

B E R N D J A N O W S K I

DAS HÖRENDE HERZ

Beiträge zur Theologie
und Anthropologie
des Alten Testaments 6

V&R

neukirchener
theologie

Bernd Janowski, Das hörende Herz



neukirchener
theologie

© 2018, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783788731175 — ISBN E-Book: 9783788731182

Bernd Janowski

Das hörende Herz

Beiträge zur Theologie und Anthropologie
des Alten Testaments 6

1. Auflage 2018

Vandenhoeck & Ruprecht

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.

ISBN 978-3-7887-3118-2

Weitere Angaben und Online-Angebote sind erhältlich unter:
www.v-r.de

© 2018, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13,
D-37073 Göttingen / Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

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

Umschlaggestaltung: Grafikbüro Sonnhüter, www.sonnhueter.com

Frank-Lothar Hossfeld (1942–2015)
in dankbarer Erinnerung

Vorwort

Der sechste Band meiner *Beiträge zur Theologie und* – wie ich jetzt ergänze – *Anthropologie des Alten Testaments* steht unter dem Motto des „Hörenden Herzens“. Das „hörende Herz“, um das der weise Salomo nach 1 Kön 3,9 bittet, besitzt die „Weite“, d.h. den umfassenden Verstand, mit dem es die Fülle der Sinneseindrücke aufnehmen, verarbeiten und beantworten kann. Diese resonante oder responsive Beziehung zu Gott und Welt ist, wie die ersten beiden Beiträge (*Der ganze Mensch; Das Herz – ein Beziehungsorgan*) zeigen, charakteristisch für das alttestamentliche Menschenbild. Sie kann aber auch, so der dritte Beitrag (*Das erschöpfte Selbst*), Schaden erleiden und den Einzelnen in tiefe Depressionen stürzen. Der leidende Hiob weiß ein Lied davon zu singen.

Neben diesen anthropologischen Studien enthält der Band drei Beiträge zum Gottes- und Menschenbild der priesterlichen und nicht-priesterlichen Urgeschichte (*Schöpfung, Flut und Noahbund; Gottes Sturm und Gottes Atem; Die Empathie des Schöpfergottes*) sowie drei Beiträge zum alttestamentlichen Weltbild („*Der thront auf dem Kreis der Erde*“; *Der Himmel auf Erden; Was sich wiederholt*), das eine eigene Logik und Sinnhaftigkeit besitzt. Den Schluss bilden drei Studien zum Psalter („*Die Hindin der Morgenröte*“; *Auf dem Weg zur Buchreligion; Gerechtigkeit und Unsterblichkeit*), in denen die Psalmenüberschriften, die Transformation des Kultischen im Psalter und die Frage des „ewigen Lebens“ im Zentrum stehen.

Bei der Einrichtung dieses Buchs konnte ich mich wieder auf die kompetente Hilfe von Herrn Dr. Volker Hampel, Neukirchen-Vluyn, verlassen, der die drei Originalbeiträge für den Druck eingerichtet, Fehler stillschweigend bereinigt und das Ganze mit kundiger Hand zu einem guten Ende gebracht hat. Dafür bin ich sehr dankbar.

Ein herzlicher Dank gebührt auch meiner studentischen Hilfskraft Frau Katja Schmidt für die Korrektur- und Registerarbeiten sowie Frau Dr. Annette Krüger, Hamburg, und Frau PD Dr. Kathrin Liess, München, für ihre Zustimmung zum Wiederabdruck der gemeinsam verfassten Beiträge 5 und 12.

Wie der fünfte Band meiner „Beiträge“ Erich Zenger gewidmet war, so ist nun der vorliegende Band dem am 2. November 2015 verstorbenen Freund Frank-Lothar Hossfeld gewidmet – *R.I.P.*

Tübingen, im August 2017

Bernd Janowski

Inhalt

Vorwort	VII
I	
Das hörende Herz – zum Menschenbild	1
1 Der ganze Mensch Zu den Koordinaten der alttestamentlichen Anthropologie	3
2 Das Herz – ein Beziehungsorgan Zum Personverständnis des Alten Testaments	31
3 Das erschöpfte Selbst Zur Semantik der Depression in den Psalmen und im Ijobbuch	77
II	
Der empathische Schöpfer – zum Gottesbild	125
4 Schöpfung, Flut und Noahbund Zur Theologie der priesterlichen Urgeschichte	127
5 Gottes Sturm und Gottes Atem Zum Verständnis von רוח אלהים in Gen 1,2 und Ps 104, 29f	147
6 Die Empathie des Schöpfergottes Gen *6,5 – 8,22 und das Apathie-Axiom	175
III	
Der Himmel auf Erden – zum Weltbild	201
7 »Der thront auf dem Kreis der Erde« (Jes 40,22) Zur Logik des biblischen Weltbilds	203

X

Inhalt

- 8 Der Himmel auf Erden
Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Um-
welt Israels 237
- 9 Was sich wiederholt
Zu einem vernachlässigten Aspekt des alttestamentli-
chen Zeitverständnisses 269

IV

- „Die Hindin der Morgenröte“ – zum Psalter 291**
- 10 „Die Hindin der Morgenröte“ (Ps 22,1)
Ein Beitrag zum Verständnis der Psalmenüberschriften 293
- 11 Auf dem Weg zur Buchreligion
Transformationen des Kultischen im Psalter 345
- 12 Gerechtigkeit und Unsterblichkeit
Psalm 73 und die Frage nach dem »ewigen Leben« 385
- Stellenregister (Auswahl) 409**
- Nachweis der Erstveröffentlichungen 415**
- Bücher von Bernd Janowski im Neukirchener Verlag 419**

Bernd Janowski, Das hörende Herz

I

Das hörende Herz – zum Menschenbild

Der ganze Mensch

Zu den Koordinaten der alttestamentlichen Anthropologie

Christoph Schwöbel zum 60. Geburtstag

I. Vorbemerkungen

Die Frage, was oder wer der Mensch ist, reicht weit in die vorhellenistische Antike zurück. Schon in den Hochkulturen Mesopotamiens und Ägyptens hat sich der Mensch Gedanken über sich selbst, seine Stellung in der Welt und sein Verhältnis zu den Göttern gemacht, ohne diese Gedanken systematisch zu erfassen und darzustellen. Ähnliches gilt für die griechische Literatur, die mit Homer,¹ Hesiod, den frühgriechischen Lyrikern, den Vorsokratikern, Platon und Aristoteles Protagonisten des anthropologischen Denkens besitzt,² aber die Frage nach dem Menschen weder als selbständigen Teil noch als Disziplin der Philosophie versteht. Beispiele dafür sind das berühmte *Rätsel der Sphinx* (s. auch Abb. 1) oder die Reflexion über die tragische Natur des Menschen in der *Antigone* des Sophokles (um 442 v. Chr.):

