

PERSON – IDENTITÄT – SELBST

Eine Problemanzeige aus alttestamentlicher Perspektive

Christian Frevel

»Wenn ich meine philosophischen Schriften gegen den Vorwurf einer Kryptotheologie verteidige, so hüte ich mich mit gleicher Sorgfalt davor, dem biblischen Glauben eine kryptophilosophische Funktion zuzuschreiben« (Paul Ricœur).¹

1. VORBEMERKUNGEN

Der Titel weckt Erwartungen, da er mit den unscharfen metasprachlichen Konzepten »Person – Identität – Selbst« einsetzt, die zur *Mélange* der breiten Identitätsdebatte gehören, die seit Jahrzehnten in den Literatur- und Kulturwissenschaften, der Psychologie, Soziologie und Philosophie eigentümlich zwischen abgearbeitet und aktuell schwankt. Irgendwie ist die Debatte »durch« und doch kommt nach wie vor kaum eine Arbeit ohne den Bezug auf das Konzept oder den Begriff »Identität« aus.² Wenn dem Begriff der Identität von Stefan Glomb eine »transdisziplinäre Heterogenität« bescheinigt wird,³ ist damit zugleich ausgedrückt, dass es wenig Verbindliches in der Definition gibt. Nicht viel besser verhält es sich mit dem unscharfen »Selbst« und erst recht mit dem seit der Antike hoch wandlungsfähigen Begriff der »Person«. Es handelt sich sämtlich um diskursbelastete Begriffe, die noch dazu im Alten Testament *objektsprachlich* nicht vertreten sind. Wozu also die Beschäftigung damit aus alttestamentlicher Perspektive? Liegt da nicht der Verdacht nahe, dass es sich um Modernismen handelt, die eine kulturwissenschaftliche Anschlussfähigkeit der Bibel vorgeben wollen, die von der Sache her nicht gegeben ist? Die kritische Rückfrage zielt auf das hermeneutische Grundproblem,

¹ Paul Ricœur, *Das Selbst als ein anderer*, München ²2005, 36. Original: *Soi-même comme un autre*, Paris 1990.

² Vgl. Markus Öhler, »Identität« – eine Problemanzeige, in: Ders. (Hg.), *Religionsgemeinschaft und Identität*, BThS 142, Neukirchen-Vluyn 2013, 9-15, 9.11, der von einem »allgegenwärtigen Label« und einem »Mode«-Begriff« spricht.

³ Stefan Glomb, Art. »Identität, persönliche«, in: Ansgar Nünning (Hg.), *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*, Stuttgart ⁵2013, 324.

inwiefern zeitlich und begrifflich getrennte, eigenständige Diskurse miteinander interferieren und sich über die Rezeption gegenseitig beeinflussen. In seinem späten Hauptwerk zur philosophischen Anthropologie »Das Selbst als ein anderer« (»Soi-même comme un autre«), das auf die Gifford Lectures »On Selfhood. The Question of Personal Identity« (Edinburgh 1986) zurückging, hat Paul Ricœur gezielt die beiden biblisch ansetzenden Schlussvorträge weggelassen.⁴ Einer war *Le soi dans le miroir des Écritures* betitelt, der andere *Le sujet convoqué*. Er begründet diese »Askese des Arguments« sehr programmatisch mit der agnostischen Grundanlage seiner ganzen Philosophie und der Absicht, einen »autonomen philosophischen Diskurs zu führen«, ⁵ betont aber die Zusammenhänge zwischen den Denkformen: »Die zehn Abhandlungen, aus denen sich das vorliegende Werk aufbaut, setzen die bewusste und entschiedene Ausklammerung der Überzeugungen, die mich an den biblischen Glauben binden, voraus. Ich behaupte nicht, dass auf der tiefen Ebene der *Motivationen* diese Überzeugungen ohne Wirkungen auf das Interesse geblieben sind, das sich diesem oder jenem Problem, unter Umständen sogar der Problematik des Selbst insgesamt zuwandte.«⁶ Nicht anders dürfte die Beeinflussungsrichtung umgekehrt laufen. Ohne das Alte Testament »kryptophilosophisch« zu vereinnahmen, ist es dennoch möglich und sinnvoll, die Diskurse miteinander ins Gespräch zu bringen. Eher die arbiträre Trennung der Exegese von Gegenwartsdiskursen stellt sich als Problem dar. Das gilt erst recht, wenn biblische Aussagen von der Gegenwart als »fern« abgekoppelt werden. Das bedeutet weder, dass die Bibel in einer Art offenbarungstheologischem »Inklusivismus« die Diskurse der Neuzeit schon in sich birgt, noch dass einer ungebrochenen Integration des Alten Testaments in ebendiese Diskurse als einer *quasi emischen* Stimme das Wort geredet werden sollte. Dennoch ist der Autor davon überzeugt, dass die vormodernen biblischen Konzepte mehr leisten als ihnen gemeinhin zugetraut wird.⁷ Die hinter den hier vorgelegten Überlegungen stehende Absicht ist aber in erster Linie nicht eine apologetische, auch wenn ihr Autor das *massif hébraïque* in Anlehnung an

⁴ Vgl. dazu Pierre Bühler, Das aufgerufene Selbst. Biblisch-theologische Hermeneutik des Selbst nach Ricœur – als Antwort auf die Krise der Subjektivität, in: Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger (Hg.), Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas, Tübingen 2005, 261–272.

⁵ Ricœur, Selbst, 35.

⁶ Ricœur, Selbst, 35–36. Bühler (Selbst, 268–269) weist darauf hin, dass die zentralen Gedanken der letzten beiden *lectures* durchaus in den vorhergehenden auftauchen.

⁷ Oeming spricht in diesem Zusammenhang von einem subtilen Verhältnis von Philosophie und Altem Testament, das ein »erstaunliches Maß an Berührung« aufweise (Manfred Oeming, Alttestamentliche und Philosophische Anthropologie – ein subtiles Verwandtschaftsverhältnis, in: Andreas Wagner (Hg.), Anthropologische Aufbrüche, FRLANT 232, Göttingen 2009, 275–296).

Paul Ricoeur für weithin unterschätztes Denken hält.⁸ Oder treffend zugespitzt: »Pourquoi réfléchir seulement sur Hölderlin et non pas sur les Psaumes, sur Jérémie? C'est là ma question«.⁹ Die eingeübte Differenz zwischen »hebräischem« und »griechischem« Denken spielt zwar eine erhebliche Rolle, steht aber nicht im Fokus der Ausführungen. Die Aufarbeitung jener Diskurse und ihrer Auswirkungen auf die biblische Anthropologie soll hier nicht vorweggenommen werden. Im Folgenden geht es vielmehr um einen Beitrag zu den gegenwärtigen Horizonten biblischer Anthropologie und um eine Anzeige einiger forschungsgeschichtlich begründeter Problembereiche und Desiderate. Vieles bleibt dabei aus Platzgründen noch skizzenhaft. Die hermeneutisch-methodische Problematik, dass die Konzeptualisierung der alttestamentlichen Aussagen nicht unbeeinflusst von systematischen Konzepten der Neuzeit ist, ist dabei unhintergebar und gehört zu den selbstverständlich vorausgesetzten Einsichten.

Insbesondere für die metasprachlichen Konzepte »Identität«, »Person« und »Selbst«, die alle nicht objektsprachlich im Alten Testament vertreten sind, bleibt das festzuhalten. Daher empfiehlt es sich, nach dieser Vorbemerkung zunächst in knapper Form zu skizzieren, was mit den jeweiligen Konzepten »Person - Identität - Selbst« gemeint sein soll und wie sie mit den alttestamentlichen Diskursen vernetzt sind bzw. vernetzt werden können. Danach wird die Frage von Individualität und Subjektivität des »alttestamentlichen Menschen« in Überlegungen zum *inneren Menschen*, zum Konzept der *corporate personality* und zum *Selbst* kurz wissenschaftsgeschichtlich andiskutiert, um ein Desiderat zu markieren und weiteren Diskussionsbedarf anzuzeigen. Robert A. Di Vito hat sich in einem viel beachteten Beitrag mit der Frage einer personalen Identität befasst und festgestellt: »Die Disposition so mancher Alttestamentler, heute in der biblischen Darstellung eine Vorstellung von der Einheit der Person zu finden, die ein Spiegelbild ihrer eigenen Vorstellungen bildet, (lässt sich) in gewissem Maße mit der Entstehung der modernen Rede vom Selbst während der Aufklärung und deren Nachwirkungen in der Romantik erklären«.¹⁰ Diese Sicht verkenne die grundlegenden Differenzen und gehe am alttestamentlichen Verständnis vorbei. Dabei hat Di Vito Wichtiges und Richtiges formuliert, jedoch in einer Weise zugespitzt, die das Alte Testament in einen diametralen Gegensatz zur Moderne setzt. In Auseinandersetzung vor allem mit Robert A. Di Vitos Beitrag zur Konstruktion personaler Identität in

⁸ Vgl. dazu Marlène Zarader, *The Unthought Debt. Heidegger and the Hebraic Heritage*, Stanford 2006.

⁹ Paul Ricoeur, Note introductive, in: Richard Kearney (Hg.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris 1980, 17.

¹⁰ Robert A. Di Vito, *Alttestamentliche Anthropologie und die Konstruktion personaler Identität*, in: Bernd Janowski / Kathrin Liess (Hg.), *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie*, HBS 59, Freiburg 2009, 213-241, 130.

der alttestamentlichen Anthropologie werden die Voraussetzungen diskutiert, die für die Beschreibung der personalen Identität im Alten Testament von Bedeutung sind. Anmerkungen zum Problem der Semantik in der Anthropologie beschließen den Diskussionsbeitrag.

