

VON DER SELBSTBEOBACHTUNG ZU INNEREN TIEFEN

Überlegungen zur Konstitution von Individualität im
Alten Testament

Christian Frevel

Verleihet mir, schön zu werden im Innern, was ich aber von
außen her habe, dass es dem Inneren befreundet sei!
Platon Phaedros 279bc

Der ›innere Mensch‹ und das ›Selbst‹ sind wichtige Themen der biblischen Anthropologie, die eng mit der Frage nach ›Individualität‹ zusammenhängen. Für den alttestamentlichen Menschen begnügt man sich meist mit der Bestreitung oder einem stark geminderten Verständnis, wodurch die Konzeption des Menschen im Alten Testament scharf von neutestamentlichen, spätantiken und umso mehr modernen Entwürfen abgegrenzt wird. Das Thema ist wichtig, aber nicht ohne Komplexität, weil es von vielen Voraussetzungen und Vorentscheidungen abhängig ist. Daher werden im Folgenden hauptsächlich eine Reihe von Vorüberlegungen angestellt, um dann an einigen Texten deutlich zu machen, dass die Bestreitung von inneren Tiefen als Ausdruck von Individualität und Personalität des biblischen Menschen unangemessen ist. Am Phänomen der Selbstbeobachtung wird dabei aufgezeigt, dass es durchaus Konstellationen gibt, die als ›innere Tiefen‹ beschrieben werden können, wenn auch der Begriff aufgrund seiner romantischen Konnotationen eher unglücklich ist.¹ Die Suchbewegungen setzen in der Moderne und bei gegenwärtigen Bestimmungen von Identität und Individualität an, wobei es mir um die Gesprächsfähigkeit alttestamentlicher Anthropologie geht. Mit den ›inneren Tiefen‹ werden die Überlegungen zum Personbegriff weitergeführt.² Bevor die

¹ Der Aufsatz geht auf einen Vortrag vom 5.6.2015 zurück, der für die Publikation mit der jüngeren Literatur ins Gespräch gebracht wurde. Ich danke Carol Newsom und Annette Weissenrieder für den Austausch über das ›inner self‹.

² CHRISTIAN FREVEL, Person - Identität - Selbst. Eine Problemanzeige aus alttestamentlicher Perspektive, in: JÜRGEN VAN OORSCHOT/ANDREAS WAGNER (Hrsg.), Anthropologie(n) des Alten Testaments, VWGTh 42, Leipzig 2015, 63-87. Daneben finden sich Überlegungen zu den paradoxen Folgen der Rezeption Charles Taylors und seinen Äußerungen zu den ›inneren Tiefen‹ in einem in Druck befindlichen Festschriftbeitrag.

Konzeptionen Individualität und Identität näher erläutert werden, ist kurz auf die zentrale Bedeutung der ›Innen-Außen-Differenz‹ und den Umgang damit in der alttestamentlichen Anthropologie einzugehen.

1. UNDEFINIERTEN GRENZEN DES ALTTESTAMENTLICHEN MENSCHEN – EIN FOLGENSCHWERES MISSVERSTÄNDNIS

Die ›Innen-Außen-Differenz‹ ist ein zentrales Moment aller Konzeptualisierung von ›Person‹. Auch wenn sich frühere wie gegenwärtige Debatten um das Personsein kaum zu einem einheitlichen Personbegriff haben durchringen können, so findet sich doch der Verweis auf die Grundunterscheidung einer Binnenperspektive des Subjekts und einer Außenperspektive von Interaktionspartnern oder Beobachtern als eine der Konstanten.³ Dass der Mensch in der Lage ist, die Differenz zwischen Innenperspektive und Außenperspektive nicht nur zu reflektieren, sondern diese im Menschsein zu transzendieren, macht sein Personsein konstitutiv aus, wenn es darin auch nicht aufgeht.⁴ Reflexive Identität setzt ein Herstellen und Darstellen einer Innen-Außen-Relation voraus. Damit kommt der Raummeterapher ›Innen-Außen‹ eine zentrale Bedeutung nicht nur in der Beschreibung von Identität, sondern auch von Individualität zu. Die Betonung der ›Innen-Außen-Relation‹ und ihre Verbindung mit einem »certain sense (or perhaps a family of senses) of inwardness« ist insbesondere von Charles Taylor in den »Sources of the Self« betont worden.⁵

Wie nun beim vormodernen Menschen das Verhältnis von Innen und Außen bestimmt ist, ist eine in den vergangenen Jahrzehnten zunehmend wichtig gewordene Frage,⁶ in der es um eine der Grundkonstanten der An-

³ Vgl. JÜRGEN STRAUB, Identitätstheorie, empirische Identitätsforschung und die »postmoderne« *armchair psychology*, in: Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung 1, 2000, 167–194, 170.

⁴ Vgl. THOMAS BEK, Helmut Plessners geläuterte Anthropologie. Natur und Geschichte. Zwei Wege einer Grundlegung Philosophischer Anthropologie verleblichter Zweideutigkeit, Würzburg 2011, 72–73.

⁵ CHARLES TAYLOR, Sources of the Self, The Making of the Modern Identity, Cambridge 1989, 111.

⁶ In Auswahl, CHRISTOPH MARKSCHIES, Art. Innerer Mensch, in: RAC 1 (1997), 226–312; ELIZABETH ASMIS, »Inner and Outer Selves in Harmony«, in: ADELA Y. COLLINS/MARGARET M. MITCHELL (Hrsg.), Ancient and Modern Perspectives on the Bible and Culture, *Homage Series 22*, Atlanta, GA 1998, 83–87; ANNETTE WEISSENRIEDER/GREGOR ETZELMÜLLER, Embodied Inner Human Being. The Relationship between Inner and Outer Self in Ancient Medical and Philosophical Texts and in Paul, in: Religion & Theology 21 (2014), 20–57; WEISSENRIEDER, Verkörperung des inneren Menschen?, in: GREGOR ETZELMÜLLER/ANNETTE WEISSENRIEDER (Hrsg.), Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie, Theologische Bibliothek Töpelmann 172, Berlin 2016, 183–218; JAN ASSMANN (Hrsg.), Die Erfindung des Inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthro-

thropologie geht. Dabei hält sich eine Grundeinsicht mehr oder minder durch, nämlich, dass der vorhellenistische Mensch eine fokussierte und reflektierte Innerlichkeit nicht aufweist. »Das Gefühl der Innerlichkeit und die Beschreibung der Gedanken und Vorstellungen und Gefühle einer Person finden sich in den Texten sowohl der Hebräischen Bibel als auch des Neuen Testaments eher selten, was unserer modern-westlichen Kultur widerspricht.«⁷ Dieses Stereotyp ist alt und hat oft einen ebenso modernekritischen wie leicht evolutionistischen Bias, der im christlichen Kontext häufig bei Augustinus einsetzt und in den *Confessiones* eine Entwicklung beginnen sieht, die sich von allem Vorangegangenen abhebt und die sich über Luther, Descartes, Pascal und Kant entwickelt und im problematisierten Subjekt des modernen Menschen mündet.⁸ Im gegenwärtigen alttestamentlichen Diskurs ist die Einschätzung stark von einem Aufsatz Robert A. Di Vitos zur alttestamentlichen Anthropologie beeinflusst, der vier Grundzüge personaler Identität festhält:

»Das Subjekt ist (1) zutiefst eingebettet in seine soziale Identität bzw. eng damit verbunden. Es ist (2) vergleichsweise dezentriert und undefiniert im Blick auf die Grenzen seiner Person. Es ist (3) relativ transparent, ins gesellschaftliche Leben eingebunden und darin verkörpert (mit anderen Worten: es mangelt all dessen, was mit ›inneren Tiefen‹ bezeichnet ist). Und schließlich ist es (4) ›authentisch‹ gerade in seiner Heteronomie, in seinem Gehorsam anderen gegenüber und in seiner Abhängigkeit von anderen.«⁹

pologie, Studien zur Entstehung fremder Religionen 6, Gütersloh 1993; BERND JANOWSKI, Anthropologie des Alten Testaments. Versuch einer Grundlegung, in: ANDREAS WAGNER (Hrsg.), Anthropologische Aufbrüche, FRLANT 232, Göttingen 2009, 13–44; DERS., Wie spricht das Alte Testament von »Personalener Identität«? Ein Antwortversuch, in: EBERHARD BONS/KARIN FINSTERBUSCH (Hrsg.), Konstruktionen individueller und kollektiver Identität (I). Altes Israel/Frühjudentum, griechische Antike, Neues Testament/Alte Kirche, BThSt 161, Neukirchen-Vluyn 2016, 31–61; CAROL NEWSOM, Toward a Genealogy of the Introspective Self in Second Temple Judaism, in: MIKA PAJUNEN/JEREMY PENNER (Hrsg.), Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period, BZAW 486, Berlin 2017 (im Druck); dies., Sin Consciousness, Self-Alienations and the Origins of the Introspective Self, in: NEIL MACDONALD/METTE BUNDVAD (Hrsg.), Responses to Evil in Early Judaism, FAT 2. Reihe, Tübingen 2017 (im Druck).

⁷ ANNETTE WEISSENRIEDER/GREGOR ETZELMÜLLER, Einführung, in: dies. (Hrsg.), Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie, Theologische Bibliothek Töpelmann 172, Berlin 2016, 1–27, 17.

⁸ Vgl. z. B. (und natürlich im Anschluss an Charles Taylor) WILLIAM C. FRENCH/ROBERT A. DI VITO, The Self in Contexts. The Issues, in: DAVID E. AUNE/JOHN MCCARTHY, The Whole and Divided Self, New York 1997, 23–45, 23.27.

⁹ ROBERT A. DI VITO, Alttestamentliche Anthropologie und die Konstruktion personaler Identität, in: BERND JANOWSKI/KATHRIN LISS (Hrsg.), Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie, HBS 59, Freiburg u. a. 2009, 213–

In Bezug auf den dritten Punkt hat Di Vito eine geradezu kanonisch gewordene Einsicht für den ›hebräischen Menschen‹ konstatiert:

»Jenseits des Platzes, den man in der Gesellschaft einnimmt, gibt es keinerlei Haftpunkt einer personalen Identität, keine ›inneren Tiefen‹, welche die eigene Identität mit charakteristischem Inhalt füllen könnten. So besteht, in weit größerem Maße als für die Moderne, das wahre ›Selbst‹ im öffentlichen ›Selbst‹. Man ist seine soziale Rolle, sein sozialer Status, man geht darin auf [...]. Man schaut nicht in sich hinein, um zu erkennen, wer man ist.«¹⁰

Um dieses Urteil, dass es dem alttestamentlichen Menschen an ›inneren Tiefen‹ fehle und das sich recht hartnäckig in der Beschreibung alttestamentlicher Anthropologie hält,¹¹ soll es im Folgenden gehen. Hinter Di Vitos Einschätzung steht die Ansicht, der alttestamentliche Mensch sei nicht in der Lage, die eigene Ich-Identität mit charakteristischem Inhalt zu füllen. So richtig einerseits die Quantifizierung an der Oberfläche ist – es wäre unsinnig zu behaupten, dass es eine Kultivierung des inneren Konfliktes als kulturelles Problem in vorhellenistischen Texten des AT gibt –, so wenig scheint doch andererseits das weitgehende Fehlen von expliziten Diskursen über Innerlichkeit diese vollkommen auszuschließen. Die Gefahr liegt in dem Kurzschluss, das Fehlen breiterer expliziter Innerlichkeit mit dem Fehlen eines Bewusstseins für Individualität zu verbinden. Denn indem dem alttestamentlichen Menschen die Selbstreflexivität abgesprochen wird, scheint zugleich ein konstitutives Moment für Individualität oder präziser für das Bewusstsein von Individualität zu fehlen. Damit gerät man in einen Strudel von Bestreitungen, die bei individueller Zurechenbarkeit von Handlungen anfangen und bei einem religiösen Bewusstsein noch nicht aufhören. Da die mit den Begriffen

241, 218. Damit ermangelt dem vormodernen Menschen *all* das, »was mit ›inneren Tiefen‹ bezeichnet ist«.

¹⁰ ROBERT A. DI VITO, *Alttestamentliche Anthropologie und die Konstruktion personaler Identität*, in: BERND JANOWSKI (Hrsg.), *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, 129–152, 144.

¹¹ Vgl. neben vielen anderen DÖRTE BESTER, *Körperbilder in den Psalmen*, FAT 2. Reihe 24, Tübingen 2007, 39–40; JANOWSKI, *Anthropologie des Alten Testaments*, 13–41, 21–22. Dabei ist das Phänomen keinesfalls auf den alttestamentlichen Menschen begrenzt. Auch für den mesopotamischen Menschen wird etwa von Karel van der Toorn das Fehlen einer tieferen ›Innerlichkeit‹ behauptet, »the uniqueness of the individual is never made to reside in the inner life« oder »the Babylonians demonstrated that to them the inner life had no autonomous reality« (KAREL VAN DER TOORN, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in Forms of Religious Life*, *Studies in the History and Culture of the Ancient Near East* 7, Leiden u. a. 1996, 117). Vgl. dazu auch ULRIKE STEINERT, *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr.*, *Cuneiform Monographs* 44, Leiden 2012, 495f.

›Individualität‹ und ›Identität‹ hier adressierten Diskursfelder sehr weit sind und nicht ohne Auswirkungen auf die Behandlung der Texte bleiben, soll in einem nächsten Schritt eine kurze Vergewisserung vorgenommen werden, was unter Identität und Individualität verstanden werden soll.