Es gibt auf der Erde – mit nur einer Gestalt – etwas, das zweifüßig
und vierfüßig
und dreifüßig ist, als einziges verändert es sein Wesen von allem,
was über die Erde

¹ Das in den homerischen Epen (8./7. Jh. v. Chr.) tradierte Menschenbild repräsentiert »die erste literarische Selbstbeschreibung des ›europäischen‹ Menschen« (M. F. MEYER, Aristoteles und die Geburt der biologischen Wissenschaft, 2015, 29), ohne allerdings eine explizite Anthropologie zu sein. Zur Unterscheidung von *impliziter* und *expliziter* Anthropologie vgl. aaO 29–35. – Die folgenden Ausführungen, mit denen ich meinen Kollegen Christoph Schwöbel herzlich zu seinem runden Geburtstag grüße, geben mir Gelegenheit, frühere Arbeiten zur alttestamentlichen Anthropologie (s. dazu Anm. 20 und 21) zu bündeln und weiterzuführen.

² Vgl. dazu die Beiträge in L. JANSEN / CH. JEDAN (Hg.), *Philosophische Anthropologie in der Antike* (Topics in ancient philosophy 5), 2010, sowie in D. DE BRASI / S. FÖLLINGER (Hg.), *Anthropologie in Antike und Gegenwart. Biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen* (Lebenswissenschaften im Dialog 18), 2015.

kriecht und sich durch die Lüfte und im Meer bewegt.
Aber sobald es auf drei Füße gestützt daher geht,
da ist seinen Gliedern die Kraft am schwächsten.³

Viel Ungeheures (δεινός) ist, doch nichts
so Ungeheures wie der Mensch.
Der fährt auch über das graue Meer
im Sturm des winterlichen Süd
und dringt unter stürzenden Wogen durch.
Und der Götter Heiligste, die Erde,
die unerschöpfliche, unermüdliche,
plagt er ab,
mit wendenden Pflügen Jahr um Jahr
sie umbrechend mit dem Rossegeschlecht.⁴



Abb. 1: Ödipus und die Sphinx (rotfigurige Vase, 5. Jh. v. Chr.)⁵

³ Übersetzung B. MANUWALD (Hg.), Sophokles. König Ödipus, 2012, 340. Das auf die drei Lebensphasen *Kindheit* (Krabbeln auf allen Vieren), *Erwachsenenalter* (Aufrechstehen auf beiden Füßen) und *Greisenalter* (als drittes »Bein« ein Stock) bezogene Rätsel vermittelt auf anschauliche Weise eine Vorstellung von der »biographischen« Ganzheit des menschlichen Lebens, vgl. dazu B. BÄBLER, Art. Sphinx (DNP 11, 2001, 816–819), und A. HENRICH, Art. Oidipus (DNP 8, 2000, 1129–1132).

⁴ Sophokles, Antigone I, 332–341, zitiert nach W. SCHADEWALDT, Griechisches Theater, 1964, 102f, vgl. dazu W. SCHOBERTH, Einführung in die theologische Anthropologie, 2006, 29–31, und H. FLASHAR, Sophokles. Dichter im demokratischen Athen, 2010, 67f.

⁵ Auf der Abbildung ist die Begegnung zwischen Ödipus, dem Sohn des Laios und der Iokaste, und der Sphinx zu sehen, die die Stadt Theben heimsucht und alle Menschen tötet, die ein von ihr gestelltes Rätsel nicht lösen können. Zur Belohnung erhält Ödipus, der das Rätsel löst, den thebanischen Königsthron und die verwitwete Königin Iokaste, seine Mutter, zur Frau, mit der er Kinder zeugt. Die Abbildung stammt aus TH. PETIT, *Œdipe et le Chérubin* (OBO 248), 2011, Fig. 1.

Erst mit der italienischen Renaissance (Pico della Mirandola) und der Aufklärung des 18. Jahrhunderts (J. G. Herder, I. Kant) wird die Anthropologie zu einer philosophischen Disziplin,⁶ die für die im 19. und 20. Jahrhundert erfolgte Ausdifferenzierung in eine Vielzahl disziplinärer Anthropologien (von der medizinischen und psychologischen bis zur Sozialanthropologie) grundlegend geworden ist.

Die Frage nach dem Wesen des Menschen, die mit der »anthropologischen Wende« des 18. Jahrhunderts ins Zentrum der Natur- und Humanwissenschaften rückte⁷ und die sich in die drei Richtungen einer physischen, einer philosophischen und einer ethnologischen Anthropologie ausdifferenzierte, ist in der *Philosophischen Anthropologie* des 20. Jahrhunderts vor allem aufgrund der wachsenden Vertrautheit mit der Biologie, der Psychologie und der Soziologie des Menschen relativiert worden. Wenn wir, wie etwa Wilhelm Dilthey meinte, ebenso Natur wie Geschichte sind, dann ist zu fragen, ob es sinnvoll ist, auf die Frage nach dem invarianten Wesen des Menschen eine abschließende Antwort zu erwarten. Lässt sich also, so lautete die Frage,

»[...] ein Wesen, an dessen Entwicklung aus vormenschlichen Lebensformen ebensowenig zu zweifeln ist wie an seinen offenen Zukunftsmöglichkeiten, ein Wesen, das uns nach Herkunft und Bestimmung gleichermaßen dunkel ist, abschließend bestimmen? Dürfen weiterhin die Selbstauffassungen des Menschen, die im Laufe der Geschichte und in vielen nicht zu einer Geschichte zählenden Kulturen bezeugt sind, durch ein generalisierendes Verfahren sozusagen überspielt und in einer Wesensformel untergebracht werden?«⁸

Auf der anderen Seite zog die abstammungsgeschichtliche Herleitung des *Homo sapiens* aus vormenschlichen Lebensformen (frühe *Hominiden*)⁹ nicht nur eine Erschütterung der traditionellen Anthropologie, sondern auch die Erschließung einer die Natur des Menschen umgreifenden Dimension nach sich. In ihr sammeln sich seit den 1920er Jahren (M. Scheler, A. Gehlen, H. Plessner)¹⁰ die Erfahrungen und Erkenntnisse der Medizin, der Biologie, der Psychologie,

⁶ Es gibt verschiedene Vorschläge, die Geschichte der neuzeitlichen Anthropologie in Epochen einzuteilen, vgl. dazu etwa O. MARQUARD, Art. Anthropologie (HWP 1, 1971, 362–374); G. GEBAUER, Anthropologie (in: A. PIEPER [Hg.], Philosophische Disziplinen. Ein Handbuch [RB 1643], 1998, 11–34); und G. HARTUNG, Philosophische Anthropologie, 2008.