Nicht zu erwarten sind tiefere Einblicke in die philosophische, soziologische, psychologische, neurowissenschaftliche und theologische Fachdiskussion zu den jeweiligen Begriffen und Konzeptionen. Das Abschreiten der Konvergenzen und Divergenzen mag Aufgabe einer breiteren Beschäftigung bleiben. Dass alttestamentliche Konzeptionen meiner Einschätzung nach in hohem Maße anschlussfähig an moderne (In-)Fragestellungen sind, habe ich an anderer Stelle bereits betont.¹¹ Dass diese Anschlussfähigkeit aber nicht auf Identifikation (das Antike *ist* das Nachmoderne), sondern auf Analogien zielt, bedürfte nicht der weiteren Betonung, wenn es nicht gerade in Bezug auf die Frage personaler Identität in jüngeren Stellungnahmen gänzlich bestritten würde. Mein Beitrag ist daher aus einem Unbehagen gegenüber einer überzogenen Rollenfixierung in der Antike – einer Spielart früher Rollentheorie¹² – erwachsen, die m. E. die alttestamentliche Anthropologie letztlich ins Abseits führt, weil sie einer grundlegenden Diastase des Menschenverständnisses im Alten Testament gegenüber dem Neuen und davon ausgehend der Moderne das Wort redet. Er will als Beitrag zum Gespräch über die schwere und dichte Trias »Identität – Person – Selbst« verstanden werden. Dabei können nicht alle Ansätze und Perspektiven zum Tragen kommen und selbstverständlich könnte man auch anders ansetzen – etwa mit Rückgriff auf Ricœur, der in gewisser Weise kanonhermeneutisch argumentiert. In den Gifford Lectures beschreibt Ricœur eine Identität als Selbst, die sich *im Rezipieren* der Schrift konstituiert: »Durch die ›imaginative‹ Vernetzung der innerbiblischen Querverweise auf ihrer poetischen Ebene wird der Leser von der zentrifugalen Bewegung der Selbstkonstitution weg auf die zentripetale Bewegung der Entdeckung der vielfältigen Selbstsymboliken hingewiesen. [...] Hier offenbart sich dem Selbst des Lesers das ›Selbst im Spiegel der heiligen Schrift‹.«¹³ Gegenüber einer solchen rezeptionshermeneutischen Perspektive, die die Valenz der Heiligen Schrift in ihrer vielstimmigen, aber aufeinander bezogenen Polyphonie bereits voraussetzt, soll hier ein Zugang gewählt werden, der die Aus-

¹¹ Christian Frevel, Die Frage nach dem Menschen. Biblische Anthropologie als wissenschaftliche Aufgabe – Eine Standortbestimmung, in: Ders. (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament, QD 237, Freiburg i. Br. 2010, 29–63.

¹² Vgl. dazu grundlegend Hartmut M. Griese, Art. Rolle, in: Günter Endruweit / Gisela Trommsdorff / Nicole Burzan (Hg.), Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart 2014, 411–415, bes. 411.413; Christian Ronning, Soziale Identität – Identifikation – Identifikationsfigur, in: Barbara Aland, Johannes Hahn, Christian Ronning (Hg.), Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike, STAC 16, Tübingen 2003, 233–251, 237–238 und die unten angegebene Literatur.

¹³ Bühler, Selbst, 265.

sagen und Konzepte des Alten Testaments ausgehend von einer historischen Perspektive zunächst als diskursfähig und gehaltvoll aufweist. Das ist letztlich der Grund, warum das bei Ricœur im Spiegel der Schrift refigurierte Selbst mehr als ein bloßes Glasperlenspiel ist.

2. PERSON – IDENTITÄT – SELBST: EINIGE VORKLÄRUNGEN

Entsprechend der Vorbemerkungen versuche ich im Folgenden jeweils knapp zu umschreiben, was ich unter »Identität«, »Person« und »Selbst« fassen möchte. Von Definitionen zu sprechen, wäre schon zu hochgegriffen, zumal die Aussicht, eine Definition vorzulegen, der alle am Diskurs Beteiligten gleichermaßen zustimmen könnten, mehr als aussichtslos ist. Die skizzenhaften Füllungen versuchen bewusst nicht, eine begriffliche Trennschärfe herzustellen, was die Begriffe steril machen und dem Dreiklang seinen Charme nehmen würde. Allen Begriffen ist gemeinsam, dass sie »etwas« beschreiben oder besser *zuschreiben*, das nicht verobjektivierbar ist, sondern sich im Vollzug des Subjekts konstituiert.

2.1 Identität

Im bezeichneten Zusammenhang geht es primär um die sog. Ich-Identität.¹⁴ Darunter ist ein prozedurales Selbstverhältnis gefasst, das als »aspirativer Fluchtpunkt« (Jürgen Straub) begriffen werden, aber niemals statisch erreicht sein kann. Sie ist nicht optional, aber an Optionen rückgebunden, die wiederum abhängig von raumzeitlichen Kontexten sind. Damit ist Identität einerseits wandelbar, transitorisch und bleibt Fragment, andererseits ist sie von einer »überzeitlichen Kontinuität« und »übersituativen Konsistenz«¹⁵ gekennzeichnet. Zur Identität gehört nicht nur, ein dynamisches Verhältnis zu sich selbst haben, sondern darüber hinaus »Authentizität«. Diese wird konstituiert und konstruiert durch eine Kette performativer Selbstvollzüge, die »Leben«

¹⁴ Für einen Überblick über verschiedene Identitätskonzepte s. Jürgen Straub, Identität, in: Friedrich Jaeger u. a. (Hg.), Handbuch der Kulturwissenschaften, Grundlagen und Schlüsselbegriffe, Bd. 1, Stuttgart 2004, 277–363; Benjamin Jorissen / Jörg Zirfas (Hg.), Schlüsselwerke der Identitätsforschung, Wiesbaden 2010; Helmut Dubiel, Art. Identität, Ich-Identität, in: HWPh 4, 1976, 148–151; Stefan Glomb, Art. Identitätstheorien, in: Ansgar Nünning (Hg.), Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie, Stuttgart 2013, 325; Alexander Deeg / Stefan Heuser / Arne Manzeschke (Hg.), Identität, Göttingen 2007; Christian Strecker, Identität im frühen Christentum, in: Markus Öhler (Hg.), Religionsgemeinschaft und Identität, BThS 142, Neukirchen-Vluyn 2013, 113–167. Der Begriff Ich-Identität wird meist mit dem entwicklungspsychologischen Konzept von Erik Erikson verbunden, vgl. Erik Erikson, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt a. M. 1989. Zu den Klassikern wird auch Charles Taylors Werk *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge Massachusetts 1989 (Quellen des Selbst, Frankfurt a. M. 1996) gerechnet.

¹⁵ Beide Begriffe in Glomb, Identität, 324.

oder »Biographie« genannt werden können und Identität sowohl bilden, vollziehen als auch bewahren. Damit wird individuelle Identität unverwechselbar und unvertretbar. Identität ohne Außenbezüge ist autistisch, daher gehört die soziale Eingebundenheit zur Identität. Identität ergibt sich aus dem lebensgeschichtlich balancierten Zusammenspiel von sozialen Rollen und der Konstitution des Ich. Voraussetzung für den Vollzug der Identität ist Freiheit, die es dem Menschen erlaubt, Selbstvollzüge gerichtet zu gestalten und somit eine Identität zu formen. Identität lässt sich vollziehen, aber weder dekretieren noch aus den Bezügen lösen. Sie ist weder substanzhaft gegeben noch unabhängig vom physischen Sein; vor allem ist sie nachhaltig an Selbstvollzüge gebunden, sodass sich auch revidierte oder transformierte Identitäten in einer Gesamtbiographie zusammenfügen.

Was hier mehr in knappen Phrasen als in konsistenter Darlegung aus der Identitätsdebatte zusammengeführt wurde, zeigt die Ansatzpunkte für ein Gespräch mit biblischer Anthropologie: Das Zusammenspiel von Ich-Identität und sozialem Rollenverhalten, die Konstitution eines lebensgeschichtlich authentischen wie ganzheitlichen Ich und die Dynamiken jenseits von essentialistischen Festlegungen auf eine »normative« Biographie als Normbiographie. Der Entwurfscharakter, also das approximative, assimilative, akkomodative und autostabilisierende der eigenen Ich-Identität, die sich im Selbstkonzept durch retrospektive und prospektive Perspektiven permanent verändert, kennzeichnet auch das fragile zwischen Wiege und Grab ausgezeichnete Menschsein in der Bibel. Mit Blick auf biblische Texte ließe sich daher nach Ansätzen suchen, wie Ich-Identität narrativ konstruiert und konstituiert wird. Die Grundbeobachtung, dass die biblischen Texte gerade keinem Essentialismus das Wort reden, bestärkt die Hoffnung, dass es dabei vielfältige Ansatzpunkte gibt. Biblische Identitätskonzepte beruhen auf Fremd- und Selbstzuschreibungen, sind biographisch wandelbar und unlösbar mit sozialer Kontextualisierung verbunden.

2.2 Person

Beim Begriff der Person scheint man auf den ersten Blick etwas festeren biblischen Untergrund unter den Füßen zu haben, denn »Person« kommt zumindest in Übersetzungen vielfach vor. Da die Wurzeln des Begriffes mit πρόσωπον (Angesicht, Maske, Vorderseite) bzw. *persona* (Maske, Rolle, Status) in der Antike liegen, scheint darin ein Brückenschlag zu alttestamentlichen Konzeptionen grundsätzlich möglich. פנים wäre eine der lexematischen Entsprechungen. So wird in vielen Übersetzungen die Wendung נכר פנים mit »die Person (bei Gericht) ansehen« übersetzt, z. B. in der Einheitsübersetzung 1979 in Dtn 1,17; 16,19; Prov 24,23; 28,21; II Chr 19,7. Auch ähnliche Formulierungen mit פנים in Lev 19,15.32; Hi 13,1; Mal 2,9 werden in Übersetzungen mit »Person« wiedergegeben. Zwar ist in den Stellen der Einzelne als Individuum aufgefasst, doch drückt der Terminus im Hebräischen insgesamt nur selten wirklich das aus, was *persona* meint. Alternativ bietet sich נפש an, das

in Übersetzungen in Gen 17,14; Ex 30,12.15.16; Lev 7,18.20.21.27; 19,8; 20,6; Num 15,27.28.30.31 u. ö. mit »Person« wiedergegeben wird. Hier handelt es sich um (späte) Stellen, in denen eine Person als Rechtssubjekt bezeichnet wird. Aspekte von Individualität, des Selbst oder der Identität sind dabei weniger im Blick. Zwar führt der Blick auf פּוֹנָד unzweifelhaft weiter, wenn nach »Person« im Alten Testament gefragt wird¹⁶, doch an die komplexen Aspekte eines Personbegriffs reicht man damit nur bedingt heran. Zudem ist die Übereinstimmung zwischen den antiken Begriffen und der modernen Fragestellung nach Personalität ausgesprochen gering, sodass der Ansatz bei der antiken Verwendung für Fragen des statusbezogenen Werts sinnvoll, für die Frage nach Individualität kaum versprechend ist. Über das sog. Rollenmodell, nach dem sich Identität durch die Übernahme sozialer Rollen konstituiert, ist man aber mit *persona* verbunden. Nur dass dann durch die mögliche Vielzahl von Rollen die als *eine* gefasste Identität als Person auseinanderzubrechen droht.