2. IDENTITÄT UND INDIVIDUALITÄT ALS BEZUGSHORIZONTE ALTESTAMENTLICHER KONZEPTIONEN

Zunächst muss die Erwartung gedämpft werden, Identität und Individualität wären soziologisch fest umrissene Größen. Das ist nicht der Fall und es soll auch nicht der Anspruch erhoben werden, hier die Diskussion vollständig abzubilden oder gar zu einer Definition dessen zusammenzuführen, was oft allzu leichtfertig als ›Ich-Identität‹ oder ›Individualität‹ adressiert wird. Es soll also nicht um definitorische Festlegungen gehen, sondern lediglich um eine Sprachfähigkeit, indem ein im Folgenden zugrunde gelegtes Verständnis von Identität und Individualität eher offen- als festgelegt wird. Dass dabei trotzdem Aspekte einer ›Definition‹ zum Tragen kommen, ist beabsichtigt.

Personale Identität und Individualität sind nicht das Gleiche, sind aber aufeinander bezogen und lassen sich nicht voneinander trennen. Der an die durch Kohärenz und Kontinuität gestiftete Einheit der Person gebundene Begriff der Identität setzt die Individualität des Einzelnen voraus. Dafür ist ein prozedurales Selbstverhältnis und damit eine Innen-Außen-Differenz Voraussetzung. Synchron wie diachrone Authentizität, Ich-Identität, Personsein und Individualität spielen dabei zusammen. Heuristisch scheint es dennoch sinnvoll, zunächst zwischen Ich-Identität und Individualität zu trennen. Dabei wird zunächst das sprachlich zu fassen versucht, was Identität/Individualität ›ist‹ und anschließend kurz angedeutet, was das für den Umgang mit alttestamentlichen Konzepten bedeutet.

Zur Identität¹² gehört, ein dynamisches Verhältnis zu sich selbst zu haben. Dazu gehören auch regulative und identitätsstabilisierende Prozesse, die von einer Selbstbeobachtung ausgehen und eine reflexive Selbstbezogenheit spiegeln. Im permanenten Abgleich von Selbst und Anderem bildet sich Identität. Von diesen akkomodativen und assimilativen Prozessen der ›Ich-Befindlichkeit‹ und Authentizität lässt sich die Konstitution von Ich-Identität nicht abkoppeln. Identität kann so auch als rekursives und zugleich prospektiv akkomodatives Modellbewusstsein von sich selbst gefasst werden.

¹² Vgl. zum Überblick JÜRGEN STRAUB, Identität, in: FRIEDRICH JAEGER u. a. (Hrsg.), Handbuch der Kulturwissenschaften, Grundlagen und Schlüsselbegriffe, Bd. 1, Stuttgart 2004, 277–363; DERS., Personale Identität, in: DERS./JOACHIM RENN (Hrsg.), Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst, Frankfurt 2002, 85–113; DERS., Theorien der Identität. Zur Einführung, Hamburg 2016. Vgl. ferner mit den entsprechenden Verweisen in die Literatur FREVEL, Person.

Das dynamische und lebensgeschichtlich balancierte Zusammenspiel von sozialen Rollen in der Ich-Identität legt zwar einen biographischen Zugang nahe, doch ist dieser für die alttestamentlichen Texten mangels Selbstzeugnissen verwehrt. Wenn diesbezüglich verwertbare Informationen vorliegen, sind sie literarisch stark stilisiert, wie etwa in den Idealbiographien von Jeremia oder David. Damit bleiben als Horizont für den Entwurfscharakter einer selbstreflexiven Identität die Dynamiken subjektiver Selbstbeobachtungen. Das eröffnet zugleich einen Weg zu den »inneren Tiefen« des alttestamentlichen Menschen, die – was im Folgenden gezeigt werden soll – durchaus konstitutiv in der alttestamentlichen Anthropologie sind. Dazu sind Texte aus den Psalmen, aus Ijob und aus Jeremia sowie der Weisheitsliteratur in Betracht zu ziehen. Allem voran ist methodisch – man könnte paradoxerweise »natürlich« sagen – festzuhalten, dass der unmittelbare Zugriff auf die Selbst-reflexion von Menschen in der Antike (wie grundsätzlich) überhaupt verwehrt ist, und sich die Überlegungen entsprechend auf mediale (meist textliche) Repräsentationen desselben beschränken müssen, was unweigerlich mit Brechungen einhergeht. Aber das hat die Reflexion auf die Reflexion mit den meisten Zugriffen in der Moderne gemeinsam, nur dass wir das Fühlen, Denken, Konzeptualisieren des »modernen Menschen« aus eigener Anschauung kennen, das des »antiken« Menschen eben nicht. Dennoch erscheint es sinnvoll, den Weg über literarische Repräsentationen von Selbstzeugnissen zu versuchen und dabei heuristisch davon auszugehen, dass es sich um solche oder zumindest um mögliche Selbstzeugnisse auch handelt und nicht nur um fiktive oder fingierte Erfahrungen.¹³ Dabei sollte man sich allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass schon die Bezeichnung »Selbst-zeugnis« das Konstrukt eines Autors voraussetzt, das der Traditionsliteratur der vorhellenistischen Antike nur wenig angemessen ist. Ihr Zeugnis kann also allenfalls indirekt sein: »Though these distinct voices are public constructions, their artistry points nonetheless to aspects of the individuality, subjectivity, and uniqueness of the particular persons behind the voices.«¹⁴

¹³ Zu den Problemen der Auswertung von Selbstzeugnissen, s. auch JÖRG RÜPKE, Religiöse Individualität, in: BÄRBEL KRACKE u. a. (Hrsg.), *Die Religion des Individuums, Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 9*, Münster 2013, 13–30, 20; DERS., Religiöse Individualität in der Antike, in: BERND JANOWSKI (Hrsg.), *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, Berlin 2012, 199–219, 202–203; ECKART HENNING, Selbstzeugnisse, in: FRIEDRICH BECK/ECKART HENNING (Hrsg.), *Die archivalischen Quellen. Mit einer Einführung in die Historischen Hilfswissenschaften*, Köln 2004, 119–127, sowie – allerdings überwiegend mit Bezug auf die Frühmoderne – der Band CLAUDIA ULBRICH u. a. (Hrsg.), *Mapping the »I«. Research on Self-Narratives in Germany and Switzerland*, Leiden 2015.

¹⁴ Vgl. dazu auch die Überlegungen bei SAUL M. OLYAN, *The Search for the Elusive Self in Texts of the Hebrew Bible*, in: DAVID BRAKKE/MICHAEL L. SETLOW (Hrsg.), *Religion and the Self in Antiquity*, Bloomington 2005, 40–50, 41.

Individualität¹⁵ gilt noch deutlicher als Zeichen der Moderne, nicht insofern als die unhintergehbare Differenz des je einzelnen Subjektes nicht schon vorher gegeben wäre, sondern vielmehr, insofern das Subjekt sich seiner Besonderheit bewusst wird und diese kommuniziert bzw. dadurch erst zum Subjekt wird. Unter diesen Rücksichten fallen dann Sätze wie »die Renaissance ist die Geburtsstunde des Individuums«¹⁶. Oft gilt die Zeit der Aufklärung wie bei Anthony Giddens als Initial der Individualität und der Nimbus der Entdeckung des Subjekts als Kennzeichen der Moderne. Vieles hängt daran, nicht zuletzt die Konzeptualisierung von religiöser Erfahrung und ihrer Vermittlung. Zugleich sind die Aussagen jeweils abhängig von dem im Hintergrund stehenden Begriff der Moderne, der uns hier nicht weiter beschäftigen soll. Vielmehr liegt der Fokus auf der vermeintlichen Unterscheidungskraft des »Mythologems« Individualität als Kennzeichen der Moderne. »The history of the discovery of the individual is one of the master narratives of Western modernity» schreiben Gabriele Jancke und Claudia Ulbrich zu Recht, setzen aber sofort hinzu, »although in the course of globalization this narrative has increasingly been put into question«¹⁷. Eine der Infragestellungen ist die Historisierung der genannten Entwicklung, um die es auch im Folgenden gehen wird. Jenseits einer Epochengrenze sind die Kriterien, die Heinz Abels für eine Bestimmung von Individualität listet: das Denken der eigenen Handlungsmög-

¹⁵ Vgl. dazu vor allem die Publikationen von JÖRG RÜPKE, *Religion und Individuum*, in: MICHAEL STAUSBERG (Hrsg.), *Religionswissenschaft*, Berlin u. a. 2012, 241–253; DERS., *Individualität*; DERS., *Individualization and Individuation as Concepts for Historical Research*, in: DERS. (Hrsg.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford 2013, 3–38; JÖRG RÜPKE/WOLFGANG SPICKERMANN (HRSG.), *Reflections on Religious Individuality. Graeco-Roman and Judean-Christian Texts and Practices*, *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 62, Berlin u. a. 2012; ÉRIC REBILLARD/JÖRG RÜPKE (Hrsg.), *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, Washington 2015; MARTIN FUCHS/JÖRG RÜPKE, *Religious Individualisation in Historical Perspective*, *Religion* 45 (2015) 323–329. Daneben besonders JAN DIETRICH, *Individualität im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient*, in: ANGELIKA BERLEJUNG u. a. (Hrsg.), *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel*, in: *Ägypten und im Alten Orient*, *ORA* 9, Tübingen 2012, 77–96; LOUIS JACOBS, *Religion and the Individuum. A Jewish Perspective*, Cambridge 1992; WILHELM GRÄB/LARS CHARBONNIER, *Individualität. Genese und Konzeption einer Leitkategorie humaner Selbstdeutung*, Berlin 2012 und zuletzt FUCHS, MARTIN/RÜPKE, JÖRG, *Processes of Religious Individualisation. Stocktaking and Issues for the Future*, in: *Religion* 45 (2015), 330–343.

¹⁶ HEINZ ABELS, *Identität. Über die Entstehung des Gedankens, dass der Mensch ein Individuum ist, den nicht leicht zu verwirklichenden Anspruch auf Individualität und die Tatsache, dass Identität in Zeiten der Individualisierung von der Hand in den Mund lebt*, Wiesbaden 2010, 21.

¹⁷ GABRIELE JANCKE/CLAUDIA ULBRICH, *From the Individual to the Person. Challenging Autobiographical Theory*, in: CLAUDIA ULBRICH u. a. (Hrsg.), *Mapping the »I«. Research on Self-Narratives in Germany and Switzerland*, Leiden 2014, 13–33, 13.

lichkeiten und die eindeutige wie individuelle Zurechnung von Handlungen.¹⁸ Damit ist implizit die Fähigkeit zur Moral und Verantwortung mit dem Begriff des Individuums verknüpft.

Für ›den‹ alttestamentlichen Menschen wird die religiöse Individualität textbezogen dort zu suchen sein, wo individuelle Zurechnungen erfolgen, die natürlich im Kontext der alttestamentlichen Literatur paradigmatisch bleiben. Vor allem die moralische Zurechenbarkeit von Handlungen und die Reflexion darüber setzt Individualität voraus.¹⁹ Da lassen sich Texte etwa aus den Psalmen durchaus befragen, wenn sie in spezifischen Kommunikationssituationen die individuelle Besonderheit des Einzelnen herausstellen und auch nicht zuletzt soteriologisch reflektieren. Inschriften, in denen ein Individuum erkennbar ist bzw. seine Religion individualisiert erscheint, sind für die südliche Levante hingegen eher selten. Dort werden, selbst wenn Individuen im Blick sind, unspezifische Formeln gebraucht.²⁰ Wenn nun die oben gegebene Einschätzung Di Vitos zutrifft, dass es im AT keinerlei Haftpunkt einer personalen Identität und auch keine ›inneren Tiefen‹ gibt, könnten wir die Suche hier abbrechen. Da daran jedoch nicht zuletzt die Frage hängt, ob das AT nur als ein der Moderne Fremdes bzw. die Moderne als dem AT Entfremdetes wahrgenommen wird oder doch ein Widerhall der biblischen Reflexionen in der Gegenwart unter den Bedingungen der Moderne sinnvoll sein kann, soll hier erneut kurz auf Di Vito eingegangen werden.

3. NOCH EINMAL: DI VITO ALS EIN IRRWEG DER FORSCHUNG

Die Kritik an Di Vito ist breit und kommt von vielen Seiten.²¹ In der Regel wird allerdings seinem Zugriff zugestanden, dass er in der Gegenübersetzung von vorhellenistischer Antike und Moderne tendenziell in die richtige Richtung

¹⁸ Vgl. ABELS, Identität, 25.

¹⁹ Entsprechend gehören auch die Reflexionen über das sog. ›moral self‹ in den Kontext der Überlegungen. Da darauf hier nicht näher eingegangen werden kann, sei verwiesen auf NEWSOM, Models of the Moral Self. Hebrew Bible and Second Temple Judaism, JBL 131 (2012), 5–25; ANNE W. STEWART, Poetic Ethics in Proverbs. Wisdom Literature and the Shaping of the Moral Self, Cambridge 2016.

