

## ,Quellen des Selbst‘? Charles Taylors Einfluss auf die alttestamentliche Anthropologie

*Christian Frevel*

Der kanadische Philosoph und Politikwissenschaftler Charles Taylor, der am 5. November 2016 seinen 85. Geburtstag gefeiert hat, hat einen starken Einfluss auf gegenwärtige Debatten in der alttestamentlichen Anthropologie. Dabei ist es nicht die Kritik an der Ambivalenz der Moderne, sein kommunitaristischer Ansatz in der Sozialphilosophie und Ethik oder seine Diskussion der Säkularisierungsthese, sondern ein geradezu isolierter Aspekt, den er in seinem 1989 erschienenen Hauptwerk zu den ‚Quellen des Selbst‘ herausgearbeitet hat. Dort versucht Taylor, die Entwicklung hin zu dem aus der ‚desengagierten Vernunft‘ erwachsenen autonomen und isolierten Individuum der Moderne zu verstehen und die Ambivalenzen dieses Konzepts aufzuzeigen. Dazu zeichnet er die Entwicklung der personalen Identität vor allem von Platon über Augustin, die Renaissance, Montaigne, Descartes, Locke bis in die Neuzeit nach, um die Voraussetzungen und Kontexte zu erhellen, die zur Entstehung der neuzeitlichen Identität geführt haben und die ihre Anziehungskraft ausmachen.<sup>1</sup> Der moderne Individualismus zeichnet sich durch die Autonomie des Subjekts, die Erkundung der eigenen Gefühle und die Bindung des guten Lebens an die persönliche Entscheidung aus.<sup>2</sup> Zu den unverzichtbaren Entstehungsbedingungen der modernen Identität rechnet Taylor daher die Entdeckung des ‚inneren Selbst‘, einer Innerlichkeit der Gefühle. Der entsprechende Abschnitt des Buches stellt die konstitutive Rolle der Innerlichkeit zu Beginn dabei geradezu programmatisch heraus: „Our modern notion of the self is related to, one might say constituted by, a certain sense (or perhaps a family of senses) of inwardness.“<sup>3</sup> Die Annahme eines Zusammenhangs von ‚inneren Tiefen‘ und der Herausbildung der Moderne ist nun nicht neu, sondern steht vielmehr im Anschluss an eine Vielzahl von Denkern<sup>4</sup>, jedoch haben erst Taylors Reflexionen auf das ‚Private‘ und die ‚abstrakte Innerlichkeit‘ als Quellen des Selbst zu einer manchmal geradezu absurden Abkoppelung des alttestamentlichen Menschen von der geistesgeschichtlichen Entwicklung zur Moderne ge-

---

<sup>1</sup> Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge 1989 (192001), 202-203.

<sup>2</sup> Vgl. ebd. 305.

<sup>3</sup> Ebd. 111.

<sup>4</sup> Vgl. z.B. das einflussreiche Buch von Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen 1975 (192011).

führt. Dabei war das kaum je die Absicht Charles Taylors. Im Gegenteil führt ihn der Rekurs auf die Entdeckung der ‚inneren Tiefen‘ bei Aurelius Augustinus zu einer der Wurzeln der sogenannten Pathologien des modernen Subjekts. Da die Rezeption der Entwicklung des ‚inneren Selbst‘ seiner Einschätzung nach falsche Akzente gesetzt hat, mündet für Taylor die von Augustinus ausgehende und sich verstetigende und verstärkende Konzentration auf das Selbst letztlich in einem Unbehagen an der Moderne: „Die dunkle Seite des Individualismus ist eine Konzentration auf das Selbst, die zu einer Verflachung und Verengung des Lebens führt, das dadurch bedeutungsärmer wird und das Interesse am Ergehen anderer oder der Gesellschaft vermindert.“<sup>5</sup> Es geht ihm nun nicht darum, diese Entwicklung einfach umzukehren und in einer romantischen Verklärung vor die ‚desengagierte Vernunft‘ und die Enthüllung des Selbst zurückzugreifen. Seine Modernekritik geht nicht in der Rhetorik des Verfalls auf. Vielmehr sieht er in der Aufdeckung der ‚Quellen des Selbst‘ eine Rückgewinnung eines erstickten Geistes jenseits der instrumentellen Vernunft, der zu einer rückgebundenen Moralität des Individuums führt. Nun könnte gerade Taylors Orientierung an Werten wie Gemeinsinn und Solidarität oder die Einbettung des Individuums in das Soziale beziehungsweise in andere Ordnungssysteme als Einladung zur Rezeption und als Festhalten an der Bedeutung des Alten Testaments gelesen werden. Dieser Ansatz für ein Gespräch mit Charles Taylor ist bisher jedoch kaum aufgenommen worden.<sup>6</sup> Gerade die vielzitierte Hoffnung, die Taylor in den ‚Quellen des Selbst‘ am Schluss seiner Ausführungen in der jüdisch-christlichen Überzeugung der göttlichen Bejahung des Menschlichen sieht, ließe sich dafür als Ausgangspunkt nehmen: „There is a large element of hope. It is a hope that I see implicit in Judaeo-Christian theism . . . , and in its central promise of a divine affirmation of the human, more total than humans can ever attain unaided.“<sup>7</sup>

Anstelle eines hier einsetzenden Dialoges wird jedoch in den Diskursen der biblischen Anthropologie immer wieder auf die Herausbildung der ‚inneren Tiefen‘ und deren Bedeutung für die Entwicklung der Identität abgehoben.<sup>8</sup> In Bezug auf das Alte Testament führen diese Debatten paradoxerweise nicht in einen Dialog mit der Moderne, sondern zur Abkoppelung des oft als ‚ganzheitlich‘, ‚aspektiv‘, ‚konstellativ‘, ‚relational‘, vor

<sup>5</sup> Charles Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt 2010, 10. Vgl. zur Diskussion: Michael Kühnlein, Mathias Lutz-Bachmann (Hg.), *Unerfüllte Moderne*, Frankfurt 2011.

<sup>6</sup> Vgl. jedoch den Schlusssatz bei Robert A. Di Vito, *Here Need One Not Be Oneself. The Concept of ‚Self‘ in the Hebrew Scriptures*, in: David E. Aune, John McCarthy (Hg.), *The Whole and Divided Self*, New York 1997, 49-88, hier: 80: „The isolation of the autonomous subject ‚discovered‘ by modernity may, in fact, be self-imposed; here the OT suggests exploring another possibility, one where identity is founded on a new kind of (postmodern) intersubjectivity.“

<sup>7</sup> Taylor, *Sources* (Anm. 1) 521.

