

B e r n d J a n o w s k i

Konflikt **GESPÄRCH**
MIT Gott

EINE ANTHROPOLOGIE
DER PSALMEN

V&R



Bernd Janowski

Konfliktgespräche mit Gott

Eine Anthropologie der Psalmen

6., durchgesehene und erweiterte Auflage

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<https://dnb.de> abrufbar.

© 2003 – 6., durchgesehene und erweiterte Auflage 2021
Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D – 37073 Göttingen
www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlaggestaltung: Hartmut Namislow unter Verwendung eines Bildes von
Alexej von Jawlensky
DTP: Volker Hampel, Neukirchen-Vluyn

ISBN 978-3-7887-3519-7

Cover (Umschlagseite 1)
ALEXEJ VON JAWLENSKY
Dornenkrone, 1918
© VG Bild-Kunst, Bonn 2003
Fotoreproduktion: © Artothek

Seite 199, Abbildung 23
PAUL KLEE
Versuch einer Verspottung, 1940, 141 (S 1)
29,7 x 21 cm
Fettkreide, Marke Zulu, auf Konzeptpapier, Marke Biber, mit Leimtupfen auf Karton
Randleiste auf dem Karton unten mit Tinte
Paul-Klee-Stiftung, Kunstmuseum Bern
© VG Bild-Kunst, Bonn 2003

Seite 216, Abbildung 25
PAUL KLEE
Angstausbruch II, 1939, 110 (L 10)
66,5 x 48 cm
Feder auf Papier auf Karton
Schenkung LK, Klee-Museum, Bern
© VG Bild-Kunst, Bonn 2003

Seite 222, Abbildung 26
PAUL KLEE
Das Tor zur Tiefe, 1936, 25 (K 5)
24 x 29 cm
Feder und Wasserfarbe auf Grundierung auf Baumwolle auf Karton auf Keilrahmen
Privatbesitz, Schweiz
© VG Bild-Kunst, Bonn 2003

Seite 356, Abbildung 41
PAUL KLEE
ecce ..., 1940, 138 (T 18)
29,7 x 21,1 cm
Fettkreide, Marke Zulu, auf Konzeptpapier, Marke Biber, mit Leimtupfen auf Karton
Schenkung LK, Klee-Museum, Bern
© VG Bild-Kunst, Bonn 2003

Hans Walter Wolff
(1911-1993)
zum Gedenken

Vorwort

*Ich habe die Nacht einsam hingebracht ...
und habe schließlich ... die Psalmen gelesen,
eines der wenigen Bücher, in dem man sich
restlos unterbringt, mag man noch so zer-
streut und ungeordnet und angefochten sein.*

Rainer Maria Rilke, Briefe, 247

Antworten auf die Frage, was der Mensch ist, sind heute ungleich schwerer zu geben als in früheren Zeiten. „Was ist der Mensch ...?“ fragt einer der bekanntesten Texte des Alten Testaments, und setzt unvermittelt fort: „... daß du seiner gedenkst und dich seiner annimmst?“ (Ps 8,5). Diese Fortsetzung ist für den säkular gestimmten Zeitgenossen überraschend. Denn sie bedeutet: Nur von Gott bzw. von seinem „Gedenken“ her läßt sich sagen, was oder wer der Mensch ist. Und nur von ihm her wächst dem Menschen auch die Fähigkeit zu, seine Stellung in der Welt wahrzunehmen – gegenüber der nichtmenschlichen Kreatur (Ps 8,6-9) und in Ansehung des Himmels, der „Werke deiner Finger“ (Ps 8,4). Nichts in Ps 8 ermuntert den Menschen zum Selbstruhm, aber alles zum Lobpreis Gottes des Schöpfers.

Von solcher Bestimmung des Menschen, die die Erfahrung der Geschöpflichkeit ins Zentrum rückt, sind wir heute denkbar weit entfernt. Zum einen ist die Verbindlichkeit traditioneller und zumal religiöser Menschenbilder durch den Plausibilitätsverlust des Christentums deutlich geschwunden. Zum anderen hat die zunehmende Ökonomisierung unserer Gesellschaftsverhältnisse eine Auflösung überlieferter Lebensformen zur Folge, ohne die es ein auf Vertrauen und Empathie beruhendes Zusammenleben nicht geben kann. „Die Sprache des Marktes dringt heute in alle Poren ein und presst alle zwischenmenschlichen Beziehungen in das Schema der selbstbezogenen Orientierung an je eigene Präferenzen“ (*Habermas*, Glauben und Wissen, 23). Ganz zu schweigen von der Unübersichtlichkeit einer hochfragementierten Mediengesellschaft, angesichts derer sich plausible Antworten auf die elementaren Fragen des Lebens nicht mehr ohne weiteres einstellen wollen.

Welches Bild des Menschen schließlich die um die Gen- und Biotechnik aufgebrochenen Kontroversen zeitigen werden, bleibt abzuwarten. Die stille, aber folgenreiche Revolution, die hier im Gang ist, ruft nach einem Regelwerk für die moralische Steuerung derjenigen Potentiale, die von der Gen- und Biotechnologie in immer kürzeren Intervallen bereitgestellt werden. Immer offener bekennen sich Wissenschaftler auch hierzulande zu der Ansicht amerikanischer Genforscher, daß die Gesellschaft sich nur selbst im Weg stehe, wenn sie mit religiösen oder metaphysischen Argumenten den Fortschritt in der

Biomedizin aufzuhalten versuche. Dieser Fortschritt erweitert nicht nur die bekannten Handlungsmöglichkeiten, er ermöglicht auch einen neuen Typ von Eingriffen, der auf die technische Umgestaltung des menschlichen Lebens, d.h. die Herstellung von Artefakten hinausläuft. Die Folgen dieser *Selbsttransformation der Gattung* für das menschliche Selbstverständnis sind unabsehbar: „Ob wir uns als verantwortliche Autoren einer eignen Lebensgeschichte betrachten und uns gegenseitig als ‘ebenbürtige’ Personen achten können, hängt in gewisser Weise auch davon ab, wie wir uns anthropologisch als Gattungswesen verstehen. Können wir die genetische Selbsttransformation der Gattung als Weg zur Steigerung der Autonomie des Einzelnen betrachten – oder werden wir auf diesem Wege das normative Selbstverständnis von Personen, die ihr eigenes Leben führen und sich gegenseitig die gleiche Achtung entgegenbringen, unterminieren?“ (*Habermas, Zukunft der menschlichen Natur*, 54, vgl. 41).