²⁰ Ein Beispiel wäre die Inschrift im Grab Nr. 3 von Khirbet el-Qôm, die ›Uriyahu, der Reiche‹ hat schreiben lassen. Der Betreffende sagt aus, dass er vor YHWH gesegnet war und YHWH ihn unter Mitwirkung seiner Gattin Aschera vor seinen Feinden bewahrt hat. Diese Formulierung erscheint allerdings sehr formelhaft und wenig individuell. Vgl. zum Text JOHANNES RENZ/WOLFGANG RÖLLIG, Handbuch der althebräischen Epigraphik I, Darmstadt 1990, 202–211.

²¹ S. zur Kritik FREVEL, Person, 67–68. Jüngst hat auch B. Janowski kritische Aspekte in Di Vitos Konzeption adressiert. Diese übersehe, ›dass die personale Identität in gleicher Weise durch Binnenmotivationen konstituiert wird, die den Bezug zur Außenwelt steuern und beeinflussen‹, was Janowski am Beispiel des Herzens verdeutlicht (JANOWSKI, Wie spricht das Alte Testament von ›Personaler Identität?‹, 31–61, 34).

geht, letztlich aber überzieht. Seine These sei »overstated and a bit too simple«²² hält schon 2001 Jon D. Levenson in kritischer Evaluation fest. Gordon McConville schreibt:

»Di Vito goes too far when he argues that Old Testament people, in contrast to modern people, had no sense of ›inner depths‹, by which he means that ›the subject is relatively transparent, socialized and embodied‹. If we are to make sense of the Psalms' depiction of the self, it will not consist in distinctions between inner and outer aspects of the subject.«²³

Es besteht der Verdacht, dass Di Vito durch seine Kategorien an Intention und Gehalt der Texte vorbeigeht. Häufiger schon wurden die vorsichtigen Ansätze, die auch Di Vito etwa bei Jeremia und Ezechiel fand, ausgebaut und in etwa eine Entwicklung der individuellen Todesauffassung in nachexilischer Zeit eingebunden.²⁴ Ähnlich hat Carol Newsom Di Vito noch jüngst dahingehend zu korrigieren versucht, dass seine Annahmen nur für die Zeit des Ersten Tempels eingeschränkt zuträfen, für die Zeit des Zweiten Tempels hingegen eine ›distinctive inwardness‹ auszumachen sei. Damit entsteht ein schon deutlich differenziertes Bild:

»While that (scil. die Annahme Di Vitos, dass ›innere Tiefen‹ dem atl. Menschen vollkommen fehlen) may be an accurate of what we know of First Temple culture, it does not do justice to the more complex ways of conceptualizing the self that one finds in certain Second Temple sources, particularly in first-person singular prayer traditions.«²⁵

²² JON D. LEVENSON, *The Resurrection of the Dead and the Construction of Personal Identity in ancient Israel*, in: ANDRÉ LEMAIRE (Hrsg.), *International Organization for the Study of the Old Testament. Congress volume Basel 2001, VT.S 92*, Leiden u. a. 2002, 305–322, 310, vgl. auch 311.

²³ J. GORDON MCCONVILLE, »Spiritual Formation in the Psalms«, in: Lincoln, Andrew T. u.a. (Hrsg.), *The Bible and Spirituality. Exploratory Essays in Reading Scripture Spiritually*, Eugene, OR 2013, 56–74: 62 (mit Verweis auf ROBERT A. DI VITO, *Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity*, *The Catholic Biblical Quarterly* 61 (1999), 217–238: 221). Seine Beispiele sind Ps 1; 103,1; 119 (in nicht unproblematischen christologischen Engführungen); Allerdings stimmt McConville auch Di Vito zu, dass seine Charakterisierung einer distinkten ›Psychologie‹ der antiken Israeliten ›incontrovertible‹ seien (ebd. 65). Dazu verweist er dann auf die Gegenüberstellung von Charles Taylor eines ›buffered‹ und eines ›porous‹ self (dazu s. u.).

²⁴ Vgl. z. B. SHANNON BURKES, *God, Self, and Death. The Shape of Religious Transformation in the Second Temple Period*, Leiden 2003, 19; LEVENSON, *Resurrection*, 310–312.

²⁵ NEWSOM, *Genealogy*.

Der Gebrauch von לב oder נפש zeige Korrelate von Selbstbewusstsein mit denen die inneren Tiefen verbunden seien und »a sense of inner and outer, the experience of inner conflict, and the hard work of self-regulation is a universal reality«²⁶. Daher sei die Unterscheidung von Di Vito auf den thematisierten und reflektierten inneren Konflikt engzuführen:

»In First Temple sources we recognize the basic inner/outer division and the ability for the subject to objectify its ›self‹, but Di Vito is correct in saying that there is no cultivation of inner conflict as a cultural problem or preoccupation, nor is there a development of the self as a space of interiority.«²⁷

Diese Kultivierung des inneren Konfliktes bilde sich in der Literatur des Zweiten Tempels, wo zunehmend ›Subjekt‹ und ›Selbst‹ auseinandertreten würden, so dass es zu einer spezifischen Selbstentfremdung käme. »That is to say, certain aspects of the self become ›other‹ to the subject, and not just ›other‹, but a feared and rejected other.«²⁸ Diese Entwicklung verfolgt sie vor allem an Ps 51 und ausgewählten Texten aus Qumran (4Q436; 4Q444; 4Q511, 11Q5:19; 1QS, dem Aramäischen Levi-Dokument u. a. m.).

So zutreffend diese Präzisierungen und so wichtig die Spuren in den Texten für eine differenzierte Sicht sind, mit den Einschränkungen bleibt nicht viel von der Ausgangsthese von R. Di Vito, dass es ›dem‹ alttestamentlichen Menschen an inneren Tiefen fehle. Es ist die Zuspitzung, die die Aussagen so in eine Schiefelage bringen, dass von der Grundthese sogar, wie unten zu zeigen sein wird, Abstand zu nehmen ist. Di Vito geht nämlich noch deutlich über Taylor hinaus, dem es um mehr geht als ein Selbstbewusstsein, nämlich um »partly unexplored and dark interiors«²⁹. Da auch für Taylor die ›inneren Tiefen‹ den modernen Menschen vom vormodernen unterscheiden, kann dieser per definitionem keine solchen haben – von daher ist die Bestreitung durch Di Vito in seinem Anschluss an Taylor begründet. Das Problem liegt wie oben schon angedeutet in der Radikalität, in der Di Vito den alttestamentlichen Menschen in diametralem Kontrast zu dem frühmodernen und modernen Menschen konstruiert, sodass dem vormodernen Menschen all das ermangelt, »was mit ›inneren Tiefen‹ bezeichnet ist«³⁰: Heteronomie steht gegen Autonomie, Kollektivität gegen Individualität etc. So kommt Di Vito zu dem Schluss, dass der alttestamentliche Mensch eigentlich weder ein Selbst noch eine Identität kennt. Was bleibt ist ein kupiertes Selbst ohne Individualität:

²⁶ NEWSOM, Genealogy.

²⁷ NEWSOM, Genealogy.

²⁸ NEWSOM, Genealogy.

²⁹ TAYLOR, Sources, 11.

³⁰ DI VITO, Anthropologie, 218.

»Identity is given with one's social role and the status it offers.«³¹ Die diametralen Gegenüberstellungen schießen deutlich über das Ziel hinaus.

Warum aber, so kann man berechtigt fragen, hat die These dann eine so hohe Durchschlagskraft gehabt? Das hängt vermutlich mit der bereits oben erwähnten Funktion des »Masternarrativ« zusammen, dass die vor allem westeuropäische Geistesgeschichte von Augustinus bis Hume zusammenbindet.³² Zugleich (und davon nicht unabhängig) bedient die Grundthese Di Vitos ein Grundmuster der Beurteilung vormoderner Gesellschaften und ihres Verhältnisses zur Individualität. Es erscheint daher geboten, noch eine Überlegung zur Betonung der Einbettung des Individuums in das Kollektiv und deren Kontextualisierung im Diskurs anzuschließen.³³

Den Begriffen Individualität und Individualisierung inhäriert ein polemisches Potential nicht nur in der Geistes- sondern auch in der Religionsgeschichte. Gerade in der diametralen Konstruktion, die das Individuum dem Kollektiv entgegensetzt und soziostrukturell das Eine ohne das Andere zu denken sucht, liegen Schief lagen begründet, die nahelegen, sich auf die Individualisierungspfade nicht unbedingt einzulassen.³⁴ Das bedingt häufig einen Rückgriff auf vormoderne Konzepte als kritischen Gegenimpuls zur Moderne (und hier könnte man sich durchaus mit Charles Taylor treffen). Andererseits

³¹ DI VITO, *Anthropology*, 231.

³² Vgl. dazu die breite geistesgeschichtliche Entfaltung TAYLOR, *Sources* und DERS., *A Secular Age*, Harvard 2007. Der Masternarrativ, der in allen vorhellenistisch-antiken und/oder dem westlichen »modernen« Denken distanten Kulturen ein Fehlen von Individualität, Subjektivität, Transzendenz etc. behauptet, findet sich nicht nur stetig in der Geistesgeschichte, sondern auch bis heute in vielen Fachdiskursen, mit zum Teil fatalen Folgen. Das stellt Roetz für die Sinologie überzeugend heraus, vgl. HEINER ROETZ, *Die Chinawissenschaften und die chinesischen Dissidenten. Wer betreibt die »Komplicität mit der Macht«?*, in: HEINER ROETZ/CHRISTINE MOLL-MURATA (Hrsg.), *Themenschwerpunkt, Dissenz in China*, BJOAF 35/2011, München 2013, 47–79.

³³ Auf das Konzept der sog. »corporate personality«, die in diesem Kontext eine zentrale Rolle spielt, wird hier nicht weiter eingegangen. Vgl. dazu vor allem DIETRICH, *Kollektive Schuld und Haftung. Religions- und rechtsgeschichtliche Studien zum Sündenkuhritus des Deuteronomiums und zu verwandten Texten*, ORA 4, Tübingen 2009, 22–29; FREVEL, *Person*, 75–78.

³⁴ So ist z. B. in meinen Augen auch die Engführung auf »Wahlmöglichkeiten« im individuellen religiösen Verhalten nicht besonders weiterführend. Sicher kann man über z. B. Amulette oder die Wahl von Figurinen in Grabbeigaben ebenso wie in Dedicationsinschriften oder Votiven eine gewisse religiöse Individualisierung feststellen. Ob diese jedoch mit einem reflexiven Moment verbunden ist, ist wiederum eine ganz andere Frage. Zu den Möglichkeiten siehe RÜPKE, *Religiöse Individualität* (2013), 20–21; im Folgenden beschränke ich mich auf textliche Repräsentationen oder Hinweise auf Individualität. Interessant wäre m. E. daneben auf Aspekte der Devianz zu blicken und De-Traditionalisierung und Individuierung miteinander in Beziehung zu setzen, so z. B. JÖRG RÜPKE/WOLFGANG SPIECKERMANN, *Introduction*, in: dies. (Hrsg.), *Reflections on Religious Individuality, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 62, Berlin u. a., 1–7, 2.

wird aber damit die Antike nicht nur unterschätzt, sondern von ihren levantischen Wurzeln abgekoppelt. Die antiken Konzepte eignen sich jedoch selten zur diametralen Gegenüberstellung zur sog. Moderne, vor allem nicht dann, wenn die Kriterien des komparativen Blicks nicht offengelegt werden. Eine Spur des Missverstehens führt von der Annahme sog. primitiver Gesellschaften über die Entwicklung der inneren Tiefen hin zum Charakter der Moderne, der auch in der religiösen Individualisierung und der Verflüchtigung öffentlicher Religion ins Private gesehen wird. Die Leitkategorie der Säkularisierung ist in der Stilisierung der Entwicklung unschwer zu erkennen. Jeweils wird ein qualitativer Sprung in der Entwicklung gesehen, der weg von den ursprünglichen Formen der gemeinschaftsbezogenen Religion führt, die auf dem Prinzip konnektiver Gerechtigkeit aufruht. Dabei wird der Prozess der ›Individualisierung‹ fälschlich als Entkoppelung aus der gesellschaftlichen Einbettung figuriert. Zu Recht hat Jörg Rüpke gegenüber dieser vom Aufklärungs- und Säkularisierungstheorem herkommenden Absetzungsrhetorik darauf verwiesen, dass »die Verknüpfung von Moderne und religiöser Individualität den Blick auf vergleichbare Phänomene in früheren Epochen (verschließt)«³⁵ und dass deshalb Phänomene der Individualität in der Antike in der gegenwärtigen Religionsforschung eher marginalisiert werden.

Entsprechend ist der Blick auf die Voraussetzungen zu richten, die in der These der Entwicklung hin zur religiösen Individualität gemacht werden. Individuum geht weder aus der Reformation hervor, noch ist es ausschließlich Produkt der Renaissance und auch nicht – das sei in unserem Kontext schon einmal gegen einen breiten Strom der Forschung unterstrichen – Folge einer Entwicklung im Übergang von der Kaiserzeit zur Spätantike. Der Rückgriff vor allem auf Augustinus, aber auch auf den Aristotelismus und Platonismus in der zweiten Sophistik stellt zwar einen unzweifelhaft wichtigen Impuls in der ›Geburt‹ des Individuums dar, doch scheint die Rückführung auf eine Geburtsstunde eine Engführung, die der Vielfalt der Phänomene der Individualisierung nicht gerecht wird. Jörg Rüpke hat das Muster als »Topos der ›Moderne‹-Topik« treffend charakterisiert.³⁶ Damit hat die Hypothese stets etwas Apologetisches in Bezug auf die westliche Moderne. Erkennt man jedoch, dass die Hypothese zumindest auch eine Präfiguration der Geistesgeschichte unter dem geistesgeschichtlichen Einfluss des 19. Jhs. ist, die die vorhellenistische Antike als primitiv stilisierte, schwindet die Überzeugungskraft beträchtlich. Das evolutionistische und letztlich gegenüber den antiken vormodernen Gesellschaften denigrative Moment der These ist zwar in der Konzeptualisierung von ›Individualisierungsprozessen‹ in der Zwischenzeit nicht mehr gleichermaßen dominant wie noch vor einem halben Jahrhundert, doch die Grundbeobachtung einer strukturellen Differenz des vormodernen

³⁵ RÜPKE, Religiöse Individualität, 14 (=DERS., Religion und Individuum, 243).