Für den hiesigen Zusammenhang soll heuristisch daher mit dem Begriff »Person« das Netz von Bezügen gefasst werden, durch die ein Individuum unverwechselbar ausgezeichnet ist. Person wäre damit so etwas wie eine gefüllte Individualität. Person ist zunächst eine Zuschreibungskategorie, sowohl der Fremd- als auch der Selbstzuschreibung. Person ist *weniger* abhängig von selbstreflexiven Prozessen als »Identität« und »Selbst«, aber auch nicht unabhängig davon. Es gibt jedenfalls keinen unwandelbaren, unveränderbaren Personkern, sondern Person konstituiert sich in historischen wie sozialen Relationen, d. h. sie umschließt die Biographie und ist abhängig von den jeweiligen Kontexten, in denen die Zuschreibung erfolgt. Der Person kommen Rechte zu, sie ist unvertretbar, moralisch autonom handelnd und insofern können ihr Handlungen zugeschrieben werden. Der Person wird zudem eine unaufhebbare Würde zugeschrieben (Würde als Zuschreibungskategorie, nicht als essenzialistische Größe).

Einen zusammenfassenden Ausgangspunkt können die komprimierten Ausführungen von Bernd Janowski zum alttestamentlichen Personverständnis und seinem konstellativen Personbegriff bilden. Nach ihm lässt sich der alttestamentliche Mensch ebenso wenig aus seiner Individualität wie seiner Sozialität lösen und ist wesentlich bestimmt durch seine Kulturalität. Bernd Janowski will daher »von der Korrelation von ›Mensch und Kultur‹ ausgehen und »dementsprechend vom *Begriff der Person* über die *Sphäre des Sozialen*

¹⁶ Vgl. dazu Bernd Janowski, Anerkennung und Gegenseitigkeit. Zum konstellativen Personbegriff des Alten Testaments, in: Ders. / Kathrin Liess (Hg.), Der Mensch im alten Israel, HBS 59, Freiburg i. Br. 2009, 181–211; Ders., Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament, in: Christian Frevel (Hg.), Biblische Anthropologie, QD 237, Freiburg i. Br. 2010, 64–87; Ders., Die lebendige פּוֹנָד. Das Alte Testament und die Frage nach der »Seele«, in: Ders., Der nahe und der ferne Gott. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 5, Neukirchen-Vluyn 2014, 73–116, sowie die Hinweise bei Frevel, Frage, 36.39–41.

zur *Wahrnehmung der Welt*, also gleichsam von innen nach außen¹⁷ voranschreiten. Den Ausgangspunkt bildet das vormoderne Personverständnis, das nach Janowski (in Anknüpfung an Robert A. Di Vito) den Menschen als vitales Selbst in einer »komplexen und in sich differenzierten Ganzheit«¹⁸ kennzeichnet und durch die vier »Identitätsmarker« *Einbettung, Dezentrierung, Transparenz* und *Dependenz* bzw. *Konvivenz* bestimmt ist.¹⁹ Insofern dieses individuelle Selbst zutiefst in die soziale Sphäre eingebunden ist, in der Individualität und Kollektivität interdependent sind, spricht Janowski von einem »konstellativen« Personbegriff.

2.3 Selbst

Die Konzeption des Selbst spielt, anders als die vorhergehenden Begriffe, in den hier relevanten Diskursen eine geringere Rolle, auch wenn außer Frage steht, dass das »Problem des Selbst mit dem der Identität verknüpft«²⁰ ist. Die vielfältigen Komposita wie Selbstverhältnis, Selbstbewusstsein, Selbstvollzug, Selbstverwirklichung etc., die alle objektsprachlich im Alten Testament vollständig fehlen, deuten die Breite des Begriffs an. Entsprechend unscharf bleibt das »Selbst« in den betreffenden Diskursen; lediglich in der Psychologie wird der Begriff im Kontext von Identitätsbildung intensiver definiert.²¹ Dabei scheint klar, dass es um eine Bezüglichkeit geht, die als Handlungseinheit begriffen wird. Sich selbst zum Gegenstand der Reflexion zu machen, ist Ausweis eines »Selbst«. Das Selbst wird als »Ich« verstanden, das sich empirisch und / oder kognitiv erfassen kann. Anschluss an die Antike gewinnt das Konzept des Selbst durch das viel bemühte delphische γνῶθι σεαυτόν »erkenne dich selbst«. Das Selbst ist mittels sozialer Interaktion und Reflexion in der Lage, durch Abgrenzung und Differenz Individualität wahrzunehmen und zu formen. Die kognitiv strukturierende Funktion wird als Selbstkonzept (»Bild von sich selbst«) bezeichnet. Bei der Verwendung des Terminus »Selbst« wird häufig darauf hingewiesen, dass es sich um einen Ersatzbegriff für »Seele« handele, da sich eine Seelenvorstellung in der Neuzeit verflüchtigt habe: »Tatsache ist, dass durch eine linguistische Bedeutungsverschiebung die Rede von einer ›Seele‹ mit der Aufklärung durch den Diskurs über das ›Selbst‹ ersetzt wurde.«²² Noch stärker diskreditiert scheint aber der Begriff durch individua-

¹⁷ Bernd Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments. Versuch einer Grundlegung*, in: Andreas Wagner (Hg.), *Anthropologische Aufbrüche*, FRLANT 232, Göttingen 2009, 13–41, 31, vgl. Ders., *Der Mensch im Alten Israel. Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie*, in: ZThK 102 (2005), 143–175, hier 153.

¹⁸ Janowski, *Anthropologie*, 25.

¹⁹ Janowski, *Mensch*, 156 im Rückgriff auf Di Vito, *Anthropologie*, 217–218.

²⁰ Alfred Schöpf, *Art. Selbst*, in: LThK 9, 2000, 417–419, 417. Vgl. zum Selbst auch Jakobus Wentzel van Huyssteen / Erik P. Wiebe (Hg.), *In Search of Self*, Grand Rapids 2011.

²¹ Vgl. z. B. Werner Greve (Hg.), *Psychologie des Selbst*, Weinheim 2000.

²² Di Vito, *Anthropologie*, 131.

listische Engführungen in der Gegenwart: »Wo die Antike den Kollektivsingular ›Mensch‹ gebrauchte, wählt die Lebenskunst das Ich-Verstärkerwort ›Selbst‹. Es geht ihr um Selbsterfindung und Selbstgestaltung, um Selbstverwirklichung und Selbstbehauptung, um Selbstwahrnehmung und Selbststilisierung, um Selbstsorge und Selbstmanagement.«²³ Um beides geht es mir mit dem Begriff des Selbst nicht: weder um einen Ersatz für eine Seelenkonzeption, die ein formales Prinzip der Identität markiert, noch um eine Annäherung an individualisierende Lebenskunstkonzepte. Nach Hubert Cancik wird jedoch in der Antike *unter anderem* auch unter dem Begriff des »Selbst« das verhandelt, was heute unter Person und Personalität gefasst wird.²⁴ Da zudem der Begriff des Selbst eng mit der Frage des »inneren Menschen« verbunden ist, bietet er vielleicht doch Anknüpfungspunkte jenseits der Lebenskunst- und Seelenthematik.

Wenn man ihn versucht, gegenüber »Person« und »Identität« etwas trennschärfer zu fassen, betont der Begriff des »Selbst« das reflexive Moment, ohne die Ganzheitlichkeit aufzugeben. Das Selbst ist quasi der Fluchtpunkt, an dem emotive, volitive, noetische und biographische Momente zusammentreffen. Durch den stärkeren Akzent auf das introspektive Moment, ist der Begriff des »Selbst« nicht identisch mit dem der Person, auch wenn es davon nicht zu trennen ist. Während bei der Kategorie »Person« die Fremdzuschreibungen gegenüber den Selbstzuschreibungen überwiegen, ist es bei »Selbst« genau umgekehrt. Man hat ein Selbstverhältnis, aber nicht dem Selbst werden Rechte und Würde zugeschrieben. Mit »Selbst« soll also das Ergebnis der selbstreflexiven Prozesse gefasst werden, die ein »Ich« konstituieren. Wie die Person ist aber das »Selbst« unvertretbar und unverwechselbar. Die emotionale und noetische Identität konstituieren das Selbst ebenso wie die Wahrnehmung des Körpers und seiner Ausdrucksformen. Motivationale und volitive Aspekte gehören dazu, Begehren und Verlangen ebenso wie das, was wir als »Selbstwertgefühl« charakterisieren.

3. MENSCHEN OHNE SELBST – DIE ENTDECKUNG DES »INNEREN MENSCHEN« ALS ERRUNGENSCHAFT DER SPÄTANTIKE?

Es gilt als ausgemacht, dass »die Objektivierung der Subjektivität [...] modernen Ursprungs«²⁵ ist, aber auch da kommen in Bezug auf die biblischen Texte immer mehr Zweifel. Je grundsätzlicher diese Aussage formuliert wird, desto falscher scheint sie mir zu werden. Viele Individualpsalmen setzen ein »Selbst« voraus, das die eigene Subjektivität verobjektiviert. Der Hiobdiskurs ebenso wie die Reflexionen auf die Begrenzung der Wissensordnung in Kohe-

²³ Hans Joachim Höhn, *Das Leben in Form bringen*, Freiburg 2014, 40.

²⁴ Hubert Cancik, Art. Person I. Zum Begriff, in: *RGK*¹ 6, 2003, 1120–1121, 1120.

²⁵ Di Vito, *Anthropologie*, 131.

let lassen sich ohne Voraussetzung einer ansatzhaften Objektivierung von Subjektivität gar nicht sinnvoll verstehen. Dass Gott die Möglichkeiten der Erkenntnis des Menschen übersteigt, setzt ein Wissen um die epistemologische Begrenzung des Subjekts im Denken voraus. Damit wird zwar nicht die Subjektivität direkt zum Objekt, das Ergebnis ist jedoch mehr als vergleichbar. Wenn in Jes 5,21 denen ein »Wehe« entgegengeschleudert wird, die auf Grund eigener Einschätzung weise sind und zu deren Selbstbild es gehört, verständig zu sein, setzt das schon ein gehöriges Maß an Selbstreflexion voraus. Wenn es zu den Voraussetzungen eines »Selbst« wie dem Personbegriff überhaupt gehört, ein Äußeres zu erkennen, das einem Inneren gegenübersteht,²⁶ dann ist dafür nicht nur Platon anzuführen, sondern auch die Entdeckung des inneren Menschen in Ps 139, den Konfessionen des Jeremia oder den Klageliedern. Es mag zutreffen, dass Augustinus die Intimität des Inneren groß gemacht hat,²⁷ geboren hat er sie nicht. Man mag darüber streiten, ob die Entdeckung des inneren Menschen als Achsenzeitphänomen zu betrachten ist, man wird aber das Alte Testament aus dem Quellgrund dieser Einsicht nicht aussparen können.²⁸ Mit Jan Dietrich ist festzuhalten, dass die These, im Alten Testament sei zwar eine Innerlichkeit vorhanden, werde aber eben nicht reflektiert, zurückzuweisen ist.²⁹ Die Entdeckung des inneren Menschen, die den Ausgangspunkt des moralischen Selbst darstellt, findet sich mindestens implizit

²⁶ So Taylor, Sources, 111, s. dazu Janowski, Konstellative Anthropologie, 64–65.

