

Handbuch Alttestamentliche Anthropologie

Herausgegeben von
Jan Dietrich,
Alexandra Grund-Wittenberg,
Bernd Janowski
und Ute Neumann-Gorsolke



Mohr Siebeck

Handbuch Alttestamentliche Anthropologie

Herausgegeben

von

Jan Dietrich

Alexandra Grund-Wittenberg

Bernd Janowski

und Ute Neumann-Gorsolke



Handbuch Alttestamentliche Anthropologie

Herausgegeben von

Jan Dietrich

Alexandra Grund-Wittenberg

Bernd Janowski

und Ute Neumann-Gorsolke

In Zusammenarbeit mit

Søren Lorenzen und Rebecca Wolfs

Mohr Siebeck

Jan Dietrich, geboren 1974; Studium der Ev. Theologie, Geschichte und Philosophie in Tübingen; 2009 Promotion; 2016 Habilitation; Professor für Literatur- und Religionsgeschichte des Alten Testaments an der Universität Bonn.

Alexandra Grund-Wittenberg, geboren 1971; Studium der Ev. Theologie in Wuppertal, Bochum, Naumburg a.d.S., Heidelberg und Tübingen; 2003 Promotion; 2008 Habilitation; Professorin für Altes Testament an der Philipps-Universität Marburg.

Bernd Janowski, geboren 1943; Studium der Ev. Theologie, Ägyptologie und Assyriologie in Tübingen; 1980 Promotion, 1984 Habilitation; Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; emeritierter Professor für Theologie des Alten Testaments in Tübingen.

Ute Neumann-Gorsolke, geboren 1962; Studium der Ev. Theologie und Germanistik in Kiel, Göttingen und Hamburg; 2004 Promotion; Dozentin für Bibelwissenschaften und Religionspädagogik an der Europa-Universität Flensburg.

Broschur: ISBN 978-3-16-162751-4
Leinen: ISBN 978-3-16-162519-0
Ebook: eISBN 978-3-16-162752-1
DOI 10.1628/978-3-16-162752-1

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2024 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von epline in Bodelshausen gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Firma Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Die Umschläge wurden von Uli Gleis in Tübingen gestaltet.

Umschlagabbildung der Broschuren Ausgabe: Entwurf: Bernd Janowski.

Links: Melkszene auf dem Sarg der Kauit aus Dēr el-Bahri (11. Dyn., 2020–1976 v. Chr.).

Mitte: Beamtensiegel des 8. Jh. v. Chr. aus Jerusalem.

Rechts: Ausschnitt aus dem Palastrelief zur Eroberung von Lachisch (701 v. Chr.).

Vorwort

Wer ein Handbuch der alttestamentlichen Anthropologie herausgibt, kann dies nur tun, wenn es genügend Vorarbeiten gibt, die diesem Vorhaben in methodischer wie in materialer Hinsicht gerecht werden. Als sich die vier Herausgeberinnen und Herausgeber des vorliegenden *Handbuchs Alttestamentliche Anthropologie* (HAA) vor gut zehn Jahren zusammenfanden, um diesen Plan in Angriff zu nehmen, waren diese Bedingungen nur zum Teil erfüllt. Erwähnt seien nur drei Themenbereiche, die in H. W. Wolffs klassischer Darstellung von 1973 unterbestimmt geblieben waren bzw. fehlten: die Bedeutung des menschlichen Körpers (Leibspäre, *embodiment*), das Verhältnis der Geschlechter (Genderproblematik) und die Berücksichtigung der Kulturen Ägyptens, des Alten Orients und des antiken Mittelmeerraums (Religionsgeschichtlicher Vergleich). Auf allen drei Themenfeldern hatten sich außerhalb, aber auch innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft inzwischen Perspektiven entwickelt, die nicht mehr zu übersehen waren und die eine Neuausrichtung des Themas notwendig machten.

Der Weg bis zur Umsetzung eines derartigen Projekts war allerdings lang und steinig. Wie, das war die Frage, ist das weite Feld der alttestamentlichen Anthropologie(n) zu gliedern? Welche Aspekte gehören im Einzelnen dazu? Welche Abgrenzungen gegenüber anderen Anthropologien – der Historischen, der Psychologischen oder der Philosophischen Anthropologie – sind dabei vorzunehmen? Wo gibt es Übereinstimmungen mit ihnen, und wie sind diese zu präzisieren? Gibt es geeignete Abbildungen für anthropologische Phänomene, und wie ist das Verhältnis von Bild und Text näher zu bestimmen (Bildanthropologie)? Zu diesen und anderen Fragen werden in der *Einleitung*

dieses Handbuchs einige Überlegungen angestellt.

Kurz und bündig gesagt, besteht die spezifische Aufgabe eines Handbuchs der *alttestamentlichen* Anthropologie darin, dem Proprium der Anthropologie(n) des Alten Testaments gerecht zu werden und dabei die Verbindung zu den Nachbarwissenschaften nicht aus dem Auge zu verlieren. Das kann und wird nicht immer gelingen, weil der Grat zwischen theologischer Orientierung und kultur- und religionswissenschaftlicher Innovation zuweilen schmal ist. Es ist aber eine Aufgabe, die für die künftige Arbeit im Blick zu behalten ist und zu der dieses Handbuch einen Beitrag leisten möchte. Wie auch sonst gilt dabei: *dies diem docet!*

Ein solches Vorhaben kann nur gelingen, wenn alle, Herausgeber und Herausgeberinnen, Autoren und Autorinnen sowie der Verlag, an einem Strang ziehen. Diese Erfahrung haben wir in den letzten zehn Jahren machen dürfen. In diesem Sinn danken wir herzlich den Autorinnen und Autoren, die ihre Fachkompetenz eingebracht und deren Geduld wir durch mancherlei Verzögerung immer wieder auf die Probe gestellt haben. Unser Dank gilt sodann den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in Bonn und Marburg, die unsere Arbeit mit Augenmaß und Fleiß ganz erheblich unterstützt haben. Namentlich sind dies Herr Dr. Søren Lorenzen (Bonn), Frau Dr. Hoby Randriambola (Marburg), Frau Mag. theol. Rebecca Wolfs (Marburg) sowie Herr stud. theol. Konstantin Groß, Frau stud. theol. Jenny Rath (beide Bonn), Herr stud. theol. Sebastian Bauer und Frau Mag. theol. Swaantje Winski (beide Marburg). Ebenso danken wir dem Verlag Mohr Siebeck, namentlich Herrn Dr. Henning Ziebritzki und Frau Elena Müller, für das Interesse an unserem Projekt und für dessen vorzügliche verlegeri-

VI Vorwort

sche Betreuung. Für großzügige Druckkostenzuschüsse danken wir herzlich der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Hessen und Nassau, der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, der Evangelischen Kirche im Rheinland und der Evangelischen Landeskirche in Württemberg.

Ein Hinweis zum Schluss: Auf dem Cover bzw. dem Frontispiz sind drei Abbildungen zu sehen, die eine Art visueller Fingerzeig auf die Themen und Kontexte der alttestamentlichen Anthropologie sind:

Links ist die Melkszene auf dem Sarg der Kait aus Dēr el-Bahri (11. Dyn., 2020–1976 v. Chr.) dargestellt. Sie steht für die natürliche Bindung zwischen dem Muttertier und seinem Jungen und damit für den elementaren Lebenszusammenhang der Geschöpfe, die der Mensch zu respektieren hat. In der Mitte folgt ein Beamtensiegel des 8. Jh. v. Chr. aus Jerusalem, das auf seiner (hier wiedergegebenen) Vorderseite einen vornehm gekleideten Beamten mit Szepter und auf seiner Rücksei-

te den von einer Flügelsonne umrahmten Namen dieses Beamten zeigt. Damit soll die Anbindung des Königs und seiner Beamten an den (hier solar konnotierten) Dynastiegott gewährleistet werden. Rechts ist schließlich ein Ausschnitt aus dem Palastrelief zur Eroberung von Lachisch (701 v. Chr.) abgebildet. Man sieht ein Kind, das den Rockzipfel seiner Mutter packt und miterleben muss, wie ein assyrischer Soldat einen jüdischen Gefangenen mit dem Dolch bedroht.

Die dargestellten Szenen veranschaulichen drei zentrale Themenfelder der alttestamentlichen Anthropologie: das Band des Lebens, die Symbolik der Herrschaft und das Trauma des Krieges. Sie stehen stellvertretend für die Vielfalt und Komplexität der anthropologischen Aussagen des Alten Testaments, die in diesem Handbuch zur Sprache kommen.

*Jan Dietrich, Bonn
Alexandra Grund-Wittenberg, Marburg
Bernd Janowski, Tübingen
Ute Neumann-Gorsolke, Flensburg*

Inhalt

Vorwort	V
Hinweise zur Benutzung	XI
Einleitung	XIII

I. Klassiker der Anthropologie

1. Franz Delitzsch (1813–1890) (<i>J. Schnocks</i>)	3
2. Henry Wheeler Robinson (1872–1945) (<i>A. C. Hagedorn</i>)	7
3. Ludwig Köhler (1880–1956) (<i>A. Wagner</i>)	11
4. Johannes Pedersen (1883–1977) (<i>J. Dietrich</i>)	16
5. Walter Eichrodt (1890–1978) (<i>U. Neumann-Gorsolke</i>)	20
6. Roland de Vaux (1903–1971) (<i>P. Riede</i>)	23
7. Walther Zimmerli (1907–1983) (<i>A. Grund-Wittenberg</i>)	26
8. Claus Westermann (1909–2000) (<i>R. Albertz</i>)	29
9. Edmund Leach (1910–1989) (<i>J. Schaper</i>)	33
10. Hans Walter Wolff (1911–1993) (<i>B. Janowski</i>)	36
11. Leo Adler (1915–1978) (<i>S. Gesundheit</i>)	39
12. Mary Douglas (1921–2007) (<i>F. Rauh</i>) .	42
13. James Barr (1924–2006) (<i>J. Barton</i>) ...	46
14. Klaus Koch (1926–2019) (<i>M. Rösel</i>) ...	50
15. John W. Rogerson (1935–2018) (<i>J. Schaper</i>)	54

II. Begriffsartikel

1. Lebensphasen

<i>Zur Einführung</i> (U. Neumann-Gorsolke)	59
Alte, Alter (<i>U. Neumann-Gorsolke</i>)	61
Eltern (<i>K. Liess</i>)	62
Empfängnis und Geburt (<i>M. Grohmann</i>) .	65
Generation(en) (<i>Th. Hieke</i>)	68
Geschwister (<i>I. Fischer</i>)	69
Junge, Jugend (<i>A. Kunz-Lübcke</i>)	71
Kind, Kindheit (<i>A. Kunz-Lübcke</i>)	73
Mann und Frau (<i>I. Fischer</i>)	76
Sterben und Tod/Jenseits (<i>J. Kamlah/ M. Leuenberger</i>)	80
Übergangsriten, familiäre (<i>Th. Pola</i>)	86

2. Person

<i>Zur Einführung</i> (B. Janowski)	91
Askese (<i>H. J. L. Jensen</i>)	93
Behinderung (<i>M. Geiger</i>)	94
Blut (<i>Th. Hieke</i>)	96
Gefühle und Emotionen	98
Angst (<i>S. Kipfer</i>)	98
Depression (<i>N. Rahn</i>)	100
Eifer, Eifersucht (<i>J. Schnocks</i>)	101
Freude (<i>K. Liess</i>)	104
Lachen (<i>K. Liess</i>)	106
Liebe und Hass (<i>K. Müller</i>)	107
Trauer (<i>K. Liess</i>)	109
Weinen (<i>K. Liess</i>)	111
Zorn (<i>Chr. Kumpmann</i>)	112
Geist (<i>F. Sedlmeier</i>)	114
Körperbegriffe/-teile, innere	117
Bauch (<i>M. Grohmann</i>)	117
Eingeweide/Inneres (<i>N. Rahn</i>)	118
Fleisch (<i>U. Neumann-Gorsolke</i>)	119
Herz (<i>B. Janowski</i>)	121
Knochen (<i>U. Neumann-Gorsolke</i>)	124
Leber (<i>K. Müller</i>)	126
Mutterleib (<i>M. Grohmann</i>)	127

VIII Inhalt

Nieren (<i>K. Müller</i>)	128
Körperbegriffe/-teile, äußere (<i>A. Wagner</i>) ..	129
Krankheit und Heilung (<i>A. Berlejung</i>)	134
Leben, Lebenskraft (<i>B. Janowski</i>)	139
Name und Namengebung (<i>H. Rechenmacher</i>)	145
Person, Persönlichkeit (<i>C.A. Newsom</i>)	148
Resilienz (<i>J. Gärtner</i>)	151
Schlafen und Wachen (<i>N. Rahn</i>)	153
Schönheit (<i>U. Neumann-Gorsolke</i>)	154
Sexualität (<i>I. Fischer</i>)	158
Sinne (<i>J. Dietrich/A. Schellenberg</i>).....	162
Suizid (<i>K. Pyschny</i>)	168
Tätowierungen und Körpereinzritungen (<i>T. Yamayoshi</i>)	170
Traum (<i>J. Lanckau</i>)	171
Trauma (<i>R. Poser</i>)	172
Vulnerabilität (<i>S. Kipfer</i>)	176
3. Soziale und ethische Aspekte	
<i>Zur Einführung</i> (<i>J. Dietrich</i>)	181
Anerkennung und Missachtung (<i>B. Janowski</i>)	183
Barmherzigkeit und Gnade (<i>Th. Wagner</i>) ..	186
Begehren, Begierde (<i>M. Kepper</i>)	189
Dankbarkeit (<i>J. Gärtner</i>)	190
Dekalog (<i>A. Grund-Wittenberg</i>).....	193
Ehe, Eherecht (<i>E. Otto</i>)	196
Ehre und Schande (<i>J. Dietrich</i>)	199
Einsamkeit (<i>B. Lang</i>)	202
Essen und Trinken (<i>H.J.L. Jensen</i>)	203
Familie (<i>R. Albertz</i>)	209
Fremder, Fremde (<i>R. Ebach</i>)	213
Freund und Feind (<i>J. Dietrich</i>)	214
Gabe (<i>A. Grund-Wittenberg</i>)	219
Gast, Gastfreundschaft (<i>A. Marx</i>)	223
Gemeinschaft (<i>B. Lang</i>)	225
Geschlechter, Geschlechterdifferenz (<i>I. Fischer</i>)	228
Gewalt und Gewaltlosigkeit (<i>J. Schnocks</i>) ..	232
Glück, Gutes (<i>D. Erbele-Küster</i>)	236
Gut und Böse (<i>D. Erbele-Küster</i>)	238
Katastrophe (<i>A. Berlejung</i>)	242
Kleid, Kleidung (<i>U. Neumann-Gorsolke</i>)..	250
König, Königtum (<i>M. Pietsch</i>)	255
Krieg und Frieden (<i>A. Berlejung</i>)	258
Nomaden (<i>P. Riede</i>)	263
Rache (<i>S. Lorenzen</i>)	264

Rausch, Trunkenheit (<i>K. Liess</i>)	266
Scham (<i>A. Grund-Wittenberg/R. Poser</i>) ...	267
Tun und Ergehen (<i>G. Freuling</i>)	272
Wahrheit und Trug (<i>J. Dietrich</i>)	274

4. Kultur und Kommunikation

<i>Zur Einführung</i> (<i>A. Grund-Wittenberg</i>) ..	279
Denken (<i>J. Dietrich</i>)	281
Erinnerung und Gedächtnis (<i>A. Grund-Wittenberg</i>)	286
Erzählen und Erzählgemeinschaft (<i>Th. Naumann</i>)	289
Farben (<i>A. Schellenberg</i>)	292
Gesten, Gestik (<i>U. Neumann-Gorsolke</i>) ...	296
Lärm und Stille (<i>A. Schellenberg</i>)	299
Lehren und Lernen (<i>K. Finsterbusch</i>).....	302
Musik (<i>R. Kessler</i>)	306
Schrift und Schreiber (<i>O. Dyma</i>).....	310
Spiel, Spielzeug (<i>U. Hübner</i>)	315
Sprache (<i>St. Schorch</i>)	317
Tanz (<i>F. Lippke</i>)	321

5. Recht

<i>Zur Einführung</i> (<i>J. Dietrich</i>)	323
Adoption (<i>M. Grohmann</i>)	325
Bestechung (<i>R. Kessler</i>)	326
Bund (<i>Chr. Koch</i>)	327
Eigentum (<i>R. Kessler</i>)	329
Erbe, Erbrecht (<i>R. Kessler</i>)	330
Freiheit und Befreiung (<i>W. Oswald</i>)	332
Persönlichkeitszeichen (<i>N. Rahn</i>)	335
Recht und Gerechtigkeit (<i>B. Janowski</i>)...	336
Rechtswesen (<i>H. Niehr</i>)	341
Salbung (<i>W. Zwickel</i>)	346
Schuld, Schulden (<i>R. Kessler</i>)	347
Sklaven und Freie (<i>W. Oswald</i>)	350
Strafe (<i>Th. Hieke</i>)	353

6. Wirtschaft und Gesellschaft

<i>Zur Einführung</i> (<i>U. Neumann-Gorsolke</i>) ..	357
Ackerbau und Viehhaltung (<i>U. Neumann-Gorsolke</i>)	359
Arbeit (<i>U. Neumann-Gorsolke</i>)	366
Arm und Reich (<i>R. Kessler</i>)	369
Berufe, Berufsgruppen	372
Ackerbauer (<i>U. Neumann-Gorsolke</i>) ..	372
Beamter (<i>R. Heckl</i>)	373
Hebamme (<i>M. Grohmann</i>)	376

Hirte (*P. Riede*) 377
 Priester und Leviten (*Th. Hieke*)..... 378
 Prophet, Prophetin (*F. Sedlmeier*) 380
 Richter, Richterin (*H. Niehr*) 382
 Soldat (*A. Berlejung*) 383
 Dorf und Stadt (*M. Pietsch*) 385
 Flüchtling (*A. Berlejung*) 391
 Geld, Geldwirtschaft (*J. Schaper*) 394
 Handel (*M. Pietsch*) 396
 Handwerk (*A. Berlejung*)..... 400
 Haus (*F. Lippke*)..... 405
 Jagd (*A. Berlejung/P. Riede*)..... 407
 Pflanzen (*U. Neumann-Gorsolke*) 410
 Steuern und Abgaben (*J. Schaper*) 414
 Tiere (*P. Riede*)..... 415

7. Religion

Zur Einführung (*B. Janowski*) 421
 Beten und Gebet (*K. Liess*) 423
 Fest, Feste (*K. Finsterbusch*) 425
 Gelübde (*A. K. de Hemmer Gudme*) 430
 Glaube (*M. Oeming*)..... 432
 Gottesfurcht (*J. Ebach*)..... 434
 Heilig und Profan (*Chr. Nihan*) 435
 Hoffnung (*M. Saur*) 437
 Kult und Kultkritik (*A. Marx*) 439
 Licht und Finsternis (*B. Janowski*) 442
 Magie (*R. Schmitt*)..... 445
 Opfer (*Th. Hieke*) 448
 Persönliche Frömmigkeit (*B. Lang*) 452
 Rein und Unrein (*Chr. Frevel*) 455
 Ritus, Ritual (*Th. Hieke*) 460
 Ruhetag und Sabbat
 (*A. Grund-Wittenberg*) 464
 Schöpfung (*N. C. Baumgart*)..... 466
 Segen und Fluch (*K. Pyschny*) 472
 Sünde (*A. Grund-Wittenberg*) 476
 Tempel (*J. Kamlah/M. Leuenberger*) 479
 Vergebung (*A. Schüle*) 485

8. Raum und Zeit

Zur Einführung (*A. Grund-Wittenberg*) .. 491
 Kalender (*M. Albani*) 493
 Kulturland und Wüste (*S. Kipfer*) 496
 Natur, Naturerfahrung (*S. Kipfer*) 499

Raum, Raumvorstellungen (*B. Janowski*).. 502
 Weltbild (*B. Janowski*) 505
 Zeit, Zeitvorstellungen
 (*A. Grund-Wittenberg*) 512

III. Anthropologische Konzeptionen

1. Anthropologie der Urgeschichte
 (*U. Neumann-Gorsolke*) 519
2. Anthropologie der Erzeltern-
 erzählungen (*I. Fischer*)..... 533
3. Priesterliche Anthropologie
 (*Th. Hieke*)..... 545
4. Anthropologie des Deuteronomiums
 (*M. Geiger*)..... 558
5. Anthropologie der Geschichtsbücher
 (*Sam/Kön*) (*Th. Naumann*)..... 570
6. Prophetische Anthropologie
 (*A. Grund-Wittenberg*) 582
7. Anthropologie der Psalmen
 (*B. Janowski*) 594
8. Weisheitliche Anthropologie
 (*J. Dietrich*)..... 607
9. Anthropologie des Hohenlieds
 (*A. Schellenberg*)..... 620
10. Rechtsanthropologie (*E. Otto*)..... 632
11. Bildanthropologie (*F. Hartenstein*).... 643
12. Anthropologie der Septuaginta
 (*M. Rösel*) 657
13. Anthropologie in den Texten von
 Qumran (*H. Lichtenberger*) 680
14. Anthropologie in deuterokano-
 nischen und pseudepigraphischen
 Texten (*B. Ego*) 697
15. Impulse der alttestamentlichen
 Anthropologie für die christliche
 Theologie (*Chr. Schwöbel*) 708

Abkürzungen und Hinweise zur Zitation . 723
 Gesamtbibliographie 725
 Alphabetische Stichwortliste..... 745
 Quellennachweis zu den Abbildungen 751
 Hinweise zu den Autorinnen und Autoren 753

Hinweise zur Benutzung

1. Themenfelder

Das HAA enthält Personen-, Begriffs- und Konzeptionsartikel. Die Begriffsartikel werden *acht Themenfeldern* – Lebensphasen, Person, Soziale und ethische Aspekte, Kultur und Kommunikation, Recht, Wirtschaft und Gesellschaft, Religion, Raum und Zeit – zugeordnet und innerhalb dieser Themenfelder alphabetisch angeordnet. Über die *Alphabetische Stichwortliste* am Ende des Bandes (unten 745 ff) können die einzelnen Artikel gezielt aufgesucht werden.

2. Bibliographien

Im HAA werden zwei verschiedene Bibliographien verwendet: eine *Gesamtbibliographie* und *Spezialbibliographien*. Die *Gesamtbibliographie* führt diejenigen Titel auf, die in den Artikeln des HAA mehr als zweimal erwähnt werden. Alle anderen Titel werden in den *Spezialbibliographien* jeweils am Ende eines Artikels genannt. Die in die Gesamtbibliographie aufgenommenen Titel erscheinen dabei nur mit Kurztitel.

3. Literaturangaben

Bei den Literaturangaben zu den Personen-, Begriffs- und Konzeptionsartikeln werden keine *Kommentare zu den biblischen Büchern* genannt; sie erscheinen in der Gesamtbibliographie unter Ziffer 3. Dasselbe gilt für die *Antiken Quellentexte*, die in der Gesamtbibliographie unter Ziffer 4 zusammengestellt sind.

4. Kommentare

Die Kommentare zu den biblischen Büchern werden mit der Angabe der jeweiligen Reihenbezeichnung (ohne Bandnummer) zitiert, z. B. *Westermann*, Genesis 1–11 (BK), 15. Die Teilbände eines Kommentars, die von einem einzigen Autor verfasst sind, werden abgekürzt zitiert, z. B. *Braulik*, Deuteronomium I (NEB) für *Braulik*, Deuteronomium 1,1–16,17 (NEB).

5. Sammelbände

Wenn es bei Sammelbänden mehr als zwei Herausgeber oder Herausgeberinnen gibt, wird nur ein Herausgeber oder eine Herausgeberin genannt. Dasselbe gilt für die Erscheinungsorte.

6. Artikel aus wibilex

Artikel aus wibilex werden nach folgendem Muster zitiert: *Leuenberger, M.*, Art. Segen/Segnen (AT), www.wibilex.de (2008).

7. Transkriptionen

Die Transkription des Hebräischen richtet sich nach den Regeln der *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* (ZAW). Das Griechische wird mit Originalbuchstaben wiedergegeben. Die Transkriptionen des Ägyptischen, des Babylonisch-Assyrischen usw. richten sich nach den Konventionen der jeweiligen Fächer.

Einleitung

In den vergangenen beiden Dekaden wurde die „Anthropologie des Alten Testaments“ nicht nur als alttestamentlich-theologisches, sondern auch als interdisziplinär anschlussfähiges Forschungsthema neu entdeckt und durch eine Vielzahl von Beiträgen grundlegend vorangetrieben. Die in der jüngsten Vergangenheit publizierten Monographien, Sammelbände, Aufsätze und Lexikonartikel haben die Relevanz des Themas nochmals unterstrichen. Gleichzeitig hat die Vielfalt der Einzelforschungen die Aufgabe gegenseitiger Abstimmung und Integration in umfassende Konzepte sowie der Entwicklung übergreifender Perspektiven deutlich gemacht. Im gleichen Zeitraum hat sich auch in anderen Wissenschaften wie der Geschichts- und Kulturwissenschaft, der Ethnologie, der Philosophie sowie der Kommunikations- und Medienwissenschaft die Anthropologie als ein übergreifendes Forschungsparadigma etabliert.

Zum Konzept des Handbuchs

1. Das *Handbuch Alttestamentliche Anthropologie* (HAA) hat es sich zur Aufgabe gemacht, den gegenwärtigen Forschungsstand zur Anthropologie des Alten Testaments in seiner Vielfalt zusammenzufassen, durch neue Perspektiven, übergreifende Beiträge sowie interdisziplinäre Akzente weiterzuführen und in der kompakten Form eines Handbuchs nicht nur der akademischen Fachwelt inner- und außerhalb der Theologie, sondern auch generell den an anthropologischen Themen interessierten Leserinnen und Lesern zugänglich zu machen. Über 60 Alttestamentlerinnen und Alttestamentler aus dem deutschsprachigen Raum wie auch aus Israel, Großbritannien, den Vereinigten Staaten, Frankreich, Südafrika, Dänemark und Norwegen bieten hier erstmals eine Gesamtsicht auf

das Thema der alttestamentlichen Anthropologie.

2. Eine besondere Rolle spielt in diesem Zusammenhang die klassisch gewordene Monographie *Anthropologie des Alten Testaments* von Hans Walter Wolff (1911–1993) aus dem Jahr 1973, denn sie markiert als umfassender Entwurf einen Neuansatz für die Erforschung der alttestamentlichen Anthropologie. Wolff entfaltete sie unter den drei Aspekten „Anthropologische Sprachlehre“, „Biographische Anthropologie“ und „Soziologische Anthropologie“. In der „Anthropologischen Sprachlehre“ arbeitet er die Besonderheiten der anthropologischen Grundbegriffe *nəpəš* („Leben[digkeit], Vitalität“), *bāšār* („Fleisch“), *rû^{ah}* („Atem, Wind, Geist“), *leb/lebāb* („Herz“) und der alttestamentlichen Wahrnehmungs- und Körperkonzepte heraus, während die „Biographische Anthropologie“ die Bedeutung der Phasen und Übergänge des menschlichen Lebens (Geburt, Erwachsenwerden, Tod etc.) in den Blick nimmt. Die „Soziologische Anthropologie“ behandelt nicht nur die Aspekte der gesellschaftlichen Lebenswelt, sondern endet mit der alttestamentlichen Sicht über die Bestimmung des Menschen gegenüber dem Mitmenschen, der Welt und *coram Deo*. Als besonders prägend erwies sich Wolffs Einsicht, dass die „anthropologischen Grundbegriffe“ den Menschen als ganzen in den Blick nehmen und dass dem alttestamentlichen Menschenbild somit dichotomische bzw. trichotomische Konzepte fremd sind.

3. Nach der epochalen Monographie von Wolff zeigte sich die alttestamentliche Wissenschaft zwar an anthropologischen Einzelfragen, doch für lange Zeit kaum an anthropologischen Gesamtentwürfen interessiert (vgl. jedoch *Roger*

son, Anthropology; *Gerstenberger/Schrage*, Frau und Mann; *Krieg/Weder*, Leiblichkeit; *Waschke*, Menschenbild; *Deissler*, Mensch; *Barr*, Garden of Eden; *Hausmann*, Menschenbild; *Zimmer*, Tod und Lebensglück). Das änderte sich mit Beginn des neuen Jahrtausends nahezu sprunghaft, ausgelöst unter anderem durch die Monographien von Silvia Schroer und Thomas Staubli zur Körpersymbolik der Bibel (vgl. *Schroer/Staubli*, Körpersymbolik) und von Bernd Janowski zur Anthropologie der Psalmen (vgl. *Janowski*, Konfliktgespräche). Im Lichte dieser neueren Forschungen traten nun zeitbedingte Defizite des Wolffschen Klassikers immer klarer hervor. So wurden die unzureichende Berücksichtigung der Geschlechterdifferenz, das Beharren auf einem Primat des Hörens gegenüber dem Sehen, antikanaanäische Klischees beim Thema „Sexualität“ sowie die fehlende Berücksichtigung der anthropologischen Forschungen in den Nachbardisziplinen kritisiert (vgl. *Schroer/Staubli*, Körpersymbolik, 12f; zu den Impulsen der Feministischen Anthropologie s. etwa *Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt*, Körperkonzepte; *Schroer*, Feministische Anthropologie). Perspektiven und Einsichten der Altorientalistik und zugleich der Kulturanthropologie, der Philosophischen Anthropologie und der Historischen Anthropologie wurden in neuerer Zeit durchaus aufgenommen (vgl. etwa *Lang*, Anthropological Approaches; *Schmitt*, Perspektiven; *van Oorschot*, Grundlegung; *Janowski*, Konfliktgespräche), eine Entwicklung, die sich nicht nur in zahlreichen Einzelartikeln und Sammelbänden zum Thema, sondern auch in einigen wenigen größeren Gesamtentwürfen manifestierte (vgl. *Frevel/Wischmeyer*, Menschsein; *Neumann-Gorsolke*, Herrschen; *Wagner*, Emotionen; *Schellenberg*, Mensch; *Gerhards*, *Conditio humana*; *Staubli/Schroer*, Menschenbilder; *van Oorschot*, Mensch; *Janowski*, Anthropologie).

4. Diese Neuentdeckung wird belegt durch die zahlreichen, seit den späten 1990er Jahren in kurzer Abfolge erschienenen Sammelbände zur alttestamentlichen Anthropologie. Die darin erzielten Ergebnisse und neuen Einsichten sind

zu einem großen Teil bereits in Forschungsübersichten zusammengefasst (vgl. *Frevel*, Menschenskinder, 11–17; *Rogerson*, Anthropology, 2–20; *ders.*, Expansion; *Schüle*, Anthropologie; *van Oorschot*, Grundlegung). Als gemeinsame Tendenz tritt hervor, dass die Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie vielfach auf Studien aus den Nachbarwissenschaften zurückgreifen. Kamen in den monographischen Entwürfen einer Anthropologie des Alten Testaments wie denjenigen von Hans Walter Wolff, Klaus Koch u. a. noch vorrangig die klassischen Methoden der historisch-kritischen Wissenschaft und allenfalls der Religionsgeschichte Israels zum Tragen, so wurde in der Diskussion der letzten Jahre zunehmend deutlich, dass diese bewährten Methoden um eine Reihe neuer Zugänge und Einsichten zu erweitern sind, die in jüngerer Zeit in den historischen und kulturwissenschaftlichen Disziplinen entwickelt und diskutiert wurden.

5. Ein solcher Bezug auf die Nachbarwissenschaften war deshalb nötig geworden, weil sich in den letzten Jahrzehnten, neben der als Kultur- bzw. Sozialanthropologie betriebenen Ethnologie, auch in den Geschichtswissenschaften („Historische Anthropologie“), der Philosophie, Literaturwissenschaft, Pädagogik („Pädagogische Anthropologie“) und den Kommunikations- und Medienwissenschaften („Medienanthropologie“) die Anthropologie als ein übergreifendes Forschungsparadigma etabliert hat (vgl. die interdisziplinären Zusammenführungen bei *Wulf*, Vom Menschen; *Bohlken/Thies*, Handbuch Anthropologie). Auch in der Altorientalistik, Ägyptologie und Gräzistik, wurden vermehrt anthropologische Forschungen angestellt (vgl. etwa *Berlejung/Dietrich/Quack*, Menschenbilder; *Dietrich* u. a., Religion und Menschenbild; *Steinert*, Aspekte, und zur Gräzistik die klassischen Arbeiten von *Gernet*, Anthropology; *Dover*, Morality; *Vernant*, Mensch sowie neuerdings *Jansen/Jedan*, Anthropologie).

Es ist ein ausdrückliches Anliegen dieses Handbuchs, auch diese außerbiblischen Quellen zu berücksichtigen. Sein Ziel ist es somit,

die Fülle des Quellenmaterials, die Vielfalt der methodischen Zugänge und das Spektrum des bisherigen Forschungsstands so aufzubereiten, dass ein roter Faden durch die altisraelitischen Hinterlassenschaften, Bilder und Konzeptionen vom Menschen führt, der sowohl die Verortung als auch das Proprium der alttestamentlichen Aussagen vom Menschen im Kontext der Kulturen der vorderorientalischen Antike und des antiken Mittelmeerraums deutlich werden lässt.