³⁶ RÜPKE, Religiöse Individualität, 18 (=DERS., Religion und Individuum, 247) mit Verweis auf Gyburg Radke-Uhlmann.

(vor der Spätantike) und frühmodernen (von der Spätantike bis ins 18. Jh.) Denkens ist geblieben. So ist die Beschreibung der ›Geburt des Individuums‹ in einer sukzessiven Entwicklung, die von unterschiedlichsten Faktoren beeinflusst ist, nach wie vor – sagen wir vorsichtig – als Diskursfeld ausbaufähig. In diesen Kontext sind die Überlegungen zu den ›Inneren Tiefen‹ zu stellen.

4. INNERER MENSCH UND ›INNERE TIEFEN‹ – EINE KLEINE MAHNUNG VORAB

Zunächst ist aber eine Vorbemerkung zum ›inneren Menschen‹ und den ›inneren Tiefen‹ notwendig, denn die Rede von diesen beiden geht mit erheblichen Unschärfen einher. Es ist weder klar, was genau mit dem einen, noch mit dem anderen bezeichnet werden soll. Die Rede von den ›inneren Tiefen‹ entstammt vor allem der romantischen Literatur des 19. Jhs. und meint dort oft das nur noch der Parapsychologie zugängliche, dem Bewusstsein entzogene Innere. ›Tiefe‹ kann geradezu emblematisch für das Gefühl der Romantik stehen, wo das Wort inflationär gebraucht ist. Es gibt »keine romantischen Räume, keine Zeiten, Zustände, Empfindungen, Organe, Zeichen und Medien, die sich nicht ›vertiefen‹ ließen.«³⁷ Gerade diese sich in die Tiefe entziehende ›Tiefe‹ bildet den Ausgangspunkt für die im Anschluss an Augustinus forcierte Entdeckung der ›Innerlichkeit‹ als Urgrund der Personalität.

»In der Ästhetik und Anthropologie des 18. Jahrhunderts wird der mystische Seelen(ab)grund zum fundus animae transformiert. [...] In der Rede von den ›tiefsten Tiefen‹ des Gemüts, die gegen Ende des 18. Jahrhunderts schon topisch geworden ist, bezeichnet ›Tiefe‹ nicht mehr vorrangig einen Ort des Schreckens und der Not, sondern verknüpft sich mit den Geheimnissen und Verheißungen, die am Ursprung haften.«³⁸

Diese romantische Topologie des Subjekts schwingt unvermeidbar mit, wenn von ›inneren Tiefen‹ die Rede ist. In der Form haben die ›inneren Tiefen‹ in den biblischen Texten keine objektsprachliche Verankerung und nur noch über den Urgrund der Tiefe, den bedrohlichen *abyssus* und *profundus* einen Bezug zur romantischen Topologie. Wenn alttestamentlich von ›Tiefen‹ (צוֹלוֹת/מְצוּלוֹת) die Rede ist, ist meist mit der Meerestiefe die größte Gottferne gemeint (Ps 69,3.16; 88,7; Jona 2,4 u. a.) oder mit den Tiefen der Erde der metaphorisch gottfernste Punkt (Ps 63,10; 71,20 u. ö.), der Abgrund, die – im wahrsten Sinne – ›Unter‹-Welt (Spr 9,18; Jes 14,15; Jona 2,3) bzw. der tiefste

³⁷ INKA MÜLDER-BACH, Tiefe. Zur Dimension der Romantik, in: dies./GERHARD NEUMANN (Hrsg.), Räume der Romantik, Würzburg 2007, 83-102, 84.

³⁸ MÜLDER-BACH, Tiefe, 85.

Ort der Urflut, der dem universalen Handeln Gottes dann nicht mehr entzogen ist (Ps 113,6; 139,15; Jes 44,27 u. ö.). Wenn der Beter in Ps 130,1 »aus der Tiefe« ruft, steht er im Raum in denkbar größter Entfernung von Gott, nicht aber von sich selbst. In der gegenwärtigen anthropologischen Diskussion wird hingegen der Topos von den »inneren Tiefen« im Anschluss an Di Vito als die Innen-Außen-Differenz und die Trennung von Innen- und Außenwelt verstanden.

Dabei wird zudem oft der Eindruck erweckt, als ob der Begriff der »inneren Tiefen« schlechthin mit der Rede vom »inneren Menschen« gleichzusetzen wäre. Diese Rede vom »inneren Menschen« jedoch entstammt anders als die »inneren Tiefen« objektsprachlicher Verankerung, nämlich vor allem dem paulinischen *ἄνθρωπον* aus 2 Kor 4,16 und Röm 7,22. Christoph Marksches macht nun zu Recht darauf aufmerksam, dass es in der Antike entgegen der verbreiteten Rezeption (vor allem in der frühen Neuzeit) der paulinischen Terminologie keinen einheitlichen Begriff vom »inneren Menschen« gibt, sondern gerade vorpaulinisch eine erhebliche terminologische Vielfalt herrscht, die bei Platons *Politeia* *ῥῶπος* ihren Anfang nimmt³⁹ und etwa bei Charles Taylor als »inner nature« auftaucht. Taylor verweist daneben auch auf den Standardbaustein in der ideengeschichtlichen Rekonstruktion, nämlich das »in interiore homine habitat veritas« bei Augustinus.⁴⁰ Die eminent positive Konnotation dieser Phrase verbindet das Innere mit einer Authentizität und Wahrheit (was auch immer im Einzelnen damit gemeint ist). Wenn Taylor auf Augustinus *de Trinitate* XII,1 zurückgreift, um die Differenz zu Platons Verständnis aufzuzeigen, verwischt sich schließlich der »innere Mensch« mit der Seele: »The outer is the bodily, what we have in common with the beasts, including even our senses, and the memory storage of our images of outer things. The inner is the soul.«⁴¹

Damit wären wir allerdings bei der Frage nach dem »inneren Menschen« auf einem ganz anderen Pfad und hätten – ein wenig salopp gesagt – das nächste Fass aufgemacht. Natürlich kommt es dabei darauf an, welche Funktion dieser »Seele« zugeschrieben wird, aber da wir mit dem »Seelen-Begriff« ja schon ein schwieriges Feld betreten würden, möchte ich diesen Pfad nicht beschreiten,⁴² auch wenn einige Aspekte der Diskussion weiter unten eine Rolle spielen. Nur eine ganz kurze Bemerkung: Zu einfach ist die traditionell eingeübte bloße Bestreitung jeder Vorstellung von einer Seele in der bi-

³⁹ MARKSCHIES, *Innerer Mensch*, 267.

⁴⁰ AUGUSTINUS, *De vera Religione*, XXXIX.71.

⁴¹ TAYLOR, *Sources of the Self*, 129.

⁴² S. dazu jetzt den ausführlicheren Überblick bei MICHAELA BAUKS, »Soul-Concepts« in *Ancient Near Eastern Mythical Texts and their Implications for the Primeval History*, VT 66 (2016), 181–193 und daneben JANOWSKI, *Die lebendige n p š*. Das Alte Testament und die Frage nach der »Seele«, in: EBERHARD BONS/JAN JOOSTEN (Hrsg.), *Biblical Lexicology. Hebrew and Greek*, BZAW 443, Berlin 2015, 131–173.

blischen Konzeption des Menschen, auch wenn die eingeübte Dichotomie ›Leib-Seele‹ oder Trichotomie ›Leib-Geist-Seele‹ der biblischen Vorstellung von der komplementären Ganzheit des Menschen nicht angemessen sind. Aber was von der biblischen ›Seele‹ bleibt bzw. was im Hintergrund steht, wenn in den Bibelübersetzungen (wo die ›Seele‹ in atl. Texten übrigens in allen Bibelrevisionen der letzten Jahre ›fröhliche Urständ‹ feiert) von ›Seele‹ geredet wird, ist im Einzelnen zu diskutieren. Eine Gleichsetzung jedenfalls von ›Seele‹ und ›innerem Menschen‹ geht sicher fehl.

Was mit den kurzen Vorüberlegungen zu den ›inneren‹ Tiefen und dem ›inneren Menschen‹ deutlich geworden sein sollte, sind die Fallgruben und Abgründe, die sich damit in der alttestamentlichen Anthropologie auftun. Solange man nicht sagt, was man mit beidem meint, schafft man jedenfalls oft mehr Probleme als das man welche löst. Ich möchte im Folgenden weder an die romantischen Tiefen noch an die Seele anknüpfen, sondern viel mehr an das Moment der Authentizität, das in dem Augustinischen »in interiore homine habitat veritas« zum Ausdruck kommt.

5. DURCHBRÜCHE UND RÜCKZUGSGEFECHE – DIE GEBURT DES ›INNEREN MENSCHEN‹

Walter Burkert hat sich in einem viel beachteten Aufsatz »Towards Plato and Paul: The ›Inner‹ Human Being« mit den Hinweisen auf den ›inneren Menschen‹ beschäftigt, und sich dabei zunächst moderat von zu einfachen, an Begriffen orientierten Entwicklungsschemata abgesetzt.

»Still following the impulse of Bruno Snell, we should be conscious of the fact that we cannot posit Homer as an absolute beginning – there are about 2000 years of documented literary and mental history before Homer – and that we are not so sure about ›progress‹ in mental history. There may be changing ideological postulates rather than ›discoveries,‹ regarding the relation of mind and body, the construct of an ›inner‹ sphere of mind, psyche, or personality, in opposition to outward reality.«⁴³

Mit dieser grundsätzlichen Feststellung kann er sich schon nicht mehr einfach auf den Pfad einlassen, der sich auf den Seelenbegriff bei Platon in der Entwicklung festlegt. Zwar kann das körperlich Innere nicht strikt von dem Seelenraum getrennt werden, doch geht das ›Innere‹ über die Seele weit hinaus:

⁴³ WALTER BURKERT, Towards Plato and Paul: The ›Inner‹ Human Being, in: ADELA YARBRO COLLINS (Hrsg.), Ancient and Modern Perspectives on the Bible and Culture, Atlanta 1998, 59–82, 60.

»Soul« for Plato, is not only separable from the body, but immaterial, incorporeal in the full sense; thus it is not only inaccessible to the senses, but also not confined to any place, neither ›within‹ nor ›without‹ the body; and yet descriptions in common language can hardly do without topography; the metaphors of ›within‹ and ›without,‹ even if left behind in theory, prove to be indispensable in the practice of speaking or writing about the ›soul‹. It is here that Plato opens up the dimension of the ›inner‹ personality.«⁴⁴

Burkert argumentiert überzeugend, dass die Innen-Außen-Relation bei Platon bereits angelegt und eng mit der Vorstellung der Seele verbunden ist, jedoch nicht in den eingeübten Bahnen rationaler Selbstreflexion:

»The ›inner human being‹ is the verily human part of humans; Plato is adamant that this is the rational part, and that it should dominate the other constituents-in contrast to what moderns would claim to be the ›inner‹ and ›authentic‹ feelings undermining the pale façade of ›rationality.‹«⁴⁵

Einige Aspekte sind für unsere Argumentation von Bedeutung. Zum einen rücken der ›innere Mensch‹ und die ›inneren Tiefen‹ wieder etwas enger aneinander, allerdings in einem spezifischen Sinn. Es gibt in der Konzeption etwas dem Menschen Entzogenes, das als ›Seele‹ beschrieben werden kann und auch schon früh so beschrieben wurde, aber nicht so beschrieben werden muss, da es eher um eine Konstellation geht. Ohne Raummetaphern und die Innen-Außen-Relation ist das kaum beschreibbar, geht aber zugleich in den Raummetaphern nicht auf. Eine romantisierende Überzeichnung und arbiträre Gegenübersetzung von sensueller Innerlichkeit und Rationalität ist jedenfalls offenbar wenig hilfreich für die Suche nach dem ›inneren Menschen‹ in der Antike.

Kurz: Der ›innere Mensch‹ geht in den ›inneren Tiefen‹ nicht auf, ist aber auch ohne sie nicht zu haben. Zugleich hat die Frage des ›inneren Menschen‹ viel mit dem zu tun, was oben als Individualität gefasst wurde. Zieht man nun noch in Betracht, dass die klassische Antike näher am Entstehungszeitraum der alttestamentlichen Texte liegt als Paulus und Augustinus, scheint es nahe liegend, die Spuren auch in der vorhellenistischen Antike zu verfolgen.⁴⁶

⁴⁴ BURKERT, Plato, 75.

⁴⁵ BURKERT, Plato, 80.

