

VERLAGSGRUPPE PATMOS

**PATMOS
ESCHBACH
GRUNEWALD
THORBECKE
SCHWABEN**

Die Verlagsgruppe
mit Sinn für das Leben

Für die Schwabenverlag AG ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

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.

Alle Rechte vorbehalten
© 2014 Patmos Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern
www.patmos.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Umschlagabbildung: Paul Klee (1879–1940), Blumenmythos, Aquarell auf Kreidegrundierung auf Gaze auf Zeitungspapier auf Karton (1918), 20,0 x 15,8 cm.
© bpk/Sprenkel Museum Hannover/Michael Herling/Aline Gwose
Frontispiz: Beritzter Knochen; Hgoshrim (Nordisrael); um 6000 v. Chr.;
Israel-Museum IAA 2005-905
Druck: CPI – Ebner & Spiegel, Ulm
Hergestellt in Österreich
ISBN 978-3-8436-0444-4

Helga Weippert,
Pionierin der historisch-biblischen Anthropologie, gewidmet

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
1 Von Liebe und Hass	39
2 Von Liebesleidenschaft und Eifersucht	45
3 Von Empfängnis und Schwangerschaft	48
4 Von der Gebärmutter und dem Mitleid	53
5 Von der Geburt	56
6 Von den Brüsten	60
7 Von den Geschlechtern	63
8 Von der Ähnlichkeit der Menschen mit Gott	67
9 Von der Beschneidung	70
10 Vom Kindsein	74
11 Von der Kinderlosigkeit	83
12 Von Söhnen und Töchtern	86
13 Von Müttern und Vätern	91
14 Von Mensch und Tier	97
15 Von Menschen und Engeln	103
16 Von Wert und Würde	112
17 Von der Menschheit	115
18 Vom Lebensdurst und Seelenvorstellungen	120
19 Von der Vitalität	128
20 Von der Schönheit	132
21 Vom Singen und Musizieren	140
22 Vom Tanzen	146
23 Von Spiel und Sport	151
24 Von Emotionen und Gefühlen	157
25 Von Zorn und Wut	164
26 Von Angst und Furcht	173
27 Von Vertrauen und Zuverlässigkeit	178
28 Vom Weinen und Klagen	182
29 Vom Fröhlichsein und Lachen	186
30 Von Freundlichkeit und Sympathie	196
31 Vom Blicken, Sehen und Schauen	199
32 Vom Hören und Verstocktsein	205
33 Vom Riechen und Schmecken	210
34 Vom Bewusstsein und Denken	218

35	Vom Reden und Sprechen	222
36	Von Haltungen und Gesten	230
37	Vom Schweigen	236
38	Vom Hunger	241
39	Vom Hacken zum Backen	248
40	Vom Blut, vom Schlachten und Töten	254
41	Vom Essen und Trinken	257
42	Von Ausscheidungen und Ekel	264
43	Vom Geben und Nehmen	270
44	Von Arm und Reich	274
45	Von den Witwen	279
46	Von Macht und List	283
47	Vom Herrschen und Dienen	290
48	Von Gewalt und Rache	296
49	Von Krieg und Frieden	301
50	Vom Erhöhen und Erniedrigen	312
51	Von Weisheit und Torheit	317
52	Von Recht und Gerechtigkeit	323
53	Vom Lernen und Lehren	335
54	Vom Dichten und Schreiben	341
55	Von Bau- und Kunstwerken	347
56	Von Glanz und Pracht	357
57	Von Freundschaft und Gastfreundschaft	362
58	Vom Fremdsein	369
59	Vom Reisen und Handeln	376
60	Von Nacktheit und Scham	384
61	Von Kleidung und Verkleidung	388
62	Von Ehre und Schande	395
63	Von Ruhm und Namen	402
64	Vom Spucken und Speien	407
65	Vom Verunreinigen und Reinigen	410
66	Von Mählern und Festen	417
67	Von Lug und Schwur	425
68	Vom Chaos und dem Bösen	431
69	Vom Fasten	437
70	Von Schuld und Sühne	442
71	Vom Trennen und Prüfen, Sondern und Ordnen	447
72	Von der Rechtfertigung	451
73	Von Atem und Geist	458
74	Von Lebensfreude und Glück	464
75	Von der Hinfälligkeit	472
76	Von Krankheit und Schmerz	477
77	Von Behinderungen	484
78	Vom Heilen	488

79	Vom Arbeiten und Ruhen	497
80	Vom Schlafen und Wachen	507
81	Vom Träumen	515
82	Von der Orientierung	523
83	Von Zeit und Raum	526
84	Vom Altern und vom Alter	534
85	Von Todesangst und Todessehnsucht	539
86	Vom Tod und der Liebe	541
87	Vom Bittgebet und Gotteslob	544
88	Vom Segnen und Fluchen	555
89	Vom Erinnern und Gedenken	562
90	Von Staunen und Neugier	568
	Sachwortregister	568
	Wortverzeichnisse	600
	Quellenverzeichnis	611
	Autorinnen- und Autorenverzeichnis	641
	Literatur- und Abkürzungsverzeichnis	646
	Bildnachweis	686

Vorwort

Menschen sind ein Kosmos, der weit über sich hinaus weist. Menschliche Körper, menschliche Beziehungen, menschliche Tätigkeiten und Erzeugnisse bilden ein unendliches symbolisches Geflecht, dessen Entzifferung uns Menschen in irgendeinem Bereich fast permanent beschäftigt. Das Umschlagbild von Paul Klee, Blumenmythos (1918), kann die gegenseitige Verwiesenheit von Mensch und Welt auf seine Art verdeutlichen. Pflanzenartige Muster, gestirnsartige Formen und ein Vogel beleben eine rote Fläche, in der viele Betrachterinnen und Betrachter die Umrisse eines Frauenleibes mit Brüsten (aus Gründen der Gestaltung leider nicht zu sehen), Nabel und Scham zu erkennen glauben (Thürlemann). Das kräftige Rot lässt sich vielleicht mit Blut und Leben assoziieren. Aus dem Bild spricht eine intensive Verflochtenheit von Erde, Garten und Frau. Bewusst oder (wohl eher) unbewusst geht diese Verflochtenheit zurück auf eine uralte Konstellation, wie frappant ähnliche altorientalische Darstellungen der Mutter Erde, der Mutter alles Lebendigen, zeigen (Frontispiz).

Das vorliegende Buch knüpft methodisch an unsere »Körpersymbolik der Bibel« (1998.⁵2005) an und führt die Thematik weiter. An den Texten der einzelnen Kapitel wurde, teilweise mit langen Unterbrüchen, über Jahre hinweg weitergestrickt, ausgehend von Beiträgen, die wir 2001–2002 für die Zeitschrift »Christ in der Gegenwart« geschrieben haben. Als unser Buch zur Körpersymbolik erschien, war die biblische Anthropologie ein recht stiefmütterlich behandelter Acker. Inzwischen ist aus dem Acker begehrtes Bauland der Exegese geworden.

Die Flut der Sekundärliteratur zum Thema, zumal wenn verschiedene Sprachregionen im Blick bleiben sollen und wenn die Bibelwissenschaft eingebettet in Archäologie und Orientalistik betrieben wird, ist für einzelne Forschende heute nicht mehr zu bewältigen. Wir entschuldigen uns bei allen Kolleginnen und Kollegen, deren wertvolle Beiträge zu diesem oder jenem Thema unserer Aufmerksamkeit entgangen sind. Anspruch des vorliegenden Buches kann und will nicht enzyklopädische Vollständigkeit sein. Die Schlüsselthemen der biblischen »Menschenkunde« sind darum auch nicht alphabetisch aufgeführt, sondern in Sinnbündeln, die zusammen mit vielen Querverweisen (→) in den Artikeln zum Vernetzen und Weiterdenken anregen möchten.

Gegenüber vielen älteren Beiträgen zur biblischen Anthropologie neu und hoffentlich weiterführend ist die konsequente Einbeziehung ikonographischen Materials als Informationsquelle. Damit wird nicht nur die Dokumentation des symbolischen Potentials von Mensch und Menschsein im Alten Orient erweitert, sondern zugleich der Bedeutung der Konstellationen bei der Entzifferung altorientalischer Menschenbilder Gewicht gegeben. Das Bild bringt diese Eigenheit altorientalischen Denkens oft prägnanter zur Darstellung als der Text.

Eine Schar von tüchtigen Hilfskräften hat uns in manchen Etappen bei der Beschaffung von Literatur, beim formalen Vereinheitlichen und beim Korrekturlesen unterstützt: Sara Kipfer, Katrin Marbach, Manuel Perucchi, Nancy Rahn und zuletzt besonders Myriam Röthlisberger. Barbara Connell hat zahlreiche Strichzeichnungen hergestellt, die in diesem Buch erstmals erscheinen. Unserer Kollegin Magdalene Frettlöh danken wir für Anregungen, vor allem das Gespräch mit der theologischen Anthropologie betreffend,

und dem Verlagslektor Thomas Nahrman für seine Geduld mit einem Projekt, das sich über Jahre hinzog und dabei stark wandelte.

Wir widmen unser Buch Helga Weippert, deren zahlreiche Forschungsbeiträge zu Landeskunde, Archäologie und materieller Kultur Palästinas/Israels nicht nur eine profunde Kenntnis der biblischen Texte dokumentieren, sondern immer auch – lange vor vielen in diesem Buch beschriebenen Entwicklungen – ein großes Interesse für, ja Anteilnahme am Leben, den Erfahrungen, den Beziehungen, den Vorstellungen damaliger Menschen erkennen lassen. Helga Weippert hat es in einzigartiger Weise verstanden, die verschiedenen Zeugnisse in diesem Sinn zum Sprechen zu bringen.

Liebefeld, Ostern 2014
Thomas Staubli und Silvia Schroer

Einleitung

Das Leitbild westlicher Menschen hat Ulrich Beck treffend als das »eigene Leben« erfasst. Es füllt eine Leerstelle der modernen, hochdifferenzierten, individualisierten Gesellschaft auf paradoxe Weise, denn es ist gar kein eigenes Leben, sondern gesteuert von Institutionen, die die permanente Selbstorganisation und Selbstthematisierung verlangen. Jede Tätigkeit, jede Qualifizierung, jeder Erfolg wartet darauf, im Curriculum Vitae für die nächste Bewerbung dokumentiert zu werden als Waffe im Kampf um die besten Plätze. Die Normalbiographie ist eine Bastel- und Risikobiographie, manchmal eine Bruch- oder gar Zusammenbruchsbiographie. Das Leben ist experimentell, optional, ohne historische Vorbilder, jeder ist seines Glückes Schmied und jedes Scheitern wird als persönliches Scheitern verbucht. Gesellschaftliche Krisen erscheinen als individuelle und werden beim Psychologen behandelt. Es ist ein immer rastloseres, globaleres, rasanteres, von Verkehr und Kommunikationsmedien geprägtes Leben, enttraditionalisiert und gerade deshalb angewiesen auf neu erfundene Traditionen, Selbstreflexion und Selbstverwirklichung. Es ist radikal nichtidentisches, diesseitiges Leben, kritisch gegenüber den Institutionen, auf der Suche nach einer Moral von unten, und dennoch mehr denn je zuvor ein technisch kontrolliertes und verwaltetes Leben (→ 2.2.3).

1 »Menschenbilder« statt »Anthropologie«

Den Menschen des antiken Israel, die dieses Buch thematisiert, war nicht nur die uns so prägende Vorstellung des Individuums (wörtlich »Unzerteilbares«, Einzelwesen) fremd, sondern auch das Wort »Person« (lat. *persona*; gr. *prosôpon*)¹, jedenfalls im Sinne der Neuzeit, die damit ein Geschöpf assoziiert, das gleich einem Gefäß ein nach Außen abgeschlossenes Inneres hat, in dem sich Dinge bewusst und unbewusst entwickeln, die sich zu gegebener Zeit nach Außen hin kundtun (Janowski; di Vito).

1.1 Konstellative Menschenbilder

Zählt man Personen, spricht man von »Köpfen« (*rōš*), begegnet man einer Person, tritt man vor ein »Angesicht« (*pānāh*; → 30), geht es um die leibhaftige Persönlichkeit, so ist von der »Kehle/Seele« (*nāfāš*; → 18) die Rede. Der innere Mensch konkretisiert sich im Begriff »Herz« (*lev*; → 34), der vergängliche Körper im »Fleisch« (*bāšār*; → 75), der lebendige im »Blut« (*dām*; → 40), die über ihre leibliche Existenz hinaus vorstellbare und wirksame Person im »Namen« (*šem*; → 63), die Schönheit in »Gewicht« und »Glanz« (*kavōd*; → 20; 56).

Ist vom Menschen als »Adam« die Rede, so klingt die vergängliche Existenz aus mit Atem (→ 73) belebtem Erdboden (*ʿadāmāh*) bzw. Staub (Gen 2,7f; → 75) an, sowie die präsexuelle Konzeption als zuwendungsbedürftiges *animal sociale* (→ 7), aber auch die Konzeption als lebendiges, männliches und weibliches Abbild Gottes (→ 8). Die menschliche Disposition als sinnliches Wesen, das sieht (→ 31), hört (→ 32), riecht und schmeckt (→ 33) und tastet (GŠŠ; Jes 59,10; NGŠ; Gen 27,22), sowie als kommunizierendes Wesen, das blickt (→ 31), gestikuliert (→ 36), spricht (→ 35) oder schweigt (→ 37), musiziert (→ 21) und tanzt (→ 22), wird dabei immer schon vorausgesetzt.