<sup>8</sup> Sehr einflussreich darunter Di Vito, *Concept* (Anm. 6) 61.

allem aber ‚konnektiv‘ gefärbten Menschenbildes im AT<sup>9</sup>, das sich gerade durch seine Rückbindung des Individuums an die Gemeinschaft auszeichnet. Für das AT wird eine Identität konstruiert, die noch jenseits der ‚inneren Tiefen‘ und einer Individualität sich entfaltet. So sehr die stärkere Rückbindung des Individuums an das Soziale die Sicht des alttestamentlichen Menschen auszeichnet, muss in gleichem Zuge in Frage gestellt werden, dass die Verinnerlichung, die Geburt des ‚inneren Menschen‘ und die Entdeckung der ‚inneren Tiefen‘ tatsächlich in dem „in interiore homine habitat veritas“ („im Inneren des Menschen wohnt Wahrheit“<sup>10</sup>) Augustins wurzeln und nicht schon auf andere Weise im Alten Testament zu finden sind.<sup>11</sup> Dieser Einspruch betrifft auch die Akzentuierung, die Charles Taylor auf dieses Moment in der Entwicklung legt. Im Folgenden sollen daher einige Aussagen Taylors zu den ‚inneren Tiefen‘ des Menschen etwas näher in den Blick genommen werden, um die Frage zu klären, ob dem Alten Testament nicht auch bereits Anteil an der Herausbildung des ‚inneren Selbst‘ und damit auch Anteil an der ambivalenten Entwicklung hin zur Moderne zugesprochen werden muss. Im Anschluss daran soll Taylors Konzept des ‚durchlässigen Selbst‘ und die Rede von den ‚inneren Tiefen‘ anhand einiger alttestamentlicher Beispieltex-te in die Diskussion eingebracht und zugleich überprüft werden. Dialogperspektiven, die auf den Überlegungen aufbauen, sollen am Ende wenigstens kurz angedeutet werden. Dabei bin ich mir der Vorläufigkeit und Unzulänglichkeit auch der Darstellung Taylors durchaus bewusst. Mit seinen Worten in den ‚Quellen des Selbst‘ erlaube ich mir daher, eine Apologie voranzustellen: „Hier kann ich nichts weiter tun, als mich im voraus für die Unvollständigkeit dieser Untersuchung zu entschuldigen.“<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Zum Begriff der ‚konstellativen Anthropologie‘: vgl. Jan Assmann, Konstellative Anthropologie. Zum Bild des Menschen im alten Ägypten, in: Bernd Janowski, Kathrin Liess (Hg.), Der Mensch im Alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie, Freiburg 2009, 95-120. Ferner die Aufnahme bei Bernd Janowski, etwa in dem Aufsatz: Anthropologie des Alten Testaments. Versuch einer Grundlegung, in: Andreas Wagner (Hg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 232), Göttingen 2009, 13-41; vgl. zuletzt ders., Der ganze Mensch. Zu den Koordinaten der alttestamentlichen Anthropologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 113 (2016) 1-28.

<sup>10</sup> *De vera religione* XXXIX, 72, zur Unterscheidung des inneren und äußeren Menschen: vgl. *de Trinitate* XII. I.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Christian Frevel, Von der Selbstbeobachtung zu inneren Tiefen – Überlegungen zur Konstitution von Individualität im Alten Testament, in einem von Andreas Wagner und Jürgen van Oorschot herausgegebenen zweiten Tagungsband der Projektgruppe Anthropologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Leipzig 2017 (im Druck).

<sup>12</sup> Charles Taylor, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a.M. 1994, 363. Im Folgenden wird die deutsche Ausgabe nur in Ausnahmefällen zitiert.

## 1. Loslösung der Vernunft

Im Folgenden geht es um einen einzelnen, aber durchaus bedeutenden Aspekt in der Argumentation Taylors. Nur im Hintergrund steht dabei die Ambivalenz dieser Entwicklung, die für Taylor letztlich als Ausgangs- oder Endpunkt viel bedeutender ist. Sehr grob gesprochen sieht Charles Taylor in der westlichen Loslösung der Vernunft, die als autonome Freiheit des Subjekts verstanden wird, eine der Pathologien, die zur Entzweiung von Subjekt und Objekt führen und das ‚Ich‘ als Reines und Losgelöstes zurücklassen. Daneben ist es die abstrakte Innerlichkeit des ‚Privaten‘, die zu einer Entbettung des Selbst führt. Schließlich – und das ist der Punkt, der für den vorliegenden Zusammenhang die größte Bedeutung hat – wird das moderne Selbst durch das ‚Innere‘ bestimmt. In den Worten von William C. French und Robert Di Vito:

„According to Taylor, the contemporary understanding of the self has been constituted above all by what can only be called a certain sense of inwardness, a sense of there being an ‚inside‘ as opposed to an ‚outside,‘ a world ‚within‘ and a world ‚without.‘ Developing especially under the impact of the Enlightenment and romanticism, the various forms taken by this sense of inwardness have grounded in turn salient features of modern identity and the marked individualism that is so prominent in it. Two of these features of the modern identity may be highlighted as representative of a whole cluster of broader associations: (1) a self-responsible independence achieved through powers of disengagement and self-objectification, and (2) a conviction of individual uniqueness founded upon moral and religious self-exploration and self-expression.“<sup>13</sup>

Diese so bedeutsame Innen-Außen-Relation des Menschen, der sein ‚Innerstes‘ als sich selbst Gewisses in Opposition zu seinem ‚Äußeren‘ zu denken in der Lage ist, schafft erst die Voraussetzung für die notwendige Abgrenzung des ‚Ich‘: „We think of our thoughts, ideas, or feelings as being ‚within‘ us, while the objects in the world which these mental states bear on are ‚without‘.“<sup>14</sup> Jene grundlegende Differenz ist der Grundstock jeder reflexiven Identität, die den Menschen als Menschen ausmacht: „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.“<sup>15</sup> Nach Taylor hat dieses Innere als Quelle des Selbst seine Wurzeln bei Platon, bildet sich aber als reflektierte Quelle des Selbst erst bei Augustinus heraus und nimmt von da über die Renaissance, Luther, Descartes, Locke, Pascal und Kant seinen Lauf in die Moderne. Damit kommt der Spätantike eine Schlüsselstellung zu. Was Taylor unter dem ‚inneren Selbst‘ im Kern verstehen will, deuteter schon im Vorwort zu seinem Hauptwerk an:

<sup>13</sup> William C. French, Robert Di Vito, *The Self in Context. The Issues*, in: David E. Aune, John McCarthy (Hg.), *The Whole and Divided Self*, New York 1997, 23-45, hier: 26.

<sup>14</sup> Taylor, *Sources* (Anm. 1) 111.

<sup>15</sup> Ebd. 129.

„[I] focus on three major facets of this identity: first, modern inwardness, the sense of ourselves as beings with inner depths, and the connected notion that we are ‚selves‘; second, the affirmation of ordinary life which develops from the early modern period; third, the expressivist notion of nature as an inner moral source.“<sup>16</sup>

Damit ist die Bedeutung der ‚inneren Tiefen‘ für die Entwicklung der modernen Identität kaum zu unterschätzen, wie auch French und Di Vito herausstellen:

„The association of the self with the ‚inner depths‘ of interiority, not in social role or public relations, enjoys a classical philosophical and theological pedigree as well as widespread philosophical influence through the impact of modern existentialism and phenomenology.“<sup>17</sup>

Folgt man dieser Linie, ist ohne die so beschriebenen ‚inneren Tiefen‘ weder Individualität noch Personalität zu konstituieren und es dürfte mehr als eng werden mit der individuellen moralischen Zurechenbarkeit von Handlungen. Der antike vorhellenistische Mensch (und ohne im Blick zu sein, vermutlich auch andere vormoderne oder nicht-westliche Menschen) steht damit vor der Abkoppelung von der wichtigsten Errungenschaft der Moderne, nämlich der Subjektivität. Diese Konsequenz ziehen weder Taylor noch seine Rezipienten, zumindest nicht explizit.

