

DE GRUYTER

**ARCHAEOLOGY
OF MIND IN THE
HEBREW BIBLE**
ARCHÄOLOGIE
ALTTESTAMENTLICHEN
DENKENS

*Edited by Andreas Wagner, Jürgen van Oorschot
and Lars Allolio-Näcke*



DE
|
G

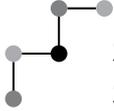
**Archaeology of Mind in the Hebrew Bible /
Archäologie alttestamentlichen Denkens**

Archaeology of Mind in the Hebrew Bible / Archäologie alttestamentlichen Denkens



Edited by
Andreas Wagner, Jürgen van Oorschot and
Lars Allolio-Näcke

DE GRUYTER



Swiss National Science Foundation

The open access version and prepress of this publication has been funded by the Swiss National Science Foundation

ISBN 978-3-11-074218-3

e-ISBN (PDF) 978-3-11-074242-8

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-074259-6

DOI <https://doi.org/10.1515/9783110742428>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License. For details go to <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Library of Congress Control Number: 2021950262

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2023 with the authors, editing © Andreas Wagner, Jürgen van Oorschot and Lars Allolio-Näcke, published by Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston. The book is published with open access at www.degruyter.com.

Cover Image: After a detail from Fig. 6 in Beck, Pirhiya. “The Drawings from Horvat Teiman (Kuntillet 'Ajrud).” in: *Tel Aviv. Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University* 1982, no. 1 (March 1, 1982): 3–68. By courtesy of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University.

Typsetting: jürgen ullrich typosatz, Nördlingen

Printing and binding: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Contents

Andreas Wagner, Jürgen van Oorschot und Lars Allolio-Näcke

Einführung — 1

Hans-Joachim Gehrke

Das Denken von Kulturen. Probleme der Kategorisierung — 7

I Evolution of the Brain (and Thought) in Historical Times?

Bernd Janowski

Gibt es ein Hebräisches Denken? — 27

Andrea Beyer

„Sich seiner selbst bewusstes Denken“. Plädoyer für einen Perspektivwechsel — 79

Christian Frevel

Never Mind: Some Observations on Thinking and its Linguistic Expressions in the Hebrew Bible — 95

Alma Brodersen

Thinking Beyond the Hebrew Bible: A Response to Christian Frevel — 117

Annelie Rothe-Wulf

The Importance of Culture in Cognition: Connecting Perspectives of Psychology and Cultural Anthropology — 123

Dorothea Erbele-Küster

Response to Annelie Rothe-Wulf: The Importance of Culture in Cognition: A Response Informed by Philology and Intercultural Hermeneutics — 139

II Aspective – Perspective. Different Ways of Reasoning and Perception?

Andreas Wagner

Der Aspektive-Begriff und seine Anwendung auf altorientalisch-alttestamentliche Sachverhalte — 149

Lars Allolio-Näcke

Die Aspekte im Kontext der Achsenzeit psychologisch bewertet — 185

Michaela Bauks

**Response auf Lars Allolio-Näcke: „Achsenzeit“ und „Aspektive“
als heuristische Konzepte — 201**

Johannes Friedrich Diehl

**Warum dass klassische Hebräisch keinen Komparativ kennt – und was
diese Frage mit „Hebräischem Denken“ zu tun hat — 213**

Ute Neumann-Gorsolke

**Response auf Johannes F. Diehl: Präpositionen als Indikatoren
aspektiven Denkens? — 239**

III Collectivity – Individuality. Different Ways of Reasoning and Perception?

Hans-Hubertus Münch

Individualität im Alten Ägypten. Teil I: Altes Reich — 247

Volker Grunert

**Individualität im Alten Ägypten. Teil 2: Die Suche nach dem Individuum
im Ägypten der Spätzeit — 259**

Jürgen van Oorschot

**Individuality versus Collectivity in the Old Testament – Schwache
und starke Individualität in alttestamentlichen Schriften — 269**

Irmtraud Fischer

**Response auf Jürgen van Oorschot: Zur Einbettung des Individuums
in die Welt durch die Reflexion von Resonanzachsen — 287**

Susanne Gillmayr-Bucher

Individuality vs. Collectivity from a Sociological Perspective — 293

Jan Dietrich

Individuality and Sociality in Ancient Israel — 299

Uta Schmidt

Response to Jan Dietrich: What Is the Origin of Original Thought? — 323

IV Categories of Thinking and Ways of Reasoning: Tacit Knowledge, Mentality and Cultural Patterns

Christoph Wulf

Wisdom: The Rediscovery of a Forgotten Knowledge — 335

Thomas Krüger

Tacit Knowledge in the Old Testament — 347

Anna Elise Zerneck

Response to Thomas Krüger: What Is the Origin of Original Thought? — 357

Joachim Schaper

Cultural Patterns in the Old Testament — 361

Achim Behrens

Response zu Joachim Schaper:

Alttestamentliche Mentalitätsgeschichte — 373

Peter Dinzelbacher

**Zur Aktivierung alttestamentlicher Paradigmen in der mittelalterlichen
Mentalität. Die Sodom-Erzählung und das Hohe Lied — 379**

Thomas Wagner

Response zu Peter Dinzelbacher: Zur Methode der

Mentalitätsgeschichte — 401

List of Contributors — 409

Bibliography — 413

Index — 451

Andreas Wagner, Jürgen van Oorschot und Lars Allolio-Näcke

Einführung

1 Grundmotivation und Ziele

Schon lange bewegt die alttestamentliche Exegese, die Altorientalistik, die Philosophie und die Geschichte die Frage, ob wir im Kulturraum des Alten Orient und Ägyptens, Syrien/Kanaans und Israel/Palästinas ein vom westlichen Mittelmeerraum unterscheidbares Denken anzunehmen haben. Bislang wurde die Frage meist innerhalb der historisch arbeitenden Disziplinen bearbeitet und bedacht. Mit der vorliegenden Publikation, die auf das Symposium „Archaeology of Mind. Interdisciplinary Explorations in the field of Old Testament Thinking“ (6.–11.5.2018) zurückgeht, liegt nun ein Versuch vor, mit interdisziplinär geöffnetem Horizont auch Forschungsthemen und Erkenntnisaspekte aus der Neurobiologie, Psychologie, Gehirnforschung, Evolutionsforschung u. ä. in das Nachdenken über das (andere) „Denken“ der Alten Welt einzubeziehen.

In diesem interdisziplinären Diskursraum stellen sich viele Fragen neu und anders: War es Zufall oder ist es gar evolutionär erwartbar, dass in den sich ausprägenden Großkulturen des altvorderorientalischen und ägyptischen Raumes ausgerechnet (neben wirtschaftlichen) normative Texte am Anfang der schriftlich greifbaren Kulturgeschichte stehen, dies eingedenk der These, dass die Ausprägung von Normen und größeren Kulturen nach Tomasello Grundvoraussetzung für menschliche kollektive Intentionalität ist (s. u.)? Der Beitrag, den nun die historisch orientierten Geisteswissenschaften bei dieser Erforschung des menschlichen Denkens und seiner Entwicklung einbringen können, ist die Erforschung der charakteristischen Prägung dieser Intentionalität – dies thematisieren zahlreiche Beiträge in diesem Band. Wie können Kulturräume definiert und beschrieben werden? Entwickelt sich in verschiedenen Kulturräumen verschiedenes Denken? Welche Rolle spielen Kulturunterschiede bei der Ausprägung von Normativität? Wie entwickelt sich Individualität in den Kulturen? An welchen Indikatoren können diese Kulturunterschiede festgemacht werden, an Denkinhalten, Denkformen?

Suddendorf hält das episodische Denken für das zentrale Merkmal, das Mensch und Tier unterscheidet (s. u.). Wie genau lässt sich aber dieses episodische Denken, das Spielen mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in den frühen Kulturen beschreiben? Verdankt sich die Erfindung einer offenen Zukunftsvorstellung tatsächlich der von den Propheten geprägten Denkweise der alttestamentlichen Religion? Muss zwischen individuellem und kollektivem epi-

sodischem Denken unterschieden werden? Ist ein Übergang von einer individuellen Evolution und einer kulturellen Evolution des Denkens zu erfassen? Sind Prägemerkmale wie das Konzept der „Aspektive/Additivität“ kollektive Ausprägungen des Denkens einer Kultur?

2 Die Diskursbereiche im Einzelnen

2.1 Evolution of the Brain (and Thought) in Historical Times?

Gibt es eine erkenn- und beschreibbare Gehirn-/Denk-Evolution in geschichtlicher Zeit, also ca. in den letzten 5000–6000 Jahren? Wie wird diese Problematik von der aktuellen Gehirnforschung eingeschätzt? Bei der Vorstellung von der „Kollektiven Intentionalität des Menschen“ (M. Tomasello) ist ein Kernpunkt, dass es eine akkumulierte Weitergabe von Wissen und Fertigkeiten über Generationen hinweg gibt.¹ Ohne Zweifel gehören die Kulturen der Alten Welt (Mesopotamien, Ägypten, Syrien/Kanaan/Israel) zu den Kulturen, in denen eine solche akkumulierte Weitergabe beobachtbar ist. Gibt es hier Eigenarten im Vergleich zu anderen Kulturräumen, vergleichbar dem je eigenen „Denken“ der asiatischen Reis- und Getreidekulturen (M. Spitzer²), oder etwa das aspektive Denken?

Im Rahmen kollektiver Intentionalität erstellt der Mensch mithilfe sprachfähigen Denkens Normen für die Gruppe, die sowohl von Einzelnen als auch der Gruppe reflektiert werden.³ – Kann das im Alten Orient (AO) / Alten Testament (AT) ganz konkret auf die Frage der Rechtskorpora bezogen werden? Auf die Entstehung von Ethik im Sinne einer schriftlich fixierten Reflexion ethischer Probleme in Erzählungen, der Ausbildung von memorierbaren Regeln, Gesetzen und normativen Sätzen? Stellt die im AT erkennbare Universalisierung hier einen weiteren evolutiven Schritt dar?

Der Mensch besitzt als einziges Lebewesen ein ausgeprägt episodisches Gedächtnis, das es ihm ermöglicht, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft klar zu unterscheiden. Menschen können mentale Zeitreisen in beide Richtungen unternehmen, verbunden mit der Fähigkeit, verschachtelte mentale Szenarien zu entwerfen, um komplexe technische oder künstlerische Projekte zu planen

1 Tomasello, Michael: Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens. Berlin 2014, 123; ders.: A Natural History of Human Thinking. Cambridge 2014.

2 Spitzer, Manfred: Denken – zu Risiken und Nebenwirkungen. Stuttgart 2015.

3 Tomasello 2014, 168.

und durchzuführen (Th. Suddendorf).⁴ Hat diese Fähigkeit der „Entdeckung der Zukunft“ im AT eine besondere Ausprägung, einen besonderen Schub erfahren?

Wie hat die Geschichtswissenschaft auf die Erkenntnisse dieser Evolutionsforschung zu reagieren? Können heutige Menschen sich in evolutionär vorherige Entwicklungsstadien überhaupt eindenken (Theory of Mind)? Oder sind hier grundsätzliche Grenzen des Verstehens erreicht? Herausgearbeitet wurde in neuerer Zeit in verschiedenen Disziplinen das Zusammenspiel kultureller und neuronaler Faktoren (bspw. Sprache, Emotionen, Bilder). Wie ist hinsichtlich dieses Zusammenhanges die kulturelle Eigenprägung und die Entwicklung über längere Zeit und verschiedene Kulturräume einzuschätzen? Wie entstehen Eigenprägungen / Besonderheiten von Kulturen? Wie weit geht dabei die Entwicklung eines eigenen „Denkens“?

2.2 Aspective – Perspective. Different Ways of Reasoning and Perception?

Bei dem Versuch, „das“ „Denken“ altorientalischer Kulturen zu beschreiben, um die Wahrnehmung einer vor allem im Vergleich zu „westlichen Kulturen“ empfundenen Andersartigkeit auszudrücken, ist eines der prominentesten Konzepte das der „Aspektive“. Nach H. Schäfer, der dieses „Denken“ vor allem aus der Analyse ägyptischer Kulturzeugnisse erarbeitet hat, und seiner Schülerin E. Brunner-Traut prägt der aspektive Zugang das Denken der Kulturen der Alten Welt in verschiedener Hinsicht⁵: Zum einen ist es eine Form der Apperzeption, weil in der Wahrnehmung von Dingen kulturell vorgeprägte Muster eine Rolle spielen. So werden etwa „Ganzheiten“ wie der Körper nicht zuerst in ihrer systemhaften Funktion (der Körper als zusammenhängendes System), sondern als Addition der einzelnen Körperteile wahrgenommen, beschrieben und thematisiert. Zum anderen spielt die Aspektive auch bei der epistemologischen Organisation (A. Wagner) eine Rolle (so werden z. B. in der Listenwissenschaft verwandte Dinge nebeneinan-

⁴ Suddendorf, Thomas: Der Unterschied. Was den Mensch zum Menschen macht. Berlin 2014, 153 u. ö.; ders.: The Gap. The Science of What Separates Us from Other Animals. New York 2013.

⁵ Schäfer, Heinrich: Principles of Egyptian art. Edited with an epilogue by Emma Brunner-Traut; translated and edited with an introduction by John Baines; foreword by E.H. Gombrich, Oxford 2002 / Von Ägyptischer Kunst, besonders der Zeichenkunst. Eine Einführung in die Betrachtung ägyptischer Kunstwerke. 2 Bde. Leipzig ¹1919; 4. verbesserte Auflage. Hg. und mit einem Nachwort versehen von Emma Brunner-Traut. Wiesbaden 1963; Brunner-Traut, Emma: Frühformen des Erkennens. Aspekte im Alten Ägypten. Darmstadt ³1996.

der gestellt und gesammelt, ohne deren systemhaften Zusammenhang explizit hervorzuheben).⁶ Neben bildlichen und textlichen Sachverhalten wurden zuweilen auch sprachliche (syntaktische?) Erscheinungen unter der Frage der Aspektivität untersucht. In neuerer Zeit ist der Gegensatz von Aspektive und Perspektive stark hervorgetreten.⁷ Im Konzept der Aspektive könnte eine Eigengeprägtheit des altorientalischen Kulturraums zu beschreiben sein, die „neuzeitlich-westlich“ geprägte Rezipientinnen und Rezipienten bzw. Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler als anders, ungewohnt bzw. fremd empfinden.

2.3 Collectivity – Individuality. Different Ways of Reasoning and Perception?

Die rezente kulturvergleichende Forschung geht davon aus, dass Kultur ein „Orientierungssystem“ ist, welches aus „spezifischen Symbolen gebildet“ wird und das „Wahrnehmen, Denken, Werten und Handeln *aller* ihrer Mitglieder“ beeinflusst.⁸ Solche kulturellen Orientierungen werden in der Regel im Anschluss an den Begründer der Interkulturalität, Edward T. Hall, in Dichotomien gefasst, auf deren Kontinuum sich jede Kultur verorten lässt. Beispiele für diese Grundorientierungen wären Individualität vs. Kollektivität, Direktheit vs. Indirektheit, Monochronie vs. Polychronie.⁹ Analog zu dieser sozialwissenschaftlichen Forschung werden Kulturen der antiken Levante in der Regel als kollektivistische Kulturen beschrieben, bei denen Individualität und Subjektivität eine untergeordnete Rolle spielen.¹⁰ Lässt sich diese Zuordnung aufgrund der Textüberlieferung und gefunden Artefakte durchgehend einhalten? Gibt es Bruchstellen, Widersprüche? Fallen individuelle Ausdrucksformen nicht auf, weil sie einem anderen kulturellen Muster folgen oder spielen sie aufgrund der überlieferten Gattungen kaum eine Rolle? Neben diesen Fragen soll auch der Einfluss des Orientierungssystems auf das Denken generell untersucht werden. Kann bei den Kulturen der antiken Le-

⁶ Wagner, Andreas: Menschenverständnis und Gottesverständnis im Alten Testament. Göttingen 2017, 64.

⁷ Bühring, Gerhard: Perspektive. Unsere Weltsicht in Psychologie, Philosophie und Kunst. Darmstadt 2014.

⁸ Thomas, Alexander: Interkulturelle Kompetenz – Grundlagen, Probleme und Konzepte, EWE 14,1 (2003), 137–150, hier 138.

⁹ Hall, Edward T.: The silent language. New York 1990.

¹⁰ Bons, Eberhard / Finsterbusch, Karin (Hg.): Konstruktion individueller und kollektiver Identität (I): Altes Israel / Frühjudentum, griechische Antike, Neues Testament / Alte Kirche. Neukirchen-Vluyn 2016.

vante von einem holistischen Denken¹¹ gesprochen werden und was folgt daraus für den Prozess des Fremdverstehens antiker Texte?

2.4 Categories of Thinking and Ways of Reasoning: Tacit Knowledge, Mentality and Cultural Patterns

Kategorien sind die Grundeinheiten des Denkens. Kategorien sind dabei nicht abstrakte philosophische, wie man sie bspw. bei Aristoteles findet,¹² sondern die Grundbedingungen des Denkens sowie die daraus resultierenden Inhalte. Dass sich beide nicht trennen lassen, sondern ihr Entstehen und ihre Existenz nur gemeinsam gedacht werden müssen, haben kulturanthropologische Arbeiten auf vielfältige Weise dargelegt.¹³ Zu den Grundbedingungen des Denkens gehören allgemeine Kategorien wie Raum und Zeit, die allerdings kulturspezifisch wahrgenommen werden und somit in der menschlichen Realität keine universellen Größen darstellen. Zwar könnte man sie als denotativen Inhalt von sprachlichen Bedeutungen definieren, jedoch sind auch die denotativen Dingqualitäten Ergebnisse von Klassifikationen und Usancen.¹⁴ Insofern stellen implizites Handlungswissen und kulturelle Handlungsmuster zwei Seiten einer Medaille dar. Vor diesem Hintergrund ist zu fragen, welche Kategorien das alttestamentliche Denken prägen und anleiten und in welchen Ausdrucksformen und Inhalten es zum Vorschein kommt? Untersucht werden Raum- und Zeitwahrnehmung, kontrastive Fragen nach dem Selbst- und Weltbild, kollektive Mythen im Gegensatz zu religiösen Ritualen. Neben den alttestamentlichen Texten werden diese Fragen sowohl im historischen Vergleich als auch mit rezenten Kulturen diskutiert.

11 Janowski, Bernd: *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*. Berlin 2012.

12 Aristoteles: *Kategorien, Hermeneutik*. Griechisch – deutsch, übersetzt von Hans Günter Zekl. Hamburg 1998.

13 Shweder, Richard A.: *Cultural Psychology – what is it?* In: George J. Stigler / Richard A. Shweder / Gilbert H. Herdt (Hgg.), *Cultural Psychology: Essays on comparative human development*. Cambridge, MA 1990, 1–46; Boesch, Ernst E.: *Das Magische und das Schöne. Zur Symbolik von Objekten und Handlungen*. Stuttgart 1983.

14 Boesch: *Das Magische*, 20.

Hans-Joachim Gehrke

Das Denken von Kulturen

Probleme der Kategorisierung

Abstract: Der Beitrag widmet sich der Frage nach den Möglichkeiten von Klassifizierungen von Kulturen aus der Perspektive eines (Alt)Historikers. Man bewegt sich in diesem Rahmen immer in einem Spannungsfeld zwischen Essentialismus und Konstruktivismus. Es wird deshalb ein idealtypisches Verfahren im Sinne von Max Weber vorgeschlagen, das gleichsam einen Mittelweg eröffnet. Mit diesem Verfahren ist man auf die Analyse empirisch fassbarer Elemente und *patterns* verwiesen, die sich gedanklich isolieren, bewerten und vergleichen lassen. Man macht dann keine direkte Aussage über die Kulturen, sondern liefert lediglich gedanklich überprüf- und revidierbare Beschreibungen der für sie charakteristischen Elemente. Wie das konkretisiert werden könnte, wird abschließend am Beispiel der antiken griechischen Kultur exemplifiziert

This paper inquires into the possibilities of classifying cultures from the perspective of a historian (of ancient history). Historians work in a field of tension that spans essentialism and constructivism. For this reason, the author suggests employing an ideal-typical method as envisioned by Max Weber, which also opens up a middle ground. Using this method, historians can analyze empirically tangible elements and *patterns* that they can conceptually isolate, evaluate, and compare. The historian, then, does not make any direct statements about the cultures, but merely provides conceptually verifiable and revisable descriptions of the elements that characterize them. This paper ends by looking at the example of ancient Greek culture to show how this can be carried out in practice.

I

Früher – in prä-postmodernen Zeiten – war alles ganz einfach, auch das soziale Leben und seine wissenschaftliche Analyse: Identitäten waren mittels strikter Alternativen bestimmt. Diese beruhten auf ethnozentrischen Trennungen wie „Wir und die Anderen“, Griechen (bzw. wer auch immer) und Barbaren, West und Ost; oder, im Bereich der Nationen, mit klaren Unterscheidungen zwischen klar definierten Staaten, mit klar definierten Bevölkerungen. Freilich ist das nur scheinbar einfach, denn wir alle wissen um die fatalen Konsequenzen solcher klar gezogenen Grenzlinien, besonders wenn sie die Differenzen radikalisierten, also substan-

tialisierten bzw. essentialisierten (zum Rassismus und Chauvinismus hin) und mit absolut setzenden Bewertungen verknüpfen.¹

In unseren Tagen, zumal seit dem so genannten *cultural turn*, spricht man sowohl hinsichtlich der sozialen Wirklichkeit als auch im Hinblick auf deren wissenschaftliche Deutung von Kulturen. Der Begriff lässt die – teilweise diskreditierten – ethnischen und politischen Kategorisierungen in den Hintergrund treten. Er erlaubt, zumindest scheint es so, größere Offenheit und adäquatere Definitionen. Allerdings kann man mittlerweile auch auf diesem Felde Tendenzen zur Essentialisierung beobachten, wie etwa die Rede von der kulturellen Eigenart oder von der Bewahrung kultureller Identität signalisiert. Der ganz aktuelle und verbreitete Begriff des „kulturellen Erbes“ ist in dieser Hinsicht enthüllend.

Das hat man zu beachten, wenn man das Denken von Kulturen thematisiert. Diese Wendung hat ja eine subjektive und objektive Seite: Wir können damit meinen, wie Kulturen denken (und sind damit im Metaphorischen und laufen auf diese Weise Gefahr, bereits in die Falle der Hypostasierung hineinzutappen); und wir können im Auge haben, wie wir – als Wissenschaftler – Kulturen denken, also definieren, analysieren, interpretieren. Dieser Aspekt soll in meinem Beitrag im Zentrum stehen. Von daher wird auch deutlich werden, dass die subjektive Komponente hier mitgedacht werden kann, ohne dass die jeweils denkende Kultur damit essentialisiert wird.

Die aktuelle Debatte, jedenfalls in den Fächern, die ich mehr oder weniger überblicken kann, hat prinzipiell die erwähnten eindeutig-einseitigen Kategorisierungen hinter sich gelassen. Damit aber ist unsere Welt komplexer geworden. Wir haben mehr Sinn für Überlappungen, Vermischungen, unklare Grenzen (*fuzzy borders*) entwickelt. Gerne nutzen wir feine Wörter und Metaphern, um solche Phänomene nach Art eines *melting pot* oder einer *Macedonia* zu benennen. Man spricht von Kreolisierung und Hybridität, *koine* und *middle ground*. Mit derartigen Bezeichnungen geben wir uns in der Regel zufrieden, weil ja doch die Wirklichkeit unüberschaubar komplex ist, alles ist miteinander verquickt, verflochten, verbunden.² Das Suchen nach Differenzen und das Denken in Antithesen ist extrem schwierig, ja auch gefährlich (nicht nur intellektuell, sondern auch unter dem Gesichtspunkt von *political correctness*).

1 Grundlegende Einsichten zu dieser Thematik verdanke ich der Zusammenarbeit in dem von mir initiierten Sonderforschungsbereich 541 „Identitäten und Alteritäten. Zur Funktion von Alterität für die Konstitution und Konstruktion von Identität“; zu dessen methodischen Ansätzen, die an Aktualität eher noch gewonnen haben, s. Fludernik/Gehrke (1999) (2004); Essbach (2000); Gehrke (2001).

2 Vgl. etwa Wolf (1982) 3 („a manifold, a totality of interconnected processes“).

Auf der anderen Seite erwartet man von Wissenschaftlern, dass sie analysieren, und das bedeutet auch, dass sie Definitionen erarbeiten und differenzieren. Wir können uns dem nicht entziehen und müssen uns also auch mit dem Problem beschäftigen, wie man einen Pudding an die Wand nagelt. Die Aufgabe der analytischen Scheidung und Unterscheidung hat aber auch ein *fundamentum in re*, denn alle Metaphern, die wir zur Beschreibung der kulturellen Sachverhalte benutzen, setzen distinkte Elemente voraus: Sie müssen zur Kreolisierung gehören, eine *koine* bilden, sich im *middle ground* treffen usw. Die schmackhafte *Macedonia* setzt sich aus verschiedenen Obstsorten zusammen. Die Dimensionen des Problems von Beschreiben und Definieren wird ja gerade da deutlich, wo man auf das schaut, was unterhalb, innerhalb und außerhalb jener Oppositionen und Verbindungen im sozialen Leben konkret geschieht, wenn man also die angesprochenen kulturellen Phänomene in ihren jeweiligen sozialen Kontext einbettet.

Dort können wir Individuen, Gruppen, Gemeinschaften, Gesellschaften (in unterschiedlicher Qualität und Größenordnung) entdecken, die einander begegnen oder sich voneinander trennen, in sehr verschiedenen, spezifischen und zugleich komplexen Prozessen von Beobachtung, Charakterisierung, Klassifizierung und Bewertung des jeweils Eigenen und des Anderen. Dabei können Bande der Zugehörigkeit entstehen und wachsen, aber auch Phänomene von Differenz und Abgrenzung, Freundschaften und Feindschaften in unterschiedlichen Schattierungen.

Die verschiedenen Gemeinschaften tendieren dazu – darauf gründet schließlich ihre Identität und somit ihre Existenz als Kollektive –, solche Vorstellungen von Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit zu formalisieren und auf verschiedenste Weise zu fixieren und dabei vor allem: auf Dauer zu stellen. Bei allen Tendenzen zur Verfestigung bleibt jedoch prinzipiell alles im Fluss. So schaffen oder, um es so zu sagen, konstruieren Kollektive regelmäßig auf strikten Verpflichtungen beruhenden Institutionen, die die Mitglieder der jeweiligen Einheiten zusammenbinden und in ihren jeweiligen Traditionen und Vorstellungswelten verankern, in denen die Konzeption von Selbst und Anderem, Identität und Alterität eine besondere Rolle spielt. Diese Institutionen und Vorstellungen sind – um die Wendung aus Peter L. Bergers und Thomas Luckmanns wissenssoziologischem Klassiker „The Social Construction of Reality“ zu übernehmen – „verdinglicht“ (*reified*).³

Um es konkreter zu sagen: Menschen agieren hier, wie es durch vielfältige empirische Untersuchungen in Anthropologie, Soziologie und Geschichte belegt ist, als soziale Lebewesen. Sie machen die erwähnten Unterscheidungen, sie bil-

3 Hierzu s. jetzt Dressler (2018) und vgl. die Hinweise o. Anm. 1.

den Gruppen auf verschiedenen Ebenen, in verschiedenen Graden und Größenordnungen. Sie klassifizieren sie, in der Regel ethnozentrisch, und sie geben ihnen Namen, wie etwa (unter dem Gesichtspunkt unserer Disziplinen) Griechen, Juden, Phöniker. Und dabei ergeben sich auch Untergruppierungen, wie Ioner, Sikelioten und Athener bzw. Ruben, Benjamin und Manasse oder Tyrer, Sidonier und Punier. Oder Gruppen von Anhängern, etwa der Göttin Isis, des Gottes Mithras oder eines nicht mit Namen zu benennenden Gottes. In der Regel halten sie diese sozialen Einheiten, die aus unserer analytischen Perspektive konstruiert sind, für gegeben, natürlich, historisch fixiert – sie sind eben „verdinglicht“.

Damit lässt sich unsere hier adressierte Problemstellung konkretisieren: Wie können wir das erfassen, was in dieser Hinsicht bereits geschehen ist und immer weiter vor sich geht? Wie können wir diese Prozesse und Formierungen adäquat beschreiben? Und vor allem: Wie können wir sie analysieren (also wörtlich: in ihren individuellen Elementen erfassen), ohne den Vorstellungen der Akteure (unseres Untersuchungsgegenstandes) kritiklos zu folgen, ohne unsere eigenen Konzepte und Ideen anachronistisch auf die historische Agenda zu setzen und ohne uns damit zu begnügen, lediglich von verschiedenen Mischungen, Salaten und Puddings als solchen zu sprechen?

Bis heute ist die wissenschaftliche Beschäftigung mit diesen Fragen bzw. Aufgaben intensiv und immens – und vor allem (durchaus verständlicherweise) zu tiefst kontrovers, ja widersprüchlich: Wenn wir die Forschung zu sozialen Gruppen, politischer Kommunikation, kollektiven Identitäten in ihren jeweiligen Kulturen, also in ihren Attitüden, Habitus, Mentalitäten und Normsystemen näher betrachten, sind wir regelmäßig im wesentlichen mit zwei einander entgegengesetzten Positionen konfrontiert, die gleichsam Pole in einem Kontinuum von Zugängen zu dieser Thematik sind: Es geht um die Antithese von Essentialismus vs. Konstruktivismus im allgemeinen, und in diesem Rahmen besonders um die Präferenz für klare Definitionen und Abgrenzungen gegenüber einem Rückgriff auf Vorstellungen von Mischung und Hybridität.

Besonders in den letzten Jahren haben sich in der Erforschung kultureller und sozialer Differenz und Identität wohl artikulierte Konzepte entwickelt (nicht zuletzt im Zusammenhang mit aktuellen Prozessen der Globalisierung, besser: Glokalisierung), Theorien von Netzwerken und Netzwerkbildungen, von kulturellem Austausch, Aushandeln und Kulturtransfer, von Verflechtungen und ihren Geschichten, von „drittem Raum“ (*third space*) und *multitude*.⁴ In diesen Zusam-

⁴ Zu den genannten Begriffen und Konzepten s. besonders Pratt (1991) (1992); White (1991); Bhabha (1994); Beck (1998); Eßlinger u. a. (2010); Malkin (2011); Bernbeck (2012). Für diese und andere Hinweise zu den genannten Thematiken sowie für viele fruchtbare Gespräche in diesem Zusammenhang danke ich Kerstin Hofmann, Frankfurt/Main.

menhang möchte ich auch meine Überlegungen stellen. Mir geht es darum, auf gedankliche Mittel bzw. Operationen hinzuweisen, die mir geeignet zu sein scheinen, klare Unterscheidungen zu treffen und Definitionen nach vernünftigen Kategorien zu geben, ohne diese Unterscheidungen und Kategorisierungen zu substantialisieren oder gar als essentielle Diskrepanzen zu verstehen.

Allerdings sind diese Mittel und Operationen nun keineswegs neu, und insofern ist mein Beitrag alles andere als originell oder innovativ. Es handelt sich eher um eine – allerdings nach wie vor nötig erscheinende⁵ – Erinnerung. Denn die intellektuellen Mittel liegen bereit, schon seit Jahrzehnten, sind allerdings oft vernachlässigt, schlicht ignoriert oder falsch verstanden worden. Auf jeden Fall müssen wir das Rad nicht neu erfinden, sondern nur darauf achten, wie es funktioniert. Ich möchte in diesem Sinne auf den so genannten Idealtypus zurückgreifen, wie ihn Max Weber entwickelt hat. Dass dieses Konzept mehr als 100 Jahre alt ist (bzw. sogar mehr als 200, wenn man seine Verwurzelung in der Gedankenwelt der Aufklärung und insbesondere dem Denken Immanuel Kants berücksichtigt), ist kein Nachteil, ganz im Gegenteil: Es hat sich nämlich, wo man seriös mit ihm umgegangen ist, in den Sozialwissenschaften und auf vielen Feldern der Kulturanthropologie und Geschichte als fundamentales Instrument von Einsicht und Erkenntnis, Analyse und Deutung erwiesen. Es ist aus meiner Sicht gerade angesichts der eben skizzierten Aufgabenstellung unerlässlich, wenn wir die kulturelle Wirklichkeit, vorsichtiger: kulturelle Sachverhalte, wissenschaftlich reflektieren und strukturieren wollen (ohne über einen Archimedischen Punkt ihnen gegenüber zu verfügen).

II

Beginnen möchte ich diesen zweiten Teil meiner Ausführungen mit dem Hinweis auf einige generelle Vorteile, die das Operieren mit dem Idealtypus bietet. Methodologisch gesehen, beruht er auf einer strikten, ja prinzipiellen Trennung zwischen dem Empirischen, dem Materiellen, dem Gegenstand, der gegebenen Wirklichkeit und ihrer Evidenz auf der einen Seite und der Interpretation, Konzep-

5 Bei einem ähnlich gelagerten Thema, der Wertfreiheit, hat man Weber immer wieder ignoriert. So konnte René König schon vor mehr als einem halben Jahrhundert konstatieren: „Es kann den interessierten und beteiligten Betrachter nur zutiefst deprimieren, wenn man neueste Äußerungen zum gleichen Thema liest und plötzlich feststellen muss, daß ausnahmslos alle von *Max Weber* erwähnten ‚Mißverständnisse‘ heute noch genauso lebendig sind wie vor mehr als einem halben Jahrhundert.“ Das hat unlängst, mit diesem Zitat, Horst Dreier nochmals um fast 50 Jahre verlängert („da dieser Befund unverändert zutrifft“), s. Dreier (2010) 35–70.

tualisierung und Kategorisierung auf der anderen. Es geht damit auch, um es ganz schlicht zu sagen, um die Differenzierung zwischen Objekt und Subjekt. Von der empirischen Seite her können wir alles nutzen, was wir als auf Wirklichkeit(en) verweisende Evidenzen zur Verfügung haben. Dazu gehört auch, was bisher in der Wissenschaft zur Klassifizierung der jeweiligen Evidenzen in der Konstruktion von Epochen, Kulturen (in archäologisch-materiellem Sinne) oder Typologien erarbeitet wurde.

Dies alles kann, von der intellektuellen Seite her, als Grundlage für die Konstruktion eines Idealtypus auf einem höheren Niveau von Abstraktion dienen. Denn Idealtypen sind von der sozialen, politischen, ökonomischen etc. Realität gedanklich abgeleitet, aus ihr intellektuell herauspräpariert und von ihr her strukturiert. In der Wirklichkeit selbst erscheinen sie nicht in reiner Form. Sie sind empirisch nicht gegeben. Was das bedeutet, mag uns *close reading* von Max Weber lehren, besonders von dessen 1904 veröffentlichter Studie „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“.⁶ Dass Webers Überlegungen nicht Teil eines erkenntnistheoretischen Systems sind,⁷ ist für unsere Zwecke unerheblich: Es geht uns, wie Weber, um einen forschungspragmatischen Ansatz.⁸

Webers Ziel (und zugleich auch unseres, wenigstens teilweise) war, bestimmte soziale Phänomene, Elemente, Strukturen und Deutungen über die Kulturen und Epochen der Menschheit und ihrer Geschichte, also nicht weniger als das (soziale, kulturelle, historische) „Leben“ (z.B. 171) selbst zu verstehen (161. 170. 180f.). Aufgabe ist, so formuliert Weber, „dass die gegebene Wirklichkeit nach Kategorien geordnet wird“ (213), und dazu gehören grundsätzlich alle empirischen Vorgänge. Das entscheidende Problem besteht nun darin, dass diese Wirklichkeit dem Ordnen und der Ordnung strikt entgegengesetzt ist und sich einem solchen Verständnis nicht ohne weiteres öffnet.

Gerade was wir wollen, wird uns bis zur Unmöglichkeit erschwert: Wir sind konfrontiert mit einer unendlichen, fließenden, sich endlos verändernden und oft chaotischen Welt, die wir „wirklich“ zu nennen pflegen. Und – um es noch komplizierter zu machen – wir haben zu tun mit ganz individuellen, vereinzelt, konkreten, sozusagen idiographischen Vorgängen und Ereignissen, Situationen und Konstellationen, Vorstellungen und Deutungen, einem „unübersehbar mannigfaltigen Ablauf der Erscheinungen“ (171) oder einem „ungeheuren chaotischen Strom von Geschehnissen, der sich durch die Zeit dahinwält“ (214). Die-

⁶ Jetzt bequem zugänglich in Weber (1988).

⁷ Heuß (1968/1995) 1875ff.

⁸ Radkau (2005) 418f., vgl. Heuß (1968/1995) 1872f.

sem allen haben wir gerecht zu werden! Und dazu gehört auch das Denken von Kulturen.

Wie kann man also etwa mit einem „Chaos unendlich differenzierter und höchst widerspruchsvoller Gedanken- und Gefühlszusammenhänge aller Art“ (197) fertig werden? Webers Antwort ist ebenso einfach wie paradox: Man stelle die Logik gegen das Chaos, das Uniforme gegen das Vielfältige, das Rationale gegen das Empirische, die gedankliche Klarheit gegen das Unübersichtliche, und zwar ohne es zu vermischen oder zu verquicken. Sein Werkzeug ist eine abstraktes Konstrukt, ein „Gedankenbild“, ein „Idealbild“ (191f.), das er regelmäßig „Idealtyp(us)“ nennt. Er ist dadurch gekennzeichnet, dass er eindeutig, logisch kohärent, innerlich konsistent, valide ist. Zur chaotischen Wirklichkeit und zu den Phänomenen des Lebens steht er in prinzipiellem Widerspruch; denn angesichts seiner logisch-theoretischen Natur gehört er ins Niemandland, nach Utopia. Er „ist eine Utopie“ (191) und kann sogar als „weltfremd“⁹ (die Hervorhebungen hier wie im Folgenden nach dem jeweiligen Original) bezeichnet werden. Es ist essentiell, dass es hier um „in rein logischem (sc. nicht normativen Sinne, H.-J. G.) Sinn ‚ideale‘ Gedankengebilde“ geht (192).

Generell handelt es sich bei dem Verständnis der Wirklichkeit, zu dem die Konstruktion eines Idealtypus verhilft, um die kulturelle Bedeutung dieser Wirklichkeit, die „Kulturbedeutungen“ (u. a. 193f.); an anderer Stelle spricht Weber von „Wertideen“ (213). Das bezieht sich zugleich auf einen Sinn bzw. eine Sinngebung, die unsere eigene Zeit und unsere Kultur in ihren Sinnsystemen mit den anderen oder älteren idealtypisch gewonnenen Begriffen verbindet und zugleich deren Wirksamkeit über die Zeiten hinweg bis heute begründet. Weber gebraucht für diesen kreativen Aspekt den Begriff „genetisch“ (194). Aber nie geht es um Normen des Verhaltens. Die „Wertideen“ sind „zwar empirisch als Elemente alles sinnvollen menschlichen Handelns konstatierbar und erlebbar, nicht aber aus dem empirischen Stoff als geltend begründbar“ (213). Gerade aber angesichts der Dichotomie zwischen Wirklichkeit und Idealtypus bildet die Frage nach der Beziehung zwischen diesen fundamental getrennten Faktoren den entscheidenden Punkt. Wie kann man die Brücke vom einen zum anderen schlagen, damit das Verstehen und die Ordnung erreicht wird, um die es gehen soll?

Die Diskussion dieser Fragen möchte ich mit einem Zitat beginnen, dass die eben vorgestellten Punkte aufnimmt und weiterführt: Der Idealtypus

wird gewonnen durch eine Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte und durch Zusammenschluss einer Fülle von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht, vorhandener Einzelercheinungen, die sich jenen einseitig herausgehoben

9 Weber (1972), 10.

Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen Gedanken gebilde. In seiner begrifflichen Reinheit ist dieses Gedankenbild nirgends in der Wirklichkeit empirisch vorfindbar, es ist eine Utopie, und für die historische Arbeit erwächst die Aufgabe, in jedem einzelnen Falle festzustellen, wie nahe oder wie fern die Wirklichkeit jenem Idealbilde steht. (191).

Der erste Punkt ist also die „Steigerung“, eine Akzentuierung oder besondere Betonung. Das bedeutet konkret: Man macht bestimmte Aspekte, Phänomene, Elemente o.ä., die in der Realität wesentlich sind, stark, sogar in radikalem Sinne, mit einer gewissen Einseitigkeit („Abstraktion und Steigerung bestimmter...begriffswesentlicher Elemente“ 201). Man muss sie also geradezu isolieren, aber sie zugleich immer in stetiger Rückkoppelung auf die Wirklichkeit beziehen – ohne die Wirklichkeit durch die Logik zu überbieten bzw. ihr zu unterwerfen. Das ist das Problem großer Theorien, die historische Verlaufsformen als Gesetzmäßigkeiten verstehen, wie etwa der historische Materialismus.

Wir haben also auf gewisse Aspekte, Elemente, Phänomene, Züge, Muster welcher Art auch immer innerhalb eines empirisch gegebenen Ensembles zu sehen, die für dieses charakteristisch sind und als ihre Spezifika verstanden werden können. Dazu müssen – und können – wir von dem ausgehen, was innerhalb der gegebenen empirischen, realen Gesellschaften, Zivilisationen, Kulturen (bzw. innerhalb dessen, was wir über diese wissen, z.B. durch Quellen) als charakteristisch angesehen wurde, von dort jeweils geltenden Denkweisen, Verhaltensmustern, Rollenerwartungen, Entscheidungsgründen usw. Hier kommen wir dem Denken von Kulturen im subjektiven Sinne nahe. Solche und vergleichbare Informationen müssen wir dann, in einer Art von gedanklicher Synthese – Weber spricht hier, wie wir sahen, von „Abstraktion“ – in klar bestimmte, eindeutige Ideen und Konzepte fassen, die als Mittel zur Charakterisierung, Klassifizierung und zum Vergleich geeignet sind. Mit diesen Idealtypen können wir dann wiederum Realitäten bzw. empirische Konstellationen (auch andere als die, die den Ausgangspunkt der gedanklichen Operation bildeten) darauf hin analysieren, wie und in welchem Maße diese idealtypischen Konstrukte wirksam waren.

