

# Die »Ich-Sphäre« des Beters

Eine anthropologische Untersuchung zur Selbstreflexion  
des Beters am Beispiel von Ps 42/43



Sarah Riegert: Die „Ich-Sphäre“ des Beters

# Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

Herausgegeben von  
Ismo Dunderberg, Jan Christian Gertz,  
Hermut Löhr, Joachim Schaper

Band 275

Sarah Riegert: Die „Ich-Sphäre“ des Beters

Sarah Riegert

# Die „Ich-Sphäre“ des Beters

Eine anthropologische Untersuchung  
zur Selbstreflexion des Beters am Beispiel von Ps 42/43

Vandenhoeck & Ruprecht

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

© 2020, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen  
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.

Satz: textformart, Göttingen

**Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)**

ISSN 2197-0939  
ISBN 978-3-647-57136-2

## Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist eine geringfügig überarbeitete Fassung meiner Doktorarbeit, die im Wintersemester 2017/18 als Dissertation von der Evangelisch-Theologischen Fakultät Münster angenommen wurde. An erster Stelle danke ich meinem Doktorvater und Mentor Prof. Dr. Reinhard Achenbach, der das Erstgutachten erstellt hat. Ohne seine wissenschaftliche Anleitung und seinen persönlichen Beistand wäre dieses Buch nicht möglich gewesen. Sein wissenschaftlicher Weitblick, seine menschliche Tiefe sowie seine Authentizität als Theologe waren und sind eine Inspiration für mich. In nicht geringerem Maße gilt mein Dank Prof. Dr. Christina Hoegen-Rohls. Ihre Unterstützung hat mich durch Zeiten hoher Arbeitsbelastung, zunächst auf meiner Stelle als Lehrkraft für besondere Aufgaben und dann als Studienfachberaterin und -koordinatorin getragen. Wesentliche Impulse zur Umsetzung meiner These und Strukturierung meiner Gedanken verdanke ich der kollegialen Unterstützung ihres interdisziplinären Oberseminars, welches durch regen Diskussionen meine Arbeit voranbrachte.

Herrn Prof. Dr. Reinhard Müller gilt für die Übernahme des Zweitgutachtens sowie seine hilfreichen Rückmeldungen in der alttestamentlichen Societät mein Dank.

Ich rechne allen meinen Freunden an der Fakultät hoch an, dass sie mich von Anfang an herzlich aufgenommen haben und mir in Lehre und Forschung mit Rat und Tat zur Seite standen. Unter ihnen besonders Dr. Sabine Ihben-Bahl, die nicht nur ein Büro, sondern vielfach Freud und Leid der Qualifikationsphase mit mir teilte, sowie ihr Mann Dr. Patrick Bahl für alle Gespräche und Korrekturen. Auch auf die beherzte Unterstützung der Mitarbeiterinnen des Prüfungsbüros Kristina Budde und Sonja Flechtker durfte ich mich stets verlassen.

Zutiefst dankbar bin ich für den Zusammenhalt meiner Familie, die mich durch diese Zeit hindurch getragen hat; allen voran meine Mutter Katharina Prohaska, ihr Mann Dirk Lepper und meine Geschwister.

Münster in Westfalen  
Im März 2019



# Inhalt

Vorwort . . . . .	5
1 Grundlegungen . . . . .	11
1.1 Thematische Einführung . . . . .	11
1.2 Ausgangspunkt – H. W. Wolff . . . . .	13
<i>Exkurs: נפש (Person) und לב/לֵב (Herz) bei H. W. Wolff</i> . . . . .	17
1.3 Alttestamentliche Anthropologie(n) – Einblick in aktuelle Diskussionen . . . . .	24
1.3.1 Vorbemerkung . . . . .	24
1.3.2 Der Mensch als Geschöpf . . . . .	27
1.3.3 Sprache . . . . .	29
1.3.4 Der ganze Mensch . . . . .	31
1.3.5 Leib- und Sozialsphäre . . . . .	33
1.3.6 Person, Identität, Selbst – Begriffliche Überlegungen im Anschluss an C. Frevel . . . . .	37
1.4 Begriffe, These und Vorgehen . . . . .	40
1.4.1 Begriffe . . . . .	40
1.4.2 Die sprachliche Manifestation der <i>Ich-Sphäre</i> . . . . .	43
1.4.3 Die hermeneutischen Ebenen der <i>Ich-Sphäre</i> und strukturelle Vorüberlegungen . . . . .	53
1.4.4 Weiteres Vorgehen . . . . .	55
2 Ps 42/43 – Text, Form und kontextuelle Einordnung . . . . .	58
2.1 Arbeitsübersetzung mit Anmerkungen . . . . .	58
2.2 Formbeobachtungen zu Ps 42/43 . . . . .	68
2.3 Kontextuelle und redaktionskritische Einordnung innerhalb der Korachpsalmengruppen . . . . .	81
2.3.1 Der Aufbau der beiden Korachpsalmengruppen im Vergleich . . . . .	81
2.3.2 Ps 42/43 innerhalb der Korachpsalmen . . . . .	89
2.3.3 Ps 42/43, Ps 84 und Ps 88 . . . . .	91
2.3.4 Ps 42,9 . . . . .	95
3 Die sprachliche Manifestation der <i>Ich-Sphäre</i> in Ps 42/43 . . . . .	98
3.1 Die Frage nach Selbstreflexion auf sprachlicher Ebene . . . . .	98
3.2 Vers für Vers . . . . .	99
3.2.1 Ps 42,2a,b . . . . .	99



3.2.2	Ps 42,3a	104
3.2.3	Ps 42,3b	106
3.2.4	Ps 42,4a	114
3.2.5	Ps 42,4b	116
3.2.6	Ps 42,5a1	117
3.2.7	Ps 42,5a2	120
3.2.8	Ps 42,5b.c	122
3.2.9	Ps 42,6a(.12a; 43,5a)	125
3.2.10	Ps 42,6b(.12b; 43,5b)	129
3.2.11	Ps 42,7a.b	130
3.2.12	Ps 42,8a.b	132
3.2.13	Ps 42,9a.b	134
3.2.14	Ps 42,10a.b	136
3.2.15	Ps 42,11a.b	140
3.2.16	Ps 42,12a.b(.6a.b; 43,5a.b)	141
3.2.17	Ps 43,1a.b	142
3.2.18	Ps 43,2a.b	146
3.2.19	Ps 43,3a.b	147
3.2.20	Ps 43,4a.b	151
3.2.21	Ps 43,5a.b (Ps 42,6a.b.12a.b)	152
3.3	Die sprachliche Manifestation der <i>Ich-Sphäre</i> in den Einzelversen – Zusammenfassung	152
3.4	Weitere Beispiele für eine sprachliche Manifestation der <i>Ich-Sphäre</i>	154
3.5	Zwischenergebnis	161
4	Die strukturelle Manifestation der <i>Ich-Sphäre</i> in Ps 42/43	164
4.1	Strukturmerkmale in Ps 42/43 – Zeichen für Selbstreflexion	164
4.2	Wortebene	174
4.2.1	„Gott“ (אלהים) und „Angesicht“ (פני)	174
4.2.2	„Leben(skraft)“ (נפש) und „Gott“ (אלהים) als Leitworte	179
4.2.3	Fragepronomen	180
4.2.4	Klangmuster	183
4.2.5	Wortfelder	185
4.2.5.1	„Wasser“	185
4.2.5.2	„Tempel“	191
4.2.5.3	„Gerechtigkeit“	194
4.3	Satzebene	196
4.4	Räumliche Dimension	198
4.5	Zeitliche Dimension	203
4.6	Intertextuelle Bezüge innerhalb der Korachpsalmen	205

4.6.1	Vergleiche . . . . .	205
4.6.2	Leben(skraft) (חַיָּוִת) . . . . .	207
4.6.3	Wasser . . . . .	209
4.6.4	Tempel – Angesicht . . . . .	210
4.6.5	Gebet . . . . .	214
4.7	Zwischenergebnis: Strukturanalyse von Ps 42/43 und hermeneutischer Ausblick . . . . .	215
	<i>Exkurs: Ps 42/43 im Psalter als Heiligtum – Ein Reflexionsmedium und Kultsubstitut</i> . . . . .	221
5	Sprachlich-strukturelle Synthese der <i>Ich-Sphäre</i> und weitere Beispiele	225
5.1	<i>Beziehungs- und Stimmungsumschwünge</i> unter Einbeziehung sprachlich expliziter Selbstreflexion . . . . .	225
5.2	Weitere Beispiele expliziter Selbstreflexion in den Klagepsalmen des Einzelnen . . . . .	227
5.2.1	Die <i>Ich-Sphäre</i> in Psalm 77 . . . . .	227
5.2.2	<i>Stimmungsumschwünge</i> im Psalter – Ps 3 und Ps 31 . . . . .	237
6	Frauen als Beterinnen selbstreflexiv ausgestalteter Psalmen . . . . .	249
7	Fazit: Die <i>Ich-Sphäre</i> – Ein Beitrag zur Forschungsdebatte . . . . .	254
8	Literatur . . . . .	260
	Abbildungen . . . . .	260
	Abkürzungen . . . . .	260
	Quellen und Übersetzungen . . . . .	260
	Hilfsmittel . . . . .	261
	Kommentare . . . . .	262
	Monographien . . . . .	263
	Aufsätze/Zeitschriftenartikel . . . . .	267
	Sachregister . . . . .	275