²⁷ Maßgeblich hat diese These das Buch von Philip Cary, Augustine's Invention of the Inner Self, Oxford 2000 entfaltet. S. z. B. Theo Kobusch, Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität, Darmstadt 2006, 18f. Vgl. zum Gesamten auch Christian Moser, Buchgestützte Subjektivität. Literarische Formen der Selbstsorge und der Selbstthermeneutik von Platon bis Montaigne, Berlin u. a. 2006.

²⁸ Vgl. dazu z. B. Gerd Theissen, Das transformative Menschenbild der Bibel. Die Erfindung des »inneren Menschen« und seine Erneuerung im Urchristentum, in: Bernd Janowski, Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte, Berlin 2012, 260–288, 269 mit Verweis auf Jan Assmann, Zur Geschichte des Herzens im Alten Ägypten, in: Ders., Die Erfindung des inneren Menschen, Gütersloh 1993, 81–113. Vgl. auch Jan Assmann / Guy Stroumsa (Hg.), Transformations of the Inner Self in Ancient Religions, Leiden 1999, bes. 3–4, ebenfalls mit Bezug auf das Achsenzeittheorem.

²⁹ Jan Dietrich, Individualität im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient, in: Angelika Berlejung / Jan Dietrich / Joachim F. Quack (Hg.), Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient, ORA 9, Tübingen 2012, 77–96, 85. Der Widerspruch gegenüber seiner These, dass die Innerlichkeit im AT überwiegend negativ konnotiert sei, soll einer ausführlicheren Beschäftigung mit dem »inneren Menschen« vorbehalten bleiben. Zum Widerspruch gegenüber Robert A. Di Vito Annahme mit Verweis auf Jan Dietrich, das alttestamentliche Menschenbild sei durch einen Mangel an inneren Tiefen ausgezeichnet s. auch Marianne Grohmann, Diskontinuität und Kontinuität von alttestamentlichen Identitätskonzepten, in: Markus Öhler (Hg.), Religionsgemeinschaft und Identität, BThS 142, Neukirchen-Vluyn 2013, 17–42, 37.

schon in den Texten des Alten Testaments, aber – und darin ist Charles Taylors Analyse des modernen Selbst ganz Recht zu geben – noch nicht in der Abkoppelung an die soziale Konnektion, die als autistische Verarmung des Subjekts karikiert werden kann.

4. DIE CORPORATE PERSONALITY ALS FLUCHTPUNKT EINER MARGINALISIERTEN INDIVIDUALITÄT

»Der hebräische Mensch hat keinen Sinn für die Einsamkeit. Er begehrt nicht allein zu sein und ins Unbekannte zu wandern.«³⁰

Zwar zielt das Zitat von Ludwig Köhler nicht auf das Alleinsein, sondern auf die Unbehaustheit der wilden Natur, die »dem Hebräer« beängstigend scheine, doch hört man darin den Nachhall der These, das Individuum spiele im »Hebräischen Denken« keine Rolle. Gemeint ist das, was durch den vermeintlichen Gegensatz von »Hebräischem und Griechischem Denken« in eine gehörige Schiefelage gebracht wurde, aber schon forschungsgeschichtlich ältere Wurzeln hat. Der alttestamentliche Mensch kenne keine Individualität, er denke immer nur von der sozialen Eingebundenheit her und sei zuallererst korporative Person und erst nachgeordnet Individuum. Diese Hypothese zur grundlegenden Perzeption des Selbst und seiner sozialen Eingebundenheit weitet Thorleif Boman's Charakterisierung auf das gesamte Denken aus, dass nämlich »für die Hebräer das Allgemeine ursprünglicher [sei] als der konkrete Einzelfall«.³¹ Im Hintergrund steht dabei die Hypothese, dass »der Hebräer« ein eigenes und besonderes Konzept von Personalität habe, das sich von der »westlichen« Auffassung radikal unterscheide. Henry Wheeler Robinson hatte das juristische Konzept einer »*corporate personality*« 1911 aufgenommen und sozial erweitert. Dabei zielte er eigentlich auf ein Erklärungsmodell für ein Kollektiv gemeinsamen genealogischen Ursprungs ab.³² Durch die kreative Umdeutung wollte Robinson das negative »defective sense of individuality« von Thomas Mozley positiv formulieren.³³ Dabei ging er von einer engen Bezogenheit des Einzelnen auf den sozialen Kontext aus, der die Auffassung von

³⁰ Ludwig Köhler, *Der Hebräische Mensch*, Tübingen 1953, 123.

³¹ Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1977, 6, vgl. 56–58.

³² Vgl. Henry Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, Edinburgh 1911; Ders., *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, in: Paul Volz / Friedrich Stummer (Hg.), *Werden und Wesen des Alten Testaments*, BZAW 66, Berlin 1936, 49–62. Zusammen mit der Studie »The Group and the Individual in Israel« erschien der letztgenannte Beitrag in seinem Buch *Corporate Personality in Ancient Israel*, Edinburgh 1981.

³³ Robinson, *Doctrine*, 8.

Personalität nicht nur beeinflusse, sondern auch eingrenze. »The whole group, including its past, present, and future members might function as a single individual through any one of those members conceived as representative of it.«³⁴ Individualität und Personalität des Einzelnen treten gegenüber der Bedeutung der Gruppe damit von der Wiege bis zum Grab radikal zurück. Das Selbstbewusstsein hat ausschließlich eine kollektive Dimension und der Einzelne geht in der kollektiven Repräsentation ganz auf. Kennzeichnend sind vier Aspekte: die *Identifikation* des Einzelnen mit der Gruppe, die variierende *Extension* der Gruppe, der *Realismus* der korporativen Perspektive, die nicht bloß ideell ist, und schließlich das nahezu schrankenlose *Oszillieren* zwischen den Perspektiven. »So far as this is a characteristic of primitive thought (and many proofs might be given), there is a fluidity of conception, a possibility of swift transition from the one to the many, and vice versa, to which our thought and language have no real parallel.«³⁵ Wheeler Robinson geht zwar davon aus, dass zur Zeit der klassischen Propheten (vor allem Jeremia und Ezechiel) eine Entwicklung einsetzt, die zu einer Emphase des Individuums (»new emphasis on the individual person«³⁶, »the rise of moral individualism«³⁷) führt, doch bleibt demgegenüber die Konzeption der Korporativpersönlichkeit dominant.

Das Konzept ist seit seiner Einführung oft und heftig kritisiert worden, unter anderem wegen der unverkennbar evolutionistischen Perspektive, die die »Hebräer« als primitive Gesellschaft kennzeichnen. Zu den prominentesten Kritikern zählt John W. Rogerson, der in seinem Aufsatz 1970 bemängelt, dass das Konzept in den Veröffentlichungen von Robinson unzureichend definiert sei und unscharf bleibe.³⁸ Vor allem aber kritisiert Rogerson, dass das Konzept evolutionistisch sei und dem Stand der Ethnologie und Anthropologie nicht entspreche. Die Kritik bleibt zunächst verhalten: »Robinson is not to be blamed for this incongruity; it was commonly believed at the time that all societies had evolved in the same way, and thus anthropologists synthesized factors from societies widely different from each other in social structure. At the same time, it must be noted that this sort of procedure greatly assisted the development of the notion of corporate personality.«³⁹ Im Anchor Bible Dictionary formuliert er dann scharf: »Like many scholars of his day, Robinson believed that ancient Hebrew thought was similar to that of »primitive« societies and was impressed by the work of anthropologists on this »primitive« mentality, especially that of Lévy-Bruhl. He believed that the Hebrews ana-

³⁴ Robinson, Personality, 25.

³⁵ Henry Wheeler Robinson, The Cross of the Servant (1926), in: Ders., The Cross in the Old Testament, London³ 1960.

³⁶ Robinson, Doctrine, 30.

³⁷ Robinson, Doctrine, 27.

³⁸ John W. Rogerson, The Hebrew Conception of Corporate Personality. A Re-Examination, JTS 21, Oxford 1970, 1–16, 2.

³⁹ Rogerson, Conception, 4, vgl. ebd. 9.

lyzed the relation between the individual and the group in ways very different from those of modern man. For example, the Hebrews did not place limits on their individuality but felt themselves to belong to a group in such a way that an individual could be or become the group. [...] Since the 1930s many OT scholars believed that Robinson had discovered an important way of avoiding reading modern Western notions of individuality into the OT. [...] However, the anthropological theories on which Robinson based his notion of Hebrew mentality have since been largely abandoned by anthropologists.⁴⁰ Diese Kritik an den ethnologischen Voraussetzungen ist vielfach aufgegriffen und bestätigt worden. Auch das Entwicklungsschema vom *primitiven* Kollektivismus zum Individualismus wurde immer wieder als problematisch herausgestellt.⁴¹ Neben Rogerson hat es eine Reihe von kritischen Auseinandersetzungen gegeben, die immer wieder auch die Passung auf den alttestamentlichen Befund hinterfragt haben.⁴² Zusammenfassend urteilt Jan Dietrich zutreffend: »Die entscheidende Kritik jedoch lautet meines Erachtens, daß methodisch fahrlässig ein Kollektiv als Subjekt angesehen und behandelt wird.«⁴³

Dennoch hat das Konzept wie kaum ein anderes in der alttestamentlichen Wissenschaft seine Spuren gezogen. So erinnert etwa Jan Dietrich daran, dass die mit der »corporate personality« verbundene Idee auch bei Klaus Koch ähnlich formuliert wird. Dazu bedient er sich eines markanten Zitats aus der Habilitationsschrift von Klaus Koch: »Der einzelne Mensch ist demnach nicht ein Individuum, das mit eigenen Kräften der Gesellschaft selbständig gegenüberzutreten kann. Kräftig ist vor allem die Gemeinschaft, der Einzelne ist nur eine Manifestation ihres Lebens, ihrer Eigenschaften und Taten. Das Denken beginnt deshalb mit der Gemeinschaft, die Primärsubstantive bezeichnen das Kollektiv [...], der einzelne Teil kann nur durch eine sekundäre Ableitung ausgedrückt werden.«⁴⁴

Fraglos sind durch Annahme der Vorordnung des Kollektiven vor dem Individuum weite Bereiche von Anthropologie, Kult und Ethik beeinflusst. Individualität, ein erkanntes und autonom handelndes Selbst und damit das, was Person ausmacht, werden dadurch massiv in Frage gestellt.

⁴⁰ John W. Rogerson, Art. Corporate Personality, in: David N. Freedman, The Anchor Bible Dictionary (electronic ed.), New York 1996, 1157; vgl. Ders., Conception, 9.14.

⁴¹ Vgl. Jan Dietrich, Kollektive Schuld und Haftung, ORA 4, Tübingen 2010, 21–23.

