



Leseprobe

Hans Walter Wolff

Anthropologie des Alten Testaments

Bestellen Sie mit einem Klick für 34,99 €



Seiten: 414

Erscheinungstermin: 23. August 2010

Mehr Informationen zum Buch gibt es auf

www.penguinrandomhouse.de

Hans Walter Wolff

Anthropologie des Alten Testaments

Mit zwei Anhängen
neu herausgegeben
von Bernd Janowski

Gütersloher Verlagshaus

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Mix

Produktgruppe aus vorbildlich bewirtschafteten
Wäldern und Recyclingholz oder -fasern
www.fsc.org Zert.-Nr. SGS-COC-004278
© 1996 Forest Stewardship Council

Verlagsgruppe Random House FSC-DEU-0100

Das für dieses Buch verwendete FSC-zertifizierte Papier *Munken Premium*
liefert Arctic Paper Munkedals AB, Schweden.

1. Auflage

Copyright © 2010 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlagmotive: Links: Ein nur mit einem Lendenschurz bekleideter Mann und eine nackte Frau halten gemeinsam eine Blüte, Skarabäus aus Palästina / Israel, 1700–1600 v. Chr.; © Stiftung BIBEL + ORIENT, Freiburg / Schweiz.

Mitte: Figur der Aschera, die stolz ihre Weiblichkeit präsentiert, gebrannter Ton mit Spuren weißer, rotbrauner, gelber und schwarzer Bemalung, Palästina / Israel 8. / 7. Jh. v. Chr.; © Stiftung BIBEL + ORIENT, Freiburg / Schweiz. Rechts: Medaillon im Fußbodenmosaik der Synagoge von Jericho, mit Menora zwischen Lulaf und Schofar, Palästina / Israel, 6. / 7. Jh. n. Chr.; © der Bildvorlage akg-images / Suzanne Held.

Satz: SatzWeise, Föhren

Druck und Einband: Těšínská tiskárna a.s., Český Těšín

Printed in Czech Republic

ISBN 978-3-579-08096-3

www.gtvh.de

Ein elementares Lehr- und Lesebuch

Zur Neuauflage von H. W. Wolffs »Anthropologie des Alten Testaments«

Es ist mir eine große Freude, die »Anthropologie des Alten Testaments« von Hans Walter Wolff in einer Neuauflage vorlegen und damit für die theologische Wissenschaft wieder zugänglich machen zu können. Welche Bedeutung dieses Buch für die neueren Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie hat, wird in Anhang II (unten S. 373 ff.) ausführlicher skizziert.

H. W. Wolff, der am 17.12.1911 in Wuppertal geboren wurde und am 22.10.1993 in Heidelberg starb¹, studierte in den 1930er Jahren Theologie und Orientalistik in Bethel, Göttingen und Bonn². Schon früh griff er das kritische Anliegen der Dialektischen Theologie auf und verband es mit seinem späteren wissenschaftlichen Lebensthema: der altisraelitischen Prophetie. So wurde sein erster Aufsatz »Die Begründungen der prophetischen Heils- und Unheilssprüche« von 1934³ sein alttestamentlicher Beitrag zum Streit um den »Anknüpfungspunkt« (Kontroverse zwischen E. Brunner und K. Barth). Der Prophet, so seine These, kündigt das göttliche Gerichtswort, tut dies aber so, dass er mit seiner Begründung bei der

1. Anlässlich der Trauerfeier am 29.10.1993 in der Friedenskirche in Heidelberg-Handshuhsheim wurde von R. Weth und V. Hampel im Neukirchener Verlag ein Begleitheft herausgegeben, das auch die eingangs abgebildete Fotografie von H. W. Wolff enthält.
2. Zur Biographie von H. W. Wolff s. *R. Bohren*, ... dem sollen die Tage jung bleiben, in: *Die Botschaft und die Boten* (FS H. W. Wolff), hg. von *J. Jeremias* und *L. Perliß*, Neukirchen-Vluyn 1981, 1–8; *S. Kreuzer*, H. W. Wolff, BBKL 12 (2003) 1556–1563; *J. Jeremias*, Jörg Jeremias, in: *S. Grätz / B. U. Schipper* (Hg.), *Alttestamentliche Wissenschaft in Selbstdarstellungen* (UTB 2920), Göttingen 2007, 251–263 und *W. H. Schmidt*, Erinnerungen an unseren gemeinsamen Lehrer, in: *Kontexte. Biografische und forschungsgeschichtliche Schnittpunkte der alttestamentlichen Wissenschaft* (FS H. J. Boecker), hg. von *Th. Wagner* u. a., Neukirchen-Vluyn 2008, 273–282.
3. *Die Begründungen der prophetischen Heils- und Unheilssprüche* (1934), in: *ders.*, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB 22), München ²1973, 9–35.

Situation der Angeredeten ansetzt. Jener Erstlingsarbeit des 23jährigen, die eine Wende in der Prophetenforschung einleitete, folgten die berühmten Propheten-Auslegungen im »Biblischen Kommentar«⁴, die seinen internationalen Ruf begründeten. Die Studie »Der große Jesreeltag (Hosea 2,1–3)« von 1952/53⁵ skizzierte die Methodik, auf der dann das von ihm mitherausgegebene Kommentarwerk des »BK« – trotz mancher Neuerungen und Ergänzungen – seither basiert.

Der Weg, den H. W. Wolff nach dem 2. Weltkrieg vom Pfarramt in Solingen-Wald (1946–1949) an die Kirchliche Hochschule Wuppertal (Dozentur 1947, volle Stelle 1949, hauptamtliche Professur 1951–1959) und danach an die Universitäten Mainz (1959–1967) und Heidelberg (seit 1967, emeritiert 1978) führte, war keine Einbahnstraße. Auch als Professor blieb er dem Leben der Gemeinde verbunden, weil er wissenschaftliche Exegese immer als theologische Aufgabe verstand. Das belegen unzählige Vorträge und Predigten in Gemeindegottesdiensten sowie auf Pfarrkonventen, Synoden, Kirchentagen und im Rundfunk⁶, Anlässlich seines 70. Geburtstages hat ein mit ihm befreundeter Kollege diesen Zug seiner Persönlichkeit zutreffend charakterisiert: »Er scheint mir als Exeget und Lehrer der Heiligen Schrift deshalb von exemplarischem Rang zu sein, weil er als Theologe die vorwissenschaftlichen Voraussetzungen der Theologie in hohem Maße erfüllt. Spiritualität ist nicht ein *donum superadditum* theologischer Wissenschaft, sondern deren Voraussetzung, nicht ein *Adiaphoron*, sondern Basis.«⁷ Das ist es wohl, was ihn den Geist der alten Texte aufspüren und für die Gegenwart erschließen ließ, wo andere nur am Buchstaben kleben. Gleichwohl hat er sich nie dazu verstiegen, das Wort gegen die Wörter auszuspielen und Theologie auf Kosten der Philologie zu treiben.

»Die Botschaft und die Boten« – so lautet der treffende Titel der

4. Kommentare zu den Büchern Hosea, Amos, Micha, Obadja, Jona und Haggai.
5. Der große Jesreeltag (Hosea 2,1–3). Methodologische Erwägungen zur Auslegung einer alttestamentlichen Perikope (1952/53), in: *ders.*, aaO 151–181. Hier findet sich zum ersten Mal das Gliederungsprinzip (Text – Form – Ort – Wort – Ziel), das für den Biblischen Kommentar verbindlich wurde.
6. S. dazu die Hinweise bei *Schmidt*, Erinnerungen (oben Anm. 2), 279 f.
7. *Bohren*, Tage (oben Anm. 2), 3.

ihm zum 70. Geburtstag gewidmeten Festschrift⁸, der zugleich eines der Hauptthemen H. W. Wolffs umreißt. Dazu kam 1973, vorbereitet durch die kleine Schrift »Menschliches« von 1971⁹, die »Anthropologie des Alten Testaments«. Dieses Buch, dessen Erscheinen wie schon die Dissertation »Jesaja 53 im Urchristentum« von 1942/⁴1984¹⁰ von seinem Lehrer und späteren Nachbarn in Heidelberg, G. von Rad, angeregt war¹¹, ist eine Fundgrube für die Frage, wie der Mensch im Alten Testament zur Erkenntnis seiner selbst gelangt, dabei aber immer intensiver vor die Frage nach Gott gestellt wird. Auch in den späteren Arbeiten zur Prophetie, besonders in dem knappen, aber gehaltvollen Aufsatz »Die eigentliche Botschaft der klassischen Propheten« von 1977¹², tritt als Kehrseite der prophetischen Sozialkritik immer deutlicher die Gottesfrage in den Vordergrund. Dies war, wie er im Nachwort zur dritten Auflage der »Anthropologie« bekundet, sein zentrales exegetisches Interesse: »Mir liegt allein daran, darzustellen, wie im Alten Testament der Mensch

8. Die Botschaft und die Boten (FS H. W. Wolff), hg. von *J. Jeremias* und *L. Perliitt*, Neukirchen-Vluyn 1981. Dazu kam eine zweite Festschrift zum 70. Geburtstag: Das Alte Testament als geistige Heimat (EHS.T 177), hg. von *M. Augustin* und *J. Kegler*, Frankfurt a. M. / Bern 1982 / ²1984. Zum 80. Geburtstag erschien dann die Festschrift: Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments, hg. von *F. Crüsemann*, *Chr. Hardmeier* und *R. Kessler*, München 1992.
9. Menschliches. Vier Reden über das Herz, den Ruhetag, die Ehe und den Tod (Kaiser Traktate 5), München 1971. Themen der Anthropologie kündigen sich schon früh an, z. B. in dem Vortrag für Erstimmatrikulanden 1952: »Der Tag des Theologen«, in: *H. W. Wolff*, Wegweisung. Gottes Wirken im Alten Testament. Vorträge zum Bibelverständnis, München 1965, 114–133, hier: 116 ff. (»Schlafen und Wachen«), s. dazu auch *Bobren*, Tage (oben Anm. 2), 2.
10. Jesaja 53 im Urchristentum. Mit einer Einführung von *P. Stublmacher*, Gießen ⁴1984. Wolff schrieb seine Dissertation während eines sechsmonatigen Studienurlaubs und nach »unvergessliche(n) erste(n) Beratungen zum Thema mit Gerhard von Rad in Jena« (Vorwort zur 4. Aufl., aaO 12).
11. Im Jahr 1971 hat H. W. Wolff die Festschrift zum 70. Geburtstag von G. von Rad herausgegeben, zu der er als »Schüler und Freund, Nachfolger und Nachbar« (648) ein von großer Empathie getragenes Gespräch mit von Rad beigesteuert hat: *H. W. Wolff*, Gespräch mit Gerhard von Rad, in: Probleme biblischer Theologie (FS G. von Rad), hg. von *H. W. Wolff*, München 1971, 648–658.
12. Die eigentliche Botschaft der klassischen Propheten (1977), in: *ders.*, Studien zur Prophetie – Probleme und Erträge. Mit einer Werkbibliographie von *J. Miltenberger* (TB 76), München 1987, 39–49.