## 2. Die ‚inneren Tiefen‘ bei Charles Taylor

Der Begriff ‚innere Tiefen‘ hat auch bei Charles Taylor sehr viel mit ‚moralischer Autonomie‘ einerseits und andererseits mit ‚Authentizität‘ des Selbst zu tun. Im Duktus der Argumentation in ‚The Sources of the Self‘ bezieht sich die Phrase hauptsächlich auf den „Moral Topograph“ überschriebenen Abschnitt, in dem Taylor die Entfaltung eines „certain sense of inwardness“ beschreibt und den Menschen als Wesen mit einem dunklen, unerschlossenem Inneren, was die Kommunikation oder Vermittlung zwischen Innen und Außen notwendig macht. Daran erläutert Taylor im Fortschritt des Buches die Differenz zwischen den antiken vorhellenistischen Kulturen und der Moderne:

„Anders als die Angehörigen jeder früheren Kultur, hat das moderne, nachexpressivistische Subjekt wirklich ‚innere Tiefe‘. Dieser Begriff eines unerschöpflichen inneren Bereichs entspricht dem Vermögen der expressiven Selbstartikulation. Das Empfinden der Tiefe im inneren Raum ist verknüpft mit dem Empfinden, daß wir uns in diesen Raum hineinbegeben und darin Enthaltene zum Vorschein bringen können. Dies tun wir, sobald wir etwas artikulieren. Das unentrinnbare Gefühl der Tiefe rührt von der Erkenntnis her, daß – einerlei, was wir hervorholen – dort unten immer noch mehr ist. Die Tiefe liegt darin, daß es unaufhörlich

---

<sup>16</sup> Ebd. X.

<sup>17</sup> French/Di Vito, Self (Anm. 13) 25.

und unweigerlich etwas gibt, was über unser Artikulationsvermögen hinausgeht. Dieser Begriff der inneren Tiefe steht daher in innerer Verbindung mit unserem Selbstverständnis als expressiven Wesen, die eine innere Quelle artikulieren. Das Subjekt mit Tiefe ist daher ein Subjekt mit einem solchen expressiven Vermögen. Der Wandel, der sich im ausgehenden achtzehnten Jahrhundert vollzieht, betrifft etwas Grundlegendes. Das neuzeitliche Subjekt ist nicht mehr nur durch das Vermögen der desengagierten rationalen Kontrolle definiert, sondern außerdem durch dieses neue Vermögen der expressiven Selbstartikulation: das Vermögen mithin, das seit der Romantik der schöpferischen Einbildungskraft zugeschrieben wird.“<sup>18</sup>

Im Unterschied dazu sei bei Platon die Seele über die öffentliche Ordnung, in der sie steht, bestimmt. Die Erkundung setze quasi nicht die erste, sondern die dritte Person voraus. Die Seele ‚schaut‘ quasi nach außen, nicht nach innen. Auch bei Augustinus bedeutet die Entdeckung der Innerlichkeit weniger das Selbst als die Hinführung zu Gott. Wahres Menschsein komme gerade darin zum Ausdruck, dass es mit den ‚inneren Tiefen‘ des Selbst in Kontakt ist und so achtsam gegenüber dem Anderen sei (eine „reflexive awareness of ourselves“<sup>19</sup>). Der Mensch der Moderne ist daher gekennzeichnet von dem Gedanken der Autonomie und der Selbstbeobachtung, der Erkundung der eigenen Gefühle, der tiefen Innerlichkeit, die seine Einzigkeit und damit ‚Individualität‘ ausmachen.

Da die ‚inneren Tiefen‘ eine unerschöpfliche Quelle des Selbst darstellen, bleibt das Selbst quasi immer im geschützten Raum der Innerlichkeit, selbst wenn es ‚hervorgeholt‘ und im Außen repräsentiert wird. Taylor spricht in diesem Zusammenhang in „A Secular Age“ von einem ‚buffered self‘ oder einer ‚buffered identity‘<sup>20</sup>. Damit meint er eine seit der Antike und vor allem durch die Aufklärung entwickelte Resilienz, durch die der Mensch sich auf sein Inneres zurückziehen kann. Er versteht ‚Intimität‘, ‚Interiorität‘ oder ‚Innerlichkeit‘ als Kontrolle, Selbstbezogenheit oder auch Selbstdisziplin, die eine Abpufferung bewirkt:

„The rise of the buffered identity has been accompanied by an interiorization; that is, not only the Inner/Outer distinction, that between Mind and World as separate loci, which is central to the buffer itself; and not only the development of this Inner/Outer distinction in a whole range of epistemological theories of a mediational type from Descartes to Rorty; but also the growth of a rich vocabulary of interiority, an inner realm of thought and feeling to be explored. This frontier of self-exploration has grown, through various spiritual disciplines of self-examination, through Montaigne, the development of the modern novel, the rise of Ro-

<sup>18</sup> Taylor, Quellen (Anm. 12) 678. Das hier absichtlich in Deutsch wiedergegebene längere Zitat findet sich in Taylor, Sources (Anm. 1) 390.

<sup>19</sup> Charles Taylor, Ethics of Authenticity, Cambridge u.a. 1991, 27.

<sup>20</sup> Charles Taylor, A Secular Age, Cambridge u.a. 2007, 27, 33, 37-38, 136, 146 u.ö.

manticism, the ethic of authenticity, to the point where we now conceive of ourselves as having inner depths.<sup>21</sup>

Demgegenüber stehe in der noch nicht entzauberten Welt das durchlässige Selbst (,porous self'), das diesen Rückzugsraum nicht besitze. Die Außen-Innen-Korrespondenz sei zwar immer gegeben, ermögliche aber nicht den Rückzug in das Selbst als ein dem Zugriff entzogenen Raum. Am Beispiel einer tief gedrückten, melancholisch-depressiven Gemütslage versucht Taylor das deutlich zu machen:

„Consider melancholy: black bile is not the cause of melancholy, it embodies, it is melancholy. The emotional life is porous here again; it doesn't simply exist in an inner, mental space. Our vulnerability to the evil, the inwardly destructive, extends to more than just spirits which are malevolent. It goes beyond them to things which have no wills, but are nevertheless redolent with the evil meanings. See the contrast. A modern is feeling depressed, melancholy. He is told: it's just your body chemistry, you're hungry, or there is a hormone malfunction, or whatever. Straightaway, he feels relieved. ... But a pre-modern may not be helped by learning that his mood comes from black bile. Because this doesn't permit a distancing. Black bile is melancholy. Now he just knows that he's in the grips of the real thing. Here is the contrast between the modern, bounded self – I want to say ,buffered' self – and the ,porous' self of the earlier enchanted world. What difference does this make? A very different existential condition.“<sup>22</sup>

Die Differenz bestehe darin, dass das ,buffered self' jederzeit in der Lage sei, *sich* zu distanzieren („disengaging from everything outside the mind“<sup>23</sup>) und die Dinge nicht an sich heranzulassen. Das ,porous self' hingegen lässt den Menschen in seinem Inneren durch den Zugriff von außen verwundbar sein, da die Möglichkeit zur Distanzierung des Selbst nicht gegeben sei.

Nun ließe sich schon anhand dieser wenigen Ausführungen zeigen, dass ein Dialog zwischen der alttestamentlichen Anthropologie und Charles Taylor durchaus fruchtbar sein könnte und deutlich über das hinausginge, was im Folgenden im Fokus stehen soll. Aber es steht nun einmal außer Frage, dass besonders die Hypothese, dass das antike vorhellenistische Selbst sich zentral von der bei Platon und Augustinus einsetzenden Entwicklung hin zur Moderne unterscheidet, enorme Spuren gezogen hat. Das liegt vor allem an den Aufsätzen von Robert Di Vito, der von Charles Taylor ausgehend und diesen sogar noch zuspitzend nahezu kategorisch ausgeschlossen hat, dass der alttestamentliche Mensch so etwas wie ,innere Tiefen' kennt. „The comparison of the self that emerges in the OT with the self of modernity highlights in a way not otherwise obvious facets of personal identity in the OT that contrast sharply with significant aspects of

---

<sup>21</sup> Ebd. 539-540.

<sup>22</sup> Ebd. 37-38; vgl. Taylor, *Sources* (Anm. 1) 188-189.

