

Bernd Janowski

Anthropologie des Alten Testaments

Grundfragen – Kontexte – Themenfelder



Mohr Siebeck

Bernd Janowski

Anthropologie des Alten Testaments



Bernd Janowski

Anthropologie des Alten Testaments

Grundfragen – Kontexte – Themenfelder

Mit einem Quellenanhang
und zahlreichen Abbildungen

2., durchgesehene und ergänzte Auflage

Mohr Siebeck

Bernd Janowski, geboren 1943; Studium der Ev. Theologie, Altorientalistik und Ägyptologie; 1980 Promotion; seit 1995 Professor für Altes Testament an der Ev.-theol. Fakultät Tübingen; seit 1996 Ordentliches Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; seit 2011 emeritiert.

ISBN 978-3-16-162800-9 (Broschur) / eISBN 978-3-16-162801-6
DOI 10.1628/978-3-162801-6

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

© 2023 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 aus der Minion gesetzt, von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Printed in Germany.

Die Umschläge wurden von Uli Gleis in Tübingen gestaltet.

Umschlagabbildung der Broschürenausgabe: B. Janowski (Entwurf) und F. Lippke (Fotomontage unter Verwendung des Abdrucks eines Rollsiegels). Rollsiegel (No. 89110) Ende des 3. Jahrtausends v. Chr.: © The Trustees of the British Museum. All rights reserved.

In dankbarer Erinnerung an

Hellmut Brunner
(1913–1997)

Walter Burkert
(1931–2008)

Elena Cassin
(1909–2011)

Jean-Pierre Vernant
(1914–2007)

Hans Walter Wolff
(1911–1993)

Vorwort zur 2. Auflage

In den vier Jahren, seit dieses Buch erschienen ist, hat es zahlreiche positive Besprechungen erhalten, zu vielen Lehrveranstaltungen an den Theologischen Fakultäten angeregt und zu fruchtbarem Austausch mit Leserinnen und Lesern aus dem In- und Ausland geführt. Umso mehr freue ich mich, es hier in einer durchgesehenen und erweiterten Neuauflage vorzulegen. Während die inhaltlichen Nachträge jeweils am Ende der einzelnen Paragraphen zusammengestellt werden und damit für die Leser und Leserinnen bequem auffindbar sind (s. Inhaltsverzeichnis), wird die seit 2018/19 erschienene Literatur im Anschluss an das Literaturverzeichnis aufgeführt. Für die verlegerische Betreuung danke ich wieder herzlich Frau E. Müller und Frau S. Mang.

Tübingen, im Juli 2023

Bernd Janowski

Vorwort zur 1. Auflage

Als erste Lektion lehrt uns die Anthropologie, dass jeder Brauch und jeder Glaube, so schockierend oder irrational sie uns erscheinen mögen, wenn wir sie mit den unseren vergleichen, Teile eines Systems sind, dessen inneres Gleichgewicht sich im Laufe von Jahrhunderten herausgebildet hat, und dass man aus diesem Gebilde kein Element beseitigen kann, ohne Gefahr zu laufen, auch alles übrige zu zerstören.

C. Lévi-Strauss, Anthropologie, 33

Ich erinnere mich noch gut an meine erste Lektüre des faszinierenden, 1968 in deutscher Übersetzung erschienenen Buchs *Das wilde Denken* von Claude Lévi-Strauss (1908–2009) und an die Vorlesungen des großen Sozialanthropologen, die ich zu Beginn der 70er Jahre des vorigen Jahrhunderts am Collège de France in Paris besucht habe. Seit dieser Zeit begleiten mich seine Schriften zur Anthropologie und Ethnologie, die in dem posthum erschienenen Essai *Anthropologie in der modernen Welt* von 2012 einen krönenden Abschluss gefunden haben.

Mein Interesse an anthropologischen Fragen reicht aber weiter zurück und hängt, so will es mir scheinen, mit der Flucht unserer Familie aus Halle an der Saale (ehemals DDR) in ein rheinisches Dorf bei Koblenz zusammen. Damals, am Anfang der 50er Jahre des letzten Jahrhunderts, begegnete ich Pflanzen und Tieren, die ein Stadtkind nicht so leicht zu Gesicht bekommt, sah den Bauern und Handwerkern bei ihrer täglichen Arbeit zu und erlebte den Rhythmus der Jahreszeiten, so wie er kurz und prägnant in Genesis 8,22 beschrieben wird. Hier habe ich auch zum ersten Mal einen Toten gesehen, wie er in einer engen, dunklen Stube aufgebahrt und später unter großer Anteilnahme der Dorfbevölkerung auf den katholischen Friedhof getragen wurde. Das Interesse an diesen Lebensformen hat sich bis heute erhalten, auch wenn es nicht mehr die Unmittelbarkeit von einst besitzt.

Der entscheidende Schritt geschah nach ersten Gehversuchen in Medizin und Philosophie dann mit dem Studium der Theologie und hier besonders des Alten Testaments, dessen Konkretheit, Bildhaftigkeit und Tiefgründigkeit mich von Anfang an begeistert haben. Hinzu kamen das Studium der Altorientalistik und Ägyptologie sowie die intensive Lektüre von Grundlagenwerken der Kultur- und Religionswissenschaft, die mir half, Fragen der Anthropologie ernster zu nehmen, als dies in der damaligen Theologie der Fall war. Im Rückblick wird mir klar,

wie viel ich dabei der Begegnung und Freundschaft mit J. Assmann, H. Brunner, E. Brunner-Traut, W. Burkert, E. Cassin, H. Gese, O. Keel, K. Koch, N. Lohfink, J.-P. Vernant, H. und M. Weippert, M. Welker, H. W. Wolff und E. Zenger verdanke. Sie haben mir immer wieder Einblick in ihre Arbeit gewährt und mir damit geholfen, den eigenen Weg zu finden.

„Um das geschichtliche Leben wiederzufinden“, sagte einmal der französische Historiker Jules Michelet (1798–1874), „müsste man ihm geduldig auf allen seinen Wegen, in allen seinen Formen, in allen seinen Elementen folgen. Aber man müsste mit noch größerer Leidenschaft auch das Zusammenspiel von alledem rekonstruieren, die Wechselwirkung all der verschiedenen Kräfte im Strom einer mächtigen Bewegung, aus der das Leben selbst entstünde“ (zitiert nach *Duby*, *Geschichte*, 57). Das ist eine kaum zu bewältigende Aufgabe, da wir niemals in der Lage sein werden, das, was und wie die Menschen der Vergangenheit erlebt haben, auch nur annähernd zu erfassen. „Aber“, so sieht es der amerikanische Altorientalist D. C. Snell, „wir können versuchen, ein Gefühl dafür zu entwickeln. Und das sollten wir auch tun“ (*Snell*, *Religionen*, 7).

Dieses Buch handelt von einer Welt, die längst vergangen ist, deren Spuren aber bis in unsere Gegenwart reichen und die unsere Auffassung von Gott, Welt und Mensch nach wie vor beeinflussen. Die Menschen des alten Israel, zu denen wir nicht nur über das Alte Testament/die Hebräische Bibel, sondern auch über die Archäologie, Ikonographie und Religionsgeschichte Palästinas/Israels Zugang haben, haben keine Stimme mehr, die wir hören könnten, denn ihre Lieder und Schreie, ihr Lachen und Weinen sind endgültig verstummt. Wir können auch nicht wissen, was eine Rebekka wirklich empfand, als sie sich in Jakob verliebte (Gen 29), oder ein Amos, als er von Amazja aus Bethel verjagt wurde (Am 7,10–17). Sie stehen uns aber vor Augen, weil sie in den Texten fortleben, die von ihnen zeugen – auch wenn der „garstige Graben“ (G. E. Lessing), der uns von der Antike trennt, unüberwindlich breit ist. In seiner letzten Notiz, die er am 16. Februar 1546, also zwei Tage vor seinem Tod, auf einem Zettel niedergeschrieben hat, hat M. Luther das treffend ausgedrückt:

„Den Virgil in seinen Bucolica und Georgica kann niemand verstehen, er sei denn fünf Jahre Hirt oder Landmann gewesen. Den Cicero in seinen Briefen – so empfinde ich es – wird niemand verstehen, er habe sich denn vierzig Jahre in einem hervorragenden Staatswesen aufgehalten. Die Verfasser der Heiligen Schrift soll niemand meinen auch nur ahnungsweise verstanden zu haben, er habe denn hundert Jahre zusammen mit den Propheten die Gemeinden geleitet. Deshalb ist es ein ungeheures Wunder um Johannes den Täufer, Christus und die Apostel. Vergreife dich nicht an dieser göttlichen Aeneis, sondern beuge dich und verehere die Fußspuren. Wir sind Bettler. Das ist wahr.“ (WA 48, 241, 2ff, zitiert nach *Ebeling*, *Luther*, 278f)

In der Tat, das ist wahr, denn:

„Eine Reise in die Vergangenheit ist immer eine Reise in ein sehr fremdes Land. Alles ist anders: das Klima, das Essen, das Geld, wenn es überhaupt schon Geld gibt, die

Sprache, selbst wenn es die ältere Form einer Sprache sein sollte, die wir beherrschen. Vor allem denken, fühlen und werten die Bewohner der Vergangenheit anders als wir. Eine solche Reise findet immer in der Vorstellung statt: denn die Vergangenheit ist ein Land, in das wir wohl hineinsehen können, soweit unsere eigene Erinnerung reicht, über das wir Nachrichten sammeln können, die uns aus diesem fernen Land zugekommen sind – nur hineingehen und selber nachprüfen, was denn mit diesen Nachrichten auf sich habe, können wir nicht“ (*Knauf*, Umwelt, 19).

Und dennoch: Wie das Phänomen der anthropologischen Konstanten zeigt, ist die Vergangenheit zwar weit entfernt und in vieler Hinsicht fremd, aber nicht einfach unerschließbar. „Soweit man auf der Suche nach Beispielen in Zeit und Raum auch zurückgeht“, so noch einmal Lévi-Strauss, „immer spielen sich das Leben und die Tätigkeit des Menschen innerhalb von Rahmen ab, die gemeinsame Merkmale aufweisen“ (*Lévi-Strauss*, Anthropologie, 15). Um diese gemeinsamen Merkmale geht es auch in diesem Buch. Die alttestamentliche Anthropologie ist nicht nur ein Fenster zur Vergangenheit, sondern auch ein Themenfeld, das in vielfältiger Weise Einfluss auf die Gegenwart ausübt. Das *Gespräch über Gott und die Welt*, in dem J. Habermas an die Strahlkraft der biblischen Gerechtigkeitsidee erinnert hat (*Habermas*, Gespräch, 173 ff), ist ein hervorragendes Beispiel für diesen Sachverhalt.

Ich möchte dieses Buch, das in den Jahren 2014 bis 2018 niedergeschrieben wurde, nicht hinausgehen lassen, ohne diejenigen Personen zu erwähnen, die mich durch ihre Ideen bereichert und die meinen Weg begleitet haben. Dazu gehören neben den bereits Genannten vor allem meine Frau, die meine Aufmerksamkeit schon früh auf die Anthropologie gelenkt hat, sowie M. Bauks, A. Berlejung, D. Bester, D. M. Carr, J. Dietrich, Chr. Dohmen, G. D. Eberhardt, B. Ego, D. Erbele-Küster, K. Finsterbusch, I. Fischer, Chr. Frevel, J. Gärtner, M. Grohmann, A. Grund-Wittenberg, F. Hartenstein, J. Kamlah, A. Krüger, M. Leuenberger, H. Lichtenberger, M. Lichtenstein, K. Liess, F. Lippke, U. Neumann-Gorsolke, J. van Oorschot, M. Pietsch, N. Rahn, H. Randriambola, A. Reinert, P. Riede, J. Schnocks, S. Schroer, Chr. Schwöbel, M. S. Smith, Th. Staubli, G. Thomas, M. Tilly, W. D. Tucker, A. Wagner, A. Weissenrieder und T. Yamayoshi. Mit vielen von ihnen habe ich gemeinsame Lehrveranstaltungen zu anthropologischen Themen durchgeführt, Tagungen organisiert oder Buchprojekte auf den Weg gebracht. Die Erinnerung an diese Begegnungen und Freundschaften erfüllt mich mit großer Dankbarkeit.

Ein besonderer Dank geht an Frau Dr. des. N. Rahn, Bern, die die Korrekturen sorgfältig mitgelesen und die Register angefertigt hat. Ebenso an Herrn Ass. F. Lippke, Fribourg, der zwei Abbildungen erstellt hat, und an Frau stud. theol. L. Schwörer, Tübingen für ihre Mithilfe beim Korrekturlesen. Last but not least danke ich Herrn Dr. H. Ziebritzki und Frau Dr. K. Gutekunst für ihr verlegerisches Interesse an der Fertigstellung dieses Buchs sowie den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern im Verlag Mohr Siebeck, namentlich Frau S. Mang, für ihre immer kundige und engagierte Arbeit.

Für die Erlaubnis, Abbildungen aus den von ihnen publizierten Werken in das vorliegende Buch zu übernehmen, danke ich herzlich O. Keel, S. Schroer, Th. Staubli und Chr. Uehlinger. Ebenso danke ich den Verlagen C. H. Beck/München, Calwer Verlag/Stuttgart, Gütersloher Verlagshaus/Gütersloh, W. Kohlhammer/Stuttgart, Mohr Siebeck/Tübingen, Neukirchener Verlag/Neukirchen-Vluyn, Philipp Reclam/Stuttgart, Thames & Hudson/London, Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen und der Deutschen Bibelgesellschaft/Stuttgart für die von ihnen gewährte Abdruckgenehmigung. Schließlich danke ich den Trustees des British Museum, London, für die Erlaubnis, das akkadzeitliche Rollsiegel British Museum No. 89110 auf dem Cover abzubilden.

Auf dem Cover bzw. dem Frontispiz ist eine Abbildung zu sehen, die ein elementares Geschehen wiedergibt: den Anbruch des neuen Morgens, den die Kulturen des Alten Orients mit dem Motiv des richtenden und rettenden Sonnengottes verbunden haben und den die mesopotamische Rollsiegelkunst in eine dramatische Szene gefasst hat (s. **Q 113** mit Abb. 141). Man sollte sich nicht daran stören, dass diese Szene auf dem Cover eines Buches erscheint, das der alttestamentlichen Anthropologie gewidmet ist. Denn eine ähnliche Szene findet sich auf dem einzigen Rollsiegel wieder, das in Jerusalem gefunden wurde (s. **Q 152** mit Abb. 147) und das die Attraktivität bezeugt, die derartige Darstellungen auch auf die Judäer und die Judäerinnen des 7. Jahrhunderts v. Chr. ausübte.

Ein letztes Wort zur Widmung. Im frühen 19. Jahrhundert setzten verstärkt Bemühungen ein, durch die die überkommene Sicht der Antike erweitert und korrigiert wurde. Damit zeichnete sich, so R. Schlesier, „eine anthropologische Hermeneutik ... ab, die das weiterwirkend Aktuelle des Vergangenen und Fernen ernst nimmt, ohne es als abzuschaffendes Überbleibsel zu entwerten, und die, ohne dem Sog des Irrationalen nachzugeben, der Gleichzeitigkeit des Widersprüchlichen zu ihrem Recht verhilft“ (Schlesier, *Kulte*, 14). Mit der Widmung an den Ägyptologen H. Brunner, den Gräzisten und Religionswissenschaftler W. Burkert, die Assyriologin E. Cassin, den Gräzisten und Religionswissenschaftler J.-P. Vernant und den Alttestamentler H. W. Wolff möchte ich an Gelehrte erinnern, die dem in besonderer Weise gerecht geworden sind und darum als Wegbereiter einer Anthropologie der Antike gelten dürfen. Sie haben es verstanden, hinter dem Besonderen das Allgemeine sichtbar zu machen und so das „weiterwirkend Aktuelle des Vergangenen“ herauszustellen. Für mich waren sie immer eine Quelle der Inspiration.

Tübingen, im Januar 2019

Bernd Janowski

Inhalt

Vorwort zur 2. Auflage	VII
Vorwort zur 1. Auflage	IX
Chronologische Übersichten	XXI
I Was ist der Mensch? – Einführung	1
§1 Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie	3
1. Forschungsgeschichtliche Aspekte	5
a) Philosophische und Historische Anthropologie	5
b) Alttestamentliche Anthropologie	10
α) Der Ansatz von H. W. Wolff	11
<i>Exkurs 1: Psalm 8 als Beispieltext</i>	13
β) Kritische Anfragen an H. W. Wolff	17
2. Perspektiven für einen Neuansatz	19
a) Die konkreten Lebensumstände	21
α) Natürliche Lebensbedingungen	22
<i>Exkurs 2: Die longue durée</i>	27
β) Kulturelle Lebensformen	28
γ) Religiöses Symbolsystem	33
b) Die literarischen Kontexte	36
c) Die anthropologischen Konstanten	37
3. Zur Konzeption dieses Buchs	39
Nachtrag zu §1	43
II Von der Wiege bis zur Bahre – Phasen des Lebens	45
§2 Biographische Aspekte	47
1. Der Weg ins Leben	48
a) Die Erschaffung durch Gott	40
α) Genesis 2,7 als locus classicus	50
β) Dualismus von Leib und Seele?	52
<i>Exkurs 3: $\alpha\epsilon\rho\alpha\acute{\varsigma}$ und $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$</i>	54
b) Geburt und Namengebung	60

XIV Inhalt

α) Das Wunder der Geburt	61
β) Der Akt der Namensgebung	71
2. Das Ende des Lebens	77
a) Bilder von Alter und Tod	77
α) Reflexionen über das Lebensende	77
β) „Alt und lebenssatt“	82
b) Die Verbindung mit den Toten	85
α) Trauerriten und Totenklage	86
β) Totenkult im alten Israel?	88
<i>Exkurs 4: JHWH und die Toten</i>	90
Nachtrag zu § 2	95
§ 3 Gender- und Generationenaspekte	98
1. Die Rolle der Geschlechter	98
a) Mann und Frau	99
α) Die Erschaffung der Frau	100
β) „Eine Hilfe, die ihm entspricht“	104
<i>Exkurs 5: Zweisamkeit</i>	105
b) Frauen und Männer	107
α) Arbeitsteilung	108
β) Erotik und Sexualität	115
<i>Exkurs 6: Ehe und Familie</i>	120
2. Die Kette der Generationen	125
a) Eltern und Kinder	125
α) Kindheit im alten Israel	125
β) Formen der Erziehung	128
b) Generationenbeziehungen	133
α) Genealogisches Denken	134
β) Das Elterngebot	135
Nachtrag zu § 3	139
 III Mit Leib und ‚Seele‘ – Elemente des Personbegriffs	 141
§ 4 Die Leibsphäre des Menschen	143
1. Der Körper und seine Organe	144
a) Die äußeren Körperteile	145
α) Terminologischer Überblick	145
β) Synthetische Körperauffassung	148
<i>Exkurs 7: Physiognomik</i>	151
b) Die inneren Körperorgane	154
α) Herz und Nieren	154
β) Der Mutterleib	163

2. Die Welt der Emotionen	166
a) Gegensätzliche Gefühle	167
α) Lieben und Hassen	167
β) Lachen und Weinen	170
b) Restriktionen des Leiberlebens	174
α) Phänomenologie der Angst	174
β) Das erschöpfte Selbst	178
<i>Exkurs 8: Krankheit und Heilung</i>	183
Nachtrag zu § 4	189
§ 5 Die Sozialsphäre des Menschen	191
1. Grundlagen des Zusammenlebens	191
a) Gemeinschaft und Barmherzigkeit	192
α) Das Prinzip Anerkennung	192
β) Exodus 22,20–26 als Beispieltext	193
b) Paradigmen sozialer Anerkennung	195
α) Das Ethos der Hingabe	195
<i>Exkurs 9: Ruth als personifizierte Hingabe</i>	199
β) Gastfreundschaft	204
2. Gefährdungen des Zusammenlebens	207
a) Gemeinschaftswidriges Verhalten	208
α) Verletzende Gesten und Worte	210
β) Psalm 69 als Beispieltext	212
b) Paradigmen sozialer Missachtung	215
α) Entehrung und Schande	215
β) Der treulose Freund	222
<i>Exkurs 10: Feindesliebe</i>	229
Nachtrag zu § 5	233
IV Vom tätigen Leben – Formen des sozialen Handelns	235
§ 6 Die Tätigkeiten des Menschen	237
1. Arbeit und Ruhe	238
a) Der Mensch und seine Arbeit	238
α) Ackerbau und Viehhaltung	239
β) Haustiere und Arbeitstiere	245
<i>Exkurs 11: Eschatologischer Tierfrieden</i>	247
b) Die Unterbrechung der Arbeit	249
α) Literaturgeschichtliche Aspekte	251
β) Ruhetags- und Sabbatgebote	252
2. Wirtschaftssystem und Rechtswesen	255
a) Wirtschaft und Gesellschaft	255
α) Subsistenzwirtschaft	256

β) Prekäre Arbeitsverhältnisse	258
<i>Exkurs 12: Die personae miserae</i>	262
b) Recht und Gerechtigkeit	267
α) Rechtsprechung im alten Israel	267
β) Das Tun der Gerechtigkeit	271
Nachtrag zu § 6	280
§ 7 Die Kommunikation des Menschen	281
1. Grundformen der Kommunikation	282
a) Die Rolle der Sprache	282
α) Sprachliches Handeln	282
β) Israel als Erzählgemeinschaft	287
b) Nonverbale Kommunikation	290
α) Gesten und Gebärden	290
β) Zeichenhandlungen	294
<i>Exkurs 13: Sehen und Hören</i>	297
2. Der Kontakt mit dem Heiligen	302
a) Gebet und Musik	302
α) Der betende Mensch	302
β) Musik als Medium des Gotteskontakts	305
b) Opfer und Opferkritik	310
α) Der Sinn des Opfers	311
β) Formen der Opfer- und Kultkritik	314
<i>Exkurs 14: Essen und Trinken</i>	319
Nachtrag zu § 7	327
 V Räume und Zeiten – Aspekte der Welterfahrung	 329
§ 8 Die Ordnung des Raums	331
1. Der natürliche und der soziale Raum	332
a) Die Wahrnehmung der natürlichen Lebenswelt	332
α) Die Himmelsrichtungen	333
β) Das Verhältnis zur Natur	337
b) Die Strukturen des sozialen Raums	340
α) Dorfkultur und Stadtkultur	341
β) Das Leben im Vierraumhaus	343
<i>Exkurs 15: Das Tor als öffentlicher Raum</i>	346
2. Der symbolische Raum	351
a) Wahrgenommener und erzählter Raum	352
α) Erinnerungslandschaften	352
β) Erzählräume des Pentateuch	354
b) Vorstellungen vom Weltganzen	357
α) Vertikales und horizontales Weltbild	358

<i>Exkurs 16: Der heilige Raum</i>	364
β) Die Gotterfülltheit der Welt	368
Nachtrag zu § 8	375
§ 9 Der Rhythmus der Zeit	377
1. Die natürliche und die soziale Zeit	377
a) Die raumzeitliche Struktur der Lebenswelt	378
α) Zeiterfahrung und Zeitverständnis	379
β) Prediger 1–3 als Beispieltext	380
b) Die natürlichen und die sozialen Rhythmen	386
α) Morgen und Abend, Tag und Nacht	387
<i>Exkurs 17: Chaosbeschreibungen</i>	392
β) Kalender und Zeitrechnung	395
2. Feste und Festfreude im alten Israel	397
a) Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt	397
α) Die Erfahrung des Heiligen	397
β) Deuteronomium 26,1–11 als Beispieltext	401
<i>Exkurs 18: Das Doppelgesicht der Zeit</i>	404
b) Frühjahrs- und Herbstfeste	406
α) Passa und Mazzot	408
β) Der Große Versöhnungstag	412
Nachtrag zu § 9	420
 VI Bilder vom Menschen – Anthropologien im Alten Testament ..	423
§ 10 Menschenbilder im Ersten Kanonteil	425
1. Schöpfer und Geschöpf – Anthropologie der Urgeschichte	425
a) Bild Gottes und Schrecken der Tiere	425
α) Die lebendige Statue Gottes	427
β) Der doppelte Herrschaftsauftrag	428
b) Der fehlbare Mensch	434
α) Essen vom Baum der Erkenntnis	435
β) Menschliche Bosheit, göttliche Gnade	439
2. Schuld und Versöhnung – Priesterliche Anthropologie	443
a) Zum Symbolsystem der Priesterschrift	443
α) Kosmologische Aspekte	444
β) Rein und Unrein, Heilig und Profan	447
b) Der heilige Gott und sein unreines Volk	450
α) Der Ort der Gottesbegegnung	450
β) „... um Versöhnung zu erwirken“	456
Nachtrag zu § 10	460

§ 11 Menschenbilder im Zweiten und Dritten Kanonteil	462
1. Herrschaft und Heil – Anthropologie des Königtums	462
a) Jüdische Königsideologie	462
α) Aspekte der Herrschaftslegitimation	463
β) Der König als soziale Instanz	466
b) Herrscher der Zukunft und königlicher Mensch	473
α) „Ein Reis aus dem Baumstumpf Isais“	473
β) Der königliche Mensch	476
2. Stellvertretung und Neuschöpfung – Prophetische Anthropologie ..	479
a) Der leidende Gottesknecht	480
α) Was heißt „Stellvertretung“?	480
β) „Er trug unsere Krankheiten“	483
b) Die Neuschöpfung des Sünders	489
α) Transformationen des Menschenbilds	490
β) Reines Herz und erneuerter Geist	493
Nachtrag zu § 11	499
§ 12 Menschenbilder im Dritten Kanonteil	501
1. Leben und Tod – Anthropologie der Psalmen	501
a) „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“	501
α) Anthropologie der Klage	503
β) Loben und Danken	506
b) Hoffnung über den Tod hinaus	511
α) Diesseits und Jenseits	511
β) Unsterblichkeit?	515
2. Gerechtigkeit und Leiden – Anthropologie der Weisheit	519
a) Die weisheitliche Sicht des Menschen	520
α) Lebenspraktisches Erfahrungswissen	521
β) Der Tun/Ergehen-Zusammenhang	523
b) Zur Anthropologie des Hiobbuchs	528
α) Leibsphäre und Sozialsphäre	529
β) „Hiob starb alt und lebenssatt“	534
Nachtrag zu § 12	538
 VII Der ganze Mensch – Resümee	 541
§ 13 Grundzüge alttestamentlicher Anthropologie	543
1. Geschichtliche Entwicklung	544
a) Literaturgeschichtlicher Überblick	544
<i>Exkurs 19: Das Theorem der Achsenzeit</i>	546
b) Theologiegeschichtliche Aspekte	548
α) Frühe Anstöße	551

β) Entscheidende Vertiefungen	553
γ) Späte Ausformungen	553
<i>Exkurs 20: Der „innere Mensch“</i>	555
2. Thematische Schwerpunkte	561
a) Die Erfahrung der Leiblichkeit	561
b) Das Ethos der Gerechtigkeit	563
c) Das Bewusstsein der Endlichkeit	565
3. Noch einmal: Was ist der Mensch?	566
Nachtrag zu § 13	570
Anhang	573
Quellen zur Anthropologie der Antike	575
I. Was ist der Mensch?	575
II. Ägypten	584
III. Mesopotamien	622
IV. Kleinasien	658
V. Ugarit und Nordsyrien	661
VI. Palästina / Israel (mit Elephantine)	669
VII. Griechenland	679
VIII. Rom	696
IX. Antikes und rabbinisches Judentum	701
X. Koran	716
Abkürzungen und Hinweise zur Zitation	725
Literatur	729
1. Handbücher und Sammelbände	729
2. Kommentare	734
3. Quellentexte	736
4. Monographien, Aufsätze, Lexikonartikel	739
Seit 2018/19 erschienene Literatur	801
1. Handbücher und Lexika	801
2. Sammelbände und Festschriften	801
3. Kommentare	802
4. Antike Quellentexte	802
5. Monographien, Aufsätze, Lexikonartikel	803
Nachweis zu den Abbildungen und Skizzen	809
Register	813
1. Stellen	813
2. Sachen	823

Chronologische Übersichten

1. Archäologische Epochen in Palästina/Israel

Siglen: FB = Frühbronze – MB = Mittelbronze – SB = Spätbronze – E = Eisen

FB I	ca. 3200–3000
FB II	ca. 3000–2600
FB III	ca. 2600–2300
FB IV	ca. 2300–2000
MB I	ca. 2300–2000
MB IIA	ca. 2000–1750
MB IIB	ca. 1750–1550
SB I	ca. 1550–1400
SB IIA	ca. 1400–1300
SB IIB	ca. 1300–1150

	<i>Conventional</i>	<i>Low</i>	<i>Modified</i>
E IA/SB III	ca. 1250–1150	ca. 1150–925	ca. 1200–1140
E IB	ca. 1150–1000	ca. 1150–925	ca. 1150/40–980
E IIA	ca. 1000–900	ca. 925–835/30	ca. 980–840/30
E IIB	ca. 900–700	ca. 830–700	ca. 830–732/701
E IIC	ca. 700–587		
E III (Babyl.-Pers. Zeit)	ca. 587–450 bzw. ca. 605–520 u. 520–450		
Perserzeit I	ca. 539–450		
Perserzeit II	ca. 450–333		
Frühhell. Zeit	ca. 333–167		
Späthell. Zeit	ca. 167–37		
Römische Zeit	ca. 37–324 n.Chr.		

S. dazu *Weippert*, Palästina, 25ff und *Frevel*, Geschichte Israels, 37 ff.

2. Zeittafeln zur Geschichte Israels, Ägyptens und Mesopotamiens

Zu den chronologischen Angaben der Dynastien und Herrscher in Ägypten, Mesopotamien und Israel/Juda s. *Donner*, Geschichte, 503 ff; *Keel*, Geschichte Jerusalems, 1381 ff und *Schlögl*, Ägypten, 379 ff.