Zum Aufbau des Handbuchs

Das Konzept des Handbuchs nimmt sich der Komplexität des Themas auf unterschiedlichen Gliederungsebenen an: Nach der hier vorliegenden Einleitung werden auf einer ersten Ebene klassische anthropologische Entwürfe von Franz Delitzsch (1813–1890) bis zu John William Rogerson (1935–2018) dargestellt (*I. Klassiker der Anthropologie*), um die Entwicklung anthropologischer Fragestellungen und Tendenzen in der alttestamentlichen Wissenschaft der letzten 150 Jahre zu konturieren. Kriterien für die Auswahl der sog. Klassiker waren dabei zum einen, dass die Autoren eine Monographie oder mehrere bedeutsame Aufsätze zur Anthropologie vorgelegt haben, zum anderen, dass von ihnen ein abgeschlossenes wissenschaftliches Gesamtwerk vorliegt.

Auf der nächsten Ebene werden in Form von Sachbeiträgen umfassende Themenfelder der alttestamentlichen Anthropologie detailliert ausgestaltet (*II. Begriffsartikel*). Die für dieses Handbuch verfassten Begriffsartikel sind nach übergreifenden, für die Anthropologie des Alten Testaments konstitutiven Themenfeldern geordnet, wobei (1.) die Lebensphasen der Menschen im alten Israel, (2.) das alttestamentliche

Personverständnis, (3.) die Sphäre des Sozialen, (4.) die Bereiche von Kultur und Kommunikation, (5.) das Feld des Rechts, (6.) Wirtschaft und Gesellschaft, (7.) die Religion sowie (8.) Raum und Zeit abgedeckt werden. In jedes dieser Themenfelder wird von den Herausgeberinnen und Herausgebern durch eine knappe Einführung eingeleitet.

Schließlich werden große anthropologische Konzeptionen zentraler Überlieferungsbereiche dargestellt (*III. Anthropologische Konzeptionen*), um der Pluralität anthropologischer Konzepte im Alten Testament Rechnung zu tragen. Neben der umfassenden Darstellung zentraler alttestamentlicher Überlieferungsbereiche (Anthropologie der Urgeschichte, Anthropologie der Erzelternerzählungen, Priesterliche Anthropologie, Anthropologie des Deuteronomiums, Anthropologie der Erzählliteratur in Samuel und Könige, Prophetische Anthropologie, Anthropologie der Psalmen, Weisheitliche Anthropologie, Anthropologie des Hohenlieds) enthält das vorliegende Handbuch umfassende Konzeptionsartikel zur Bild- und Rechtsanthropologie des Alten Testaments, zur Septuaginta-Anthropologie, zur Anthropologie in den Texten von Qumran sowie zur Anthropologie in deuterokanonischen Texten. Diese Beiträge werden durch einen Konzeptionsartikel über Impulse der alttestamentlichen Anthropologie für die christliche Theologie abgeschlossen. Mit diesen umfassenden Darstellungen alttestamentlicher und altisraelitischer Überlieferungskomplexe aus anthropologischer Perspektive werden neue übergreifende Studien im Gesamtzusammenhang des *Handbuchs Alttestamentliche Anthropologie* vorgelegt.

Die Herausgeber und Herausgeberinnen

Teil I:
Klassiker der Anthropologie

1. Franz Delitzsch (1813–1890)



Leben

Franz Julius Delitzsch wurde am 23.02.1813 als drittes und einziges überlebendes Kind von Johann Gottfried und Susanna Rosina Delitzsch in Leipzig geboren. Bei seiner Taufe am 04.03.1813 fungierte ein Franz Julius

Hirsch als Pate, nach dem er offenbar benannt wurde und der mit dem Juden Levy Hirsch identifiziert wird, der im gleichen Haus wie die Familie wohnte. Hirsch wird auch von Delitzsch selbst als die entscheidende Gestalt seiner Jugendzeit bezeichnet, der ihm Schule und Studium ermöglicht hat. Es gab das Gerücht, dass Hirsch, der 1843 getauft wurde, der leibliche Vater Delitzschs war. Diesem Gerücht wird in der Literatur über Delitzsch wohl v. a. deshalb Aufmerksamkeit geschenkt, weil es gewissermaßen die Spannung im Verhältnis zum Judentum symbolisiert, die für den exzellenten Judaisten und Verteidiger des Judentums auf der einen und den leidenschaftlichen Judenmissionar auf der anderen Seite das Lebensthema schlechthin darstellt. S. Wagner fasst das folgendermaßen zusammen:

Delitzsch hat in seinem Verhältnis zum Judentum eine sonderbare Zwischenstellung eingenommen. Aus dem Bewunderer des Judentums wird ein Bestreiter. Sein Streit gegen das Judentum ist getragen von der Liebe, die darauf brennt, das Volk des alten Bundes seinem Messias Jesus Christus zuzuführen. Aus dem Missionar wird ein Kämpfer für das Judentum in der Zeit des erstarkenden Antisemitismus, dessen dämonischer Gewalt er mit seiner

bescheidenen Kraft nicht zu wehren vermochte. (Wagner, Delitzsch, 414)

Nach der Schulzeit begann Delitzsch 1831 in Leipzig mit dem Studium, wobei er sich offenbar zunächst der Philosophie und der sem. Philologie zuwandte und nach einem Bekehrungserlebnis, das Wagner aber bereits auf das Jahr 1831 oder 1832 datiert, Theologe wurde. Die Philologie blieb allerdings für Delitzsch auch in seinen späteren Werken immer äußerst wichtig: Sei es in seiner enormen Belesenheit in rabbin. Schriften, in seiner Übersetzung des Neuen Testaments ins Hebräische, die ihn bis zu seinem Tod beschäftigte, oder – im Blick auf seine Wirkung bis zum heutigen Tag am wichtigsten – in seinen Kommentaren.

Nachdem Delitzsch sein Studium mit einer Promotion zum Dr. phil. 1835 als Kandidat der Theologie wohl zunächst auf eine Berufstätigkeit als Judenmissionar ausgerichtet und sich daher bes. auf die atl. Exegese und die Lektüre rabbin. Schriften konzentriert hatte, führten die Bemühungen um eine entsprechende Anstellung 1838 nicht zum Ziel. Er verfolgte dann eine akademische Karriere, wurde 1841 in Leipzig mit einer Arbeit über Habakuk zum Lizentiaten der Theologie promoviert, habilitierte sich 1842 und begann im Sommersemester seine Vorlesungstätigkeit. 1844 erhielt er den Titel eines außerordentlichen Professors, bevor er 1846 nach Rostock und dann 1850 nach Erlangen berufen wurde. 1867 folgte er dem Ruf zurück nach Leipzig. Er gilt als Vertreter des konfessionellen Luthertums und wird als lebhafter, begeisternder und humorvoller Hochschullehrer beschrieben.

Delitzsch heiratete 1845 in Leipzig Clara Silber. Aus der Ehe gingen die Söhne Johannes (1846), Ernst (1847), Richard (1848) und Fried-

rich (1850) hervor. Die beiden älteren Söhne starben bereits in den 1870er-Jahren.

Delitzsch unterrichtete bis zum Sommersemester 1889. Im Oktober erlitt er einen Zusammenbruch und war von da an mit Lähmungen und Schmerzen ans Bett gefesselt. Er verfasste aber weiterhin Aufsätze und Vorworte und arbeitete an der Neuauflage seiner Übersetzung des Neuen Testaments ins Hebräische. Er verstarb am 04.03.1890.

Werk

Delitzsch war ein unglaublich produktiver Gelehrter. Er hat Kommentare (in zeitlicher Folge) über die Bücher Hab, Hhld, Pred, Gen, Hebr, Pss, Hi, Jes und Spr verfasst. Den Jesajakommentar hat er viermal, den Genesis- und den Psalmenkommentar fünfmal (oft grundlegend) überarbeitet. Viele der Kommentare sind auch in englischer Sprache erschienen. Delitzsch hat die wissenschaftliche Ausgabe der Hebräischen Bibel in seiner Zeit – die letzte vor der ersten BHK –, die von S. Baer bearbeitet wurde, herausgegeben und mit lat. Vorworten versehen. Seine Aufsätze und Monographien füllen in der kleingedruckten Bibliographie bei Wagner 18 Seiten. Selbst von einem Gegner Delitzschs in den wissenschaftlichen Auseinandersetzungen zwischen konservativer und kritischer Exegese wie J. Wellhausen wird neben der stupenden Breite seiner Gelehrsamkeit bes. die philologische Arbeit hervorgehoben:

Die Parallelen und Citate, insbesondere aber die syntaktisch-stilistischen Bemerkungen sind originell und z. Th. vortrefflich, sie beruhen auf gründlicher Beobachtung des Sprachgebrauchs. (Wellhausen, Rez., 73)

Gleichzeitig versteht Delitzsch seine Arbeit als systematisch-theologischen Beitrag und als Bekenntnis. Im Vorwort des *Neuen Commentars über die Genesis* von 1887, in dem er sich mit der kritischen Exegese auseinandersetzt, schreibt er:

Ich bekenne mich nicht zu der ‚Religion im Zeitalter Darwins‘, sondern glaube an zwei Weltord-

nungen, nicht bloß an eine, welche das Wunder durchlöchern würde. Ich glaube der Osterbotschaft und ziehe ihre Konsequenzen. (Delitzsch, Neuer Commentar, III)

Zu „den Hauptbelegen für die von Delitzsch vertretene Anthropologie“ (Wagner, Delitzsch, 396) zählt Wagner das *System der Biblischen Psychologie* von 1855 (2. Aufl. von 1861). Delitzsch legt sein Unternehmen als einen Prozess der Systematisierung einer bibl. Anthropologie in einem weiteren Sinn dar:

unter biblischer Psychologie verstehen wir wissenschaftliche Darstellung der Lehre der Schrift von dem schöpfungsmässigen seelischen Bestande des Menschen und den Affectionen dieses Bestandes durch die Sünde und die Erlösung. Eine solche Lehre der Schrift gibt es. (Delitzsch, Psychologie, 14)

Die sieben Kapitel folgen dabei nach den Prolegomena einem streng heilsgeschichtlichen Aufriss: I. Die ewigen Voraussetzungen; II. Die Schöpfung; III. Der Fall; IV. Der natürliche Bestand; V. Die Wiedergeburt; VI. Der Tod und der Mittelzustand; VII. Die Auferstehung und Vollendung. Delitzsch setzt dabei die Anthropologie in ein komplementäres Verhältnis zur Dogmatik:

Das neue Verhältniss Gottes zur Menschheit in Christo, welches das Centrum der Gesamtheologie ist, ist auch das Centrum der Psychologie wie der Dogmatik. Die Dogmatik hat es mit Analyse und Systematisierung des auf und in der Schrift ruhenden Glaubensbewusstseins von diesem neuen Verhältniss zu thun, die Psychologie dagegen mit der menschlichen Seele und von der Seele aus mit dem menschlichen Wesensbestande, welcher Objekt und Subjekt dieses neuen Verhältnisses ist. (ebd. 16)

Der gesamtbibl. Charakter ist dabei prägend,

denn das A. T., welches mehr der Ktisis und Physis d. i. den Ursprüngen der Dinge und ihrer Aeusserlichkeit zugewandt ist, gibt uns Aufschlüsse, welche das N. T. ohne weiteres voraussetzt, das N. T. dagegen gewährt uns auf Grund der Menschwerdung des Sohnes Gottes weit tiefere und schärfere

Erkenntnisse des Wesens Gottes und der ethischen Beziehungen des Menschen zur unsichtbaren wie zur sichtbaren Welt, und auch die menschlichen Anfänge lernen wir da erst recht verstehen im Lichte der heller und spezieller geoffenbarten letzten Dinge. (ebd. 17)

Hinzu tritt eine religionsgeschichtliche Unterscheidung, was „im Alterthum gemeingültige ... psychologische Anschauung“ ist und was die Schrift als „den ihr eigenthümlichen offenbarungsmässigen Lehrstoff darauf“ (ebd. 16) aufträgt.

Die Grundkonstitution des Menschen entwickelt Delitzsch hier wie auch in seinen Genesiskommentaren aus seiner Interpretation von Gen 2,7 und hier aus der präzisen Unterscheidung von *nišmat ḥajjîm* und *nəpəš ḥajjāh* (ebd. 78 f, ↗Leben, Lebenskraft). Während letztere nach Delitzsch den Menschen mit den Tieren verbindet, zeichnet die individuelle Einhauchung ersterer den Menschen aus: „nur die Seele des Menschen ist Erscheinung eines ihm eigens und unmittelbar von Gott dem persönlichen eingehauchten *spiritus vitae*“ (ebd. 82, ↗Anthropologie der Urgeschichte). Im Genesiskommentar hat er entsprechend über den Menschen in Abgrenzung vom Tier formuliert:

nicht das vom Geiste Gottes auf den Weltstoff übergegangene Leben besonders sich in ihm, sondern unmittelbar haucht Gott in der ganzen Fülle seiner Persönlichkeit ihm, dem Einen, *nišmat ḥayyîm* in seine Nase, damit er in einer der Persönlichkeit Gottes entsprechenden persönlichen Weise zu *nəpəš ḥayyā* werde. (Delitzsch, Genesis⁴, 119)

Entsprechend formuliert er über die menschliche *nəpəš*:

Es liegt also im Begriffe von *nəpəš* dass sie incarnirte Geistesdoxa, dass sie geistesbildliches Leibesebensprincip ist. Sie ist ihrem Wesen nach doppelseitig; denn einerseits offenbart sich in ihr der Geist vor sich selber, andererseits vermittelt er durch sie die Einheit, zu welcher er mit der Leiblichkeit zusammengegeben ist. (Delitzsch, Psychologie, 219)

Für heutige Entwürfe anschlussfähig (s. im Folgenden) sind seine Ausführungen, wenn er ↗ Herz und Haupt des Menschen erörtert.

Das Herz ist I) das Centrum des leiblichen Lebens ... Es ist II) Centrum des geistig-seelischen Lebens und zwar 1) des wollenden, begehrenden. ... Das Herz ist 2) Centrum des geistig-seelischen Lebens als denkenden, vorstellenden. ... Das Herz ist 3) Centrum des geistig-seelischen Lebens als empfindenden d. i. der Gefühle und der Affecte (Gemüthsbewegungen). (ebd. 248 f)

Er kommt dann zu dem Schluss:

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist sohin dies, dass die Schrift ohne Haupt und Hirn (wie wir im Hinblick auf Dan. 2,28 u. ö. sagen dürfen) von den seelisch-geistigen Thätigkeiten und Affectionen auszuschließen, die centrale Vermittelung dieser dem Herzen zuspricht. (ebd. 256)

Wie schon im „System der Biblischen Psychologie“ zieht Delitzsch bei seinen anthropologischen Aussagen auch im Psalmenkommentar die ntl. Perspektive – kanonhermeneutisch problematisch! – gewissermaßen überhöhend hinzu (↗Anthropologie der Psalmen). So schreibt er etwa am Ende seiner Auslegung von Ps 8:

Der Psalmist betrachtet den Menschen als Verherrlicher Gottes und als Gefürsteten Gottes. Die Karrierung dieser Stellung durch die Sünde läßt er unbeachtet. ... Hält man das was der Ps. sagt mit dieser Schattenseite der Wirklichkeit zusammen ..., so wird das von dem Menschen der Gegenwart handelnde Lied zu einer Weissagung auf den Menschen der Zukunft. ... Der Mittelpunkt des neustest. Bewußtseins ist ja Jesus, der Wiederbringer des Verlorenen. Die der gefallenen Menschheit verlorengegangene und nur trümmerhaft verbliebene Welt Herrschaft ist der durch Ihn erlösten Menschheit in voller vollendeter Wirklichkeit beschieden. ... Auch ist durch die Erlösung mehr als zuvor das Bekenntnis aus Kindermunde zu einem von Gott gegründeten Bollwerk geworden, daß sich daran der Widerstand der Offenbarungsgegner breche. ... So sind es also *μικροὶ καὶ νήπιοι*, welchen der Geist Gottes die Zunge löst, den Unglauben zu beschämen, und alles was der Ps. vom Menschen der Gegenwart sagt, wird im heilsgeschichtlichen Lichte des N. T. zu einer Weissagung auf den Menschensohn *κατ' ἑξ.* und die neue Menschheit. (Delitzsch, Psalmen, 112 f)

Wirkung

R. Smend hat die „Biblische Psychologie“ als ein Werk bezeichnet, das „in seiner Art doch neu war und seinerseits keine wirkliche Tradition begründet hat“ (*Smend, Kritiker*, 296). Das ist einerseits sicher richtig. Andererseits hat die breite philologische Arbeit Delitzsch etwa bei der Verwendung von *leb* (Herz, s. oben Abschnitt 2) doch zu Ergebnissen geführt, an die ↗ H. W. Wolff in seiner „Anthropologie des Alten Testaments“ explizit angeknüpft hat (vgl. *Wolff, Anthropologie*, 23 mit Anm. 8; 75 mit Anm. 1). Auch D. Bester beginnt ihren Forschungsüberblick mit der ersten Auflage der „Biblischen Psychologie“ und bespricht am Beispiel des Abschnitts „Herz und Haupt“ die Arbeitsweise Delitzschs, die zeitgenössische Forschung mit seiner Systematisierung der bibl. Belege ins Gespräch zu bringen (vgl. *Bester, Körperbilder*, 6 ff).

Unter den Arbeiten über Delitzsch und sein Werk sind die zuverlässige Studie von S. Wagner (*Wagner, Delitzsch*) und die Dissertation von J. Corzine (*Corzine, Erfahrung*) hervorzuheben, der versucht, die Exegese Delitzschs in die systematisch-theologischen Strömungen seiner Zeit einzuordnen.

Vielleicht liegt die bis heute prägende Wirkung Delitzschs v. a. in der nach wie vor lesenswerten philologischen Detailarbeit seiner

Kommentare und in dem Impuls, den seine Gelehrsamkeit im Blick auf das Judentum gegeben hat. Das gilt umso mehr, wo man wie im von ihm in Leipzig gegründeten und 1948 in Münster neugegründeten Institutum Judaicum Delitzschianum das ehemalige Vorhaben der Judenmission vollständig überwunden hat und die judaistische Forschung heute gemeinsam mit jüd. Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern betreibt.

Beiträge von F. J. Delitzsch

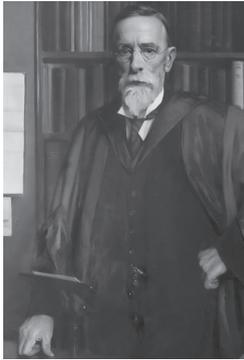
System der biblischen Psychologie, Leipzig ²1861 [1855] • Commentar über die Genesis, Leipzig ⁴1872 • *Ders.*, Neuer Commentar über die Genesis, Leipzig 1887 • Die Psalmen (BC 4,1), Leipzig ⁵1894.

Sekundärliteratur

Bester, D., Körperbilder • *Corzine, J.*, Erfahrung im Alten Testament. Untersuchung zur Exegese des Alten Testaments bei Franz Delitzsch (ASyTh 13), Leipzig 2018 • *Wagner, S.*, Franz Delitzsch. Leben und Werk (BEvTh), München 1978 • *Wellhausen, J.*, Rez. von F. Delitzsch, Biblischer Commentar über die poetischen Bücher des Alten Testaments, 2. Band, Leipzig ²1876, ThLZ 2 (1877) 73–77 • *Wolff, H. W.*, Anthropologie.

Johannes Schnocks

2. Henry Wheeler Robinson (1872–1945)



Leben

Henry Wheeler Robinson wurde am 07.02.1872 in Northampton geboren und starb drei Tage nach Kriegsende in Europa am 12.05.1945 in Oxford. Zusammen mit T.H. Robinson (1881–1964), H. H. Rowley (1890–

1969) und A. R. Johnson (1901–1985) gehört er zu den einflussreichen britischen Alttestamentlern aus baptistischer Tradition und es ist beinahe auffällig, dass sein Name nicht „zu den Repräsentanten dreier Generationen britischer Alttestamentler“ gehört, denen O. Eißfeldt seine Einleitung in das Alte Testament widmet. Robinson studierte von 1891–1895 an der Universität Edinburgh und immatrikulierte sich im Anschluss am Mansfield College (Oxford University). Hier studierte er von 1895–1898 Altes Testament und orientalische Sprachen. Er selbst nennt A. M. Fairbairn und G. B. Gray als seine einflussreichen Lehrer. Robinsons akademische Leistungen in Oxford wurden mit dem Kenicott Hebrew Scholarship (1898 und 1901), dem Hall-Houghton Preis für Syrisch (1900) sowie dem Preis für Septuagintastudien (1899 und 1901) ausgezeichnet. An die Zeit in Oxford schließen sich Studienaufenthalte in Marburg (1898) und Straßburg (1899) bei K. Budde und Th. Nöldecke an. Nach seiner Hochzeit mit Alice Ashford (1900) sowie zwei Pfarrstellen in Pitlochry (1900–1903) und Coventry (1903–1906) lehrte Robinson von 1906–1920 als Tutor am Rawdon Baptist College. In diese Zeit fallen seine ersten akademischen Publi-

kationen: ein Kommentar zu Deuteronomium und Josua im Rahmen der *Century Bible* (1907), *The Christian Doctrine of Man* (1911) sowie *The Religious Ideas of the Old Testament* (1913). Gesundheitliche Probleme – wohl ob des umfangreichen Arbeitspensums – führen zu einem Zusammenbruch im Jahre 1913. Robinson selbst verarbeitet diesen Zusammenbruch in zwei späteren Büchern (*The Cross of Job*, 1916 und *The Christian Experience of the Holy Spirit*, 1928). 1920 wird er zum Principal des Regent's Park College berufen und es ist im Wesentlichen sein Verdienst, dass diese Ausbildungsstätte nach Oxford umzog. 1934 ernennt ihn die Universität Oxford zum Reader in Biblical Criticism und er wird nach seiner Pensionierung im Jahr 1942 gewählt, die Speaker's Lectures in Biblical Studies zu halten (posthum publiziert als *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, Oxford 1946). Robinson war zweimal Präsident der Society for Old Testament Study. Im Jahr 1929 sowie – nach dem Tod des President-elect G. Cooke – als Acting President für die Zeit des 2. Weltkriegs. Er ist damit zusammen mit seinem Namensvetter T. H. Robinson (Präsident 1928 und 1946) das einzige Mitglied der ehrwürdigen Gesellschaft, das zweimal als Präsident gedient hat.

Werk

H. W. Robinson formuliert seinen anthropologischen Ansatz im Eingangssatz einer seiner ersten akademischen Publikationen: „It is impossible to study any ancient literature seriously without recognition of the gulf that separates ancient from modern thought“ (*Robinson, Psychology in Relation*, 267). Robinson nennt hier einen Grundsatz früher sozialanthropologischer Forschung, dass die Welt sog. tradi-

tioneller Gesellschaften („primitive cultures“) sich grundsätzlich von der eigenen Lebenswelt unterscheidet. Die frühe Anthropologie im Gefolge von E. B. Tylor (1832–1917) erklärt diese Unterschiede mit einem evolutionären Modell (*Stocking, Anthropology*, 238 ff). Dabei richtet sich das Interesse bes. auf die Frühformen der Kultur, in denen man glaubte, ursprüngliche Lebensformen wiederzuerkennen. Religion, Folklore, Mythos und überkommene Bräuche gelten so als Quellen des menschlichen Verhaltens. Das Alte Testament ist demnach Teil dieser „primitive culture“:

But the lines of development thus revealed may be traced back beyond even the earliest documents of the Old Testament by means of comparative anthropology; the Old Testament is seen to be rooted in the ground of general primitive life and culture, and its psychology is but a specialisation of what we can trace almost universally amongst primitive peoples. (*Robinson, Psychology in Relation*, 268)

Da „primitive peoples“ die Welt anders wahrnehmen, muss deren Weltansicht erklärt werden. Im Gefolge von J. G. Frazer postuliert auch Robinson, dass „primitive man“ nicht zwischen Körper („body“) und Seele („soul“) unterscheidet und so die psychologische Dimension immer mitzudenken ist (*Robinson, Psychology*, 2f, ↗ Leben, Lebenskraft). Robinsons Hauptbeitrag zu einem sozialanthropologischen Verständnis des Alten Testaments erklärt sich aus diesen Voraussetzungen. In seinem Versuch, die bibl. Sichtweise auf die Person im Vergleich zum modernen Verständnis zu erklären, benutzt er den, aus dem englischen Rechtssystem übernommenen, Begriff der „corporate personality“. Dieses Konzept durchzieht seine Studien zum Alten Testament. Bereits in seinem 1907 erschienenen Kommentar zum Deuteronomium und Josua erklärt er die Achan-Episode in Jos 7 als Ausdruck einer „non-individualistic or corporate idea of personality“ (*Robinson, Deuteronomy*, 266, vgl. 300). Bleibt es im Kommentar bei einer kursorischen Bemerkung, wird diese Konzeption 1911 in *The Christian Doctrine of Man*

breiter ausgeführt, indem er sich kritisch mit J. B. Mozley (1813–1878) und dessen Werk *Ruling Ideas in Early Ages and their Relation to Old Testament Faith* auseinandersetzt:

... throughout ancient thought in general, we find what Mozley has called ‚the defective sense of individuality‘ ... but what is better described positively as ‚the idea of corporate personality‘. We find men dealt with, in primitive legislation and religion, not on the basis of the single life which consciousness binds together for each of us, but as members of a tribe, a clan, or a family (*Robinson, Doctrine*, 8)

Robinson erkennt die Bedeutung des sozialen Umfelds bzw. der ↗ Familie und Gruppe, ohne jedoch die Bedeutung des Einzelnen gänzlich zu negieren oder in der Gruppe aufgehen zu lassen:

This does not, of course, mean that the ultimate values of life for each other were not those of individual consciousness; since man has been man, he has lived his own life, his heart knowing its own bitterness, and stranger intermeddling not with its joy. But it does mean that these individualistic values were modified in important ways, by the unquestioned acceptance of certain social customs and religious ideas which to us are immoral, because based on the discredited idea of corporate personality. (ebd. 27f)

Während in *The Christian Doctrine of Man* das Konzept noch wenig sozialanthropologisch untermauert wird und man in erster Linie den Einfluss von H. S. Maine in der Definition spürt, der bereits 1861 formuliert hatte: „men are regarded and treated, not as individuals, but always as members of a particular group“ (*Maine, Ancient Law*, 183), ändert sich dies in seinem Vortrag anlässlich des Alttestamenterkongresses in Göttingen im Jahre 1935. Dass Robinsons Beitrag – auch beinahe 25 Jahre nach der ersten Vorstellung des Phänomens – als etwas wirklich Neues empfunden wurde, erkennt man aus der Zusammenfassung von J. Hempel in der Chronik der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft:

Vielmehr bildete der Abendvortrag von H. Wheeler Robinson: *The Hebrew Conception of Corporate Personality* für viele von uns einen Vorstoß in Neuland und zugleich Mahnung, bei der Exegese nicht von modern-abendländischem, individualistischen Empfinden auszugehen, statt die Tatsache ins Auge zu fassen, daß Israel das Verhältnis von Einzelem und Gemeinschaft, Individuum und Kollektivum anders gedacht und empfunden hat. (Hempel, ZAW 53, 1935, 303)

In den Ausführungen aus dem Jahre 1935 merkt der Leser jetzt deutlich den Einfluss von L. Lévy-Bruhl (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910 und *La mentalité primitive*, 1922) und É. Durkheim (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912) sowie von J. Pedersen (*Israel. Its Life and Culture I*, 1926, ↗ Johannes Pedersen). Allerdings bleibt die Definition des Phänomens erstaunlich stabil:

The larger or smaller group was accepted without question as a unity; legal prescription was replaced by the fact or fiction of the blood-tie, usually traced back to a common ancestor. The whole group, including its past, present and future members might function as a single individual through any one of those members conceived as representative of it. Because it was not confined to the living, but included the dead and the unborn, the group could be conceived as living for ever. (Robinson, *Conception*, 49)

Im Zuge seiner Ausführungen kann Robinson zeigen, wie Taten des Einzelnen die Gruppe als Ganzes beeinflussen (z. B. Jer 31,29 oder Kglg 5,7). Im Gegensatz zur modernen Sozialanthropologie (Jenkins, *Ethnicity*, 17 ff; Malina, *World*, 53 ff) begnügt er sich nicht damit, die „corporate personality“ als Ausdruck der Zugehörigkeit zu einer Gruppe zu definieren. Vielmehr geht es ihm – im Anschluss an Lévy-Bruhl und A. Causse – darum, die Identität psychologisch zu erklären. Robinson muss dies tun, da auch er versucht, eine „primitive mentality“ aufzudecken, der es – im Gegensatz zum modernen Menschen – nicht ohne weiteres gelingt, klar zwischen Individuum und Gruppe zu unterscheiden:

The fluidity of transition from the individual to the society and *vice versa* can be most easily illustrated from levels of consciousness far below of the Old Testament, and especially from totemistic groups ... It is not suggested that the Hebrews passed through such a totemistic stage, but simply that such absence of the sharp antitheses familiar to us is psychologically possible. But if so, then transitions from the one to the many and from the many to the one were much easier for them than for us. (ebd. 53)

Wohl unter dem Eindruck des englischen Rechts klammert Robinson das Phänomen in der Rechtsüberlieferung des Alten Testaments weitestgehend aus und konzentriert sich ganz auf Bereiche, in denen der Ausdruck einer „corporate personality“ weniger offensichtlich zu Tage tritt. Für Robinson sind das im Wesentlichen drei Typen:

a) die Repräsentation der Gruppe durch ein besonderes Individuum („When the monarchy emerges, the king is Yahweh’s son, which is exactly what Hosea calls a nation“ [ebd. 56 mit Hinweis auf 2 Sam 7,14 und Hos 11,1]);

b) das „Ich“ der Psalmen und der Gottesknechtslieder. Robinson erkennt hier natürlich, dass die Sprecher nicht immer automatisch die ↗ Gemeinschaft mitdenken, da er aber – ganz der Anthropologie des 19. Jh.s verpflichtet – überzeugt ist, dass das primitive Individuum nicht als solches existieren kann, formuliert er:

But if the collective sense is so much a part of himself and of his outlook as it was with the Israelite, then he can never wholly detach himself from the social horizon. (ebd. 58)

c) die Frage nach hebr. Sitte, die sich durch das Verhalten der einzelnen Individuen zueinander manifestiert. Während die Ethik der Griechen auf das Leben als Ganzes blickt, leiten sich die Maximen des Israeliten – so Robinson – von überkommenden Sitten der nomadischen Periode her. Dabei repräsentiert *mišpāt* das alte Element der Stammessitte, während *ḥasæd* die Vermischung von Pflichterfüllung und Zuneigung ausdrückt, die aus gemeinsamen Banden der Gruppe entspringt. Für Robinson besteht kein Zweifel: „Hebrew morality, and conse-

quently Christian morality, are what they are because they sprang up within a society dominated by the principle of corporate personality“ (ebd. 61).

Diese Konzeption der hebr. \nearrow Person ist vielfach kritisiert worden (*Rogerson*, Concept, 1 ff; *Dietrich*, Schuld, 8 ff.21 ff; *Frevel*, Person, 75 ff) und es kann überhaupt gefragt werden, ob sie wirklich so zentral in Robinsons Denken ist, wie generell angenommen wird (*Mason*, Robinson, 220 ff). Neben dem fragwürdigen sozialanthropologischen Modell, das der Konzeption zugrunde liegt, wird auch bei Robinson selbst nicht klar definiert, worum es eigentlich geht. Es ist unbestreitbar, dass es im Alten Testament Passagen gibt, in denen das Verhalten des Einzelnen die Gruppe maßgeblich bestimmt (vgl. etwa Dtn 13,6; 17,7; 19,19). Allerdings bedeutet die „Einbindung des Menschen in soziale Zusammenhänge und Rollen ... nicht, dass der rollenkonform agierende Mensch keine Freiheit zur Ausbildung seiner Individualität hätte“ (*Janowski*, „Identität“, 56). Damit ist das Spannungsfeld beschrieben: Das Alte Testament kennt sowohl die „personale Identität des Individuums“ als auch „die Bedeutung der Gemeinschaft für die Konzeptualisierung von Person“ (*Frevel*, Person, 78.89). Um dieses Verhältnis zu erklären, muss die Anthropologie des Alten Testaments andere Wege gehen, als von Robinson vorgeschlagen.

Beiträge von H. W. Robinson

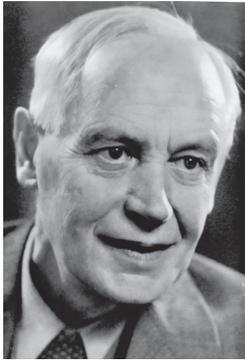
Deuteronomy and Joshua (Century Bible), Edinburgh 1907 • Hebrew Psychology in Relation to Pauline Anthropology, in: Mansfield College Essays (FS A. M. Fairbairn), London 1909, 265–286 • The Christian Doctrine of Man, Edinburgh 1911 • The Psychology and Metaphysic of „Thus saith Yahweh“, ZAW 41 (1923) 1–15 • Hebrew Psychology, in: A. S. Peake (ed.), The People and the Book, Oxford 1925, 353–382 • The Hebrew Conception of Corporate Personality, in: P. Volz/F. Stummer/J. Hempel (Hg.), Werden und Wirken des Alten Testaments (BZAW 66), Berlin 1936, 49–62.