Angesichts dieser Einbrüche und Umorientierungen ist die Erinnerung an biblische Bilder vom Menschen und ihre Botschaft mehr als eine akademische Angelegenheit. Nach ihnen zu fragen, wie es in diesem Buch geschehen soll, heißt sich vorzustellen, „was es in Situationen, die ganz anders sind als die unseren, bedeutet, Mensch zu sein“ (*Brown, Wissenschaft und Phantasie*, 7). Es ist, so der Historiker P. Brown, „unbedingt erforderlich, dieses Risiko einzugehen. Wenn sich eine historische Lehrveranstaltung damit begnügt, einen wohlgeübten Geist hervorzubringen, obwohl sie auch in der Lage wäre, ein erweitertes Gefühl und ein tieferes Mitempfinden zu fördern, so wäre das eine Verstümmelung des intellektuellen Erbes unseres Faches. Es würde dazu führen, daß wir in unserer eigenen Kultur ein Element phantasiebegabten Interesses an anderen unterdrücken, dessen Beseitigung für die subtile und ständig gefährdete Ökologie, auf der eine liberale abendländische Tradition des Respekts für andere beruht, vielleicht schädlicher wäre, als wir meinen möchten“ (*ders.*, aO 7f).

Die Psalmen Israels eignen sich für diese Aufgabe besonders, weil sie uns fremd und vertraut zugleich sind. Sie gehören in die Welt des ersten vorchristlichen Jahrtausends und sind doch Teil unserer zerteilten christlichen Bibel. Vor allem aber verbinden sie ein *geringes Maß an Zeitgebundenheit* mit einem *Höchstmaß an Situationsgebundenheit*, was ihre Nachsprechbarkeit bis heute ermöglicht hat. Durch die Geschichte des Christentums zieht sich wie ein roter Faden die Überzeugung, daß der Psalter ein ‘Spiegel der Seele’ ist, in dem der Mensch sich selbst erkennt (vgl. *Athanasius*, Brief an Marcellinus, 155) oder, wie M. Luther in seiner Zweiten Vorrede auf den Psalter von 1528 schreibt, in dem „du ... auch dich selbst drinnen und das rechte Gnothi seauton finden (wirst), dazu Gott selbst und alle Kreaturen“ (*Luther, Vorrede*, 69). Der Grund für diese Hochschätzung der Psalmen liegt nicht zuletzt in ihrer Sprache mit ihren

schroffen und beunruhigenden Hell-Dunkel-Kontrasten. Diese Texte sind keine Beschreibungen eines unbeteiligten Zuschauers, sondern Äußerungen eines aufgewühlten oder begeisterten, hilflosen oder dankbaren Menschen, dessen *naepaš* („Leben, Vitalität“) klagt, um Gott mit seinem Leid zu konfrontieren, und der Gott lobt, um ihm für seine Rettung zu danken. Die Psalmsprache ist wie die Sprache des Gebets darum vielleicht „die einzige Sprache, in der der Mensch noch als Mensch gestikuliert und in der er nicht nur als nachträglich gereimtes, imaginäres Subjekt von Zeichen- und Codierungssystemen, in der er schließlich nicht nur als Zahl vorkommt“ (Metz, Gotteskrisse, 81f). Wo es um die sprachliche, spirituelle und moralische Kompetenz des Christentums geht, kann auf den Psalter, das „Buch der unverfälschten Spiritualität“ (Lévinas, Außer sich, 178), nicht verzichtet werden.

Die vorliegende Anthropologie der Psalmen geht von den Grundfragen aus, die in den Klage- und Dankliedern des einzelnen an Gott gerichtet werden: „Mein Gott, mein Gott, wozu hast du mich verlassen?“ (Ps 22,2). Oder: „Wie lange erhebt sich mein Feind gegen mich?“ (Ps 13,3). Nicht daß er bedauernswert ist und über dieses oder jenes klagt – modern gesprochen: „über die schlechten Zeiten, das Klima, die Steuern und die ungenügende Besoldung, die Nachbarn, die Kollegen oder die Gesellschaft als ganze“ (Anderegg, Ort der Klage, 193) –, sondern daß Gott ihn verlassen hat und einer Welt voller Ungerechtigkeit und Mißachtung zu überlassen droht, macht die Lebensnot des alttestamentlichen Beters aus. Trotz dieser nicht enden wollenden Fragen wissen die Psalmen von einem Weg, der nicht zum Tod, sondern zum Leben führt: „Du zeigst mir den Weg des Lebens, Sättigung mit Freuden vor deinem Gesicht, Wonnen in deiner Rechten für immer“ (Ps 16,11). Die Metaphorik des „Weges“ meint beides: den Weg vom Leben zum Tod und den Weg, der an den Mächten des Todes vorbei zum Leben führt.

Entsprechend dieser Doppelstruktur des menschlichen Lebenswegs setzt das Buch nach einer allgemeinen *Einführung* zur alttestamentlichen Anthropologie in seinem *Ersten Teil: Vom Leben zum Tod* bei den anthropologischen Grundthemen ‘Gottverlassenheit’, ‘Anfeindung’, ‘Rechtsnot’ und ‘Krankheit’ an und geht nach einem *Zwischenstück* zu Todesbildern des 20. Jahrhunderts in seinem *Zweiten Teil: Vom Tod zum Leben* zu den Themen ‘Vergänglichkeit’, ‘Gotteslob’, ‘Errettung vom Tod’ und – mit neutestamentlichem Ausblick – ‘Gottvertrauen’ über. Jedes Kapitel folgt dabei demselben Muster: Nach einer Hinführung zum Problem, die entsprechende anthropologische Einsichten der Nachbarwissenschaften berücksichtigt, wird ein thematisch passender Beispieltext des Psalters ausgelegt und anschließend ein zentraler Aspekt dieses Psalms in anderen Texten des Alten Testaments und des Alten Orients weiterverfolgt. Den Abschluß bildet jeweils ein *Anthropologisches Stichwort* genannter Abschnitt, der die

in der Hinführung skizzierte Problematik in den größeren Zusammenhang der alttestamentlichen Anthropologie rückt. Zehn *Exkurse* zu Themen biblischer Anthropologie sind schließlich über das Buch verteilt und an passender Stelle als Zwischentexte eingestreut.

Auf dem Umschlag ist die Wiedergabe des Gemäldes „Dornenkrone“ von Alexej Jawlensky (1864-1941) zu sehen. Dieses Gemälde stammt aus dem Jahr 1918 und steht am Anfang einer Bildgattung, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts in neuer Weise an die Tradition des christlichen Meditationsbildes anknüpft. Unter Verzicht auf jegliche Form der Ereignisschilderung konzentriert es sich auf die abstrahierte Gestaltung eines Gesichts – dasjenige Jesu von Nazareth als des Schmerzensmanns –, das die gesamte Bildfläche einnimmt. In diesem Christusbild ist „der Mensch schlechthin gemeint; der Unterschied Mann/Frau wird irrelevant; Jesus Christus ist der universale Mensch, der wirklich ‘alle Schemen sprengt’ (Schweizer). Das menschliche Antlitz offenbart sich als Fenster zur Seele. Jawlensky gestaltet es als Fenster zum Göttlichen“ (*Lange, Bilder zum Glauben*, 92).