I Was ist der Mensch? – Einführung



Die Frage nach dem Wesen des Menschen spielt in den meisten Kulturen eine zentrale, jeweils unterschiedlich akzentuierte Rolle. Von der thebanischen Sphinx, einem mythischen Wesen mit Frauenkopf, Adlerflügeln und Löwenleib, wird sie in ein Rätsel gekleidet, das von Ödipus gelöst wird. „Es gibt“, so lautet das Rätsel, „auf der Erde etwas, das zweifüßig und vierfüßig und dreifüßig ist, als einziges verändert es sein Wesen von allem, was über die Erde kriecht und sich durch die Lüfte und im Meer bewegt. Aber sobald es auf drei Füße gestützt daher geht, da ist seinen Gliedern die Kraft am schwächsten“ (s. **Q 157**). Die richtige Antwort – „der Mensch“ – hat für Ödipus bekanntlich tragische Folgen: er tötet seinen Vater Laios und heiratet seine Mutter Iokaste, mit der er vier Kinder zeugt. Die Frage nach dem Wesen des Menschen wird auch in Psalm 8,5 gestellt – „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und ein Menschenwesen, dass du dich seiner annimmst?“ –, hat dort aber einen anderen Fokus. Der Mensch, so der Psalm, ist Mensch, weil Gott an ihn denkt und wohlwollend nach ihm sieht. Diese Aufmerksamkeit Gottes ist ein Proprium biblischer Anthropologie und darüber hinaus ein bleibendes Würdeprädikat des Menschen. Was in Ps 8,5; Mi 6,8 oder Hi 7,17f als Bestimmung oder Wesen des Menschen explizit gemacht wird, das wird in anderen Texten (Erzählungen, Annalen, Rechtstexte, Wirtschaftstexte, Rituale, Hymnen, Gebete, Propheten- und Weisheitssprüche) auf implizite Weise zum Ausdruck gebracht.

§1 Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie

Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst,
und ein Menschenwesen, dass du dich seiner annimmst?

Psalm 8,5

„Kein Geheimnis des geistigen Lebens“, so beginnt der amerikanische Evolutionsbiologe E. O. Wilson seine faszinierende *Biologische Geschichte des Menschen*,

„ist schwerer zu fassen und heißer begehrt als der Schlüssel zum Verständnis der menschlichen Natur. Seit Urzeiten erforscht, wer danach sucht, das Labyrinth der Mythen: im Religiösen die Schöpfungsmythen und die Träume der Propheten; in der Philosophie die Erkenntnisse der Introspektion und das darauf beruhende Denken; in der Kunst Aussagen, die auf einem Drama der Sinne beruhen“¹.

An dieser Suche nach dem „Schlüssel zum Verständnis der menschlichen Natur“ beteiligen sich auch die Alttestamentliche Wissenschaft und ihre altorientalischen Nachbardisziplinen. Denn die Frage, was oder wer der Mensch ist, reicht weit in die vorhellenistische Antike zurück. Schon in den Hochkulturen Mesopotamiens und Ägyptens haben sich die Menschen Gedanken über sich selbst, ihre Stellung in der Welt und ihr Verhältnis zu den Göttern gemacht, ohne diese Gedanken systematisch zu erfassen und darzustellen. Ähnliches gilt für die griechische Literatur, die mit Homer,² Hesiod, den Vorsokratikern, Platon (**Q3**) und Aristoteles Protagonisten des anthropologischen Denkens besitzt,³ aber die Frage nach dem Menschen weder als selbständigen Teil noch als Disziplin der Philosophie versteht. Beispiele dafür sind das berühmte *Rätsel der Sphinx* (**Q157**) oder die Reflexion über die tragische Natur des Menschen in der *Antigone* des Sophokles (um 442 v. Chr.):

Viel Ungeheures (δεινός) ist, doch nichts
So Ungeheures wie der Mensch.
Der fährt auch über das graue Meer
im Sturm des winterlichen Süd

1 Wilson, Eroberung, 7.

2 Das in den homerischen Epen tradierte Menschenbild repräsentiert „die erste literarische Selbstbeschreibung des ‚europäischen‘ Menschen“ (Meyer, Aristoteles, 29), ohne allerdings eine explizite Anthropologie zu sein. Zur Unterscheidung von *impliziter* und *expliziter* Anthropologie s. *ders.*, aaO 29 ff.

3 S. dazu Meyer, Natur, 79 ff.

und dringt unter stürzenden Wogen durch.
 Und der Götter Heiligste, die Erde,
 die unerschöpfliche, unermüdliche,
 plagt er ab,
 mit wendenden Pflügen Jahr um Jahr
 sie umbrechend mit dem Rossegeschlecht.⁴

Erst mit der italienischen Renaissance (Pico della Mirandola) und der Aufklärung des 18. Jahrhunderts (J. G. Herder, I. Kant) wird die Anthropologie zu einer philosophischen Disziplin,⁵ die für die im 19. und 20. Jahrhundert erfolgte Ausdifferenzierung in eine Vielzahl disziplinärer Anthropologien (von der medizinischen über die psychologische bis zur Sozialanthropologie) grundlegend geworden ist. Eines der auffälligsten Merkmale der sozial- und kulturwissenschaftlichen Diskussionen in den letzten drei bis vier Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts war schließlich die Hinwendung zur Anthropologie. „Mit einer solchen Ausrichtung“, so ein ausgewiesener Kenner der Materie,

„sind verschiedene Erwartungen verknüpft. In einigen Fällen werden neue Fragen und Probleme entdeckt, in anderen wird fragmentarisches Wissen auf größere Problem- und Sinnzusammenhänge bezogen; dann erhofft man sich Orientierungshilfen angesichts normativer und inhaltlicher Verunsicherung. So heterogen die Erwartungen an Anthropologie sind, so unterschiedlich sind die Vorstellungen davon, was unter Anthropologie zu verstehen ist“⁶.

Ein neues Interesse an anthropologischen Fragen gibt es nach dem klassischen Entwurf H. W. Wolffs von 1973/2010⁷ seit gut zwanzig Jahren auch in der Alttestamentlichen Wissenschaft. Während die Philosophische Anthropologie traditionellerweise stark von der Theologischen Anthropologie rezipiert wird, treten seit einigen Jahren die Kulturwissenschaften und hier speziell die Historische Anthropologie und Psychologie an ihre Seite und bringen neue, zukunftsweisende Aspekte in die Diskussion ein. Im Folgenden wird versucht, dieser veränderten Forschungslage Rechnung zu tragen (1a) und gleichzeitig die Anstöße der Wolff'schen *Anthropologie des Alten Testaments* kritisch zu sichten (1b). Anschließend werden Perspektiven für einen Neuansatz formuliert (2) und die Konzeption dieses Buchs skizziert (3).

- 4 *Sophokles*, *Antigone* I, 332–341 (s. **Q 4**). Das Adjektiv δεινός ist wörtlich zu nehmen: „furchtbar, schrecklich“ und „staunenswert, wunderbar“ zugleich. „Der Mensch erscheint als der, der sich seiner Welt bemächtigt, um ihr sein Leben abzurufen, die Welt darin aber zugleich verletzt: Darin besteht seine Tragik“ (*Schoberth*, Einführung, 31), s. dazu auch *Flashar*, *Sophokles*, 67 f.
- 5 Es gibt verschiedene Vorschläge, die Geschichte der neuzeitlichen Anthropologie in Etappen bzw. Epochen einzuteilen, s. dazu *Marquard*, Art. Anthropologie, 362 ff und *Hartung*, Anthropologie.
- 6 *Wulf*, Anthropologie, 7.
- 7 S. dazu unten 11 ff.

1. Forschungsgeschichtliche Aspekte

a) Philosophische und Historische Anthropologie

Philosophische Anthropologie: *Blumenberg*, Beschreibung, 478 ff • *Cassirer*, Versuch • *Habermas*, Anthropologie, 31 ff • *Hartung*, Anthropologie • *Jung*, Ausdruck, 1 ff • *Marquard*, Art. Anthropologie, 362 ff • *Thies*, Einführung • *Ders.*, Art. Mensch, 1515 ff • *Ders.*, Tomasello, 107 ff. – **Historische Anthropologie:** *Böhme*, Anthropologie, 251 ff • *Bohlken/Thies*, Einleitung, 1 ff • *Payen/Scheid-Tissinier* (éd.), Anthropologie • *Ricken*, Menschen, 152 ff • *Schlesier*, Kulte • *Tanner*, Einführung • *Ders.*, Anthropologie, 147 ff • *Vernant*, Mythos, 357 ff • *Winterling*, Begriffe, 9 ff • *Ders.* (Hg.), Anthropologie • *Wulf*, Anthropologie, 105 ff. 137 ff • *Ders.* (Hg.), Vom Menschen.

Die Frage nach dem Wesen des Menschen, die mit der „anthropologischen Wende“ des 18. Jahrhunderts ins Zentrum der Natur- und Humanwissenschaften rückte⁸ und sich in eine „physische Anthropologie“ (*Mensch/Tier-Verhältnis*), eine „philosophische Anthropologie“ (*Leib/Seele-Problem*) und eine „ethnographische Anthropologie“ (Typologie der Rassen) ausdifferenzierte, ist in der *Philosophischen Anthropologie* des 20. Jahrhunderts aufgrund der wachsenden Vertrautheit mit der Biologie, der Psychologie und der Soziologie des Menschen relativiert worden. Wenn wir, wie etwa W. Dilthey (1833–1911) meinte, ebenso Natur wie Geschichte sind, dann ist zu fragen, ob es sinnvoll ist, auf die Frage nach dem invarianten Wesen des Menschen eine abschließende Antwort zu erwarten. Lässt sich also, so fragt H. Plessner (1892–1985),

„ein Wesen, an dessen Entwicklung aus vormenschlichen Lebensformen ebensowenig zu zweifeln ist wie an seinen offenen Zukunftsmöglichkeiten, ein Wesen, das uns nach Herkunft und Bestimmung gleichermaßen dunkel ist, abschließend bestimmen? Dürfen weiterhin die Selbstauffassungen des Menschen, die im Laufe der Geschichte und in vielen nicht zu einer Geschichte zählenden Kulturen bezeugt sind, durch ein generalisierendes Verfahren sozusagen überspielt und in einer Wesensformel untergebracht werden?“⁹

Auf der anderen Seite zog die abstammungsgeschichtliche Herleitung des *homo sapiens* aus vormenschlichen Lebensformen (frühe Hominiden, s. Abb. 1)¹⁰ nicht nur eine Erschütterung der traditionellen Anthropologie, sondern auch die Erschließung einer die Natur des Menschen umgreifenden Dimension nach sich. In ihr sammeln sich seit den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts (M. Scheller, A. Gehlen, H. Plessner)¹¹ die Erfahrungen und Erkenntnisse der Medizin,

⁸ S. dazu *Wulf*, aaO 43 ff. Eine Neuentdeckung des Menschen geschieht zeitgleich in der Literatur des 18. Jh.s, s. dazu *Košeniina*, Anthropologie.

⁹ *Plessner*, Anthropologie, 411. Zu Plessners Ansatz s. *Habermas*, Anthropologie, 36 f und *Krüger*, Art. Plessner, 63 ff.

¹⁰ S. dazu *Wilson*, Eroberung, 23 ff und *Parzinger*, Prometheus, 17 ff. 55 ff. 695 ff.

¹¹ S. dazu die Textbeispiele bei *Schüßler* (Hg.), Anthropologie, 49 ff. 71 ff. 85 ff und die Darstellung bei *Hartung*, Anthropologie, 58 ff. 61 ff. 65 ff.

der Biologie, der Psychologie, der Soziologie, der Sprachwissenschaft, der Geschichtswissenschaft sowie der Religions- und Kulturwissenschaft.¹²

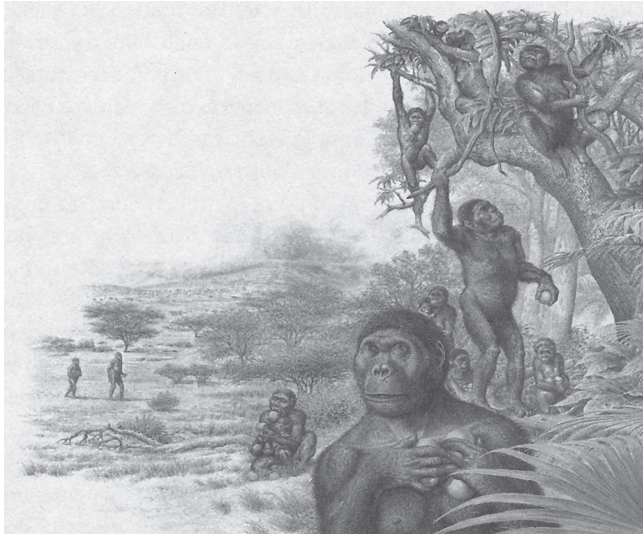


Abb. 1: Verband des *Australopithecus afarensis* (Ostafrika)

Die Kulturwissenschaft etwa hat sich in den letzten Jahrzehnten intensiv den wechselseitigen Beziehungen zwischen Leib und Seele, Individuum und Gemeinschaft, Person und Welt sowie Identität und Alterität zugewandt und dabei gelernt, die anthropologische Grundfrage „Was ist der Mensch?“ durch die Integration neuer Aspekte umfassender, aber auch detailgenauer zu stellen. Wichtig war dabei die Erkenntnis, dass eine Philosophische Anthropologie, die die medizinischen, psychologischen, soziologischen und kulturellen Erfahrungsbereiche einbezieht, die Frage nach dem Wesen und der Bestimmung des Menschen anders beantworten muss als noch vor zwei oder drei Generationen.

Die veränderte Situation hängt auch damit zusammen, dass in der Philosophie, aber auch in der Kulturwissenschaft grundsätzliche Kritik am Ansatz essentialistischer Entwürfe geübt wurde, wonach „jeder Versuch einer Bestimmung des Wesens des Menschen in unzulässiger Weise die Vielfalt des Menschseins auf ein Bild reduziere, das unter der Hand normative Qualität gewinnt“¹³. Der Begriff eines ‚Wesens des Menschen‘ darf

¹² S. dazu Wulf, aaO 65 ff.83 ff.105 ff.

¹³ Schoberth, Wozu, 39.

„nicht mehr essenzialistisch als Substanz aufgefasst werden, sondern ist lediglich im Sinne einer inhalts offenen Strukturformel zu denken; er muss als dynamisch konzipiert werden, denn seine inhaltliche Füllung bleibt notwendig geschichtlich unabgeschlossen und damit Gegenstand fortwährender Auseinandersetzung zwischen den Angehörigen verschiedener Kulturen, Epochen und Disziplinen“¹⁴.

Insofern bleibt die Aufgabe bestehen, die anthropologische Grundfrage „Was ist der Mensch?“ nicht einfach zu sistieren oder durch eine vage Pluralität von Anthropologien zu ersetzen, sondern nach Kategorien zu suchen, die sie erfahrungsnah zu konkretisieren erlauben.¹⁵ Eine solche Leitkategorie könnte der *Zusammenhang von Leibsphäre und Sozialsphäre* sein, dem zufolge das individuelle menschliche Leben von der Wiege bis zur Bahre „in eine soziokulturelle Matrix verwoben ist“¹⁶. Von dieser Voraussetzung her lässt sich die Frage nach dem ‚Wesen des Menschen‘ nicht mehr unbefangen stellen.

Im Unterschied zur traditionellen Philosophischen Anthropologie und ihren essentialistischen Behauptungen über das invariante Wesen des Menschen fragt die in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts auch in Deutschland aufgekommene *Historische Anthropologie* danach, „in welcher tiefgreifender Weise der Mensch historisch ist“¹⁷. Sie stellt den konkreten Menschen mit seinem Fühlen, Denken, Wollen und Handeln in den Mittelpunkt der Analyse und schärft, wie der Kulturwissenschaftler G. Böhme schreibt, den Blick für die ‚Innenseite der Geschichte‘, also für die historische und kulturelle Bedingtheit und Vielfalt des menschlichen Lebens:

„Die verbreiteten, aber vagen Feststellungen, der Mensch sei das nicht festgestellte Tier (Nietzsche) oder er habe kein Wesen, erhalten erst Inhalt, wenn man sich an der eigenen Kultur deutlich macht, daß der Mensch auch in den fundamentalsten Strukturen nicht derselbe geblieben ist. Es handelt sich bei der historischen Wandelbarkeit ja nicht etwa nur um den Wandel der Arbeitsformen, der Ehestrukturen, der Herrschaftsformen, sondern um die anthropologische Organisation selbst. Das Erstaunen über diese Andersartigkeit unserer Vorfahren wird fast noch übertroffen durch ein anderes Erstaunen: nämlich darüber, daß wir sie trotz ihrer Andersartigkeit verstehen können. Sicherlich nicht direkt und ohne Mühe ..., aber wir entdecken in dieser Begegnung doch, daß wir dieses Andere auch in uns selbst haben. Wir spüren, daß wir im Prinzip auch so sein könnten, so erfahren könnten, so empfinden könnten wie die Menschen vor uns.“¹⁸

Oder mit den Worten des Gräzisten und Religionshistorikers J.-P. Vernant (1914–2007):

¹⁴ Bohlken/Thies, Einleitung, 4.

¹⁵ S. dazu Tanner, Anthropologie, 147 ff und aus theologischer Sicht Schoberth, Einführung, 84 ff.

¹⁶ Tomasello, Naturgeschichte, 13, s. dazu ausführlich unten 143 ff. 191 ff.

¹⁷ Böhme, Anthropologie, 264.

¹⁸ Ders., ebd.

„Alle menschlichen Verhaltensweisen erweisen sich als in großen Werksystemen organisiert, die – von den Historikern verzeichnet – unterschiedliche Typen von Zivilisationstatsachen bilden. Weil sie variabel sind, erscheinen diese Tatsachen stets mit Ort und Datum versehen. Wir können seither unmöglich annehmen, daß sich hinter den Veränderungen der Verhaltensweisen und der menschlichen Werke ein unbewegter Geist und hinter den ständigen psychologischen Funktionen ein fixes inneres Subjekt verbirgt. Wir müssen dagegen anerkennen, daß der Mensch im Innern seiner selbst der Ort einer Geschichte ist.“¹⁹

Der originäre Gegenstand der Geschichtswissenschaft sind deshalb, so der Mentalitätshistoriker M. Bloch (1886–1944), die Menschen in der historisch bedingten Vielfalt ihrer Handlungen, Hervorbringungen und Hinterlassenschaften:

„In der Tat haben uns unsere großen Vorgänger – ein Michelet, ein Fustel de Coulanges – schon vor langer Zeit gelehrt, daß der natürliche Gegenstand der Geschichtswissenschaft der Mensch ist. Oder besser gesagt: die Menschen. Einer Wissenschaft von der Vielfalt ist der zur Abstraktion neigende Singular weniger angemessen als der Plural, der grammatische Modus der Relativität. Hinter den Charakteristiken einer Landschaft, hinter scheinbar völlig unpersönlichen Schriftstücken und hinter Institutionen, die sich von ihren Gründern scheinbar völlig losgelöst haben, stehen Menschen, und sie versucht die Geschichtswissenschaft zu verstehen.“²⁰

Auch die Historische Psychologie beruht, wie I. Meyerson (1888–1983), einer ihrer Wegbereiter, betont hat, auf dem Grundsatz, dass das Denken und Fühlen des/der Menschen geschichtlich bedingt, d. h. veränderlich und prinzipiell ungeschlossen ist:

„Die Anwendung der historischen Sichtweise auf die Psychologie, nämlich die Untersuchung des konkreten Menschen, der in seine vielfältigen Aktivitäten, in seine sukzessiv sich ergebenden sozialen und materiellen Kontexte eingebunden ist, führt dazu, die psychischen Funktionen selbst als veränderlich zu betrachten.“²¹

Die Aufgabenstellung der Historischen Anthropologie, die *geschichtliche Natur des Menschen* zu beschreiben, unterscheidet sich damit charakteristisch vom Ansatz der traditionellen Philosophischen Anthropologie und ihrer Frage nach dem Wesen *des* Menschen und den Bedingungen seines Daseins. Nach dem Ende der Verbindlichkeit einer abstrakten anthropologischen Norm schien damit der Zeitpunkt gekommen, „die Ergebnisse der Humanwissenschaften, aber auch die einer geschichtsphilosophisch fundierten Anthropologie-Kritik zusammenzufassen und für neuartige, paradigmatische Fragestellungen fruchtbar zu machen“²².

19 Vernant, *Mythos*, 359, s. auch *ders.*, *Mensch*, 7 ff. Vernant gilt als Wegbereiter einer Historischen Anthropologie der Antike, s. dazu Schlesier, *Kulte*, 296 ff und Schmitt-Pantel/ Wittenburg, *Anthropologie*, 379 ff.

20 Bloch, *Apologie*, 30.

21 Meyerson, *Ecrits 1920–1983*, 65, zitiert nach Happ, Meyerson, 116.

22 Wulf (Hg.), *Vom Menschen*, 13.

Das war die Stunde der Historischen Anthropologie und ihres spezifischen Kulturbegriffs, wonach „Kultur“ nicht eine Anhäufung von Wissen, Glauben, Kunst, Moral, Recht und Brauchtum ist, sondern – gemäß einer Definition des Kulturanthropologen C. Geertz (1926–2006) – „ein geordnetes System von Bedeutungen und Symbolen, vermittels dessen gesellschaftliche Interaktion stattfindet“²³.

Wie der Fortgang der Diskussion gezeigt hat, ist die Historische Anthropologie allerdings nicht frei von gewissen Einseitigkeiten und Engführungen. Diese stellen sich immer dann ein, wenn gefordert wird, dass die anthropologische Reflexion sich jeglicher Aussage über *den* Menschen enthalten und die Frage nach anthropologischen Konstanten aufgeben solle.²⁴ Diese Forderung ist schon deshalb problematisch, weil sich Begriffe wie „Körper“, „Geschlecht“ oder „Tod“ auf Erfahrungsbereiche beziehen, die alle Menschen teilen, die also anthropologische Invarianten oder Universalien darstellen. Die Leistung der Historischen Anthropologie besteht daher „nicht in der Dekonstruktion der Anthropologie und ihrer Begriffe, sondern in der Schärfung des für eine integrative Anthropologie unabdingbaren historischen Bewußtseins“²⁵. Wieder war es M. Bloch, der dies hellsichtig gesehen hat:

„Wir haben gelernt, dass sich auch der Mensch stark verändert hat, und zwar sowohl mental als auch in den subtilsten Mechanismen seines Körpers. Wie könnte es anders sein? Seine mentale Atmosphäre hat einen grundlegenden Wandel erfahren, seine Hygiene und Ernährungsweise nicht minder. Dennoch muß es in der menschlichen Natur und den menschlichen Gesellschaften einen durchgängigen Grundbestand geben. Ohne ihn wären die Begriffe ‚Mensch‘ und ‚Gesellschaft‘ bedeutungslos.“²⁶

Dieser Ansatz ist eine Chance für die Alttestamentliche Anthropologie, die „nur dann gelingen kann, wenn die ganze Spannbreite der alttestamentlichen Tradition Berücksichtigung findet“²⁷ – und wenn darüber hinaus die Anstöße der historischen und kulturwissenschaftlichen Nachbardisziplinen aufgenommen werden, um die *konkreten Lebensumstände* und die *literarischen Kontexte* zu rekonstruieren, in denen die alttestamentlichen Aussagen über den/die Menschen des alten Israel ihren ursprünglichen Ort haben.²⁸ Was für die Historische Anthropologie und ihren Ansatz gilt – nämlich „die strukturellen Kopplungen und Wechselbeziehungen zwischen den verschiedenen Ebenen zu betrachten“²⁹ –, das dürfte *mutatis mutandis* auch für die Alttestamentliche Anthropologie gelten.

²³ Geertz, Beschreibung, 99, s. dazu auch *ders.*, Kulturbegriff, 7 ff und unten 28 ff.

²⁴ Vgl. Bohlken / Thies, Einleitung, 6.

²⁵ *Dies.*, ebd.

²⁶ Bloch, Apologie, 49.

²⁷ Frevel / Wischmeyer, Menschsein, 10 (Frevel).

²⁸ S. dazu unten 21 ff. 36 ff.

²⁹ Winterling, Begriffe, 28. Mit den „verschiedenen Ebenen“ sind bei Winterling die Körpergeschichte, die Psychohistorie, die Sozialgeschichte und die Kulturgeschichte gemeint.

Mutatis mutandis – denn der Beitrag der Theologischen und speziell der Alttestamentlichen Anthropologie ist gegenüber demjenigen der Historischen Anthropologie insofern noch einmal anders gelagert, als die Theologische Anthropologie mit der Historischen Anthropologie zwar das Axiom des menschlichen Zusammenlebens und seiner Ambivalenz(en) teilt, im Unterschied zu dieser aber davon ausgeht, dass „erst in der Perspektive, die mit Gottes orientierender Gegenwart in dieser Welt rechnet, ein lebbarer Umgang mit dieser Ambivalenz offenbar wird“³⁰. Unter Berufung auf die Gegenwart Gottes wird die Theologische Anthropologie die anthropologische Grundfrage „Was ist der Mensch?“ deshalb auch anders beantworten.

b) Alttestamentliche Anthropologie

Albertz, Art. Mensch, 464 ff • Frevel, Art. Anthropologie, 1 ff • Ders., Menschenkinder!?, 8 ff • Ders., Frage, 29 ff • Ders./ Wischmeyer, Menschsein, 9 ff • Gertz, Mensch, 19 ff • Grund-Wittenberg, Kulturanthropologie, 873 ff • Janowski, Anthropologie, 535 ff • Ders., Der ganze Mensch, 3 ff • Ders., „Identität“, 31 ff • Ders./ Bester, Anthropologie, 3 ff • van Oorschot, Grundlegung, 1 ff • Ders., Aspekte, 17 ff • Schmidt, Anthropologie, 156 ff • Schmitt, Perspektiven, 177 ff • Schroer, Grundlinien, 299 ff • Dies./ Zimmermann, Art. Mensch/ Menschsein, 368 ff • Schüle, Anthropologie, 399 ff • Staubli/Schroer, Menschenbilder • di Vito, Anthropologie, 213 ff • Ders., Art. Anthropology, 117 ff • Wagner, Körperbegriffe, 289 ff • Ders., Anthropologie(n), 11 ff • Ders., Menschenkonzept, 45 ff • Westermann, Mensch • Wolff, Anthropologie. – **Sammelbände:** Berlejung u. a. (Hg.), Menschenbilder • Frevel (Hg.), Anthropologie • Hilgert/ Wink (Hg.), Menschen-Bilder • Janowski (Hg.), Mensch • Ders./ Liess (Hg.), Mensch • van Oorschot/ Wagner (Hg.), Anthropologie(n) • Dies. (Hg.), Gott • Wagner/ van Oorschot (Hg.), Individualität • Wagner (Hg.), Aufbrüche.

Der Einsatzpunkt der neueren alttestamentlichen Anthropologie liegt über vierzig Jahre zurück und ist vor allem mit dem Namen H. W. Wolff (1911–1993) verbunden. Wolff, der die Aufgabenstellung einer Historischen Anthropologie noch nicht im Blick haben konnte, hat sich dennoch die Frage gestellt, „wie die Aufgabe einer verlässlichen Lehre vom Menschen wissenschaftlich überhaupt lösbar ist“³¹. Denn hier

„steht der Forscher vor jenem äußersten Grenzfall, bei dem das Problem der Nichtobjektivierbarkeit schlechterdings nicht zu bewältigen ist. So wenig ein Mensch sich selbst gegenüber treten kann, so wenig ein Heranwachsender aus sich selber weiß, wessen Kind er ist, so gewiß bedarf der Mensch grundsätzlich der Begegnung mit einem anderen, der ihn erforscht und erklärt. Doch wo ist der andere, den das Wesen Mensch fragen könnte: Wer bin ich?“³²

Skizzieren wir zunächst, wie Wolff diese Frage beantwortet hat.

³⁰ Klein, Inhumanität, 444.

³¹ Wolff, Anthropologie, 22.

³² Ders., ebd.

a) Der Ansatz von H. W. Wolff

Im Unterschied zu den älteren Entwürfen von F. Delitzsch, J. Koeberle, J. Pederesen u. a.³³ hat Wolff die Frage nach einer alttestamentlichen Anthropologie umfassend gestellt und unter den drei Aspekten einer Anthropologischen Sprachlehre, einer Biographischen Anthropologie und einer Soziologischen Anthropologie entfaltet.

Wolff setzt mit einer *Anthropologischen Sprachlehre* ein, in der er zunächst die anthropologischen Grundbegriffe *naepæš* („Leben[digkeit], Vitalität“), *bāšār* („Fleisch“), *rûāḥ* „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. Darauf folgt eine *Biographische Anthropologie*, wobei anhand verschiedener Zeitauffassungen und Schöpfungsvorstellungen 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 Welt des Menschen zu sprechen, worunter er die Rolle(n) des Einzelnen in der Gemeinschaft (und vor Gott: Der Mensch als „Bild Gottes“) 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 Darstellung von Wolff auch ihr Ziel. Danach ist der Mensch „1. ... bestimmt, zu *leben* und nicht dem Tode zu verfallen“, „2. Er ist bestimmt, zu *lieben* und allen Haß zu überwinden“, „3. Seine Bestimmung in der außermenschlichen Schöpfung ist ebenso eindeutig: *herrschen*“ und „4. Der Mensch ist bestimmt, Gott zu *loben*“³⁴. Denn im Loben Gottes

„findet die Bestimmung des Menschen zum Leben in der Welt, zum Lieben des Mitmenschen und zum Beherrschen der außermenschlichen Schöpfung ihre wahrhaft menschliche Erfüllung. Sonst wird der Mensch als sein eigener Abgott zum Tyrannen, oder er verliert im Verstummen zur Sprachlosigkeit seine Freiheit“³⁵.