# 1 Grundlegungen

## 1.1 Thematische Einführung

Der moderne Mensch kennt viele Bezeichnungen für das, wovon er glaubt, dass es seine Existenz über das Körperliche hinaus konstituiert und mit denen er seinem Empfinden einer Innerlichkeit Ausdruck verleiht:<sup>1</sup> Die Vorstellung einer Dichotomie von *Leib-Seele* als Gefühl von *Innerlichkeit* kann im Anschluss an C. Taylor auf Entwicklungen zurückgeführt werden, die von der platonischen Idee einer *Seele* als Lenkerin und vernunftorientiert handelnder Kraft inspiriert wurden.<sup>2</sup> Eine solche Anthropologie unterscheidet sich auf doppelte Weise von der alttestamentlichen Sichtweise auf den Menschen. Zum einen bieten die literarisch vielschichtigen Texte des Alten Testaments keine einheitliche anthropologische Konzeption, sondern vielmehr eine Vielzahl von Anthropologien. Zum anderen sind die Texte von der geistigen Strömung ihrer Zeit geprägt, sodass gedankliche Voraussetzungen einer Dichotomie, wie sie durch die griechische Philosophie angestoßen wurden, nicht in diese Texte hineinprojiziert werden dürfen.<sup>3</sup> Dass im Althebräischen keine äquivalenten Begriffe für *Selbst* oder *Seele* existieren, ist bereits ein erster Hinweis darauf, dass sich diese Texte einer anderen Ausdrucksweise bedienen, wenn sie von dem Menschen und seinem *Inneren* (im weitesten Sinne) sprechen. Es muss daher vor einer unreflektierten Begriffsübertragung gewarnt werden.<sup>4</sup> Doch, dass das Alte Testament kein *Selbst* in dieser begrifflichen Kategorie expliziert, bedeutet nicht, dass es dieses nicht kennt oder nicht thematisiert. Es stellt sogar selbst in Ijob 7,15 die Frage nach der Konstitution des Menschen: „Was ist doch der Mensch, dass du ihn groß achten und dass du dich um ihn kümmern müsstest?“<sup>5</sup> Besonders in den Psalmen des Einzelnen begegnet diese Frage als Frage des Beters nach dem eigenen *Ich*.<sup>6</sup> Sie lassen erkennen, dass der Mensch zu sich selbst in ein Verhältnis tritt, also ein selbstreflexives Verhält-

---

1 Vgl. C. TAYLOR, Quellen des Selbst, 207.

2 A. a. O. 214 ff.

3 Vgl. J. W. ROGERSON, Anthropology and the Old Testament, 46. Diese Unterscheidung von einem modernen Individualitäts- und Personenverständnis darf jedoch nicht mit einer Abqualifizierung der hebräischen Anthropologie im Sinne einer „primitive mentality“ einhergehen. Vgl. Ders., Anthropology and the Old Testament, 25.

4 Vgl. M. RÖSEL, Seele, 151–153.

5 K. SEYBOLD, Studien, 277.

6 Vgl. a. a. O., 278. Das *Ich* kann im Anschluss an die Frevel'sche Definition einer *Ich-Identität* verstanden werden: Als ein stets veränderliches *Ich* kann es am besten in seiner selbstreflexiven Dynamik, in seiner soziokulturellen Eingebundenheit beschrieben werden. Die *Ich-Identität* beschreibt nicht nur eine dynamische Beziehung zu sich selbst, sondern darüber hinaus *Authen-*

nis zu sich expliziert und dadurch *Selbstreflexion*<sup>7</sup> vollzieht. Damit ist ein Vorgang gemeint, der in der deutschen Sprache ausgedrückt werden kann durch Formulierungen wie *sich zu sich selbst verhalten*. Wie generiert sich also ein solches Selbstbewusstsein, das wir vielleicht am ehesten mit Begriffen wie *Innerlichkeit* oder *intrinsisches Ich* beschreiben würden in der Psalmenliteratur des Alten Testaments? Die Frage nach einem selbstreflexiven Verhältnis in den Psalmen muss in Hinblick auf den atl. Menschen im Anschluss an die Vorstellung einer aus Leib- und Sozialsphäre konstituierten, konnektiven „personalen Identität“<sup>8</sup> gestellt werden.

In dieser Studie wird darüber hinaus der Begriff der *Ich-Sphäre* eingeführt. Sprachlich wird diese zunächst dadurch konstituiert, dass der Psalmentext als Aussage eines betenden Menschen in der 1.Pers.Sg. formuliert ist, die das betende Ich auch in Gestalt des Personalpronomens (אני/אני), der pronominalen Suffixe (י/י) und unter Verwendung der 1.Pers.Sg. in Verbformen, darstellt. Als solches spricht das betende Ich auch über seine *personale Identität*<sup>9</sup>, setzt sich also zu seiner Leib- und Sozialsphäre in Beziehung und expliziert eine *Ich-Sphäre*. Literarisch kann dieser Aspekt zum einen sprachlich greifbar werden in der (literarischen) Fremd- und Selbstbeschreibung, insbesondere an Stellen, in denen das betende Ich innerhalb der Satzstruktur besonders betont wird und dadurch implizit eine Selbstdistanzierung ausdrückt, oder ein selbstreflexives Verhältnis syntaktisch expliziert.<sup>10</sup> Zum anderen können Veränderungen im Textverlauf auf einen selbstreflexiven Prozess hinweisen. Dabei gilt es die Besonderheiten der Textsorte des Gebets als solche entsprechend zu berücksichtigen und mit einzubeziehen.

Es soll daher in dieser Arbeit der Fragestellung nachgegangen werden, wie sich Subjektivität in den Psalmen vormodern ausdrückt und inwiefern dabei ein reflexives Selbstverständnis des Beters im Sinne einer *Ich-Sphäre* erkennbar wird, welches das in der Forschung gängige Bild des atl. Menschen als ein *mixtum compositum* ergänzt.<sup>11</sup>

---

*tizität*, die durch eine Kette performativer Selbstvollzüge, die auch *Biografie* oder *Leben* genannt werden kann. Vgl. C. FREVEL, *Person – Identität – Selbst*, 69 f.; Kap. 1.3.6.

7 Zur begrifflichen Klärung vgl. Kap. 1.3.6 und Kap. 1.3.

8 B. JANOWSKI, *Der ganze Mensch*, 11.

9 Ebd.

10 Diese reflexiven Verhältnisse sind in jüngerer Zeit bereits vereinzelt exegetisch benannt worden. Vgl. zu Ps 22,18 f.: D. BESTER/B. JANOWSKI, *Anthropologie*, 29.

11 Vgl. u. a. M. EDWARDS, *Pneuma and Realized Eschatology in the Book of Wisdom*, 81–92. Dass auch griechisch-philosophisches Gedankengut im Menschenbild des Alten Testaments gefunden werden kann, ist v. a. für die Weisheitsliteratur schon vielfach erkannt worden. Die jüngeren Schriften des Alten Testaments stellen sich als Endphase eines literarischen Schaffensprozesses dar, der von der Auseinandersetzung mit seiner religiös-kulturellen Umgebung geprägt ist, die spätestens ab der hellenistischen Zeit, aber auch bereits davor durch kulturellen Kontakt, von griechisch-philosophischen Gedanken geprägt ist. Auch wenn diese Überlegung nicht Teil der Fragestellung ist, kann sie im Sinne einer weiteren Arbeit mit den hier gewonnenen Ergebnissen von Interesse sein.