⁴² Vgl. vor allem Joshua R. Porter, The Legal Aspects of the Concept of »Corporate Personality« in the Old Testament, in: VT 15, 1965, 361–380. S. ferner die Hinweise bei Andrew Perrimen, The Corporate Christ. Re-Assessing the Jewish Background, in: Tyndale Bulletin 50, 1999, 239–263, 242–246; Jurrien Mol, Collective and Individual Responsibility. A Description of Corporate Personality in Ezekiel 18 and 20, Studia Semitica Neerlandica, Leiden 2009, 187–207; Dietrich, Schuld, 21–27.

⁴³ Dietrich, Schuld, 22.

⁴⁴ Klaus Koch, Die israelitische Sühneanschauung und ihre historischen Wandlungen, Masch. Habil. Erlangen 1956, 92–93, zitiert nach Dietrich, Schuld, 21.

Mit welcher Durchschlagskraft und Nachhaltigkeit diese These die Darstellungen bestimmt, mag ein Zitat von Robert A. Di Vito verdeutlichen. Di Vito veröffentlichte bereits 1999 einen viel beachteten Aufsatz *Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity*,⁴⁵ der bis in jüngste Zeit als der maßgebliche Beitrag zur Frage von Individualität und Personalität in der alttestamentlichen Auffassung vom Menschen angesehen wird.⁴⁶ Eine markante Formulierung von John W. Rogerson aufnehmend schreibt Di Vito: »Ein bekanntes Merkmal der alttestamentlichen Darstellung des sozialen Lebens in Israel ist die Bindung der einzelnen Israeliten an ihre soziale Identität. Gegenüber dem relativen Atomismus, der Selbstgenügsamkeit und der Ungebundenheit des modernen Selbst – das selbst im Rahmen der Familie als Individuum verstanden werden will –, steht der Israelit im Zentrum immer weiter werdender Kreise von verwandtschaftlichen Beziehungen, angefangen mit der ›Familie‹. Dies ist ein alter Gegensatz: Israel ist ein ›aggregate of groups rather than a collection of individuals‹, und ohne die Familie ist der Einzelne kaum eine lebensfähige Größe – sei es sozial, sei es ökonomisch, sei es juristisch.«⁴⁷

Dass das Konzept der »corporate personality« hier im Hintergrund steht, ist offensichtlich. Sogar die Entwicklungsschemata klingen noch an. Dabei soll die Bedeutung der Gemeinschaft für die Konzeptualisierung von Person im alttestamentlichen Verständnis nicht kleingeredet werden, sondern lediglich auf die entstandene Schiefelage und das schwere Erbe der »corporate personality« hingewiesen werden, die eine mit dem oben skizzierten Verständnis übereinstimmende Rede von Individualität, Person und Selbst mehr oder minder unmöglich macht.⁴⁸

⁴⁵ Robert A. Di Vito, *Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity*, in: CBQ 61, 1999, 217–238. Zuvor hat Di Vito zwei Beiträge zum Themenkreis verfasst: Ders., *Here One Need Not Be One's Self: The Concept of »Self« in the Old Testament*, in: David E. Aune / John McCarthy, *Whole and Divided Self*, New York 1997, 49–88, und im selben Band zusammen mit William C. French, *The Self in Context*, 23–45.

⁴⁶ Der Aufsatz ist in Übersetzung in zwei wichtige Anthologien zur Anthropologie aufgenommen worden: Robert A. Di Vito, *Transparenz und Heteronomie. Zur Konstruktion personaler Identität im Alten Testament*, in: Bernd Janowski (Hg.), *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, Berlin 2012, 129–152 und zuvor Ders., *Anthropologie*.

⁴⁷ Di Vito, *Anthropologie*, 133 mit Zitat von John W. Rogerson, *Anthropology and the OT*, Sheffield 1984, 25. Verbal setzt er sich hingegen von der These der »corporate personality« ab, die er als exotische Theorie kennzeichnet, wobei er einige der Kritiker nennt (*Anthropologie*, 136).

⁴⁸ Vgl. dazu auch Dietrich, *Individualität*, 77–78, der dort auch auf Bruce Malinas kulturanthropologische Konzeption der *dyadischen Person* eingeht (s. dazu u.).

5. »SELBST« ALS THEMA ALTTESTAMENTLICHER ANTHROPOLOGIE – AUSDRUCK EINES UNBEHAGENS

Das antike Israel gilt als klassische Kollektivgesellschaft, in der gemeinsame Praktiken und Überzeugungen die Konzeption individueller Identität stark mitbestimmen. Falsch wird die Kennzeichnung erst, wenn das Individuum als Individuum vollkommen zurückgestellt wird und in der kollektiven Identität aufgeht, d. h. die Bedeutung von individueller Biographie, individuellem Heil, Schuld etc. vollkommen zurückgefahren werden. So schreibt Jan Dietrich zu Recht mit Bezug auf Jürgen Straub und Jan Assmann zur kollektiven Identität: »Der Akt der Identifikation bedeutet keine völlige Gleichsetzung der Mitglieder eines Kollektivs zu einer ›Wesenseinheit‹, sondern eine Identifikation ›in ausgewählten und spezifizierten, explizierten Aspekten‹ – nämlich hinsichtlich der relevanten Merkmale, die die Mitglieder eines Kollektivs als zum gemeinschaftlichen Selbstbild gehörig entwerfen. Neben diesem gemeinschaftlichen Selbstbild entwirft jedes Mitglied des Kollektivs ein eigenes individuelles Selbstbild, das neben dem kollektiven existiert und dieses Individuum von den anderen Mitgliedern des Kollektivs unterscheidet (*individuelle Identität*) [...]. Der künstlichen und falschen Unterscheidung zwischen einem ›Kollektivismus‹, in dem sich die Individualität des Einzelmenschen auflöst, und einem ›Individualismus‹ als Solipsismus wird die differenzierte Sicht gegenübergestellt, daß der Mensch immer schon Individuum in einer Gemeinschaft ist und demnach individuelle *und* sozial bedingte (›kollektive‹) Züge aufweist.«⁴⁹

Es *gibt* ein Individuum und auch eine durchgehende Perspektive auf das Individuum, seine Bedürfnisse, sein Heil und seine Identität. Ob man so weit gehen kann, mit Marcel Mauss von einer Grundkonstante des Menschseins auszugehen, sollte wegen der Unbestimmtheit der Kategorie Individualität offen bleiben,⁵⁰ doch ist alles reflexive »Ich« Grund genug, die Kollektivität nicht gegen die Individualität auszuspielen. Die grundlegende Absetzung der antiken Kulturen von den modernen ist daher eine fehlgeleitete Überzeichnung des Phänomens, das Klaus Neumann mit Rückgriff auf Bruce Malina unter dem Stichwort »dyadische Persönlichkeit« verhandelt. Damit ist gemeint, »dass der einzelne Mensch zur Bildung und Aufrechterhaltung seiner Identität immer auf das Urteil der anderen (eines ›Zweiten‹) angewiesen ist.«⁵¹ Dem inneren Menschen steht der äußere notwendig zur Erkenntnis gegenüber. Daraus lässt sich aber schwerlich ein Gegensatz zwischen Antike und Moder-

⁴⁹ Dietrich, Schuld, 5 mit Zitat aus Straub, Identität, 298 und Bezug auf Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, München 1997, 131.

⁵⁰ Auf Marcel Mauss verweist Di Vito, Anthropologie, 138.

⁵¹ Klaus Neumann, Art. Kultur und Mentalität, in: Angelika Berlejung / Christian Frelv (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2015, 37–44, 40.

ne konstruieren, da a) zwischen dem Denken zweiter Ordnung (der Reflexion der Subjektivität: »ich denke, also bin ich«) und dem konkreten Vollzug (der auf Anerkennung angewiesen ist) zu unterscheiden ist⁵² und b) die Frage der Perspektive eines Außen oder Innen entscheidend ist. Nur weil die selbstreflexive Perspektive nicht subjektorientiert formuliert wird, kann sie noch nicht als inexistent angesehen werden. Die Auffassung Di Vitos, dass das Denken des Menschen im Alten Testament wenig innere Tiefe habe, zeigt zudem ein implizites Wertungsmuster, das in sich problematisch bleibt.⁵³ Damit soll nicht einer Unterschiedslosigkeit das Wort geredet werden oder gar die neuzeitliche Wende zum Subjekt und ihre überspitzenden Pathologien nivelliert werden. Oftmals aber wird die Differenz zu einer diametralen Konzeptualisierung von Identität stilisiert, in der Individualität keinen Platz mehr hat und nur noch die soziale Rolle den Menschen bestimmt. Um diese Zuspitzung geht es mir. So etwa bei Di Vito: »In einer Weise, die dem modernen Denken fremd ist, *ist* man im Alten Testament einfach eine soziale Rolle.«⁵⁴ Der Mensch geht im Außengeleiteten auf und hat kein Inneres, mit sich Identisches, das aus sich heraus »Ich« wäre. Für Di Vito »entsteht Identität mit der sozialen Rolle.«⁵⁵ Es gibt »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 und sein sozialer Status, man geht darin auf.«⁵⁶

Diese Auffassung halte ich für falsch. Es ist eine zugespitzte Rollentheorie, die weder soziologisch plausibel noch ethnologisch nachzuweisen ist.⁵⁷ Sie geht an der alttestamentlichen Auffassung vom Menschen vorbei – zurück bleibt ein flacher Mensch ohne wirkliche personale Identität. Das gilt umso mehr, wenn die Identitätsproblematik historisch tatsächlich aus Aporien der

⁵² Auch Klaus Neumann konstruiert fußend auf Bruce Malina mehrfach den Gegensatz zwischen Antike und Moderne. »Zum neuzeitlichen Individualismus steht dieses konstellative Denken in diametralem Gegensatz« (Neumann, Kultur und Mentalität, 42). Umgekehrt betont er z. B. mit Verweis auf das Deuteronomium (Dtn 5,1; 6,4f.) und das Markusevangelium (Mk 6,1–6.6–18) völlig zu Recht z. B. die moralische Individualität: »Doch wurde auch in der Antike die Internalisierung moralischer Imperative entschieden angestrebt« (Neumann, Kultur, 41).

⁵³ Vgl. Di Vito, Anthropologie, 142–145.

⁵⁴ Di Vito, Anthropologie, 143.

⁵⁵ Di Vito, Anthropologie, 143, ähnlich auch Neumann, Kultur und Mentalität, 41: »Nicht die individuelle und unverwechselbare Persönlichkeit mit ihrer Biographie, sondern die sozialen Rollen konstituieren die Identität eines Menschen«, der diese Aussage aber zugleich im Anschluss relativiert.

⁵⁶ Di Vito, Anthropologie, 144.

⁵⁷ Vgl. Klaus-Peter Köpping, Art. Person, in: Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Karl-Heinz Kohl (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 4, Stuttgart 1998, 312–324, 314; vgl. Klaus-Peter Köpping / Michael Welker / Reiner Wiehl (Hg.), Die Autonome Person – eine europäische Erfindung?, München 2002.