Trotz kritischer Anfragen³⁶ ist die Absicht der Wolff'schen „Anthropologie“, zu einer umfassenden „Bestimmung des Menschen“³⁷ anzuleiten, in vielem überzeugend. Das wird etwa an der Überschrift des zweiten Paragraphen: „*naepæš* – der bedürftige Mensch“³⁸ deutlich. Darin zeigt sich das Bemühen, das unter

³³ S. dazu Wolff, aaO 22 ff, ferner Koch, Denken, 3 ff; Bester, Körperbilder, 6 ff; van Oorschot, Grundlegung, 4 ff; Hartenstein, Kulturwissenschaften, 32 f und Schmitt, Perspektiven, 177 ff. Zum Entwurf einer „jüdischen Anthropologie“ s. Adler, Mensch, vgl. ders., Wesen, 188 ff.

³⁴ Zu den Formulierungen s. Wolff, aaO 311.313.314.316 (jeweils H. i. O.).

³⁵ Ders., aaO 319.

³⁶ S. dazu unten 17 ff.

³⁷ So die Überschrift des Schlussabschnitts ders., aaO 310 ff.

³⁸ Vgl. ders., aaO 33 ff. Der Einwand von Dietrich, Sozialanthropologie, 227, dass *naepæš* „nicht nur den bedürftigen Menschen ..., sondern auch den nach Beziehung verlangenden Menschen“ bezeichne (zum Kontext des Zitats s. unten Anm. 65), ist in der Sache zwar richtig,

dem Einfluss des griechischen Denkens heimisch gewordene dichotomische bzw. trichotomische Menschenbild (Leib – Seele bzw. Leib – Seele – Geist) zu überwinden und durch eine sachgerechtere Deutung zu ersetzen. So entwickelt Wolff die Bedeutung des anthropologischen Grundbegriffs *naḫæš* „Leben(digkeit), Vitalität“³⁹ aufgrund einer Analyse der sprachlichen Kontexte, die die Korrelation von Körperorganen und emotionalen, kognitiven und voluntativen Vorgängen bzw. Eigenschaften beschreiben. Wenn etwa Körperorgane wie das „Herz“ (*leb/lebāb*) und die „Nieren“ (*k^llājôt*) mit emotionalen oder kognitiven Vorgängen wie „Freude“ oder „Jubel“ verbunden werden (vgl. Ps 16,7 ff; Spr 23,16 u. ö.) und umgekehrt soziale oder psychische Konflikte wie „Anfeindung“ oder „Verbitterung“ bestimmte Körperorgane wie das „Herz“ und die „Nieren“ in Mitleidenschaft ziehen (vgl. Ps 73,21 u. ö.), ist der Mensch als ganzer, d. h. hinsichtlich seiner somatischen *und* psychischen/kognitiven Aspekte und Funktionen im Blick:

- 7 Ich segne JHWH, der mich beraten hat,
auch in Nächten unterweisen mich *meine Nieren*.
- 8 Ich habe JHWH ständig vor mich hingestellt,
ja, er ist zu meiner Rechten, so dass ich nicht wanke.
- 9 Darum freut sich *mein Herz* und jubelt *meine Ehre*,
auch *mein Fleisch* wohnt in Sicherheit. (Ps 16,7–9)

Mein Sohn, ist dein Herz weise, freut sich auch *mein Herz*,
es jubeln *meine Nieren*, wenn deine Lippen reden, was recht ist. (Spr 23,16)

- 21 Als *mein Herz* sich verbitterte,
und ich in *meinen Nieren* ein scharfes Stechen fühlte,
- 22 da war ich ein Dummkopf und begriff nicht,
(ganz und gar) Vieh war ich vor dir. (Ps 73,21 f)

Auch wenn es aufgrund dieser – noch näher zu erläuternden – *Korrelation von Körperorgan und Lebensfunktion* „keine Abwertung des Leiblichen, keinen Dualismus von Geist/Seele und Leib“⁴⁰ und d. h. keine vom Körper abgelöste Persönlichkeit gibt,⁴¹ liegt dem Alten Testament dennoch keine einheitliche Lehre vom Menschen zugrunde. Das muss aber kein Nachteil sein. Denn das Fehlen eines einheitlichen Menschenbildes wird nach Wolff aufgewogen durch den „Dialog-Charakter“⁴², der ein zentrales Merkmal der anthropologischen Texte des Alten Testaments ist. Die Aufgabe einer biblischen Anthropologie umreißt Wolff denn auch folgendermaßen:

trifft aber nicht ganz das Anliegen Wolffs, s. dazu die bei Wolff, aaO 41 ff diskutierten Belege wie Gen 34,2 f u. a.

39 Zur Bedeutung von *naḫæš* s. unten 54 ff.

40 Albertz, Art. Mensch, 466, vgl. bereits Schmidt, Begriffe, 79.89 ff.

41 S. dazu Wagner, Reduktion, 183 ff und unten 143 ff.

42 Wolff, aaO 24.

„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.“⁴³

Ausgehend von den Texten und ihren Kontexten nach der Selbstausslegung des Menschen *coram Deo* zu fragen – das ist nach Wolff die Aufgabe der alttestamentlichen Anthropologie. Signifikant dafür ist Ps 8, dessen Grundfrage „Was ist der Mensch?“ (V. 5) ins Zentrum alttestamentlicher Anthropologie führt.

Exkurs 1: Psalm 8 als Beispieltext

Altes Testament: *Gaß*, Handeln, 268 ff • *Frevel*, Menschenwürde, 244 ff • *Irsigler*, Psalm 8, 1 ff • *Ders.*, Interdependenz, 195 ff • *Janowski*, Anerkennung, 200 ff • *Ders.*, Der ganze Mensch, 22 ff • *Köckert*, „Wo warst du?“, 35 ff • *Meinhold*, Menschsein, 13 ff • *Neumann-Gorsolke*, „Ehre“, 39 ff • *Dies.*, Herrschen, 20 ff • *Schellenberg*, Mensch, 143 ff • *Schnieringer*, Psalm 8 • *Spieckermann*, Heilsgegenwart, 227 ff • *Waschke*, „Mensch“, 801 ff. – **Neues Testament, Systematische Theologie:** *Brünenberg*, Mensch • *Sauter*, Leben 38 ff • *Schoberth*, Einführung, 27 ff.

Ps 8, der als Schöpfungs- oder besser: Schöpferpsalm so etwas wie ein „poetisches Kompendium klassischer psalmtheologischer Anthropologie“⁴⁴ darstellt, besteht aus zwei hymnischen JHWH-Prädikationen (V. 2b–3 und V. 4–9), die von den beiden Bewunderungsrufen V. 2a und V. 10 gerahmt werden. Diese theozentrische Perspektive kommt in prägnanter Weise auch in V. 5 zum Ausdruck, wenn die Frage nach dem Wesen des Menschen – „Was ist der Mensch?“ (V. 5a) – durch den Hinweis auf das „Gedenken“ (*zākar*) und das „Nachsehen, In-Augenschein-Nehmen“ (*pāqad*) durch JHWH beantwortet (V. 5b) und damit konstatiert wird, dass sich die Menschenwerdung des Menschen nach biblischem Zeugnis in der Situation „vor Gott“ (*coram Deo*) ereignet:

1 Dem Musikmeister. Nach der gittitischen Weise. Ein Psalm Davids.

2a JHWH, unser Herr,
wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde!

⁴³ *Ders.*, ebd. Die Kritik von *Wagner*, Anthropologie(n), 14 Anm. 14, dass bei Wolff „die unbewussten Prägungen und intersubjektiven Aspekte (sc. der Anthropologie) ... nicht in den Blick (kommen)“, ist in dieser Ausschließlichkeit überzogen.

⁴⁴ *Spieckermann*, Heilsgegenwart, 237. Zur Anthropologie der Psalmen s. unten 501 ff.

- 2b Der du deine Hoheit gelegt (< gegeben) hast auf den Himmel⁴⁵ –
 3 aus dem Mund von Kindern und Säuglingen hast du eine Macht
 gegründet um deiner Bedränger willen,
 um zum Aufhören zu bringen Feind und Rächer.
 4 Wenn ich deinen Himmel sehe, das Werk deiner Finger,
 Mond und Sterne, die du befestigt hast –
 5 Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst,
 und das Menschenwesen, dass du dich seiner annimmst?
 6 Du hast ihn wenig niedriger gemacht als Gott,⁴⁶
 und mit Ehre und Pracht hast du ihn gekrönt.
 7 Du hast ihn zum Herrscher gemacht über die Werke deiner Hände,
 alles hast du gelegt unter seine Füße:
 8 Kleinvieh und Rinder, sie alle,
 und auch die Tiere des Feldes,
 9 die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres,
 was immer dahinzieht auf den Pfaden der Meere.
- 10 JHWH, unser Herr,
 wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde!

Die Struktur dieses Textes lässt sich folgendermaßen darstellen:

Überschrift (1)

Bewunderungsruf in Anrede JHWHs (2a)

Hymnische JHWH-Prädikation I (2b–3)

JHWHs Schöpferwirken am Himmel (2b)

JHWHs rettendes Wirken auf der Erde (3):

- a Machtstellung von Kindern und Säuglingen
- b Überwindung der Feinde und Gottesleugner

Hymnische JHWH-Prädikation II (4–9)

Verwunderte Frage: „Was ist der Mensch?“

- 4 Vordersatz zu 5: Blick zum Himmel
- 5 Fragesatz: Wesen des Menschen

Rühmende Antwort: Der königliche Mensch

- 6 Ausstattung mit „Ehre“ und „Pracht“
- 7 ff Herrschaft über die Tierwelt:

Einsetzung in die Königsherrschaft (7)

Taxonomie der Herrschaftsbereiche (8 f)

Bewunderungsruf in Anrede JHWHs (10)

⁴⁵ Zum Textproblem von V.2b s. *Neumann-Gorsolke*, *Herrschen*, 22ff und *Hartenstein/Janowski*, *Psalmen* (BK), 292 (Janowski).

⁴⁶ Genauer: Du hast ihm (nur) wenig fehlen lassen zur Gottheit / im Vergleich mit Gott.

Der Mensch, so V. 5, ist Mensch, weil Gott an ihn denkt und wohlwollend nach ihm sieht (vgl. Ps 144,3) oder weil er – wie Hi 7,17 f den Gedanken der fürsorglichen Aufmerksamkeit Gottes fortschreibt und verändert – sein „Herz“ prüfend auf ihn richtet (s. Q 6).⁴⁷ Die dem Verb *zākar* „(denken an >) gedenken“⁴⁸ eigende intentionale Ausrichtung ist auch für das parallele *pāqad* („nachsehen, in Augenschein nehmen“) charakteristisch, das die Zuwendung JHWHs im Sinn eines wohlwollenden Interesses am Geschick des Menschen zum Ausdruck bringt. Das heißt: JHWH überlässt den Menschen in Situationen akuter Bedürftigkeit nicht sich selbst, sondern er ist „ihm darin stets Anteil nehmend und wohlwollend zugetan, so dass er aufmerksam nach ihm sieht und erkundet, wessen er bedarf“⁴⁹. Diese *Aufmerksamkeit Gottes* gilt allen Menschen und sie gilt, wie V. 4 mit seinem Hinweis auf die majestätische Höhe und Weite des nächtlichen Himmels mit seinen Gestirnen (Mond und Sterne) deutlich macht, dem Menschen in seiner *Kleinheit und Hinfälligkeit*. Damit steht sie im Dienst der Herausstellung der Größe des Schöpfers von Himmel und Erde (V. 2a + 10!) und damit „der Gnade, die darin besteht, daß dieser so große Gott sich dem so kleinen / hinfälligen Menschen zuneigt“⁵⁰.

Nur von Gott her lässt sich nach Ps 8 also sagen, was der Mensch ist. Und nur von ihm her wächst dem Menschen, wie der weisheitliche *Frage/Antwort-Zusammenhang* von V. 4–5.6–9 deutlich macht, auch die Fähigkeit zu, seine Stellung in der Welt wahrzunehmen. Diese Stellung wird nicht wie in Gen 1,26–28 unter Rückgriff auf die *imago Dei*-Terminologie,⁵¹ sondern anhand der Metapher vom „königlichen Menschen“ präzisiert, der mit „Ehre“ und „Pracht“ gekrönt ist (V. 6) und der seine Herrschaft über die Tiere ausübt (V. 7–9).⁵² Diese Position des Menschen zwischen Gott und den Tieren wird in V. 6 f durch entsprechende Verben und Präpositionen umschrieben (Abb. 2).

Die Grundfrage aller Anthropologie – „Was ist der Mensch?“ – erfährt mit Ps 8 folglich eine Antwort, die charakteristisch für das biblische Menschenbild ist. Denn die Aussage, dass Gott an den Menschen „denkt“ und er „sich seiner annimmt“, richtet sich nicht darauf, dass er sich punktuell einer Sache erinnert und eine andere vergisst, sondern darauf, dass er „in den Zusammenhängen geschöpflichen Lebens eine Wirklichkeit stiftet, die durch solche duale Abstrak-

⁴⁷ Zu Hi 7,17 f s. unten 529 f.

⁴⁸ S. dazu Janowski, Erinnerung, 172 ff.

⁴⁹ Schnieringer, Psalm 8, 231, vgl. Schottroff, Art. *pāqad*, 476; Irsigler, Psalm 8, 12 f. 22.30 und Brünenberg, Widerstand, 53 ff. 71 ff.

⁵⁰ Schnieringer, aaO 233.

⁵¹ S. dazu unten 423 ff.

⁵² Zum „königlichen Menschen“ s. unten 476 ff. In der philosophischen Tradition der Neuzeit ist dieser Bezug zur nichtmenschlichen Kreaturwelt in der Regel übersehen und die Frage nach dem Wesen des Menschen vornehmlich subjekttheoretisch beantwortet worden, s. dazu unten 566 ff.

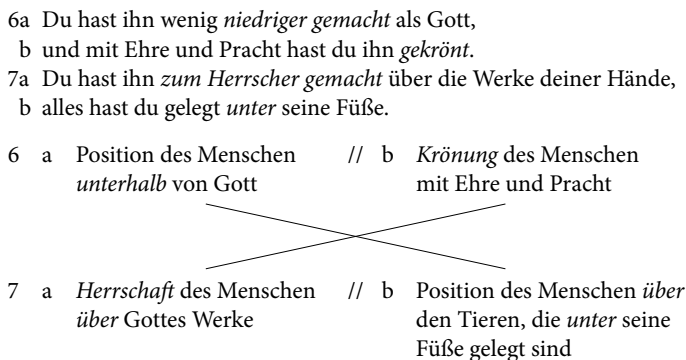


Abb. 2: Die Position des „königlichen Menschen“ nach Ps 8

tionen selbst nicht zureichend erfaßt wird⁵³. Anders gesagt: „Gedenken ist der Inbegriff des rettenden Handelns Gottes, nicht eine überdimensionale Gedächtnisleistung, als ob Gott der Oberbuchhalter der Menschheit wäre“⁵⁴. Es geht in Ps 8 nicht um den Menschen an sich oder um den Menschen in seiner Selbstbezüglichkeit, sondern um die *Relation von Schöpfer und Geschöpf* und um die Stellung des Menschen in der vom Schöpfer geschaffenen Welt – oder mit den Worten H. W. Wolffs:

„Der Mensch des 8. Psalms, der seine Überlegenheit in der Welt entdeckt, kann sie nicht im Selbstruhm zur Sprache bringen, sondern nur in der preisenden Anrede Gottes (V. 6 f.) (...) Und der ganze Psalm wird von der Antiphon gerahmt (V. 2.10) (...) Die Bestimmung zum Loben Gottes und also zum dankbaren Dialog mit dem Schöpfer wird in Psalm 8 deshalb nicht von einer Selbstfaszination des Menschen durch seine eigenen Fähigkeiten verdrängt, weil er sich selbst auch mit seiner eigenen Hilfsbedürftigkeit im Auge behält (V. 5).“⁵⁵

Und schließlich: Mit der Adressierung der anthropologischen Grundfrage „Was ist der Mensch?“ an Gott verändert sich diese Frage von Grund auf. Denn für Ps 8 ist

„die Frage nach dem Menschen keine, die Menschen von sich aus beantworten können; sie ist vielmehr nur als an Gott gerichtete sinnvoll. Dabei ist gerade die Form der Frage bezeichnend: Nicht eine bestimmte Antwort, die aus dem Gegenüber zu Gott gelöst werden könnte, sondern die offene Begegnung gibt ihr ihren Sinn“⁵⁶.

⁵³ Schüle, Handeln, 269, s. dazu auch Sauter, Leben, 38 ff.

⁵⁴ Sauter, aaO 45.

⁵⁵ Wolff, Anthropologie, 316 f, vgl. 232 f.

⁵⁶ Schoberth, Einführung, 32.

Es geht also um die Lebenswirklichkeit des Menschen, die als Wirklichkeit *coram Deo* und im Gegenüber zur nichtmenschlichen Kreaturwelt bestimmt wird. Die Wahrnehmung dieser Relationen und damit die Rückbindung an das schöpferische Handeln Gottes an Mensch und Welt entscheidet nach Ps 8 über das Menschsein des Menschen. Dieser Mensch ist kein Despot, sondern ein „Herrscher“, aber weder aus eigener Vollmacht noch über andere Menschen.⁵⁷ Herrscher ist er allein im Auftrag des Schöpfergottes. ★

β) Kritische Anfragen an H. W. Wolff

Wolffs „Anthropologie des Alten Testaments“ zählt nach wie vor zu den Klassikern der Alttestamentlichen Wissenschaft. Dennoch gab es bald Kritik, auf die der Autor im Nachwort zur 3. Auflage von 1977 auch eingegangen ist.⁵⁸ Weitere Kritiken, die in den letzten zwanzig Jahren erschienen sind, seien im Folgenden kurz angeführt. So erkennen S. Schroer/Th. Staubli⁵⁹ die Verdienste der Wolff'schen „Anthropologie“ im Blick auf die Behandlung der Körperbegriffe ausdrücklich an,⁶⁰ werfen ihr aber bestimmte Verzerrungen vor, die ihrer Auffassung nach auf „systematische Vorurteile“ zurückzuführen sind. So gehe Wolff weiterhin von einer Prävalenz des Hörens gegenüber dem Sehen aus, bevorzuge die männliche gegenüber der weiblichen Lebensform und halte im Blick auf das Thema „Sexualität“ an eingefleischten „antikanaanäischen Klischees“ (Israel/Zucht vs. Kanaan/Unzucht) fest.

Grundsätzlicher ist die Kritik von A. Wagner,⁶¹ der dafür plädiert, nicht bei den sog. anthropologischen Grundbegriffen *naepæš* („Leben[digkeit], Vitalität“), *bāšār* („Fleisch“), *rû^{ah}* „Atem, Wind, Geist“) und *leb/lebāb* („Herz“) anzusetzen. Nach Wagner läuft dies auf eine „Reduktion des Lebendigen“ hinaus, weil sich die Beschränkung auf vier Grundbegriffe nicht rechtfertigen lässt. Begriffe wie *jād* „Hand“, *pānīm* „Gesicht“, *‘ajin* „Auge“, *rægæl* „Fuß“ und *ro’s* „Kopf“, die öfter belegt sind als jene vier „Grundbegriffe“, sind für die alttestamentliche Anthropologie ebenso relevant. Das aber heißt:

„Der Mensch wird also im A. T. unter den verschiedensten Perspektiven betrachtet, ohne dass eine klare Hierarchisierung der verschiedenen Aspekte erkennbar wäre. Das A. T. fasst diese Aspekte nicht zu einer einheitlichen Vorstellung (etwa einen einheitlichen ‚Person‘-Begriff o. ä.) zusammen, sondern bringt seine Ansichten über den Menschen in einer Vielzahl von Aspekten zum Ausdruck. Etliche dieser Aspekte sind dabei nicht nur auf den Menschen beschränkt, sondern sind Aspekte alles Lebendigen.“⁶²

⁵⁷ Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I (NEB), 80; Irsigler, Psalm 8, 24 und unten 479.

⁵⁸ S. dazu Wolff, aaO 351 ff.

⁵⁹ Schroer/Staubli, Körpersymbolik, 12 f.

⁶⁰ Eine Fortführung der Wolff'schen Darstellung bietet Kegler, Körpererfahrung, 28 ff.

⁶¹ S. dazu Wagner, Reduktion, 183 ff.

⁶² Ders., aaO 198, s. dazu auch mit dem Fokus auf dem Begriff *naepæš* Müller, „Seele“, 77 ff.

Dieser Sachverhalt lässt sich noch durch die Beobachtung vertiefen, dass die Körperbegriffe als „Stellvertreterausdrücke der Person“⁶³ fungieren und, wie etwa *næpæš* („Leben, Lebenskraft“) in Ps 54,6 zeigt, die Stelle des Personalpronomens einnehmen können:

Siehe, Gott ist mir Helfer,
der Herr unter denen, die meine *næpæš* (= mich) stützen.

Der Begriff *næpæš* „Leben, Lebenskraft“ (+ Suff. 1c. sg.) steht hier „nicht nur als Variante zum Personalpronomen, sondern bringt einen eigenen Bedeutungsaspekt mit in die Aussage ein“⁶⁴. Dieser Aspekt ergibt sich daraus, dass *næpæš* „den Menschen (kennzeichnet), soweit er auf etwas aus ist“⁶⁵. Dementsprechend lässt sich Ps 54,6 folgendermaßen paraphrasieren:

Siehe, Gott ist mir Helfer,
der Herr unter denen, die (meine *næpæš* =) mein Verlangen nach Leben stützen.⁶⁶

„Stellvertreterausdrücke der Person“ sind auch die Begriffe *’ozæn* „Ohr“, *’ap* „Nase“, *jād* „Hand“, *pānim* „Gesicht“, *’ajin* „Auge“, *roš* „Kopf“, *rægæl* „Fuß“ und die Bezeichnungen für die inneren Körperorgane „Herz“ (*leb / lebāb*), „Leber“ (*kābed*), „Nieren“ (*kēlājōt*), „Eingeweide, Innereien“ (*me’im*) oder „Mutterleib“ (*ræhæm*).⁶⁷

Einen Schritt über Schroer/Staubli und Wagner hinaus macht schließlich R. Schmitt,⁶⁸ wenn er Wolffs Werk eine explizit „theologische Anthropologie des Alten Testaments“ nennt, dieser aber den Vorwurf macht, der „Wort-Gottes-Theologie“ verpflichtet zu sein.⁶⁹ 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“⁷⁰, gelte es, diese zu überwinden und durch eine dezidiert kulturwissenschaftliche Perspektive zu ersetzen. Obwohl Schmitt die grundsätzliche Bedeutung einer spezifisch theologischen Anthropologie nicht in Frage stellen möchte, fordert er dennoch einen

⁶³ Zu diesem Ausdruck s. *Wagner*, Körperbegriffe, 289 ff und unten 148 ff.

⁶⁴ *Ders.*, aaO 291, vgl. 307 ff und bereits *Wolff*, Anthropologie, 51 ff.

⁶⁵ *Schmidt*, Begriffe, 90, vgl. *Wagner*, aaO 308; *ders.*, Reduktion, 191; *Dietrich*, Sozialanthropologie, 227 f und unten 54 ff. Zu Recht erläutert *Dietrich*, dass „*næpæš* ... eine nach Bezo-genheit drängende Vitalität (ist), die ihre Lebenskraft gerade aus den Beziehungen gewinnt, in denen sie steht. *næpæš* bezeichnet deshalb nicht nur den bedürftigen Menschen, der begehrend sich etwas einzuverleiben bestrebt ist, sondern auch den nach Beziehungen ver-langenden Menschen“ (aaO 227), s. dazu aber auch oben Anm. 38.

⁶⁶ Vgl. *Wagner*, Körperbegriffe, 308.

⁶⁷ S. dazu unten 148 ff. Wichtig sind in diesem Zusammenhang auch die Überlegungen von *Stenger*, Körper, 163 ff, der darauf hinweist, dass der von Wolff beobachtete Konnex von Körperorgan und Lebensfunktion kein Proprium des Alten Testaments ist, vgl. *van Oor-schot*, Aspekte, 20 und *Müller*, aaO 13 f. 106 u. ö.

⁶⁸ S. dazu *Schmitt*, Perspektiven, 177 ff.

⁶⁹ S. dazu *ders.*, aaO 180 f. 185.187 u. ö.

⁷⁰ *Ders.*, aaO 185.

„stärker ethnologischen Blick auf den Menschen, der ... auch Elemente einer sozialgeschichtlich fundierten Mentalitätsgeschichte berücksichtigen muß“. Summa: „Eine Anthropologie des Alten Testaments kann sich nicht nur auf literarische Befunde stützen, sondern muß die materielle Kultur und das von ihr bezeugte Symbolsystem bzw. die innerhalb unterschiedlicher Fundgruppen bezeugten Symbolsysteme, welche sich durchaus voneinander und von den in den Texten repräsentierten unterscheiden können, berücksichtigen.“⁷¹

Mit diesem Monitum rennt Schmitt, wie nicht zuletzt die ab dem Jahr 2009 erschienenen Sammelbände⁷² belegen, offene Türen ein. Um im Bild zu bleiben: Im großen Haus der alttestamentlichen Anthropologie(n) stehen die Fenster und Türen inzwischen weit offen. Nur sollten wir nicht den Fehler machen, aus Über-eifer alles, was nach Theologie aussieht, aus dem Fenster zu werfen. Dann brauchen wir den Versuch, eine Anthropologie des *Alten Testaments* (!) zu entwerfen, gar nicht erst zu machen.

2. Perspektiven für einen Neuansatz

Vieles an der gegen Wolffs „Anthropologie“ vorgebrachten Kritik ist berechtigt und von der Forschung inzwischen auch beherzigt worden, einiges dagegen ist überzogen⁷³ bzw. wenig hilfreich.⁷⁴ Auf jeden Fall hat sich die Situation der Disziplin „Altes Testament“ gegenüber der Epoche, für die der Name H. W. Wolff steht, deutlich verändert. So kann eine alttestamentliche Anthropologie heute nicht mehr ohne die Berücksichtigung der Kulturen des alten Ägypten, des Alten Orients (Mesopotamien, Kleinasien, Syrien / Palästina, Iran) und des antiken Mittelmeerraums einschließlich Griechenlands geschrieben werden. Der *Anhang: Quellen zur Anthropologie der Antike*⁷⁵ bietet dafür reiches Anschauungsmaterial. Zu der veränderten Situation zählen darüber hinaus Anstöße der Historischen Anthropologie, der Historischen Psychologie, der Genderforschung sowie der Kultur- und der Kognitionswissenschaft.⁷⁶

Wie eine *Anthropologie des Alten Testaments*, die diesen Perspektiven Rechnung trägt, heute zu konzipieren wäre, ist eine offene Frage. Man könnte sich dabei an den anthropologischen Grundbegriffen bzw. Haupttexten des Alten Testaments orientieren oder eine thematische oder eine literaturgeschichtliche

⁷¹ Ders., aaO 187 f, vgl. 205 f.

⁷² S. dazu die oben 10 genannten Sammelbände.

⁷³ Das gilt für manche Urteile von Schmitt, aaO 178 ff. 180 f. 181 ff. 185 ff. 187 f. Zur Kritik von Schroer / Staubli, Körpersymbolik, 12 f an der Wolff'schen These von der Prävalenz des Hörens gegenüber dem Sehen s. die Gegenkritik von Luchsinger, Poetik, 250 f.

⁷⁴ Das gilt für einige Ausführungen von van Oorschot, Grundlegung, 8 ff, s. dazu die Kritik von Janowski, „Anthropologie“, 398 ff.

⁷⁵ S. dazu unten 573 ff.

⁷⁶ Zur Bedeutung der kognitiven Linguistik für die (alttestamentliche) Anthropologie s. etwa Stenger, Körper, 163 ff und Müller, „Seele“, 106 ff.

Gliederung zugrunde legen. Gegenüber solchen Vorschlägen, für die es prominente Beispiele gibt,⁷⁷ hätte eine Anthropologie des Alten Testaments m. E. folgende Aspekte zu berücksichtigen:

- die *konkreten Lebensumstände* der Menschen im alten Israel, wie sie in den natürlichen Lebensbedingungen, in den kulturellen Lebensformen und im religiösen Symbolsystem zum Ausdruck kommen (a),
- die *literarischen Kontexte* des Alten Testaments, in denen diese Lebensumstände ihren sprachlichen Niederschlag gefunden und zu einer Vielzahl von Menschenbildern geführt haben (b),
- die *anthropologische Konstanten*, die die unterschiedlichen Menschenbilder des Alten Testaments jenseits von sozial- und literarhistorischen Konkretionen umgreifen und prägen (c).