⁷ Vgl. dazu CH. WULF, Anthropologie. Geschichte, Kultur, Philosophie, 2004, 43–64.

⁸ H. PLESSNER, Art. Anthropologie II (RGG³ 1, 1957, 410–414), 411.

⁹ Vgl. dazu E. O. WILSON, Die soziale Eroberung der Erde. Eine biologische Geschichte des Menschen, 2013, 25–133, und H. PARZINGER, Die Kinder des Prometheus. Eine Geschichte der Menschheit vor der Erfindung der Schrift, 2014, 17–53. 55–110. 695–732.

¹⁰ Vgl. dazu J. HABERMAS, Philosophische Anthropologie (in: A. WINTERLING [Hg.], Historische Anthropologie. Basistexte, 2006, 31–46), und HARTUNG (s. Anm. 6), 58–69.

der Soziologie, der Sprachwissenschaft, der Geschichtswissenschaft sowie der Religions- und Kulturwissenschaft, die zu einer Umorientierung geführt haben. So hat sich etwa die Kulturwissenschaft in den letzten vier Jahrzehnten intensiv den wechselseitigen Beziehungen zwischen Leib und Seele, Individuum und Gemeinschaft, Person und Welt sowie Identität und Alterität zugewandt und dabei gelernt, die anthropologische Grundfrage »Was ist der Mensch?« durch die Integration jener Aspekte umfassender, aber auch detailgenauer zu stellen.¹¹

Die veränderte Situation hängt auch damit zusammen, dass in der Philosophie, aber auch in der Kulturwissenschaft grundsätzliche Kritik am Ansatz normativer Entwürfe geübt wurde, wonach »jeder Versuch einer Bestimmung des Wesens des Menschen in unzulässiger Weise die Vielfalt des Menschseins auf ein Bild reduziere, das unter der Hand normative Qualität gewinnt«¹². Der Begriff eines ›Wesens des Menschen‹ darf »nicht mehr essenzialistisch als Substanz aufgefasst werden, sondern ist lediglich im Sinne einer *inhaltsoffenen Strukturformel* zu denken; er muss als dynamisch konzipiert werden, denn seine inhaltliche Füllung bleibt notwendig geschichtlich unabgeschlossen und damit Gegenstand fortwährender Auseinandersetzung zwischen den Angehörigen verschiedener Kulturen, Epochen und Disziplinen«¹³. Insofern bleibt die Aufgabe bestehen, die anthropologische Grundfrage »Was ist der Mensch?« nicht einfach zu sistieren oder durch eine vage Pluralität von Anthropologien zu ersetzen, sondern nach Kategorien zu suchen, die sie erfahrungsnah zu konkretisieren erlauben.¹⁴ Eine solche Leitkategorie dürfte der Begriff der »Sozialität« sein, der die Ambivalenz des menschlichen Lebens, d. h. seine Brüchigkeit und Konflikthaftigkeit, zu einem Leitmotiv der anthropologischen Beschreibung macht.¹⁵ »Das menschliche Denken«, sagt der Evolutionsanthropologe Michael Tomasello, »ist eine individuelle Improvisation, die in eine soziokulturelle Matrix verwoben ist«.¹⁶ Von dieser Voraussetzung her lässt sich die Frage nach dem ›Wesen des Menschen‹ nicht mehr unbefangen stellen.¹⁷

Neue Aspekte treten im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts schließlich mit der *Historischen Anthropologie* hinzu, die im Unterschied zur traditionellen philosophischen Anthropologie und ihren essentialistischen Behauptungen über das

¹¹ Vgl. dazu den Überblick bei WULF (s. Anm. 7), 65. 83–104. 105–135. 137–155, und F. JAEGER/B. LIEBSCH/J. RÜSEN/J. STRAUB (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Bd. 1–3, 2004.

¹² W. SCHOBERTH, *Wozu theologische Anthropologie?* (VF 51, 2006, 38–55), 39.

¹³ E. BOHLKEN/CH. THIES, Einleitung (in: DIES. [Hg.], *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*, 2009, 1–10), 4 (Hervorhebung von mir).

¹⁴ Vgl. dazu J. TANNER, *Historische Anthropologie zur Einführung* (in: BOHLKEN/THIES [s. Anm. 13], 147–156), ferner A. WINTERLING, *Begriffe, Ansätze und Aussichten historischer Anthropologie* (in: DERS. [Hg.] [s. Anm. 10], 9–29), 29, und aus theologischer Sicht SCHOBERTH, *Einführung* (s. Anm. 4), 84–90.

¹⁵ Zur theologischen Relevanz des Begriffs »Sozialität« s. unten 15ff.

¹⁶ M. TOMASELLO, *Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens*, 2014, 13.