Sekundärliteratur

Dietrich, J., Schuld • *Frevel, Chr.*, Person, 65–89 • *Hagedorn, A. C.*, Art. Corporate Personality, EBR 5 (2012) 798–799 • *Janowski, B.*, „Identität“, 31–61 • *Jenkins, R.*, Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations, London ²2008 • *Maine, H. S.*, Ancient Law, Cambridge 1861 • *Malina, B. J.*, The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology, Louisville/KY ³2001 • *Mason, R.*, H. Wheeler Robinson Revisited, Baptist Quarterly 37 (1998) 213–226 • *Payne, E. A.*, Henry Wheeler Robinson, Scholar, Teacher, Principal. A Memoir, London 1946 • *Rogerson, J. W.*, The Hebrew Concept of Corporate Personality. A Re-Examination, JThS 21 (1970) 1–16 • *Stocking, G. W.*, Victorian Anthropology, New York 1987.

Anselm C. Hagedorn

3. Ludwig Köhler (1880–1956)



Leben

Geboren wurde Ludwig Köhler am 14.04. 1880 in der Kreisstadt Neuwied im damaligen preußischen Regierungsbezirk Koblenz als Sohn des Gerichtskanzlisten Heinrich Köhler und seiner Frau Ursula Köhler, geb. Bühler,

aus Bibern (Schaffhausen). Nach dem Abitur in Neuwied absolvierte er als Einjähriger den (Pflicht-)Militärdienst in Freiburg (Breisgau). Köhlers Mutter war nach dem Tod des Vaters bis zum Abitur des Sohnes in Neuwied geblieben, ging dann zurück nach Schaffhausen. Köhler folgte ihr nach dem Militärdienst in die Schweiz und studierte in Zürich Theologie und sem. Sprachen.

Zum Theologiestudium hat ihn die religiöse Sozialisation im reformierten Elternhaus geführt:

Daß ich die Bibel nach Buchstaben und Geist mit [...] der Muttermilch eingesogen habe, brauche ich nicht mehr zu sagen. Es gibt in meinem Leben keinen Tag, an dem mich der Segen des Buches der Bücher nicht angerührt hätte. Was sonst aus mir geworden wäre, ist nicht auszudenken. (*Köhler, Ein Schweizer*, 139)

Prägend war für Köhler bes. P.W. Schmiedel, daneben A. Rüegg (Neues Testament), F. Meili (Praktische Theologie), P. Christ (Ethik, Dogmatik), H. Kesselring (Neues Testament), K. Furrer (Altes Testament, Religionsgeschichte), G. von Schultheß-Rechberg (Dogmatik und Dogmengeschichte), V. Rysell (Altes Testament und ao. Sprachen) und E. Egli (Kirchengeschichte).

Köhler wird 1903 Bürger von Zürich, er kann das Examen 1903/04 ablegen, war in dieser Zeit auch in St. Gallen einige Wochen Vikar, wird im Mai 1904 ordiniert und tritt noch im selben Jahr, begleitet von seiner Mutter, sein erstes Pfarramt in Aeugst am Albis an. 1910 wechselt er ins Pfarramt nach Langnau am Albis. Noch in Aeugst konnte er seine Dissertation *Beobachtungen am hebräischen und griechischen Text von Jer. 1–9* abschließen. Im selben Jahr wird Köhler in Zürich Extraordinarius für Altes Testament, 1915 tritt er aus dem Pfarramt aus und wird 1916 zum vollamtlichen Extraordinarius befördert, 1923 ernannt ihn die Züricher Universität zum ordentlichen Professor. Köhler hat diese Professur bis 1947 inne, 1928 war er Gastdozent in Chicago. 1932 übernimmt er zusätzlich praktisch-theologische Aufgaben und war zudem von 1930–1932 Rektor der Universität Zürich. Köhler erhielt die Ehrendoktorwürden der Universitäten Bern und Debrecen (Ungarn) sowie die Burkitt Medal for Biblical Studies der Britishen Akademie, zudem war er Ehrenmitglied der Society for Old Testament Studies. Köhler war verheiratet mit K. Müller und hatte zwei Töchter. Er starb am 25.11.1956 in Zürich.

Werk

Mit seiner Dissertation hat Köhler bereits ein ausgiebiges philologisches Interesse gezeigt, das sich während und in der intensiven Beschäftigung mit bibl. und ao. Sprachen während des Studiums ausgeprägt hatte. Bes. über die Lexikographie und die Syntax öffnete Köhler wichtige Zugänge zu den Texten und der geistigen Welt des Alten Testaments, nicht zuletzt zu anthropologischen Sachverhalten. Das größte Projekt in dieser Hinsicht war das *Lexicon in*

Veteris Testamenti Libros (1953 [dt. und engl.], ³1967–1996). Es sollte ursprünglich eine Neubearbeitung des Wörterbuchs von Gesenius-Buhl werden. Doch nachdem der Verleger vom Vertrag zurückgetreten war (*Smend, Kritiker*, 644f), entstand ein völlig eigenständiges Werk. Das Lexikon ist bis zu seiner Erstpublikation Stück für Stück aus dem Gesamtschaffen Köhlers erwachsen. Etliche der lexikographischen Arbeiten Köhlers, insbesondere seine Beiträge zur hebr. Wortforschung, wurden schon vor Erscheinen des *Lexicons* u. a. in Zeitschriftenbeiträgen und in dem Büchlein *Kleine Lichter* (1945) publiziert; diese Wortstudien sind für anthropologische Forschungen bis heute bedeutsam. Textkritik und Wortforschung bestimmen auch wesentliche Teile der *Stilkritischen Untersuchungen zu Deuterijosaja* (1923), hinzu kommen grammatikalische Beobachtungen und Gattungsbestimmungen (dazu *Wagner, Prophetie*, 25ff). Köhlers Untersuchungen zu Deuterijosaja haben sich als „bahnbrechend herausgestellt“ (*Engelken, Köhler*) und werden bis heute rezipiert.

Für Köhler besteht das Endziel aller lexikalischen Arbeit in der Darstellung der Kultur der Hebräer (Weiterführung, 14), was immer auch anthropologische Erkenntnisse einschließt. Er hat dies im Aufsatz *Begriff und Gliederung einer Darstellung der Kultur der Hebräer* weiter präzisiert:

Die Krone der alttestamentlichen Wissenschaft wird in der Theologie oder Religionsgeschichte des Alten Testaments, der systematischen wie historischen Erörterung der theologischen und religiösen Motive des israelitischen Denkens, erblickt. (*Köhler, Begriff*, 135)

Dieses Ziel einer geschichtlich wie religionsgeschichtlich grundierten, Kultur und Gesellschaft, Theologie und Anthropologie einbeziehenden Annäherung an das Alte Testament mutet heute noch ambitioniert wie auch schwierig an. Köhler suchte dieses Ziel von seinen verschiedenen Forschungsfeldern her anzugehen, eine geplante Gesamtdarstellung (*Smend, Kritiker*, 642) in Form einer Kulturgeschichte des alten Israel konnte er nicht mehr realisieren. Der

anthropologische Forschungsansatz von Köhler lässt sich v. a. in zwei breit rezipierten Werken greifen:

a) 1936 hat Köhler eine *Theologie des Alten Testaments* publiziert, die eine „in den richtigen Zusammenhang gebrachte Zusammenstellung derjenigen Anschauungen, Gedanken und Begriffe des Alten Testaments bietet, welche theologisch erheblich sind oder es sein können“ (*Köhler, Theologie*, ⁴1966, V). Köhlers Theologie ist in drei Abteilungen gegliedert: Von Gott (§§ 1–40), Vom Menschen (§§ 41–52), Von Gericht und Heil (§§ 53–57). Der mittlere Teil zielt auf den Entwurf einer deskriptiven Anthropologie, wie sie von ihm textnah und auf der Grundlage vieler Wortuntersuchungen aus den Texten des Alten Testaments erhoben wurde, ganz seinem methodischen Grundsatz folgend. Die Überschriften der §§ seiner Theologie zeigen bestens den Gang der Darstellung 2. Teil: §41. Die Menschen, §42. Gruppen und Gliederungen der Menschen, §43. Der Ursprung (die Schöpfung) des Menschen, §44. Das Wesen des Menschen I (Staub, Fleisch, Lebensodem, Geist), §45. Das Wesen des Menschen II (Der Mensch ist eine lebendige Seele, ↗ Leben, Lebenskraft), §46. Das Wesen des Menschen III (Gefühl, Verstand, Wille), §47. Das Wesen des Menschen IV (Mensch als Bild Gottes, ↗ Anthropologie der Urgeschichte), §48. Das Leben des Menschen, §49. Die Welt des Menschen, §50. Der Mensch in der Gemeinschaft, als Einzelner und als Besonderer; §51. Gut und böse; die Sünde; der Satan, §52. Die Selbsterlösung des Menschen: Der Kultus.

Mit der Stellung von §52 über den Kult hat Köhler selbst gerungen und war sich nicht sicher, ob das Kapitel über den Kult den richtigen Platz in der Anthropologie hat (ebd. V–VI). Die Überschrift enthält Köhlers Grundthese zum Kult: *Die Selbsterlösung des Menschen* (↗ Kult und Kultkritik). Das wird von Köhler so verstanden, dass der Mensch mit dem Kult als „seinem Werk sein Wesen erlösen will“ (ebd. VI); der Kult ist nicht „von Gott gestiftet“, Israel hat ihn „von den Heiden“ übernommen, er ist „ein Akt der Selbsthilfe, nicht ein Stück des Gottesheils“ (ebd. 171), daher gehört er weder zu Gott

(in den ersten Teil der Theologie des Alten Testaments) noch zur Soteriologie (in den dritten Teil der Theologie des Alten Testaments). Als „Werk“ des Menschen gehört der Kult auch nicht unmittelbar zur Anthropologie, die das „Wesen“ des Menschen behandelt. Köhler stellt das Kultkapitel daher an das Ende der Anthropologie. Den Vorwurf der Selbsterlösung kann man sowohl vor dem Hintergrund der liberalen Theologie als auch von der dialektischen Theologie sehen, so E. J. Waschke mit Blick auf das Kultkapitel in Köhlers Theologie: „In der ‚dialektischen Theologie‘ gelten ‚Kult‘ und ‚Gesetz‘ weithin als Ausdruck für ‚Religion‘ mit dem Ziel, dass sich der Mensch selbst mit Gott versöhnen will. ‚Theologie‘ ist dagegen als ‚Evangelium‘ die frohe Botschaft von der Versöhnung Gottes mit dem Menschen in Jesus Christus“ (*Waschke*, Theologie). Allerdings findet sich sonst bei Köhler keine dialektische Prägung, eher scheint die Kultablehnung im liberalen Profil Köhlers begründet zu sein (vgl. *Smend*, Kritiker, 639).

b) Das Zweite Werk, das einen Teilausschnitt der Kulturdarstellung des alten Israel gibt, ist das Büchlein *Der hebräische Mensch*. Das Werk entstand als Gastvorlesungsreihe, die Köhler im Dezember 1952 in Tübingen gehalten hatte. Er beginnt mit einer Zusammenfassung des Wissensstandes bezüglich der materiell-körperlichen Gegebenheiten der Hebräer. Der Körper wird als Realie betrachtet. Köhler wehrt zunächst vehement das Verständnis der Hebräer als Angehörige einer sem. Rasse ab. „Sprachgemeinschaft und Rassengemeinschaft sind zwei ganz verschiedene Dinge. [...] Es gibt keine semitische Rasse.“ Als sem. werde Gen 10 folgend nur eine „Reihe von Sprachen“ bezeichnet (*Köhler*, Mensch, 4). Die Körpergröße schätzt er aufgrund von Skelettfunden auf meist unter 1,70. „Der hebräische Mensch gehört in die grosse Gruppe des Mittelmeermenschen. Von einer Rasse in streng biologischem Sinn kann man bei ihm nicht sprechen“ (ebd. 11). Die „Menge des hebräischen Menschen lebt noch immer von der Landwirtschaft, [...] aber das handwerkliche und namentlich das schriftgelehrte bleiche, den Leib nicht übende Wesen schiebt sich nach vorne“ (ebd. 18). Das leibliche

Bild kann Köhler vom „Maß und der Güte der Ernährung“ her bestimmen, „das würde auf Schlankheit führen“. Er kann andererseits auch „vom Ideal ausgehen“ und kommt so etwa zum Schönheitsideal z. B. der eher beleibten Frau (Hhld 7,7; 1 Chr 4,6). Bei diesen Bestimmungen verbleibt Köhler noch ganz im Rahmen der Interpretation der Formvergleiche („ein Wuchs wie Deiner gleicht der Palme“; Hhld 7,7) und folgt nicht der synthetischen und dynamischen Auflösung der sprachlichen Bilder, die seit ↗ H. W. Wolff und O. Keel wegweisend ist (vgl. *Müller/Wagner*, Körperspektrum; *Wagner*, Gottes Körper). Als mittlere Lebenserwartung geht Köhler von etwa 60 Jahren aus (Mensch, 32). Er trägt viele atl. Einzelinformationen zu Krankheiten zusammen und weist auf einzelne Indizien für eine gewisse „Ärztelkunst“ hin (ebd. 41). Einen Fortschritt zu größerem Kampf gegen Krankheit und Hunger sieht Köhler erst nachjesuanisch: „Wo heute Hunger und Krankheit wüten, da ist der Geist, den Jesus gibt, zu der Frage aufgegeben: Was kann ich, was können wir, was kann man dagegen tun? Dieser Geist fehlt allenthalben, wo der Lichtschein des Evangeliums noch nicht zur Verantwortung ruft.“ (ebd. 46) Das ist eine typische und an verschiedenen Stellen aufscheinende Gedankenfigur, die allzu leicht in eine abwertende Haltung gegenüber dem Alten Testament führen kann.

Im zweiten Teil des Buches widmet sich Köhler dem Lebenslauf des Hebräers. Hier behandelt er zuerst das Problem der Wissensweitergabe und Bildung. „Wo die Schule fehlt, braucht die Schulung nicht zu fehlen“ (ebd. 64). Institution der Bildung ist die ↗ Familie und die ↗ Gemeinschaft. Die Weisheit hat hier ihren Ort, auch „die Schulung in den Fragen des Glaubens“ (ebd. 66) geschieht auf dieser Ebene. Das Erwachsenenleben wird für den Mann durch Kult-, Ehe-, Rechts- und Kriegsfähigkeit bestimmt. Köhler beschreibt Alltagsabläufe (Tagwerk, Abend, Nacht) sowie Lebensphasen, bis hin zu Todesvorstellungen und Begräbnisriten.

In den Abschnitten über das geistige Bild des Hebräers geht Köhler auf seine Sicht des „Seelenlebens“ der Hebräer ein. Etliche Beobach-

tungen erscheinen heute nicht ohne weiteres nachvollziehbar. Von Stellen wie 1 Sam 10,5, wo Saul einer Gruppe von „Nabis“ (sic!) begegnet, die mit Musikinstrumenten ausgestattet „Verzückungsübungen betreiben“ (ebd. 104), schließt Köhler darauf, dass die dort berichtete prompte Übertragung der Verzückung auf Saul ein gutes Beispiel dafür sei, dass der „hebräische Mensch [...] mit seiner Seelenstimmung in der Seelenstimmung seiner Umgebung“ lebt (ebd.). Überhaupt sei „das Seelenleben des hebräischen Menschen durch grosse Erregbarkeit und heftige Empfindung gekennzeichnet“ (ebd. 110). Größte Bedeutung misst Köhler dem Auftrag aus Gen 1,28 „Seid fruchtbar und mehret euch!“ (ebd. 112) bei. Darin liegt für ihn der „Auftrag zur Kultur“ schlechthin. Er „ergeht an alle Menschen; er umfaßt alle Zeiten“ (ebd. 112). Das Weltgefühl des Hebräers ist nach Köhler durch die Furcht vor den „Untergangsmächten des Chaos“, durch „kosmische Unsicherheit“, bestimmt, der nach Texten wie Gen 8,22 von JHWH Grenzen gesetzt sind (ebd. 114). Allerdings „ist nicht gewiß, ob diese Zusage Gottes stark genug war, um allen Hebräern allezeit die beklemmende Unsicherheit und Weltangst zu nehmen“ (ebd. 115). Die \nearrow Natur wird nicht wie in der griech. Philosophie und Wissenschaft als „ziervolle Ordnung“ (ebd. 117) verstanden, die es zu erkennen und darzustellen gilt, sondern die „ganze Welt“ ist für die Hebräer „ein Geheimnis“.

Zu diesen Schluss kommt Köhler auch durch die Beobachtung sprachlicher Besonderheiten: „Es ist nicht zufällig, sondern seinem Wesen gemäß, wenn der Hebräer fast keine Abstrakta, keine Allgemeinbegriffe hat“ (ebd. 118). „Er ist gebunden durch die Unsicherheit, ob es morgen wieder Tag, übers Jahr wieder Sommer und Ernte geben wird“ (ebd. 123). Krankheiten, Erdbeben, Unerwartetes nähren diese Weltangst. Halt sucht der Hebräer im Herkommen zu finden. „Der hebräische Geist ist auf Tradition gestellt. [...] Vom Herkommen abzuweichen, wäre ein zu großes Wagnis“ (ebd. 124).

In diese Linie stellt Köhler auch das Gesetz, das, auch wenn es aus späteren Zeiten stammt, eine überzeitliche Bedeutung erhält:

„Was heute Ordnung ist, war schon immer Ordnung. Was Gesetz ist, stammt von Mose her [...]“ (ebd. 128f). Das Ziel des nachexil. Gesetzes (mit Ez und P) ist „die Sicherung der jüdischen Religionsgemeinde“ (ebd. 129). Das verändert für Köhler auch das Verhältnis zum Herkommen: Vorher galt: „Wo das Herkommen lebendig und klar genug ist, da bedarf es keiner gesetzlichen Bestimmungen“ (ebd. 128). Mit Ez und P gilt nun: „Was bisher Herkommen war, wird nun Gesetz in fester Regelung, so der Sabbath, die Unterscheidung von rein und unrein [u. a.]“ (ebd. 129, \nearrow Rein und Unrein). Bei der „einzelnen Handlung“ entscheidet nach Köhler nun „nicht mehr der sittliche Wille, wie es beim Herkommen noch möglich war, sondern immer mehr das Wissen“. In der Folge trete der freie Wille zurück, die Angst, unrichtig zu handeln, dafür in den Vordergrund. „Es entsteht die Religion der Angst, welche die Psychosen und neurotischen Erscheinungen zeitigt, die sich so vielfach im späteren Judentum zeigen“ (ebd. 130). In der Geschichtsdarstellung von Ez und bes. P lässt sich nach Köhler auch der positive Daseinszweck Israels erkennen: „Israels einzige Aufgabe, der einzige Grund seines Daseins ist die wahre Verehrung Gottes, wie sie von den Vätern her sein sollte“ (ebd. 131). Diese Aufgabe habe Israel in der Welt unter den Völkern wahrzunehmen.

Wirkung

In der neueren Diskussion spielt Köhlers Programm einer Anthropologie (und Theologie) im Rahmen einer Kulturdarstellung keine allzu große Rolle mehr. Einige seiner methodischen Zugriffe, wie etwa das unmittelbare Rückschlussverfahren von sprachlichen Beobachtungen auf Wesensmerkmale des Menschen, erscheinen von heute aus gesehen als zu eindimensional. Die anthropologische Diskussion der Gegenwart steht viel stärker im Schatten von H. W. Wolff (vgl. *Wagner*, *Anthropologie*[n], 11 ff; *Janowski*, *Anthropologie*, 10 ff u. a.). Im Einzelnen ist hier vieles von der lexematischen Arbeit Köhlers aufgenommen. Seine Auffassung, dass nach Gen 1 der aufrechte

Gang des Menschen Ausdruck seiner Gottebenbildlichkeit sei (Köhler, Grundstelle, 19), wird noch häufig zitiert (vgl. *Neumann-Gorsolke*, Gottebenbildlichkeit). Andere Thesen Köhlers, wie etwa die Auffassung, dass \nearrow Opfer und Kult zur *Selbsterlösung der Menschen* dienen, werden heute dagegen nicht mehr vertreten.

Auch wenn viele Ableitungen aus heutiger Sicht als zu verallgemeinernd beurteilt werden müssen, bleibt doch als Nachhall des Köhler'schen Zugangs, dass das Bedürfnis nach Wissen über die psychischen Dispositionen „der Hebräer“ ein bleibendes ist. Der Beschreibung des Weltgefühls der hebr. Menschen, die nach dem Zeugnis vieler Texte den Einbruch des Chaos fürchten, wie Köhler es formuliert hat, kann man einiges abgewinnen, v. a. die Tatsache, dass es bei seinen Beobachtungen nicht nur um die reflektierten und gelehrten Textverfasser, sondern auch um das Weltgefühl weit größerer Bevölkerungsanteile ging. Köhlers Versuch, dieses Gefühl zu beschreiben, erinnert an die neueren mentalitätsgeschichtlichen historisch-anthropologischen Arbeiten; solche Aussagen sind überhaupt nur mit einem gewissen Mut zur Verallgemeinerung zu treffen. Es ist also kein Wunder, dass Köhler etwa da noch angeführt wird, wo es um die Beschreibung hebr. Welterfahrung geht (*Dietrich*, Welterfahrung, Abschn. 10), etwa da, wo schwer greifbare Vorstellungen wie „Gesundheit“ im alten Israel formuliert werden sollen: Nach Köhler wurden Krankheiten im alten Israel als Schaffheit und Schwäche erfahren, als Gegenbild konstruiert er die hebr. Vorstellung von Gesundheit: „Gesundheit wäre also Straffheit, Kraft. Man sieht, ein Begriff rein aus den Erfordernissen des praktischen, täglichen Lebens gezogen“ (*Köh-*

ler, Mensch, 34). Am meisten ist die in vielen Einzelstudien sowie im *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* vorgetragene realienkundliche und lexikographische Arbeit Köhlers noch lebendig, die viele anthropologisch relevante Beobachtungen enthält.

Beiträge von L. Köhler

Zur Weiterführung des alttestamentlichen Wörterbuches, ZAW 32 (1912) 1–16 • Begriff und Gliederung einer Darstellung der Kultur der Hebräer, PrM (1917) 135–146 • Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1936/³1953/⁴1966 • Deuterocesaja (Jesaja 40–55) stil-kritisch untersucht (BZAW 37), Gießen 1937 • Kleine Lichten. 50 Bibelstellen erklärt, Zürich 1945 • Nöte und Pflege des inneren Lebens, Ein Versuch der Seelsorge, Zürich 1945; ab 1954 unter dem Titel: Wahres Leben, Witten-Ruhr • Der hebräische Mensch • Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Genesis I 26, ThZ 4 (1948) 16–22 • *Lexika*: HALAT und KBL • *Autobiographie*: Ein Schweizer wird Schweizer. Jugenderinnerungen. Protestantische Pfarrgemeinschaft, Schaffhausen 1945/²1955.

Sekundärliteratur

Dietrich, J., Art. Welterfahrung • *Engelken*, K., Art. Köhler, Ludwig, BBKL 4 (1992) 246–255 • *Janowski*, B., Anthropologie • *Müller*, K./*Wagner*, A. (Hg.), Synthetische Körperauffassung • *Neumann-Gorsolke*, U., Gottebenbildlichkeit, www.wibilex.de (2017) • *Smend*, R., Kritiker, 634–647 • *Wagner*, A., Anthropologie(n) des Alten Testaments im 21. Jahrhundert, in: *Oorschot/Wagner* (Hg.), Anthropologie(n), 11–21 • *Ders.*, Gottes Körper • *Ders.*, Prophetie als Theologie. Die *so spricht Jahwe*-Formeln und ihr Beitrag für das Grundverständnis alttestamentlicher Prophetie (FRLANT 207) Göttingen 2004 • *Waschke*, E. J., Art. Theologie des Alten Testaments, www.wibilex.de (2014).

Andreas Wagner

4. Johannes Pedersen (1883–1977)



Leben

J. P. E. Pedersen wurde am 07.11.1883 auf Langeland in Süddänemark als Sohn des Lehrers S. Pedersen und dessen Frau I. Noiesen geboren. 1902–1908 studierte er Theologie und Semitistik in Kopenhagen, wo

er besonders durch den Alttestamentler und Liberaltheologen J. C. Jacobsen (1862–1948) und den Semitisten F. Buhl (1850–1932) geprägt wurde. 1909–1912 setzte er seine Studien im Ausland fort, so der Assyriologie bei P. Jensen in Marburg, der Assyriologie und Islamkunde bei H. Zimmern und A. Fischer in Leipzig, der iranischen und armenischen Philologie bei J. Marquart in Berlin sowie der Islamkunde bei C. S. Hurgronje in Leiden und I. Goldziher in Budapest. 1912 erwarb Pedersen den Doktor der Philologie mit der Arbeit *Der Eid bei den Semiten*. 1916 wurde er Dozent für Altes Testament an der Universität Kopenhagen und heiratete 1921 die Tochter des Altphilologen M. Cl. Gertz, Thora Caroline (1888–1946). 1920–1922 setzte Pedersen seine islamischen Studien in Kairo fort, bis er 1922 als Nachfolger Buhls an die Universität Kopenhagen berufen wurde und dort bis 1950 als Professor für sem. und morgenländische Philologie lehrte. Pedersens Denken und anthropologischer Ansatz wurden in dieser Zeit maßgeblich von seinem Kollegen, dem Religionswissenschaftler V. P. Grønbech (1873–1948) und dessen Hauptwerk *Kultur und Religion der Germanen* beeinflusst. Von 1933–1962 war Pedersen einer der Herausgeber von

Acta Orientalia. 1933–1955 saß er der Carlsberg Foundation vor, 1963–1969 der königlich-dänischen Wissenschaftlichen Gesellschaft. Die Universitäten Lund (1923), Manchester (1947) und Glasgow (1951) zeichneten ihn mit der Ehrendoktorwürde aus, 1953 wurde ihm die Festschrift *Studia Orientalia Ioanni Pedersen* zugeeignet. Pedersen starb am 22.12.1977 im Alter von 94 Jahren in Kopenhagen. Sein Grab findet sich auf dem Frederiksberg Kirkegård.

Werk

Pedersens Ansatz ist ein kulturpsychologischer: Kultur, Religion und „Seele“ eines Volkes sollen von innen, aus ihrem eigenen Wesen heraus verstanden werden, ohne die Eigenart Israels durch verführte Vergleiche mit anderen Kulturen zu verkennen. Dieser Ansatz offenbart sich v. a. in drei Grundauffassungen. Die erste betrifft die Vorstellung eines hebr. Denkens, das das alte Israel mit anderen vorderorientalischen Kulturen teile und das von einem griech. Denken zu unterscheiden sei. Die Differenz dieser beiden Denkformen hebt Pedersen bereits in seiner Schrift *Scepticisme Israélite* über Kohelet hervor und entfaltet sie in seinem Hauptwerk *Israel*.

Die zweite Grundauffassung steht mit der ersten in Zusammenhang und betrifft die hebr. Sprache: Schon in seiner Dissertation sowie in seiner *Hebräischen Grammatik* vertrat Pedersen die Ansicht, dass die hebr. Sprache Ausdruck des hebr. Denkens, seiner Mentalität und Lebensformen sei. Entsprechend hebt er in seinem Hauptwerk *Israel* die Leistungen Herders (*Vom Geist der Ebräischen Poesie*, 1782/83) hervor. Von der hebr. Sprache, von ihren Begriffen ebenso wie von ihrer Grammatik könne man Rückschlüsse auf das sem. Denken gewinnen, sodass philologische Analysen zu einer wichti-

gen Grundlage seiner anthropologischen Studien wurden.

Pedersens dritte Grundauffassung betrifft die zu seiner Zeit weit verbreitete Ansicht, dass die „Seele“ eines Volkes mit ihrem Sozialsystem, v. a. in seiner tribalen Form, in einem Wechselverhältnis stehe und eine psychische Gemeinschaft forme: „common flesh makes common character“ (Pedersen, Israel, 48). Der Einzelne lebe nur in und aus seiner Beziehung zur ↗ Gemeinschaft, sei durchtränkt von einem gemeinschaftlichen Charakter, der auch durch einen gemeinsamen Willen bestimmt sei. Vereinzelung sei nur als Verlust denkbar, weil der Einzelne wie ein Zweig an einem Baum hänge, von dem er vollständig abhängig sei.

Diese drei Grundauffassungen verdichten sich in Pedersens Hauptwerk *Israel* in dem Versuch, eine umfassende kultur- und sozialpsychologische Darstellung des isr. Denkens und Lebens von der Richter- bis zur Perserzeit zu geben, wobei er die atl. Bücher als Hauptquellen und neben den Arbeiten von Herder und Grønbech v. a. auch diejenigen von E. Durkheim, J. G. Frazer, L. Lévy-Bruhl, W. Robertson Smith und E. B. Tylor als inspirierende Sekundärliteratur heranzieht. Sein Hauptwerk gliedert sich in einen einleitenden Teil zur Geschichte und Sozialstruktur Israels, und sodann in vier Hauptteile: Teil I handelt über die Seele, ihre Kräfte und Fähigkeiten, Teil II über das Gemeinschaftsleben (hier finden sich auch Abschnitte zum Sünden- und Todesverständnis), Teil III über Heiligkeit (einschließlich Kapiteln über den Krieg und Menschentypen wie Könige, Propheten und Priester), Teil IV über „Erneuerung“ und „Quellen der Heiligkeit“ (mit Kapiteln über ↗ Opfer und Feste sowie zur Theologie des Alten Testaments).

Pedersen hebt die Gefahr hervor, das heutige Menschenbild auf das atl. zu übertragen. Weil die Lebenseinstellung der Israeliten von anderen Faktoren als unseren beeinflusst sei, müssten die „psychischen Begriffe“ des Alten Testaments in ihrem eigenen Kontext analysiert werden. Basisbegriff und Grundlage aller weiteren Ausführungen ist Pedersens Verständnis von *næpæš*, die er mit „Seele“ („sjæl“) übersetzt

(↗ Leben, Lebenskraft). Von diesem Begriff und seiner Interpretation her entwirft Pedersen nahezu seine gesamte Anthropologie. Alle weiteren anthropologischen Begriffe und Konzepte werden immer wieder mit seiner Interpretation der „Seele“ in Beziehung gesetzt und oftmals auch auf sie zurückgeführt.

næpæš, *leb* und *rû^{ah}* sind nach Pedersen die drei wichtigsten Ausdrücke für die Seele und bezeichnen jeweils unterschiedliche Aspekte oder Modalitäten der Seele. Der Mensch ist eine *næpæš*, aber er habe *leb* und *rû^{ah}*. *næpæš* bezeichne die charakteristische Einheit und Totalität des gesamten Menschen. Normalerweise sei die Seele erfüllt von Leben, sie gedeiht und wächst. Die Seele verfüge mit ihrem ↗ Herz und ihrem ↗ Geist über aktive Kräfte, die auf Handlungen zielen, aber sie verfüge auch über Passivität durch Bedürfnisse und Begierden, die ebenfalls ein Ausdruck der Seele seien. Die Vorstellung vom Leben (*hayyim*) sei keine leere Vorstellung der bloßen Existenz, sondern von der Seelenvorstellung abhängig und manifestiere sich als Seele: Das Leben ist immer durch Qualitäten geprägt und identisch mit der Freude und Entfaltung der Seele. Mit dem Tod werde die Seele in ihrer geistigen und körperlichen Einheit ihres Lebens und ihrer Stärke beraubt.

Die Seele kann sich im Körper zum Ausdruck bringen: „the body is the soul in its outward form“ (ebd. 171). Deshalb sind das ↗ Blut ebenso wie das ↗ Fleisch, die ↗ Knochen oder die ↗ Leber körperliche Erscheinungsweisen der Seele als eines ganzheitlichen Menschen. Aber auch das gesprochene Wort ist ein Gewand der Seele und kann als ihr körperlicher Ausdruck gelten. Der ↗ Segen werde in der Seele geschaffen und in andere Seelen hineingelegt. Es bestehe kein Unterschied zwischen dem Ausspruch eines Wortes und dem Vollzug einer Handlung, denn das Hebr. unterscheide nicht „between *making* a man into something and *saying* that he is so“ (ebd. 167).

Der Wille ist nach Pedersen eine Modalität der Seele, nämlich die Gesamtheit ihrer Absichten und Neigungen. So übe das Herz als das Zentrum der Seele, mit dem der Mensch fühlt und handelt, keine spezifische Funktion der

Seele aus, sondern sei der Charakter und das organisierende Vermögen der Seele: Während *naepæš* die Totalität der Seele in ihrer äußeren Erscheinungsweise darstelle, so *leb* ihre innere Kraft. *rú^ah* ist ebenfalls ein Ausdruck für die Seele, bezeichnet aber nicht so sehr ihr Zentrum, sondern als motivierende Energie die Kraft, die aus diesem Zentrum erwächst. Beide, Herz und Geist des Menschen, drängen die Seele zu Handlungen, sind aktivierende Kräfte der Seele, während die Handlungen selbst äußere Manifestationen der Seele seien.