⁴⁶ Ein Forschungsprojekt in Erfurt unter der Leitung von Jörg Rüpke hat versucht die These zu erhärten, dass es in der römischen Kaiserzeit, vor allem im 2. Jh. n. Chr. einen Schub der Entwicklung des religiösen Selbst gegeben hat. Die These – so Jörg Rüpke und Greg Woolf in der Einleitung zum Band »Religious Dimensions of the Self in the Second Century CE« – sei angeregt durch den dritten Band der Geschichte der Sexualität (*Histoire de la Sexualité*) von Michel Foucault, »Le souci de soi«, »die Sorge um das Selbst«, wo Foucault vom Freiheitsgedanken ausgehend die Selbstsorge als Kennzeichen der Geburt der Subjektivität im Übergang von der hellenistischen Zeit

6. DIE INNEN-AUSSEN-RELATION IN TEXTEN DES AT

Wie oben schon herausgestellt, gehört die dichotome Unterscheidung von Innen und Außen zu dem Entscheidendsten in der Psychogenese des Menschen. Ohne diese Unterscheidung ist der Mensch quasi eins mit Gott und der Welt, d. h. es handelt sich um eine basale Differenzierungsleistung, die für die ›Ich‹-Identität unverzichtbar ist. Schon die Erkenntnis und Anerkenntnis eines ›Du‹ als Gegenüber eines ›Ich‹ setzt die Unterscheidung wesentlich voraus. Wie die Geistesgrößen des 19. Jhs. darauf kommen konnten, dass dem alttestamentlichen Menschen diese Relation weniger bewusst ist als dem spätantiken, erscheint unverständlich oder nur unter der Voraussetzung einer defizitären Psychogenese des »Primitiven« verständlich.⁴⁷ Schaut man sich die Texte des AT näher an, stellt man schnell fest, dass die Bestreitung zu kurz greift, selbst wenn eine Innen-Außen-Relation nicht explizit thematisiert und auch nicht explizit auf deren Reflexion abgehoben wird. Das soll im Folgenden an wenigen Texten gezeigt werden, beginnend mit der Selbstbeobachtung in Klgl 1,20:

»Sieh, YHWH, wie mir angst ist! Meine inneren Organe (מעי) glühen, mein Herz (לבי) dreht sich in meinem Inneren (קרבי), weil ich so sehr widerspenstig gewesen bin. Draußen hat das Schwert kinderlos gemacht, im Haus ist es wie tot.«

Die poetische Gestaltung wäre eine intensivere Beschäftigung wert, für die hier kein Platz ist.⁴⁸ Der inneren Bedrängnis (כייצרילי) entspricht die äußere Not in der Stadt und beide scheinen zu Abbruch und Tod zu führen. Zum Ende spitzt der Vers sich in der Beschreibung rasant zu: das Schwert (in augenfälliger und seltener Personifizierung), das kinderlos macht; der Abbruch, der nicht einmal mehr Subjekt oder Objekt kennt, sondern nur noch geisterhaft »im Haus - wie Tod« ausstößt. Das Innere des Hauses entspricht dem Inneren des Leibes der Stadtfrau Jerusalem, und beide stehen metaphorisch für die Stadt. Hier, wie vielfach auch in anderen Texten, in denen vom Herzen (לב), vom Inneren (מעי oder קרב) die Rede ist, gibt es eine Differenz zwischen Innen

zur Spätantike entwickelt. In den vielen Publikationen dazu bleibt zu der Hauptthese ein ambivalentes Bild (s. vor allem RÜPKE, *Individualization and Individuation as Concepts for Historical Research*, in: DERS., *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford 2013, 3–38). Zum einen sind die neuplatonischen philosophischen Rezeptionen breit aufgearbeitet worden, zum anderen hat man den Eindruck, dass sich die These trotz aller Emphase letztlich doch nicht bestätigen ließ. »Religious Individualization in Historical Perspective« hat aber in jedem Fall den Blick geweitet auch in die Vorgeschichte der religiösen Individualisierung vor der römischen Kaiserzeit.

⁴⁷ S. dazu FREVEL, *Person*, 76f.

⁴⁸ Zur Auslegung s. CHRISTIAN FREVEL, *Klagelieder*, NSK 20/1, Stuttgart 2017, 137–139.

und Außen, die wesentlich durch die Gottesbeziehung des Einzelnen (in diesem Fall der analog konstituierten Kollektivperson Jerusalem) bestimmt ist. Das, was die organische Innenwelt ergreift, geht erstens über die rein körperliche Dimension hinaus und muss zweitens nach außen hin vermittelt werden.⁴⁹ Die Empfindung der Angst (wie auch anderer Gefühle) spiegelt sich von der Innenwelt auch in der Außenwelt, bleibt aber unvertretbar. Sie kann lediglich nach außen hin kommuniziert werden. Das glühende Innere, das dem Zugriff von außen entzogen ist, soll hier dem urteilenden Sehen Gottes gegenüber geöffnet werden. Er soll in diese Innenwelten eindringen und damit die Not in ihrer Dringlichkeit ganz wahrnehmen. In den Klageliedern zeigt sich die Korrespondenz von ›Innen‹ und ›Außen‹, die sich mit einer Perspektive der Individualisierung verbinden lässt, an mehreren Stellen. Da es dabei um die Stadtfrau Jerusalem geht, ist zugleich klar, dass die einfache Opposition von Individuum und Kollektivpersönlichkeit fehlgeht. In vielen der poetischen Texte kommt man mit einem einfachen biographischen Blick nicht weiter, da Ebenen, Räume, Grenzen gesprengt werden und das poetische ›Ich‹ mehr ist als bloßes Individuum.

Wenn in alttestamentlichen Texten vom Inneren des Menschen die Rede ist, fällt auf, dass dies oft mit ›Finsternis‹ (חֹשֶׁךְ) konnotiert ist. Damit wird das Unzugängliche, Ferne, Unerreichbare, aber auch das Gottferne, Bedrohliche und Chaotische symbolisiert. In der Unterwelt und im tiefsten Meer herrscht absolute Finsternis (Ijob 17,13; 38,17; Ps 18,12), da diese Gott am weitesten entfernt ist (Ps 88,19; 143,3; Klgl 3,2). Das Wort צלמֹות ›Todesschatten‹ verdichtet diese Polarität markant (Ps 44,20; 107,10; Am 5,8; Ijob 10,21 u. ö.). Der ›Tag‹ hingegen steht für das Offensichtliche, Nahe und Verfügbare. In der langen religionsgeschichtlichen Entwicklung ist der Gott YHWH im alttestamentlichen Weltbild zunächst mit dem Tag und mit Lichtphänomenen verbunden, hat jedoch keinen Zugriff auf die Finsternis und die Unterwelt. Wenn in Ps 139,12 die Nacht wie der Tag leuchtet, wird eine symbolisch hoch aufgeladene Dichotomie verkehrt. Jeder denkbaren Gottesferne stellt der Beter die Gottesnähe gegenüber. Selbst an dem Ort, der symbolisch am weitesten von Gott entfernt zu sein scheint, ›schaut‹ Gott (Ps 139,15) und leuchtet aus, um die bedrohliche Finsternis zurückzudrängen. Das Dunkle steht nun nicht direkt mit dem ›inneren Menschen‹ in Verbindung oder wird damit identifiziert. Dennoch ist auffallend, dass ›Nacht, Dunkel, Finsternis‹ in assoziativer Nähe stehen. Zum einen dringt ›natürlich‹ kein Licht in die Finsternis des Leibes. Die ›Kammern des Leibes‹ sind von daher nicht hell, sondern lichtlos vorgestellt, was sie assoziativ in Gottferne rückt. Zugleich – und das dürfte eher den Ausschlag geben – ist die Finsternis mit ›Undurchdringlichkeit‹, ›Entzogenheit‹ etc. konnotiert. Für ein Beispiel lässt sich auf Ps 16,7 schauen:

⁴⁹ Vgl. CHRISTIAN FREVEL, Art. Gefühle/Emotionen, in: ANGELIKA BERLEJUNG /CHRISTIAN FREVEL (Hrsg.), Handbuch Theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt⁵ 2016, 215–217.

»Ich preise YHWH, der mich berät. Auch nachts unterweisen mich meine Nieren.«

Die revidierte Einheitsübersetzung schreibt jetzt für die Nieren (כליות) nicht mehr »mein Herz« wie noch 1979 und die revidierte Lutherübersetzung, sondern treffender »mein Innerstes«. Schon darüber wäre viel zu sagen, auch darüber, dass die paarweise vorkommenden Nieren in AT Texten ebenso wie in der modernen Psychosomatik ein »Beziehungsorgan« sind, in denen sich soziale Bezüge und Gottesbeziehung spiegeln.⁵⁰ Die Nieren übernehmen die Funktion des Gewissens, sie sind der »Ort des Einwirkens Gottes«⁵¹ und das »Symbol für das Innerste des Menschen«⁵². Die Universalität Gottes umgreift auch die chaotische und bedrohliche Nacht. Durch die Betonung der Nacht, die kontrastiv keine Zeit der Gottferne mehr ist, wird die Beziehung zwischen Gott und Beter eng, kontinuierlich und ungebrochen charakterisiert. Mit den Nieren als Beziehungsorgan ist eine Innerlichkeit zum Ausdruck gebracht, die nicht notwendig mit dem Zeitraum der Nacht in Verbindung gebracht werden müssten (vgl. z. B. Ps 23,16). Nachts meint eben auch hier, dass es der Außenbeobachtung entzogen ist. Der »Rat« ist überhaupt etwas, das in den alttestamentlichen Stellen oft mit Innerlichkeit konnotiert ist. Dass hier auch das moralische Bewusstsein angesprochen wird, macht die Stelle für unseren Kontext in besonderer Weise interessant. Die Beratung Gottes – etwa durch seine Weisheit, sein Gesetz, seine Belebung und Erhaltung etc. – wirkt von außen auf das Innen ein und hält die Beziehung mit dem Beter aufrecht. Hier sind es »nur« die Nieren, die zusammen mit der Nacht die Innenwelten repräsentieren. Daneben ließen sich jetzt (wollte man die traditionellen Pfade der Semantik beschreiten), das Herz (לב) und die »Kehle, Lebenskraft, Seele etc.« (נפש) stellen. Vor allem aber wäre ausführlicher auf die drei Hauptbegriffe des »inneren Menschen« (מטה, בטן, קרב) einzugehen, was hier nicht entfaltet werden kann. Der Verweis auf Ijob 15,2.35; 20,15.20.23; 32,18-19; Ps 5,10; 36,2; 64,7; Ps 40,9; Spr 14,33; 18,8; 20,27.30; 22,18; 26,22; Ez 3,3; Sach 12,1; Klgl 2,11 muss hier genügen. Dort ist in unterschiedlichsten Zusammenhängen vom »Innersten« die Rede, sei es, dass die Belehrung der Tora die ganze Innenwelt der Entscheidung, Ausrichtung und Gottesbeziehung umfasst (Ps 40,8: »Deinen Willen zu tun, mein Gott, ist mir ein Verlangen und deine

⁵⁰ S. dazu KATHRIN LIESS, Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen, FAT 2. Reihe 5, Tübingen 2004, 194–200; CHRISTIAN FREVEL/ODA WISCHMEYER, Menschsein: NEB Themen 11, Würzburg 2003, 34–36; DERS., Art. Körper, in: ANGELIKA BERLEJUNG/CHRISTIAN FREVEL (Hrsg.), Handbuch Theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2016, 297–301, 297.

⁵¹ BERND JANOWSKI, Das Herz, ein Beziehungsorgan. Zum Personverständnis des Alten Testaments, in: BERND JANOWSKI/CHRISTOPH SCHWÖBEL (Hrsg.), Dimensionen der Leiblichkeit, Neukirchen-Vluyn 2015, 1–45, 29, mit Rückgriff auf eine Formulierung bei LIESS, Weg, 198.

⁵² DIETER KELLERMANN, Art. כְּלִיּוֹת, ThWAT 4 (1983), 185–192, 190.

Tora ist in der Mitte meines Innersten« [וְהוֹרֵתָךְ בְּתוֹךְ מְעִי]), das Innere so aufgewühlt ist, dass es nach außen drängt (Ijob 31,18: »Denn ich bin von Worten/Dingen angefüllt, mein Geist erdrückt mich in meinem Inneren« [הַצִּיקָתִי בְּ [רוּחַ בִּטְנִי (רוּחַ בִּטְנִי) oder die Innenwelten der Frevler zum Bösen hin ausgerichtet sind (Ps 5,10: »ihr Inneres ist Verderben« [קִרְבֵּם הוּוֹת] oder Ps 62,5 »sie fluchen in ihrem Inneren« [בְּקִרְבָּם יִקְלְלוּ]). Es gibt eine schillernde Begriffswelt des Inneren, die Dimensionen der Körperlichkeit hat, aber auch deutlich darüber hinausgeht. In den oben genannten Stellen zeigt sich, dass immer wieder die Moralität des Menschen eine zentrale Rolle spielt. Dass dabei die komplementäre Aspekte nicht aufgehoben wird, lässt sich an Ps 103,1 schön sehen: »Lobe meine Lebenskraft YHWH und all mein Inneres seinen heiligen Namen!«

Innen und Außen stimmen hier im wahrsten Sinne zusammen zur ganzen Person, die in all ihrem Streben, Denken und Handeln auf das Lob Gottes ausgerichtet ist. Interessanterweise benutzt die LXX hier – wie noch an wenigen anderen Stellen – das seltene Adverb *εντός*, das nach Annette Weissenrieder anders als das parallele *ενδός* für den ›inneren Menschen‹ steht.⁵³ Das für die Authentizität so zentrale komplementäre Zusammenstimmen von Innen und Außen, das den ganzen Menschen als Einheit sieht, hat nun häufiger dazu verleitet, dem alttestamentlichen Menschen die Dimension einer Innerlichkeit ganz abzusprechen. Daher sollen im Folgenden einige Stellen angeführt werden, in denen das ›Private‹, das dem äußeren Zugriff Entzogene, deutlich wird. Es versteht sich dabei von selbst, dass die Fülle hier nur ange-rissen werden kann.