Soll im Rahmen der aspektivischen Weltwahrnehmung die kompakte Ganzheit des Menschen, sein leiblich-seelisches Heil und Bewahrtsein durch Gott betont werden, kann

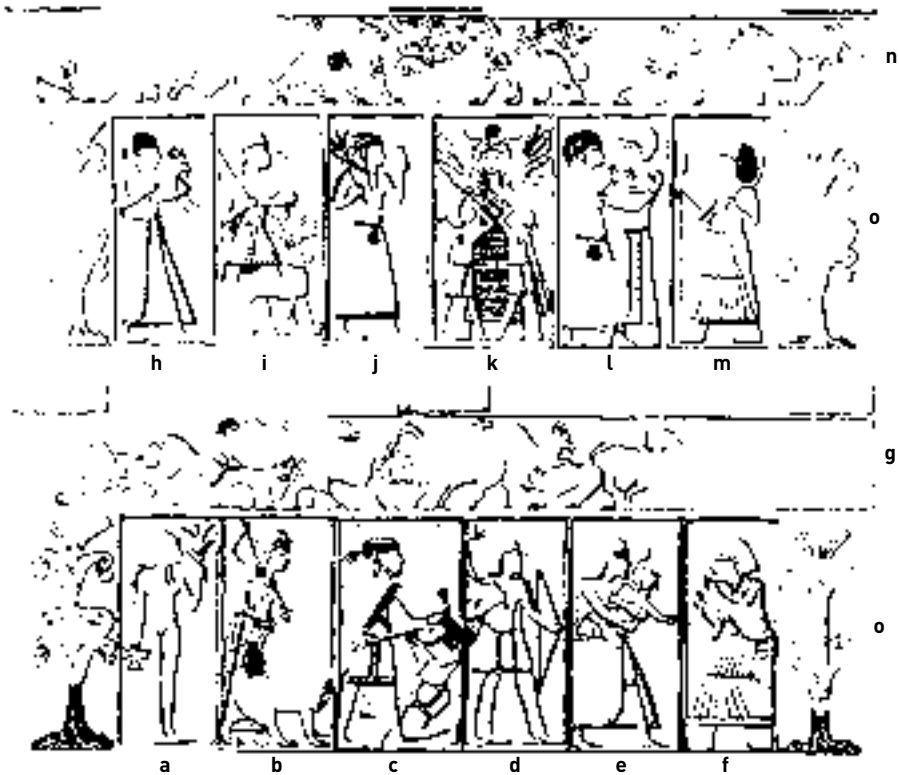


Abb. 0a Die kostbare Verzierung einer fürstlichen Bettstatt aus dem kanaanäischen Königreich Ugarit (Gachet-Bizollon) zeigt auf einzelnen, sorgfältig zu einem Gesamtkunstwerk komponierten Elfenbeinplatten Menschen in unterschiedlichen Konstellationen: **a** Nacktes, stehendes Mädchen mit Lotosblüte und Lebenszeichen; **b** König in ägyptischer Tracht, der mit einer Lanze einen Löwen dominiert (vgl. Abb. 14b-c; 38a); **c** Krieger in levantinischer Tracht (→ 61), der einen fürbittenden Feind beim Schopf packt und mit einem Schwert bedroht (vgl. Abb. 49g); **d** Zwei Bogenträger mit Lotosblüte; **e** Herrscher im Wulstsaummantel mit Keulenzepter und gebändigtem Löwen in den Armen; **f** verehrender Diener (Priester?); **g** Fries mit kämpfenden Wildstieren, Gazellen reißenden Löwen und Bogenschütze; **h** Gabenbringer mit Böckchen; **i** Bogenschütze mit lebendigem Hirsch und einer getöteten Jagdbeute über den Schultern; **j** Fürstin mit Lotosblume, einen Becher reichend (vgl. **l** und Abb. 21e; 41f); **k** mit Sternsymbol, Kuhhörnern, Hathorfrisur (vgl. Abb. 30a; 87d) und Flügeln als Göttin gekennzeichnete Frau in reich verziertem Gewand, die Zwillinge stillt (= Abb. 20a); **l** Fürstin (mit winzigem Becherchen in der Rechten; vgl. **j**) und Fürst in Umarmung (vgl. Abb. 1a-d); **m** Waffenträger mit Lanze und Sichelschwert (vgl. Abb. 41f); **n** Fries mit stilisiertem Baum, in dem ein Gänsegeier erscheint, flankiert von Mischwesen (Cheruben) und Gazellen reißenden Löwen, ihrerseits von einem Lanzenschützen bedroht; **o** stilisierte Bäume.

Die Einzelszenen wurden sorgfältigst zu einer Gesamtaussage gefügt. Im Angesicht erotischer Liebeskraft, die als einzige dem Tod widerstehen kann (**a**; → 86; Hld 8,6), und von ihr bewegt, vollzieht sich der verehrungswürdige (**f**) Kampf gegen aggressive Mächte, Feinde in Gestalt von Löwen und Menschen (vgl. Ps 22,22; 35,17; 57,5 und oft; **b-e**). Seine Kehrseite, dargestellt auf dem zweiten Fries, ist die Feier und Weitergabe des Lebens im Schatten der Flügel (Ps 17,8; 36,8; 57,2; 63,8) der Göttin, die menschengestaltig als Amme der fürstlichen Zwillinge (**k**; Gen 25,24; 38,27) erscheint, aber auch als Herrin der Gazellen und Hirsche (vgl. Hld 2,7; 3,5) und tiergestaltig als Geier im cherubenbewachten Paradiesbaum (**n**; vgl. Gen 3,24; → 15). Die beiden Friese geben den Hauptszenen eine

kosmologisch-theologische Deutung, insofern sie die Wildnis, die den Menschen oft chaotisch und lebensfeindlich erscheint (**g**) als Teil einer geordneten Welt deuten, in deren Zentrum der Baum des Lebens steht (**n**), ein Motiv, das sich in der Rahmung der Hauptszenen wiederholt (**o**).

Die Elfenbeinreliefkomposition am Ort der Zeugung des Erbprinzen ist eine Vergewisserung legitimer Herrschaft im Angesicht der Göttin: Die Liebe (→ 1) zwischen Fürstin und Fürst vereint mit dem Segen der Göttin, der sich im Milchfluss (→ 6), im Gedeihen der Wildtiere (Gazellen, Hirsche, Wildtiere, Löwen, Geier) und der Bäume zeigt, ist die Basis des dynastischen Fortbestandes und damit einer loyalen Herrschaft (→ 47; 52), die das Chaotische (→ 68) in Schach hält und so prosperierendes Leben in Frieden ermöglicht. Außer der nackten jungen Frau (**a**; → 60) sind alle Figuren schreitend dargestellt, was der ganzen Szenerie eine energische Dynamik verleiht. Eine verkürzende ikonographische Zusammenfassung der hier vielfigurigen Szene ist Abb. 47a, wo der König auf dem Schoß seiner Mutter über den Feinden thront.

Im Kontext biblischer Texte leben solche Konstellationen fort. Durch den Vergleich mit den kanaanäischen Vorlagen wird deutlich, wie sie akzentuiert werden. Am auffälligsten ist die Demokratisierung königlicher Themen. Der Einsatz für Recht und Gerechtigkeit (→ 52) wird zur Aufgabe jedes Frommen. Dabei erhalten die konkreten Kampfformen eine weisheitliche Dimension (→ 51). Die Göttin wird im biblischen Symbolsystem nicht mehr explizit genannt. Das Erbe ihrer schützenden und Leben fördernden Funktionen ist aber unter der monotheistischen Patina noch an vielen Stellen zu erkennen, wie die biblischen Vergleichsstellen oben zeigen (vgl. auch Abb. 14d). – Elfenbeinfries aus Elefantenzahn; Ugarit, Königspalast; um 1380 v. Chr.; Damaskus, Nationalmuseum 3599.

dies im Knoten bzw. Bündel zur Darstellung gebracht werden (Abb. 3e-f; 68b).² Schlüsselbegriffe zur Erfassung der sozialen Einbettung eines Menschen sind seine »Verlässlichkeit« (*ʾæmæṯ*; → 27) und »Freundlichkeit« (*ḥæṣæḏ*; → 30), Aspekte, die ihrerseits wiederum eng mit Gemeinschaftstreue/Gerechtigkeit (*ṣḏāqāḥ*; → 52) und deren Innenseite, der Weisheit (*ḥokmāḥ*; → 51), sowie mit »Friede/Heil« (*šalōm*; → 74) und Segen (*bārakāḥ*; → 88) verbunden sind. Gleiches gilt vice versa für ein Leben, das nicht im gottesfürchtigen Grundvertrauen wurzelt, sondern angstbesetzt ist (→ 26), das Lügen (→ 67), Gewalt (→ 48), Verachtung (→ 64), Schande (→ 62) und damit dem Chaotischen und Bösen (→ 68) Raum gibt.

Menschliches Sein und Bewusstsein ist grundlegend geprägt von der Orientierung in Raum und Zeit (→ 82f), von den täglichen Rhythmen des Aufstehens, Arbeitens (→ 39; 79), Essens (→ 41), Verdauens (→ 42), Schlafens (→ 80) und Träumens (→ 81) und von den Lebensphasen: Geburt (→ 5), Kindheit (→ 10) als Sohn oder Tochter (→ 12), Mutter- und Vaterschaft (→ 13) oder Kinderlosigkeit (→ 11), Alter (→ 84) und Tod (→ 85f).

Besonders aspektreich wird die grundlegende Welterschließung und -bewältigung über Emotionen in biblischen Texten verarbeitet. Dabei spielen Orientierungsoppositionen wie Zorn und Erbarmen (→ 4; 25), Bitterkeit und Süße (→ 24), Weinen und Lachen, Leid und Freude (→ 28f), Ehre und Schande (→ 62), Schuld und Vergebung (→ 70) nebst der für das Leben grundlegenden Liebe, der Neugier und dem Staunen (→ 1f; 53; 90) eine wichtige Rolle.

Die Thematisierung von Aspekten rund um wirtschaftlichen Tausch (→ 43) und politische Macht (→ 46–50) überrascht durch eine hohe und erstaunlich konsistente Sensibilität für Egalität und zeugt von Empathie für Randständige, insbesondere für Witwen (→ 45) und Fremde (→ 58).

Was und wie der Mensch ist, zeigt sich offensichtlich – und darin ägyptischen, mesopotamischen Vorstellungen verwandt (Brunner-Traut) – in äußerst vielen Aspekten und unterschiedlichen Konstellationen³ (**Abb. 0a**), aber deshalb keineswegs beliebig, und

immer sehr konkret, aber deshalb keineswegs naiv. Vielmehr steht alles Tun im Kontext eines permanenten kulturellen Verfeinerungsprozesses (→ 71) und unter dem Vorbehalt persönlicher Rechtfertigung (→ 72), auch wenn die »Person« nicht das geheimnisvolle seelische Innere eines Menschen in der Tradition Platons ist, sondern die Summe seines Tuns im Angesicht seiner Nächsten und Gottes.

1.2 Menschenbilder als Teil eines Bedeutungsgewebes

Von Menschenbildern im Plural ist aber nicht nur wegen der konstellativen antiken Konzeption des Menschen die Rede, sondern auch wegen regionalen und epochalen Unterschieden. Die Autoren der biblischen Texte hatten einen Blick für umweltbedingte Verschiedenheiten. Jeremia zum Beispiel vergleicht Moab mit einem im selben Krug gelagerten Wein mit unverkennbarem Geschmack (Jer 48,11). Tyrus hingegen wird von seinem Zeitgenossen Ezechiel als eine pulsierende Metropole geschildert, in der sich Händler aus allen Weltgegenden die Hand reichen (Ez 27,11–24) wie kaum an einem anderen Ort. Das beschaulich-ländliche Leben in Moab und das quirlig-mondäne in Tyrus dürfte ganz unterschiedliche Menschentypen und Menschenbilder generiert haben, die wir aufgrund der Quellenlage nur erahnen können. Eine tyrische Händlerfamilie fühlte sich weit weg in Syrakus, Karthago oder Cadix eher daheim als in Kir Moab oder in Beerscheba. Zugleich aber teilten die Menschen in Moab und Tyrus mit jenen in Jerusalem aufgrund ihrer gleichen, nur dialektal variierenden Sprache und Nachbarschaft viele Sitten, Vorstellungen und Denkweisen, die sie wiederum von Menschen aus Ägypten, Mesopotamien oder Griechenland unterschieden. Dazu kommen noch die Klassen- und Geschlechterunterschiede innerhalb ein- und derselben Gesellschaft eines Stadtstaates und schließlich diachrone Entwicklungen, die für uns in der Rückblende oftmals wohl zu sehr gestaucht werden. Andererseits haben wir das Privileg, dass wir Konstanten und Langzeitentwicklungen in antiken Epochen wahrnehmen können, die den Zeitgenossen vermutlich verborgen geblieben sind.

Solche und ähnliche Beobachtungen stimmen historisch arbeitende Forscherinnen und Forscher gegenüber anthropologischen Verallgemeinerungen skeptisch. »Dem Alten Testament liegt weder eine einheitliche Lehre vom Menschen zugrunde noch sind wir in der Lage, eine Entwicklung des biblischen Menschenbildes nachzuzeichnen.«⁴ Dieser Satz, mit dem Hans Walter Wolff den Titel seines eigenen Werks, dem er entstammt – »Anthropologie des Alten Testaments« – relativiert, wird heute ernster genommen denn je.

Mit dem Beginn des 21. Jahrhunderts wurde »Biblische Anthropologie« zu einem Trendthema. Innertheologisch ist darin eine Aufarbeitung der Schöpfungsvergessenheit der Theologie des letzten Jahrhunderts erkennbar (→ 2.3). Zugleich reagiert die Theologie damit auf eine Explosion der Ansätze in der Sozial- und Kulturanthropologie.⁵ Manche von ihnen haben die exegetischen Beiträge zur biblischen Anthropologie erkennbar beeinflusst. So greift die Emotionen- und Affektforschung auf die psychologische Anthropologie und die historische Psychologie bzw. historische Anthropologie zurück (→ 24). In vielen exegetischen und bibeltheologischen Beiträgen sind Einflüsse der Linguistik erkennbar; ein besonderes Interesse gilt beispielsweise der Metaphernforschung. Das heuristische Modell, wonach biblische Texte und die darin vorausgesetzten Menschen-, Welt- und Gottesbilder Teil eines von Menschen gesponnenen Bedeutungsgewebes sind,

das wir Kultur nennen,⁶ leitet viele Forschende. Sie versuchen, einen Ausschnitt dieses Gewebes sichtbar zu machen.

1.3 Permanente Peilung zwischen historischer Rekonstruktion und theologischer Deutung

Von einer historischen Anthropologie des Alten Testaments erwartet Bernd Janowski, dass sie »die Unterschiedlichkeit der materiellen Lebensbedingungen, die demographischen und sozialen Besonderheiten einzelner Epochen und Regionen, die historisch variablen Wahrnehmungs- und Handlungsmuster, kurz die Fülle der konkreten Existenzformen des Menschen in alttestamentlicher Zeit« in Rechnung stellt und entfaltet.⁷ Durch den Einbezug außerbiblicher Texte und Bilder in diese faszinierende Rekonstruktionsarbeit wird das Spezifische biblischer Menschenbilder überhaupt erstmals fassbar, aber auch das, was sie mit solchen von benachbarten Völkern gemein haben und was sie älteren Traditionen verdanken. Größere Projekte und Sammelbände schreiten das Feld der Anthropologie ab, wobei die Herausgeber auf die heterogene Vielfalt von Ansätzen und Themen besonderen Wert legen (Bauks; Frevel; Janowski/Liess; Wagner).