Zwischen den *konkreten Lebensumständen* (a) und den *literarischen Kontexten* (b) gibt es ständige Wechselbeziehungen, die den Aufbau der sozialen Welt (Gesellschaft) befördern und die Stellung des Menschen in ihr verständlich machen. Dass es darüber hinaus im Alten Testament auch *anthropologische Konstanten* (c) gibt, ist m. E. nicht von der Hand zu weisen. Wäre es anders, wäre die Vergangenheit für uns schlechterdings unerreichbar.⁷⁸ Das ist sie aber nicht, weil „wir sie trotz ihrer Andersartigkeit verstehen können“⁷⁹. Da die Vergangenheit aber nicht einfach zugänglich ist, weil unsere Verbindung mit ihr durch den „garstigen Graben“ der Geschichte zerrissen ist, steht die Aufgabe, das Fremde und Vergangene zu verstehen, vor einer doppelten Schwierigkeit, die W. Dilthey (1833–1911) in seinem Werk *Der Aufbau der geschichtlichen Welt* von 1910 folgendermaßen auf den Punkt gebracht hat:

„Die Auslegung wäre unmöglich, wenn die Lebensäußerungen gänzlich fremd wären. Sie wäre unnötig, wenn in ihnen nichts fremd wäre. Zwischen diesen beiden äußersten Gegensätzen liegt sie also. Sie wird überall erfordert, wo etwas fremd ist, das die Kunst des Verstehens zu eigen machen soll.“⁸⁰

Zu beschreiben und zu verstehen, wie fern oder fremd *und* wie nah oder vertraut uns die Menschen des alten Israel sind – darin besteht u. a. die Aufgabe der alttestamentlichen Anthropologie. Wie sie angegangen werden kann, soll im Folgenden näher skizziert werden.

⁷⁷ Vgl. die unterschiedlichen Gliederungen von Wolff, aaO 29 ff; Westermann, Mensch, 11 ff; Frevel / Wischmeyer, Menschsein, 9 ff (Frevel); Schroer, Grundlinien, 299 ff und van Oorschot, Aspekte, 23 ff.

⁷⁸ Vgl. Lévi-Strauss / Eribon, Das Nahe, 180 und Lévi-Strauss, Anthropologie, 15 f u. ö.

⁷⁹ Böhme, Anthropologie, 264, vgl. für das Alte Testament Schroer, aaO 299 und van Oorschot, aaO 17.

⁸⁰ Dilthey, Welt, 225.

a) Die konkreten Lebensumstände

In seiner Antrittsvorlesung am Collège de France von 1933 hat der Mentalitätshistoriker L. Febvre (1878–1956), zusammen mit M. Bloch (1886–1944) das Haupt der Schule der *Annales*,⁸¹ dazu aufgefordert, die Reduktion von Geschichte auf Schrift aufzugeben und die „Humanwissenschaften“ (*sciences humaines*) um die Analyse der „Tatsachen“ (*les faits*) zu erweitern. Allerdings sind es, wie er präzisiert, immer „menschliche Tatsachen“⁸². Dementsprechend besteht die Aufgabe des Historikers darin,

„die Menschen wiederzufinden, die sie (sc. die Tatsachen) durchlebt haben, sodann diejenigen, die sich viel später mit ihren Ideen in ihnen eingenistet haben, um sie zu deuten. Die Texte, gewiß – aber es sind *menschliche* Texte. (...) Die Texte, gewiß – aber *alle* Texte. (...) Die Texte, freilich – aber *nicht nur die Texte*. Auch die Dokumente, welcher Art auch immer.“⁸³

Im Blick auf die Anthropologie des Alten Testaments könnte man diesen Impuls so aufnehmen, dass man von der Korrelation von „Mensch“ und „Kultur“ ausgeht⁸⁴ und die Ergebnisse der Palästinaarchäologie, der Ikonographie Palästinas/Israels und der altorientalischen Religionsgeschichte in die Analyse einbezieht. Um das disparate Material zu ordnen, könnte man dabei die drei Ebenen *Natürliche Lebensbedingungen*, *Kulturelle Lebensformen* und *Religiöses Symbolsystem* unterscheiden:

- die *natürlichen Lebensbedingungen* beziehen sich auf den geographischen Raum Palästinas/Israels (Zeitrhythmen, Klimazonen, Bodenbeschaffenheit, Landschaftsreliefs) mit seiner spezifischen Tier- und Pflanzenwelt (α),
- mit den *kulturellen Lebensformen* sind die Formen der Selbstwahrnehmung (Leibsphäre) und des Zusammenlebens (Sozialsphäre) gemeint, die für das / die alttestamentliche/n Menschenbild/er charakteristisch sind (β),
- unter dem *religiösen Symbolsystem* ist ein kulturelles Zeichensystem zu verstehen, mit dessen Hilfe die Menschen des alten Israel ihrer natürlichen Lebenswelt gegenübertreten und diese auf die in ihr vorhandenen Ordnungselemente zu ‚lesen‘ versuchen (γ).

Alle drei Ebenen müssen in ihrer gegenseitigen Verflechtung verstanden und dargestellt werden. Menschliches Leben vollzieht sich auch im alten Israel in bestimmten, jeweils definierten bzw. qualifizierten Räumen und Zeiten, die der *natürlichen* (Himmelsrichtungen, Tag/Nacht-Rhythmus, Geographie), der *sozia-*

⁸¹ S. dazu ausführlich Schöttler, „Annales“-Historiker, 29 ff.

⁸² Febvre, Historiker, 18.

⁸³ Ders., ebd. (H. i. O.), vgl. Tanner, Anthropologie, 153.

⁸⁴ Vgl. Ricken, Menschen, 152, demzufolge das Menschenbild davon abhängt, „in welche kulturellen Lebensformen sie (sc. die Menschen) verwoben sind, so dass *Raum*, (*historische*) *Zeit* und (*soziale*) *Gemeinschaft* sie allererst konstituieren und formieren“.

len (Vierraumhaus, Dorf, Stadt, Tor, Palast, Tempel, Grab) und der *symbolischen Ebene* (Feste, Grenze zwischen Leben und Tod, Jenseitsvorstellungen) angehören. In diesem Sinn ist die alttestamentliche Anthropologie immer auch eine „Wissenschaft vom Konkreten“⁸⁵.

α) Natürliche Lebensbedingungen

Palästina/Israel: *Aharoni*, Land • *Berlejung*, Art. Weltbild/Kosmologie, 67 ff • *Borowski*, Agriculture • *Keel* u. a., OLB 1, 38 ff • *King/Stager*, Life • *Prudky*, Art. Wetter, 451 ff • *Steck*, Welt, 49 ff • *Vieweger*, Archäologie, 207 ff • *Weippert*, Palästina, 3 ff • *Dies.*, Welterfahrung, 179 ff • *Weippert/Weippert*, Vorgeschichte, 341 ff • *Zwikel*, Einführung, 70 ff • *Ders.*, Leben, 9 ff. – **Bibelatlas:** *Zwikel* u. a. (Hg.), Bibelatlas, 10 ff. – **Kultur- und Geschichtswissenschaft:** *Fuchs*, Leib, 303 ff • *Wittke* (Hg.), Frühgeschichte, 651 ff.

Zu den elementaren Lebensbedingungen gehört auch im alten Israel der natürliche Lebensraum. Als „Lebensraum“ lässt sich „die dauerhafte Gesamtheit des von einer Person präreflexiv gelebten und erlebten Raumes mit seinen Bedingungen, Wirkungen und Möglichkeiten“ bezeichnen,

„also der Umraum eines leiblichen und seiner selbst bewussten Subjektes im weitesten Sinn. Er integriert die ... anthropologischen Räumlichkeiten, beschränkt sich aber nicht auf die aktuell wahrgenommen Umgebung, sondern bezieht den gesamten natürlichen, sozialen und kulturellen Raum ein, sofern er Einfluß auf die Person hat“⁸⁶.

Im Sinn dieser Definition konnte der Mensch des alten Israel „räumlichen und zeitlichen Einflüssen ... nicht distanziert gegenüberstehen, beides erlebte er hautnah“⁸⁷ und, wie Gen 8,22 deutlich macht, im Rhythmus der Jahreszeiten:⁸⁸

Während aller Tage der Erde (gilt):
 Saat und Ernte, Kälte und Hitze,
 Sommer und Winter, Tag und Nacht sollen nicht aufhören.

So universal dieser Text auch ausgerichtet ist, so sehr ist doch zu beachten, dass sich die Lebensbedingungen der Menschen des alten Israel in vielem von denjenigen etwa der alten Ägypter unterschieden haben:

„In einer Flussoase zu leben auf der einen, oder steinigen Böden die Nahrung abzurufen auf der anderen Seite, prägt über die Generationen hinweg den Alltag einer Kultur, aber zugleich auch ihre Ideenwelt. Im Niltal hat man sich angesichts der Kürze des heißgeliebten Lebens auf ein ewiges Leben nach dem Tod ausgerichtet. In Israel wurde die Grenze des Todes nie in dieser Weise überschritten, die Religion war erstaunlich diesseitig.“⁸⁹

⁸⁵ Zu dieser Formel s. *Lévi-Strauss*, Denken, 11 ff.

⁸⁶ *Fuchs*, Leib, 303. Zur alttestamentlichen Raumauffassung s. unten 331 ff.

⁸⁷ *Weippert*, Welterfahrung, 184.

⁸⁸ Vgl. *Keel* u. a., OLB 1, 38 ff.

⁸⁹ *Schroer*, Grundlinien, 299. Zu den *Diesseits/Jenseits*-Beziehungen s. unten 511 ff.

Zu den natürlichen Lebensbedingungen im alten Israel zählt vor allem der geographische Raum mit seinen *Klimazonen* und seiner Bodenbeschaffenheit.⁹⁰ Palästina/Israel war (und ist) ein kleines Land, dessen Längsausdehnung von Norden nach Süden ungefähr 250 km beträgt und dessen Breite wegen des unregelmäßigen Verlaufs der Mittelmeerküste von Norden nach Süden hin zunimmt und dabei zwischen 50 km (Bucht von Akko/See Genezareth) und 150 km (südliches Juda/Totes Meer) schwankt. Charakteristisch ist das *Landschaftsrelief* dieses Gebiets, das sich in vier markante Zonen einteilen lässt (schmaler Küstenstreifen, westjordanisches Bergland, Jordangraben, transjordanische Hochebenen) und das ihm – bezogen auf das judäische und das ostjordanische Bergland – das Prädikat der „Kleinkammerigkeit“ eingetragen hat.⁹¹

Die Klimazonen

Entsprechend der subtropischen Lage Palästinas/Israels zerfällt das Jahr in etwa zwei gleich lange, viereinhalb Monate dauernde Jahreszeiten (regenloser Sommer und winterliche Regenzeit), zwischen denen zwei jeweils sechswöchige Übergangszeiten liegen und dem Land im September/Okttober den Frühregen und im April/Mai den Spätregen bringen.⁹² Im Unterschied zu den großen Flusskulturen Mesopotamiens und Ägyptens mit ihren Bewässerungssystemen (Kanäle, Nilüberschwemmung) war Palästina/Israel, das nur über wenige Seen, perennierende Flüsse und Bäche verfügt, von der Häufigkeit und Verteilung der jährlichen Niederschläge (s. Abb. 3) und deren Nutzung durch Brunnen und Zisternen abhängig. Diese Abhängigkeit hat die Menschen des alten Israel gelehrt, den meteorologischen Phänomenen größte Aufmerksamkeit zu schenken:

„Das alte Israel war ein Bauernvolk, das in hohem Maße wetterabhängig war, da ja die Felder ausschließlich vom Regen bewässert wurden. Flüsse, die das ganze Jahr Wasser führten, bildeten entweder für die Landwirtschaft unbrauchbare Sümpfe, oder ihr Bett lag zu tief (wie das des Jordans in seinem Unterlauf), als dass ihr Wasser für die Bewässerung der Felder hätte benützt werden können. Die existentielle Bedeutung der atmosphärischen Bedingungen führte dazu, ihnen größte Aufmerksamkeit zu schenken und in allem, was damit zusammenhing, Gott am Werk oder wenigstens Metaphern für sein Wirken zu sehen.“⁹³

Aufgrund dieser Lebensbedingungen verwundert es nicht, dass die südliche Levante, zu der Palästina/Israel gehörte, aufgrund von Klimaschwankungen, Naturkatastrophen u. a. immer wieder von Hungersnöten heimgesucht wurde. Berühmt ist nicht nur der Schlusspassus der sog. „*Israel-Stele*“ des *Merenptah*

⁹⁰ S. dazu Aharoni, Land; Weippert, Palästina, 3 ff und Vieweger, Archäologie, 207 ff.

⁹¹ S. dazu Weippert/Weippert, Vorgeschichte, 366 ff u. a.

⁹² S. dazu Keel u. a., aaO 38 ff. Zum altisraelitischen Kalender s. unten 395 ff.

⁹³ Ders., aaO 52 f, vgl. Steck, Welt, 53.

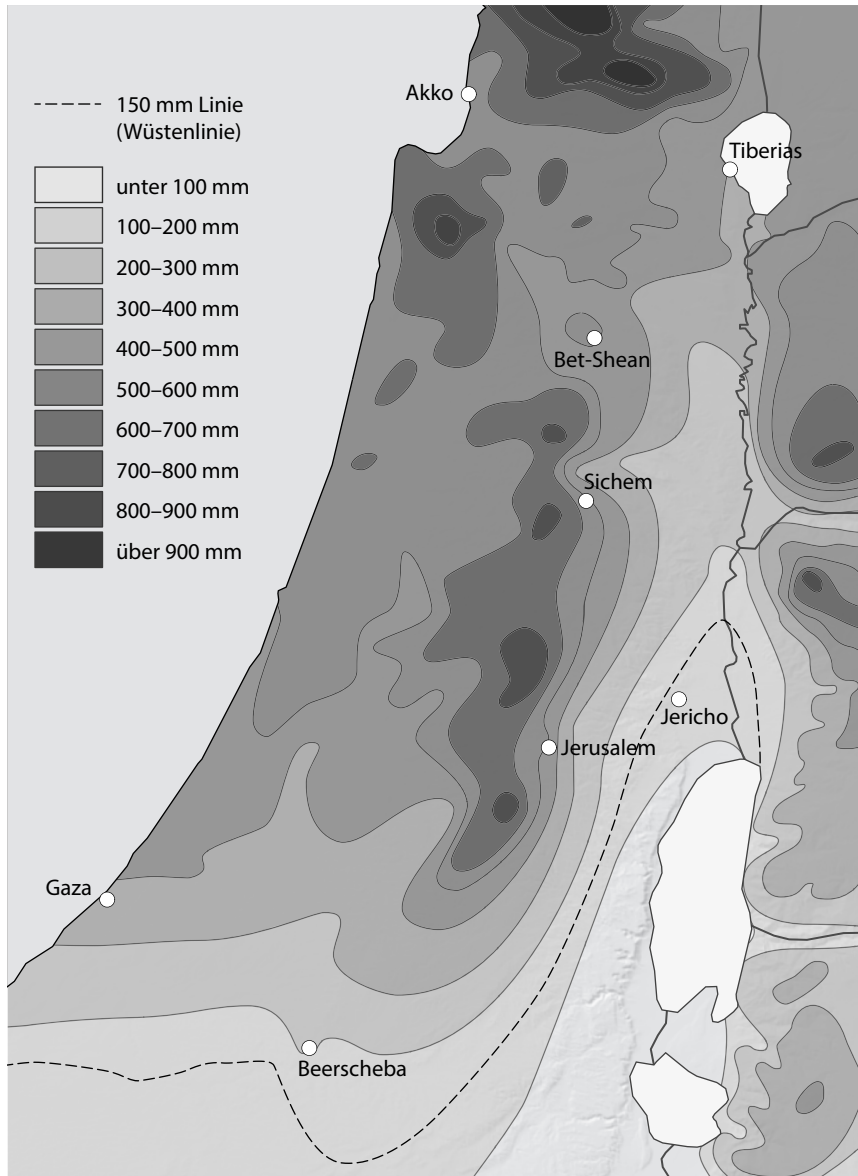


Abb. 3: Jährliche Niederschlagsmengen in Palästina

(Q 47), sondern auch zahlreiche Texte des Alten Testaments wie Gen 12,10; 26,1; 41,27.30 f; 2 Sam 21,1; 1 Kön 18,2 u. a.⁹⁴

Das Landschaftsrelief

Das Landschaftsrelief, das Klima und die Bodenbeschaffenheit bedingen die typische landschaftliche Dreigliederung Palästinas/Israels in *Kulturland*, *Steppe* und *Wüste* (s. Abb. 4). Während das Kulturland mit seinem mediterranen Klima und ausreichenden Niederschlägen die Voraussetzungen für ein sesshaftes Leben in Dörfern und Städten bot, verhinderte die Wüste mit ihrem Mangel an Wasser und ertragreichen Böden das Entstehen fester Siedlungen.

Die Grenze zwischen diesen beiden Landschaftsformen und Ökosystemen bildeten die Steppengürtel, die sich je nach Wasserspeicherung und Wasserverteilung einmal mehr dem Kulturland, einmal mehr der Wüste annäherten. Gemäß den natürlichen Lebensbedingungen bildete sich „die typische palästinische Bevölkerungstria heraus, die aus Städtern, Dörflern und nomadisierenden Kleinviehhirten besteht“⁹⁵. Allerdings waren die Übergänge zwischen diesen drei Gruppen fließend und ihre Konsistenz immer auch von klimatischen, ökonomischen oder politischen Umständen abhängig:

„Hinzu kommt, dass in einem so kleinen Bereich, wie Palästina ihn darstellt, verschiedene Gruppen zwar durchaus nebeneinander, aber nicht gegeneinander existieren können. Wo ein konfliktloses Zusammenleben nicht gelang, geriet die Balance der kontinuierlichen Entwicklung ins Wanken.“⁹⁶

Die unvorhersehbaren klimatischen Bedingungen riefen eine ganze Reihe von Bewältigungsstrategien hervor, durch die die Bauern versuchten, ihre traditionelle Produktionsweise (Ackerbau und Viehhaltung) zu erweitern:

„Baum- und Stockfrüchte (besonders Oliven, Trauben, Feigen und Mandeln) waren zusammen mit der Aufzucht von Herdentieren die wichtigste Art und Weise der landwirtschaftlichen Diversifikation. Herdentierzucht und Hortikultur ergänzten den regenabhängigen Kornanbau und boten für die Ernährung wesentliche Produkte, die gelagert und transportiert werden konnten.“⁹⁷

Mit ihren gegensätzlichen Symbolgehalten gehören *Kulturland* (Kosmos, Fruchtbarkeit, Reinheit) und *Wüste/Steppe* (Chaos, Sterilität, Unreinheit)⁹⁸ zu den

⁹⁴ Zum historischen Gehalt dieser Texte s. *Zwickel*, Hungersnöte, 453 ff. Zu Darstellung von Hunger und Durst in der ägyptischen Ikonographie s. **Q 46**.

⁹⁵ *Weippert*, Palästina, 24.

⁹⁶ *Dies.*, ebd. Ein typisches Beispiel für derartige Konflikte sind die Brunnenstreitigkeiten in den Erzelternerzählungen, speziell in Gen 21,22 ff; 26,15 ff u. ö., s. dazu *Fischer*, Erzelternerzählungen, 216 ff.

⁹⁷ *Hopkins*, Art. Ackerbau/Viehhaltung, 101. Zur bäuerlichen Subsistenzwirtschaft s. unten 256 ff.

⁹⁸ S. dazu *Berlejung*, Art. Wüste/Steppe, 465 f; *Kreuzer*, Art. Wüste, 457 ff und unten 363. Die

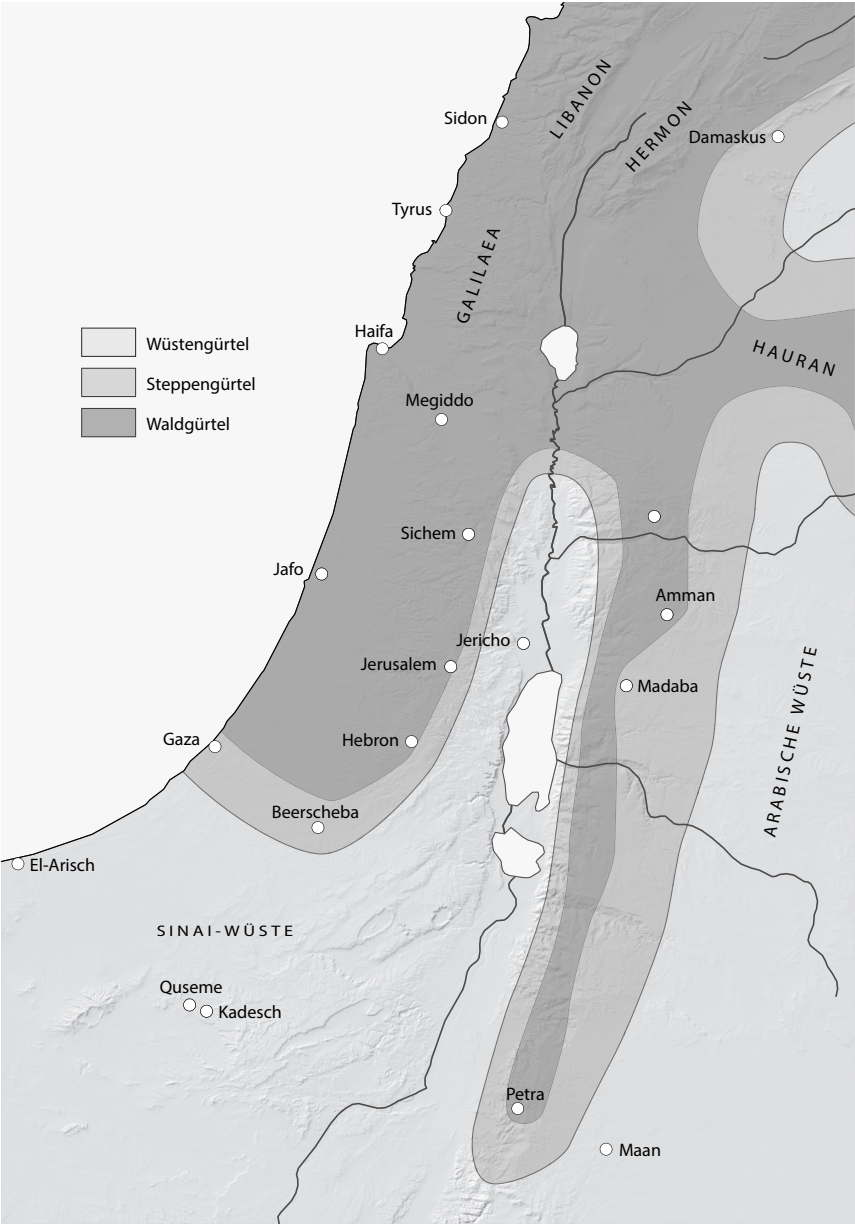


Abb. 4: Landschaftskarte Palästinas

metahistorischen Faktoren, die der Mentalitätshistoriker F. Braudel (1902–1985) der sog. *longue durée* zugerechnet hat. Diese Zeitschicht der „langen Dauer“ ist auch für die alttestamentliche (und altorientalische) Anthropologie von zentraler Bedeutung.

Exkurs 2: Die *longue durée*

Altes Testament: Gertz (Hg.), Grundinformation, 68 f • Uehlinger, Bildquellen, 44 ff • Weippert, Geschichte Israels, 73 ff • Weippert/Weippert, Vorgeschichte, 366 ff. – **Kultur- und Geschichtswissenschaft:** Braudel, Mittelmeer, 20 f • Ders., Geschichte, 49 ff • Burke, Geschichte, 43 ff • Koselleck, Zeitschichten, 12 ff • Raphael, Braudel, 45 ff • Schöttler, „Annales“-Historiker, 29 ff • Vovelle, Geschichtswissenschaft, 103 ff.

In seinem Meisterwerk *Das Mittelmeer* (1949, dt. 1990) und dann in seinem programmatischen Aufsatz *Geschichte und Sozialwissenschaften* (1958, dt. 1972/1992) plädiert F. Braudel⁹⁹ dafür, den sich langsam wandelnden Aspekten des historischen Geschehens besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Sein Konzept besteht in einem dreistufigen Modell von Zeitstrukturen: der Struktur der „Langen Dauer“ (*longue durée*), den „Konjunkturen“ (*conjonctures*) und den „Ereignissen“ (*événements*). Während die Mittlere Dauer (*conjonctures*) Konjunkturen, also primär wirtschaftliche Prozesse von mittlerer Reichweite wie Wirtschaftskrisen, Zyklen wirtschaftlichen Auf- und Abschwungs u. a., und die Kurze Dauer (*courte durée*) Ereignisse (*événements*), also politische Umbruchphasen, Gesetzesnovellierungen, Herrscherwechsel u. a. beschreibt, spielen sich auf der Ebene der Langen Dauer (*longue durée*) jene unauffälligen Prozesse ab, die sich der vollständigen Beherrschung und Steuerung durch den Menschen entziehen. Dazu zählen geographische, biologische und ökologische Vorgaben in den Bereichen von Humangeographie, Demographie, Klima, Fauna, Flora, Ernährung und Alltagskultur. „Mit diesem Modell der drei Zeiten“, so fasst L. Raphael das Programm Braudels zusammen, war

„auch eine spezifische Architektur der geschichtlichen Welt verknüpft: Vom Keller- geschoß der materiellen Kultur, in der die Gesetze der natürlichen geographischen und biologischen Kräfte und Rahmenbedingungen dominierten, kam man ins Erdgeschoß der Wirtschafts- und Sozialgeschichte, in denen große Trends das Schicksal großer Kollektive prägten, und schließlich in die erste Etage der Mentalitäten- und Kultur- geschichte, in denen neben den Moden auch die quasi immobilen Strukturen zivilisa- tionsspezifischer Traditionen zu entdecken waren“¹⁰⁰.

Braudels Ansatz, die Vielfalt der Geschwindigkeiten im historischen Wandel wahr- zunehmen und entsprechend mehrere Zeitschichten zu unterscheiden, ist auch für die Darstellung der Geschichte Israels relevant. Dabei spielt in der Geschichte der Disziplin „Geschichte Israels“ das, was Braudel mit dem Begriff der *longue durée* meint, von jeher

Erfahrungen der Wüste sind darüber hinaus von einer doppelten Semantik (Ort der Be- drohung vs. Ort der Bewahrung) geprägt, s. dazu Ebach, Art. Wüste, 668 f.

⁹⁹ Zu Leben und Werk von F. Braudel s. Raphael, Braudel, 45 ff und Burke, Geschichte, 43 ff.

¹⁰⁰ Raphael, aaO 54 f.

eine Rolle,¹⁰¹ allerdings ohne die mentalitätshistorischen Implikationen und auch eher am Rand. Die Geschichte der *longue durée* ist, so Braudel,

„eine träge dahinfließende Geschichte, die nur langsame Wandlungen kennt, in der die Dinge beharrlich wiederkehren und die Kreisläufe immer wieder neu beginnen. Diese fast außer der Zeit liegende, dem Unbelebten benachbarte Geschichte wollte ich weder vernachlässigen noch sie, wie es traditionell in so vielen Büchern geschieht, als nutzlose geographische Einführung an die Schwelle der eigentlichen Darstellung verbannen: jene Geschichte mit ihren mineralischen Landschaften, Äckern und Blumen, die man rasch vorzeigt und von der dann nie mehr die Rede ist, als ob die Blumen nicht in jedem Frühling wiederkämen, als ob die Herden in ihren Wanderungen innehielten, als ob die Schiffe nicht auf einem realen Meer segeln müßten, das sich mit den Jahreszeiten verändert“¹⁰².

Daran hat M. Weippert in seiner Besprechung von H. Donners *Geschichte des Volkes Israel* (1987/²1995) erinnert und als Quellen für eine künftige Geschichte Israels neben den biblischen und außerbiblischen Texten auch die Archäologie Palästinas/Israels sowie die geographische Natur des Landes als den „naturhaften Wurzelboden der Geschichte“¹⁰³ ins Spiel gebracht. Das ist auch der für die alttestamentliche Anthropologie entscheidende Gesichtspunkt. Das Landschaftsrelief, das Klima, die Fauna, die Flora, die Wasserverhältnisse, die Rohstoffe und die Humangeographie Palästinas/Israels – alle diese Faktoren, die dem menschlichen Verhalten und Handeln zugrunde- und vorausliegen, sind für die kulturellen Lebensformen der Menschen des alten Israel von Bedeutung, nicht in deterministischer Weise,¹⁰⁴ sondern in elementarer Hinsicht. Es handelt sich dabei um Vorgaben und Strukturen, „die der Mensch bewußt aufnimmt, ritualisiert, kulturell anreichert und auf jene Stetigkeit einspielt, die seine jeweilige Gesellschaft stabilisieren hilft“¹⁰⁵. Ohne eine angemessene Berücksichtigung der Wirkkräfte der *longue durée* ist die Stetigkeit kultureller Praktiken und ihr geschichtlicher Wandel kaum zu verstehen. ★

β) Kulturelle Lebensformen

Altes Testament: Albertz/Schmitt, Family, 21 ff • Dietrich, Sozialanthropologie, 224 ff • Frevel, Person, 65 ff • Ders., Selbstbeobachtung, 13 ff • Ders., ‚Quellen‘, 447 ff • Grohmann, Diskontinuität, 17 ff • Gruber/Michel, Art. Individualität, 270 ff • Janowski, Herz, 31 ff • Ders., „Identität“, 31 ff • Ders., Persönlichkeitszeichen, 315 ff • van Oorschot, Individuum, 171 ff • Schroer/Zimmermann, Art. Mensch/Menschsein, 368 ff • di Vito, Anthropologie, 213 ff • Ders., Art. Anthropology, 117 ff. – **Antike Religionen:** Assmann, Art. Persönlichkeitsbegriff, 963 ff • Foster, Person, 117 ff • Newsom, Self, 5 ff • Dies., Genealogy, 63 ff • Rüpkke, Individualität, 199 ff • Snell, Invention, 379 ff • Steinert, Person, 71 ff • Streck, Art. Person, 429 ff • Ver-

¹⁰¹ S. dazu mit Fallbeispielen Uehlinger, Bildquellen, 44 ff.

¹⁰² Braudel, Mittelmeer, 20.