Einen größeren Abschnitt widmet Pedersen dem „hebr. Denken“. Dieses sei kein objektivierendes, theoretisierendes Denken um der Erkenntnis willen. Weder werden abstrakte Probleme gelöst noch Syllogismen getätigt. Das Denken gelte Problemen des Lebens, nicht solchen der Logik, weshalb das Buch Hiob weder eine Entwicklung des Gedankengangs noch eine denkerische Lösung durch Argumente biete. Denken erfolgt in Relationen, sodass Wissen über Dinge oder Personen immer mit Vertrautheit, Freundschaft, Verbundenheit identisch sei, und neben aneignender Praxis auf ein synthetisches Erfassen der Wirklichkeit ziele, dessen sprachlicher Ausdruck sich v. a. im *Parallelismus membrorum* offenbare. Gedanklich werde eine Sache nicht analysierend in ihre Aspekte zerlegt, sondern charakteristische Besonderheiten werden aufgezeigt. Das Kollektiv sei keine Ansammlung von Individuen, sondern eine für sich existierende Einheit (↗ H. W. Robinson), aus dem das Individuum hervorgehe, das es als Typus repräsentiere: „The individual is only a form of the predominant type.“ (ebd. 110)

Sozialanthropologische Phänomene sind nach Pedersen Seelenphänomene: ↗ Ehre bezeichne den Wert einer Seele, sie konstituiere sich durch den Segen als einer Substanz, die die Seele erfüllt. Ehre und Schande manifestieren sich im Körper und in der Kleidung (↗ Kleid, Kleidung); jeder Einzelne verfüge über eine ihm individuell zukommende Ehre. Zwischen Gleichstarken kann ein Wettkampf um Ehre stattfinden, der nur in seltenen Fällen durch asymmetrische Formen abgelöst wird. Während in älteren Zeiten die Ehre durch tapfere

Taten errungen werde, so in späteren Zeiten durch Ratschluss und Reichtum. Schande als das Gegenteil der Ehre bestehe in dem Verlust von Ehre durch eine Schwächung der Seele, sei es durch Verarmung oder Beleidigung. Letztlich ist Ehre ein Phänomen kollektiver Größen, allen voran der ↗ Familie, und die Ehre der Frau bestehe darin, den Namen des Mannes zu tragen und zu vergrößern (↗ Name, Namengebung).

Auch die Gerechtigkeit ist ein „Seelenphänomen“, indem sie als „mentale Qualität“ die Fähigkeit und Kraft ausmacht, die Seele in ihrer Ganzheit, Gesundheit, Integrität zu erhalten. Ungerechtigkeit und ↗ Sünde entstammen einer degenerierten Seele, fallen auf diese zurück und bewirken ihren Ruin. Blutschuld bleibt auch ohne Kläger bestehen, befällt die Seele des Täters und breitet sich wie ein Gift in der Gemeinschaft aus.

Wirkung

Die Unterscheidung zwischen einem hebr. und griech. Denken und die Methode der psychologischen Interpretation der Sprache wurden von T. Boman weitergeführt (vgl. *Boman*, Denken). Trotz eigener Kritik an Pedersens Seelenverständnis bezog sich ↗ K. Koch in seinen Arbeiten zur „schicksalwirkenden Tatsphäre“ wiederholt auf Pedersen und v. a. auf dessen Gerechtigkeitsverständnis (vgl. *Koch*, Spuren). Dagegen wurde Pedersens psychologisch-philologische Methode von ↗ J. Barr kritisiert (vgl. *Barr*, Semantics). Dessen Einwände wiederum sind von S. Schroer und T. Staubli kritisch besprochen worden (vgl. *Schroer/Staubli*, Körper-symbolik, 14 ff).

Beiträge von J. P. E. Pedersen

Der Eid bei den Semiten, Straßburg 1914 (dän. 1912) • Scepticisme Israélite, Paris 1931 (dän. 1915) • Israel. Its Life and Culture, 4 Volumes, London 1926/1940 (dän. 1920/1934; dt. Teilübers. in: *K. Koch* [Hg.], Prinzip, 8–86) • Hebræisk Grammatik, København 1926 • Die Auffassung vom Alten Testament, ZAW 49 (1931) 161–181 (dän. 1931) • The Fall of Man, in: *N. Alstrup/A. S. Kapelrud* (Hg.), Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes Sigmundo Mowin-

ckel septuagenario missae, Oslo 1955, 162–172 • Wisdom and Immortality, in: *M. Noth* (ed.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, VTS 3 (1955) 238–246.

Sekundärliteratur

Barr, J., *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961 • *Boman, T.*, *Denken* • *Frerichs, E. S.*, *The Social Setting of the Peoples of the Ancient Near East. An Assessment of Johannes Pedersen (1883–1977)*, in: *L. H. Lesko* (ed.), *Ancient Egyptian and Mediterranean Studies in Memory of W. A. Ward*, Providence 1998, 111–115 • *Hagedorn, A. C.*, *Institutions and Social Life in Ancient Israel. Sociological Aspects*, in: *M. Sæbø* (ed.), *Hebrew Bible 3/2*, 58–95 • *Hvidberg,*

F./Løkkegaard, F., *Pedersen, Johannes*, *Dansk Biografisk Leksikon* 11 (³1982) 216–218 • *Hvidberg-Hansen, F. O.*, *Johannes Pedersen*, *AcOr* 42 (1981) 4–9 • *Koch, K.*, *Spuren* • *Lemche, N. P.*, *Pedersen, Johannes Peder Ejler (1883–1977)*, *TRE* 26 (1996) 162–164 • *Nielsen, E.*, *Johannes Pedersen's Contribution to the Research and Understanding of the Old Testament*, *ASTI* 8 (1972) 4–20 • *Ringgren, H.*, *Pedersen, Johannes Peder Ejler (1883–1977)*, in: *R. J. Coggins/J. L. Houlden* (ed.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London 1990, 254–255 • *Schroer, S./Staubli Th.*, *Körpersymbolik* • *Wesseling, K.-G.*, *Pedersen, Johannes Peder Ejler*, *BBKL* 7 (1994) 129–131.

Jan Dietrich

5. Walther Eichrodt (1890–1978)



Leben

Walther Eichrodt wurde am 01.08.1890 in Gernsbach (Baden, Deutschland) als Sohn des Oberförsters August Eichrodt und seiner Frau Mathilde, geb. Kummer, geboren. Nach dem Abitur 1908 in Heidelberg studierte er Theologie und Philosophie in Bethel, Greifswald und Heidelberg, wo er 1914 mit einer Untersuchung zu den Quellen der Genesis (veröffentlicht 1916 als BZAW 31) bei G. Beer zum Lizentiaten promoviert wurde. Von 1915–1922 war er als Repetent für Altes Testament in Erlangen tätig und habilitierte sich dort 1918 (*Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel bis auf Jeremia*, publiziert 1920). Ende 1921 wurde er als Nachfolger von A. Alt als außerordentlicher Professor auf den Lehrstuhl der Karl-Sarasin-Stiftung in Basel berufen, 1934 erfolgte die Ernennung zum ordentlichen Professor für Altes Testament und Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Basel, deren Rektor er 1953 war. Selbst nach seiner Emeritierung 1961 hielt Eichrodt noch weitere Vorlesungen bis 1965/66.

Sein Hauptwerk stellt die dreibändige *Theologie des Alten Testaments* dar (I. Gott und Volk, 1933; II. Gott und Welt, 1935; III. Gott und Mensch, 1939; weitere Auflagen erschienen zweibändig: I. ⁸1968; II. ⁴1961), die sowohl ins Englische (1961/67), Spanische (1975) und der erste Band auch ins Italienische (1979) übersetzt wurde. Die große Bedeutung dieses Entwurfs, der seine Mitte im Bund Gottes mit

seinem Volk hat, liegt darin, dass es Eichrodt gelang, „exegetische und historische Beobachtungen durch systematische Reflexion theologisch fruchtbar zu machen und zu einer Gesamtsicht der Theologie des Alten Testaments und der Religionsgeschichte Israels zu verknüpfen“ (*Sæbø*, Eichrodt, 372). Wie dieses Werk wurden auch weitere Untersuchungen von Eichrodt wie die Studie *Das Menschenverständnis des Alten Testaments* (²1947) und der *Hesekiel-Kommentar* in der ATD-Reihe als Band 22 (⁵1984) ins Englische und in weitere Sprachen übersetzt, sodass die Ehrendoktorwürde der Universität Glasgow 1951 – schon 1927 hatte die Universität Erlangen Eichrodt diese Ehre zukommen lassen – als Ausdruck seiner internationalen Reputation gelten kann. Neben den akademischen Arbeiten engagierte sich Eichrodt in der Synode der Baseler Kirche und der Baseler Mission. Er starb am 20.05.1978 in Münchenstein, Kanton Basel-Landschaft (Schweiz).

Werk

Der Anthropologie widmet sich Eichrodt im Rahmen seiner *Theologie des Alten Testaments* (s. Abschnitt 1) und der kleinen Schrift *Das Menschenverständnis des Alten Testaments* (1944/²1947). Für beide Schriften ist folgende Sicht Eichrodts zentral:

Geht es im Alten Testament um die reale Begegnung Gottes mit dem Menschen an seinem geschichtlichen Ort, durch die ein Gottesvolk ins Leben gerufen wird, so kann den Mittelpunkt dieser Botschaft nur eben dieses konkrete Gemeinschaftsverhältnis bilden, in dem Gott aus seiner Verborgenheit heraustritt und sich zu erkennen gibt. (Vorwort zur 4., neubearbeiteten Auflage der *Theologie*, XII)

Daraus folgt für die anthropologischen Aussagen zweierlei: Einerseits ist der Bund Gottes mit seinem Volk der grundlegende Bezugsrahmen des isr. Menschen, zum anderen wird der Mensch vom sich offenbarenden Gott her und auf ihn hin gedeutet. Eichrodt's Anthropologie ist eine dezidiert theologische. Daher gibt es in seiner Theologie auch keinen eigenen Abschnitt zur Anthropologie, sondern einmal wird „Die Stellung des Menschen in der Schöpfung“ im zweiten Hauptteil „Gott und Welt“ in den Blick genommen, wo „Die eigentümliche Würde des Menschen gegenüber den anderen Geschöpfen“ und „Die Bestandteile des menschlichen Wesens“ in Unterabschnitten behandelt werden. Dieser letzte Abschnitt widmet sich der geistigen Seite des menschlichen Wesens, „die ihn erst zum bewußten Ich macht“ (Eichrodt, Theologie, 85). Eichrodt stellt hier die wichtigsten Ausdrücke der atl. Psychologie – den individuellen Menscheng Geist: *rû^{ah}* (↗ Geist), die ‚Seele‘: *næpæš* (↗ Leben, Unsterblichkeit); den Atem: *n^ešāmāh*; das ↗ Herz: *leb* sowie weitere Begriffe für „Körperteile als Organe“ wie Nieren, Eingeweide, das Innere, Gebeine, Fleisch – in ihrer hebr. Semantik und ihrer geschichtlichen Entwicklung dar und nimmt viele Einsichten, die erst aus der Anthropologie von ↗ H. W. Wolff bekannt geworden sind, vorweg und betont,

daß ... ein strenger Dualismus, der Fleisch und Geist, Leib und Seele als unversöhnliche Gegensätze empfindet, durchaus unbekannt ist. Vielmehr wird der lebendige Körper und seine einzelnen Teile so stark als Organ und Träger persönlichen Lebens aufgefasst, dass in jedem Teil die Person in ihrer Ganzheit sich äußern und begriffen werden kann ... Vielmehr ist es die Eigenart hebräischen Denkens, daß es im einzelnen immer das Ganze schaut und auch da, wo es anscheinend isolierte Lebensäußerungen eigener Gesetzlichkeit schildert, immer das Personleben als ein Ganzes vor sich hat. (ebd. 97)

Diese Gesamtanschauung vom menschlichen Wesen habe Rückwirkungen auf die Gestaltung des Gottesverhältnisses wie der Weltbeziehungen des Menschen. Eben dieses Gottesverhältnis bestimmt den dritten Teil seiner Theologie mit der Überschrift „Gott und Mensch“. In fünf

Paragrafen betrachtet Eichrodt jeweils in historischen Längsschnitten den „Einzelnen und die Gemeinschaft im atl. Gottesverhältnis“ und gleichfalls „Die Grundformen der persönlichen Gottesbeziehung“; demgegenüber beschäftigen sich die zwei nächsten Paragraphen mit dem menschlichen Handeln, das aus der Frömmigkeit resultiert, wie mit dem Widerspruch gegen das „unbedingte Sollen“ im Abschnitt „Sünde und Vergebung“ (↗ Sünde, ↗ Vergebung). Der letzte Paragraph „Die Unzerstörbarkeit der individuellen Gottesgemeinschaft (Unsterblichkeit)“ markiert den Schlusspunkt der historischen wie theologischen Entwicklung des Gottesverhältnisses:

Weil Gott zum Menschen gesprochen hat und noch spricht, darum ist er aus dem Zwang des Sterbenmüssens herausgenommen und sieht einen Pfad zum Leben vor sich. Keine ewige Substanz behauptet sich im Menschen gegen den Tod, keine schöpfungsmäßige Eigenheit seines geistigen Wesens versichert ihn der Unsterblichkeit; sondern wie der Personbegriff selbst, so ist auch seine Unzerstörbarkeit nur in actu Dei zu erfassen. (ebd. 367)

Wesentliche Züge des dritten Teils seiner Theologie nimmt Eichrodt auf, als er sich kurz vor respektive nach Ende des zweiten Weltkrieges in der Schrift *Das Menschenverständnis des Alten Testaments* der in einer neuen Tiefe aufgebrochenen „Frage nach dem Verständnis des menschlichen Daseins“ (Menschenverständnis, 5) stellt. Bewusst situiert er seine Darstellung in diese kritische Situation:

Aus der schweren Erschütterung unserer menschlichen Existenz heraus sucht der Menscheng Geist neue Wege, auf denen ihm seine Stellung und Aufgabe in dieser Zeit besser als bisher aufgeschlossen werden könnte. Das kann aber nicht geschehen ohne ernste Auseinandersetzung mit denjenigen Deutungen des Rätsels Mensch, die zu den Grundfaktoren unserer heutigen geistigen Welt gehören. (ebd.)

Dem atl. Menschenverständnis kommt nach Eichrodt besondere Bedeutung für den von der Gottesfrage bewegten Menschen zu,

weil es ihm eine Lebensdeutung biete, die wie kaum eine andere aus der steten Beziehung auf den im Wort offenbar gewordenen Gotteswillen hervorgeht und die Menschheitsfrage im Licht der hier geschauten Erlösung beantwortet, dabei aber zugleich in der ganzen Vielgestaltigkeit menschlicher Lebensbeziehungen in Familie, Sippe, Volk, Staat und Völkerwelt sich erproben und bewähren muss. (ebd.)

Trotz der historischen Vielfalt der atl. Aussagen wirkt nach Eichrodt das Alte Testament geistesgeschichtlich als Einheit, sodass das Gemeinsame jenseits alles Besonderen die verschiedenen geschichtlichen Ausprägungen miteinander verbinde. Daher könne man durchaus von einem atl. Menschenverständnis sprechen, das die Studie in großen Hauptlinien umreißen wolle.

Die Hauptteile entsprechen in ihren großen Linien dem dritten Teil seiner Theologie, jedoch konzentrierter und pointierter, zuweilen mit dezidierten Absagen an verzerrte und im Nationalsozialismus propagierte Darstellungen atl. Menschenauffassung. Grundlage des Menschenverständnisses im Alten Testament ist die „unbedingte Verpflichtung auf den Gotteswillen“: Durch die Erwählung tritt Israel als dem Bundesvolk, aber verknüpft damit auch jedem Einzelnen dieses Volkes, die Forderung Gottes als ein unbedingtes „Du sollst“ gegenüber. Dahinter steht nicht tyrannische Willkür, sondern der göttliche Gesetzgeber zeigt sich in der Geschichte gerade als der Spender des Lebens. Daher wirkt das „Du sollst“ segensreich und wird trotz vieler Widerstände im Laufe der Geschichte Israels als „Anspruch des göttlichen Personwillens“ immer stärker profiliert (ebd. 18).

Wirkung

Während der theologische Neuanfang einer Theologie des Alten Testaments breit rezipiert und diskutiert wurde, ist der theologischen Anthropologie Eichrods diese Wirkung nicht beschieden. Zwar führt Wolff Eichrodt in seiner Anthropologie an, jedoch wird er in der heutigen Diskussion zur Anthropologie des Alten Testaments kaum noch genannt, da sich die Parameter deutlich verschoben haben und u. a. die Sozialität des Menschen wie auch Körpervorstellungen in den Blickpunkt gerückt sind und die Einbeziehung der Fragestellungen der historischen Anthropologie und Kulturwissenschaft gefordert wird.

Beiträge von W. Eichrodt

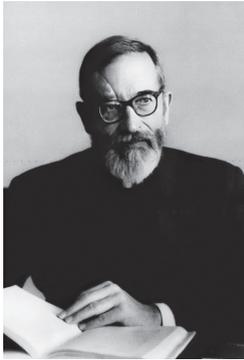
Theologie des Alten Testaments I–III, Zürich 1933/1935/1939 (die hier verwendeten Zitate beziehen sich auf die vierte Auflage von Teil II/III, 1961) • Das Menschenverständnis des Alten Testaments (AThANT 4), Zürich ²1947.

Sekundärliteratur

Jenni, E., Zum siebzigsten Geburtstag Walther Eichrods, ThLZ 85 (1960) 955–958 • Sæbo, M., Art. Eichrodt, Walther (1890–1978), TRE 9 (1982) 371–373 • Willi, Th., Art. Eichrodt, Walther, Historisches Lexikon der Schweiz, www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D10587.php (2004) • Zimmerli, W., Art. Biblische Theologie I, TRE 6 (1980) 426–455, bes. 439–441.

Ute Neumann-Gorsolke

6. Roland de Vaux (1903–1971)



Leben

Roland Guérin de Vaux wurde am 17.12.1903 in Paris geboren. Er studierte von 1925 bis 1928 am Priesterseminar von Saint-Sulpice und wurde 1929 zum Priester geweiht. Im selben Jahr wurde er Mitglied des Domini-

kanerordens. 1933 kam er nach Jerusalem und lehrte ab 1934 im arabischen Teil der Stadt an der *École biblique et archéologique française de Jérusalem*, als deren Direktor er in den Jahren 1945 bis 1965 amtierte. Von 1938 bis 1953 war de Vaux Herausgeber der *Revue Biblique*, für die er etwa 50 Beiträge verfasste. Außerdem initiierte er in entscheidender Weise das Erscheinen der *Bible de Jérusalem* (1956) und übersetzte für diese Bibelausgabe die Bücher Genesis, Samuel und Könige.

De Vaux trug sowohl als Alttestamentler wie als Archäologe erheblich zur Weiterentwicklung seines Faches bei. Er galt als hervorragender, begeisternder Lehrer, der anschaulich erklären konnte und der in der „Vereinbarkeit kritischer, wissenschaftlicher Forschung mit dem Glauben an einen Gott, der in die Geschichte eingreift“ (Schroer/Staubli, *Vergangenheit*, 35), keinen Widerspruch sah.

Im Fokus seiner Tätigkeit stand die Erforschung der Schriftrollen vom Toten Meer, nachdem er 1949 erstmals von G. Lankester Harding (1901–1979), dem Direktor des jordanischen Departments of Antiquities, den Auftrag zur Untersuchung einer Höhle bei *Hirbet Qumrân* erhalten hatte. In den Jahren 1951 bis 1956 un-

ternahm er in Qumran weitere Ausgrabungen, die schließlich auch auf die Höhlen am Nordwestufer des Toten Meers, in *Wādi Murabbaʿāt* (1952) und 1958 in *ʿĒn-Fešḥa*, ausgedehnt wurden. Als Ergebnis dieser Ausgrabungstätigkeit entstand die Edition der ersten drei Bände der *Discoveries in the Judean Desert*, deren Herausgeberschaft de Vaux von 1952 bis zu seinem Tod 1971 innehatte.

Neben seiner archäologischen Tätigkeit war de Vaux an historischen Fragen interessiert, was sich beispielsweise in den Jahren 1946 bis 1965 in verschiedenen Arbeiten über die hebr. Patriarchen und schließlich in einer auf drei Bände geplanten Geschichte Israels niederschlug, von der nur der erste abgeschlossen wurde (1971) und der zweite posthum fragmentarisch erschien (1973). Seine wissenschaftliche Tätigkeit fand hohe internationale Anerkennung (Ehrendoktorwürde der Universitäten von Dublin, Louvain, Aberdeen, Wien, Paris und Yale). De Vaux starb plötzlich und unerwartet am 10.9.1971 in Jerusalem.

Für die atl. Anthropologie ausschlaggebend ist sein großes Werk über die *Lebensordnungen des Alten Testaments*, das im Folgenden im Zentrum der Betrachtung steht.

Werk

De Vaux's Werk über die *Lebensordnungen des Alten Testaments* (zur Kritik an der dt. Übersetzung des franz. Begriffs Institution vgl. Kessler, *Sozialgeschichte*, 23 Anm. 9), das auf zwei Bände angelegt in den Jahren 1958 und 1960 auf Französisch, und in einer dt. Übersetzung jeweils zwei Jahre später erschien, erlebte mehrere Neuauflagen und auch Übersetzungen in andere Sprachen (engl.: London 1961; niederl.: Roermond 1960). Es ist der erste Versuch, das

soziale Leben des alten Israel nicht als Teil der Geschichte Israels oder aus einer archäologischen Perspektive heraus zu schildern, sondern als eigenständiges Thema zu entwickeln.

Das Werk gliedert sich in folgende fünf Hauptteile, von denen die ersten drei in Band I enthalten sind, die Teile IV und V in Band II:

- I. Fortleben des Nomadentums
- II. Gestalt des Familienlebens
- III. Einrichtungen und Gesetze des Volkes
- IV. Heer und Kriegswesen
- V. Die religiösen Lebensordnungen

Wichtig für de Vaux's Darlegungen ist seine Sicht der Institutionen und des sozialen Lebens im alten Israel, die er im Vorwort seines Werkes so definiert:

Die Institutionen eines Volkes sind die Formen des gesellschaftlichen Lebens, die dieses Volk als Gewohnheit übernimmt, die es sich selbst in freier Wahl gibt oder die es von einer Autorität empfängt. Die Einzelperson ordnet sich den Institutionen unter, doch haben diese ein Daseinsrecht nur im Dienst an der Gemeinschaft, deren Zusammenleben sie regeln, mag es sich nun um die Familie oder um politische und religiöse Gemeinschaften handeln. Die Institutionen unterliegen zeitlichen und örtlichen Veränderungen, und in gewissem Umfang hängen sie auch ab von Bedingungen der Natur, wie geographischer Lage, Klima u. a. m. Von allen Gruppierungen und Gesellungen im pflanzlichen und tierischen Bereich und den dort zu beobachtenden Veränderungen unterscheiden sich die menschlichen Institutionen jedoch durch das kollektive oder individuelle Dazwischentreten des menschlichen Willens. (*De Vaux*, Lebensordnungen I, 7)

Somit ist jegliche Äußerung sozialen Lebens für de Vaux eine Institution. Das aber heißt, dass sowohl die staatliche Verwaltung als auch andere Formen und Bräuche gesellschaftlichen Lebens unter der Überschrift „Institution“ subsumiert werden können, wobei entscheidend ist, dass der menschliche Wille für deren Ausprägung verantwortlich ist.

Ausdrücklich bezieht sich de Vaux in seinem Werk auf die früheren Darstellungen der bibl. Archäologie von I. Benzinger, F. Nötscher und

A. G. Barrois sowie die eher kulturgeschichtlich orientierten Werke von A. Bertholet und J. Pedersen (↗ Johannes Pedersen). Auch die „dem Gang der geschichtlichen Entwicklung“ (*de Vaux*, Lebensordnungen I, 8) folgende Analyse der hebr. Institutionen von J. Pirenne wird eigens genannt.

Als Hauptquelle seiner Arbeit zieht de Vaux die Heilige Schrift heran, auch wenn dort, „abgesehen von den Kapiteln mit gesetzlichen oder rituellen Vorschriften, über die Institutionen selbst nicht unmittelbar gesprochen“ wird (ebd.). Dabei setzt de Vaux „eine exakte Exegese und eine Literarkritik, die eine Datierung ermöglicht“ (ebd.) voraus. Auch archäologische Erkenntnisse werden „gelegentlich“ verarbeitet, um

den lebendigen Rahmen zu vergegenwärtigen, in dem die Institutionen wirksam wurden: die Häuser, in denen die Familien wohnten, die Städte, die die Ältesten des Volkes oder die Beamten des Königs verwalteten, die Hauptstädte mit dem königlichen Hof, die Tore, an denen man Recht sprach und wo sich die Händler mit ihren Waagen und Gewichten einfanden, die Mauern, die die Soldaten verteidigten, die Gräber, an denen die Begräbnisse vollzogen wurden, die Heiligtümer, an denen die Priester die Kulthandlungen leiteten. (ebd. 9)

Schon diese Aufzählung zeigt die lebensweltliche Orientierung seines Werkes. Daneben ist für das Verständnis von Israels Lebensordnungen der Vergleich mit den Nachbarkulturen wichtig.

Intention des Werkes ist es v. a., „zur einsichtsvollen Lektüre des Alten Testaments“ (ebd.) beizutragen. Daher verzichtet de Vaux ausdrücklich auf einen wissenschaftlichen Apparat und verweist stattdessen auf die ausführlichen bibliographischen Hinweise am Ende des jeweiligen Bandes, anhand derer die Entscheidungen des Autors nachvollzogen werden können.

Wirkung

Aufgrund seiner Materialfülle, die sich durch ausführliche Register problemlos erschließen lässt, ist das Werk bis heute eine eindrucksvolle

Leistung. Manche sehen in ihm auch aufgrund der Intention, eine umfassende Darstellung der sozialen, politischen und religiösen Institutionen sein zu wollen, ein „unerreichtes Standardwerk“ (Fechter, Familie, 19).

Allerdings gibt es auch Kritik. Sie entzündet sich einerseits am Verzicht auf jegliche (sozialwissenschaftliche bzw. soziologische) Theoriebildung (s. dazu Frick, *Reconstructing*, 236 f), andererseits an der Flächigkeit der historischen Darstellung aufgrund der fehlenden Unterscheidung synchroner und diachroner Perspektiven. So entsteht, anders als vom Verfasser im Vorwort intendiert, wo er ja durchaus ein Bewusstsein für die zeitlichen und lokalen Entwicklungen innerhalb der Institutionen erkennen lässt (vgl. *de Vaux*, *Lebensordnungen* I, 7), der „Eindruck einer statischen Gesellschaft“ (Fechter, Familie, 19, vgl. McNutt, *Reconstructing*, 18), obwohl andererseits de Vaux beispielsweise hinsichtlich der ↗ Familie „sehr deutlich die Veränderungen, welche Sefßhaftwerdung und Urbanisierung mit sich bringen, beschreibt“ (Fechter, Familie, 19, vgl. *de Vaux*, *Lebensordnungen* I, 50 ff). Dagegen wird z. B. der Einfluss des Exils auf die Familienstrukturen nirgends eigens thematisiert. Die Durchführung des im Vorwort entwickelten Programms wird somit nicht vollumfänglich eingelöst.

Ein anderer Kritikpunkt besteht darin, dass in der Darstellung de Vauxs der ökonomische Bereich, der aus dem Leben der Menschen nicht wegzudenken ist, fast gänzlich unberücksichtigt bleibt. Im Kapitel „Wirtschaft“ (*de Vaux*, *Lebensordnungen* I, 264 ff) werden einzig Besitz und „Formalitäten der Übereignung“ sowie rechtliche Größen wie Leihwesen, Darlehen, Pfand, Bürgschaft (↗ Schuld, Schulden), Sabbat- und Jubeljahr behandelt, ↗ Handel und Berufe (s. dazu die knappen Ausführungen zu Lohnarbeitern, Handwerkern und Kaufleuten ebd. 127 ff, ↗ Arbeit) sowie ökonomische Prozesse, wie sie sich beispielsweise in der Sozialkritik der Propheten des 8. Jh. v. Chr. widerspiegeln (vgl. dazu die bei Kessler, *Sozialgeschichte*, 125 Anm. 8 genannte Speziallit.), bleiben dagegen fast voll-

ständig unberücksichtigt. Die Frage nach der Ausbildung der antiken Klassengesellschaft in Israel und Juda und der damit verbundenen sozialen Krise innerhalb der beiden Staaten, die zu einer sozialen Verelendung weiter Bevölkerungskreise führte (vgl. dazu ebd. 114 ff), hat sich mittlerweile als eigenes Forschungsfeld etabliert (↗ Arm und Reich). Gerade hier zeigen sich grundlegende Veränderungen innerhalb der Institutionen Israels, die sich unmittelbar auf die Lebensverhältnisse der Menschen auswirkten.

Trotz dieser aus heutiger Sicht aufzuführenden Desiderata ist am Urteil R. Kesslers festzuhalten, der die Notwendigkeit entsprechender deskriptiver „Darstellungen der Verhältnisse des alten Israel“ betont, die „auf dem neuesten Stand der Forschung“ (ebd. 18) auch heute immer wieder nötig seien.

Beiträge von R. de Vaux

De Vaux, R., *Les institutions de l'Ancient Testament*, Paris I 1958/⁵1989; II 1960/⁶1997 (dt.: *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, Freiburg/Basel/Wien, I 1960; II 1962).

Sekundärliteratur

Briend, J., Art. Vaux, Roland de (1903–1971), TRE 34 (2002) 555–556 • *Ders.*, Art. De Vaux, Roland, in: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Bd. 1, Oxford 2000, 202–204 • *Fechter, F.*, Familie • *Frick, F. S.*, *Reconstructing Ancient Israel's Social World* (Semeia 87), Atlanta/GA 1999, 233–254 • *Hagedorn, A. C.*, *Institutions and Social Life in Ancient Israel. Sociological Aspects*, in: *Sæbø* (ed.), *Hebrew Bible*, 58–95 • *Kessler, R.*, *Sozialgeschichte* • *McNutt, P.*, *Reconstructing the Society of Ancient Israel*, Louisville/KY 1999 • *Schroer, S./Staubli, Th.*, *Der Vergangenheit auf der Spur. Ein Jahrhundert Archäologie im Land der Bibel*, Zürich 1993 • *Strugnell, J.*, In Memoriam – Roland Guérin de Vaux, O. P., BASOR 207 (1972) 1.3–5 • *Tournay, R. J.*, In Memoriam Le Père Roland de Vaux, RB 79 (1972) 4–6 • *Viviano, B. T.*, Art. Vaux, Roland Etienne Guérin de, *Dictionary of Biblical Interpretation K–Z*, Nashville 1999, 606 f.

Peter Riede

7. Walther Zimmerli (1907–1983)



Leben

W. Zimmerli, am 20.01. 1907 in Schiers (Graubünden, Schweiz) geboren, studierte von 1925 bis 1929 evangelische Theologie und ao. Sprachen in Zürich, Berlin und Göttingen. 1931 wurde er über *Geschichte und Tradition von Beerseba und Bethel* an der Universität Göttingen promoviert, 1935 wurde er als außerordentlicher Professor an die Universität Zürich berufen, wo er ab 1938 eine ordentliche Professur innehatte. In den frühen Nachkriegsjahren lehrte er u. a. im Kriegsgefangenenlager Montpellier sowie an der Kirchlichen Hochschule und der Humboldt-Universität Berlin und wurde 1951 ordentlicher Professor für Altes Testament an der Universität Göttingen und blieb dort – Rufe nach Heidelberg (1956) und Basel (1960) u. a. lehnte er ab – bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1975. Bemerkenswert ist während dieser ganzen Zeit Zimmerlis Engagement für die Gesamtuniversität und für die internationale Vernetzung (nicht nur) der atl. Wissenschaft, das er als Rektor der Universität Göttingen (1964–1966), als Präsident der Europäischen Rektorenkonferenz in Göttingen (1964), der „International Organization for the Study of the Old Testament“ (1974–1977) sowie als Präsident und Vizepräsident der Göttinger Akademie der Wissenschaften (1970–1978) u. a. eindrücklich unter Beweis stellte. Seine akademische Tätigkeit wurde mit Ehrendoktorwürden der Universitäten Göttingen (1946), Zürich, Edinburgh und Straßburg (1965) honoriert. Zimmerli starb

am 4.12.1983 in Oberdiessbach (Kanton Bern, Schweiz).

Sein maßgebender Kommentar zu *Ezechiel* in der Reihe *Biblischer Kommentar zum Alten Testament* (1955–1969/²1979) und sein *Grundriss der alttestamentlichen Theologie* (1972) erfahren bis heute zu Recht nachhaltige Hochschätzung. Seine Beschäftigung mit der atl. Anthropologie, die sich zwischen 1949 und 1979 in vielen, allerdings meist kleineren Publikationen niedergeschlagen hat, hat deutlich weniger Beachtung gefunden, doch zu Unrecht, angesichts vieler wichtiger Einsichten zu einer Anthropologie des Alten Testaments.