7. NUM 5 UND DIE GEBURT DES PRIVATEN

Für die Korrespondenz zwischen Innen- und Außenwelt ist das *sotah*-Ritual aufschlussreich, da es durch die innere Anwendung einer Substanz, das verborgene Innere außen sichtbar macht. Auf die komplexe Gestaltung und die Interpretation des Eifersuchts-Rituals kann hier nicht weiter eingegangen

⁵³ »Das Adverb bezeichnet ein Innen, das in der Regel mit einem Außen korreliert. Es zeigt schlicht ein lokales ›Innen‹ gegenüber einem ›Außen‹ an.« (Weissenrieder, Verkörperung, 187) *εντός* steht sonst noch in Ps 38,4 (LXX) für den Sitz des Herzens. In Ps 108,22 (LXX) wird damit *קרב* übersetzt, »und mein Herz ist verwirrt in meinem Inneren« (*קרב*). Daneben steht es noch in Jes 16,11 (ebenfalls als Übersetzung für *קרב*) parallel zu *ἡ κοιλία μου* sowie in 1 Makk 4,48 (Innenräume). Stärker bezogen auf die Innenwelten sind Dan 10,16 (Theodotion) und Sir 19,26, erinnernd an Ps 5,10, wenn das Innere des Bösen voll Arglist ist. Das parallele *ενδός* hingegen ist nicht für den inneren Menschen belegt. Es kommt nur in Lev 11,33; Dtn 21,12; 22,2; 2 Makk 6,4; 9,5; 10,34.36; 12,14.28; 13,20 vor. Lediglich 2 Makk 9,5 geht in die Richtung.

werden.⁵⁴ Nur so viel sei als Hintergrund für das vielleicht gar nicht so alte Ritual ausgeführt: Ausgangspunkt ist die Eifersucht eines Mannes und dessen Unsicherheit, ob seine Frau mit einem anderen Mann verkehrt hat. Da dies im Verborgenen geschehen ist, kann er die Aussage seiner Frau nicht selbst auf ihren Wahrheitsgehalt überprüfen, und wird entsprechend von Eifersucht zerfressen. Um nicht nur die Nachkommenschaft sicher der ehelichen Verbindung zuzuschreiben, sondern auch um die Frau im unbegründeten Verdachtsfall vor der rasenden Eifersucht des Ehemannes zu schützen, bestimmt der Text ein komplexes Ritual. Der Mann führt die Ehefrau vor Gott in den Tempel. Unter der Voraussetzung, dass sie sich eines Vergehens schuldig gemacht hat, wird das mit der Tinte der Flüche und dem Staub des Heiligtums versetzte Wasser ihren Unterleib so aufschwellen lassen, dass sie nicht mehr gebärfähig ist. Das setzt voraus, dass ihre verborgene Tat im Inneren weiter geradezu materiell präsent ist. Durch das magische Ritual wird ihre Tat an die sichtbare Oberfläche »gespült«. Die Verborgenheit kann aber nur durch magische Einwirkung »ent-deckt« werden, ein anderer Zugriff ist von außen nicht möglich. Lediglich die Frau könnte ihre Tat gegebenenfalls bekennen und so offenlegen. Num 5 steht in einem Kontext, in dem ungesühnte, nicht offenbare Sünden thematisiert werden. Das Ritual Num 5 macht nur Sinn, wenn es die Vorstellung von etwas Privatem gibt, das ohne die Einwirkung des göttlichen Rituals der Außenwelt selbst beim Drängen des Ehemanns entzogen bleibt. Der Text setzt voraus, dass es einen instrumentellen Zugriff auf die Innenwelten gibt und mittels Magie geben kann, d. h. das Private öffentlich wird. Interessanterweise geht der Text nicht davon aus, dass die Frau ohne den rituellen Schuldauflauf die Folgen ihres Tuns zu tragen hätte. Gott wirkt zwar die Folgen (Num 6,21), jedoch scheint nicht die Annahme im Hintergrund zu stehen, dass Gott die Tat nicht verborgen war und er auch ohne Durchführung des Rituals die Frau hätte im Sinne konnektiver Gerechtigkeit bestrafen können. Man bewegt sich im Bereich der Spekulation, wenn man darüber hinausgeht und sich Gedanken darüber macht, ob hier tatsächlich vorausgesetzt ist, dass das Innere instrumentell nach außen tritt. Rational beurteilt werden die beschriebenen Folgen (Uterusprolaps) wohl nur sehr selten aufgrund der Einnahme von verunreinigtem Wasser eingetreten sein, d. h. das Ritual wird nur selten negativ für die beschuldigte Frau ausgegangen sein. Ob es letztlich doch ein Bewusstsein davon gab, dass die Innenwelten auch dem rituellen Zugriff verschlossen bleiben?

Es gibt eine ganze Reihe von Stellen, in denen eine deutliche Differenz von Innen und Außen vorausgesetzt ist und auch das Bewusstsein zu existieren scheint, dass die Grenze nicht überwunden werden kann. Die Grenze wird

⁵⁴ S. dazu CHRISTIAN FREVEL, Von der Unvollkommenheit des Vollkommenen. Anmerkungen zur Anthropologie der Rituale im Buch Numeri, in: STEFAN BEYERLE (Hrsg.), Die Erfindung des Menschen. Person und Persönlichkeit in ihren lebensweltlichen Kontexten (Theologie – Kultur – Hermeneutik), Leipzig 2016 (im Druck).

nicht explizit thematisiert oder zum Ausdruck gebracht, steht aber im Hintergrund. Manche Stellen betonen, dass lediglich Gott in das Innere sieht und ihm nichts verborgen bleibt. Meist geht es um Zustände, die mit Wahrnehmung und Bewusstsein verbunden sind.⁵⁵ Ich gebe zunächst zwei kleine Beispiele: Das »all ihre Bosheit komme vor dich« (תבא כל־רעתם לפניך) in Klgl 1,22 scheint vorauszusetzen, dass es eine Differenz zwischen einer verborgenen ›inneren‹ Bosheit und dem von außen Erkennbarem gibt. Natürlich steht in erster Linie das Bild des Richters im Hintergrund, vor den die Schuld in einem Gerichtsverfahren gebracht wird. Doch schwingt die Innen-Außen-Relation mit, wenn angenommen wird, dass mit »all ihre Bosheit« über die konkreten Taten auch die Haltung angesprochen ist. Um das ›Bewusstsein‹ von Sünden geht es auch in der Reinigungsbitte in Ps 51.⁵⁶ Zunächst spricht der Beter in Ps 51,5 von seinen Sünden, von denen er weiß (כִּי־פָשַׁעִי אָנִי אֲדַע). Dieses Wissen bedeutet jedoch nicht gleichzeitig, dass die Sünden der Außenwelt offenbar sind. Dann heißt es והטאתי נגדי תמיד. Meist wird übersetzt »meine Sünde steht mir immer vor Augen«. Gemeint ist damit jedoch nicht die gekrümmte Selbstbetrachtung der eigenen Sündhaftigkeit, sondern dass sich alles Handeln, Planen und Sein des Beters vor dem Hintergrund seiner Sünden gestaltet. Dieses Bewusstsein der eigenen Schuld ist von der Außenwelt getrennt, wirkt aber darauf über den Beter ein. Dass Herz und Geist von dieser Schuld unveränderbar affiziert sind, zeigt die Rede von dem Neuen Herzen und dem Neuen Geist, aber auch darauf will ich ebenso wenig eingehen wie auf das strukturelle Moment der Sünde in dem problematischen und in der Rezeption gewichtigen V. 7. Es sei nur knapp auf V. 14 verwiesen, wo der freie, willige, erneuerte Geist als Stütze begriffen wird, was das Gegensatzstück zu V. 5 darstellt – das heißt, die Stütze kommt von innen. Dass es um die ›Innenwelten‹ geht, macht V. 8 am deutlichsten, den die revidierte EÜ folgendermassen übersetzt: »Siehe, an Treue im Innersten hast du Gefallen, im Verborgenen lehrst du mich Weisheit.« (הַיִּיאֲמַת הַפְּצַת בַּטְּהוֹת וּבַסְּתֵמִים) Leichter bleibt der Vers aufgrund des wirkungsgeschichtlichen Gewichts von V. 7 oft unbeachtet, dabei ist er für die Haltung, die der Psalm einfordert, von zentraler Bedeutung. Vor allem die Semantik von טְהוֹת (in der Übersetzung der EÜ »im Innersten«) macht jedoch Probleme: Das Wort kommt nur noch in Ijob

⁵⁵ Auf die Korrespondenz von Innen und Außen, die sich in Krankheit und in Gefühlen zeigt, wird hier nicht weiter eingegangen. Das ließe sich an der Haut als durchlässige Außengrenze oder auch an Gefühlen, die sowohl innen in den Organen etwas auslösen als auch außen sichtbar sind. Vgl. zur Haut auch Weissenrieder, *Body Discourse in Job. Translation of Skin and Flesh from עוֹר־בְּשָׂר* into δέρμα, βύρσα or σάρξ, in: Siegfried Kreuzer/Martin Meiser (Hrsg.), *Die Septuaginta – Orte und Intentionen*, WUNT 361, Tübingen 2016, 580–596.

⁵⁶ Zu Ps 51 s. die Anthologie DOMINIK HELMS u. a. (Hrsg.), *Miserere mei, Dominus. Psalm 51 in Bibel und Liturgie*, in *Musik und Literatur*, Würzburg 2015; HENRIK PFEIFFER, »Ein reines Herz schaffe mir, Gott!« Zum Verständnis des Menschen nach Psalm 51, in: *ZThK* 102 (2005), 293–311.

38,36 vor, was aber auch nur bedingt weiterhilft, auch wenn dort auch *הכמה* steht. Darauf, dass es Entzogenes oder Verborgenes meint, weisen auch die LXX mit *ἄδηλος* und die Parallelisierung mit *סתום* »im Verborgenen« hin. Der Kontext macht klar, dass es um die Unterweisung im Verborgenen geht, weshalb einige Vorschläge zur Übersetzung auch die »Nieren« nehmen⁵⁷, was zu dem angesprochenen Beziehungsgeschehen gut passt. Die Treue also zu der Wahrheit und Rechtschaffenheit, die von Gott repräsentiert wird, wird dann von Gott geliebt, wenn sie im Verborgenen ist. Gott lehrt Weisheit im Verborgenen, was nicht meint, dass sich Gott verbirgt oder die Weisheit kryptisch oder arkan wäre, sondern m. E. dass Gottes Weisheit auf die Innenwelten einwirkt. Wenn man nach einem Gewissen sucht, lässt es sich in den Nieren oder im »Verborgenen« finden. Damit ist allerdings die moralische Verantwortung des Subjekts nicht in Frage gestellt, sondern vielmehr unterstrichen. Ps 51 ist jedenfalls ein Beispiel, in dem das »Innere« des Menschen weder in seiner Außenwelt aufgeht, noch völlig davon getrennt ist. Das, was der nachexilische Psalm einfordert, ist eine Haltung oder Authentizität, die sich aus dem Inneren speist. Ihn trägt die Zuversicht, dass die Quelle dieser Haltung die weisheitliche Belehrung im neuen Herzen und im neuen Geist »im Innern« ist. Eine im »inneren Menschen« wurzelnde Individualität ist in Ps 51 geradezu mit Händen zu greifen.

Nicht umsonst ist oft die Nähe zwischen Ps 51 und Ps 139 betont worden. In dieser – wie Friedhelm Hartenstein es nennt – nachprophetischen Anthropologie⁵⁸ zeigt sich, dass das Menschsein eine Innerlichkeit impliziert, die von Gott durchdrungen ist. Das »Selbst« des Beters, das ihn in die Reflexion seines Bewusstseins und seiner Stellung in der Schöpfung treibt, ist überzeugt von Gottes Universalität. Kein Raum und keine Zeit sind denkbar, die dem Zugriff dieser Universalität entzogen wäre. Der Beter schreitet den kosmologisch denkbarsten Rahmen ab, vertikal von der Unterwelt bis zum Himmel und horizontal vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang im Meer, sowie alle zeitlichen Kontexte von der Erschaffung bis hin zum zeitlichen Anfang beim Bilden der Tage. Eine totale Determination ist mit dem Einschreiben aller Tage in das Buch nicht verbunden, sondern eher wie beim Golem ein Rückgriff auf den zeitlich absoluten Anfang des menschlichen Seins, dem die Gott-Mensch-Beziehung bereits vorausgeht. Die Reflexion führt den Beter zu einem Sein, das nur noch die Entschiedenheit für Gott als Möglichkeit sieht. Diese Entscheidung ist vollkommen frei und selbst von Gott nicht beeinflussbar oder umgriffen. Wenn es irgendwo eine Personmitte gibt, die einen Freiheitsraum für die Entscheidung für Gott reflektiert, dann in Ps 139. Gott – so die Über-

⁵⁷ Vgl. KBL 358.