## 1.2 Ausgangspunkt – H. W. Wolff

Das Vorhaben, alttestamentliche Texte in Hinblick auf den Menschen zu befragen, blickt auf eine lange Forschungsgeschichte zurück, dessen Darstellung sich in dieser Arbeit auf einen Einblick in den derzeit relevanten Kenntnisstand beschränken soll. Aufgrund des verstärkten Interesses am Menschenbild in jüngerer Zeit, begegnet in vielen Wissenschaftsbereichen immer häufiger die Rede von einer *anthropologischen Wende*<sup>12</sup>. Dieses verstärkte Interesse kann mit M. Welker auf die Korrekturbedürftigkeit gegenwärtiger Anschauungen zurückgeführt werden:

Das Bewusstsein, das moderne Konzept von Person korrigieren zu müssen, dessen lange Erfolgsgeschichte es nicht mehr gegen zunehmende Kritik abschirmen kann, greift in allen wissenschaftlichen Disziplinen um sich.<sup>13</sup>

Auch im Alten Testament schlägt sich diese Bestrebung in jüngsten Auseinandersetzungen um *Anthropologie(n) des Alten Testaments*<sup>14</sup> nieder. Bis Mitte des 20. Jahrhunderts ist von Menschenbildern des Alten Testaments überwiegend innerhalb einer „Theologie des Alten Testaments“ die Rede, oder sie finden Erwähnung in Überlegungen zur Kultur- und Religionsgeschichte.<sup>15</sup>

12 B. JANOWSKI, Anthropologie des Alten Testaments, 13.

13 M. WELKER, Gottebenbildlichkeit, 249.

14 Vgl. A. KIESOW, Auf der Suche nach dem Menschen, 29–41.

15 Für einen prägnanten Überblick über die anglophone Forschung vgl. P. F. ESLER/A. C. HAGEDORN, *Social-Scientific Analysis of the Old Testament*, 15–32; Zur deutschen Forschungsgeschichte vgl. J. v. OORSCHOT, *Zur Grundlegung alttestamentlicher Anthropologie*, 1–41; G. F. Oehler beginnt in seiner „Theologie des Alten Testaments“ die „Lehre vom Menschen“ mit Überlegungen zur Gottebenbildlichkeit in Gen 1,26f. und zu den Bestandteilen des menschlichen Wesens: Leib, Seele, Geist. Er sieht eine zweifache Zusammensetzung des Menschen, der zum einen aus „irdischer Materie“, zum anderen aus dem „göttlichen Geist“ bestehe. Dabei spricht er von einer Seele des Menschen, die im Anschluss an Gen 1,26f. und 2,7 „durch einen besonderen Akt göttlicher Einhauchung geschaffen“ werde. G. F. OEHLER, *Theologie des Alten Testaments*, 226. Hervorhebungen aus dem Original übernommen. Er kommt zu dem Ergebnis, dass „das Alte Testament nicht eine Trichotomie des menschlichen Wesens in dem Sinn lehrt, als ob Leib, Seele und Geist ursprünglich drei koordinierte Bestandteile des Menschen wären“, sondern plädiert für eine „ganzheitliche“ Perspektive auf den Menschen, denn „vielmehr ist in den durch die Vereinigung des  $\text{רוח}$  mit der Materie entstandenen  $\text{בשר}$  und  $\text{נפש}$  (Leib und Seele) der ganze Mensch enthalten“. A. a. O., 236. Trotz der positiv zu wertenden teilweisen Abkehr von einem strikten dichotom- bzw. trichotomischen Denken durch die Einbringung eines ganzheitlichen Denkansatzes, wird deutlich, dass G. F. Oehler von der Intention einer Integration der modernen Trichotomie-Vorstellung geleitet ist, wie nicht zuletzt auch die Übersetzung von  $\text{בשר}$  und  $\text{נפש}$  mit „Leib“ und „Seele“ verdeutlicht. In den frühen Nachkriegsjahren gab es weitere kleinere Beiträge unter anthropologischer Fragestellung, wie u. a. durch K. Galling, W. Eichrodt und W. Zimmerli. Ein weiter gefasster, aber immer noch theologisch geprägter Horizont, wird in den anthropologischen Ausführungen W. Eichrodts deutlich, die er thematisch unter verschiedene, theologisch orientierte Kategorien ordnet. W. EICHRODT, *Theologie des Alten*

Die erste eigenständige und umfassende Anthropologie liefert H. W. Wolff mit seiner „Anthropologie des Alten Testaments“<sup>16</sup>, die Entwicklungen anstößt, welche in der anthropologischen Forschung in der Theologie bis heute nachwirken. Seine Leistung ist v. a. in seiner prägnanten Darstellung einer atl. Anthropologie zu sehen. Diese entfaltet er durch eine dreifache Sprachlehre: eine anthropologische, biographische und soziologische.<sup>17</sup> H. W. Wolff vertritt in seinem Werk den Anspruch einer umfassenden Darstellung, die darum bemüht ist, alle charakteristischen anthropologischen Texte zu berücksichtigen.<sup>18</sup> Diese markiert in der alttestamentlichen Forschung eine Abwendung von der modernen Prämisse der Unterscheidung Außen-Innen bzw. Leib-Seele, indem nun anthropologische Untersuchungen vor dem Hintergrund der Einheitlichkeit physischer und metaphysischer Aspekte des Menschen erfolgen.<sup>19</sup> Infolgedessen wird unter Abkehr von einem Leib-Seele-Dualismus das atl. Menschenbild in jüngerer Zeit verstärkt untersucht.<sup>20</sup> Daher werden auch inhaltlich stark vorgeprägte Begriffe wie *Seele*<sup>21</sup>, in Hinblick auf den atl. Kontext zunehmend kritisch betrachtet und immer häufiger vermieden. H. W. Wolffs Ziel, aus dem Alten Testament eine „Bestimmung des Menschen“<sup>22</sup> abzuleiten, äußert sich u. a. in dem „Bemühen, die unter dem

---

Testaments. Weitere Anregungen für eine anthropologische Fragestellung liefert A. Bertholet mit seinen Beiträgen zum Thema „Tod im alten Israel“. Vgl. A. BERTHOLET, Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode. Eine gesondert anthropologische Fragestellung ist zu dieser Zeit lediglich in Form biblischer Anthropologie Thema der Forschung, so z. B. bei J. G. F. HAUSSMANN oder F. DELITZSCH, die eine dichotomische Sicht auf den Menschen vertreten. Vgl. J. G. F. HAUSSMANN, Die biblische Lehre vom Menschen dargestellt mit besonderer Rücksicht auf die Aufgabe der Pädagogik; F. DELITZSCH, System der Biblischen Psychologie. Auch die anthropologisch ausgerichteten Werke nach dem 2. Weltkrieg, sind nach wie vor unverkennbar von theologischen Fragestellungen geleitet. Vgl. u. a. W. EICHRODT, Das Menschenverständnis des Alten Testaments. Schließlich werden die Untersuchungen ausgeweitet, A. R. JOHNSON versucht in seinem Buch „Vitality“ die Grundzüge des atl. Menschenbilds nachzuzeichnen und nimmt damit bis heute Einfluss auf die anthropologische Theoriebildung. Dazu v. a. Kap. 1.3.4. Vgl. A. R. JOHNSON, The Vitality of the Individual. G. Pidoux fragt anhand anthropologischer Grundbegriffe nach der Natur des Menschen und L. Köhler versucht das leibliche und geistige Bild des Hebräers und seines Lebenslaufes zu erkennen. Vgl. G. PIDOUX, L'homme dans l'Ancien Testament; L. KÖHLER, Der hebräische Mensch. Es entstehen darüber hinaus wichtige Einzeluntersuchungen zu spezifischen Fragestellungen. Vgl. H. W. WOLFF, Anthropologie, 23.

16 Vgl. ebd.

17 1) Eine durch die Schöpfungsaussagen angeregte „anthropologische Sprachlehre sog. anthropologischer Grundbegriffe“; 2) Überlegungen zu einer „biographischen Anthropologie“, die sich besonders an den Klage- und Dankliedern des Psalters orientiert; 3) Die Einbeziehung der Bestimmung des Menschen in seiner Umwelt in der „soziologischen Anthropologie“, die an Rechtstexten und Prophetensprüchen orientiert ist. Vgl. a. a. O., 144.