Werk

Nur wenige Jahre nach Ende des II. Weltkriegs widmete Zimmerli dem *Menschenbild des Alten Testaments* (1949) zum ersten Mal eine Studie: „Wir sind auf der Suche nach dem Menschen. Wir meinten ihn zu kennen ... Unsere Tage haben uns den Menschen zum schweren, dunklen Kapitel gemacht“ (*Zimmerli*, Menschenbild, 3). Diese Schrift enthält bis heute grundlegende Einsichten in die Rahmenbedingungen einer atl. Anthropologie: Sie berücksichtigt die jeweilige zeitgeschichtliche Situation der Frage nach dem Menschen, bedenkt das Alte Testament nicht nur als geschichtliches Dokument, sondern als Bestandteil der Bibel der christl. Kirche und reflektiert somit die christl. Perspektivität. Zugleich beachtet sie die Vielstimmigkeit und Geschichtlichkeit der atl. Rede vom Menschen und die Übereinstimmung vieler ihrer Züge mit der Umwelt Israels, arbeitet das unterschiedliche theologische Profil der atl. Menschenbilder heraus und geht dennoch das Wagnis ihres Zusammendenkens ein. Aus atl. Sicht ergehe in der Geschichte der nach vorne ausrichtende

Ruf Gottes an den Menschen hinein in Verantwortung und Gnade, in die Geschichte von Verheißung und Erfüllung. Deshalb sind Herkunft und Bestimmung des Menschen jeweils im Ganzen der großen atl. Entwürfe der Menschheitsgeschichte genauer zu bestimmen:

Verfluchter, aber zu neuer Segnung gerufener Mensch, sagte der Jahwist. Befleckter, aber zum Ort der Sühne, an dem Gott selber mitten in der Geschichte gegenwärtig sein will, gerufener Mensch, sagt die Priesterschrift. Ins Reich eines gottgesalbten Königs, an dessen Heiligtum mit lautem Jubel Gott gepriesen wird, gerufener Mensch, sagt der Chronist. (ebd. 14f)

Der Mensch ist aus atl. Sicht nicht anders denkbar denn als Geschöpf. Geschöpflichkeit des Menschen aber bedeutet sowohl Bewusstsein der Vergänglichkeit als auch zur Weltgestaltung berufene Gottebenbildlichkeit (↗ Anthropologie der Urgeschichte). Der Mensch ist als verantwortliches Wesen von Gott gerufen, gerät als solcher unter ↗ Sünde und ↗ Zorn, wird aber auch in den größten Dunkelheiten der Geschichte vom barmherzigen Ruf Gottes erreicht. Das Alte Testament redet vom Menschen ausgehend von der Begegnung Gottes mit ihm; von dort her stammt seine Hoffnung für den Menschen (ebd. 27). Im Blick auf das Menschenbild der atl. Geschichtserzählungen wird offensichtlich, dass Israel in besonderer Weise und in Unterscheidung von den Völkern von Gott gerufen ist: „Israel ist das Geheimnis der Menschheit überhaupt“ (ebd. 15) – eine Besonderheit der atl. Rede vom Menschen, die Zimmerli auch in der kleinen Schrift *Der biblische Mensch* (1949) herausstellt, in der er von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ausgehend ebenfalls das Menschenbild des priesterlichen Erzählcorpus entfaltet.

Diesen Grundgedanken bleibt er auch in seinen weiteren anthropologischen Schriften treu. In seiner Göttinger Rektoratsrede *Was ist der Mensch?* (1964) hebt Zimmerli diese Frage als inhaltlichen Bezugspunkt nahezu aller an der Universität versammelten Disziplinen hervor und erörtert sie jeweils anhand derjenigen drei Texte des Alten Testaments, in denen sich

explizit die Frage nach dem Menschen erhebt, nämlich in Ps 8, Ps 144 und Hi 7. Überall gilt: „Der Mensch ist auf jeden Fall der Mensch Gottes“ (*ders.*, Was ist, 20). Des Menschen Würde bestehe darin, dass er angesichts der möglichen Begegnung mit Gott Zukunft und Hoffnung hat. Darin liege auch der Beitrag der Theologie zum Gespräch über den Menschen (ebd. 21).

Es liegt demnach auf der Linie seiner früheren anthropologischen Studien, dass er in einer 1968 publizierten Vorlesungsreihe für Hörer aller Fakultäten das Thema *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament* behandelt. Diese Schrift spricht hinein in eine Zeit, in der die angesichts der Kriegs- und Nachkriegsjahrzehnte fraglich gewordene Zukunft des Menschen, angestoßen von E. Blochs Werk *Das Prinzip Hoffnung*, fächerübergreifend diskutiert wurde. In der Auseinandersetzung mit Bloch stellt Zimmerli heraus, dass in den bibl. Schriften nicht vom „vergänglichen Gott mit Futurum als Seinsbeschaffenheit, dem Deus Spes“ (*ders.*, Mensch, 178), sondern vom *Deus Spei* die Rede ist, dem Schöpfer und Erbarmer. Der Mensch erfahre deshalb „seine tiefste Gründung in seinem kreatürlichen Gegenüber zu Gott“ (ebd. 176). So lautet zugleich die Summe seiner Detailstudien zur Frage, auf welche Weise die unterschiedlichen atl. Überlieferungsströme (Weisheitsliteratur, Psalmen, Jahwist, Priesterschrift, Deuteronomium, Prophetie, Apokalyptik) von der Hoffnung des Menschen sprechen. Wiedermum gelingt es Zimmerli, der Pluralität unterschiedlicher anthropologischer Profile der atl. Überlieferungen gerecht zu werden, aber dennoch ihre Konvergenzen herauszuarbeiten und diese dann in die anthropologische Diskussion seiner Zeit einzubringen.

Wichtige Elemente einer theologischen Fundierung der atl. Anthropologie enthält auch Zimmerlis ebenfalls an ein breiteres Publikum adressierte Schrift *Die Weltlichkeit des Alten Testaments* (1971). In ihr setzt er sich u. a. mit R. Bultmann auseinander, der in dieser ‚Weltlichkeit‘ Israels Sünde und Scheitern erblickt hatte. Zimmerli kritisiert Bultmanns Sicht als Verharmlosung der Sünde; im Gegenteil sei aus Sicht der Propheten vielmehr der rechte Ge-

horsam eine „voll weltliche Sache, indem Ehe hochgehalten, Eigentum und Leben des anderen geachtet, wahres Wort ausgesprochen, der Eid gehalten, rechtes Recht gesprochen und in alledem Gott geehrt würde“ (*ders.*, Weltlichkeit, 145). Da weite Teile des Neuen Testaments die Weltzugewandtheit Christi hervorheben, sei vielmehr das Alte Testament

der große Ausleger dieses Kommens Gottes zur Welt, das keinen Bereich von Welt, weder die Natur noch die Geschichte, weder den Eros noch die Macht, weder den Staat noch auch die Gemeinschaft der Frommen, sich selber überlassen will. (ebd. 150)

Es sind somit genuin theologische, mithin christologische Gründe, die nach einer Hinwendung zur ‚Weltlichkeit‘ und somit auch zum ‚realistischen‘ Menschenbild des Alten Testaments verlangen. Zimmerli hebt hier insbesondere die Vermittlung von Leben in seiner Fülle am Heiligtum, die aktive Bejahung der Liebe zwischen Mann und Frau (↗ Liebe und Hass), des Kinderreichtums, der Einbettung des Einzelnen in die Zusammenhänge des Volks und der ↗ Familie, und die stete Bezogenheit des atl. Menschen auf die ihn umgebende Tierwelt hervor.

Wirkung

Zimmerlis theologische und gesamtbibl. ausgerichtete Anthropologie des Alten Testaments lässt die hebr. Körperbegriffe sowie Einsichten der zeitgenössischen Kulturanthropologie außer Acht; sie wird daher in der neueren Diskussion wenig rezipiert. Ihr Verdienst besteht jedoch darin, die anthropologische Fragestellung in die theologische Diskussion seiner Zeit zurückgebracht, der Vielgestaltigkeit der im Alten Testament enthaltenen anthropologischen Konzepte Rechnung getragen und eine Zusam-

menschau gewagt zu haben, die sich explizit als Beitrag zum Gespräch mit anderen Disziplinen und der interessierten Öffentlichkeit versteht.

Beiträge von W. Zimmerli

Das Menschenbild des Alten Testaments (TEH 14), München 1949 • Der biblische Mensch, in: Summa 1, September 1949, 5–17 • Mensch • Weltlichkeit • Grundriss der alttestamentlichen Theologie (ThW 3), Stuttgart 1972/⁶1989 • Was ist der Mensch? Rektoratsrede, in: *ders.*, Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie (TB 51), München 1974, 311–324 • Der Mensch im Rahmen der Natur nach Aussagen des ersten biblischen Schöpfungsberichtes, ZThK 76 (1979) 139–158.

Sekundärliteratur

Grünwaldt, K., Konfessionalität und Exegese des Alten Testaments. Die biblische Urgeschichte bei Gerhard von Rad und Walther Zimmerli, in: *R. Rittner* (Hg.), Was heißt hier lutherisch! (BFH 37), Hannover 2004/²2005, 9–28 • *Kreuzer, S.*, Begegnung als Grundthema des Alten Testaments. Eine Erinnerung an die Bedeutung von „Begegnung“ in W. Zimmerlis Theologie des Alten Testaments und eine Predigt zu Jesaja 6, in: *M. Haarmann* u. a. (Hg.), Momente der Begegnung. Impulse für das christlich-jüdische Gespräch (FS B. Klappert), Neukirchen-Vluyn/Wuppertal 2004, 49–57 • *Motte, J.*, Biblische Theologie nach W. Zimmerli. Darstellung und Würdigung der alttestamentlichen Theologie W. Zimmerlis und der sich aus ihr ergebenden Perspektive zum Neuen Testament in systematisch-theologischer Sicht (EHS.T 521), Frankfurt a. M. 1995 • *Noort, E.*, Walther Zimmerli. Theologie als Begegnung, in: *R. G. Kratz* (Hg.), 50 Jahre Reformierte Studentenhäuser in Zürich, Zürich 1990, 7–16 • *Smend, R.*, Walther Zimmerli, in: *ders.*, Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten, Göttingen 1989, 276–298. 328 f = *ders.*, In memoriam Walther Zimmerli. Gedenkrede von R. Smend; Gedenkworte von N. Kamp, J. Fleckenstein, E. Lohse (Göttinger Akademische Reden 73), Göttingen 1984.

Alexandra Grund-Wittenberg

8. Claus Westermann (1909–2000)



Leben

C. Westermann wurde am 07.10.1909 in Berlin als Sohn des Afrikanisten Dietrich Westermann geboren und starb am 11.06.2000 in Heidelberg. Von 1928 bis 1932 studierte er Theologie und Philosophie in Tübingen, Marburg und Berlin, wobei ihn besonders R. Bultmann und K. Heim beeindruckten. Mit dem Alten Testament kam er erstmals enger in Kontakt, als er 1933 aus Protest gegen die Deutschen Christen, die jenes als jüd. Buch aus der christl. Bibel entfernen wollten, mit einer Gruppe von Vikaren aus dem Predigerseminar in Frankfurt/Oder auszog und sich dem illegalen Predigerseminar der Bekennenden Kirche in Berlin-Dahlem anschloss. Als Studienleiter des BK-Predigerseminars in Naumburg an der Queis (heute Nowogrodziek) studierte er unter G. Gloege erstmals intensiver die Psalmen. Als Vikar wurde Westermann mehrfach verhört und inhaftiert. Nach seinem 2. Theologischen Examen bei der Bekennenden Kirche im Jahr 1936 übernahm er von 1937–1940 die zweite Pfarrstelle am Burckardt-Haus in Berlin, mit der auch ein Unterricht an der dortigen Bibelschule verbunden war. Von 1940 bis 1945 hat Westermann den ganzen Russlandfeldzug als Soldat im Mannschaftsdienstgrad erlebt und erlitten; er distanzierte sich von dessen Vernichtungs-ideologie, indem er selbständig die russische Sprache erlernte. Nach Kriegsende geriet er 1945 noch einmal in russische Kriegsgefangenschaft. Seine ersten Psalmenstudien, die Wes-

termann hier unter schwierigsten Bedingungen vorantrieb, veranlassten \nearrow W. Zimmerli, ihm 1948 ein Promotionsstipendium für die Schweiz zu verschaffen, wo Westermann 1949 in Zürich mit der Arbeit *Das Loben Gottes in den Psalmen* promoviert wurde. War schon am Burckardt-Haus, wo er 1946–1948 erneut Anstellung gefunden hatte, die Pfarrstelle mit einer Lehrtätigkeit verbunden, so übernahm Westermann als Pfarrer an der Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche 1949–1952 zugleich eine Dozentur an der Kirchlichen Hochschule und am Sprachenkonvikt in West- und Ostberlin, die er von 1953 bis 1957 hauptamtlich als Professor versah. 1958 erfolgte schließlich die Berufung auf eine ordentliche Professur für *Alttestamentliche Theologie* an der Universität Heidelberg, die Westermann bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1978 ausübte.

Von seinem außergewöhnlichen Lebensweg her hat sich Westermann zeitlebens dafür eingesetzt, dass die wissenschaftliche Exegese auf die kirchliche und gesellschaftliche Praxis bezogen bleibt und sich Universitäts- und Gemeindeforschung gegenseitig befruchten. Seine sich schnell erweiternde wissenschaftliche Kompetenz fand schon bald hohe internationale Anerkennung durch die Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Göttingen (1964), der Burkitt-Medal der Britishen Akademie der Wissenschaften (1977) und der Ehrenmitgliedschaft in der Society for Old Testament Studies und der Society of Biblical Literature (1979). Für seine Bemühungen um die Förderung der Gemeindeforschung wurde Westermann 1983 mit dem Sexauer Gemeindepreis ausgezeichnet.

termann hier unter schwierigsten Bedingungen vorantrieb, veranlassten \nearrow W. Zimmerli, ihm 1948 ein Promotionsstipendium für die Schweiz zu verschaffen, wo Westermann 1949 in Zürich mit der Arbeit *Das Loben Gottes in den Psalmen* promoviert wurde. War schon am Burckardt-Haus, wo er 1946–1948 erneut Anstellung gefunden hatte, die Pfarrstelle mit einer Lehrtätigkeit verbunden, so übernahm Westermann als Pfarrer an der Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche 1949–1952 zugleich eine Dozentur an der Kirchlichen Hochschule und am Sprachenkonvikt in West- und Ostberlin, die er von 1953 bis 1957 hauptamtlich als Professor versah. 1958 erfolgte schließlich die Berufung auf eine ordentliche Professur für *Alttestamentliche Theologie* an der Universität Heidelberg, die Westermann bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1978 ausübte.

Von seinem außergewöhnlichen Lebensweg her hat sich Westermann zeitlebens dafür eingesetzt, dass die wissenschaftliche Exegese auf die kirchliche und gesellschaftliche Praxis bezogen bleibt und sich Universitäts- und Gemeindeforschung gegenseitig befruchten. Seine sich schnell erweiternde wissenschaftliche Kompetenz fand schon bald hohe internationale Anerkennung durch die Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Göttingen (1964), der Burkitt-Medal der Britishen Akademie der Wissenschaften (1977) und der Ehrenmitgliedschaft in der Society for Old Testament Studies und der Society of Biblical Literature (1979). Für seine Bemühungen um die Förderung der Gemeindeforschung wurde Westermann 1983 mit dem Sexauer Gemeindepreis ausgezeichnet.

Werk

Westermann hat nie ein eigenes Buch über die bibl. Anthropologie verfasst. Seine nichtsdesto-

weniger reichen anthropologischen Überlegungen finden sich über viele seiner zahlreichen Veröffentlichungen verstreut, insbesondere zu den Psalmen, zum Segen, zur bibl. Urgeschichte (Gen 1–11) und zur Weisheit. Eine knappe Übersicht bietet die späte Skizze *Der Mensch im Alten Testament*, die erst posthum veröffentlicht wurde. Zugang zu anthropologischen Einsichten fand Westermann weniger durch die Untersuchung relevanter hebr. und griech. Begriffe als durch die formgeschichtliche Analyse markanter Textstrukturen, die Auslegung bibl. Texte, die explizit über die menschliche Existenz reflektieren, und die Einbeziehung und theologische Neubewertung bisher vernachlässigter bibl. Themenfelder. Dabei wurden seine Einsichten immer auch durch seine eigenen Erfahrungen aus der Extremsituation des Krieges und des Gefangenenlagers mitgeprägt, in der die bürgerliche Zivilisation weitgehend weggebrochen war (vgl. seine eigene Lebensbeschreibung bei *Oeming*, *Leben*, 19 ff).

In seinen Untersuchungen zu den Psalmen stößt Westermann ausgehend von seinen Erfahrungen – über H. Gunkel hinausgehend – in eine anthropologische Tiefendimension vor (↗ Anthropologie der Psalmen). Die Gattungen der individuellen Klage- und Loblieder sind für ihn nicht nur literarische Kategorien, sondern „bezeichnen die Grundweisen des von den Menschen zu Gott hin Geschehenden: Flehen und Loben“ (*Westermann*, *Loben Gottes*, 116). Dieses „polare Geschehen des Redens zu Gott“ ist für ihn „der eigentliche ‚Sitz im Leben‘ für die Psalmen“ (ebd. 117). Auch in ihrer ritualisierten Gestalt sind die Klage- und Lobpsalmen direkte Reaktion auf leidvolle und freudige Widerfahrnisse in einem Menschenleben. „Es zeigt sich hier ein Menschenverständnis, nach dem das Menschsein eine Bewegung ist, und zwar eine vom Ganzen des Menschseins bestimmte Bewegung von der Geburt zum Tod“ (*ders.*, *Das Alte Testament*, 22). Aus der dreifachen Gliederung der Klage als Ich-Klage, Feindklage und Anklage Gottes erhebt Westermann ein Menschenverständnis, nach dem sich der Mensch von vornherein in „drei Grundbeziehungen“, der zu sich selbst, zu den anderen Menschen und zu Gott,

befindet. Alle drei werden vom Leid schwer beeinträchtigt, alle drei werden darum auch in der Lobopferfeier restituiert (*ders.*, *Struktur und Geschichte*, 273 ff). Insbesondere hat Westermann dabei die Schärfe der Anklage gegen Gott herausgearbeitet und ihre theologische Legitimität verteidigt (Rolle der Klage, 257 ff).

Menschliches Leben wird nach Westermann nicht nur durch das ereignishafte Richten und Retten Gottes bewegt, sondern wesentlich auch durch sein stetiges segnendes Handeln geformt. „Es ist die segnende Kraft Gottes, die das Kind zum Mann und zur Frau wachsen und reifen lässt; es ist die segnende Kraft, die den Menschen in seinem Werden auf vielfältige Weise begabt und die ihn aus allen möglichen Quellen körperlicher und geistiger Nahrung speist“ (*ders.*, *Segen*, 13). Erst durch die Wahrnehmung und theologische Würdigung des Segens Gottes neben seinem rettenden Handeln kommt für Westermann die Realität des ganzen Menschen mit allen seinen körperlichen und geistigen Merkmalen in den Blick (vgl. *ders.*, *Theologie*, 97). Im Wachsen und Gedeihen und Abnehmen der Lebenskräfte umfasst das Segenshandeln Gottes den ganzen Lebensbogen des Menschen von seiner Geburt bis zum Tod. Indem es aber jedem in unterschiedlichem Ausmaß zuteilwird, bewirkt es auch die individuellen Unterschiede zwischen den Menschen. Umso wichtiger ist, dass es am häufigsten im Gruß zur Sprache kommt, der Gemeinschaft stiftet.

Seine Arbeit am Genesiskommentar ermöglichte Westermann, seine anthropologischen Einsichten von der bibl. Urgeschichte her ausführlich zu fundieren (*ders.*, *Genesis I*, 269 ff, vgl. *ders.*, *ʾādām*, 44 ff; *ders.*, *Der Mensch*, 11 ff, ↗ Anthropologie der Urgeschichte). Entgegen einer heilsgeschichtlichen Engführung von Gen 1–3, versteht er die gesamten elf Kapitel als eine menscheitsgeschichtliche Darstellung der universalen Grundbedingungen menschlicher Existenz. Der Mensch wird in Gen 2,7 nicht nur von seinem Schöpfer geschaffen und belebt, sondern sogleich auch mit Lebensraum und Lebensmitteln (2,8f) ausgestattet und zur Arbeit bestimmt (2,15). Erst in der Gemeinschaft mit der Frau findet seine Erschaffung

ihre Erfüllung (2,18.21–23, ↗ Mann und Frau), wobei auch die ↗ Tiere ein Stück weit in die menschliche Gemeinschaft einbezogen werden (2,19f, vgl. 8,6–12). Eng verbunden ist damit die Sprachfähigkeit des Menschen. Schließlich gehört die hervorgehobene Gottesbeziehung zu seinem Schöpfer zu den Grundbedingungen des Menschen hinzu; sie wird im priesterlichen Bericht mit dem Motiv der Gottesebenbildlichkeit (1,26f) ausgedrückt. Doch alle positiven Grundbedingungen werden von Gott negativ begrenzt, weil der Mensch in seinem Streben nach Weisheit ein Gebot des Schöpfers übertrat (3,1–19). Menschliche Existenz wird damit in allen ihren Daseinsbezügen zutiefst ambivalent. Der Mensch ist für die Ambivalenz seiner Existenz selber verantwortlich, darf aber in seiner Fehlbarkeit, Bosheit und in seinem Scheitern sich vor Gott verteidigen (3,12f) und zu ihm klagen (4,13f).

In seinen Untersuchungen zur Weisheit hat Westermann aufgezeigt, dass auch die ältere Spruchweisheit (Spr 10–29) ein ähnliches ambivalentes Menschenverständnis wie die bibl. Urgeschichte voraussetzt (vgl. *ders.*, *Wurzeln der Weisheit*, 130ff, ↗ Weisheitliche Anthropologie). Angesichts der möglichen Gefährdungen seiner Existenz wollen die Sprüche dem Einzelnen die Möglichkeit geben, seinen Weg im Leben zu finden. Dabei werden nicht zufällig vielfach die gleichen Daseinsbezüge angesprochen (Lebensraum, Lebensmittel, Arbeit, Gemeinschaft, Sprache, Gottesbeziehung). Erst bei Kohelet verschiebt sich deren Ambivalenz in Richtung auf eine generelle Nichtigkeit des Menschen.

Wirkung

Die Beobachtungen Westermanns zur Anthropologie wurden vielfach aufgenommen und teilweise modifiziert. B. Janowski griff etwa auf die Dreidimensionalität der Klage zurück, um die „soziale Außenseite“ neben der „Innenseite der menschlichen Existenz“ zu beschreiben (*Janowski*, *Anthropologie*, 27f). Westermanns Entdeckung der Bedeutung der Klage in den Psalmen, in der die isr. Menschen ihre ganze

Verzweiflung vor Gott ausschütteten, setzte eine breite Diskussion in Gang, ob und wie diese abgründige Dimension des menschlichen Gottesverhältnisses für das christl. Gebet wiederzugewinnen sei (vgl. *Fuchs*, *Klage*; *JBTh* 16). Westermanns Wiederentdeckung der Eigenständigkeit göttlichen Segenshandelns führte zu einer stärkeren Beachtung der Körperlichkeit des Menschen in der Theologie (vgl. *Frettlöh*, *Theologie*). Wohl wurde häufig Kritik an Westermanns Dichotomie von Gottes rettenden und segnenden Handeln geübt (ebd. 54), doch ging es ihm mit dieser Unterscheidung nur darum, die theologischen Rahmenbedingungen für die Beschreibung des „Menschen in seiner Vielfältigkeit“ zu schaffen (*Westermann*, *Mensch*, 31f). Von dieser Basis her die ganze Skala des stützenden, schützenden, helfenden und heilenden Handelns Gottes am Menschen im Rahmen einer Lehre von der „*providentia Dei*“ auszuarbeiten, bleibt ein Desiderat für eine theologische Anthropologie in der Zukunft (vgl. *Albertz*, *Legacy*, 113f).

Beiträge von C. Westermann

Das Loben Gottes in den Psalmen, Göttingen 1954 • Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament (1954), in: *ders.*, *Forschung am Alten Testament* (TB 24), München 1964, 266–305 • Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, München 1968 • Art. *'ādām*, *THAT I* (1971) 42–57 • Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments, in: *ders.*, *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien Band II* (TB 55), München 1974, 250–268 • Theologie des Alten Testaments in Grundzügen (GAT 6), Göttingen 1978 • Das Alte Testament und die Theologie (1977), in: *ders.*, *Erträge der Forschung am Alten Testament, Gesammelte Studien Band III* (TB 73), München 1984, 9–23 • *Wurzeln der Weisheit. Die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker*, Göttingen 1990 • *Mensch*.

Sekundärliteratur

Albertz, R., *The Legacy of Claus Westermann for Theology and Church*, in: *K. J. Dell/P. M. Joyce* (ed.), *Biblical Interpretation and Method. Essays in Honour of J. Barton*, Oxford 2013, 106–119 • *JBTh* 16 (2001): *Klage* • *Frettlöh*, M., *Theologie des Segens. Bib-*

32 Teil I: Klassiker der Anthropologie

liche und dogmatische Wahrnehmungen, Gütersloh
2005 • *Fuchs, O.*, Klage • *Janowski, B.*, Anthropologie
des Alten Testaments. Versuch einer Grundlegung,
in: *Wagner* (Hg.), Anthropologische Aufbrüche, 13–
41 • *Oeming, M.* (Hg.), Claus Westermann. Leben –

Werk – Wirkung (Beiträge zum Verstehen der Bibel
2), Münster 2003.

Rainer Albertz

9. Edmund Leach (1910–1989)



Leben

Nach der Schulzeit am Marlborough College, einer der bedeutendsten Privatschulen Englands, erwarb Edmund Leach seinen Bachelor of Arts in Mathematik und *Mechanical Sciences* am Clare College der Universität

Cambridge. Im Anschluss an seine Studienzeit verbrachte er einige Jahre als Geschäftsmann in China, gab schließlich diese Karriere auf und machte seine ersten prägenden Erfahrungen mit indigenen Bevölkerungen bei einem Aufenthalt unter den Yami (auch als Tao bekannt), einer austronesischen Bevölkerungsgruppe auf der Insel Botel Tobago (Orchid Island) nahe Formosa (Taiwan), der sich auf seiner Rückreise von China nach England ergab. Als wichtig für Leachs Leben und Werk sollten sich also seine ersten Erfahrungen im britischen Kolonialreich zur Zeit seines bereits spürbaren Niedergangs erweisen. Im Jahre 1936, nach seiner Rückkehr aus China, lernte er Bronislaw Malinowski kennen und trat als Schüler von Malinowski und Raymond Firth im Jahre 1937 in Malinowskis Seminar an der London School of Economics ein. Auf anthropologische Feldforschung in Kurdistan und Burma in den Jahren 1938 und 1939 folgte der Kriegsdienst in der britischen Kolonialarmee (Second Burma Rifles) von 1939 bis 1945 (aktiv von 1941–1945), der Leach nicht zuletzt eine bemerkenswerte Kenntnis des Terrains von Nordburma und tiefe Einblicke in das Leben der dortigen Bevölkerung einbrachte. Im Jahre 1940 heiratete Leach die Malerin und

Schriftstellerin Celia Joyce, die ihm eine Tochter (1941) und einen Sohn (1946) gebar.

Nach dem Erwerb des Doktorgrades (LSE, 1947) und einer kurzen Zeit der Lehre an der LSE, zuletzt als Hauptdozent (*Reader*), bekleidete Leach eine Dozentur (*Lecturership*) an der Universität Cambridge, wo er bald zum Reader und schließlich zum Professor ernannt wurde. Zahlreiche in- und ausländische akademische Ehrungen und insbesondere seine Tätigkeit als *Reith Lecturer* der BBC (im Jahre 1967) sowie seine Beiträge zu führenden wissenschaftlichen und literarischen Zeitschriften und Rezensionenorganen etablierten ihn als einen *public intellectual*. Leachs Beitrag zum britischen Universitätsleben war beträchtlich; so war er von 1966 bis 1979 Provost von *King's College Cambridge* und wurde 1972 zum *Fellow of the British Academy* gewählt. Er war in führenden Stellungen in Standesvertretungen der Sozialanthropologen wie auch im Wissenschaftsmanagement tätig, war *Trustee of the British Museum*, wurde mit zahlreichen Ehrenmitgliedschaften und zwei Ehrenpromotionen ausgezeichnet und war nicht zuletzt auch Präsident der *British Humanist Association*. Leach wurde im Jahre 1975 zum Ritter geschlagen.

Werk

Sowohl in seiner grundsätzlichen Herangehensweise als auch in seinem wissenschaftlichen Temperament war Leach zutiefst von Malinowski geprägt und wurde, ebenso wie dieser, ein bedeutender Vertreter des „britischen Funktionalismus“ in der Sozialanthropologie. Leach galt als Autorität besonders hinsichtlich der Kurden und der Gesellschaften des burmesischen Hochlandes, insbesondere der Kachin. Im weiteren Verlauf seiner intellektuellen Biographie wurde

er stark durch die Auseinandersetzung mit dem Werk Claude Lévi-Strauss' berührt. Dessen strukturalistischen Ansatz wandte er auf die Interpretation bibl. Texte – insbesondere narrativer Texte – an, die er als „Mythen“ las (vgl. *Genesis as Myth*) und die ihm als exemplarisch für einige der großen Themen der Anthropologie galten, insbesondere für Aspekte von *kinship*.

Leachs Beiträge zur anthropologischen Interpretation atl. Texte machen einen nicht unwesentlichen Teil seines Werkes aus (vgl. *Tambiah*, Leach, 290 ff.). Sein strukturalistischer Ansatz hatte die Zurückweisung jeglicher historisch-kritischer Betrachtung der Texte zur Folge. Während er sich der Problematik seines Vorgehens bewusst war (vgl. *Leach*, *Genesis as Myth*, 34), sah er offenbar seine Art der bibl. Interpretation als wichtige Alternative zu jeglicher historisch orientierter Exegese und fasste seine Grundeinstellung folgendermaßen zusammen:

I take it for granted that none of the stories recorded in the Bible, either in the Old Testament or in the New, are all [sic] likely to be true as history. In its present form the Bible is a much edited compendium of a great variety of ancient documents derived from many sources, but the end product is a body of mythology, a sacred tale, not a history book. (*ders.*, *Why did Moses have a Sister?*, 35)

So gilt also die „presumption that the whole of the text as we now have it regardless of the varying historical origins of its component parts may properly be treated as a unity“ (*ders.*, *Genesis as Myth*, 45). Leach ging es v. a. um

patterns or structures in the record as we now have it, and this record has been substantially unchanged over a very long period. To assess these structures we do not need to know how particular stories came to assume their present form nor the dates at which they were written. (ebd. 33)

In diesem Satz ist gleichsam seine ganze Methodologie der bibl. Interpretation zusammengefasst.

Zum Zweck einer konkreten Veranschaulichung der von Leach gewählten Vorgehensweise ist v. a. auf Texte zu verweisen, in denen er bibl. Texte, die sich mit typischen *kinship*-

Problematiken und insbesondere mit binären Oppositionen (♂ Mann und Frau) auseinandersetzen, analysiert und auf Grund dieser Analysen die Ideologie, die von den bibl. Autoren und Redaktoren den Lesern vermittelt wird, rekonstruiert. Leach schreibt:

We may compare one myth with another and note the varying positions and mutual relations of the various elements concerned but we cannot go further without referring back to the total ethnographic context to which the myth refers. (*ders.*, *The Legitimacy of Solomon*, 30).

Tambiah kommentiert dies folgendermaßen:

The myths reflect in their own terms the tensions, contradictions, manipulations and fudging that this complex dynamic generates. The relations between these levels are not direct and one to one, but are dialectical interplays that are context-sensitive and open-ended, and exhibit themes and issues deeply embedded in Jewish culture. (*Tambiah*, Leach, 331)

In seiner Arbeit an alt- und neutestamentlichen Texten kommt Leach zu kontraintuitiven Ergebnissen, die auf einer Wahrnehmung der christl. Bibel (!) in ihrer Gesamtheit beruht, wobei nicht völlig deutlich ist, auf welchen Kanon Leach dabei zurückgreift (vermutlich auf den anglikanischen, der die deuterokanonischen Schriften ausschließt). Leach las die Bibel in englischer Übersetzung, nicht in den Originalsprachen, und setzte sich mit wichtigen bibl. Kommentarwerken auseinander. Die mangelnde Kenntnis der Originalsprachen wird ihm allerdings nicht als problematisch erschienen sein, da es ihm um die Grundzüge der großen bibl. Erzählungen ging und weder um die Literaturgeschichte des Alten und Neuen Testaments und die Religions- und Sozialgeschichte, die sich in ihr niedergeschlagen haben, noch um philologische Detailarbeit an den Texten. Vielmehr war es für ihn von zentraler Bedeutung, zwischen „historischen Wahrheiten“ und „metaphysischen Wahrheiten“ zu unterscheiden und zu demonstrieren, dass die bibl. Erzählungen solche „metaphysischen“ Wahrheiten anschaulich machen.

