

# Mensch im Alten Testament

Von Alfons Deissler

1. Die Hauptbezeichnungen für den Menschen sind *'adam* und *'enosch*. Öfter tritt auch *'išch* (Mann) im Sinne von „Mensch“ auf (z. B. Ex 22,30; Num 23,19; Jes 2,9.11.17; 52,14; Jer 2,6; 23,24; Hos 11,9 u. a.; vgl. franz. „homme“, engl. „man“). Die Etymologie von *'adam* ist zwar umstritten, aber biblisch sind *'adam* und *'adamah* (Kulturland, Erdboden) eng einander zugeordnet (vgl. Gen 2,7; Mensch = Erdling!). *'adam* ist zumeist ein Kollektivbegriff, wird aber in Gen 3 zugleich der Name des Stammvaters der Menschheit, *'enosch* wird vorexilisch kaum gebraucht und findet sich vorab in poetischen Texten. Seiner Etymologie nach schwer ableitbar, wird es aber an manchen Stellen wohl mit hebr. *'anasch* = schwach sein zusammengedacht (vgl. Ps 103,15; Ijob 7,1; Jes 13,12 u. a. = „Menschlein“, M. Buber).

2. Das AT kennt keine philosophische Definition des Menschenwesens und seiner „Komponenten“. Von „Dichotomismus“ oder „Trichotomismus“ zu reden ist ihm unangemessen. Der Mensch wird zuallererst als lebendige Ganzheit gesehen, die allerdings ihre verschiedenen „Aspekte“ hat, vorab die von *bašar*, *nephesch* und *rūach*. *bašar* bedeutet als „Fleisch“ die leibliche Seite am Menschen, die er mit dem Tier gemeinsam hat (vgl. „alles Fleisch“ als Ausdruck für Mensch und Tier in Gen 6,17.19 u. a.), kann aber auch einfach Synonym zu *'adam* sein (vgl. Ps 56,5.12 u. a.). Der Gedanke an die Hinfälligkeit tritt bei *bašar* öfter stark in den Vordergrund (vgl. Jes 31,3; Jer 17,5; Dtn 5,26 u. a.). *nephesch* (ursprünglich = Kehle, Hals, „Atemkanal“!) bezeichnet ganz allgemein das im Atmen zum Ausdruck kommende Leben, als dessen eigentlicher Sitz das Blut gilt (vgl. Gen 9,4; Lev 17,10.11.14 u. a.). Die Übersetzung „Seele“ ist darum zumeist ein Notbehelf, wiewohl *nephesch* häufig auch das seelische Leben meint (vgl. Gen 34,3; Jes 1,14; Hos 4,8; Ps 11,5; 42,6; 86,4 u. a.) und das geistige Erkennen (vgl. Spr 19,2; Ps 139,14; Klgl 3,20 u. a.) und selbst die religiösen Seelenregungen impliziert (vgl. Dtn 4,29; 6,5 u. a.: Ps 42,2f.; 62,6 u. a.); *nephesch* wird in diesen Fällen Synonym zu „Herz“ (*leb*, *lebab*; vgl. Dtn 6,5), das für den Israeliten das Zentrum des Denkens, Wollens und Fühlens ist. *rūach*, meist mit „Geist“ übersetzt, geht etymologisch und semasiologisch *nephesch* weithin parallel und kann darum sogar von der Tierwelt ausgesagt werden (vgl. Gen 6,17; Ps 104,29f. u. a.). Beim Menschen hat das Wort ein schärferes Profil als *nephesch* und dient – besonders seit Ezechiel – zur spezifischen Kennzeichnung des Sitzes der Erkenntnisse und Empfindungen, häufig in Parallele zu Herz (vgl. Ps 51,12.19 u. a.; Ez 11,19; 18,31 u. a.; Jes 57,16 u. a.). *nephesch* und *rūach* meinen so, wenn auch mit je verschiedenem Akzent, die eine Lebenskraft, auf welche die vegetativen, sensitiven, seelischen und geistigen Lebensäußerungen des Menschen zurückgehen. Sie erreichen aber keineswegs die Prägnanz des Begriffes „Geistseele“ und werden so wesenhaft mit *bašar* zusammengedacht, daß selbst von *bašar* die Prädikate „sinnen, hoffen, wünschen, sich freuen, erschreckt sein, sündigen“ usw. ausgesagt werden können (vgl. Ps 63,2; 84,3; 119,120; Spr 4,22; Ijob 14,22; 21,6; Koh 5,5 u. a.). Wie stark der Mensch im AT als Leibwesen gesehen wird, kommt auch darin zum Ausdruck, daß nicht nur dem Herzen, sondern auch den Eingeweiden (Jes 16,11; Jer 4,19; 31,20 u. a.), den Nieren (Ps 7,10; Jer 11,20 u. a.), der Leber (Klgl 2,11; Spr 7,23; Ps 16,9 u. a.) seelische Funktionen zugeschrieben werden. Eine Annäherung an die griechische Sicht des Menschen als eines Kompositums aus Geist und Leib finden wir erst in der griechischen Zeit, insbesondere im Buche der Weisheit. Erst dieses letzte Weisheitsbuch lehrt die Unsterblichkeit der Seele (vgl. 2,22f.; 3,4 u. a.). Die Weiterexistenz eines „Substrates“ des Menschen (nicht mit der Geistseele gleichzusetzen!) in der Unterwelt ist allgemeine Überzeugung in Israel gewesen (vgl. 1 Sam 28,7ff.; Jes 14,9ff.), aber daß diese Existenz echtes Leben, sogar Leben in Verbindung mit Gott sein könne, scheint nur von wenigen – und dies relativ spät – geahnt oder gar erwartet worden zu sein, wie Ps 16,9ff.; 49,16; 73,23ff. vermuten lassen. Näher lag der atl. Ganzheitsschau des Menschen die endzeitliche Auferweckung des Einzelmenschen,