Bei diesem Vorgang der Synthese ist es wichtig und hilfreich, den normativen Vorstellungen und evaluativen Ideen besondere Aufmerksamkeit zu schenken, die in den zu untersuchenden Kulturen relevant sind bzw. waren und von deren Repräsentanten selber, sozusagen emisch, zum Ausdruck gebracht wurden, z.B. durch Künstler, Autoren, Priester, Intellektuelle, Lehrer usw. Das gilt besonders, wenn es um Phänomene der „Kulturbedeutung“ geht. Solche Äußerungen mögen oft nur „unklare Synthesen“ sein (201), aber in ihrer Summe können sie zum Idealtypus führen. Denn

ein Idealtypus bestimmter gesellschaftlicher Zustände, welcher sich aus gewissen charakteristischen sozialen Erscheinungen einer Epoche abstrahieren lässt, kann – und dies ist sogar recht häufig der Fall – den Zeitgenossen selbst als praktisch zu erstrebendes Ideal oder doch als *Maxime* für die Regelung bestimmter sozialer Beziehungen vorgeschwebt haben (196).

Jedenfalls – und das ist für uns Historiker hilfreich – kommen geschichtliche (emische) und wissenschaftliche (und insofern etische) Konstruktionen von Idealtypen einander oft nahe, sie „zeigen die stete Neigung, ineinander überzugehen“ (201). Dies zwingt uns allerdings auch dazu, davor auf der Hut zu sein, die beiden Kategorien, die zugleich Objekt und Subjekt bezeichnen, zu verquicken.

Alles in allem müssen wir also die strikte Trennung zwischen Wirklichkeit und Logik als fundamental anerkennen und haben doch zugleich (*prima facie* paradoxerweise) die Kluft zwischen beiden in gewisser Weise ständig zu überbrücken. Vor allem haben wir auf das zu achten, was ihnen gemeinsam ist, eine Art „drittem Raum“ zwischen ihnen. So konstruiert der Idealtypus sein mag, er muss zur Wirklichkeit passen, d. h. es muss möglich sein, die Logik auch am Realen zu kontrollieren. Der Idealtypus muss für unsere eigene Erfahrung und unser „geschultes Urteil“ („trained judgment“)¹⁰ akzeptabel sein; er muss, mit Webers Worten, „unserem nomologischen Wissen als adäquat erscheinen“, als „objektiv möglich“ (192).

Die Doppelgesichtigkeit des Idealtypus zwischen Konstrukt und Empirie impliziert – und das ist für dessen wissenschaftlichen Charakter und seine Qualität als analytisches Werkzeug wesentlich – das wir es nicht nur mit Rückkoppelungen zu tun haben, sondern auch mit einem Wechselspiel von Kontrollen, einem echten *cross-checking*: Das Konstrukt hat ja auch, nach Weber, „die Bedeutung eines rein idealen Grenzbegriffes..., an welchem die Wirklichkeit zur Verdeutlichung bestimmter bedeutsamer Bestandteile ihres empirischen Gehaltes gemessen, mit dem sie verglichen wird“ (194)

Grenzbegriff als Schlüssel führt uns zur Definition, einer Definition, die immer realisiert wird durch und bezogen ist auf das Vergleichen. Und mit solchem Abgleich mittels Grenzbegriffen meint Weber vor allem (und er unterstreicht das immer wieder): Es ist stets genau zu bestimmen und fortgesetzt immer genauer zu überprüfen, in welchem Maße die gemeinsamen, essentiellen und signifikanten Elemente, die im Idealtyp synthetisiert sind, in der realen Welt des Empirischen nachgewiesen bzw. aufgedeckt werden können, in der sie nur als bestimmte „Gesichtspunkte“ in der Vermischung mit vielem anderen vorkommen.¹¹

¹⁰ Der Begriff nach Daston u. Galison (2007) 393 u. a.

¹¹ Weber (1972) 10.

Weber hat diese Zusammenhänge nicht zuletzt an Hand der verkehrs- bzw. marktwirtschaftlichen Prinzipien und ihrer Rolle in verschiedenen Epochen und Kulturen exemplifiziert; und man greift hier immer wieder sein Ringen um die Erklärung des Kapitalismus als eines spezifisch modernen Elements. Hierher kommt auch der viel zitierte *homo oeconomicus* zu stehen, der eben eine besonders reine Form eines Idealtypus verkörpert und insofern gerade so nicht in der Wirklichkeit vorkommt – obwohl sich darüber immer noch viele wundern. Er erlaubt es eben zu bestimmen oder mindestens sinnvoll zu diskutieren, in welchem Maße in verschiedenen Kulturen entsprechende Orientierungen im wirtschaftsrelevanten Verhalten konkret vorkommen. Debatten zum Charakter antiken Wirtschaftens, wie sie in meinem Fach seit über 100 Jahren geführt werden, könnten durch solche Strukturierungen wesentlich effizienter geführt werden. Von heutiger Algorithmus-gestützter Prognostik ganz zu schweigen.

Entscheidend bleibt, und das wollen wir festhalten: „Der Zweck der idealtypischen Begriffsbildung ist es überall, nicht das Gattungsmäßige, sondern umgekehrt die Eigenart von Kulturerscheinungen scharf zum Bewusstsein zu bringen“ (202). Es geht also nicht um Klassifizierungen etwa in der Art Linnés, aber auch nicht um die Verbindung bestimmter historischer Epochen oder Kulturen mit festen Charakteristika. Die heute immer noch geläufige Unterscheidung zwischen Moderne (immerhin spricht man jetzt von „multiple modernities“¹²) und Vormoderne etwa sollten wir nicht absolut setzen.

Die wissenschaftliche Qualität solchen Verfahrens besteht nicht nur in seiner Logik und Rationalität, sondern – gerade im Hinblick auf die schwer greifbaren empirischen Komponenten – in dem permanenten Abgleich zwischen Idee und Wirklichkeit und in der Struktur der zuspitzenden Idealtyp-Konstruktion, die geradezu einer Versuchsanordnung nahekommt. Man könnte nämlich mit Weber als Regel formulieren (zumindest wo es um Aktionen von Menschen geht):

Sie (sc. „idealtypische Konstruktionen“) stellen dar, wie ein bestimmt geartetes, menschliches Handeln ablaufen würde, wenn es streng zweckrational, durch Irrtum und Affekte ungestört, und wenn es ferner ganz eindeutig nur an einem Zweck (Wirtschaft) orientiert wäre.¹³

Um das zu illustrieren, gebraucht Weber Beispiele aus der Wirtschaft und der militärischen Strategie. Das kommt übrigens teilweise dem nahe, was man heute „kontrafaktische Geschichte“ nennt,¹⁴ und genau das gibt dem Idealtypus seinen

12 Eisenstadt (2000), vgl. Schwinn (2009); Schildt (2010).

13 Weber (1972) 4.

14 Dazu s. etwa Alexander Demandt (2005); Ferguson (1997); Weber (2000); Evans (2013).

experimentellen Charakter. Vor allem deshalb sollte nie vergessen werden, dass wir (also die Wissenschaftler) es sind, die diese Idealtypen kreieren oder konstruieren (197) und dass es dabei unterschiedliche Grade von analytischer Konsistenz und Folgerichtigkeit geben kann, die – wie bei einer Versuchsanordnung – das Ergebnis präfigurieren können.

III

Im dritten und letzten Teil möchte ich jetzt diese Grundsätze der Erarbeitung der „Eigenart von Kulturerscheinungen“ nutzen, um an Hand meines eigenen Faches zu zeigen zu versuchen, wie man auf diesem Wege dem „Denken von Kulturen“ vielleicht ein wenig näher kommen kann. Wir operieren, wie schon angedeutet, mit Begriffen wie griechisch, jüdisch, phönikisch etc. mehr oder weniger reflektiert. Es besteht dabei, wie schon erwähnt, ein Spannungsverhältnis zwischen substantialisierten Vorstellungen, die hier von gegebenen Größen ausgehen, und konstruktivistischen Ideen, die dazu neigen, die Begriffe auf Beziehungen und Aushandlungen, Wahrnehmungen und Zuschreibungen zurückzuführen, und eine ziemliche Flexibilität suggerieren. In meinem Fach – und angrenzenden Fächern – herrschen darüber derzeit lebhaft, teils polemische Diskussionen.

Ich möchte demgegenüber schlicht und einfach vorschlagen, die erwähnten ethnisch-kulturellen Ordnungsbegriffe (und vergleichbare andere) zunächst einmal als Idealtypen zu verstehen. Wir müssten die erwähnten Gruppen bzw. Kulturen damit nicht als gleichsam fixe Größen nehmen, sondern können sie als entstandene und sich verändernde und insofern konstruierte Einheiten verstehen, ohne uns im völlig Beliebigen zu verlieren. Damit könnten wir den verschiedenen Typen kollektiver Einheiten oder Zugehörigkeitsgefühle gerecht werden, die immer Teil jener infiniten, chaotischen, vermischten und insofern auch hybriden Wirklichkeit sind, die Max Weber in den Blick nahm (und wir mit ihm nehmen). Doch indem wir bestimmte kulturell relevante Idealtypen konstruieren und diese mit einer komplexen Wirklichkeit konfrontieren, können wir versuchsweise ermitteln, welche Elemente und Phänomene wir als griechisch, jüdisch oder phönikisch definieren können und wie weit diese als Charakteristika bestimmter Gruppen oder Kulturen anzusehen sind.

Ob das funktioniert, möchte ich auf dem mir am besten vertrauten Felde ausprobieren. Sie mögen dann beurteilen, ob das Experiment gelungen ist. Gibt es einen Idealtypus von Griechisch-Sein (jedenfalls erst einmal in der Antike)? Und wie können wir ihn entdecken und beschreiben? Was heißt also „griechisch“? Konkreter: Was bringt einen Bauern in einer eisenzeitlichen Siedlung in Boiotien, einen Seeräuber aus einem kretischen Piratennest, einen reichen Landlord aus

Syrakus oder einen Händler in Tanais am Don, also Leute, die alle recht unterschiedliche Versionen eines Idioms sprachen, das ihre Nachkommen oder spätere Linguisten eine gemeinsame Sprache nennen sollten, die wenig oder gar keine Kenntnis voneinander hatten, die ihren Lebensunterhalt auf recht unterschiedliche Weise fristeten und ganz unterschiedlichen Verhaltensregeln folgten, die über einen riesengroßen Raum verteilt waren, von Spanien bis nach Südrussland, die sich nicht zuletzt gerne auch feindlich begegneten, was (fast möchte man sagen: *what the hell*) brachte diese alle dazu, sich als Griechen zu fühlen und zu bezeichnen?

Das lag – so denke ich – vor allem daran, dass es, wie üblicherweise in Prozessen der Formung und Bewahrung von kollektiven Identitäten, bestimmte Identitätsakte gab, typische Diskurse und Kommunikationsstrategien, charakteristische Verhaltensweisen und Identitätsmarker, die man praktizierte bzw. zeigte, um seine Zugehörigkeit zu den Griechen bzw. zur griechischen Kultur unter Beweis zu stellen, oder die in diesem Sinne verstanden werden konnten, auch wenn sie ohne entsprechende Intention genutzt wurden. Wesentlich war, mit anderen Worten, ein habitualisiertes Verhalten, das durchaus unbewusst geworden war, aber jederzeit als bedeutungsvoll wahrgenommen werden konnte.

Deshalb können wir besonders Elemente und Muster wie die hier genannten nutzen, um einen Idealtypus von „Griechisch-Sein“, „Greekness“, „Gräzität“ (Griechentum klingt mir zu essentialistisch) zu konstruieren, immer in dem Bewusstsein seiner nur gedachten bzw. logischen Qualität und ohne behaupten zu wollen, dass wir damit die griechische Realität als solche und reale Bewusstseinstufen von Griechen erfassen. Aber dem, was „griechisch“ kulturell war, eben in idealtypischem Sinne, kommen wir damit näher. Das ist insofern gerade auch für „die Griechen“ nicht belanglos, als die Vorstellung, dass „Griechisch-Sein“ nicht ethnisch, sondern kulturell definiert war, schon bei griechischen Intellektuellen selbst begegnet.¹⁵

Was in all den erwähnten für kollektive und kulturelle Identität relevanten Elementen und Praktiken kann als Indikator für einen Idealtypus des Griechischen dienen? Wenn wir Max Weber folgen wollen, müssen wir solche Faktoren aus der Realität abstrahieren, d. h. aus dem, was wir als historische Evidenz in unseren Quellen zur Verfügung haben; und wir können dabei auch, ebenfalls im Sinne Webers, von seinerzeitigen, emischen Vorstellungen ausgehen, wie etwa Herodots Definition (8,144,2) mit den vier Bereichen der gemeinsamen Abstammung, Sprache, Religion und Lebensweise; oder der sich später verbreitenden

¹⁵ Vgl. Isokrates 4, 50; Eratosthenes fr. II C 24 Berger; Strabon 1,4,9; s. dazu jetzt Dandrow (2017) 118f.

Vorstellung der Zugehörigkeit zum Griechischen durch Sprache und Bildung. Mit dieser Bildung eines Idealtypus würde man jedenfalls mit einer Zeit beginnen, in der die Vorstellung von „Grieche-Sein“ und „Hellenizität“ bereits voll entwickelt war, also mit den Perserkriegen zu Beginn des 5. Jahrhunderts.

Hier kann man den Idealtyp gewinnen und ihn dann, im Sinne des erwähnten Messens und Vergleichens, auf andere Epochen und kulturelle Kontexte übertragen, um zu sehen, in welchem Grade / Maße man von „griechisch“ sprechen kann. Aus meiner Sicht könnten in diesem Sinne die folgenden Charakteristika bestimmt bzw. isoliert werden:

Zunächst wäre das wichtige Feld der Religion zu nennen, sowohl im Hinblick auf die Rituale wie auf die Welt des *imaginaire*, wie sie vor allem im Mythos begegnet. In diesem Rahmen finden sich spezifische Formen von Opfern, Prozessionen, Votivgaben, mantischen Praktiken, Bestattungsbräuche und –plätze und vor allem die ausgeprägte Agonalität, sie sich in und mit den Ritualen zeigte. In der Organisation der Kulte fallen die begrenzte Rolle priesterlicher Gruppen sowie das deutliche Dominieren politischer Instanzen auf. Wenn man auf die religiösen Ideen und Vorstellungen sieht, frappiert der extrem ausgeprägte Anthropomorphismus, der es etwa bei bildlichen Darstellungen oft nicht erlaubt, zwischen Göttern und Menschen zu unterscheiden. Beide können – jedenfalls in der Welt des Mythos – miteinander umgehen und die Grenzen zwischen sich überschreiten: Eine Fülle von Halbgöttern bezeugt das direkt. Daneben spielen, gerade im Hinblick auf die Frage der Zugehörigkeit, Heiligtümer von überregionaler und gesamtgriechischer, „panhellenischer“ Bedeutung wie Olympia und Delphi eine herausragende Rolle. Mit ihnen zusammen ergaben sich auf weite Entfernungen hin langfristige Verbindungen von „ritualisierter Freundschaft“, etwa zwischen den jeweiligen Festgesandtschaften (*theoria*).¹⁶

Charakteristisch waren auch die elementaren Sozialbeziehungen: Es herrschte eine deutliche Priorität der Nuklearfamilie (*oikos*) gegenüber der Lineage und anderen weiteren Organisationen wie etwa dem Stamm. Die Struktur war patriarchalisch, aber kognatische Beziehungen traten nicht völlig zurück, und die Position der Väter war relativ schwach: Sie konnten auch von Söhnen herausgefordert werden. Damit hängt zusammen, dass sich soziale und politische Einheiten in kleineren Dimensionen und in starker Separierung herausbildeten, ohne vorgeprägte oder unbestrittene Dominanz oder gar Herrschaftsformen. Die Hierar-

¹⁶ Angesichts der Fülle der Literatur können hier und im Folgenden nur die allerwichtigsten Werke genannt werden. Wenn Selbstverweise dabei über Gebühr hervortreten, liegt das daran, dass die hier thesenartig zugespitzten Aussagen dort näher begründet und belegt sind. Zur Religion s. generell: Burkert (2011); Parker (2011); Gehrke (2013a,b); Vernant (1985); Trampedach (2015); Herman (1987).

chien waren eher flach, Tendenzen zu breiterer Partizipation stark. So herrschten massive, häufig gewaltsam ausgetragene interne Konflikte (*stasis*), geprägt von Freundschaften und Allianzen. Aus ihnen entwickelten sich unterschiedliche Formen politischer Verfassungen, unter denen eine demokratische Organisation (mindestens formell) der dominierende Typ wurde.¹⁷

Das soziale Leben in diesen partizipativen und auf Freundschaft wie Feindschaft orientierten Gemeinden, hunderte an Zahl, zeigte ebenfalls sehr spezifische Formen der Konvivenz, nicht selten in ritualisierten Formen. Charakteristisch war ein Typus von Kommensalität in Form des Trinkgelages nach bestimmten Regeln, das Symposion. Daneben existierten besondere Formen eines regulierten Wettbewerbs in Gestalt von Wettkämpfen, im Sport (Athletik), aber auch in Kunst, Literatur, Musik und Tanz. Künstlerische Performanz war unmittelbarer Teil der sozialen Kommunikation, und das erklärt den hohen Stellenwert der Kunst in der griechischen Kultur.¹⁸

Wesentliche Erfahrungen machten die Griechen gemeinsam und zugleich in je unterschiedlicher Weise und in je unterschiedlichem Erleben während diverser und weit reichender Migrationsprozesse, besonders in der so genannten Großen Kolonisation (ca. 750–550). Auf lange Sicht wurde davon auch die intentionale Geschichte der Griechen geprägt: Im Vordergrund standen Formen und Ursache der Mobilität, häufig in Gestalt von Vertreibung und Verbannung. Zentral war die Figur des Gründers (*ktistes*), der häufig in den neuen Siedlungen kultisch verehrt wurde. Dank der großen Flexibilität und Dynamik bestanden die Vergangenheitsvorstellungen weniger in der Pflege ehrwürdiger Traditionen, sondern in der Orientierung auf Nachwelt, vor allem zum Zwecke der Perpetuierung von Leistungen durch Nachruhm. Mit den Perserkriegen am Anfang des 5. Jahrhunderts erhielt dieses Gefühl der Zusammengehörigkeit zeitweise einen politischen Charakter durch den Kampf der Hellenen gegen die ‚Barbaren‘. Hier liegen die Wurzeln einer qualitativen Antithese, die aber in der klassischen Antike nicht handlungsrelevant wurde und keine unüberbrückbare Kluft darstellte.¹⁹

Die erwähnten Elemente und Konstellationen des politischen und sozialen Lebens sind auf charakteristische Weise auch konkret sichtbar und greifbar geworden. Die teilweise heute noch eindrucksvoll sichtbaren Mauern zahlreicher griechischer, auch kleinerer, Stadtgemeinden künden von der hohen Konflikthaf-tigkeit, so wie die urbanistischen Schemata zeigen, wie sich die Gemeinschaften um Ordnung und Regulierung bemühten: Hier waren Plätze für den Kult und die

17 Schmitz (2007); Roussel (1976); Gehrke (1997) (2009); Beck 2013.

18 Wecowski (2014); Nielsen (2018); Kowalzig (2007).

19 Malkin (1987) (1998) (2011); Bernstein (2004); Giangliulo (2010); Gehrke (2014); Foxhall (1995); Hall (1997).

öffentliche Kommunikation vorgesehen, und die Verteilung von Parzellen in Stadt und Land und der Gebrauch des Loses dabei zeugte von der Bemühung um Gleichbehandlung. Das gilt auch im Kleinen, etwa für die Gestaltung von Wohnräumen mit dem Hervortreten des „Männerraums“ (*andron*) für die Kommunikation und das Symposion, aber auch für die Formen des Webens, der Textur und der Textilien – das wichtige Feld der Frauen – die so viele Ähnlichkeiten zeigen mit den Formen der Gestaltung von Gefäßen und damit zugleich von künstlerischer Planung und Plastizität zeugen.²⁰

Gerade weil es sich nicht von selbst verstand, gingen die Träger der griechischen Kultur mit Fragen der Identität sehr bewusst und sehr komplex um: Das Thema der Gräzität, vor allem aber auch die in diesem großen Rahmen bestehenden Unterschiede und Übereinstimmungen, wurden immer wieder in verschiedenen *acts of identity* demonstriert, in Gewändern und Geräten, in Musik und Tanz, in Sprache und Schrift. Es gab verschiedene Dialekte in verschiedenen Kontexten und Formalisierungen, ausgedrückt auf Inschriften in diversen lokalen Alphabeten; es gab Metren und Weisen im Dichten, Singen und Tanzen. Immer wieder, lokal, regional und überregional bei religiösen und anderen Veranstaltungen, feierte man gerade das Gemeinsame und das Unterschiedliche. Entsprechend war der in dieser Kultur von allen geteilte Geschichtsraum im *imaginaire* ausgestaltet.²¹

So viel – und bei näherem Zusehen gewiss noch mehr – ließe sich aus den uns zur Verfügung stehenden Quellen, einschließlich der expliziten Selbstbeschreibungen, also aus der empirischen Evidenz, gedanklich erschließen und zuspitzen, um idealtypische Grundzüge der altgriechischen Kultur zu bestimmen und auch forthin stetig zu überprüfen. Der Vorteil der Arbeit mit einem derartigen Idealtyp liegt zunächst darin, dass man ihn in ständigem Abgleich und in ständiger Rückkoppelung mit dem, was wir über die Realitäten griechischer Existenz wissen oder noch erfahren, modifizieren und verändern kann, um zu einem besseren oder adäquateren Verständnis zu gelangen. Das betrifft vor allem den wichtigen und ebenfalls kontrovers diskutierten Begriff des Hellenismus bzw., allgemeiner gesagt, der Hellenisierung. Man könnte mithilfe des Idealtypus solche Phänomene besser erfassen und präziser beschreiben – ohne gleich an eine ‚Vergriechung‘ oder an einen kompletten Identitätswechsel zu denken. Häufig gebrauchte Begriffe wie Akkulturation oder Kulturtransfer ließen sich besser definieren und charakterisieren. Man könnte generell auch bestimmte Veränderungen und Entwicklungstendenzen genauer rekonstruieren. Und schließlich

20 Frederiksen u. a. (2016); Hoepfner u. Schwandner (1994); Wagner-Hasel (2005).

21 Kowalzig (2007); Serratt (2003) (2005); Luraghi (2010); Gehrke (2014).

könnte man versuchen, für andere Kulturen ähnliche Konstruktionen vorzunehmen, was dann die erwähnten Vergleiche und Kategorisierungen wesentlich erweitern würde.

Der größte Vorteil solcher Operationen schiene mir zu sein, dass wissenschaftliche Debatten einen klaren Bezugsrahmen erhielten. Wir könnten uns auf sinnvolle Weise streiten – und zum Diskutieren bleibt bei dieser Thematik, der Frage nach kulturellem Austausch und kultureller Begegnung, genügend Stoff. In diesem Rahmen lässt sich der hier gemachte idealtypische Vorschlag auch weiterentwickeln. Er ist weit davon entfernt, komplett zu sein. Vielmehr handelt es sich um einen ersten Versuch, der nicht mehr sein sollte als eine Einladung, mir auf diesem Wege zu folgen, der unser Verständnis von Kulturen, unser „Denken von Kulturen“ verbessern könnte.

Deshalb mag auch das letzte Wort Max Weber gehören:

Das alles möge nun nicht dahin missverstanden werden, dass die eigentliche Aufgabe der Sozialwissenschaft eine stete Hetzjagd nach neuen Gesichtspunkten und begrifflichen Konstruktionen sein sollte. Im Gegenteil: nichts sollte hier schärfer betont werden als der Satz, dass der Dienst an der Erkenntnis der Kulturbedeutung konkreter historischer Zusammenhänge ausschließlich und allein das letzte Ziel ist, dem, neben anderen Mitteln, auch die begriffsbildende und begriffskritische Arbeit dienen will (214).

Bibliographie

- Bhabha (1994): Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London.
- Beck (2013): Hans Beck (Hg.), *A Companion to Ancient Greek Government*, Malden, MA.
- Beck (1998): Ulrich Beck (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt / Main.
- Berger u. Luckmann (1966): Peter L. Berger u. Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, N.Y.
- Bernbeck (2012): Reinhard Bernbeck, "Multitudes before Sovereignty. Theoretical Reflections on a Late Neolithic Case", in: Tobias Kienlin u. Andreas Zimmermann, (Hgg.), *Beyond Elites. Alternatives to Hierarchical Systems in Modelling Social Formations*, Bonn, 147–167.
- Bernstein (2004): Frank Bernstein, *Konflikt und Migration. Studien zu griechischen Fluchtbewegungen im Zeitalter der sogenannten Großen Kolonisation*, St. Katharinen.
- Burkert (2011): Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 2. Auflage, Stuttgart.
- Dandrow (2017): Edward Dandrow, „Ethnography and identity in Strabo’s *Geography*“, in: Daniela Dueck (Hg.), *The Routledge Companion to Strabo*, London-New York, 113–124.
- Daston u. Galison (2007): Lorraine Daston u. Peter Galison, *Objektivität*, Frankfurt / Main 2007.
- Demandt (2005): Alexander Demandt, *Ungeschehene Geschichte. Ein Traktat über die Frage: Was wäre geschehen, wenn ...?*, 4. ergänzte Auflage, Göttingen.
- Dreier (2010): Horst Dreier, „Max Webers Postulat der Wertfreiheit in der Wissenschaft und die Politik“, in: ders. u. Dietmar Willoweit (Hgg.), *Wissenschaft und Politik*, Stuttgart, 35–70.

- Dressler (2018): Markus Dressler, „The Social Construction of Reality (1966) Revisited: Epistemology and Theorizing in the Study of Religion“, *Method and Theory in the Study of Religion* 30, 1–32.
- Eisenstadt (2000): Shmuel N. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist.
- Essbach (2000): Wolfgang Essbach (Hg.), *wir / ihr / sie: Identität und Alterität in Theorie und Methode* (Identitäten und Alteritäten 2), Würzburg.
- Eßlinger u. a. (2010): Eva Eßlinger, Tobias Schlechtriemen, Doris Schweitzer u. Alexander Zons (Hgg.), *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Berlin.
- Evans (2013): Richard J. Evans, *Altered Pasts: Counterfactuals in History*, Waltham, MA.
- Ferguson (1997): Niall Ferguson (Hg.), *Virtual History: Alternatives and Counterfact*, London.
- Fludernik u. Gehrke (1999): Monika Fludernik u. Hans-Joachim Gehrke (Hgg.), *Grenzgänger zwischen Kulturen* (Identitäten und Alteritäten 1), Würzburg.
- Fludernik u. Gehrke (2004): Monika Fludernik u. Hans-Joachim Gehrke (Hgg.), *Normen, Ausgrenzungen, Hybridisierungen und ‚Acts of Identity‘* (Identitäten und Alteritäten 18), Würzburg.
- Foxhall (1995): Lin Foxhall, „Monumental Ambitions. The significance of posterity in Greece“, in: Nigel Spencer (Hg.), *Time, Tradition and Society in Greek Archaeology: bridging the ‚great divide‘*, London, 132–149.
- Frederiksen u. a. (2016): Rune Frederikson, Silke Müth, Peter Schneider u. Mike Schnelle (Hgg.), *Focus on Fortifications. New Research on Fortifications in the Ancient Mediterranean and the Near East*, Oxford-Havertown, PA.
- Gehrke (1997): Hans-Joachim Gehrke, „La stasis“, in: Salvatore Settis (Hg.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società, II 2. Una storia greca. Definizione*, Torino, 453–480.
- Gehrke (2001): Hans-Joachim Gehrke (Hg.), *Geschichtsbilder und Gründungsmythen* (Identitäten und Alteritäten 6), Würzburg.
- Gehrke (2009): Hans-Joachim Gehrke, „States“, in: Kurt A. Raaflaub u. Hans van Wees (Hgg.), *A Companion to Archaic Greece*, Oxford, 395–410.
- Gehrke (2013a): Hans-Joachim Gehrke, „Theoroi in und aus Olympia. Beobachtungen zur religiösen Kommunikation in der archaischen Zeit“, *Klio* 95, 40–60.
- Gehrke (2013b): Hans-Joachim Gehrke, „Heilige Texte in Hellas? Fundierende Texte der griechischen Kultur in ihrem soziopolitischen Milieu“, in: Andreas Kablitz u. Christoph Markschies (Hgg.), *Heilige Texte. Religion und Rationalität. 1. Geisteswissenschaftliches Kolloquium 10.-13. Dezember 2009 auf Schloss Genshagen*, Berlin-Boston, 71–86.
- Gehrke (2014): Hans-Joachim Gehrke, *Geschichte als Element antiker Kultur. Die Griechen und ihre Geschichte(n)*, Berlin.
- Giangiulio (2010): Maurizio Giangliulio, *Memorie coloniali*, Roma.
- Hall (1997): Jonathan M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge.
- Herman (1987): Gabriel Herman, *Ritualized Friendship and the Greek City*, Cambridge u. a.
- Heuß (1968/1995): Alfred Heuß, *Max Weber und das Problem der Universalgeschichte*, in: ders., *Zur Theorie der Weltgeschichte*, Berlin; jetzt in: ders. *Gesammelte Schriften in 3 Bänden*, III, Stuttgart, 1863–1890 (danach zitiert).
- Hoepfner u. Schwandner (1994): Wolfram Hoepfner u. Ernst-Ludwig Schwandner, *Haus und Stadt im klassischen Griechenland*, 2. Auflage, München.
- Kowalzig (2007): Barbara Kowalzig, *Singing for the Gods. Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford.
- Luraghi (2010): Nino Luraghi, „The local scripts from nature to culture“, *Classical Antiquity* 29, 68–100.
- Malkin (1987): Irad Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden.

- Malkin (1998): Irad Malkin, *The Returns of Odysseus: Colonization and Ethnicity*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Malkin (2011): Irad Malkin, *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean. Greeks Overseas*, Oxford-New York.
- Parker (2011): Robert Parker, *On Greek Religion*, Ithaca u. a.
- Pratt (1991): Mary Louise Pratt, „Arts of the Contact Zone“, *Profession* 1991, 33–40.
- Pratt (1992): Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London-New York.
- Radkau (2005): Joachim Radkau, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*, Wien.
- Roussel (1976): Denis Roussel, *Tribu et cité. Études sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*, Paris.
- Schildt (2010): Axel Schildt, „Modernisierung, Version: 1.0,“ *Docupedia-Zeitgeschichte*, 11.02.2010 (<http://docupedia.de/zg/Modernisierung>).
- Schmitz (2007): Winfried Schmitz, *Haus und Familie im antiken Griechenland*, München.
- Schwinn (2009): Thomas Schwinn, „Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Fragen. Ein Literaturbericht in konstruktiver Absicht“, *Zeitschrift für Soziologie* 38,6, 454–476.
- Sherratt (2003): Susan Sherratt, „Visible writing: questions of script and identity in Early Iron Age Greece and Cyprus“, *Oxford Journal of Archaeology* 22, 225–242.
- Sherratt (2005): Susan Sherratt, „'Ethnicities', 'ethnonyms' and archaeological labels. Whose ideologies and whose identities?“, in: Joanne Clarke (Hg.), *Archaeological Perspectives on the Transmission and Transformation of Culture in the Eastern Mediterranean*, Oxford, 25–38.
- Trampedach (2015): Kai Trampedach, *Politische Mantik. Die Kommunikation über Götterzeichen und Orakel im alten Griechenland*, Heidelberg.
- Vernant (1985): Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, 3. Auflage, Paris.
- Wagner-Hasel (2005): Beate Wagner-Hasel, „Textus und texere, hýphos und hyphaínein: Zur metaphorischen Bedeutung des Webens in der griechisch-römischen Antike“, in: Ludolf Kuchenbuch u. Uta Kleine (Hgg.), *Textus im Mittelalter. Komponenten und Situationen des Wortgebrauchs im schriftsemantischen Feld*, Göttingen, 15–43.
- Weber (2000): Gregor Weber, „Vom Sinn kontrafaktischer Geschichte“, in: Kai Brodersen (Hg.), *Virtuelle Antike*, Darmstadt, 11–23.
- Weber (1972): Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann. Studienausgabe, Tübingen.
- Weber (1988): Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, herausgegeben von Johannes Winckelmann, 7. Auflage, Tübingen, 146–214.
- White (1991): Richard White, *The middle ground. Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650–1815*, Cambridge.
- Wolf (1982): Eric Wolf, *Europe and the People Without History*, Berkeley-Los Angeles-London.

| Evolution of the Brain (and Thought) in Historical Times?

Bernd Janowski

Gibt es ein Hebräisches Denken?

Helga Weippert (1943–2019) in memoriam

Abstract: Die Frage, ob es ein „Hebräisches Denken“ gibt, ist schwierig zu beantworten. Wenn man sie gegen Th. Boman u. a. von der unfruchtbaren Opposition zum griechischen Denken löst und in Rechnung stellt, dass Sprache mehr ist als eine Addition von Vokabeln und grammatischen Regeln, lässt sich ein sachgemäßer Zugang zum Thema „Denkformen im Alten Testament“ gewinnen. Der Ausdruck „Denkformen“ wird dabei im Sinn eines kategorialen Rasters verwendet, das sich in einem entsprechenden Zeichen- und Symbolsystem manifestiert und das Ausdruck der sozialen und politischen Praxis ist. Dieses „Denken erster Ordnung“, das anhand von Beispielen aus dem Alten Testament, dem Alten Orient und Ägypten beschrieben wird, zeichnet sich dadurch aus, dass die von der Umwelt empfangenen bzw. auf diese bezogenen Sinneseindrücke – wie etwa der Sonnenaufgang – in semantischen Sinn transformiert und derart fixiert werden, dass der menschliche Geist die Eindrücke im Gedächtnis reproduzieren und bewahren kann. Durch diesen Schritt vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck (E. Cassirer) kommt es zu paradigmatischen Vernetzungen, die die Einzelbedeutung eines hebräischen, akkadischen oder ägyptischen Lexems überschreiten und als unverwechselbare Denkformen der jeweiligen Kultur in Erscheinung treten.

The question of whether there is such thing as “Hebraic thought” is difficult to answer. For example, when we, in opposition to scholars like Thorleif Boman, disengage it from its unfruitful opposition to Greek thought and take into account that language is more than the addition of vocabulary and grammatical rules, we can gain proper access to the subject of “forms of thought in the Old Testament.” The expression “forms of thought” is used as a categorial framework that manifests itself in a corresponding system of signs and that is an expression of social and political practice. “First-order thought,” which this paper describes using examples from the Old Testament, the ancient Orient, and Egypt, is characterized by the fact that it transforms sensory impressions that are received from the environment or that are related to it – for example, the sunrise – into semantic meaning and fixes them to the extent that the human mind can reproduce and store the impressions in its memory. Taking this step from sensory impression to symbolic expression (E. Cassirer) creates paradigmatic interconnections that go beyond the individual meaning of a Hebrew, Akkadian, or Egyptian lexeme and appear as the unmistakable forms of thought of the culture in question.

Warum gewinnt man beim Lesen des Alten Testaments immer wieder den Eindruck, dass die Beschreibungen von Gott, Mensch und Welt fremd und ‚eigenbegrifflich‘¹ und dennoch vertraut und ‚irgendwie nachvollziehbar‘ erscheinen? Und warum lässt sich diese Mischung aus Fremdheit und Vertrautheit nicht so recht auf den Begriff bringen? In die Gehirne der Menschen des alten Israel können wir nicht mehr hineinschauen. Und selbst wenn wir es könnten, würde es uns nicht weiterhelfen, da nach Ausweis des Alten Testaments nicht das Gehirn, sondern das Herz über kognitive Fähigkeiten verfügt.² Wir müssen uns also an die Texte (und auch die Bilder) halten, wenn wir – gemäß der Programmatik dieser Tagung zur „Archaeology of Mind“ – etwas über das Denken oder besser: die spezifischen Wahrnehmungs- und Ausdrucksformen des Alten Testaments erfahren wollen. Im Folgenden beschränken wir uns – nach einführenden Bemerkungen zum Begriff „Denkformen“ (1) – auf eine für das Thema repräsentative Auswahl von Aspekten, die jeweils durch konkrete Beispiele verdeutlicht werden (2). Am Schluss soll die alte Frage nach dem sog. „Hebräischen Denken“ noch einmal aufgenommen werden (3). Im Einzelnen gliedern sich unsere Überlegungen wie folgt:

1. Zum Begriff „Denkformen“ – Einführung
2. „Denkformen“ im Alten Testament – Themenfelder
 - 2.1 *Kosmologie und Lebenswelt*
 - 2.1.1 Vorstellungen vom Weltganzen
 - 2.1.2 Das Konkrete und das Abstrakte
 - 2.1.3 Beispiel 1: Taxonomien der Tier- und Pflanzenwelt
 - 2.2 *Anthropologie und Ethik*
 - 2.2.1 Synthetische Körperauffassung
 - 2.2.2 Der Tun/Ergehen-Zusammenhang
 - 2.2.3 Beispiel 2: Genealogisches Denken
 - 2.3 *Sprache und Denken*
 - 2.3.1 Parallelismus membrorum

1 Zur „Eigenbegrifflichkeit“ in Sprache und Denken (Mesopotamiens) s. Landsberger (1926/1965, 1–19) und im Anschluss daran Renger (1999, 107) und Sallaberger (2007, 63–82). Mit seinen Ausführungen bereitete Landsberger „einerseits dem sog. Panbabylonismus ein Ende und stellte andererseits das z. T. unreflektierte Übertragen von at. (= alttestamentlicher) Begrifflichkeit auf rel. Phänomene Mesopotamiens in Frage. Er wies den Weg, wie die der mesopotamischen Kultur eigenen Denkkategorien und Wertvorstellungen auf methodisch stringente Weise zu erschließen seien“ (Renger, 2007, 107). Gravierend ist die von Sallaberger vorgetragene Kritik an Landsbergers Konstrukt eines unmittelbaren (!) Schlusses von der Sprache auf das Weltbild, s. dazu auch unten 53f.

2 S. dazu Janowski (2018b, 31–75).

2.3.2 Rein und Unrein, Heilig und Profan

2.3.3 Beispiel 3: In Bildern denken

3. Gibt es ein „hebräisches Denken“? – Resümee

1 Zum Begriff „Denkformen“ – Einführung

Beginnen wir mit der Frage, was unter dem Begriff „Denkformen“ zu verstehen ist. Bekanntlich ist dies kein quellsprachlicher Begriff des Hebräischen bzw. des Alten Testaments, sondern ein metasprachlicher Ausdruck, der nicht nur eine große Bedeutungsbreite besitzt, sondern mit dem auch eine bestimmte Sichtweise des Alten Testaments und seiner Lebenswelt(en) zum Ausdruck gebracht wird. So spricht etwa J. Jeremias in seiner *Theologie des Alten Testaments* von den „zentralen ‚Denkformen‘ des Glaubens im Alten Testament“³, zu denen er die Psalmen, die Weisheit, Recht und Ethos, die Ursprungstraditionen (Erzvätererzählungen, Mose, David) und die Prophetie zählt.⁴ Der Begriff „Denkform“, den er im Anschluss an P. Ricœur und R. Smend verwendet,⁵ erscheint ihm

insofern geeignet und hilfreich, als es sich bei den genannten fünf Kategorien weniger um literarisch klar abgrenzbare Textformen handelt als vielmehr um Textblöcke, die eine gemeinsame Logik der Gedankenführung und Argumentation besitzen. Genau dies hatte Ricœur mit dem Begriff ‚Modus des Glaubenszeugnisses‘ bezeichnen wollen⁶.

So berechtigt es sein mag, im Blick auf die genannten fünf „Textblöcke“ Psalmen, Weisheit usw. mit Jeremias von „Denkformen“ zu sprechen – diese stehen im Folgenden nicht im Vordergrund. Das gilt auch von dem Vorschlag von M. Sæbø, den Prozess der Kanonwerdung der alttestamentlichen Überlieferungen anhand des

3 S. dazu Jeremias (2015, 5–7.10.65). Dieselben Phänomene verbucht Steck (1982, 291–317) unter dem Begriff „Strömungen theologischer Tradition im alten Israel“.

4 S. dazu Jeremias (2015, 23–190).

5 S. dazu Ricœur (1974, 37) und Smend (2002, 160–161), der das Dictum von Seeligmann (2004, 137: „Für den alttestamentlichen Menschen ist die Geschichte die Denkform des Glaubens“) wie folgt einschränkt: „An diesem Satz muß man nur den bestimmten Artikel beanstanden: die Geschichte ist nicht die Denkform des alttestamentlichen Glaubens, sondern eine unter mehreren; neben ihr stehen Kultus, Recht und Weisheit. Eine Hermeneutik des Alten Testaments ... hätte mindestens diese vier Denkformen oder Denkbereiche in ihrem Nebeneinander und Ineinander zu analysieren.“

6 Jeremias (2015, 6). Eine weitere „Denkform“, und zwar der Spätzeit, ist Jeremias zufolge die Apokalyptik, „die freilich nur noch ansatzweise (mit Jes 24–27 und dem Danielbuch) in das kanonische Alte Testament Aufnahme gefunden hat, mehrheitlich dagegen in der Zeit zwischen den Testamenten belegt ist“ (ebd.).