¹⁷ Vgl. TANNER (s. Anm. 14), 149.

invariante Wesen des Menschen danach fragt, »in welcher tiefgreifender Weise der Mensch historisch ist«¹⁸. Sie stellt den konkreten Menschen mit seinem Fühlen, Denken, Wollen und Handeln in den Mittelpunkt der Analyse und schärft, wie der Kulturwissenschaftler Gernot Böhme schreibt, den Blick für die »Innenseite der Geschichte«, also für die historische und kulturelle Bedingtheit und Vielfalt des menschlichen Lebens:

»Die verbreiteten, aber vagen Feststellungen, der Mensch sei das nicht festgestellte Tier (Nietzsche) oder er habe kein Wesen, erhalten erst Inhalt, wenn man sich an der eigenen Kultur deutlich macht, daß der Mensch auch in den fundamentalsten Strukturen nicht derselbe geblieben ist. Es handelt sich bei der historischen Wandelbarkeit ja nicht etwa nur um den Wandel der Arbeitsformen, der Ehestrukturen, der Herrschaftsformen, sondern um die anthropologische Organisation selbst. Das Erstaunen über diese *Andersartigkeit unserer Vorfahren* wird fast noch übertroffen durch ein anderes Erstaunen: nämlich darüber, daß wir sie trotz ihrer Andersartigkeit verstehen können.«¹⁹

Dieses Erstaunen stellt sich auch im Blick auf die *Anthropologie des Alten Testaments* ein. Unter Rekurs auf die integrative Formel vom »ganzen Menschen«²⁰ versucht die folgende Skizze, deren Koordinaten zu beschreiben und anhand ausgewählter Textbeispiele zu erläutern.

II. Konkretionen

Der Einsatzpunkt der neueren alttestamentlichen Anthropologie liegt über vierzig Jahre zurück und ist mit dem Namen des Heidelberger Alttestamentlers Hans Walter Wolff (1911–1993) verbunden.²¹ Wolff, der die Aufgabenstellung

¹⁸ G. BÖHME, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen* (edition suhrkamp 1301), 1985, 264.

¹⁹ Ebd. (Hervorhebung von mir).

²⁰ Zur Geschichte und Absicht dieser Formel vgl. D. RÖSSLER, *Art. Mensch, ganzer* (HWP 5, 1980, 1106–1111); B. JANOWSKI, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, 42013, 43f; und DERS., *Der »ganze Mensch«*. Zur Geschichte und Absicht einer integrativen Formel (in: DERS. [Hg.], *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Rezeptionsgeschichte*, 2011, 9–21), vgl. auch Anm. 92.

²¹ Vgl. dazu H. W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, hg. von B. JANOWSKI, 82010. Für die Zeit nach Wolff kommen u. a. folgende Arbeiten in Frage: W. H. SCHMIDT, *Anthropologische Begriffe im Alten Testament* (in: DERS., *Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens* 2, 1995, 77–91); R. ALBERTZ, *Art. Mensch II* (TRE 22, 1992, 464–474); CH. FREVEL, *Art. Anthropologie* (HGANT⁴, 1–8); DERS., *Menschenkinder!?* (in: DERS. [Hg.], *Biblische Anthropologie* [QD 237], 2010, 8–28); DERS., *Die Frage nach dem Menschen* (in: aaO 29–63); DERS./O. WISCHMEYER, *Menschsein* (NEB.T 11), 2003, 9–60 (Frevel); S. SCHROER/R. ZIMMERMANN, *Art. Mensch/Menschsein* (in: F. CRÜSEMANN u. a. [Hg.], *Sozialgeschichtliches Wörterbuch*, 2009, 368–376);

einer historischen Anthropologie noch nicht im Blick haben konnte, hat sich dennoch die Frage gestellt, »wie die Aufgabe einer verlässlichen Lehre vom Menschen wissenschaftlich überhaupt lösbar ist«²². Denn hier

»[...] steht der Forscher vor jenem äußersten Grenzfall, bei dem das Problem der Nichtobjektivierbarkeit schlechterdings nicht zu bewältigen ist. So wenig ein Mensch sich selbst gegenüber treten kann, so wenig ein Heranwachsender aus sich selber weiß, wessen Kind er ist, so gewiß bedarf der Mensch grundsätzlich der Begegnung mit einem anderen, der ihn erforscht und erklärt. Doch wo ist der andere, den das Wesen Mensch fragen könnte: Wer bin ich?«²³

Dass dieser »andere«, wie etwa Ps 8 zeigt,²⁴ kein anderer ist als Gott, macht die biblische Anthropologie zur *theologischen Anthropologie*. Einige ihrer zentralen Aspekte wie Geschöpflichkeit (1), Leiblichkeit (2), Sozialität (3) und Beziehungsfähigkeit (4) stehen im Folgenden im Mittelpunkt.

1. Der Mensch als Geschöpf

Zu den Charakteristika alttestamentlicher Anthropologie zählt zunächst der die personale Identität konstituierende Zusammenhang von Leib und »Leben(skraft) (*nəpəš*)«.²⁵ Wie dieser Zusammenhang zustande kommt, lässt sich Gen 2,4b–7,

R. A. DI VITO, Alttestamentliche Anthropologie und die Konstruktion personaler Identität (in: B. JANOWSKI / K. LIESS [Hg.], *Der Mensch im alten Israel* [HBS 59], 2009, 213–241); B. JANOWSKI, *Anthropologie des Alten Testaments* (ThLZ 139, 2014, 535–554); DERS. / D. BESTER, *Anthropologie des Alten Testaments* (in: DERS. / LIESS [Hg.], aaO 3–40); J. VAN OORSCHOT, *Zur Grundlegung alttestamentlicher Anthropologie* (in: DERS. / M. IFF [Hg.], *Der Mensch als Thema theologischer Anthropologie* [BThSt 111], 2010, 1–41); A. SCHÜLE, *Anthropologie des Alten Testaments* (ThR 76, 2011, 399–414); R. SCHMITT, *Perspektiven einer Anthropologie des Alten Testaments* (MARG 20, 2010, 177–215); TH. STAUBLI / S. SCHROER, *Menschenbilder der Bibel*, 2014; A. WAGNER, *Anthropologie(n) des Alten Testaments im 21. Jh.* (in: J. VAN OORSCHOT / A. WAGNER [Hg.], *Anthropologie[n] des Alten Testaments* [VWGTh 42], 2015, 11–21); und J. DIETRICH, *Sozialanthropologie des Alten Testaments* (ZAW 127, 2015, 224–243).

²² WOLFF (s. Anm. 21), 22.

²³ Ebd. Zur Kritik des Wolff'schen Ansatzes vgl. JANOWSKI, *Anthropologie* (s. Anm. 21), 539f.

²⁴ S. dazu unten 20f.