Stichworte wie »konstellativ«, »relational«, »ganzheitlich«, »narrativ« tauchen in zahlreichen Beiträgen auf. Sie verweisen auf Zusammenhänge, ohne sie gleichzeitig einer einzigen oder abschließenden oder gar einer konfessionellen Logik einzuordnen. Allerdings gab es schon vor dem Aufkommen solcher »labels« Forscherinnen und Forscher, die den Menschen mit seinem Körper in Raum und Zeit ernst genommen haben. Helga Weippert hat bereits vor vielen Jahren mit anschaulichen Beispielen aufgezeigt, wie der Mensch im alten Israel sich selbst in seine Umwelt hineinprojiziert: Das Funkeln des Weins ist das »Auge« des Weins, die Maße, die man benutzt, sind Verlängerungen des menschlichen Arms (Elle) oder der Schöpfkraft der Hand usw.⁸ Menschsein im Verständnis der biblischen Schriften ist immer ein Menschsein, das eingebunden ist in Beziehungen, das sich ganz konkret und endlich in Raum und Zeit vollzieht, das immer ein Menschsein vor und im Hinblick auf Gott ist. Anthropologie und Sozialgeschichte rücken von daher selbstverständlich sehr nahe zusammen (Kessler).

Weitgehende Einigkeit besteht also einerseits darüber, dass es *das* biblische Menschenbild nicht gibt, dass die Kontexte biblischer Texte respektiert werden müssen, »dass literarhistorisch, traditions- und religionsgeschichtlich sowie thematisch orientiert an entsprechend differenzierenden Darstellungen gearbeitet werden sollte«,⁹ andererseits aber auch darin, dass es nicht reicht, einfach Fakten aneinanderzureihen, sondern dass diese interdisziplinär abgeglichen und diskutiert¹⁰ und darüber hinaus in eine »Denkbewegung«¹¹ eingebracht werden müssen, die mitberücksichtigt, dass die biblischen Texte nicht das zufällig bewahrte oder archäologisch gefundene Quellenmaterial eines historischen Anthropologen darstellen, sondern das in einem komplexen Kanonisierungsprozess für wertvoll befundene, sorgfältig tradierte Erbgut zweier Weltreligionen, die sich um die Beantwortung der berechtigten Frage kümmern, was denn Menschsein für jede und jeden ganz konkret bedeutet, eine Frage, die »nur als zeitbezogenes Reden an konkreten und zu konkreten Zeiten« beantwortet werden kann.¹²

Bei der Triangulation des Verhältnisses zwischen historischer und theologischer Anthropologie ist unser heutiger Lebenskontext der Punkt, von dem aus wir messen. Dabei

sind – anders als in der Topographie – alle drei Punkte nicht exakt zu vermessen. Sowohl bei der selbstreflexiven Bestimmung unseres eigenen Standpunktes als auch bei der Rekonstruktion von Themen der historischen Anthropologie gibt es zwar konkrete Phänomene, die beschreibbar sind, aber wegen Störungen, Sichtbeschränkungen oder mangels Daten gibt es auch Unschärfen. Am schwierigsten ist der hypothetische, theologische Punkt zu peilen. Er muss versuchsweise immer wieder neu gesetzt werden, in der Hoffnung, durch Erprobung einen Punkt zu finden, der zu optimalen Ergebnissen bei der Orientierung in der Geisteslandschaft führt. Dieses Modell verlangt der theologischen Anthropologie eine Flexibilität ab, die ihr in der Realität tendenziell fehlt, weil sie oft wider besseres hermeneutisches Wissen der Überzeugung ist, dass sie Kenntnis einer höheren Würde (→ 16), Humanität oder Idee des Menschen habe, der – wengleich hundertfach relativiert – sich die facettenreichen Menschenbilder der Bibel letztlich einzuordnen hätten.

Man spricht aufgrund dieser permanenten Peilung von einer nicht aufzuhebenden, produktiven Spannung zwischen historischer und theologischer Anthropologie,¹³ von einer prinzipiellen Unabgeschlossenheit der Anthropologie, die der von ihr in einer unübersichtlich gewordenen Welt erwarteten Orientierungsleistung unversöhnlich gegenüberstehe.¹⁴

1.4 Evolution: Die Geburt des »Wesens« in der Zeit

Gegenüber der facettenreichen Brechung des Menschlichen im Prisma der Kulturen und Epochen zeigt die wachsende Datenfülle der Paläonthologie andererseits, wie wenig wir uns physiologisch vom frühen *Homo sapiens*, ja selbst vom *Homo neanderthalensis* unterscheiden.¹⁵ Praktisch alles, was wir über unsere Vorfahren in Erfahrung bringen, kommt uns äußerst vertraut vor. Sammeln, jagen, wandern, grillen, basteln, gestalten, musizieren, tanzen sind zwar für die Menschen der Megastädte des 21. Jh. zu Freizeitaktivitäten geworden, aber eben aufgrund unserer Geschichte nicht zufällig, sondern weil wir darin ganz besonders unserer Art entsprechen. In der Langzeitperspektive der rund 500 000 Jahre, in denen sich der *Homo sapiens* entfaltet hat, ist die Distanz zwischen uns und der zwei- bis dreitausendjährigen Bibel so kurz, dass sie nicht überbetont werden sollte, wozu uns nicht zuletzt die technischen Errungenschaften der letzten Jahrzehnte gerne verleiten, auch wenn natürlich nicht zu leugnen ist, dass diese uns vor ganz neue Herausforderungen stellen (→ 0.2.2). In dieser Langzeitperspektive erhält das, was Philosophie und Theologie gerne zum zeitlosen »Wesen« stilisieren, eine geschichtliche Dimension.

Die Entmythologisierung philosophisch-theologischer Onthologie durch die *histoire de longue durée* öffnet umgekehrt eine Verständnishilfe für das, was der biblische Mensch für uns Moderne so irritierend selbstverständlich Gott nennt. In diesem großen, unerklärlichen, bald faszinierenden, bald erschreckenden Gegenüber manifestiert sich die Erfahrung des Sich-Vorfindens als Ergebnis einer langen, unsichtbaren Entwicklung, das literarisch als Geschaffensein durch Gott (→ 8) ausgedrückt wird, und des Ausgeliefert-Seins (den eigenen Gefühlen, gesellschaftlichen Dynamiken, den Kräften der Natur usw.; Keel/Schroer), das konzeptuell im Gesegnet- und Verfluchtsein (→ 88), im Erbarmen (→ 4) und im Zorn (→ 25) Gottes eine Gestalt findet.

Das bedeutet keineswegs, dass die Rede von Gott heute keinen Sinn mehr hat, denn

die Beschäftigung mit der Langzeitgeschichte lehrt uns auch, wie wenig wir über uns wissen, wie Vieles rätselhaft bleibt, wie gut dem Menschen in dieser Situation der Beschränktheit eine Haltung der Demut (→ 50), des Klagens (→ 28), Lobens (→ 87) und Staunens (→ 90) vor dem Schrecklichen und Wunderbaren, ein Menschsein *coram Deo*, vor Gott, noch immer bekommt.¹⁶

1.5 Die Gestalt des vorliegenden Buches

Das Konzept und die Form des vorliegenden Sachbuches versucht, den Eigenheiten biblischer »Anthropologie« und den skizzierten Postulaten der Forschung Rechnung zu tragen, indem es auf eine Rekonstruktion einer Idealbiographie oder eine kulturanthropologische Systematisierung des Materials in Sphären der Person, der Gesellschaft und der Welt¹⁷ weitgehend verzichtet.

Indem Aspekte von Menschsein in kleineren Themeneinheiten in den Blick genommen werden, übernehmen wir den aspektvischen Zugang zur Wirklichkeit, der für die Weltwahrnehmung altorientalischer Kulturen inklusive der biblischen so charakteristisch ist und eine Verknüpfung einzelner Aspekte zu »Konstellationen« überhaupt erst zulässt. Die ausgewählten neunzig Themen stehen dementsprechend in mannigfacher Verbindung zueinander, ausgehend von den Grundbedürfnissen nach Zuwendung (→ 1ff), Sättigung (→ 38ff), Kleidung (→ 60ff), Atem (→ 73ff), von Emotionen (→ 24ff) und Kommunikation (→ 31ff). Manchmal ergeben sich Themenkomplexe, in anderen Fällen ist die Reihung eher locker, an Stichworten orientiert. Querverweise (→) zeigen thematische Verschränkungen an, die oftmals Grundlage wichtiger Konstellationen sind. Texte und Bilder sollen das oft ganz offensichtliche, bisweilen auch verborgene Wissen und die Weisheit vom menschlichen Leben zwischen Geburt und Tod illustrieren und so auch einem breiteren Publikum Einblick in die Quellen ermöglichen. Den Fachleuten werden insbesondere auf ikonographischem Gebiet neue Materialien und Deutungsvorschläge unterbreitet. Ziel war es, durch das gewählte Vorgehen unterschiedliche Diskurse zu vernetzen. Wir hoffen, dass die so entstandenen Skizzen zum Weiterdenken und Weiterforschen im Meer der biblischen Menschenkunde anregen.

Lit.: Assmann 2012; Bauks 2008; Beck 1995; Brunner-Traut 2012; Frevel 2010a; Janowski ³2009c und 2012; Janowski/Liess 2009; Keel/Schroer ²2008; Kessler 2009; Oorschot 2010; Wagner 2009a; Weippert 2006; Wolff ⁴1984.

2 Problemanzeigen

Mit dem gewählten Vorgehen verbindet sich nicht nur eine ausdrückliche Entscheidung für eine den Primärquellen angemessene Rezeption und Darstellungsweise zentraler Themen des Menschen, sondern auch eine im Blick auf einige jüngere Entwicklungen notwendige Kritik an fachexegetischen und theologischen Diskursen.¹⁸ Einige Problemanzeigen seien im Folgenden kurz erörtert.

2.1 Korrektiv dualistischer abendländischer Denkmuster

Wir leben in einer abendländischen Kultur, die sich viel stärker auf ihre griechisch-philosophischen als auf ihre altorientalisch-israelitischen Wurzeln zurückbezieht. Die bibli-

schen Texte sprechen z. B. weit häufiger über die Verwandtschaft von Tier und Mensch als über die Verwandtschaft von Mensch und Gott. Sie setzen voraus, dass Tiere ihren Schöpfer kennen (→ 14). Wir aber sind wie die alten Griechen überzeugt, dass der Mensch seinem Wesen und seiner Bestimmung nach zwar ein Lebewesen, aber eben etwas ganz anderes als ein Tier ist, weil nur der Mensch zur Gotteserkenntnis fähig sei. Wir denken in dualistischen Kategorien griechischer Herkunft, wenn wir Körper und Geist oder Körper und Seele strikt unterscheiden (→ 18). Unsere ästhetischen Wahrnehmungen orientieren sich wie jene der Griechen und Römer an Form und Aussehen, während Schönheit im alten Israel viel mehr mit Beziehung, Wirkung und Dynamik zu tun hatte (→ 20).

Es geht bei der Kritik am griechisch-abendländischen Denken weder um die Abrechnung mit einer Kultur, die uns schwierige Erbschaften hinterlassen hat, noch um eine neue Variation eines romantischen Orientalismus, sondern um die kritische Analyse und Infragestellung eines im Abendland dominierenden Denksystems, das gerade im Hinblick auf die körperliche Dimension des Menschseins sehr problematische Dualismen und Dichotomien geschaffen hat, die sich insbesondere in einer latenten bis virulenten Frauen-, Körper- und Lustfeindlichkeit zeigen. Homer und Hesiod sind beispielsweise in ihrem Denken noch ausgeprägte »Orientalen«¹⁹, und auch das hellenistische Judentum lässt sich nicht einfach der griechischen Tradition zuordnen. Solche historisch wichtigen Differenzierungen der Rede von »der« griechischen Tradition tangieren jedoch die abendländische Rezeptionsgeschichte des griechisch-philosophischen Denkens kaum. Die Vorsokratiker, Plato, Aristoteles haben gerade in der Schaffung von Begrifflichkeiten über die Scholastiker, allen voran Thomas von Aquin, eine ungeheuer große Wirkung entfaltet.²⁰

Die Philosophie hat bis tief ins 20. Jh. hinein dem Leib nicht weniger misstraut als die Theologie. Auf die Sinne sei kein Verlass, es sei die allgemeine Vernunft, die die chaotischen Sinneseindrücke ordne, die die Basis jeglicher Philosophie darstelle, befinden Descartes und Kant, die Ahnväter der neuzeitlichen Philosophie. Demgegenüber hält der französische Philosoph Maurice Merleau-Ponty (1945) fest, dass die Philosophie die Sinnlichkeit in ihren Denkmodellen immer schon in Verstandeskategorien (z. B. »Einbildungskraft« bei Kant) gezwängt habe, die der wahren Funktion der Sinne nicht gerecht würden. Das sei aber gar nicht nötig, da der Leib selber unsere Verbindung zur Welt darstelle und eine Einheit generiere, die uns von anderen unterscheidet und eine Ausrichtung ermöglicht. Jede »allgemeine Erkenntnis« gründe letztlich im Leib als Knotenpunkt aller Welterfahrung. Nach Merleau-Ponty transponiert die philosophische Reflexion »sozusagen nur das in eine andere Tonart, was bereits durch den Leib gegeben ist«.²¹ Zur leiblichen Weltwahrnehmung gehört ganz wesentlich die Wahrnehmung der anderen und unser Verhältnis zu ihnen. Hatte die Philosophie bis dahin immer vom transzendental überhöhten Subjekt her gedacht, so macht Merleau-Ponty deutlich, dass die Inter-subjektivität zum leiblichen Weltzugang dazugehört und vielmehr die Frage zu stellen sei, wie man überhaupt allein sein könne (→ 7). Für die moderne Kognitionswissenschaft erwies sich seine Philosophie als wegweisend.²² Biblische Texte sind – auf diesem Hintergrund – in ihrem Denken über Menschsein oft befremdlich. In der Befremdung und Irritation liegt die Chance der Entdeckung und des Aufbruchs zu neuen Ufern.

Ein weiterer Gesichtspunkt kommt hier ins Spiel. Die Tradition des Misstrauens gegenüber dem Leib, die sich über das griechisch-philosophische Menschenbild in die

christliche Tradition eingetragen hat, rief und ruft einerseits nach wie vor nach Aufklärung. Andererseits hat die Emanzipation von der Leibfeindlichkeit in den letzten Jahrzehnten einen Pendelschlag in die andere Richtung bewirkt, der ganz andere Probleme generiert. Gesundheit und – normierte – Schönheit des menschlichen Körpers bis ins hohe Alter sind nicht mehr nur Ideale, sondern werden weltumspannend propagiert und mit Medikamenten, Kosmetik und Operationen realisiert. Mit den damit verbundenen Marktinteressen ist eine neue Art von Terror über den menschlichen Leib hereingebrochen.²³ Sport (→ 23), Wellness und Freude an Schönheit mutieren unter neuen Vorzeichen zu regelrechten Plagen. Die technische Beherrschung von Gebären und Sterben stellt die Menschen vor selbstproduzierte, neue Herausforderungen.