Begriffs des „Zusammendenkens“ zu plausibilisieren, weil diese Art des Denkens noch einmal auf einer höheren Ebene liegt.⁷ Auch das „Denken zweiter Ordnung“, dem J. Dietrich einen interessanten Beitrag gewidmet hat,⁸ spielt in meinen Überlegungen nur am Rand eine Rolle. Im Unterschied dazu wird der Begriff „Denkform“ im Sinn eines *kategorialen Rasters* verwendet, das sich in einem entsprechenden Zeichen- und Symbolsystem manifestiert („Denken erster Ordnung“)⁹ und das Ausdruck der sozialen und politischen Praxis ist.¹⁰ Ich schließe dabei an Überlegungen von E. Cassirer (1874–1945) an, der den Menschen als *homo symbolicus*, also als ein Wesen definiert hat, das eine eigentümliche Fähigkeit zur symbolischen Gestaltung seiner Lebenswelt besitzt:

Er (sc. der Mensch) lebt nicht mehr in einem bloß physikalischen, sondern in einem symbolischen Universum. Sprache, Mythos, Kunst und Religion sind Bestandteile dieses Universums. Sie sind die vielgestaltigen Fäden, aus denen das Symbolnetz, das Gespinnst menschlicher Erfahrung gewebt ist. Aller Fortschritt im Denken und in der Erfahrung verfeinert und festigt dieses Netz. Der Mensch kann der Wirklichkeit nicht mehr unmittelbar gegenüber treten; er kann sie nicht mehr als direktes Gegenüber betrachten. Die physische Realität scheint in dem Maße zurückzutreten, wie die Symboltätigkeit des Menschen an Raum gewinnt. Statt mit den Dingen hat es der Mensch nun gleichsam ständig mit sich selbst zu tun. So sehr hat er sich mit sprachlichen Formen, künstlerischen Bildern, mythischen Symbolen oder religiösen Riten umgeben, dass er nichts sehen oder erkennen kann, ohne dass sich dieses artifizielle Medium zwischen ihn und die Wirklichkeit schobe.¹¹

7 S. dazu Janowski (2003, 344–348; 2018d, 345–384).

8 S. dazu Dietrich (2017, 45–65). Als Beispiele für ein „Denken zweiter Ordnung“ führt Dietrich die *Unterscheidung zwischen wahr und falsch* und die *Selbstreflexion als kritische Wahrnehmung der eigenen Grenzen* an.

9 S. dazu auch Gloy (2014, 21). Zur Philosophiegeschichte des Begriffs „Denkform“ (seit dem 18. Jh.) s. Meier (1972, 104–107) und zur Sache auch Müller (2013, 28–32), der statt von Denkform von „Denkfigur“ spricht: „Figur ist durch Anschaulichkeit, Bewegung, Performativität und Rhythmus bestimmt. Denk-Figuren betonen deren Zusammenhang mit mentalen Prozessen; vor allem geht es um Formen der Medialität zwischen Anschauung und Mentalität, um solche interaktiven Prozesse also, bei denen sich mentale Operationen in Bildern, Schemata, Modellen niederschlagen und diese wiederum auf das Denken wirken bzw. zum Gegenstand seiner Reflexion werden. Denkfiguren sind präkonzeptuell, präsprachlich, sie verweisen auf ein unbegriffliches Denken“ (29). Statt von einem „unbegrifflichen“ sollte man mit Langer (1984, 50) von einem „vorbegrifflichen“ Denken sprechen, s. dazu unten Anm. 32.

10 Dieser Zusammenhang von Denkformen und Gesellschaftsformen ist der Leitgedanke der historisch-anthropologischen Studien von Vidal-Naquet (1989, 7–15).

11 Cassirer (1990, 50). Zu Cassirers Ansatz s. Habermas (1997, 9–40).

Symbolisierungsakte, so schreibt J. Habermas die These von Cassirer fort,

zeichnen sich zunächst dadurch aus, dass sie artspezifisch festgelegte Umwelten aufspren- gen, indem sie fluktuierende Sinneseindrücke in semantischen Sinn transformieren und derart fixieren, dass der menschliche Geist die Eindrücke im Gedächtnis reproduzieren und bewahren kann. Damit erschließen sich ihm auch die zeitlichen Dimensionen von Vergangen- heit und Zukunft¹².

Mit der sprachlichen und symbolischen Formgebung der empirischen Wirklich- keit wird eine Ebene erreicht, die man als „exemplarische Verallgemeinerung und totalisierende Einordnung des fixierten Eindrucks in ein gegliedertes Ganzes“¹³ bezeichnen kann. Im Folgenden soll an verschiedenen Beispielen gezeigt werden, welche Bedeutung diese Symbolisierungstätigkeit für das Thema „Denkformen im Alten Testament“ hat.

2 „Denkformen“ im Alten Testament – Themenfelder

Dass Denkformen eine kulturprägende Bedeutung haben, steht außer Frage. Fraglich aber sind die Gründe für ihre Entstehung. Einer dieser Gründe dürfte mit den geomorphologischen, klimatischen, religiösen und ethnischen Besonderheiten einer Kultur zusammenhängen, die den Menschen helfen, Ordnungszusammenhänge in Natur und Gesellschaft zu erkennen und ihr Leben danach aus- zurichten.¹⁴ Für das alte Israel und seine altorientalische Umwelt (Ägypten, Mesopotamien, Kleinasien, Ugarit u. a.) lässt sich dieser Sachverhalt am Beispiel des Zusammenhangs von Weltbild/Kosmologie und Lebenswelt verdeutlichen.

2.1 Kosmologie und Lebenswelt

Das biblische Weltbild bildet den Rahmen, innerhalb dessen die Denkformen des Alten Testaments ihren Ort haben und ihre Wirkung entfalten. Unter einem „Welt- bild“ versteht man das Zusammenspiel der für eine bestimmte Kultur leitenden Anschauungen über den Aufbau des Kosmos, die Natur der Dinge und das Zu-

¹² Habermas (1997, 19).

¹³ Habermas (1997, 20–21).

¹⁴ Vgl. Gloy (2014, 16–17).

sammenleben der Menschen, durch die sowohl die Struktur des Ganzen als auch die Funktion seiner Teile organisiert wird und in Erscheinung tritt. Obwohl das Alte Testament keinen abstrakten Begriff für „Welt“ besitzt,¹⁵ kann es den gemeinten Sachverhalt durch den Merismus „Himmel und Erde“ (Gen 1,1; 2,1.4–5; 14,19.22; Ps 50,4 u. ö.) oder durch drei- (Gen 1,26; Ex 20,11; Ps 8,8–9; 69,35; Hi 12,8 u. ö.) und viergliedrige kosmologische Formeln (Ps 95,4–5; 139,8–9; Am 9,2; Hi 11,7–10) ausdrücken.¹⁶ Das altorientalisch-biblische Weltbild, das belegen diese Formeln, ist das „Weltbild der menschlichen Wahrnehmung“¹⁷.

2.1.1 Vorstellungen vom Weltganzen

Der erste Schritt zu einem sachgerechten Verständnis des/r altorientalisch-biblichen Weltbilds/er ist die Überwindung eingefleischter Vorurteile, wie sie im sog. ‚Käseglockenmodell‘ vieler Kinderbibeln, Schulbücher und populärwissenschaftlicher Darstellungen zum Ausdruck kommen.¹⁸ Im Gegensatz dazu hat O. Keel überzeugend dargelegt, dass für den Alten Orient und das Alte Testament die empirische Welt nicht einfach das ist, was „vor Augen“ liegt, sondern etwas, was über sich selbst hinausweist und deshalb immer auch eine symbolische Bedeutung hat:

Es findet eine ständige Osmose zwischen Tatsächlichem und Symbolischem statt. Diese Offenheit der alltäglichen, irdischen Welt auf die Sphären göttlich-intensiven Lebens und bodenloser, vernichtender Verlorenheit hin ist wohl der Hauptunterschied zu unserer Vorstellung der Welt als eines praktisch geschlossenen mechanischen Systems. Der Hauptfehler der landläufigen Darstellungen des ao (= altorientalischen) Weltbildes ist ihre schlackenlose Profanität und ihre Transparenz- und Leblosigkeit. Die Welt ist nach biblischer und ao Vorstellung auf das Über- und Unterirdische hin offen und durchsichtig. Sie ist keine tote Bühne.¹⁹

Nehmen wir als Beispiel den *morgendlichen Sonnenaufgang*, ein für das religiöse Weltbild der altorientalischen Kulturen grundlegendes Ereignis.²⁰ Die Himmels-

15 Der griechische Begriff *kovsmoi* begegnet erst in Gen 2,1LXX; SapSal 11,22; 18,24; 2 Makk 7,9 u. ö.

16 S. dazu Krüger (²2004, 65–83) und Berlejung (⁵2016, 67). Erst relativ spät finden sich Wortverbindungen mit dem Allquantor, s. dazu Oeming (2003, 569).

17 Gese (³1989, 212).

18 S. dazu Keel (⁵1996, 47–48); Cornelius (1994, 193–194) und Janowski (2018c, 207–208).

19 Keel (⁵1996, 47), s. dazu bereits Frankfort u. a. (1981, 9–36) und aus jüngerer Zeit Wiggermann (1992, 279–306).

20 S. dazu Janowski (1989).

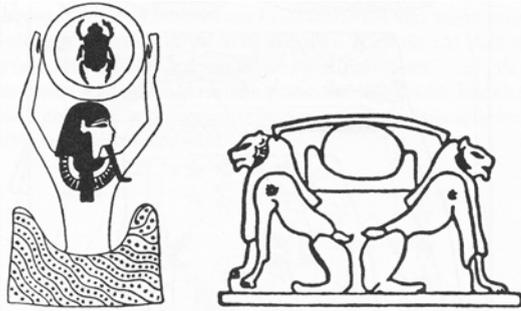


Abb. 1: Sonnengott (links) und Weltgebäude (rechts)

göttin Nut, die am Morgen die Sonnenscheibe „gebiert“, war für den Ägypter ebenso wirklich wie die östlichen Horizontberge, zwischen denen allmorgendlich der Sonnengott Re über dem Wüstengebirge erschien und die zusammen mit der Sonnenhieroglyphe (☉) das Wort für „Horizont“ (*ḥ.t*) ergeben (s. Abb. 1).²¹ Das Problem, das sich für den Ägypter hier stellte, war die Frage der Vorstellbarkeit: Er sah die Sonne/den Sonnengott hinter dem Osthorizont aufsteigen, wusste aber zugleich, dass sich dieser Vorgang nicht 10 oder 20 km von ihm entfernt, sondern ‚sehr viel weiter draußen‘, nämlich am Rand der bewohnten Welt vollzog. Da er von jenen fernen und undurchsichtigen Grenzbezirken der Welt aber keine eindeutigen Vorstellungen besaß, war er darauf angewiesen, diese mit Hilfe von Analogien aus dem biologischen oder technischen Bereich zu vereindeutigen. So wird der Sonnenaufgang bald als Geburt der Sonnenscheibe aus dem Leib der Himmelsgöttin Nut (Abb. 2)²² und bald als ihr Eintritt durch das Himmelstor (Abb. 3)²³ dargestellt. Das eine war für ihn so real wie das andere. Während wir „ständig Gefahr (laufen), diese Bilder zu konkret und, wenn wir davon abgekommen sind, sie wieder abstrakt zu nehmen“²⁴, boten dem Ägypter die wenigen und unpräzisen Informationen, die er über die fernen Randbezirke seines Universums

21 Die Darstellung des Weltgebäudes enthält die Aspekte „Himmel“ (*pt*), „Erde“ (Doppellöwe) und „Horizont“ (*ḥ.t*), s. dazu Janowski (1989, 150–153).

22 S. dazu die Beschreibung bei Keel (1996, 34). Wie man auf Abb. 2 sieht, steht der Hathor-Tempel von Dendera mitten in der auf dem Urozean (Nun) schwimmenden Mulde, die die bewohnte, von Randgebirgen und Horizontbäumen begrenzte Erde darstellt. Die Himmelsgöttin Nut, ‚bekleidet‘ mit dem Himmelozean, aus dem der Regen herab fällt, beugt sich mit ihrem Leib schützend darüber. Aus ihrem Schoß gebiert sie am Morgen die Sonne, die den Tempel bestrahlt und die ganze Welt belebt, um am Abend vom Mund der Himmelsgöttin wieder aufgenommen zu werden.

23 S. dazu die Beschreibung bei Keel (1996, 18–19). Die Abbildungen zeigen das geschlossene und das geöffnete Sonnentor über den Horizontbergen.

24 Keel (1996, 8).

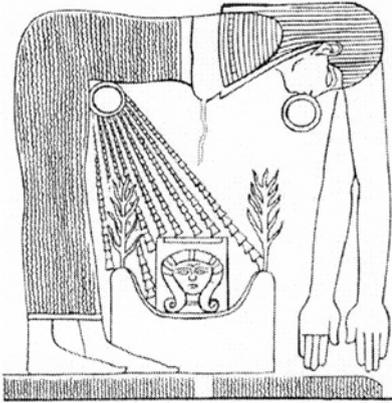


Abb. 2: Geburt der Sonnenscheibe aus dem Leib der Nut (Dendera, 1./2. Jh. n. Chr.)

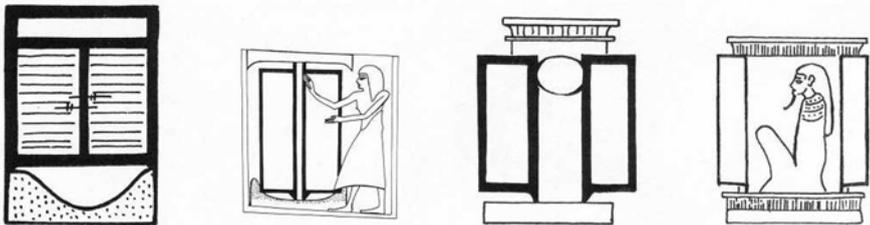


Abb. 3: Weltentor mit Sonnengott und Sonnenscheibe (Totenbuchpapyri, NR)

besaß, zahlreichen Spekulationen symbolischer und technischer Art Raum. Immer stand dabei das Interesse an der Verbindung des Abstraktem mit dem Konkreten und des Konkreten mit dem Abstrakten im Vordergrund.²⁵

Der beschriebene Sachverhalt hängt mit der Eigenart des altorientalischen und biblischen Weltbilds zusammen. Dessen Grundkoordinaten hat O. Keel²⁶ in eine Skizze übersetzt (Abb. 4), die entsprechende Aussagen alttestamentlicher Texte und ikonographische Elemente aus Palästina/Israel und seiner altorientalischen Umwelt in sich vereinigt.

Auf der geöffneten Torarolle (5) steht der Text von Prov 3,19a („JHWH hat die Erde in Weisheit gegründet“, vgl. Ps 104,24 u. ö.), dessen Aussagegehalt in Anlehnung an eine ägyptische Bildidee durch zwei nach oben geöffnete und angewinkelte Arme (vgl. die Hieroglyphe für *Ka* „Lebenskraft“) veranschaulicht wird. Diese Arme stützen die „Säulen“ bzw. die

²⁵ S. dazu unten 37f.

²⁶ S. dazu Keel (1985, 161) und Keel / Schroer (²2008, 102–108), vgl. Cornelius (1994, 217).

„Grundfesten der Berge/Erde“, auf denen JHWH die Erde gegründet hat (I Sam 2,8, vgl. Ps 18,8.16; 75,4; Hi 9,6; Jes 24,18 u.ö.). Der einer mesopotamischen Weltbilddarstellung (Kudurru aus Susa, 12. Jh. v. Chr.) entnommene gehörnte Schlangendrache *mušḫuššu* (4) symbolisiert dabei die ständige Bedrohung der Welt durch die Mächte des Chaos, die nach alttestamentlichem Verständnis durch das „Meer“ (*jām*, vgl. ug. *yammu*) und seine Repräsentanten Leviathan (Ps 74,14 u.ö.), Rahab (Jes 51,9) und Tannin (Ps 74,13; 148,7 u.ö.) verkörpert werden. Der Tempel auf dem Zion mit dem Kerubenthron (2, vgl. Ps 80,2; 99,1; Jes 37,16 u.ö.) und den geflügelten Seraphen (3), die den thronenden Königsgott flankieren (Jes 6,2f), ist das unerschütterliche Bollwerk gegen die andrängenden Chaosfluten. Seine Gegenwart verwandelt die drohenden Wassermassen in fruchtbare Kanäle und lebenspendende Bäche (vgl. Ps 46,5; 65,10; 104,10ff), während die stilisierten Bäume, die den Tempel flankieren, die Fruchtbarkeit des Heiligtumsbereichs charakterisieren. Das Licht des Himmels (1), symbolisiert durch die Flügelsonne (Mal 3,20, vgl. Ps 139,9), verkündet die Herrlichkeit Gottes, an deren Glanz die ganze Schöpfung partizipiert. Für den in dieser Welt lebenden Menschen war es ein unbegreifliches Wunder, dass die von JHWH über dem „Nichts“ gehaltene Erde (vgl. Hi 26,7) nicht in den Chaosfluten versank.

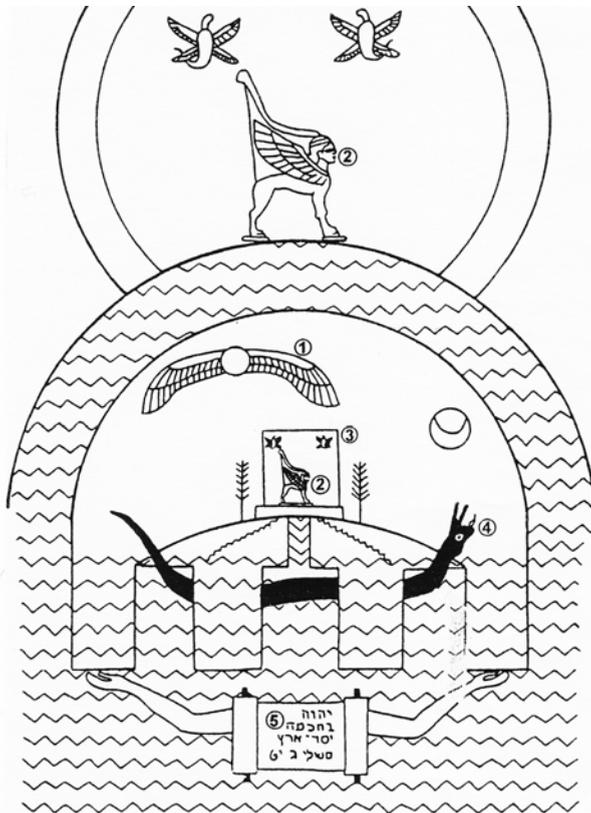


Abb. 4: Rekonstruktion des biblischen Weltbilds

Trotz ihrer innovativen Bedeutung liegt die Problematik der Keel'schen Rekonstruktion allerdings auf der Hand. Denn es werden ganz disparate, unterschiedlichsten literarischen Kontexten zugehörige Elemente zu *einem* Bild zusammengefasst und als ‚Das alttestamentliche Weltbild‘ ausgegeben. Im Sinn einer *Historischen Kosmologie des Alten Testaments* aber müssten die diachronen Aspekte Berücksichtigung finden und in die Darstellung einfließen.²⁷ In diesem Sinn wären die Transformationen der vorexilischen, exilischen und nachexilischen Weltbilder Text für Text zu beschreiben, um ‚Das biblische Weltbild‘ in seiner Genese und Vielfalt zu rekonstruieren.

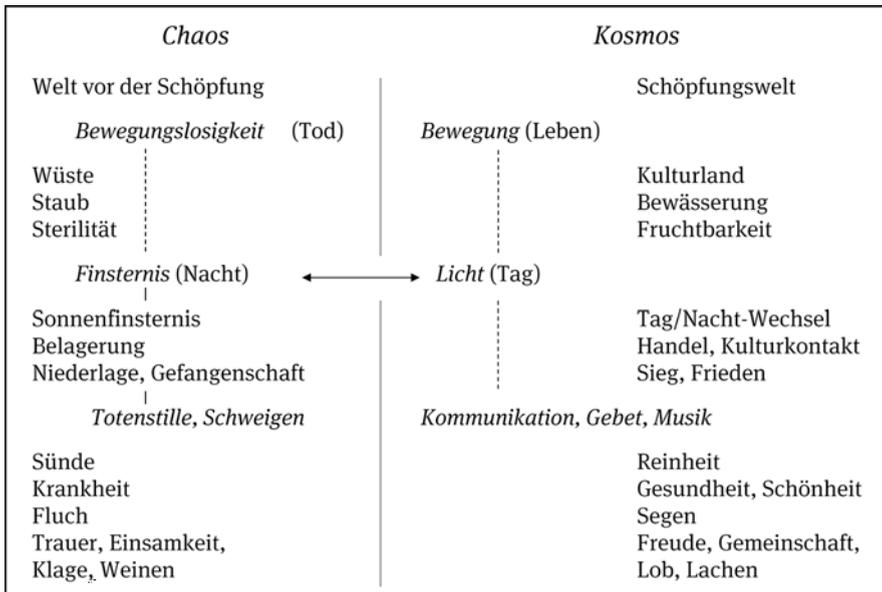


Abb. 5: Der Kosmos/Chaos-Gegensatz

Dennoch besitzt die von O. Keel vorgelegte Rekonstruktion einen heuristischen Wert. Denn sie verdeutlicht den grundlegenden Sachverhalt, dass die Welt nach altorientalischer und biblischer Auffassung nicht ein geschlossenes und profanes System, sondern eine nach allen Seiten hin offene Größe darstellte. Diese Offenheit war die eine Seite. Die andere Seite bestand in den Anforderungen, die diese Offenheit an das menschliche Erkenntnis- und Handlungsvermögen stellte. Denn da eine auf das Über- und Unterirdische hin offene Welt prinzipiell ambivalent ist,

²⁷ S. dazu jetzt umfassend Koch (2018), vgl. Janowski (2019, 343–349).

war es die Aufgabe der Menschen im alten Israel, die in sich zweideutige Welt zu vereindeutigen, d. h. die in vielfältiger Weise von antagonistischen Mächten – Kosmos/Chaos, Licht/Finsternis, Leben/Tod, Reinheit/Unreinheit, Gesundheit/Krankheit, Fruchtbarkeit/Sterilität u. a. – durchwaltete Wirklichkeit (s. Abb. 5)²⁸ auf eine Welt hin zu bestimmen, die Bestand hatte und in der ein sinnvolles Leben möglich war. Am Beispiel des Gegensatzes von *Rein und Unrein* bzw. von *Heilig und Profan* soll dies weiter konkretisiert werden.²⁹

2.1.2 Das Konkrete und das Abstrakte

Ich hatte zu Beginn meiner Ausführungen vorgeschlagen, den Begriff „Denkform“ im Sinn eines kategorialen Rasters zu verstehen, das sich in einem entsprechenden Zeichen- und Symbolsystem manifestiert.³⁰ Nach alttestamentlicher Vorstellung ist der zentrale Inhalt dieses Zeichensystems die Vorstellung des *Königsgottes vom Zion*, der Jerusalem/Juda und seinen Bewohnern *Stabilität, Fruchtbarkeit und Gerechtigkeit* gewährt. Diese Vorstellung wird durch eine überschaubare Anzahl von Symbolen wie den *Gottesthron* (Aspekt „Stabilität“), den *Gottesstrom* (Aspekt „Fruchtbarkeit“) und das *Angesicht JHWHs* (Aspekt „Gerechtigkeit“) gebildet³¹ und so im kollektiven Gedächtnis Israels verankert. Der Akt der Symbolisierung ist deshalb so zentral, weil in ihm eine Verbindung des Konkreten mit dem Abstrakten und umgekehrt des Abstrakten mit dem Konkreten geschieht und damit die Dimension der Anschauung und des Erlebens gewahrt bleibt,³² schematisch:



²⁸ S. dazu Janowski (2019, 349) im Anschluss an Cassin (1968, 52).

²⁹ S. dazu unten 59 ff.

³⁰ S. dazu oben 29 ff.

³¹ S. dazu Janowski (2014, 217–233).

³² Nach Langer (1984, 50) ist „Symbolisierung ... vorbegrifflich, aber nicht vorrational. Sie ist der Ausgangspunkt allen Verstehens im spezifisch menschlichen Sinne und umfasst mehr als Gedanken, Einfälle oder Handlungen. Denn das Gehirn ist nicht bloß eine große Vermittlungsstation, eine Superschattafel, sondern eher ein großer Transformator. Der ihn durchlaufende Erfahrungsstrom verändert seinen Charakter, nicht durch das Zutun des Sinnes, der die Wahrnehmung empfindet, sondern vermöge des primären Gebrauchs, der sofort davon gemacht wird: er wird eingesogen in den Strom von Symbolen, den, der den menschlichen Geist konstituiert“.

Das religiöse Symbolsystem, das auf diese Weise zustande kam, hat wie jede symbolische Wahrnehmung der Wirklichkeit eine phänomenologische und eine semiotische Dimension.³³ Beide Formen der Wahrnehmung verbinden sich, kognitionswissenschaftlich gesprochen, mit einer „theory of mind“³⁴:

- Durch die *phänomenologische Wahrnehmung* – z. B. des „Angesichts JHWHs“ – werden emotionale Reaktionen wie Geborgenheit und Dankbarkeit hervorgerufen, weil sich der Beter durch die Zuwendung des göttlichen Angesichts als gerechtfertigt – und durch seine Abwendung als den Feinden / dem Tod preisgegeben – erlebt.
- Durch die *semiotische Wahrnehmung* – z. B. des „Gottesthrons“ – erlebt der Mensch die „Welt als ‚sinnvoll‘ wie einen ‚Text‘, der ihm etwas sagt“³⁵. Sie spricht vor allem sein kognitives Vermögen an, indem sie den Dingen und Ereignissen über ihre unmittelbare Existenz hinaus einen Zeichenwert gibt: der Gottesthron im Zentrum der Jerusalemer Welt (*axis mundi*-Motiv) ist das Zeichen und der Garant ihrer Stabilität.

Beide Formen der Wahrnehmung boten auf je ihre Weise den Menschen im alten Israel elementare Orientierungen im Alltag und halfen ihnen, die Spannung zwischen der *vorgestellten Ordnung der Welt* und den *faktischen Gegebenheiten*, in denen Ordnungs- und Unordnungselemente immer ineinander liegen, durch wieder erkennbare „Muster“ aufzulösen und zu bewältigen. Das gilt auch für das klassifikatorische Denken, wie es sich in den Taxonomien der Tier- und Pflanzenwelt niedergeschlagen hat.

2.1.3 Beispiel 1: Taxonomien der Tier- und Pflanzenwelt

„Jede Art der Klassifizierung“, so schreibt der Sozialanthropologe C. Lévi-Strauss (1908–2009), „ist dem Chaos überlegen.“ Und er fährt fort:

Und selbst eine Klassifizierung auf der Ebene der sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften ist eine Etappe auf dem Wege zu einer rationalen Ordnung.³⁶

³³ S. dazu auch Theißen (2007, 124–163). Theißen spricht statt von „phänomenologischer“ von „physiognomischer“ Wahrnehmung und verdeutlicht dies am Beispiel des täglichen Sonnenaufgangs und dessen religiöser Bedeutung: „Auch ein normaler Sonnenaufgang kann religiös erlebt werden, wenn er symbolisch als Ausdruck der Güte Gottes gesehen wird. Damit wird ein natürlicher Vorgang *physiognomisch* gedeutet. Nicht umsonst spricht man davon, dass die Sonne ‚lacht‘. Eine der Wurzeln der Religion ist diese physiognomische anthropomorphe Wahrnehmung der Welt“ (125).

³⁴ Vgl. Theißen (2007, 126).

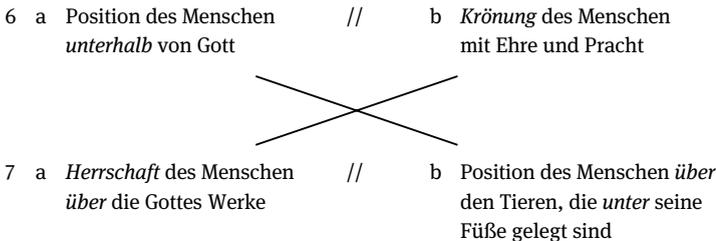
³⁵ Theißen (2007, 126).

³⁶ Lévi-Strauss (1968, 27–28).

Diese Äußerung, die Lévi-Strauss auf das sog. „wilde Denken“ gemünzt hatte,³⁷ gilt auch für die altorientalischen und biblischen Taxonomien der Tier- und Pflanzenwelt. Gemeint ist damit nicht die Textform „Liste“, wie sie in der sog. Listenwissenschaft Mesopotamiens und Ägyptens (lexikalische, administrative, onomastische Listen) als eine spezifische Form der frühen Schreibsysteme in Gebrauch kam,³⁸ sondern die Einteilung der belebten Welt (Tiere und Pflanzen) nach elementaren, auf das jeweilige Weltbild bezogenen Kategorien. Eine derartige Klassifizierung begegnet etwa in Ps 8,6–9, wo die Rolle des Menschen in der Welt durch die Position beschrieben wird, die er gegenüber den nichtmenschlichen Lebewesen einnimmt:

- 6 Du hast ihn wenig niedriger gemacht als Gott,
und mit Ehre und Pracht hast du ihn gekrönt.
- 7 Du hast ihn zum Herrscher gemacht über die Werke deiner Hände,
alles hast du gelegt unter seine Füße:
- 8 Kleinvieh und Rinder, sie alle,
und auch die Tiere des Feldes,
- 9 die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres,
was immer dahinzieht auf den Pfaden der Meere.

Während Gott den Menschen zum Herrscher *über die Tiere* gemacht hat (V. 6), sind diese ihm *unter seine Füße* gelegt (V. 7). Dieser Bildzusammenhang und damit die ‚Zwischenposition‘ des Menschen zwischen Gott und den Tieren wird durch explizite *Oben/Unten*-Relationen ausgedrückt:



³⁷ S. dazu Lévi-Strauss (1968, 11–48). In diesem Eingangskapitel seines Meisterwerks *Das wilde Denken* von 1968 (frz. 1962) hatte Lévi-Strauss das sog. *wilde* mit dem *wissenschaftlichen* Denken verglichen und auch ihm eine Eigenart zugesprochen, die in der Regel nur dem wissenschaftlichen Denken zuerkannt wird, nämlich „strukturierte Ganzheiten“ (35) zu erarbeiten und damit einer Logik *sui generis* zu folgen. Zum wissenschaftsgeschichtlichen Kontext der Thesen von Lévi-Strauss s. Loyer (2017, 603–659).

³⁸ S. dazu von Soden (1965, 29–50); Brunner-Traut (²1992, 139–140); Goody (2012, 338–396); Cancik-Kirschbaum / Kahl (2018, 286–287, 293–294, 303–306 u. ö.) und für das Alte Testament Keel (⁵1996, 48–52) und Görg (1995, 647–648).

Während in Gen 1,26.28 das *dominium animalium* mit dem Verb *rādāh* „herrschen“ ausgedrückt wird,³⁹ steht in Ps 8,7 das Verb *mšl* hif. „zum Herrscher machen“⁴⁰ sowie in Parallele dazu die Wendung *šīt taḥat raglayim* „unter die Füße legen“. Dieses Syntagma ist gemeinorientalisch⁴¹ und bringt in Verbindung mit dem Obj. „alles“ die *universale Ordnungsfunktion* des Königs bzw. des königlichen Menschen zum Ausdruck. Was damit konkret gemeint ist, sagt der Text leider nicht. Gemäß der funktionalen Bedeutung der Körperteile im Alten Testament kommt dem „Fuß“ (*rægæl*) aber die Bedeutung zu, Macht und Präsenz auszuüben.⁴² Wie diese ausgeübt wird, ist dem jeweiligen Kontext zu entnehmen. Und dieser ist – jenseits der konkreten Füllung von *mšl* hif. und von *šīt taḥat raglayim*⁴³ – gemäß dem Gesamtduktus von Psalm 8 so geartet, dass die Herrschaft über die Tiere durch die göttliche Herrschaftsübertragung legitimiert und zugleich begrenzt ist (V. 7: „Du hast ihn zum Herrscher gemacht ... // alles hast du gelegt ...“). Ein schrankenloser Despotismus würde nicht nur diesen lebendigen Organismus zerstören, sondern auch das Lob des Schöpfers (V. 2a.10!) desavouieren.

Für das universalistische Verständnis von V. 7 spricht nicht zuletzt die *Taxonomie der Tierarten* in V. 8–9, der zufolge die Aufzählung der Tiere von ‚innen‘ nach ‚außen‘, d. h. von den domestizierbaren Tieren („Kleinvieh und Rinder“) über die wilden Tiere („Tiere des Feldes“) bis hin zu den „Vögeln des Himmels“ und den „Fischen des Meeres“ voranschreitet:

- 8 Kleinvieh und Rinder, sie alle,
und auch die Tiere des Feldes,
- 9 die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres,
was immer dahinzieht auf den Pfaden der Meere.

Taxonomie der Tierarten

- 8 *Landtiere*: domestizierbare (Kleinvieh // Großvieh) – wilde Tiere
- 9 *Flugtiere* – *Wassertiere* (Fische // mythische Meereswesen)

39 S. dazu im Folgenden.

40 S. dazu Neumann-Gorsolke (2004, 90–93).

41 S. dazu Neumann-Gorsolke (2004, 99–111).

42 S. dazu auch unten 44f.

43 Eine ikonographische Konkretisierung, wie sie von Keel (1996, 49–50 mit Abb. 60–61) vorgeschlagen und wie sie vielfach rezipiert wurde, führt nicht weiter, s. dazu Neumann-Gorsolke (2004, 112–120), die zu Recht urteilt, dass aufgrund der Transformation altorientalischer Herrschaftstopik durch die Anthropologie von Ps 8 – d. h. „die Royalisierung des Menschen einerseits und die Übertragung der Herrschaftsvorstellung auf die *Tierwelt* andererseits“ (120 Anm. 289 [Hervorhebung im Original]) – ein dieser Transformation entsprechender ikonographischer Beleg nicht zu erwarten ist.

Wie in Gen 1,26.28 sind hier die drei Bereiche der Schöpfungswelt – *Land, Himmel* und *Meer* – und d. h. ihre weltbildhafte Anordnung im Blick:

Und Gott sagte:

Wir wollen Menschen machen als unser(e) Bild/Statue,
 etwa wie unsere Ähnlichkeit,
 damit sie herrschen über *die Fische des Meeres*
 und über *die Vögel des Himmels*
 und über *das Vieh* und über *alles ›Getier‹ der Erde*
 und über *alle Kriechtiere, die auf der Erde kriechen.* (Gen 1,26)

Taxonomie der Tierarten

Wassertiere

Flugtiere

Landtiere: domestizierbare Tiere – wilde Tiere – Kriechtiere

Und Gott segnete sie, und Gott sagte zu ihnen:

„Seid fruchtbar und werdet zahlreich
 und füllt die Erde und (›betretet sie‹ =) nehmt sie in Anspruch,
 und herrscht über *die Fische des Meeres* und über *die Vögel des Himmels*
 und über *alles Getier, das auf der Erde kriecht.*“ (Gen 1,28)

Taxonomie der Tierarten

Wassertiere – Flugtiere – Landtiere (alle)

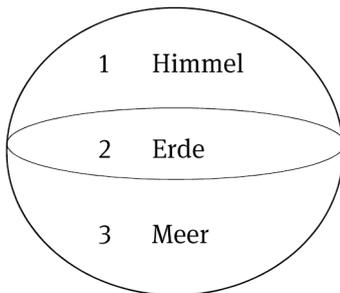


Abb. 6: Die drei Bereiche des biblischen Weltbilds

Wie M. Weippert hervorgehoben hat, werden die Gattungen der Tierwelt sowohl in Ps 8,8–9 als auch in Gen 1,20–28 nach einem einfachen Prinzip angeordnet, nämlich

nach dem *Element*, in oder auf dem sie leben. So heißt alles, was in der *Luft* fliegt, עוף, genauer השמים, alles, was im *Wasser des Meeres* schwimmt, הבהמים. Die dritte Kategorie sind die Tiere, deren Lebensraum die *Erde* ist. Für sie gibt es keinen zusammenfassenden

Begriff; sie werden vielmehr je nach ihrer Beziehung zum Erdboden eingeteilt, auch wenn die Termini dafür dies nur teilweise erkennen lassen. So bezeichnet הבהמה die Tiere, die sich auf Beinen über den Erdboden erheben (mit ‚Großtiere‘ mehr schlecht als recht wiederzugeben), רמש die Tiere, die auf dem Boden kriechen, חית הארץ schließlich die ‚Erdtiere‘, die unter der Oberfläche leben⁴⁴.

Diese Form des klassifikatorischen Denkens, das von der sog. Listenwissenschaft beeinflusst ist,⁴⁵ hat, wie der Passus über die Weisheit Salomos in I Reg 5,9–14 zeigt, einen weisheitlichen Hintergrund:

(9) Und Gott gab Salomo Weisheit und sehr viel Einsicht und umfassenden Verstand – reich wie der Sand am Gestade des Meeres, (10) so dass die Weisheit Salomos größer war als die Weisheit aller Leute des Ostens und als alle Weisheit Ägyptens. (11) Er war weiser als irgendein Mensch – als der Esrachiter Etan, als Heman, Kalkol und Darda, die Söhne Mahols, und sein Name wurde bei allen Völkern ringsum berühmt. (12) Und Salomo sprach dreitausend Sprüche, und seiner Lieder waren eintausendundfünf. (13) Er sprach über die Bäume, angefangen von der Zeder, die im Libanon wächst, bis zum Ysop, der an der Mauer hervor sprießt; und er sprach über die Landtiere, die Vögel, die Kriechtiere und die Fische. (14) Und man kam von allen Völkern, um die Weisheit Salomos zu hören, und «er empfing Geschenke» von allen Königen der Erde, die seine Weisheit hörten.

Die ungeheure Fülle der Phänomene, also alles, was Himmel und Erde erfüllt, haben bereits die Sumerer mit Hilfe von lexikalischen Listen zu inventarisieren und zu ordnen versucht.⁴⁶ Auch aus Ägypten sind solche Listen erhalten, vor allem aus dem Neuen Reich 18.–20. Dynastie, 1550–1200 v. Chr., vgl. Abb. 7. Offenbar war Salomo von dieser Wissenschaft nicht unbeeinflusst.⁴⁷

Eine ähnliche *Taxonomie der Weltbereiche* wie in Gen 1,26.28 und Ps 8,8f ist auch in der politischen Rhetorik Assyriens belegt. So vergegenwärtigt Assurnasirpal (883–859 v. Chr.) in einem, im Nordwestpalast in Kalach angebrachten Eroberungsbericht seine eigene Herrlichkeit in Form einer rhetorischen Selbstdarstellung:

In «grünlicher Glasur» stellte ich an den Wänden meinen heroischen Ruhm dar, wie ich geradewegs *Bergländer*, (*Tief-)**Länder* und *Meere* durchquerte, die Eroberung *aller Länder*.

⁴⁴ Weippert (1998, 44 mit Anm. 14 [Hervorhebung im Original]), s. zur Sache noch Neumann-Gorsolke (2004, 125–126.224–229); Krüger (2004, 66–72) und Hartenstein / Janowski (2019, 316–321 [Janowski]).

⁴⁵ S. dazu Herrmann (1986, 32–46); Keel / Schroer (1996, 177) u. a. Zur Listenwissenschaft s. die Hinweise oben Anm. 38.

⁴⁶ S. dazu von Soden (1965, 29–50; 1985, 138–140) und Edzard (1999, 246–267).

⁴⁷ S. dazu bereits Alt (1953, 90–99), ferner Keel (1996, 48–49) u. a.

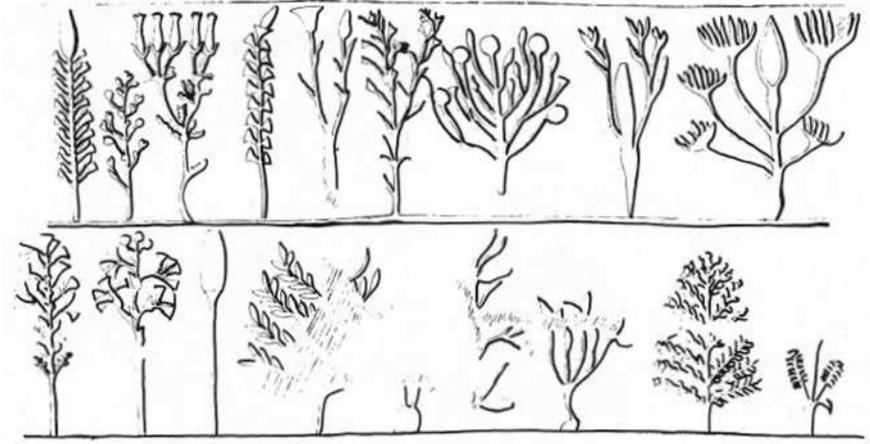


Abb. 7: Katalog der Pflanzen vom Syrienfeldzug Thutmosis III. (1479–1426 v. Chr.)

Auch die kultische Sprache ist offenbar dem *taxonomischen Denken* verpflichtet, wie das Beispiel einer Inschrift Asarhaddons (681–669 v. Chr.) zeigt, wonach der assyrische König die Feierlichkeiten anlässlich des Richtfestes für den von ihm renovierten Tempel des Reichsgottes Assur schildert. Im Blick auf die Bewirtung der geladenen Gäste und der Götter mit Opferfleisch heißt es:

(VI 37) Ich schlachtete (38) *Masttiere*, (39) schächtete *Edelschafe* (40) und köpfte *Vögel des Himmels* und *Fische der Wassertiefe* (VII 1) ohne Zahl.

Diese Aufzählung huldigt nicht nur der Reichhaltigkeit des königlichen Speiseplans, sondern ist Ausdruck desselben Ordnungsdenkens, das auch die politische Rhetorik prägt:

Die Tiere liefern nicht nur die eiweißreiche Nahrung für den Gott, sondern sie verkörpern auch die drei kosmischen Bereiche des altorientalischen Weltbildes, denen sie jeweils entstammen: Schafe und Stiere stehen für die Erde; die Vögel für den Himmel und die Fische für den Ozean, der die Erde umgibt und auf dem die Erde schwimmt. Mit der Darbringung dieser Tiere wird der höchste Gott ernährt und ‚besänftigt‘, indem er getragen wird von der Lebenskraft des gesamten Kosmos in seiner vertikalen Ordnung: Himmel, Erde, Ozean.⁴⁸

Das alles zeigt, dass in Ps 8,7–9 eine universale Herrschaft gemeint ist, mit der der königliche Mensch beauftragt wird. „Universal“ heißt nicht, dass die Erschaffung

⁴⁸ Maul (1998, 571), vgl. Janowski (2008b, 160 Anm. 78, dort auch die Textnachweise).

der Welt und alles, was sie erfüllt, in der Hand des Menschen liegt, sondern vielmehr, dass er in seiner Herrschaft auf „alles“ (V. 7b.8a), nämlich „die Werke deiner (sc. JHWHs) Hände“ (V. 7a) bezogen ist. Das ist seine einzigartige Würde und zugleich die Grenze seiner Macht. Das Bewusstsein dieser Grenze, das durch den Blick zum gestirnten Himmel und durch das Innewerden der eigenen Situation *coram Deo* (V. 4–5) immer wieder stimuliert wird, führt den Psalmisten zum Lob des Schöpfers und seines Namens „auf der ganzen Erde“ (V. 10).