18 Vgl. G. F. OEHLER, Theologie des Alten Testaments, 236.

19 B. JANOWSKI, Grundlegung, 17.

20 Vgl. u. a. W. SCHMIDT, Anthropologische Begriffe im Alten Testament, 375–388.

21 H. W. Wolff verwendet diesen Begriff zwar noch, grenzt ihn aber vom modernen Seele-Begriff ab.

22 H. W. WOLFF, Anthropologie, 322.

Einfluss des griechischen Denkens der hellenistischen Zeit heimisch gewordene Dichotomie *Leib-Seele* bzw. Trichotomie *Leib-Seele-Geist* zu überwinden und durch eine sachgerechtere Deutung zu ersetzen.<sup>23</sup> Dabei stellt er zwei wesentliche Dinge fest: Zum einen, dass eine einheitliche Lehre vom Menschen nicht auszumachen sei, zum anderen, dass sich eine Entwicklung des Menschenbildes nicht nachzeichnen ließe. Diese Erkenntnis entspringt wahrscheinlich dem Bewusstsein der literarischen Vielschichtigkeit des Alten Testaments.<sup>24</sup> Zudem solle, so H. W. Wolff, darauf verzichtet werden, sich bei der Exegese von aktuellen Fragestellungen leiten zu lassen, wie es in L. Köhlers Abhandlung der Fall ist.<sup>25</sup> Vielmehr seien Texte in ihrem Kontext wahrzunehmen und philologische Untersuchungen anthropologischer Begriffe durchzuführen. „Biblische Anthropologie als wissenschaftliche Aufgabe wird ihren Einsatz dort suchen, wo innerhalb der Texte selbst erkennbar nach dem Menschen gefragt wird.“<sup>26</sup> Besonders dieser Einsatzpunkt ist in der Forschung nach H. W. Wolff jedoch immer wieder kritisiert worden, da harte Kriterien zur Feststellung, ob in einem „Text selbst erkennbar nach dem Menschen gefragt wird“<sup>27</sup> nicht definiert werden. Auch wenn nun die Frage nach dem Menschen im Vordergrund steht, plädiert H. W. Wolff für „ein theologisches Begreifen der anthropologischen Phänomene“<sup>28</sup>. Kritik ist ferner an seiner Beschränkung des ersten Abschnitts, der Sprachlehre, auf die Begriffe נפש (Person), בשר (Fleisch), לבב/לב (Herz), רוח (Geist) laut geworden, die in der Forschung notwendigerweise um weitere Ausdrücke, wie z. B. „Mutterschoß“/„Eingeweide“ oder „Nieren“ erweitert wurden.<sup>29</sup> Zudem muss J. W. Rogerson Recht gegeben werden, wenn er bemerkt, dass nicht immer klar sei, ob H. W. Wolff gerade die Bedeutung oder die Übersetzung beschreibt.<sup>30</sup> Zur biographischen Anthropologie ist in jüngerer Zeit eine größere Bandbreite an Untersuchungen hinzugekommen, wie u.a. die Arbeit von T. Staubli und S. Schroer, „Menschenbilder der Bibel“, zeigt.<sup>31</sup> Im Zuge der Beobachtungen zum atl. Menschen als dritter Aspekt der Anthropologie, fehlt zudem weitestgehend eine Berücksichtigung der kultischen Eingebundenheit des Einzelnen.<sup>32</sup> Trotz dieser Kritikpunkte, stellt die Arbeit von H. W. Wolff eine Wende in der Anthropologie des Alten Testaments dar, deren Würdigung auch neuere Arbeiten nicht außer Acht lassen können.

23 B. JANOWSKI, Grundlegung, 15. Hervorhebungen aus dem Original übernommen.

24 Vgl. J. C. GERTZ (Hg.), Grundinformation Altes Testament, 592–594.

25 L. KÖHLER, Der hebräische Mensch.

26 H. W. WOLFF, Anthropologie, 24.

27 Ebd.

28 A. a. O., 25.

29 Vgl. dazu J. KEGLER, Beobachtungen zu Körpererfahrung in der hebräischen Bibel, 33f.

30 Vgl. J. W. ROGERSON, Rez. Hans Walter Wolff, 162.

31 T. STAUBLI/S. SCHROER (Hg.), Menschenbilder.

32 So u. a. E. ZENGER, Rez. Hans Walter Wolff, 362.



Von Interesse für die Arbeit zu Ps 42/43 sind die Beobachtungen, die H. W. Wolff im Kontext der anthropologischen Sprachlehre, insbesondere zum Begriff *שׁוּב* anstellt. Diese Ergebnisse sollen im Folgenden zusammenfassend skizziert werden. Vorab hält er zwei wesentliche Aspekte in Hinblick auf die Denkvoraussetzungen fest, vor deren Hintergrund die atl. Texte entstanden sind:

1. Zunächst hält H. W. Wolff fest, dass Begriffe wie „Herz“, „Seele“, „Fleisch“, „Geist“, aber auch „Ohr“ und „Mund“, „Hand“ und „Arm“ in der hebräischen Dichtung häufig untereinander austauschbar seien.<sup>33</sup> Sie können sogar „fast wie Pronomina für den ganzen Menschen stehen“<sup>34</sup>, wodurch verschiedene Spielarten des Menschseins ausgedrückt werden. Austauschbarkeit darf also nicht missverstanden werden als Übereinstimmung, sondern, so K. Müller und A. Wagner:

an der Stelle eines Organs kann ein anderes stehen [...], aber das macht nur dann einen Sinn, wenn, wie das die Eigenart des Parallelismus membrorum ist, durch Ähnlichkeiten und Verwandtschaften oder auch Antinomien von Lexemen in den Gliedern des Parallelismus membrorum eine ‚Wirkung‘ erzeugt wird, die den Rezipienten dazu anregt, nach Ähnlichkeiten und Unterschieden mit Blick auf die eigentlich gemeinte Sache zu fragen. Bei vollständiger Synonymie wäre das gar nicht möglich.<sup>35</sup>

Die Parallelisierung der Begriffe führt laut H. W. Wolff außerdem zur „*Stereometrie des Gedankenausdrucks*“<sup>36</sup>. Um einen Sachverhalt möglichst genau auszudrücken, werde keine klare Begriffstrennung vollzogen, die Begriffe überschneiden sich: „Verschiedene Körperteile umstellen mit ihrer wesentlichen Funktion den Menschen, wie er gemeint ist.“<sup>37</sup> 2. Gleichzeitig werde bei diesem stereometrischen Denken ein synthetisches Denken in dem Sinn vorausgesetzt, dass es die Körperteile mit ihren Funktionsweisen zusammenbringe.<sup>38</sup> Genauer könnte man H. W. Wolff an dieser Stelle noch dahingehend ergänzen, „dass Stereometrie dann nicht die Körperauffassung des A. T. umschreibt, sondern die der Weisheit (und verwandter ‚Bereiche‘), die sich vorwiegend des Parallelismus membrorum

33 H. W. WOLFF, *Anthropologie*, 29. Diese Idee entwickelt v. a. A. Wagner weiter: Ders., *Körperbegriffe als Stellvertreterausdrücke der Person in den Psalmen*, 289–317.

34 H. W. WOLFF, *Anthropologie*, 29.

35 K. MÜLLER/A. WAGNER, *Das Konzept der synthetischen Körperauffassung in der Diskussion*, 229. Ein solches Missverständnis zeige sich u. a. bei R. Lauha, der zu dem Ergebnis kommt, dass die Begriffe *nəpəš*, *leb* und *ruʿh* zur Beschreibung der Person in Hinblick auf Emotionen untereinander austauschbar seien. Vgl. ebd. Anm. und R. Lauha, *Psychologischer Sprachgebrauch im Alten Testament*.

36 H. W. WOLFF, *Anthropologie*, 30. Hervorhebung aus dem Original übernommen. H. W. Wolff bezieht sich dabei auf u. a. auf G. von Rad, *Weisheit in Israel*, 42f. und Spr 3,22 sowie Ps 143,6.

37 H. W. WOLFF, *Anthropologie*, 30.

38 Vgl. ebd.

als Ausdrucksmittel bedient.“<sup>39</sup> Der relativ kleine Wortschatz, der im Hebräischen zur Beschreibung des Menschen zur Verfügung steht, mache es H. W. Wolff zufolge notwendig, die verschiedenen vielfältigen Nuancen der Begriffe verstärkt in den Blick zu nehmen.<sup>40</sup> Durch eine solche Untersuchung sog. „anthropologische[r] Hauptbegriffe“<sup>41</sup>, die er auf vier begrenzt, will er einen neuen Zugang zum Menschenbild schaffen. Wenngleich diese Limitierung der Begriffsuntersuchung zu Recht kritisiert wird,<sup>42</sup> haben die sprachlichen Analysen H. W. Wolffs nicht nur eine lexikalische Erweiterung der untersuchten *Grundbegriffe* zur Folge, sondern bilden durch die basalen Beobachtungen zur anthropologischen Tragweite der hebräischen Sprachstruktur (Stereometrie, synthetisches Denken) die Grundlage für neuere anthropologische Fragestellungen.