In den synoptischen Evangelien wird dieses Leiden mit Hilfe der Klage- und Danklieder zur Sprache gebracht und damit der Gottessohn in die Tradition der Psalmen Israels gestellt. Die Bedeutung dieser Traditions- und Rezeptionslinie hat D. Bonhoeffer in seiner kleinen Schrift „Gemeinsames Leben“ von 1939 im Blick auf den Psalter als der „großen Schule des Betens“ unübertroffen formuliert: „Wir lernen aus dem Psalmengebet ..., was wir beten sollen. So gewiß der Umfang des Psalmengebets weit über das Maß der Erfahrung des Einzelnen hinausgeht, so betet dieser doch im Glauben das ganze Christusgebet dessen, der wahrer Mensch war und allein das volle Maß der Erfahrungen dieser Gebete hat“ (*Bonhoeffer, Gemeinsames Leben*, 40). Auf diese Zusammenhänge geht das Buch am Ende des Zweiten Teils am Beispiel der Rezeption von Ps 22 in der Markuspassion (Mk 14,1-16,8) ein.

Immer wieder wird in diesem Buch schließlich auf die Psalmenlyrik des 20. Jahrhunderts zurückgegriffen. Denn indem Gott in diesen Texten der Verlust seiner Nähe geklagt wird, gelingt es „noch einmal, das drohende Verstummen zu überwinden, selbst aus dem Gefühl der Verlassenheit heraus Worte an das verloren geglaubte Gegenüber zu richten und es in diesen Worten wieder neu aufzurichten. Gerade so halten die Psalmen der Gegenwart die für die Ambivalenz alttestamentlicher Gotteswahrnehmungen so bedeutsame rätselhafte, unbegreiflich-dunkle Seite Gottes wach, die mit dem weitgehenden Verschwinden der biblischen Klagepsalmen aus dem Bewußtsein kirchlicher Frömmigkeit abhanden kam, angesichts der heute vielbeschworenen ‘Gotteskrise’ jedoch spirituell neu zu erschließen wäre“ (*Gellner, Moderne Psalmgedichte*, 48f). Ein angemessenes Reden von Gott, so lehrt uns die moderne Psalmenlyrik, muß stets auch die Grenze des Sag- und Wissbaren mitreflektieren.

Kein Text der Weltliteratur ist häufiger ins Deutsche übertragen worden als das Buch der Psalmen. Entsprechend unterschiedlich sind auch die vorliegenden Übersetzungen (einen aufschlußreichen Überblick bietet *Baldermann*, Ich werde nicht sterben, 79ff). Wegen ihrer sprachlichen Schönheit und emotionalen Qualität ist die bekannteste Psalmenübersetzung, diejenige M. Luthers in seiner Deutschen Bibel von 1545, gleichsam normativ geworden. Luthers Sprache ist deshalb „so elementar, weil er sich selbst auf die Sprache der Klage versteht. (...) Luther ... leidet und klagt selbst und schreibt auf, was er selbst inmitten der Anfechtung sagt. Dadurch aber bleiben in seiner Übersetzung die Psalmen eine Schule der Sprache des Gebets, gerade auch der Klage“ (*Baldermann*, aaO 86, vgl. *Stolt*, Rhetorik des Herzens, 84ff). Daneben gibt es andere Übersetzungen wie etwa M. Bubers „Buch der Preisungen“ (1958) oder die Psalmenübersetzung der Neuen Zürcher Bibel (1996). Hin und wieder wird auf diese Klassiker zurückgegriffen. In der Regel aber stammen die Übersetzungen in diesem Buch von mir. Sie sind nicht primär um sprachliche Gefälligkeit, sondern um die Nähe zum hebräischen Original bemüht. Dabei besteht die eigentliche Übersetzungsaufgabe darin, „einen neuen Text in einer anderen Sprache entstehen zu lassen, ohne daß er als Fremdkörper in dieser Sprache erkannt wird“ (*Dohmen*, Umgang, 17) und ohne daß das Eigenprofil der Ursprungssprache verloren geht (zu den vielfältigen Problemen s. jetzt die Beiträge in *Groß* [Hg.], Bibelübersetzung heute). Ich hoffe dieser, am Prinzip der „verstandenen Fremdheit“ (*Berger*, Historische Psychologie, 20f, vgl. *Stolt*, aaO 96f) orientierten Aufgabe in etwa gerecht geworden zu sein.

Alle Psalmenübersetzungen haben mit dem Problem der Alltagssprache zu kämpfen. In den meisten Fällen ist diese aber nicht elementar genug, sondern zu verschlissen oder zu gespreizt, um der Sprache der Psalmen gerecht werden zu können (s. die Beispiele bei *Baldermann*, aaO 82ff). Der Schriftsteller A. Stadler hat aus diesem Dilemma erst jüngst durch Umdichtung der Psalmen herauszuführen versucht (*Stadler*, Die Menschen lügen). In besonderer Weise meldet sich das Übersetzungsproblem bei der Wiedergabe der anthropologischen Grundbegriffe. Wie soll man etwa $\psi\epsilon\lambda\lambda\omicron\varsigma$ übersetzen? Mit „Seele“, mit „Leben“, mit „Bedürftigkeit“ oder, wenn um das Personalsuffix der ersten Person erweitert, mit dem Personalpronomen „(mein Leben >) ich“? Das *Anthropologische Stichwort 4: Vitalität* zeigt, warum diese Frage so schwierig zu beantworten ist. Um auf die Grundbedeutung „Leben(digkeit)“, Vitalität“ hinzuweisen, habe ich deshalb den hebräischen Terminus öfter unübersetzt gelassen und lediglich mit נַפְשׁ transkribiert. Daß dies nur eine Verlegenheitslösung ist, ist mir natürlich bewußt.

Seit ich vor nahezu zwanzig Jahren zum erstenmal ein Seminar zu den Klage- und Dankliedern des einzelnen gehalten habe, haben mich diese Texte nicht mehr losgelassen. Wichtig waren seitdem die Gespräche mit meiner Frau sowie den Kollegen J. Assmann, M. Bauks, O. Bayer, A. Berlejung, B. Ego, O. Fuchs, H. Gese, W. Groß, Chr. Hardmeier, F. Hartenstein, E. Herms, F.-L. Hossfeld, J. Jeremias, O. Keel, K. Koch, H. Lichtenberger, A. Meinhold, Th. Podella, H. Spieckermann, M. Welker und E. Zenger. So ist, vorbereitet durch Vorträge und Aufsätze zu einzelnen Aspekten des Themas, der Grundstock des vorliegenden Buchs gewachsen und in unterschiedlicher Gestalt in Heidelberg (1994), Tübingen (1995) und Jerusalem (Dormition

Abbey / Hagia Maria Sion 2000) vorgetragen worden. Die Heidelberger Vorlesung von 1994 war dem Gedächtnis Hans Walter Wolffs gewidmet, dessen „Anthropologie des Alten Testaments“ ein ständiger Gesprächspartner der hier vorgetragenen Überlegungen ist und zu dem ich von 1991 bis zu seinem Tod am 22. Oktober 1993 engeren Kontakt hatte. Auf einem seinem Testament beigelegten Zettel hatte Wolff den 13. Vers des 27. Psalms aufgeschrieben, der sich wie sein geistliches Vermächtnis liest: „Ich glaube aber doch, daß ich sehen werde die Güte Gottes im Lande der Lebendigen“. Dem Gedächtnis dieses unvergessenen Lehrers der Theologie ist das vorliegende Buch gewidmet.