²⁵ Das hebräische Wort *nəpəš* bedeutet nicht »(unsterbliche) Seele« im Gegensatz zum »sterblichen Leib«, sondern »Leben(skraft)«, vgl. dazu WOLFF (s. Anm. 21), 33–55; H. SEEBASS, Art. *nəpəš* (ThWAT 5, 1986, 531–555); A. WAGNER, *Körperbegriffe als Stellvertreterausdrücke der Person in den Psalmen* (in: DERS., *Beten und Bekennen. Über Psalmen*, 2008, 289–317), 308; B. JANOWSKI, *Die lebendige nəpəš. Das Alte Testament und die Frage nach der »Seele«* (in: DERS., *Der nahe und der ferne Gott. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 5, 2014, 73–116); DIETRICH, *Sozialanthropologie* (s. Anm. 21), 227f;

dem anthropologischen *locus classicus* der nichtpriesterlichen Schöpfungsgeschichte²⁶ entnehmen:

Zeitangabe (Vordersatz)

4b Am Tag, als JHWH Elohim Erde und Himmel machte,

Hintergrundschilderung (Umstandssätze)

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

Handlungseinsatz (Nachsatz)

7 da formte JHWH Elohim den Menschen aus Staub / Erdkrume vom Ackerboden, und blies in seine Nase den Hauch des Lebens.

Da wurde der Mensch zu einem lebenden Wesen (*nəpəš hajjāh*).

Der Verbalsatz V.7, der den Vordersatz V.4b fortsetzt, besteht aus *zwei Teilsätzen*, die jeweils ein Handeln JHWHs beschreiben – JHWH »formte« den Menschen wie ein Tongebilde aus »Staub / Erdkrume vom Ackerboden«²⁷ und »blies« »Lebensatem in seine Nase« – und einer *Folgeschilderung*, die besagt, dass der erschaffene Mensch nicht ein vitales Selbst *hat*, sondern ein vitales Selbst *ist*: »Da wurde der Mensch zu einem lebenden Wesen/Lebewesen (*nəpəš hajjāh*).«²⁸ Der Zusammenhang zwischen der Formung des Menschen aus »Staub / Erdkrume vom Ackerboden« und der Einhauchung des »Lebensatems« durch Gott ist dabei so eng wie möglich, d.h. die Erschaffung des Menschen vollzieht sich in einer materialen Herstellung (*formatio*) und einer Belebung (*animatio*), wodurch der Mensch *insgesamt* zu einem »Lebewesen«

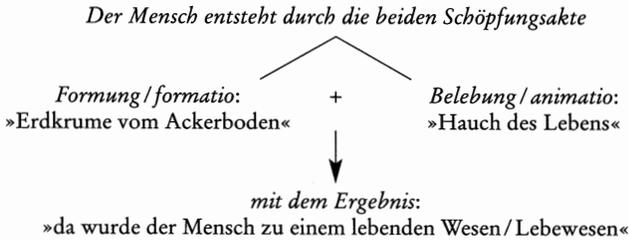
M. BAUKS, Neuere Forschungen zum altorientalischen »Seele«begriff am Beispiel der Anthropogonien (in: VAN OORSCHOT/WAGNER [s. Anm. 21], 91–116), 105–114; CH. FREVÉL, Person – Identität – Selbst. Eine Problemanzeige aus alttestamentlicher Perspektive (in: VAN OORSCHOT/WAGNER [s. Anm. 21], 65–89), 83. 86–88; und J. VAN OORSCHOT, Lost in Translation, regain by Exegesis. *nəpəš* in alttestamentlicher Verwendung und Funktion (in: DERS./WAGNER [s. Anm. 21], 117–131).

²⁶ Auf die literarkritischen Fragen kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden, vgl. dazu jetzt die Analyse von W. BÜHRER, Am Anfang ... Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3 (FRLANT 256), 2014, 165–273.

²⁷ Zur Bedeutung von 'āpār »Staub, Erdkrume« vgl. O. KEEL/S. SCHROER, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, ²2008, 145; und BÜHRER (s. Anm. 27), 208–210.

²⁸ Vgl. WOLFF (s. Anm. 21), 33. 51. In Gen 1,20f.24.30; 2,19; 9,10.12.15f; Lev 11,10.46 und Ez 47,9 dient die Wendung *nəpəš (ha)hajjāh* zur Bezeichnung der Tierwelt, vgl. aaO 50f.

wird.²⁹ Gottes »Lebensatem« ist die Grundbedingung des physischen Lebens, ohne den Mensch und Tier nicht lebensfähig sind (vgl. Gen 7,22; Ps 104,29f).³⁰ Schematisch lässt sich der in Gen 2,7 beschriebene Schöpfungsvorgang folgendermaßen darstellen:



Gen 2,7 unterscheidet also »nicht Leib und ›Seele‹, sondern realistischer Leib und Leben«³¹. Deshalb stirbt alle belebte Kreatur (Menschen und Tiere), wenn Gott seinen Lebensatem/-geist zurücknimmt. Neben Hi 34,14f und anderen Texten ist Ps 104,27–30³² dafür der *locus classicus*:

- 27 Sie alle (sc. Menschen und Tiere) warten auf dich,
dass du ihnen Speise gibst zur rechten Zeit:
- 28 Gibst du ihnen, so lesen sie auf,
öffnest du deine Hand, so sättigen sie sich;
- 29 verbirgst du dein Gesicht, so erschrecken sie,
nimmst du ihren Odem (*rû^h*) weg, so verschneiden sie
[und kehren zurück zu ihrem Staub];³³

²⁹ Zu vergleichen ist das babylonische Welterschöpfungsepos *Enūma eliš* VI 129f, wo die Menschen als »lebende Gestalt« bezeichnet werden: »(129) Der (sc. Marduk) den Menschen, die er geschaffen hat (*banū*), der beatmeten Gestalt« (*sikittu napšu*), (130) die Mühsale der Götter auferlegt hat, die zur Ruhe gekommen sind (Übersetzung TH. R. KÄMMERER / K. A. METZLER [Hg.], Das babylonische Welterschöpfungsepos *Enūma eliš* [AOAT 375], 2012, 272, vgl. dazu auch BÜHRER [s. Anm. 27], 210, Anm. 202, und TUAT 8, 2015, 122 [K. Hecker]).