<sup>23</sup> Taylor, *Secular Age* (Anm. 20) 38.

modern selfhood.“<sup>24</sup> Denn alle mit ‚Selbst‘ zu bildenden Komposita (‚self-expression‘, ‚self-realization‘, ‚self-fulfillment‘) seien dem alttestamentlichen Menschen ebenso wie die ‚inneren Tiefen‘ fremd.<sup>25</sup> Das Subjekt sei *ausschließlich* durch die Außenrelationen bestimmt, dezentriert und die ‚Person‘ nicht durch eine klare Innen-Außen-Relation begrenzt. Vielmehr sei das ‚Selbst‘ des alttestamentlichen Menschen transparent. Die Folge ist eine moralische Heteronomie, die es dem Subjekt nicht erlaubt, moralische Gewissheit aus sich heraus zu erlangen.<sup>26</sup> Damit ermangele dem alttestamentlichen Menschen *all* das, „was mit ‚inneren Tiefen‘ bezeichnet ist“<sup>27</sup>. Denn „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.“<sup>28</sup>

Es sind gerade diese Aussagen, die eine enorme Wirkungsgeschichte für die Koordinaten der alttestamentlichen Anthropologie entfaltet haben und die *letztlich* ihren akzentuierten Ursprung in dem Hauptwerk Taylors haben. Hier soll nun nicht die Auseinandersetzung mit den Voraussetzungen und den geistesgeschichtlichen Prämissen, also etwa dem Konzept der ‚corporate personality‘ H. Wheeler-Robinsons oder den romantischen Grundlagen der ‚inneren Tiefen‘, erfolgen, da das an anderer Stelle ausführlicher geschehen ist.<sup>29</sup> Auch soll die Auseinandersetzung mit Di Vito hier nicht erneut geführt werden. Vielmehr soll auf eine die Diskussion m.E. weiterführende Unterscheidung abgehoben werden, die Taylor in seinem späteren Buch „A Secular Age“ entwickelt hat, die in der Rezeption allerdings bisher kaum aufgegriffen worden ist. Es ist die Rede von einem ‚porous‘ (‚durchlässigen‘) und einem ‚buffered self‘ (‚abgepufferten Selbst‘). An einigen Beispieltexten soll im Folgenden aufgezeigt werden, dass auch die Unterscheidung eines ‚durchlässigen‘ von einem ‚abgepufferten‘ Selbst nicht so eindeutig ist und dass das vielleicht mit den ‚inneren Tiefen‘ des Selbst zusammenhängen könnte, die Taylor dem alttestamentlichen Menschen mehr oder minder abspricht. Den Ausgangspunkt soll die Rede von der Melancholie und der Galle bilden, wo Taylor durchaus treffend die ‚Innen-Außen-Durchlässigkeit‘ des alttestamentlichen Menschen beschreibt.

<sup>24</sup> Di Vito, *Concept* (Anm. 6) 52.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. 64, dort auch die Stichworte „foreign“, „entirely absent“.

<sup>26</sup> Vgl. Robert Di Vito, *Alttestamentliche Anthropologie und die Konstruktion personaler Identität*, in: Bernd Janowski, Kathrin Liss (Hg.), *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (Herders *Biblische Studien* 59), Freiburg u.a. 2009, 213-241, hier: 218.

<sup>27</sup> Di Vito, *Alttestamentliche Anthropologie* (Anm. 26) 217.

<sup>28</sup> Ebd. 129-152, hier: 144.

<sup>29</sup> Frevel Christian, *Person – Identität – Selbst. Eine Problemanzeige aus alttestamentlicher Perspektive*, in: Jürgen van Oorschot, Andreas Wagner (Hg.), *Anthropologie(n) des Alten Testaments*, Leipzig 2015, 63-87; ders., *Selbstbeobachtung* (Anm. 11).

### 3. Gift und Galle – Emotionen im Alten Testament als Hinweise auf ein ‚porous self‘

Auf den ersten Blick beschreibt Taylor damit etwas, was für die alttestamentlichen Texte durchaus zutreffend ist. Der Mensch hat nicht einen Körper, der Mensch *ist* Körper<sup>30</sup>, nicht im Sinne einer Identität, sondern einer fehlenden Trennschärfe zwischen Körper und Geist, der ‚embodied cognition‘<sup>31</sup> beziehungsweise der Bezogenheit aller vegetativen, emotiven und rationalen Vorgänge aufeinander. Es gibt keine Dichotomie, sondern ‚nur‘ den *ganzen Menschen*.<sup>32</sup> Der alttestamentliche Mensch denkt mit dem Herzen, eine neurophysiologische Entität wie das Hirn gibt es nicht. Gefühle sind überwiegend in den inneren Organen verortet und oft Körperzonen zugeordnet (z.B. der Zorn den Atemorganen mit Schwerpunkt in der Nase, das Verlangen im Bereich des *solar plexus* und der Kehle, Freude und Jubel in den Organen, vor allem der Leber etc.). Die Innen-Außen-Korrespondenz wird zusätzlich durch Gesten unterstrichen.<sup>33</sup> Je stärker die Gefühle, desto weniger sind sie innerlich. Das lässt das sog. *Gefäßmodell* erkennen, nach dem Emotionen zwar im Inneren verortet werden, aber mit zunehmender Intensität oder wenn eine bestimmte Grenze überschritten ist wie ein überkochender Topf geradezu unweigerlich nach außen treten und dann nicht mehr ‚aufzuhalten‘ sind.<sup>34</sup> Spr 15,1; 27,4; 30,33, aber auch Dtn 19,6; Ijob 40,11; Jer 10,25 lassen sich als Beispiele dafür an-

<sup>30</sup> Vgl. Christian Frevel, Art. *Körper*, in: Angelika Berlejung, Christian Frevel (Hg.), Handbuch Theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2016, 296-300, hier: 296.

<sup>31</sup> Zu diesem Begriff vgl. Georg Eitzelmüller, Annette Weissenrieder (Hg.), Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie (Theologische Bibliothek Töpelmann 172), Berlin 2016, 13-14, mit Verweis auf den Beitrag von Thimo Breyer in demselben Band und auf Hans Walter Wolffs Anthropologie als Vorläufer eines Verkörperlichungsparadigmas.

<sup>32</sup> Zu der ‚integrativen Formel‘ vom ‚ganzen Menschen‘ als Ausdruck der konstellativen Anthropologie, die nicht von Dichotomien (Leib-Seele, Körper-Geist, etc.) bestimmt ist, vgl. Bernd Janowski, Der ganze Mensch. Zu den Koordinaten der alttestamentlichen Anthropologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 113 (2016) 1-28, bes. 15.

<sup>33</sup> Emotionen sind ein breites Forschungsfeld in der derzeitigen biblischen Anthropologie. In Auswahl sei lediglich auf Melanie Peetz, Emotionen im Hohelied (Herders Biblische Studien 81), Freiburg 2015 und Renate Egger-Wenzel (Hg.), Emotions from Ben Sira to Paul, Berlin 2012, und das in der folgenden Anmerkung genannte Buch verwiesen. Ferner (auch mit Hinweisen auf weitere Literatur): Christian Frevel, Art. *Gefühle/Emotionen*, in: Berlejung, Frevel, Handbuch (Anm. 30) 214-216.