2.2 Anthropologie und Ethik

Denkformen sind nicht auf das Weltbild bzw. das religiöse Symbolsystem beschränkt. Sie kommen, wie die alttestamentliche *Körperauffassung* und der *Tun/Ergehen*-Zusammenhang zeigen, auch im Bereich von Anthropologie und Ethik vor. Mit dem *Genealogischen Denken* wird darüber hinaus auf ein Thema aufmerksam gemacht, das für die alttestamentlichen Denkformen von grundsätzlicher Bedeutung ist.

2.2.1 Synthetische Körperauffassung

Für die Frage nach der alttestamentlichen Körperauffassung ist der Sachverhalt wichtig, dass die Körperbegriffe als „Stellvertreterausdrücke der Person“⁴⁹ fungieren können. Dieser Zusammenhang von Körperorgan und Bedeutungsfunktion, auf den ich im Blick auf das Verständnis von Ps 8,7 bereits hingewiesen habe⁵⁰ und den A. Wagner als „Synthetische Körperauffassung“ bezeichnet,⁵¹ ist charakteristisch für die Art der Selbst- und Weltwahrnehmung im Alten Testament. Zum einen können Körperbegriffe ein Personalpronomen vertreten, zum

49 S. dazu Wagner (2008, 289–317), ferner Janowski (2018a, 12–13). In der althebräischen Epigraphik des 7./6. Jh.s v. Chr. gibt es ca. 10 Belege für die gestisch-funktionale Bedeutung der Körperteile und Organe Kopf, Ohr, Herz, Hand und Arm, s. dazu Müller (2014, 13–27). „Man kann zeigen“, fasst Müller zusammen, „dass auch in der althebräischen Epigraphik *jād*/Hand für Handlungsfähigkeit und Macht verwendet, das Ohr/*’ozæn* mit Einsichtsfähigkeit oder Verständnis verbunden, Arm/*z’ro^a* anstelle der gemeinten Funktion, Schlagkraft oder Macht und Stärke, gesetzt und das Herz/*leb(āb)* mit Denken und Wollen assoziiert wird“ (27). Zu *npš* in der althebräischen Epigraphik s. Müller (2018, 179–181).

50 S. dazu oben 40.

51 S. dazu Wagner (2008, 307–312), vgl. Janowski (2019, 142–145) und Müller (2018, 100–120).

anderen repräsentieren sie, wie die folgende Übersicht zeigt, gestische und funktionale Bedeutungsaspekte der Person:⁵²

<i>Körperteil</i>	<i>Gestische und funktionale Bedeutungsaspekte</i>
'ozæn „Ohr“	akustisches Erkenntnis-/Kommunikationsvermögen, Aufmerksamkeit
'ap „Nase“	Ausdrucks-/Kommunikationsvermögen, Zorn
z ^e rô ^a „Arm“	Macht, Präsenz, Handlungsfähigkeit
jād „Hand“	gestisches Ausdrucksvermögen, Macht, Tatkraft, (Verfügungs-)Gewalt, vgl. <i>jāmîn</i> „Rechte (Hand)“ und <i>kap</i> „Handfläche“
'ajin „Auge“	visuelles Erkenntnis-/Kommunikationsvermögen, Aufmerksamkeit
pæh „Mund“	Sprache, sprachliches Kommunikationsvermögen, vgl. <i>lāšôn</i> „Zunge“ und <i>šāpāh</i> „Lippe“
pānîm „Angesicht“	mimisches Ausdrucks-/soziales Kommunikationsvermögen, persönliche Gegenwart, Anwesenheit
ro š „Kopf“	Wertschätzung, Rang/Status, individuelle und soziale Identität
rægæl „Fuß“	Bewegung(sfähigkeit), Macht, Herrschaft, Präsenz, vgl. <i>kap rægæl</i> „Fußsohle“ und <i>pa'am</i> „Schritt, Tritt, Fuß“

Auch die inneren Organe und Körperteile haben funktionale Bedeutungsaspekte:

<i>Körperorgan/-teil</i>	<i>Funktionale Bedeutungsaspekte</i>
<i>bāšār</i> „Fleisch“	Vergänglichkeit (Ps 84,3 u. ö.)
<i>ḥelæb</i> „Fett“	menschliche Unzugänglichkeit (Ps 17,10 u. ö.)
<i>leb/lebāb</i> „Herz“	Fühlen, Denken, Wollen (Ps 13,3.6 u. ö.)
<i>kābed</i> „Leber“	Gefühle (Kgl 2,11: Trauer)
<i>k^elājôt</i> „Nieren“	Gewissen, Aufrichtigkeit (Jer 11,20 u. ö.)
<i>ræḥæm</i> „Mutterleib“	Erbarmen, vgl. <i>rah^emîm</i> (1 Kön 3,26)
<i>me'im</i> „Eingeweide“	Gefühlsregungen, Wille (Jer 4,19 u. ö.)

Dieser Zusammenhang von Körperorgan/-teil und Bedeutungsfunktion lässt sich am Beispiel von *pānîm* „Angesicht“ verdeutlichen. *pānîm* „Angesicht“ bezeichnet die „ganze menschliche Person“⁵³, insofern sie sich dem anderen zuwendet und mit ihm kommuniziert. Ein aussagekräftiges Beispiel dafür ist der Erzählzusammenhang Gen 32,14–33,7 mit den *pānîm*-Belegen in Gen 32,21.31 und Gen 33,10.

⁵² Darüber hinaus kann ein Körperteil auch in Parallele zu einem oder zwei anderen Körperteil(en) stehen, so dass sich ihre spezifischen Funktionen, ohne dabei austauschbar zu sein, zu einer aspektivischen Gesamtaussage addieren, s. z. B. Ps 84,3: „Gesehnt, ja sogar verzehrt hat sich mein(e) Leben(skraft) (*næpæš*) nach den Vorhöfen JHWHs, mein Herz (*leb*) und mein Leib (*bāšār*) jubeln dem lebendigen Gott zu“, s. auch Ps 16,9; 63,2 und dazu Müller (2018, 219–220.257.270). Zur Aspektive s. unten 68 Anm. 130.

⁵³ Simian-Yofre, (1989, 649, vgl. 635–636 u. ö.) und Wagner (2008, 299–304).

Nach aufwendigen Vorbereitungen, die von seiner Furcht, aber auch von seiner Versöhnungsabsicht zeugen (Gen 32,4–22), kommt es zur Begegnung Jakobs mit Esau, der sein Erstgeburtsrecht an ihn verkauft (Gen 25,29–34) und den Jakob um den väterlichen Segen betrogen hatte (Gen 27,1–40). Im Blick auf diese Begegnung gedenkt Jakob, sich seinem Bruder wie ein Untergebener einem Höhergestellten zu nähern und ihm damit seine Reverenz zu erweisen:

Ich (sc. Jakob) will sein (sc. Esaus) Angesicht besänftigen (= ihn versöhnen) mit dem Geschenk (*minḥāh*), das vor mir herzieht; erst dann will ich sein Angesicht sehen (= mich ihm nähern), vielleicht erhebt er mein Angesicht (= ist er mir gnädig gestimmt). (Gen 32,21)

Das materielle Geschenk – die voraus gesandten 550 Tiere (Gen 32,6.8.15f) –, tritt danach zwischen Jakobs und Esaus „Angesicht“ (*pānîm* im Sinn von persönlicher Gegenwart) und konkretisiert auf diese Weise die Versöhnungsabsicht Jakobs.⁵⁴

Die synthetische Körperauffassung, so können wir resümieren, ist zwar kein Alleinstellungsmerkmal des Alten Testaments,⁵⁵ aber doch ein zentrales Charakteristikum seiner Anthropologie.

2.2.2 Der Tun/Ergehen-Zusammenhang

Das weisheitliche Denken ist bekanntlich von einer Ordnungsvorstellung geprägt, die mit dem Ausdruck *Tun/Ergehen-Zusammenhang* bezeichnet wird. Diese Konzeption, der zufolge alles Ergehen auf ein vorgängiges Tun zurückbezogen und der Wirkkraft einer alles verknüpfenden Gerechtigkeit zugeschrieben wird, bildet den konnektiven Aspekt der Gerechtigkeit. Danach ist alles Handeln so miteinander verbunden und in diesem Sinn „gerecht“, dass, wer unaufrichtig, trügerisch oder frevlerisch handelt, die Kontinuität der Wirklichkeit unterbricht, die – wie es in der ägyptischen *Lehre für Merikare* (9./10. Dynastie) heißt – auf der „Verfügung“ aller Taten beruht.⁵⁶ Gehen wir zur Verdeutlichung dieses Handlungsprinzips⁵⁷ von der bekannten Sentenz Spr 26,27 aus:

⁵⁴ S. dazu Janowski (2019, 143–144).

⁵⁵ S. dazu die Beiträge in Müller / Wagner (2014).

⁵⁶ S. dazu die Hinweise unten 48 mit Anm. 63.

⁵⁷ Das Axiom des *Tun/Ergehen-Zusammenhangs* wurde von K. Koch in die exegetische Diskussion eingeführt, s. dazu Koch (1991b, 65–103) und im (kritischen) Anschluss daran Assmann (1984, 687–701; 1990, 58–91); Janowski (1999, 167–191); Rösel (2001, 931–934); Grund (2005, 654–656); Köhlmoos (2017, 324–338) u. a.

Wer eine Grube gräbt – in sie fällt er hinein,
und wer einen Stein wälzt – zu ihm kehrt er zurück (*šûb qal*).

Diese Sentenz, die sprichwörtlich geworden ist und die K. Koch in eine Reihe mit anderen Sprüchen wie Spr 25,19; 26,28; 28,1 u. a. gestellt hat, besagt nicht, dass die Tatfolge sich von selbst, gleichsam „naturgesetzlich“⁵⁸ einstellt, sondern nur, dass sie mit Sicherheit eintrifft. Worauf es ankommt und was die Erfahrung lehrt, ist die Regelmäßigkeit und Verlässlichkeit des beschriebenen Handlungsmusters. Hierher gehören auch die Naturvergleiche des Sprüchebuchs, wie etwa die *Saat/Ernte*-Metapher von Spr 22,8:

Wer Unrecht sät, wird Unheil ernten,
und der Stecken seines Zorns wird ein Ende haben.⁵⁹

Das Ende des Unrechts/der Gewalt („Stecken des Zorns“), das der zweite Halbvers in Aussicht stellt, wird im ersten Halbvers mit Hilfe der Metaphorik von Säen und Ernten (vgl. Jer 12,13; Hos 8,7; Hi 4,8–9 u. a.) veranschaulicht. Entscheidend ist dabei der *Zeitfaktor*, d. h. der zeitliche Abstand zwischen den beiden Tätigkeiten Säen und Ernten, der anzeigt, „daß sich die Wahrheit dieses Grundsatzes keineswegs sofort einstellen muß“⁶⁰. Auf die Sachebene übertragen: Die Folge des Verhaltens tritt für den Handelnden zwar mit hoher Wahrscheinlichkeit, aber erst nach einem längeren Zeitraum ein.

Im Vordergrund steht in Spr 26,27 also die Erfahrungstatsache, dass den Täter das für andere bereitete Unheil unweigerlich selbst trifft (vgl. Spr 28,10). Der Spruch ist dabei so allgemein gehalten, dass er den unmittelbaren Bezug auf den anderen, dem die hinterhältigen Aktionen (Graben einer Grube // Wälzen eines Steins) gelten, nicht explizit macht, auch wenn sich dieser Bezug aus dem Kontext von V. 18–26 ergibt.⁶¹ Nun gibt es aber Sprüche, die diesen Bezug auf eine andere Person enthalten und damit so etwas wie die soziale Dimension, also die *Außenseite des Handelns*, reflektieren, z. B. Spr 28,18:

Wer makellos wandelt (*hôlek tāmîm*), wird gerettet werden,
wer aber die (beiden) Wege verkehrt, wird mit einem Mal
(oder: in eine Grube) fallen.

⁵⁸ Koch (1991b, 67). Koch hat diese Qualifizierung später korrigiert, s. dazu die Nachweise bei Janowski (1999, 176 Anm. 48).

⁵⁹ Vgl. Spr 22,8; 25,23 und 26,20f, s. dazu Janowski (1999, 181–182).

⁶⁰ Meinhold (1991, 368).

⁶¹ S. dazu auch Köhlmoos (2017, 334–336).

Es ist in Spr 28,18 also ein Mensch im Blick, der sich „makellos“ (*tāmîm*) gegenüber seinem Nächsten verhält (vgl. Ps 15,2; 18,24) und der deshalb von JHWH gerettet wird. Gewiss: Wer oder was das gute Ergehen des Gerechten hervorruft, wird in Spr 28,18 nur implizit gesagt, gleichwohl lässt sich aufgrund der genannten Parallelen der soziale und religiöse Hintergrund aufhellen. Von einer Selbstwirksamkeit der guten Tat, die – „der Notwendigkeit eines Naturgesetzes vergleichbar“⁶² – heilvolles Ergehen „zwangsläufig“ zur Folge hat, kann jedenfalls nicht die Rede sein. Dieser Aspekt der *Reziprozität des Handelns* kommt sehr deutlich auch in Spr 12,14 zum Ausdruck:

Von der Frucht des Mundes eines Mannes sättigt man sich mit Gutem,
und das von den Händen eines Menschen Gewirkte kehrt zu ihm zurück
(šûb qal).

Während die erste Hälfte des Spruchs die Auswirkung bzw. den Ertrag (Gutes als „Frucht“) der Rede („Mund“) eines Menschen beschreibt, beschäftigt sich der zweite Halbvers mit der vollbrachten guten oder bösen Tat („Hände“) und deren „Rückkehr“ zum Täter (vgl. Ob 15b und Spr 19,17). In seinen beiden Hälften beschreibt die Sentenz demnach den Zusammenhang von Tun (A) und Ergehen (B) als reziprokes Verhältnis, schematisch dargestellt:

A Reden („Mund“)	→	B bewirkter Ertrag (Gutes als „Frucht“)
B vollbrachte Tat („Hände“)	→	A Wirkung auf Täter („Rückkehr“)

Das aber heißt: Die Tat kehrt zum Täter zurück – nicht von allein, sondern dadurch, dass dem Handelnden durch andere widerfährt, was dieser im Guten wie im Bösen an ihnen getan hat. Die ältere Spruchweisheit Israels kennt also die „Vergeltung“ als eine Kategorie der sozialen Interaktion. Sie gibt allem Handeln Sinn und Verlässlichkeit, weil sie dem Prinzip der Gegenseitigkeit verpflichtet ist.

Bereits in Ägypten trifft man auf ein Handlungsprinzip, das sich als „Für-einander-Handeln“ bezeichnen lässt und das ein Grundbegriff der *konnektiven Gerechtigkeit* (*iustitia connectiva*) ist.⁶³ „Konnektivität“ heißt, dass die Folge (*Ergehen*) an die Tat (*Tun*) gebunden und so der Gang der Dinge und damit die Welt insgesamt zu einem sinnhaften Ganzen verknüpft wird. Es ist kennzeichnend für diese Vorstellung, dass Störungen der gesellschaftlichen Ordnung mit kosmischen Störungen einherzugehen pflegen. Die Welt ist „aus den Fugen“, wenn

⁶² Koch (1991b, 67).

⁶³ S. dazu Assmann (1984, 687–701; 1990, 58–91.178–179.283–288) und Janowski (1999, 167–191).

die konnektive Gerechtigkeit nicht mehr funktioniert, d.h. wenn das Böse die Oberhand gewinnt und das Gute sich nicht mehr lohnt. Demgegenüber ist eine Gesellschaft dann „gerecht“, wenn ihre Mitglieder nicht „träge“, „taub“ oder „habgierig“ sind, also selbstbezüglich agieren, sondern wenn sie den Prinzipien der konnektiven Gerechtigkeit folgen, wenn sie also *füreinander handeln* (aktive Solidarität), *aufeinander hören* (kommunikative Solidarität) und *aneinander denken* (intentionale Solidarität). Diese drei Aspekte bilden die Grundlage für das gelingende Miteinander-Leben. In der *Lehre für Merikare* (9./10. Dynastie) wird diese Handlungstheorie an einem Beispiel erläutert.

Siehe, eine schändliche Tat geschah zu meiner Zeit,
geplündert wurden die Friedhöfe im Gau von This.
Es geschah jedenfalls als meine Tat,
obwohl ich erst davon erfuhr, als es geschehen war.
Sieh doch, mein Lohn erwuchs mir aus dem, was ich getan hatte:
Es ist schändlich zu zerstören.
Keinem nützt es, wieder aufzubauen, was er vernichtet hat,
herzustellen, was er zerstört hat.
Sei davor auf der Hut!
Ein Schlag wird mit einem ebensolchen vergolten,
das ist die Verschränkung (*mdđ* „Verfügung“) aller Taten!⁶⁴

Solidarisches Handeln setzt aber nicht nur ein individuelles, sondern auch ein „soziales Gedächtnis“ voraus, das als ein die Zeiten übergreifender Horizont in die Vergangenheit zurückreicht und das Heute an das Gestern bindet. Diese Dimension der „dankbaren Erinnerung“ wird in den Klagen des *Beredten Oasennes* (9./10. Dynastie) leitmotivisch eingesetzt:

Verhülle dein Angesicht nicht gegenüber dem, den du gekannt hast,
sei nicht blind gegenüber dem, auf den du geblickt hast,
stoße nicht zurück den, der sich bittend an dich wendet,
sondern lass ab von diesem Zögern,
deinen Ausspruch hören zu lassen.
Handle für den, der für dich handelt!
Es gibt kein Gestern für den Trägen,
es gibt keinen Freund für den, der für die Ma'at taub ist,
es gibt kein Fest für den Habgierigen.

⁶⁴ Übersetzung Brunner (1988, 152), s. dazu auch Assmann (1984, 701 Anm. 75) und Janowski (2019, 571).

Und vorher heißt es gleichsam definitorisch:

Ein guter Charakter kehrt zurück an seine Stelle von gestern,
denn es ist befohlen: Handle für den, der handelt,
um zu veranlassen, dass er tätig bleibt.
Das heißt, ihm danken für das, was er getan hat.⁶⁵

Die ägyptische Religion entwickelt den Begriff des verantwortlichen Handelns demnach aus dem „Begriff der Dankbarkeit (oder allgemeiner: der Beantwortung vorangegangenen Handelns, also mit Blick auf die Vergangenheit). Verantwortliches Handeln heißt ägyptisch ‚Handeln für den, der handelt‘, also ‚Füreinander-Handeln“⁶⁶. Die Maxime dieses „Füreinander-Handelns“ lässt sich einer Sentenz der sog. *Metternichstele* entnehmen, die aus dem Mund der Göttin Isis kommend wie ein gängiges Sprichwort wirkt:

Es ist gut zu hören, dass einer leben wird, wenn ein anderer ihn leitet.⁶⁷

Fastet man den Konnex von Tun und Ergehen in diesem Sinn als Füreinander-Handeln, dann ist Vergeltung eine *Form der sozialen Interaktion*:

Vergeltung ist nach ägyptischer Auffassung – zumindest im Mittleren Reich – demzufolge weder Sache eines bestrafenden und belohnenden Gottes noch einer Privatinitiative der jeweils Betroffenen. Vergeltung ist aber auch nicht einer unpersönlichen Weltordnung anheimgestellt, sondern einer eminent zivilisatorischen Sozialordnung, einer Ordnung des Aneinander-Denkens und Füreinander-Handelns. Dieser Ordnung hat sich der Einzelne einzufügen, im sozialen Raum und vor allem in der Zeit. Er darf sich nicht vom Gestern abkoppeln, sonst zerreißt in diesem Fall der Tun-Ergehen-Zusammenhang, der eben *nicht* kosmisch garantiert ist.⁶⁸

Auch nach dem für die ältere Spruchweisheit (Spr 10,1–22,16) charakteristischen *Tun/Ergehen-Zusammenhang* werden nicht Waren, sondern Handlungen und die

⁶⁵ Übersetzung Assmann (190, 60.62.63–64), s. dazu auch Janowski (2019, 572).

⁶⁶ Assmann (1990, 63).

⁶⁷ Übersetzung TUAT 2 (1986–1991, 376 [H. Sternberg-el-Hotabi]), s. dazu Assmann (2001, 16.73–78 u. ö.).

⁶⁸ Assmann (1990, 66 [Hervorhebung im Original]), s. dazu auch die Hinweise bei Janowski (1999, 180 Anm. 65). Der *Tun/Ergehen-Zusammenhang* ist zwar nicht kosmisch garantiert, er hat aber, wie Schipper (2018, 53) präzisiert, eine religiöse Dimension: „Diese gründet im kosmotheistischen Wissen, welches die Welt nicht als ‚profanen‘ Lebensraum des Menschen versteht, sondern die Welt und ihre Phänomene auf das Handeln von Gottheiten (in Israel: des Gottes JHWH) zurückführt. Insofern wohnt dem mittels Erfahrung und Weltbeobachtung gewonnenen weisheitlichen Wissen eine Dimension inne, die in theologische Sätze einfließen kann“.

damit verbundenen Wertmaßstäbe (Aufrichtigkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit) ‚getauscht‘. Sie befördern die Kohärenz der Wirklichkeit, indem sie die Handelnden aneinanderbinden und gegenseitig verpflichten. Alle Handlungen sind miteinander verzahnt, aber immer bedroht von Unrecht und Hartherzigkeit. Wo die Kraft des Füreinander-Handelns nachlässt oder gar versiegt, zerreißt auch das Band der Gerechtigkeit. Nur dieses Band verleiht einer Gemeinschaft Sinn und Zusammenhalt, weil es „Orientierung im Dickicht des Alltags“⁶⁹ bietet und weil, wie Spr 10,2 pointiert formuliert, Gerechtigkeit vor dem Tod rettet: „Nicht nützen Schätze des Frevels, aber Gerechtigkeit rettet vor dem Tod.“⁷⁰

2.2.3 Beispiel 2: Genealogisches Denken

Die *Eltern/Kind*-Beziehung, wie sie mit der Geburt begründet wird, ist die elementarste Generationenbeziehung, die es geben kann. In ihr zeigt sich nicht nur, wie stabil oder zerbrechlich das Verhältnis von Eltern und Kindern ist. Sie ist auch ein Ausdruck dessen, was im Alten Testament mit dem Terminus *tôlêdôt* „Generationen, Geschlechterfolge“⁷¹ bezeichnet wird. Dieser Terminus ist der Schlüsselbegriff des genealogischen Denkens.

Was mit genealogischem Denken gemeint ist, lässt sich in besonderer Weise der biblischen Urgeschichte (Gen 1–11) entnehmen, die darin an Traditionen Ägyptens und Mesopotamiens wie etwa die *Sumerische Königsliste* anknüpft, diese aber signifikant abwandelt.

Die *Sumerische Königsliste* aus dem Anfang des 2. Jahrtausends v. Chr. (?) enthält die Namen von 140 Herrschern, die über das ganze Land der zwei Ströme geherrscht hätten und einander chronologisch gefolgt seien. Diese Liste ist in mehreren Redaktionen überliefert und hat unter Sinmagir von Isin (um 1760 v. Chr.) ihre abschließende Form erhalten. In der Herrscherfolge erscheint die Sintflut als markante Trennungslinie. Zwar haben auch die ersten Fürsten nach ihr noch übermenschliche Regierungszeiten, diese werden aber von den Jahreszahlen der vorsintflutlichen Könige bei weitem übertroffen. Acht Herrscher aus fünf Städten regierten insgesamt 241.200 Jahre. Der Anfang der Liste (Z.1–41) nennt acht Herrscher, die bis zur Flut regierten:

⁶⁹ Von Rad (⁴2013, 27).

⁷⁰ S. dazu Meinhold (1991, 178) und Schipper (2018, 619–620).

⁷¹ Wesentlich für das Verständnis ist der etymologische Zusammenhang mit dem Verb *jālad* „zeugen, gebären“, s. dazu Hieke (2003, 18–22) und Bühner (2014, 155).

Als das König[tum] vom Himmel heruntergekommen war, war das Königtum <in> [Eri]du. <In> Eridu (wurde) Alulim König; er regierte 28.800 Jahre. Alalgar regierte 36.000 Jahre. Zwei Könige regierten <dort> 64.800 Jahre. Eridu (ver)fiel, sein Königtum wurde nach Badtibira gebracht. In Badtibira regierte Enmenluanna 43.200 Jahre. Enmengalanna regierte 28.800 Jahre. Dumuzi, der Hirte, regierte 36.000 Jahre. Drei Könige regierten dort 108.000 Jahre. Badtibira (ver)fiel, sein Königtum wurde <nach> Larak gebracht. In Larak regierte Ensipaziana 28.800 Jahre. Ein König regierte dort 28.800 Jahre. Larak (ver)fiel, sein Königtum wurde nach Zimbir gebracht. <In> Zimbir wurde Enmenduranna König; er regierte 21.000 Jahre. Ein König regierte dort 21.000 Jahre. Zimbir (ver)fiel, sein Königtum wurde <nach> Schuruppag gebracht. <In> Schuruppag wurde Ubartutu König; er regierte 18.600 Jahre. Ein König regierte dort 18.600 Jahre. Fünf Städte sind es. Acht Könige regierten dort 241.200 Jahre. Die Sturmflut fuhr darüber hinweg (!). Nachdem die Sturmflut darüber hinweggefahren war, (war) das Königtum, als das Königtum vom Himmel heruntergekommen war, <in> Kisch ...⁷²

Der Begriff *tôlêdôt* „Generationen, Geschlechterfolge“ taucht zuerst im redaktionellen Brückentext Gen 2,4a⁷³ und dann in der aus zehn Gliedern bestehenden Adam-Toledot in Gen 5,1–32 auf, die die lineare Abfolge der Generationen von Adam bis zu Noah umfasst und die eine narrative Entfaltung des Schöpfungssegens von Gen 1,28 darstellt.⁷⁴ Möglicherweise sollte mit den hohen Zahlenangaben in Gen 5,3ff signalisiert werden, „dass der göttliche Segen bis zur Sintflut eine Intensität hatte, die er später nie mehr erreichte“⁷⁵. Als Beispiel sei die *Seth*-Genealogie in Gen 5,6–8 zitiert:

- 6 Und Seth *lebte* 105 Jahre,
und er *zeugte* Enosch.
7 Und Seth *lebte*, nachdem er Enosch gezeugt hatte, 807 Jahre,
und er *zeugte* Söhne und Töchter.
8 Und es waren alle Tage Seths 912 Jahre,
und er *starb*.

Eine Genealogie enthält bestimmte Informationen wie „Vater“, „Mutter“, „Sohn“ oder „Tochter“ sowie einen Indikator (das Verb *jālad* „zeugen, gebären“), der die

72 Übersetzung TUAT 1 (1982–1985) 330 (W.H.Ph. Römer).

73 „Dies ist die Entstehungsgeschichte (*tôlêdôt*) von Himmel und Erde, als sie geschaffen wurden“, s. dazu Hieke (2003, 47–52) und Bühner (2014, 142–152). Zu den weiteren Vorkommen der sog. Toledotformel s. Bühner (2014, 152–160).

74 Dass die Adam-Toledot im Schöpfungssegens von Gen 1,1–2,3 verankert ist und der Schöpfungssegens genealogisch vermittelt wird, ergibt sich aus dem Rückgriff von Gen 5,1–2 auf die Erschaffung und Segnung des Menschen in Gen 1,26–28, dazu Hieke (2003, 67.71–72.83–87.257–263) und Gertz (2018, 196–197).

75 Staubli / Schroer (2014, 526). Gen 5,1–32 veranschlagt einen Zeitraum von 1.556 Jahren für die zehn Geschlechter und eine Lebensalterssumme von 8.575 Jahren.

genealogische Beziehung zwischen ihnen angibt.⁷⁶ Im vorliegenden Fall handelt es sich, wie die Abfolge der Verben *leben – zeugen* (– *weiterleben – weiterzeugen*) – *sterben* zeigt, um eine lineare Genealogie. Sie kommt ohne weitere Charakterisierungen aus und qualifiziert eine Person „durch ihr genealogisches Verhältnis zu anderen Personen“⁷⁷. Im Vordergrund steht dabei nicht die konkrete Biographie mit ihren Eigenheiten, sondern die patrilineare Filiation, wie sie auch in der hebräischen Namengebung zum Ausdruck kommt (z.B. „Josua, der Sohn des Nun“ Jos 1,1 oder „Michal, die Tochter Sauls“ 2 Sam 3,13).⁷⁸ Die Menschen im alten Israel haben also zuerst „eine durch Generationen von – gelegentlich auch weiblichen – Vorfahren bestimmte Identität“⁷⁹, die in der Vergangenheit wurzelt und in die Zukunft reicht. Insofern ist eine genealogische Liste nicht ein Zeichen von erzählerischem Reduktionismus, sondern ein Beleg für die Eingebundenheit des Einzelnen in verwandtschaftliche Zusammenhänge, die der Kontinuität des Lebens und der Bindekraft der Tradition dient.⁸⁰

2.3 Sprache und Denken

Das dritte Themenfeld ist die hebräische Sprache und ihre spezifischen Denkformen. „Erkennen wir die sprachliche Struktur“ – so urteilte B. Landsberger in seiner Leipziger Antrittsvorlesung *Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt* –, „so haben wir damit unmittelbar auch die geistige Struktur eines Volkes und damit eine der wichtigsten Determinanten der Kultur, soweit sie eine geistige Schöpfung darstellt, gegeben“⁸¹. Problematisch an dieser These ist nicht der Anschluss an W. von Humboldts Ausführungen zur Korrelation von Sprache und Denken,⁸² sondern die Auffassung, dass diese Korrelation eine *unmittelbare* sei. Denn da Denken und Sprechen, so der Sprachwissenschaftler E. Benveniste, „zwei we-

76 Zu den Fragen der Definition s. Hieke (2003, 18–27).

77 Hieke (2003, 19).

78 Zur Namengebung s. Janowski (2019, 69–74).

79 Gruber / Michel (2009, 271).

80 Vgl. Ebach (1990, 490). Dieses Bewusstsein der Eingebundenheit kann auch verloren gehen oder verdunkelt werden. Dies ist der Fall, wo Kinder ihre Eltern belügen und betrügen (Jakob in Gen 27; Rahel in Gen 31,19–35) oder wo der Sohn den nahen Tod seines Vaters nicht erwarten kann (Adonja in 1 Kön 1,5–10). Extreme Fälle sind das Verhalten und Schicksal des widerspenstigen Sohns in Dtn 21,18–21 oder auch der Umstand, dass die erwachsenen Kinder dem Gebot, für ihre alt gewordenen Eltern zu sorgen, nicht nachkommen. Auf diesen Problemfall reagiert das Elterngebot, s. dazu Janowski (2019, 130–133).

81 Landsberger (1965, 11).

82 Vgl. Landsberger (1965, 11). Zur Kritik an Landsbergers Position s. die Hinweise oben Anm. 1.

sensmäßig verschiedene Tätigkeiten sind, die sich aus der praktischen Notwendigkeit der Kommunikation miteinander verbinden⁸³, ist pauschalen Unmittelbarkeitshypothesen gegenüber Skepsis angebracht. Ein Denkinhalt, so Benveniste,

erhält Form, wenn er ausgesagt wird und nur so. Er erhält Form von der Sprache und in der Sprache, die die Form für jeden möglichen Ausdruck ist; er kann von ihr nicht getrennt werden und kann sie nicht transzendieren. (...) Kurz, dieser Inhalt muß durch die Sprache hindurchgehen und ihren Rahmen benutzen. Andernfalls bleibt das Denken, wenn auch nicht genau auf gar nichts, so doch in jedem Fall auf etwas so Unbestimmtes und Undifferenziertes reduziert, daß wir kein Mittel besitzen, es als von der Form, die die Sprache ihm verleiht, unterschiedenen ‚Inhalt‘ aufzufassen. Die sprachliche Form ist also nicht nur die Bedingung der Mittelbarkeit, sondern zunächst die Bedingung der Realisierung des Denkens. Wir erfassen das Denken nur als etwas bereits vom Rahmen der Sprache in Besitz genommenes. Außerhalb dessen gibt es nur einen dunklen Willensimpuls, der sich in Gesten, also mimetisch, entläßt⁸⁴.

Zur Veranschaulichung dieser Korrelation von Denkinhalt und Sprachform gehen wir von dem für die hebräische Poesie typischen Parallelismus der Versglieder, dem sog. „Gedankenreim“,⁸⁵ aus.

2.3.1 Parallelismus membrorum

Unter *Parallelismus membrorum* versteht man seit Robert Lowth (1710–1787)⁸⁶ die poetische Form zweigliedriger Langverse oder Versgruppen, deren „Glieder“ (*membra*) zueinander in „Parallele“ gesetzt sind. Die Art dieser Parallelisierung kann unterschiedlich sein:

Synonymer Parallelismus (A // B)

- A Hört, ihr Könige!
B Merkt auf, ihr Fürsten! (Ri 5,3)

Antithetischer Parallelismus (A :: B)

- A Ein weiser Sohn erfreut den Vater,
B aber ein törichter Sohn ist der Kummer seiner Mutter. (Spr 10,1)

⁸³ Benveniste (1974, 77).

⁸⁴ Benveniste (1974, 77–78).

⁸⁵ Landsberger (1974, 17) spricht von der „Stereometrie des Gedankenausdrucks“. Zur Herkunft und Bedeutung des Begriffs „Stereometrie“ s. Janowski (⁴2013, 13–21) und Wagner (2007b, 11–13).

⁸⁶ S. dazu Smend (1986, 185–199), ferner Wagner (2007b, 3–4).

Synthetischer Parallelismus (A → B)

A Ich habe meinen König eingesetzt

B auf Zion, meinem heiligen Berg. (Ps 2,6)

Dem *parallelismus membrorum* liegt die Idee der „symmetrischen Vollständigkeit“⁸⁷ zugrunde, d. h. die Idee, dass das Ganze aus der Vielheit seiner Teile besteht und durch parataktische oder additive Nebeneinanderstellung dieser Teile sprachlich realisiert wird.⁸⁸ Die ‚Welt‘ besteht aus „Himmel und Erde“ (Gen 1,1 u. ö.),⁸⁹ die ‚allumfassende Erkenntnis‘ aus der Erkenntnis von „gut und böse (bzw. schlecht)“ (Gen 2,17; 3,5) und die Gattung ‚Mensch‘ aus „männlich und weiblich“ (Gen 1,27):

Die die biblische Poesie bestimmende Struktur des Parallelismus membrorum, der sogenannte Gedankenreim, ist nicht nur eine Äußerlichkeit. Hier vollzieht sich in doppelten, sich steigernden Formulierungen ein Ergreifen und Begreifen der Sache in einem dynamischen Vorgang. Erst Doppelheit ist nach früher antiker Anschauung Ganzheit (vgl. Jes 40,2; das Wort für Doppeltes bedeutet Ganzheit), gehört doch zu jedem Satz der Gegensatz, zu rechts auch links usw. Es wird Ordnung abgebildet, indem die Symmetrie aufgezeigt wird. Der antithetische Parallelismus bringt das Ganze von den gegensätzlichen Aspekten her zum Ausdruck, der synonyme wiederholt nicht dasselbe mit anderen Worten, sondern ergänzt das Gesagte, es zum Vollen und Ganzen erst steigernd, der explizierend-synthetische baut die ganze Aussage aus ihren Teilen auf.⁹⁰

Dieses Prinzip der paarweisen Anordnung ist ein Grundkennzeichen der hebräischen Poesie, das nicht, wie Alciphron in J.G. Herders Schrift *Vom Geist der Ebräischen Poesie* von 1782 gegenüber seinem Gesprächspartner Eutyphron unterstellt, auf das Konto mechanischer Wiederholung zu setzen ist:

Da kommen Sie zu dem gepriesnen Parallelismus, wo ich schwerlich Ihrer Meinung sein werde. Wer etwas zu sagen hat, sage es auf einmal oder führe das Bild regelmäßig fort; wiederhole sich aber nicht ewig. Wer jede Sache zweimal sagen muß, zeigt damit nur, daß er sie zum erstenmal halb und unvollkommen sagte.⁹¹

87 Gese (³1989a, 79–80),

88 S. dazu von Rad (⁴2013, 26–36); Watson (²1986, 114–159); Berlin (1992); Bühlmann / Scherer (²1994, 37–42); Seybold (2003, 83–101); Wagner (2007b, 1–26) und grundsätzlich zur Parataxe Gloy (2016, 23–50). Zu R. Lowth, dem Entdecker des Parallelismus membrorum, s. die Hinweise oben Anm. 86.

89 Vgl. oben 32.

90 Gese (³1989b, 160–161).

91 Herder (1993, 684). Zur Position Herders s. Wagner (2007b, 6–7).

Nach einigem Hin und Her kommen die beiden auf die Schönheiten des hebräischen Parallelismus zu sprechen, die Alciphron aber nicht sehen will, während Eutyphron sie beredt verteidigt:

Die beiden Glieder (sc. des Parallelismus) bestärken, erheben, bekräftigen einander in ihrer Lehre oder Freude. Bei Jubelgesängen ist offenbar: bei Klagetönen will es die Natur des Seufzers und der Klage. Das Othemholen stärkt gleichsam und tröstet die Seele: der andre Teil des Chors nimmt an unserm Schmerz Teil, und ist das Echo, oder wie die Ebräer sagen, die Tochter der Stimme unsres Schmerzes. (...) Kurz, es ist so ein einfältiges schwesterliches Band zwischen diesen beiden Gliedern der Empfindung, daß ich auch auf sie die sanfte Ebräische Ode anwenden möchte:

Wie lieblich ist und angenehm,
daß Brüder mit einander wohnen!
Wie sanftes Öl aufs Haupt hinab,
wie es hinab die Wange fließt,
hinunter fließt die Wange Aarons –
und rinnt zu seines Kleides Saum,
wie Hermons Tau hernieder rinnt
die Berge Israels zu segnen,
zu segnen ewiglich –.⁹²

Das Prinzip der paarweisen Anordnung besagt, dass die beiden parallelen Satzglieder (*membra*) des Spruchverses (A – B) einen Sachverhalt aus *zwei* (und mehr) Perspektiven betrachten, diese aber so arrangieren, dass jener Sachverhalt als ein *einzig* zur Darstellung kommt. Nehmen wir als Beispiel die Sentenz Spr 10,16 – „Der Lohn des Gerechten (gereicht) zum Leben, der Ertrag des Frevlers (gereicht) zur Verfehlung“ –, deren parallele Satzglieder den weisheitlichen *Gegensatz Gerechter/Frevler* darstellen:

	a	b	c
A	Der Lohn	des Gerechten	zum Leben,
	a'	b'	c'
B	der Ertrag	des Frevlers	zur Verfehlung.

Für unser Empfinden hemmt die Doppelung der Gedankenführung nicht nur den Fortschritt der Aussage und macht sie durch Wiederholung langweilig, sie beeinträchtigt auch ihre Klarheit und Eindeutigkeit, da sich zwei Wörter nie völlig in ihrer Bedeutung decken. Darauf, dass sich zwei Wörter in ihrer Bedeutung nie völlig decken, kommt es aber gerade an, weil das ‚Ganze‘ nie durch ein einziges Wort

⁹² Herder (1993, 685–686). Zitiert wird von Herder Ps 133,1–3.

oder einen einzigen Gedanken zu erfassen ist, sondern immer nur durch mehrere, im vorliegenden Fall: durch *komplementäre Aspekte* ausgedrückt werden kann. In Spr 10,16 sind die beiden Wörter für „Lohn, Erwerb“ und „Einkommen, Ertrag“ bis auf eine Nuance bedeutungsgleich: In „Erwerb“ (*p^e‘ullāh*) steckt die Verbalwurzel *p'l* „machen, tun“, so dass mit diesem Substantiv das Prinzip des *Tun/Ergehen-Zusammenhangs*⁹³ zum Ausdruck kommt: Was der Mensch tut, das kommt ihm auch als „Lohn“ zu. Dasselbe sagt der zweite Halbvers, wobei aber das Wort „Einkommen“ (*t^ebu’āh*) verwendet wird, dem die Verbalwurzel *bw’* „kommen“ zugrunde liegt. Hier stellt sich die Vorstellung von dem ein, was dem Menschen „zukommt“ bzw. was aus seinem Tun resultiert. Das Spruchpaar formuliert also in seinen beiden Hälften den Sachverhalt des *Tun/Ergehen-Zusammenhangs* nach seiner *aktiven* („Erwerb“ < „machen, tun“) wie nach seiner *resultativen* Seite („Einkommen“ < „[zu]kommen“) hin.⁹⁴ Es wird also nicht einfach dasselbe gesagt.

In der Regel unterscheidet man den synonymen, den antithetischen, den synthetischen und den klimaktischen/repetitiven Parallelismus membrorum. Diese unterschiedlichen Arten lassen sich jedoch nicht scharf voneinander trennen:

Ein den Gegensatz verneinender Parallelismus ist inhaltlich synonym, eine sich steigernde Aussage des synonymen Parallelismus, deren zwei Teile syntaktisch nicht verabsolutiert werden, wird zum synthetischen. Immer gilt, daß der Parallelismus eine Steigerung mit sich bringt, sei es eine zur Vollständigkeit gehörige Entgegensetzung, sei es seine inhaltliche, auch konkretisierende Steigerung, sei es das Erreichen des eigentlichen Ziels der Aussage. Die Doppelheit kann zur Dreiheit erweitert werden, nicht indem das grundlegende Doppelungsprinzip aufgegeben wird, sondern indem eine Hälfte in sich parallelisiert wird. So ergeben sich die beiden Schemata $a + (b1 + b2)$ oder $(a1 + a2) + b$.⁹⁵

Dazu einige Beispiele. Im *Synonymen Parallelismus* entsprechen sich die beiden Satzglieder (*membra*) zwar inhaltlich, sind aber selten wirklich synonym:

Denn Feuer ging von Chesbon aus,
die Flamme von der Burg Sichon's. (Num 21,28)

Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst,
und ein Menschenwesen, dass du dich seiner annimmst? (Ps 8,5)

Sein Name soll ewig bestehen,
sein Thron wie die Sonne vor mir. (Ps 89,37)

⁹³ S. dazu oben 46ff.