2.2 Kann eine biblische Menschenkunde auf der Basis von hebräischen Schlüsselbegriffen entwickelt werden?

Die Skepsis gegenüber einer auf rein philologischer Analyse beruhenden biblischen Menschenkunde ist nicht neu. Sie wurde von James Barr schon 1961 ausführlich dargelegt.²⁴ Unseres Erachtens bieten Grundbegriffe der biblischen Anthropologie wie *lev*, »Herz« (→ 34) und *næfæš*, »Kehle« (→ 18) einen valablen Zugang zu Menschenbildern der altisraelitischen Kultur, wenn man nicht der Versuchung verfällt, die sichtbar werdende Gesamtheit als System statt als ein an den Rändern durchaus offenes Gesamtbild innerhalb noch größerer Gesamtbilder anzusehen.²⁵ Die hebräischen Schriften entstammen unterschiedlichen Epochen und Verfassergruppen, aber doch einem gemeinsamen Kulturkreis mit nachweislich langen Traditionsketten in Kunst und Literatur.

Es ist richtig, dass man mit Terminologien allein keine Theologie und schon gar nicht Verkündigung betreiben kann. Sprachen sind logisch, aber sie funktionieren nicht nach einer mathematischen Logik, weshalb statistische Wortuntersuchungen nur einen sehr begrenzten Wert haben. Tatsächlich kann die Bedeutung eines Wortes an zehn Textstellen die Bedeutung bei der elften Stelle nicht sicher festlegen. Wie gefährlich solch ein Vorgehen ist, zeigt beispielsweise die Debatten über die Bedeutung von *'HB*, »lieben« und anderer hebräischer Wörter im Kontext der Saul – David – Jonatan – Beziehungen. Mit reiner Wortstatistik bekämpfen Exegeten, die gegenüber gleichgeschlechtlicher Sexualität Vorbehalte haben und diese ungern in biblischen Texten dokumentiert sehen, die Möglichkeit, dass *'HB* und andere Begriffe in diesen Texten eine erotische Komponente haben könnten.²⁶ Da wird die Statistik zur ideologischen Waffe, denn *'HB* ist wie das deutsche Wort »lieben« ein weiter Begriff, der viele Nuancen erlaubt, die vom Kontext gegeben werden. Eine mögliche Akzentuierung ist die erotische. Wenn man mit der überwältigenden Menge von unerotischen *'HB*-Vorkommen im Hebräischen gegen die Erotik der Männerbeziehungen in den Samuelbüchern argumentiert, so ist das methodisch und hermeneutisch sehr fragwürdig.²⁷

2.3 Haben israelitische Menschenbilder (k)eine kerygmatische Bedeutung?

Die seit dem 19. Jh. rapide voranschreitende Wiederentdeckung antiker Kulturen in Gestalt von Architektur, Artefakten, Bildern und Texten belegte mit der materiellen Fakten eigenen Eindringlichkeit, wie viel Israelitinnen und Judäer mit ihren Nachbarn teilten. Die theologische Herausforderung des Nationalsozialismus unterbrach die Bemühungen der

von Hermann Gunkel begründeten Religionsgeschichtlichen Schule, die Bibel in diesen neu entdeckten Zusammenhängen zu verstehen. Gegen den Wahnsinn einer verabsolutierten Geschichte, eines »Dritten Reiches«, des Führers und seines Heils, kam nur die dialektische Theologie mit ihrer herrschaftskritischen Botschaft von der Heilsgeschichte, dem Reich Gottes, dem wahren Herrn Jesus Christus und seinem Heil auf. In der alttestamentlichen Forschung gerieten in diesen Jahren die Schöpfungstraditionen aus dem Blick und mit ihnen die Weisheitstraditionen und das Interesse für die biblische Anthropologie. Man konzentrierte sich auf den Exodus und die Prophetie, auf die von oben hereinbrechende, geschichtliche Offenbarung, auf das Besondere Israels und der Menschwerdung Jesu.

So verständlich diese Reaktion auf die Zeitgeschichte war, so problematisch ist, dass damit Fixierungen entstanden, die nach dem Zweiten Weltkrieg und bis heute nicht ganz aufgebrochen worden sind. Was für die Schöpfungstraditionen gilt²⁸, gilt ähnlich auch für »das Menschenbild« Israels, soweit es »nur« kulturelles Gemeingut des Alten Orients ist.²⁹ Der radikalste Weg, das Problem zu lösen, ist die methodische Eliminierung außerbiblischer Quellen, wie es der Rostocker Neutestamentler Eckart Reinmuth verlangt: »Was die Theologie zum Diskurs über den Menschen beizutragen hat, verdankt sich letztlich ihrer Schriftinterpretation. Diese hat sie zu plausibilisieren und zu kommunizieren – und dabei einzugestehen, dass sie über weitere Grundlagen für ihre anthropologische Kompetenz nicht verfügt.«³⁰ Demgegenüber hat Brevard S. Childs schon früher gesehen, dass Israel seine Terminologie geerbt hat. Man könne nicht aus den Sprachkonventionen eine hebräische Mentalität ableiten, vielmehr gehe es darum, zu den Inhalten vorzudringen.³¹ So betrachtet werden Zeugnisse aus Israels Umwelt wertvolle Dokumente, um tiefer in den jeweiligen Zeitgeist einzudringen und das Spezifische der biblischen Texte herauszuarbeiten. Es sind neue, wichtige und unleugbare Grundlagen zur Plausibilisierung der kanonischen Bibeltexte. Die Methoden ihrer Analyse unterscheiden sich nicht von denen der tradierten Schrift. Was die Zeugnisse allerdings unterscheidet ist die Art und Weise, wie sie auf uns gekommen sind. Das ist bei ihrer Interpretation zu berücksichtigen. Diese Vergleichsarbeit hat schon länger begonnen und kann inzwischen auf Basiswerke zurückgreifen,³² aber es bleibt noch sehr viel zu tun.

Bei der historischen Rekonstruktion ist unübersehbar, dass Menschenbilder genauso wie Gottesbilder das Ergebnis eines evolutiven Prozesses sind und nicht Ausdruck einzigartiger Eingebungen, auch wenn nicht geleugnet werden soll, dass es dabei Epochen der Stagnation geben kann, dann wieder Ereignisse, die geistige Revolutionen begünstigen. Von Dogmen genährte Vorstellungen, wonach Israels antimagischer Monotheismus auf einen göttlichen Eingriff in die Geschichte zurückgehe³³ und sich in Israel »eine schlechterdings einzigartige Entmythologisierung des Menschen vollzogen«³⁴ habe, müssen in Anbetracht der Fakten korrigiert werden.

Die biblische Tradition mitsamt ihrem kulturellen Umfeld ist, was die Anthropologie betrifft, kerygmatisch nutzbar. »Der Same der göttlichen Offenbarung ist nicht allein auf jüdischen Boden ausgestreut worden«, wie Gunkel im Anschluss an Origenes und Eusebius postulierte. Wir sollten daher auch den Nachbarkulturen Israels mit einem gewissen Maß an Pietät gegenüberreten. Menschenbilder antiker Kulturen können eine Botschaft an spätere Kulturen beinhalten, einen Sinn, der durch die (moderne) Rezeption freige-

setzt wird. Sie unterstützen beispielsweise kritisches und selbstkritisches Nachfragen durch ihre befremdende Kraft, indem sie uns helfen, Denkschemata zu durchbrechen. In ihrem Erbe stecken bisweilen Weisheiten, die heute Schritt um Schritt von den empirischen Wissenschaften erst zurückgewonnen werden, z. B. von der Psychosomatik oder von der Neurologie. Die größere Menschenkenntnis und Menschenkunde, die eine antike Kultur unserer eigenen voraushaben oder mindestens als Spiegel vorhalten könnte, liegt zum einen darin begründet, dass sie die elementaren Zusammenhänge verschiedener Dimensionen des Lebens stärker im Blick hatte und haben musste, zum anderen auch darin, dass sie über das menschliche Leben im Angesicht Gottes nachdachte, also aus einer tiefen Frömmigkeit heraus sprach.

2.4 Body-(De-)Konstruktion und Hermeneutik der Befreiung des Leibes

Es gibt einen umfassenden postmodernen Diskurs über die kulturelle Konstruktion und Dekonstruktion von Körpern. Wir haben diese Ansätze nicht zum Ausgangspunkt oder zur Leitlinie unserer Menschenkunde gemacht, sondern versucht, die konkreten, geschundenen oder lustvoll lebenden Leiber der Menschen, ja die Sakramentalität des Körperlichen nicht aus den Augen zu verlieren. Unsere befreiungshermeneutisch-feministisch motivierte Erforschung der biblischen Menschenkunde ist Menschen verpflichtet, die an ihren Körpern Gewalt erleiden, die wegen ihres Geschlechts (Sexismus), ihrer Hautfarbe (Rassismus), ihrer geistigen oder körperlichen Behinderung oder Besonderheit (Bodyismus) Unterdrückung und Benachteiligung erleben, die wegen ihres Aussehens (Lookismus) oder ihres Alters (Ageismus) an den Rand geschoben werden. Die Berechtigung und den Wert der Diskurse, in denen der menschliche Körper zu einer Chiffre wird, streiten wir nicht ab, problematisch erscheint uns einzig, wenn die vollständige Ausblendung von Erfahrungsbezogenheit dazu verleitet, über der Rede vom »Körper« die Menschen zu vergessen.

Ein Symbol der unauflösbaren Zusammengehörigkeit dieser Diskurse im Ersten Testament selbst ist Ijob, der mit seinen Freunden über Konditionen des Menschseins philosophisch streitet, während er zugleich an seinem sozialen Leib geschlagen und bis auf die Knochen geschunden in der Asche sitzt. Die biblische Tradition ist darüber hinaus für Body-Diskurse verschiedenster Art offen, sogar inspirierend, wie gerade die Vorstellungen vom Tod und den Toten zeigen (→ 18). In den Kindern und im Namen eines Verstorbenen lebt dieser als soziale Person durchaus in einer leiblichen Dimension und nicht nur in der Erinnerung weiter. Eine weitere Möglichkeit, einen neuen Leib anzunehmen, bestand im Alten Orient in der Herstellung von Statuen und Bildern. Diese Möglichkeit hatten die Beter und Beterinnen in den Tempeln, die sich vor der Gottheit in ewiger Anbetung repräsentieren ließen (→ 8; Abb. 31a–b), diese Möglichkeit hatten vor allem aber auch die Gottheiten. Sie inkarnierten sich in ihre Götterbilder hinein, wozu eine besondere Beauftragung eines königlichen Stifters und besondere geheime Zauberkräfte von beauftragten Kunsthandwerkern sowie ein Mundöffnungsritual nötig waren. Die Götterbilder wurden denn auch weitgehend wie menschliche Körper gepflegt und mit Nahrung versorgt (→ 31).

Die Vorstellungen von Körper- und Leibhaftigkeit, die in biblischen Texten dokumentiert sind, decken sich nur teilweise mit den uns vertrauten. Neben schattenhaften Wesen, die nicht mehr leben, aber in der Scheol weiterexistieren (→ 18), gibt es auch

leibhaftige Erscheinungen übermenschlicher Wesen wie der Engel (→ 15). Sie sind sichtbar, sie kommunizieren wie Menschen. Im Ersten Testament ist ihr Genderzeichen eindeutig männlich, erst im Neuen Testament gibt es Hinweise auf eine bedeutende Diskussion über die Geschlechtslosigkeit der Engel (Mk 12,25) und ihre Unsterblichkeit (Lk 20,36). Das plötzliche Kommen und Gehen der Engel ist das einzige Indiz für ihre nichtirdische Körperhaftigkeit, ansonsten ähneln sie in ihrer Erscheinungsweise Menschen.³⁵

Wenn im Neuen Testament (Joh 1) die einzige absolute Grenze zwischen Gott und Mensch, das »Fleisch« (*basar*; → 75), aufgegeben wird und Gott Fleisch annimmt (*kai ho logos sarx egeneto*, »und das Wort/die Weisheit wurde Fleisch«; → 51), so muss das für antike Ohren ganz ungeheuerlich geklungen haben. In umgekehrter Richtung wird nun in letzter Konsequenz der irdische, vergängliche Körper in die Hoffnung auf Auferstehung einbezogen. Überall beginnen die Grenzen zu fließen. Bei der Verklärung Jesu sehen seine Freunde keinen Körper, sondern einen Leib, der schon transparent geworden ist auf die göttliche Wirklichkeit hin (Mk 9,2–13 par). Tote werden auferweckt. Und der Auferstandene erscheint den Jüngern und Jüngerinnen in einer vertrauten, irgendwie körperhaften Weise. Ja, das Johannesevangelium treibt die Körperlichkeit dieser Erscheinungen so weit, dass der zweifelnde Thomas sich durch die Berührung des hingerichteten Körpers Jesu der Identität des Auferstandenen vergewissern darf (Joh 20,27). In diesen Grenzverrückungen liegt theologisch genügend Sprengstoff, um auch die »modernsten« Körperdiskurse aufzuwühlen.

Lit.: Barr ³2004; Keel ⁵1996b; Kiesow 2003; Knauss 2014; Merleau-Ponty 1945; Morenz ²1984; Nissinen 1999; Reinmuth 2006; Röser 2010; Schroer 2003a; Schroer/Staubli 2000b; Steinert 2012a und b; Stengel 2004; Wagner 2009b; Zehnder 1998.

3 Herausforderungen der theologischen Anthropologie

Der Anschluss an eine verkörperlichte und damit auch vergeschichtlichte theologische Anthropologie ist für die »klassische« Theologie noch lang und steinig. Zwar wird immer wieder betont, dass die Gnade etwas in der Seele sei und die Seele eins mit dem Leibe, weshalb das Gnadenleben nicht getrennt neben dem natürlichen Leben hergehen könne, sondern mit ihm eins werden, Leib und Seele durchdringen müsse.³⁶ Doch was das für Haare, Augen, Ohren, Nasen, Zunge, Lippen, Hände, Arme, Brüste, Herz, Lunge, Leber, Nieren, Magen, Darm, Gebärmutter, Penis, Vulva, Beine, Füße bedeutet, führt die theologische Anthropologie meist nur in essayistischen Sternstunden aus.³⁷ Wir haben andernorts³⁸ bereits zu zeigen versucht, dass allein ausgehend vom Haar eine Theologie geschrieben werden könnte. Die Tonsur des Westmönchs und die Nasiräermähne des Ostmönchs, die stolze Haarpracht der Taminin, der Bubikopf der Französin oder das unter dem Schleier versteckte Haar der Nonne sind weit mehr als Lippenbekenntnisse. Es sind Manifestationen von Gefühlen, Lebenshaltungen, Konzepten und anhaltende, äußerst wirkmächtige und bis heute debattierte Botschaften im öffentlichen Raum. Aber auch weniger offensichtliche Körpermanifestationen sind theologisch relevant. Selbst der Gang zum Stuhl (→ 42), »Wo man, indem man leiblich lieblich ruht/ Sanft, doch mit Nachdruck etwas für sich tut« sollte nicht nur der Ärztin, sondern auch dem Theologen eine Betrachtung wert sein, ist es doch »Ein Ort der Demut, dort erkennst du scharf:/ Dass du ein Mensch nur

bist, der nichts behalten darf.« Aber auch »Ein Ort der Weisheit, wo du deinen Wanst/ Für neue Lüste präparieren kannst.«³⁹

Selbst so grundlegende anthropologische Tatsachen wie die, dass jeder Mensch von seiner Mutter geboren wird und zunächst ein völlig hilfloses Wesen ist, liefern der vorherrschenden theologischen Anthropologie offenbar keine wegleitenden Denkkategorien (→ 4).⁴⁰ Ihr Diskurs bewegt sich allermeist⁴¹ im engen Kreis einiger weniger von der philosophisch-theologischen Tradition des Mittelalters vorgegebener Begriffe: Natur, Freiheit, Sünde, Gnade, Rechtfertigung, Sakrament. Dies sei am jüngsten Meilenstein theologischer Anthropologie illustriert.