– auf vielfältige Weise – angeleitet wird, sich selbst zu verstehen, und wie sich dieses Verstehen seiner selbst bekundet« (Nachwort unten S. 351). Dieses Selbst-Verständnis des alttestamentlichen Menschen kommt bündig in den anthropologischen Leitsätzen von Gen 2,18, Mi 6,8 und Ps 8,5 zum Ausdruck, die auf dem Buchumschlag zu lesen sind und die so etwas wie der rote Faden der Wolff'schen Anthropologie sind.

Der vorliegenden Neuausgabe von H. W. Wolffs »Anthropologie des Alten Testaments« liegt der Text der vierten Auflage von 1984 zugrunde¹³. Für den Druck wurde dieser Text nicht nur neu erfasst, sondern in den Anmerkungen und im Literaturverzeichnis auch redaktionell vereinheitlicht. Darüber hinaus wurden die ab der 3. Aufl. (dort S. 12) notierten Corrigenda eingearbeitet und die Paragraphengliederung durch Wiederholung der Abschnittsüberschriften etwas übersichtlicher gestaltet; außerdem wurden die hebräischen Termini konsequent ausgeschrieben und nach den Regeln der ZAW transkribiert. Neu hinzugekommen ist außer dem schon genannten Anhang II ein Anhang I, der die Rezensionen von O. H. Steck, E. Zenger, W. Brüggemann, B. S. Childs, H. P. Müller und J. W. Rogerson enthält (unten S. 355 ff.), auf die H. W. Wolff in seinem Nachwort zur dritten Auflage auch eingeht. Bei den editorischen Arbeiten bin ich tatkräftig von Frau stud. theol. et phil. Sara Misterek, Frau stud. theol. Carmen Hoffmann, Frau stud. theol. Mirjam Schenk und Herrn Nikita Artemov unterstützt worden. Ihnen sowie Frau Tanja Scheifele und Herrn Diedrich Steen vom Gütersloher Verlagshaus, die die Gestaltung der Neuausgabe mit mir beraten und auf den Weg gebracht haben, bin ich zu großem Dank verpflichtet.

Wolffs Anthropologie, die in der Zeit zwischen 1962¹⁴ und 1972

13. Während die Auflagen 1 bis 5 im Christian Kaiser Verlag München erschienen sind (1973; 1974; 1977; 1984; 1990), wurden 1994 die 6. Auflage und 2002 die 7. Auflage (in neuer Ausstattung) vom Gütersloher Verlagshaus publiziert. Im Jahr 1980 gab es in der Evangelischen Verlanganstalt Berlin einen Nachdruck der 3. Auflage »nur zum Vertrieb in der DDR und im sozialistischen Ausland«. Übersetzungen erschienen in der französischsprachigen Schweiz (Genf 1974), in Italien (Brescia 1975), in Brasilien (Sao Paulo 1975 und Sao Paulo 2007), in Korea (Waegwan 1976), in Japan (Tokio 1983), in den USA (Mifflintown / PA 1996), in Spanien (Salamanca 1997) und in Ungarn (Budapest 2001).
14. Wie H. W. Wolff in seinem Vorwort selber schreibt, begann »die Arbeit ...

entstanden ist und zu deren Publikation ihn nach eigenem Bekunden der am 31.10.1971 verstorbene G. von Rad »im letzten Semester seines Lebens« (Vorwort unten S. 11) ermunterte¹⁵, wollte von Anfang an ein »Lesebuch« sein, »das jedem, den anthropologische Probleme beschäftigen, auch ohne fachwissenschaftliche Voraussetzungen den Zugang zu den biblischen Dokumenten eröffnet. Darüber hinaus möchte die Verarbeitung der umfangreichen Spezialliteratur die theologische Forschung im Detail und im Grundsätzlichen fördern« (Vorwort unten S. 11). Diesen Charakter eines elementaren Lehr- und Lesebuchs wird die »Anthropologie des Alten Testaments« von H. W. Wolff auch in Zukunft behalten.

Tübingen, im Frühjahr 2010

Bernd Janowski

mit einem Mainzer Seminar, an dem Werner H. Schmidt wesentlich beteiligt war« (unten S. 11).

15. Im Anschluss an G. von Rad plädiert Wolff für »ein theologisches Begreifen der anthropologischen Phänomene« (unten S. 25f., vgl. auch unten S. 25 Anm. 17). Im Übrigen ist unverkennbar, daß zwischen dem letzten Buch G. von Rads – Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970 – und der Anthropologie von H. W. Wolff in methodischer Hinsicht eine geistige Verwandtschaft besteht. So wenig wie dieser kam es jener auf »kompensatorische Vollständigkeit«, sondern vielmehr auf »Grundfragen (an), die hier angegangen werden«: »Das Verständnis der didaktischen Literatur Israels ist entscheidend davon abhängig, wie weit es uns gelingt, uns ihre spezifischen Fragestellungen zu vergegenwärtigen und ihre Denkvoraussetzungen nachzuvollziehen; denn Israel mußte das Abenteuer der Freisetzung der Vernunft auf eine ganz eigene Weise bestehen« (von Rad, aaO 8), s. dazu auch *H. Timm*, »Das weite Herz«. Religiöses Philosophieren in Israel. Zu Gerhard von Rads Weisheits-Buch, *ZThK* 74 (1977) 224–237 und *ders.*, Ein Geschichtsbuch? Zu Gerhard von Rads Unionslektüren des Alten Testaments, *ZThK* 99 (2002) 147–161, hier: 155 ff.

Vorwort

Dieses Buch ist im letzten Jahrzehnt herangewachsen. Wie wurden Menschen in dieser Zeit aufgestört!

Die Arbeit begann mit einem Mainzer Seminar über die anthropologischen Grundbegriffe, an dem Werner H. Schmidt wesentlich beteiligt war. Eine Heidelberger Vorlesung im Sommersemester 1971 führte zum vorliegenden Aufriss. Damals hat mich Gerhard von Rad – im letzten Semester seines Lebens – zu einer solchen Veröffentlichung ermuntert. Den Gesprächen des unvergesslichen Lehrers mit mir verdankt der Leser weit mehr, als die Literaturhinweise erkennen lassen. Gastvorlesungen in Süd- und Nordamerika im Frühjahr 1972 und Vortragsreihen in Deutschland leiteten Diskussionen ein, die die Darstellung bereicherten.

Mein Interesse ist durch die Frage bestimmt, wie im Alten Testament der Mensch zur Erkenntnis seiner selbst angeleitet wird. Ich war bemüht, die charakteristischen Texte vorzuführen und keine irgendwie wesentlichen Aussagen zu übergehen. So sollte ein Lesebuch entstehen, das jedem, den anthropologische Probleme beschäftigen, auch ohne fachwissenschaftliche Voraussetzungen den Zugang zu den biblischen Dokumenten eröffnet. Darüber hinaus möchte die Verarbeitung der umfangreichen Spezialliteratur die theologische Forschung im Detail und im Grundsätzlichen fördern. Nicht selten werden die alttestamentlichen Einsichten bis zum Neuen Testament hin verfolgt; doch wird damit eine umfassende biblische Anthropologie allenfalls vorbereitet; eigentlich bringen diese Hinweise nur den Wunsch nach einer neutestamentlichen Ergänzung und Korrektur zum Ausdruck. Eine systematische Anthropologie kann jedoch schon durch die Untersuchung des Alten Testaments in ihren Fragestellungen erweitert, in ihren Einsichten angeregt und vertieft werden. Zur Eigenart der meisten biblischen Zeugnisse gehört es, dass sie ihre Leser unmittelbar ansprechen. Ich hoffe, mit meiner Darstellung solche Anstöße zur Selbsterkenntnis des Menschen weniger verdeckt als aufgezeigt zu haben.

Alles Wesentliche, Klärende, Vorwärtsweisende verdankt diese An-

thropologie dem alten Buch selbst und dem, den es bezeugt. Möchte sie darum die Entdeckerfreude am Buch der Bücher in vielen auf's neue beleben. Denn ich weiß, dass die Fülle seiner Auskünfte über den Menschen auch in dieser Arbeit nur zu einem Bruchteil ausgeschöpft ist.

Heidelberg, Epiphania 1973

Hans Walter Wolff

Vorwort zur vierten Auflage

Mancherlei kleine Korrekturen und Ergänzungen wurden eingebracht. Im Nachwort (unten S. 351 ff.) gehe ich auf kritische Rezensionen ein.

Es hat mich überrascht und beglückt, wieviele Freunde dieses kleine Buch innerhalb eines Jahrzehnts gefunden hat. Das bezeugen mir vor allem die Übersetzungen ins Englische, Französische, Italienische, Spanische, Brasilianisch-Portugiesische, Koreanische und Japanische, und nicht zuletzt auch eine – leider leicht gekürzte – Ausgabe »nur zum Vertrieb in der DDR und im sozialistischen Ausland«.

So widme ich dieses Buch nunmehr in Dankbarkeit der Universität Aberdeen.