¹⁰³ Weippert, Geschichte Israels, 75, vgl. 75 ff und Weippert/Weippert, Vorgeschichte, 366 ff.

¹⁰⁴ So eine beliebte Kritik an Braudels in der Umwelt „gefangenem Individuum“, s. dazu Wittke (Hg.), Frühgeschichte, 45 (C. von Rüden). Zur Rezeptionsgeschichte der *Annales*-Schule in Deutschland s. Schöttler, „Annales“-Historiker, 29 ff.

¹⁰⁵ Koselleck, Zeitschichten, 112 f.

nant, Individuum, 155 ff. – **Philosophie, Kulturwissenschaft:** *Assmann*, Gedächtnis, 130 ff. • *Fuchs*, Verkörperung, 99 ff. • *Habermas*, Lebenswelt, 203 ff. • *Klein*, Inhumanität, 427 ff. • *Mauss*, Person, 221 ff.

Im Rahmen der natürlichen Lebensbedingungen Palästinas/Israels haben sich die kulturellen Lebensformen herausgebildet, die für das Zusammenleben der Menschen des alten Israel charakteristisch sind. Wenn man unter „Kultur“ die Gesamtheit der Beziehungen versteht, die die Menschen in einer gemeinsam geteilten Lebenswelt zu sich selbst (Individualität), zu ihren Mitmenschen (Sozialität) und zur äußeren Naturwelt (Welterfahrung) unterhalten,¹⁰⁶ dann zählt die *Interdependenz von Individuum und Gemeinschaft* zum Kernbestand der kulturellen Lebensformen. Soziale Beziehungen beginnen mit der Geburt, sie werden geformt durch das Zusammenleben in Haus und Öffentlichkeit¹⁰⁷ und finden ihr Ende bzw. ihre Erfüllung im Alter. Der Lebensbogen des Einzelnen ist dabei linear und zyklisch zugleich: *linear* durch die Abfolge der Lebensjahre und *zyklisch* durch die wiederkehrenden Ereignisse in Natur (Jahreszeiten) und Gesellschaft (Feste und Riten). Das aber heißt: Der Einzelne ist keine fensterlose Monade, sondern ein *animal sociale*. Seine Sozialität ist der Ort, an dem sich das Menschsein des Menschen, aber auch – wie das Alte Testament nicht müde wird zu betonen – seine Inhumanität erweist.¹⁰⁸

Die Sozialität des Menschen, d. h. seine Einbindung in soziale Zusammenhänge und Rollen, ist ein Grundkennzeichen alttestamentlicher Anthropologie. Das heißt aber nicht, dass der rollenkonform agierende Mensch keine Freiheit zum Handeln und zur Ausbildung seiner Individualität hätte. Vielmehr gibt, wie J.-P. Vernant im Blick auf das antike Griechenland formuliert hat, die

„Einbindung in die Gemeinschaft ... den Fortschritten der Individualisierung ein ganz anderes Gesicht: Sie vollziehen sich im sozialen Rahmen, in dem das allmählich sich herausbildende Individuum nicht als Entsagendes in Erscheinung tritt, sondern als Rechtssubjekt, politischer Akteur, Privatperson in der Familie oder im Kreis der Freunde“¹⁰⁹.

Etwas Analoges lässt sich auch im Blick auf das/die alttestamentliche/n Menschenbild/er feststellen, dem/denen zufolge das Verhalten und Handeln des Einzelnen in Bezug auf den sozialen Kontext gesehen wird, in dem es sich vollzieht. Danach ist der Mensch – konkret Männer und Frauen, Eltern und Kinder, Alte und Junge, Freunde und Feinde, Bauern und Krieger, Beamte und Händler, Kö-

¹⁰⁶ Zum Kulturbegriff s. *Hahn*, Ethnologie, 17 ff. Der auf E. Husserl zurückgehende Begriff „Lebenswelt“ meint den gemeinsamen Hintergrund von Alltagsüberzeugungen, auf den die handelnden Personen zurückgreifen und den sie nicht verlassen können, weil er sie umfängt und trägt, s. dazu *Habermas*, Lebenswelt, 203 ff.

¹⁰⁷ S. dazu *Albertz/Schmitt*, Family, 21 ff und unten 340 ff.

¹⁰⁸ S. dazu auch *Dietrich*, Sozialanthropologie, 224 ff, vgl. *Klein*, Inhumanität, 430 ff; *Fuchs*, Verkörperung, 99 ff und unten 191 ff.

¹⁰⁹ *Vernant*, Individuum, 157.

nige und Richter, Herren und Knechte, Priester und Propheten, Weise und Toren, Einheimische und Fremde oder Kranke und Sterbende – ein *konstellatives*, in die soziale Gemeinschaft eingebundenes Wesen. Der Begriff der „Konstellation“ bringt dabei komplexe, auf *Gegenseitigkeit* – Gott / Mensch, Mensch / Mitmensch, Mensch / Tier, Mensch / (Um-)Welt – ausgerichtete Beziehungen des Menschseins zum Ausdruck.¹¹⁰ In diesen Beziehungen konkretisiert sich die personale und kollektive Identität des Menschen.

Personale und kollektive Identität

Beginnen wir mit einer Vorbemerkung. Konstitutiv für das alttestamentliche Personverständnis und sein integratives Konzept des ‚ganzen Menschen‘¹¹¹ ist zunächst die *Korrelation von Leibsphäre und Sozialsphäre*. So wird das, was sich in der Leibsphäre als Krankheit vs. Gesundheit oder als Trauer vs. Freude zeigt, in der Sozialsphäre als Schande vs. Ehre oder als Rechtsnot vs. Gerechtigkeit / Rechtfertigung erlebt.¹¹² Die Vorstellung und Wahrnehmung des menschlichen Körpers ist deshalb immer auch sozial vermittelt oder anders gesagt: der Mensch ist ein *leibgebundenes Sozialwesen*.¹¹³

Aufgrund dieser Korrelation von Leibsphäre und Sozialsphäre ist der Mensch nicht auf seine soziale(n) Rolle(n) zu reduzieren. Das scheint aber die Meinung von K. Neumann zu sein:

„Die Identität des Menschen wird im AT nicht an ein individuelles Selbst gebunden, sondern resultiert aus der Rolle, die jemand auf der Bühne des sozialen Lebens spielt. Die Identität ist eine soziale Identität. Dafür steht im AT öfters hebr. *pānīm* („Gesicht“, griech. πρόσωπον) (Dtn 1,17; 10,17; 16,19; Spr 24,23).“¹¹⁴

Dagegen spricht allerdings die Tatsache, dass *pānīm* ein Körperbegriff ist, der als „Stellvertreterausdruck der Person“ fungiert und in dieser Funktion das mimische Ausdrucks-/soziale Kommunikationsvermögen im Sinn von „persönlicher Gegenwart, Beziehung, Begegnung“ bezeichnet.¹¹⁵ Neumanns Ausführungen, die ein Proprium alttestamentlicher Anthropologie, nämlich die Bedeutung des Sozialen, zu Recht unterstreichen, lesen sich, da sie die individuellen bzw. leiblichen Aspekte des Personbegriffs übergehen bzw. leugnen, wie eine moderne Variante der *Corporate Personality*-These von H. W. Robinson

¹¹⁰ Zum Begriff „Konstellation“ s. Janowski, *Der ganze Mensch*, 3 ff; ferner Schüle, *Anthropologie*, 404 ff; Frevel, *Art. Anthropologie*, 1 ff und Neumann, *Art. Kultur*, 40 ff.

¹¹¹ Zur integrativen Formel vom „ganzen Menschen“ s. Janowski, ebd. und unten 541 ff.

¹¹² S. dazu ders., *Konfliktgespräche*, 50 ff und Dietrich, aaO 224 ff. Zum Thema „Ehre / Schande“ s. unten 215 ff.

¹¹³ Vgl. Schüle, aaO 406 und Frevel, *Person*, 79 ff.

¹¹⁴ Neumann, *Art. Person*, 362, vgl. ders., *Art. Kultur*, 40 ff.

¹¹⁵ S. dazu unten 149 ff.

(1872–1945), die allerdings von J. W. Rogerson, J. Dietrich, A. C. Hagedorn, Chr. Frevel und J. van Oorschot zu Recht kritisiert wurde.¹¹⁶

Wie ist nun der Zusammenhang von personaler und kollektiver Identität genauer zu beschreiben? Im Blick auf die *Personale Identität* kann man mit J. Assmann von zwei Aspekten, der Individuation (individuelle Identität) und der Sozialisation (soziale Identität), sprechen:

„*Individuelle Identität* ist das im Bewusstsein des Einzelnen aufgebaute und durchgehaltene Bild der ihn von allen („signifikanten“) Anderen unterscheidenden Einzelzüge, das am Leitfaden des Leibes entwickelte Bewußtsein seines irreduziblen Eigenseins, seiner Unverwechselbarkeit und Unersetzbarkeit.“¹¹⁷

Während die individuelle Identität die dem Ich zugänglichen Erlebnisse und Empfindungen beinhaltet und sich ihre Ausbildung immer wieder durch Begegnung mit der äußeren Natur vollzieht,¹¹⁸ ist die *soziale Identität* „der Inbegriff aller dem Einzelnen durch Eingliederung in spezifische Konstellationen des Sozialgefüges zukommenden Rollen, Eigenschaften und Kompetenzen“¹¹⁹, d. h. der gesamte Bereich der interpersonellen Beziehungen. Dazu zählen Sprache, Erziehung, Arbeit, Handel, Kulturtechniken und anderes mehr.

Zur personalen oder „Ich-Identität“ tritt als zweite Dimension die *kollektive* oder „Wir-Identität“ hinzu (s. Abb. 5). Darunter lässt sich

„das Bild (verstehen), das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren. Kollektive Identität ist eine Frage der *Identifikation* seitens der beteiligten Individuen. Es gibt sie nicht an sich, sondern immer nur in dem Maße, wie sich bestimmte Individuen zu ihr bekennen. Sie ist so stark und so schwach, wie sie im Bewußtsein der Gruppenmitglieder lebendig ist und deren Denken und Handeln zu motivieren vermag.“¹²⁰

Diese Zusammenhänge lassen sich anhand des *konstellativen Personbegriffs* präzisieren und zwar in dem doppelten Sinn einer Auffassung des menschlichen Körpers als einer komplexen und differenzierten Ganzheit (Kompositum seiner Glieder und Organe) und der Eingebundenheit der Person in soziale Zusammenhänge und Rollen. Dieses vormoderne Konzept personaler Identität hat R. A. di Vito anhand von vier ‚Identitätsmarkern‘ charakterisiert:

¹¹⁶ S. dazu mit den entsprechenden Nachweisen Rogerson, *Conception*, 43 ff; Dietrich, *Schuld*, 8 ff.21 f; ders., *Individualität*, 77 f; ders., *Sozialanthropologie*, 233 f; Hagedorn, *Corporate Personality*, 798 f; Frevel, aaO 75 ff und van Oorschot, *Individuum*, 171.180 ff.

¹¹⁷ Assmann, *Gedächtnis*, 131 (H. i. O.), s. dazu auch Grohmann, *Diskontinuität*, 34 ff.

¹¹⁸ Zur Unterscheidung und Korrelation von Ich-Identität und Individualität s. Frevel, *Selbstbeobachtung*, 17 ff.

¹¹⁹ Assmann, aaO 131 f.

¹²⁰ Ders., aaO 132 (H. i. O.). Ein anschauliches Beispiel für den Aufbau kollektiver Identität und deren Niederschlag in der frühen Geschichtsschreibung sind die Kriege Davids mit den Philistern (1 Sam 23,1 ff; 2 Sam 5,17 ff; 8,1), s. dazu Sergi, *Formation*, 56 ff.

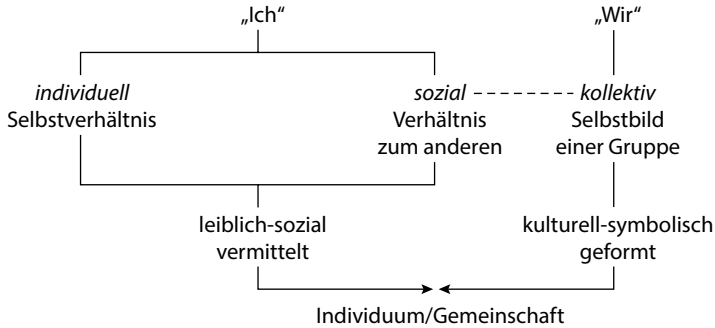


Abb. 5: Aspekte der personalen und kollektiven Identität

„Das Subjekt ist (1) zutiefst eingebettet in seine soziale Identität bzw. eng damit verbunden. Es ist (2) vergleichsweise dezentriert und undefiniert im Blick auf die Grenzen seiner Person. Es ist (3) relativ transparent, ins gesellschaftliche Leben eingebunden und darin verkörpert (mit anderen Worten: es ermangelt all dessen, was mit ‚inneren Tiefen‘ bezeichnet ist). Und schließlich ist es (4) ‚authentisch‘ gerade in seiner Heteronomie, in seinem Gehorsam anderen gegenüber und in seiner Abhängigkeit von anderen.“¹²¹

Diese Charakterisierung hebt zu Recht hervor, dass die personale Identität nicht durch eine alles steuernde „Rationalität“ zustande kommt, sondern durch Konstellationen, die komplexe, auf Sozialität und Gegenseitigkeit ausgerichtete Beziehungen des Menschseins zum Ausdruck bringen. Sie übersieht aber, dass die personale Identität in gleicher Weise durch Binnenmotivationen konstituiert wird, die den Bezug zur Außenwelt steuern und beeinflussen.¹²² Das hängt nicht zuletzt mit der Rolle der inneren Organe (Herz, Nieren, Eingeweide/Inneres, Bauch/Unterleib u. a.) zusammen, die einen von der leiblichen Existenz ausgehenden Begriff des Selbstbewusstseins hervorbringen. Unter ihnen ist es vor allem das Herz (*leb/lebāb*), das diese ‚Motivationsarbeit‘ leistet und das die verbindende oder konnektive Kraft des ‚inneren Menschen‘ darstellt.¹²³

¹²¹ *Di Vito*, Anthropologie, 217, s. dazu auch *ders.*, Anthropology, 117 ff. Di Vitos These, dass das Subjekt „all dessen (ermangelt), was mit ‚inneren‘ Tiefen bezeichnet ist“, bedarf allerdings der Korrektur, s. dazu unten 554 ff.

¹²² Deshalb kann man m. E. auch nicht mit *di Vito*, ebd. behaupten, dass „das Subjekt ... vergleichsweise dezentriert und undefiniert im Blick auf die Grenzen seiner Person“ sei. Zur Kritik an di Vitos Konzeption der personalen Identität s. *Dietrich*, Individualität, 79 ff; *Grohmann*, Diskontinuität, 36 f; *Frevel*, Person, 69 ff.73 ff.75 ff.79 ff.82 ff; *ders.*, Selbstbeobachtung, 14 ff.20 ff und *Grund-Wittenberg*, Kulturanthropologie, 884 f.

¹²³ Vgl. *Schüle*, Anthropologie, 404.413 f; *Newsom*, Self, 10 ff; *Frevel*, Selbstbeobachtung, 29 ff.41 f und unten 154 ff.

γ) Religiöses Symbolsystem

Altes Testament: *Berlejung*, Art. Weltbild / Kosmologie, 65 ff • *Cornelius*, Representation, 193 ff • *Ebach*, Art. Weltbild, 646 ff • *Gese*, Frage, 202 ff • *Janowski*, Wohnung, 27 ff • *Ders.*, Ort, 214 ff • *Ders.*, Logik, 203 ff • *Keel*, Bildsymbolik, 13 ff • *Ders. / Schroer*, Schöpfung, 102 ff • *Ders. / Uehlinger*, Göttingen, 7 ff • *Leuenberger*, Jhwh, 245 ff. – **Antike Religionen:** *Junge*, „Land“, 3 ff • *Theißen*, Erleben, 124 ff • *Wilcke*, Weltbilder, 1 ff. – **Philosophie, Kulturwissenschaft:** *Cassirer*, Versuch, 47 ff • *Geertz*, Beschreibung, 44 ff • *Habermas*, Weltbilder, 203 ff • *Langer*, Philosophie, 34 ff • *Ricœur*, Poetik, 11 f.

Neben den natürlichen Lebensbedingungen und den kulturellen Lebensformen bildet das religiöse Symbolsystem eine dritte Ebene, die von grundlegender Bedeutung für die alttestamentliche Anthropologie ist. Und zwar deswegen, weil der Mensch im Unterschied zum Tier „nicht mehr in einem bloß physikalischen, sondern in einem symbolischen Universum“¹²⁴ lebt und in seinen Lebensvollzügen immer wieder den Schritt vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck macht.

Zur Präzisierung des Ausdrucks „Religiöses Symbolsystem“ greife ich auf den Ansatz des Kulturanthropologen C. Geertz (1926–2006) zurück, der Religion als „kulturelles System“, d. h. als ein System von Bedeutungen versteht, die in symbolischer Gestalt auftreten und den Menschen helfen, ihre Einstellungen zum Leben mitzuteilen, zu erhalten und weiterzuentwickeln. Symbole haben

„die Funktion, das *Ethos eines Volkes* – Stil, Charakter und Beschaffenheit seines Lebens, seine Ethik, ästhetische Ausrichtung und Stimmung – mit seiner *Weltauffassung* – dem Bild, das es über die Dinge in ihrer reinen Vorfindlichkeit hat, seinen Ordnungsvorstellungen im weitesten Sinne – zu verknüpfen“¹²⁵.

Das religiöse Symbolsystem stellt eine Übereinstimmung zwischen einem bestimmten *Lebensstil* („Ethos“) und einer bestimmten *Ordnungsvorstellung* („Weltauffassung“) her, indem es jede der beiden Seiten mit der Autorität der jeweils anderen Seite stützt. Eine Religion, so definiert Geertz, ist

„(1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“¹²⁶

Wenn man diese Parameter in das Symbolsystem der Jerusalemer Tempeltheologie übersetzt (s. Abb. 6) und dabei auf die leitende *JHWH König*-Vorstellung¹²⁷ rekurriert, ergeben sich folgende Relationen:

¹²⁴ *Cassirer*, Versuch, 50.

¹²⁵ *Geertz*, Beschreibung, 47 (H. v. m.).

¹²⁶ *Ders.*, aaO 48.

¹²⁷ S. dazu unten 364 ff.



Abb. 6: Religiöses Symbolsystem der mittleren Königszeit

Dieser Zusammenhang von Ethos und Weltauffassung kommt in vielen Texten der Jerusalemer Theologie oder der Individualpsalmen (KE und DE) zum Ausdruck. Er belegt, dass eine Religion aus einer bestimmten Anzahl sprachlicher und bildlicher Zeichen besteht, die aufgrund ihrer Verknüpfung „ein bestimmtes Muster, ein Gewebe“¹²⁸ bilden und wie die Regeln einer Sprache auf innerer Kohärenz beruhen, also gleichsam eine „Grammatik“ und „Syntax“ besitzen:

„Wie sich eine Sprache nicht nur aus ihren Wörtern rekonstruieren läßt, so die religiöse Vorstellungswelt einer Kultur nicht aus isolierten Bildelementen. Wer eine Sprache verstehen will, muß deren Syntax kennen und Sätze analysieren; wer Bilder verstehen will, muß das Hauptaugenmerk auf komplexe Konstellationen richten, wo immer solche zu finden sind.“¹²⁹

Der zentrale Inhalt dieses Zeichensystems ist die Vorstellung vom Königsgott vom Zion, der Jerusalem / Juda und seinen Bewohnern *Stabilität*, *Fruchtbarkeit* und *Gerechtigkeit* gewährt. Diese Vorstellung wird durch eine überschaubare Anzahl von Symbolen wie den *Gottesthron* (Aspekt „Stabilität“), den *Gottesstrom* (Aspekt „Fruchtbarkeit“) und das *Angesicht JHWHs* (Aspekt „Gerechtigkeit“) gebildet¹³⁰ und so im kollektiven Gedächtnis Israels verankert. Der Akt der Symbolisierung ist deshalb so zentral, weil in ihm eine Verbindung des Konkreten mit dem Abstrakten und umgekehrt des Abstrakten mit dem Konkreten geschieht

¹²⁸ Keel / Uehlinger, Göttingen, 14.

¹²⁹ Dies., ebd.

¹³⁰ S. dazu Janowski, Ort, 217 ff.

und damit die Dimension der Anschauung und des Erlebens gewahrt bleibt,¹³¹ schematisch:

Konkrete	Gottesthron	Gottesstrom	Angesicht JHWHs	← Symbolisierung
Abstrakta	Stabilität	Fruchtbarkeit	Gerechtigkeit	

Das religiöse Symbolsystem, das auf diese Weise zustande kam – und dessen Inventar zu erweitern und zu differenzieren wäre! –, hat wie jede symbolische Wahrnehmung der Wirklichkeit eine phänomenologische (Anschaulichkeit) und eine semiotische Dimension (Zeichenhaftigkeit).¹³² Beide Formen der Wahrnehmung verbinden sich, kognitionswissenschaftlich gesprochen, mit einer „theory of mind“¹³³:

- Durch die *phänomenologische Wahrnehmung* – z. B. des „Angesichts JHWHs“ – werden emotionale Reaktionen wie Geborgenheit und Dankbarkeit hervorgerufen, weil sich der Beter durch die Zuwendung des göttlichen Angesichts als gerechtfertigt – und durch seine Abwendung als den Feinden / dem Tod preisgegeben – erlebt.
- Durch die *semiotische Wahrnehmung* – z. B. des „Gottesthrons“ – erlebt der Mensch die „Welt als ‚sinnvoll‘ wie einen ‚Text‘, der ihm etwas sagt“¹³⁴. Sie spricht vor allem sein kognitives Vermögen an, indem sie den Dingen und Ereignissen über ihre unmittelbare Existenz hinaus einen Zeichenwert gibt: der Gottesthron im Zentrum der Jerusalemer Welt (*axis mundi*-Motiv) ist das Zeichen und der Garant ihrer Stabilität.

Beide Formen der Wahrnehmung boten auf je ihre Weise den Menschen im alten Israel Orientierungen im Alltag und halfen ihnen, die Spannung zwischen der *vorgestellten Ordnung der Welt* und den *faktischen Gegebenheiten*, in denen Ordnungs- und Unordnungselemente immer ineinander liegen, durch wieder

¹³¹ Nach Langer, Philosophie, 50 ist „Symbolisierung ... vorbegrifflich, aber nicht vorrational. Sie ist der Ausgangspunkt allen Verstehens im spezifisch menschlichen Sinne und umfasst mehr als Gedanken, Einfälle oder Handlungen. Denn das Gehirn ist nicht bloß eine große Vermittlungsstation, eine Superschalttafel, sondern eher ein großer Transformator. Der ihn durchlaufende Erfahrungsstrom verändert seinen Charakter, nicht durch das Zutun des Sinnes, der die Wahrnehmung empfing, sondern vermöge des primären Gebrauchs, der sofort davon gemacht wird: er wird eingesogen in den Strom von Symbolen, den, der den menschlichen Geist konstituiert“.

¹³² S. dazu Theißen, Erleben, 124 ff. Theißen spricht statt von „phänomenologischer“ von „physiognomischer“ Wahrnehmung und verdeutlicht dies am Beispiel des täglichen Sonnenaufgangs und dessen religiöser Bedeutung: „Auch ein normaler Sonnenaufgang kann religiös erlebt werden, wenn er symbolisch als Ausdruck der Güte Gottes gesehen wird. Damit wird ein natürlicher Vorgang *physiognomisch* gedeutet. Nicht umsonst spricht man davon, dass die Sonne ‚lacht‘. Eine der Wurzeln der Religion ist diese physiognomische anthropomorphe Wahrnehmung der Welt“ (*ders.*, aaO 125 [H. i. O.]).

¹³³ Vgl. *ders.*, aaO 126.

¹³⁴ *Ders.*, ebd.

erkennbare „Muster“ aufzulösen und zu bewältigen. Im Folgenden werden dazu immer wieder Beispiele angeführt.

b) Die literarischen Kontexte

Altes Testament: Gertz (Hg.), Grundinformation • Kratz, Israel, 79 ff • van Oorschot, Aspekte, 17 ff • Schmid, Literaturgeschichte • Ders., Kanon, 523 ff • Zenger u. a., Einleitung. – **Sammelbände:** Berlejung u. a. (Hg.), Menschenbilder • Frevel (Hg.), Anthropologie • Janowski/Liess (Hg.), Mensch • van Oorschot/Wagner (Hg.), Anthropologie(n) • Dies. (Hg.), Gott • Wagner/van Oorschot (Hg.), Individualität • Wagner (Hg.), Aufbrüche.

Kehren wir von der Skizze der konkreten Lebensumstände (a) zur Aufgabenstellung einer alttestamentlichen Anthropologie zurück. Eine „*Anthropologie* des Alten Testaments“ ist, wie nicht zuletzt die Ausführungen zum religiösen Symbolsystem deutlich machen, als „*Anthropologie des Alten Testaments*“, also hinsichtlich der sprachlichen, d. h. der narrativen, präskriptiven, poetischen und didaktischen Gestalt seiner anthropologischen Aussagen zu entfalten. Das hatte auch H. W. Wolff im Blick, wenn er von den Texten und Kontexten spricht, in denen „erkennbar nach dem Menschen gefragt“¹³⁵ wird. Was die unterschiedlichen literarischen Formen und Kontexte – Erzählungen, Annalen, Rechtstexte, Rituale, Hymnen, Gebete, Propheten- und Weisheitssprüche – angeht, so ist es ein Charakteristikum des Alten Testaments, dass es kein einheitliches Menschenbild, sondern eine Vielzahl von Menschenbildern enthält, die verschiedenen Erfahrungsbereichen (Familie, Stamm, Staat, Erziehung, Kult, Recht, Wirtschaft, Politik u. a.) entstammen und eine diesen Erfahrungsbereichen entsprechende Sicht des Menschen bzw. der Menschen vor Augen stellen.

Dennoch gibt es thematische Schwerpunkte in den einzelnen Überlieferungsbereichen des Alten Testaments. Während die priesterliche und die nichtpriesterliche Urgeschichte (Gen 1–11) den Menschen in der Ambivalenz von Gottebenbildlichkeit (*imago Dei*) und Fehlbarkeit („Sünde“) darstellen, thematisieren die prophetischen Texte ihn als *homo socialis* in der Spannung zwischen Gerechtigkeit und Sünde/Frevel. Und während der Mensch nach den Individualpsalmen in Klage und Lob „vor Gott“ (*coram Deo*) steht und um die Errettung vom Tod bittet bzw. dafür dankt, reflektieren die weisheitlichen Texte vor allem den Zusammenhang bzw. Nichtzusammenhang von Tun und Ergehen und damit die (fehlende) *iustitia connectiva*. Auch in einzelnen Büchern und Kompositionen gibt es spezifische anthropologische Aussagen und Perspektiven wie in den Erzelternerzählungen, in der Josephsgeschichte, in der Aufstiegs- und Thronfolgegeschichte Davids, in den Büchern Jeremia, Ezechiel, Jona, Hiob, Sprüche, Kohelet oder im Hohenlied – ja, „die Frage nach Gottes- und Menschenbild (kann) grundsätzlich an jeden biblischen Text und literarischen Bereich gestellt werden“¹³⁶.

¹³⁵ Wolff, Anthropologie, 24, zum Kontext des Zitats s. oben 12 f, zustimmend Frevel, Frage, 54.

¹³⁶ Irsigler, Interdependenz, 196 Anm. 5.

Dies alles zeigt, dass es *das* alttestamentliche Menschenbild nicht gibt, sondern vielmehr „sich ergänzende und z. T. auch in Kontrast stehende Aspekte“¹³⁷. Statt von *der* Anthropologie des Alten Testaments wäre also angemessener von *Anthropologien* oder von *anthropologischen Entwürfen* des Alten Testaments zu sprechen. Wie das Gottes- und das Weltbild hat sich auch das Menschenbild des alten Israel über die Zeiten hin verändert¹³⁸ und entsprechend die Textaussagen geprägt. Das methodische Problem besteht also darin, dass eine literar- und redaktionsgeschichtliche Analyse alttestamentlicher Texte nie ohne sozial-, traditions- und religionsgeschichtliche Konkretionen und Kontexte auskommt, die die Wahrnehmung und Beschreibung der literarischen/redaktionsgeschichtlichen Gestalt der Texte faktisch (!) mitbestimmen.¹³⁹ Und das ist so, weil biblische Texte nicht frei schwebende Größen, sondern der sprachliche Ausdruck (die „Form“) von gemachter und erfahrener Geschichte mit Gott, Welt und Mensch(en) sind.

So kommt, um ein Beispiel zu nennen, eine Analyse der Anthropologie des Hiobbuchs nicht ohne eine Erörterung seiner literarischen Struktur aus wie umgekehrt auch für die literarische Struktur des Hiobbuchs seine innerbiblischen Bezugnahmen (Tora, Prophetie, Psalmen) sowie (!) seine traditions- und religionsgeschichtlichen Vernetzungen (Theodizeefrage, *Ludlul bēl nēmeqi*, *Babylonische Theodizee* u. a.) zu beachten sind. Wer also nach der Anthropologie des Hiobbuchs fragt, hat ein ‚Vorwissen‘ darüber, wonach er fragen bzw. worauf er achten soll (Leidens-, Gerechtigkeits-, Anthropodizee/Theodizeeproblematik, Personbegriff, Körperverständnis). Dass dieses Vorwissen, das man über die Sozial-, Traditions- und Religionsgeschichte Israels wie auch über die Archäologie und Ikonographie Palästinas / Israels gewinnt, immer auf die literarische Eigenart des zu untersuchenden Textes abgestimmt und von diesem her gegebenenfalls korrigiert werden muss, versteht sich dabei von selbst.

c) Die anthropologischen Konstanten

Altes Testament: Frevel, Frage, 52 ff. 54 f • Ders., Person, 65 ff • van Oorschot, Grundlegung, 38 ff • Ders., Aspekte, 17 ff • Schüle, Anthropologie, 413 f. – **Kultur- und Religionswissenschaft:** Bohlken / Thies, Einleitung, 1 ff • Lévi-Strauss, Anthropologie, 9 ff • Raible, „Mensch“, 155 ff.