3.1 Selektion, Abstraktion und Einengung in der klassischen theologischen Anthropologie

Thomas Pröppers monumentale theologische Anthropologie⁴² behandelt das Thema in zwei großen Teilen. Der erste handelt von der Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott, der zweite von der Existenz des Menschen in Sünde und Gnade. Bezeichnenderweise beginnt das Werk mit der »selbstverständlichen Tatsache, dass der Mensch nach sich selbst fragt«. ⁴³ Es reiht sich damit ein in ein Denken, das der sog. »anthropologischen Wende« verpflichtet ist, wonach bei Descartes das »Ich zur Basis und zum Maßstab allen Wissens« geworden sei, Kant den »Menschen als ›Zweck an sich selbst« bestimmt habe und Fichte das »Interesse für uns selbst« als ursprünglichstes und höchstes Interesse eines freien Subjekts begriffen habe,⁴⁴ ein Denken, das protestantischerseits schon bei Schleiermacher, katholischerseits erst bei Rahner rezipiert und reflektiert worden sei und das Pröpper, wie viele andere Theologen⁴⁵, bereits in Ps 8,5 (vgl. Ps 144,3; Ijob 7,17) angelegt sieht: »Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkst?«

Dabei wird übersehen, dass diese in der Moderne oft und gerne zitierten anthropozentrischen Passagen der hebräischen Bibel einen Aspekt des Menschseins beleuchten, der andernorts in den biblischen Schriften stark relativiert wird, wie am Verhältnis Tier-Mensch (→ 14) gezeigt werden kann, das ja durch die cartesianische Philosophie ganz besonders problematisiert wurde. Neben Aussagen über die Sonderstellung des Menschen, der die Tiere zwar benennt, in ihnen aber kein ihm entsprechendes Gegenüber findet (Gen 2,19–20), gibt es nämlich solche, die die enge Schicksalsgemeinschaft von Menschen und Landtieren hervorheben, die am selben Tag erschaffen werden (Gen 1,24–26), die gemeinsam mit den Menschen der Sintflut preisgegeben, aber auch mit derselben Arche aus ihr gerettet werden (Gen 6–9). Tiere und Menschen bevölkern die Erde gemeinsam unter der Sonne (Ps 104). Gemeinsam ist ihnen auch die Staubexistenz und damit der Tod (Koh 3,19).⁴⁶ Tiere sind wie die Menschen nicht nur Rechtsobjekte, sondern auch Rechtssubjekte, die Anrecht auf Sabbatruhe haben (Ex 20,10; 23,12; Dtn 5,14), aber bei Gewalttätigkeit auch belangt werden können (Ex 21,28–36) und die zusammen mit den Menschen Buße tun (Jona 3,7). Schließlich sind Zugvögel in ihrer Treue zu den Jahreszeiten (Jer 8,7; Ijob 38,36), Rind und Esel in ihrer Treue zur Futterkrippe (Jes 1,3) gar Vorbilder für das menschliche Tun im Verhältnis zu Gottes Weisung, und es ist kein Zufall, dass die Vorstellung einer heilen Zukunft im friedvollen Zusammenleben mit den Tieren konkrete Gestalt annimmt (Jes 11,4–9).

Mit anderen Worten: Wir finden in der Bibel sowohl assimilationistische (Mensch

und Tier teilen das Schicksal der Sterblichkeit) als auch differentialistische⁴⁷ (Mensch und Tier entsprechen sich nicht bzw. bleiben sich fremd) Verhältnisbestimmungen zum Tier, wobei die differentialistischen teils zu Gunsten des Menschen (er herrsche über die Tiere), teils zu Gunsten der Tiere (sie sind manchmal gottesfürchtiger als die Menschen) ausfallen. Es wird gesehen, dass die Tiere sich selber besser kennen als der Mensch, der durch seine Selbstüberschätzung immer wieder Katastrophen produziert, die er nicht will (Untergang der Titanic). Pröppers einseitiger Anknüpfungspunkt bei der Sonderstellung des Menschen als eines sich selbst bewussten Vernunftwesens ist übrigens nicht nur aus biblischer Perspektive problematisch, sondern wird heute auch seitens der Ethologie, der Philosophie, der Kulturanthropologie und des Rechts kritisiert.⁴⁸

Zwar nimmt Pröpper zur Kenntnis, dass die Bibel keine »Anthropologie« bietet, keine »systematische Reflexion auf das Wesen des Menschen« oder gar den Menschen »an sich«⁴⁹ und er sieht auch, dass die Erzählung von der Erschaffung des Menschen diesen als »Erdling« begreift,⁵⁰ mithin also primär unter seinem Aspekt der Vergänglichkeit (→ 75). Das hindert ihn allerdings nicht, dann doch wieder auf die Passage von der Gott-ebenenbildlichkeit zu fokussieren und aus ihr so etwas Abstraktes und zugleich Banales wie das »geschöpfliche Wesen des Menschen«⁵¹ abzuleiten. Weiterführende, kritische Exegese, also solche, die sich nicht in Binnendiskussionen und Fachjargon verliert, die im Sinne einer »Erfahrungserhellung«⁵² Texte zum Schwingen bringt und damit Historisches gerade für die Systematik erfahrbar macht, ist kaum zu erkennen.

Aufgrund seines durch den deutschen Idealismus gefilterten Blicks auf die Bibel bleibt diese denn auch dort außen vor, wo Pröpper – fast schon im Sinne eines Nachworts – am Ende seines ersten Teiles über die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott auf die Leiblichkeit des Ichs zu sprechen kommt.⁵³ Wenn er im Anschluss an Saskia Wendel⁵⁴ und die bei ihr rezipierte phänomenologische Philosophie zugibt, dass das präreflexive, mit *sich*, und das heißt insbesondere auch mit seinem Leib, vertraute Ich die Verbindung von transzendentelem (über sich selbst hinausweisendem) und realem, existierendem Ich überhaupt erst ermöglicht, so böten sich reichlich Anknüpfungspunkte etwa im Psalter, insofern dort die bald schmerzhaft (»mein Herz ist verbittert, meine Nieren werden gestochen« Ps 73,21), bald lustvolle (»es freut sich mein Herz, es jauchzt meine Leber, mein Fleisch wohnt in Sicherheit« Ps 16,9; → 24) Selbstvergewisserung als Botschaft Gottes gedeutet wird (»Ich preise JHWH, der mich beraten hat, auch des Nachts mahnt mich mein Inneres« Ps 16,7), der Beter oder die Beterin also über die Manifestationen des Leibes angesprochen, ja berührt wird.

Verwunderlich bleibt gerade für eine systematische Reflexion auch die weitgehende Abwesenheit der Geschlechterfrage. Wenn man schon Gottes männlich-weibliche Ebenbildlichkeit (Gen 1,26) zum Ausgangspunkt einer Anthropologie macht, so wäre zu erwarten, dass darauf reflektiert wird, was diese Zweigeschlechtlichkeit für das göttliche Urbild und für die Zwiesprache zwischen Schöpfer/in (vgl. Spr 8,30f) und Geschöpfen bedeutet.⁵⁵

Recht ausführlich geht Pröpper im zweiten Teil über die Existenz des Menschen in Sünde und Gnade auf den biblischen Hintergrund dieser beiden Schlüsselbegriffe ein:⁵⁶ auf die Semantik der biblischen Sünden- und Gnadenbegriffe, auf den Tun-Ergehen-Zusammenhang, auf die revolutionäre Errungenschaft der Verantwortung des Einzelnen

angesichts der Sünde, auf die strukturelle Sünde, die bei ihm »Sündenverhängnis« heißt und auf die sog. »Sündenfallgeschichte«. Umso stärker fällt auf, dass der eigentliche Ort, wo der sündige Mensch mit dem göttlichen Gnadenangebot konfrontiert wird, nämlich der Tempel mit seinem differenzierten, Versöhnung stiftenden Kult (→ 70–72), nicht in den Blick gerät, ja, dass der Sinai und die gewaltmindernde und damit heilsstiftende Gabe des Gesetzes (→ 48f), die eigentliche Mitte der hebräischen Bibel, an die Jesus und Paulus zwar kritisch, aber im Kern positiv anknüpfen, vollständig fehlt.

Damit gelangt jener Bereich der Moderne nicht in den Blick, in dem die Menschen vermutlich am meisten zu sich selbst gefunden und ein für viele zutreffendes Bild von sich entwickelt haben: die Menschenrechte. Hans Joas zufolge ist der Glauben an die Rechte und Würde der Menschen das Ergebnis »eines Prozesses, in dem jedes einzelne menschliche Wesen mehr und mehr und in immer stärker motivierender und sensibilisierender Weise als heilig angesehen und dieses Verständnis im Recht institutionalisiert wurde.«⁵⁷ Dieser vom Rabbinersohn Émile Durkheim (1858–1917) im Kontext der Dreyfus-Affäre erstmals beschriebene Sakralisierungsprozess hat – entgegen landläufig säkularistischer Darstellung – deutlich jüdisch-christliche Ursprünge, wenngleich er im säkularen Modus in eine säkularisierte Welt hineinbuchstabiert worden ist.

Zu diesen Ursprüngen gehören die Bemühungen des Dominikaners Bartolomé de las Casas (1484/85–1566) um Anerkennung der Indios als Menschen. Er verwendete zum ersten Mal den Begriff »Menschenrechte« (span. *derechos humanos*)⁵⁸ und inspirierte damit die zweihundert Jahre später lebenden Aufklärer.⁵⁹ Besonders erhellend für die Unrechtssituation, in der er selber als Eroberer zunächst lebte, wurde für ihn die Meditation von Sir 34,21–26: »Ein Brandopfer von unrechtem Gut ist eine befleckte Gabe, Opfer der Bösen gefallen Gott nicht. Kein Gefallen hat der Höchste an den Gaben der Sünder, auch für eine Menge Brandopfer vergibt er die Sünden nicht. Man schlachtet den Sohn vor den Augen des Vaters, wenn man ein Opfer darbringt vom Gut der Armen, wer es ihnen vorenthält, ist ein Blutsauger. Den Nächsten mordet, wer ihm den Unterhalt nimmt, Blut vergießt, wer dem Arbeiter den Lohn vorenthält.« Es ist ein Text, der in seltener Dichte die Gabe (→ 43) unter Menschen mit der Beziehung zum Heiligen in Verbindung setzt oder, anders ausgedrückt, die Frage des rechten Gottesdienstes radikal an die gerechte Beziehung zum Nächsten bindet. Damit ist er ein eindrücklicher Beleg für die Sakralisierung der Person im Sinne von Durkheim: »Wer auch immer einen Menschen oder seine Ehre angreift, erfüllt uns mit einem Gefühl der Abscheu, in jedem Punkt analog zu demjenigen Gefühl, das der Gläubige zeigt, der sein Idol profanisiert sieht.«⁶⁰ Die so erfasste Heiligkeit der Person ist nach Durkheim scharf abzugrenzen vom egoistischen, auf Lustgewinn und wirtschaftlichen Profit bedachten Individualismus. Wenn der Mensch bei seinem Handeln nicht das Wohl aller im Blick hat, werde sein Individualismus – auch hier dringt die alttestamentliche Matrix durch – zum Götzendienst.

Solche geistesgeschichtlichen Beziehungsfäden, die eine Ökumene und eine organische Entwicklung zwischen der Welt Kanaans, Israels und ihrer jüdisch-christlichen und säkularen Erben sichtbar machen würden, täten katholischen theologischen Anthropologien gut.⁶¹ Die Auseinandersetzung mit der konkreten, körperlichen, am Tun und nicht am Denken orientierten Sprache des Ersten Testaments könnte ihnen helfen, eine Brücke aus dem Ghetto einer in ihrer Abstraktheit letztlich realitätsfernen (Transzendental-)

Philosophie hin zu den Human- und Rechtswissenschaften zu bauen und böte zugleich eine tragende Basis für das Gespräch mit den reformatorischen Schwesterkirchen und insbesondere auch mit dem Judentum.

3.2 Menschliche Herausforderungen durch beschleunigte Evolution

Dazu gesellt sich der Eindruck, die katholische Systematik komme in fataler Weise immer zu spät und sei für unsere Kinder im 21. Jh. ungeeignet. Der philosophische Anknüpfungspunkt bei Denkern zwischen Aufklärung und Romantik mag zwar innerkatholisch eine klare Absage an antimodernistische Allüren signalisieren, doch im Kontext einer Welt, die sich tagtäglich den Herausforderungen von Problemen gegenüber sieht, die durch den damaligen anthropozentrischen Vernunftoptimismus wesentlich mitverursacht worden sind, sind neue Fragestellungen und Kategorien nötig, wenn der Diskurs gegenwartsrelevant sein soll. Die menschlichen Katastrophen des 20. und 21. Jahrhunderts und die dramatisch veränderte Ökologie der Erde nach über zweihundert Jahren fast grenzenlosen Vernunfts- und Fortschrittsglaubens stellen das moderne Fragen nach dem Menschen in einen völlig neuen Zusammenhang.