<sup>34</sup> Zur ‚Behältermetapher‘ vgl. Andreas Wagner, Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament (Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt 7), Waltrop 2006, 66-69, 79-85, der allerdings sehr (und m.E. zu) skeptisch gegenüber der Behältermetapher bleibt und zuspitzt: ‚Im Alten Testament findet sich die Behältermetapher so gut wie nicht.‘ (Andreas Wagner, Art. *Mensch (AT)*, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet {www.wibilex.de}, 2006 [Stand: 3. November 2016]).

führen. Die enge Bezogenheit von körperlichem Empfinden, physischem Erleben und den Emotionen lässt sich am Beispiel der Galle tatsächlich gut zeigen. Wenn Jer 4.18 sagt: „Dein Weg und deine Taten haben dir das gebracht: das ist deine Bosheit, dass es bitter ist und bis an dein Herz dringt“ (wörtlich sogar „gegen das Herz schlägt“: כִּי מֵרַגַע עַד-לִבְךָ), dann wird die Verbitterung über das eigene Schicksal mit dem Bitteren der Galle (Apg 8,23) oder manchmal auch dem bitteren Wermut verbunden (Jer 9.14; 23,15; Klgl 3,15.19; Spr 5,4). Es macht auf den ersten Blick den Anschein, als würde die physische Substanz das Gefühl repräsentieren und durch die Identität beider keine Distanz ermöglichen.

#### a Reflexion und Emotion in Klgl 3,18-21

Dieser Eindruck wird tatsächlich durch die herausgehobene Eigenschaft der Galle nahegelegt. Galle verbindet sich aufgrund der Bitterstoffe der Natur entsprechend mit Bitterkeit. Schon im Volksmund ist die Galle seit alters her mit starken Emotionen wie Hass, Wut, Ärger etc. verbunden. Gelb oder grün vor Ärger werden, ist an der aufsteigenden Gallenflüssigkeit orientiert. Verbitterung wird bis in die Gegenwart in der sich ‚ganzheitlich‘ oder ‚alternativ‘ nennenden Medizin selbstverständlich mit Störungen der Galle und Leber verknüpft. In alttestamentlichen Texten ist selten von der Galle explizit die Rede. Dafür steht der bittere Wermut für eine tiefe emotionale Enttäuschung, für Niedergeschlagenheit, Depression und Melancholie, ebenso wie für eine Verbitterung, die das ‚süße Leben‘ in sein Gegenteil verkehrt (Jer 9.14; 23,15; Klgl 3,15; Spr 5,4 u.ö.).

Ein gutes Beispiel bietet Klgl 3,19, wo der Sprecher sich eingesteht, dass er sich in einer Spirale der Depression befindet und er sich durch sein Grübeln immer noch weiter ‚runterzieht‘:

„Ich sprach: Verloren ist mein Glanz (אֶבְרַתִּי נִצְחָה) und meine Hoffnung auf YHWH (wörtlicher ‚meine Hoffnung ist von YHWH getrennt‘ וַתִּתְּרַם מִיְהוָה). An mein Elend und meine Heimatlosigkeit zu denken, ist Wermut und Gift. Und doch denke ich immer daran und muss über mich nachsinnen (וַתִּשְׁמַע עָלַי נַפְשִׁי).“ (Klgl 3,18-20)

Die Verse formulieren ungewöhnlich und wären eine ausführliche Betrachtung wert, die hier nicht erfolgen kann.<sup>35</sup> Es sei nur so viel erwähnt, dass „ich sprach“ in dem weisheitlichen Kontext die Selbstreflexion kennzeichnet. Es ist der innere Monolog, der den Sprecher beschäftigt, ein Nachdenken des ‚Ich‘ über sich selbst. In diesem Nachdenken reflektiert er seine Situation und die daran geknüpften Erfahrungen, die er dabei präsent hält (זָכַר ‚gedenken‘, V. 19 bezieht sich darauf). נִצְחָה ‚Glanz‘ ist keinesfalls eindeutig

<sup>35</sup> Vgl. zum Kontext und zur Argumentation: Christian Frevel, Klagelieder, Stuttgart 2017.

(denkbar wäre auch ‚meine Dauer‘)<sup>36</sup> und tendiert in Richtung von ‚Ruhm‘, ‚Status‘ oder ‚Würde‘. In jedem Fall ist die ganze Person betroffen. Schwierig ist der letzte Stichos, der in der ersten Hälfte das Gedenken in einer *figura etymologica* aufgreift („ständig muss ich daran denken“) und dann fortfährt **עַלִי נִפְשִׁי**. Das Verb ist entweder **נִפְשׁוּ** ‚zerfließen, sich auflösen‘, womit dann die schwindende Lebenskraft (**נִפְשׁוּ**) gemeint ist, oder aber **נִפְשׁוּ** ‚gebeugt sein, sinken‘, wie die Masoreten (im *Q<sup>re</sup>*) lesen wollen und die meisten Übersetzungen es übernehmen (EÜ: „immer wieder denkt meine Seele daran und ist betrübt in mir“). „Mit **נִפְשׁוּ** als Subj. ist dann ein depressiver Zustand gemeint.“<sup>37</sup> Eine dritte – und im vorliegenden Kontext gar nicht unwahrscheinliche Möglichkeit – ist die Ableitung von **נִפְשׁוּ** ‚nachdenken, sinnieren, sich beschäftigen‘.<sup>38</sup> Dafür spricht die LXX, die die beiden Verben parallelisiert: *μνησθήσεται καὶ καταδολεσχήσει*, dann aber wörtlich wiedergibt: *ἐπ’ ἐμὲ ἡ ψυχὴ μου*. Das Verb meint einen iterativen Vorgang, der stark repetitiv ist (‚schwätzen, schnattern, meditieren, sinnieren über, grübeln, etc.‘), so dass die LXX von Klgl 3,20 so viel bedeutet wie „Es erinnert sich und grübelt gegen mich in mir meine Seele.“<sup>39</sup> Die *nəpəš* ist allerdings weniger die Seele als die ‚Person‘, das ‚Ich‘ oder das ‚Selbst‘ und die Präposition **עַל** muss nicht adversativ gedeutet werden, so dass hier das Nachdenken „über mich“ zum Ausdruck gebracht wird. Was ist nun Gegenstand dieser Selbstreflexion? Das Elend meint den Zustand oder die innere Befindlichkeit, die vom Handeln YHWHs herrührt (Klgl 3,1-17) und letztlich zu einer Infragestellung der Person und ihrer Würde führt. Die Vergegenwärtigung dessen in der Reflexion führt zu Hoffnungslosigkeit, Verschattung und Perspektivvernichtung. Dieses Nachsinnen ist Wermut und Gift oder anders Verbitterung und Vergiftung des Inneren. Das in der Bedeutung unsichere ‚Wermut‘ (**לְעֵנָה**) wird oft auch im Anschluss an die LXX *χολῆς μου* als ‚Galle‘ übersetzt<sup>40</sup>. Wenn überhaupt, ist im Gebrauch von *la’ānāh* selten die Pflanze *artemisia herba alba* im Blick, sondern vielmehr eine extreme Bitterkeit, die häufig auf den psychischen Zustand bezogen ist.<sup>41</sup> In der unverträglichen Bitterkeit kommen Galle und Wermut überein. In der ‚tiefen‘ und unzugänglichen, ja depressiven Innerlichkeit und dem selbstbezogenen

<sup>36</sup> Vgl. Klaus Koenen (Klagelieder [Biblischer Kommentar Altes Testament XX], Neukirchen-Vluyn 2015, 239), der übersetzt „Und ich meinte, meine Lebenszeit ist dahin und mein Herr ist ohne Jahwe.“

<sup>37</sup> Ebd. 193.

<sup>38</sup> Vgl. dazu ausführlicher und mit Verweisen ebd. 193.

<sup>39</sup> A New English Translation of the Septuagint: „My soul will remember and will talk idly at me.“, LXX<sup>D</sup> „[Der Bitterkeit und Galle] wird sich erinnern und wird schwätzen gegen mich meine Seele.“

<sup>40</sup> Auch in Dtn 29,17; Spr 5,4; Jer 9,14 und Klgl 3,15 wird **לְעֵנָה** mit *χολή* übersetzt. Vgl. daneben Dtn 32,32 und PsSal 2,32.