Welche Rolle für die alttestamentliche Anthropologie spielt schließlich die Frage der anthropologischen Konstanten¹⁴⁰ und worin bestehen diese? Diese Frage lässt sich auch so stellen, dass man danach fragt, „ob es anthropologische Uni-

¹³⁷ Frevel, Art. Anthropologie, 1, vgl. Schüle, Anthropologie, 401.407 u. ö.

¹³⁸ S. dazu unten 548 ff.

¹³⁹ Das gilt *mutatis mutandis* auch für die Theologie des Alten Testaments, s. dazu Janowski, Theologie, 87 ff.

¹⁴⁰ Schüle, Anthropologie, 413 spricht stattdessen von „thematischen Zentrierungen, die sich buchübergreifend feststellen lassen“. Das ist, wie auch sein Hinweis auf die „Anthropologischen Stichworte“ bei Janowski, Konfliktgespräche, 85 ff (Sehen und Hören).125 ff (Rache).166 ff (Herz und Nieren) usw. zeigt, m. E. aber etwas anderes.

versalien oder nur partikulare Typen gibt“¹⁴¹, ob also eine alttestamentliche Anthropologie rein deskriptiv verfahren soll oder ob sie auch normative Aspekte beinhalten darf und sogar muss.

Das Problem der anthropologischen Konstanten wird auch in der Literaturwissenschaft diskutiert. In seinem Aufsatz *Zur Begriffsgeschichte von ‚Mensch‘* hat der Romanist W. Raible¹⁴² eine „Skizze einer kognitiven Landkarte“ angefertigt und in diese Landkarte vier Eckpunkte eingezeichnet, die das Gesamtfeld der Anthropologie gleichsam abstecken. Dazu zählt *erstens* die „Achse Gott – Mensch – Tier, die sich aus der doppelten Opposition (sc. Gott/Mensch, Mensch/Tier) ergibt, in der der Mensch steht“¹⁴³, *zweitens* die Differenzierung des Menschen in Mann und Frau, die zur menschlichen Fortpflanzung und damit „zu Kind, Familie, Verwandtschaft, Genealogie (führt)“¹⁴⁴, *drittens* der menschliche Leib als „ein sehr wichtiges Orientierungszentrum, bei der Bezeichnung der eigenen Person und ihrer Orientierung im Raum ebenso wie bei der Bezeichnung anderer Personen“¹⁴⁵ und *viertens* das Konzept der (sexuellen, kommunikativen, sozialen) Rolle, das für die Ausdifferenzierung in einer arbeitsteiligen Gesellschaft sorgt und ihre Mitglieder davor bewahrt, zu Außenseitern zu werden. Diese vier Aspekte sind nach Raible gleichsam Konstanten dessen, was den Begriff des Menschen ausmacht, die aber in jeder Kultur unterschiedlich realisiert werden.

Auch im Alten Testament gibt es anthropologische Konstanten, die seine unterschiedlichen Menschenbilder jenseits sozial- und literarhistorischer Konkretionen umgreifen und prägen. So kann auch eine alttestamentliche Anthropologie nicht auf Begriffe wie „Körper“ und „Geschlecht“, „Individuum“ und „Gemeinschaft“, „Krankheit“ und „Heilung“ oder „Leben“ und „Tod“ verzichten, die „sich diesseits gravierender evolutionärer Veränderungen auf Erfahrungsbereiche beziehen, die alle Menschen miteinander teilen“¹⁴⁶. Dazu zählen auch Universalien im Bereich von Kommunikation und Sprache wie „Erzählen“, „Beten“ oder „Musizieren“.

Wie aber steht es mit den spezifisch biblischen Konzepten „Geschöpflichkeit“ (vs. „Selbstkonstitution“), „Gerechtigkeit“ (vs. „Sünde“) oder „Endlichkeit“ (vs. „Unsterblichkeit“)? Sind auch diese zu den anthropologischen Konstanten zu zählen? Hält man sich an die anthropologischen Leitsätze von Gen 2,7, Mi 6,8 oder Ps 8,5, so wird man diese Frage bejahen müssen.¹⁴⁷ Sie machen jedenfalls deutlich, wie grundsätzlich das Alte Testament über die *conditio humana* spricht

¹⁴¹ Bohlken/Thies, Einleitung, 6.

¹⁴² S. dazu Raible, „Mensch“, 155 ff.

¹⁴³ Ders., aaO 171.

¹⁴⁴ Ders., aaO 172.

¹⁴⁵ Vgl. ders., aaO 173.

¹⁴⁶ Bohlken/Thies (Hg.), aaO 6.

¹⁴⁷ S. dazu Janowski, Anerkennung, 181 ff und Schroer, Grundlinien, 299 ff. Dieser Sachverhalt wird von van Oorschot, Aspekte, 17 ff zwar nicht geleugnet, er schenkt ihm durch seine Beschränkung auf die „Aspekte impliziter Anthropologien im Alten Testament“ (so der Titel seines Beitrags) aber zu wenig Aufmerksamkeit, s. dazu auch unten Anm. 164.

und wie zentral die *Erfahrung der Leiblichkeit*, das *Ethos der Gerechtigkeit* und das *Bewusstsein der Endlichkeit* für seine Auffassung(en) vom Menschen sind. Diese drei Aspekte gehören ebenso wie die kulturellen und religiösen Varianten m. E. zu den Eckpunkten der alttestamentlichen Anthropologie(n).¹⁴⁸

3. Zur Konzeption dieses Buchs

Eine Anthropologie des Alten Testaments, so können wir resümieren, hat die Aufgabe, die genannten Aspekte – die konkreten Lebensumstände, die literarischen Kontexte und die anthropologischen Konstanten – umsichtig zu erfassen und im Sinn eines integrativen Ansatzes aufeinander zu beziehen. Das bedeutet zum einen, dass Letztbegründungen metaphysisch-spekulativer Provenienz zu vermeiden sind, und zum andern, dass an der *Vieldimensionalität des/r alttestamentlichen Menschenbildes/r* festzuhalten ist, die Raum für partikuläre Besonderheiten (konkrete Lebensumstände, literarische Kontexte) wie für universale Merkmale (anthropologische Konstanten) lässt.

Wie dabei das Verhältnis der Alttestamentlichen zur Philosophischen und zur Historischen Anthropologie¹⁴⁹ zu bestimmen ist, ist im Einzelnen noch zu klären. Vorläufig lassen sich aber folgende Gemeinsamkeiten und Unterschiede festhalten:

- Die Gemeinsamkeit mit der *Philosophischen Anthropologie* besteht in der Wahrnehmung der „Spannung zwischen einer naturhaften Teilhabe am Naturgeschehen und einer Befähigung zum Transzendieren dieser Begrenzung“¹⁵⁰. Der Unterschied zu ihr besteht darin, dass diese Spannung von der Alttestamentlichen Anthropologie so thematisiert wird, dass sie als *Theologische Anthropologie* „mit Gottes orientierender Gegenwart in dieser Welt“¹⁵¹ rechnet und den Menschen als fehlbares Geschöpf sieht, das dennoch nicht seine Gottebenbildlichkeit verliert.¹⁵²
- Die Gemeinsamkeit mit der *Historischen Anthropologie* besteht darin, dass auch die Alttestamentliche Anthropologie die Frage nach dem Wesen des Menschen nicht essentialistisch, sondern unter Berücksichtigung der materiellen Lebensbedingungen und sozialen Kontexte beantwortet. Der Unterschied zu ihr besteht darin, dass sie mit der Historischen Anthropologie das Axiom des menschlichen Zusammenlebens und seiner Ambivalenzen teilt, aber davon ausgeht, dass nur *sub specie Dei* ein lebensförderlicher Umgang mit diesen Ambivalenzen möglich ist.¹⁵³

¹⁴⁸ S. dazu unten 561 ff.

¹⁴⁹ S. dazu oben 5 ff.

¹⁵⁰ Hartung, Anthropologie, 124.

¹⁵¹ Klein, Inhumanität, 444.

¹⁵² S. dazu unten 423 ff./432 ff.

¹⁵³ Vgl. *dies.*, ebd.

Wenn die Leistung der Historischen Anthropologie demnach in der Schärfung des Bewusstseins von der *geschichtlichen Natur des Menschen* und das heißt: in der Auffassung besteht, dass der Mensch nicht gleichsam fertig die historische Bühne betritt, sondern dass es „Umbildungen der menschlichen Grundkonstitution selbst in historischer Zeit gibt“¹⁵⁴, kann die Alttestamentliche Anthropologie daran anknüpfen. Zugleich geht sie darüber hinaus, indem sie die Erfahrung der Leiblichkeit, das Ethos der Gerechtigkeit und das Bewusstsein der Endlichkeit reflektiert und damit die Eckpunkte einer genuin *Theologischen Anthropologie* zur Geltung bringt.¹⁵⁵ Sie tut dies ausgehend von den biblischen Texten und deren literatur-, sozial-, traditions- und religionsgeschichtlichem Eigenprofil. Und sie tut es nicht unter Absehung von der konkreten Lebenswelt, wie sie von der Archäologie und Ikonographie Palästinas/Israels erschlossen wird.

Die Darstellung der alttestamentlichen Anthropologie beruht demnach nicht nur auf der Einsicht, dass „anthropologische Probleme ... nur in aller Offenheit für das Gotteszeugnis der Bibel geklärt werden (können)“¹⁵⁶, sondern auch auf der Beachtung und Explikation der *Korrelation von Textwelt und Lebenswelt* – die gleichzeitig auch ihr neuralgischer Punkt ist. Denn es ist in der Tat die Frage, wie „sich innerhalb der Texte geschichtlich-erfahrungsgestützte Aussagen über den Menschen zu theologischer Imagination (verhalten)“¹⁵⁷, wie also die konkrete Lebenswelt und die literarische Textwelt, die der Lebenswelt immer bestimmte Bedeutungen zuschreibt, aufeinander bezogen sind.

Der Ansatz beim biblischen Text als literarischer Größe verbietet nach I. Müllner „einen allzu unmittelbaren Zugang zur gelebten Wirklichkeit, eine allzu ‚enge Text- und Ereigniskorrelation‘, und gebietet Vorsicht in Bezug auf die Rückschlüsse von den Inhalten des Textes auf das gelebte Leben der Entstehungszeit“¹⁵⁸. Zwei Beispiele können das verdeutlichen. So hat C. Meyers anhand der Frage nach dem Leben von Frauen im alten Israel nachdrücklich darauf hingewiesen, dass man „keine Eins-zu-eins-Entsprechung des biblischen Wortes mit der Lebenswelt Alt-Israels“¹⁵⁹ annehmen kann. Um genauere und ausgewogene Informationen über den Frauenalltag in der Eisen- und Perserzeit (ca. 1250–333 v. Chr.) zu erhalten, sind die alttestamentlichen Texte um die frauenspezifischen Aussagen zu ergänzen, die sich der Archäologie Palästinas/Israels, der Hebräischen und Aramäi-

¹⁵⁴ Böhme, Anthropologie, 251.

¹⁵⁵ S. dazu unten 561 ff., vgl. Frevel, Frage, 53, der das Feld der anthropologischen Konstanten noch weiter ausdifferenziert.

¹⁵⁶ Wolff, Anthropologie, 24, vgl. 353. Zu dem anders orientierten Ansatz von R. Schmitt s. oben 18 f.

¹⁵⁷ Schüle, Anthropologie, 409, s. zu dieser Frage auch Kessler, Anthropologie, 69 ff., der seine Überlegungen unter die Überschrift „Anthropologie und Sozialgeschichte“ stellt und deren gegenseitiges Verhältnis folgendermaßen beschreibt: „Das bedeutet, dass die *conditio humana* nicht nur ... je nach sozialer Stellung sehr unterschiedlich ausgeprägt ist, sondern dass sie auch am geschichtlichen Wandel der sozialen Verhältnisse teilhat.“

¹⁵⁸ Müllner, Geschlecht, 82 f.

¹⁵⁹ Meyers, Archäologie, 68, vgl. dies., aaO 101 f.

schen Epigraphik sowie der Ikonographie Palästinas/Israels und seiner Umwelt¹⁶⁰ entnehmen lassen. Unsere Darstellung versucht, dieser Aufgabe so gut wie möglich gerecht zu werden.

Das zweite Beispiel ist die Frage nach der Auffassung des menschlichen Körpers. In dessen Konzeptualisierung „(gehen) nicht ausschließlich physiologische Erfahrungen ein“, sondern es sind „gleichermaßen kulturelle Codierungen“¹⁶¹ prägend. Derartige Codierungen zeigen sich etwa beim Thema „Schönheit“, für das weniger die Form/ das Aussehen als die Dynamis/ die Ausstrahlung kennzeichnend ist.¹⁶²

Im Unterschied zu Wolff setzt unsere Darstellung nicht bei den anthropologischen Grundbegriffen ein,¹⁶³ sondern sie geht von der Beschreibung der *menschlichen Lebensphasen* und ihren biographischen und sozialen Aspekten (§§ 2–3) zu den *Elementen des Personbegriffs* (§§ 4–5) über, um schließlich die *Formen des sozialen Handelns* (§§ 6–7) in den Blick zu nehmen, die sich immer in *Raum und Zeit* vollzogen haben (§§ 8–9). Der Weg der Darstellung führt also vom Einzelnen und seinen Lebensphasen und Rollen zur sozialen Gemeinschaft und den raumzeitlichen Gegebenheiten, in die der Einzelne und die Gemeinschaft eingebunden sind. Wie nicht anders zu erwarten, kommt es dabei immer wieder zu Überlappungen und Wiederaufnahmen. Anschließend werden anhand ausgewählter literarisch-thematischer Zusammenhänge – Urgeschichte, Ritualtexte, Erzählliteratur, Prophetie, Psalmen, Weisheit – unterschiedliche *Bilder vom Menschen* dargestellt, die für die alttestamentliche(n) Anthropologie(n) charakteristisch sind (§§ 10–12). Sie leiten über zu den Schlussüberlegungen, die die Ausführungen im Blick auf die geschichtliche Entwicklung und die thematischen Schwerpunkte der alttestamentlichen Anthropologie(n) bündeln sollen (§ 13).

Dieser Aufriss, der die *thematischen* (§§ 2–9), *literarischen* (§§ 10–12) und *theologiegeschichtlichen Aspekte* (§ 13) der anthropologischen Aussagen des Alten Testaments berücksichtigt und aufeinander bezieht, unterscheidet sich auch von dem Kompendium von Th. Staubli und S. Schroer. Der Unterschied wird schon am Titel „Menschenbilder der Bibel“ deutlich, den die beiden Autoren ihrer Darstellung gegeben haben. Sie rechtfertigen ihn durch den Verzicht auf jegliche Systematisierung des Materials¹⁶⁴ und wählen stattdessen 90 Einzelthemen aus, die, wenn auch hier und da vernetzt, locker nebeneinander stehen und ein buntes Mosaik ergeben. Entsprechend enthalten auch die verschiedenen Kontexte des

¹⁶⁰ S. dazu die Beispiele bei *dies.*, aaO 77 ff.

¹⁶¹ *Stenger*, Körper, 181.

¹⁶² S. dazu unten 115 ff.

¹⁶³ S. dazu die Kritik von *Wagner*, Reduktion, 183 ff.

¹⁶⁴ Zur Begründung dieses Verzichts s. *dies.*, aaO 17. Eine andere Form des Verzichts auf Systematisierung vertritt *van Oorschot*, Aspekte, 59, der „eine differenzierte Nachzeichnung der unterschiedlichen alttestamentlichen Sprachspiele“ empfiehlt, die durch einen Begriff wie den der „konstellativen Anthropologie“ nicht ersetzt werde. Einen solchen ‚Ersatz‘ aber hat niemand, der mit dem Axiom der „konstellativen Anthropologie“ arbeitet, je behauptet oder zum alleinigen Darstellungsprinzip gemacht.

Alten Testaments, wie sie im vorliegenden Buch implizit (§§ 2–9) und explizit (§§ 10–12) zur Darstellung kommen,¹⁶⁵ unterschiedliche Menschenbilder, die ein je eigenes Profil mit je eigenen Schwerpunkten haben.

Die Rede von der Pluralität der alttestamentlichen Menschenbilder kann aber auch zum Dogma werden, wenn versäumt wird, nach den tragenden Elementen oder „impliziten Axiomen“ zu fragen, die wie die Erfahrung der Leiblichkeit, das Ethos der Gerechtigkeit oder das Bewusstsein der Endlichkeit für die anthropologischen Aussagen des Alten Testaments konstitutiv sind. Die Entscheidung für den Singular „Anthropologie“, der im Titel dieses Buchs steht, ist deshalb eine Entscheidung dafür, dass es eine Ebene der Analyse geben muss, auf der die allgemeinen Voraussetzungen der Entstehung anthropologischer Vielfalt einschließlich ihrer historisch-literarischen Entwicklungen thematisiert werden.¹⁶⁶ Diese Ebene und ihre Kohärenz versucht dieses Buch ebenso zur Geltung zu bringen, wie es der Vielfalt der anthropologischen Aussagen des Alten Testaments gerecht zu werden sucht.

¹⁶⁵ In der Terminologie von *Wagner*, *Anthropologie(n)*, 13 ff könnte man im Blick auf §§ 2–9 von einer „Anthropologie des Seins“ sprechen, die danach fragt, was der Mensch „ist, was er kann, wie er funktioniert, wo seine Möglichkeiten und Grenzen liegen, auch was er war und wie er sich verändert hat“, und im Blick auf §§ 10–12 von einer „Anthropologie des Sollens“, die thematisiert, „was er *soll*, wozu er da ist und welche Aufgaben in der Welt er hat, in die er gestellt ist“ (aaO 13 [H. i. O.]). Das ist allerdings nicht mehr als eine heuristische Empfehlung, da beide Aspekte immer (!) zusammen vorkommen. Es geht also eher um eine Akzentuierung als um eine strikte Unterscheidung.

¹⁶⁶ Vgl. zu dieser Formulierung *Jung*, *Ausdruck*, 1 Anm. 1.

Nachtrag zu §1

1. Forschungsgeschichtliche Aspekte

a) Philosophische und Historische Anthropologie (5 ff)

In seinem Buch „Wie wird man ein Mensch?“ bestimmt *Gebauer*, Mensch die „Anthropologie als Grundlage der Philosophie“ (so der Untertitel). Zum Verhältnis von Historischer und Theologischer Anthropologie s. auch *Gies*, Anthropologie, 32 ff. Eine Theologische Anthropologie aus systematisch-theologischer Sicht, die von der „Verkörperung des Menschen“ ausgeht, liegt jetzt mit dem Entwurf von *Etzelmüller*, Ebenbild vor. Er ist sowohl biblisch-theologisch als auch interdisziplinär anschlussfähig.

b) Alttestamentliche Anthropologie (10 ff)

Überblicke: Überblicksdarstellungen zur alttestamentlichen Anthropologie finden sich bei *Erbele-Küster*, Anthropologie, 339 ff; *Schmid*, Theologie, 370 ff; *Schroer*, Grundlinien, 305 ff; *van Oorschot*, Anthropologie(n), 3 ff; *Pyschny*, Herausforderung, 91 ff und *Gies*, Anthropologie, 13 ff. Nach einer forschungsgeschichtlichen Orientierung skizziert van Oorschot zunächst die Positionen von Chr. Frevel und B. Janowski (7–10) und umreißt abschließend Aufgaben und Chancen der alttestamentlichen Anthropologie(n) (10–16). Zustimmungsfähig sind dabei natürlich die Argumente für einen interdisziplinären Ansatz (14–16). Sie sind allerdings nicht neu, sondern längst in die Debatte eingeführt, wie die Besprechungen der vorliegenden Anthropologie durch *F. Hartenstein*, Buch des Monats, ThLZ Juli/August 2019 oder *J. Dietrich*, ThLZ 145 (2020) 516–524 auch hervorheben. Demgegenüber bleibt van Oorschots eigener Ansatz einer redaktionsgeschichtlich begründeten Anthropologie des Alten Testaments (10 f) eigentümlich vage und auch in sich widersprüchlich (II: „Ob die Darstellung bzw. das Erkenntnisinteresse dabei primär thematisch oder klassisch literarhistorisch ausgerichtet ist, stellt letztlich eine nebensächliche Frage dar“ – wie jetzt?).

Handbücher: *Pfoh* (ed.), Handbook und *Dietrich* u. a. (Hg.), Handbuch.

Einzelaspekte: Ergänzend zu den älteren Entwürfen der alttestamentlichen Anthropologie (s. die Hinweise oben II mit Anm. 33) sei auf die fünfzehn Klassiker – von F. Delitzsch (1813–1890) bis J. W. Rogerson (1935–2018) – hingewiesen, deren Positionen in *Dietrich* u. a. (Hg.), Handbuch (im Druck) ausführlicher skizziert werden. Darüber hinaus ist anzumerken, dass die vorliegende Anthro-

pologie immer wieder auf Abbildungen aus dem Bereich der antiken Religionen zurückgreift, um die Plausibilität der anthropologischen Aussagen durch ikonographische Zeugnisse zu unterstützen. Zur Bedeutung der Bildanthropologie s. jetzt grundsätzlich *F. Hartenstein*, Bildanthropologie des Alten Testaments, in: *Dietrich* u. a. (Hg.), Handbuch (im Druck).

Exkurs 1: Psalm 8 als Beispieltext (13 ff)

Zum Verständnis von Ps 8 s. *Huber*, „Himmel“, 211 ff; *Böhler*, Psalmen 1–50 (HThK.AT), 162 ff; *Gies*, Anthropologie, 206 ff und zu V. 5 noch *Grund-Wittenberg*, Scham, 146 ff.

2. Perspektiven für einen Neuansatz

a) Die konkreten Lebensumstände

α) Natürliche Lebensbedingungen (22 ff)

Für die konkreten Lebensumstände der Menschen im alten Israel sind neben den kulturellen Lebensformen (s. oben 28 ff) und dem religiösen Symbolsystem (s. oben 33 ff) die natürlichen Lebensumstände ausschlaggebend, s. dazu *Riede*, Boden.

II Von der Wiege bis zur Bahre – Phasen des Lebens



Geburt und Tod gehören zu den Konstitutionsbedingungen des Menschseins, also zu dem, was die Philosophische Anthropologie als *conditio humana* bezeichnet (s. Plessner, *Frage*, 136 ff). Seit jeher haben Menschen das Wunder der Geburt gefeiert und seit jeher haben sie sich mit dem Geschick des Todes auseinandergesetzt, sei es in bildnerischen Artefakten oder in literarischen Zeugnissen. Die Menschheit besitzt aber „wenige Bilder, die älter sind als die Totenschädel von Jericho“ (Belting, *Bild-Anthropologie*, 146). Dort wurde ein aus dem präkeramischen Neolithikum (um 7000 v. Chr.) stammender weiblicher Schädel gefunden, dessen Unterkiefer noch erhalten ist und der sorgfältig mit einer Kalkschicht überzogen war. Möglicherweise weist der Schädel ebenso wie auch „eine Reihe von sog. Masken, die das Gesicht eines Totenschädels nachzubilden scheinen“ (Schroer/Keel, *IPIAO* 1, 62), auf einen ausgeprägten Toten- bzw. Ahnenkult hin. Im alten Israel wurde diese Form des Ahnenkults seit der spätvorexilischen Zeit (7. Jh. v. Chr.) kritisiert und durch alternative Praktiken im Umgang mit dem Tod ersetzt. Ohne dass er damit ein Gott des Todes oder gar ein Totengott wurde, trat der Israelgott in eine immer engere Beziehung zu den Sterbenden und den Toten und ihrem Schicksal. Diesem Glauben begegnet dann ein Denker wie Kohelet mit ausgesprochener Skepsis (Pred 3,16 ff; 9,1 ff) und insistiert stattdessen auf dem Wert des irdischen Daseins.

§2 Biographische Aspekte

Nackt kam ich aus dem Schoß meiner Mutter,
und nackt kehre ich dorthin zurück.
JHWH hat gegeben und JHWH hat genommen,
der Name JHWHs sei gesegnet!

Hiob 1,21

Beginnen wir unsere Darstellung mit einer Skizze der menschlichen Lebensphasen und ihrer beiden Eckpunkte Geburt und Tod.¹ Diese Eckpunkte werden in Hi 1,21 hinsichtlich ihrer natürlichen (Mutter) und religiösen Dimension (JHWH) angesprochen und miteinander verknüpft.² Diese Reaktion auf die Unheilsbotschaften von Hi 1,13–19 enthält nicht nur den berühmtesten Satz des Hiobbuchs („JHWH hat gegeben ...“), sondern auch die kürzeste Form eines Lebenslaufs: „Nackt kam ich aus dem Schoß meiner Mutter, und nackt kehre ich dorthin zurück“. Bemerkenswert an ihm ist zum einen die Identifikation von Mutterleib und Erde, denn das Ortsadverb „dorthin“ „ergibt nur Sinn, wenn es sich nicht auf den konkreten Mutterleib, sondern den mythischen Mutterleib der Erde bezieht“³. Und zum anderen die Einsicht in die kreatürliche Nacktheit des Menschen. Am Ende seines Lebens steht der Mensch genauso da wie am Beginn, nämlich nackt,⁴ in kreatürlicher Passivität: „Es gibt eine Passivität, ohne die der Mensch nicht menschlich wäre. Dazu gehört, dass man geboren wird. Dazu gehört, dass man geliebt wird. Dazu gehört, dass man stirbt.“⁵

Zwischen Geburt und Tod aber verläuft das menschliche Leben, das in der Regel die Phasen Kindheit, Sexualreife, Erwachsenwerden, Heirat und Arbeits-/Berufsleben umfasst. Davon wird im Folgenden ausführlich die Rede sein.

1 In den philosophischen und theologischen Debatten der Gegenwart spielen der Lebensanfang und das Lebensende eine zentrale Rolle, s. dazu *Böhme*, Anthropologie, 45 ff; *Schockenhoff*, Ethik, 494 ff.518 ff.557 ff und *Sauter*, Leben, 205 ff.312 ff.

2 S. dazu *Lux*, Hiob, 103 ff und *Leuenberger*, Segen, 64 f.

3 *Keel/Schroer*, Schöpfung, 57, vgl. Ps 139,15; Sir 40,1 und vielleicht auch Hi 17,14.

4 Vgl. Ps 49,18 und 1 Tim 6,7. Zu Pred 5,14 s. *Schwienhorst-Schönberger*, Kohelet (HThK.AT), 334 f.

5 *Jüngel*, Tod, 116, vgl. *Lux*, aaO 104 ff.

1. Der Weg ins Leben

Altes Testament: *Blenkinsopp*, Life expectancy, 44 ff • *Borowski*, Life, 80 ff • *Eng*, Days, 33 ff • *Gerstenberger*, Lebenslauf, 254 ff • *Köhler*, Mensch, 48 ff.74 ff • *Leuenberger*, Leben, 78 ff • *Meinhold*, Bewertung, 109 ff • *Pola*, Lebensalter, 389 ff • *Ders.*, Kleinkind, 127 ff • *Schroer / Zimmermann*, Art. Lebenszyklus, 344 ff • *Staubli / Schroer*, Menschenbilder, 532 f • *Utzschneider*, Verständnis, 118 ff • *Wolff*, Anthropologie, 178 ff • *Zwikel*, Leben, 223 ff. – **Antike Religionen:** *Erlemann* u. a. (Hg.), NTAK 2, 52 ff • *Feucht*, Weg, 33 ff • *Wagner-Hasel*, Alter, 16 ff.68 ff.72 ff • *Weinfeld*, Phases, 182 ff.

Wie in Ägypten (*Papyrus Insinger*, **Q 12**), Mesopotamien (*Sultantepe-Tafel* 400, **Q 70**) und der griechisch-römischen Antike – berühmte Beispiele sind Hesiods *Erga* 106–201, das *Rätsel der Sphinx* (**Q 157**), Ovids *Metamorphosen* (**Q 182**) oder Horaz' *De arte poetica liber* 156–178⁶ – gibt es auch im Alten Testament zahlreiche Texte, die die Lebensphasen des Menschen reflektieren. Eine Differenzierung nach Produktivkraft, Alter und Geschlecht findet sich in Lev 27,1–8, wo die Auslösung von Gelüben, die bestimmte Personengruppen betrifft, genau beziffert wird.⁷

(1) Und JHWH sprach zu Mose: (2) Sprich zu den Israeliten und sage zu ihnen:

20–60 Jahre (Erwachsene)

Wenn jemand ein Gelübde für JHWH nach dem Richtwert von Personen erfüllen möchte (3) und es um den Richtwert einer männlichen (Person im Alter) zwischen 20 und 60 Jahren geht, dann sei der Richtwert 50 Silberschekel⁸ nach dem Schekelgewicht des Heiligtums. (4) Wenn es aber (um) eine weibliche (Person geht), dann sei der Richtwert 30 Schekel.

5–20 Jahre (Kinder und Jugendliche)

(5) Wenn es nun um (jemanden im Alter) zwischen 5 und 20 Jahren (geht), dann sei der Richtwert einer männlichen (Person) 20 Schekel und der einer weiblichen (Person) 10 Schekel.