3.2.1. Die geistesgeschichtliche Herausforderung: Der Mensch nach Auschwitz

Auf dem Hintergrund der Erfahrungen totalitärer, hypernationalistischer und rassistischer Gesellschaften, die die Aufklärung im 20. Jh. mitverursacht hat, aber auch im Angesicht eines Liberalismus, der vor der zerstörerischen Ausbeutung weiter Teile unseres Planeten nicht zurückschreckt, um oftmals statt der notwendigen künstlich erzeugte Bedürfnisse zu befriedigen, stellt sich unseres Erachtens die Frage, ob ein Diskurs über das Verhältnis von Gott und Mensch in den bisherigen, abstrakten Vernunftkategorien überhaupt noch vernünftig möglich ist. Horkheimer und Adorno haben das bereits 1947 in aller Schärfe erkannt: »Im Fortschritt der Industriegesellschaft, die doch das von ihr selbst gezeitigte Gesetz der Verelendung hinweggezaubert haben soll, wird nun der Begriff zuschanden, durch den das Ganze sich rechtfertigte: der Mensch als Person, als Träger der Vernunft. Die Dialektik der Aufklärung schlägt objektiv in den Wahnsinn um.«⁶²

Wohl braucht es die alten Kategorien, um theologie- und philosophiegeschichtlich an das Ältere anzuknüpfen und dergestalt Verbindungslinien aufzuzeigen, zugleich aber muss die so grundlegend veränderte Lebenswirklichkeit durch neue, aus der Erfahrung bezogene Kategorien erfasst werden. Dabei kann die theologische Anthropologie von der Bibel heute noch lernen, wie Wolfgang Schoberth zu Recht moniert: »Indem sich die theologische Anthropologie auf das biblische Reden vom Menschen einlässt, kann sie die Nähe zu (sic!) Lebenswirklichkeit des je konkreten Menschen wiedergewinnen und die Fixierung auf einen abstrakten Begriff des Menschseins durchbrechen.«⁶³

Christliche Theologie hat sich geschichtlich und politisch als Theologie nach Auschwitz zu verantworten. Jeder theologische Gedanke nicht nur in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, sondern auch im 21. Jahrhundert und in fernerer Zukunft steht auf diesem Prüfstand. Halten die neueren Fachdiskussionen über biblische Anthropologie in all ihren Facetten dieser Prüfung stand? Wo ist die Reflexion auf das Verhältnis von Judentum und Christentum darin verortet?

Die Verantwortung gegenüber der biblischen Tradition besteht darin, den inneren

Zusammenhang biblischer Menschenbilder sichtbar werden zu lassen und so zu übersetzen, dass sie als Botschaft hörbar werden kann. Es ist fragwürdig, wenn in unseren Kulturkreisen suchende Menschen nicht einmal mehr auf die Idee kommen, dass die Bibel ihnen Antworten auf ihr Bedürfnis nach Spiritualität geben könnte, während fernöstliche Menschenbilder als Schlüssel zu geistiger und leiblicher Erneuerung gefunden werden. Was biblische Schriften über das menschliche Bedürfnis nach Arbeit, Arbeitsrhythmus und Ausruhen (→ 79), über das Festen und Fasten (→ 66, 69) oder das Verhältnis von Mensch und Tier (→ 14) oder Mensch und Engel (→ 15) wissen, ist nicht nur von Interesse, sondern es kann für gläubige Menschen wegweisend sein, die nach Ausschwitz auf der Suche nach Gott im Angesicht des Nächsten sind, nach Freundlichkeit (→ 30) und Verlässlichkeit (→ 27) bis hin zur Fremdenliebe (→ 58). Biblische Menschenbilder würden dann im besten Fall die Suche heutiger Menschen nach dem Reich Gottes unterstützen.

3.2.2. Die ökologische Herausforderung: Der Mensch im Anthropozän

Die Menschen werden – freilich in regional sehr unterschiedlichem Maße – immer mehr zu Schöpferinnen und Schöpfern der Welt, in der sie leben, und dadurch auch zu Urheberinnen und Urhebern der Katastrophen, die sie treffen. Der atomare Mehrfach-Super-GAU von Fukushima (2011) illustriert das symptomatisch: Die Folgen der Fahrlässigkeiten bei der Wahl des Standortes, beim Bau und Unterhalt des Atomkraftwerkes, geleitet von ökonomischer Gier – selbst noch bei den Aufräumarbeiten – übertreffen die Folgen des Erdbebens und des Tsunamis, der aufgrund menschlicher Erfahrung in jener Gegend irgendwann zu erwarten war, um ein Vielfaches. Der Mensch selber ist zur Katastrophe geworden, in einem bisher unerhörten Ausmaß.

Die »Geological Society of London« kam zum Schluss, dass wir nicht mehr im Holozän leben, sondern seit ca. 1800 n. Chr. im Anthropozän, denn die anthropogenen Einwirkungen auf unserem Planeten übertreffen seit einigen Jahrzehnten die natürlichen Erosions- und Sedimentationsprozesse.⁶⁴ Im Nordpazifik beispielsweise bewegt sich ein hauptsächlich aus Plastik bestehender Müllstrudel von der Größe Mitteleuropas. Selbst die Ozonhülle der Erde ist durch menschenverursachte Gaseinwirkung (Chloratome) angegriffen und kann ihre wichtige Funktion als Ultraviolettlichtschutz nur noch eingeschränkt wahrnehmen.

Der für das alttestamentliche Menschenbild grundlegende Tun-Ergehen-Zusammenhang, demzufolge der Mensch nicht Spielball der Götter ist, sondern Gott vielmehr der Vollender, nämlich die Evidenzmacht menschlichen Tuns, hat sich wohl nie zuvor in der Geschichte der Menschheit so dramatisch als wahr erwiesen. Um das aber überhaupt zu sehen, müsste man sich von einer Theologie lösen, die die Sünden- und Gnadenaura des Menschen nur auf dessen Innerlichkeit bezieht. Dabei könnten biblische Menschenbilder von großem Nutzen sein, besonders in ihrer differenzierten Auslotung von Macht (→ 46), Herrschaft (→ 47) und Gewalt (→ 48).

3.2.3. Die juristische Herausforderung: Der global regulierte Mensch

Die flächendeckende Erhebung biometrischer Daten und Ausspionierung der elektronischen Kommunikation, der gläserne Mensch der Medizin und der zunehmende Zwang

zur pränatalen Selektion von Leben machen deutlich, dass der moderne westliche Lebensstil um den Preis eines Staates geführt wird, in dem Sicherheit die oberste Priorität hat. Die Polizei wird als vierte Gewalt im Staat immer mächtiger, gleichzeitig bleibt ihr Verhältnis zur Judikative unklar. Damit scheint die Entwicklung der Gesellschaften in den Rhythmen von Revolutionen⁶⁵ nicht mehr möglich, denn »im Sicherheitsparadigma bietet jeder Konflikt, jeder mehr oder weniger gewaltsame Versuch, die Macht zu stürzen, dem Staat Gelegenheit, die Folgen in Bahnen zu lenken, die seinen Interessen dienlich sind. Das zeigt die Dialektik, die dem Teufelskreis aus Terrorismus und staatlicher Reaktion zugrunde liegt.«⁶⁶

Es stellt sich die Frage, wie wir unser Lieben und Arbeiten⁶⁷ der Zukunft gestalten, ohne die Errungenschaften der Demokratie dem Sicherheitsstaat zu opfern oder – noch grundsätzlicher formuliert – ohne die Wahrnehmung des Angesichts (→ 30) des Nächsten, einer ebenfalls liebenden und arbeitenden Person, aufs Spiel zu setzen. Es geht um die Gestaltung eines Rechts, das dieser menschlichen Komponente auch im globalisierten Weltzusammenhang Raum gibt.

Eine theologische Anthropologie hätte dazu auf dem Hintergrund Jahrhunderte langen Nachdenkens und Diskutierens über die Chancen und Grenzen des Rechts und seiner Beziehungen zur Gerechtigkeit (→ 52) Entscheidendes beizutragen, wenn sie sich denn von ihrer alten Befangenheit gegenüber dem Gesetz emanzipieren kann.⁶⁸ Für Jesus ist die Infragestellung der Gesetzeserfüllung kein Thema, im Gegenteil: Kein Jota und kein Häkchen des Gesetzes soll vergehen (Mt 5,18), der Gerechte wird an seinen Taten erkannt (Mt 7,15ff; 12,39–43; 25,31ff). Jakobus dürfte das Erbe seines Bruders besonders getreulich fortgeführt haben, wenn er in seinem Brief *Lev 19*, das Kernstück des Heiligkeitgesetzes, auf Schritt und Tritt aufgreift (wie es auch die Essener getan haben): du sollst nicht schwören (*Lev 19,12* in Jak 5,12), du sollst dem Arbeiter seinen Lohn nicht vorenthalten (*Lev 19,13* in 5,4), du sollst nicht die Person ansehen (*Lev 19,15* in Jak 2,1.9), »Wer seinen Bruder schlechtmacht oder über seinen Bruder urteilt, der macht das Gesetz schlecht und urteilt über das Gesetz. Wenn du aber über das Gesetz urteilst, dann bist du nicht Täter, sondern Richter des Gesetzes« (*Lev 19,16* in Jak 4,11). Ihr sollt euch nicht übereinander beklagen (*Lev 19,18a* in Jak 5,9), liebe deinen Nächsten wie dich selbst (*Lev 19,18b* in Jak 2,8).⁶⁹

Paulus geht einen anderen Weg, spielt aber, entgegen einer verkürzenden Exegese, nicht grundsätzlich das Evangelium gegen das Gesetz aus.⁷⁰ Das Gesetz gilt ihm vielmehr als heilig, gerecht und gut (Röm 7,11). Sein »innerer Mensch« (gr. *kata ton esô anthrôpon*; Röm 7,22; *lev*; → 34) erfreut sich daran, während gleichzeitig sein Fleisch (gr. *sarx*; Röm 7,25; *basar*; → 75) in einem Kontext der Sünde daran scheitert. Die Sünde aber registriert nur, wer das Gesetz kennt (Röm 5,13), auch wenn das – fatalerweise – der Sünde neue Nahrung gibt, wegen der Fleischesschwäche, für die jede neue Einsicht in die Sünde Nahrung zu neuer Versuchung wird.

Aus der Aporie des Gesetzes heraus führt ihn eine letztlich mystische Christusbegegnung, die ihm die Gewissheit gibt, dass der Mensch von Gott unendlich geliebt und reich beschenkt wird und dass der Tod nicht das letzte Wort hat. »So heilt auch ›das Gesetz des Geistes des Lebens in Jesus Christus‹ (Röm 8,2) kraft seiner inneren Dynamik die Schwäche (8,3) des Sinaigesetzes und setzt die Glaubenden instand, in großzügiger Liebe zu

leben, die die ›Erfüllung des Gesetzes‹ (Röm 13,10) ist.«⁷¹ Erfüllung, nicht Überwindung! Der inkarnatorische Charakter göttlicher Erlösung, auch und gerade im Recht (!), das über Leben und Tod von Körpern befindet, kann angesichts einer Jahrhunderte langen, antijudaistisch-allegorischen Aushebelung der Tora und ontologischen Verjenseitung Gottes nicht genug betont werden. Die päpstliche Bibelkommission, aus deren Verlautbarung über das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel wir soeben zitiert haben, mahnt daher zu Recht: »Als ein Angebot interpersonalen Beziehungen verwirklicht sich der Heilsplan Gottes in der Geschichte. Man kann ihn nicht philosophisch aus dem Wesen des Menschen im Allgemeinen ableiten.«⁷²

Der Faden der Geschichte besteht aus unzähligen Fasern von Geschichten, die das Leben schreibt. Solche Geschichten – ganz besonders die problematischen, gewalterfüllten, tragischen, manchmal aber auch zugleich komischen – bilden den Stoff der Fälle, die das (kasuistische) Recht behandelt und entscheidet.⁷³ Zum Richter wird ein Mensch, der bereits die Behandlung vieler Fälle erlebt hat und ein Meister seines Fachs geworden ist. »Als solcher verkörpert er den Typ des Weisen, der zuhören kann, was die anderen vortragen, der klärende Fragen stellen kann und der vor allem dann das klärende Schlusswort spricht.«⁷⁴ In diesem innerhalb eines Rechtsstaates »systemstabilisierenden« Weisen⁷⁵ vom Typ »Salomo« begegnen sich Weisheit und Gerechtigkeit⁷⁶ (Ps 37,30; vgl. Spr 10,31; → 51f): »Der Mund des Gerechten spricht Weisheit, / und seine Zunge redet Recht.« Wenn in diesem Zusammenhang von Weisheit die Rede ist, dann ist damit zugleich auch die interkulturell vermittelbare Dimension des Rechts angesprochen. Es geht um einen für die Bilder von Menschen grundlegenden Diskurs, der älter ist als das Erste Testament und der weit über das Zweite hinaus bis heute aktuell geblieben ist, ja ständig an Bedeutung gewonnen hat.

Lit.: Agamben 2014; Bowen-Moore 1989; Brecht 1967; Childs 2003a und 2003b; Crüsemann 1992; Crutzen 2002; Delgado 2011 und 2012; Dirscherl 2006; Durkheim 1986; Elias 1997; Foucault 2006; Frettlöh ⁵2005, 2006 und ²2009; Gebara 1991; Hagencord 2005; Haker 2009; Horkheimer/Adorno 1969.1986; Janowski ³2009c; Joas 2011; Johnson 1982; Keel ³2010; Lauster 2011; Leutzsch 2009; Milgrom 2000; Moltmann-Wendel 1989 und 1994; Moser 1970; Münch ¹1999; Munteanu 2010; Otterstedt/Rosenberger 2009; Päpstliche Bibelkommission 2001; Pannenberg 1983; Perler/Wild 2005; Pesch 1983; Prätorius 2011; Pröpper 2011; Raible 1991; Ritschl 2004; Ritschl/Hailer 2006; Rosenstock-Huessy 1931; Sauter 2011; Schoberth 2006; Sölle 1985; Schroer 2000; Schroer/Staubli ⁵2005; Sievernich 1996; Stein 2005; Tück 2013; Wendel 2002; Wild 2008; Zalasiewicz et al. 2008.

4 Homogenese in der Levante

Theologie, die sich historischer Forschung stellt, wird geerdet. Der Prozess der Menschwerdung im historischen Sinn, den die Verfasser von Gen 2 ähnlich wie ägyptische Theologen als handwerklichen Akt einer Gottheit zu erfassen versuchten (Abb. 18b), erschließt sich heutiger Wissenschaft als ein jahrtausendelanger, evolutiver Prozess.

Menschenartige Lebewesen tauchen vor ungefähr zwanzig Millionen Jahren erstmals in Ostafrika auf. Wann genau und vor allem auf welchem Weg sie in die Levante vorstießen, wird debattiert. Der »out of Africa«-Hypothese, wonach die Hominiden sporadisch durch das Niltal herabkamen und sich entlang des nördlichen Ausläufers des afrikanischen Grabenbruchs im Jordan- und Orontestal nach Norden verbreiteten (Bar-Yosef/

Belfer-Cohen), steht heute die These gegenüber, dass die Einwanderung von Südwestasien her stattfand, zu einer Zeit, als die Arabische Halbinsel noch keine vollständige Wüste war. Sicher ist, dass die Levante schon in diesen sehr frühen Phasen der Menschheitsgeschichte eine faszinierende Weichenstelle war.