<sup>41</sup> Vgl. dazu Martin Lang, Art. *Wermut*, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet [www.wiblex.de] 2014 (Stand: 3. November 2016).

Grübeln sieht der Text eine große Gefahr. Die Tiefe, in die der Betroffene sich dadurch hinabzieht, entfernt und entfremdet von Gott, weshalb der Beter mit dem bewussten Erinnern der Gnadenformel dagegen hält und sich im Inneren eine reflexiv in der Tradition gegründete Resilienz schafft. Das, was das innere Selbst für sich markiert („will ich in mein Herz zurückkehren lassen“, V. 21), ist von außen unangreifbar. Durch die bewusste Reflexion macht sich das Selbst zu einem ‚buffered self‘. Die Innen-Außen-Relation, die über die bittere Galle als Korrespondenzmedium gekennzeichnet wird, ist nicht, wie Taylor meinte, die Melancholie, sondern sie ist *Zeichen* der Depression. Neben den erkennbaren ‚inneren Tiefen‘ und den geschützten Innenwelten deutet sich auch in diesem Punkt eine Korrektur der oben gegebenen Einschätzung des ‚porösen Selbst‘ an.

#### b. Emotionale Destruktion eines porösen Selbst in Ijob 16.13

Schauen wir noch auf einen weiteren Beleg, der von der Galle redet. Die Gallenflüssigkeit ist in den alttestamentlichen Beschreibungen nicht direkt mit der Leber als Organ verknüpft, auch nicht mit der Gallenblase. Dennoch ist die Galle mit den Organen eng verbunden. Außerdem sind Leber *und* Nieren im AT in Manchem parallele „Emotionsseismographen“<sup>42</sup>. In Ijob 16.13 heißt es von Gott: „Seine Geschosse umschwirren mich, er spaltet meine Nieren und er empfindet kein Mitleid. Er gießt meine Galle zur Erde hin aus“ (ישפך לארץ מררת). Auf den ersten Blick vermutet man, dass die Galle *m'rerāh* anstatt anatomisch korrekt mit der Leber hier mit den Nieren verknüpft ist. Die Wahl der Nieren scheint hier jedoch dadurch bestimmt, dass es primär um ein Beziehungsgeschehen und nicht um Emotionen geht. Die Nieren sind biblisch als doppelt vorkommendes Organ im Körper ein ‚Beziehungsorgan‘ (Ijob 19.27; Ps 16.7; 139.13; Jer 12.2), was sich bis in gegenwärtige psychosomatische Erklärungen in der sogenannten alternativen Medizin für Krankheitsursachen erhalten hat.<sup>43</sup> Da in den Ijob-Dialogen die Beziehung zwischen Ijob und Gott als gestört gekennzeichnet werden soll, treffen Gottes Pfeile die Nieren wie der stechende Schmerz von Nierenkoliken, der die Nierengegend zu spalten und zu zerreißen scheint (vgl. auch Ijob 20.25; Ps 73.21; Kgl 3.13). Spr 7.23 macht deutlich, dass der Kontext das Organ bestimmt. „Bis ein Pfeil ihm die Leber zerreißt, wie ein Vogel sich beeilt in die Falle zu fliegen und nicht merkt, dass es um sein Leben geht.“ In der Belehrung wird als Beispiel ein junger Mann vor Augen geführt, der ohne Verstand ist und auf das Werben der fremden Frau hereinfällt, „bis ein Pfeil seine Leber zerreißt“ (ככדו עד יפלוח חץ). Hier im Kontext der verlockenden Ver-

<sup>42</sup> So Thomas Staubli, Silvia Schroer, *Menschenbilder der Bibel*, Ostfildern 2014, 159.

<sup>43</sup> Vgl. z.B. Stefan und Natalie Rosenhauer von Löwensprung, *Anthroposophische Medizin in der Naturheilpraxis*, Stuttgart 2013, 43.

führungen der Frau ist es die starke Emotionalität, die im Vordergrund steht und die Wahl des Organs bestimmt, denn die Leber steht häufig in Zusammenhängen von Affektüberschüssen und überschwänglicher Emotionalität. Medizinisch völlig zutreffend wird der Leberriß in Spr 7,23 als lebensbedrohlich angesehen. Doch noch einmal zurück zu Ijob 16,13. Das „Ausgießen zur Erde“ steht sonst häufiger mit Blut (Ez 24,7; Dtn 12,16; 19,10; 1 Chr 22,8). Das versickernde Blut ist mit dem ausgelöschten Leben konnotiert, und auch diese Assoziation soll sich hier einstellen. Ijob fühlt sich von Gott zum Tode gedrängt oder anders, er ist so bedrängt, dass die Beziehung Ijobs zu Gott zu zerbrechen droht wie im Tod. Bevor der Faden abreißt und das Leben wie Blut in der Erde versickert, soll Gott eingreifen. Augenfällig benutzt aber die zweite Vershälfte mit dem Ausgießen zur Erde ein Bild, das in Klgl 2,11 auch für die Leber gebraucht wird. Ist also der Zusammenhang von Leber und Galle vielleicht doch im Hintergrund gegeben?

Im Kontext der Fragen nach dem Selbst ergibt sich von Ijob 16,13 ein anders Bild als in Klgl 3,19. Hier scheint das Selbst tatsächlich angreifbar. Schon im Bild werden Innen und Außen als durchlässig gekennzeichnet. Mit dem starken Gefühl steht die ganze Person in Frage. Das Bild des ‚Ausschüttens der Galle‘ unterstreicht, dass alle Energien, jede Lebenskraft und Vitalität in die Todesnähe rücken und zu Versickern drohen. Die Galle und die Verbitterung sind eins, und es scheint kein Raum im ‚Inneren‘ zu bleiben, in dem das ‚Ich‘ noch Halt finden kann. Die Depression wird mit der Galle so in das Zentrum gerückt, dass die Galle *pars pro toto* für die ganze Person steht. Hier scheint Taylor mit seiner Aussage Recht zu behalten: „Schwarze Galle ist nicht die Ursache der Melancholie, sondern sie verkörpert die Melancholie, sie *ist* Melancholie. Auch in dieser Hinsicht ist das Gefühlsleben porös. Es existiert nicht einfach in einem inneren Raum des Physischen.“<sup>44</sup> Vergleicht man beide Stellen, scheint die Konzeption des Selbst doch differenzierter zu sein und in der Opposition von ‚porous‘ und ‚buffered‘ noch nicht aufzugehen. Das soll noch eine dritte und letzte Stelle zeigen.