#### Exkurs: נפש (Person) und לב/לב (Herz) bei H. W. Wolff

Die grundsätzliche Ergänzungsbedürftigkeit der Wolff'schen sog. *anthropologischen Grundbegriffe*, über נפש (Person), בשר (Fleisch)<sup>43</sup>, לב/לב (Herz), רוח (Geist)<sup>44</sup> hinaus, ist bereits deutlich geworden. Anhand des Begriffs נפש, der für die weitere

39 K. MÜLLER/A. WAGNER, Das Konzept der synthetischen Körperauffassung in der Diskussion, 228.

40 Vgl. H. W. WOLFF, Anthropologie, 31.

41 Ebd.

42 B. JANOWSKI, Konfliktgespräche mit Gott, 315.

43 בשר (Fleisch) bei H. W. Wolff (vgl. Ders., Anthropologie, 53–63.): Zunächst hält H. W. Wolff fest, dass von בשר kein einziges Mal im AT als בשר Gottes gesprochen wird. Von 273 Belegen seien insgesamt 104 auf Tiere bezogen. Insgesamt findet nach H. W. Wolff בשר auf vierfache Weise Verwendung als: 1) Fleisch, 2) Körper, 3) Verwandtschaft, 4) Schwäche. 1. In seiner Bedeutung als „Fleisch“ kann H. W. Wolff zufolge בשר das Fleisch der geschlachteten Rinder und Schafe bedeuten (Jes 22,13), doch meistens werde בשר für das Fleisch noch lebender Tiere verwendet. Besonders häufig sei im Zusammenhang mit Ritualvorschriften von בשר die Rede. Es sei daher Teil des menschlichen Körpers, der v. a. das äußerlich Sichtbare bezeichne. Der lebendige Mensch besteht nach H. W. Wolffs Analyse von Ez 37,5 f. aus fünf verschiedenen Komponenten: „Jahwe spricht zu diesen Gebeinen, Ich schaffe Sehnen an euch und bringe Fleisch über euch und ziehe Haut über euch und gebe Atem in euch.“ 2. בשר könne ferner den Körper schlechthin bezeichnen (vgl. Ijob 4,15). In diesem ganzheitlichen Sinne befinde sich בשר, ähnlich wie נפש, nahe an der Verwendung als Personalpronomen. Hebt nach H. W. Wolffs Verständnis נפש in diesem Sinne den Menschen als solchen hervor, betont בשר den Menschen in seiner Körperlichkeit. 3. בשר im Sinne eines die Menschen verbindenden Elements kommt in der Übersetzungsmöglichkeit „Verwandtschaft“ zum Ausdruck (sog. *Verwandtschaftsformel* Gen 6,17). 4. Darüber hinaus versteht H. W. Wolff בשר insofern als „Schwäche“, als es das Leben des Menschen an sich als schwach und kontingent bezeichnet. בשר sei auf den göttlichen Atem angewiesen und verginge, sobald dieser entzogen würde (Ijob 34,14 f.). Ferner zeichne sich der Mensch als בשר nicht nur durch seine Anfälligkeit, sondern auch durch seine Anfälligkeit für Sünde aus.

44 רוח (Geist) bei H. W. Wolff (vgl. a. a. O., 64–74.): Bei dem Begriff רוח unterscheidet H. W. Wolff insgesamt sechs Deutungsvarianten: 1) Wind; 2) Atem; 3) Lebenskraft; 4) Geist(er); 5) Gemüt; 6) Willenskraft. Dabei hält er vorab fest, dass sich der Begriff רוח auf zweifache

Arbeit eine besondere Relevanz hat und des Begriffs לַבַּב/לֵב, der von H. W. Wolff als „[d]as für die Sprachlehre alttestamentlicher Anthropologie wichtigste Wort“<sup>45</sup> bezeichnet wird und den häufigsten anthropologischen Ausdruck im Alten Testament darstellt, kann die Begriffsuntersuchung H. W. Wolffs exemplarisch nachvollzogen werden.

In der Bibel findet sich für den Begriff נַפֶּשׁ häufig die Übersetzung „Seele“ (Kap. 1.3.2),<sup>46</sup> obwohl „nur in ganz wenigen Texten die Übersetzung „Seele“ den Sinn von *nəpəš* trifft.“<sup>47</sup> Dennoch hat der Begriff נַפֶּשׁ für das Verständnis des Seins des Menschen eine definitorische Funktion, wie H. W. Wolff anhand Gen 2,7 zeigt.<sup>48</sup> An dieser Stelle könne nicht mit „Seele“ übersetzt werden, sodass es heiße: „So wurde der Mensch eine lebendige *Seele*.“ Vielmehr *ist* der Mensch hier נַפֶּשׁ. Welcher Aspekt des Menschseins damit genau angesprochen ist, bleibe aber zunächst offen. Daher vermutet H. W. Wolff, dass ein Schlüssel für die Erschließung der Bedeutungsfülle des synthetischen Denkens darin bestehen könnte, danach zu fragen, mit welchem Körperteil die נַפֶּשׁ identifiziert werden könne.<sup>49</sup> Insgesamt werden durch das

---

Weise von נַפֶּשׁ und בָּשָׂר unterscheide, da er zum einen in 113 Fällen die Naturkraft des Windes bezeichne, zum anderen öfter auf Gott als auf den Menschen oder Tiere bezogen werde, wohingegen נַפֶּשׁ selten und בָּשָׂר nie auf Gott bezogen werde. 1. Als eine Grundbedeutung von רוּחַ könne der „Wind“ als Naturphänomen benannt werden. Dass רוּחַ einen Windhauch bezeichne, stelle eine Ausnahme dar (Ps 78,39; Jes 41,49). Vielmehr stehe der Gebrauch des Begriffs im Sinne eines Werkzeugs JHWHs im Vordergrund. 2. Eine weitere Bedeutungsvariante stellt der *Atem* (vgl. auch נִשְׁמָה) dar und in Koh 12,7 ferner die Vorstellung eines zu Gott zurückkehrenden Elements. 3. Die Verwendung von רוּחַ als „Lebenskraft“ sei häufig schwer zu trennen von der Lebenskraft JHWHs. Neben der physischen Kraft (1 Sam 10,6), bewirke רוּחַ die Fähigkeit zur Prophetie (Num 24,2 f.). Die auf dem Menschen ruhende רוּחַ kann auch die Stärke und die Furcht JHWHs mit sich bringen und lässt sich laut H. W. Wolff mit „Kraft“ oder „Vollmacht“ übersetzen. 4. Ist von רוּחַ als Wesen die Rede, das nicht mit der רוּחַ JHWHs identisch ist, aber ihm untersteht, könne mit „Geist(er)“ übersetzt werden. Dieser könne von JHWH in den Menschen geschickt werden, wo er durch Reden oder Lügen wirke oder einen Verfall in prophetische Ekstase (Num 11,26) hervorrufe. 5. Die Bedeutungsmöglichkeit des „Gemüts“ zeigt sich darin, dass durch Kurz- und Langwerden der רוּחַ emotionale Zustände ausgedrückt werden. 6. Ferner kann רוּחַ nach H. W. Wolff auch „Willenskraft“ bedeuten (Esr 1,5; Jer 51,11). In Ez 36,27 sei von der Bitte um eine neue רוּחַ die Rede, die von JHWH kommt und der die Gabe eines neuen Herzens vorausgeht. Das neue Herz stelle dabei eine neue ethische Orientierung dar, wobei רוּחַ den Willen ausdrückt, diese in die Tat umzusetzen. So verdeutlicht H. W. Wolff, dass רוּחַ selten das ausdrückt, was mit dem modernen Geistbegriff gemeint ist. An einen solchen Geist ließe sich höchstens in Jes 29,24 oder Jes 19,3 denken.

45 A. a. O., 75.

46 Vgl. M. RÖSEL, Seele, 164.

47 Ebd. Hervorhebungen aus dem Original übernommen. Dabei jedoch keine im Sinne eines modernen Leib-Seele-Dualismus.

48 Vgl. ebd.

49 Vgl. Es gelte zu beachten, dass bisherige Versuche einer literarhistorischen Einordnung der Belegstellen ohne Ergebnis geblieben sind. So auch der Versuch bei D. Lys, Nəpəšh.

stereometrisch-synthetische Denken ein Körperglied zusammen mit seinen speziellen Tätigkeiten und Fähigkeiten und diese wiederum [...] als Kennzeichen des ganzen Menschen vorgestellt.<sup>50</sup>

Er unterscheidet dabei sieben verschiedene Bedeutungsdimensionen von נפש: 1) Kehle; 2) Hals; 3) Begehren; 4) Seele; 5) Leben; 6) Person; 7) Pronomen.

1. Die נפש wird in Jes 5,14 weit aufgerissen, sodass sich die Übersetzung „Kehle“, „Schlund“, „Rachen“ ergebe.<sup>51</sup> Es zeige sich hier in der Zuschreibung von Organ und Eigenschaft eine begierige „Bedürftigkeit“.<sup>52</sup> Die *nəpəš* als Organ der Bedürftigkeit werde zudem durch andere Belege gestützt, wie z. B. Jer 31,12.25.<sup>53</sup> Dabei könne im Besonderen die Funktion der נפש, als Atemzentrum gemeint sein.<sup>54</sup> 2. Die zweite Bedeutungsdimension von נפש bestehe in ihrer physischen Verwendung als „Hals“ (vgl. Ps 105,18).<sup>55</sup> 3. Eine dritte Bedeutung sieht H. W. Wolff in dem Aspekt des „Begehrens“.<sup>56</sup> Dies werde besonders dann deutlich, wenn נפש etwas außerhalb der eigenen Person Liegendes meine.<sup>57</sup> 4. In einer vierten Kategorie wird נפש von H. W. Wolff insofern als „Seele“ verstanden, indem er sie als ein über das Begehren hinausgehendes Zentralorgan für emotionale Empfindungen bezeichnet. 5. Als „Leben“ selbst werde נפש u. a. in Spr 8,35 verstanden, wo sie synonym zu Leben verwendet wird. Auch in Verbindung mit Blut bedeute נפש Leben, wie in Lev 17,11 erkennbar ist: „die נפש des Fleisches, im Blut ist sie.“<sup>58</sup> Besonders im Zusammenhang mit Rechtstexten weist H. W. Wolff auf die Verwendung von נפש als Leben hin, so bittet ein Mensch, wenn er um seine נפש bittet, um sein Leben.<sup>59</sup> Dabei sei v. a. zu beachten, dass die נפש, niemals ein von dem Körper