Ein Buch, das über einen so langen Zeitraum wächst, hat naturgemäß viele Wegbegleiter. Sie können hier nicht alle genannt werden. Von meinen früheren MitarbeiterInnen seien aber D. Erbele-Küster, A. Grund, W. Hüllstrung, A. Krüger, U. Neumann-Gorsolke und P. Riede dankbar erwähnt. Einen besonderen Dank schulde ich meinen Assistentinnen G.D. Eberhardt und K. Liess sowie meinen DoktorandInnen D. Bester-Twele und M. Lichtenstein. Sie haben die ‘Psalmen-Anthropologie’ in der Schlußphase mitgelesen, zahlreiche Aspekte mit mir diskutiert und z.T. auch die Register angefertigt (K. Liess). Herrn Dr. V. Hampel vom Neukirchener Verlag danke ich herzlich für die elektronische Bearbeitung des Manuskripts.

Tübingen, im Dezember 2002

Bernd Janowski

Vorwort zur 6. Auflage

Das seit Dezember 2020 vergriffene Buch erscheint hier in einer durchgesehenen und gegenüber der 5. Auflage von 2018 erneut erweiterten Auflage. Für die elektronische Bearbeitung der beiden Anhänge danke ich wieder herzlich Herrn Dr. Volker Hampel, Neukirchen-Vluyn.

Tübingen, im März 2021

Bernd Janowski

Inhalt

Vorwort	VII
I. Einführung: Was ist der Mensch?	1
1. Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie	1
a) <i>Das Bild des Menschen</i>	1
α) Historische Anthropologie	2
β) Theologische Anthropologie	7
b) <i>Die Sprache des Menschen</i>	13
α) Stereometrie	13
β) Metaphorik	21
2. Psalmen als anthropologische Grundtexte	36
a) <i>Die Struktur der Klage- und Danklieder</i>	39
b) <i>Die Anthropologie der Klage- und Danklieder</i>	46
II. Erster Teil: Vom Leben zum Tod	53
1. „Bis wann verbirgst du dein Gesicht?“ (Ps 13,2) – der klagende Mensch	53
a) <i>Die Verborgenheit Gottes</i>	53
α) Der nahe und der ferne Gott	53
β) Psalm 13 als Beispieltext	56
γ) Der Stimmungsumschwung	75
b) <i>Anthropologisches Stichwort 1: Sehen und Hören</i>	85
α) Primat des Hörens?	86
β) Das Schauen Gottes	90
2. „Schwerter sind auf ihren Lippen“ (Ps 59,8) – der angefeindete Mensch	98
a) <i>Die Unfaßlichkeit des Bösen</i>	98
α) Die Feinde des Beters	98
β) Psalm 59 als Beispieltext	102
γ) Tiervergleiche in der Feindklage	117
b) <i>Anthropologisches Stichwort 2: Rache</i>	125
α) Feindes- und Nächstenliebe	126
β) Rache und Racheverzicht	129

3.	„Schaffe mir Recht, JHWH!“ (Ps 7,9) – der verfolgte Mensch	134
a)	<i>Die Rechtfertigung des Gerechten</i>	134
α)	Der Gott der Gerechtigkeit	134
β)	Psalm 7 als Beispieltext	141
γ)	Gott als Richter in der Umwelt Israels	154
b)	<i>Anthropologisches Stichwort 3: Herz und Nieren</i>	166
α)	Das hörende Herz	167
β)	„Der Herz(en) und Nieren prüft“	170
4.	„Wann stirbt er und vergeht sein Name?“ (Ps 41,6) – der kranke Mensch	174
a)	<i>Die Not des Kranken</i>	174
α)	Krankheit als Konflikt	174
β)	Psalm 41 als Beispieltext	180
γ)	Soziale Mißachtung im alten Israel	196
b)	<i>Anthropologisches Stichwort 4: Vitalität</i>	204
α)	Die lebendige <i>nəpəš</i>	205
β)	Die <i>nəpəš</i> des Toten	212
III.	Zwischenstück: Das Tor zur Tiefe	215
1.	<i>Paul Klee, Angstaussbruch</i>	216
2.	<i>Paul Celan, Psalm</i>	219
3.	<i>Paul Klee, Das Tor zur Tiefe</i>	221
IV.	Zweiter Teil: Vom Tod zum Leben	225
1.	„Mein Leben hat die Unterwelt berührt“ (Ps 88,4) – der vergängliche Mensch	225
a)	<i>Die Erfahrung des Todes</i>	225
α)	Das Ende des Lebens	225
β)	Psalm 88 als Beispieltext	231
γ)	Todesmetaphorik in der Ich-Klage	250
b)	<i>Anthropologisches Stichwort 5: Diesseits und Jenseits</i>	256
α)	Vom Diesseits zum Jenseits	258
β)	Die Rückkehr ins Diesseits	260
2.	„Du hast mich mit Freude umgürtet“ (Ps 30,12) – der lobpreisende Mensch	264
a)	<i>Die Gegenwart des Heils</i>	264

<i>Inhalt</i>	XV
α) Der Sinn des Lebens	264
β) Psalm 30 als Beispieltext	267
γ) Opfer und Kult im alten Israel	284
b) <i>Anthropologisches Stichwort 6: Dankbarkeit</i>	295
α) Das Füreinander-Handeln	295
β) Danklied und Dankopfer	298
3. „Du zeigst mir den Weg des Lebens“ (Ps 16,11) – der begnadete Mensch	306
a) <i>Der Gott des Lebens</i>	306
α) Das Glück der Gottesnähe	306
β) Psalm 16 als Beispieltext	312
γ) Alttestamentliche Lebensmetaphorik	327
b) <i>Anthropologisches Stichwort 7: Unvergänglichkeit</i>,.....	336
α) Die Überschreitung der Todesgrenze	338
β) Die Unsterblichkeit der Gottesbeziehung	342
4. „Mein Gott, mein Gott, wozu hast du mich verlassen?“ (Ps 22,2) – der Mensch Gottes	347
a) <i>Konfliktgespräche mit Gott</i>	347
α) Paradigmatische Leiderfahrung	347
β) Psalm 22 als exemplarisches Gebet	348
γ) Jesus und die Psalmen Israels	355
b) <i>Anthropologisches Stichwort 8: Psalmengebet</i>	366
α) Die „Kleine Biblia“	368
β) Das „Buch der unverfälschten Spiritualität“	372
V. Nachwort: Der Weg zum Leben	375

Exkurse

1. Das biblische Weltbild	27
2. Der ‘ganze Mensch’	44
3. Licht und Finsternis	67
4. Das Rätsel des Bösen	112
5. Konnektive Gerechtigkeit	138
6. Die Welt des Kranken	191
7. Leben und Tod	253

XVI

Inhalt

8. Der schöne Tag	292
9. Gottesnähe	326
10. Ecce homo	357
Abbildungsnachweis	377
Abkürzungen	378
Literatur	379
Bibelstellen (Auswahl)	419
Sachregister	422
Anhang I: Nachträge zur 6. Auflage	425
Anhang II: Raumkonzepte in den Psalmen	471

I. Einführung: Was ist der Mensch?

1. Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie

All unsere Weisheit, sofern sie wirklich den Namen Weisheit verdient und wahr und zuverlässig ist, umfaßt im Grunde eigentlich zweierlei: Die Erkenntnis Gottes und unsere Selbsterkenntnis.