³⁰ Vgl. BAUKS, Forschungen (s. Anm. 25), 109. Zu JHWH als Spender des Lebensatems vgl. A. KRÜGER, Das Lob des Schöpfers. Studien zu Sprache, Motivik und Theologie von Psalm 104 (WMANT 124), 2010, 362–369. Aufgrund des konstitutiven Zusammenhangs von *Lebensatem* und *Lebewesen* erklärt sich auch die Parallelität von *napāš* »Leben(digkeit), Vitalität« und *hajjim* »Leben« in Dtn 30,6; 2Sam 11,11; Jon 4,3.8; Ps 7,6; 26,9; 49,19; 66,9; 88,4; Hi 3,20; 9,21; 10,1; Spr 3,22 und Klgl 3,58. Zu vergleichen ist auch 1Kön 17,17–24, wo die *napāš* wieder in das »Innere« des atemlos gewordenen (V. 17b) und damit (!) dem Tode nahegekommenen Menschen zurückkehrt, so dass dieser wieder lebendig wird, vgl. dazu auch W. THIEL, Könige (BK 9/2,1ff), 2000ff, 70f. 76f.

³¹ G. VON RAD, Das 1. Buch Mose. Genesis (ATD 2–4), ¹²1987, 53.

³² Vgl. dazu KRÜGER (s. Anm. 30), 338–380.

³³ V. 29b dürfte Rezeption von Gen 3,19 sein.

- 30 sendest du deinen Odem (*ṛū^aḥ*) aus, so werden sie geschaffen, und du erneuerst die Oberfläche des Ackerbodens.

Es gibt an dieser Stelle allerdings ein Problem. Es besteht in der Frage, was mit dem Menschen geschieht, wenn er stirbt. Je nachdem, wie man diese Frage angeht – ob textbezogen oder anhand bestimmter Vorannahmen –, fällt auch die Antwort aus.

Exkurs 1: Sterben als ›Rückkehr zum Staub‹

Die Antwort, die etwa Oswald Loretz auf die Frage nach dem Geschick des Menschen bei und nach seinem Tod gegeben hat, besteht in der Annahme, dass in Gen 2,7 »die *npš* zu einem Tongebilde hinzukommt. Dieser Vorgang impliziert von Anfang an wieder eine zukünftige Trennung der beiden Elemente des Menschen (Gen 3,19) [...]«³⁴. Der Tod, so Loretz, ist demnach als Dissoziation von Leib und »Seele« (*nəpəš*)³⁵ zu verstehen, schematisch:

<i>Erschaffung</i>	<i>Sterben / Tod</i>
Tongebilde (1) + <i>nəpəš</i> »Seele« (2)	Erde ← 1 2 → Gott

Dagegen spricht allerdings, dass die *nəpəš* nach Gen 2,7 nicht zu einem Tongebilde hinzukommt, sondern das *Resultat* zweier Schöpfungsakte des *Deus faber* ist, nämlich der Formung der »Erdkrume vom Ackerboden« und deren Belebung durch den »Hauch des Lebens«. Das so entstandene »Lebewesen« (*nəpəš ḥajjāh*) und nicht nur ein Teil desselben kehrt beim Tod zum Staub zurück, von dem es genommen ist:³⁶

Im Schweiß deines Angesichts wirst *du* Brot essen,
bis *du* zurückkehrst zum Ackerboden (*‘ā dāmāh*), von dem
du genommen bist.

Ja, Staub (*‘āpār*) bist *du*,
und zum Staub (*‘āpār*) wirst *du* zurückkehren. (Gen 3,19)

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

Analog zu Gen 2,7 (Erschaffung des Menschen durch göttliche Formung und Belebung) sowie zu Gen 3,19 und Ps 104,29 (Wegnahme des Atems und Rückkehr des Menschen zum Staub) vollzieht sich nach Pred 12,7 auch das Sterben des Menschen als *doppelter*

³⁴ O. LORETZ, Die postmortale (himmlische) Theoxenie der *npš* »Seele, Totenseele« in ugaritisch-biblischer Sicht nach Psalm 16,10–11 (UF 38, 2006, 445–497), 472, Anm. 84.

³⁵ Die These von O. Loretz wird durch religionsgeschichtliche Überlegungen von M. DIETRICH, Die Dichotomie ›Leib‹ und ›Seele‹ in der mesopotamischen Literatur (MARG 20, 2010, 19–36), 27–36, flankiert. Allerdings kann Dietrich keinen überzeugenden Beleg für seine Auffassung beibringen, dass *napištu* »Kehle, Leben«, das akkadische Äquivalent von hebr. *nəpəš*, die Bedeutung »Seele« hat, vgl. dazu die Kritik von JANOWSKI, *nəpəš* (s. Anm. 25), 80–82.

³⁶ Zum Sterben als »Zu-Staub-Werden« vgl. KRÜGER (s. Anm. 30), 369–376.

Vorgang, nämlich als Rückkehr der »Erdkrume« zur Erde »als das, was sie war« (V. 7a, vgl. Gen 3,19; Ps 104,29), und als Rückkehr des »Atems« zu Gott, »der ihn gegeben hat« (V. 7b, vgl. Gen 2,7).³⁷ Von einer Dissoziation von Leib und »Seele«, wie Loretz behauptet, ist dabei keine Rede:

- 6 [...] ehe die silberne Schnur zerreißt,
die goldene Schale zerbricht,
der Krug an der Quelle zerschmettert wird,
7 der Staub (*'āpār*) zur Erde zurückkehrt als das, was er war,
und der Atem-Geist (*rū^{ah}*) zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben hat. (Pred 12,6f)

Die an diesen Stellen mit geringfügigen Abweichungen in der Wortwahl vertretene Anthropologie widerspricht nicht den Ausführungen Kohelets über das Todesschicksal der Menschen und Tiere in Pred 3,20f. Denn gegen den von einigen Kontrahenten behaupteten *Unterschied* von Mensch und Tier bezüglich des Sterbens argumentiert er, dass Gott den Lebensatem *aller* Lebewesen einsammelt und diese dann zu ein und demselben Ort, nämlich zum »Staub«, zurückkehren:

- 20 Beide (sc. Menschen und Vieh) gehen zu demselben Ort,
beide sind aus Staub (*'āpār*),
und beide kehren zum Staub (*'āpār*) zurück.
21 Wer weiß, ob der Atem (*rū^{ah}*) der Menschen nach oben in die Höhe steigt
und der Atem (*rū^{ah}*) der Tiere nach unten in die Erde steigt?