50 H. W. WOLFF, *Anthropologie*, 34.

51 Die Parallele spricht vom *Maul*. Vgl. a. a. O., 34f. Auch durch den Befund Hab 2,5 und Ps 107,5 wird diese Bedeutung bestätigt. Ebenfalls von der unstillbaren Gier der Kehle ist in Koh 6,9 die Rede: „Besser das Schauen der Augen als das Schweifen der *nəpəš*.“

52 Vgl. a. a. O., 35. Ps 143,6; Jes 29,8; 32,6; Spr 10,3; 13,25.

53 Vgl. a. a. O., 36.

54 In diesem Sinne kehrt die נפש in 1 Kön 17,21 in das Kind zurück, nachdem kein Atem mehr in ihm war. David atmet in 2 Sam 16,14 auf. Vgl. Jer 2,24; 15,9; Ijob 11,20. Ferner spekuliert H. W. Wolff, „ob die Wurzel *npš* nicht ursprünglich bilitteral war [...] und so *pš* als heftig zischendes Atmen lautmalend darstellte.“ Gestützt werden könne dieser Befund durch die akkadische Bedeutung von *nəpašū*, das „blasen“, „schnauben“, „aufatmen“ bedeuten kann wobei *nəpəštu* v. a. Kehle bedeutet. Auch die arabische Bedeutung von *nəfsun* und die ugaritische von *npš* bestätigen diese Tendenz, da es „Atmen“, „Appetit“, „Begehren“, „Gemüt“ und „Lebewesen“ bedeuten kann. Vgl. H. W. WOLFF, *Anthropologie*, 37.f.

55 Vgl. a. a. O., 39. Jer 4,10: „Das Schwert sitzt uns am Halse.“

56 Vgl. a. a. O., 41.

57 In diesem Sinne versteht er auch Dtn 6,5 als Aufforderung, auf JHWH alle Wünsche und Begehren zu richten. Vgl. a. a. O., 43.

58 Vgl. a. a. O., 45f. Noch deutlicher werde die Bedeutung als Leben schlechthin in Lev 24,17f. oder Ex 21,23f.

59 Vgl. a. a. O., 46f. So in Ex 4,19; 1 Sam 20,1, uvm. Wendungen wie „jemandes נפש suchen“ bedeuten „jemandem nach dem Leben zu trachten“.

trennbares Element darstelle, das ohne diesen fortbestehen könnte.<sup>60</sup> 6. Dass der Mensch nicht nur eine *אני* *hat*, sondern eine *אני* *ist*, weist nach H. W. Wolff auf eine weitere qualitative Bedeutungsvariante des Begriffs als *Person* hin. Diese zeige sich an den Stellen, an denen es um das Verhältnis von *אני* zu *Leben* geht, wie in Spr 3,22: „Sie werden Leben (*חיים*) sein für dich (*אני*) und Anmut deinem Halse“ (vgl. Lev 20,6; 22,4; 23,30; 17,10).<sup>61</sup> Insgesamt bezeichne *אני* also „die Einzelperson, das Individuum im Gegenüber zum Volksverband“<sup>62</sup>, wobei auch ein aus Individuen zusammengesetztes Kollektiv gemeint sein könne.<sup>63</sup> In diesem Sinne sei auch Gen 2,7 zu verstehen: „Erst die vom Schöpfer bewirkte Atmung macht ihn zu einer lebendigen *נַפֶּשׁ*, d. h. dann, zu einem Lebewesen, einer lebendigen Person, einem lebendigen Individuum.“<sup>64</sup> 7. Neben den o.g. Verwendungsweisen, kann *אני* auch die Funktion eines Personal- oder Reflexivpronomens einnehmen. H. W. Wolff mahnt jedoch zur Vorsicht, wenn es um die Projektion der kulturellen Prägung des modernen Menschen auf den alttestamentlichen Text geht: „Der moderne Mensch wird geneigt sein, den pronominalen Charakter auch schon dort zu sehen, wo für die Alten die nominale Füllung noch stark zu hören war.“<sup>65</sup> Daher sei eine starke Schwankung der Übersetzung zugunsten einer pronominalen Interpretation festzustellen, die sich zwischen 123 und 223 Belegen bewegt.<sup>66</sup> Dennoch müsse der Unterschied zum deutschen Personalpronomen berücksichtigt werden: Drückt es im Deutschen das *Ich* aus, so werde im Hebräischen das *Ich* mit seinem Personenzentrum hervorgehoben.<sup>67</sup> Bei der Verwendung von *אני* als Personalpronomen schwinde zudem immer noch die ganze Bedeutungsspanne von „Hals“ über „Leben“ bis „Person“ mit: „Am stärksten ist die Bedeutung von *נַפֶּשׁ* zum Personalpronomen da verallgemeinert, wo das Wort in synonymem Parallelis-

60 Vgl. a. a. O., 47: „Führt Jahwe die *נַפֶּשׁ* aus der Unterwelt herauf (Ps 30,4; 86,13), so ist an die Rückkehr des ganzen [...] Menschen in das gesunde Leben gedacht.“ Eine Vorstellung darüber, was mit der *אני* nach dem Tode geschieht, werde nicht deutlich. Vgl. a. a. O., 48. Doch ist es letztlich die Vollmacht Gottes, die über das Schicksal der *אני* entscheidet, wie Ps 49,16 verdeutlicht: „Ja, Gott wird mein Leben lösen aus der Unterwelt Gewalt, ja er entreißt mich.“

61 Vgl. a. a. O., 4749.

62 Ebd.

63 Vgl. H. W. WOLFF, *Anthropologie*, 49 f. Dies wird u. a. in Lev 18,29 deutlich.

64 A. a. O., 51. Dieser Interpretation von Gen 2,7 folgt auch B. Janowski, s. u.

65 Ebd.

66 So zeige der Parallelismus in Gen 12,13, dass *אני* als eine Variante des Personalpronomens *ich* gebraucht wird: Sag doch, du seist meine Schwester, damit es mir deinetwegen gut gehe und durch dich meine *אני* am Leben bleibt. Vgl. ebd.

67 Dies wird besonders deutlich, betrachtet man die Stellen, an denen zwischen Personal-suffix oder präformativ/afformativ gebildetem Verbsubjekt und *אני* als Personalpronomen gewechselt wird, wie an dem von H. W. Wolff gewählten Beispiel Gen 19,19 gezeigt werden kann: „Du hast mir (*אני*) große Gunst erwiesen, mich (*אני*) am Leben zu erhalten; aber ich kann mich nicht ins Gebirge retten...; siehe, diese Stadt da ist nahe..., dahin möchte ich mich retten..., dass ich (*אני*) am Leben bleibe.“ A. a. O., 53.

mus zu *Fleisch, Geist und Herz* erscheint.<sup>68</sup> Aber sogar an den Stellen, an denen **נפש** als Personalpronomen verwendet werde, könne beobachtet werden, dass **נפש** eine bestimmte Prägung als Ort des Begehrens oder als Ort der Emotionen/Seele erhält.<sup>69</sup> Doch es gelte zu beachten: „Subjekt spezifisch geistiger Tätigkeit wird *נַפְשׁ* nie.“<sup>70</sup> Dennoch verortet er die *נַפְשׁ* im Gespräch des Menschen mit sich selbst und vor JHWH. Es bleibt an dieser Stelle offen, wie es sich in einem solchen Selbstgespräch vor Gott, in dem der Beter sich als **נפש** anspricht, mit den sog. anthropologischen Grundbegriffen verhält. Mit der Betrachtung letzterer kann die syntaktische Explikation eines selbstreflexiven Verhältnisses des Beters und dessen Bedeutung für das atl. Menschenbild nicht erfasst werden. Es gilt daher, dieses Desiderat in Hinblick auf die Fragestellung dieser Arbeit zu beseitigen.<sup>71</sup>

Bei der Untersuchung des Begriffs **לֵב/לֵב** ändert H. W. Wolff seine Herangehensweise gegenüber den vorherigen Begriffsanalysen von **נפש**, (Person), **בשר** (Fleisch), **רוח** (Geist), insofern er hier nicht mehr nach Übersetzungsmöglichkeiten, sondern nach Aussageverbindungen gliedert.<sup>72</sup> Es können nach Wolff sechs verschiedene Konnotationen von **לֵב/לֵב** unterschieden werden: 1) Herz; 2) Gefühl; 3) Wunsch; 4) Vernunft; 5) Willensentschluss; 6) Herz Gottes.