Heidelberg, Epiphania 1984

Hans Walter Wolff

Inhalt

Ein elementares Lehr- und Lesebuch Zur Neuausgabe von H. W. Wolffs »Anthropologie des Alten Testaments«	5
<i>B. Janowski</i>	
Vorwort	11
§1 Einleitung	21
1. Fragen	21
2. Vorarbeiten	22
3. Methode	24
4. Plan	25

I. Des Menschen Sein

Anthropologische Sprachlehre

Vorbemerkungen	29
§2 <i>nəpəš</i> – der bedürftige Mensch	33
1. Kehle	34
2. Hals	39
3. Begehren	41
4. Seele	43
5. Leben	44
6. Person	48
7. Pronomen	51
§3 <i>bāsār</i> – der hilflose Mensch	56
1. Fleisch	56
2. Körper	59
3. Verwandtschaft	60
4. Schwäche	62

§4	<i>rû^{ah}</i> – der ermächtigte Mensch	64
	1. Wind	64
	2. Atem	65
	3. Lebenskraft	67
	4. Geist(er)	69
	5. Gemüt	70
	6. Willenskraft	72
§5	<i>leb(āb)</i> – der vernünftige Mensch	75
	1. Herz	76
	2. Gefühl	80
	3. Wunsch	82
	4. Vernunft	84
	5. Willensentschluss	90
	6. »Herz« Gottes	97
§6	Das Leben des Leibes	102
	1. Atem	102
	2. Blut	104
§7	Das Innere des Leibes	108
	1. Eingeweide	108
	2. Leber	109
	3. Galle	110
	4. Nieren	111
§8	Die Gestalt des Leibes	113
	1. Gliedmaßen	113
	2. Größe	116
	3. Schönheit	117
§9	Das Wesen des Menschen	122
	1. Sehen und Hören	122
	2. Ohr	124
	3. Mund	126
	4. Sprache	127

II. Des Menschen Zeit

Biographische Anthropologie

§ 10 Der alttestamentliche Zeitbegriff	131
1. Jahwist	131
2. Priesterschrift	134
3. Deuteronomium	136
4. Deuterocesaja	138
5. Kohelet	140
§ 11 Schöpfung und Geburt	144
1. Die Erschaffung des Menschen beim Jahwisten	144
2. Die Erschaffung der Menschheit in der Priesterschrift	147
3. Die Geburt des Menschen nach Ps 139	148
4. Die Geburt des Menschen nach Hi 10	150
§ 12 Leben und Tod	152
1. Worte von Sterbenden	152
2. Grab	154
3. Entmythisierung des Todes	156
4. Definition des Totseins	161
5. Jahwe und das Vakuum des Todes	163
6. Stufen des Sterbens	167
7. Vergehen und Vergänglichkeit	171
8. Der Tod des Einen und der Tod der Vielen	176
§ 13 Jungsein und Altern	178
1. Lebenserwartung	178
2. Lebensabschnitte	180
3. Kennzeichen der Jugend	182
4. Kennzeichen des Alters	183
5. Umsturz der biologischen Regel	187
§ 14 Wachen und Arbeiten	190
1. Arbeit beim Jahwisten	190
2. Fleiß und Faulheit in der Spruchweisheit	192
3. Fragwürdiger Erfolg der Arbeit	195

§ 15 Schlafen und Ruhen	197
1. Schlaf und Ruhe	197
2. Sabbat	199
a) Bekenntnis der Befreiung	200
b) Freude an der Schöpfung	202
c) Freiheit für Abhängige	203
d) Lösung vom Leistungszwang	204
e) Vorspiel endgültiger Freiheit	207
§ 16 Krankheit und Heilung	209
1. Krankheiten	209
2. Arzt und Arznei	211
3. Der Herr der Krankheit	214
§ 17 Des Menschen Hoffnung	218
1. Erwartung von Zukunft	218
2. Verschlossenheit von Zukunft	220
3. Jahwe, die Hoffnung	221
4. Die Gabe der Hoffnungen	224

III. Des Menschen Welt

Soziologische Anthropologie

§ 18 Gottes Bild – der Weltverwalter	229
1. Gottesebenbildlichkeit des Menschen	229
2. Mensch und Menschheit	232
3. Herrschaft über die Schöpfung	234
§ 19 Mann und Frau	238
1. Grundzüge des Eherechts	238
2. Das Liebesverhältnis	243
3. Störungen der Liebe	247
§ 20 Eltern und Kinder	252
1. Gabe Jahwes	252
2. Erziehung	254
3. Spannungen	257
4. Verantwortung	259

§ 21 Brüder, Freunde, Feinde	263
1. Leibliche Brüder	263
2. Bruderschaft des Gottesvolkes	265
3. Nächstenliebe	267
4. Feindesliebe	270
§ 22 Herren und Knechte	272
1. Kritik am Königtum	273
a) Jotams Fabel	273
b) Rehabeam	274
c) Ahab	275
d) Jojakim	276
e) Das deuteronomische Königsgesetz	277
f) Psalm 72	278
g) Der Gottesknecht	279
2. Kritik des Sklavenrechts	280
a) Entlassung des Sklaven	281
b) Körperverletzung von Sklaven	281
c) Recht der Sklavin	282
d) Deuteronomisches Sklavenrecht	283
e) Der Sklave im Heiligkeitsgesetz	285
f) Lohnarbeiter	285
g) Große Freilassung	286
3. Unterwegs zur Freiheit	287
§ 23 Weise und Toren (Lehrer und Schüler)	289
1. Schule	289
2. Lebensführung	291
3. Weisheit und Macht	293
4. Erkenntnis und Gottesfurcht	296
§ 24 Der Einzelne und die Gemeinschaft	299
1. Der Einzelne in der Gesellschaftsordnung Israels	299
2. Der Einzelne als Verstoßener	302
3. Der Einzelne als Berufener	305
§ 25 Die Bestimmung des Menschen	310
1. zum Leben in der Welt	311
2. zum Lieben des Mitmenschen	313

3. zum Beherrschen der Schöpfung	314
4. zum Loben Gottes	316
Literatur	321
Abkürzungen	333
Register der hebräischen Wörter	335
Register der Sachen und Begriffe	338
Register der Bibelstellen	342
Nachwort zur dritten Auflage	351
Anhang I	
Ausgewählte Rezensionen	355
Anhang II	
»Anthropologie des Alten Testaments«	
vor und nach H. W. Wolff	
Eine forschungs- und problemgeschichtliche Skizze	373
<i>B. Janowski</i>	

§1 Einleitung

1. Fragen – 2. Vorarbeiten – 3. Methode – 4. Plan

1. Fragen

Wird jede Generation neu aufbrechen, den Menschen zu suchen und zu erkennen? Wohl kann die Aufgabe lange Zeit verdrängt werden, weil die Welt ringsum als Gegenstand der Forschung alle Kräfte zu fordern scheint. Des Menschen Frage nach sich selbst mag dabei mit der Erkundung seiner Vergangenheit und seiner Zukunft beschwichtigt werden. Muss der Mensch erst erkranken, um sich selbst als Gegenstand notwendiger Forschung zu entdecken? Muss eine menschliche Gesellschaft erst äußerster Gefährdungen gewahren, um zu bemerken, dass der gegenwärtige Mensch neben allen anderen Bereichen am wenigsten erforscht ist?

Warum stößt der Fortschritt der Wissenschaften und der Technik nicht nur ins Helle vor, sondern auch in immer neue Dunkelheiten hinein? Warum nimmt der Missbrauch wissenschaftlicher Erkenntnisse und Methoden nicht nur im Praktizieren von Naturwissenschaft, sondern auch von sogenannter Humanwissenschaft bedrohliche Formen an? Warum arbeiten Forschungen, die doch für den Menschen aufgeboten sind, wie die der Medizin, der Chemie und der Pharmazie, der Soziologie, der Psychologie und der Theologie plötzlich am Menschen vorbei? Problemzwänge, Gewinnchancen, Spezialfragen, Totalpläne, Statistiken, Traditionen verstellen den Blick für den gegenwärtigen Menschen. Und unversehens bricht im Massenkonsum von Instrumenten und Medikamenten, von Utopien und Psychoanalysen ein elementarer Hunger nach versäumter Anthropologie auf: Wer ist das, der Mensch? Wo ist er zu erkennen im Dickicht kluger Pläne und verirrter Triebe, unterwegs von jugendlicher Hitze zu eisigem Alter, zwischen Angriffslust und Unterdrückungsleid? Was weiß er von seinem Beschaffensein, von seiner Zeit und seinem Ort in der Welt? Ist dem Menschen in seiner Wissensfülle sein ureigenstes Wesen am Ende das fremdeste geworden?

Unabweisbar ist die Frage, wie die Aufgabe einer verlässlichen Lehre vom Menschen wissenschaftlich überhaupt lösbar ist. Denn hier steht der Forscher vor jenem äußersten Grenzfall, bei dem das Problem der Nichtobjektivierbarkeit schlechterdings nicht zu bewältigen ist. So wenig ein Mensch sich selbst gegenüber treten und rundum betrachten kann, so wenig ein Heranwachsender aus sich selbst 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?

2. Vorarbeiten

Während und nach der bösen Verkennung des Menschen im Nationalsozialismus haben einige Forscher diesen anderen neu im Dialog mit der Bibel angetroffen. Unerhört gründlich und überzeugend wies K. Barth¹ auf den Ort hin, an dem der Mensch sich wahrhaft verstanden wissen und seine eigentliche Menschlichkeit erkennen könne. Die alttestamentlichen Schriften als Wegbereiter und die neutestamentlichen als Zeugendokumente führen zur Begegnung mit dem Gott, der »in Jesus vollständig definiert« ist². Die junge Generation beginnt die Konsequenzen aus Barths Erkenntnissen zu ziehen, in denen bereits jene Alternative zwischen Theismus und Atheismus, zwischen Metaphysik und Nihilismus überwunden ist, in der der Mensch sich selbst überlassen blieb. Dort war Gott bejaht oder verneint als das »Oben, worin der Mensch nicht vorkommt«³, die biblischen Zeugen aber kennen »keine Menschenlosigkeit Gottes«. Schon im Alten Testament erweist Jahwe seine Gottheit eben darin, dass er dem Menschen in Wort und Tat verbunden ist. So tritt der andere in die menschliche Geschichte ein, der jede Generation neu fragt: »Mensch, wo bist du?«⁴ und vor dem jede Generation neu fragen kann: »Was ist der Mensch?«⁵ »Wer bin ich?«⁶.

1. Vgl. vor allem den 1948 erschienenen Band III/2 der Kirchlichen Dogmatik.
2. Vgl. auch zum Folgenden *Jüngel*, Menschenlosigkeit Gottes, 376 ff.
3. *Bloch*, Atheismus, 98, dazu *Jüngel*, aaO 378.
4. Gen 3,9.
5. Ps 8,5; Hi 7,17.
6. Ex 3,11; 2 Sam 7,18, vgl. Gen 18,27.

K. Barth klagte 1948 bei seinen biblischen Überlegungen zur Anthropologie: »Die Zeit scheint noch nicht da zu sein, wo der Dogmatiker sich mit gutem Gewissen und Vertrauen auf die Ergebnisse seiner alt- und neutestamentlichen Kollegen beziehen können wird.«⁷ Gewiss gab es längst gelehrte Untersuchungen zur biblischen Anthropologie⁸. Überfielen sie für Barths Verständnis die Fragen der biblischen Zeugen zu sehr mit ihren eigenen Fragen oder gar Thesen? Die frühen Nachkriegsjahre brachten zunächst kleine, äußerlich recht unscheinbare exegetische Studien⁹. Ihre Autoren hatten den Zeitgenossen vor Augen, für den eine unmenschliche Entartung den Menschen zum Rätsel gemacht hatte. Auf der Suche nach einem Maßstab stellten sie sich dem Verbindlichkeitsanspruch der biblischen und insbesondere der grundlegenden alttestamentlichen Aussagen, ohne ihren geschichtlichen Charakter zu verkennen¹⁰. Bald folgten umfangreichere Untersuchungen. Sie gingen den eigentümlichen Grundzügen des alttestamentlichen Denkens über den Menschen nach¹¹, fragten anhand der anthropologischen Grundbegriffe nach der Natur des Menschen¹² oder suchten das leibliche und geistige Bild des Hebräers und seines Lebenslaufs zu erkennen¹³. Im Zuge allgemein wachsender Spezialisierung stellten sich dann umfangreiche Monographien zu Einzelproblemen der Anthropologie ein; Begriffe wie Seele, Geist, Fleisch und Themen wie der Tod, das Erlebnis der Einsamkeit oder die Stellung von Mann und Frau wurden ausführlich behandelt¹⁴.