### c. Der Ekel vor sich selbst in Ijob 10,1

Die Galle ist im AT mit der Wurzel מרר/מר mr/mrr „bitter, bitter sein“ verknüpft. Melancholie, Depression und Bitterkeit werden mit der Wurzel zum Ausdruck gebracht. So ist z.B. Esau hoch erregt und sehr verbittert (ומרה נדד מאד) über den Betrug seines Bruders (Gen 27,34), und Noomi klagt über den Verlust ihres Mannes und ihrer Söhne: „Nennt mich nicht Noomi („Freundliche“), sondern Mara („Bittere“), denn Schaddai hat mich sehr bitter gemacht (כִּי־הָמַר עָשָׂה לִי מְאֹד). Außenperspektive und Innenperspektive

<sup>44</sup> Charles Taylor. Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt 2010. Allerdings ist die Übersetzung von „it doesn't simply exist in an inner, mental space“ (s.o.) nicht sehr gelungen.

sollen dadurch in Deckung gebracht werden, denn der Name Noomi (‘Liebliche’, ‘Freundliche’, ‘Wonne’), der für das ‘Außen’ steht, entspricht nicht mehr ihrem ‘Innen’. Das ist schon etwas anders bei dem verbitterten Ijob (Ijob 7,11), dem es vor sich selbst eckelt (Ijob 10,1) und der die Bitternis aussprechen will. In allen jüngeren Übersetzungen (rev. Luther, rev. EÜ, Zürcher) kommt hier am Ende die Seele ins Spiel und bringt so den Vers etwas in eine Schiefelage, da mit der ‘Seele’ je eigentlich das Nicht-Zugängliche und vom Empfinden Abgetrennte gemeint ist. Aber das ist die weite Diskussion, wie *naepaeš* sinnvoll übersetzt werden kann<sup>45</sup>, ob als Lebenskraft, Lebendigkeit, Leben oder einfach – als Stellvertreterausdruck für die Person – mit dem Personalpronomen. Das scheint für Ijob 10,1 am besten zuzutreffen und wird in der Regel auch für das erste Kolon נקטת נפשי בחיי („zum Ekel ist mein Leben *mir* geworden“) ohne Zögern zugestanden.<sup>46</sup> Nur im dritten Kolon, wo *naepaeš* parallel steht, wird dann von der Seele geredet. Es bleibt dann noch die Präposition **ב** zu bestimmen, die in dem נפשי אדברה במר vor dem Wort steht, das für ‘Bitternis, Bitterkeit, Verbitterung’ in Anspruch genommen wird. Hier variieren die Übersetzungen zwischen ‘in der Bitterkeit meiner Seele’ (EÜ) bzw. ‘in der Betrübnis meiner Seele’ (rev. Luther) und ‘aus der Bitternis meiner Seele’ (Zürcher). Der Unterschied erscheint gering, vielleicht wird mit dem *aus* die ‘innere Befindlichkeit’ stärker betont. Ernst Jenni hat die Präposition hier als Kennzeichen eines modalisierenden Qualitätsabstraktums gefasst, womit ein komplexer Ausdruck ‘bestehend aus einer Körperteilbezeichnung und einer attributiven Qualifizierung’ entsteht.<sup>47</sup> Für die Wurzel מר/מר führt er als Parallelen Ez 21,22; 27,31; Ijob 7,11 an. In der parallelen Konstruktion des ersten Stiches נקטת נפשי בחיי fasst Jenni die Präposition im Sinne einer Lokalisierung auf, die die *naepaeš* ‘als Sitz der Vitalität und der Affekte’ nennt und eine reflexive Abneigung des ‘Selbst’ markiert.<sup>48</sup> Damit wäre Ijob 10,1 vielleicht zu übersetzen: ‘Mich eckelt vor mir! Ich will den mich betreffenden Kummer loslassen, ich will meine Verbitterung ausdrücken.’ Ijob will den Versuch unternehmen, seine Bedrückung zu verbalisieren und damit in eine Distanz da-

<sup>45</sup> Vgl. dazu Michaela Bauks, ‘Soul-concepts’ in Ancient Near Eastern Mythical Texts and Their Implications for the Primeval History, in: *Vetus Testamentum* 66 (2016) 181-193; Bernd Janowski, Die lebendige *naepaeš*. Das Alte Testament und die Frage nach der ‘Seele’, in: Eberhard Bons u.a. (Hg.), *Biblical Lexicology. Hebrew and Greek* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 443), Berlin 2015, 131-173; Jürgen van Oorschot, Lost in Translation, Regain by Exegesis. *Napaeš* in alttestamentlicher Verwendung und Funktion, in: ders., Andreas Wagner, *Anthropologie[n] des Alten Testaments* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 42), Göttingen 2015, 117-131.

<sup>46</sup> Z.B. Georg Fohrer, *Hiob* (Kommentar zum Alten Testament 16), Gütersloh<sup>2</sup> 1988, 200: ‘נפשי steht für betontes ‘ich’.’

<sup>47</sup> Ernst Jenni, *Die hebräischen Präpositionen*, Bd. I: Die Präposition **Beth**, Stuttgart u.a. 1992, 334.

<sup>48</sup> Ebd. 255.

zu zu treten. Deutlicher ist hier das ‚Innen‘ vom ‚Außen‘ getrennt. Die ‚Verbitte-  
 rung‘ Ijobs angesichts des Handelns Gottes ist ihm nicht nur äußerlich (in Krankheit, Leid und  
 Bedrückung), sondern tief innerlich und die ganze Person umfassend. Diese Verbitte-  
 rung im Inneren drängt – um die Worte Charles Taylors zu gebrauchen – zur *expressi-  
 ven Selbstartikulation*. Das Innere, aus dem heraus Ijob seiner Klage freien Lauf lassen  
 will, ist – und auch hier ist gegenüber Charles Taylors Einschätzung eine Verschiebung  
 festzustellen – wie ein unerschöpflicher Brunnen, der nicht leer wird, wenn Ijob seine  
 Verbitte-  
 rung gegenüber Gott klagt. Es bleibt das Versehrte, innerlich Verletzte und von  
 Gott Enttäuschte, das ihm Ansporn zum Widerspruch ist (Ijob 23,2). Im ganzen Kapitel  
 10 tritt das ‚Ich‘ Ijobs Gott gegenüber.<sup>49</sup> Die Grenze zwischen dem ‚buffered self‘ und  
 dem ‚porous self‘ beginnt dabei zu verschwimmen. Denn der Einzige, der Zugriff auf  
 die verborgenen inneren Tiefen Ijobs hat, ist Gott, dessen Transzendenz und Schöpfer-  
 macht ihn in eine andere Position bringt. Es ist nun gerade die epistemologische Diffe-  
 renz, mit der Ijob Gott auf seine Seite zu ziehen versucht. Der Erkenntnisraum Gottes  
 ist ein anderer als der der Menschen, da Gott auch das tiefste Innere kennt und erkennt.  
 Mit Ps 139 fühlt man sich an die ‚inneren Tiefen‘ erinnert, die Gott durchforscht. Und  
 es ist kein Zufall, dass es in beiden Fällen um die moralische Integrität geht, der die vo-  
 rausgehende Gewissenserforschung des Individuums vorangeht. Der Beter von Ps  
 139,23 ist sich seiner Sache gewiss, sodass er alles Undurchdrungene seiner ‚inneren  
 Tiefen‘ Gott gegenüber zu öffnen bereit ist. Ebenso will Ijob, der in der moralischen  
 Gewissheit seiner Unschuld mit Gott rechnet, dass Gott eine mögliche Schuld im ‚In-  
 nersten‘ Ijobs aufweist, wenn es denn eine gibt. Die Argumentation Ijobs hebt daher zu-  
 nächst explizit auf die Differenz zwischen Gott und Außenwelt ab: „Sind deine Augen  
 aus Menschaugen (wörtlich: Augen aus Fleisch) oder siehst du, wie ein Mensch  
 sieht?“ (הֲעֵינַי בְּשָׂר לְךָ אִם-תִּרְאוֹת אֲנוֹשׁ תִּרְאֶה) (Ijob 10,4) Das רָאָה *r'h* ‚sehen‘, das durch  
 die Wiederholung besonders herausgehoben ist, meint mehr als ein Wahrnehmen, son-  
 dern zielt auf ein Urteilen. Die Position Gottes wird hier implizit von der des Menschen  
 abgehoben und die Differenz durch den Begriff *'enôš* ‚Menschlein‘ noch unterstrichen.  
 Anschließend wird die Gott-Mensch-Relation herausgestellt, indem auf die zeitlichen  
 Anfänge des Menschseins und die unlösbare Beziehung zwischen Schöpfer und Ge-  
 schöpf abgehoben wird. Pragmatisch handelt es sich um ein *argumentum ad Deum*, das  
 Gott an seine Verantwortung gegenüber Ijob erinnert. Die Singularität der Gottesbezie-  
 hung ist nur aufgrund der Besonderheit Gottes denkbar, sodass sich Gottes transzenden-  
 te Erkenntnis des Innersten Ijobs von allem anderen immanenten Erkennen abhebt. *De  
 facto* steht dahinter ein ‚inner self‘, das zwar gegenüber der Außenwelt, nicht aber ge-  
 gegenüber Gott eine gewisse Resilienz behaupten kann. Im Zugriff auf das innerste Emp-  
 finden Ijobs, sowohl auf den Urgrund seines Vertrauens als auch seine tiefste Verbitte-  
 rung, kommen Ijob und Gott überein. Beide können in diesen Bereich hineinsehen und  
 aus ihm hervorholen, sei es das Wissen um die Sündlosigkeit oder die Verbitte-  
 rung über