Rollentheorie erst erwachsen ist, nämlich aus der Frage, wie sich unterschiedliche Rollen mit einer Ich-Identität vereinbaren lassen.⁵⁸ Die kritisierte Auffassung verkennt die Unvertretbarkeit des Subjekts und dessen von den Außenbeziehungen unabhängige Konstitution im »Selbst«. Identität entsteht nicht losgelöst von den sozialen Rollen, geht aber auch nicht darin auf. Vielleicht ist es angemessen, mit Peter von Moos von einem (dialektischen) Steigerungsverhältnis zwischen Individualität und Gemeinschaftsbildung⁵⁹ zu sprechen, mehr aber nicht. Die soziale Eingebundenheit der Individualität wird stärker betont und ist de facto durch gentile wie soziale Netze tatsächlich dichter, doch unterscheidet sie sich nicht prinzipiell oder im Vollzug von dem neuzeitlichen Individualismus. Dass eine Innenperspektive vollkommen fehlen würde, ist falsch, richtig hingegen, dass die Innen-Außen-Relation in der Antike anders gewichtet wird. Die Perspektive ist eine andere, insofern Rechte, Pflichten, Heil, Sünde etc. vom sozialen Ganzen und nicht vom Individuum her entworfen werden.⁶⁰ Die »Einbindung des Einzelnen in Solidaritätsnetzwerke, ist für alle antiken K[ulturen] grundlegend.«⁶¹ Diese Eingebundenheit in Konstellationen ist daher von Jan Assmann, Bernd Janowski und anderen zu Recht betont und als »Konnektivität« beschrieben worden.⁶² Demgegenüber ist vielleicht die Konzeptualisierung von Individualität im Alten Testament in anthropologischer Perspektive etwas zurückgetreten. Ich meine, dass diese insbesondere zum Verständnis der Weisheitsliteratur (Hiob, Kohelet, z. T. auch Prov), der Psalmen (etwa Ps 36; 42; 139 u. v. a. m.), aber auch anderer Texte wie den Konfessionen Jeremias unverzichtbar ist. Dabei sollte man sie nicht mit der sog. Krise der Weisheit in Verbindung bringen und als Infragestellung eines konstellativen Sozialprinzips zu begreifen versuchen. Individualität ist durchgängig vorausgesetzt, zumal sonst Verantwortung, Gerechtigkeit, Ergehen, Heil, etc. nicht sinnvoll zu konstruieren sind. In welche Sackgasse die Diastase von modernem Individualismus und konnektiver Antike führen kann, zeigt sich m. E. bei Di Vito, wenn er »das Beharren auf Selbst-

⁵⁸ So Dubiel, Identität, 148–151.

⁵⁹ Peter von Moos, Persönliche Identität und Identifikation vor der Moderne. Zum Wechselspiel von sozialer Zuschreibung und Selbstbeschreibung, in: Ders. (Hg.), Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der Vormoderne, Köln 2004, 1–42, 1–2; S. auch Dietrich, Schuld, 24–25.

⁶⁰ Am Schluss seines Aufsatzes bietet auch Robert A. Di Vito einen solchen Kompromiss an: »So unterscheiden sich Gesellschaften nicht in den Werten, die sie, absolut gesehen, gemeinsam haben, sondern in der Rangfolge dieser Werte und in dem Maße, wie sie diese Werte explizit machen. Vergleicht man das antike Israel mit dem modernen Westen im Blick auf das jeweilige Individualitätsverständnis, wird nicht etwa eine absolute Dichotomie zwischen beiden sichtbar, sondern etwas dazwischen.« (Di Vito, Anthropologie, 150).

⁶¹ Neumann, Kultur und Mentalität, 54.

⁶² Vgl. z. B. Jan Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, 34–39 u. ö.; Janowski, Konstellative Anthropologie, 66.

verantwortlichkeit, Autonomie und persönlicher Freiheit«⁶³ für das antike Israel ausschließen will und damit die Frage nach der Verantwortlichkeit des Einzelnen und der individuell zurechenbaren Sünde nicht mehr beantworten kann. Er will nur von einer »moralischen Gemeinschaft« reden, in der lediglich die sozialen Rollen Grundlage der Verantwortlichkeit darstellen. »Eine »persönliche Moral«, die von der durch die sozialen Rollen und Handlungsgewohnheiten der Gruppe gesetzten Moral unabhängig ist, existiert nicht.«⁶⁴ Erneut sind recht eindeutig die evolutionistischen Spuren der »*corporate personality*« von H. Wheeler Robinson (s. o.) zu erkennen, für den ein moralischer Individualismus dem primitiven kollektiven Denken widersprach. Sieht man einmal davon ab, dass es die von Di Vito vorausgesetzte sterile Moral sowieso nicht gibt, weisen das Tötungsverbot ebenso wie die Forderung nach Heiligkeit über soziale Rollen hinaus. Im Zusammenhang von Anthropologie und Ethik zeigen sich deutlich die Grenzen des Entwurfs; insbesondere im Negieren jeglicher moralischer Autonomie des Subjekts.⁶⁵ Dass die »Freiheit [...] nicht die Grundlage der Moral im Alten Testament« sei,⁶⁶ widerspricht dem Exoduscredo, nach dem die Befreiung am Schilfmeer der Gabe des Gebotes am Sinai vorangeht. Nicht nur die Gartenerzählung in Gen 3, sondern erst recht der Dekalog machen deutlich, dass die Moral nicht ohne Freiheit gedacht wird.

Das Paradigma, dass die Antike gegenüber der Subjektivität der Moderne in der Leistungsfähigkeit, eine individuelle Identität und Moral auszubilden, zurückstehe, ist spätestens seit Charles Taylors »Sources of the Self« entzaubert. Nur dass dort noch Platon und Augustinus als Marksteine des Anfangs gelten.⁶⁷ Die dabei markierte Innenperspektive des Subjekts gilt es aber m. E. neu für das Alte Testament und sein Menschenbild auszuhandeln. Von Taylor her jedenfalls erweisen sich auch »Selbst«, »Person« und »Identität« als eng zusammengehörig und für die Konstitution eines einheitlichen Handlungszentrums des Menschen maßgeblich.

Nach Di Vito gibt es »kein festgelegtes Zentrum [...], in dem menschliches Vermögen und Gefühl lokalisiert werden«, sondern »die Grenzen, durch welche die personale Identität umrissen wird, [sind] besonders durchlässig.«⁶⁸ Der »Mangel an personaler Einheit« führe nur deshalb nicht in »einen tiefen inneren Konflikt«, weil »das Vorhandensein eines solchen Konflikts [...] vielmehr von einer Vorstellung von Innerlichkeit und Introvertiertheit ab[hängt], wie sie Taylor zufolge mit der Herausbildung des modernen Selbstverständnisses grundlegend verbunden ist. Nirgends findet man im Alten Testament tatsächlich die gequälte Subjektivität, die in den Hodajot aus Qumran zu erkennen

⁶³ Di Vito, Anthropologie, 136.

⁶⁴ Di Vito, Anthropologie, 137.

⁶⁵ Vgl. Di Vito, Anthropologie, 147.

⁶⁶ Di Vito, Anthropologie, 148.

⁶⁷ Taylor, Sources, 65.121.127 u. ö.

⁶⁸ Di Vito, Anthropologie, 141.

ist. Noch findet man eigentlich einen Hinweis auf irgendeine dramatische Zerrissenheit zwischen persönlichem Wissen und dem menschlichen ›Willen‹, wie sie oft als die Basis von Röm 7,15–19 aufgefasst wird.⁶⁹ An dieser Schwellencharakterisierung wird deutlich, dass das Modell hermeneutisch nicht unbelastet ist. Wie so oft wird implizit ein Bogen zwischen griechischer Philosophie, Platon und Paulus, geschlagen, während das Alte Testament »entwicklungsverzögert« zurückbleibt. Die innere Zerrissenheit des Beters in Ps 39, das Schwanken Jeremias zwischen Offenbarungsgewissheit und Selbstzweifeln in Jer 20, die im Inneren verborgenen Sündenwelten des reflektierenden Ichs in Sir 16,21 oder das Ringen Hiobs um Unschuld oder Sünde in Hiob 7 und viele andere Texte werden dabei unterschätzt. Die Erwartung, es müsse ein semantisch fassbares konzeptionelles Zentrum personaler Identität geben, erscheint überzogen. Mit פּנּוּ, das haben die jüngeren Beschäftigungen mit dem Lexem aus anthropologischer Perspektive gezeigt, ist man weit näher an einem Personverständnis als Di Vito zugestehen will. Richtig ist jedoch, dass das nicht durchgehend und in konzeptioneller Klarheit der Fall ist und dass mit der פּנּוּ nicht ein mit der Seele vergleichbares »Prinzip der personalen Einheit« oder gar ein vom Körper getrenntes »etwas«, das die Personalität *ausmacht*, gegeben wäre.⁷⁰

»Der biblische Mensch präsentiert sich uns eher in Einzelheiten, denn in seiner Gesamtheit.«⁷¹ Mit dieser Aussage versucht Di Vito die Ansicht zurückzuweisen, dass es ein Zentrum des Menschen gebe, wobei es ihm um die (zutreffende) Zurückweisung einer Seelenvorstellung im platonischen Sinn geht. Dabei setzt er sich mit der Eigenart auseinander, mit der »die einzelnen Organe und Körperteile beinahe als unabhängige Handlungszentren fungieren [...], das man ansonsten mit der gesamten Person assoziieren würde.«⁷² Er spricht demgegenüber von einer »vergleichsweise dezentrierte[n] und ›dividuelle[n]‹ Form der personalen Existenz.«⁷³ Damit bestreitet er die von Hans Walter

⁶⁹ Di Vito, *Anthropologie*, 141–142 (bemerkenswert ist, dass hier zumindest zugestanden wird, dass die Entwicklung kurz bevorsteht).

⁷⁰ Vgl. u. a. Christian Frevel, *Struggling with the Vitality of Corpses. Understanding the Rationale of the Ritual in Numbers 19*, in: Jean-Marie Durand / Thomas Römer / Jürg Hutzli (Hg.), *Les vivants et leurs morts. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14–15 avril 2010*, OBO 257, Fribourg / Göttingen 2012, 199–226; Bernd Janowski, *Die lebendige נַפְשִׁ. Das Alte Testament und die Frage nach der Seele*, in: Ders. / Christoph Schwöbel (Hg.), *Gott – Seele – Welt. Interdisziplinäre Beiträge zur Rede von der Seele*, Neukirchen-Vluyn 2013, 12–43; Ders., *Die lebendige נַפְשִׁ. Das Alte Testament und die Frage nach der »Seele«*, in: Ders., *Der nahe und der ferne Gott*, Neukirchen-Vluyn 2014, 73–116 und den Beitrag von Jürgen van Oorschot im vorliegenden Band.