Die Voraussetzungen zu einer neuen umfassenderen biblischen Anthropologie scheinen gegeben. Nach ihr wird auch gefragt. Denn schon müssen sich systematisch-theologische Entwürfe einer Anthropologie den Problemen gegenwärtiger philosophischer Anthropologie

7. *Jüngel*, aaO VII.
8. *Literatur: Delitzsch*, Psychologie; *Koeberle*, Natur und Geist und *Pedersen*, Israel.
9. *Literatur: Galling*, Bild vom Menschen; *Eichrodt*, Menschenverständnis und *Zimmerli*, Menschenbild.
10. Vgl. *Galling*, aaO 6 f.; *Zimmerli*, aaO 3 f.
11. Vgl. *Johnson*, Vitality.
12. Vgl. *Pidoux*, L'homme.
13. Vgl. *Köhler*, Mensch.
14. Vgl. die in den jeweils ersten Anmerkungen der folgenden Paragraphen genannten Monographien und Aufsätze, auch *Maass*, *ädäm*, 81 f.

sowie der Psychologie, der Soziologie und der Politologie stellen¹⁵, ohne dass die gegenwärtigen exegetischen Erkenntnisse im Zusammenhang bereitgestellt wären.

3. Methode

Wie kann das heute geschehen? Dem Alten Testament liegt weder eine einheitliche Lehre vom Menschen zugrunde noch sind wir in der Lage, eine Entwicklung des biblischen Menschenbildes nachzuzeichnen. Die Tatsache, dass jedes Einzeldokument eine bestimmte Sicht des Menschen voraussetzt, könnte zu einer eigenen Systematik biblischer Anthropologie herausfordern. Umgekehrt drängt sich der Wunsch auf, eine aktuelle Auswahl oder auch die »Gesamtheit der Möglichkeiten«¹⁶ gegenwärtigen Fragens an die Quellen heranzutragen. In beiden Fällen würden wir weder der Aufgabe geschichtlicher Interpretation der alten Texte noch der Eindringlichkeit gegenwärtiger Fragen gerecht. Biblische Anthropologie als wissenschaftliche Aufgabe wird ihren Einsatz dort suchen, wo innerhalb der Texte selbst erkennbar nach dem Menschen gefragt wird. Die ganze Weite der Kontexte ist heranzuziehen, um die spezifischen Antworten zu erarbeiten. Es wird sich zeigen, dass die wesentlichen Beiträge Dialog-Charakter tragen und dass der Konsens im Zeugnis über den Menschen bei allem Wandel sprachlicher Formen geistesgeschichtlich erstaunlich ist. Vor allem im Gespräch mit Gott sieht der Mensch sich in Frage gestellt, erforscht und damit viel weniger festgestellt als vielmehr zu Neuem berufen. Der Mensch ist, so wie er ist, alles andere als das Maß aller Dinge.

Damit ist im Methodischen schon ein Grundzug von vornherein ins Auge zu fassen: Anthropologische Probleme können hier nicht unter Ablendung von Theologie, sondern nur in voller Offenheit für das Gotteszeugnis der Bibel geklärt werden. In Korrektur einer modischen Anthropologisierung von Theologie wird der Forscher vielmehr aufgeschlossen werden müssen für ein theologisches Begreifen der an-

15. *Literatur: Pannenberg, Mensch?; Müller-Schwefe, Mensch; Gollwitzer, Holz und Moltmann, Mensch; weitere Literatur dort 171 f. Anm. 14.*

16. *Köhler, aaO 2.*

thropologischen Phänomene¹⁷. Er entdeckt die Chance, in den Dialog mit dem anderen einzutreten, ein Dialog, über dem er sein Menschsein zu verstehen beginnt.

4. Plan

Im Ganzen und im Einzelnen wird erst die Erkundung der Texte die Funktion einer biblischen Anthropologie klären. Je mehr es gelingt, die Fragen, Einsichten und Erwartungen der Verfasser der alttestamentlichen Schriften zu erkennen, desto mehr werden sie den heutigen Gefahren verengter Fragestellungen oder der Verfehlung konkreter Probleme wehren können und dazu beitragen, das wesentlich Menschliche zu bemerken.

In drei großen Abschnitten hoffen wir, alle wichtigen Antworten auf die bei den biblischen Zeugen selbst aufbrechenden Fragen nach dem Wesen des Menschen, seiner Lebenszeiten und seiner Bestimmung in seiner Umwelt aufnehmen zu können. Zunächst werden uns die Aussagen über die Erschaffung des Menschen anregen, die anthropologischen Grundbegriffe des Alten Testaments zu untersuchen; sie klären die verschiedenen Aspekte und dominierenden Züge menschlichen Seins. Die Weisheit sowie Klage- und Danklieder des Psalters sind von der Frage nach des Menschen Zeit in allen wichtigen Phasen zwischen Geburt und Tod bewegt. Hinter vielen Rechtstexten und Prophetensprüchen steht die Frage nach der eigentlichen Bestimmung des Menschen in seiner Welt.

Auf diesem Weg der Untersuchung sind wir bemüht, uns nicht von Fragen, die dem Alten Testament selbst fremd sind, leiten zu lassen. Nur so können zugleich das Verständnis neutestamentlicher Aspekte der Anthropologie gefördert und gegenwärtige anthropologische Entwürfe in ihrem Ansatz und ihrer Durchführung kritisch befragt werden.

17. *Von Rad* hat schon betont, dass Israels Vorstellungen vom Menschen »nur von der Besonderheit seines Gottesglaubens her zu begreifen« sind (Theologie des AT II, 369), vgl. dazu den Entwurf einer christlichen Anthropologie von *Moltmann*, Mensch, als »Theologie in Aktion«; schon in der Einleitung kündigt er an, dass »das Buch über ›den Menschen‹ denn insgeheim ein Buch über Gott werden« wird (9, vgl. 33).

I. Des Menschen Sein

Anthropologische Sprachlehre

Vorbemerkungen

Gegenstand der Untersuchung sind hier die hebräischen Benennungen für die Organe des Menschen, die Glieder seines Leibes und seine Erscheinung im Ganzen. Wir gehen dabei von den einzelnen Begriffen aus. So erarbeiten wir eine biblisch-anthropologische Sprachlehre.

Wenn die häufigsten Hauptwörter in der Regel mit »Herz«, »Seele«, »Fleisch« und »Geist« übersetzt werden, so sind damit folgenschwere Missverständnisse erzeugt worden. Sie gehen schon auf die altgriechische Übersetzung der Septuaginta zurück und verführten zu einer dichotomischen oder trichotomischen Anthropologie, in der der Körper und die Seele und der Geist in Gegensatz zueinander geraten¹. Es bleibt zu prüfen, wie hier mit der griechischen Sprache eine griechische Philosophie semitisch-biblische Anschauungen überfremdet und verdrängt hat². Der alttestamentliche Sprachgebrauch muss dazu geklärt werden.

Diese Aufgabe erfordert Einsicht in die semitischen Vorstellung- und Denkvorsetzungen. Zwei davon haben grundlegende Bedeutung. Sie seien darum allen speziellen Betrachtungen vorangestellt.

1. Begriffe wie Herz, Seele, Fleisch, Geist, aber auch Ohr und Mund, Hand und Arm sind in der hebräischen Dichtung nicht selten untereinander austauschbar. Im Parallelismus der Glieder können sie wechselweise fast wie Pronomina für den ganzen Menschen stehen (Ps 84,3):

Meine Seele lechzt, ja sehnt sich
nach Jahwes Vorhöfen,
mein Herz und mein Fleisch
jubeln dem lebendigen Gott zu.

Die Varianten deuten in einer zuweilen kaum noch erkennbaren Weise verschiedene Aspekte des einen Subjekts an. So können denn auch

1. Vgl. z. B. zu der Trennung von Seele und Leib im Tode nach Platons Phaidon die Ausführungen von *Jüngel*, *Tod*, 61 ff.68 ff.
2. Vgl. vorläufig *Hessen*, *Platonismus*, 98 ff.; *Boman*, *Denken*, 11 ff. und *Barr*, *Biblexegese*, 15 ff.

die Organe oder Glieder des Menschen bruchlos von Pronomina abgelöst werden (Spr 2,10 f.):

Die Weisheit wird in dein Herz kommen
 und die Erkenntnis die Lust deiner Seele sein.
 Die Besonnenheit wird über dir wachen,
 die Vernunft dich behüten.

In Ps 6,3–5 stehen in Parallele: ich – meine Gebeine – meine Seele – ich. Mit »*Stereometrie* des Gedankenausdrucks«³ ist dieser Sachverhalt treffend gekennzeichnet. »Die Lehrer glauben ihre Gegenstände ... nicht durch die Verwendung sauber voneinander abgegrenzter Begriffe sachgerechter darstellen zu können, sondern durch das Gegenteil, nämlich durch die Nebeneinanderstellung sinnverwandter Wörter.«⁴ Dieses stereometrische Denken steckt den Lebensraum des Menschen durch Nennung charakteristischer Organe ab und umschreibt so den Menschen als ganzen (Spr 18,15):

Ein verständiges Herz erwirbt Erkenntnis,
 und das Ohr der Weisen sucht Erkenntnis.

Verschiedene Körperteile umstellen mit ihrer wesentlichen Funktion den Menschen, der gemeint ist.

2. So setzt das stereometrische Denken zugleich eine Zusammenschau der Glieder und Organe des menschlichen Leibes mit ihren Fähigkeiten und Tätigkeiten voraus. Es ist das *synthetische* Denken⁵, das mit der Nennung eines Körperteils dessen Funktion meint. Ruft der Prophet aus (Jes 52,7):

Wie schön sind auf den Bergen die Füße des Freudenboten!,
 so meint er nicht deren graziöse Gestalt, sondern ihre hurtige Bewegung:

3. *Landsberger*, Eigenbegrifflichkeit, 17; *von Rad*, Weisheit, 42 f., vgl. ferner »Seele« in Parallele zu »Hals« (Spr 3,22) oder »Hand« neben »Kehle« (Ps 143,6).
4. *Von Rad*, aaO 75 f.
5. *Fahlgren*, § *daqāh*, 126 hat als »synthetisch« zunächst jene Lebensanschauung bezeichnet, die in Religion, Ethik, Volkswirtschaft nicht völlig selbständige Erscheinungen, sondern nur verschiedene Seiten derselben Sache sieht.