<sup>49</sup> Vgl. so auch Jürgen Ebach, Hiob. Teil I. Hiob 1-20, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2004, 104.

die Ungerechtigkeit des Vorwurfs. Da ist *im Innersten Wahrheit*, die subjektiv bleibt und nur in der außerweltlichen Relation zu Gott ‚objektiviert‘ werden kann.

#### 4. ‚Innere Tiefen‘ und die ‚Quellen des Selbst‘ beim alttestamentlichen Menschen

Die Philosophie Charles Taylors bietet für eine alttestamentliche Anthropologie ausreichend interessanten Gesprächsstoff. Dabei kommt dem ‚Anthropologumenon‘ von den ‚inneren Tiefen‘ schon aufgrund der anhaltenden Rezeption der Position Robert di Vitos in der alttestamentlichen Anthropologie eine besondere Bedeutung zu. Jener spitzt die Aussagen Charles Taylors zum ‚inneren Selbst‘ zu und bezieht sie auf die Sicht des alttestamentlichen Menschen, was Taylor selbst in seinem bestechenden Entwurf nicht tut. Das Problem liegt, wie an anderer Stelle gezeigt, 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“: Heteronomie steht gegen Autonomie, Kollektivität gegen Individualität etc. Nur so kann Di Vito zu dem Schluss kommen, dass der alttestamentliche Mensch eigentlich weder ein Selbst noch eine individuelle Identität kennt. Der alttestamentliche Mensch wird so mehr oder minder von der sukzessiven Herausbildung des ‚inneren Menschen‘ und des ‚inner self‘ in der Geistesgeschichte der Antike abgekoppelt. Schon an anderer Stelle konnte aufgezeigt werden, dass das Paradigma, das – verkürzt gesagt – ‚Athen‘ gegen ‚Jerusalem‘ stellt, nicht zutreffend ist. Die diametralen Gegenüberstellungen gehen allerdings auch am Anliegen und am Denken des kanadischen Philosophen vorbei. Mit den vorliegenden Überlegungen konnte Charles Taylor einmal mehr als ‚Erzfeind der Einseitigkeit‘ erwiesen werden. Dabei ging es in der vorangegangenen Argumentation nicht darum, Taylor zu widerlegen oder ihm Versäumnisse in Bezug auf die Quellen des Selbst bei dem vorhellenistisch antiken Menschen zu unterstellen, die dann bei Di Vito nachwirken. Das Ziel war vielmehr, den Grad der Differenzierung für die Aussagen alttestamentlicher Anthropologie zu erhöhen. Einerseits hat sich die metaphorische Beschreibung durch das Oppositionspaar ‚porous/buffered‘ durchaus als weiterführend erwiesen, andererseits hat sich zugleich ein ‚Unbehagen‘ gegenüber manchen Aspekten der Konzeption des ‚inneren Selbst‘ bei Taylor eingestellt. Die Koordinaten des Menschseins in den Texten des AT weisen in eine komplexere Konstitution des ‚Selbst‘ als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Es gibt mehr als nur ein ‚porous self‘ in der Konzeption des alttestamentlichen Menschen. Auch Ansätze einer Resilienz, die im unverfügbaren Innersten wurzelt, sind durchaus zu erkennen. Der Mensch geht jedenfalls nicht einfach in der Körperlichkeit auf. Er besteht auch nicht nur aus „Äußerlichkeiten“ oder „Außenrelationen“. Es gibt eine klare Grenze zwischen Innen und Außen. Welt und Körper, sozialem und individu-

ellem ‚Ich‘. Innenwelten sind auch „Körperwelten“ oder körperlich sich manifestierende Welten. Am Beispiel der Texte aus den Klage Liedern und dem Ijobbuch konnte aufgezeigt werden, dass es bei aller Konnektivität ein Selbst und das Bewusstsein davon ebenso gibt wie die Reflexion dieser Innerlichkeit als Grund der Authentizität und Moralität. Bei aller theonomen Rückbindung gibt es eine selbst-verantwortliche Unabhängigkeit des Einzelnen, die gerade dann sichtbar wird, wenn er sich losgelöst von seiner Umwelt („disengagement“) auf sich selbst besinnt. Dann ist wie bei Ijob nicht nur die Individualität, sondern auch die Unvertretbarkeit der Person, die diese einzigartig macht, erkennbar. Die Reflexion auf die *religio* des Einzelnen in den Klage Liedern ist ohne die Exploration der ‚inneren Tiefen‘ nicht zu denken. Diese Einsichten führen zu Korrekturen von Taylors Gegenüberstellung des ‚durchlässigen‘ („porous“) und des im Innen geschützten („buffered“) Selbst.

Geht das hier Ausgeführte in die richtige Richtung, kann es nicht darum gehen, das Alte Testament in einen konstruierten Gegensatz zur individuellen Identität zu setzen. Zugleich dürfte jeder romantisierende Rückgriff auf das vormoderne Selbst im Alten Testament, der auf einen Gegenentwurf zur zersplitterten Moderne zielt, letztlich ins Leere laufen. So wenig wie Taylor die Moderne in Bausch und Bogen verwirft, so wenig taugt das Alte Testament als radikaler Gegenentwurf. Vielmehr geht es um eine Aufdeckung der anderen Akzentsetzungen in der Vorstellung des alttestamentlichen Menschen, die in der radikalen Bejahung des Menschen in seinem ‚Innen‘ wie ‚Außen‘ Gott einbezieht und sein ‚Selbst‘ als ein zutiefst Eingebettetes versteht, ohne Verantwortung, Moralität und Subjektivität aufzugeben oder Rationalität und Moralität gleichzusetzen. Ziel weiterer Überlegungen könnte daher sein, die alttestamentliche Konzeption des ‚Selbst‘ in die Entwicklung stärker einzubeziehen und so auch die für Augustinus wirksamen Wurzeln nicht nur bei Platon, sondern auch im Alten Testament zu sehen. Das Gespräch zwischen Charles Taylor und der alttestamentlichen Anthropologie hat gerade erst begonnen, denn das ‚Unbehagen an der Moderne‘ bietet gewiss noch genügend Ansatzpunkte, etwa zum Konzept der Authentizität der Person im Alten Testament. Es macht gerade den Reiz der alttestamentlichen Auffassung zum Menschsein aus, dass sie nicht in Einseitigkeiten aufgeht, sondern komplexe Zusammenhänge im Hintergrund spiegelt, die bei wechselseitiger Anerkennung in einer konnektiven Rückbindung des Individuums in die soziale Sphäre beginnt und bei Konzepten wie der personalen Identität, der Freiheit und Würde des Einzelnen und der Authentizität des Subjekts nicht endet.