⁹⁴ Vgl. Meinhold (1991, 176).

⁹⁵ Gese (³1989b, 160–161).

Beim *Antithetischen Parallelismus* ist der Inhalt der beiden Satzglieder entgegengesetzt:

Sie stürzten // und fielen,
aber wir bleiben stehen // und sind aufrecht. (Ps 20,9)

Es hilft auf den Armen JHWH,
er erniedrigt die Frevler bis zur Erde.(Ps 147,6)

Ein weiser Sohn erfreut den Vater,
aber ein törichter Sohn ist der Kummer seiner Mutter. (Spr 10,1)

Von einem *Synthetischen Parallelismus* spricht man, wenn im zweiten Glied der im ersten Glied begonnene Gedanke – meistens im Sinn einer Steigerung – weitergeführt wird:

JHWH ist mein Hirte,
ich habe keinen Mangel. (Ps 23,1b)

Ein verständiger Knecht wird Herr über einen schandbaren Sohn,
und inmitten von Brüdern wird er ein Erbteil erlangen. (Spr 17,2)

Tod und Leben sind in der Gewalt der Zunge,
und wer sie liebt, isst ihre Frucht. (Spr 18,21)

Der *Klimaktische* oder *Repetitive Parallelismus* schließlich ist seltener als die drei Grundformen. Er enthält nicht nur parallele Elemente, sondern regelrechte Wiederholungen, die die Aussage stufenförmig weiterentwickeln:

Gebt JHWH (a), ihr Göttersöhne (b),
gebt JHWH (a) Ehre und Macht (c)!
Gebt JHWH (a) die Ehre seines Namens (d)!
Fallt nieder vor JHWH in heiligem Schnuck! (Ps 29,1–2)

Das in den unterschiedlichen Parallelismen zum Ausdruck kommende Prinzip der paarweisen Anordnung muss nach H. Gese „auf dem Hintergrund einer alles biblische Denken und Reden durchziehenden Struktur gesehen werden“. Es muss

zusammengesehen werden mit der Eigenart, aus zwei entgegengesetzten Begriffen ein Ganzes zu bilden (z.B. Himmel und Erde = die Welt, Erkenntnis von Gut und Böse = allumfassende Erkenntnis), so daß der Ausdruck für Duplizität Vollständigkeit bedeuten kann, muß zusammengesehen werden mit dem poetischen Grundphänomen des Parallelismus membrorum, muß zusammengesehen werden mit dem Kompositionsprinzip der Doppelung (z.B. zweimalige Versuchung Hiobs, zwei ursprüngliche Redegänge, zwei Gottesreden usw.). Die menschliche Wahrnehmung, die zwischen Dual und Plural, zwischen Symmetrie und Vielheit unterscheidet, das Bewußtsein, daß jeder Begriff durch einen Gegenbegriff ge-

bildet wird: oben zugleich mit unten, rechts zugleich mit links, männlich zugleich mit weiblich, daß jede These die Antithese fordert, diese Mentalität ist charakteristisch für die Kulturen des Alten Orients ebenso wie für das biblische Denken und Reden⁹⁶.

Diese Bemerkungen unterstreichen, dass der Parallelismus membrorum nicht nur ein poetisches Stilmittel, sondern grundsätzlicher eine *noetische Ausdrucksform* ist.⁹⁷ Er gehört zu denjenigen mentalen Operationen, die nach A.J. Gurjewitsch das „semantische Grundinventar“⁹⁸ einer Kultur ausmachen und die E. Cassirer zufolge zu den vielgestaltigen Fäden gehören, „aus denen das Symbolnetz, das Gespinnst menschlicher Erfahrung gewebt ist“⁹⁹. Als primäre Denkform nicht nur des Alten Testaments, sondern auch der Kulturen des Alten Orients und Ägyptens¹⁰⁰ steht er im Dienst einer *Durchsichtigmachung der Lebenswelt* und ihrer Ordnungsstrukturen. Diese Ordnung ist nicht eindimensional, sondern vieldimensional, sie ist nicht starr, sondern dynamisch¹⁰¹ – wie das Leben selbst und seine natürlichen und sozialen Erscheinungsformen.

2.3.2 Rein und Unrein, Heilig und Profan

Nach dem Verständnis des Alten Testaments wird die natürliche wie die soziale Lebenswelt von einem Gegensatz – nämlich demjenigen von Rein und Unrein bzw. von Heilig und Profan – durchzogen, der konstitutiv für seine Auffassung von Gott, Welt und Mensch ist. Dass dieser Gegensatz bereits im priesterlichen Schöpfungsbericht Gen 1,1–2,3 begegnet, zeigt, wie fundamental er ist. Wir kommen damit noch einmal zu Fragen der Kosmologie zurück.

Charakteristisch für das Schöpfungsverständnis von Gen 1,3–2,3 ist bekanntlich der *göttliche Akt des Unterscheidens*, wonach die Schöpfung als eine „Folge fortschreitender Grenzziehungen“¹⁰² stilisiert ist. Gott „schied“ (*bdl* hif.) zwischen dem Licht und der Finsternis (1,4), sodann zwischen den Wassern unterhalb und

96 Gese (³1989b, 79–80).

97 Vgl. Wagner (2007b, 15–18).

98 Gurjewitsch (1997, 18), vgl. Wagner (2007b, 19).

99 Cassirer (1990, 50), vgl. oben 30.

100 S. dazu die entsprechenden Beiträge in Wagner (2007a). Interessanterweise gibt es den Parallelismus membrorum als Stilmittel auch in der altorientalischen Bildkunst, s. dazu den Beitrag von A. Nunn in Wagner (2007a, 185–237).

101 S. dazu auch Wagner (2007b, 15–18) und zur „Dynamik“ der Parallelismen Berlin (1992) und Seybold (2003, 87–90).

102 Link (1986, 20).

oberhalb der „Feste“ (1,6–7), und schließlich mittels der Leuchten an der Feste des Himmels zwischen dem Tag und der Nacht (1,14) bzw. zwischen dem Licht und der Finsternis (1,18):

- 4 Und Gott sah das Licht, dass es gut war.
Und Gott *schied* zwischen dem Licht und der Finsternis.
- 6 Und Gott sprach:
„Es sei eine Feste inmitten der Wasser,
und sie sei (*andauernd*) *scheidend* zwischen Wasser und Wasser.“
- 7 Und Gott machte die Feste,
und sie *schied* zwischen dem Wasser, das unterhalb der Feste war,
und dem Wasser, das oberhalb der Feste war.
Und es geschah so.
- 14 Und Gott sprach:
„Es seien Leuchten an der Feste des Himmels,
um zu *scheiden* zwischen dem Tag und der Nacht,
und sie seien zu Zeichen, und zwar für Festzeiten, für Tage und Jahre ...
- 17 Und Gott setzte sie an die Feste des Himmels,
um zu leuchten über der Erde,
- 18 und um zu herrschen über den Tag und über die Nacht,
und um zu *scheiden* zwischen dem Licht und der Finsternis ...

Erschaffen, so lässt sich dieser Sachverhalt verstehen, heißt in Gen 1 „*Grenzen* setzen und dadurch definierte Verhältnisse und Beziehungen stiften, die ... der Grund dafür sind, daß sich das Leben durch Auswahl und Entscheidung von *Möglichkeiten* entwickelt“¹⁰³.

In dieses Gefüge voneinander abgegrenzter und aufeinander bezogener Lebensräume samt der ihnen zugeordneten Lebewesen wird der Mensch am 6. Tag eingebunden und damit „gebunden an alles, was vor ihm geschaffen ist: an Raum und Zeit, an Pflanzen und Tiere“¹⁰⁴ – und doch herausgehoben durch seine Bestimmung zum „Bild Gottes“ und zur „Herrschaft“ über die Tiere.¹⁰⁵ Mit der Metapher von der ‚Herrschaft über die Tiere‘ wird der Mensch in ein Verhältnis zur Welt gesetzt wird, die er gestalten soll – und zwar innerhalb der Grenzen der Schöpfung. Diese Grenzen sind keine Barrieren, sondern Grundbestimmungen des Lebens, die gleichsam natural vorgegeben und vom Schöpfergott inauguriert sind. Zu dieser gegliederten und darum wohlgeordneten Welt (vgl. Gen 1,31a: „Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe: es war sehr gut“) kann sich der Mensch in ein Verhältnis setzen und sie *als* Welt ausdrücklich ergreifen. Dass

¹⁰³ Link (1986, 20 [Hervorhebung im Original]).

¹⁰⁴ Link (1986, 20–21).

¹⁰⁵ S. dazu Janowski (2019, 407–415).

er es kann, hängt mit den vom Schöpfergott geschaffenen Unterscheidungen zusammen, „ohne die wir der uns umgebenden Welt blind ausgeliefert wären, Unterscheidungen, die wir brauchen, um in eine *Beziehung* zu ihr zu treten“¹⁰⁶.

Solche Binnenunterscheidungen werden besonders im Bereich des Kults nötig. Auch hier, literarisch gesprochen in Lev 11–15 und Lev 17–26, begegnet der Begriff des Unterscheidens (*bdl hif.*),¹⁰⁷ der für den priesterlichen Schöpfungsbericht grundlegend ist. Unterschieden wird jetzt aber nicht zwischen Licht und Finsternis, Wasser oberhalb/unterhalb der Feste oder Tag und Nacht (Gen 1,4.6–7.14.18), sondern zwischen Rein und Unrein bzw. Heilig und Profan (s. Abb. 8). Die anthropologische Wurzel dieser Unterscheidungen ist

das unerträglich Hässliche (Fäkalien, Verwesung, Ekeleregendes, Abstoßendes in Bezug auf Sehen und Riechen). Jede menschliche Gesellschaft muss Mittel und Wege finden, wie sie mit diesen unvermeidbaren Wirklichkeiten umgeht. Grenzen müssen das Reine und Anständige vom Unerträglichem und Unanständigen trennen. Diese Grenzziehung führt zu (kulturellen) Systemen der Unterscheidung von rein und unrein.¹⁰⁸

Erst, wenn durch das rituelle Handeln, wie es im Buch Leviticus beschrieben wird, eine der ursprünglichen Schöpfungsordnung entsprechende Welt geschaffen wird, kommt es zu einer die kultischen und ethischen Zerklüftungen (heilig/profan, rein/unrein) überwindenden und von Gottes Heiligkeit geprägten Gegenwart zur Welt der Unreinheit und der Verfehlung.¹⁰⁹

Die Entscheidung darüber, was heilig und profan bzw. rein und unrein ist, obliegt dem Priester (Lev 10,10–11), der den Laien diese Grundkategorien im Rahmen der Speisevorschriften zu erläutern hat:

10 Ihr sollt Heiliges und Profanes, Unreines und Reines *unterscheiden* (*bdl hif.*).

11 Ihr sollt die Israeliten alle diese Vorschriften lehren,
die JHWH ihnen durch Mose übermittelt hat. (Lev 10,10–11)

43 Ihr sollt euch nicht mit dem vielen Getier besudeln.

Ihr sollt euch weder an ihm verunreinigen noch durch es verunreinigen lassen.

44 Denn ich, JHWH, bin euer Gott.

Darum heiligt euch und haltet euch heilig,
denn ich bin heilig.

Ihr sollt euch nicht an dem Kleingetier, das auf der Erde kriecht, verunreinigen.

45 Denn ich, JHWH, habe euch aus Ägypten herausgeführt, um euch Gott zu sein.
Seid heilig, denn ich bin heilig. (Lev 11,43–45)

106 Link (1986, 22 [Hervorhebung im Original]).

107 Lev 10,10; 11,47; 20,25, vgl. Ex 26,33; Ez 22,26; 42,20 und dazu Hieke (2014, 115–116) u. a.

108 Schenker (2015, 16).

109 S. dazu auch Janowski (2008a, 48–57).

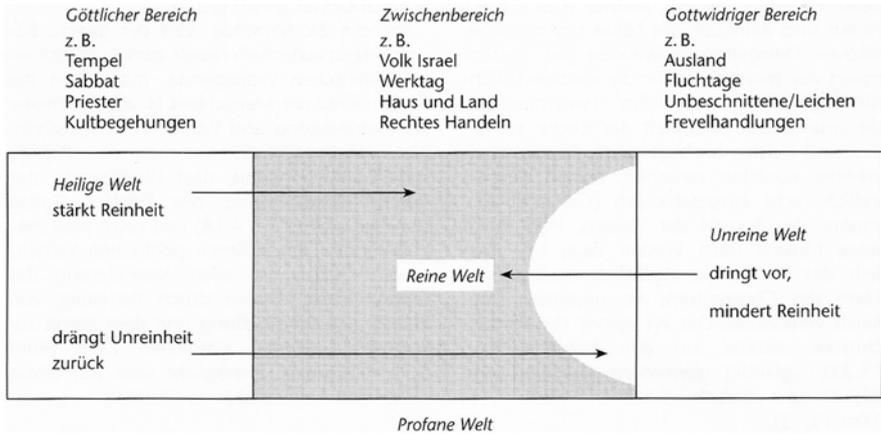


Abb. 8: Zur Polarität von Rein/Unrein und Heilig/Profan

Der schöpfungstheologische Bezug von Lev 11,43–44 geht aus der Schlussbestimmung Lev 11,46–47 hervor und macht deutlich, dass der Akt der rituellen Unterscheidung „die Schöpfungstätigkeit Gottes, der das Chaos durch Unterscheidung in einen Kosmos verwandelt hat (Gen 1), fort(setzt), ... also praktizierende *imitatio Dei* (ist)“¹¹⁰:

46 Das ist das Gesetz über das Vieh, die Flugtiere, die Wassertiere und das Kleingetier der Erde,

47 um zu unterscheiden (*bdl* hif.) zwischen dem Unreinen und dem Reinen und zwischen den essbaren und den nichtessbaren Tieren. (Lev 11,43–47)

Wie die moderne Ritualforschung gezeigt hat, liegen solchen Vorschriften Einstellungen zugrunde, die auf den ersten Blick absonderlich erscheinen, in Wahrheit aber ihre eigene Logik besitzen. „Unreinheit“, schreibt die Sozialanthropologin M. Douglas (1921–2007) im Blick auf die Vorschriften über die reinen und unreinen Tiere in Lev 11,

ist nie etwas Isoliertes. Sie kann nur dort auftreten, wo Vorstellungen systematisch geordnet sind. Daher ist jede fragmentarische Interpretation von Verunreinigungen in den Vorschriften einer anderen Kultur zum Scheitern verurteilt. Die Vorstellung einer Verunreinigung ergibt nur einen Sinn im Zusammenhang mit einer umfassenden Denkstruktur, deren Hauptstützen, Grenzen, Randbereiche und inneren Unterteilungen durch Trennungsrituale aufeinander bezogen sind.¹¹¹

¹¹⁰ Staubli (1996, 94).

¹¹¹ Douglas (1985, 60), s. zur Sache auch Douglas (1999, 134–151); Hieke (2014, 405–440) und Schellenberg (2016, 23–41).

Diese umfassende Denkstruktur kommt in der Opposition der Begriffe *Heilig/Profan* und *Rein/Unrein* zum Ausdruck, wie sie außer in Lev 10,10f und 11,43–45 noch in der Schlussparänese Lev 20,25f begegnet. Hier spielt auch der Leitbegriff *bdl hif.* eine zentrale Rolle:

- 25 So *unterscheidet* (*bdl hif.*) zwischen reinem und unreinem Vieh und zwischen unreinen und reinen Vögeln.
Verunreinigt euch nicht an Vieh und Vögeln oder an irgendetwas, was auf der Erde kriecht.
Ich habe es von euch als unrein *abgesondert* (*bdl hif.*).
- 26 Seid mir heilig, denn ich, JHWH, bin heilig.
Ich habe euch *abgesondert* (*bdl hif.*) von den Völkern, damit ihr mir gehört. (Lev 20,25–26)

Die göttliche Aussonderung Israels aus den Völkern, die nach V. 26 als ein Weisenszug des JHWH-Glaubens herausgestellt wird, soll

in der auf Trennung und Scheidung basierenden Observanz der zwischen reinen und unreinen Tieren differenzierenden Speisevorschriften eine Entsprechung finden. In der Beachtung dieser Bestimmungen realisiert Israel die Forderung, heilig zu sein, was zugleich als eine Akkomodation Israels an die Heiligkeit Gottes hingestellt wird (V.26)¹¹².

Mit der „Metaphorik“, also dem Denken in Bildern, soll ein letztes Themenfeld angesprochen werden, das für das Alte Testament von großer Bedeutung ist.

2.3.3 Beispiel 3: In Bildern denken

Kein anderes Buch der Bibel hat sich intensiver mit der *Leben/Tod*-Problematik auseinandergesetzt als der Psalter und diese Auseinandersetzung immer wieder mit Hilfe von Vergleichen und Metaphern geführt.¹¹³ Metaphern sind Sinnexperimente, die „mit den semantischen Möglichkeiten der Sprache (spielen), indem sie im Rückgriff auf sprachlich Vertrautes Unerwartetes zusammenstellen“¹¹⁴. Nehmen wir als Beispiel das *De profundis* aus Ps 130,1b, das in der vertrauten Nachdichtung M. Luthers als „tiefe Not“ erscheint: „Aus tiefer Not schrei ich zu dir, Herr Gott erhör mein Rufen“ (EG 299,1). Statt von „tiefer Not“ spricht der hebräi-

¹¹² Ruwe (2014, 243). Ähnlich grundsätzliche Unterscheidungen finden sich im Heiligtumsentwurf Ez 40–48, s. dazu Albertz (2007, 123–143).

¹¹³ Zur Metaphorik der Psalmen s. Janowski (⁴2013, 21–35); Brown (2002); Seybold (2003, 193–212) u. a.

¹¹⁴ Dalferth (1997, 166).

sche Text von „Tiefen“ (*ma^amaqqîm*), aus denen der Beter zu Gott ruft. Der Zusammenhang von Ps 130¹¹⁵ macht dabei deutlich, dass das Wort „Tiefen“ die *Situation existentieller Verlorenheit* umschreibt, die in Ps 69,2–3.15–16 als Versinken in *Wasser- oder Meerestiefen* dargestellt wird:

- 2 Rette mich, Gott,
denn gekommen ist (mir) das Wasser bis an die Kehle (*næpæš*)!
- 3 Ich bin versunken in tiefem Schlamm,
und da ist kein Grund,
ich bin geraten in Wassertiefen (*ma^amaqqê-majim*),
und die Flut hat mich fortgerissen. (...)
- 15 Reiß mich aus dem Schlamm, dass ich nicht versinke,
dass ich gerettet werde vor meinen Hassern und aus Wassertiefen
(*ma^amaqqê-majim*)!
- 16 Nicht überströme mich die Flut des Wassers,
und nicht verschlinge mich die Tiefe,
und nicht verschließe über mir der Brunnen seinen Schlund!

Für die Dimension der Verlorenheit sind diese Wasser- und Schlammbilder von besonderer Aussagekraft. So bezeichnet das in V. 16b begegnende Wort *b^eer* den „Brunnen“. Dessen Ähnlichkeit mit der „Zisterne“ (*bôr*) und ihrer semantischen Nähe zum „Totenreich“ (*šê’ôl*, vgl. Ps 30,4; 88,4) bzw. zum „Tod“ (*môt*, vgl. Jes 38,18) erklärt, warum das Sterben als Versinken in einer „Zisterne“ geschildert werden kann.¹¹⁶ Der Beter von Ps 130 weiß sich also buchstäblich an einen „abgründigen Ort“ versetzt, an dem – wie in der „Zisterne“ (*bôr*) oder im „Brunnen“ (*b^eer*) – die Gegenwelt des Chaos aufbricht. Hinzukommt, dass sich in dem von dem Verb „tief sein“ (*’āmaq*) abgeleiteten Substantiv „Tiefen“ (*ma^amaqqîm*) zwei Bedeutungssphären überschneiden: eine *konkrete Raumvorstellung* (Ort unterhalb der Welt der Lebenden) und eine *existentielle Situationsangabe* (Situation bodenloser Verlorenheit). Aus dem gewöhnlichen *plurale tantum* „Tiefen“ wird im Kontext von Ps 130 somit ein Terminus der biblischen Chaostopik.

Diese Chaostopik gehört zum religiösen Symbolsystem der Individualpsalmen. Wie die Danklieder des Einzelnen zeigen, errettet JHWH, der „Gott des Lebens“ (Dtn 5,26; 1 Sam 17,26.36 u. ö.) den bedrängten Beter vom Tod und holt ihn sogar aus der Unterwelt herauf (vgl. Ps 30,4 u. ö.). Was bedeutet dieser räumlich

¹¹⁵ Zu Ps 130 s. Hossfeld / Zenger (2008, 565–595 [Zenger]).

¹¹⁶ Vgl. Ps 28,1; 30,4; 88,5 u. ö., s. dazu Keel (⁵1996, 53–68); Hossfeld / Zenger (2000, 269–270.275 [Zenger]) u. a.

vorgestellte Übergang vom Jenseits zum Diesseits, und welcher Art ist die Hoffnung, die mit ihm verknüpft ist?

Die Frage nach einer Überschreitung der Todesgrenze hat die ägyptische Religion durch beeindruckende *Diesseits/Jenseits*-Bilder beantwortet. Dazu zählt vor allem der Topos von der ‚Rückkehr ins Diesseits‘ (s. die Vignette zu Spruch 132 des Totenbuchs Abb. 9). J. Assmann hat diesen Topos anhand des Motivs vom „Herausgehen am Tag“ (*pr.t m hrw*) verdeutlicht, das das Dasein des Verstorbenen in Bildern vom Jenseitsleben des Grabherrn ausgestaltet.¹¹⁷ Es geht dabei nicht um die freie Beweglichkeit des Verstorbenen im Jenseits, sondern um die besondere Form eines Lebens nach dem Tod, die als ‚Rückkehr ins Diesseits‘ konzipiert ist. Der in diesem Zusammenhang viel zitierte *Spruch 132 des Totenbuchs* lautet folgendermaßen:

*Spruch, einen Mann sich umwenden zu lassen,
um sein Haus (wieder)zusehen.*

Ich bin der Löwe, der mit dem Bogen auszog,
ich habe geschossen und habe gefesselt.
Ich bin das Horusauge
und habe das Horusauge ausgebreitet in dieser Zeit.
Ich habe das Ufer in Frieden erreicht
und ich bin dahingegangen, kein Tadel ist an mir gefunden,
die Waage ist frei von meiner Verfehlung.¹¹⁸

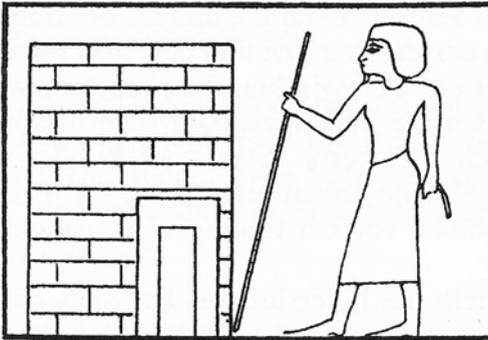


Abb. 9: Besuch des Toten im Diesseits (Ägypten, 18. Dyn.)

Die wiedergewonnene Gemeinschaft und Gottesnähe, wie sie in den Texten und Bildern der auf das Diesseits ausgerichteten ägyptischen Jenseitshoffnung ausgestaltet ist, erinnert an die *Diesseits/Jenseits*-Problematik der Klage- und Dank-

¹¹⁷ S. dazu Assmann (1975, 1085–1093; 2001, 285–318).

¹¹⁸ Übersetzung Hornung (1979, 256–257), s. dazu Assmann (2001, 299–307).

lieder. Auch hier ist das Jenseits ein Bereich, der geradezu räumlich ins Diesseits hineinragt und dieses zu einem Todesraum, zu einem ‚jenseitigen Bereich in der diesseitigen Welt‘¹¹⁹ umgestaltet. Der entscheidende Unterschied zu Ägypten besteht aber darin, dass in Israel nicht der Verstorbene (und dann der verklärte Totegeist) ins Diesseits zurückkehrt, sondern der von JHWH aus dem Tod errettete Beter. Dieser erfährt in seinem diesseitigen Leben das, was Chr. Barth mit dem Topos der ‚Errettung vom Tod‘ umschrieben hat.¹²⁰

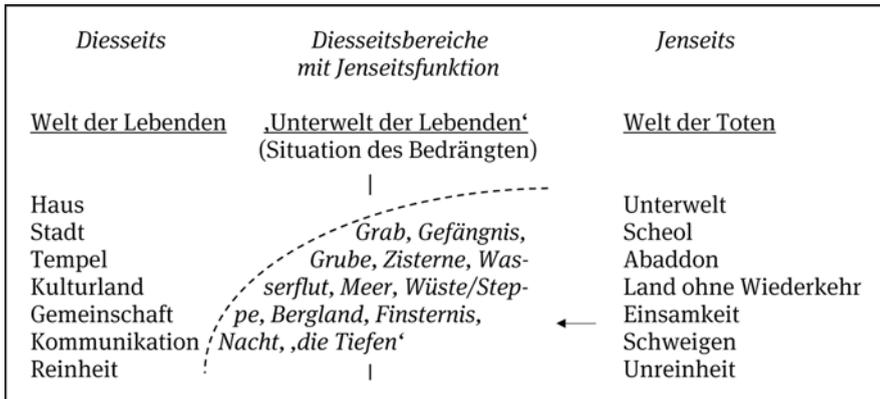


Abb. 10: Die Grenze zwischen Leben und Tod nach den Psalmen

Die Bereiche, die in diesem Zusammenhang Jenseitsfunktionen übernehmen, sind das Grab, der Staub, das Gefängnis, die Zisterne, die Fallgrube, die Wasserflut, das Meer, die Wüste, die Steppe, der Rand des Gebirges und – als zeitlicher Bereich – die finstere Nacht (s. Abb. 10).¹²¹ Sie bilden die schmale und gefährliche Grenze zwischen Leben und Tod, auf der sich der bedrängte Beter befindet. Diese Grenze wird so gezogen, dass der Tod ins Leben hineinragt, obwohl die Unterwelt nach den kosmologischen Vorstellungen Israels, wie etwa die Fragen JHWHs an Hiob in Hi 38,16ff¹²² zeigen, in der äußersten, unerreichbaren Tiefe liegt:

16 Bist du gekommen zu den Quellen des Meeres,
und bist du auf dem Grund der Urflut gewandelt?

17 Sind dir aufgedeckt worden die Tore des Todes,
und hast du die Tore der Finsternis gesehen?

¹¹⁹ Zu dieser Formulierung s. Hornung (1956, 28–32).

¹²⁰ S. dazu Barth (1997, 98–116).

¹²¹ S. dazu Keel (1996, 53–68); Janowski (1989, 23–29); Podella (1988, 80–81); Liess (2009, 397–422) u. a.

¹²² S. dazu mit altorientalischen Vergleichstexten Liess (2009, 397–422).

18 Hast du Aufmerksamkeit zugewendet den Breiten der Erde?
Teile es mit, wenn du alles erkannt hast!

In der Anthropologie verläuft die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits aber anders als in der Kosmologie oder mit den Worten Chr. Barths:

Wer auch nur in der geringsten Beziehung in die Gewalt der Scheol gerät, befindet sich faktisch ganz in ihrer Gewalt. Wessen Fuß einmal ins Gleiten gekommen ist, für den gibt es nach menschlichem Ermessen kein Aufhalten mehr. Blickt er auf das unvermeidliche Ende, so ist er schon am Anfang ein verlorener Mann. Die hier wirksame Denkweise des *pars pro toto* ist für die altorientalischen Völker ebenso bezeichnend, wie sie uns Heutigen fremd ist.¹²³

In diesem Sinn sind die Todesbilder der Psalmen, die einem besonderen Raumverständnis verpflichtet sind, „nicht bildlich übertreibend oder als theoretische Fiktion, sondern ganz realistisch“¹²⁴ gemeint. Es geht bei ihnen zwar um einen Bedrängten, der JHWH bittet bzw. dankt, vom Tod/aus der Unterwelt errettet zu werden bzw. errettet worden zu sein, doch ist mit dem Tod der ‚*Tod im Leben*‘ und mit der Unterwelt die ‚*Unterwelt der Lebenden*‘ (im Unterschied zur ‚*Unterwelt der Toten*‘) gemeint.¹²⁵ Nehmen wir als Beispiel Ps 88.¹²⁶ In diesem Klagelied des Einzelnen wird das Geschick eines Menschen geschildert, der von JHWH in die „tiefsten Tiefen“ versetzt wurde (V.7) und dessen Leben bereits die Unterwelt „berührt“ hat (V. 4b):

- 4 Denn gesättigt mit Übeln ist mein Leben,
 und mein Leben hat die Unterwelt berührt.
- 5 Gezählt worden bin ich zu denen, die in die Grube hinabsteigen,
 ich bin geworden wie ein Mann ohne Kraft.
- 6 Unter den Toten (bin ich) ein Freigelassener,
 wie Erschlagene, die im Grab liegen,
 an die du nicht mehr gedacht hast,
 sind sie doch von deiner Hand abgeschnitten.
- 7 Du hast mich versetzt in die tiefsten Tiefen,
 an finstere Orte, in (Meeres-)Tiefen.

¹²³ Barth (³1997, 93).

¹²⁴ Von Rad (³1965, 237).

¹²⁵ S. dazu Eberhardt (2007, 222–229 u. ö.), die zwischen der „Unterwelt der Lebenden“ und der „Unterwelt der Toten“ unterscheidet und auf die Übergänge zwischen diesen beiden Lokalitäten hinweist.

¹²⁶ S. dazu außer den Kommentaren noch Janowski (2003a, 201–243); Schnocks (2009, 56–126) und Baumgart (2013, 98–118).

- 8 Auf mir hat gelastet dein Grimm,
und mit allen deinen Brechern hast du (mich) überwältigt. –*Sela*
- 9 Entfernt hast du meine Vertrauten von mir,
zum Abscheu für sie hast du mich gemacht,
zum Gefangenen – und ich kann nicht heraus!
- 10aa Mein Auge ist dahingeschwunden vor Elend. (Ps 88,4–*10)

Die Schrecken der Scheol werden in V. 4–7 in bedrückenden Bildern geschildert.¹²⁷ So zeigen die Ortsangaben „Grube“ (V. 5), „Grab“ (V. 6, vgl. V. 12) „tiefste Tiefen“ (V. 7), „finstere Orte“ (V. 7, vgl. V. 13) und „(Meeres-)Tiefen“ (V. 7, vgl. V. 18), dass sich der Beter in räumlicher Nähe zur Unterwelt (vgl. V. 4b) und entsprechend in unüberwindbarer Distanz zu JHWH und der Welt der Lebenden befindet. Der infernale Aufenthaltsort wird vom Beter dabei durch eine immer weiter nach unten führende Bewegung erreicht: sein Leben „berührt die Unterwelt“ (*ng hif*. V. 4b), und er ist zu denen gezählt, die „in die Grube hinabsteigen“ (V. 5a) // die wie Erschlagene „im Grab liegen“ (V. 6aa, vgl. *Ludlul bēl nemeqi* II 114: „Geöffnet ist das Grab, bereit liegen die Grabbeigaben für mich“).¹²⁸ Indem er die imaginäre Grenze zwischen Leben und Tod überschreitet, betritt der Beter den „Untergangsort“ bzw. das „Land des Vergessens“ (Ps 88,12–13). Möglicherweise ist mit dem Topos ‚Berührung der Unterwelt‘ (V. 4b) etwas Ähnliches gemeint wie mit dem Topos ‚Berührung einer Leiche‘. So wie die Berührung einer Leiche unrein macht (Num 19,11.13.16.18, vgl. Lev 11,39),¹²⁹ so wird auch der Beter von Ps 88, dessen „Leben“ (*hajjim*) die Todes- und Unreinheitssphäre der Scheol berührt, für seine soziale Umgebung unrein, d.h. zum Inbegriff des „Gräuels“ (*tô‘ebāh* pl. V.9ab, vgl. Hi 19,19 u. ö.).

3 Gibt es ein „hebräisches Denken“? – Resümee

Die Themenfelder, die im Vorhergehenden untersucht wurden, vermitteln zwar kein vollständiges, aber doch ein repräsentatives Bild der Denkformen im Alten Testament.¹³⁰ Sei es, dass es um die weltbildhafte Taxonomie der Tier- und Pflan-

¹²⁷ S. dazu Janowski (2003a, 208–218).

¹²⁸ S. zu diesem Text Janowski (2019, 610).

¹²⁹ Vgl. Schwienhorst-Schönberger (1986, 222): „*nāga*‘ bezeichnet an diesen Stellen den unmittelbaren ... Kontakt zweier sich ausschließender Bereiche: Bereich des Lebens und des Todes, Rein und Unrein, Heilig und Profan. Diese beiden Bereiche dürfen nicht miteinander in Berührung kommen“.

¹³⁰ Weitere Themenfelder, die hier nicht behandelt werden können, sind das *Analogiedenken* (Beziehungen zwischen himmlischer Welt / Kosmologie und irdischer Welt / Anthropologie und

zenwelt, sei es, dass es um die synthetische Körperauffassung mit ihrer Korrelation von Körperorgan und Bedeutungsfunktion, oder sei es, dass es um die metaphorische Sprache und ihre Wirklichkeit erschließende Kraft geht – als kategoriale Raster, die sich in entsprechenden Zeichen- oder Symbolsystemen manifestieren, strukturieren diese Denkformen die natürliche und soziale Lebenswelt der Menschen im alten Israel und geben dem Bedürfnis nach Ordnungszusammenhängen Ausdruck. Sollte das nicht Grund genug sein, von einem spezifisch „hebräischen“ im Gegenüber zu einem „ägyptischen“, „mesopotamischen“ oder „griechischen Denken“ zu sprechen?

Diese Frage ist bekanntlich von Th. Boman in einer Weise beantwortet worden, die die Diskussion lange Zeit bestimmt hat.¹³¹ Vielfach nachgesprochen wurden dabei die aus dem angeblichen Gegenüber von griechischem (vor allem platonischem) und hebräischem Denken abgeleiteten Oppositionen statisch vs. dynamisch, abstrakt vs. konkret und dualistisch vs. ganzheitlich, die einer historisch-kritischen Nachprüfung allerdings nicht standhalten. So hatte bereits K. Koch im Jahr 1968 gegen Boman eingewandt:

In Wirklichkeit ... sind Griechentum und Israelitentum aus einem zusammenhängenden Wurzelboden herausgewachsen, aus der östlichen Mittelmeerkultur des zweiten vorchristlichen Jahrtausends. Beide sind Mischung und Synthese aus bereits vorhandenen Denkweisen. Der indogermanische Einschlag im griechischen Denken ist minimal, der altorientalische um so größer. Die Sprache der Hebräer ist nicht nur vom Semitischen überhaupt abhängig, sondern von Ägyptern und Sumerern ebenfalls beeinflusst, zwar nicht in den grammatischen, wohl aber in den Denkformen.¹³²

Wenn man die Frage nach dem „hebräischen Denken“ von der unfruchtbaren Opposition zum griechischen Denken löst¹³³ und zum einen in Rechnung stellt, dass „Sprache mehr ist als eine Addition von Vokabeln und grammatischen Regeln, nämlich ein System, bei dem Elemente und Relationen untrennbar verflochten

Ethik), die *Aspektive* (vs. Perspektive), die *Schönheit* (nicht die Form, sondern die Dynamis steht im Vordergrund), die *Zeitauffassung* (Korrelation von Linearität und Zyklicität), die *Raumauffassung* (Systematik der Himmelsrichtungen, natürlicher/symbolischer Raum) u. a., s. dazu Weippert (2006, 179–198); Janowski (⁴2013, 71–72; 2019, 110–115.319–323.388–390) und zur Aspektive den Beitrag von A. Wagner in diesem Band.

131 S. dazu Boman (⁷1983).

132 Koch (1991a, 17–18, vgl. 13–18). Zur Kritik an Boman s. noch Barr (1961, 15–27) und Dietrich (2017, 47–49).

133 Dietrich (2017, 48 Anm. 7) stellt zu Recht fest, dass etwa „der homerische Seelenbegriff angemessener mit dem alttestamentlichen verglichen werden könnte als der platonische“, s. dazu ausführlicher Janowski (2019, 660–663). Zu den vorderorientalischen Elementen in der frühgriechischen Literatur (Poesie, Mythen, Epen) s. West (²2003).

sind¹³⁴, und zum anderen beachtet, dass das hebräische Denken „kein isoliertes Urphänomen dar(stellt), sondern eine Ausprägung altsemitisch-altorientalischen Denkens“¹³⁵, dann lässt sich auch ein sachgemäßer Zugang zum Thema „Denkformen im Alten Testament“ gewinnen.

In Aufnahme der obigen Ausführungen verwende ich den Ausdruck „Denkformen“ im Sinn eines *kategorialen Rasters*, das sich in einem entsprechenden Zeichen- und Symbolsystem manifestiert und das Ausdruck der sozialen und politischen Praxis ist.¹³⁶ Dieses „Denken erster Ordnung“, das im Vorhergehenden anhand von Beispielen aus dem Alten Testament und dem Alten Orient beschrieben wurde, zeichnet sich dadurch aus, dass die von der Umwelt empfangenen bzw. auf diese bezogenen Sinneseindrücke – wie etwa der Sonnenaufgang – in semantischen Sinn transformiert und derart fixiert werden, dass „der menschliche Geist die Eindrücke im Gedächtnis reproduzieren und bewahren kann“¹³⁷. Durch diesen *Schritt vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck* kommt es zu den „paradigmatischen Vernetzungen“¹³⁸, die die Einzelbedeutung eines hebräischen, akkadischen oder ägyptischen Lexems überschreiten und als unverwechselbare Denkformen der jeweiligen Kultur in Erscheinung treten. Die Frage, ob es ein „hebräisches Denken“ gibt, lässt sich nur beantworten, wenn man auf diese paradigmatischen Vernetzungen achtet, von denen auch E. Cassirer im Rahmen seiner Symboltheorie – der Mensch lebt im Unterschied zum Tier in einem „symbolischen Universum“ – gesprochen hatte: „Sprache, Mythos, Kunst und Religion sind Bestandteile dieses Universums. Sie sind die vielgestaltigen Fäden, aus denen das Symbolnetz, das Gespinnst menschlicher Erfahrung gewebt ist“¹³⁹.

134 Koch (1991a, 2). Koch fährt fort: „Die Einzelbedeutungen eines Lexems stehen nicht für sich, sondern erklären sich aus paradigmatischen Vernetzungen. Das nötigt zu methodisch begründeter semantischer Untersuchung von Bedeutungsfeldern, aber auch ihrer gegenseitigen Zuordnung, was die Annahme einer jeder Sprache implizit inhärenten Ontologie, Anthropologie und wohl auch Theologie nahelegt.“

135 Koch (1991a, 2) – „freilich“, wie Koch fortsetzt, „eine eigentümliche Ausprägung, die zum Verständnishorizont einer einzigartigen göttlichen Offenbarung werden konnte“.

136 S. dazu oben 29ff.

137 Habermas (1997, 19), zum Kontext dieses Zitats s. oben 31.

138 Koch (1991a, 2), zum Kontext dieses Zitats s. oben Anm. 133.

139 Cassirer (1990, 50), vgl. auch oben 30.

Abkürzungen

Die bibliographischen Abkürzungen richten sich nach dem Verzeichnis von S.M. Schwertner.³ 2014. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und *Grenzgebiete*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter. Darüber hinaus werden folgende Abkürzungen verwendet:

- BS Bibliothek Suhrkamp. Frankfurt a. M.
 HGANTS Berlejung, Angelika / Frevel, Christian (Hg.). ⁵2016. *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
 HeBAI Hebrew Bible and Ancient Israel. Tübingen: Mohr Siebeck.
 stw suhrkamp taschenbuch wissenschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
 SWB Crüsemann, Frank u. a. (Hg.). 2009. *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
 TUAT s. Literaturverzeichnis unter Quellentexte
 TUAT.NF s. Literaturverzeichnis unter Quellentexte

Literaturverzeichnis

Quellentexte

- Brunner, Hellmut. 1988. *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben*, Zürich / München: Artemis.
 Hornung, Erik. 1979. *Das Totenbuch der Ägypter*. Zürich / München: Artemis.
 Janowski, Bernd / Wilhelm, Gernot (bis Bd. 4) / Schwemer, Daniel (ab Bd. 5) (Hg.). 2004–2016. *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge* (= TUAT.NF). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
 Kaiser, Otto (Hg.). 1982–1997. *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (= TUAT), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Kommentare

- Gertz, Jan Christian. 2018. *Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Genesis 1–11* (ATD 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
 Hartenstein, Friedhelm / Janowski, Bernd. 2019. *Psalmen* (BK XV/1,4–5). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
 Hieke, Thomas. 2014. *Levitikus* (HThK.AT), Freiburg / Basel / Wien: Herder.
 Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich. 2000. *Psalmen 51–100* (HThK.AT), Freiburg / Basel / Wien: Herder.
 Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich. 2008. *Psalmen 101–150* (HThK.AT), Freiburg / Basel / Wien: Herder.
 Meinhold, Arndt. 1991. *Die Sprüche 1–2* (ZBK.AT 16/1–2), Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
 Schipper, Bernd Ulrich. 2018. *Sprüche* (BK 17/1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Staubli, Thomas. 1996. *Die Bücher Levitikus/Numeri* (NSK.AT 3). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

Sonstige Literatur

- Albertz, Rainer. 2007. „Heiligkeit Gottes im Raum. Rituelle Grenzziehung und territoriale Gewaltenteilung im Reformkonzept des Ezechielbuches (Ez 40–48).“ In Ders. u. a. (Hg.), *Räume und Grenzen*, 123–143. München: Herbert Utz Verlag.
- Alt, Albrecht. 1953. „Die Weisheit Salomos.“ In Ders., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* 2, 90–99. München: C.H. Beck.
- Assmann, Jan. 1975. „Diesseits-Jenseits-Beziehungen.“ In *LÄ* 1: 1085–1093.
- Assmann, Jan. 1984. „Vergeltung und Erinnerung.“ In *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens* (FS W. Westendorf), Bd. 2, 687–701. Göttingen: Junge.
- Assmann, Jan. 1990. *Maʿat. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München: C.H. Beck.
- Assmann, Jan. 2001. *Tod und Jenseits im alten Ägypten*. München: C.H. Beck.
- Barr, James. 1961. *Biblexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft*. München: Chr. Kaiser.
- Barth, Christoph. ³1997. *Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*. Neu herausgegeben v. Bernd Janowski, Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Baumgart, Norbert Clemens. 2013. „Vom Tod mitten im Leben zum Leben nach dem Tod.“ *ThGl* 56: 98–118.
- Benveniste, Emile. 1974. *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*. München: List Verlag.
- Berlejung, Angelika. ⁵2016. „Weltbild/Kosmologie.“ In *HGANT⁵*, 67–75.
- Berlin, Adele. 2008. *The Dynamics of Biblical Parallelism*. Michigan/MI: W.B. Eerdmans.
- Boman, Thorleif. ⁷1983. *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Brown, William Peter. 2002. *Seeing the Psalms. A Theology of Metaphor*. Louisville/KY: Westminster John Knox.
- Brunner-Traut, Emma. ²1992. *Frühformen des Erkennens am Beispiel Altägyptens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bühlmann, Walter / Scherer, Karl. ²1994. *Sprachliche Stilfiguren der Bibel. Von Assonanz bis Zahlenspruch. Ein Nachschlagewerk*. Gießen: Brunnen.
- Bührer, Walter. 2014. *Am Anfang ... Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3* (FRLANT 256). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Cancik-Kirschbaum, Eva / Kahl, Jochem. 2018. *Erste Philologien. Archäologie einer Disziplin vom Tigris bis zum Nil*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Cassin, Elena. 1968. *La splendeur divine. Introduction à la mentalité mésopotamienne*. Paris / La Haye: Mouton & Co.
- Cassirer, Ernst. 1990. *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Cornelius, Izak. 1994. „The Visual Representation of the World in the Ancient Near East and the Hebrew Bible.“ *JNWSL* 20: 193–218.
- Dalferth, Ingolf Ulrich. 1997. „In Bildern denken. Die Sprache der Glaubenserfahrung.“ *EK* 30: 165–167.