1. Die häufigste Übersetzungsvariante von **לֵב/לֵב** stellt der Begriff „Herz“ dar.<sup>73</sup> Dabei beobachtet H. W. Wolff eine Differenz zwischen dem modernen, medizinischen Verständnis des Herzens und dem Verständnis im Alten Testament, denn der Stillstand des Herzens bringe nicht zwangsläufig den physischen Tod mit sich, wie in 1 Sam 25,37 sichtbar wird: „Es erstarb ihm sein **לֵב** in seinem Inneren, und er wurde zu Stein. Etwa zehn Tage danach schlug JHWH den Nabal, sodass er starb.“<sup>74</sup> Eher, so H. W. Wolff, wird das Herz als eine zentrale Instanz verstanden, die unserem modernen Verständnis einiger Gehirnregionen entspricht. Dabei werde das Herz eindeutig nicht im Kopf, sondern als von den Rippen umschlossen im Leibesinneren lokalisiert.<sup>75</sup> Es ist wahrscheinlich, dass durch die Nähe zu Ägypten

68 A. a. O., 54.

69 Vgl. ebd.

70 Ebd.

71 Vgl. B. Janowskis Kritik an R. A. Di Vito in: B. JANOWSKI, Herz, 45. Es bleibt zu fragen, ob das Herz tatsächlich die „Binnenmotivation“ für Rationalität leistet, oder ob es nicht vielmehr dem Ausdruck dieser Tätigkeit dient. Denn, wie B. Janowski richtig erkennt, ist das Herz auch Ort, nicht Quelle der Emotionen. Vgl. H. W. WOLFF, Anthropologie, 51.

72 Vgl. a. a. O., 75.

73 Vgl. ebd.: Nur 5-mal ist es auf Tiere bezogen, wobei es davon 4-mal mit dem menschlichen Herzen verglichen wird. Darüber hinaus wird lediglich 26-mal vom „Herzen Gottes“, 11-mal vom „Herzen des Meeres“, 1-mal vom „Herzen des Himmels“ und 1-mal vom „Herzen des Baumes“ gesprochen.

74 Vgl. a. a. O., 76.

75 Vgl. a. a. O., 77: 1 Sam 25,37: *bʿqirbô*, Hos 13,8: Verschluss des Herzens = Rippen und 2 Kön 9,24: Zwischen den Schulterblättern. Herz stehe in diesem Zusammenhang auch für Brust, was H. W. Wolff z. B. daran zeigt, dass Aaron in Ex 28,29f. die Rechtsspruch-Tasche auf dem

anatomische Kenntnisse zur physisch zentralen Funktion des Herzens vorhanden waren.<sup>76</sup> Insgesamt sei nur äußerst selten von der anatomischen und physischen Funktion des Herzens die Rede, nämlich dann, wenn es um eine Funktionsstörung gehe.<sup>77</sup> Bei Anstrengung werde das Herz durch Brot gestärkt, wie Gen 18,5 oder Ri 19,5.8 zeigen.<sup>78</sup> Die Rede von dem „Herzen des Meeres“ werde vor dem Hintergrund verständlich, dass das Herz immer im Körperinneren verortet sei und dadurch auch das Innere des Meeres, bzw. die Hohe See bezeichnen könne.<sup>79</sup>

2. Im Gegensatz zum Äußeren sei das Herz „Ort unverkennbarer Gesinnung“<sup>80</sup>. Obwohl in allen Verwendungsweisen des Begriffs das Herz als physisches Organ vorausgesetzt werde, sei seine Hauptaktivität geistig-seelischer Natur. 2. Eine weitere Bedeutungsdimension umreißt H. W. Wolff in dem Bedeutungsspektrum des Begriffs לב/לבב im Bereich „Gefühl“. Damit sei die Sensibilität und Emotionalität in Hinblick auf die irrationalen Aspekte des Menschen gemeint.<sup>81</sup> Wie dabei physische Funktionsstörung und Beschreibung des Erregungszustandes zusammengedacht werden, verdeutlicht H. W. Wolff anhand Ps 25,17, den er wie folgt übersetzt: „Weite die Verengungen meines Herzens!“<sup>82</sup>. Er hält daher fest: „Das sich ereifernde Herz ist der Mensch, sofern er emotional reagiert, sich aufregt. [...] Weiter ist das Herz Sitz bestimmter Gemütsstimmungen wie Freude und

---

Herzen trägt. Anders in der mesopotamischen Tradition. Vgl. J. G. WESTENHOLZ, *The Body and the Mind*, 463–467.

76 Vgl. J. ASSMANN, *Jenseits*, 36–38.

77 Als einen weiteren Beitrag zur Anatomie im Sinne eines Herzanfalls wertet H. W. Wolff die Stelle Jer 4,19: Mein Inneres! Mein Inneres! Ich winde mich. Wände meines Herzens! Es tobt mir mein Herz. Ich kann nicht stillhalten. Vgl. H. W. WOLFF, *Anthropologie*, 75. Das Herz könne flattern und sein unregelmäßiges Schlagen den Menschen zu Tode ängstigen. Ps 38,11: Mein Herz flattert. Es verlässt mich die Kraft. Das Licht meiner Augen entschwindet mir. Vgl. a. a. O., 78.

78 Vgl. H. W. WOLFF, *Anthropologie*, 78.

79 Analog ist nach H. W. Wolff das „Herz des Himmels“ in Dtn 4,11 als unerreichbare Höhe zu verstehen. Im Anschluss daran hängt auch Absalom in 2 Sam 18,14 im Inneren der Baumkrone, wenn er „im Herzen der Eiche“ hängt. Diese Konnotation des Herzensbegriffs als „das unzugänglich Unerforschliche, [...] das unergründlich Verborgene schlechthin“ werde an vielen Stellen, an denen der Herzensbegriff Verwendung findet, vorausgesetzt, so u. a. in 1 Sam 16,7: „Nicht auf sein Aussehen und seinen hohen Wuchs sollst du schauen. Der Mensch sieht, was vor Augen liegt, JHWH aber sieht auf das Herz.“ Vgl. a. a. O., 78 f.

80 A. a. O., 80.

81 Vgl. ebd.

82 A. a. O., 81. Dagegen setze Ps 119,32 den Gedanken einer körperlichen Heilung nicht mehr mit der Errettung aus der Not gleich, denn es heißt dort: Den Weg der Verheißung laufe ich, denn du weitest mein Herz. לבב תרחיב bedeute hier daher eher: „du befreiest mich“. Das gelassene Herz diene der Gesundheit des gesamten Lebens, wie in Spr 14,30 betont werde: „Des Leibes Leben ist ein gelassenes Herz, aber Obereifer ist Knochenfraß.“ Dabei sei die Stimmung des Menschen, sein Temperament gemeint, wie in Spr 23,17 deutlich werde: „Nicht ereifre sich dein Herz über die Sünder, vielmehr bleibe in Jahwes Furcht alle Tage.“

Kummer.<sup>83</sup> So werde in letzterem Sinne von Gutsein (יטב) und Schlechtsein (רעע) des Herzens gesprochen.<sup>84</sup> Das Herz sei daher auch Ort der Freude und sein Zustand wirke sich auf alle Lebensäußerungen aus, wie H. W. Wolff anhand Spr 15,13 verdeutlicht: „Ein fröhliches Herz macht das Antlitz heiter, doch Herzenskummer schlägt den Lebensmut (רוח) nieder.“<sup>85</sup> Neben Freude und Kummer benennt H. W. Wolff auch Mut und Angst als Gefühlsregungen im Herzen, wobei eine enge Verknüpfung mit der organischen Funktion nicht mehr mitgedacht werden muss.<sup>86</sup> 3. Häufig wird לב/לב also dafür verwendet, menschliches „Verlangen und Begehren“ auszudrücken, wodurch sich bei H. W. Wolff eine weitere Bedeutungsdimension des Begriffs, den er mit dem Ausdruck „Wunsch“ bezeichnet, ergibt.<sup>87</sup> Da in Ps 21,3 anstelle von נפש das „Herz“ neben den Lippen genannt werde, seien hier besonders intime, heimliche Wünsche gemeint: „Du hast ihm erfüllt seines Herzens Begehren, ihm nicht versagt, was seine Lippen erbat.“<sup>88</sup> Diese geheimen Wünsche des Herzens sieht Wolff kontrastiert mit dem Erkennen der Augen, wie es u. a. in Ijob 31,7.9 beschrieben sei.<sup>89</sup> Nicht nur „fallen“ und damit mutlos werden könne das Herz (1 Sam 17,23), sondern auch im Gegenteil sich „erheben“ und damit „überheblich“ werden (רוח: Dtn 8,14; Hos 13,6; Dan 5,20–22).<sup>90</sup> Ebenso wie נפש und רוח, könne לב/לב pronominale Funktionen übernehmen.<sup>91</sup> Die Stereometrie dieser drei Begriffe komme besonders im Parallelismus zum Ausdruck, sodass beim Begehren des לב/לב stärker als durch die נפש, die geheimen Wünsche mitgedacht seien und die רוח neben dem fröhlichen לב/לב stärker an die schwindende Lebensenergie erinnere. H. W. Wolff geht davon aus, dass in diesen ersten drei Bedeutungsvarianzen dennoch noch nicht das eigentliche Proprium des Begriffs erkennbar werde.<sup>92</sup> 4. Ein klarer Kontrast zu diesen Begriffen ergebe sich erst aus dem Bedeutungsfeld der *Vernunft* heraus, wenn mit לב/לב rationale

---

83 Ebd.

84 Vgl. a. a. O., 81. Beispiele bei H. W. Wolff: „guten Mutes sein“: Ri 18,20; 19,6.9; Dtn 28,47; Spr 15,15; „missmutig sein“: Dtn 15,10.