Wie schön ist, dass der Bote über die Berge heraneilt!

»Füße« sagt der Hebräer, aber er denkt an das sprunghafte Nahen. In Ri 7,2 kommt der befürchtete Selbstruhm Israels in dem Satz zur Sprache:

Meine Hand hat mir geholfen.

Gemeint ist natürlich das eigene Zupacken, die eigene Kraft. Das Glied und sein wirksames Handeln werden zusammengeschaut. Der Hebräer kann und muss mit einem verhältnismäßig kleinen Wortschatz, mit dem er die Dinge und gerade auch die menschlichen Körperteile benennt, eine Fülle feiner Nuancen zum Ausdruck bringen, indem der Satzzusammenhang die Möglichkeiten, Tätigkeiten, Eigenarten oder Widerfahrnisse des Benannten heraushebt⁶.

So wird unsere biblisch-anthropologische Sprachlehre den Bedeutungsreichtum der Wörter, die den Menschen beschreiben, ins Licht zu heben haben. Synthetisch-stereometrisches Denken ist in unsere analytisch-differenzierende Sprache zu übertragen. Es wird sich zeigen, dass die stereotype Übersetzung eines hebräischen Terminus mit dem gleichen Wort das Verständnis in den meisten Fällen notwendig in die Irre führt; sie verfehlt allzu oft die eigentliche Aussage über den Menschen. Die Erschließung der semantischen Weiträumigkeit der anthropologischen Hauptbegriffe ist hingegen geeignet, einen ersten Zugang zum biblischen Menschenbild freizulegen, da mit den wesentlichen Organen zugleich kennzeichnende Fähigkeiten und Eigenarten des Menschen und damit typische Aspekte des Menschlichen ins Blickfeld treten. Gemeint ist damit in diesem ersten Teil die »Hominitas als *Conditio sine qua non* für *Humanitas*«⁷, d. h. die »Menschhaftigkeit« als Voraussetzung der »Menschlichkeit« des Menschen⁸.

6. Vgl. *Koerberle*, *Natur und Geist*, 84 ff. 178 ff.; *Pedersen*, *Israel*, 106 ff.; *Johnson*, *Vitality*, 1 f.

7. *Plessner*, *Anthropologie*, 412.

8. *Moltmann*, *Mensch*, 23.

§2 *nəpəš* – der bedürftige Mensch¹

1. Kehle – 2. Hals – 3. Begehren – 4. Seele – 5. Leben –
6. Person – 7. Pronomen

Mit »Seele« übersetzt die traditionelle deutsche Bibel in der Regel ein Grundwort alttestamentlicher Anthropologie: *nəpəš*. Wie französisch *âme* und englisch *soul* geht sie damit zurück auf die häufigste Wiedergabe von *nəpəš* in der griechischen Bibel mit *psyché* und in der lateinischen mit *anima*. *nəpəš* erscheint 755 mal im Alten Testament; 600 mal übersetzt die Septuaginta *psyché*². Diese statistische Differenz kündigt an, dass schon den Alten der Unterschied der Wortbedeutung an nicht wenigen Stellen auffiel. Heute kommen wir zu dem Ergebnis, dass nur in ganz wenigen Texten die Übersetzung »Seele« den Sinn von *nəpəš* trifft.

Dabei ist eine fast definitorische Verwendung des hebräischen Wortes für das Verständnis menschlichen Seins von vornherein nicht zu bestreiten. Der jahwistische Schöpfungsbericht benutzt es so (Gen 2,7):

Jahwe Gott gestaltete den Menschen aus Staub vom Ackerboden
und blies in seine Nase Lebensodem;
so wurde der Mensch eine lebendige *nəpəš*.

Was heißt hier *nəpəš*? Sicher nicht »Seele«. *nəpəš* will zusammengesehen werden mit der gesamten Gestalt des Menschen und insbesondere mit seinem Atem; dabei *hat* der Mensch nicht *nəpəš*, sondern er *ist* *nəpəš*, er lebt als *nəpəš*. Welcher Aspekt des Menschseins ist damit gesehen? Einstweilen kann uns der Definitionstext nur auffordern, den Raum des Menschlichen, den *nəpəš* umstellt, in seiner ganzen Weite zu umschreiten.

1. *Literatur*: Dürr, *nəpəš*; Pedersen, Israel, 99–259; Becker, Nefesj; Seligson, *npsmt*; Widengren, Review; Pidoux, L'homme, 10–19; Murtonen, Soul; Lys, Nèphèsh; Schmidt, Anthropologische Begriffe, 377–382; Johnson, Vitality, 2–22 und Scharbert, Fleisch.
2. KBL 626; nach Lys, Nèphèsh (119) 757 mal.

Ein Zugang zu der Bedeutungsfülle, die mit dem synthetischen Denken gegeben ist³, mag unserem analytischen Verstehen eröffnet werden, wenn wir fragen, mit welchem Körperteil das mit *nəpəš* bezeichnete menschliche Sein und Verhalten identifiziert werden kann. Methodisch werden wir bei der Beobachtung der Texte zu fragen haben, ob der Kontext wirklich auf ein bestimmtes leibliches Organ schließen lässt; weiter ist dann zu prüfen, wo die Topik bestimmte Funktionen und Eigenarten des Körperteils heraushebt und wie das Wort schließlich einen bestimmten Aspekt des Menschseins überhaupt mehr oder weniger deutlich herausstellt. Zu beachten bleibt immer, dass damit unser Weg des Verstehens skizziert ist und nicht etwa das Modell einer historischen Semasiologie. Die Bedeutungsgeschichte kann nur spezielle Abwandlungen für eine begrenzte Sprachphase herausstellen⁴. Im Allgemeinen sieht das stereometrisch-synthetische Denken ein Körperglied zusammen mit seinen speziellen Tätigkeiten und Fähigkeiten und diese wiederum sind als Kennzeichen des ganzen Menschen vorgestellt. Es ist also immer festzuhalten, dass der Hebräer ein und dasselbe Wort spricht, wo wir sehr verschiedenartige Wörter benötigen. Der jeweilige Textzusammenhang des Vorkommens entscheidet.

1. Kehle

Wir gehen von der Bildrede Jes 5,14 aus:

Die Unterwelt reißt ihre *nəpəš* auf,
sperrt auf ihr Maul ohne Maß.

Die synonyme Parallele spricht vom Maul; von der *nəpəš* selbst wird ausgesagt, dass sie weit aufgerissen wird; damit ist eindeutig angezeigt, dass *nəpəš* hier *Schlund*, *Rachen*, *Kehle* bedeutet. So kann denn auch Hab 2,5 vom räuberischen Menschen gesagt werden:

er reißt seine *nəpəš* weit auf wie die Unterwelt
und ist wie der Tod und wird nie satt.

nəpəš bezeichnet demnach das *Organ der Nahrungsaufnahme* und der Sättigung. Die große Dankliturgie Ps 107 spricht in ihrer ersten Stro-

3. S. oben S. 30.

4. Der Versuch von *Lys*, *Nephesh*, 194 ff., die Texte mit *nəpəš* historisch zu ordnen und so eine Bedeutungsentwicklung zu erkennen, hat kein nennenswertes Ergebnis erbracht; neben kleinen Varianten zeigt sich von den ältesten bis zu den jüngsten literarischen Schichten im Alten Testament eine »poly-sémie«.

phe von den »Hungrigen und Durstigen, deren *napaš* verschmachten« (V. 5), und die Jahwe danken sollen (V. 9),

weil er die ausgetrocknete *napaš* gesättigt
und die hungrige *napaš* mit Gutem gefüllt hat.

Die Topik im Umkreis von *napaš* nennt ihren Hunger und Durst, ihr Verschmachten und Sattwerden, ihr Austrocknen und Erfülltwerden und zeigt damit unzweideutig, dass nicht von der »Seele«, sondern von der »Kehle« die Rede ist.

Alles Mühen des Menschen ist für seinen Mund,
aber die *napaš* wird nicht gefüllt,

sagt Pred 6,7. »Mund« in der Parallele und die Aussage vom Gefülltwerden (vgl. Ps 107,9) lassen wieder an die »Kehle« denken, allerdings als an das immer neu bedürftige und vom menschlichen Mühen nicht zu befriedigende Organ. Deshalb lehrt der Prediger (Pred 6,9):

Besser das Schauen der Augen
als das Schweifen der *napaš*,

wobei die nicht zu stillende Gier der Kehle gemeint ist. Wenn also mit dem Organ dessen Eigenart zusammengedacht wird, so scheint es zunächst vor allem die begierige *Bedürftigkeit* zu sein. Ps 143,6 vergleicht die *napaš* mit dem lechzenden Land. Jes 29,8 spricht von einem Hungrigen und einem Durstigen, der zu essen und zu trinken träumt, aber beim Erwachen ist seine *napaš* leer und trocken, vgl. Jes 32,6bβ. In seiner *napaš* spürt der Mensch, dass er aus sich selbst nicht leben kann (Spr 10,3):

Nicht lässt Jahwe hungern des Gerechten *napaš*,
aber die Gier des Gottlosen stößt er zurück.

Wieder zeigt die Topik deutlich, dass die Kehle gemeint ist, zugleich aber, dass das Wort für den bedürftigen Menschen schlechthin steht. Die gesättigte *napaš* des Gerechten kann in Antithese zu dem leeren Bauch des Frevlers stehen (Spr 13,25). Und was heißt *r^hab-napaš*, wenn sie nach Spr 28,25 »Zank erregt«, während der, »der auf Jahwe traut, gut ernährt wird«? Es ist doch wohl der »weite Rachen« gemeint, welcher für den Menschen steht, der seinen Bedarf in über-

mäßiger Habgier decken will (vgl. Hab 2,5). »Ihr Brot (dient) ihrer *napaš*«, d. h. »ihrem Schlund« (Hos 9,4).

napaš als Organ des bedürftigen Menschen zeigt sich auch darin, dass sie die »schmachtende Kehle« heißt, die Jahwe labt und sättigt »wie einen bewässerten Garten« (Jer 31,12.25). Durst, Wasser und *napaš* gehören oft zusammen (Spr 25,25):

Kühles Wasser für eine durstige Kehle
ist eine gute Botschaft aus fernem Land.⁵

Gerade als Organ, das Hunger und Durst zu spüren hat, ist *napaš* auch der Sitz des Geschmacksinns (Spr 27,7):

Eine satte *napaš* tritt Honig mit Füßen,
aber einer hungrigen *napaš* ist alles Bittere süß.