1 Monat–5 Jahre (Säuglinge und Kleinkinder)

(6) Wenn es nun um (jemanden im Alter) zwischen 1 Monat und 5 Jahren (geht), dann sei der Richtwert einer männlichen (Person) 5 Silberschekel und der einer weiblichen (Person) 3 Silberschekel.

Über 60 Jahre (Ältere und Greise)

(7) Wenn es nun um (jemanden im Alter) von 60 Jahren und darüber (geht) und es eine männliche (Person ist), dann sei der Richtwert 15 Schekel, (wenn es) eine weibliche (Person ist), 10 Schekel.

6 S. dazu *Wagner-Hasel*, Alter, 16 ff.68 ff.72 ff, ferner **Q 153; 181** und **214**.

7 S. dazu *Gerstenberger*, Leviticus (ATD), 400 f; *Pola*, Lebensalter, 390 ff; *ders.*, Kleinkind, 131 f und *Hieke*, Levitikus (HThK.AT), 1102 ff.

8 Für den Schekel ist ein Gewicht von ca. 11,4 Gramm anzusetzen, s. dazu *Jaroš*, Maße, 734 f. Zu den Preisrelationen s. *Zwikel*, Leben, 157 ff.

Armutsfall

(8) Wenn einer nun zu arm für den Richtwert ist, dann stelle er (der das Gelübde getan hat) sie (die gelobte Person) vor den Priester, und der Priester schätze sie ein. Entsprechend dem, wofür die Mittel des Gelobenden ausreichen, schätze der Priester sie ein.⁹

Neben diesem Katalog, der so etwas wie eine ‚Anthropologie in sakralrechtlicher Form‘ darstellt,¹⁰ stehen Texte, in denen drei, vier oder fünf Altersstufen unterschieden werden (Dtn 32,25; Jer 6,11; 51,22 u. ö.), wobei eine jeweils andere Auswahl und Anordnung im Vordergrund steht.¹¹ Das gilt auch für den Mischnatraktat *Avot* 5,21 (Q191), der sich hinsichtlich seiner Systematik mit der neuassyrischen *Sultantepe-Tafel* 400 (Q70) und der Dekadenlehre des spätägyptischen *Papyrus Insinger* (Q12) vergleichen lässt.

Das Bewusstsein von Lebensphasen wurde, wie Lev 27,1–8 zeigt, offenbar vom Status des erwachsenen Mannes aus generiert (vgl. V. 2b–3), der (schwere) körperliche Arbeit verrichten konnte. „Es geht also nicht um den ‚Wert eines Menschen‘, den man gewiss nicht in einer Geldsumme ausdrücken kann, sondern um eine standardisierte Bewertung der Leistungsfähigkeit“¹². Die Familie bzw. Hausgemeinschaft, in der in der Regel drei Generationen zusammenlebten,¹³ war dabei der Ort, an dem sich die Differenz wie die Gemeinschaft der unterschiedlichen Lebensphasen ausbildete und manifestierte. Die erste Lebensphase umfasste das Ereignis der Geburt und die Zeit der Kindheit. Ihr wenden wir uns zunächst zu.

Aufgrund der Erkenntnisse der modernen Humanbiologie haben wir uns angewöhnt,

„den Lebensbeginn physisch – und darauf aufbauend auch rechtlich und ethisch – möglichst genau einzugrenzen. Der Beginn des individuellen, menschlichen Lebens ist danach in ‚der befruchteten, entwicklungsfähigen Eizelle vom Zeitpunkt der Kernverschmelzung an‘ (so § 8,1 des deutschen Embryonenschutzgesetzes von 1990) aufs Engste fokussiert“¹⁴.

Nach alttestamentlichem Verständnis beginnt das menschliche Leben dagegen nicht in einem bestimmten Zeitpunkt (Befruchtung der Eizelle), sondern in einem Prozess, an dem der Schöpfergott mitwirkt (a) und der seinen Ort im Mutterleib hat (b). Obwohl es in Gen 2,7 nicht um die Geburt, also den *Anfang* des

⁹ Zur Übersetzung vgl. Hieke, aaO 1102 f.

¹⁰ Vgl. Pola, Lebensalter, 405 f.

¹¹ S. dazu auch Meinhold, Bewertung, 109 ff. Die hebräischen Begriffe für die verschiedenen Lebensalter sind nicht scharf voneinander zu trennen, s. dazu Hieke, aaO 1110. Allen Systematisierungsversuchen ist deshalb mit Skepsis zu begegnen, s. dazu Pola, aaO 400 ff und unten 108 f.

¹² Hieke, aaO 1108, vgl. Pola, aaO 406.

¹³ S. dazu unten 120 ff.

¹⁴ Utzschneider, Verständnis, 119, s. dazu auch ders., Beginn, 135 ff und Schockenhoff, Ethik, 494 ff.

menschlichen Lebens, sondern um die Erschaffung durch Gott geht, gehen wir von diesem Text aus, weil er den geschöpflichen *Ursprung* des Menschen in den Vordergrund rückt.¹⁵

a) Die Erschaffung durch Gott

α) Genesis 2,7 als locus classicus

Altes Testament: *Anthonioz*, Sang, 5 ff • *Bauks*, „Soul Concepts“, 181 ff • *Dietrich*, Menschenschöpfung, 28 ff • *Dohmen*, Gott, 33 ff • *Hieke*, Staub, 245 ff • *Janowski*, *næpæš*, 73 ff • *Ders.*, Der ganze Mensch, 6 ff • *Keel/Schroer*, Schöpfung, 121 ff. 144 f • *Kilwing*, *næpæsch*, 384 ff • *Koch*, Gen 2,7, 238 ff • *Müller*, Elemente, 13 ff • *Schellenberg*, Gen 2,19 f, 294 ff • *Schüle*, Prolog, 161 ff • *Waschke*, Mensch, 489 ff • *Westermann*, Art. *næpæš*, 73 f.

Gen 2,7 ist ein *locus classicus* der biblischen Anthropologie. Er enthält mit *næpæš* „Leben, Lebendigkeit“ zugleich einen anthropologischen Grundbegriff des Alten Testaments¹⁶ und besteht syntaktisch aus einem *Vordersatz/Nachsatz*-Gefüge (V. 4b.7) und drei dazwischen geschalteten Umstandssätzen (V. 5 f):

Zeitangabe (Vordersatz)

4b An dem Tag, als JHWH Elohim Erde und Himmel machte,

Umstandssätze

- 5 während noch kein einziges Gesträuch des Feldes auf der Erde entstanden und noch kein einziges Kraut des Feldes gesprosst war,
weil JHWH Elohim es noch nicht hatte regnen lassen auf die Erde,
und kein Mensch da war, den Ackerboden zu bearbeiten,
- 6 wobei ein Wasserstrom aus der Erde aufzusteigen
und die ganze Oberfläche des Ackerbodens zu tränken pflegte,

Handlungseinsatz (Nachsatz)

- 7 da formte JHWH Elohim den Menschen aus Erdkrume vom Ackerboden (*ʾāpār min-hāʾqḏāmāh*),¹⁷
und blies in seine Nase den Hauch des Lebens (*nišmat ḥajjim*).
Da wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen (*næpæš ḥajjāh*).

Der Verbalsatz V. 7, der den Vordersatz V. 4b fortsetzt, besteht aus *zwei Teilsätzen*, die jeweils ein Handeln JHWHs beschreiben – JHWH „formte“ (*jāšar*) wie ein Töpfer den Menschen aus „Staub / Erdkrume vom Ackerboden“¹⁸ und „blies“

¹⁵ Zur Unterscheidung von „Anfang“ und „Ursprung“ s. *Sauter*, Leben, 205 ff.

¹⁶ S. dazu unten 54 ff.

¹⁷ Das Syntagma *ʾāpār min-hāʾqḏāmāh* ist ein Akkusativ des Stoffes (*acc. materiae*), s. dazu GK²⁸ § 117hh und Dtn 27,6; 1 Kön 7,15 u. ö.

¹⁸ Zur Bedeutung von *ʾāpār* s. *Keel/Schroer*, Schöpfung, 145; *Waschke*, Mensch, 498 ff; *Bührer*, Anfang, 208 ff und *Gertz*, Genesis 1–11 (ATD), 101 f (der den Terminus einer Fortschreibungsschicht zurechnet).

(*nāpah*) „Lebensatem in seine Nase“ – und einer *Folgeschilderung*, die besagt, dass der erschaffene Mensch nicht ein vitales Selbst *hat*, sondern ein vitales Selbst *ist*: „Da wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen/Lebewesen (*næpæš hajjāh*).“¹⁹ Schematisch lässt sich das folgendermaßen darstellen:

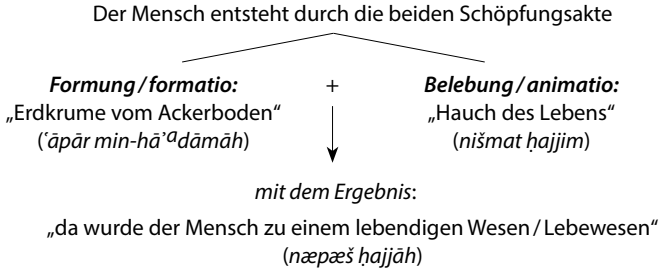


Abb. 7: Menschenschöpfung nach Gen 2,7

Der Zusammenhang zwischen der Formung des Menschen aus „Erdkrume vom Ackerboden“ und der Einhauchung des „Lebensatems“ durch Gott ist dabei so eng wie möglich, d. h. die Erschaffung des Menschen vollzieht sich in einer materialen Herstellung (*formatio*) und einer Belebung (*animatio*), wodurch der Mensch *insgesamt* zu einer *næpæš hajjāh* wird.²⁰ Gottes „Lebensatem“ ist die Grundbedingung des physischen Lebens, ohne den Mensch und Tier nicht lebensfähig sind (vgl. Gen 7,22; Ps 104,29 f [*rû^ah*]).²¹

Auf zwei Aspekte sei gesondert hingewiesen. Zum einen will Gen 2,7, ungeachtet der Frage eines möglichen etymologischen, die Farbe „rot(braun)“ indizierenden Zusammenhangs zwischen *‘ādām* und *‘adāmāh*,²² ein Entsprechungsverhältnis zwischen beiden Termini herstellen: der *‘ādām* ist ein „Erdling“ und gehört zur *‘adāmāh*, zu deren „Staub“ er im Tod zurückkehren wird (Gen 3,19a).

¹⁹ Vgl. Wolff, Anthropologie, 33.51, ferner Seebass, *næpæš*, 546 und Müller, „Seele“, 185 f.301. In Gen 1,20 f.24.30; 2,19; 9,10.12.15 f; Lev 11,10.46 und Ez 47,9 dient *næpæš* (*ha*)*hajjāh* zur Bezeichnung der Tierwelt, vgl. Wolff, aaO 50 f; Schellenberg, Gen 2,19 f, 294 ff und Müller, aaO 301 f.

²⁰ Zu vergleichen ist das babylonische Welterschöpfungsepos *Enūma eliš* VI 129 f (Q73), wo die Menschen als „lebende Gestalt“ bezeichnet werden. Zur koranischen Vorstellung der Menschenschöpfung s. Q213.

²¹ Zu JHWH als Spender des Lebensatems s. Krüger, Lob, 362 ff und Schellenberg, aaO 296 ff. Aufgrund des Zusammenhangs von *Lebensatem* und *Lebewesen* erklärt sich auch die Parallelität von *næpæš* „Leben(digkeit)“, Vitalität“ und *hajjim* „Leben“ in Dtn 30,6; 2 Sam 11,11; Jon 4,3.8; Ps 7,6; 26,9; 49,19; 66,9; 88,4; Hi 3,20; 9,21; 10,1; Spr 3,22 und Klgl 3,58. Zu vergleichen ist auch 1 Kön 17,17–24, wo die *næpæš* in das „Innere“ des atemlos gewordenen (V.17b) und damit (!) dem Tode nahe gekommenen Menschen zurückkehrt, so dass dieser wieder lebendig wird, s. dazu Thiel, Könige (BK), 70 f.76 f und Müller, aaO 160 f.

²² S. dazu Keel, Hohelied (ZBK.AT), 186; ders. / Schroer, Schöpfung, 144 f und Bühner, aaO 208 Anm. 191.

Zum anderen ist immer wieder gefragt worden, in welchem Verhältnis Gen 2,7 zur *Imago Dei*-Aussage in Gen 1,26 ff steht. Nach A. Schüle²³ wird „nicht nur in Gen 1,26–28, sondern eben auch in der Eden-Erzählung die Menschenschöpfung in den Kontext der Gottebenbildlichkeit gerückt“²⁴. Zwar wird, was auch Schüle sieht, in Gen 2,7 keine Bildterminologie verwendet, wohl aber wird seiner Ansicht nach „mit der Mund-/Nasenberührung, der Einhauchung des Lebensatems und auch der Lokalisierung des Geschehens im Umfeld des Gottesgartens gleichsam der symbolische Kontext der Erschaffung der *Imago Dei* eingeführt“²⁵. Schüles Begründung, die über einen Vergleich von Gen 2,7 mit dem mesopotamischen Mundöffnungsritual läuft, kann allerdings nicht überzeugen.²⁶

Gen 2,7, so zeigen unsere Ausführungen, unterscheidet „nicht Leib und ‚Seele‘, sondern realistischer Leib und Leben“²⁷. Deshalb stirbt alle belebte Kreatur (Menschen und Tiere), wenn Gott seinen Lebensatem/-geist zurücknimmt. Neben Hi 34,14 f und anderen Texten ist Ps 104,27–30²⁸ dafür besonders aussagekräftig:

- 27 Sie alle (sc. Menschen und Tiere) warten auf dich,
dass du ihnen Speise gibst zur rechten Zeit;
28 Gibst du ihnen, so lesen sie auf,
öffnest du deine Hand, so sättigen sie sich;
29 verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie,
nimmst du ihren Odem (*rû^aḥ*) weg, so verschenden sie
[und kehren zurück zu ihrem Staub];²⁹
30 sendest du deinen Odem (*rû^aḥ*) aus, so werden sie geschaffen,
und du erneuerst die Oberfläche des Ackerbodens.

Dass die Erschaffung des Menschen durch einen Akt der Formung und der Belebung zustande kommt, hat eine Entsprechung in der ägyptischen Königsideo-logie (s. **Q 13**).

β) Dualismus von Leib und Seele?

Kehren wir noch einmal zu Gen 2,7 zurück. Es gibt nämlich zwei alternative Erklärungsversuche dieses Textes, auf die kurz einzugehen ist. So vertritt O. Loretz die These, dass in Gen 2,7 „die *npš* zu einem Tongebilde hinzukommt. Dieser Vorgang impliziert von Anfang an wieder eine zukünftige Trennung der beiden Elemente des Menschen (Gen 3,19) ...“³⁰. Der Tod, so Loretz, ist demnach als Dissoziation von Leib und „Seele“ (*naepæš*) zu verstehen, schematisch:

23 S. dazu Schüle, Prolog, 161 ff und *ders.*, Urgeschichte (ZBK.AT), 58 ff.

24 *Ders.*, Urgeschichte, 61, vgl. *ders.*, Prolog, 164.

25 *Ders.*, Urgeschichte, ebd.

26 S. dazu ausführlich Bühner, aaO 343 ff, vgl. Gertz, Genesis I–II (ATD), 104 f.

27 Von Rad, Genesis (ATD), 53, vgl. Westermann, Genesis I (BK), 283.

28 S. dazu Krüger, Lob, 338 ff und Janowski, Gottes Sturm, 163 ff (Krüger).

29 V. 29b dürfte Rezeption von Gen 3,19a sein.

30 Loretz, Theoxenie, 472 Anm. 84.

Erschaffung

Sterben/Tod

Tongebilde (1) + *nəpəš* „Seele“ (2)

Erde ← 1 | 2 → Gott

Dagegen spricht allerdings, dass die *nəpəš* nach Gen 2,7 nicht zu einem Tongebilde hinzukommt, sondern das *Resultat* zweier Akte des Schöpfergottes ist, nämlich der Formung der „Erdkrume vom Ackerboden“ und deren Belebung durch den „Hauch des Lebens“. Das so entstandene „Lebewesen“ (*nəpəš ḥajjāh*) und nicht nur ein Teil desselben kehrt beim Tod zur Erdkrume / zum Staub zurück, von der / dem es genommen ist.³¹

Im Schweiß deines Angesichts wirst *du* Brot essen,
bis *du* zurückkehrst zum Ackerboden (*ʿādāmāh*), von dem *du* genommen bist.
Ja, Staub (*āpār*) bist *du*,
und zum Staub (*āpār*) wirst *du* zurückkehren. (Gen 3,19)

Denn er (sc. JHWH) weiß, was wir für Gebilde sind,
ist eingedenk, dass wir Staub (*āpār*) sind. (Ps 103,14)

Verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie (sc. alle Lebewesen),
nimmst du ihren Odem (*rūʾāh*) weg, so verschneiden sie
[und kehren zurück zu ihrem Staub (*āpār*)]. (Ps 104,29)

Beide (sc. Menschen und Vieh) gehen zu demselben Ort,
beide sind aus Staub (*āpār*),
und beide kehren zum Staub (*āpār*) zurück. (Pred 3,20)³²

Auch Gen 35,18, der zweite *nəpəš*-Beleg, dem Loretz eine zentrale Bedeutung für seine These beimisst, ist anders zu verstehen:

Und als ihr (sc. der Rahel) Leben (*nəpəš*) sie verließ (*jāšāʾ*),
denn sie starb (*mūt*),
nannte sie seinen Namen „Sohn meiner Trauer“ (*Ben-Oni*),
aber sein Vater nannte ihn „Sohn zur Rechten“ (*Benjamin*).

Loretz zufolge belegt Gen 35,18 die „Vorstellung, daß beim Tod eines Menschen seine *npš* ‚Seele‘ den Leib verläßt und zum Totengeist (*npš*, *npš mt*) wird“³³. Demnach besage der Text „klar, daß der Mensch beim Tod in einen Teil zerfällt, der so schnell wie nur möglich begraben werden muß, und in einen Totengeist, der in der Unterwelt haust“³⁴. Dass die „Seele“ beim Tod eines Menschen dessen Leib verlässt, steht aber nicht in Gen 35,18, sondern vielmehr, dass Rahels Leben (*nəpəš*) dahinschwand. Die Wendung *jāšāʾ* „hinausgehen, verlassen“ + *nəpəš*

31 Zum Sterben als „Zu-Staub-Werden“ s. Krüger, Lob, 369 ff.

32 Zu diesen Texten s. auch unten 79 f. Zur Rezeption der *āpar*-Thematik in den Texten vom Toten Meer s. Lichtenberger, Menschenbild, 80 f und als Beispiel die *Niedrigkeitsdoxologie I QH 20 (Q192)*.

33 Loretz, aaO 475.

34 Ders., ebd.

„Leben“ meint hier nicht, dass die „Seele“ den Leib Rahels verlässt – vom „Leib“ Rahels ist keine Rede –, sondern dass Rahels Leben „dahinschwindet“ (// *mût* „sterben“).³⁵ Wohin Rahel bzw. ihre *næpæš* nach ihrem Tod geht, wird nicht gesagt, ebenso wenig, dass sie zu einem Totengeist wird, der in der Unterwelt haust.

Der zweite Erklärungsversuch geht von der Bedeutung des Blutes aus. Dieses fehlt in Gen 2,7 zwar, St. Anthonioz möchte es aber aufgrund eines angeblichen Wortspiels in den Text hineinlesen:

„... on ne peut pas nier que le jeu de mot entre la couleur rouge du sang (*dm*) et la couleur de la terre (*dmh*) dans le nom même de l'homme (*dm*) rende de quelque manière présente la réalité du sang (*dm*) dans la création, même si une origine étymologique commune est aujourd'hui abandonnée ...“³⁶

Anthonioz ist bei ihrer – abenteuerlichen! – These an der Darstellung der Menschenschöpfung im altbabylonischen *Atram-ḫasīs*-Epos I (Q 71) orientiert, der zufolge der Mensch aus der stofflichen Substanz *Lehm* und dem *Fleisch* und *Blut* eines geschlachteten Gottes erschaffen wird.³⁷ In dieser ‚Vermischung von Gott und Mensch‘ (vgl. *Atram-ḫasīs* I 210–213!) liegt die *differentia specifica* zur Schöpfungsvorstellung von Gen 2,7.³⁸

So problematisch die Thesen von O. Loretz und St. Anthonioz auch sind, sie unterstreichen auf ihre Weise die zentrale Bedeutung von Gen 2,7 und seines Leitbegriffs *næpæš*. Im Folgenden wird ein Überblick über die Bedeutungsaspekte dieses anthropologischen Grundbegriffs und seines griechischen Äquivalents *ψυχή* gegeben.

Exkurs 3: *næpæš* und *ψυχή*

Altes Testament: Albertz, Art. Mensch, 466 f • Barr, Eden, 36 ff • Bauks, Forschungen, 105 ff • Frevel, Person, 83.86 ff • Ders., Unvollkommenheit, 239 ff • Janowski, Konfliktgespräche, 204 ff • Ders., *næpæš*, 73 ff • Jones, Reflexivity, 411 ff • Kilwing, *næpæsch*, 377 ff • Krüger, Seele, 83 ff • Müller, „Seele“ • van Oorschot, *npš*, 117 ff • Schmidt, Begriffe, 80 ff • Schöpflin, Art. Seele, 737 ff • Schroer/Staubli, Körpersymbolik, 45 ff • Seebass, Art. *næpæš*, 531 ff • Staubli/Schroer, Menschenbilder, 120 ff • di Vito, Anthropologie, 214.223 ff •

35 Vgl. Sir 38,23 hebr., s. dazu auch Ges¹⁸, 481 s. v. *jāšā'* qal. Das „Hinausgehen“ der *næpæš* ist ein Vorgang, der dem (drohenden) Tod unmittelbar vorausgeht, vgl. Hhld 5,6 („meine *næpæš* ging hinaus“) und dazu Keel, Hohelied (ZBK.AT), 183.

36 Anthonioz, Sang, 14.

37 S. dazu Pettinato, Menschenbild, 42 ff. Auch nach dem Weltschöpfungsepos *Enūma eliš* VI (Q 72) dient das Blut eines Gottes, der als Anführer der aufrührerischen Götter hingerichtet wird, zur Erschaffung des ersten Menschen (nicht aber sein Fleisch und irdener Lehm). Der KAR 4-Mythos (Q 74) dagegen spricht vom Vermischen des Fleisches und Blutes zweier Alla-Götter mit Lehm bei der Erschaffung der Menschen. Zur Schöpfung aus Lehm allein s. ders., aaO 41 f.

38 S. dazu Müller, Elemente, 13 ff; ders., Menschenschöpfungserzählung, 47 f. Die besagte Differenz wird von Dietrich, Menschenschöpfung, 28 ff zwar gesehen, aber durch spekulative Hypothesen zur Überlieferungsgeschichte relativiert.

Wagner, Körperbegriffe, 289 ff. 307 ff • Ders., Reduktion, 190 ff • Westermann, Art. *naepæš*, 71 ff • Wolff, Anthropologie, 33 ff. – **Antike Religionen:** Bauks, „Soul Concepts“, 181 ff • Bratsiotis, *naepæsch*, 58 ff • Bremmer, Seele, 173 ff • Burkert, Religion, 446 ff. 475 f. 479 ff • Gödde, Art. Seele, 1092 f • Gzella, Lebenszeit, 96 ff • Marinkovic, Seele, 311 ff • Ders., *naepæš*, 187 ff • Matijevic, Jenseitsvorstellungen, 147 f. 161 ff • Meyer, Wandel, 9 ff • Müller, „Seele“, 138 ff. 179 ff. 191 ff • Rösel, Mensch, 69 ff • Ders., Seele, 151 ff • Ders., Kehle, 30 ff.

Wie die neuere Diskussion gezeigt hat, hat der hebräische Begriff *naepæš*³⁹ einen organischen Fixpunkt („Kehle, Schlund“), der für seine Bedeutung grundlegend ist und immer wieder durchscheint. Der folgende Überblick skizziert die wichtigsten Bedeutungsaspekte von „Kehle, Schlund“ über „Verlangen, Begehren“, „Vitales Selbst“, „Individuelles Leben“, „Lebewesen, Person“ bis hin zur „Seele“ (ψυχή), die sich in der Septuaginta und in der Sapientia Salomonis als Wiedergabe von *naepæš* findet.

Kehle und Atem

naepæš bezeichnet ursprünglich die „Kehle“ oder den „Schlund“ (Jes 5,14; 58,3–12 [5mal]; Hos 9,4; Hab 2,5; Jon 2,6; Ps 69,2; 107,5,9; Spr 25,25 u. ö.) und deren Funktion: die Atmung, aber nicht den äußeren „Hals“:⁴⁰

Darum weitet die Unterwelt ihre Kehle (*naepæš*)
und sie reißt ihren Mund auf ohne Grenze,
so dass seine (sc. des Volkes) Pracht und seine Menge hinabsteigt
und sein Lärm und wer darin frohlockt. (Jes 5,14)

Wasser umschlossen mich bis an die Kehle (*naepæš*),
das Urmeer umringte mich,
Tang war um mein Haupt geschlungen. (Jon 2,6)

Die Bedeutung „Atem“ (Hi 41,13, vgl. Jes 3,20 [?],⁴¹ Jer 2,24; 4,31) ergibt sich aus der Tatsache, dass die Bewegung der Kehle mit dem Atmen zusammenhängt (vgl. das dreimalige Vorkommen des Verbs *npš* nif. „aufatmen“ in Ex 23,12; 31,17 und 2 Sam 16,14) und der Mensch mit dem Tod zu atmen aufhört:

Sechs Tage sollst du dein Werk tun,
aber am siebten Tag sollst du aufhören,
damit ruhen dein Rind und dein Esel
und aufatmen (*npš* nif.) der Sohn deiner Sklavin und der Fremde. (Ex 23,12)⁴²

Zwischen mir und den Israeliten ist er (sc. der Sabbat) ein Zeichen auf ewig,
denn in sechs Tagen hat JHWH den Himmel und die Erde gemacht,
am siebten Tag aber ruhte er und atmete auf (*npš* nif.). (Ex 31,17)⁴³

³⁹ Zur Forschungsgeschichte s. Müller, „Seele“, 19 ff. 211 f. 252 ff. Zum Vorkommen des Terminus in Mesopotamien, Ugarit und Nordsyrien s. **Q 79; 124; 125** und **127**.

⁴⁰ Vgl. Seebass, Art. *naepæš*, 538 f, ferner Müller, aaO 126 ff.

⁴¹ Wörtlich: „Häuser = Behälter von Lebenskraft / Atem (?)“, vgl. Seebass, aaO 539.

⁴² Zur Interpretation s. unten 252 f.

⁴³ S. dazu Grund, Entstehung, 282 f, ferner Baumgart, Gott, 46 ff und Kilwing, *naepæsch*, 382.

Verlangen, Begehren

Mit der Körperfunktion „Atem“ hängt der Bedeutungsaspekt „Verlangen, Begehren“ zusammen,⁴⁴ das sich als *Appetit/Hunger* (Spr 13,25), als *Gier* (Ex 15,9; Dtn 12,20; Ez 16,27; Ps 27,12; 41,3) oder als *Wunsch/Sehnsucht/Bedürfnis* (Ps 35,25, vgl. Gen 23,8; Ex, 23,9; 2 Kön 9,15) äußert und für das eine bestimmte Intentionalität kennzeichnend ist:

Und einen Fremden sollst du nicht bedrücken, ihr selbst kennt doch
das Bedürfnis (*næpæš*) des Fremden,
denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen. (Ex 23,9)

- 2 Selig, wer auf den Geringen achtet:
Am Tag des Unheils wird JHWH ihn retten.
- 3 JHWH wird ihn behüten und ihn am Leben erhalten,
und er wird glücklich gepriesen im Land –
ja, du wirst ihn nicht preisgeben der Gier (*næpæš*) seiner Feinde.
- 4 JHWH wird ihn stützen auf dem Siechbett –
sein ganzes Lager hast du gewendet in seiner Krankheit. (Ps 41,2–4)

Der Gerechte isst bis zur Sättigung seines Appetits (*næpæš*),
aber der Bauch der Frevler wird Mangel haben. (Spr 13,25)⁴⁵

Vitales Selbst, Lebenskraft

Anstelle der Übersetzung von *næpæš* mit „Seele“ hat H. Seebass zu Recht dafür plädiert, dass es sich bei diesem Begriff um „die Vitalität, die sprudelnde Lebensenergie, die Leidenschaftlichkeit“⁴⁶ handelt. Dafür spricht, dass die *næpæš* JHWH lobt/„segnet“ bzw. zum Loben/„Segnen“ aufgefordert wird (Ps 103,1 f.22; 104,1.35, vgl. Jes 61,10; Ps 34,3; 35,9 u. ö.), dass sie „fett gemacht/gestärkt“ wird (Spr 11,25; 13,4), dass sie auf JHWH „hofft“ bzw. „wartet“ (Ps 33,20; 130,5 f; Klgl 3,25) oder dass sie als Lebenskraft „zurückgebracht“ wird (Ps 19,8; 23,3; Spr 25,13; Ruth 4,15; Klgl 1,11.16 u. ö.):

- 1b Segne, mein Leben (*næpæš*), JHWH
und alles, was in mir ist, seinen heiligen Namen!
- 2 Segne, meine *næpæš*, JHWH
und vergiss nicht alle seine Wohltaten! (Ps 103,1b–2)
- 1b JHWH ist mein Hirte, ich habe keinen Mangel,
- 2 auf Weideplätzen mit frischem Grün lässt er mich lagern,
an Wasser der Ruhe führt er mich,
- 3 meine Lebenskraft (*næpæš*) bringt er zurück (*šûb* pol.).
Er führt mich auf Bahnen der Gerechtigkeit
um seines Namens willen. (Ps 23,1b–3)⁴⁷

⁴⁴ S. dazu auch Müller, aaO 148 ff.