⁷¹ Di Vito, *Anthropologie*, 140.

⁷² Di Vito, *Anthropologie*, 139.

⁷³ Di Vito, *Anthropologie*, 140. Die Rede von einer »dividuellen« Personalität wurde von Marylin Strathern (1988) in die Ethnologie eingeführt und meint eine teilbare Personalität: »Here, ›persons are frequently constructed as the plural and composite

Wolff und Audrey R. Johnson entwickelte zentrale Auffassung, dass das Ganze des Menschen synekdochisch in den Körperbegriffen präsent sei.⁷⁴ Nun ist diese Konzeption von Wolff durchaus der kritischen Diskussion würdig, vor allem die damit verbundene Charakterisierung eines spezifisch semitischen bzw. hebräischen Denkens.⁷⁵ Doch das ist hier nicht der Punkt. Bei Wolff »steckt das stereometrische Denken den Lebensraum des Menschen durch Nennung charakteristischer Organe ab und umschreibt so den Menschen als Ganzen (Prv 18,15). [...] Verschiedene Körperteile umstellen mit ihrer wesentlichen Funktion den Menschen, der gemeint ist.«⁷⁶ Diese sprachliche Eigentümlichkeit geht nach Di Vito aber eben nicht so weit, dass in den Körperteilen das Ganze wirklich präsent ist. Er stellt dem »stereometrischen« oder, wie Andreas Wagner es bezeichnet hat, dem »synthetischen« quasi einen »akkumulativen« Sprachgebrauch entgegen. Damit unterschätzt er m. E. die Leistungsfähigkeit der sprachlichen Tropen, in denen der *ganze* Mensch synekdochisch, metonymisch oder im Merismus präsent gehalten wird. Ist das richtig, werden über die Körper(teil)begriffe dann doch Aussagen zur Identität, zum Selbst und zum Personsein des hebräischen Menschen gemacht.

Damit ist aber ein weiteres Grundsatzproblem der gegenwärtigen biblischen Anthropologie angesprochen: die Semantik.

site of the relationships that produced them«, Nyree Finley, *Personhood and Social Relations*, in: Peter Jordan / Vicky Cummings / Mark Zvelbil (Hg.), *The Oxford Handbook of the Archaeology and Anthropology of Hunter Gatherers*, Oxford 2014, 1191–1203, 1192 mit Zitat von Marilyn Strathern. Das Konzept wurde in der Ethnologie mit dem maßgeblichen Einwand sehr kritisch diskutiert, dass Personalität aus der Spannung von »Dividualität« und »Individualität« erwächst. S. dazu Finley, *Personhood*, 1192; Ian Hodder, *The Archaeology of the Self: The Prehistory of Personhood*, in: van Huysten / Wiebe, *Self*, 50–69, 51; Karl Smith, *From dividual and individual selves to porous subjects*, in: Taja, *The Australian Journal of Anthropology* 23, 2012, 50–64, 51–53.

⁷⁴ Vgl. Aubrey R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff 1949, ²1964; Hans-Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Neuausgabe der 3. Aufl. hg. von Bernd Janowski, Gütersloh 2010.

⁷⁵ Vgl. dazu jetzt Katrin Müller / Andreas Wagner, *Das Konzept der synthetischen Körperauffassung in der Diskussion*, in: Dies. (Hg.), *Synthetische Körperauffassung im Hebräischen und den Sprachen der Nachbarkulturen*, AOAT 416, Münster 2014, 223–238, 215, die festhalten, dass das Phänomen, dass »zahlreiche Körperteillexeme ein synthetisches Bedeutungsspektrum« aufweisen, »auch in alt-griechischen und arabischen Texten vorfindlich ist«, ja »eine Universalie in Sprachen darstellt«. Damit handelt es sich »nicht um eine spezifisch semitische Denkvoraussetzung«.

⁷⁶ Wolff, *Anthropologie*, 22. Zum Begriff der Stereometrie auch Andreas Wagner, *Der Parallelismus membrorum zwischen poetischer Form und Denkfigur*, in: Ders. (Hg.), *Parallelismus membrorum*, OBO 224, Fribourg 2007, 1–26, 11f; vgl. Ders., *Körperbegriffe als Stellvertreterausdrücke der Person in den Psalmen*, in: Ders., *Beten und Bekennen. Über Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2008, 289–317.

6. KOMMT BEGREIFEN WIRKLICH VON BEGRIFF? ZUM PROBLEM DER SEMANTIK IN DER BIBLISCHEN ANTHROPOLOGIE

Bekannt ist die Antwort des Konfuzius auf die Frage, was denn der Fürst in seiner Regierung als erstes in Angriff zu nehmen habe: »Sicherlich die Richtigstellung der Begriffe«. ⁷⁷ Die besteht allerdings nicht im simplen Definieren, wie man nun meinen könnte, sondern darin, die Begriffe »unter allen Umständen zu Worte [zu] bringen [...] und seine Worte unter allen Umständen zu Taten [zu] machen [...]«. Wie man aber Begriffe zu Worten bringt, vor allem, wenn es sich um Begriffe in anderen Sprachen handelt, ist weniger als klar.

Darin offenbart sich zugleich in markanter Weise ein methodisches Problem der Exegese insgesamt, nämlich das Fehlen einer kontextgebundenen Semantiktheorie. M. W. gibt es derzeit, wenn überhaupt, dann keinen konsensualen theoretischen Rahmen, die Bedeutung von Lexemen im Text zu bestimmen. Das Problem lässt sich an שׁוֹרֵף ebenso wie an anderen anthropologischen Begriffen verdeutlichen. Die bekannte Unschärfe der Denotationen von שׁוֹרֵף, die von der Bezeichnung der Kehle über das Leben bis zum Selbst reichen, lässt sich nicht auf jeweils eine Bedeutung engführen, lässt aber auch die Gleichzeitigkeit aller Bedeutungsnuancen kaum zu. Ob שׁוֹרֵף mit Kehle oder mit Person zu übersetzen ist, lässt sich *intuitiv* vielleicht noch klären, aber bei Vitalität und »Seele« wird es schon deutlich schwieriger. Hinzukommt, dass sich etwa bei שׁוֹרֵף die Diskussion immer wieder an der Seelenkonzeption festgebissen hat und hier nicht weitergekommen ist.

Die Probleme, auf die vor einem halben Jahrhundert James Barr mit Nachdruck hingewiesen hat, ⁷⁸ existieren nach wie vor. Gerade in der Anthropologie, in der seit Hans Walter Wolff eine »lexemische Verhaftung« zu beobach-

⁷⁷ Dsī Lu sprach: »Der Fürst von We wartet auf den Meister, um die Regierung auszuüben. Was würde der Meister zuerst in Angriff nehmen?« Der Meister sprach: »Sicherlich die Richtigstellung der Begriffe.« Dsī Lu sprach: »Darum sollte es sich handeln? Da hat der Meister weit gefehlt! Warum denn deren Richtigstellung?« Der Meister sprach: »Wie roh du bist, Yu! Der Edle läßt das, was er nicht versteht, sozusagen beiseite. Wenn die Begriffe nicht richtig sind, so stimmen die Worte nicht; stimmen die Worte nicht, so kommen die Werke nicht zustande; kommen die Werke nicht zustande, so gedeiht Moral und Kunst nicht; gedeiht Moral und Kunst nicht, so treffen die Strafen nicht; treffen die Strafen nicht, so weiß das Volk nicht, wohin Hand und Fuß setzen. Darum Sorge der Edle, daß er seine Begriffe unter allen Umständen zu Worte bringen kann und seine Worte unter allen Umständen zu Taten machen kann. Der Edle duldet nicht, daß in seinen Worten irgend etwas in Unordnung ist. Das ist es, worauf alles ankommt.« (Wiedergabe nach Kungfutse: Lun Yu. Gespräche. Übersetzt v. Richard Wilhelm, Düsseldorf / Köln 1975, 131).

⁷⁸ James Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961; Ders., *Bibelexegese und moderne Semantik*, München 1965; Ders., *Hebrew Lexicography*, in: Walter Ray Bodine (Hg.), *Linguistics in Biblical Hebrew*, Winona Lake 1992, 137–152 sowie eine Vielzahl von Aufsätzen, jetzt gesammelt erschienen in: Ders., *Bible and Interpretation*, Vol. III, Oxford 2014.

ten ist, die das Aspektive der Semantik zum Prinzip erhebt und damit dem Problem der Bedeutung oft ausweicht, ist das Fehlen einer tragfähigen Semantik schmerzlich und führt in Schief lagen. So – um ein Beispiel mehr oder minder willkürlich herauszugreifen – bei Horst Seebass, für den »die ganzheitliche Auffassung stereometrisch den Zusammenklang aller Bedeutungen verlangt«⁷⁹, womit der Begriff נפש zwischen Kehle und Selbst jede Trennschärfe verliert. Konnektivität bedeutet aber nicht simultane Relation auf allen Ebenen. Auf den problematischen Reduktionismus einer »anthropologischen Sprachlehre« hat auch Andreas Wagner in mehreren Beiträgen hingewiesen.⁸⁰ Für ihn besteht sogar eine »Unmöglichkeit, mit ihnen die alttestamentliche Menschenvorstellung zu fassen«.⁸¹ Zu Recht muss auf die Gefahr hingewiesen werden, die aspektiven Konstellationen in Parallelismen als Hinweis auf identische Denotate zu fassen. Dennoch dürfte den vier Hauptbegriffen eine zentrale Rolle auch bei der Bestimmung der Identität des Menschen zukommen. Andreas Wagner spricht nicht zu Unrecht von »Stellvertreterausdrücken« der Person. Wenn es aber überhaupt eine Austauschbarkeit der anthropologischen Hauptbegriffe gibt, bedeutet diese nicht eine vollständige Synonymität, sonst würde sie auch in semantische Tautologien führen.

Ich möchte tastend neben die Stereometrie ein anderes Bild stellen, um das Gemeinte in Bezug auf das Konzept der Identität zu verdeutlichen. Die vier anthropologischen Begriffe לב, נפש, רוח und בשר stellen vielleicht so etwas wie die vier Basen einer »Doppelhelix der Identität« dar. Sie sind jeweils neu gepaart und nie in gleicher Weise einfach austauschbar, sondern formen mit ihren jeweiligen Bedeutungsnuancen komplementäre Aussagen. Die Denotate der Einzeltermini sind dabei nicht isoliert, sodass נפש eindeutig »Vitalität« bedeuten würde. Körperbild und Sozialstruktur spielen zusammen, wie Bernd Janowski unterstreicht.⁸² Die Bedeutungen bilden eher – um auf eine weitere Metapher aus der Genetik anzuspielen – »Nukleotiden«, in denen einzelne Aspekte zusammengekettet sind. Die Bedeutungen verklumpen dabei, bilden »Bedeutungsagglutinine« oder »agglomerierte Denotate«, in denen z. B. »Kehle« und »Lebenskraft«, nicht aber *gleichzeitig* »Verlangen« oder »Atem« und »Gier«,

⁷⁹ Horst Seebass, Art. נפש, in: ThWAT V, 1986, 531–555, 538.