Natürlich ist die hungrige *napaš* (V. 7b), der alles Bittere süß schmeckt, die Kehle, mit der Zungenbasis und Gaumen als Geschmacksorgane zusammengesehen werden. Doch es »tritt« nicht die »Kehle« (V. 7a), sondern der Mensch, dessen Verhalten durch Sattsein der Kehle bestimmt ist. Der durch synthetisches Denken ermöglichte Parallelismus von satter und hungriger *napaš* muss wegen der verschiedenen Aussagen differenziert übersetzt werden: »der satte Mensch« ist der »hungrigen Kehle« gegenüberzustellen (Spr 16,24!).

Freundliche Reden sind Honig,
süß für die *napaš* und Heilung fürs Gebein.

napaš neben Gebein und mit der Empfindung des Süßen sollte wieder eindeutig auf das Geschmacksorgan hinweisen, und doch ist im Gleichnis für die »freundlichen Reden« auch schon der bedürftige Mensch als ganzer im Blick, auf dessen Empfindsamkeit und Verwundbarkeit angespielt wird.

Nicht nur Angenehmes, sondern auch Widerliches schmeckt die *napaš*⁶. Israel murrte (Num 21,5b):

5. Vgl. Ps 42,2f. und die »trockene Kehle« in Num 11,6.
6. Zu Spr 23,7 »Wie »etwas Grässliches in der Kehle«, so ist er [der Missgünstige V. 6], und wie »Bitteres für den Hals«, vgl. die Lehre des Amenemope Kap. XI (ANET 423a; AOT 42), *Widengren*, Review, 100f. und *Gemser*, HAT I/16, 86f.

Kein Brot und kein Wasser gibt es,
und unsere *napaš* empfindet Ekel vor dieser elenden Kost,

wobei *napaš* den Menschen hinsichtlich seines Hungers und seines Geschmacksempfindens benennt, vgl. Sach 11,8bβ. Bezeichnend ist es in diesem Zusammenhang, dass, wenn von Jahwes Abscheu gesprochen wird, dann von seiner *napaš* gesprochen wird (Spr 6,16)⁷.

Nun gilt aber die *napaš* nicht nur als Organ der Nahrungsaufnahme, sondern auch der *Atmung*. Bei der Kamelstute in Jer 2,24 ist das ganz deutlich:

in der Gier »ihrer«⁸ *napaš* schnappt sie nach Luft.

Wiederholt wird *nph* = blasen, atmen, keuchen von der *napaš* ausgesagt. So keucht die Kehle einer ohnmächtig umsinkenden Mutter schwer (Jer 15,9); der Gottlosen »Hoffnung ist das Aushauchen der *napaš*« (Hi 11,20), wobei das Organ der Atmung und der Atem selbst zusammengesehen werden; so auch in Hi 41,13, wo die *napaš* des Krokodils Glühkohlen anfacht⁹.

Wenn von der sterbenden Rahel (Gen 35,18) gesagt wird, dass ihre *napaš* »ausging«, so kann nur an den Atem gedacht werden. In 1 Kön 17,21 f. kehrt die *napaš* in das Kind der Witwe zu Zarpas zurück, von dem V. 17 berichtet hatte, dass kein Atem (*n^ešāmāh*) mehr in ihm war. Die Kehle steht somit in jener archaischen Anatomie ohne begriffliche Unterscheidung zugleich für die Luftröhre und für die Speiseröhre. So sagt noch unsere volkstümliche Rede: »etwas in die falsche Kehle bekommen«, wenn Nahrung in die Luftröhre gerät. Kommen »Wasserfluten bis zur *napaš*«, dann besteht die Gefahr des Ertrinkens (Jon 2,6; Ps 69,2, vgl. Ps 124,4 f. und *šawwār* in Jes 8,8; 30,28).

Allein *napaš* als Organ der Atmung macht die nur dreimal verbal

7. Insgesamt spricht das Alte Testament nur 21 mal von Jahwes *napaš* (Johnson, Vitality, 8 Anm. 1); wenn Jahwe nach Am 6,8 bei seiner *napaš* schwört, so klingt in dieser Wendung wahrscheinlich ein alter Schwurritus mit, bei dem der Schwörende seine Kehle berührte, dazu Wolff; BK XIV/2, 326; auch in Am 6,8 verbindet sich mit der Rede von Jahwes *napaš* sein Abscheu, s. unten S. 54.
8. Lies *napšāh* mit BHS.
9. Vgl. den verwandten Zusammenhang von *ʿap* für Nase und Schnauben: Johnson, *ʿanap*, 375.

vorkommende Verwendung der Wurzel *nps̄* (ni.) verständlich. Von David wird 2 Sam 16,14 erzählt, dass er nach anstrengender Flucht erschöpft war, dann aber am Jordan »aufatmete« (*wayyinnāpeš̄*), »Atem schöpfte«, »sich erholte«. »Aufatmen« und von der Arbeit ruhen soll nach Ex 23,12 der Sohn der Sklavin und der Fremdling an jedem siebenten Tage, wie nach Ex 31,17 auch Jahwe nach sechs Tagen der Schöpfung aufhörte und »aufatmete«. Zu erwägen ist, ob die Wurzel *nps̄* nicht ursprünglich biliteral war (mit nachträglich vorgesetztem *n* wie vielleicht auch in *nph̄*) und so als *ps̄* heftig zischendes Atmen lautmalend darstellte¹⁰.

Auch im Akkadischen heißt *napašu* blasen, schnauben, aufatmen¹¹, und *napištu* bedeutet in erster Linie die Kehle, und zwar von Menschen wie Tieren, sodann Leben, Lebensgrundlage und Lebewesen¹²; im Ugaritischen heißt *nps̄* auch wiederholt Rachen, Kehle, Schlund, dann Appetit, Begehren, Gemüt und Lebewesen¹³. Arab. *nafsun* kann ebenso Atem wie Appetit bedeuten, dann Leben, Gemüt und die Person bezeichnen¹⁴. Die Semasiologie des hebr. *napāš* zeigt über diese Andeutungen hinaus breite Parallelen in den verwandten semitischen Sprachen.

J. H. Becker, *Nefesj* hat die von L. Dürr, *nāpās*¹⁵ vertretene Grundbedeutung »Kehle« bestritten und »Atem« als ältere Grundbedeutung angenommen (ähnlich M. Seligson, *nps̄ mt*). Dieser Streit ist wahrscheinlich müßig, da sich für die Semiten in der Kehle Essen, Trinken wie Atmen vollzog; so war sie der Sitz der elementaren Lebensbedürfnisse schlechthin.

10. Vgl. von Soden, Grundriß §73b und Schmidt, Anthropologische Begriffe, 378.
11. Vgl. von Soden, AHw, 736 und Lys, Nèphèsh, 119, s. zur Sache unten S. 47.
12. Vgl. von Soden, aaO 738.
13. Vgl. Aistleitner, Wörterbuch, 211 mit Gordon, Ugaritic Textbook, 446 und Widengren, Review, 98 ff.
14. Vgl. Johnson, Vitality, 7.13.
15. Vgl. vorher schon Dhorme, L'emploi métaphorique, 18f., später vor allem Johnson, Vitality, 4 ff.

2. Hals

Neben den reichen Belegen für das Innere des Halses und den darin sich vollziehenden vitalen Vorgängen könnte die seltenere Verwendung von *nəpəš* für den äußeren Hals sekundär sein. Wie leicht der Übergang für hebräisches Denken ist, zeigte uns schon die parallele Verwendung von *šawwār* (Hals) und *nəpəš* in den Wendungen von den bedrohlich ansteigenden Wasserfluten¹⁶. Ausschließlich an den äußeren Hals denkt Ps 105,18:

Sie zwangen in Fesseln seine Füße,
 »in«¹⁷ Eisen kam seine *nəpəš*.

Dass dies der Hals und nicht »seine Seele«¹⁸ ist, drängt sich sowohl vom »Eisen« wie von der parallelen Aussage über die Füße her auf. Wenn in Jes 51,23 die Peiniger Israels sagen:

Bücke dich, dass wir darüber hinschreiten,

dann ist mit der angeredeten *nəpəš* der Nacken gemeint, zumal die Fortsetzung fordert:

Mache deinen Rücken wie Erde,
 wie eine Straße für Wanderer!

In Ps 44,26 ist dann auch wohl *nəpəš* der »Hals«, der »in den Staub gebeugt« ist, da daneben »der Leib an der Erde klebt«. Demnach dürfte auch in Ps 119,25 *nəpəš* der Hals sein, der am Staube klebt, und also der ganz und gar zu Boden geworfene Mensch, der die Belebung nach Jahwes Wort erfleht.

Was hat man sich unter den »Häusern der *nəpəš*« in der Aufzählung der Schmuckstücke der »Töchter Zions« in Jes 3,20 vorzustellen? Sie sind nicht selten nach den Körperteilen benannt, die sie zieren. So wird man noch eher an eine Art Halskrause zu denken haben¹⁹ als an Amulette, die als hohle Gegenstände in Form eines

16. S. oben S. 38 f.

17. S. BHS.

18. So noch *Kraus*, BK XV, 716.

19. Vgl. *von Soden*, ZAW 53 (1935), 291 f.

kleinen »Häuschens am Halse« vorzustellen wären²⁰. Geschmückt wird, was gefährdet ist.

Sollte die Wendung »die *nəpəš* schlagen« (Gen 37,21; Dtn 19,6.11; Jer 40,14f. u. ö.) noch konkreter gemeint sein als »ans Leben gehen«, nämlich »den Hals abschlagen«²¹? Fraglos ist *nəpəš* in Jer 4,10 so gemeint:

Das Schwert sitzt uns am Halse.

Sollte das Wort an Maria in Lk 2,35

Ein Schwert wird durch deine Seele dringen

in *psyché* einen Semitismus aufbewahren, der auf *nəpəš* = Hals zurückgeht²²?

Neben dem Schwert gefährdet die Schlinge den Hals. Die Totenbeschwörerin zu En-Dor fragt Saul (1 Sam 28,9):

Warum willst du meiner *nəpəš* eine Schlinge legen,
dass ich getötet werde?

Mag *nəpəš* auch als Personalpronomen verstanden worden sein, so lässt hier doch die Bildrede noch im Hintergrund an einen konkreten Körperteil denken. Ähnlich in Ps 124,7:

Unsere *nəpəš* entkam wie ein Vogel
aus dem Netz der Fänger.

Vgl. Spr 18,7b! So zeigt auch *nəpəš* als Hals den Menschen, der als geduckter und gefährdeter ein Hilfsbedürftiger ist.

20. Dürr, *nəpəš*, 268; auch *mahmal nəpəš* in Ez 24,21.25 könnte als das, »was man am Halse trägt«, ein Schmuckstück und Juwel sein, vgl. Spr 3,22.