So verlässt der Mensch am Ende seines Lebens sein *vergängliches Haus*, d. h. seinen hinfälligen Leib (Pred 12,3–4a), und geht zu seinem »ewigen Haus«, d. h. zu seinem Grab (V. 5). Obwohl Pred 12,7 weder von Auferstehung noch von Unsterblichkeit spricht, gibt Kohelet hier der Gewissheit Ausdruck, dass das Leben bzw. ein Teil des Menschen (sein »Atem-Geist«) »nur in der Gemeinschaft mit Gott als bleibendes/r gedacht und erfahren werden kann«³⁸.

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

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

Loretz zufolge belegt Gen 35,18 die »Vorstellung, daß beim Tod eines Menschen seine *npš* ›Seele‹ den Leib verläßt und zum Totengeist (*npš*, *npš mt*) wird«³⁹. Demnach besage

³⁷ Vgl. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Kohelet (HThK.AT), 2004, 537f, und H. IRSGLER, »Und denk an deinen Schöpfer ...«. Gott in Freude und Dunkel des Menschenlebens nach Kohelet 11,9–12,7 (in: H. RIEDL/R. WUNDERLICH [Hg.], »Erwerbt euch Weisheit ...« [Sir 51,25] [FS B. Feininger], 2013, 13–58).

³⁸ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (s. Anm. 37), 538. Zum schöpfungstheologischen Gottesbild Kohelets vgl. M. LEUENBERGER, »Gott ist im Himmel und du auf der Erde« (Koh 5,1). Exegetische und theologische Überlegungen zur Gottesvorstellung (nicht nur) nach Kohelet (BZ 58, 2014, 211–238).

³⁹ LORETZ (s. Anm. 34), 475.

der Text »klar, daß der Mensch beim Tod in einen Teil zerfällt, der so schnell wie nur möglich begraben werden muß, und in einen Totengeist, der in der Unterwelt haust«⁴⁰. Dass die »Seele« beim Tod eines Menschen dessen Leib verlässt, steht aber nicht in Gen 35,18, sondern vielmehr, dass Rahels Leben (*nəpəš*) dahinschwand. Die Wendung *jāsā'* »hinausgehen, verlassen« + *nəpəš* »Leben« bedeutet hier nicht, dass die »Seele« den Leib Rahels verlässt – vom »Leib« Rahels ist keine Rede –, sondern dass Rahels Leben »dahinschwindet« (*// mūt* »sterben«).⁴¹ Wohin Rahel bzw. ihre *nəpəš* nach ihrem Tod geht, wird nicht gesagt, ebenso wenig, dass sie zu einem Totengeist wird, der in der Unterwelt haust.

2. Kein Dualismus von Leib und Seele

Im Unterschied zu einer langen und immer wieder gegenläufigen Auslegungsgeschichte kennt das Alte Testament »keine Abwertung des Leiblichen, keinen Dualismus von Geist/Seele und Leib«⁴². Anders als die dicho- bzw. trichotomischen Konzepte geht die alttestamentliche Anthropologie, wie man sich am Beispiel von Ps 84,3 klarmachen kann, von anderen Parametern aus:

Geseht, ja sogar verzehrt hat sich meine *nəpəš* nach den Vorhöfen JHWHs, mein Herz (*leb*) und mein Leib (*bāsār*) jubeln dem lebendigen Gott zu.⁴³

Mit »Leben(skraft)«, »Herz« und »Fleisch« sind hier verschiedene Aspekte der Person – ihre *Intentionalität* (Lebenskraft),⁴⁴ ihr *Fühlen/Denken/Wollen* (Herz)⁴⁵ und ihre *Leiblichkeit* (Fleisch) – gemeint, die damit den Menschen in seiner Ganzheit bezeichnen.⁴⁶ Vielleicht sollte man genauer von einer komplexen und differenzierten Ganzheit, d. h. vom menschlichen Körper als Kompo-

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Das »Hinausgehen« (*jāsā'*) der *nəpəš* ist ein Zustand, der dem (drohenden) Tod unmittelbar vorhergeht, vgl. Hhd 5,6 (»meine *nəpəš* ging hinaus«) und dazu O. KEEL, Das Hohelied (ZBK.AT 18), 1991, 183.

⁴² ALBERTZ (s. Anm. 21), 466. *nəpəš* kennzeichnet den Menschen, »soweit er auf etwas aus ist«, vgl. dazu SCHMIDT (s. Anm. 21), 84. 90, und die Hinweise Anm. 25. Zu Recht erläutert DIETRICH, Sozialanthropologie (s. Anm. 21), 227, dass »*nəpəš* [...] eine nach Bezogenheit drängende Vitalität [ist], die ihre Lebenskraft gerade aus den Beziehungen gewinnt, in denen sie steht. *nəpəš* bezeichnet deshalb nicht nur den bedürftigen Menschen, der begehrend sich etwas einzuverleiben bestrebt ist, sondern auch den nach Beziehungen verlangenden Menschen«.

⁴³ Vgl. Ps 16,9; 63,2 u. a.

⁴⁴ Siehe dazu die Hinweise Anm. 25 und 42.

⁴⁵ Vgl. dazu B. JANOWSKI, Das Herz – ein Beziehungsorgan. Zum Personverständnis des Alten Testaments (in: DERS./CH. SCHWÖBEL [Hg.], Dimensionen der Leiblichkeit, 2015, 1–45).

⁴⁶ Vgl. WOLFF (s. Anm. 21), 29–31, und ALBERTZ (s. Anm. 21), 465–467. Zum Begriff der »Ganzheitlichkeit« siehe die Hinweise oben Anm. 20 und unten Anm. 92.

situm seiner Glieder und Organe und deren spezifischen Funktionen sprechen. Charakteristisch ist dabei der enge *Zusammenhang zwischen Körperorgan und Lebensfunktion(en)*. So können Begriffe für Körperorgane wie das »Herz« emotionale und kognitive Vorgänge bezeichnen (Spr 23,15f u. ö.) und umgekehrt können soziale oder psychische Konflikte bestimmte Körperorgane wie die »Nieren« in Mitleidenschaft ziehen (Ps 73,21f u. ö.):

- 15 Mein Sohn, wenn dein Herz (*leb*) weise geworden ist,
freut sich tatsächlich mein Herz,
16 und es frohlocken meine Nieren (*ke^elājot*),
wenn deine Lippen Aufrichtiges sagen. (Spr 23,15f)
- 21 Als mein Herz (*leb*) sich verbitterte,
und ich in meinen Nieren (*ke^elājot*) ein scharfes Stechen fühlte,
22 da war ich ein Dummkopf und begriff nicht,
(ganz und gar) Vieh war ich vor dir. (Ps 73,21f)