Johannes Calvin, Institutio, I,1,1

Wer über den Menschen der Vergangenheit nachdenkt und ihm Bedürfnisse, Hoffnungen und Leidenschaften beilegt, hegt ein Bild dessen, was Menschen hoffen und wessen sie bedürfen. Seit jeher haben die Natur- und die Humanwissenschaften auf die Frage, was oder wer der Mensch sei, zu antworten gesucht und immer neue, den Erfordernissen ihrer Zeit entsprechende Bilder vom Menschen entworfen¹. Auch die theologische und im engeren Sinn die biblische Anthropologie stellt sich dieser Aufgabe, wobei sie ihre spezifische Sicht der Dinge vorträgt, ohne den Kontakt zu den Nachbarwissenschaften zu verlieren oder aufzugeben. Was aber meinen wir, wenn wir vom 'alttestamentlichen Menschen' sprechen, von seinen Bedürfnissen, Hoffnungen und Leidenschaften? Und ist es überhaupt möglich, ein Bild von ihm zu entwerfen?

a) *Das Bild des Menschen*

Bereits der Singular 'der Mensch' erweist sich als problematisch, weil er die Existenz anthropologischer Grundkonstanten suggeriert, die über die Zeiten und Räume hinweg gleich geblieben sind². Aber läßt sich in Jerusalem und in Samaria, im Negev und in Galiläa, in Ele-

¹ S. dazu den Überblick bei *Hampe*, Anthropologie, 521ff, ferner die Sammelbände von *Gadamer / Vogler* (Hg.), Neue Anthropologie; *Rössner* (Hg.), Mensch; *Kamper / Wulf* (Hg.), Anthropologie; *Keupp* (Hg.), Mensch; *Barkhaus* u.a. (Hg.), Identität; *Wulf* (Hg.), Vom Menschen und *Gebauer* (Hg.), Anthropologie.

² Man mag einwenden, daß es doch zu jeder Anthropologie gehöre, das Unwandelbare am Menschen – wie etwa seine Sterblichkeit oder seine Unterschiedenheit vom Tier – zu reflektieren. Diese Aufgabe besteht ohne Zweifel. Das Problem ist nur, daß auch das Unwandelbare am Menschen dem geschichtlichen Wandel unterliegt und andere Zeiten und Kulturen z.B. über die Sterblichkeit des Menschen anders geurteilt haben als die westeuropäische Kultur des ausgehenden 20. und des beginnenden 21. Jahrhunderts. Das Verhältnis von Konstanz und Wandel ist ein Grundthema der Historischen Anthropologie, s. dazu im folgenden.

phantine und an den „Strömen Babels“ (Ps 137,1) der gleiche Typ Mensch entdecken? Und wäre dieser alttestamentliche Mensch der im Richterbuch geschilderte Held der vorstaatlichen Zeit oder handelte es sich um jenen so ganz anderen Menschentyp, den die Propheten des 8. und 7. oder die Priester des 6. und 5. Jh. v.Chr. vor Augen hatten? Wie alle Erscheinungsformen in Natur und Gesellschaft unterliegt auch das Bild des Menschen dem historischen Wandel. Eine alttestamentliche Anthropologie, die dem Rechnung trägt, kann dabei an Ergebnisse der Historischen Anthropologie anknüpfen.

α) *Historische Anthropologie*

Um der Gefahr einer ahistorischen Auffassung vom Menschen des alten Israel³ zu entgehen und dennoch die Frage nach seinem ‘Wesen’ wachzuhalten, werden in diesem Buch anhand eines begrenzten Textcorpus – der Klage- und Danklieder des einzelnen – die Lebenssituationen in den Blick genommen, in denen der Mensch des alten Israel als Angefeindeter, als Verfolgter, als Kranker oder Sterbender, aber auch als Geretteter, als Lobender oder Dankender in Erscheinung tritt. Es geht also nicht einfach um allgemeine Züge der menschlichen Natur, gleichsam um ‘anthropologische Grundkonstanten’, sondern um die Besonderheit von Erfahrungen und Verhaltensweisen, die den Beter der Psalmen in elementaren Lebenskonflikten zeigen, die er klagend und bittend zu bestehen sucht.

Das mit dem Stichwort ‘anthropologische Grundkonstanten’ verbundene Problem beschäftigt seit geraumer Zeit auch die Human- und Kulturwissenschaften. So ist die Frage nach dem Wesen des Menschen, die mit der „anthropologischen Wende“ des 18. Jahrhunderts ins Zentrum der Natur- und Humanwissenschaften rückte⁴, in der Philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts⁵ vor allem aufgrund der wachsenden Vertrautheit mit der Biologie, der Psychologie und der Soziologie des Menschen prinzipiell relativiert worden. Wenn

³ Eine „Historische Anthropologie des Alten Testaments“ ist ein Desiderat der Forschung. Sie hätte die Unterschiedlichkeit der materiellen Lebensbedingungen, die demographischen und sozialen Besonderheiten einzelner Epochen und Regionen, die historisch variablen Wahrnehmungs- und Handlungsmuster, kurz die Fülle der konkreten Existenzformen des Menschen in alttestamentlicher Zeit in Rechnung zu stellen und zu entfalten, s. dazu die methodischen und thematischen Anregungen bei *Weippert*, Welterfahrung, 9ff und *Janowski*, Weltbild, 3ff; für die neutestamentliche Anthropologie s. *Berger*, Historische Psychologie, 17ff; *Schnelle*, Anthropologie, 1ff und *Lichtenberger*, Mensch, 1058ff.

⁴ S. dazu *Bödeker*, Anthropologie, 38f und *ders.*, Mensch, 264ff, jeweils mit weiterführender Literatur.

⁵ S. dazu den vorzüglichen Überblick bei *Arlt*, Philosophische Anthropologie und die kommentierte Textzusammenstellung bei *Schüßler* (Hg.), Philosophische Anthropologie.

wir, wie W. Dilthey meinte, ebenso Natur wie Geschichte sind⁶, dann stellt sich die Frage, ob es noch sinnvoll sein kann, auf die Frage nach dem Wesen des Menschen eine abschließende Antwort zu erwarten. Läßt sich, so fragt H. Plessner in Anknüpfung an Dilthey,

„... 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?“⁷

Auf der anderen Seite zog die abstammungsgeschichtliche Herleitung der Spezies Mensch aus vormenschlichen Lebensformen nicht nur eine Erschütterung der traditionellen Anthropologie, sondern auch die Erschließung einer das ‘ganze’ Wesen des Menschen umgreifenden Dimension nach sich. In ihr sammeln sich seit den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts (M. Scheler, A. Gehlen, A. Portmann) die Erfahrungen und Erkenntnisse der Medizin, der Biologie, der Psychologie, der Soziologie, der Sprachwissenschaft, der Geschichtswissenschaft sowie der Religions- und Kulturwissenschaft⁸.