85 Vgl. a. a. O., 82.

86 Exemplarisch veranschaulicht dies H. W. Wolff anhand einiger prägnanter Belegstellen: „Überfällt den Menschen die Angst, so sagt der Hebräer, sein Herz gehe heraus (Gen 42,28), es verlasse ihn (Ps 40,13) und falle hin (1 Sam 17,32).“ Daran werde deutlich, wie hier לב/לב mit Mut identifiziert werde und demgegenüber die physische Bedeutung zurücktrete. Dies zeigt H. W. Wolff auch mit Ps 27,14, wo durch das Hoffen auf JHWH das Herz gestärkt und dadurch Mut gewonnen werde und mit Gen 45,27, wo durch das schwache, kraftlose Herz Josefs dessen Verzagtheit und Verlust des Mutes ausgedrückt werde. Vgl. H. W. WOLFF, *Anthropologie*, 83.

87 Vgl. ebd.

88 Ähnlich auch in Spr 6,25.

89 In diesem Sinne versteht er auch Num 15,39. Vgl. ebd.

90 Mit der Wendung ובוהל לבב wie in Jes 9,8, sei Übermut gemeint, überhebt sich das Herz mit dem Ausdruck ודון לבך in Jer 49,16, werde Vermessenheit ausgedrückt. Vgl. ebd.

91 Vgl. a. a. O., 84.

92 Vgl. ebd.



Funktionen angesprochen werden, die heute eher bestimmten Gehirnregionen zugeschrieben würden.<sup>93</sup> „Wir werden sehen, dass so wie *rû<sup>ah</sup>* eher *Lebenskraft* (im Gegensatz zur Hinfälligkeit des *Fleisches*) als *Geist* bedeutet, *leb(āb)* häufig besser mit *Geist* wiedergegeben wird als mit Herz.“<sup>94</sup> 5. Ein anderer Aspekt von לב/לבב werde deutlich, betrachtet man die Belegstellen, an denen es mit „Willensentschluss“ übersetzt werden kann. 6. Eine letzte Deutungsmöglichkeit stelle die nicht mehr anthropologische, sondern auf Gott bezogene Verwendung als „Herz Gottes“ dar.

H. W. Wolff unterscheidet durch seine Begriffsanalyse nicht nur verschiedene Bedeutungsfelder, sondern verdeutlicht die für die aktuelle Forschungsdebatte höchst relevante Zuordnung von Körperorgan und Körperfunktion. Dadurch wird die enge Verbindung physischer und psychischer Aspekte bereits deutlich, an die insbesondere B. Janowski mit den systemischen Begriffen *Leib- und Sozialsphäre* anknüpft. Sie ist für die Fragestellung dieser Arbeit von grundlegender Bedeutung und wird im nachstehenden Kapitel detailliert betrachtet. Bei der Einordnung der pronominalen Verwendung von לבב und לב/לבב in dieses System ergeben sich jedoch bereits auf den ersten Blick Schwierigkeiten. So können Sie bei der pronominalen Verwendung für den Menschen darüber hinaus eine selbst-reflexive Dimension ausdrücken, die, so wird in der folgenden Untersuchung gezeigt werden, über eine sog. *Leib- und Sozialsphäre* hinausgeht.<sup>95</sup>

### 1.3 Alttestamentliche Anthropologie(n) – Einblick in aktuelle Diskussionen

#### 1.3.1 Vorbemerkung

Erwähnenswert ist eine Vielzahl an Weiterentwicklungen des Ansatzes von H. W. Wolff, von denen besonders diejenigen von B. Janowski<sup>96</sup>, C. Frevel<sup>97</sup>, A. Wagner<sup>98</sup>,

<sup>93</sup> Dass eine Überbetonung der Gefühlsebene beim hebräischen Menschen stattfindet, liege an der häufig undifferenzierten Übersetzung des לב/לבב-Begriffs. Vgl. ebd.

<sup>94</sup> Ebd. Hervorhebungen durch Kursivierung vereinheitlicht.

<sup>95</sup> Es deutet sich in B. Janowskis literarhistorischer Einordnung von לבב/לב eine schrittweise Herausbildung einer selbstreflexiven anthropologischen Dimension in den atl. Texten an, jedoch bleiben die Ausführungen zu allgemein und entbehren der exakten Einordnung konkreter biblischer Belege. Vgl. B. JANOWSKI, Herz, 47.

<sup>96</sup> Vgl. u. a. B. JANOWSKI, Konfliktgespräche; Ders., Grundlegung; Ders., næpæš, 131–174; Ders., Mensch.

<sup>97</sup> Vgl. u. a. C. FREVEL, Schöpfungsglaube und Menschenwürde im Hiobbuch, 467–497; Ders., Art. Gefühle/Emotionen, Trost, Zorn, 215–217; Ders., Person; Ders./O. WISCHMEYER (Hg.), Menschsein.

<sup>98</sup> Vgl. u. a. A. WAGNER, Beten und Bekennen.

J. v. Oorschot<sup>99</sup> und K. Seybold<sup>100</sup> hervorgehoben werden sollen.<sup>101</sup> Ein für die anthropologische Forschung am Alten Testament entscheidendes Werk legt B. Janowski 2003 unter dem Titel: „Konfliktgespräche mit Gott. Eine Untersuchung über die Anthropologie der Psalmen“<sup>102</sup> vor. Er nimmt darin v. a. Bezug auf die Historische Anthropologie und kann dadurch den Menschen im Wandel der Zeit und in seiner historischen Bedingtheit wahrnehmen.<sup>103</sup> Stärker als H. W. Wolff orientiert sich B. Janowski auch an außerbiblischen Belegen.<sup>104</sup> Die Frage danach, ob es überhaupt anthropologische Grundkonstanten gebe, also eine Natur des Menschen, verfehle B. Janowski zufolge jedoch das Ziel:

Es geht also nicht einfach um allgemeine Züge der menschlichen Natur [...], 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.<sup>105</sup>

Eine philosophische Anthropologie, die nach dem Wesen des Menschen unabhängig von medizinischen, psychologischen, soziologischen und kulturellen Erfahrungen fragt, könne keine angemessene Antwort liefern.<sup>106</sup> Auch eine theologische Anthropologie müsse dies berücksichtigen, denn

[d]ie im Lauf der Geschichte bezeugten Selbstauffassungen und Selbstexplikationen des Menschen können demnach nicht unter eine Wesensformel subsumiert werden, sondern müssen dem geschichtlichen Wandel gerecht werden.<sup>107</sup>

99 Vgl. u. a. J. v. OORSCHOT, „Er schuf sie als Mann und Frau“ – der Mensch als geschlechtliches Wesen; Ders., Die Prüfung des Menschen.

100 Vgl. u. a. K. SEYBOLD, Studien; Ders., Psalmen.

101 Bei einer Berücksichtigung anglophoner Literatur gilt es zunächst zu prüfen, ob *Anthropologie* und *anthropology* auf den gleichen Sinngehalt rekurrieren. Das ist oftmals nicht der Fall. Vgl. J. W. ROGERSON, *Anthropology*, 9.

102 Zur Bedeutung dieses Werks vgl. u. a. J. v. OORSCHOT, *Anthropologie*, 14. B. Janowski bezieht sich in seinen Ausführungen neben H. W. Wolff besonders auf Ergebnisse der Arbeiten J. ASSMANN, *Gerechtigkeit*; J. ASSMANN, *Jenseits* und R. A. DI VITO, *Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity*.

103 Vgl. B. JANOWSKI, *Konfliktgespräche*, 2–6.

104 Vgl. a. a. O., 15.

105 A. a. O., 2f. Diese Aspekte können v. a. mittels Betrachtungen der Historischen Anthropologie verdeutlicht werden und durch Fragestellungen der Kulturwissenschaftlichen Anthropologie, wie z. B. dem Verhältnis Individuum – Gemeinschaft erweitert werden.

106 Vgl. a. a. O., 6: „Die Aufgabenstellung der Historischen Anthropologie, die historische und kulturelle Variabilität der als konstant erscheinenden Verhaltensweisen des Menschen [...] 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.“ Hervorhebungen aus dem Original übernommen.

107 A. a. O., 4.