Der sogenannte »Galiläa-Mann«, ein Schädelfragment aus Zuttiyeh (**Abb. 0b**), könnte zu den Urahnen sowohl des Neanderthalers als auch des *Homo sapiens* gehören. Die Schädelform steht dem *Homo heidelbergensis* nahe, zeigt aber auch Verwandtschaft mit *Homo neanderthalensis* und *Homo sapiens* und könnte eine eigene Spezies repräsentieren (Freidline et al.).

4.1 Anatomisches

Lange herrschte die Meinung vor, dass von Menschen erst im Jungpaläolithikum die Rede sein kann, während man für frühere Epochen von Menschenartigen (Hominiden) zu sprechen habe. Die wachsende Datenfülle über diese früheren Epochen stellt diese Unterscheidung aber in Frage (Kaufman). So zeigt sich, dass das Hirnvolumen des Neanderthalers und des frühen *Homo sapiens* sich von dem des modernen Menschen nicht signifikant unterscheidet. Die für Säugetiere typische Großhirnrinde (*Neocortex*), die darin im Menschenhirn einen besonders großen Anteil ausmacht, ermöglicht die verknüpfende Verarbeitung von Sinneseindrücken und die Sprachbildung. Diese wiederum erlaubt die Organisation größerer Gruppen, insbesondere die Balz (→ 1), in nützlicher Zeit, die kostbar ist, weil sie hauptsächlich für die Nahrungsbeschaffung verwendet wird. Schon für *Homo habilis* und *Homo erectus* kann eine stärkere Ausprägung der linken Hirnhälfte, die für die Sprachbildung zuständig ist, und damit verbundenes vorherrschendes Rechtshänderium nachgewiesen werden.

Vom Neanderthaler unterscheidet den *Homo sapiens* insbesondere der Verlauf der Schädelbasis (*Basis cranii*), der für die Position des Kehlkopfes (*Larynx*), der Rachenhöhle (*Pharynx*) und des Zungenbeines (*Os hyoideum*) entscheidend ist und damit für alle an der Sprachbildung beteiligten Muskeln (→ 35). Das Zungenbein eines Neanderthalers der Kebara-Höhle am Karmel (**Abb. 0c**) zeigt jedoch bereits die moderne Anatomie. Er konnte aber vermutlich die Vokale i, u und a nicht aussprechen.



Abb. 0b Das Schädelfragment des sogenannten »Galiläa-Mannes« könnte neusten Erkenntnissen zufolge zu einem nahen Verwandten und Vorläufer von *Homo neanderthalensis* und *Homo sapiens* gehören, die beide in der Levante nebeneinander existierten. Der Fund aus dem Wadi Amud, nahe beim See Gennesaret, kann nur grob in die Zeit 500 000–200 000 vor heute datiert werden.



Abb. 0c Das Skelett eines Neanderthalers aus der Kebara-Höhle am Karmel, das den Übernamen »Mosche« erhalten hat, gehört zu den vollständigsten seiner Art. Es wurde vor ca. 60 000 Jahren bestattet. Das gefundene Zungenbein zeigt die gleiche Anatomie wie beim modernen Menschen und belegt die Sprechfähigkeit des Neanderthalers. Das Fehlen des Schädels könnte auf eine Sekundärbestattung dieses Teils des Körpers hinweisen (→ 28; 89).

4.2 Technisches

Typisch für die Hominiden ist der Gebrauch von Werkzeugen, die sie für die Nahrungsbeschaffung verwendeten. Auch hierbei ist die nahe Verwandtschaft mit dem Neanderthaler augenfällig. Die Levante ist nicht nur die einzige Gegend der Welt, in der Neanderthaler und *Homo sapiens* ca. 250 000–40 000 vor heute nebeneinander nachgewiesen werden können, sie verwendeten sogar dieselben Werkzeugtypen. Ob sie aber gleichzeitig nebeneinander lebten oder aufgrund der Klimaschwankungen in den langen Zeiträumen in die Levante kamen und wieder gingen, ist noch offen (Marín-Arroyo).

Homo erectus beherrschte das Feuer. Vor 300 000 Jahren gab es Lagerplätze mit Herden, an denen Menschen Fleisch brieten (Shahack-Gross et al.). Unter den gejagten Tieren finden sich der Auerochse, die Kuhantilope, Gazellen, Rot- und Damhirsche, Steinbock, Reh, Wildschwein, Nilpferd, Nashorn, Kamel, Pferde, Hase und Fuchs. Ein Vergleich mit dem natürlichen Vorkommen von Tieren, der dank dem Fund einer natürlichen Fallgrube möglich ist, zeigt, dass – zumindest in den jüngeren Phasen der Steinzeit – Gazelle bevorzugt wurde. Die Gründe dafür sind offen (Yeshurun).

Der Übergang zu Sesshaftigkeit, Domestikation und Landwirtschaft, der das Ende der Steinzeit markiert, setzt die Intensivierung der Jagd mit Überjagungskonsequenzen im Epipaläolithikum voraus und relativ stabile, günstige klimatische Verhältnisse (Munro).

Die Werkzeuge, die *Homo erectus* verwendete, waren ebenermäßiger als die des *Homo sapiens* (Abb. 0d–e). »Der Faustkeil ist bereits eine Skulptur, ein unbewusstes Abbild des Menschen, eines aufrechten, symmetrischen Tieres. Es handelt sich um Kunst, aber noch keine, die eine metaphysische Äußerung übersetzt, sondern nur um die unbewusste Gestaltung einer ästhetischen Notwendigkeit im behauenen Gegenstand« (LeTensorer: 45). Es scheint, dass die schöne Form für *Homo erectus* eine gleichsam magische Voraussetzung für das Funktionieren des Gerätes darstellte, während *Homo sapiens* nur soviel Zeit für die Herstellung des Gerätes aufwendete, bis es seinen Zweck erfüllte. Die symbolische Welt wurde vom modernen Menschen zu einem speziellen, eigenen Teil der für ihn typischen Kultur weiterentwickelt, für die er durch Rationalisierung immer mehr Zeit absparte.



Abb. 0d Eine für die Frühgeschichte des Menschen im Vorderen Orient einzigartige Fundstätte ist die Oase el-Kowm mitten in der Syrischen Wüste. Sie wird von Menschen und Tieren seit 750 000 Jahren benutzt. Diese wunderschönen, symmetrischen Faustkeile gehören zu den ältesten Werkzeugen, die der *Homo erectus* dort ca. 550 000 Jahre vor heute hinterließ.

Abb. 0e Werkzeuge von el-Kowm aus dem Mittelpaläolithikum (um 200 000 Jahre vor heute) wurden vermutlich bereits von *Homo sapiens* gefertigt. Sie sind weniger aufwendig gestaltet, aber ebenso nützlich.



Abb. 0f Geglätteter Stein mit 27 eingeritzten Linien. Grabbeigabe aus Qafzeh bei Nazareth um 100 000 Jahre vor heute.



4.3 Symbolisches

Ein einzigartiger Fund aus Berekhat Ram im Golan könnte bezeugen, dass bereits vor 230 000 Jahren nicht nur Nützliches, sondern auch Vorstellungen künstlerisch gestaltet wurden. Ein schematisches Frauenfigürchen entstand aus einem von der Natur schon vorgeformten Stein durch geringfügige Bearbeitung (Hershman). Ab 100 000 Jahre vor heute verdichten sich Funde bewusst hergestellter, nicht zweckgebundener Objekte die vom Bemühen des frühen *Homo sapiens* um symbolische Repräsentation künden: Markierungen

auf Steinen (**Abb. 0f**), Knochen und Elfenbeinen, durchbohrte Knochen und Muscheln, Steine und Tierzähne.

Erst ab 35000 ist Schmuck (→ 56) in Gestalt perforierter Muscheln nachweisbar, wenn auch seltener als in den gleichzeitigen französischen Fundstätten – ein wichtiges Zeichen menschlicher Selbstwahrnehmung und wachsender sozialer Komplexität. Gleiches gilt für Farbpuder und Farbstifte, die auf Körperbemalung hindeuten.

Bestattungen sind hingegen schon im ausgehenden Mittelpaläolithikum nachweisbar. Sie bringen gegenseitigen Respekt und Zuneigung zum Ausdruck. Die symbolische Bedeutung von Beisetzungen tritt besonders dort deutlich zutage, wo Grabbeigaben gefunden wurden (**Abb. 0g**). Bearbeitungsspuren an Knochen werden nicht mehr wie früher als Hinweise auf Kannibalismus gedeutet, sondern auf die Zubereitung des Skelettes für eine Sekundärbestattung. Viele Knochenfunde zeigen Deformationen, die vom harten Leben der Menschen zeugen und zugleich belegen, dass sie dank Pflege und Fürsorge dennoch ein respektables Alter erreichen konnten. Die Erfahrung von Menschen stellte einen Wert dar, auch wenn sie in ihrer Produktivität eingeschränkt waren.



Abb. 0g Kindergrab aus Qafzeh, um 95000 vor heute, mit der Beigabe eines Damhirschgeweihs.

Menschliche Entwicklung in der Levante während der Steinzeit		
Epochen	Kulturen, Fundorte, Errungenschaften	
Paläolithikum (Altsteinzeit)	Altpaläolithikum 1 500 000	<ul style="list-style-type: none"> • ‘Ubeid (1 500 000–1 200 000): Werkzeuge aus Basalt, Feuerstein und Kalkstein, verwandt mit Acheuléen • Gesher Benot (780 000): Basaltwerkzeuge eher afrikanischen Typs • Holon, Revadim, Tabun, Umm Qatafa: Tendenz zu stark symmetrischen Geräten • Acheuléen-Yabrudium (400–250 000): Nebeneinander können Acheuléen-, Yabrud- und Amud-Werkzeuge nachgewiesen werden; <i>Homo erectus</i>
	Mittelpaläolithikum 250 000	<ul style="list-style-type: none"> • Tabun-Höhle (250 000–50 000), Kebara, Amud, Dederiyeh, Schanidar: Levantinisches Moustérien; Differenzierungen der Werkzeuge; Begräbnisse des späten <i>Homo neanderthalensis</i> • Skhul, Qafzeh: Begräbnisse des frühen <i>Homo sapiens</i> • Gazellen und Damhirsche als Hauptbeutetiere, im Libanon auch Wildziegen
	Jungpaläolithikum 50 000	<ul style="list-style-type: none"> • Boker Tachtit (45 000): Emiran-Kultur mit Werkzeugen des Levallois-Typs und lokaler Werkzeugtechnik • Sinai, Negev, Südjudanien (45–30 000): Ahmar-Kultur; Jäger-Sammler-Fundstellen bei Wasserquellen; feuchteres Klima als heute • Hayonim-Höhle (35–30 000): Europäische Einwanderer der Aurignac-Kultur; Darstellung eines Pferdes • Ohalo II: Späte Ahmar-Kultur (30–20 000); Aufkommen von Kleinwerkzeug; Knochen- und Holzwerkzeuge bezeugt; Laubhütten; Begräbnisse in der Nähe der Behausung; Körperbemalung; Holzgeräte; Jagd und Fischerei
	Epipaläolithikum (»Nach-Altsteinzeit«, in Europa »Mittlere Steinzeit«) 22 000	<ul style="list-style-type: none"> • Kebara-Kultur (Nordisrael, ab 20 000): Nahrungsverarbeitung durch Reibsteine, Mörser, Stößer; geometrische Kebara-Kultur • Frühe Muschabia- und Ramon-Kulturen (Südisrael): Trapezoide Werkzeuge • Natufium (ab 14 500): Halbsesshafte Lebensweise in Weilern und Terrassenhöhlen; verfeinerte Gerätetechnik (Helwan-Retouche); Muscheln, Obsidian und Steingeräte werden über Distanzen bis 100 km transportiert; Kunstobjekte aus Knochen und Stein, meist Tiere (→ 14) darstellend, selten auch Menschen; fleischliche Hauptnahrung: Gazellen, Hirsche, Hasen, Schildkröten.
Neolithikum (Jungsteinzeit)	Vorkeramische Jungsteinzeit 11 500	<ul style="list-style-type: none"> • Erste ganzjährig sesshafte Dorfgesellschaften (»neolithische Revolution«) mit runden oder ovalen Hütten für familiäre Einheiten; Begräbnisse unter dem Fußboden der Häuser in Embryonalhaltung; Pflanzen- und Tierdomestikation; Frauenfiguren • Jericho (2,5ha; um 9000): Steinturm, »älteste Stadt der Welt« • ‘Ain Ghazal (14ha; um 8000): Komplexe Menschen- und Tierskulpturen (Abb. 7a), Masken und Sekundärbestattungen von ausgestalteten Schädeln; Tanz (→ 22) • Atlit Yam (um 7000): Älteste Brunnen
	Keramische Jungsteinzeit 7800	<ul style="list-style-type: none"> • Keramik für Lagerhaltung und Kochen; Wasser- und Gebäudetechnik; Siegel; Rituale • Scha‘ar Hagolan (20ha): Massive Gebäude, Straßennetz; über 300 Kunstobjekte mit einer Frau (Göttin) als dominantem Motiv (Abb. 60c)
	Chalkolithikum (Kupfersteinzeit) 5800–3600	<ul style="list-style-type: none"> • Wadi Rabah Kultur (5800–5300): Typische Keramik, Einflüsse der nordsyrischen Halaf-Kultur • HaGoshrim: Steinsiegel • Tel Tsaf (5300–4500): Dorf mit Hofstrukturen und eigenem Keramikstil • Ghassul-Kultur (4500–3600): Wandgemälde; Kupferkunstwerke (Nahal Mischmar)

Tab. 1 Der Mensch in der Steinzeit. Tabellarische Übersicht (in Anlehnung an Bar-Yosef/Garfinkel).

Lit.: Bar-Yosef/Belfer-Cohen 2001; Bar-Yosef/Garfinkel 2008; Freidline et al. 2012; Goren-Inbar et al. 2014; Hershman 2002; Hery 2003; Kaufman 1999; Le Tensorer 2001 und 2009; Le Tensorer et al. 1997; Marín-Arroyo 2013; Mellars 2007; Munro 2009; Shahack-Gross 2014; Yeshurun 2013.