Die Kulturwissenschaft etwa hat sich in den letzten Jahrzehnten intensiv den wechselseitigen Beziehungen zwischen *Leib und Seele, Gemeinschaft und Individuum, Person und Welt* sowie *Identität und Alterität* zugewandt und dabei gelernt, die anthropologische Grundfrage „Was ist der Mensch?“ durch die Integration jener Aspekte umfassender, aber auch detailgenauer zu stellen⁹. Wichtig ist dabei die Erkenntnis, daß eine philosophische Anthropologie, die die medizinischen, psychologischen, soziologischen und kulturellen Erfahrungsbereiche ausblendet und damit der „Weltoffenheit“ des Menschen nicht Rechnung trägt, die Frage nach dem Wesen und der Bestimmung des Menschen nicht wird beantworten können. Oder anders gesagt: „Eine Antwort auf die Frage nach dem Menschen ist seither ohne einen Bezug zu den Wissenschaften vom Menschen nicht mehr ernsthaft möglich“¹⁰. Ähnliches gilt für die theologische Anthropologie, wie W. Pannenberg¹¹ zu Recht unterstrichen hat.

⁶ S. dazu mit den entsprechenden Nachweisen *Marquard*, Anthropologie, 368f.

⁷ *Plessner*, Anthropologie, 411 (Hervorhebung im Original), s. zur Sache auch *Marquard*, aaO 372ff.

⁸ S. dazu etwa *Engels*, Natur- und Menschenbilder, 15ff.

⁹ Einen guten Überblick über Methoden und Themen geben anhand ausgewählter Quellentexte des 20. Jahrhunderts *Keupp* (Hg.), *Mensch; Böhme / Matussek / Müller*, Orientierung Kulturwissenschaft und *Daniel*, Kompendium Kulturgeschichte.

¹⁰ *Lachmann*, Susanne K. Langer, 10.

¹¹ S. dazu *Pannenberg*, *Mensch*, 5ff, vgl. *ders.*, Anthropologie, 11ff.472ff. Zur „Weltoffenheit“ tritt für die theologische Anthropologie die „Gotttoffenheit“ des

In dem Maß wie die Philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts gelernt hat, mit einem neuen begrifflichen Instrumentarium die in den Erfahrungswissenschaften errungenen Einsichten über den Menschen auszudrücken und für die Frage nach seinem Wesen fruchtbar zu machen, trat auch immer deutlicher zu Tage, daß die menschliche Natur selbst geschichtlich ist. Die im Lauf der Geschichte bezugten Selbstauffassungen und Selbstexplikationen des Menschen können demnach nicht unter eine Wesensformel subsumiert werden, sondern müssen dem *geschichtlichen Wandel* gerecht werden.

Das gilt auch im Blick auf das biblische Menschenbild. Auch hier sind die Unterschiede zu beachten, die zu unserer Art zu denken, zu fühlen und zu handeln bestehen – die uns aber so vertraut ist, daß sie uns als ganz natürlich erscheint. „Der Grundsatz jeder Betrachtung der Vergangenheit“, urteilt der Rechtshistoriker W. Schild, „muß lauten: Es war alles anders als heute, sogar anders als man heute nachvollziehen kann“¹². Wer diesen Grundsatz mißachtet, erliegt der Gefahr, zu schnell mit einer konstanten Beschaffenheit und Erlebniswelt der Antike, also „einer für alle Zeiten mehr oder weniger gleichartigen Anthropologie (und entsprechend: Psychologie)“¹³ zu rechnen, während es doch darauf ankäme, die Eigenbegrifflichkeit und Fremdheit der biblischen Texte und Vorstellungen zu verstehen. „Denn die Fremdheit des Textes, nicht daß er uns nur bestätigt, ist die Grundlage für eine kritische Funktion als Korrektiv unserer Sicht von Gott und Welt.“¹⁴

Bei dem Versuch, der Eigenart alttestamentlicher Anthropologie gerecht zu werden, wird es demnach darauf ankommen, „objektive Analyse und einführende Betrachtung“¹⁵ miteinander zu verbinden und den Blick einmal aus der Nähe und dann wieder aus der Ferne auf die Texte und ihr jeweiliges Bild vom Menschen zu richten. Gefordert ist also die historische Arbeit des Verstehens¹⁶, die ihrerseits

Menschen hinzu, ja „die Weltoffenheit des Menschen setzt eine Gottbezogenheit voraus. Wo darüber keine ausdrückliche Klarheit herrscht, bleibt das Wort ‘Weltoffenheit’ undeutlich, als ob der Mensch auf die Welt angelegt sei, während es sich doch darum handelt, daß er über alles, was er als seine Welt vorfindet, hinausfragen muß. Diese Eigenart des menschlichen Daseins, seine unendliche Angewiesenheit, ist nur als Frage nach Gott verständlich. Die unbegrenzte Offenheit für die Welt ergibt sich erst aus der Bestimmung des Menschen über die Welt hinaus“ (*ders.*, Mensch, 12f), s. dazu auch unten 12f.

¹² Schild, Gerichtsbarkeit, 8.

¹³ Berger, Historische Psychologie, 19.

¹⁴ *Ders.*, aaO 20. Der Ausdruck „Eigenbegrifflichkeit“ geht auf den Assyriologen B. Landsberger zurück, der ihn 1926 in seiner Leipziger Antrittsvorlesung einführt, s. Landsberger, Eigenbegrifflichkeit.

¹⁵ Vernant, Mensch, 11, dort im Blick auf den griechischen Menschen.

¹⁶ Vgl. Gese, Tod, 31f. Berger, Historische Psychologie, 19f spricht aus demselben Grund von „verstandener Fremdheit“ als der Grundbedingung für die Rekonstruktion vergangener Sinn- und Lebenswelten.

– ganz im Sinn des Historikers P. Brown¹⁷ – weder auf ein „erweitertes Gefühl“ noch auf „tieferes Mitempfinden“ verzichten kann und muß. Wer aber nur auf die Ähnlichkeit unserer Anschauungen mit denen des Alten (und Neuen) Testaments aus ist und die antiken Texte, wie bei den sog. Feindpsalmen immer wieder geschehen, gar an unseren Moralvorstellungen mißt, verspielt die Chance, die andersartige und z.T. fremde Wirklichkeitssicht der Bibel mit der unsrigen ins Gespräch zu bringen, um so *das Fremde zu verstehen*. Das aber muß das Ziel eines Unterfangens sein, das vergangene Sinnbildungen¹⁸, ihre Problemstellungen und Wahrnehmungshorizonte, für die Gegenwart fruchtbar zu machen sucht.