⁸⁰ Andreas Wagner, Wider die Reduktion des Lebendigen. Über das Verhältnis der sog. anthropologischen Grundbegriffe und die Unmöglichkeit, mit ihnen die alttestamentliche Menschenvorstellung zu fassen, in: Ders., (Hg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie, FLRANT 232, Göttingen 2009, 183–199; s. Ders., Das synthetische Bedeutungsspektrum hebräischer Körperteilbezeichnungen, in: BZ 51, 2007, 257–265 (jetzt wieder abgedruckt in Katrin Müller / Andreas Wagner, Körperauffassung; s. auch Jürgen van Oorschot, Zur Grundlegung alttestamentlicher Anthropologie – Orientierung und Zwischenruf, in: Ders. (Hg.), Der Mensch als Thema theologischer Anthropologie, BThSt 111, Neukirchen-Vluyn 2010, 1–41, 32.

⁸¹ Wagner, Reduktion (vgl. den Untertitel).

⁸² Janowski, Anthropologie, 111.

nicht aber *gleichzeitig* »Vitalität« mitschwingen. Ob man diese metaphorischen Ausflüge in die Genetik nun für hilfreich hält oder nicht, ist letztlich nicht entscheidend. Was ich zum Ausdruck bringen will, ist, dass ich nach wie vor Forschungsbedarf im Bereich der anthropologischen Begriffe auf Grundlage der Semantik sehe.⁸³

Nur (zu knapp) andeuten kann ich zum Schluss am Beispiel von נפש einige Überlegungen, mit denen auch ein diachroner Aspekt zum Tragen kommt. Die Phrase כל-ינפש steht für »alle, jeder« (Lev 7,27; 17,12; 24,17) und setzt so Einzelne als handelnde Subjekte voraus. Auch wenn Personen durch נפש gezählt werden (Num 31,46; Jer 52,30), ist deren Unvertretbarkeit vorausgesetzt. Gleiches gilt für das Erschlagen einer נפש (Num 35,11.15.30) oder in Rechtstexten wie Lev 5,4, wo die נפש Subjekt eines Schwurs ist. Am ehesten steht נפש für Person, wenn für sie Sühnung erwirkt wird (Num 31,50), wo der (ganze) Mensch mit seinem Tun gemeint ist, und im selbstreflexiven Vollzug erkennt, dass er der Versöhnung bedarf. Wenn die נפש die ganze Person in ihrer Schuldfähigkeit, ihren Lebensvollzügen und ihrer Moralität einschließt, bezeichnet נפש am ehesten eine »Person« oder ein »Selbst«. Bei den wenigen Beispielen fällt auf, dass es sich um wohl nachexilische Texte aus priesterlicher Literatur handelt. Synchrone Hierarchien und Relationen von Bedeutungsmerkmalen sind nicht mit einer diachronen Bedeutungsentwicklung identisch. Dennoch gibt es eine Tendenz, dass die Denotationen von נפש in sog. »späten« Texten, d. h. ab der Perserzeit, zunehmend hypernome Strukturen ausbilden. D. h. die Abstrakta »Leben«, »Person«, »Selbst« etc. sind Bedeutungen, die tendenziell (!) später ausgeprägt wurden als die Hyponyme »Kehle«, »Hals«, »Atem« etc., die als »Grundbedeutungen« geführt werden. Das bedeutet allerdings nicht zwingend, dass die Konzeption von Person und Selbst erst langsam entwickelt wurde. Aber es würde sich lohnen, noch einmal mit einem diachronen Blick an die Belege zu gehen. An anderer Stelle habe ich gezeigt, dass die Rede von einer נפש מת, der »נַעֲפָאֵשׁ eines Toten« (Num 5,2; 6,6.11; Lev 19,28; 21,1.11; 22,4; Hag 2,13) mehr Aufschluss über die Konzeption von Identität gibt als auf den ersten Blick vermutet.⁸⁴ Wenn

⁸³ So könnte z. B. die Beschäftigung mit einer wortfelddbasierten kontextuellen semantischen Netzwerkanalyse hilfreich sein. Grundlagen etwa bei Volkhard Krech / Haiko Lietz / Frederik Elwert, Netzwerkanalyse religionshistorischer Quellentexte. Das SeNeReKo-Projekt (<http://senereko.ceres.rub.de/> Zugriff 3.12.2014) sowie Beate Hofmann / Frederik Elwert, Heka und Maat. Netzwerkanalyse als Instrument ägyptologischer Bedeutungsanalyse, in: Stefan Wimmer / Georg Gafus (Hg.), »Vom Leben umfassen«. Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen (Gedenkschrift für Manfred Görg), ÄAT 80, Münster 2014, 235–245.

⁸⁴ Frevel, Vitality, 223–225; Ders., Purity-Conceptions in the Book of Numbers in Context, in: Ders. / Christophe Nihan (Hg.), Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism, Dynamics in the History of Religions 3, Leiden 2013, 369–411, 389–391; Ders., Von der Unvollkommenheit

der Verstorbene eine נַפֶּשׁ »hat« und diese – wegen des bedrohlichen Status im Zwischen von Leben und Tod – ab der Perserzeit als verunreinigend angesehen wird, repräsentiert der Leichnam / Körper des Toten Aspekte, die mit seinem Leben, seiner Individualität, Biographie, Aura, Präsenz, Identität verknüpft sind, die unter dem Terminus נַפֶּשׁ semantisch adressiert werden. Das ist nichts anderes als ein »Stellvertreterkonzept« für Person. Wichtig erscheint mir aber die Einsicht, dass dieses Personverständnis, das sich aus dem »vitalen Selbst« (Bernd Janowski) ableitet, nicht in der sozialen Rolle aufgeht und sich nicht ausschließlich darüber füllen lässt. Eine Person ist durch Aspekte einer performativen Präsenz, durch ihre Individualität, ihre sozialen Lebensbezüge etc. gekennzeichnet. All dieses, vor allem aber der Aspekt der Repräsentanz, ist nicht in dem Moment vergangen, in dem eine Person stirbt. Der Tote kann noch erinnert, angesprochen, geehrt oder betrauert werden. Er ist aus seinem sozialen Kontext, den Beziehungsnetzen, nicht plötzlich verschwunden, sondern entgleitet langsam – parallel zum Prozess des körperlichen Verfalls – in die Unterwelt, aus der es keine Wiederkehr gibt. Kurz: Durch den Gebrauch von נַפֶּשׁ im Kontext des Todes, insbesondere im engen zeitlichen Konnex mit dem Versterben wird offensichtlich, dass es eine mit der Vitalität, Biographie und unvertretbaren Präsenz verbundene Vorstellung von Individualität gab. Es gab also sehr wohl ein Personenverständnis jenseits der Performanz in Rollen.

Ein weiteres Feld, an dem sich das Gesagte semantisch verdeutlichen ließe, wäre der Gebrauch von נַפֶּשׁ als Personal- (Ps 3,3; 11,1; Jes 51,23; Hi 6,11 u. ö.) und (was in der grammatischen Eindeutigkeit umstritten ist)⁸⁵ Reflexivpronomen (vgl. z. B. I Sam 18,3; Num 31; Jes 53,10; Hi 9,21 u. ö.). In Stellen, in denen ein Gegenüber zur נַפֶּשׁ spricht, steht der Ausdruck für die Person als der Anderen – ein ganz wesentliches Moment für das Personverständnis. Wenn von der lebendigen נַפֶּשׁ die Rede ist – oder die Formel »so wahr deine נַפֶּשׁ lebt« gebraucht wird, ist auch nicht nur die Eigenschaft des Lebendigen gemeint, sondern sind Aspekte der Individualität und Identität eingeschlossen. Das gilt in besonderem Maße für die Stellen, in denen die נַפֶּשׁ quasi als Reflexivpronomen (s. die Lexika) gebraucht ist. Dabei geht es mir nicht um den ersatzlosen Wegfall der semantischen Denotate wie »Leben«, »Verlangen«, »Vitalität« etc., sondern um die Selbstbezüglichkeit und die oft dabei zu beobachtende Innenschau des Menschen.

des Vollkommenen. Anmerkungen zur Anthropologie der Rituale im Buch Numeri (im Druck). Ausführlicher jetzt auch Janowski, *נַפֶּשׁ*, 82–84.

⁸⁵ Vgl. z. B. Paul Joüon / Takamitsu Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rom 2006, § 146.

7. ZUSAMMENFASSUNG

Der Gang der Argumentation hat deutlich gemacht, dass die Vorbehalte gegenüber den Konzepten von Person, Identität und Selbst auf forschungsgeschichtlichen Prämissen beruhen, die nicht mehr immer überzeugen. Dazu gehören vor allem die Hypothesen der »*corporate personality*«, der Entwicklung des »*inner self*« und der Individualität. Hier konnte der Durchgang zeigen, dass diese Thesen auf Paradigmen einer geistesgeschichtlichen Entwicklung aufbauen, die die antiken Gesellschaften der südlichen Levante aus primitiven Gesellschaften herleitet und daher als »entwicklungsverzögert« begreift. Bewertungsmuster einer grundlegenden Differenz von hebräischem und griechischem Denken treten hinzu. Demgegenüber konnte gezeigt werden, dass es nicht angemessen ist, die modernen Kategorien Identität, Person und Selbst von den alttestamentlichen Texten und ihrer Welt fernzuhalten. Im Gegenteil, die Konzepte können fruchtbar mit alttestamentlichen Texten ins Gespräch gebracht werden. In der Welt des alttestamentlichen Menschen gibt es eine Ich-Identität oder personale Identität des Individuums, die jedem Menschen unverwechselbar und unvertretbar zukommt. Die Zurechenbarkeit von Handlungen und die Entwicklung von Moralität setzen ein moralisches Subjekt voraus. Personsein wie auch Identität konstituieren sich durch die individuelle Menschenschöpfung und dann in den Lebensvollzügen des Menschen, d. h. sozial und räumlich zurückgebunden. Der Biographie des Einzelnen muss in der alttestamentlichen Anthropologie größere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Das Rollenmodell ist wichtig, aber nicht hinreichend zur Beschreibung der Auffassung vom sozialen »Selbst« des Individuums. Identität und Person konstituieren sich relational und kennen daher keine scharfe Grenze zwischen Leben und Tod. Innerer und äußerer Mensch sind kommunizierende Röhren. Mit den letzten Sätzen sind Neubewertungen anthropologischer Aussagen des Alten Testaments verbunden, die auch in Zukunft nach einer weiteren Beschäftigung verlangen.