- Dietrich, Jan. 2017. „Hebräisches Denken und die Frage nach den Ursprüngen des Denkens zweiter Ordnung im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient“. In A. Wagner / J. van Oorschot (Hg.), *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments* (VWGTh 48), 45–65. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Douglas, Mary. 1985. *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Reinheit und Tabu*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Douglas, Mary. 1999. *Leviticus as Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Ebach, Jürgen. 1990. „Genealogie.“ In *HRWG 2*: 486–491.
- Eberhardt, Gönke Dorothea. 2007. *JHWH und die Unterwelt. Spuren einer Kompetenzerweiterung JHWHs im Alten Testament* (FAT II/23). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Edzard, Dietz Otto. 1999. „Sumerisch-akkadische Listenwissenschaft und andere Aspekte altmesopotamischer Rationalität“. In Karen Gloy (Hg.), *Rationalitätstypen*, 246–267. Freiburg / München: Karl Alber.
- Frankfort, Henri u. a. 1981. „Einführung.“ In Ders. u. a., *Alter Orient – Mythos und Wirklichkeit* (UB 9), 9–36. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz: W. Kohlhammer.
- Gese, Hartmut. ³1989a. „Der Dekalog als Ganzheit betrachtet“. In Ders., *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* (BEvTh 64), 63–80. München: Chr. Kaiser.
- Gese, Hartmut. ³1989b. „Der Johannesprolog.“ In Ders., *Zur biblischen Theologie*, 152–201. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gese, Hartmut. ³1989c. „Die Frage des Weltbildes.“ In Ders., *Zur biblischen Theologie*. 202–222.
- Gloy, Karen. 2016. *Denkformen und ihre kulturkonstitutive Rolle*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Görg, Manfred. 1995. „Listen“. In *NBL 2* (1995) 647–648.
- Goody, Jack. 2012. „Woraus besteht eine Liste?“ In Sandro Zanetti (Hg.), *Schreiben als Kulturtechnik. Grundagentexte* (stw 2037), 338–396. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gruber, Margareta / Michel, Andreas. 2009. „Individualität.“ In *SWB*, 270–274.
- Grund, Alexandra. 2005. „Tun-Ergehens-Zusammenhang.“ In *GGG 4* 8: 654–656.
- Gurjewitsch, Aaron Jakowlewitsch. 1997. *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*. München: C.H. Beck.
- Habermas, Jürgen. 1997. „Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg.“ In Ders. *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays* (BS 1233), 9–40. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Herder, Johann Gottfried, 1993. Vom Geist der Ebräischen Poesie. In Ders., *Schriften zum Alten Testament* (Bibliothek deutscher Klassiker 93), hg. v. Rudolf Smend, 661–1308. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag.
- Herrmann, Siegfried. 1986. „Die Naturlehre des Schöpfungsberichtes. Erwägungen zur Vorgeschichte von Genesis 1.“ In Ders., *Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments* (TB 75), 32–46. München: Chr. Kaiser.
- Hieke, Thomas. 2003. *Die Genealogien der Genesis* (HBS 39), Freiburg / Basel / Wien: Herder.
- Hornung, Erik. 1956. „Chaotische Bereiche in der geordneten Welt. ZÄS 81: 28–32.
- Janowski, Bernd. 1989. *Rettungsgewissheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes „am Morgen“ im Alten Orient und im Alten Testament*, Bd. 1 (WMANT 59). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Janowski, Bernd. 1999. „Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des Tun-Ergehens-Zusammenhangs.“ In Ders., *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2*, 167–191. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

- Janowski, Bernd. 2003a. „Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis.“ In Ders., *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 3, 201–243. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Janowski, Bernd. 2003b. „*De Profundis*. Tod und Leben in der Bildsprache der Psalmen.“ In Ders., *Der Gott des Lebens*, 244–266.
- Janowski, Bernd. 2003c. „Theologie des Alten Testaments. Plädoyer für eine integrative Perspektive.“ In Ders. *Der Gott des Lebens*, 316–350.
- Janowski, Bernd. 2008a. „Jenseits des Alltags. Fest und Opfer als religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt im alten Israel.“ In Ders., *Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 4, 39–78. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. (zus. mit E. Zenger)
- Janowski, Bernd. 2008b. „Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte.“ In Ders., *Die Welt als Schöpfung*, 140–171. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Janowski, Bernd. 2014. „Der Ort des Lebens. Zur Kultsymbolik des Jerusalemer Tempels.“ In Ders., *Der nahe und der ferne Gott. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 5, 207–243. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Janowski, Bernd. 2018a. „Der ganze Mensch. Zu den Koordinaten der alttestamentlichen Anthropologie.“ In Ders., *Das hörende Herz. Beiträge zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments* 6, 3–30. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Janowski, Bernd. 2018b. „Das Herz – ein Beziehungsorgan. Zum Personverständnis des Alten Testaments.“ In Ders. *Das hörende Herz*, 31–75.
- Janowski, Bernd. 2018c. „Der thront auf dem Kreis der Erde“ (Jes 40,22). Zur Logik des biblischen Weltbilds, In Ders., *Das hörende Herz*, 203–235.
- Janowski, Bernd. 2018d. „Auf dem Weg zur Buchreligion. Transformationen des Kultischen im Psalter.“ In Ders. *Das hörende Herz*, 345–384.
- Janowski, Bernd. 2019. *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Janowski, Bernd. ⁶2021. *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Jeremias, Jörg. 2015. *Theologie des Alten Testaments* (GAT 6). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Keel, Othmar. ⁵1996. *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Keel, Othmar. 1985. „Das sogenannte altorientalische Weltbild.“ *BiKi* 40: 157–161.
- Keel, Othmar / Schroer, Silvia. ²2008. *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*. Göttingen / Fribourg: Vandenhoeck & Ruprecht / Academic Press Fribourg.
- Koch, Christoph. 2018. *Gottes himmlische Wohnstatt. Transformationen im Verhältnis von Gott und Himmel in tempeltheologischen Entwürfen des Alten Testaments in der Exilszeit* (FAT 119). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Koch, Klaus. 1991a. „Gibt es ein Hebräisches Denken?“ In Ders., *Spuren des Hebräischen Denkens. Gesammelte Aufsätze* Bd. 1, hg. v. Bernd Janowski und Martin Krause, 3–24. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Koch, Klaus. 1991b. „Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?“ In Ders., *Spuren*, 65–103.
- Koch, Klaus u. a. (Hg.), ⁷2004. *Reclams Bibellexikon*. Stuttgart: Philipp Reclam.

- Köhlmoos, Melanie. 2017. „Richtiges Leben, Tun und Ergehen.“ In Walter Dietrich (Hg.), *Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen*, 324–338. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Krüger, Anette. ²2004. „Himmel – Erde – Unterwelt. Kosmologische Entwürfe in der poetischen Literatur Israels.“ In Bernd Janowski / Beate Ego (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), 65–83. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Landsberger, Benno. 1965. „Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt.“ In Ders. *Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt. Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft*, 1–19. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Langer, Susanne Katerina. 1984. *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst* (FT 7344). Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Lévi-Strauss, Claude. 1968. *Das wilde Denken*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Liess, Kathrin. 2009. „Hast du die Tore der Finsternis gesehen?‘ (Ijob 38,17). Zur Lokalisierung des Totenreiches im Alten Testament.“ In Angelika Berlejung / Bernd Janowski (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64), 397–422. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Link, Christian. 1986. „Der Mensch als Geschöpf und als Schöpfer.“ In Jürgen Moltmann (Hg.), *Versöhnung mit der Natur* (KT 92), 15–47. München: Chr. Kaiser.
- Loyer, Emmanuelle. 2017. *Lévi-Strauss. Eine Biographie*. Berlin: Suhrkamp.
- Maul, Stefan Mario. 1998. „Wiedererstehende Welten. Aufgaben und Möglichkeiten moderner Altorientalistik.“ *AW* 29: 567–571.
- Meier, Heinrich. 1972. „Denkform.“ In *HWP* 2, 104–107.
- Müller, Ernst. 2013. „Denkfigur.“ In Roland Borgards u. a. (Hg.), *Literatur und Wissen. Ein interdisziplinäres Handbuch*, 28–32. Stuttgart / Weimar: J.B. Metzler.
- Müller, Katrin. 2014. „Die Bedeutung von Körperteilbezeichnungen in der althebräischen Epigraphik.“ In Katrin Müller / Andreas Wagner (Hg.), *Synthetische Körperauffassung im Hebräischen und den Sprachen der Nachbarkulturen* (AOAT 416), 13–27. Münster: Ugarit Verlag.
- Müller, Katrin. 2018. *Lobe den Herrn, meine „Seele“.* Eine kognitiv-linguistische Studie zur *nəfæš* des Menschen im Alten Testament (BWANT 215), Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Müller, Katrin / Wagner, Andreas (Hg.). 2014. *Synthetische Körperauffassung im Hebräischen und den Sprachen der Nachbarkulturen* (AOAT 416). Münster: Ugarit Verlag.
- Neumann-Gorsolke, Ute. 2004. *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten* (WMANT 101). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Oeming, Manfred. 2003. „Welt/Weltanschauung/Weltbild.“ In *TRE* 35 (2003) 569–581.
- Podella, Thomas. 1988. „Grundzüge alttestamentlicher Jenseitsvorstellungen.“ *BN* 43: 70–89.
- von Rad, Gerhard. ³1965. „Gerechtigkeit‘ und ‚Leben‘ in der Kultsprache der Psalmen.“ In Ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB 8), 225–247. München: Chr. Kaiser.
- von Rad, Gerhard. ⁴2013. *Weisheit in Israel*. Mit einem Anhang neu hg. v. Bernd Janowski. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Renger, Johannes. 1999. „Altorientalische Philologie und Geschichte.“ In *DNP* 13,101–113.
- Ricoeur, Paul. 1974. „Philosophische und theologische Hermeneutik.“ *EvTh*: 24–45 (Sonderheft).
- Ricoeur, Paul. 1984. „Poetik und Symbolik.“ In Hans-Peter Duerr (Hg.), *Die Mitte der Welt* (st 981), 11–34. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rösel, Martin. 2001. „Tun-Ergehen-Zusammenhang.“ In *NBL* 3: 931–934.

- Ruwe, Andreas. 1999. „Heiligkeitsgesetz“ und „Priesterschrift“. *Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Lev 17,1–26,2* (FAT 26). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sæbø, Magne. 1988. „Vom ‚Zusammendenken‘ zum Kanon“. *JBTh* 3: 115–133.
- Sallaberger, Walther. 2007. „Benno Landsbergers ‚Eigenbegrifflichkeit‘ in wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive.“ In *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft*, hg. v. Claus Wilcke, 63–79. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Schellenberger, Annette. 2016. „‘And God Separated the Light from the Darkness‘ (Gen 1:4). On the Role of Borders in the Priestly Texts of the Pentateuch.“ In Annette Weissenrieder (ed.), *Borders. Terminologies, Ideologies, and Performances*, 23–41. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schenker, Adrian. 2015. „Unreinheit, Sünde und Sündopfer.“ *BZ* 59: 1–16.
- Schnocks, Johannes. 2009. *Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung* (BBB 158). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger. 1986. „*nāga*“ usw.“ In *ThWAT* 5: 219–226.
- Seeligmann, Isaac Leo. 2004. „Menschliches Heldentum und göttliche Hilfe. Die doppelte Kausalität im alttestamentlichen Geschichtsdenken.“ In Ders. *Gesammelte Studien zur hebräischen Bibel*, hg. v. Erhard Blum, 137–159. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Seybold, Klaus. 2003. *Poetik der Psalmen*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Simian-Yofre, Horacio. 1989. „*pānīm*.“ In *ThWAT* 6: 629–659.
- Smend, Rudolf. 1986. „Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens.“ In Ders. *Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien* 1 (BEvTh 99), 160–185. München: Chr. Kaiser.
- Smend, Rudolf. 2001. „Der Entdecker des Parallelismus: Robert Lowth (1710–1787).“ In *Prophetie und Psalmen* (FS K. Seybold), hg. v. Beat Huwlyer, Hans-Peter Mathys und Beat Weber (AOAT 280). 185–199. Münster: Ugarit Verlag.
- Smith, Mark. 2009. „Herz und Innereien in israelitischen Gefühlsäußerungen. Notizen aus der Anthropologie und Psychologie.“ In Andreas Wagner (Hg.), *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie* (FRLANT 232), 171–181. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- von Soden, Wolfram. 1965. „Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft.“ In Benno Landsberger / Wolfram von Soden, *Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt. Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft*, 21–133. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- von Soden, Wolfram. 1985. *Einführung in die Altorientalistik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Staubli, Thomas / Schroer, Silvia. 2014. *Menschenbilder der Bibel*. Ostfildern: Patmos Verlag.
- Steck, Odil Hannes. 1982. „Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel.“ In Ders. *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien* (TB 70), 291–317. München: Chr. Kaiser.
- Theißen, Gerd. 2007. *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Vidal-Naquet, Pierre. 1989. *Der Schwarze Jäger. Denkformen und Gesellschaftsformen in der griechischen Antike*. Frankfurt a.M.: Campus Verlag.
- Wagner, Andreas (Hg.). 2007a. *Parallelismus membrorum* (OBO 224). Fribourg / Göttingen: Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wagner, Andreas. 2007b. „Der Parallelismus membrorum zwischen poetischer Form und Denkfigur.“ In Ders. (Hg.), *Parallelismus membrorum*, 1–26.

- Wagner, Andreas. 2008. „Körperbegriffe als Stellvertreterausdrücke der Person in den Psalmen.“ In Ders., *Beten und Bekennen. Über Psalmen*, 289–317. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Watson, Wilfred G.E. ²1986. *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques* (JSOT.S 26). Sheffield, 114–159. Sheffield: JSOT Press.
- Weber, Beat. 2006. „Entwurf einer Poetologie der Psalmen.“ In Helmut Utzschneider / Erhard Blum (Hg.), *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, 127–154. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Weippert, Helga. 2006. „Altisraelitische Welterfahrung“. In Dies., *Unter Olivenbäumen. Studien zur Archäologie Syrien-Palästinas, Kulturgeschichte und Exegese des Alten Testaments. Gesammelte Aufsätze* (AOAT 327), hg. von A. Berlejung und H.M. Niemann, 179–198. Münster 2006: Ugarit Verlag.
- Weippert, Manfred. 1998. „Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt. Zum sog. *dominium terrae* in Genesis 1.“ In Hans-Peter Mathys (Hg.), *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen* (BThSt 33), 35–55. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- West, Martin L. ²2003. *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press.
- Wiggermann, Frans. 1992. „The Mythological Foundations of Nature.“ In *Diederik Meijer* (ed.), *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*, 279–306. Amsterdam u. a.: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences.

Quellennachweis zu den Abbildungen

- 1 Janowski (1989, 151 Abb. 25–26).
- 2 Keel (²1996, 334 Abb. 36).
- 3 Keel (²1996, 19 Abb. 10–13).
- 4 Keel / Schroer (²2008, 107 Abb. 85, um die Zahlen ergänzt).
- 5 B. Janowski.
- 6 B. Janowski.
- 7 Keel (²1996, 49 Abb. 58).
- 8 Koch (⁷2004, 218 [Zeichnung Th. Schwarz]).
- 9 Assmann (2001, 299 Abb. 42).
- 10 B. Janowski.

Andrea Beyer

„Sich seiner selbst bewusstes Denken“

Plädoyer für einen Perspektivwechsel

Abstract: Der Beitrag befasst sich kritisch mit dem Konzept des „hebräischen Denkens“, für das die Aspektive kennzeichnend und ein Ausweis dessen phylogenetischer Jugend sei. Anhand grundsätzlicher Überlegungen und eines Gedankenspiels zu einem kasuistischen Text wird deutlich, dass Sprache Denken nicht identisch abbildet, sondern beide in Wechselwirkung stehen und ihr Zusammenhang über Konventionen der Darstellung vermittelt ist. Aspektive und *parallelismus membrorum* können als eine Spielart verschiedener Darstellungsformen nicht einlinig für „das“ hebräische Denken reklamiert werden, das es nicht gegeben hat: Hebräische Denk- und Redeweisen unterscheiden sich nach Literaturbereichen und Trägerkreisen. Die Hebräische Bibel vermittelt davon nur einen Ausschnitt. Sie lässt jedoch an vielen Stellen Spuren eines sich seiner selbst bewusstes Denkens erkennen – dort können wir Spielarten hebräischen Denkens nachvollziehen.

This paper critically appraises the concept of “Hebraic thought,” of which the aspective is characteristic and an indication of its phylogenetic adolescence. By making some fundamental considerations and by looking at a scenario based on a casuistic text, it becomes apparent that language does not represent thought identically, but that the two are involved in an interplay with one another and that their relationship is conveyed through conventions of presentation. The aspective and the *parallelismus membrorum*, as one variety of different presentation forms, cannot be unilinearly reclaimed for “the” Hebraic thought that has never existed. Hebrew modes of thinking and talking differ depending on fields of literature and bearers of language, of which the Hebrew Bible only conveys a snippet. However, it is possible to find the traces of self-aware thought in many passages – where we also find varieties of Hebraic thought.

1 Spuren eines sich seiner selbst bewussten Denkens jenseits falscher Gegensätze

Unter dem Stichwort „Archaeology of mind“ wird nach Veränderungen des Denkens gefragt. Für das Alte Testament steht damit immer noch das Stichwort des

„hebräischen Denkens“ im Raum, das sich insbesondere in der Aspektive zeige. Ohne Unterschiede in den Gepflogenheiten sprachlicher und bildlicher Darstellung zu bestreiten, will dieser Beitrag hinterfragen, welche Folgerungen sich in welcher Tragweite aus literarischen Konventionen wie dem *parallelismus membrorum* ziehen lassen, und zu einer Spurensuche jenseits der gewohnten Pfade anstoßen.

1.1 „Sich seiner selbst bewusstes Denken“ statt „Denken zweiter Ordnung“

Die Denkvorgänge, um die es hier gehen soll, fallen regelmäßig unter den Begriff des „Denkens zweiter Ordnung“ – was schnell eine Wertung im Sinne einer gegenüber der ersten Ordnung höheren, weiterentwickelten Stufe mit sich bringt. Ich möchte stattdessen versuchsweise die Wendung „sich seiner selbst bewusstes Denken“ oder auch „des Denkens anderer bewusstes Denken“ nutzen, um dieselben Phänomene zu beschreiben. Dieses Denken kann explizit und implizit auftreten; dabei zeigt sich das explizite Reden-Über, ein sich seiner selbst oder des Denkens anderer bewusstes Denken später als das Phänomen an sich.¹

So legen Ergebnisse aus Studien mit Kindern und aus Studien an Primaten nahe, dass es ein bloßes, ausschließliches Denken erster Ordnung kaum gibt. Beim Menschen tritt es allenfalls in den ersten Lebensjahren auf, wie es eine Studie unter dem sprechenden Titel „John *Thinks* That Mary *Thinks*...“ bereits 1985 beschrieb.² Dabei ist der Zeitpunkt, zu dem Kinder in der Lage sind, einen solchen Gedankengang sprachlich auszudrücken, später als der Zeitpunkt, an dem Kinder gedanklich eine Einschätzung des Denkens anderer vornehmen. Für Primaten hat Tomasello nachgewiesen, dass auch sie sich in das Denken sowohl anderer Artgenossen als auch ihrer menschlichen Pfleger hineinversetzen können. Ohne je in der Lage zu sein, dies selbst sprachlich explizit zu machen, zeigen sie ihre Einsicht in einem dem unterstellten Wahrnehmen und Wissen des Artgenossen angepassten Verhalten.³

¹ Dass es insbesondere in weisheitlicher Literatur gehäuft begegnet, überrascht angesichts deren soziokulturellen Hintergrunds nicht; wo es (noch) nicht begegnet, lässt sich allerdings nicht schlussfolgern, dass die Fähigkeiten dazu (noch) nicht gegeben waren.

² Josef Perner/Heinz Wimmer, „‘John *Thinks* That Mary *Thinks* That...’. Attribution of Second-Order Beliefs by 5- to 10-Year-Old Children“, *Journal of Experimental Child Psychology* 39 (1985): 437–471.

³ Michael Tomasello, *Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens* (Berlin: Suhrkamp, 2014), 39–43 u. ö.

So lässt sich auf der Ebene der Ontogenese zeigen, dass das Denken erster Ordnung phylogenetisch als alleinige Fähigkeit sicher nicht bis in die griechische Zeit hineinreicht. Ist nun eine Unterscheidung in erste oder zweite Ordnung in entwicklungsgeschichtlicher Hinsicht problematisch, lassen sich doch verschiedene Bereiche des Denkens und Nachdenkens sowie verschiedene Relationen unterscheiden. Die Formen des Denkens, die üblicherweise mit „Denken zweiter Ordnung“ gemeint sind und die ich unter das Stichwort des „sich seiner selbst bewusstes Denkens“ subsumieren möchte, umfassen „Metadenken“, Reflexionen über das Denken ebenso wie die (postulierte generelle) Eigenart menschlichen Denkens als „objektiv-normativ-reflexives Denken“:⁴ ein Denken, das in der Lage ist, sich in das (postulierte) Denken eines anderen hineinzusetzen; Denken, das sich vom Konkret-Anschaulichen lösen kann und das insofern strategisch ist, als es sich der Wirkung seines Ausdrucks bewusst ist. Dieses Denken kann explizit zum Ausdruck gebracht werden, was alttestamentlich an einzelnen Stellen geschieht; es lässt sich aber auch dort nicht bestreiten, wo es nur implizite Spuren hinterlassen hat.

1.2 „Hebräisches Denken“ und die Kindheit der Welt

In der Frage nach dem Denken im AT erweisen sich zwei häufig beschriftete Wege als problematisch: Das ist zum einen die althergebrachte Gegenüberstellung eines „hebräischen“ und eines „griechischen Denkens“, zum anderen das Gegensatzpaar Aspekte – Perspektive.

Seine prägende Beschreibung fand das „hebräische Denken“ in Johannes Pedersens 1920 und 1934 erschienenen *Israel: Its Life and Culture* – paradigmatisch nachvollziehbar an seinen Ausführungen zur *næfæsch*.⁵ Die zugrundeliegende Idee formuliert etwa Thorleif Boman 1952 so: „Die Eigenart eines Volkes oder einer Völkerfamilie, einer Rasse, findet ihren Ausdruck in der eigenen Sprache.“⁶

Diese Überzeugung wiederum kann unschwer bis in das 18. Jh. zurückverfolgt werden, wo Johann Gottfried Herder (1744–1803) sie im Anschluss an Robert

⁴ Tomasello, *Naturgeschichte*, 17f.

⁵ Vgl. Johannes Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, Bd. 1–2 (London: Oxford University Press, 1926 [Kopenhagen: Branner 1920]), 99–181, z. B. 127f. Dass die Sprache inklusive ihrer Begriffe und Grammatik Ausdruck des Denkens sei, ist auch in seiner *Hebraeisk Grammatik* (Kopenhagen: Branner, 1926) nachzulesen.

⁶ Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952), 18.

Lowth' (1710–1787) *De Sacra Poesi Hebraeorum. Praelectiones academicae*⁷ ausformuliert. Während Lowth den Ursprung des (von ihm noch *genus sententiosum* genannten) *parallelismus membrorum* in Wechselchören am Tempel, also in der liturgischen Praxis vermutet, schöpft Herder aus dem Vollen des Orientalismus und postuliert ein Kindheitsalter der Menschheit. Die hebräische Poesie stamme nicht aus dem Umfeld des Tempels, sondern habe ihre Gestalt aus „der ländlichen Musik, des jugendlichen Freuden- und Lustgeschreis, de[n] Tänze[n] und Lieder[n] des Volks“⁸ übernommen:

Alle orientalische Dichtkunst ist im Grunde eben so Parallelisch: [...] alle alte einfältige Poesien wilder Völker lieben diesen zweistimmigen Rhythmus: sie mögen in Norden oder Westen, in Wäldern oder auf Bergen gewohnt haben: Skandinavien und Nordamerikaner, Letten und Lappländer: je mehr sich ihre Sprache der Poesie, und ihre Poesie dem Liede, dem Erhabnen, dem Zaubermäßigen nähert, desto mehr wird sie Antiphonie! Parallelismus! Und was hätten alle diese Völker bis auf ihre wilden Zaubertöne, und ihre Gesänge der höllischen Geister mit den Priesterchören der Juden gemein?⁹

Hebräische Poesie ist, so Herder, typisch für Zeit und Orient, sie ist nicht Kunst um der Kunst willen und nicht Zeitvertreib, sondern

[d]er poetische Ausdruck, die Art der Vorstellung und Wirkung, war damals überall Natur; Erforderniß der Sprache und des Gemüths dessen, der sprach, so wie des Ohrs und Gemüthes derer, die hörten; Bedürfniß der Sache, der Zeit, des Zwecks, der Umstände. Dies sage ich nicht, weil ich von der Bibel, sondern weil ich von der Kindheit und Jugend der Welt, von dem Orient, von dieser Sprache, von diesem Volk und seinen Büchern rede.¹⁰

Während er bei Lowth noch eher ein Strukturprinzip darstellt, trägt der *parallelismus membrorum* nach Herder, der Lowth' Beobachtungen über Michaelis insgesamt konstruktiv-kritisch weiterführt, die „Signatur einer Ursprungspoesie“.¹¹ Das von Herder hoch geschätzte, in seiner Fremdheit faszinierende sog. „hebräi-

⁷ Robert Lowth, *De Sacra Poesi Hebraeorum. Praelectiones academicae* (Oxford: Clarendon, 1753).

⁸ Johann Gottfried von Herder, *Fragmente zu einer Archäologie des Morgenlandes*, in: Bernhard Suphan (Hg.), *Herders Sämmtliche Werke*, Bd. 6 (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1883), 1–130, 40.

⁹ Johann Gottfried von Herder, *Fragmente zu einer Archäologie des Morgenlandes*, 40f.

¹⁰ Johann Gottfried von Herder, *Briefe, das Studium der Theologie betreffend* I, in: *Sämmtliche Werke. Zur Religion und Theologie. Neunter Teil* (Tübingen: Cotta, 1808, nach der zweiten verbesserten Ausgabe 1785), 30f.

¹¹ Andrea Polaschegg, *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*, Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 35 (269) (Berlin/New York: de Gruyter, 2012), 164.

sche Denken“, wie es sich angeblich im *parallelismus membrorum* niederschlägt, ob der Jugend Israels niederschlagen muss, trägt so ein Geschichtsbild des 18. Jh. mit sich, nämlich die Idee der Kindlichkeit der Alten, einer Höherentwicklung, an deren Spitze erst einmal das ausgehende 18. Jh. selbst stand. Das ist, bei allem Bemühen um die alten Sprachen und Texte, in der einseitigen Rezeption der eigentlich vielfältigen Beobachtungen Lowth', sowohl im romantisierenden Geschichtsbild als auch aus postkolonialer Perspektive kritikwürdig. Historisch geerdet lässt sich der Gegensatz zwischen hebräischem und griechischem Denken ohnehin nicht durchhalten – beide sind, so schon 1968 Klaus Koch, mit unterschiedlichen Akzentuierungen „aus einem zusammenhängenden Wurzelboden herausgewachsen, aus der östlichen Mittelmeerkultur des zweiten vorchristlichen Jahrtausends. Beide sind Mischung und Synthese aus bereits vorhandenen Denkweisen.“¹² Ohne Unterschiede im Detail abzustreiten, lässt sich hier kein epochaler Umbruch, kein evolutiver Sprung postulieren.

2 Sprache – ein unvollständiges Abbild des Denkens

Die Frage nach dem hebräischen Denken setzte bei Sprachmerkmalen an. Ein solcher Rückschluss geschieht in ehrwürdiger philosophischer Tradition. Nach Wilhelm von Humboldt stellt Sprache „das bildende Organ des Gedanken“¹³ dar, nach Ludwig Wittgenstein bedeuten „[d]ie Grenzen meiner Sprache [...] die Grenzen meiner Welt“.¹⁴ Fielen Sprache und Denken in eins, wäre der Schluss von Sprachmerkmalen auf das Denken zulässig; allerdings zeigt sich schon bei Humboldt bei genauerer Betrachtung, dass hier eher an eine Wechselwirkung gedacht ist:

Die intellektuelle Tätigkeit und die Sprache sind daher Eins und unzertrennlich von einander; man kann nicht einmal schlechthin die erstere als das Erzeugende, die andre als das Erzeugte ansehen. Denn obgleich das jedesmal Gesprochene allerdings ein Erzeugniss des Geistes ist, so wird es doch, indem es zu der schon vorher vorhandenen Sprache gehört, aus-

12 Klaus Koch, „Gibt es ein hebräisches Denken?“, in: *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*. Gesammelte Aufsätze 1, hg. v. Bernd Janowski/Martin Krause (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991), 3–24, 17.

13 Wilhelm von Humboldt, *Schriften zur Sprachphilosophie*, in: Andreas Flitner/Klaus Giel (Hg.), *Werke in fünf Bänden*, Band 3 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1963), 191.

14 Ludwig Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlungen. Tractatus logico-philosophicus*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), 86, vgl. 87.

ser der Tätigkeit des Geistes, durch die Laute und Gesetze der Sprache bestimmt, und wirkt, indem es gleich wieder in die Sprache überhaupt übergeht, wieder bestimmend auf den Geist zurück.¹⁵

Zu seiner Zeit sind diese Überlegungen durchaus als positiv und würdigend zu verstehen: Um Sprache und Denken zu erfassen, ist es nötig, den Griechen ein Grieche, den Hebräern ein Hebräer zu werden. Wir benötigen Fantasie und reichlich Einfühlungsvermögen, um eine fremde Sprache gut zu erfassen – Humboldt verwendet dafür das Bild des „Hineinspinnens“ in andere Sprachen.¹⁶

Während es sich zweifelsohne bei Sprache zwar nicht um die einzige, aber die zumeist bevorzugte und in der Präzision privilegierte Ausdruckform unseres Denkens handelt,¹⁷ ist dennoch die Vorstellung kritisch zurückzuweisen, dass Sprache Denken schlicht abbilde. Der Hebräer denkt nicht im *parallelismus membrorum*, ebensowenig wie der Europäer oder Deutsche im Sonett oder der Japaner im Haiku dachte, auch wenn Dichter und Poetin solche schreiben und schrieben. Der Ägypter wie der Hebräer denkt und sieht nicht aspektiv, aber er hat die Gepflogenheit, in seiner Kunst hauptsächlich diese Art der Darstellung zu wählen. Wir greifen hier Darstellungsweisen, literarische oder künstlerische Formen und Konventionen, nicht aber einfach Abbildungen des Denkens.

Kritik muss also ansetzen, wo (zu) einlinig Aspekte und *parallelismus membrorum* für die Frage nach dem hebräischen Denken und dem hebräischen literarischen Stil herangezogen wurden. Der Singular ist dabei ohnehin problematisch. Das zeigt sich schon daran, dass „der Hebräer“ im Übrigen auch der Argumentation und der Bildung von Unterfällen, und damit eines systematisierenden und eher – wollen wir beim Gegensatzpaar bleiben – perspektivischen Denkens fähig ist, wie es sich in Rechtstexten, im Hiobbuch, bei Kohelet, in der Prophetie und andernorts zeigt. So sei die Funktionsweise und Problematik des Rückschlusses von der Sprache auf das Denken an einem kleinen Gedankenspiel veranschaulicht, das nicht dem Bereich der Poesie mit der typischen Sprachgestalt des *parallelismus membrorum*, sondern dem Recht in typischer kasuistischer Gestalt entnommen ist.

15 Humboldt, Schriften zur Sprachphilosophie, 191f.

16 Humboldt, Schriften zur Sprachphilosophie, 224.

17 Mit Humboldt, ebd.: „Die intellektuelle Tätigkeit ist an die Nothwendigkeit geknüpft, eine Verbindung mit dem Ton einzugehen, das Denken kann sonst nicht zur Deutlichkeit gelangen, die Vorstellung nicht zum Begriff werden.“

Ex 21,28–32: Das stößige Rind

- 28 Wenn (w^eki) ein Rind einen Mann oder eine Frau stößt, dass sie sterben,
so soll man das Rind steinigen¹⁸ und sein Fleisch nicht essen;
aber der Besitzer des Rindes soll nicht bestraft werden.
- 29 Ist aber das Rind zuvor stößig gewesen und seinem Besitzer war's bekannt und er hat das Rind nicht verwahrt und es tötet nun einen Mann oder eine Frau,
so soll man das Rind steinigen, und sein Besitzer soll sterben.
- 30 Will man ihm aber ein Lösegeld auferlegen,
so soll er geben, was man ihm auferlegt, um sein Leben auszulösen.
- 31 Stößt es einen Sohn oder eine Tochter, verfare man mit ihm gemäß dieser Weisung.
- 32 Stößt es aber einen Sklaven oder eine Sklavin,
so soll der Besitzer ihrem Herrn dreißig Schekel Silber geben, und das Rind soll man steinigen.¹⁹

28 וכי יגח שור את־איש או את־אשה ומת סקול יסקל השור ולא יאכל את־בשרו ובעל השור נקי: 29 ואם שור נגח הוא מתמל שלשם והועד בבעליו ולא ישמרנו והמית איש או אשה השור יסקל וגם־בעליו יומת: 30 אם־כפר יושת עליו ונתן פדיו נפשו ככל אשר־יושת עליו: 31 או־בן יגח אריבת יגח כמשפט הזה יעשה לו: 32 אם־עבד יגח השור או אמה כסף שלשים שקלים יתן לאדניו והשור יסקל:

Die Protasis benennt mit אָם oder כִּי einen Fall, einen Tatbestand, die Apodosis (V. 28b. 29b. 30b. 32b) die rechtliche Folge. Wie denkt „der Hebräer“ ausweislich dieses Textes? Er bildet kausale Zusammenhänge zwischen einer Tat und einer Folge, Bestrafung oder Entschädigung. Er bildet Unterfälle zum betreffenden Kasus, hier konkret anhand der Frage, ob dem Besitzer des Rindes dessen Aggressivität bekannt war und er geeignete Schutzmaßnahme unterlassen hat (V. 29) – dann ist er in anderem Maß verantwortlich und zur Rechenschaft zu ziehen – und anhand des sozialen Status des Geschädigten (V. 31.32). Er macht die Absicht einer Handlung zum Kriterium, setzt also ein verantwortliches, bewusst und willentlich handelndes Subjekt voraus (V. 30). Die Texte zeigen, wird von der Sprache auf das Denken geschlossen, ein Bedürfnis zu ordnen und dabei alle Möglichkeiten abzudecken; nach Geschädigtem, als Mann/Frau, Sohn/Tochter, Sklavin/Sklaven, nach möglichem Strafmaß. Eine Tendenz zur Abstraktion und zur Verallgemeinerung, die den Rechtssatz nicht mehr nur als Einzelfallregelung ansieht, zeigt sich in V. 31b: „Stößt es einen Sohn oder eine Tochter, verfare man mit ihm gemäß dieser Weisung.“ Gleichzeitig formuliert – und denkt?! – „der Hebräer“ stereotyp. Die Texte lassen eine fast mathematische Logik anklingen: Wenn A, dann B; wenn A, aber C, dann D. Alle Varianten wie Vorsatz oder nicht,

¹⁸ *Figura etymologica.*

¹⁹ Übersetzung nach Lutherbibel 2017, Änderungen A.B.

Bekanntheit der Gefahr, Verzicht auf die Todesstrafe seitens des Geschädigten werden systematisch geregelt. „Der Hebräer“ denkt sehr konkret, kaum bildhaft, äußerst strukturiert – wäre zu folgern, wenn die Sprache das Denken abbildete.

Dem lässt sich leicht entgegen, dass die Behauptung, „der Hebräer“ habe so gedacht oder gar nur so denken können, abwegig ist. Die Darstellung ist normiert und weit verbreitet, biblisch wie außerhalb, etwa im Codex Hammurapi,²⁰ belegt. Sie ist nicht für das hebräische Denken in Anschlag zu bringen, sondern einzig und allein für die hebräische und zeitgenössisch-altorientalische Darstellung von rechtlichen Regelungen. „Der Hebräer“ denkt nicht so – es lässt sich allenfalls schlussfolgern, dass diejenigen, die mit der Aufgabe der Rechtsprechung betraut waren, gelernt haben, in rechtlichen Fragen so zu formulieren, zu systematisieren, was auf die Struktur ihres Denkens in diesem Bereich zurückgewirkt haben mag.

Was für diesen Rechtstext gilt, verhält sich für die poetischen Texte nicht anders, denn der Rückschluss von der Sprache auf das Denken folgt methodisch demselben Argumentationsmuster. Die Vermutung liegt nahe, dass schlicht Interessenslagen europäischer Geistesgeschichte dazu führten, dass trotz der Vielfalt der vorliegenden sprachlichen Ausdrucksformen gerade die Dichtung in der Frage nach dem Wesen eines Volkes so erhebliches Gewicht tragen musste (und nicht die Rechtstexte, die kultischen Regelungen, die Prophetie usw.). Bei Aspektive und Parallelismus handelt es sich jedoch nur um eine Spielart der verfügbaren Darstellungsformen, um eine von verschiedenen geprägten Konventionen, die sich eben im Bereich der Dichtkunst besonders deutlich niederschlägt. Sie können nicht einlinig für „das hebräische Denken“ reklamiert werden, wie auch keine Entwicklungslinie von der Listenwissenschaft oder einfachen Paarbildung hin zum einfachen Gegensatz führt.²¹

Welche Aussagen können dann auf Basis alttestamentlicher Texte über das Denken ihrer Verfasser- und Trägerkreise getroffen werden? Die Beantwortung dieser Frage ist kleinteiliger anzugehen. Sie stellt sich je neu für verschiedene Literaturbereiche und sozial(geschichtlich) unterschiedlich geprägte Denkwege; tiefere Einsichten versprechen auch detaillierte Einzelstudien, wie sie Johannes Diehl für diesen Band zu den Präpositionen unter dem Titel *Warum das klassische Hebräisch keinen Komparativ kennt* vorgelegt hat.

Konfrontiert mit Konventionen und Darstellungsweisen müssten für die Frage nach „hebräischem Denken“ all deren Spielarten, verteilt über die verschiede-

20 So finden sich Bestimmungen zum stößigen Rind in § 54 des Codex Eschnunna und § 250f. des Codex Hammurapi; vgl. Rykle Borger, *TUAT I/1* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1982), 38 und 39–80.

21 Diese ist viel früher anzusetzen, vgl. Tomasello, *Naturgeschichte*, 34–43.

nen Literaturbereiche in Betracht gezogen und je für den konkreten Bereich Folgerungen gezogen werden. So ließen sich indirekte, vermittelte Schlüsse ziehen, mit denen wir – nur oder immerhin – den Niederschlag des Denkens derjenigen, die für die Literaturproduktion verantwortlich zeichneten, greifen können. Dem Einblick in ein „hebräisches Denken“ und damit unserer Erkenntnis und unserem Verstehen sind hier Grenzen gesetzt, weil Sprache Denken nicht identisch abbilden kann; sie scheitert an Grenzen des Sagbaren, an Grenzen des Ausdrucks, am nicht- oder vorsprachlichen Bereich des Bewusstseins wie der Emotionen. Sprache und Denken stehen in Wechselwirkung, ihr Zusammenhang ist über Konventionen vermittelt.²² Besonders deutlich wird das beim Erlernen einer Fremdsprache. Das Text gestaltende Arbeiten der Verfasser ist dann, insbesondere dort, wo die Darstellungsweise von der Konvention abweicht, indirekter Hinweis auf ihre Intentionen und damit ihr Denken. So verweist die Frage nach dem dahinter liegenden Denken an die exegetische Methodik.