wovon in der Spätzeit Jes 26,19; Dan 12,2f.; 2 Makk 7,14 sprechen.

3. Wie die atl. Autoren ganz allgemein das Wesen einer Sache gern durch Beschreibung ihres Werdens in den Blick bringen, so gilt dies erst recht für die Lehre über den Menschen. Der Mensch ist danach wie alles andere entstanden durch einen Schöpfungsakt Gottes, aber er ist Gottes Geschöpf in einer ihn besonders auszeichnenden Weise. Dies besagt schon die ältere Schöpfungserzählung in Gen 2,7 (J). Der Mensch ist dabei zwar wie die Tiere (vgl. 2,19) von der Erde genommen und damit von Natur aus sterblich wie sie (vgl. Ps 104,29; Ijob 24,14.15), aber der „Odem des Lebens“ in ihm (*nischmat chajjim*) stammt aus Gottes „Anblasen“, was bei Erschaffung der Tiere nicht gesagt wird (vgl. 2,19). Das Lebensprinzip im Menschen (*nischmat chajjim* ist ein Synonym zu *rūach*, vgl. Ijob 27,3; Jes 57,16 u. a.) stammt also aus dem göttlichen Lebenshauch, so daß der Mensch trotz seiner oft betonten Hinfälligkeit (Staubwesen!) eine besondere Wesensbeziehung zum Schöpfer hat. Darum kann er den Tieren auch den Namen „zurufen“ (2,19f.). Diese Benennung der Tiere drückt die Herrscherstellung des Menschen aus, macht aber auch auf seine gottähnliche Fähigkeit des Sprechens aufmerksam. In diesem Zusammenhang ist es bezeichnend, daß der Hebräer das Getier, vorab das Großgetier, gern *behemah* (vgl. Gen 3,14 u. a.), d. h. „das Stumme“, nennt, obwohl es „Laut gibt“. Das innere Denken und äußere Sprechen machen den Menschen zu einem „personalisierten Leibwesen“, das sich in der Sprache Gott und den Mitmenschen zu eröffnen und mitzuteilen vermag.

Der jüngere Schöpfungsbericht in Gen 1,26ff. (P) zeichnet den Menschen dadurch als besonderes Geschöpf aus, daß das feierliche göttliche Entschlußwort: „Lasset uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich!“ den Menschen in seine Existenz hebt. Seine Essenz wird als „göttliches Abbild“ gekennzeichnet. Erläutert wird diese Bildhaftigkeit an der Herrscherlichkeit des Menschen gegenüber der Natur, vorab der Tierwelt (vgl. 1,26b; Ps 8; Sir 17,3f.). Doch wird darin offenbar nicht die ganze „Bild-Relation“, die verschiedene Aspekte aufweist, gesehen. Diese besteht wurzelhaft in der Personhaftigkeit des Menschen, wie auch die göttliche Herrscherlichkeit in Gottes absoluter Personalität – er ist absolutes „Selbst“ – gründet. Damit aber ist für den Menschen eine Doppelbeziehung Wesenskonstituente: Er ist Repräsentant Gottes in der irdischen Welt und zugleich das „Du“ Gottes in dieser Welt. Diese Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und Mensch ist ihrem Wesen nach grundsätzlich wechselseitig, auch wenn der Mensch vor dem unendlichen und heiligen Gott nur „Staub“ und „Asche“ ist (Gep 18,27).