21. Dürr, aaO 267, der 264 an Enuma eliš IV 31 erinnert, wo Marduk bei seiner Belehnung mit dem Schwert den Befehl erhält: »Geh, der Tiamat schlage den Hals ab!« – *a-lik-ma nap-šá-tu-aš pu-ru-ma*. Der Jahwist und das Deuteronomium verwenden *hikkāb* mit doppeltem Akk: jem. hinsichtlich der *nəpəš* schlagen (Gen 37,21; Dtn 19,6.11), ferner Jer 40,14f. wobei *nəpəš* den genauen lebensgefährlichen Ort nennt, an dem der Schlag die Person trifft. Erst die Formulierungen mit einfachem Akk. verstehen *nəpəš* als »Person« bzw. »Leben« (Lev 24,17f. und Num 35,11.15.30, dazu unten. S. 46), vgl. Scharbert, Fleisch, 24.43.64.

22. Vgl. Dürr, aaO 264, auch Ps 22,21a.

3. Begehren

Klingt bei der Erwähnung des Körperteils Kehle oder Hals häufig die Sicht des Menschen als des Bedürftigen und Gefährdeten mit, der eben mit seiner *nepaš* nach Lebensmitteln und Lebensbewahrung lechzt, so kann dann auch bei der Nennung der *nepaš* solches vitale *Verlangen, Begehren, Trachten* oder *Sehnen* selbst die Vorstellung beherrschen. Das ist eindeutig dort der Fall, wo die *nepaš* eines Menschen außerhalb seiner eigenen Person liegt. Im Klage lied Ps 35,25 zitiert der Beter seine Feinde, die schon von ihm sagen: »Haha! Unsere *nepaš*!«, und die bald von ihm sagen möchten: »Wir haben ihn verschlungen!« Wenn hier ein Mensch zur *nepaš* seiner Gegner wurde, so kann er nicht deren Kehle oder Hals, sondern nur deren Begehren oder Verlangen, hier geradezu deren »Genuss« sein, wobei auch an *nepaš* als Geschmacksorgan²³ zurückzudenken ist. Wenn Spr 13,2b die *nepaš* der Treubruchigen als »Gewalttat« definiert, so meint auch hier *nepaš* nur noch deren Trachten und Begehren. Spr 23,2 belehrt:

Du setzt dir ein Messer an die Kehle,
wenn du ein *báal nepaš* bist.

Im Zusammenhang ist damit an den »Besitzer von Gier« gedacht, also an den Menschen, dessen Verhalten ganz und gar vom Trieb der Kehle, vom Heißhunger oder vom esslustigen Appetit bestimmt ist.

Auffallend häufig wird *nepaš* mit Worten der Wurzel *'wh* verbunden, die im Pi^lel und Hitpa^lel wünschen, begehren, gelüsten bedeutet. Wenn das Gelüst der *nepaš* sich auf die Frühfeige (Mi 7,1), auf Essen von Fleisch (Dtn 12,15.20; 1 Sam 2,16) oder darüber hinaus auf das Trinken von Wein (Dtn 14,26) bezieht, dann mag noch die Kehle als Sitz des Begehrens mitgemeint sein. Doch wenn das Böse (Spr 21,10), das Königtum (2 Sam 3,21; 1 Kön 11,37) oder Gott (Jes 26,9) zum Objekt der Wünsche werden oder wenn jedes Objekt fehlt (Spr 13,4.19), dann kennzeichnet *nepaš* das Verlangen als solches, den menschlichen Wunschtrieb als Subjekt des Begehrens (*'wh*). Ähnlich verhält es sich mit der Phrase *ns' nepaš*, »die *nepaš* erheben«. Sie mag der Anschauung des Menschen entstammen, der

23. S. oben S. 36.

gierig seine Kehle reckt. Diese Vorstellung scheint noch in Hoseas Wort über die Priester (4,8) lebendig zu sein:

Meines Volkes Sünde essen sie,
nach ihrer Schuld erheben sie die *nəpəš*.

Ist hier an Sünd- und Schuldopfer gedacht, so kann das Erheben der *nəpəš* in Parallele zu »essen« das begehrlche Ausstrecken des Halses veranschaulichen. Aber zumeist bezieht sich die Wendung auf das Verlangen nach Objekten, die nicht im engeren Sinne genießbar sind, wie auf das Land (Jer 22,27), auf das Eitle (Ps 24,4), auf Söhne und Töchter (Ez 24,25), so dass *ns' nəpəš* in der Regel bedeutet: das Verlangen richten auf, sich sehnen nach. So tritt auch sonst das Organ mit seinen spezifischen Regungen hinter den ganzen Menschen und dessen entsprechendes Verhalten zurück. Von Sichem und Dina heißt es (Gen 34,2 f.):

Er sah sie, nahm sie, legte sich zu ihr, tat ihr Gewalt an und seine *nəpəš* klebte an Dina und er liebte das Mädchen und redete ihr zu.

»Klebt« die *nəpəš* an ihr, so ist es offenbar das heftige Verlangen nach dauerhafter Verbindung. Auch Vaterliebe (Gen 44,30) und Freundesliebe (1 Sam 18,1) wird von der *nəpəš* vollzogen²⁴.

Nəpəš ist in der Regel das noch ungestillte Begehren, das zur Aktion treibt. So ist die merkwürdige Sentenz möglich (Spr 16,26):

Die *nəpəš* des Arbeiters müht sich für ihn,
denn sein Mund treibt ihn an.

nəpəš ist, parallel zu Mund, die Kehle in Aktion, der Hunger, der zur Arbeit treibt. Dtn 23,25:

Wenn du in den Weinberg deines Nächsten kommst, so darfst du Trauben essen entsprechend deiner *nəpəš*, bis du satt bist.

Mit der Sättigung ist der *nəpəš* als dem ungestillten Begehren die Grenze gesetzt.

Die *nəpəš* als solche steht für das unbegrenzte Begehren. Wenn einer sich von einer kriegsgefangenen Frau trennen will, dann darf er sie nach Dtn 21,14 nur entlassen »entsprechend ihrer *nəpəš*« (*l' nəpəšāh*), d. h. ganz nach ihrem freien Wunsch und Willen; ebenso

24. Doch vgl. dazu unten S. 53.

waren die Sklaven nach Jer 34,16 freigelassen »nach ihrer *napaš*« (*l' napsām*), d. h. nach ihrem eigenen Belieben. Wie geläufig *napaš* im Sinne freien Wünschens verwendet wird, zeigt die Phrase: *'im yeš naps'ē kam*, d. h. »wenn es euch beliebt« (Gen 23,8; 2 Kön 9,15).

Doch häufiger noch meint *napaš* den Menschen in seinem brennenden Begehren, das dem Lechzen des Verdurstenden entspricht. So dürstet in Ps 42,2f. die *napaš*, d. h. das sehnsüchtige Verlangen des Klagenden nach dem lebendigen Gott. Und so schüttet nach 1 Sam 1,15 die kinderlose Hanna ihre *napaš*, also ihre ungestillte Sehnsucht, vor Jahwe aus. Die deuteronomische Mahnung, Jahwe mit ganzer *napaš* zu lieben (Dtn 6,5 u. ö.), besagt demnach, dass der Mensch die ganze Vitalität seiner Wünsche und all sein sehnsüchtiges Begehren in die Liebe zu dem einen Gott Israels hineinnehmen möchte, vgl. Mk 12,30. »Für den Glauben an das Evangelium kämpfen mit einer *psyché*« (Phil 1,27) heißt: »in gemeinsamem Streben«.

4. Seele

Ein kleiner Schritt führt von der *napaš* als spezifischem Organ und Akt des Begehrens zu der erweiterten Bedeutung, bei der *napaš* Sitz und Akt auch anderer seelischer Empfindungen und Gemütszustände wird. Ex 23,9 weist Israel an:

Einen Fremden sollst du nicht quälen;
ihr kennt die *napaš* des Fremden,
denn Fremde wart ihr im Lande Ägypten.

Hier ist der Ort, an dem wir *napaš* erstmalig mit »Seele« wiedergeben könnten. Denn es ist nicht nur an die Bedürfnisse und Wünsche des Fremden gedacht, sondern an die ganze Skala seiner Empfindungen, die mit der Fremde und der Gefahr der Bedrückung in der Abhängigkeit gegeben ist. An die Seele als das Zentralorgan des leidenden Menschen denkt auch Hiob, wenn er seine »Freunde« fragt (Hi 19,2):

Wie lange wollt ihr meine *napaš* quälen?

Die *napaš* ist damit auch das typische Organ des Mitgefühls mit dem Bedürftigen (Hi 30,25). Als die vor allem leidende Seele und als das

gequälte Gemüt ist die *nəpəš* das genaue Subjekt der Klagelieder des Psalters; sie ist erschrocken (6,3), sie verzweifelt und ist unruhig (42,6f.12; 43,5), sie fühlt sich schwach und verzagt (Jon 2,8), sie ist erschöpft und fühlt sich wehrlos (Jer 4,31), sie leidet unter Bedrängnissen (Ps 31,8, vgl. Gen 42,21), unter Mühsal (Jes 53,11). Oft wird von der *nəpəš* gesagt, sie sei »bitter« (*mar*), d. h. verbittert wegen Kinderlosigkeit (1 Sam 1,10), bekümmert wegen Krankheit (2 Kön 4,27), empört, weil gekränkt (Ri 18,25; 2 Sam 17,8) oder sonstwie betrübt (Spr 31,6); die Wortwahl »bitter« erinnert wohl an *nəpəš* als Geschmacksorgan (Spr 27,7, s. oben S. 36), aber der Kontext in den eben genannten wie in mehreren ähnlichen Fällen zeigt deutlich an, dass hier die seelische Stimmung gemeint ist.

Auch andere Emotionen werden vornehmlich von der *nəpəš* ausgesagt; sie ist Subjekt des Hasses (2 Sam 5,8; auch bei Jahwe: Jes 1,14), doch ebenso der Liebe (Hhld 1,7; 3,1.2.3.4; auch bei Jahwe: Jer 12,7). Die *nəpəš* empfindet Trauer und weint (Jer 13,17), aber sie freut sich auch und jubelt über Jahwe (Ps 35,9), wobei zu fragen ist, ob in solchen Fällen der Sitz der seelischen Stimmungen und Gemütswallungen noch zusammengesehen wird mit der Kehle als dem Ort vitaler Bedürfnisse und deren Schluchzen, Hecheln und Jauchzen. Die nicht seltene Wendung vom Kurzwerden (*qsr*) der *nəpəš* (Num 21,4; Ri 16,16; auch von Jahwe: Ri 10,16; Sach 11,8) und dann auch von ihrem Langmachen (*ʾrk* hi. Hi 6,11) entstammt sicher der Vorstellung vom kurzen und langen Atem der Kehle, ist aber nun ein solch geläufiger Ausdruck für Ungeduld und Geduld, dass unser Verstehen auch hier das Subjekt *nəpəš* mit Seele wiedergeben muss.