Dieser Zusammenhang ist für die alttestamentliche Anthropologie konstitutiv. Wie Andreas Wagner gezeigt hat, kommen für den alttestamentlichen Personbegriff neben »Herz« und »Nieren« noch weitere Termini in Frage. Dazu gehören *kābôd* »Ehre« (Ps 16,9 u. ö.) und *šem* »Name« (Ps 41,6 u. ö.) als soziale Personbegriffe, aber auch zahlreiche Körperbegriffe wie *jād* »Hand«, *pānīm* »Gesicht«, *‘ajin* »Auge«, *raʿgel* »Fuß« und *roʿš* »Kopf«, die als »Stellvertreterausdrücke der Person«⁴⁷ fungieren. Zum einen können sie ein Personalpronomen vertreten und zum anderen repräsentieren sie bestimmte Bedeutungsaspekte der Person:

<i>Körperteil</i>	<i>Gestische und funktionale Bedeutungsaspekte</i>
<i>jād</i> »Hand«	gestisches Ausdrucksvermögen, Macht, Tatkraft, (Verfügungs-)Gewalt
<i>pānīm</i> »Gesicht«	mimisches Ausdrucks- / soziales Kommunikationsvermögen, persönliche Gegenwart
<i>‘ajin</i> »Auge«	visuelles Erkenntnis- / soziale Kommunikationsvermögen, Aufmerksamkeit
<i>roʿš</i> »Kopf«	Wertschätzung, Rang / Status, individuelle und soziale Identität
<i>raʿgel</i> »Fuß«	Bewegung(sfähigkeit), Macht, Herrschaft, Präsenz ⁴⁸

⁴⁷ Vgl. dazu WAGNER, Körperbegriffe (s. Anm. 25), 289–317.

⁴⁸ Zu den genannten Körperbegriffen vgl. D. BESTER, Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten (FAT II / 24), 2007, 223–225; WAGNER, Körperbegriffe (s. Anm. 25), 299–307. 312–314; DERS., Das synthetische Bedeutungsspektrum hebräischer Körperteilbezeichnungen (in: K. MÜLLER / A. WAGNER [Hg.], Synthetische Körperauffassung im Hebräischen und den Sprachen der Nachbarkulturen [AOAT 416], 2014, 1–11), 3–9; und K. MÜLLER / A. WAGNER, Das Konzept der synthetischen Körperauffassung in der Diskussion (in: aaO 223–238), 236. Interessant ist der Fall des Begriffs *pānīm*, der in bestimmten Wendungen die Bedeutung »Person« hat und

Bei der Zusammenschau von Körperorgan und Lebensfunktion(en) geht es um die *Kommunikations-* oder *Handlungsfähigkeit* des betreffenden Körperteils, die damit in den Vordergrund rückt.⁴⁹ Nehmen wir als Beispiel den Begriff *nəpəš* »Leben(skraft), Vitalität«. Wie die neuere Diskussion gezeigt hat, hat dieser Begriff einen organischen Fixpunkt (Kehle, Schlund, vgl. Jes 5,14; Hos 9,4 u. ö.), der für die einzelnen Bedeutungsaspekte (Verlangen, vitales Selbst, individuelles Leben u. a.) grundlegend ist und immer wieder durchscheint.⁵⁰

Besonders aufschlussreich dafür ist Ps 42/43,⁵¹ wo *nəpəš* »Leben(skraft)« zum anthropologischen Leitbegriff wird. Die erste Strophe (V.2–6) dieses individuellen Klagegebets beginnt mit einem Tiervergleich (V.2), der die existentielle Not des Beters in ein eindrückliches *Sehnsuchtsbild* (lechzende Hirschkuh) fasst, und dieses Bild in jedem der fünf Verse mit *Wasserbildern* (Wasserbäche/Durst/Tränen/Ausschütten/Zerfließen) – fortsetzt:

Klage (Situation der trostlosen Gegenwart)

- 2 Wie eine Hirschkuh lechzt an Wasserbächen,
so lechzt *mein Leben* (*nəpəš*) nach dir, Gott.
- 3 Es dürstet *mein Leben* (*nəpəš*) nach Gott, dem lebendigen Gott:
wann werde ich kommen und »sehen« das Gesicht Gottes?
- 4 Es wurden mir meine Tränen (zu) Brot bei Tag und bei Nacht,
wenn man zu mir sagt den ganzen Tag:
»Wo ist dein Gott?«

Erinnerung (Blick in die heilvolle Vergangenheit)

- 5 Daran denke ich
und schütte aus *mein Leben* (*nəpəš*) in/ bei mir,
dass ich »im Kreis der Edlen« zum Haus Gottes zog
unter der Stimme des Jubels und Dankes einer feiernden Schar.

die »persönliche Gegenwart, Beziehung und Begegnung (oder Verweigerung derselben)« bezeichnet, vgl. dazu H. SIMINA-YOFRE, Art. *pānīm* (ThWAT 6, 1989, 629–659), 635f. 648ff. Ein aussagekräftiges Beispiel dafür ist der Erzählzusammenhang Gen 32,14b–33,7 mit den prägnanten *pānīm*-Belegen in Gen 32,21,31 und Gen 33,10, vgl. dazu G. FISCHER/K. BACKHAUS, Sühne und Versöhnung. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.T 7), 2000, 28f (Fischer).

⁴⁹ Vgl. dazu CH. FREVEL, Art. Körper (HGANT⁴, 297–301); A. WAGNER, Art. Körper (in: M. FIEGER/J. KRISPENZ/J. LANCKAU [Hg.], Wörterbuch alttestamentlicher Motive, 2013, 279–285), 280f; DERS., Bedeutungsspektrum (s. Anm. 48), 1–11; DIETRICH (s. Anm. 21), 227–229; und die interdisziplinären Beiträge in MÜLLER/WAGNER, Synthetische Körperauffassung (s. Anm. 48).

⁵⁰ Vgl. dazu JANOWSKI, *nəpəš* (s. Anm. 25), 73–116.

⁵¹ Zum Folgenden vgl. ausführlicher aaO 101–105.