⁵⁸ Vgl. FRIEDHELM HARTENSTEIN, Gott als Horizont des Menschen. Nachprophetische Anthropologie in Psalm 51 und 139, in: RÜDIGER LUX/ERNST-JOACHIM WASCHKE (Hrsg.), Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 23, Leipzig 2006, 491–512.

zeugung des Beters – ist allerdings beziehungs­mäßig immer und durchgängig in Vorleistung gegangen, was ihm die Entscheidung erleichtert und die Gegenposition der Frevler unver­ständlich scheinen lässt. Die individuelle Menschenschöpfung ist der Rahmen dieser personalen Gottesbeziehung, die zum Sein des Beters vorgängig und daher immer schon vorausgesetzt ist, wenn der Beter seine Freiheit in der Entschiedenheit für Gott begrenzt. Der angesprochene Freiheitsraum des Beters, der das letzte Kippen der Weltsicht des Beters gegen die totale Prädestination verhindert, wird terminologisch nicht benannt, ist aber für die Konzeption des Psalms unverzichtbar. Ps 139 ließe sich in Bezug auf das ›Selbst‹ noch weit intensiver auslegen.⁵⁹ Wichtig ist im vorliegenden Zusammenhang lediglich der Punkt, dass dem Beter die Freiheit seiner Entscheidung und deren unver­tretbare Individualität bewusst ist. Auch Ps 139 kennt damit einen raumzeitlichen Punkt, über den Gott trotz seiner zugestandenen Universalität nicht verfügt. Damit setzt der Psalm die Freiheit des Beters zur Freiheit Gottes in Beziehung. Damit ist Ps 139 nicht vollkommen von den Stellen unterschieden, in denen ein Privates, eine Entzogenheit vor Gott und damit ›innere Tiefen‹ behauptet werden. Erneut bestätigt sich also, dass es nicht um die Suche nach terminologischen Identifikatoren für das ›innere Selbst‹ geht, sondern um Konstellationen. Dass es auch in Ps 139 um die Gottesbeziehung und letztlich um das freiheitliche ›moral self‹ geht, passt ebenfalls in die bisher gezogene Linie.

Während Ps 139 überzeugt ist, dass es keinen gottfernen Raum gibt und daher Gott nichts verborgen bleibt und er selbst noch die Freiheit einräumt, sich gegen ihn zu entscheiden, wird in anderen Stellen auf die Entzogenheit der Pläne (insbesondere der Gottlosen) Bezug genommen. Ein gutes Beispiel ist Jes 29,15: »Weh, denen, die tief sein lassen vor YHWH, um einen Plan zu verbergen, damit ihre Taten in Finsternis seien. Die sagen: Wer sieht uns und wer kennt uns?«

Durch die Raummetapher der ›Tiefe‹ wird eine räumliche Entfernung zwischen Gott und den Handelnden markiert, die den Zugriff erschweren oder gar verunmöglichen soll. Der Bereich wird erneut mit der Wurzel סתר ›verbergen, verborgen‹ ausgedrückt. Die Verborgenheit wird – ganz entsprechend der Gottferne im vorausgesetzten Weltbild⁶⁰ – mit Finsternis assoziiert, sodass eine Wahrnehmbarkeit negiert wird. Genau diese Eigenwelt der Frevler, die agieren als ob es den Gott, der die Gerechtigkeit durchzusetzen imstande ist, nicht gäbe, wird in dem Text, der in jüngerer Zeit wieder vermehrt in die Nähe

⁵⁹ Zur Anthropologie in Ps 139 JEAN P. AGBAGNON, »Und die Nacht wird leuchten wie der Tag«. Weltbild, Gottesbeziehung und Bewusstsein des Beters in Ps 139, HBS 87, Freiburg, 2017.

⁶⁰ Vgl. dazu jetzt JANOWSKI, »Der thron über dem Kreis der Erde« (Jes 40,22). Zur Logik des biblischen Weltbilds, in: DERS./CHRISTOPH SCHWÖBEL (Hrsg.), Der entgrenzte Kosmos und der begrenzte Mensch. Beiträge zum Verhältnis von Kosmologie und Anthropologie, Theologie Interdisziplinär, Göttingen 2016, 1–33.

des Propheten Jesaja gerückt wird,⁶¹ mit Vehemenz negiert. Zumindest die Gottlosen gehen davon aus, einen Raum der Entscheidung und Planung zu besitzen, der dem Zugriff Gottes entzogen ist. Es ist eine Frage der Perspektive, denn aus der im Hintergrund stehenden universalistischen Sicht bleibt Gott auch das nicht verborgen. Anders aber als in Ps 51, in dem der Beter Gottes Weisheit in diesen Bereich des Inneren zur Belehrung vordringen lässt, ist es hier die entschiedene Entzogenheit, die die Pläne der Frevler auszeichnet. Sie sind der hybriden Ansicht, sie könnten ihre Innenwelten vor der Außenwelt verbergen und in diese Außenwelt schließen sie Gott ein. Auch hier ist die Freiheit vorausgesetzt, denn Gott – dem durch das Töpfergleichnis zugetraut wird, auch diesen Bereich zu »kontrollieren« – gibt den Frevlern Raum für ihr Handeln. Keine Frage, das Gericht wird kommen (s. das »Weh!« והי, am Anfang des Verses), in dem Gott die Frevler für ihr Handeln zur Rechenschaft zieht, aber für den Moment gibt es den Freiheitsraum der inneren Entscheidung gegen Gott, der das Handeln an und in der Außenwelt lenkt und bestimmt. Interessant ist das Partizip H-Stamm von עמק »tief sein lassen« für diejenigen, die ihre Pläne Gott vorenthalten wollen.

Das findet sich ähnlich in Ps 64,7 in dem »tiefen Herzen«: »Sie ergründen Schlechtigkeiten, sie machen den geplanten Plan vollständig, und das Innere eines jeden und das Herz ist tief.« Die Übersetzung gestaltet sich aufgrund der Syntax nicht einfach. Üblich ist zudem die Änderung von תמן in טמן »verbergen« gegen die sich Hossfeld/Zenger wenden⁶² und den Vers übersetzen: »Sie planten Freveltaten: »Wir haben vollendet!« Der Plan ist (gut) geplant, ja das Innere des Menschen und das Herz sind tief.« Treffend ist עמק als räumliche Tiefe gedeutet, was LXX mitĩ zu stützen scheint. Aber ob nun »tief«, »unergründlich« oder »Abgrund«, das, worauf es ankommt, ist aber vom Sinn her klar. Es geht um eine Entzogenheit des Inneren, das in Gedanken, Planung, Absichten etc. besteht. Tief meint weniger die moralische Verfallenheit als Entzogenheit. Aber darüber lässt sich ebenso diskutieren, wie über den Kontext, denn schon in der Frage, wer die Worte spricht, gehen die Meinungen in der Interpretation weit auseinander. E. Zenger sieht in der ersten Vershälfte ein Zitat des »Wir«:

»In ihrer Hybris sind sie sogar noch stolz auf die perfekte Todesmaschinerie, die sie geplant haben – und die nun nur noch in Gang kommen muß. Freilich, unser Psalm ist da anderer Meinung: Mit subtiler Ironie läßt er die Übeltäter selbst, abermals in direkter Rede, ihr eigenes Treiben als Manifestation jener rätselhaften, radikalen Bosheit kommentieren, die im Menschen steckt. [...] Dieser Selbst-

⁶¹ S. WILLEM A.M. BEUKEN, Jesaja 28–39 (HThK.AT), Freiburg u. a. 2010, 135.

⁶² ERICH ZENGER/FRANK-LOTHAR HOSSFELD, Psalmen 51–100 (HThK.AT), Freiburg u. a. 2000, 203.

Kommentar des Bösen ist die irritierende Manifestation des personifizierten Chaos, das Gott als Verteidiger des Kosmos nicht hinnehmen kann.«⁶³

Wäre das richtig, würden die Frevler auf die Unergründlichkeit ihres »Inneren« Bezug nehmen. Demgegenüber wird das Wissen Gottes und sein Durchdringen der Ordnung betont (V. 8). Dessen Pfeil trifft sie unerwartet, weil die Frevler von der verborgenen Entzogenheit ihrer Pläne ausgegangen sind. Vielleicht kann man die zweite Vershälfte aber auch anstelle eines Zitates der Beter als weisheitlichen Kommentar lesen, der die Beschreibungsebene verlässt und allgemeine Aussagen über das Bewusstsein macht. Ich verstehe den Vers so, dass קרב »das Innere« und לב »das Herz« hier parallel sind, da sonst dem »Inneren« das Adjektiv fehlt und beide als »tief« עמק charakterisiert werden.

Die bisher erschlossene »Tiefe« steht in enger Verbindung zu der Verslossenheit der inneren Organe. Schaut man sich die Wendung »auf Herz und Nieren« an, die in Ps 7,10; 26,2; Jer 11,20; 17,10; 20,12 (vgl. Offb 2,23) vorkommt, dann ist gerade in Ps 26,2 ein Läuterungsvorgang durch den Gebrauch des Verbums von צרף (»ausschmelzen, läutern, abtrennen«, meist von Metallen) angezeigt, der über das »prüfen« und »durchforschen« der beiden vorhergehenden Verben hinausgeht. Hier ist nicht der Ort, über den Zusammenhang mit der Herzwägung im Jenseitsgericht zu handeln, doch ist Bernd Janowski Recht zu geben, wenn er sich hier daran erinnert fühlt, »obwohl der Gesamtvorgang ein anderer ist«⁶⁴.

»Die Wendung vom »Prüfen von Herz(en) und Nieren« steht für das innerste Wesen des Menschen, zu dem nur Gott Zugang hat und das er »prüft.«⁶⁵ Herz und Nieren sind hier in einem spezifischen Sinn verwendet. Zum einen ist »Herz und Nieren« ein Merismus, der »vermutlich den ganzen Menschen charakterisieren [soll], indem ein besonders wichtiges Organ der zwei Teile des menschlichen Leibes erwähnt wird: das Herz als Körperteil im Oberbauch (»Brustkorb«) über dem Zwerchfell und die Nieren als Repräsentanten des unter dem Zwerchfell sich ausdehnenden Unterbauchs. Auf diese Weise werden die innersten Regungen des Gefühlslebens, als deren Ort die Nieren galten, und die der Vernunft zugeschriebenen Regungen des Herzens zusammen als der »ganze Mensch« verstanden, der von JHWH einer Prüfung unterzogen wird.«⁶⁶

⁶³ ZENGER/HOSSFELD, Psalmen, 209.

⁶⁴ BERND JANOWSKI, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2012, 172; zu dem ägyptischen Ritual vgl. auch ASSMANN, *Zur Geschichte des Herzens im alten Ägypten*, in: DERS./THEO SUNDERMEIER (Hrsg.), *Die Erfindung des Inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie*, Gütersloh 1993, 81–112, 96; jetzt ausführlich JANOWSKI, *Herz*.

⁶⁵ JANOWSKI, *Konfliktgespräche*, 172.

⁶⁶ JANOWSKI, *Konfliktgespräche*, 173.

Herz und Nieren sind also verstanden als ›emotive‹ und ›noetische‹ Seite des Menschen. Etwas zu kurz kommen dabei die Frage des Zwecks der Prüfung und die Rolle des Innersten. Hier führt m. E. das dritte Verbum צָרַף ›reinigen durch Scheidung‹, ›bewähren‹ auf die richtige Spur, das in Ps 27,2 direkt auf Herz und Nieren bezogen ist. Was also wird im Innersten vom ganzen Menschen abgetrennt, ausgeschmolzen, gereinigt etc.? Das, was dort die von außen unverfügbare Gottesbeziehung trübt. Das Innerste ist also eine die emotive und noetische Seite des Menschen einbeziehende Dimension des Menschseins, in der die Moralität ihren innersten, freien und autonomen Ort hat. Denn der ›Geprüfte‹ hat die Möglichkeit, sich frei gegen Gottes Zuwendung zu unterscheiden. Innerlichkeit und Moralität hängen also auch hier eng miteinander zusammen.

Ist diese Überlegung zutreffend, läuft die Bestreitung der ›Inneren Tiefen‹ als Personmitte, moralische Instanz, reflexiver Freiheitsraum etc. ins Leere. Dieses ›Innere‹ ist der Ort der Entscheidung für Gott, die der Beter im Bekenntnis bewusst nach außen kehrt. Das zeigt sich in Ps 40,11, wo der Beter von sich behauptet, die ihm eigene und zunächst außen nicht zugängliche Gotteserfahrung (die Gerechtigkeit, Verlässlichkeit, Hilfe, Liebe und Treue) kommuniziert zu haben. Dabei wäre auch möglich gewesen, diese zu privatisieren und in der Eigenwelt des Beters (בתוך לבי) »in der Mitte meines Herzens«) zu belassen. Sprache ist die Membran zwischen Innen und Außen. Die Verben כסה (D-Stamm) ›überdecken‹ einerseits und כהד (D-Stamm) ›verbergen‹ andererseits markieren das Vorenthalten, Zurückhalten.⁶⁷ Die Gotteserfahrung und Gottesbeziehung werden dabei individualisiert, sie sind dem Außen nicht zugänglich.