So weit sich auch damit der Bedeutungsgehalt von *nəpəš* ausgedehnt hat, über den Bereich emotionaler seelischer Regungen geht er nicht hinaus; dabei hat sich nicht selten die Erinnerung an das körperliche Organ und seine speziellen Funktionen eingestellt.

5. Leben

Diese Erinnerung wird noch deutlicher in einem erheblich ausgedehnten Sektor des Vorkommens von *nəpəš*. Bezeichnet die *nəpəš* das Organ der vitalen Bedürfnisse, ohne deren Stillung der Mensch nicht weiterleben kann, so ist für synthetisches Denken ohne weiteres

einsichtig, dass *napaš* weithin das *Leben* selbst bedeutet. In Spr 8,35 f. nötigt die Topik zu dieser Übersetzung; die Weisheit spricht:

Wer mich findet, hat Leben (*ḥayyim*) gefunden
und Wohlgefallen erlangt von Jahwe.
Wer mich verfehlt, vergewaltigt seine *napaš*;
alle, die mich hassen, lieben den Tod (*māwet*).

In der Antithese zur vorangehenden Periode erscheint *napaš* exakt synonym zu »Leben«, und in der Parallele zum folgenden Stichos bildet *napaš* das Kontrastwort zu »Tod«. In Ps 30,4 heißt es:

Jahwe, du hast meine *napaš* aus der Unterwelt heraufgeführt.

Die synonyme Fortsetzung sagt:

du hast mich ins Leben gerufen (*ḥiyyitani*)

und bestätigt damit, dass *napaš* im Voraufgehenden nicht weniger als das Leben des Beters selbst meint. Auch in Spr 19,8 will keine der früher genannten Bedeutungen passen:

Wer Verstand erwirbt, liebt seine *napaš*,
wer Einsicht bewahrt, »findet«²⁵ Gutes.

Ähnlich wie in Spr 8,35 f. wird die Weisheit auf das Leben selbst als das schlechthin Gute bezogen. Auch in Spr 7,23:

wie ein Vogel zur Schlinge eilt,
ohne dass er weiß, dass es um seine *napaš* geht,

meint *napaš* nicht mehr den Hals (vgl. 1 Sam 28,9; Ps 124,7; Spr 18,7), sondern das Leben, da dieses Gleichnis innerhalb der großen Warnlehre auch nur dazu dient, zum »Leben« anzuleiten (7,2a) und vor dem »Tode« zu bewahren (V. 27).

Dass sich die Bedeutung »Leben« im Unterschied zum letzten Beispiel völlig trennen kann von der Vorstellung des Halses oder der Kehle, beweist überraschend die Definition in Dtn 12,23:

Das Blut, das ist die *napaš*.

Damit ist nichts anderes als die Identifikation von Blut und Leben vollzogen, zur Begründung der Vorschrift, dass mit dem Fleisch nicht

25. S. BHK.

auch das Blut, nämlich das Leben, verzehrt werden soll. Lev 17,11 formuliert fast noch deutlicher:

die *nəpəš* des Fleisches, im Blut ist sie.

Ebenso verbindet die Priesterschrift in Gen 9,4f. die *nəpəš* als das Leben mit dem Blut, vgl. Spr 1,18 und s. unten S. 104.

Diese sekundäre Zuordnung der *nəpəš* als des Lebens zum Blut statt zur Kehle macht einige vom Vorgang des Atmens her schwer verständliche Wendungen begreiflich, die vom »Ausleeren der *nəpəš*« (*rh* hi. und pi. Ps 141,8; Jes 53,12: »zum Tode«!) wie von einer Flüssigkeit (vgl. Gen 24,20) oder vom »Ausschütten der *nəpəš*« (*špk* hitp. Kgl 2,12: »auf den Schoß ihrer Mütter« haben die Kinder Jerusalems ihre *nəpəš* ausgeschüttet, vgl. Hi 30,16) sprechen.

Schon die Blutdefinition belegte, dass *nəpəš* Leben schlechthin, das tierische wie das menschliche, meint (Dtn 12,23; Gen 9,4f.). In klarer Zuordnung erklärt Lev 24,17 f.:

Wenn ein Mann irgendeine *nəpəš* von Menschen erschlägt,
muss er mit dem Tode bestraft werden.

Wer die *nəpəš* von Vieh erschlägt,
muss es erstatten.

Beides folgt aus der Grundregel: »*nəpəš* anstatt *nəpəš*« (V. 18b). Das kann hier nur heißen: Leben tritt für Leben ein, das eigene bei Tötung eines Menschen, ein lebendes Stück Vieh für ein erschlagenes Stück Vieh. Schon die ältere Rechtsprechung kennt diese Bedeutung von »Leben« für *nəpəš* in der Talionsregel²⁶, wie das Bundesbuch belegt (Ex 21,23 f.):

Wenn ein Unfall geschieht, sollst du geben
nəpəš für *nəpəš*, Auge für Auge, Zahn für Zahn,
Hand für Hand, Fuß für Fuß.

Auch im militärischen Leben haftet der Wachtposten mit seinem Leben für den Mann, der ihm zur Bewachung übergeben ist: »deine *nəpəš* für seine *nəpəš*«, wird 1 Kön 20,39 verfügt (vgl. V. 42). Dtn 24,6 ordnet an:

26. Vgl. *Wagner*, Rechtssätze, 4; dagegen denkt *Oelsner*, Körperteile, 13 ff. an »Kehle«.

Nicht soll einer Mühle und Mühlstein pfänden,
denn er würde die *nepaš* zum Pfande nehmen.

Wer die Geräte, die zum täglichen Lebensunterhalt unentbehrlich sind, einem Menschen fortnimmt, der nimmt ihm das Leben selbst.

Diese Verwendung von *nepaš* in den gesetzlichen Ordnungen zur Sicherung des Lebens entspricht einem Gebrauch in weiten Bereichen der Sprache. Wenn einer um sein oder anderer Menschen Leben bittet, so bittet er um die *nepaš*: 2 Kön 1,13; Est 7,3; 1 Kön 3,11; bittet er um den Tod, so sagt er: »Nimm meine *nepaš* von mir!« (Jon 4,3, vgl. 1 Kön 19,4). So entstehen feste Phrasen: »jemandes *nepaš* suchen« (*biqqeš nepaš*) heißt: jemandem nach dem Leben trachten (Ex 4,19; 1 Sam 20,1; 22,23; 23,15; 25,29; 2 Sam 4,8; 16,11; 1 Kön 19,10.14; Jer 4,30; 11,21; 38,16; Ps 40,15); *milleš nepaš*: jemandem das Leben retten (2 Sam 19,6; 1 Kön 1,12, vgl. Gen 19,17; 32,31). Wer knapp dem Tode entronnen ist, hat »seine *nepaš* als Beute« davongetragen (Jer 21,9; 39,18; 45,5). Der Satan weiß (Hi 2,4):

Alles, was ein Mensch hat, gibt er für seine *nepaš*

d. i. für sein Leben. Damit ist das unversehrte, gesunde Leben gemeint. Gibt Jahwe jedoch Gebein und Fleisch des Hiob in Satans Hand, so setzt er ihm zugleich die Grenze: »bewahre seine *nepaš*«, d. i. sein nacktes Leben. Die nicht seltene Wendung »seine *nepaš* in die eigene Hand legen« (*šim napsô b^ekappô*: Ri 12,3; 1 Sam 19,5; 28,21; Hi 13,14, vgl. Ps 119,109) besagt die Bereitschaft, sein Leben selbst der Gefahr auszusetzen.

Bei dieser überaus reichen Verwendung von *nepaš* für Leben bleibt zu beachten, dass der *nepaš* nie die Bedeutung eines im Unterschied zum leiblichen Leben unzerstörbaren Daseinskerns zukommt, der auch getrennt von ihm existieren könnte. Wenn vom »Ausgang« (Gen 35,18) der *nepaš* aus einem Menschen oder von ihrer »Rückkehr« (Klgl 1,11) gesprochen wird, so liegt dem die konkrete Vorstellung vom Aufhören und Wiedereinsetzen der Atmung zugrunde, wie wir oben S. 38 sahen. Führt Jahwe die *nepaš* aus der Unterwelt herauf (Ps 30,4; 86,13), so ist an die Rückkehr des ganzen, in seiner Krankheit schon der Todesmacht ausgesetzten Menschen in das gesunde Leben gedacht²⁷. So viel von *nepaš* als dem Leben gesagt wird,

27. S. unten S. 167 ff.

so fehlt doch jeglicher Lebens- oder Todeskult und damit auch jede Spekulation über die Schicksale der »Seele« über die Todesgrenze hinaus²⁸.

Hingegen bekennen Beter, dass die *nəpəš* als das Leben des Menschen in der Verfügungsgewalt und unter der Befreiungsmacht Jahwes bleibt (Ps 16,10):

Du lässt mein Leben der Unterwelt nicht.

Ps 49,16:

Ja, Gott wird mein Leben lösen
aus der Unterwelt Gewalt, ja er entreißt mich.

Anschaulich erbittet Abigail für David (1 Sam 25,29):

Das Leben (*nəpəš*) meines Herrn möge eingebunden sein in den Beutel des Lebens (*šərôr haḥayyim*) bei Jahwe, deinem Gott. Das Leben (*nəpəš*) deiner Feinde aber soll er fortschleudern mit der Schleuderpfanne.

Im »Beutel« werden Kostbarkeiten wie Silber aufbewahrt (Gen 42,35; Spr 7,20). Der »Beutel des Lebens« schützt vor dem Verlust der *nəpəš*.

6. Person

Noch einmal tritt ein neuartiger Sinn von *nəpəš* vor uns hin, wenn vorausgesetzt wird, dass der Mensch *nəpəš* ist und nicht, wie bisher, dass ihm *nəpəš* eignet²⁹. Die Differenz zeigen uns am klarsten solche Texte, die sich zum Verhältnis von *nəpəš* und Leben (*ḥayyim*) äußern. Haben wir soeben Sprüche kennengelernt, die *ḥayyim* und *nəpəš* als Synonyma behandeln (z. B. Spr 8,35 f. und oben S. 45), so heißt es Spr 3,22:

(... Umsicht und Klugheit)
sie werden Leben (*ḥayyim*) sein für deine *nəpəš*
und Anmut deinem Halse.

28. S. unten S. 156 ff.

29. Vgl. Scharbert, Fleisch, 23.