Leachs Aufsatz *The Legitimacy of Solomon*, in dem er den Text 1 Sam 4–1 Kön 2 analysiert, kann exemplarisch herangezogen werden. Leach erklärt:

My subject matter here is also the subject matter of theology, but whereas a theologian can find in the Old Testament texts a mystical message which has hermeneutic import for the whole of humanity, my own analysis reveals only a patterning of arguments about endogamy and exogamy, legitimacy and illegitimacy as operative in the thought processes of Palestinian Jews of the third century B. C. (Leach, Legitimacy, 59)

Trotz seiner Kritik an wesentlichen Elementen der Lévi-Strauss'schen Argumentation betont Leach: „... let me reaffirm that this essay is intended as a limited exercise in certain of Levi-Strauss's methods; not as an exposition of his theoretical ideas“ (ebd. 60). Die Anwendung von dessen Methoden besteht darin, den „Mythos“ der atl. Texte (hier liegt ein recht fragwürdiger Mythos-Begriff zugrunde) als Mittel zur Analyse von Verwandtschaftsstrukturen der Zeit der Entstehung der benutzten Texte (und auch früherer Zeiten) zu gebrauchen. Hinsichtlich der Thronfolgegeschichte geht Leach nun so vor, dass er dieselbe als eines von vielen bibl. Beispielen der Benutzung eines „Mythos“ zum Zwecke der Vermittlung eines bedeutenden Widerspruchs betrachtet, nämlich des Widerspruchs zwischen dem bibl. Anspruch auf das Land als Geschenk Gottes an die Nachfahren Jakob-Israels (und der damit verbundenen Forderung nach Endogamie) einerseits und der noch lebendigen „Tradition“, die die Bevölkerung des Landes als ein Miteinander vieler Völkerschaften präsentiert, andererseits (vgl. ebd. 63). Die Thronfolgeerzählung vermittelt laut Leach zwischen der Forderung nach Endogamie und der tatsächlichen Exogamie.

Wirkung

In der atl. Wissenschaft entfaltete Leachs Werk keine umfassende Wirkung, was sicherlich nicht zuletzt mit seiner Ablehnung jeglicher historisch-

kritischer Arbeit an den bibl. Texten zu tun hat. Leachs Arbeiten zum Alten Testament haben allerdings die Aufmerksamkeit einiger Judaisten und Alttestamentler auf sich gezogen, namentlich J. Neusner und A. Malamat. Als Vertreter der atl. Wissenschaft setzte sich Malamat kritisch mit diesem Aufsatz auseinander (Comments on E. Leach, passim). Leach wies selbst darauf hin, dass Neusner in seiner Vorlesung *The Talmud as Anthropology* seine Arbeiten hervorgehoben habe (vgl. *Tambiah*, Leach, 330 Anm. 95). Auch J. W. Rogerson setzte sich kritisch mit Leach auseinander (↗ John W. Rogerson). Leachs Interpretationen bibl. Erzählungen verdienen eine weitere und offenere Rezeption in der atl. Wissenschaft, als sie bisher erfahren haben.

Beiträge von E. Leach

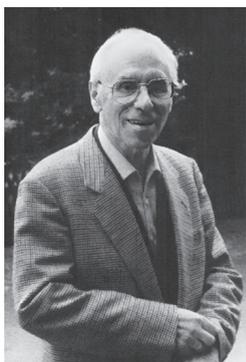
The Legitimacy of Solomon. Some structural aspects of Old Testament history, *European Journal of Sociology* 7 (1966) 58–101 (wiederabgedr. in: *Genesis as Myth*, 25–83) • *Structural Study of Myth and Totemism*, London 1968 • *Genesis as Myth and Other Essays*, London 1969 • *Culture and Communication. The Logic by which Symbols Are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*, Cambridge 1976 • *Anthropological Approaches to the Study of the Bible during the Twentieth Century*, in: *E. R. Leach/D. A. Aycock* (ed.), *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*, Cambridge/New York 1983, 7–32 • *Why Did Moses Have a Sister?*, in: *dies.* (ed.), *Structuralist Interpretations*, 33–66 • *Melchisedech and the Emperor. Icons of Subversion in Orthodoxy*, in: *dies.* (ed.), *Structuralist Interpretations*, 67–88 • *Against Genres. Are Parables Lights Set in Candlesticks or Put under a Bushel?*, in: *dies.* (ed.), *Structuralist Interpretations*, 89–112.

Sekundärliteratur

Malamat, A., Comments on E. Leach ‚The Legitimacy of Solomon – Some Structural Aspects of Old Testament History‘, *European Journal of Sociology* 8 (1967) 165–167 • *Neusner, J.*, *The Talmud as Anthropology*, Annual Samuel Friedland Lecture, The Jewish Theological Seminary of America, 1979 • *Tambiah, S. J.*, Edmund Leach. An Anthropological Life, Cambridge 2002 • *Ders.*, Edmund Ronald Leach 1910–1989, in: *Proceedings of the British Academy* 97 (1998) 293–344.

Joachim Schaper

10. Hans Walter Wolff (1911–1993)



Leben

H. W. Wolff, der am 17.12.1911 in (Wuppertal-)Barmen geboren wurde und am 22.10.1993 in Heidelberg starb, studierte von 1931 bis 1935 Evangelische Theologie und Orientalistik in Bethel, Göttingen und Bonn

und wurde 1942 mit der Arbeit *Jesaja 53 im Urchristentum* an der Universität Halle-Wittenberg promoviert. Schon früh griff er das kritische Anliegen der Dialektischen Theologie auf und verband es mit seinen späteren wissenschaftlichen Lebensthemen: der Prophetie und der Anthropologie des Alten Testaments. Der Weg, den Wolff nach dem 2. Weltkrieg vom Pfarramt in Solingen-Wald (1946–1949, seit 1938 Hilfsprediger) an die Kirchliche Hochschule Wuppertal (Dozentur 1947, volle Stelle 1949, hauptamtliche Professur 1952–1959) und danach an die Universitäten Mainz (1959–1967) und Heidelberg (seit 1967, emeritiert 1978) führte, war keine Einbahnstraße. Auch als Professor blieb er, wie unzählige Vorträge und Predigten belegen (s. *Schmidt*, *Erinnerungen*, 279f), dem Leben der Gemeinde verbunden, weil er wissenschaftliche Exegese immer als theologische Aufgabe verstand. Anlässlich seines 70. Geburtstags hat R. Bohren diesen Zug seiner Persönlichkeit treffend charakterisiert:

Er scheint mir als Exeget und Lehrer der Heiligen Schrift deshalb von exemplarischem Rang zu sein, weil er als Theologe die vorwissenschaftlichen Voraussetzungen der Theologie in hohem Maße erfüllt. Spiritualität ist nicht ein *donum superaddi-*

tum theologischer Wissenschaft, sondern deren Voraussetzung, nicht ein Adiaiphoron, sondern Basis. (*Bohren*, *Tage*, 3)

Als Mitherausgeber des *Biblischen Kommentars* hat er wegweisende Kommentierungen der Bücher Hos, Am, Mi, Ob, Jon und Hag vorgelegt, die ihm hohe internationale Anerkennung eintrugen (Ehrendoktoren aus Heidelberg 1960, Aberdeen 1983, St. Olaf College/USA 1984). 1981 wurde er mit dem Sexauer Gemeindepreis für Theologie ausgezeichnet.

Werk

Wolffs *Anthropologie*, die zwischen 1962 und 1972 entstanden ist und deren Publikation von G. von Rad (1901–1971) „im letzten Semester seines Lebens“ (*Wolff*, *Anthropologie*, 11) angeregt wurde, wollte von Anfang an ein „Lesebuch“ sein, „das jedem, den anthropologische Probleme beschäftigen, auch ohne fachwissenschaftliche Voraussetzungen den Zugang zu den biblischen Dokumenten eröffnet“ (ebd.). Im Unterschied zu den Entwürfen von F. Delitzsch, J. Pedersen, W. Eichrodt, L. Köhler oder W. Zimmerli hat Wolff die Frage nach einer atl. Anthropologie umfassend gestellt, indem er mit einer *Anthropologischen Sprachlehre* einsetzt und zunächst die anthropologischen Grundbegriffe *naepaš* („Leben[digkeit], Vitalität“), *bāsār* („Fleisch“), *rûʿh* („Atem, Wind, Geist“), *leb/lebāb* („Herz“) und danach die anthropologischen Sachverhalte „Das Leben des Leibes“, „Das Innere des Leibes“, „Die Gestalt des Leibes“ und „Das Wesen des Menschen“ (Sehen und Hören, Ohr, Mund, Sprache) untersucht. Als zweiter Teil folgt eine *Biographische Anthropologie*, wobei die grundlegenden Rhythmen wie Erschaffung und Geburt, Leben und Tod, Jungsein und Altern, Wachen und Arbeiten,

Schlafen und Ruhen, Krankheit und Heilung, Hoffnung und Erwartung beschrieben werden. Im dritten, *Soziologische Anthropologie* genannten Teil kommt Wolff auf die Lebenswelt des Menschen zu sprechen, worunter er die Rolle(n) des Einzelnen in der Gemeinschaft und vor Gott versteht: ♂ Mann und Frau, ♂ Eltern und Kinder, Freunde und Feinde, Herren und Knechte, Weise und Toren. Den Schluss bildet eine Erörterung über die *Bestimmung des Menschen* im Verhältnis zu Gott, zum Mitmenschen und zur Schöpfungswelt. Hier hat die Wolff'sche *Anthropologie* auch ihr Ziel. Danach ist der Mensch „1 ... bestimmt, zu *leben* und nicht dem Tode zu verfallen“ (ebd. 312), „2. Er ist bestimmt, zu *lieben* und allen Haß zu überwinden“ (ebd. 313), „3. Seine Bestimmung in der außermenschlichen Schöpfung ist ebenso eindeutig: *herrschen*“ (ebd. 314) und „4. Der Mensch ist bestimmt, Gott zu *loben*“ (ebd. 316).

Die Absicht der Wolff'schen *Anthropologie*, zu einer umfassenden „Bestimmung des Menschen“ (vgl. ebd. 310 ff) anzuleiten, ist in vielem überzeugend. Das wird etwa an der Überschrift des zweiten Paragraphen: „*ναρπᾶς* – der bedürftige Mensch“ (ebd. 33 ff) deutlich. Darin zeigt sich das Bemühen, das unter dem Einfluss des griech. Denkens heimisch gewordene dichotomische bzw. trichotomische Menschenbild zu überwinden und durch eine sachgerechtere Deutung zu ersetzen. Dementsprechend entwickelt Wolff die Bedeutung des anthropologischen Grundbegriffs *ναρπᾶς* „Leben(digkeit), Vitalität“ aufgrund einer Analyse der sprachlichen Kontexte, die die Korrelation von Körperorganen und emotionalen/kognitiven Vorgängen bzw. Eigenschaften beschreiben (♂ Leben, Lebenskraft). Auch wenn es aufgrund dieser Korrelation keinen Dualismus von Geist/Seele und Leib gibt, so liegt dem Alten Testament dennoch keine einheitliche Lehre vom Menschen zugrunde. Das muss aber kein Nachteil sein, denn das Fehlen eines einheitlichen Menschenbildes wird aufgewogen durch den „Dialog-Charakter“ der anthropologischen Texte des Alten Testaments. Gemeint ist der Dialog des Menschen mit Gott und Gottes mit dem Menschen. Die Aufgabe einer bibl. Anthropolo-

gie, die dementsprechend das „theologische(s) Begreifen der anthropologischen Phänomene“ (ebd. 24 f) in den Vordergrund rückt, umreißt Wolff denn auch folgendermaßen:

Biblische Anthropologie als wissenschaftliche Aufgabe wird ihren Einsatz dort suchen, wo innerhalb der Texte selbst erkennbar nach dem Menschen gefragt wird. Die ganze Weite der Kontexte ist heranzuziehen, um die spezifischen Antworten zu erarbeiten. Es wird sich zeigen, dass die wesentlichen Beiträge Dialog-Charakter tragen und dass der Konsens im Zeugnis über den Menschen bei allem Wandel sprachlicher Formen geistesgeschichtlich erstaunlich ist. Vor allem im Gespräch mit Gott sieht der Mensch sich in Frage gestellt, erforscht und damit viel weniger festgestellt als vielmehr zu Neuem berufen. Der Mensch ist, so wie er ist, alles andere als das Maß der Dinge. (ebd. 24)

Ausgehend von den Texten und ihren Kontexten nach der *Selbstausslegung des Menschen* zu fragen – das ist nach Wolff die Aufgabe der atl. Anthropologie: „Mir liegt allein daran darzustellen, wie im Alten Testament der Mensch – auf vielfältige Weise – angeleitet wird, sich selbst zu verstehen, und wie sich dieses Verstehen seiner selbst bekundet“ (ebd. 351).

Wirkung

Wolffs *Anthropologie des Alten Testaments* zählt zu den Klassikern der atl. Wissenschaft. Und zwar nicht nur, weil das 1973 zum ersten Mal erschienene Buch bis heute acht Auflagen erlebt hat und in acht Sprachen übersetzt wurde (Nachweise ebd. 8 Anm. 13), sondern auch, weil sein Autor den Mut zur Synthese hatte. Dennoch gab es bald Kritik, auf die Wolff in seinem Nachwort zur 3. Auflage von 1977 eingegangen ist (ebd. 351 ff). Von den neueren Kritiken seien diejenigen von S. Schroer/Th. Staubli, A. Wagner und R. Schmitt angeführt. S. Schroer/Th. Staubli erkennen die Verdienste der Wolff'schen *Anthropologie* im Blick auf die Behandlung der Körperbegriffe („Anthropologische Sprachlehre“) ausdrücklich an (*Schroer/Staubli*, Körpersymbolik, 12 f), werfen ihr aber bestimmte „Verzerrungen“ bzw. „Verengungen“ vor, die ihrer

Auffassung nach auf „systematische Vorurteile“ zurückzuführen sind: Wolff gehe nämlich weiterhin von einer Prävalenz des Hörens gegenüber dem Sehen aus, bevorzuge die männliche gegenüber der weiblichen Existenz und halte im Blick auf das Thema „Sexualität“ an eingefleischten antikanaan. Klischees (Israel/Zucht vs. Kanaan/Unzucht) fest.

Grundsätzlicher ist die Kritik von A. Wagner, der dafür plädiert, nicht bei den anthropologischen Grundbegriffen *nəpəš*, *bāsār*, *rū^{ah}* und *leb/lebāb* anzusetzen (Wagner, Reduktion, 183 ff), weil dies auf eine „Reduktion des Lebendigen“ hinauslaufe. Begriffe wie *jād* „Hand“, *‘ajin* „Auge“ oder *pəh* „Mund“, die öfter belegt sind als jene vier „Grundbegriffe“, sind für die atl. Anthropologie ebenso bedeutend. Das aber heißt: „Der Mensch wird ... im A. T. unter den verschiedensten Perspektiven betrachtet, ohne dass eine klare Hierarchisierung der verschiedenen Aspekte erkennbar wäre“ (ebd. 198). Menschsein beinhaltet nach dem Alten Testament „eine Fülle dieser Aspekte, die möglichst in ihrer Fülle zur Geltung kommen sollte“ (ebd. 199).

Einen Schritt über Schroer/Staubli und Wagner hinaus tut R. Schmitt, wenn er Wolffs Werk eine explizit „theologische Anthropologie des Alten Testaments“ nennt, dieser aber den Vorwurf macht, der „Wort-Gottes-Theologie“ verpflichtet zu sein (Schmitt, Anthropologie, 180 f. 185. 187 u. ö.). Da die Problematik dieser Theologie Schmitt zufolge „im defizitären Bild vom Menschen (liegt), dessen Sein ganz im Sinne der ‚Wort-Gottes-Theologie‘ im Rahmen des zur Entscheidung aufrufenden Kerygmas gewertet wird“ (ebd. 185), gelte es, diese zu überwinden und durch eine dezidiert kulturwissenschaftliche Perspektive zu ersetzen:

Eine Anthropologie des Alten Testaments kann sich nicht nur auf literarische Befunde stützen, sondern muß die materielle Kultur und das von ihr bezugte Symbolsystem bzw. die innerhalb unterschiedlicher Fundgruppen bezeugten Symbolsysteme, welche sich durchaus voneinander und von

den in den Texten repräsentierten unterscheiden können, berücksichtigen. (ebd. 187 f)

Mit diesem Monitum rennt Schmitt, wie die neuesten Forschungen zur atl. Anthropologie belegen, offene Türen ein (s. Janowski, Wolff, 89 ff). Das A und O einer atl. Anthropologie ist die *Korrelation von Textwelt und Lebenswelt* (vgl. Schüle, Anthropologie, 409) und dazu die Einsicht, dass „anthropologische Probleme ... nicht unter Ablendung von Theologie, sondern nur in aller Offenheit für das Gotteszeugnis der Bibel geklärt werden (können)“ (Wolff, Anthropologie, 24, vgl. 353). Wegen dieser Sachperspektive wird Wolffs *Anthropologie des Alten Testaments* auch in Zukunft ein wichtiger Gesprächspartner sein.

Beiträge von H. W. Wolff

Menschliches • Anthropologie des Alten Testaments.

Sekundärliteratur

Bohren, R., ... dem sollen die Tage jung bleiben, in: *J. Jeremias/L. Perlitt* (Hg.), Die Botschaft und die Boten (FS H. W. Wolff), München 1981, 1–8 • *Crüsemann, F.* u. a. (Hg.), Mensch • Janowski, B., Hans Walter Wolff und die alttestamentliche Anthropologie, in: *J. C. Gertz/M. Oeming* (Hg.), Neu aufbrechen, den Menschen zu suchen und zu erkennen. Symposium anlässlich des 100. Geburtstages von H. W. Wolff (BThSt 139), Neukirchen-Vluyn 2013, 85–125 • *van Oorschot, J.*, Grundlegung, 1–41 • *Schmidt, W. H.*, Erinnerungen an unseren gemeinsamen Lehrer, in: *Th. Wagner* u. a. (Hg.), Kontexte. Biografische und forschungsgeschichtliche Schnittpunkte der alttestamentlichen Wissenschaft (FS H. J. Boecker), Neukirchen-Vluyn 2008, 273–282 • *Schmitt, R.*, Perspektiven, 177–215 • *Schroer, S./Staubli Th.*, Körpersymbolik • *Smend, R.*, Hans Walter Wolff. Leben und Werk, in: *J. C. Gertz/M. Oeming* (Hg.), Neu aufbrechen, den Menschen zu suchen und zu erkennen. Symposium anlässlich des 100. Geburtstages von H. W. Wolff (BThSt 139), Neukirchen-Vluyn 2013, 11–40 • *Schüle, A.*, Anthropologie, 399 ff • *Wagner, A.*, Reduktion, 15–33.

Bernd Janowski

11. Leo Adler (1915–1978)



Leben

Leo Adler, der am 17.03.1915 in Nürnberg geboren wurde und am 12.08.1978 in der Schweiz verstarb, wuchs in Ansbach auf und durchlief dort eine humanistische Schulbildung. Durch den Machtantritt der Nationalsozialisten

1933 blieb Adler das anvisierte Medizinstudium verwehrt, weshalb er eine zweijährige Ausbildung an der Israelitischen Lehrerbildungsanstalt in Würzburg absolvierte. Adler setzte in der Talmudhochschule in Mir (Polen) sein Studium fort, das er mit der Rabbinatsautorisation im Jahr 1939 abschloss. Durch den deutschen Überfall auf die Sowjetunion im Jahr 1941 veranlasst, floh Adler ins japanisch besetzte Shanghai, wo er bis 1946 als Lehrer und Rabbiner arbeitete. Erst nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs wurde Adler mit seiner Familie wiedervereint und begab sich zwischen 1946–1956 für einen Lehr- und Studienaufenthalt nach New York. Die Rückkehr in den deutschen Sprachraum wurde durch seine Wahl zum Rabbiner der Israelitischen Gemeinde Basel ermöglicht. Dort erlangte Adler weit über die Israelitische Gemeinde hinaus hohe Reputation. Als Rabbiner studierte er an der Universität Basel Philosophie und wurde dort 1970 mit einer Arbeit über *Ludwig Wittgenstein. Eine existentielle Deutung* promoviert.

Werk

Adlers Schriften stellen eine auf die jüd. Tradition konzentrierte kritische Auseinandersetzung mit der abendländischen Kultur und Moderne im Angesicht der Gewalterfahrungen der ersten Hälfte des 20. Jh.s und der Wohlstandsgesellschaften der Nachkriegszeit dar (vgl. *Bodenheimer*, Offenbarung, 181). Dies gilt maßgeblich für seine anthropologisch existenzialen Ausführungen. Adler versteht die Anthropologie als „das Wesen der biblischen Botschaft“ und verschiebt den Fokus von der Theologie auf die Anthropologie: „Nicht das ist entscheidend, was wir von Gott glauben, sondern was uns aus solchem Glauben für unser Denken und Fühlen, v. a. für unser Tun und Lassen erwächst“ (*Adler*, Mensch, 14). Die Bibel handelt für Adler in erster Linie vom Menschen in seiner Relation zu Gott, weshalb sie eine „Anthropologie aus der Perspektive Gottes“ zum wesentlichen Thema hat: „Der Mensch ist es, der nach jüdischer Auffassung von der alten Bibel [Adlers Begriff für ‚Altes Testament‘, S. G.] erforscht und aufgesucht wird“ (ebd. 12). Somit kann die alte Bibel als ein „vom Menschen zu Gott hin-führender Weg“ (ebd. 56) verstanden werden. Adler summiert daher die jüd. Tradition als ein Denken, das „den Menschen im Lichte Gottes schaut, statt Gott im Lichte der Menschen“ (ebd. 15). Wer daher den bibl. Menschen verstehen möchte, „der muss ihn aus seinem Verhältnis zu Gott erkennen suchen“ (ebd. 23). Der Mensch ist der eigentliche Träger der Offenbarung und damit unter Gottes Macht, auf ihn bezogen und „gewinnt sich [in der Offenbarung] zu menscheigener, innerer Existenz“ (*Adler*, Wesen, 195).

Adlers Anthropologie ist dualistisch geprägt: Gott hat im Menschen das Böse wie das Gute als

Wirklichkeit geschaffen: „Nichts ist erhabener als der Mensch, nichts auch vermag verworfener zu sein als er“ (*Adler, Mensch*, 22). Der Mensch steht in einer angelegten „Seinsungewissheit“ (ebd. 16). Zweck der Integration des Bösen in der Schöpfung ist die Aufgabe des Menschen, sich für das Gute zu entscheiden, weshalb das Böse notwendige Voraussetzung für die Freiheit der menschlichen Entscheidung ist (↗ Anthropologie der Urgeschichte). „Weder aus der Natur heraus noch von Gott her ist der Mensch präeterminiert“ (ebd. 19), sondern es sind ihm zwei Willensrichtungen eingetragen. Damit „bleibt Sündlosigkeit ebenso wie Sündenzwang ausgeschlossen“ (ebd. 55). Diese Offenheit des Menschen bietet die stete Möglichkeit zur frei gewählten Umkehr, wodurch sich „der Mensch selber zu steuern und determinieren vermag“ (ebd. 9f.).

Adler spricht dem Menschen freien Willen zu, der sich auch in Vernunft des Menschen realisieren kann, jedoch stets durch menschliche Leidenschaften in Frage gestellt wird. Daher ist „Menschsein im Judentum kein philosophisches, sondern ein psychologisches Problem, welches den Menschen schlussendlich vor die Wahl zwischen dem Göttlichen und dem Animalischen stellt. Welche Richtung er dabei einschlägt, der Weg der Sublimierung seiner Natur, oder den der Selbstvernichtung, darüber bestimmt der Mensch kraft seines freien Willens, der ihm von Gott zu seiner Bewährung verliehen wurde“ (ebd. 19).

Zentraler Topos der Anthropologie bei Adler ist die Auseinandersetzung mit dem Bösen und Triebhaften im Menschen (in Adlers Worten „das Untermenschliche“). Die Zerstörung der menschlichen Werte durch Gewalt sieht Adler bereits im Alten Testament vorzeichnend realistisch reflektiert (↗ Gewalt und Gewaltlosigkeit). Doch der Mensch kann in seinem Ideal durch die Lenkung der Vernunft und die Führung Gottes vor dem Bösen bewahrt werden. Hieraus expliziert Adler an seine Anthropologie anknüpfend ethische Dimensionen. Die „biblische Religiosität [ist] als eine Orientierung des Menschen nach Gott hin“ (ebd. 14) zu verstehen, jedoch wird innerhalb des Alten Testaments

für Adler dem Menschen keine Heilsgewissheit verkündet. Das Alte Testament und in ihrem Zentrum die Tora dienen dem Menschen als Wegweiser, um das Leben stets in persönlicher Verantwortung vor Gott und den Menschen zu führen (↗ Persönliche Frömmigkeit). Adler zeichnet ein Ideal „des bibelgeforderten Menschen, der in Freiheit der Entscheidung den Weg der Gerechtigkeit und der Frömmigkeit beschreitet“ (ebd. 16) und dabei „das göttlich Überweltliche, Heilige in eine menschliche Sittlichkeit verwandelt“ (*Adler, Wesen*, 193). Dies versteht Adler als die Möglichkeit des Menschen, Gott als dessen Ebenbild nachzuahmen und zu seinem Partner zu werden. Nicht der Glaube („was ich mir von Gott denke“), sondern die Treue zu Gott und zum Gesetz („was mir solcher Glaube auferlegt“) steht daher als höchste menschliche Tugend im Zentrum der bibl. Botschaft. Aus den ethischen Implikationen der Anthropologie erfolgt eine theologische Bestimmung Gottes als ein „Gott der Gerechtigkeit“ (ebd. 194).

Adlers Sicht grenzt sich deutlich von den anthropologischen Entwürfen der griech. Philosophie und der christl. Theologie ab: In der antiken Philosophie, geblendet durch das Postulat der menschlichen Vernunft, wird mit ihrer Außerachtlassung des Körperlich-Triebhaften die vielseitige und widerspruchsvolle Natur des Menschen nicht realistisch wahrgenommen, sondern der Mensch als autarkes Wesen betrachtet. Hier entsteht ein „unkritisches intellektuelles Einheits- und Idealbild vom Menschen“ (*Adler, Mensch*, 17), welches in Opposition zur Bestimmung und Grundlegung des Menschen in Gott steht. Nicht die Vernunft, sondern das Metaphysische ist die Konstante des variablen Menschen, der dadurch aus der „Bodenlosigkeit seiner Natur“ (ebd. 19) gerettet wird. Dem Anthropozentrismus der griech. Antike muss nach Adler die Verortung des Menschen unter Gott entgegnet werden. Die christl. Anthropologie situiert Adler in Kontinuität zur apokryphen Lit.; erstere ist charakterisiert durch den notwendig scheiternden Menschen. Dieser Ausprägung bibl. Anthropologie wohnt daher ein pessimistischer Grundzug inne, aus der die Erlösungs-

hoffnung erwächst. Dem sündigen Menschen wird durch die ntl. Soteriologie die Fähigkeit abgetragen, die aus dem Alten Testament aufgenommene Ethik zu realisieren. Damit basiert der christl. Glaube auf einer anthropologischen Prämisse, „die den Menschen selber aus seinem ganzen eigenen Wesen verneint und löst“ (*Adler, Wesen, 197*). Im Gegensatz zum Judentum muss das Christentum für Adler in seiner Orientierung auf Gott charakterisiert werden: „Der Mensch ist tot, Gott lebt“ (ebd. 196). Durch die notwendige Ausweglosigkeit des Menschen in der christl. Tradition geht für Adler „Sinn und Zweck der Schöpfung verloren. [...] Der Mensch hat sein ursprüngliches Sein eingebüßt“ (*Adler, Mensch, 57 f*).

Neben griech. Antike und christl. Anthropologie verortet Adler die bibl. Anthropologie in Abgrenzung zum Bild des Menschen in der Moderne. Die Ausgestaltung von Industrie- und Konjunkturgesellschaften, in denen die technische Vernunft und die Naturwissenschaften die Deutung und Ausgestaltung der Welt dominieren, steht konträr zur bibl. Botschaft vom Menschen: „Die modernen Hypothesen werfen den Menschen in das Nichts zurück, aus dem er durch die Vision Israels vor dreieinhalb Jahrtausenden erlöst wurde“ (*Adler, Religion, 18*).

Wirkung

Mit der Zentralstellung der Anthropologie als Ausdruck einer bibl. Theologie darf Adler durchaus als Vordenker innerhalb der modernen jüd. Theologie und Philosophie betrachtet werden. Seine Konzentration auf den Menschen und dessen ethische Verantwortlichkeit stellt eine fraglos aktualisierende Akzentuierung bibl. Theologie im 20. Jh. dar. Dies spiegelt sich auch in der positiven Weiterführung Adlers bei E. Lévinas, A. J. Heschel und J. B. Soloveitchik wider.

Adlers Gesamtwerk hat sein Zentrum in der bibl. Anthropologie, die in dichotomischen

Konturen verläuft. Pointierend ergibt sich hieraus die Gefahr einer teils mangelnden Differenzierungskraft unterschiedlicher bibl. Akzente. Hier steht sicherlich auch Adlers Skepsis der historischen Bibelkritik im Hintergrund (vgl. *Bodenheimer, Offenbarung, 181*).

Die abgrenzende Beschreibung einer bibl. Anthropologie zu hellen. Philosophie sowie christl. Theologie zeichnet ein Bild monistischer Systeme, das die Pluralität beider Traditionen trotz Adlers wertvollen Beobachtungen nur bedingt zum Ausdruck zu bringen vermag. Gleichzeitig ist in der dialogischen Darstellung einer jüd. und christl. Anthropologie Adlers Interesse zum interreligiösen Gespräch begründet. Für das noch junge jüd.-christl. Gespräch nach der Shoah darf Adler daher als wichtiger Vertreter betrachtet werden (vgl. *Rothermund, Menschenbild, 208 ff*).

Beiträge von L. Adler

Der Mensch in der Sicht der Bibel, München/Basel 1965 • Religion der geheiligten Zeit. Die biblischen Festzeiten und das Judentum, München/Basel 1967 • Das Wesen des Menschen in jüdischer Sicht, KuD 16 (1970) 188–198 • Ludwig Wittgenstein. Eine existenzielle Deutung, Basel/München 1976.

Sekundärliteratur

Adler, S.N., Against the Stream (Privatdruck), Jerusalem 2001 • *Bodenheimer, A.*, Offenbarung und Moderne. Zu den Schriften von Rabbiner Leo Adler, Jud. 54 (1998) 180–187 • *Gesundheit, S.*, Foreword to: Leo Adler, The Biblical View of Man, translated from the German „Der Mensch in der Sicht der Bibel“ by D.R. Schwartz, Jerusalem/New York 2006, XI–XXIII • *Rothermundt, J.*, Christliches und jüdisches Menschenbild, KuD 16 (1970) 199–222 • *Stegemann, E.W.*, „Die Absolutheit des Menschen“. Rabbiner Dr. Leo Adler (1915–1978), in: *T.K. Kuhn/M. Sallmann* (Hg.), Religion in Basel. Ulrich Gäbler zum 60. Geburtstag, Basel 2001, 93–96.

Shimon Gesundheit

12. Mary Douglas (1921–2007)



Leben

Mary Douglas (geb. Tew), die am 25.03.1921 in San Remo geboren wurde und am 16.05.2007 in London starb, setzte sich als Anthropologin intensiv mit Texten des Alten Testaments auseinander. Schon früh erfuhr sie eine katho-

lische Prägung, die ihre Denkweise nachhaltig beeinflusste: Ab ihrem zwölften Lebensjahr besuchte Douglas das Sacred Heart Convent in Roehampton, eine von französischen Nonnen geführte katholische Mädchenschule. Die Schule bildete eine abgeschiedene Welt, die durch eine strenge hierarchische Struktur, ausgeprägtes Autoritätsdenken und minutiöse Regelung des Alltags geprägt war. Der ultramontane Katholizismus des Konvents betonte den praktischen Vollzug innerer Haltungen in Ritual und Symbol (vgl. *Fardon, Douglas*, 9.22). Diese Themen beschäftigten Douglas auch in ihrer späteren sozialanthropologischen Forschung in besonderem Maße. Douglas betonte stets die Bedeutung von Ritualen für das soziale und religiöse Zusammenleben (vgl. ebd. 90.104):

Der Fehler liegt in der Annahme, dass es eine Religion geben könne, die nur innerlich wäre und ohne Vorschriften, Liturgie und äußere Ausdrucksformen innerer Zustände auskommen könnte. Wie bei der Gesellschaft ist auch bei der Religion die äußere Form die Bedingung ihrer Existenz. [...] Als gesellschaftliches Wesen ist der Mensch auch ein rituelles Wesen. (*Douglas, Reinheit*, 84)

Douglas begann ihre Universitätslaufbahn 1939 in Oxford, wo sie zunächst einen Abschluss in „Philosophy, Politics and Economics“ (PPE) erwarb. Ab 1943 leistete sie vier Jahre Kriegsdienst im britischen Kolonialamt. Dort entdeckte sie die Anthropologie für sich, nicht zuletzt durch die Begegnung mit den Schriften ihres einflussreichen späteren Lehrers Edward E. Evans-Pritchard, sodass sie ab 1947 das Studium dieses Faches aufnahm (vgl. *Fardon, Douglas*, 21 ff.). Im Rahmen ihrer Promotion betrieb Douglas von 1949–1950 anthropologische Feldforschung bei den Lele in Belgisch-Kongo. 1951 heiratete sie James Douglas, mit dem sie drei Kinder bekam. In den folgenden Jahren forschte und lehrte Douglas in Oxford (1950–1951), am University College London (1951–1977) sowie in den USA, u. a. in der Russell Sage Foundation New York (1977–1981), an der Northwestern University (1981–1985) und in Princeton (1986–1988). 1988 kehrte sie nach England zurück, wo sie zum Mitglied der British Academy (1989) ernannt wurde. Für ihre Verdienste um die Anthropologie erhob Queen Elizabeth II. Mary Douglas 2007 zur Dame Commander of the British Empire (*The London Gazette*, No. 58196 vom 29./30.12.2006, 6).