Mit einem letzten Beispiel zur ›Geburt des Privaten‹ soll das Gesagte noch abgerundet werden. Viermal kommt in der Weisheitsliteratur die Phrase »Kammern des Leibes« (הדר־יבטן) vor (Spr 18,8; 20,27.30; 26,22). Dabei sind die Konnotationen der einzelnen Verse von herausragender Bedeutung für die ›inneren Tiefen‹. Die mit dem Lexem הדר »Kammer« verbundene Raummetapher bezeichnet sehr oft etwas Abgeschlossenes und dem unmittelbaren Zugriff Entzogenes, ja im eigentlichen Sinn ›Privates‹. So z.B. in Ez 8,12 die Kammern, in denen die Menschen Göttern räuchern und behaupten, dass nicht mal YHWH sie sieht oder in Joel 2,16 die Kammer von Braut und Bräutigam, die ebenfalls markant ›privat‹ ist (vgl. ferner Gen 43,30; 1 Kön 22,25; 2 Kön 9,2).⁶⁸ Wenn in Koh 10,20 Kohelet rät, dem König nicht einmal ›in Gedan-

⁶⁷ Interessanterweise werden beide in Ps 39,11 (LXX) mit dem Aorist von κρύπτω wiedergegeben.

⁶⁸ Von Bedeutung ist auch, dass es noch eine weitere Constructus-Verbindung von הדר in Spr 7,27 gibt, die ebenfalls ›in die Tiefe geht‹, wenn sie von der fremden Frau sagt, ›die Wege des Scheol ist ihr Haus, sie führen hinab in die Kammern des Todes‹. Die metaphorische Rede vom ›sich einlassen‹ mit der fremden Frau, welche herabführt in den Scheol, ist bezeichnend, da sie parallel zu den Kammern des Leibes steht.

ken« und erst recht nicht dem Reichen in den Bettkammern zu fluchen, weil die Überwachung durch Vögel und unbemannte Flugobjekte umfassend ist, unterstreicht das, dass das Lexem »Kammer« das dem öffentlichen Raum Entzogene, das Private meint. Die Erzählung von Simson und Delila weiß von dem gebrochenen Siegel des Privaten ein Lied zu singen (Ri 16,9.12), 2 Kön 6,12 beschreibt den Fall, wo die Schlafkammer des Königs nicht dicht genug war, und Ri 3,24, dass der König nicht mal auf dem Ort, wo selbst der Kaiser von China alleine ist, vor Anschlägen auf Leib und Leben sicher ist.

Das sollte ausreichen, um den Begriff der »Kammern« für unsere Zwecke als relevant zu erachten. Wenn von den »Kammern des Leibes« die Rede ist, scheint das nicht bloß eine synonyme Metapher zu der Rede vom »Inneren« קרב zu sein. בטן (»Bauchinnenraum«) scheint noch einmal »innerlicher« als קרב konnotiert zu sein (s.o.). Es ist umfassender das körperliche »Innen«, das neben dem (Mutter-) Schoß und dem Abdomen auch den Brustkorb umfassen kann (z. B. Ijob 19,17). In Spr 20,27 wird der von Gott gegebene Atem (Gen 2,7; Ijob 26,4; 34,14 ü. ö.) als Instrument beschrieben, das die Herkunft und Bezogenheit des Menschen ausdrückt und mit einer Innenschau verbunden ist: »Eine Leuchte YHWHs ist der Atem des Menschen, er durchforscht alle Kammern des Leibes.« Wieder taucht das Verbum הפש »durchforschen« auf, das häufiger auf die Sphären des Inneren gerichtet ist und deren Unergründlichkeit bzw. die Offenlegung derselben unterstreicht. Entscheidend ist, dass offenbar ein Außen vorausgesetzt ist, das in einer Differenz zum Innen stehen kann. Die »Leuchte YHWHs« soll demgegenüber wegweisend sein. »Durchforschen« (הפש) meint dabei nicht ein umfassend bloßstellendes Skrutinium (wie es auch für das »Erforschen« aus Ps 139,1.23 oft missverstanden wurde), sondern die Untersuchung der Pläne. Ähnlich beschreibt Ps 77,7 die Reflexion als »Erforschen« und ist damit erneut nahe an dem, was wir mit dem Gewissen verbinden. Der הפש-Vorgang hat immer einen Aspekt des Erschließens und Offenlegens, des Durchsuchens und Entdeckens von etwas, das zuvor verborgen war. Wenn also der Atem Gottes etwas freilegt, was zuvor verborgen war, etwas zum Licht führt, das zuvor finster bzw. dem Licht entzogen war, dann stellt der »Atem« die Innen-Außen-Entsprechung wieder her. Er sorgt für Authentizität und Stimmigkeit in der Korrespondenz von Innen und Außen. Es geht um einen der Frömmigkeit entsprechenden Lebenswandel. In sehr ähnliche Richtung, aber mit noch stärkerem Akzent auf der Buße oder der von außen induzierten Verhaltensänderung, geht der zweite Beleg der Kammern des Leibes, der im selben Kapitel im letzten Vers Spr 20,30 zum Ausdruck kommt: »Wundstriemen säubern von Bösem und Schläge die Kammern des Leibes.«⁶⁹ Der Text ist nicht einfach und nicht nur weil er seltene

⁶⁹ Nach der Übersetzung von MAGNE SÆBØ, Sprüche, ATD 16.1, Göttingen 2012. Anders ARNDT MEINHOLD, Die Sprüche. Teil 2, Sprüche Kapitel 16–31, ZBK 16/2, Zürich 1991, 342, der die Kammern des Leibes mit dem »Inneren« parallelisiert, dafür aber den Text von ברע in מעי ändern muss.

Lexeme benutzt. Vielmehr ist unklar, ob das ברע als Akkusativobjekt personal (›den Bösen‹) oder sächlich (›das Böse‹) gefasst werden soll. In den gängigen Übersetzungen ist es ›der Böse‹ der geschrubbt, abgerieben, poliert o.ä. durch reibenden Druck gereinigt (מרק) wird. Die oben gegebene Übersetzung von Magne Sæbø zeigt aber an, dass das Böse auch Objekt der Reinigung sein kann. Geht man davon aus, dass es die Läuterung und Reinigung von Körperstrafen oder körperlichen Schädigungen im Erziehungsprozess ist (auch wenn die Drastik der Strafen offenbar über Spr 13,24; 29,15 hinausgeht, man muss nicht gleich an Bußpraktiken des Mittelalters denken, kann sich aber dessen auch nicht ganz verwehren), ist eine Korrespondenz von Innen und Außen angezeigt, die die moralische Qualität des Selbst betrifft. Die Erfahrung des Schmerzes züchtigt den Petenten und lässt die Änderung von innen heraus erwachsen. Die ›Kammern des Leibes‹ sind also erneut ein Ort des moralischen Bewusstseins, in der Richtungsentscheidungen für das Leben bewahrt und immer neu justiert werden. Der Sinn geht also in die gleiche Richtung wie bei V. 27.

8. AUSWERTUNG UND FAZIT

Es gibt eine Unterscheidung von Innen- und Außenwelt, die sich vor allem in der Selbstbeobachtung zeigt. Nicht alle Gefühle sind offenbar ›außen‹ abzulesen oder im ›Außen‹ gespiegelt, wenn es auch klar die Vorstellung von Korrespondenzen gibt. Ganz einfach ist mit Jan Dietrich festzuhalten: »Es gehört zur Weisheit des Menschen, wenn dieser sein Wissen in seinem Inneren verbergen kann und, anders als der Narr, über die Fähigkeit der Distanzierung von der Außenwelt verfügt.«⁷⁰ Diese Innenwelt wird nicht generell negativ gewertet – im Gegenteil. Sie spiegelt den von Gott zugestandenen ›Freiheitsraum‹ zur Entscheidung und macht nur deshalb an manchen Stellen den Eindruck, negativ zu sein, weil häufiger die Diskrepanz zwischen Innen und Außen, d.h. die fehlende Authentizität der Person thematisiert wird.

Es gibt in den Texten eine Differenz zwischen ›innen‹ und ›außen‹, die in unterschiedlicher Weise zum Ausdruck gebracht wird. Die lexikalische Konzeptualisierung beschränkt sich dabei nicht auf das ›Herz‹ (לב), sondern ist deutlich breiter: Terminologisch ist entweder das ›Innere‹ (קרב), die inneren Organe (מע׳/מע׳ה) oder der Leib bzw. Bauchinnenraum (בטן), das ›Verborgene‹ (סתר), das ›Tiefe‹ (עמק) sowie noch weitere seltenere Bezeichnungen (manchmal auch ›vor Augen‹, ›auf dem Lager‹) gemeint. Für unsere Zwecke waren die Stellen wichtig, in denen das ›Innen‹ dem einfachen oder gar jeglichem Zugriff von außen entzogen, d.h. im eigentlichen Sinne ›privat‹ war. Dabei gab es eine Reihe von Stellen, in denen das ›Innere Denken‹ eine Innenwelt spiegelt, die ganz auf das Subjekt beschränkt bleibt und zum Teil

⁷⁰ DIETRICH, Individualität, 86 (mit Beispielen aus der Lehre des Amenope).

sogar Gott (Stichwort: »Freiheitsraum«) entzogen ist. Eine solche Privatheit impliziert recht eindeutig ein Individuum, unverwechselbare Individualität und unvertretbare Subjektivität. Wie schon an anderer Stelle betont, ist dafür m. E. das metasprachliche Konzept »Person« durchaus heuristisch angemessen.

Das Innen umfasst ein Erleben und Verarbeiten der Außenwelt und setzt einen reflexiven Umgang mit der Verarbeitung voraus. Allerdings muss zugleich mit Shaul Shaked davor gewarnt werden, die Grenzen zwischen »Innen« und »Außen« zu scharf und steril zu sehen.⁷¹ Denn es gibt »eine beträchtliche Anzahl Schichten des »Innen« innerhalb jeder religiösen Tradition. Manche dieser Schichten liegen ihrerseits unter anderen, bis dahin unentdeckten Schichten verborgen«.⁷²

Die »inneren Tiefen« alttestamentlichen Menschen sind unerschöpfliche Quellen des Selbst, des Lebensentwurfs und des moralischen Anspruchs. Sie sind Ausdruck menschlicher Autonomie, weil sie im Letzten dem Zugriff (nicht dem Einfluss!) von außen entzogen bleiben. Die meisten Belege waren literargeschichtlich nachexilisch und spätnachexilisch. Das bedeutet m. E. jedoch nicht, dass es eine Entwicklung gegeben hat bzw. dass »der« vorexilische alttestamentliche Mensch solche »inneren Tiefen« nicht kannte. Für solche Thesen fehlt schlicht die Textbasis vorexilischer, in der Tendenz anders akzentuierender Texte.

Mit den vorhergehenden Überlegungen sollte nicht in Frage gestellt werden, dass der alttestamentliche Mensch relational konzeptualisiert wird. Er konstituiert sich durch die Intensität der Sozialbeziehungen, durch das Netz der Außenwelt, in die er durch sein Agieren, seine Lebensbezüge und seinen Status einbezogen ist. Sozialität, Religiosität und Kulturalität bestimmen den Menschen wesentlich, das Leben in Beziehungen macht Menschsein aus. Das alles bleibt festzuhalten. Zugleich ist aber dem Eindruck entgegenzutreten, der alttestamentliche Mensch hätte damit keine Beziehung zu sich selbst oder – noch schlimmer – er hätte gar kein Selbst, keine wahre Authentizität, sondern seine Individualität würde sich im Außengeleiteten verlieren. Auch der alttestamentliche Mensch – so sollte und konnte auch gezeigt werden – kennt eine Innerlichkeit und innere Tiefe. Aber er geht darin nicht auf. Er führt Selbstgespräche, aber verliert sich nicht darin. Er suhlt sich nicht in der Innerlichkeit um alleine dem Echo zu lauschen, das dann melancholisch verhält, weil der Mensch mit sich allein ist. Diese Zuspitzungen gibt es nicht und das war auch nicht zu erwarten. Aus der Auseinandersetzung mit Charles Taylor und insbesondere mit dessen Rezeption bei Di Vito stand in Frage, ob

⁷¹ Vgl. SHAUL SHAKED, »Innen« und »Aussen« in der Religionsgeschichte. Einige typologische Beobachtungen, in: JAN ASSMANN/THEO SUNDERMEIER (Hrsg.), Studien zum Verstehen fremder Religionen. Band 6, Die Erfindung des inneren Menschen, Gütersloh 15–27, 15–16.26.

⁷² SHAKED, »Innen« und »Außen«, 26.

der alttestamentliche Mensch eine selbstbezügliche Distanz zur Außenwelt denken und ihm damit ein dynamisches Verhältnis zu sich selbst zugesprochen werden kann. Diese Frage meine ich klar mit ›ja‹ beantworten zu müssen. Damit eignet sich das alttestamentliche Menschenbild weder dazu, um in Kontrast die Errungenschaften der Moderne zu akzentuieren, noch im Unbehagen an derselben eine naive Rückbesinnung zu fordern. Das Thema der konnektiven und konstellativen alttestamentlichen Anthropologie und ihr Beitrag zu den Diskursen der Gegenwart ist damit nicht abgeschlossen, sondern vielmehr neu eröffnet.