⁴⁵ S. dazu auch Meinhold, Sprüche I (ZBK.AT), 228: „Es geht um das Stillen leiblicher Bedürfnisse“, vgl. Spr 10,3.

⁴⁶ Seebass, aaO 544. In dieser Bedeutung ist *næpæš* „das genaue Subjekt der Klagelieder des Psalters“ (Wolff, Anthropologie, 44) – und auch der Danklieder des Einzelnen, s. dazu Janowski, *næpæš*, 97 ff.105 ff und unten 501 ff.

⁴⁷ S. dazu Janowski, Hirte, 153 ff.

Es gibt etwa 40 Belege, an denen sich ein Subjekt (Agens) selber als Objekt (Patiens) behandelt und dieses Objekt mit *næpæš* (+ Suffix) ausgedrückt wird,⁴⁸ z. B.:

(Du,) der sich selbst (*næpæš* + Suffix 3.m.sg.) zerreißt in seinem Zorn (Hi 18,4)

Da *næpæš* und „Leben(skraft/-erhaltung)“ öfter synonym gebraucht werden und *næpæš* das vitale Selbst bezeichnen kann,⁴⁹ kann es auch die Funktion des Personalpronomens⁵⁰ übernehmen. Die Übergänge sind dabei fließend, z. B.:

Sag doch, du (Saraj) seiest meine (sc. Abrams) Schwester,
damit es mir um deinetwillen gut gehe und durch dich meine *næpæš* / ich
am Leben bleibe (*hājāh*). (Gen 12,13)

Wer hätte den Staub Jakobs berechnet,
und <wer zählt> die <Lagerung> Israels?
Sterben möge meine *næpæš* / ich den Tod von Aufrechten,
und meine Nachkommenschaft sei ihm (sc. Jakob / Israel) gleich! (Num 23,10)

Um deines Namens willen, JHWH, mögest du mich beleben (*hjh* pi.)!
In deiner Gerechtigkeit wirst du meine *næpæš* / mich aus der Not
herausführen! (Ps 143,11)⁵¹

Individuelles Leben

In der Bedeutung „individuelles Leben“ meint *næpæš* nicht Leben allgemein, sondern das in den Individuen (Tier oder Mensch) enthaltene Leben (Gen 9,10; 19,17 u. ö.), also ihre individuelle Lebendigkeit. *næpæš* ist in diesen Belegen bevorzugt Objekt, nicht Subjekt der Handlung, z. B.:

- 8 Und Gott sagte zu Noah und zu seinen Söhnen bei ihm folgendermaßen:
- 9 „Ich aber, siehe, ich bin dabei, meinen Bund aufzurichten mit euch und mit euren Nachkommen nach euch
- 10 und mit allen Lebewesen (*kāl-næpæš haḥajjāh*), die bei euch sind an Flutieren, an Vieh und an allem Getier der Erde bei euch von allen, die aus der Arche herausgegangen sind, *für alles Getier der Erde*. (Gen 9,8–10)
- 35 Denn wer mich findet, hat Leben (*ḥajjīm*) gefunden, und er hat Wohlgefallen von JHWH erlangt.
- 36 Wer mich aber verfehlt, behandelt sein Leben (*næpæš*) gewalttätig; alle, die mich hassen, lieben den Tod. (Spr 8,35 f)

⁴⁸ *næpæš* fungiert in diesen Belegen als reflexiver Marker, s. dazu Jones, Reflexivity, 411 ff und Müller, aaO 214 ff.

⁴⁹ S. dazu mit weiteren Belegen Seebass, aaO 545 f.

⁵⁰ Nach Wagner, Körperbegriffe, 291.307 ff fungiert *næpæš* dabei als „Stellvertreterausdruck der Person“, s. dazu unten 148 ff.

⁵¹ In Ps 143 kommt *næpæš* 5mal in verschiedenen Bedeutungsnuancen vor (V. 3.6.8.11.12), s. dazu Müller, Vergewisserung, 73 f.79.87.88.

Die *næpæš* in der Bedeutung „individuelles Leben“ wird nicht nur geschont wie in 1 Sam 26,21, sondern auch geachtet (Ps 31,8; Hi 9,21 u. ö.), gerettet (von Gott)⁵² oder im „Beutel der Lebendigen“ verwahrt (1 Sam 25,29). Hierher gehören auch alle Belege, die von der Bedrohung der *næpæš* handeln wie in der Wendung „nach dem Leben (*næpæš*) trachten“ (1 Sam 20,1; 22,23; 1 Kön 19,10 u. ö.), bei Tötungsdelikten⁵³ oder in der Talionsformel (Ex 21,23 ff; Lev 24,18.20, vgl. Dtn 19,21):

David floh von ... in Rama; er kam und klagte vor Jonathan: „Was habe ich nur getan? Wo liegt meine Schuld, wo meine Verfehlung nach Meinung deines Vaters, dass er mir nach dem Leben (*næpæš*) trachtet?“ (1 Sam 20,1)

22 Und wenn Männer raufen und (dabei) eine schwangere Frau stoßen, so dass ihre Leibesfrucht abgeht, aber (sonst) kein Unglücksfall passiert, soll er mit einer Zahlung belegt werden, so wie der Mann der Frau (sie) ihm auferlegt, und er soll sie durch Schiedsrichter geben. 23 Falls aber ein Unglücksfall passiert, sollst du geben:

Leben für Leben (*næpæš taḥat næpæš*),

24 Auge für Auge,
Zahn für Zahn,
Hand für Hand,
Fuß für Fuß,

25 Brandmal für Brandmal,
Wunde für Wunde,
Strieme für Strieme. (Ex 21,22–25)⁵⁴

Wo hat das individuelle Leben (*næpæš*) seinen Ort im menschlichen oder tierischen Körper?⁵⁵ Nach Dtn Lev 17,11 ist dies das Blut:

Denn das Leben (*næpæš*) des Fleisches – im Blut ist es.
Und ich (sc. JHWH) habe es auf den Altar gegeben,
um für eure *napšôt* / für euch Sühne zu erwirken,
denn das Blut ist es, das durch das (in ihm enthaltene) Leben (*næpæš*)
Sühne erwirkt. (Lev 17,11)⁵⁶

Lebewesen, Person

Aus der Bedeutung „individuelles Leben“ ergibt sich der Übergang zum Aspekt „lebendes Individuum, Einzelwesen, Person, jemand“,⁵⁷ der in kasuistischen Rechtssätzen (Gen 17,14; Ex 12,15 f u. ö.) oder in Opferbestimmungen begegnet, wenn der betreffende Täter bzw. Akteur möglichst allgemein eingeführt werden soll (Lev 2,1; 4,2; 5,1 u. ö.), sodann bei Personenzählungen (Jos 10,28.30.32 u. ö.) und schließlich bei der Nennung von Familienangehörigen (Gen 36,6) oder von Abhängigen (Gen 12,5), z. B.:

52 Zu den zahlreichen Belegen s. Seebass, aaO 547.

53 S. dazu *ders.*, aaO 547 f.

54 S. dazu Otto, Ethik, 73 ff; Graupner, Vergeltung, 459 ff u. a.

55 Zu dieser Problematik s. Kilwing, *næpæsch*, 389 ff.

56 Vgl. Lev 17,14 und Dtn 12,23, s. dazu Janowski, Sühne, 242 ff und Hieke, Levitikus (HThK. AT), 632 ff.

57 S. dazu auch Müller, „Seele“, 171 ff.

Wenn jemand (*næpæš*) JHWH ein Speisopfer darbringen will, so soll es aus Griesß bestehen; er soll Öl darauf gießen und Weihrauch dazutun. (Lev 2,1)

Die (Stadt) Makkeda hatte Josua an diesem Tag eingenommen. Er schlug sie mit der Schneide des Schwertes. Ihren König hatte er der Vernichtung geweiht, die (Bewohner) und alles Leben / alle Personen (*næpæš*), das / die in dieser (Stadt) war/en. Er hatte keinen Entkommenen übriggelassen. Er verfuhr mit dem König von Makkeda, wie er mit dem König von Jericho verfahren war. (Jos 10,28)

Von der Kehle zur Seele

Die Geschichte des *næpæš*-Begriffs ist damit noch nicht zu Ende. Neue Aspekte kommen in hellenistischer Zeit in der Übersetzung der Septuaginta sowie in der Sapientia Salomonis hinzu. Wie M. Rösel⁵⁸ gezeigt hat, wurden die Konnotationen des hebräischen Lexems von der Septuaginta weitgehend übernommen, was offenbar darauf zurückzuführen ist, „dass die alte, vorplatonische Vorstellung von ψυχή dem nahe kommt, was in der Hebräischen Bibel unter *næpæš* verstanden wird“⁵⁹.

Dass der Mensch eine Seele (ψυχή) besitzt, und diese seine Person in ihrer Gesamtheit repräsentiert, ist in der europäischen Tradition zum ersten Mal bei Pythagoras und vor allem bei Heraklit fassbar, der von der „Tiefe“ der ψυχή spricht. Die Opposition Körper vs. Seele taucht dann im späten 5. Jh. v. Chr. auf⁶⁰ und findet sich auch in der Septuaginta. Allerdings ist das Bild, das die Septuaginta in ihrer Übersetzung von *næpæš* bietet, nicht einheitlich, weil sie – etwa in den Büchern *Genesis* und *Sprüche* – Pointierungen eingebracht hat, die den Text für die philosophische Prägung von ψυχή öffnen.⁶¹ Rösel spricht im Blick auf die Übersetzung von *næpæš* in der Septuaginta deshalb von einer „Misch-Anthropologie“⁶², die zum einen an den alttestamentlichen Sprachgebrauch von *næpæš* anknüpft und zum anderen – z. T. unter Aufnahme dichotomischer Aspekte⁶³ – die in der griechischen Philosophie beheimatete Seelenvorstellung rezipiert. Dualistische Seelenkonzepte, die sich an die platonische Anthropologie anlehnen, tauchen auch in der Sapientia Salomonis (letztes Viertel des 1. Jh.s v. Chr./2. Hälfte des 1. Jh.s n. Chr.) auf und zwar in SapSal 8,19 f und vor allem in SapSal 9,14 f:

- 19 Ich war ein Kind mit guten Anlagen
und hatte dann auch eine gute Seele (ψυχή ἀγαθή) erhalten.
- 20 Besser gesagt: Da ich gut war, kam ich in einen unbefleckten
Leib (σῶμα ἀμίαντον). (8,19 f)⁶⁴

⁵⁸ S. dazu Rösel, Seele, 151 ff und *ders.*, Mensch, 69 ff.

⁵⁹ *Ders.*, Seele, 161. Zum ψυχή-Begriff bei Homer s. **Q 163** und **164**.

⁶⁰ S. dazu Burkert, Religion, 446 ff; Bremmer, Seele, 173 ff; Meyer, Wandel, 15 ff; *ders.*, Aristoteles, 69 ff. 79 ff und Marinkovic, Seele, 312 ff. Zu dem komplexen Problem s. aus religionswissenschaftlicher Sicht Hasenfratz, Seele, 68 ff.

⁶¹ S. dazu die Beispiele bei Rösel, Seele, 162 ff.

⁶² *Ders.*, Mensch, 81.

⁶³ S. dazu die Beispiele bei *ders.*, Seele, 163.168 f.

⁶⁴ Übersetzung Hübner, Weisheit (ATD.A), 120, s. dazu auch Mazzinghi, Weisheit (IEKAT), 248 ff.

- 14 Denn die Berechnungen der Sterblichen gehen nicht auf,
und auf unsere Gedanken können wir uns wahrlich nicht verlassen!
- 15 Denn unser vergänglicher Leib (σῶμα) beschwert unsere Seele (ψυχή),
und als unser irdisches Zelt (γεῶδες σκῆνος) belastet er unseren
Geist (νοῦς), der sich um so vieles sorgt. (9,14 f)⁶⁵

Da es innerhalb des ersten Buchteils (SapSal 1,1–6,21) auch andere ψυχή-Belege gibt, die an den alttestamentlichen Sprachgebrauch von *naepæš* anknüpfen,⁶⁶ stellt sich das Gesamtbild ähnlich differenziert dar wie im Fall der Septuaginta-Übersetzung. Wirkungsgeschichtlich ist jedenfalls festzuhalten, dass „Hieronymus in seiner Vulgata-Übersetzung dem LXX-Sprachgebrauch fast durchgängig mit ‚anima‘ und Martin Luther mit ‚Seele‘ gefolgt sind“⁶⁷. Damit war der Weg für die Karriere der „Seele“ in der abendländischen Geistes- und Kulturgeschichte vorgezeichnet.⁶⁸ ★

Halten wir fest: Nach dem Alten Testament tritt die *naepæš* „während der ganzen Lebenszeit des Menschen voll in Erscheinung, ja sie ist der bestimmende Faktor des Lebens in seinen emotionalen Äußerungen und geistigen Bezügen“⁶⁹. Wenn für ihre Eigenschaften und Aktivitäten ein zusammenfassender Begriff genannt werden soll, dann ist es derjenige des Lebens „in seiner individuellen Einzigartigkeit“ bzw. des Menschen „soweit er *auf etwas aus ist*“⁷⁰. Dieses „Leben“ ist eine *Gabe Gottes* – das ist die für alles Weltverhalten des Menschen grundlegende Perspektive. Von einer Unsterblichkeit der *naepæš* ist im hebräischen Alten Testament jedenfalls nirgends die Rede.⁷¹

b) Geburt und Namengebung

Mit Gen 2,7 ist ein Gesichtspunkt gewonnen, wonach die Erschaffung des Menschen und seine Stellung in der Welt „prinzipiell als *Teilhabe* an der elementaren und primären Angewiesenheit und Bezogenheit *alles* Geschaffenen auf Jahwe den Schöpfer gesehen (ist)“⁷². Offen bleibt dabei allerdings die Frage einer pränatalen Animation des Fötus, d. h. die Frage, von wann ab der „Lebensatem“ (*nēšāmāh*) in den Menschen kommt und dieser zu einem „lebendigen Wesen, Lebewesen“ (*naepæš ḥajjāh*) wird. Erst im rabbinischen Judentum gibt es dazu entsprechende

⁶⁵ Übersetzung Hübner, aaO 121. Das anthropologische Konzept dieses Textes ist möglicherweise dreiteilig (Leib – Seele – Geist), s. dazu ders., aaO 130; Engel, Weisheit (NSK.AT), 157 f und Mazzinghi, aaO 269 ff. 273 ff. Sehr wahrscheinlich liegt dabei eine Abhängigkeit von Platon, *Phaidon* 81c vor (s. **Q 166**), ohne dass die platonische Abwertung des Leibes übernommen wird, vgl. Mazzinghi, aaO 273 f und zur platonischen Auffassung **Q 167** und **168**.

⁶⁶ S. dazu Blischke, Eschatologie, 65 ff. 180 ff.

⁶⁷ Rösel, Seele, 167 f (H. i. O.).

⁶⁸ S. dazu Bremmer, Seele, 185 f. 186 ff und die Beiträge in Jüttemann u. a. (Hg.), Seele.

⁶⁹ Kilwing, *naepæsch*, 389.

⁷⁰ Schmidt, Begriffe, 84 (H. i. O.), vgl. Westermann, Art. *naepæš*, 92; Wagner, Körperbegriffe, 290 f. 307 ff und Müller, „Seele“, 292 f.

⁷¹ Vgl. Schöpfli, Art. Seele, 739 u. a. Zum Thema „Unsterblichkeit“ s. unten 515 ff.

⁷² Steck, Welt, 144 (H. i. O.).

Überlegungen (s. **Q 195**). Im Alten Testament fehlen sie. Fragen wir also, welche Vorstellungen sich im alten Israel mit dem werdenden Leben verbinden.

a) Das Wunder der Geburt

Altes Testament: *Albertz/Schmitt*, Family, 388 ff • *Dieckmann/Erbele-Küster* (Hg.), Geburt • *Frevel*, Entstehung, 295 ff • *Frevel/Wischmeyer*, Menschsein, 12 ff • *Gies*, Geburt • *Grohmann*, Fruchtbarkeit • *Dies.*, Anfang, 365 ff • *Grund*, „Gott“, 99 ff • *Hartenstein*, Horizont, 494 ff • *Ders.*, Wunder, 21 ff • *Keel/Schroer*, Schöpfung, 136 ff • *Köckert*, Ausgespäht, 415 ff • *Kunz-Lübcke*, Kind, 41 ff. 46 ff • *Ders.*, Leben, 249 ff • *Schroer*, Schlüssel (I), 50 f • *Dies.*, Schlüssel (II), 127 ff • *Schroer/Zimmermann*, Art. Geburt, 186 ff • *Staubli/Schroer*, Menschenbilder, 48 ff. 53. 56 ff • *Utzschneider*, Beginn, 153 ff • *Weippert*, Lärm, 176 ff • *Wolff*, Anthropologie, 144 ff • *Zwikel*, Frauenalltag, 55 ff. – **Antike Religionen:** *Dasen* (éd.), Nais-sance • *Erlemann* u. a. (Hg.), NTA 2, 54 f • *Feucht*, Weg, 33 ff • *Morgenstern*, Judentum, 48 f.

Auf die Frage, wann genau das menschliche Leben beginnt, gibt es im Alten Testament keine einhellige Antwort. Dass der Beginn des Lebens aber nicht erst *mit*, sondern schon *vor* der Geburt einsetzt und überdies auf Gottes schöpferische Kraft zurückzuführen ist, geht sehr klar aus Ps 139 hervor. In diesem Text erinnert der Beter nicht nur an seine „persönliche Schöpfungsgeschichte“⁷³ (V. 13–18), sondern er behauptet auch seine Individualität, indem er „von anfänglicher Distanz zum allgegenwärtigen Gott zu entschiedener Parteinahme für Gott, zur Bejahung der Gottesgemeinschaft und Annahme der ständigen Prüfung und Leitung kommt“⁷⁴:

1a Für den Chormeister. Von David. Ein Psalm.

Erfahrung der ambivalenten Gottesnähe

- 1b JHWH, du hast mich erforscht und erkannt.
- 2 Du, du kennst mein Sitzen und mein Aufstehen,
du durchschaust meine Absicht von ferne.
- 3 Mein Gehen und mein Lagern hast du abgemessen
und mit allen meinen Wegen bist du vertraut.
- 4 Ja, kein Wort war auf meiner Zunge –
siehe, JHWH, du hast es gänzlich erkannt.
- 5 Von hinten und von vorn hast du mich eingeschlossen
und auf mich deine Handfläche gelegt.
- 6 Zu wunderbar⁷⁵ ist diese Erkenntnis für mich,
zu hoch – ich vermag sie nicht zu fassen!

⁷³ *Wolff*, Anthropologie, 149. Zu Ps 139 s. außer der bei *Hossfeld/Zenger*, Psalmen III (HThK. AT), 714 ff (Hossfeld) genannten Lit. noch *Hartenstein*, Horizont, 494 ff; *Eberhardt*, JHWH, 103 ff; *Grohmann*, Fruchtbarkeit, 27 ff; *Köckert*, Ausgespäht, 415 ff; *Lichtenstein*, Menschenkenntnis, 121 ff; *Hakizimana*, Mensch; *Frevel*, Selbstbeobachtung, 35 ff und *Agbagnon*, „Nacht“.

⁷⁴ *Hossfeld/Zenger*, aaO 731 (Hossfeld).

⁷⁵ Im Sinn von „unbegreiflich, außerordentlich“, s. dazu *Groß*, Gottesnähe, 79 mit Anm. 54 und vor allem *Hartenstein*, Wunder, 11 ff. 21 ff.

Erwägungen zur Flucht vor Gott in Raum und Zeit

- 7 Wohin kann ich gehen vor deinem Geist,
und wohin kann ich fliehen vor deinem Angesicht?
- 8 Wenn ich hinaufstiege in den Himmel – dort bist du,
und wollte ich das Lager aufschlagen in der Unterwelt – siehe (, da bist) du!
- 9 Erhöbe ich die Flügel der Morgenröte,
(und) ließe ich mich nieder am Ende des Meeres,
- 10 auch dort würde mich deine Hand leiten
und mich deine Rechte ergreifen.
- 11 Da sprach ich: „Nur Finsternis möge mich anfallen,
und Nacht sei das Licht um mich her!“
- 12 Auch Finsternis ist nicht finster vor dir,
und die Nacht leuchtet wie der Tag!
Wie die Finsternis so das Licht!⁷⁶

Rückblick auf die Erschaffung durch Gott

- 13 Denn du, du hast meine Nieren geschaffen,
hast mich gewoben im Leib meiner Mutter.
- 14 Ich preise dich, dass ich erschreckend wunderbar bin,
wunderbar sind deine Werke, und meine *næpæš* (= ich)⁷⁷ weiß das wohl.
- 15 Nicht war verborgen mein Gebein vor dir,
als ich gemacht wurde im Verborgenen,
kunstvoll gewirkt in den Tiefen der Erde.
- 16 Mein Ungeformtes / Embryo sahen deine Augen,
und in dein Buch werden sie allesamt geschrieben werden:
die Tage, die geformt wurden, als (noch) nicht einer von ihnen war.
- 17 Mir aber – wie kostbar sind mir deine Absichten, Gott,
wie gewaltig sind ihre Summen!
- 18 Wollte ich sie zählen – zahlreicher als Sand sind sie,
ich wachte auf und bin immer noch bei dir.

Konsequenzen für das Verhalten

- 19 Wenn du (doch) tötetest, Gott, den Frevler,
und ihr Blutmänner, weicht von mir,
- 20 die von dir sprechen zur Heimtücke,
die (ihre Stimme)⁷⁸ zum Nichtigen erhoben haben, deine Feinde!
- 21 Hasse ich etwa nicht, JHWH, die dich hassen,
und ekle ich mich etwa nicht vor denen, die sich gegen dich auflehnen?
- 22 Mit äußerstem Hass hasse ich sie,
zu Feinden sind sie mir geworden.

⁷⁶ Oder: „Die Finsternis ist gleich wie das Licht!“

⁷⁷ Der Begriff *næpæš*, der in V. 13–16 im Kontext von Körperbegriffen auftritt (Nieren, Mutterleib, Gebein, Ungeformtes), fungiert dabei als „Stellvertreterausdruck der Person“ (s. dazu unten 148 ff) und meint den Menschen „als in seiner bedürftigen Lebendigkeit von Gott abhängige Person“ (Müller, „Seele“, 276).

⁷⁸ Zur Übersetzung von V. 20b s. auch Köckert, aaO 423.

- 23 Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz,
 prüfe mich und erkenne meine Gedanken!
 24 Und sieh, ob ein Weg von Pein bei mir ist,
 und leite mich auf ewigem Weg!

Ps 139 ist eine „weisheitliche Meditation zum intimen Gottesverhältnis des Beters“⁷⁹. Er beschreibt in vier gleich langen Strophen den Reflexionsprozess eines Beters von der Erfahrung seiner umfassenden Erforschung durch Gott (V. 1b–6) über die Erwägungen zur irrealen Flucht vor ihm (V. 7–12) bis zur emphatischen Bejahung der Verbindung von Schöpfer und Geschöpf (V. 13–18) sowie den sich daraus ergebenden Konsequenzen für sein zukünftiges Verhalten (V. 19–24). Besonders diese letzte Strophe stellt eine Zumutung dar und wurde häufig als Nachtrag gewertet oder um V. 19–22 gekürzt.⁸⁰

Aber: Im Unterschied zu den Klageliedern des Einzelnen⁸¹ geht es dem Beter nicht um seine Rehabilitierung, sondern darum, dass er sich von seinen und JHWHs Feinden trennen will. „Zu diesem Zweck zieht er eine klare Grenze und bittet JHWH um Achtsamkeit, Prüfung und Unterstützung, daß er diesen ‚Kurs‘ durchhält“⁸². Mit dem *Motiv der durchdringenden Menschenkenntnis Gottes*, mit dem der Text endet (V. 23f) und das aus den Unschuldsbeteuerungen anderer Psalmen bekannt ist (Ps 5,6; 7,10; 11,4f; 17,3; 26,2), beginnt er auch in der *Erssten Strophe* (V. 1b–6) und nennt diese göttliche Erkenntnis „zu wunderbar“ // „zu hoch“, ja unfassbar (V. 6). Plastisch wird diese ambivalente Allgegenwart JHWHs auf die *äußeren Bewegungen des Beters* (in chiasmischer Anordnung: Sitzen / Aufstehen V. 2a, Gehen / Sich Niederlegen V. 3a) und auf sein *inneres Verhalten* (Absicht V. 2b / „Wege“ = Lebenswandel V. 3b) bezogen, die damit eine immer bedrohlichere Färbung erhält. V. 5 zeichnet dann das Bild einer totalen Einschließung des Beters, die ihn jeder Fluchtmöglichkeit beraubt.⁸³ Jetzt wird auch deutlich, welches Gefälle das göttliche „Erkennen“ (V. 1bff) für ihn hat. Am Ende bleibt ein großes Rätsel, das irritierend und schier unerträglich ist (V. 6).⁸⁴

Die *Zweite Strophe* (V. 7–12) konkretisiert das Gefühl des Beters, der allumfassenden Erkenntnis JHWHs ausgesetzt zu sein, durch den Blick in die kosmische Weite der Welt mit ihrer *vertikalen* (Himmel / Unterwelt) und *horizontalen Achse* (Osten: Flügel der Morgenröte / Westen: Ende des Meeres, s. Abb. 8).⁸⁵ Der

79 Hossfeld / Zenger, aaO 721 (Hossfeld). Zu Ps 139 als Zeugnis für die Selbstthematization des Menschen *coram Deo* s. auch Frevel, aaO 35 ff.

80 S. dazu Köckert, aaO 424 f.

81 S. dazu unten 503 ff.

82 Hossfeld / Zenger, aaO 720 (Hossfeld), vgl. Köckert, aaO 425.

83 Zur Belagerungsmotivik von V. 5 s. Riede, Netz, 74 ff.

84 Vgl. Hartenstein, Horizont, 498 f.

85 Als Sachparallelen sind die Allformeln in Jes 7,11; Am 9,2–4; Hi 11,8 f u. a. zu vergleichen, s. dazu Groß, Gottesnähe, 80 f; Irsigler, Flucht, 222.223 f; Hartenstein, Horizont, 500 und Hakizimana, Mensch, 191 ff. Zu einem entsprechenden Passus im Amarnabrief EA 264 s. Q 149.

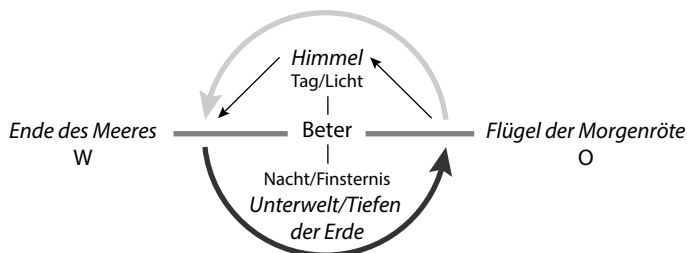


Abb. 8: Zur Raumsymbolik von Psalm 139

Kommentar V. 11f zieht daraus einen Schluss, der die Kosmologie von Gen 1,3–5 voraussetzt, diese aber überbietet: Der Schöpfer scheidet nicht nur zwischen Licht/Tag und Finsternis/Nacht, sondern die Finsternis ist für ihn „wie das Licht“ (V. 12). Diese alles durchdringende Lichthaftigkeit Gottes transzendiert die empirische Realität von Licht und Finsternis.⁸⁶

Auf dem Hintergrund dieser kosmologischen Reflexionen gelangt der Beter in der *Dritten Strophe* (V. 13–18) zur Frage nach seiner Entstehung, der er bei allen Fluchtgedanken nicht mehr ausweichen kann. Nach dem *Weg nach außen* in die Weite des Kosmos wird jetzt der *Weg nach innen* zum Geheimnis der Geburt beschrieben. Dabei bezeichnet das Innere – dafür stehen die „Nieren“ (V. 13a) – dasjenige am Menschen, was neben dem „Herz“ (V. 23a) der Prüfung durch JHWH unterliegt (vgl. Ps 33,15).⁸⁷ Der Mensch, so weiß der Beter, ist von Gott „geschaffen“ // „gewoben im Leib meiner Mutter“ (V. 13). Und dieses Wissen wird für ihn zum Gegenstand der rückblickenden Dankbarkeit (V. 14) für das Wunder der Geburt:

ich preise dich, dass ich erschreckend wunderbar bin,	Dank des Beters
wunderbar sind deine Werke	Schöpfungstat JHWHs
und meine <i>næpæš</i> (= ich) weiß das wohl.	Wissen des Beters

V. 15 umschreibt das Geheimnis der Geburt mit singulären Ausdrücken, wobei der Terminus „Knochen, Gebein“ (*ʿoṣæm*)⁸⁸ den somatischen Aspekt der Person in den Vordergrund rückt und die Passivformulierung „ich wurde gemacht“ (V. 15a) die Schöpfungsaussagen von V. 13–14a aufnimmt. Die Angabe „im Verborgenen“ kann sich dabei auf die Erschaffung im Mutterschoß zurückbeziehen (V. 13b), aber auch auf V. 15b – „kunstvoll gewirkt in den Tiefen der

⁸⁶ Vgl. Irsigler, aaO 184 ff.

⁸⁷ Zur „Prüfung“ von Herz und Nieren durch JHWH s. unten 161 ff.

⁸⁸ S. dazu Ges¹⁸, 1002 s. v. *ʿoṣæm* II.