Hier könnte der Blick auf „geprägte Denkwege“ Impulse bieten, verbunden etwa mit einem sozialgeschichtlichen bzw. soziologischen Zugriff, der in Weiterentwicklung der Formgeschichte in den Blick nimmt, dass bestimmte Schichten, Milieus und Institutionen, bestimmte Lebensbereiche, bestimmte Berufe auch bestimmte Denkwege hervorbringen oder wenigstens bevorzugt beschreiten. Ansatzpunkte hierzu bieten neben einer sozialgeschichtlichen Perspektive auch die Mentalitätsgeschichte sowie binnentheologisch eine feministische Perspektive oder Beiträge der nun 50 Jahre alten Befreiungstheologie, die sich sicher manchmal über das an den Texten Erweisbare hinaus auf Spurensuche einer gelobten Diversität und Pluralität begeben.²³ Denn der Blick auf die eigene Lebenswelt wird für die Tochter eines Hirten deutlich anders ausgesehen haben als für den Familienvorstand einer Schreiberdynastie oder einer Familie der Führungsschicht²⁴ – hier wären Gesellschaftstrukturen wie Schichten und Milieus in den Blick zu nehmen. Ebenso ist mit von konkreten Anforderungen verschiedener Tätigkeiten her geprägten Denkwegen zu rechnen. In der Ausbildung lernt ein Mensch bestimmte Zusammenhänge, bestimmte Sprachformen und Schwer-

²² Zur Rolle der Konvention vgl. Tomasello, *Naturgeschichte*, 205–207.

²³ Vgl. dazu etwa Erhard S. Gerstenberger, *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens* (Stuttgart: Kohlhammer, 2001), 9: „Die Pluralität und den deutlich erkennbaren Synkretismus der alttestamentlichen Überlieferungen“ hält Gerstenberger deshalb auch „keineswegs für ein Verhängnis, sondern für einen außerordentlichen Glücksfall“; Willy Schottroff, *Gerechtigkeit lernen. Beiträge zur biblischen Sozialgeschichte*, ThB 94 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999), 2f.

²⁴ Vgl. dazu insgesamt Rainer Kessler, *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung* (Darmstadt: WBG, 2008).

punktsetzungen seines Interesses kennen. Das galt damals für Priester, Propheten, Schreiber, Beamte oder Handwerker und stellt sich heute nicht wesentlich anders dar, wie sich im interdisziplinären Austausch verschiedener Fachkulturen zeigt. Denken geschieht nicht im luftleeren Raum: Für das Denken der Damaligen wären also die verschiedenen Räume zu beschreiben, nach der „Gestalt einer Gesellschaft in ihrer Geschichte“²⁵ zu fragen. Auch dabei ist vor der vorschnellen Konstruktion von Gegensätzen sicher zu warnen; ein zweites *caveat* betrifft die oben schon erwähnte Tatsache, dass wir im AT als *Literatur* davon nur einen begrenzten Ausschnitt greifen, mit einer Milieuverengung auf textproduzierend-intellektuelle Schichten und deren literarisch dargestellte Perspektiven konfrontiert sind. Wo andere Lebenssituationen in den Blick treten, wie im Neh 5,1–13 geschilderten Schuldenerlass oder der Freilassung der Sklavinnen und Sklaven unter Zidkija in Jer 34,8–22, entsteht ein indirekter Einblick in deren Situation – freilich im Spiegel der (hier explizit theologischen) Perspektive derer, denen sich die Textüberlieferung verdankt.

3 Spuren eines sich seiner selbst bewussten Denkens

Abschließend sei auf wesentliche Bereiche hingewiesen, in denen sich alttestamentliche Spuren eines sich seiner selbst bewussten Denkens finden lassen.

3.1 Erreichbarkeit und Grenzen der Erkenntnis

Da wäre zunächst das ausdrückliche oder vorauszusetzende Nachdenken über menschliche Erkenntnis, über deren Quellen wie Grenzen. Das Gebiet ist vielfältig; denn wer formuliert, wie Weisheit zu erlangen ist (oder eben nicht), wer Scheitern menschlicher Erkenntnis begründet, der hat über das Denken und Erkennen reflektiert. Für Koh möge hier der Verweis auf Annette Schellenbergs „Erkenntnis als Problem“ genügen:²⁶ Bei Koh stößt der Mensch angesichts Gottes, der ihm verborgenen Zukunft und des Todes an Grenzen seiner Erkenntnis; er wird zugleich als kritisches Erkenntnissubjekt zum mündigen Gegenüber der Tra-

²⁵ Kessler, Sozialgeschichte, 11.

²⁶ Vgl. Annette Schellenberg, *Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen*, OBO 181 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002), insbesondere 42–44 und 194.

dition und reflektiert über mögliche Erkenntniswege. In ethischer Hinsicht führt das Wissen um die Grenzen der Erkenntnis, ja nach Hiob 28 die Unerreichbarkeit der Weisheit, zu Bescheidenheit, Pragmatismus und der Weisung an die bekanntgegebenen Gebote – doch zu dieser Entlastung des Denkens führt erst die denkerische Auseinandersetzung mit den Grenzen menschlicher Einsicht.²⁷ Formulierungen über die Grenzen des Denkens oder formuliertes Unverständnis finden sich aber auch mit anderen Zielsetzungen, beispielsweise in Ps 8 oder Jes 55. „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken“ (Jes 55,6) ist eine auf die Ebene Gottes und in den Bereich der trostvollen Rede verlagerte Aussage über die Grenzen menschlichen Denkens, die ein Nachdenken über das Denken sowie über dessen Begrenzungen voraussetzt. Das logisch nicht schlüssig nachzuvollziehende Handeln Gottes am Menschen – ebenfalls eine Grenzerfahrung des Denkens – führt in Ps 8 in die Doxologie.

3.2 Monolatrie und -theismus

Ein weiteres Beispiel kritischen und selbstreflexiven Denkens findet sich in Entstehung und Durchsetzung von Monolatrie und -theismus. Hier genügt ein Verweis auf Jan Dietrichs Beitrag „Hebräisches Denken und die Frage nach den Ursprüngen des Denkens zweiter Ordnung im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient“ (vgl. Anm. 27). Monolatrie und -theismus brauchen eine gedankliche Metaebene, „die das Denken über und die eigene Haltung zu den Göttern selbst wieder kritisch bedenkt“.²⁸ Sie sind Konzepte, die „denkerisch auf der Sachebene durch die Unterscheidung zwischen ‚wahr und falsch‘ und [notwendigerweise oder hier im Erbe Jan Assmanns?] auf der Personenebene durch die Unterscheidung von Freund und Feind ‚errungen‘“²⁹ werden. So zeigt sich hier unstrittig „selbstreflexives“ Denken.

27 So lässt sich auch Prov mit der regelmäßigen Weisung an die Gebote ein Denken zweiter Ordnung gerade nicht absprechen (gegen Jan Dietrich, „Hebräisches Denken und die Frage nach den Ursprüngen des Denkens zweiter Ordnung im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient“, in: Jürgen van Oorschot/Andreas Wagner (Hg.), *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments* [Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017], 45–65, 57f.). Selbst wo die Rezipienten von Prov vom kritisch-selbstreflexiven Denken entlastet werden, setzt die werbende Darstellung in Prov seitens der Verfasser aber genau dieses voraus. Ähnliches gilt für die dtn-dtr Perspektive auf die Tora.

28 Dietrich, Hebräisches Denken, 59.

29 Dietrich, Hebräisches Denken, 59.

Der entstehende Monotheismus *ist* eine Besonderheit, die aus „dem hebräischen Denken“ – dem theologischen Nachdenken, wie es alttestamentlich seinen Niederschlag gefunden hat – erwächst und dieses prägt, und er erweist sich im Nachhinein als epochaler Umbruch.

3.3 Textgestaltung und Leserlenkung

Sich des Denkens anderer bewusstes sowie dieses antizipierendes Denken zeigt sich alttestamentlich nicht nur im expliziten Schreiben über das Denken, sondern lässt sich an vielen Stellen indirekt erschließen. Wer eine Erzählung schreibt, in der Personen vorkommen, die handeln, planen, Intrigen spinnen, zu überzeugen versuchen – Erzählungen wie Esther, Joseph, Ruth – hat sich Gedanken über das Denken seiner literarischen Figuren gemacht. Gleiches gilt in Hinblick auf die Leserlenkung, auf Textsignale, die sich an die Rezipienten und Rezipientinnen richten, und damit auch für viele redaktionelle Vorgänge. Kunstvoll wird Lesenden der eine oder andere Gedankengang nahe gelegt, die Wirkung eines Textes in eine etwas oder massiv andere Richtung gelenkt. So zeigen Texte wie das Ruthbuch, dass das erzählerische Gestalten über eine hohe Reflexion verfügt, die auch ein Denken über das Wahrnehmen und Folgern der Lesenden voraussetzt. Aus diesem umfangreichen Bereich sei ein Beispiel vorgestellt, das üblicherweise unter das Stichwort Intertextualität fallen würde (welches für unsere Fragestellung viel Potential enthält) und mit dem ich gleichzeitig zeigen möchte, wie sich historische Rezeptionsvorgänge methodologisch plausibel machen lassen.

Hiobbezüge im Ruthbuch

Wie in jedem Kapitel des Ruthbuches findet sich in Ru 1,20f. eine Deutung des bisherigen Geschehens aus dem Munde eines der Protagonisten; in jedem Kapitel fallen diese Stellen aufgrund ihres Vokabulars und ihrer Anspielungen auf andere biblische Zusammenhänge auf. Noomis Deutung ihrer Rückkehr und ihres bisherigen Geschicks in Ru 1,20f. enthält sprachliche Bezüge zur Hiobdichtung. Neben dem Grundthema „Bitterkeit“, das sich häufiger in der Hiobdichtung findet,³⁰ hat Ruth 1,20bß seine nächste Parallele in Hi 27,2, der Einleitung einer Hiobrede, in der Hiob vor seinen Freunden seine Unschuld beteuert.

³⁰ Vgl. dazu James Alfred Loader, „Job’s Sister: Undermining an Unnatural Religiosity,“ *OTE* 6 (1993): 312–329, 320 mit Verweis auf Hi 3,20; 7,11; 10,1; 13,26; 21,25; 27,2.

Hi 27,2

2 חַיֵּאל הַסִּיר מִשְׁפָּטַי
וְשִׁדְי הַמֶּר בְּפָשִׁי:

„So wahr Gott lebt, der (mir) mein Recht entzogen, und Schaddai, der meine Seele erbittert hat...“

אֶל־תִּקְרָאנִי לִי נְעֻמִי
קְרָאן לִי מָרָא
פִּי־הַמֶּר שִׁדְי לִי מֵאָד:
21 אֲנִי מֵלֵאָה הִלַּכְתִּי
וְרִיקָם הִשִּׁבְנִי יְהוָה
לָמָּה תִּקְרָאנִי לִי נְעֻמִי
וְיִהְיֶה לְעֵנָה בִּי
וְשִׁדְי הַרַע לִי:

- 20aβ „Nennt mich nicht Noomi,
20ba nennt mich Mara,
20bβ *denn Schaddai hat mich sehr erbittert.*
21aα **Voll bin ich hinausgezogen
und leer hat Jhwh mich zurückkehren lassen.**
21aβ **und leer hat Jhwh mich zurückkehren lassen.**
21ba Warum nennt ihr mich Noomi,
21bβ *wo doch Jhwh mich anklagt*
21by *und Schaddai mir Böses antut?“*

Die Hi 27,2b entsprechende Wendung begründet in Ru 1,20 die Namensänderung, Schwursatzformel und Rechtsthematik fehlen. Bei fast identischer Wortwahl – in Anknüpfung an Ru 1,13b ersetzt das Personalpronomen נָפֶשׁ und מֵאָד verstärkt die Aussage – verweist die Wendung עֵנָה בִּי auf eine juristische Auseinandersetzung. Sie steht in Hi 15,6 und 16,8 für eine verleumderische Anklage. So umrahmen der Wunsch der Namensänderung (V. 20aβ.ba.21ba) und der Vorwurf gegen Gott (V. 20bβ.21bβ.γ) die (An-)Klage aus V. 21a.

Anklänge an die Hiobdichtung [...] rahmen also den Versteil, der im Parallelismus eine Beschreibung des bisherigen Geschehens als Handeln Gottes enthält: Voll ist Noomi gegangen, leer hat Jhwh sie zurückkehren lassen. Damit ist Noomis Verlust beschrieben – das zentrale erste Element aus der Abfolge von Verlust und Restitution, die den Hiobrahmen und Noomis Geschick verbindet, befindet sich im Zentrum dieser Anspielungen an die Dichtung, sodass sich hier die Bezugnahmen auf Hiobrahmen und -dichtung ergänzen.³¹

31 Vgl. Andrea Beyer, *Hoffnung in Bethlehem. Innerbiblische Querbezüge als Deutungshorizonte im Ruthbuch*, BZAW 463 (Berlin/New York: de Gruyter, 2014), 153.

Wer das so kunstvoll gestaltet – göttliche unfaire Anklage und Hiobsschicksal verwoben – im Finale des ersten Kapitels platziert hat, der will damit eine Wirkung auf die Leser seiner Zeit erzielen und muss sich Gedanken über ihre Wahrnehmung der Erzählung gemacht haben. Das Ruthbuch ist mit Noomi als Hiobfigur, vor allem aber mit der kaum verhüllten Anklage gegen Gott nicht mehr die harmlose „Geschichte, wie das Volk sie gerne hört: nach Regen Sonnenschein!“³², sondern abgründiger. Sie wirft Fragen an die Vorstellung von Gott auf, der nicht mehr nur segnend und freundlich begegnet. Wie bei Hiob wird kein Grund für Noomis Unglück benannt; hier stellt sich ein Hiobproblem, das im Ruthbuch die menschlichen Protagonisten lösen müssen. Eine absichtliche Anspielung auf das Hiobbuch lässt sich so nicht nur anhand der Motive von unverschuldetem Unglück, Verlust und Wiederherstellung vermuten, sondern in der Kombination³³ von

- einer im Ruthbuch strukturell herausgehobenen, deutenden Stelle,
- gemeinsamem für das Ruthbuch sonst untypischen Vokabular (שָׂדָי, Schad-dai),
- dem Wechsel in eine Gattung, die Klage oder Anklage, die in Hi verbreiteter ist als in Ru,
- einem Cluster von potentiellen Anklängen an Hi, die sich wechselseitig stützen, und – dafür ist hier kein Raum – von weiteren Bezugnahmen in die Weisheit plausibel machen.³⁴

Wo solche textlichen Querbezüge historisch gut begründet werden können, ermöglichen sie einen Einblick in das Gestalten der Verfasser und damit in ein Denken, das sich seiner selbst und der Wirkung des von ihm Gestalteten sehr wohl bewusst war. Analoges gilt für redaktionelle Vorgänge.

4 Zum Schluss

In beidem zeigt sich, ähnlich wie im Umgang mit der Frage nach Quellen und Grenzen der Erkenntnis, „eine kritische und reflektierende Auseinandersetzung“,³⁵ die weniger Denkprozesse abschließt als Neuausrichtungen anregt. Dass

³² Hermann Gunkel, *Reden und Aufsätze* (Göttingen, 1913), darin: 5. Ruth, 65–92, 83 zuerst erschienen in *Deutsche Rundschau* XXXII (1905), 50–69.

³³ Zur Identifikation von innerbiblischen Bezugnahmen und möglichen Kriterien vgl. Beyer, *Hoffnung*, 21–25.

³⁴ Zu Bezugnahmen zur Weisheit vgl. Beyer, *Hoffnung*, 145–170.

³⁵ Schellenberg, *Erkenntnis*, 42 – für Koh statt der „Darlegung einer geschlossenen Lehre, in der alle Probleme gelöst sind“.

es das alttestamentlich auch in einer stärker normativen Spielart gegeben hat, nämlich im Bereich der Geschichtsschreibung, sei abschließend und der Vollständigkeit halber nur angemerkt. Wenn Geschichtsschreibung die Fähigkeit zu „mentale[n] Zeitreisen“³⁶ voraussetzt und sich in ihr ein zukunftsgerichtetes (episodisches) Gedächtnis spiegelt, stellt sie ein weiteres Beispiel für ein selbstreflexives, normatives Denken dar, das u. a. mittels redaktioneller Vorgänge Deutungen des kollektiven Geschicks lanciert. Naheliegend ist dies bei der Deutung des Exilsgeschicks durch die Verfasser des DtrG; eine etwas andere Agenda verfolgt die Chronik mit ihrer Geschichtsschreibung von Adam an bis in die persische Zeit; aber auch Psalmen reflektieren das individuelle und kollektive Geschick, etwa das Ergehen der sich gegenüber den „Frevlern“ momentan im Hintertreffen befindlichen „Gerechten“ (Ps 37; 73 u. a.) und entwerfen so paradigmatische Geschichtsabläufe, die auf göttliches Handeln hin durchsichtig werden und menschliches Handeln beurteilen bzw. bestimmte Haltungen und Maximen empfehlen.

All diesen Spuren wäre Gewinn bringend weiter nachzugehen, ist dem „Paradigma über die Ursprünge des Denkens zweiter Ordnung im antiken Griechenland“ erst der Abschied beschieden.³⁷

Literaturverzeichnis

- Andrea Beyer, *Hoffnung in Bethlehem. Innerbiblische Querbezüge als Deutungshorizonte im Ruthbuch*, BZAW 463 (Berlin/New York: de Gruyter, 2014).
- Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952).
- Rykle Borger, *TUAT I/1* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1982).
- Jan Dietrich, „Hebräisches Denken und die Frage nach den Ursprüngen des Denkens zweiter Ordnung im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient“, in: Jürgen van Oorschot/Andreas Wagner (Hg.), *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments* [Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017], 45–65.
- Erhard S. Gerstenberger, *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens* (Stuttgart: Kohlhammer, 2001).
- Hermann Gunkel, *Reden und Aufsätze* (Göttingen, 1913), darin: 5. Ruth, 65–92, 83 zuerst erschienen in *Deutsche Rundschau* XXXII (1905), 50–69.
- Johann Gottfried von Herder, *Fragmente zu einer Archäologie des Morgenlandes*, in: Bernhard Suphan (Hg.), *Herders Sämmtliche Werke*, Bd. 6 (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1883), 1–130.

³⁶ Thomas Suddendorf, *Der Unterschied. Was den Mensch zum Menschen macht* (Berlin: Berlin Verlag, 2014), 133; zum episodischen Gedächtnis vgl. auch 144.

³⁷ Mit Dietrich, *Hebräisches Denken*, 65.

- Johann Gottfried von Herder, *Briefe, das Studium der Theologie betreffend* I, in: Sämtliche Werke. Zur Religion und Theologie. Neunter Teil (Tübingen: Cotta, 1808, nach der zweiten verbesserten Ausgabe 1785).
- Wilhelm von Humboldt, *Schriften zur Sprachphilosophie*, in: Andreas Flitner/Klaus Giel (Hg.), Werke in fünf Bänden, Band 3 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1963).
- Rainer Kessler, *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung* (Darmstadt: WBG, 2008).
- Klaus Koch, „Gibt es ein hebräisches Denken?“, in: *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*. Gesammelte Aufsätze 1, hg. v. Bernd Janowski/Martin Krause (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991), 3–24.
- James Alfred Loader, „Job’s Sister: Undermining an Unnatural Religiosity“, *OTE* 6 (1993): 312–329.
- Robert Lowth, *De Sacra Poesi Hebraeorum. Praelectiones academicae* (Oxford: Clarendon, 1753).
- Johannes Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, Bd. 1–2 (London: Oxford University Press, 1926 [Kopenhagen: Branner 1920]).
- Josef Perner/Heinz Wimmer, „„John Thinks That Mary Thinks That...‘. Attribution of Second-Order Beliefs by 5- to 10-Year-Old Children“, *Journal of Experimental Child Psychology* 39 (1985): 437–471.
- Andrea Polaschegg, *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*, Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 35 (269) (Berlin/New York: de Gruyter, 2012).
- Annette Schellenberg, *Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen*, OBO 181 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002).
- Willy Schottroff, *Gerechtigkeit lernen. Beiträge zur biblischen Sozialgeschichte*, ThB 94 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999).
- Thomas Suddendorf, *Der Unterschied. Was den Mensch zum Menschen macht* (Berlin: Berlin Verlag, 2014).
- Michael Tomasello, *Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens* (Berlin: Suhrkamp, 2014).
- Ludwig Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlungen. Tractatus logico-philosophicus*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003).

Christian Frevel

Never Mind: Some Observations on Thinking and its Linguistic Expressions in the Hebrew Bible

Abstract: Der Beitrag untersucht die Entwicklung des Denkens in der Hebräischen Bibel. Die explizite Verkörperung des Denkens beginnt in späten nachexilischen Texten zu verblassen. Denken wird jetzt als etwas Autonomes konzeptualisiert, das innerlich, aber weniger körperlich ist. Das Denken über das Denken beginnt stärker zu werden. Denken wird zu einem Mittel, die Welt zu erfassen und zu verstehen. Das Selbst wird innerlicher, subjektiver und reflexiver. Einige Fallstudien bestätigen die nachgezeichnete Entwicklung: Kohelet denkt über das Denken nach und setzt das explorative Denken ein, um die erkenntnistheoretischen Grenzen des Wissens zu beschreiben. Das Selbst in Ps 139 reflektiert in ähnlicher Weise über seine eigenen epistemischen Grenzen in Zeit und Raum und versucht, den Unterschied zwischen der äußeren Welt und der inneren Erfahrung zu begreifen. Kgl 3 reflektiert die innovative Kraft des Denkens durch den Rückgriff auf Tradition.

In der Entwicklung des Denkens spiegelt sich eine Form der Kontingenzbewältigung, in der die Wahrnehmung der Welt transformiert und transzendiert wird. Dieser rationale Schub der Theologie ist das zunehmende, aber kontinuierliche Ergebnis des Nachdenkens über die Tradition und ihre Funktion im Rahmen des Denkens.

This paper focuses on the development of thinking in the Hebrew Bible. The explicit embodiment of thinking begins to fade in late post-exilic texts. Thinking is now conceptualized as something autonomous, internal but less corporeal. Thinking about thinking begins to become stronger. Thinking becomes a means of grasping and understanding the world. The self becomes more internal, subjective, and reflexive. Some case studies confirm the development traced: Qohelet (Ecclesiastes) reflects on thinking and uses exploratory thinking to describe the epistemological limits of knowledge. The self in Psalm 139 similarly reflects on its own epistemic limits in time and space, trying to grasp the difference between the external world and internal experience. Lamentations 3 reflects on the innovative power of thinking through recourse to tradition.

The development of thinking reflects a form of overcoming contingency in which the perception of the world is transformed and transcended. This rational boost of theology is the increasing but continuous result of reflecting about tradition and its function within the framework of thinking.

Beyond Hebraism and Hebrew Mind

In this essay, I will approach ‘thinking’ in the Hebrew Bible rather than ‘the’ Hebrew mind. Speaking of a ‘Hebrew mind’ is common from the 19th century CE onwards in various formulations, either as “*the Eastern mind*” (Eduard Ullendorff), or the “Ancient mind” (Samuel Sandmel), or the “Semitic mind” (Johannes Pederesen).¹ From such studies, Yael Avrahami draws a very insightful overview of the diametrical characterizations of “Biblical Thought” vs. “Western Thought”:²

<i>Biblical Thought</i>	<i>Western Thought</i>
Elastic	Inflexible
Intuitive	Conscious
Active	Reactive
Creative	Disciplined
Concrete	Abstract
Sensory	Mind
Dynamic	Static
Synthetic	Analytic

Most popular, as well as most criticized, was Thorleif Boman’s book *Hebrew Thought Compared with Greek*³, which received echoes in almost every field of intellectual history from philosophy to psychology, and finally in neuroscience. A particularity of Hebrew or ancient Near Eastern thinking is often described beyond the much too simple categories of Boman by pointing at *aspective* vs. *perspective*, *constellative* vs. *identifying*, *complementary*, *additive*, and *integral* vs. *differentiating*, *binary*, and *dichotomizing*. “The idea of ‘Hebrew thought’ led to the stereotyping of philosophical reflection on religion as a priori abstract, static, theoretic, and systematic, out of place in the context of biblical revelation, which was hailed as dynamic, practical, and historical.”⁴ The dichotomous paradigm of Athens and Jerusalem is very influential, as for instance a famous quote of Mathew Arnold in Jacques Derrida’s essay on Emmanuel Lévinas demonstrates: “Hebraism and Hellenism – between those points of influence moves our world.”⁵

¹ See for the various characterizations Avrahami 2011, 21–237. A historical survey of research is also presented by Koch 1991.

² Avrahami 2011, 21–234.

³ Boman 1960. For the criticism see the argument in Barr 1961, 68–72, which is most often referred to when it comes to Boman’s fallacies.

⁴ Gericke 2012, 66.

⁵ Derrida 2010, 97.

Although it would be promising to discuss the alleged characteristics of Hebrew thought and modes of thinking (“Denkungsart”) against the background of modern Jewish Philosophers like Hannah Arendt or Emmanuel Lévinas, this is not the concern of the following argument. I concur with Jan Dietrich that there is a need for discussing Boman’s view anew, even if his approach on “Denkformen” cannot stand any longer.⁶ But this deserves its own study. My interest here is much more modest: it focuses on the issue of how thinking in the Hebrew Bible is addressed, implicitly and explicitly. This topic has been tackled before, most prominently by Michael Carasik in his 2006 book on *Theologies of the Mind in Biblical Israel*⁷, which allows me to only cover limited ground in this essay. I am interested in the often ascertained dichotomy of body and mind against the holistic nature of both. It should be clear that ‘thinking’ is situated beyond the dualism just mentioned. Hence we may ask: What is thinking and how bodily is the mind in Hebrew understanding? How, where, and when does ‘thinking’ become the object of ‘thinking’? The interest in the evolution of thinking about thinking is part of a larger discourse on the emergence of second-order thinking, which is in turn related to the axial age theory.⁸ *Second-order* thinking in a nutshell is to take a step back and make thinking an object of thinking. Is there a change in addressing thinking in the Hebrew Bible which can give support to an axial development of self-reflexivity? My understanding of thinking is not informed by a neuro-biological perspective which is quite different to the focus on ‘thinking’ as it is represented in texts. So what, in my understanding, is thinking? It may be of some help to heuristically employ the abstract noun ‘thought’ for ‘thinking’ which refers (to give three slightly different facets of a definition) to *the arrangement and structure of ideas*, or *the mode of approaching the world* including a worldview, language, and terms in a certain structure, etc., or (finally ending up in the simple Kantian definition of thinking) *to represent something by terms*.

In the first part of my paper, I will elaborate on some linguistic expressions related to thinking in the Hebrew Bible. In the second part, I will present three short case studies on Ps 139, Lam 3, and Eccl 1, all related to second-order thinking.

I deliberately confine this paper to the Hebrew Bible for pragmatic reasons. It would be worthwhile to involve Septuagint studies and a comparative view, but this would at the same time make the issues more complicated. Therefore, I will first take a look at semantic differences in ‘thought’ in the Hebrew Bible, and then

⁶ Dietrich 2017, 45.

⁷ Carasik 2006.

⁸ See Dietrich 2017. ‘Axial’ is used here as denoting the broader shift rather than the narrow ‘axial age’ in the strictest sense of Karl Jaspers; see the discussion of Jan Assmann in Bellah and Joas 2012.

relate this to systematic differences regarding the perception of the world, the epistemic limitations of the human mind, transcendence, and the inner self. The methodological challenge is that not only one has to find fields of thought where a development is possible, but one also has to approach *the* Hebrew Bible diachronically. I am fully aware of this methodological challenge and the pitfalls of circularity, since there is no consensus on dating texts. Furthermore, my approach faces another methodological challenge as it sticks to the representational aspect of language and semantics – an approach which was masterly criticized by James Barr and others. Nevertheless, this descriptive and historical approach is, in my understanding, still more appropriate to the subject than attempting to draw a *consistent* philosophical view from the Pentateuch, the Hebrew Bible, or the Christian Bible(s).⁹

“Bear in mind the former things” (Isa 46:9) or “nothing new under the sun” (Eccl 1:9) – Developments in Ancient Hebrew Thought

Are there signs of a development in Hebrew thinking in the Bible at all? Let me begin with a preliminary remark on the development of the Hebrew language. If thinking is a mode of abstraction, it should be recognizable in the use of language. While there are generic terms denoting e.g. ‘birds’, ‘trees’, or ‘gods’, it has often been noted that Hebrew does not form a lot of abstract nouns like ‘history’, ‘culture’, ‘world’, ‘religion’, ‘honour’, ‘imagery’, ‘procedure’, ‘colour’, etc. It is argued that this peculiarity is more or less based on a substance-logic structure of the language. I will not go into great detail regarding the much debated issue of historical linguistics, except to briefly mention the occurrence of ancient Hebrew abstract nouns with an *וֹת*-ending (e.g. *דְּמוּת*, *חַיִּית*, *מְרִיחַ*, etc.).¹⁰ Some say that the abstract suffix becomes more common in post-exilic texts.¹¹ In contrast, Chaim Cohen has denied any indicative function of the ending: “The *וֹת*-suffix for abstract

⁹ I will therefore not enter into a discussion of Dru Johnson’s attempt to describe a “consistent view of epistemology” in the Pentateuch (and more precisely “from the Pentateuch to Mark’s Gospel”); see Johnson 2018, 3, 9, 148. A fundamental skepticism towards a holistic approach also makes me reluctant to speak of a philosophy of scripture in the sense of a consistent argument in it; see the discussion on Yoram Hazony’s book (Hazony 2012) on the philosophy of Hebrew scriptures by Jon D. Levenson (“category error”) and others.

¹⁰ See the list in Young et al. 2008, 329–350.

¹¹ See for discussion *ibid.*, 329–350, with special emphasis on the problems of dating מלכות.

nouns cannot be considered an identifying feature of LBH.”¹² For the sake of clarity, the building of abstract nouns should not guide the reflections on Hebrew thinking, although I tend to agree that they mainly appear in later texts.

How does the Hebrew Bible in general speak about thinking, and how can thinking about thinking be traced in the texts of the Hebrew Bible? Thinking is mostly located in the heart (Gen 6:5; Ps 33:11; Prov 6:18; 19:21; Eccl 1:13). Although the heart has reasons which are not known by reason – as in Blaise Pascal’s remarkable aphorism “Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît pas” (*Pensées* IV, 277) – reason and heart are not disconnected or separate. Hence emotions, feelings, decisions, and reasoning are located in the heart and *nothing* takes place in the head.¹³ There is no ἐγκέφαλος “in the head” (i. e., brain) in the ancient world before the Greeks in the 4th century BCE. In the writing on “the sacred disease” (epilepsy) in the Hippocratic corpus, an interpreting function (ἐρμηνεύς) was first attributed to the brain without cognitive capacities,¹⁴ and it took several additional centuries until the early modern period for thinking to be understood as a (neurological) brain process.¹⁵ By contrast, in the Hebrew Bible the heart is the means of cognition, perception, and processing of information.¹⁶

Although there are some other lexemes that are used in relation to thinking – such as שָׁחוּ (Am 4:13), מְזוּמָה (Ps 10:4), רַע (Ps 139:2, 17), מַדַּע (Eccl 10:20), Aramaic רַעִיּוֹן (e. g. Dan 2:29, 30; 7:28), etc. – the main term is the abstract noun מַחְשְׁבָה, which can denote plans, decisions, or thoughts and which occurs 56 times in the Hebrew Bible, mostly in plural forms. The English translation ‘thoughts’ is often based on מַחְשְׁבָה in Hebrew. ‘Thinking’, in contrast, is often expressed by the verb רָאָה, which literally is a visual perception (e. g. Gen 20:10; 26:7; 32:26).

In what follows, I will take a closer look at four expressions which denote thinking: (1) אָמַר, (2) בִּעַנִּי, (3) רָאָה, and (4) חָשַׁב.

(1) Very often ‘thinking’ is related to speech-acts with אָמַר. Something which is beyond or not directly linked to a dialogue (such as a decontextualized or de-

¹² Cohen 2012, 371; LBH is an abbreviation of Late Biblical Hebrew.

¹³ For Mesopotamian concepts locating ‘thinking’ see Steinert 2012, 385–387. In addition to the localization in the inner and outer organs (“heart”, “ear”, “eye”), she points to several links between *muhhu* denoting primarily “marrow” but also “skull”/“cranium” and *temu* “planning”/“decision”/“mind”. However, one has to take into account that these terms are used mostly in connection with insanity after a blow or fall and therefore are not necessarily used in contexts which locate ‘thinking’ in the sense defined above.

¹⁴ Eijk 2005, 126. See Sir 17:5 where the Hapax ἐρμηνεύς is the attribute of the seventh force, λόγος; cf. Marböck 2010, 214, and Newman 2018a, 48, who discuss the vague Stoic background, and a possible reference to Aristobulos.

¹⁵ See O. Breidbach in Gerabek 2005, 600.

¹⁶ See Fabry 2013, 412–34; Janowski 2018, 31–75.

tached speech) may be a thought (e.g. 1 Sam 20:3, 26; 27:11; Deut 29:18; Neh 6:9; Ps 64:6), but a thought remains related to speech in various ways: conceptually, semantically, and metaphorically. This was correctly noted by Michael Carasik, as Yael Avrahami explicates: “Speech is thought, namely, speech is not only a representation of information extracted from the mind, but the actual process of thought.”¹⁷ However, it is difficult to trace a *face value* development in these passages of thinking, since the spectrum is very broad. The use of *מהשבה* is frequent in Jeremiah (12), Isaiah (8), Proverbs (8), and Psalms (6), less so in the narrative literature or the Torah, but it escapes a straightforward developmental scheme. The same holds true if one looks semantically at all expressions of ‘thinking’ or ‘thought’ within a modern translation representing the various expressions used in Hebrew. With regard to a development, *almost nothing can be drawn from that*. Therefore, I will go into a more subtle undertaking and a sophisticated tendency: the *embodiment* of thinking and its autonomy.

Thinking is often related to speech-acts which are directed inwards. To talk *within* the heart is a typical expression to denote evaluation. It is almost never expressed as *דבר בלב* or *שמע בלב*, but rather as *אמר בלב*. There are a few significant exceptions: Eccl 2:15 combines *אמר בלב* and *דבר בלב*. Eccl 1:16 uses *דבר עם לבי* for “I considered”, and strikingly Deut 15:9 also uses the preposition *עם*: *דבר עם-לבבך בליעל*:¹⁸ ... Very interesting is Josh 14:7 (*ואשב אתו דבר כאשר עם-לבבי*) which combines memory and evaluation (cf. 2 Chron 9:1). But these are exceptions to the rule. Let me give just a few examples:¹⁹

Gen 17:17: “Then Abraham fell on his face and laughed, and said to himself, ‘Can a child be born to a man who is a hundred years old? Can Sarah, who is ninety years old, bear a child?’”

Gen 27:41: “Now Esau hated Jacob because of the blessing with which his father had blessed him, and Esau *said to himself*, ‘The days of mourning for my father are approaching; then I will kill my brother Jacob.’”

1 Kings 12:26: “Then Jeroboam said to himself, ‘Now the kingdom may well revert to the house of David.’”

Ps 14:1: “Fools say in their hearts, ‘There is no God.’ They are corrupt, they do abominable deeds; there is no one who does good.”

¹⁷ Carasik 2006; Avrahami 2011.

¹⁸ This raises questions whether the passage, in addition to its abstract use of *Belial*, can be regarded as the deuteronomic ‘*Grundschrift*’ of Deut 15, as Otto 2016, 1336–1337, argues.

¹⁹ If not otherwise indicated, all translations are from the New Revised Standard Version.

The inner voice cannot be heard from the outside. Rather, it is related to inner experience. It is an early form of a sense of the self without using particular terms for reflection, thinking, or musing. The act of thinking is ‘located’ inside; לב is the location where a decision takes place, it is like a container of the self. At the same time, the evaluation is linked to a speech-act, which is usually hearable outside. This underlines the inside-outside correspondence within the process of evaluation. It comes *from* the inside and turns *to* the outside. In the expression אמר בלב the bodily dimension of thinking is quite prominent.

(2) This kind of embodiment can be seen in other expressions denoting evaluation. Very often (more than 300 times), something takes place literally *in the eyes* (בעיני):

Gen 6:8: “But Noah found favor in the sight of the LORD.”

1 Sam 1:23a: “Her husband Elkanah said to her, ‘Do what seems best to you.’”

1 Kings 21:2b: “I will give you a better vineyard for it; or, if it seems good to you, I will give you its value in money.”

Isa 5:21: “Ah, you who are wise in your own eyes, and shrewd in your own sight!”

בעיני is a mode of evaluation. If something is appraised to be good or bad, if someone finds favour or disapproval, even if there is reprobation in the assessment of a counterpart, this takes place literally in the eye. Eyes are the interface between inside and outside. In contrast to the speech which usually goes out, the eye only ushers the impression into the inside. The evaluation now takes place *in* the interface, which is not really *inside* but rather still visible from the outside. Interestingly enough, the expression בעיני is not used with a verb of cognition, perception, or visual appreciation (ראה, נבט).

(3) However, the verb ראה also denotes processes of evaluation based on perception. Let me give a few examples:

Gen 7:1: “Go into the ark, you and all your household, for I have seen that you alone are righteous before me in this generation.”

Gen 16:4: “He went in to Hagar, and she conceived; and when she saw that she had conceived, she looked with contempt on her mistress.”

Jer 2:31: “And you, O generation, behold the word of the LORD!”

Hab 3:6: “He stopped and shook the earth; he looked and made the nations tremble.”

ראה denotes a process of evaluation based on a sensation and cognition. In contrast to the examples above, ראה is not explicitly embodied. Hagar realized that

she was pregnant before it was visible outside. It is an inner act of perception not necessarily based on *visual* experience. But ראה is realizing, perceiving, and noticing as well as assessing and evaluating something. It is an already processed experience which presumes some sort of thinking. These processes are not explicitly located inside and are not clearly embodied. It is neither נפש מעי, קרב, לב, רוה, nor עין where this perception takes place. This holds true for those cases in which ראה can mean experience:

Ps 34:12: “Which of you desires life, and covets many days to enjoy good?”

Job 4:8: “As I have seen, those who plow iniquity and sow trouble reap the same.”

Isa 38:11: “I said, I shall not see the LORD in the land of the living; I shall look upon mortals no more among the inhabitants of the world.”

Num 11:15: “If this is the way you are going to treat me, put me to death at once – if I have found favor in your sight – and do not let me see my misery.”

Nevertheless, ‘seeing’ is a primarily sensory experience. ראה can embrace all forms of bodily experience, including recognition and realization of a situation or condition in past and present. As with the evaluative side of ראה, the experimental side is not embodied physically. The experience does not take place in a particular organ or at a particular place in the body. Although rooted in a physical sensation, ראה has moved into an autonomous instance and gives the impression to be more or less incorporeal and immaterial.

(4) The final root in this row of experimental expressions that are related to thought and thinking and which denote processes of evaluation is השב. Once more I give a few examples:

Gen 50:20: “Even though you intended to do harm to me, God intended it for good, in order to preserve a numerous people, as he is doing today.”

Ps 77:5: “I consider the days of old, and remember the years of long ago.”

Ps 119:59: “When I think of your ways, I turn my feet to your decrees.”

Job 35:2: “Do you think this to be just? You say, ‘I am in the right before God.’”

Lam 4:2: “The precious children of Zion, worth their weight in fine gold – how they are reckoned as earthen pots, the work of a potter’s hands!”

Most often, השב means planning or calculating something, but it can also be employed to describe processes of evaluation. There is a slight difference between the aforementioned expressions and השב in terms of sequence. Where ראה is used to evaluate a condition or issue, the verb implicitly reflects the process of adding

the evaluation to the visual experience (they saw *and* [by this] they assessed), but the verb *חשב* does not relate to a sensual experience which precedes or accompanies the evaluation. *חשב* can also denote invention (e.g. Ex 35:35; Am 6:5): something not yet existing is considered or thought about.²⁰ However, the process of *חשב* is not explicitly corporeal, it does not take place anywhere in the body, neither in the heart nor in the head nor in any organ. Only few passages like Ps 140:3 (*חשבו רעות בלב*) or Prov 16:9 (*לב אדם יחשב*) *explicitly* locate *חשב* in the heart as the location of decisions.²¹ This does not exclude the possibility that the heart is in the background of other passages; the crucial point is that this location is less frequently made explicit.

Looking at all these expressions, it is quite difficult to trace a clear line of a development. Neither are all passages using *אמר בלב* early, nor all passages with *חשב* late. Although I do not want to claim a linear development, there is a *tendency* that passages referring to the process of thinking with *חשב* are generally later. Overall, thinking is getting less corporeal in later texts. Lexemes and expressions are employed which are detached from the body, or at least less explicitly physical or less explicitly attached to certain organs or parts of the body. In general, ‘thinking’ is related to speech and perception. But one may observe a tendency to dissolve it from explicit bodily processes. Thinking becomes more explicit, and more explicit in making things objective. Thinking moves from the interface between outside and inside to the inside, slowly but inevitably. This inwardness is no longer located in the inner organs but rather the sense of the ‘inner self’. The reflection on subjectivity as well as processes of objectification are increasing in texts from roughly the 5th century BCE onwards, even more in texts from the early Hellenistic period. This is not an obvious or direct development and not at all a clear indicated relocation of thinking. It is rather a subtle slight shift within the Hebrew Bible.

However, one can still find bodily expressions in very late Hebrew texts as Alma Brodersen has convincingly shown in her response. It is true that thinking is not detached from the heart or even ‘disembodied’. Especially in Ben Sira, the heart is employed as the place where thinking and understanding are located. But again, things may be a bit more complicated when looking at Ben Sira. Let me briefly explain this with some examples. First, the Greek Sir 3:29 speaks of a *καρδία συνετοῦ* “an intelligent heart” which understands (*διανοέομαι*), translating *לב חכם יבין*. But ultimately, understanding comes from the outside, at least clearly so in the Hebrew version. Second, in Sir 6:37 the Hebrew reads *והוא יבין לבך* “he will make your heart insightful” which in Greek is translated as *οὐρανεῖ*

²⁰ See for the inscriptional evidence, particularly the *Tell Dēr ‘Allāh* inscription, DISO 409–410.