Dieser göttliche Adel, vom Schöpfer einem jeglichen Menschen eingestiftet, gilt sowohl dem Manne wie der Frau. Die bildhafte Erzählung Gen 2,21 ff. (J) will gerade die Gleichwesentlichkeit von Mann und Frau aufweisen. Das Wort „Hilfe“ (ergänzt durch „als sein Gegenüber“, Hebr.) ist dabei keineswegs im abwertenden Sinn verwendet. „Hilfe“ ist für den Hebräer sogar eine Bezeichnung des Rettergottes JHWH (vgl. Ps 33,20; 40,18; 46,2; 70,6; 94,17 u. a.). Bedeutsam ist, daß ihr eheliches Miteinander vorab als Hochform menschlicher Partnerschaft vorgestellt wird („Fleisch“ ist mehr als „Leib“!). Gen 1,28 (P): „Gott schuf den Menschen als sein Abbild, als göttliches Abbild schuf er ihn, als männlich und weiblich schuf er sie“ stellt Mann und Frau auf die gleiche Ebene der Ebenbildlichkeit, wiewohl faktisch in Israel (insbesondere im späteren Israel) diese Gleichwertigkeit nicht realisiert wurde. Das Zusammen der beiden Geschlechter wird dabei in Gen 1 auf die Fruchtbarkeit hingeeordnet. Doch ist der Imperativ: „Seid fruchtbar und mehrt euch!“ (1,28) hier Explikation eines göttlichen Segenswortes, also kein göttlicher Befehl im eigentlichen Sinne.

Die Geschlechtlichkeit der Menschen ist nach der Bibel göttlicher Entwurf und göttliche Setzung. Eine manichäische Abwertung des Geschlechtlichen ist schlechthin bibelfremd. Die Hauptregionen menschlicher Versuchlichkeit sind nach der biblischen Offenbarung vorab die

Gebiete der „Macht“ (vgl. auch Mt 4,8ff.) und des „Geldes“. Erst in dritter Linie wird der gottgewollte Gebrauch der Sexualkräfte angemahnt.

Gen 1 und 2 stellen zwei verschiedene Arten einer narrativen Theologie dar und wollen, wie ihre naturkundliche Widersprüchlichkeit klar aufzeigt, keine Naturhistorie lehren. Sie bilden also keine Glaubensinstanz gegen die heute herrschende naturwissenschaftliche Aszendenztheorie. Diese „Werde-Geschichten“ haben die Funktion von „Wesens-Beschreibungen“. Sie bezeugen auf verschiedene Weise dieses eine: Der Mensch ist von seinem Schöpfer als ein seiner eigenen göttlichen Persönlichkeit entsprechendes personales Lebewesen in die sichtbare Schöpfungswelt hineingestellt, um sie zu „bebauen und zu bewahren“ (Gen 2,15) und „herrscherlich“ (Herrscherlichkeit ist biblisch immer zusammengedacht mit Hege) an ihr zu walten und sie zu gestalten, doch dies immer im Dialog mit dem Schöpfergott. Denn das „Offensein zu Gott“ ist ein Wesenskonstitutivum des Menschen, zumal nach biblischer Überzeugung Gott nicht nur Schöpfer der Menschheit, sondern auch jedes einzelnen Menschen ist (vgl. Ps 119,73; 139,13; Ijob 10,8ff.; 31,5).