Was sich aus diesen Vorüberlegungen an methodischen Einsichten und paradigmatischen Fragestellungen für die Anthropologie des Alten Testaments ergibt, läßt sich aus der Perspektive der Nachbardisziplinen klarer erkennen. So erforscht die Ende der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts auch in Deutschland aufgekommene Historische Anthropologie, „in welcher tiefgreifender Weise der Mensch historisch ist“¹⁹. Sie stellt den konkreten Menschen mit seinem Handeln und Denken, Fühlen und Leiden in den Mittelpunkt der Analyse und schärft den Blick für die historische und kulturelle Bedingtheit und Vielfalt 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

¹⁷ In seinem Essay „Wissenschaft und Phantasie“ schreibt Brown: „Mitten in einer historischen Lehrveranstaltung brauchen wir ein hohes Maß an moralischem Mut, gegen unser Gewissen zu handeln und uns Zeit zu nehmen, um die Phantasie schweifen zu lassen und mit ernsthafter Aufmerksamkeit Bücher zu lesen, die unser Einfühlungsvermögen erweitern und uns darin üben, uns mit größerer Präzision vorzustellen, was es in Situationen, die ganz anders sind als die unseren, bedeutet, Mensch zu sein. Es ist unbedingt erforderlich, dieses Risiko einzugehen. Wenn sich eine historische Lehrveranstaltung damit begnügt, einen wohlgeübten Geist hervorzubringen, obwohl sie auch in der Lage wäre, ein erweitertes Gefühl und ein tieferes Mitempfinden zu fördern, so wäre das eine Verstümmelung des intellektuellen Erbes unseres Faches. Es würde dazu führen, daß wir in unserer eigenen Kultur ein Element phantasiebegabten Interesses an anderen unterdrücken, dessen Beseitigung für die subtile und ständig gefährdete Ökologie, auf der eine liberale abendländische Tradition des Respekts für andere beruht, vielleicht schädlicher wäre, als wir meinen möchten“ (*Brown, Wissenschaft, 7f*).

¹⁸ Ich gebrauche diesen Ausdruck in dem von *Rüsen*, Sinn der Geschichte, 17ff definierten Sinn, s. zur Sache auch *Assmann*, Sinngeschichte, 15ff.

¹⁹ *Böhme*, Anthropologie, 264.

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.“²⁰

„Was in der Tat den Menschen von anderen lebenden Arten unterscheidet, ist die Ausrichtung seiner physischen und geistigen Aktivität auf die Errichtung einer Welt von Vermittlungen, Verbindungen, einer Welt von Werken, die sich zugleich als erhaltungs- und übermittlungswürdige Objekte und als bedeutsam, als Sprachen erweisen, die geistige Inhalte ausdrücken. 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.“²¹

Die Aufgabenstellung der Historischen Anthropologie, die historische und kulturelle Variabilität der als konstant erscheinenden Verhaltensweisen des Menschen wie Handeln, Denken, Fühlen und Leiden zu beschreiben, unterscheidet sich charakteristisch von dem 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 scheint jetzt 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. Das ist eine Chance für die alttestamentliche Wissenschaft²³, die ebenfalls daran interessiert sein sollte, mit ihren Perspektiven und Ergebnissen zur Lösung von Gegenwartsproblemen beizutragen. Fragestellungen der Anthropologie sind dafür ein geeigneter Ansatzpunkt.

²⁰ *Böhme*, ebd. Zur Einführung in die Probleme und Aufgaben der Historischen Anthropologie s. *Böhme* / *Matussek* / *Müller*, Orientierung Kulturwissenschaft, 131ff; *van Dülmen*, Historische Anthropologie und *Müller*, Perspektiven, 55ff.

²¹ *Vernant*, Mythos, 359.

²² *Wulf* (Hg.), Vom Menschen, 13.

²³ Zum (älteren) Forschungsstand s. *Lang* (ed.), *Anthropological Approaches* (Lit.); für die neutestamentliche Wissenschaft s. *Malina*, Welt des Neuen Testaments, ferner *Berger*, Historische Psychologie, 17ff. Eine auch für unsere Überlegungen wichtige Frage ist die nach methodisch gesicherten Zugängen zu den Gefühlshaltungen früherer Epochen, zum Stand der Forschung s. *Benthien* / *Fleig* / *Kasten* (Hg.), Emotionalität. Diese Frage wird uns im Zusammenhang der Themen „Feind“ und „Glück“ näher beschäftigen, s. unten 98ff.306ff.

β) Theologische Anthropologie

H.W. Wolff, dessen „Anthropologie des Alten Testaments“ im folgenden unser ständiger Gesprächspartner sein wird, hatte die Aufgabenstellung einer Historischen Anthropologie noch nicht im Blick. Dennoch hat auch er sich die Frage gestellt, „wie die Aufgabe einer verlässlichen Lehre vom Menschen wissenschaftlich überhaupt lösbar ist“²⁴. Denn hier, so Wolff,

„... 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?“²⁵

Im Unterschied zu den älteren Entwürfen von F. Delitzsch, J. Koeberle oder J. Pedersen²⁶ und den neueren von K. Galling, W. Eichrodt oder W. Zimmerli²⁷ hat Wolff die Frage nach einer biblischen Anthropologie umfassend gestellt und unter den drei Aspekten einer *anthropologischen*, einer *biographischen* und einer *soziologischen* Sprachlehre entfaltet.

Auf eine Erörterung des menschlichen Seins als „*Anthropologische Sprachlehre*“, die die Begriffe נִפְשׁ („Leben[digkeit], Vitalität, Seele“²⁸), בָּשָׂר („Fleisch“), רֵיחַ („Atem, Wind, Geist“), לֵב / לֶבַב („Herz“²⁹) u.a. untersucht, folgt in einem zweiten Teil eine Beschreibung des Daseins des Menschen in der *Zeit* als „*Biographische Anthropologie*“, wobei anhand verschiedener Zeitauffassungen und Schöpfungsvorstellungen die grundlegenden Rhythmen wie Leben und Tod, Krankheit und Heilung, Hoffnung und Erwartung beschrieben werden. Im dritten, „*Soziologische Anthropologie*“ genannten Teil kommt Wolff – dabei die übliche Raum/Zeit-Ontologie vorsichtig korrigierend – auf die Welt des Menschen zu sprechen, worunter die Rollen des einzelnen in der Gemeinschaft (und vor Gott: Mensch als „Bild Gottes“) gemeint sind: 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, Mitmensch und Schöpfungswelt. Hier hat die Wolff'sche Anthropologie ihr Ziel: „1. Er (sc. der Mensch) ist bestimmt, zu *leben* und nicht dem Tode zu verfallen“³⁰, „2. Er ist bestimmt, zu *lieben* und allen Haß zu überwinden“³¹, „3. Seine Bestimmung in der außermenschlichen Schöpfung ist

²⁴ Anthropologie, 14.

²⁵ *Ders.*, ebd.