Anmerkungen

- 1 Die Begriffe *persona* und *prosôpon* können beide auch die »Maske« bezeichnen. Insofern könnte eine gewisse konzeptuelle Nähe zu den Terafim erwogen werden, menschengestaltigen Stellvertreterfiguren oder Masken, die im Ahnen- und Totenkult der Levante eine Rolle gespielt haben (→ 89). *prosôpon* hat auch die Bedeutung »Angesicht« und steht damit *pānæh* nahe (→ 30).
- 2 In diesem Sinne verweist die Buchstabenfolge הַבְּצִנָּה auf jüdischen Grabsteinen bis heute auf 1Sam 25,29: »Sein/ihr Leben (*næfæš*; → 18) möge eingebunden sein (*šRR*) in das Bündel (*šarūr*) des Lebens«.
- 3 Der Begriff »Konstellation«, der im Alltagsgebrauch die aus dem Zusammentreffen bestimmter Umstände resultierende Lage – zum Beispiel eine bestimmte familiäre Konstellation – bezeichnen kann und in der Astronomie für eine bestimmte Stellung von Gestirnen zueinander verwendet wird, wurzelt in der räumlichen Wahrnehmung der Beziehung zwischen Körpern. Er eignet sich daher als Bezeichnung für wiederkehrende Szenarien zwischen Menschen, ihren Körpern oder Körperteilen in Bildern und Texten von Menschen, die die Welt und sich selber aspektivisch zu erfassen versuchen, d. h. durch Verknüpfung idealer Szenarien und nicht durch Abbildung einer bestimmten Perspektive. Eingeführt hat den Begriff Jan Assmann, ursprünglich für »vormythische Sinnkomplexe«, die ihren ikonischen oder narrativen Entfaltungen im Mythos zugrunde liegen (Assmann 1977). Er und Bernd Janowski haben ihn dann auf die Anthropologie angewandt (Janowski 2012; Assmann 2012 mit Hinweisen auf ältere Literatur). Eine stark theologische Akzentuierung erfährt das Modell vom konstellativen Menschenbild, wenn der menschliche Körper als Haus für Geister und Götter aufgefasst wird, wie es Annette Zgoll für die mesopotamische Antike vorschlägt (Zgoll 2012).
- 4 Wolff ⁴1984: 16.
- 5 Es handelt sich teilweise um junge Wissenschaften oder um solche, die ihr Selbstverständnis stark revidiert haben (z. B. Sozialanthropologie statt Ethnologie): Strukturalistische Anthropologie (Claude-Lévi Strauss), historische Anthropologie (Gernot Böhme), psychologische Anthropologie (Margaret Mead; Ralph Linton), evolutionistische Anthropologie (Edward Burnett Tylor; Lewis Henry Morgan), diffusionistische Anthropologie (Grafton Elioth Smith; Franz Boas), funktionalistische Anthropologie (Bronislaw Kasper Malinowski u. a.), neoevolutionistische Anthropologie (Leslie Alvin White), ökologische Anthropologie (Julian H. Steward, Marvin Harris), neue Ethnographie (Mary Douglas, Clifford Geertz) und postmoderne Anthropologie, um nur die wichtigeren zu nennen.
- 6 So das breit rezipierte Kulturverständnis von Clifford Geertz (1987: 9): »... der Mensch (ist) ein Wesen, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe. Ihre Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht.«
- 7 Janowski ³2009c: 2 Anm. 3. Von anderen wird in Frage gestellt, »ob das vorliegende Quellenmaterial ein solches Unternehmen überhaupt zulässt« (Gertz 2007: 22), wobei ungeklärt bleibt, was dabei zum Quellenmaterial gerechnet wird und wo die Schwierigkeiten genau liegen sollen.
- 8 Weippert 2006, beruhend auf früheren Fassungen der Neunzigerjahre.
- 9 van Oorschot 2010: 37.
- 10 van Oorschot 2010: 40.
- 11 Frevel 2010a: 36.
- 12 van Oorschot 2010: 40.
- 13 van Oorschot 2010: 39; Frevel 2010: 54.
- 14 Frevel 2010a: 30.
- 15 Siehe dazu den letzten Teil dieser Einleitung.
- 16 Janowski 2010: 391.397.
- 17 Bester/Janowski 2009: 31; Janowski 2010: 394ff.
- 18 Vgl. dazu und zum Folgenden auch Schroer 2003a unter besonderer Berücksichtigung von Genderfragen.
- 19 Der Westrand Vorderasiens bzw. der östliche Mittelmeerraum ist aufgrund seiner geostrategischen Lage ein kultureller Begegnungsraum innerhalb dessen sich die Kategorien »Orient« und »Okzident« als unzulängliche oder gar irreführende, schematisierende Hilfskonstrukte erweisen, die aber selbst im Orientalismusstreit im Anschluss an Edward W. Saids Orientalismuskritik (Said 1998) einen gewissen heuristischen Wert behalten haben. Zum aktuellen Stand der Debatte siehe Attia, Iman, 2009, Die »westliche Kultur« und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Bielefeld, sowie Schnepel, Burkard et al. (Hg.), 2011, Orient – Orientalistik – Orientalismus. Geschichte und Aktualität einer Debatte, Postcolonial Studies (Transcript) 5, Bielefeld..
- 20 Umso beachtlicher ist das antidualistische Konzept von der *musica humana*, wie es von Hugo von St. Vik-

tor im Anschluss an Boethius entwickelt worden ist, nämlich einer Musik zwischen Körper und Seele, die die beiden in freundschaftlicher Liebe zusammenhält. Auf dieser Anschauung basiert eine Bildtradition der Himmelsleiter, auf der das »gute (!) Fleisch« (*caro bonum*) mit Hilfe des »besseren Geistes« (*spiritus melius*) und dem »besten Gott« (*deus optimus*) himmelwärts schreitet (Baschet, Jérôme, 2008, *L'icongraphie médiévale*, Paris, 288ff).

- 21 Stengel 2004: 654.
- 22 Merleau-Ponty (1945); Stengel (2004). Angesichts der Fortschritte neurobiologischer Entschlüsselung unserer Gehirnfunktionen und daran anknüpfender kognitionswissenschaftlicher Erklärungsversuche des Bewusstseins gibt es euphorische Strömungen, die glauben, auf metaphysische Fragen naturwissenschaftliche Antworten geben zu können. Dabei werden die Begriffe »Natur« und »Gott« ohne ihren historischen Kontext verwendet. Aristoteles, Descartes und die modernen Naturwissenschaftler verbinden mit dem Begriff »Natur« nämlich ganz unterschiedliche Konzepte. Die Frage nach dem Bewusstsein bleibt eine Grenze empirischer Forschung und der Nachweis der Reduzierbarkeit mathematischer, ökonomischer, politischer Themen etc. auf physikalische Entitäten ist ausstehend (Perler 2003).
- 23 Röser (2010).
- 24 Barr ³2004; Kiesow 2003: 35.
- 25 Wagner 2009b.
- 26 Vgl. beispielsweise Zehnder 1998.
- 27 Vgl. Schroer/Staubli 2000b; Nissinen 1999.
- 28 Vgl. dazu ausführlich den Forschungsbericht von Keel/Schroer ²2008: 15–29.
- 29 von Rad ⁷1980: 369f.
- 30 Reinmuth 2006: 13.
- 31 Childs, Brevard S., 1994.2003, *Die Theologie der einen Bibel*, Bd. 2, Hauptthemen, Freiburg i. Br. bzw. Darmstadt, 271f.
- 32 Zum ägyptischen Menschenbild siehe Morenz ¹1984, zum mesopotamischen Steinert 2012a. Für die Bildsymbolik grundlegend ist Keel ⁵1996, für den Vergleich mit Altgriechenland Brown 1995–2001. Für vergleichende Literatur zu einzelnen anthropologischen Themen verweisen wir auf die Literaturangaben in den Kapiteln.
- 33 Dies die gleichsam widerstrebende Annahme Yehezkel Kaufmanns im Rahmen seiner Rekonstruktion von Israels Religionsgeschichte; vgl. Thomas Krapf, Yehezkel Kaufmann. Ein Lebens- und Erkenntnisweg zur Theologie der hebräischen Bibel, *Studien zu Kirche und Israel* 11, Berlin 1990, 94.
- 34 von Rad ⁷1980: 371.
- 35 Vgl. Schroer/Keel 2009: 564ff.
- 36 Stein 2005: 102.
- 37 Wegweisend über das Essayistische hinaus sind die Arbeiten von Magdalene Frettlöh (⁵2005, 2006 und ²2009), die die Folgen der Körperlichkeit Gottes und seines Ebenbildes für die Segenstheologie, die Inkarnation und für die christliche Rechtfertigungslehre facettenreich und anregend aufzeigen. Pionierarbeit in dieser Richtung wurde von Elisabeth Moltmann-Wendel (1989 und 1994) und Ivonne Gebara (1991) geleistet.
- 38 Schroer/Staubli ²2005.1998: 107–114.
- 39 Brecht 1967: 1087.
- 40 Eine entsprechende Kritik im Anschluss an Arendt (vgl. dazu Bowen-Moore 1989) findet sich bei Prätorius 2011; vgl. auch Sauter 2011: 205–227.
- 41 Zaghafte Ansätze in eine neue Richtung finden sich bei der Rezeption von Janowski (³2009c) durch Dirscherl 2006: 65ff. Innerhalb der reformierten Tradition ist schon seit Karl Barth (*Kirchliche Dogmatik* III/3) ein Aufbruch zu verspüren.
- 42 Seit Wolfhart Pannenberg's »Anthropologie in theologischer Perspektive« (1983) und Otto Hermann Peschs »Freisein aus Gnade« (1983) sei auf dem Feld der theologischen Anthropologie nichts Vergleichbares produziert worden (Tück 2013).
- 43 Pröpfer 2011: 8.
- 44 Pröpfer 2011: 90.
- 45 So bezeichnen Ritschl und Hailer in ihrem Grundkurs christlicher Theologie Gen 1,25ff und Ps 8,4–7, Aussagen, die die Sonderstellung und Gottesnähe des Menschen betonen, als »einzigartige Zentralsätze der jüdischen Tradition« (2006: 256). Mit gleichem und statistisch noch größerem Recht könnte man dasselbe für Gen 2,7 und Ps 90,3ff (vgl. Ps 58,8; 102,12; 103,15; 146,4; Ijob 14,2; Jes 40,6f) beanspruchen, wo die Vergänglichkeit (→ 75) des Menschen und seine Geringfügigkeit angesichts der Ewigkeit meditiert wird. Dem entsprechend bleibt Ritschl in seiner Bestimmung des Verhältnisses von Mensch und Tier einem

- menschlichen Logozentrismus verhaftet, wenn er über die Menschwerdung der Tiere durch Anrede Gottes phantasiert (Ritschl 2004).
- 46 Eine auch von Wild (2008: 211) hervorgehobene Gemeinsamkeit zwischen Mensch und Tier, allerdings ohne dass die biblischen Wurzeln dieser Einsicht bei ihm erinnert würden.
- 47 Zu diesen Kategorien siehe Perler/Wild 2005: 73.
- 48 Das cartesianische Verständnis der Tiere als seelenloser Maschinen kann kulturgeschichtlich als Rationalisierung herrischer, männlicher Verhaltensweisen aufgewiesen werden. Gesellschaftliche Außenseiter und Frauen wurden nicht nur in ähnlichen Kategorien erfasst, sondern teilten oft auch das Schicksal der Tiere (vgl. dazu Münch ²1999: 331ff.340f, aber auch schon das Testament Ijobs, 2. Jh. n. Chr., das von Ijobs Frau berichtet, die – von ihren Herren zu Tode geschunden – im Kreis der um sie klagenden Tiere stirbt; 40,9–11). Besonders die Verhaltensforschung hat zu einer Besinnung in Bezug auf dieses fragwürdige Mensch-Tier-Verhältnis beigetragen, mit Konsequenzen bis ins moderne Recht, das Tiere als Subjekte zu entdecken beginnt (vgl. Otterstedt/Rosenberger 2009). Zu Konsequenzen für die Theologie siehe Hagencord 2005.
- 49 Pröpfer 2011: 129f.
- 50 Pröpfer 2011: 132f.
- 51 Pröpfer 2011: 185. Weniger banal als die abstrakte Geschöpflichkeit wäre das Zuendedenken der geburtlichen Hilflosigkeit des Menschen.
- 52 Lauster 2011: 218f.
- 53 Pröpfer 2011: 578ff.
- 54 Wendel 2002.
- 55 Vgl. dazu Keel/Schroer ³2010: 11f.
- 56 Pröpfer 2011: 923ff; 1167ff.
- 57 Joas 2011: 18.
- 58 Sievernich 1996: 64 Anm. 10; Delgado 2011 und 2012.
- 59 Moser 1970; in ähnliche Richtung weist das Werk von Hugo Grotius (1583–1645).
- 60 Joas 2011:82f = Durkheim 1986: 57.
- 61 Das gilt auch für Munteanus ökumenische Anthropologie, in der sich die Rezeption alttestamentlicher Anthropologie im Wesentlichen auf eine Fußnote zu Rahner beschränkt, dessen Anthropologie an Gen 2,7 anknüpft und angeblich mit jener des Alten Testaments übereinstimme. Die dort zitierte neuere exegetische Literatur wurde nur sehr partiell rezipiert (Munteanu 2010: 57 mit Anm. 27 und 66f).
- 62 Adorno/Horkheimer 1969: 213f.
- 63 Schoberth 2006: 113.
- 64 Crutzen 2002; Zalasiewicz et al. 2008.
- 65 Rosenstock-Huussy 1931; Leutzsch 2009.
- 66 Agamben 2014: 13 im Anschluss an Foucault 2006. Han (2014) weist darauf hin, dass die gefeierte freiwillige Kultur der Selbstentblößung im Internet dem neoliberalen Kapitalismus des »Gefällt-mir« eine perfekte Voraussetzung für die Durchleuchtung der Klientel liefert, der »Überwachungsstaat« also gleichsam internalisiert ist als Teil der eigenen »Freiheit«. Zum innengelenkten Menschen siehe schon Elias 1997.
- 67 Als Merismus für schöpferische, menschliche Lebendigkeit im Sinne von und im Anschluss an Sölle 1985.
- 68 Vgl. die wegweisenden Ansätze bei Karl Barth (Kirchliche Dogmatik II/2); vgl. Crüsemann 1992: 7–13.
- 69 Johnson 1982: 399; Milgrom 2000: 1629.
- 70 Childs 2003a: 292f; ders. 2003b: 235ff.
- 71 Päpstliche Bibelkommission 2001: §85, S. 163.
- 72 Ebd. 162.
- 73 Von hier her ergeben sich Anknüpfungsmöglichkeiten für eine über den Einzelfall hinausgehende narrative Ethik (vgl. Haker 2009: 342).
- 74 Raible 1991: 450.
- 75 Im Gegensatz zum potentiell systemsprengenden Asketen oder Intellektuellen (ebd. 451).
- 76 Weisheit und Gerechtigkeit sollten daher nicht als weibliches und männliches Prinzip oder als (reaktionäre) Natur- und (aufklärerische) Offenbarungsethik gegeneinander ausgespielt werden. Vielmehr stellt die Weisheit die Innenseite der Gerechtigkeit dar (Schroer 2000; → 51–52).