Douglas überschritt in ihrer wissenschaftlichen Arbeit disziplinäre Grenzen, so auch die zwischen Sozialanthropologie und Theologie. Ihre Arbeiten bestätigen ihre Überzeugung, dass der anthropologische Blick auf bibl. Texte als kulturelle Texte für theologische Probleme gewinnbringend ist (vgl. *Fardon, Douglas*, 44.243).

Werk

Douglas' Beschäftigung mit bibl. Themen und Texten vollzog sich in Etappen: Den Auftakt bil-

dete 1966 ihr einflussreichstes Werk *Purity and Danger* (dt. Reinheit und Gefährdung). Darin vergleicht Douglas moderne Sauberkeitsvorstellungen mit den Reinheitsvorschriften unterschiedlicher Kulturen (↗ Rein und Unrein). Im Vordergrund stehen nicht Aspekte der Hygiene, sondern symbolische Klassifikationssysteme zur Differenzierung und Ordnung der Dinge der vorfindlichen Welt. Als Schmutz oder Unreinheit wird in einer bestimmten Gesellschaft angesehen, was die Grenzen des Klassifikationssystems überschreitet („matter out of place“, *Purity*, 36.41). Das Kapitel „Die Greuel des dritten Buchs Mose“ erregte Aufsehen, weil es die Unterscheidung reiner und unreiner Tierarten in Lev 11 systematisiert (↗ Tiere). Douglas bindet die Klassifizierung zurück an das Konzept von Heiligkeit in Lev. Heilig ist demnach das Vollständige, Makellose, Unvermischte (vgl. Reinheit, 74, ↗ Heilig und Profan). Daraus ergeben sich Vorschriften für Kult, Kampf, Ernährung, Sexualität etc.: „Heiligkeit erfordert, dass die einzelnen Dinge der Klasse entsprechen, zu der sie gehören. Sie erfordert außerdem, dass verschiedene Klassen von Dingen nicht vermischt werden dürfen“ (ebd. 73). In diesem Konzept liegt für Douglas auch der Schlüssel zur Unterscheidung reiner und unreiner Tierarten: Lev 11 unterteilt die Tiere nach den Hauptlebensräumen Land, Wasser und Luft. Jedem Lebensraum sind Charakteristika zugeordnet, die seine Bewohner aufweisen müssen, um rein zu sein. Insbesondere müssen sie ihrem Element in ihrer Fortbewegungsweise angepasst sein, d. h. sie müssen sich aufgrund physiologischer Merkmale eindeutig der Kategorie eines Land-, Wasser- oder Luftlebewesens zuordnen lassen: Reine Landtiere sind Vierbeiner, die gehen oder hüpfen und zudem gespaltene Hufe haben und wiederkäuen – ein Kriterium, das Douglas auf die Weidewirtschaftskultur des Volkes Israel zurückführt. Wasserlebewesen müssen Schuppen und Flossen aufweisen, Vogelarten Flügel und zwei Füße, um als rein klassifiziert zu werden. Tiere, die sich nicht vollständig und eindeutig einer Klasse zuordnen lassen, gelten als unrein: Ihr grenzüberschreitender Charakter bedroht die symbolische Ordnung. Dazu gehört z. B.

das Schwein, das zwar Paarzeher ist, aber nicht wiederkäut und so eine regelwidrige Ausnahme, eine Anomalie darstellt. Ebenso unrein sind alle Klassen von wimmelnden Insekten und Kriechtieren: Ihre Fortbewegungsart ist unspezifisch und keinem Element zuzuordnen, sodass sie grundsätzlich die Klassifikation unterläuft (vgl. ebd. 75 ff, ferner *Janowski* u. a., *Gefährten*, 214 ff).

Das Thema der unreinen Tierarten von Lev beschäftigte Douglas über ihre gesamte wissenschaftliche Laufbahn hinweg. In späteren Veröffentlichungen versuchte sie, das Klassifikationsschema, das *Purity and Danger* postulierte, in einen sozialen und theologischen Gesamtkontext einzuordnen. Ihre Veröffentlichungen des Jahres 1972 (*Deciphering a Meal, Self-Evidence*) betonen den exklusiven Charakter der Speisegebote: In ihnen zeige sich eine Wertschätzung klar definierter Grenzen und Kategorien, wie sie einem Volk eigen sei, das Austausch und Vermischung mit anderen Völkern (z. B. durch Exogamie) ablehnt (↗ Essen und Trinken). Israel sei durch den ↗ Bund mit Gott von allen anderen Völkern abgesondert, seine Erfahrungen mit Fremdvölkern seien katastrophal, die Grenzen des Gelobten Landes hart umkämpft: In Israel werde daher (im Unterschied zu anderen Kulturen) das Hybride, Vermischte nicht wertgeschätzt, sondern als feindliches Eindringen zurückgewiesen (vgl. *Douglas, Self-Evidence*, 38 ff.304 ff).

Mehr als zwanzig Jahre nach *Purity and Danger* unterzog Douglas ihre frühere Interpretation einer umfassenden Neubetrachtung und Korrektur (*The Forbidden Animals in Leviticus* 1993, *Sacred Contagion* 1996, *Leviticus as Literature* 1999): Die Speisegebote dienen demnach dem Schutz bestimmter Tierarten. Der Neuinterpretation liegt eine Präzisierung zugrunde: Douglas unterscheidet nicht mehr nur reine und unreine (hebr. *tāme'*), sondern gemäß Lev 11 auch „abscheuliche“ (*šəqəṣ*) Tierarten (vgl. *Lemardelé, Douglas*, 145). Letztere sind zwar wie die unreinen Tiere vom Verzehr ausgenommen, aber nicht im eigentlichen Sinne unrein. Douglas plädiert daher dafür, nicht von „verabscheuen“, sondern von „meiden“ zu

sprechen: Es gehe darum, dass die Tiere vom Menschen nicht angerührt werden, nicht um eine emotionale Reaktion (vgl. *Douglas*, *Literature*, 157 f.167). Diese Überlegung verändert Douglas' Ansatz (vgl. *Lemardelé*, *Douglas*, 148): Die als „abscheulich“ qualifizierten Tiere sind vom Verzehr ausgenommen, weil sie Objekte göttlichen Mitgefühls sind. Abscheulich sind nicht die Tiere selbst – schließlich sind sie alle von Gott geschaffen und gewollt –, sondern ihr Verzehr (vgl. *Douglas*, *Literature*, 135.167). Den Grund dafür sucht Douglas in unterschiedlichen theologischen Konzepten, etwa dem der göttlichen Gerechtigkeit, das sie mit dem Verbot des Blutverzehrs verknüpft (*The Forbidden Animals in Leviticus*). ↗ Blut steht für die Lebenskraft, sein Verzehr für deren unrechtmäßigen Raub. Grundsätzlich ist daher der Verzehr von Raubtieren und Aasfressern verboten (durch den man Blut zu sich nehmen würde), aber auch aller Tiere, die leichte Beute für Räuber sind, weil ihnen beispielsweise schützende Schuppen fehlen oder sie sich nicht schnell fortbewegen können. Sie sind als Symbole für jegliche ↗ Opfer von Ungerechtigkeit besonders schützenswert und dürfen daher nicht gegessen werden. In ihrer Verletzlichkeit stehen sie für die Schwachen der Gesellschaft: die Witwen, Waisen und Bettler, für deren Schutz sich der Prophet Jesaja ausspricht (Jes 1,17, vgl. *Douglas*, *Forbidden*, 22). Eine andere Schwerpunktsetzung nimmt Douglas in *Leviticus as Literature* vor: Der zentrale Gedanke ist hier die Fruchtbarkeit, die von Gott gewünscht, durch seinen Schöpfungssegen ermöglicht und Inhalt der Verheißung an Abraham ist (↗ Segen). Die wimmelnden Krabbeltiere und Insekten stehen in ihrer Masse für diese Fruchtbarkeit, sie erfüllen in idealer Weise Gottes Fortpflanzungsauftrag. Das Verbot, sie zu essen, dient auch hier dem Ausdruck des Respekts gegenüber Gottes Schöpfung (vgl. *Douglas*, *Literature*, 135 f.163.168).

Wirkung

Der Name Mary Douglas, so R. Fardon, ist dauerhaft verknüpft mit der als Meilenstein gefeierten Analyse der Speisegebote von Lev in

Purity and Danger (vgl. *Fardon*, *Douglas*, 185). Das Werk machte Douglas weit über die Fachwelt der Anthropologie hinaus, v. a. aber in der Theologie bekannt. Ihr Verdienst ist die (Re-)Konstruktion einer rationalen Systematik hinter den Vorschriften, die die Texte auch für Exegeten wieder verstärkt interessant machte (vgl. *Lemardelé*, *Douglas*, 143). Laut Douglas war die Unterteilung der reinen und unreinen Tiere bis dahin v. a. auf zweierlei Weise interpretiert worden: Entweder betrachtete man die Vorschriften als irrational und willkürlich oder man deutete die Tiere als Allegorien für Tugenden und Laster, was nicht selten zu sehr konstruiert wirkenden Interpretationen führte (vgl. *Douglas*, *Reinheit*, 62 ff). In ihrer sozialanthropologischen Herangehensweise behandelte Douglas die bibl. Texte nicht anders als z. B. Vorschriften der Lele: Es war gerade die Außenperspektive der Anthropologin, die *Purity and Danger* so fruchtbar machte (vgl. *Lemardelé*, *Douglas*, 143).

Lemardelé kritisiert, dass Douglas diese Außenperspektive bei ihren späten bibelwissenschaftlichen Arbeiten zunehmend verliert (vgl. ebd. 140 f): Zwischen 1966 und 1993 werde aus Mary Douglas, der Anthropologin, Mary Douglas, die Bibelwissenschaftlerin (vgl. ebd. 140). Ihre Herangehensweise ist nun keine genuin sozialanthropologische, von ethnographischen Gegebenheiten ausgehende mehr, sondern eine exegetische: Douglas entwickelt ihre Thesen, indem sie die Untersuchungstexte zu Texten aus anderen Teilen des bibl. Kanons in Beziehung setzt, u. a. Jes, Sam, Kön, Esr, Neh. Die Ergebnisse sind für Lemardelé nicht immer überzeugend: Die späte Mary Douglas bestätige nur noch die Ideologie der von ihr untersuchten Texte, anstatt sie anthropologischer Analyse zu unterwerfen (vgl. ebd. 148.150). Lemardelé sieht einen Grund dieser Entwicklung im Einfluss des jüd. Religionswissenschaftlers und Lev-Experten J. Milgrom, der Douglas' Arbeiten rezipiert, mit Verweis auf philologische Fehler ihre frühe Interpretation aber auch kritisiert (vgl. *Milgrom*, *Leviticus [AncB]*, 719 ff). Douglas stützt sich im Folgenden stark auf Milgroms philologische Expertise, übernimmt darüber hinaus aber auch inhaltliche Schwer-

punktsetzungen von ihm, etwa die zentrale Rolle des Verbots des Blutverzehr (vgl. *Lemardelé*, Douglas, 145.151). In der Folge distanzieren sich Douglas stärker als nötig von ihrem frühen Interpretationsmodell, das für Lemardelé trotz philologischer Schwächen die überzeugendste Erklärung der Unreinheit der Tierarten bietet (vgl. ebd. 146).

Beiträge von M. Douglas

Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, London 1966, reprinted 2002 (dt.: *Douglas*, Reinheit) • Deciphering a Meal, *Daedalus* 101 (1972) 61–81 (Nachdruck in: *dies.*, *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, London 1975/21991, 249–275) • Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur, Frankfurt a.M. 1974 • Self-Evidence, in: *dies.*, *Implicit Meanings*, 276–318 • In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the

Book of Numbers (JSOT.S 158), Sheffield 1993 • The Forbidden Animals in Leviticus, *JSOT* 59 (1993), 3–23 • Sacred Contagion, in: *J. F. A. Sawyer* (ed.), *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas* (JSOT.S 227), Sheffield 1996, 86–106 • *Leviticus as Literature*, Oxford u. a. 1999 • Justice as the Cornerstone: An Interpretation of Leviticus 18–20, *Interp.* 53 (1999) 341–350.

Sekundärliteratur

Fardon, R., *Mary Douglas. An Intellectual Biography*, London 1999 • *Hendel, R.*, *Remembering Mary Douglas. Kashrut, Culture, and Thought-Styles*, *Jewish Studies* 45 (2008) 3*–15* • *Lemardelé, C.*, *Mary Douglas et la Bible. La (re)conversion d'une anthropologue*, *L'Homme* 212 (2014) 139–158 • *Sawyer, J. F. A.* (ed.), *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas* (JSOT.S 227), Sheffield 1996.

Franziska Rauh

13. James Barr (1924–2006)



Leben

James Barr, der am 20.03.1924 in Glasgow geboren wurde und am 14.10.2006 in Claremont, Kalifornien starb, studierte (nach dreijährigem Wehrdienst) von 1945 bis 1951 Althilologie und Theologie in Edinburgh.

Nach seiner Ordination 1951 in der (reformierten) Church of Scotland diente er zwei Jahre als Pfarrer der schottischen Gemeinde in Tiberias. Danach führte ihn sein Weg in die akademische Welt, doch predigte er auch als Professor noch oft, in späteren Jahren nahm er eher am Gottesdienst der anglikanischen Kirche in Oxford und in den Vereinigten Staaten teil, ohne jedoch seine reformierten Wurzeln zu verlieren. Trotz scharfer Kritik an evangelikalischen bzw. fundamentalistischen Christen blieb er dem Leben der Gemeinde immer verbunden und verstand seine wissenschaftliche Arbeit als theologische Aufgabe. (Barr wurde weder promoviert noch habilitierte er sich, was damals in Großbritannien völlig normal war.)

Nach zwei Jahren als *Professor of New Testament Literature and Exegesis* am Presbyterian College in Montreal wandte sich Barr 1955 endgültig der atl. Wissenschaft zu, indem er den Ruf seiner Alma Mater Edinburgh annahm und *Professor of Old Testament Literature and Theology* wurde. Hier erst wurde er durch sein Buch *The Semantics of Biblical Language* (1961) in weiten Teilen der Bibelwissenschaften bekannt. Kurz nach dessen Veröffentlichung ging er wieder nach Nordamerika und zwar an das berühmte

Princeton Theological Seminary. Vier Jahre danach wurde er *Professor of Semitic Languages and Literature* in Manchester, Großbritannien. In dieser Zeit übernahm er die Redaktion des *Oxford Hebrew Dictionary*, das zwar nie vollendet wurde, für das aber seine vielen angesehenen Wortschatzstudien als Beiträge entstanden sind. Ab 1976 war er *Oriel Professor of the Interpretation of Holy Scripture* und ab 1978 *Regius Professor of Hebrew* in Oxford. Nach seiner frühen Emeritierung in Oxford kehrte er noch einmal in die USA zurück, wo er von 1989 bis 1998 als *Professor of Hebrew Bible* an der Vanderbilt University (Tennessee) lehrte.

Barr war ein Theologe, Semitist und Exeget ersten Ranges: Fellow of the British Academy, Mitglied der norwegischen Akademie und der Göttinger Akademie der Wissenschaften, Fellow of the American Academy of Arts and Sciences und der American Philosophical Society und Dr. h. c. mult. (Paris, St Andrews, Edinburgh, Oslo, Helsinki u. a.). „He was among the foremost biblical scholars of his generation, and for his depth of insight into the study of the Bible he was in a class of his own. He illuminated every subject he touched“ (*Nicholson/Barton*, J. Barr, xiii).

Werk

Barr schrieb zwar keine Monographie zur bibl. Anthropologie, widmete aber naheliegenden Themen einige kürzere Aufsätze und besprach auch in seinem Buch *The Garden of Eden and the Hope of Immortality* (1992) die Frage der menschlichen Sterblichkeit. Die Aufsätze *The Image of God in Genesis* (1967), *The Image of God in the Book of Genesis* (1968–1969), *Hebraic Psychology* (1983) und *One Man or All Humanity* (1999) haben mit spezifischen As-

pekten der Anthropologie zu tun und bilden keine übergreifende Theorie des Menschseins. Trotzdem hatten seine philologischen und altphilologischen Einsichten Wichtiges zur biblischen Anthropologie beizutragen. Denn er konnte dadurch zentralen Voraussetzungen der sog. „Biblical Theology Movement“ Mitte des 20. Jh.s widerstehen, die von einem ganz einzigartigen hebr. Menschenbild ausging.

Schon in *The Semantics of Biblical Language*, 144ff hatte sich Barr mit den Theorien von E. Jacob auseinandergesetzt, der eine besondere hebr. Anthropologie in den hebr. Wörtern (*gæbær*, *ʿanôš*, *ʿādām*, *ʾiš*) selbst zu finden meinte:

From these terms some conclusions can be extracted about the nature of man and his vocation. If it is true that *ʿādām* insists on the human kind, *ʿanôš* on his feebleness, *ʾiš* on his power, *gæbær* on his strength, then we can say that added together they indicate that man according to the Old Testament is a perishable creature, who lives only as the member of a group, but that he is also a powerful being capable of choice and dominion. (*Jacob, Theology*, 156f)

Dagegen argumentiert Barr, dass Wörter nur im Kontext Bedeutung haben: Vom etymologischen Sinn eines Wortes lasse sich nicht auf die Theologie schließen.

In *Hebraic Psychology* zeigt er, dass der von dieser Forschungstradition vorgeschlagene Kontrast zwischen einer griech. Anthropologie, in der Leib und Seele (↗ Leben, Lebenskraft) zwei entgegengesetzte Größen sind, und einer hebr. „psychosomatic unity“, nach der Leib und Seele untrennbar wären, nicht zutrifft. Zwar sei laut Barr die (etwas unterentwickelte) hebr. Anthropologie von der philosophischen, bes. der platonischen, weit entfernt. Wer aber das hebr. ↗ Denken eher mit dem der volkstümlichen Tradition Griechenlands vergleicht, werde weit weniger Kontraste finden. Im Alten Testament genauso wie z.B. in dem homerischen Epos sei die menschliche Person aus körperlichen und seelischen Anteilen zusammengesetzt: nach dem Tod sinke die Seele als „Schatten“ in die Scheol (= Hades) nieder, während sich der Körper in der Erde zersetze. Hier sei also kaum

ein Unterschied zwischen hebr. und griech. Begriffen zu finden. In hellen. Zeit werde die hebr. Tradition unter Einfluss griech. Philosophie noch dualistischer und fange an, an die Unsterblichkeit der Seele zu glauben (SapSal). In keiner Epoche könne von einer „psychosomatic unity“ die Rede sein (↗ Johannes Pedersen). Ähnlich argumentiert Barr in *The Garden of Eden*: „Gen 2.7, often taken as the ‚parade‘ example for the ‚totality‘ reading [des hebr. Worts *næpæš*], is certainly a false example“ (38). Obwohl das Alte Testament wenig Interesse an einem Leben nach dem Tod zeige, spreche es doch von einer Trennung zwischen Seele und Leib, wenn auch ohne die höhere Wertung der Seele, die in der hellen. Philosophie zu finden sei.

Die atl. Anthropologie ist im Vergleich also nicht dort einzigartig, wo sie etwas über die innere Komposition des Menschen mitzuteilen hat. Einzigartig ist dagegen ihre Idee, dass der Mensch „als Ebenbild Gottes“ geschaffen sei. Diesem Begriff widmete Barr zwei Aufsätze, in denen er v. a. den einschlägigen Wortschatz behandelt, der nicht nur *šælæm* und *d^mmût* sondern auch *tabnût*, *marʾæh*, und *t^mmûnāh* einschließt. Auf die Frage, worin die Gottebenbildlichkeit des Menschen bestehe, liefert das Alte Testament nach Barr keine Antwort. Das habe bei allem Interesse systematischer Theologen wie K. Barth weder P noch der Pentateuchredaktor gewusst. Ausgehend vom Ezechielbuch könnte man vermuten, dass der Mensch ein körperliches Ebenbild Gottes darstelle, denn der Prophet sehe Gott in menschlicher Form. In P finde sich aber von einer solchen Vorstellung keine Spur. Immerhin glaubt Barr, dass der *Imago Dei*-Begriff für das Alte Testament darum wichtig sei, weil er eine Ähnlichkeit zwischen Mensch und Gott bezeichne, die sich sonst nicht in der Schöpfungswelt finde – insbesondere nicht im Götzenbild. Hier sei der Einfluss Deuterijosajas von hoher Bedeutung.

In Gen 3 meinen viele Christen von einem Sündenfall zu lesen. Doch ist der Erbsündenbegriff im Alten Testament nur sehr schwach verankert. In *The Garden of Eden* gelingt es Barr mühelos, das zentrale Thema des Kapitels nicht als Sünde, sondern als Sterblichkeit zu identifi-

zieren. Für das Alte Testament – Gen 3 inbegriffen – gehört das Sterben zur *conditio humana*; infolgedessen könne der Tod als solcher keineswegs als Strafe konzipiert sein. Die Geschichte von Gen 3 bedeute also nicht, dass Adam und Eva sterblich würden – das waren sie schon –, sondern dass sie durch den Baum des Lebens fast unsterblich geworden seien. Gott musste einschreiten, um diese Möglichkeit zu verhindern. Erst durch Paulus und dessen Vorgänger (SapSal, Sir) entwickelte sich die Meinung, dass die Garten-Geschichte eine nahezu kosmische Katastrophe darstelle. Ursprünglich sei sie eher eine fröhliche Legende gewesen, fast eine Komödie – so zumindest Barr. Überall im Alten Testament sei der Tod das natürliche Ende vom menschlichen Leben und habe mit ↗ Sünde wenig zu tun.

In *One Man or All Humanity?* wendet sich Barr einer wichtigen Frage der Wortbedeutung zu. Es ist eine weitverbreitete Meinung, dass *ʾādām* „Mensch“ bedeute, und *ʾīš* „Mann“. Barr konnte aber zeigen, dass dies eine Vereinfachung ist: Der Begriff *ʾādām* wird z. B. im Alten Testament nie als Bezeichnung weiblicher Personen gebraucht, es sei denn, dass sie mit männlichen zusammen genannt werden, während *ʾādām* auch „Mann“ bedeuten kann, wie in Pred 7,28: „Unter tausend habe ich einen Mann (*ʾādām*) gefunden, aber eine Frau unter diesen habe ich nicht gefunden“ (↗ Mann und Frau). Gen 1,26 f behaupten zwar, dass Gott *ʾādām* „als Mann und Frau“ schuf; sonst aber liest man in Gen 2 f von „dem Mann und seiner Frau“, *hā-ʾādām w^eʾīštō*. Auch sollte beachtet werden, dass *Adam* als männlicher Name funktioniert. Nach Barr rühre die exklusive Übersetzung von *ʾādām* durch „Mensch“ meistens eher von feministischen als von linguistischen Motiven her. Die androzentrische Bibel könne aber für unsere modernen Überzeugungen nicht so einfach herangezogen werden (↗ Geschlechter, Geschlechterdifferenz).

The effect of this argument may be, of course, to make the first chapter of Genesis more remote from our own standards and convictions, more mythological perhaps. This should not be surprising. Few of us now believe that the world was actually created in six days, just as few of us believe

that the first woman was extracted from the side of the first man. Such ideas belong to the world of myth. But if much of Genesis 1 is thus mythological and relates only indirectly to our present-day convictions, why should we expect it, surprisingly, at 1:26–7, suddenly to become the vehicle of modern egalitarian views about the position of women? (Barr, *One Man*, 577)

Das bibl. Hebräisch kenne kein Wort, das „Mensch“ ganz gleichbedeutend für Mann und Frau gebrauche – was nicht erstaunen sollte, denn genaue Äquivalenzen gebe es zwischen Sprachen selten. Das semantische Feld „Mann, Mensch“ sei in jeder Sprache anders bestimmt gegliedert.

Wirkung

Barrs Beiträge zur bibl. Anthropologie sind unsystematisch und haben bislang keine breite Rezeption erfahren, obwohl seine Wortstudien besonders wertvoll bleiben. Sein *ʾādām*-Aufsatz aber hat den energischen Widerspruch von D. J. A. Clines (Redaktor des *Dictionary of Classical Hebrew*) erregt, weil er darin antifeministische Motive vermutet und die traditionelle Übersetzung von *ʾādām* als „Mensch“ verteidigt hat. *The Garden of Eden* wurde von R. W. L. Moberly in zwei Aufsätzen und einer Rezension heftig kritisiert. Moberly will die traditionelle christl. Interpretation von Gen 3 verteidigen, nach der Adam und Eva durch ihren Sündenfall die Unsterblichkeit, die sie sonst automatisch hätten genießen können, verloren haben. Den Streit zwischen Moberly und Barr hat R. P. Gordon kritisch beurteilt und gezeigt, dass er teilweise von gegenseitigem Missverständnis herrührte.

Beiträge von J. Barr

The Authority of Scripture. The Book of Genesis and the Origin of Evil in Jewish and Christian Tradition, in: Christian Authority (FS H. Chadwick), ed. G. R. Evans, Oxford 1988, 59–75 • The Garden of Eden and the Hope of Immortality, London 1992 • Is God A Liar? Genesis 2–3 and Related Matters, JThS 57 (2006) 1–22 • The Image of God in Genesis. Some Linguistic and Historical Considerations, in: *ders.*,

Bible and Interpretation. The Collected Essays of James Barr, vol. 2, ed. *J. Barton*, Oxford 2013, 56–65 • The Image of God in the Book of Genesis. A Study of Terminology, in: *ders.*, Bible, 66–77 • Hebraic Psychology, in: *ders.*, Bible, 144–147 • One Man or All Humanity? A Question in the Anthropology of Genesis 1, in: *ders.*, Bible and Interpretation. The Collected Essays of James Barr, ed. *J. Barton*, vol. 3, Oxford 2014, 564–577.

Sekundärliteratur

Clines, D. J. A., 'dm, the Hebrew for „Human, Humanity“. A Response to James Barr, VT 53 (2003) 297–310 • *Gordon, R. P.*, The Ethics of Eden. Truth-Telling in Genesis 2–3, in: *K. Dell* (ed.), Ethical and Unethical in the Old Testament. God and Humans in Dialogue, London 2010, 1–33 • *Jacob, E.*, Theology of the Old Testament, London 1958 • *Moberly, R. W. L.*, Did the Serpent Get It Right?, JThS 39 (1988) 1–27 • *Ders.*, Review of J. Barr, The Garden of Eden and the Hope of Immortality, JThS 45 (1994) 172–175 • *Ders.*, Did the Interpreters Get It Right? Genesis 2–3 Reconsidered, JThS 59 (2008) 22–40 • *Nicholson, E./Barton, J.*, James Barr Remembered, in: *J. Barton* (ed.), Bible and Interpretation. The Collected Essays of James Barr, vol. 1, Oxford 2013, xiii–xxxi.

John Barton

14. Klaus Koch (1926–2019)



Leben

Klaus Koch wurde am 06.10.1926 in Sulzbach (Thüringen) als Sohn eines Pfarrers geboren. Nach schweren Konflikten seines Vaters mit der NSDAP übersiedelte die Familie 1938 ins Badische.

Koch begann sein Theologiestudium 1945 in Heidelberg, weitere Studienorte waren Bethel, Mainz (bei E. Käsemann), Tübingen (bei G. Ebeling). Nach dem Examen in Heidelberg wurde er Assistent bei Gerhard von Rad. Mit der Arbeit *šdq im Alten Testament. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* wurde er dort 1953 promoviert. 1954 wurde er Pfarrer in Jena-Prießnitz, erhielt aber bald ein Angebot zur Habilitation in Erlangen; die Arbeit mit dem Titel *Die israelitische Sühneanschauung und ihre historischen Wandlungen* wurde dort 1956 angenommen. Beide Arbeiten wurden nicht publiziert, ihre Leitthesen wurden jedoch in vergleichsweise kurzen, aber wirkkräftigen Artikeln veröffentlicht. In beiden geht es um das Leben der Menschen als Einzelne wie als Kollektiv vor Gott, ihr Verhalten und ihr durch Gott ermöglichtes Vermögen der Gemeinschaft nutzenden und zu einem Gott gefallenden Handeln.

Weitere Stationen seines Lebens als akademischer Lehrer und Forscher waren nach der Dozentur in Erlangen (1956) zunächst eine Diäten-Dozentur in Hamburg (1957), ein Ruf nach Wuppertal (1960, Nachfolge H. W. Wolff) und 1962 die Rückkehr nach Hamburg auf den Lehrstuhl für Altes Testa-

ment, dessen Bezeichnung 1969 programmatisch in *Altes Testament und Altorientalische Religionsgeschichte* geändert wurde. Innerhalb dieser ersten Phase seines akademischen Wirkens vollzog sich ein Umbruch seines Denkens weg von der heilsgeschichtlichen Theologie Gerhard von Rads (die ihrerseits durch die dialektische Theologie Karl Barths geprägt war) hin zur religionsgeschichtlich orientierten Exegese, womit er die Bemühungen der religionsgeschichtlichen Schule insbesondere der Prägung H. Gunkels und O. Eißfeldts fortsetzte. Ein wichtiges Element dieser Positionsveränderung war Kochs Mitarbeit im sog. „Pannenberg-Kreis“, in dem der Zusammenhang von Offenbarung und Geschichte neu bedacht wurde (Lohse, Koch, 4f).

Bis zur Emeritierung 1991 blieb Koch in Hamburg, neben seiner Tätigkeit an der Universität wirkte er in verschiedenen kirchlichen Gremien mit, u. a. in der Gemischten Kommission und der Abteilung Church and Society des ÖRK. Im Ruhestand nahm er Lehrstuhlvertretungen in Rostock wahr und beteiligte sich an der Neustrukturierung der Geisteswissenschaften nach der politischen Wende in Mecklenburg-Vorpommern. 1996 wurde ihm die Ehrendoktorwürde der Universität Rostock verliehen.

Koch hat sich mit einer Fülle von exegetischen Themen beschäftigt; besondere Schwerpunkte waren neben der Profetenforschung (mit dieser Schreibweise) die Apokalyptik und das Danielbuch, die Rezeptionsgeschichte bibl. Texte und die Religionsgeschichte des Vorderen Orients – dieses Interesse leitete ihn dazu, eine monumentale *Geschichte der ägyptischen Religion* (1993) vorzulegen. Verbindendes methodisches Element ist die strikte Orientierung an sprachlich ausweisbaren Phänomenen, die dazu nötige Klärung der Semantik der betreffenden

Lexeme und die Skepsis gegenüber redaktionsgeschichtlichen Rekonstruktionen.

Werk

Klaus Koch hat keine Anthropologie in dem Sinne verfasst, dass die Vorstellung vom Menschen detailliert beschrieben würde, ebenso wenig eine Zusammenfassung seiner Überlegungen zu diesem Thema. Daher sind die folgenden Abschnitte als Versuch der Rekonstruktion zu verstehen. Koch ist weniger an den anthropologischen Grundbegriffen interessiert, hier setzt er die Arbeiten von H. W. Wolff voraus (↗ Hans Walter Wolff). Stattdessen beschreibt er einzelne, wesentliche Aspekte der atl. Rede vom Menschen, der nur in seiner Existenz vor Gott gedacht werden kann. Atl. „Anthropologie“ geht für ihn daher einher mit „Theologie“; die Anschauungen über den Menschen sind nicht loszulösen von den Anschauungen über Gott.

Ausgangspunkt und Basis seiner anthropologischen Beschreibung ist die dem hebr. ↗ Denken eigene Vorstellung von der schicksalwirkenden Tatsphäre oder, einfacher formuliert, dem *Tun/Ergehen-Zusammenhang* (vgl. Koch, Perspektiven, 57). Koch nahm dazu semantische Untersuchungen von J. Pedersen (↗ Johannes Pedersen) und K. H. Fahlgren auf, wonach im Hebr. ↗ Tun und Ergehen mit denselben Worten ausgedrückt werden konnten. Dies führte zur Annahme einer „synthetischen Lebensauffassung“, nach der es eine notwendige Entwicklung von der Tat zum korrespondierenden Ergehen gebe. Koch konnte zeigen, dass die hebr. Worte für positives sittliches Verhalten auch ein positives Ergehen benennen können, gleiches gilt für die Lexeme für negatives Tun und Ergehen. Demnach entsteht durch menschliches Handeln ein notwendiger Zusammenhang zwischen Guttat und Heil einerseits und ↗ Sünde und Unheil, der sich wie eine Sphäre an den Täter anlagert, die das aus der Tat resultierende Ergehen ausreifen lässt (zur Darstellung des Konzepts vgl. Freuling, Grube, 1 ff).

Diese dem einzelnen Menschen anhaftende Tatsphäre wird beeinflusst von Kräften wie

Gottes *šædæq* (Gemeinschaftstreue), die die Voraussetzung für gutes Verhalten geben, und Gottes Zorn, der den Zeitpunkt heraufführt, an dem sich ein negativer *Tun/Ergehen-Zusammenhang* vollendet (Koch, Profeten I, 23). Durch Sühne (vgl. Jes 53) kann dem Volk der *Sünde/Unheil-Zusammenhang* erleichtert oder abgenommen werden. In dieser Beschreibung der Basis hebr. Anthropologie werden die Ergebnisse der beiden Qualifikationsarbeiten Kochs aufgenommen, sie sind v. a. auf der Basis weisheitlicher (vgl. Spr 21,21; 26,27) und kultisch ausgerichteter Texte formuliert.