²⁶ S. dazu *Koch*, Hebräisches Denken, 3ff.

²⁷ S. dazu *Wolff*, Anthropologie, 15f. Den Umriß einer Anthropologie aus jüdischer Sicht hat *Adler*, Mensch vorgelegt.

²⁸ S. dazu *Anthropologisches Stichwort 4: Vitalität* unten 204ff.

²⁹ S. dazu *Anthropologisches Stichwort 3: Herz und Nieren* unten 166ff.

³⁰ *Wolff*, aaO 322.

³¹ *Ders.*, aaO 324.

ebenso eindeutig: *herrschen*³² und „4. Der Mensch ist bestimmt, Gott zu *loben*“³³. 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“³⁴.

Trotz kritischer Anfragen³⁵ ist die Absicht der Wolff'schen Anthropologie, zu einer umfassenden „Bestimmung des Menschen“³⁶ anzuleiten, im Ansatz überzeugend. Das wird schon an der Überschrift ihres zweiten Paragraphen deutlich: „*נַפְשׁ* – der bedürftige Mensch“ heißt es da und nicht: „*נַפְשׁ* – die Seele“. Darin zeigt sich das Bemühen, die unter dem Einfluß des griechischen Denkens der hellenistischen Zeit heimisch gewordene Dichotomie *Leib* – *Seele* bzw. Trichotomie *Leib* – *Seele* – *Geist*³⁷ zu überwinden und durch eine sachgerechtere Deutung zu ersetzen. Das Kriterium für Sachgerechtigkeit liefern die alttestamentlichen Texte selber. So entwickelt Wolff die Bedeutungsdimension des anthropologischen Grundbegriffs *נַפְשׁ* „Leben(digkeit), Vitalität“ nicht wie J. Pedersen in seinem bekannten Werk von 1926/1940³⁸ anhand der dynamistischen Seelentheorie³⁹, sondern aufgrund einer Analyse der sprachlichen Kontexte, die die *Korrelation von Körperorganen / -funktionen und emotionalen / kognitiven Vorgängen* beschreiben⁴⁰. Wenn etwa Körperorgane wie das „Herz“ (*לֵב* / *לִבָּי*) und die „Nieren“ (*כְּלִי־יָדָיִם*) mit emotionalen oder kog-

³² *Ders.*, aaO 325.

³³ *Ders.*, aaO 328.

³⁴ *Ders.*, aaO 330.

³⁵ S. dazu *Kegler*, Körpererfahrung, 28ff; *Ogushi*, Herz; 42; *Schroer / Staubli*, Körpersymbolik, 16f, ferner *Müller*, Rez. Wolff, 501ff; *Zenger*, Rez. Wolff, 361f und dazu die Replik von *Wolff*, aaO 365ff. Um einen weiteren Kritikpunkt anzufügen, sei bemerkt, daß eine künftige Anthropologie des Alten Testaments gerade im Bereich dessen, was Wolff „Soziologische Anthropologie“ (aaO 233ff) nennt, umfassender und auch substantieller ansetzen muß. So fehlen etwa Ausführungen zur sozialanthropologischen Bedeutung der Begriffe *כְּבוֹד* „Ehre, Prestige“, *שֵׁם* „Name, Person“ oder *תָּמָר* „Unversehrtheit, Integrität“, s. dazu unten 282f.

³⁶ So die Überschrift des Schlußabschnitts aaO 321ff.

³⁷ Zu diesem komplexen Problem s. *Hastedt*, Leib-Seele-Problem; *Hahn / Jacob*, Körper, 146ff und aus religionswissenschaftlicher Sicht *Hasenfratz*, Seele, 68ff. Im frühjüdischen Kontext tauchen dualistische Anthropologien seit dem 2. Jh. v. Chr. auf, s. dazu *Gzella*, Lebenszeit, 104ff. Überraschender- oder besser: bezeichnenderweise trennt der Septuaginta-Psalter ebensowenig wie seine hebräische Vorlage zwischen „Leib“ und „Geist“, s. dazu *Gzella*, aaO 96ff.

³⁸ *Pedersen*, Israel.

³⁹ „Seele“ als eine Art Kraftstoff im Menschen, die ihn darüber erhebt, nur der in Erscheinung tretende äußere Leib zu sein, s. zur Begriffsbildung und Forschungsgeschichte *Hasenfratz*, Seele, 33ff.

⁴⁰ Vgl. bereits *Schmidt*, Anthropologische Begriffe, 90, s. dazu auch unten 16 mit Anm. 77.

nitiven Vorgängen wie „Freude“ oder „Jubel“ verbunden werden (vgl. Ps 16,7-9; Spr 23,16) 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), dann ist der Mensch als ganzer, d.h. hinsichtlich seiner somatischen *und* psychischen/kognitiven Aspekte und Funktionen im Blick:

- 7 Ich segne JHWH, der mich (schon immer) beraten hat,
auch in Nächten haben mich **meine Nieren unterwiesen**.
- 8 Ich habe JHWH mir beständig gegenübergestellt,
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)
- 15 Mein Sohn, ist dein Herz weise, freut sich auch **mein Herz**,
16 es jubeln meine Nieren, wenn deine Lippen reden,
was recht ist. (Spr 23,15f)
- 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 73,21f)

„Herz“, „Nieren“ und „Fleisch“ sind nach diesen Texten also komplementäre Aspekte einer psychosomatischen Einheit⁴¹: „So erscheint das ‘Wesen’ des Menschen in seinem ‘Verhalten’; was der Mensch ist, ‘äußert’ sich in dem, was er tut“⁴². Dieser Zusammenhang ist für unsere weiteren Überlegungen so zentral, daß er bereits an dieser Stelle gebührend hervorgehoben werden soll. Wir können dabei zunächst an Luthers Rhetorikkonzeption⁴³ anknüpfen, wie sie sich in seinem Verständnis des anthropologischen Grundbegriffs „Herz“ niedergeschlagen hat. Das Herz ist bei Luther

„... das geistige Erkenntnisorgan des Menschen ..., das innerste, äußerem Zugriff entzogene und nur Gott einsichtige Zentrum seiner Persönlichkeit. Im Herzen geschieht die Begegnung mit Gott. Herz und Verstand sind unlöslich miteinander verknüpft. Das Denken vollzieht sich nicht im Kopf, sondern im Herzen ...“⁴⁴.

Dieser Zusammenhang wird von der neueren Exegese wieder sorgfältig beachtet. So hat ihm M.S. Smith⁴⁵ – unter Beschränkung auf die Begriffe „Leber“ (כֶּבֶד),

⁴¹ Weitere Beispiele sind Ps 63,2; 73,26; 84,3; 119,120 u.ö., s. dazu auch *Gzella*, aaO 99ff und *di Vito*, Anthropology, 226f.

⁴² *Schmidt*, aaO 90, vgl. *di Vito*, aaO 227f.

⁴³ S. dazu *Stolt*, Rhetorik des Herzens, 46ff.

⁴⁴ *Dies.*, aaO 50.

⁴⁵ *Smith*, Heart, 427ff.