4. Die Theologie unterscheidet (zu generell!) zwischen Schöpfungsordnung und Erlösungsordnung (oft unter „Heilsgeschichte“ firmierend). Diese Unterscheidung entspringt der Doppelfrage: Was gehört „von Natur aus“ zum Wesen des Geschöpfes Mensch, und was ist ihm darüber hinaus aus Gottes freier Selbstverfügung dazugeschenkt? Nach Gen 2-3 (J) ist der Mensch von Anfang an in eine besondere Gemeinschaft mit JHWH hineingerufen (vgl. das Bild vom Gottesgarten Eden 2,8ff.). Faktisch finden sich auf der Bühne dieses Textes alle Wesenselemente dessen, was später den Bund „JHWH / Israel“ ausmacht: JHWH schenkt dem Menschen seine erfahrbare Zuwendung in der Zusage, von „allen Bäumen des Gottesgartens“ essen zu dürfen (mit einer einzigen Ausnahme), um nicht dem Sterben-Müssen ausgeliefert zu sein. Dem Menschen wird es anheimgestellt, in einem konkreten Ja zum bundeswilligen Ja Gottes zu ihm die bereits bestehende Gnadengemeinschaft mit JHWH dadurch zu ratifizieren, daß er nicht in egoistischer Weise die Souveränität über „gut“ und „böse“ anstrebt (vgl. das Bild vom geheimnisvollen „Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen“). Zum „Nein“ kommt es dadurch, daß es der Versuchermacht gelingt, die Güte Gottes in den Augen des Menschen abzublenden und so Gott als dunkle Willkürmacht darzustellen und andererseits ein subjektives Glücken ohne Grenzen zu verheißen. Nur auf diesem Umweg kommt es zum freien menschlichen „Nein“, also zur „Ursünde“ mit all ihren Folgen. Sie ist nicht zuerst „Ungehorsam“, sondern beginnt mit dem „Unglauben“, der Gott seine bundeswillige Güte nicht mehr glaubt. Dadurch wird das radikale „Nein“ zur Weisung Gottes, die Wegweisung zur Lebensfülle ist (vgl. Dtn 30,15f.), dem Menschen möglich. In Gen 3 ist also Israel vor Augen gestellt, wie der Mensch in die bundesbrüchige Schuldverstrickung geraten ist und immer neu gerät.

Da der Mensch ein eminent geschichtliches Wesen ist, gewinnt die Geschichte der Menschheit eine bedeutsame anthropologische Tragweite (für die Menschen aller Generationen). Die nach Gen 3 in die Frühmenschheit eingebrochene Sünde wird zu einer Geschichtsmacht, die nach Gen 4—11 in der Vorzeit die Taten und die Geschichte der Völkerwelt prägt, freilich so, daß Gottes Gericht und Gottes Gnade immer neu einander ablösen. Gott bleibt dabei seinem bundeswilligen Ja zum Menschen treu und beruft schließlich Abraham und damit Israel in ein gnadenhaft gewährtes Bundesverhältnis, über welchem die universale Verheißung steht: „In dir sollen alle Sippen des Erdbodens sich als gesegnet erfahren“ (Gen 12,3). Damit wird ein Bogen angesetzt, der über alles Unheil und Heil der Geschichte Gottes mit der Menschheit, in ihren markierenden Punkten im „Ersten“ und im „Neuen Testament“ vergegenwärtigt, hinüberschwingt in JHWHs „Königreich“, das in Zusammenfassung aller eschatologischen Verheißungen 1 Kor 15,28 so definiert: „Gott wird alles in allem und in allen sein.“ Freilich ist aller Menschen Weg dahin durch eine mühsame Wanderschaft und durch bald übernommene,

bald versagte Verantwortungen gekennzeichnet und vermag letztendlich nur durch JHWH selbst – für Christen ist er vorab im „Menschen der Menschen“, in Jesus dem Christus, handelnd gegenwärtig – die Menschen ans „Ziel aller Ziele“ zu bringen.

*Lit.: J. Hempel, Gott und Mensch im AT, Stuttgart <sup>2</sup>1936; P. Volz, Die Würde des Menschen im AT (FS G. Wehrung), Stuttgart 1940, 1-8; G. v Rad / H. Schlier u. a., Der alte und neue Mensch, München 1942; W. Eichrodt, Das Menschenverständnis des AT, Zürich <sup>2</sup>1947; W. Zimmerli, Das Menschenbild im AT, München 1949; P. Pidoux, L homme dans l'AT, Neuchâtel 1953; A.-M. Dubarle, La conception de l'homme dans l'AT, in: Sacra Pagina 1, Leuven 1959, 522-536; G. v. Rad, Theologie des AT 2, München 1960, 359-364; F. J. Stendebach, Der Mensch, wie ihn Israel vor 3000 Jahren sah, Stuttgart 1972; O. H. Steck, Die Herkunft des Menschen. Zürich 1983; H. W. Wolff, Anthropologie des AT, <sup>4</sup>1984; A. Deissler, Wer bist du, Mensch? Die Antwort der Bibel, Freiburg 1985; W. H. Schmidt, „Was ist der Mensch?“ Anthropologische Einsichten des AT, GuL4 (1989) 111-129.*

Quelle: Johannes B. Bauer (Hrsg.), *Bibeltheologisches Wörterbuch*, völlig neu bearb. Aufl., Graz-Wien-Köln: Styria, 1994, S. 410-414.