Das so skizzierte Konzept bildet auch die Basis des Menschenbildes der Schriftprophetie. Während bei der Beschäftigung mit den weisheitlichen Texten die Abwehr der Vorstellung eines individuell vergeltenden Gottesbildes im Mittelpunkt stand, wird nun der gemeinschaftliche Aspekt betont (vgl. Profeten I, 22–24; 252–254 zu Jesaja; Profeten II, 83–86). Das individuelle Dasein ist in das kollektive eingebunden, diese Kollektive wie Sippe oder Volk werden als geschlossene ontologische Einheiten (Groß-Ich oder *corporate personality*) verstanden, die sich als verantwortliche Subjekte über Generationen erstrecken (↗ Henry Wheeler Robinson). Hinzu kommt die Vorstellung, dass das Tun der Menschen nicht nur auf sie selbst und ihr Kollektiv zurückwirkt, sondern dass auch der Naturverlauf menschenabhängig ist – abgesehen von Ausnahmen wie dem Wirken der Gestirne oder Eingriffen Gottes. Koch entwickelt hier das Konzept der „Monanthropologie“ (oder: Monanthropismus), das er als Kehrseite des Monotheismus versteht: Im irdischen Bereich ist das Tun des Menschen ausschlaggebend, eine selbsttätige Natur gibt es nicht. Die Voraussetzungen für dieses menschliche Gestalten werden von Gott durch seine Schöpfungswerke und seine Segensgaben zur Erhaltung der Schöpfungsordnung vermittelt, daher ist der monotheistische Pol des prophetischen Denkens wichtiger als der monanthropische.

Die Monanthropologie ist dabei zweifach konzentrisch gedacht: Zunächst wirkt das Tun des einzelnen Mensch als Mittelpunkt seiner unmittelbaren Lebensvollzüge (Haushalt, Sip-

pe, Wohnort) auf diese zurück. Daneben steht die Vorstellung, dass Israel-Juda im Zentrum der Menschheit steht und auf diese einwirkt, weil es der Quelle der heilsamen Gerechtigkeit (Zion als Mittelpunkt) am nächsten steht. Zugleich erwächst aus dieser Position eine besondere Verantwortung. Die soziale Struktur Israels ist dabei erneut konzentrisch gedacht mit Stufen vom Einzelnen über die Priester zum König an der Spitze, der die höchste Verantwortung hat. Die Propheten haben in diesem System eine Sonderstellung, da sich in ihnen der monotheistische und monanthropistische Pol berühren; sie überprüfen im Auftrag Gottes das Tun der Menschheit.

Dieses in der Assyrerzeit entwickelte Konzept verdankte sich der Suche nach anthropologischen Voraussetzungen für das Versagen Israels. Daher wurde der bisher nur auf individuelle Personen bezogene *Tun/Ergehen*-Zusammenhang auf das ganze Volk erweitert. Wichtig ist dabei in Übereinstimmung mit Kochs Überlegungen zum Vergeltungsproblem, dass Gottes Wirken so vorgestellt wird, dass er nur das Böse heraufführt, das die Menschen in ihrem „Geist-Herz“ (*leb*) angelegt und praktiziert haben (Koch, Profeten I, 274, ↗ Herz).

Weitere Aspekte des bibl. Menschenbildes entwickelt Koch v. a. aus den Texten der Urgeschichte, in denen die Grundbedingungen menschlichen Lebens dargestellt werden (↗ Anthropologie der Urgeschichte). Dazu gehört, dass die Wesensentsprechung zwischen Gott und Mensch v. a. in der Fähigkeit zur Sprache gegeben ist; dies wird in der Priesterschrift durch die Verwendung von *šælæm* (Bild) und *d^emūt* (Ähnlichkeit) ausgesagt (Imago Dei, 24 ff), in Gen 2,7 durch *n^ešāmāh* (Atem) (Der Güter gefährlichstes, 240 ff). Die dem Menschen eigene Aufgabe des *dominium terrae* sieht Koch in Analogie zur prophetischen Vorstellung des Monanthropismus nicht als Weltbeherrschung im Sinne eines Niedertretens, sondern des Hegens (*rdh*, Gen 1,28; im Anschluss an Wolff, Anthropologie, 239) und der Sicherung des Lebensraumes; die Menschen sind den Tieren gegenüber zu *š^edāqāh* (Gemeinschaftstreue) und *hāsæd* (Gnade) verpflichtet (Gestaltet die Erde, 232 ff).

Ein wichtiges Element der gesamtbibl. Anthropologie sind für Koch die Veränderungen wesentlicher Vorstellungen unter dem Einfluss apokalyptischen Denkens. So zeigt er, dass sich im Henochbuch (z. B. äthHen 32; 91,10) ein „noetischer Dualismus“ entwickelt, wonach menschliche Erkenntnis zu gutem oder bösem Handeln ausschlagen kann, je nachdem, ob sie vom guten oder vom dämonischen Geist beeinflusst werden. Erst in der Heilszeit wird den Menschen die volle Erkenntnismöglichkeit wieder zuteil (Adam, 192 f). Wenn die Menschen demnach keine Freiheit zu unverstellter Erkenntnis oder die Möglichkeit zur Willensentscheidung haben, bedeutet dies zugleich die Aufgabe der prophetischen Monanthropologie und damit ein grundsätzlich anderes Menschenbild: Die Apokalyptik trennt nun den Naturlauf vom Wandel der Menschen, Natur und Geschichte treten auseinander.

Während in der Schriftprophetie und in der Weisheit kein anderer Grund für Sünde als das individuelle oder kollektive, autark gedachte menschliche „Vernunft-Herz“ (*leb*) denkbar war, wird in der Apokalyptik zudem die Erkenntnisfähigkeit des Herzens ergänzt durch die Notwendigkeit zusätzlicher Offenbarung (Adam, 194 ff). In späteren apokalyptischen Schriften wurde dann aber die prophetisch-weisheitliche Monanthropologie wiederbelebt, indem der Urmensch am Fall der Engel schuldig sein soll; durch Adams Vergehen wird damit der kollektive Rahmen der Menschheits- und Völkergeschichte vorgegeben (syr. Baruch 48,42 f); dies führt dann zur paulinischen Erbsündenlehre (Koch, Adam, 210 ff).

Wirkung

Die anthropologischen Überlegungen Kochs sind in der Forschung nur z. T. rezipiert worden. Das liegt zum einen daran, dass er sie nicht zusammengefasst publiziert hat. Hinzu kommt, dass sein Zugang zu den Prophetenbüchern eine sehr deutliche Skepsis gegenüber den besonders in der deutschsprachigen Exegese verbreiteten redaktionsgeschichtlichen Interessen hat. Daher kam er zu einem Gesamtbild von

Propheten wie Amos oder Jesaja, das nicht konsensfähig war (vgl. jedoch *Wagner*, Art. Mensch, Abschnitt 5). Zum anderen orientiert sich die Exegese noch immer v. a. an den Kanongrenzen der Hebräischen Bibel. Daher werden die Weiterentwicklungen hebr. Denkkonzepte in der apokalyptischen wie in der hellen.-jüd. Literatur (einschließlich der Septuaginta) nur von wenigen Forschern wahrgenommen und als wichtiger Aspekt bei der Formulierung gesamt-bibl. theologischer Aussagen berücksichtigt.

Allerdings wurde Kochs Darstellung des *Tun/Ergehen-Zusammenhangs* breit rezipiert, auch in der systematisch-theologischen Diskussion (vgl. *Pannenberg*, Anthropologie, 281 ff zum Thema „Schuld“). Weitergeführt und z. T. modifiziert wurde Kochs Ansatz z. B. von B. Janowski (*Janowski*, Tat, 167 ff). Unter Aufnahme von Arbeiten J. Assmanns zur ägypt. Ma'at-Vorstellung müsse die Dimension der sozialen Interaktion stärker berücksichtigt werden, daher sei weniger von selbstwirkenden Taten als von „konnektiver Gerechtigkeit“ zu sprechen (↗ Recht und Gerechtigkeit): Die Taten kehren durch das Handeln anderer zum Täter zurück, was Gottes Handeln mit einschließt. Positiv rezipiert wurde zudem der Aspekt der bei der Prophetenexegese herausgearbeiteten Gemeinschaftsbezogenheit des hebr. Denkens und des kommunitären Ethos der Bibel (vgl. *von Soosten*, Sünde, 89.93). Leibsphäre und Sozialsphäre gehören demnach zusammen und können bei der Beschreibung des hebr. Menschen nicht getrennt werden (vgl. *Janowski*, Mensch, 160).

Beiträge von K. Koch

Spuren des hebräischen Denkens • Gibt es ein hebräisches Denken?, in: *ders.*, Spuren, 3–24 • Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: *ders.*, Spuren, 65–103 • Gestaltet die Erde, doch heget das Leben! Einige Klarstellungen zum dominium terrae in Gen 1, in: *ders.*, Spuren, 223–237 • Der Güter Gefährlichstes, die Sprache, dem Menschen gegeben ... Überlegungen zu Gen 2,7, in: *ders.*, Spuren, 238–247 • Die Profeten I • Die Profeten II • Imago Dei • Perspektiven biblischen Menschenverständnisses im Zeitalter der Technologie, 2001, in: *E. Herms* (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde (VWGTh 17), Gütersloh 2001, 48–70.

Sekundärliteratur

Assmann, J., Ma'at • *Freuling, G.*, Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang, www.wiblex.de (2008) • *Ders.*, „Wer eine Grube gräbt ...“ • *Janowski, B.*, Tat, 167–191 • *Ders.*, Mensch, 143–175 • *Lohse, B.*, Klaus Koch – wie ihn ein Kirchenhistoriker sieht, in: *D. R. Daniels* u. a., Ernten, was man sät (FS K. Koch), Neukirchen-Vluyn 1991, 1–7 • *Pannenberg, W.*, Anthropologie • *Rösel, M.*, Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang, NBL 3 (2001) 931–934 • *Ders.*, Laudatio anlässlich der akademischen Feier zum 80. Geburtstag von K. Koch, in: *F. Hartenstein/M. Rösel* (Hg.), JHWH und die Götter der Völker. Symposium zum 80. Geburtstag von K. Koch, Neukirchen-Vluyn 2009, 1–15 • *Schmitt, R.*, Perspektiven, 177–215 • *von Soosten, J.*, Die „Erfindung“ der Sünde. Soziologische und semantische Aspekte zu der Rede von der Sünde im alttestamentlichen Sprachgebrauch, JBTh 9 (1994) 87–110 • *Wagner, A.*, Art. Mensch, www.wiblex.de (2006).

Martin Rösel

15. John W. Rogerson (1935–2018)



Leben

J. W. Rogerson, geboren in London, war Professor für Altes Testament an der Universität Sheffield und anglikanischer Pfarrer (Church of England). Nach dem Wehrdienst in der Royal Air Force und Tätigkeiten als Übersetzer und Mitarbeiter

des London County Council studierte er von 1957 bis 1960 Theologie an der Universität Manchester (*Bachelor of Divinity* 1960), Orientalistik an der Universität Oxford (B. A. in Oriental Studies 1963) und hielt sich 1963–1964 als *postgraduate student* an der Hebräischen Universität in Jerusalem auf. Seit 1964 war er an der Universität Durham als Dozent (*lecturer*) und Tutor tätig. Im Jahre 1975 wurde er von der Universität Manchester zum *Doctor of Divinity* promoviert und im Jahr 1979 als Nachfolger von J. Atkinson auf eine Professur am damaligen *Department of Biblical Studies* der Universität Sheffield berufen, dem er seinen Stempel aufdrückte und an dem er bis zu seiner Emeritierung im September 1995 tätig war. Im Jahre 1989 amtierte er als Präsident der britischen *Society for Old Testament Study*, und im Jahre 1994 war er *Gifford Lecturer* an der Universität Aberdeen (*Faith and Criticism in the Work of William Robertson Smith, 1846–1894*). Seine wissenschaftliche Gesamtleistung wurde u. a. durch die Verleihung der Ehrendoktorgrade der Universitäten Aberdeen (1998), Jena (2005) und Freiburg (2006) gewürdigt.

Werk

Mit seinem Interesse an einem anthropologischen Zugang zum Alten Testament steht Rogerson in einer langen britischen Tradition, die noch vor der Etablierung der (Sozial-)Anthropologie als eines regulären Studienfaches an Universitäten begann. In dieser Zeit nahm W. R. Smith, der am besten als Alttestamentler und Arabist zu beschreiben ist, aber von vielen auch als einer der Gründerväter der Sozialanthropologie angesehen wird, die Beobachtungen J. F. McLennans und E. B. Tylors auf und machte sie für das Alte Testament und die arabische Lit. fruchtbar. Was die britischen Anthropologen der neueren Zeit anbelangt, so hat es immer wieder solche gegeben, die sich durch ein besonderes Interesse am Alten Testament auszeichneten, so z. B. E. Leach und M. Douglas. Demgegenüber haben sich wenige Alttestamentler intensiv mit Fragen der Sozial- und Kulturanthropologie auseinandergesetzt. Zu dieser Gruppe gehört Rogerson.

Der Boden für Rogersons Beiträge zur atl.-sozialanthropologischen Forschung war also bereitet, und sein Werk muss in diesem Forschungskontext gesehen werden. Es ist auch nicht unwichtig, dass der größte Teil dieses Werkes am *Department of Biblical Studies* der Universität Sheffield entstand, in dem eine bemerkenswerte Forschungssituation gegeben war, da das Studium der bibl. Texte und der Kulturen, die sie hervorbrachten, außerhalb des Kontextes einer theologischen Fakultät stattfand. Der Grund dafür liegt in der Geschichte der Universität, die sich seit 1880 als eine Bürger-Universität entwickelte, die ohne theologische Fakultät auszukommen gedachte und auch das *Department of Biblical Studies* erst im Jahre 1947 schuf.

Die Arbeit an bibl. Texten konnte in Sheffield insofern ohne die üblichen institutionellen Zwänge und forschungsstrategischen Rücksichtnahmen geschehen, was sicherlich dazu beitrug, dass Rogerson seine Arbeit am Alten Testament im ständigen Dialog mit der Anthropologie und den Sozialwissenschaften tat, und dies konsequenter, als das vielleicht in einem traditionelleren akademischen Umfeld hätte geschehen können. Das zeigt sich an einer für die atl. Wissenschaft ansonsten eher ungewöhnlichen Offenheit gegenüber Entwicklungen in der Philosophie und den Sozialwissenschaften, wie uns dies exemplarisch in Rogersons Aufsatz über den Zusammenhang zwischen der atl. Theologie und der Suche nach dem Humanum begegnet. Als zentrale These seines Aufsatzes *What Does It Mean to Be Human?*, die im Blick auf die atl. Theologie (!) aufgestellt wird, darf gelten, dass das Alte Testament im Rahmen der Habermas'schen Theorie als Beispiel des kommunikativen Handelns zu verstehen und zu untersuchen ist. Die bibl. Urgeschichte, die Erzählern-Erzählungen und die Exodus-Erzählung gelten ihm dabei als beispielhafte Auseinandersetzungen mit dem Problem kommunikativer Interaktion; so werden z. B. die Opfervorschriften als „Mittel zur Wiederherstellung unterbrochener Kommunikation“ ins Auge gefasst (ebd. 295).

Rogerson hat wichtige Beiträge zur Diskussion um die Konzeption der „corporate personality“ geleistet (Rogerson, *Conception*, 1970, ↗ Henry Wheeler Robinson) und gehört zu den wenigen Alttestamentlern, die sich explizit mit der strukturalistischen Anthropologie auseinandersetzen (*Anthropology*, 1979). Seine ganze spätere Arbeit zu Fragen von Anthropologie und Altem Testament ist bereits in seinem ersten Buch *Myth in Old Testament Interpretation* angelegt: Dort behandelt er nicht zuletzt das Problem der „corporate personality“, die Debatten der strukturalistischen Anthropologie, die Korrelation von Mythos und Ritual (↗ Ritus, Ritual), die Frage nach dem Übernatürlichen, aber z. B. auch die Bedeutung der Forschungsgeschichte. Das Buch zeichnet sich u. a. durch eine sehr selbständige und kritische

Auseinandersetzung mit den Arbeiten Leachs (und auch mit Beiträgen von Douglas) zum Alten Testament aus. Die Arbeiten von C. Lévi-Strauss finden eine wesentlich positivere Aufnahme.

Aus der Thematik seines Mythos-Buches ergab sich dann folgerichtig die Arbeit an Themen, die bereits im Zuge der Abfassung Rogersons Aufmerksamkeit gefordert hatten. Zu den Aspekten seiner anthropologisch inspirierten und informierten Interpretation des Alten Testaments zählen deshalb auch Arbeiten zum „Übernatürlichen“ in der Bibel (*The Supernatural*, 1976), zur Auffassung der Natur (↗ Natur, Naturerfahrung) bei den Hebräern (*View of Nature*, 1977) und zum ↗ Opfer (*Sacrifice*, 1980).

In Rogersons Werk sind drei Hauptstränge ineinander verwoben: die Inspiration durch die Anthropologie und verwandte Sozialwissenschaften, das Interesse an der Geschichte der britischen und dt. Forschung zum Alten Testament und die Bedeutung der bibl. Hermeneutik und der literaturwissenschaftlichen Exegese. Untereinander gehen diese Fragestellungen verschiedene Konstellationen ein, so z. B. wenn Smith als Alttestamentler und Anthropologe in den Blick kommt oder wenn, in Anwendung auf die atl. Wissenschaft, der Strukturalismus sowohl in seinen sozialanthropologischen als auch in seinen literaturwissenschaftlichen Ausprägungen diskutiert wird, wobei Rogerson versucht, letztere für die bibl. Exegese und die innerkirchliche Diskussion fruchtbar zu machen. Ein weiteres Beispiel ist Rogersons Bezugnahme auf zeitgenössische historische, philosophische und exegetische Strömungen zum Zweck der Klärung des Beitrags atl. Wissenschaft zur historischen und sozialwissenschaftlichen Erkenntnis (*Human*, 1990).

Wirkung

Rogersons Einfluss auf die britische und insgesamt die englischsprachige atl. Wissenschaft ist beträchtlich, gerade auch im Hinblick auf seine anthropologisch orientierten Arbeiten, was sich nicht zuletzt daran zeigt, dass er der Autor

des Eintrags *Anthropology and the Old Testament* im *Anchor Bible Dictionary* ist. Schließlich gehört er zu den wenigen Alttestamentlern seiner Generation, die den Nutzen der Sozialanthropologie für das Verständnis des Alten Testaments umfassend verstanden und konsequent zur Sprache gebracht haben.

Außerhalb des englischen Sprachraums wird Rogersons Werk weniger Aufmerksamkeit zuteil, obwohl zu verzeichnen ist, dass zwei dt. theologische Fakultäten (eine evangelische und eine katholische) ihn mit dem Ehrendoktorgrad ausgezeichnet haben. Dies dürfte seinen Grund allerdings weniger in seinen Beiträgen zu Anthropologie und Altem Testament als vielmehr in seinen forschungsgeschichtlichen Arbeiten und seiner Brückenbauerfunktion im Dialog zwischen den britischen und den dt. Traditionen atl. Wissenschaft haben. Im Großen und Ganzen lässt sich feststellen, dass Rogersons anthropologisch-atl. Forschungen bes. in der englischsprachigen Forschung rezipiert worden sind, während im deutschsprachigen Raum vornehmlich seine forschungsgeschichtlichen Arbeiten wahrgenommen und diskutiert werden.

Beiträge von John W. Rogerson

The Hebrew Conception of Corporate Personality. A Reexamination, *JThS* 21 (1970) 1–16 • Structural Anthropology and the Old Testament, *BSOAS* 33 (1970) 490–500 • Social Anthropology and the Old Testament – Present, Past and Future, *JASO* 4 (1973) 42–50 • Myth in Old Testament Interpretation (*BZAW* 134), Berlin/New York 1974 • Recent Literary Struc-

turalist Approaches to Biblical Interpretation, *The Churchman* 90 (1976) 165–177 • The Supernatural in the Old Testament, Guildford 1976 • The Old Testament View of Nature. Some Preliminary Questions, Language and Meaning, *OTS* 20 (1977) 67–84 • Anthropology and the Old Testament, Oxford 1979 • Sacrifice in the Old Testament: Problems of Method and Approach, in: *M. Fortes/M. Bourdillon* (ed.), *Sacrifice*, London 1980, 45–59 • Anthropological and Theological Approaches to the Old Testament. A Rejoinder, *JAOS* 12 (1981) 16–20 • The Use of Sociology in Old Testament Studies, in: *J.A. Emerton* (ed.), *Congress Volume Salamanca 1983* (VT.S 36), Leiden 1985, 245–256 • Anthropology and the Old Testament, *PIBA* 10 (1986) 90–102 • Was Early Israel a Segmentary Society?, *JSOT* 36 (1986) 17–26 • Anthropology and the Old Testament, in: *R. E. Clements* (ed.), *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, Cambridge 1989, 17–37 • What Does It Mean to Be Human? The Central Question of Old Testament Theology?, in: *D. Clines et al.* (ed.), *The Bible in Three Dimensions*, *JSOT.S* 87 (1990) 285–298 • Art. Anthropology and the Old Testament, *ABD* 1 (1990) 258–262 • A Theology of the Old Testament: Cultural Memory, Communication and Being Human, London 2009.

Sekundärliteratur

Carroll, R./Clines, D./Davies, Ph.R. (ed.), *The Bible in Human Society. Essays in Honour of J. Rogerson* (*JSOT.S* 200), Sheffield 1995 • *Clines, D.*, The Sheffield Department of Biblical Studies. An Intellectual Biography, in: *ders. / S.D. Moore* (ed.), *Auguries. The Jubilee Volume of the Sheffield Department of Biblical Studies* (*JSOT.S* 269), Sheffield 1998, 1–70.

Joachim Schaper

**Teil II:
Begriffsartikel**

1. Lebensphasen – zur Einführung

Menschliches Leben vollzieht sich in einer begrenzten zeitlichen Spanne und beschreibt einen Weg von Geburt, Kindheit, Adoleszenz und Erwachsenenendesein bis hin zu Alter und Tod. Beginn und Ende des Lebens prägen als die universalen Grundkonstanten alles Lebendigen dabei das Menschsein in besonderer Weise: Geboren-Werden und Sterben-Müssen verweisen als Eckpunkte des Lebens auf eine kreatürliche Passivität (vgl. *Janowski*, Anthropologie, 45), denn der Mensch kann „(w)eder den Zeitpunkt noch den Ort der Geburt ... selbst bestimmen, und auch das Lebensende ist ... seiner Verfügbarkeit entzogen“ (*Frevel*, Menschsein, 12). Zur Natur des Menschen gehört jedoch auch, dass er als einziges Wesen sich seiner Vergänglichkeit bewusst ist und über das „Woher“ und „Wohin“ seiner Existenz nachzudenken und auf diese Weise Anfang und Ende als „Grenzpunkte“ des Lebens zu überschreiten vermag. Die Integration von Vergänglichkeit und Tod in den Horizont „eines sinnvollen Ganzen“ (*Wittwer*, Tod, 434), erweist sich als kulturelle Triebkraft, die zur Bildung ausgeprägter Trauer- und Bestattungsriten sowie mythischer Jenseits-/Unterweltsvorstellungen geführt hat (vgl. *Assmann*, Tod).

Dem Menschen im Alten Testament erschließt sich der Sinn seines Lebens ganz von Gott her: „Weder der Beginn noch das Ende des menschlichen Lebens sind ohne das Handeln Gottes zu denken, denn Geburt und Tod liegen in Gottes Hand“ (*Frevel*, Anthropologie, 2). Die Erschaffung der gesamten Menschheit wird als Ergebnis göttlichen Schöpferhandelns beschrieben (vgl. Gen 1,26 ff; Gen 2,7), und selbst die pränatale Formung, Empfängnis und Geburt jedes Einzelnen wird ganz auf Gott zurückgeführt (Ps 22,10 f; 139,13–16; Jer 1,5; Hi 10,8–13). In der anfänglichen Schöpfung ist sowohl die geschlechtliche Differenzierung

in „männlich und weiblich“ (Gen 1,27), die das Fortbestehen der Menschheit sichert, wie auch die Entsprechung der Geschlechter, die die den Menschen kennzeichnende Sozialität zum Ausdruck bringt (Gen 2,18.23, vgl. *Janowski*, Anthropologie, 97–99), verankert. Das hierarchische Verhältnis von Mann und Frau in der patriarchalen Lebenswelt des Alten Testaments erscheint daher im Lichte des Strafspruchs von Gen 3,16 als Minderung des ursprünglich intendierten Geschlechterverhältnisses.

Die Lebenswirklichkeit im Alten Testament ist geprägt vom generationsübergreifenden Zusammenleben von Jungen und Alten in der Großfamilie. Diese bildete den sozialen Ort für Übergangsriten wie Beschneidung, Entwöhnung des Säuglings oder Hochzeiten und bestimmte gleichermaßen die soziale und Geschlechter-Rolle, wie z. B. die Priorität des männlichen Erstgeborenen unter den Geschwistern. Erziehung der Jungen und Bewahrung der Traditionen oblag beiden Eltern, der Vater war jedoch als *pater familias* die bestimmende Autorität und übte auch die Familiengerichtsbareit aus, der Sippe standen die (männlichen) Ältesten vor (vgl. *Berlejung*, Familie, 185). Darin spiegelt sich neben der Dominanz patriarchaler Strukturen die Hochschätzung des Alters, das als Lebensphase der Weisheit verstanden wurde (z. B. Hi 12,12) und als Ausweis eines von Gott gesegneten Lebens galt (vgl. *Neumann-Gorsolke*, Alt). Jedoch verschweigen atl. Texte nicht die zunehmende Gebrechlichkeit und das Abnehmen kognitiver Fähigkeiten im Alter (z. B. 2 Sam 19,32–41; Pred. 12,1–7). In diesem Kontext sind auch Rechtsbestimmungen wie Ex 20,12 und Ex 21,15.17 zu sehen, die die alten Eltern, insbesondere wenn sie nicht mehr arbeitsfähig waren, unter den besonderen Schutz Gottes stellen (vgl. *Schottroff*, Alter, bes. 72 ff).

Der Tod bedeutete das Ende aller menschlichen Sozialbeziehungen: der Verstorbene fristete ein Schattendasein in der Unterwelt, in die auch zunächst der Gott Israels nicht vorzudringen scheint. Trauerriten, Begräbnis und Totenpflege integrierten den Verstorbenen jedoch temporär in die Sozialsphäre der Lebenden (vgl. Schnocks, Konzeptionen, 323). Parallel zur Entwicklung des Monojahwismus/Monotheismus ist in alt. Texten eine „Kompetenzausweitung JHWHs“ (Janowski, Anthropologie, 89 ff) zu beobachten, die zur Hoffnung auf eine den Tod überdauernde Bindung zu Gott (Ps 16,10), die Errettung aus der Unterwelt (Ps 49,16; 1 Sam 2,6) und bis hin zur „Herausbildung einer individuellen Auferstehungshoffnung und eines ausgeprägten Jenseitsbegriffs in frühhell. Zeit“ (Frevel, Tod, 423) führt.

Assmann, J., Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten, Frankfurt a. M., 2000 • Berlejung, A., Art. Familie/Eltern, HGANT⁵, 185–187 • Frevel, Chr., Art. Anthropologie, 1–8 • Ders., Art. Tod, HGANT⁵, 421–424 • Frevel, Chr./Wischmeyer, O., Menschsein • Grünschloß, A., Art. Lebenszyklus I, RGG⁴ 5 (2002) 166 • Janowski, B., Anthropologie • Neumann-Gorsolke, U., „Alt und lebensatt ...“, 111–136 • Schottroff, W., Alter als soziales Problem in der hebräischen Bibel, in: F. Crüsemann u. a. (Hg.), Was ist der Mensch ...?, 61–77 • Wittwer, H., Art. Tod, in: E. Bohlken/Chr. Thies (Hg.), Handbuch Anthropologie, 431–434.

Ute Neumann-Gorsolke

Alte, Alter

Altern vollzieht sich als ein biologisch-körperlicher Prozess, dem jeder Mensch unterworfen ist und der mit körperlichem und/oder geistigem Verfall, aber auch einem Zuwachs an Erfahrung und Lebensweisheit einhergehen kann (vgl. *Eibach*, Alter, 363). Wer als „alt“ gilt und wie Alter bewertet wird, ist demgegenüber stark gesellschaftlich geprägt. So definiert einerseits die Altersstruktur bzw. die Lebenserwartung, welche Lebensphase als Alter anzusehen ist. Andererseits bestimmen die Maßstäbe der jeweiligen Gesellschaften, welche Bedeutung den Alten – und hier müssen geschlechtsspezifische Erfahrungen und Rollenzuweisungen von Männern und Frauen (♂ Mann und Frau) unterschieden werden (vgl. *Mogge-Grotjahn/Jannssen/Blome*, Alter, 13) – zugestanden wird und welche Wertungen mit dem Alter verbunden sind (vgl. *Parikin*, Ageing, 21).

In den Blick kommen Alte im Alten Testament, wenn das Volksganze als „Junge und Alte“ (Jos 6,21) beschrieben wird. Das Gerichtswort an Jeremia, den Zorn JHWHs über alle auszugießen, differenziert noch stärker, denn „Mann und Frau werden gefangen werden, der Alte (*zāqen*) wie der Hochbetagte (wörtl.: *māle' yāmīm* ‚voll an Tagen‘)“ (Jer 6,11). Hier zeigt sich auch, dass Alter semantisch unterschiedlich ausgedrückt werden kann. Einmal wird das hohe Alter als *lange Lebenszeit* in ihrer Erstreckung durch Tage (*yāmīm*) zum Ausdruck gebracht. Typische Wendungen sind auch „zahlreiche Tage“ (*yāmīm rabīm*, 1 Kön 3,11; 2 Chr 1,11), „reich an Tagen“ (*kabīr yāmīm*, Hi 15,10) und „Länge der Tage“ (*orāk yāmīm*, Dtn 30,20). Das Erreichen eines hohen Alters wird als Gabe Gottes/JHWHs verstanden (vgl. Ps 21,5; 91,16; Spr 9,11 u. ö.), im Dtn ist das Altwerden im Land der Lohn für das Befolgen der göttlichen Ordnungen (vgl. Dtn 4,40; 5,16.33; 6,2; 11,9.21; 30,20; 32,47; s. auch 25,15), während deren Übertretung das Lebensalter verkürzt (Dtn 4,26; 30,18). Auch die Wendung „satt an Tagen“, „lebenssatt“ (*šēba' yāmīm*), jeweils Teil von Sterbenotizen (vgl. Gen [25,8]; 35,29; 1 Chr 29,28; Hi 42,17 u. ö.), zeugen vom hohen, mit allem Guten

gesegneten Alter bis zur Schwelle des Todes (♂ Sterben und Tod/Jenseits). Neben die Beschreibung des Alters als *Länge* der Lebenszeit tritt zum anderen eine Semantik, die sich an *leiblichen Merkmalen* orientiert. So ist im Semitischen das graue Haar (hebr. *šēbāh*) zu einem Begriff für das hohe Alter geworden, das den Gegensatz zur schwarzhaarigen, vitalen Jugend (vgl. Hhld 4,1) vor Augen führt. Es kann als sinnenfällige Beschreibung für den alten Mann (Dtn 32,25, vgl. Gen 42,38; 44,29.31) wie auch der alten Frau (Ruth 4,15) verwendet werden. Dem häufigsten Begriff für „alt sein“ (*zāqen*) liegt mit *zāqān* „Bart“ ebenfalls ein physiognomisches Merkmal zugrunde. Die Primärkonnotation „Bärtiger“ hat sich jedoch ganz verflüchtigt: *zāqen* bezeichnet sowohl den alten, greisen Mann wie die Greisin (Gen 18,11), v. a. aber die ‚Ältesten‘ als Stammesführer (zwei Drittel der nominalen Belege).

Welches Alter Menschen zur Zeit des Alten Testaments erreichen konnten, lässt sich allein aus den atl. Texten kaum erheben, da viele hohe Altersangaben, wie z. B. in den ♂ Genealogien (Gen 5), bei den Erzeltern (♂ Anthropologie der Erzelternzählung) und herausragenden Persönlichkeiten wie König David (vgl. 2 Sam 5,4), theologisch motiviert sind und symbolisch auf Lebensfülle hinweisen (vgl. auch Ps 90,10). Nach archäologischen Funden ist von einer durchschnittlichen Lebenserwartung von 35–40 Jahren auszugehen (vgl. *Lang*, Alter, 4), wobei einzelne, vornehmlich Wohlsituierte, sicher auch älter wurden (vgl. z. B. den Gileaditer Barsillai, s. u.).

Wie schon altägypt. Weisheitslehren beklagen (vgl. zur Lehre des Ptahhotep *Brunner*, Weisheit, 110), ist das Alter mit einem Abbau der körperlichen Kräfte verbunden, sodass z. B. das Gehen mit einem Stock notwendig wird (Sach 8,4). Mehrfach erwähnen atl. Texte, dass die Augen trübe/starr wurden und nicht mehr zum Sehen taugten (Gen 27,1, vgl. auch 48,10; 1 Sam 4,15; 1 Kön 14,4). In 2 Sam 19,36 lehnt der achtzigjährige Gileaditer Barsillai die Bitte Davids ab, ihn nach Jerusalem zu begleiten, indem er auf die in seinem hohen Alter zu erwartenden Einschränkungen verweist: fehlende