²¹ Cf. *מחשבה* and *לב* Gen 6:5; Ps 33:11; Prov 6:18; 19:21 and *מחשבה* with *קרב* Jer 4:14.

τὴν καρδίαν σου “he will strengthen your heart”. This Greek translation could be simply a misreading of יִכִּין as יִכִּין,²² but it may also indicate a slight shift towards autonomy in the Greek text (cf. Sir 5:10; 22:16). Third, in Sir 17, in a reflection on Gen 1, Ben Sira emphasizes the cognitive capacity (drawn from the likeness with God) and morality of all humans.²³ Sir 17:6 in the NRSV reads: “Discretion and tongue and eyes, ears and a mind for thinking he gave them.” The Greek word for discretion, διαβούλιον, is not “counsel”, as is it often translated, but a decision-making capability (“Entscheidungsfähigkeit”²⁴). The sophisticated structure of the verse takes each two pairs of organs together, γλῶσσα (“tongue”, “language”) and ὀφθαλμός (“eye”) on the one hand, and οὖς (“ear”) and καρδία (“heart”) on the other. Each pair thus contains one part directing inwards and one outwards. If this interpretation is accepted, the heart in the second pair is the part directing outwards, which underlines the autonomous role of the decision-making place. Sir 17 with its five faculties – as Judith H. Newman has recently argued – “contains the image of the ideal self. Such an ideal represents ‘the aspirational self’ that is identified in the third stage of McNamara’s decentering process before the final process of integration and strengthening of conscious agency.”²⁵ Regrettably, the Hebrew of Sir 17 is missing for comparison.

Even this brief discussion of some passages in Sirach suggests that Ben Sira’s thinking about thinking may be more elaborate than the straightforward equation ‘heart = thinking’. But this would require a deeper study in the comparison of Ben Sira’s anthropology.

Thus, the above mentioned sophisticated tendency to depict thinking as an autonomous instance is not contrasted, but rather corroborated by Ben Sira. In sum, it is the same tendency that was present in the bulk of the passages above: Thinking becomes ‘something’ that is then considered as part of that person. This tendency has parallels in the emergence of an inner self, which I have demonstrated elsewhere.²⁶

Let me briefly mention two further related observations that support the argument above. The first is the development of the notion of נַפֶּשׁ, which literally means “gorge” or “throat”, and more figuratively “breath”, “life”, “life force”, etc. The נַפֶּשׁ is a bodily seat of emotion and the lexeme can also denote desire. Many studies in the past decade have been devoted to the more sophisticated meaning

²² Marböck 2010, 118.

²³ Wischmeyer 2012, 25.

²⁴ Marböck 2010, 208.

²⁵ Newman 2018a, 32, cf. Newman 2018b, V, 5 (which is lacking in G and Syr) adds two further ἐνέργημα-forces: the “gift of the mind” and “reason”.

²⁶ Frevel 2015; Frevel 2017b; Frevel 2017c.

of נפש.²⁷ The נפש can denote the whole body, it is employed to stand for the whole person, and it is the most relevant semantic equivalent for the self. From this, the sense of a corpse is derived which is used only in some late priestly texts. Finally, נפש can be used as personal pronoun meaning “oneself”. Looking now at the diachronic development of the semantics of נפש, the more abstract meanings are in tendency later than the corporeal dimension of נפש.

My second observation relates to the location and understanding of dreams. Dreams are, in the first place, reflected as an interface of human-divine communication (Gen 37:8; 40:8; 1 Sam 28:6). In older texts, dreams are indexical for the revelation of the divine. They are ‘real’ communication. However, within the dispute between true and false prophecy in Jeremiah, dreams become something that can be *invented* and be חלמות שקר “dreams of lies” (Jer 23:32, cf. 29:8; Sach 10:2). In this line, Qohelet (Ecclesiastes) takes dreams as examples of subjective experience, which cannot be proven objectively (Eccl 5:6). This gives support to the rise of subjectivity and autonomy, which has its parallel in the increasing depth of epistemological reflection. Strikingly, Nebuchadnezzar in Dan 2:28 is the first who dreams explicitly in his head (חזוי ראש), but perhaps not too much emphasis should be put on this unique example.

Three Short Case Studies on the Role of Thinking in Late Hebrew Bible Texts

It is striking that in the Hebrew Bible questions of epistemology are addressed in post-exilic wisdom literature. Questions about the knowability of the existence of an external world, about God’s nature, shape, and action are eminently addressed in Job, Qohelet, and some post-exilic Psalms. The limits of human understanding in grasping the whole and in understanding God’s wisdom and justice are one of the core topics of the book of Job. The so-called crisis of wisdom – or rather the insight into the boundaries of understanding – copes with the otherness of God and his universal worldview. Annette Schellenberg and Jürgen van Oorschot have convincingly demonstrated that the reflection on the limits of knowledge in late wisdom literature produces new insights into the finiteness of human understanding,²⁸ and Jan Dietrich and I have interpreted this knowledge of knowledge

²⁷ As the most recent study see Müller 2018.

²⁸ Schellenberg 2002, 21–25, 190–191, 293–296; Oorschot 2007, 1278: “Wer eine Grenze als Grenze wahrnimmt, muss immer schon einen Standort jenseits dieser Grenze eingenommen haben.”

as clearly indicating second-order thinking.²⁹ The reflection on the boundaries of knowledge is linked to issues of universalism which are addressed in late prophetic texts as well as Psalms and other parts of wisdom literature. In what follows, I will give three paradigmatic examples of how thinking is reflected in this context: Ps 139, Lam 3, and Eccl 1. All are examples that imply second-order thinking. This manner of thinking reflects upon thinking, as Yehuda Elkana aptly describes:

The conscious resolve to demystify the world is not only about the world; it is also an effort to guide one's thoughts: it is thinking about thinking. This is what we call second-order thinking. ... All 'images of knowledge', i.e. our thoughts about knowledge, are second-order thinking.³⁰

All three examples imply second-order thinking in their own way.

a) Psalm 139

Interpretations of Ps 139 often show a tension between a positive and a negative image of God.³¹ While in my understanding, this can with some confidence be decided in favour of the positive side, the psalm's argument is much more interesting for our question. The psalm's speaker is reflecting on his own position in the existing world. He differentiates between his human world which is characterized by his experience, and God's world which is characterized by abstract and encompassing specific knowledge (vv. 2–4). The speaker knows about the temporal and spatial limits of his thinking (v. 6), and thus in his thought experiment he walks beyond the empirical borders of space and time into the heavens and the underworld (vv. 8–12). Doing this, he exceeds the limits of experience through thinking (and gains new confidence by again relating this thinking to his experience). God exceeds the empirical world in every respect. For this reason, the speaker sticks to the omnipresence and omniscience of God (vv. 17–22) and moves towards intersections in his thinking which end up in a mystic-like identification.³² This thought experiment or subjunctive is comparable to the king's travesty in Eccl 1:12–2:26, the *irrealis* in Job 3, or the framing narrative of the book of Job with the initial setting in heaven and the challenge of Satan, but it seems to be

²⁹ Dietrich 2017, 65; Frevel 2015, 65.

³⁰ Elkana 1986, 40.

³¹ For the more negative view see Köckert 2010. The positive understanding is substantiated in detail with arguments regarding structure, semantics, and context by Agbagnon 2016, which will be published in 2019.

³² See for this category with regard to Ps 139 Agbagnon 2016, 247–260.

at the end of this inner-biblical track. The date of Ps 139 is, in my understanding, proto-apocalyptic, as the psalm attests a continuous dualism in its (consistent) argument including vv. 19–22. Interestingly, this reflection on empirical knowledge is combined with a reflection on subjectivity. The speaker of the psalm reflects on his deepest (bodily and personal) inwardness, and since even this inwardness is not detached from God, he decides to engage his most inner affects, his hate, towards the enemy of God, since he owes everything to God. Thus, the reflection on knowledge and its limits goes along with a development of *subjectivity*, a growth of *inwardness*, and the *reflection on reflection*. This clearly presupposes a second-order thinking. Texts like Ps 139 are indicators of a broader perspective in thinking of the world. The question is whether these developments are related to a mode of thinking or whether they are just intra-theological developments. I would argue that they are related to a development of thinking and an increase of thinking about thinking. As I have argued elsewhere, the ‘inner self’ starts to emerge in late-pre-exilic times, but reflection rather exponentially develops in post-exilic texts. Within many processes, the power of the subject and the awareness of subjectivity rise in biblical texts starting in the 5th and 4th centuries BCE.³³ Ps 139 stands more or less at the end of these processes, after the rise of Hellenistic thinking and perhaps already looking forward to the beginning of the 2nd century BCE.

b) Lamentations 3:18–23

As my second example for the awareness of thinking, I chose Lam 3:18–23, which I have called “The invention of theology”³⁴. Lam 3 is the latest of the five songs, looking back not only to the exile, but also to the experience of God reflected in the אֵיכָה-composition of Lam 1, 2, and 4.³⁵ Lam 3 has to be read as a sophisticated dialogue with the preceding songs.³⁶ The speaker of Lam 3 paradigmatically demonstrates a way of coping with personal disaster, providing a model for Jerusalem and for coping with collective disaster. I cannot go into details here, but the essence of his argument is as follows: First, in vv. 1–17, he portrays his incredible suffering and what it made out of him. Then, he forms an argument from *introspection* by looking at his own experience and its repercussions. In Lam 3:18–23

³³ See for this Frevel 2017c and Frevel 2017b. Cf. also, bringing together many previous studies, Newsom 2017.

³⁴ Cf. Frevel 2017a, 228.

³⁵ For the most recent comprehensive commentary see Koenen 2015, 186–299.

³⁶ See Frevel 2017a, 36–38, 44, 196–272.

(and further from vv. 24–39) he deals with his mood and the cause for his current bitterness. In the first part, the speaker is resigned and at the very bottom of life, because it was God who gave him the painful blows (one immediately sees the correspondence to Jerusalem’s fate in Lam 2). In vv. 1–16, it gets increasingly worse from verse to verse. The peak, or rather the deepest point, is reached in v. 17 (ותזנה משלום נפשי נשיתי טובה): the speaker’s feeling is that evil has replaced all wholeness and salvation, remembered as שלום. This שלום is conceived as a space and the speaker sees himself thrown out of this space by God. Forgetting about goodness is the consequence, because this goodness is in ‘God’s space’. The use of נפשי as a grammatical substitute for the personal pronoun also indicates the late date of the text. The speaker finds himself further away from God than ever. Thus, v. 17 is in some way a summary of the experienced individual affliction. The speaker continues in v. 18 with a quote of himself:

¹⁸ S. I say, “Gone is my glory, and all that I had hoped for from the LORD.”

¹⁹ The thought of my affliction and my homelessness is wormwood and gall!

²⁰ My נפש continually thinks of it and is bowed down within me.

²¹ But this I call to mind, and *therefore* I have hope:

²² The steadfast love of the LORD never ceases, his mercies never come to an end;

²³ they are new every morning; great is your faithfulness.

The quote in v. 18 gives a summary of the affliction which the speaker has recorded before. The ואמר in v. 18 is a perfect example of thinking linked to the speech-act as indicated above. Strikingly, the expression בלב is lacking, and this is not only due to the poetic form. Lam 3 is a specifically post-exilic product of theologians reflecting on theodicy and doxology.

The speaker says that his נצה is gone. The meaning of this term is much discussed. It can denote “durance”, “splendour”, or perhaps also “guidance”. The first meaning implies that the speaker is near death, the second that he is no longer a respected person, and the third that he is without orientation in his life. Perhaps the text even plays with this polyvalence. If נצה is understood as “splendour”, the term can be related to dignity.³⁷ The speaker’s dignity (which would in this case be the self-adscription of value and honour) has gone (אבד נצחי), which results in hopelessness. There is no escape from the speaker’s depression.³⁸ All the oppression leads him to consider his now-gone confidence anew. Looking at the second stichos with תוהלתי (“hope”), which is also subsumed under the verb אבד (“to be diminished”), it seems appropriate to assume that “durance” is meant

³⁷ Frevel 2007.

³⁸ For the connection of depression and the relation to God, see Janowski 2016.

in the first place in the sense of “lifetime”. The hope has departed and is separated from YHWH (מִיְהוָה). As it was insinuated in Lam 1, YHWH is the *only* hope. Hope has a strong inner component. It is not a material object which one can hand over to another person. Like confidence, it has to be moulded out of experience and thought. Actual experience fails, as vv. 1–17 made quite obvious. But thought – here it is remembrance זָכַר –, as the speaker is arguing in v. 19, weighs him even further down. Remembering his affliction is “wormwood” and “bitter poison”. Recalling the affliction makes it all the more ill and bitter. This explicitly refers to Jerusalem in Lam 1:7: זָכַרְהָ יְרוּשָׁלַם יְמֵי עֲנִיָּה וּמְרוּדֶיהָ. The paradigmatic person in Lam 3:19 indicates this as a behaviour which does not lead Jerusalem into comfort and hope again.³⁹ Because the verse refers back to Lam 1:7, it is self-reflective at the same time as it is emphatic. Musing about a bad situation is part of the coping process (and is natural for a while), but it does not lead the depressed out of their misery. The speaker clearly sees this mechanism in v. 20 where he considers rumination as depressing the soul. Here, thinking is an act of representation which reproduces (and thus doubles) the misery in one’s ‘inner world’. This is a different type of sadness than sadness over transience.⁴⁰ The *figura etymologica* זָכַר תּוֹכַח in v. 20 underlines the iterative structure of musing which addresses the bad condition time and again. It is made more ‘real’ or effective by thinking. נָפֶשׁ here is more than temper, it is rather the whole person which is afflicted by the unpleasant mood. Permanently making an affliction present can weigh someone down. There is no escape from uttering nearly the same depiction of misery time and again. To constantly remember the terrifying process and the related experience is a doom loop. The *reflection* of this mechanism by the observance of the ‘inner self’ in Lam 3 is a masterful performance of thinking.

At this point, the speaker deliberately ‘decides’ to make a U-turn out of his vicious cycle of depression, and he explicitly does this again by *thinking*: literally, he will bring back something to his centre, where his will, stimulation, and mood is shaped. Translating זָאֵת אֲשִׁיב אֶל־לִבִּי in v. 21 with the proverbial phrase “to take it to his heart” emphasizes the emotional rather than the cognitive aspect (“to call into mind”) and thus underestimates the process. It is a *deliberate* change of mind through thinking which becomes the base for new hope (עַל־כֵּן אֲוֹדֶיָהּ). This change

³⁹ The overlap of Lam 3:19 and 1:7 is striking. Berges considers this a strong argument for the identification of the speaker in Lam 3 with Zion: “Deutlicher kann die Parallelisierung von ‘gæ-bær’ und Zion kaum ausfallen.” (Berges 2002, 196). Both passages are closely related and Lam 3:19 evaluates 1:7, but this does not cogently *identify* both speakers. It rather is an empathic take-over of the view of Jerusalem by the paradigmatic person in Lam 3; see Frevel 2017a, 222.

⁴⁰ For the epistemological background and the surprising solution of Qohelet’s *carpe diem*, see Dietrich 2012.

is possible because the 'I' is facing his own thinking, making it an object. The phrase על־יכן אֶחְוֶה "therefore I will hope" is repeated in v. 24 and encloses a passage forming an argument. Note the remarkable change by adding the לִי "in him" in v. 24, now mentioning YHWH again in a positive way of thinking. How specifically does the speaker want to break new ground for hope? What is his offer for opening up new confidence in a better future? In a nutshell, it is *tradition*. He expresses a confession of God's grace which is not depleted yet because of God's faithfulness. It is part of God's self, it is his inner destiny to be graceful:

The steadfast love of the LORD never ceases, his mercies never come to an end;
they are new every morning; great is your faithfulness.

The speaker uses the keywords חסד, רַחֵם, and אִמּוּנָה. This is an allusion to the so-called grace formula. The grace formula is a text which is most frequently quoted in the Hebrew Bible and which forms the core of biblical theology in Exodus 34:7:

The LORD, the LORD, a God merciful and gracious, slow to anger, and abounding in steadfast love and faithfulness, keeping steadfast love for the thousandth generation, forgiving iniquity and transgression and sin, yet by no means clearing the guilty, but visiting the iniquity of the parents upon the children and the children's children, to the third and the fourth generation.

But the most striking point is that at the end of the allusion in which the speaker wants to bring the grace formula into his mind, the direction of speech changes into an address: "your faithfulness" אִמּוּנָתְךָ (cf. only Ps 36:6; 40:11; 88:12; 89:2–3, 6; 119:90). In recollecting God's steadfastness, the speaker overcomes the distance between himself and God which was caused by God's actions. The damaged relationship is cured by retrospection, and the future lies in the past. This is a meaningful way of thinking of history, or, in other words, of employing 'tradition'. Whether it is a 'real' tradition or an invented tradition does not really matter, but making an argument from tradition through thinking is the decisive point. After addressing God, the speaker again expresses a confession: חֶלְקִי יְהוָה אֵמַר נַפְשִׁי "my portion is YHWH, I say". That YHWH is the "portion" (חֶלֶק) is a phrase which expresses the 'benefit of religion' metaphorically. By using "portion", God is declared a 'good of salvation', and this is substantiated by the conviction that God will act in favour of the 'owner'. It is a phrase of election and confidence, reaching out into the future (cf. Deut 32:9; Ps 16:5; 73:26; 119:57; 142:6). Thus, that YHWH is the portion is a consequence of the assurance of his grace. The expression אֵמַר נַפְשִׁי is extremely rare,⁴¹ the "soul" cannot speak. נַפְשִׁי represents the whole person in its

⁴¹ Only in 1 Sam 20:4 it refers to the uttered will of David.

desire to live. Hence it is translated above with “I say”. It is the result of an argument rather than a concrete utterance. Again, one gets the impression that it is the performativity of the implicit speech-act that changes the situation. The process, beyond wishful thinking, forms the mind by thinking. The example from Lam 3, historically situated in 4th-century BCE scribal schools which were aware of their own tradition, demonstrates an awareness of thinking and its capability of auto-reflexivity. The power of thinking is employed by thinking. This has to be considered to have second-order thinking in the background.

c) Ecclesiastes 1:17–18

My third example can be shorter because it is generally accepted that Ecclesiastes (Qohelet) is the most elaborate thinker in the Hebrew Bible. The composition of arguments in the book of Job is comparable, but let me here briefly make the case for Qohelet. His crucial starting point is transience and contingency. In the house of mourning, where death is most present, one faces the fate of everyone, and this makes the living think (Eccl 7:2 ויהי יתן אל-לבו). Only thinking, but not experience, reaches beyond death (Eccl 3:11, 19–22). But thinking can never catch the whole and underlying rationale of God. In reflecting on the limits of knowability and in delimitating epistemological areas of God and humans, the anonymous philosopher Qohelet in the late 3rd century BCE⁴² outlines the boundaries of thought. He reflects on the limits of cognition and comes to the conclusion – as Dietrich has demonstrated by pointing at Eccl 7:23 – that thinking about thinking shows the limits of thinking:

Das Denken in seinen höchsten Formen, das Denken über das Denken, die Weisheit als Leben und Sinn ganzheitlich umfassende Orientierungsfähigkeit bewirkt, dass der Mensch einsehen muss, dass ihm ein vollständiges Erfassen allen Geschehens verwehrt ist.⁴³

Qohelet’s experiment in the travesty of thinking in the role of the wisest king, Solomon, aims – not unlike the hypothetical subjunctive in Ps 139 – at getting to the limits of thinking (Eccl 1:12–2:26).⁴⁴ To acknowledge the human limits of thinking requires ‘thinking about thinking’ and – as mentioned above – this thinking becomes a source of knowledge. Thinking in Qohelet is moving into a distance. He

⁴² See Schwienhorst-Schönberger 2004, 102–103, who dates Qohelet between 250–190 BCE.

⁴³ Dietrich 2012, 313.

⁴⁴ The textual limits of the king’s travesty are disputed. Michel has argued for an end in Eccl 2:11, Crenshaw for 2:16, Lohfink for 2:25, and Schwienhorst-Schönberger for 2:26, for a discussion see Schwienhorst-Schönberger 1994, 41–42, 80–81.

has to actively turn towards things and approach things to objectify them, and he does so. This becomes clear in Eccl 1:16–17, starting with the rare expression לב דבר עם לב which differs from the regular אמר בלב. This shows a slight shift from the ‘heart as a container’ metaphor where thinking takes place (לב) to an instrument which is the means of thinking (עם לב). The particular attitude of thinking in Qohelet is ‘to turn to something’ or ‘directing at’ in the sense of ‘making something an object’, as v. 17 makes clear. נתנו לב לדעת literally means “to give the heart to realize/to know”, and the object of this process is wisdom (חכם), knowledge (דעת), and madness and folly (הוללות ושכלות). Qohelet tries to evaluate the difference between both diametrical pairs⁴⁵ understood against the contingency of knowledge. Qohelet evaluates the result as “chasing after wind” (ידעתי שגם־זוהו הוא רעיון רוח). Because neither folly nor knowledge can overcome contingency, change fate, or go beyond the real world, there no longer is any absolute knowledge for humans. Thinking has become relative.

Summary

After a brief look into a comparative paradigm of research fraught with an antagonistic juxtaposition of Greek and Hebrew thinking, this paper focused on the question of a development of thinking in the Hebrew Bible. The search for traces took two avenues: first, the exploration of expressions which are connected to thinking, indicate or express thinking; and second, the exploration of complexity, second-order thinking, and reflective thinking about thinking.

The first part argued towards a tendency in which the explicit embodiment of thinking began to fade in late post-exilic texts and thinking became something autonomous rather than something strictly corporeal. This tendency is by no means explicit but rather sophisticated. Nevertheless, in general, thinking was on the one hand detached from the body and the inner organs, but on the other hand it was located inside at the same time. Making thinking a means of understanding the world and the self is reflexivity. This process results in making thinking an autonomous instance beyond embodiment, although it remains inside. In my interpretation, this process indicates the emergence of subjectivity and reflexivity. It comes along with the emergence of the ‘inner self’.

The second part of the paper tried to contextualize these trends of subjectivity and reflexivity in second-order thinking. The clearest case is Qohelet with his

⁴⁵ For the understanding of two pairs as the object of the evaluation process see Schwienhorst-Schönberger 2004, 196–197.

epistemological reflections from the second half of the 3rd century BCE. He thinks about thinking and employs explorative thinking to describe the limits of knowledge. The self in Ps 139 similarly reflects on its own epistemic limitations in time and space, and tries to apprehend the difference between a possible outer world and an inner experience. By this, it establishes an immanent transcendence in the process of thinking, developing transcendence as entangled with thinking in the 4th century BCE. With the help of Lam 3, I demonstrated how thinking became self-reflective in the 5th/4th century BCE, and how the power of thinking was engaged in late wisdom tradition. Thinking is a mode of coping by transforming the perception of the world. This rational boost of theology is the increasing but continuous outcome of reasoning on tradition and its function. What else are we looking for when we ask about the development of thinking?

Bibliography

- Agbagnon, Jean-Prospere, 2016. "Und die Nacht wird leuchten wie der Tag". *Weltbild, Gottesbeziehung und Bewusstsein des Beters in Psalm 139*. Dr. theol., Ruhr-University Bochum.
- Avrahami, Yael, 2011. *The Senses of Scripture. Sensory Perception in the Hebrew Bible*. New York, NY: T&T Clark.
- Barr, James, ed. 1961. *The Semantics of Biblical Language*. New York, NY: Oxford University Press.
- Bellah, Robert N./Joas, Hans, ed. 2012. *The Axial Age and Its Consequences*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Berges, Ulrich, 2002. *Klagelieder (HThKAT)*. Freiburg: Herder.
- Boman, Thorleif, 1960. *Hebrew Thought Compared with Greek*. Philadelphia: Westminster Press.
- Carasik, Michael, 2006. *Theologies of the Mind in Biblical Israel (SBL 85)*. New York, NY: Peter Lang.
- Cohen, Chaim, 2012. *Diachrony in Biblical Hebrew Lexicography and Its Ramifications for Textual Analysis*. In: Miller-Naudé, Cynthia/Zevit, Ziony (ed.). *Diachrony in Biblical Hebrew*. Winona Lake: Eisenbrauns, p. 361–375.
- Derrida, Jacques, 2010. *Writing and Difference*. London: Routledge.
- Dietrich, Jan, 2012. *Macht Denken traurig? Eine Auslegung von Kohelet 1,18 und 5,19*. In: Berlejung, Angelika/Heckl, Raik (ed.). *Ex oriente lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, p. 307–321.
- Dietrich, Jan, 2017. *Hebräisches Denken und die Frage nach den Ursprüngen des Denkens zweiter Ordnung im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient*. In: Wagner, Andreas/Van Oorschot, Jürgen (ed.). *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, p. 45–65.
- van der Eijk, Philip J., 2005. *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elkana, Yehuda, 1986. *The Emergence of Second-Order Thinking in Classical Greece*. In: Eisenstadt, Shmuel N. (ed.). *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. New York, NY: State University of New York Press, p. 40–64.

- Fabry, Heinz-Josef, 2013. Art.: לֵב/לֵבָב. In: Botterweck, G. Johannes/Ringgren, Helmer/Fabry, Heinz-Josef (ed.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids MI: Eerdmans, p. 413–451.
- Frevel, Christian, 2007. *Schöpfungsglaube und Menschenwürde im Hiobbuch. Anmerkungen zur Anthropologie der Hiob-Reden*. In: Krüger, Thomas et al. (ed.). *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, p. 467–498.
- Frevel, Christian, 2015. *Person – Identität – Selbst. Eine Problemanzeige aus alttestamentlicher Perspektive*. In: van Oorschot, Jürgen/Wagner, Andreas (ed.). *Anthropologie(n) des Alten Testaments*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, p. 65–89.
- Frevel, Christian, 2017a. *Die Klagelieder*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH.
- Frevel, Christian, 2017b. *‘Quellen des Selbst’? Charles Taylors Einfluss auf die alttestamentliche Anthropologie*. In: Althaus, Rüdiger/Hahn, Judith et al. (ed.). *Im Dienste der Gerechtigkeit und Einheit (FS H. Reinhardt)*. Münster: Aschendorf, p. 447–464.
- Frevel, Christian, 2017c. *Von der Selbstbeobachtung zu inneren Tiefen. Überlegungen zur Konstitution von Individualität im Alten Testament*. In: Wagner, Andreas/van Oorschot, Jürgen (ed.). *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, p. 13–43.
- Gerabek, Werner E., 2005. *Enzyklopädie Medizingeschichte*. Berlin: De Gruyter.
- Gericke, Jaco, 2012. *The Hebrew Bible and Philosophy of Religion*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.
- Hazon, Yoram, 2012. *The Philosophy of Hebrew Scripture. An introduction*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Janowski, Bernd, 2016. *Das erschöpfte Selbst. Zur Semantik der Depression in den Psalmen und im Ijobbuch*. In: Schnocks, Johannes (ed.). *“Wer lässt uns Gutes sehen?” (Ps 4,7). Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen (HBS 85)*. Freiburg: Herder, p. 95–143.
- Janowski, Bernd, 2018. *Das hörende Herz (Beiträge zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments 6)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Johnson, Dru, 2018. *Epistemology and Biblical Theology from the Pentateuch to Mark’s Gospel*. London: Routledge Taylor & Francis Group.
- Koch, Klaus, 1991. *Gibt es ein hebräisches Denken?* In: Koch, Klaus. *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze Band 1*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, p. 3–24.
- Köckert, Matthias, 2010. *Ausgespäht und überwacht, erschreckend wunderbar geschaffen: Gott und Mensch in Ps 139*. In: ZThK Vol. 107, No. 4, p. 415–447.
- Koenen, Klaus, 2015. *Klagelieder (Threni). Biblischer Kommentar Altes Testament Band 20*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie.
- Marböck, Johannes, 2010. *Jesus Sirach 1–23*. Freiburg: Herder.
- Müller, Katrin, 2018. *Lobe den Herrn, meine “Seele”. Eine kognitiv-linguistische Studie zur nāfæs des Menschen im Alten Testament*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Newman, Judith H., 2018a. *Before the Bible. The Liturgical Body and the Formation of Scriptures in Early Judaism*. New York, NY: Oxford University Press.
- Newman, Judith H., 2018b. *The Formation of the Scribal Self in Ben Sira*. In: Jones, Scott C./Yoder, Christine Roy (ed.). *When the Morning Stars Sang (BZAW 500)*. Berlin: De Gruyter, p. 227–238.

- Newsom, Carol A., 2017. *Toward a Genealogy of the Introspective Self in Second Temple Judaism*. In: Pajunen, Mika S./Penner, Jeremy (ed.). *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period (BZAW 486)*. Berlin: De Gruyter, p. 63–79.
- van Oorschot, Jürgen, 2007. *Grenzen der Erkenntnis als Quellen der Erkenntnis. Ein alttestamentlicher Beitrag zu Weisheit und Wissenschaft*. In: ThLZ 132, p. 1277–1291.
- Otto, Eckart, 2016. *Deuteronomium 12,1–23,15 (HThKAT)*. Freiburg: Herder.
- Schellenberg, Annette, 2002. *Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen (OBO 188)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, 1994. “Nicht im Menschen gründet das Glück” (Koh 2,24). *Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie (HBS 2)*. Freiburg: Herder.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, 2004. *Kohelet (HThKAT)*. Freiburg: Herder.
- Steinert, Ulrike, 2012. *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr.* Leiden: Brill.
- Wischmeyer, Oda, 2012. *Theologie und Anthropologie im Sirachbuch*. In: Egger-Wenzel, Renate (ed.). *Ben Sira’s God. Proceedings of the International Ben Sira Conference, Durham – Ushaw College 2001 (BZAW 321)*. Berlin: De Gruyter, p. 18–32.
- Young, Ian/Rezetko, Robert/Ehrensverd, Martin, 2008. *Linguistic Dating of Biblical Texts 1. An Introduction to Approaches and Problems*. London: Equinox Publishing.

Alma Brodersen

Thinking Beyond the Hebrew Bible: A Response to Christian Frevel

Abstract: In “Thinking Beyond the Hebrew Bible: A Response to Christian Frevel,” Alma Brodersen makes a further contribution to analyzing the potential development from bodily to abstract thinking in the Hebrew Bible. Her response widens the focus to include ancient texts outside the Hebrew Bible, namely from the Book of Ben Sira and the Dead Sea Scrolls. These texts date from the later period of the development from bodily to abstract thinking outlined in Frevel’s contribution. At the same time, they clearly connect thinking with various body parts. These findings seem to contradict the argument that there was a development towards abstract thinking and raise questions for future research.

In “Thinking Beyond the Hebrew Bible: A Response to Christian Frevel” (“Denken über die Hebräische Bibel hinaus: Eine Antwort auf Christian Frevel”) führt Alma Brodersen die Analyse einer möglichen Entwicklung von körperbezogenem zu abstraktem Denken in der Hebräischen Bibel weiter. Die Antwort weitet den Fokus auf antike Texte außerhalb der Hebräischen Bibel, nämlich Texte im Sirachbuch und in den Qumranschriften. Diese Texte werden an das Ende der Entwicklung von körperbezogenem zu abstraktem Denken, die in Frevels Beitrag gezeichnet wird, datiert. Gleichzeitig verbinden diese Texte in auffallender Weise Denken mit Körperteilen. Dieser Befund scheint einer Entwicklung hin zu abstraktem Denken entgegenzustehen und wirft Fragen für weitere Forschung auf.

1 Thinking Beyond the Hebrew Bible

In his paper, Christian Frevel shows a tendency towards a development of thinking in the Hebrew Bible from bodily to abstract thinking. In my response, I will focus on this tendency and look into other ancient Hebrew texts beyond the Hebrew Bible. The two most important examples for ancient Hebrew texts outside the Hebrew Bible are Ben Sira and the Dead Sea Scrolls.¹ Ben Sira can be dated to the 2nd century BCE,² the Dead Sea Scrolls from the 3rd century BCE to the 1st cen-

1 Cf. Clines 1993, 14.

2 Cf. Witte 2012a, 737.

ture CE.³ Both are thus examples of late Hebrew texts dating from around the same time as the 2nd century BCE Book of Daniel⁴ which stood at the end of the tendency shown in Frevel’s paper.

2 Ben Sira

The Book of Ben Sira is not included in the Hebrew Bible, and is found today in some Christian bibles (such as Roman Catholic or Greek Orthodox bibles) but not others (such as Lutheran bibles).⁵ Written in Hebrew and translated into Greek in the 2nd century BCE, the Hebrew text of the book was lost for centuries, and even today the Greek text is the oldest complete extant version. However, in spectacular rediscoveries, Hebrew fragments of about two thirds of Ben Sira have been found near Cairo and near the Dead Sea since the late 19th century CE.⁶ In this response, I will only include texts preserved in Hebrew,⁷ leaving aside comparisons between Hebrew and Greek texts and issues of ancient translations.⁸

As a book concerned with wisdom,⁹ Ben Sira includes many reflections on thinking, and often uses words which according to Frevel’s paper are associated with bodily thinking.

In Ben Sira, לב “heart” is very frequently associated with thinking.¹⁰ Sir 3:29 is a good example: “A wise heart (לב חכם) will understand the proverbs of the wise, and an ear attending to wisdom will rejoice.” Sir 6:37 states about God: “he will make your heart (לב) understanding”. Sir 36:24 speaks of a לב מבין, an “understanding heart” which can detect lies.

ראה “to see” and עין “eye” are also used in connection with thinking, such as in Sir 37:27 “test your life and see (ראה) what is bad for it and do not give it to it” and Sir 42:1 [41:27] “finding favour in the eyes (עין) of every living being”. How-

3 Cf. Lange 2003, 1884.

4 Cf. Witte 2012b, 654.

5 Cf. Marböck 1999, 309–310; Witte 2012a, 726.

6 Cf. Witte 2012a, 732–734, 737.

7 For the Hebrew texts, cf. Rendsburg/Binstein 2013.

8 On such issues cf. Witte 2015.

9 Cf. Witte 2012a, 727.

10 A lemma search on לב in BibleWorks 2017 shows 57 occurrences in the Hebrew Sir. Explicitly and in at least 11 occurrences (Sir 3:29; 6:20, 32, 37; 12:16; 13:26; 16:24; 36:24[19]; 38:26; 50:23, 28), heart is associated with thinking or wisdom. A more detailed study of all occurrences in the preserved Hebrew manuscripts would be desirable: for example, in Sir 50:27 Manuscript B could read לבן “to a son” (thus Beentjes 1997, 90; Rendsburg/Binstein 2013) rather than לבו “from his heart” (thus BibleWorks 2017).

ever, ראה “to see” and עין “eye” are more regularly used for physical seeing (e. g. ראה in Sir 43:11) or God’s watch over humans (e. g. ראה and עין in Sir 15:19).

Hearing (שמע “hear”, און “ear”) what is spoken (אמר “speak”) is more frequently associated with thinking. Sir 4:24 notes: “wisdom is known through speech (אומר) and understanding through the answer of a tongue”; Sir 6:33 states: “if you are willing to listen (שמע), then incline your ear (און), you will be taught”; and Sir 16:24 advises: “Listen (שמע) to me and receive my knowledge, and on my words set the heart (לב)”. And again, a good example is Sir 3:29 which also mentions the heart: “A wise heart (לב חכם) will understand the proverbs of the wise, and an ear (און) attending to wisdom will rejoice.”

השב “think” and מהשבת/מהשבת “thought” are used for thinking without mentioning the body, for example in Sir 51:18 “I resolved (השב) to do good” and Sir 37:16 “the beginning of every work is thought (מהשבת)”. However, they also appear in combination with heart, for example in Sir 12:16: “An enemy hesitates with his lips but with his heart (לב) thinks (השב) deep pits.”

The head (ראש) does not play any role in connection with thinking.¹¹ Overall, in Ben Sira there is a strong connection of thinking and the body, especially heart and ears.

3 The Dead Sea Scrolls

The Dead Sea Scrolls are a vast body of different texts, and in this response I can only give a broad overview based on a study edition of the Dead Sea Scrolls¹² and a dictionary which focuses on non-biblical texts.¹³

In the Dead Sea Scrolls, לב/לבב “heart” frequently designates the centre of human thinking and emotions, it is the seat of wisdom.¹⁴ For example, the 4QSapiential-Hymnic Work A (4Q426) states: “God gave in my heart (לבב) knowledge and intelligence”.¹⁵ 4QSongs of the Sage^b (4Q511) also places knowl-

11 Cf. Dahmen 2016, 580. Thus also Ellis 2013, 17–18, esp. fn. 46 (emphasis in original): “The linkage ‘superior = mind = head’ does not develop in the Hebrew Bible or the Book of Ben Sira because the body part that is held responsible for volition and thought is more likely to be the heart than the head or brain. The *heart* cannot function as the ‘superior’ portion of this naturalizing equation because the heart is located at the center of the body, and thus would signify in a hierarchy based on the binary center/periphery.”

12 García Martínez/Tigheelaar 1997; 1998.

13 Fabry/Dahmen 2011/2013/2016.

14 Cf. Fabry 2013, 470–471.

15 Cf. García Martínez/Tigheelaar 1998, 892.

edge in the heart: “God made the knowledge of intelligence shine in my heart (לב).”¹⁶

ראה “to see” and עין “eye” can also be used for thinking, optical and cognitive recognition are intertwined.¹⁷ The Damascus Document^a (CD-A) states: “listen (שמע) to me and I shall open your eyes (עין) to see (ראה) and to understand the deeds of God”.¹⁸ As this last example also shows, שמע “hear” is also associated with understanding (just like און “ear”).¹⁹ In Aramaic Dead Sea Scrolls, אמר “speak” can also mean “think”.²⁰

השב “think” and מהשבה “thought” can be used for abstract thinking but can also be combined with לב “heart”,²¹ for example in 4QInstruction^d (4Q418): “refine your heart (לב), and with much intelligence your thoughts (מהשבה)”.²²

As in Ben Sira, the head (ראש) does not play any role in connection with thinking.²³ Overall, in the Dead Sea Scrolls there is a strong connection of thinking and the body, especially heart and eyes.

4 Conclusion

A tendency towards a development from bodily to abstract thinking seems to be contradicted by both Ben Sira and the Dead Sea Scrolls. Thinking is commonly associated with hearts and ears in Ben Sira, and with hearts, ears and eyes in the Dead Sea Scrolls.

However, bodily thinking is only one aspect of the larger development shown in Frevel’s paper. Other aspects would have to be explored as well, for example how נפש “life” is used not for the throat but for a person like a reflexive pronoun both in Ben Sira²⁴ and in the Dead Sea Scrolls.²⁵ Ben Sira could also be explored as an example of a text containing thinking about thinking where wisdom is even personified (for example in Sir 51 – the prime example of Sir 24 is not preserved in Hebrew).

16 Cf. García Martínez/Tigheelaar 1998, 1032.

17 Cf. Tilford 2016, 576–577; Hansberger 2016, 99, 102.

18 Cf. García Martínez/Tigheelaar 1997, 552.

19 Cf. Fabry 2016, 1001–1003; Zanella 2011a, 122–124.

20 Cf. Metzenthin 2011, 224.

21 Cf. Zanella 2011b, 1083–1087, 1090–1092.

22 Cf. García Martínez/Tigheelaar 1998, 866.

23 Cf. Dahmen 2016, 580–586.

24 Cf. e.g. Sir 37:19.

25 Cf. Bonfiglio 2013, 1014–1015.

Nevertheless, at least the connection of thinking and the body is prominent in Ben Sira and the Dead Sea Scrolls. How could this be explained? Do these late Hebrew texts use earlier concepts? Are they exceptions to a general development? Do they relate to different cultures? Could there be a difference between texts in and outside the later Hebrew Bible? Or do we have to rethink a development in the Hebrew Bible in light of additional sources?

Bibliography

- Beentjes, Pancratius C. 1997. *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of all extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira Texts*. Supplements to Vetus Testamentum 68. Leiden: Brill.
- BibleWorks. 2017. *BibleWorks 10: Software for Biblical Exegesis and Research*. [Norfolk, VA].
- Bonfiglio, Ryan P. 2013. “גפשׁ.” In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten [ThWQ], Band II*, edited by Heinz-Josef Fabry and Ulrich Dahmen, 1007–1017. Stuttgart: Kohlhammer.
- Clines, David J. A., ed. 1993. *The Dictionary of Classical Hebrew, Vol. I*. Sheffield: Sheffield Academic.
- Dahmen, Ulrich. 2016. “ראשׁ.” In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten [ThWQ], Band III*, edited by Heinz-Josef Fabry and Ulrich Dahmen, 579–586. Stuttgart: Kohlhammer.
- Ellis, Teresa A. 2013. *Gender in the Book of Ben Sira: Divine Wisdom, Erotic Poetry, and the Garden of Eden*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 453. Berlin: De Gruyter.
- Fabry, Heinz-Josef. 2013. “לבׁ.” In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten [ThWQ], Band II*, edited by Heinz-Josef Fabry and Ulrich Dahmen, 466–476. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fabry, Heinz-Josef. 2016. “שמעׁ.” In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten [ThWQ], Band III*, edited by Heinz-Josef Fabry and Ulrich Dahmen, 999–1005. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fabry, Heinz-Josef / Dahmen, Ulrich, eds. 2011/2013/2016. *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten [ThWQ], 3 vols*. Stuttgart: Kohlhammer.
- García Martínez, Florentino / Tigchelaar, Eibert J. C. 1997. *The Dead Sea Scrolls Study Edition, Vol. 1, 1Q1–4Q273*. Leiden: Brill.
- García Martínez, Florentino / Tigchelaar, Eibert J. C. 1998. *The Dead Sea Scrolls Study Edition, Vol. 2, 4Q274–11Q31*. Leiden: Brill.
- Hansberger, Therese. 2016. “עיןׁ.” In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten [ThWQ], Band III*, edited by Heinz-Josef Fabry and Ulrich Dahmen, 98–104. Stuttgart: Kohlhammer.
- Lange, Armin. 2003. “Qumran.” In *Religion in Geschichte und Gegenwart [RGG4], Bd. 6*, edited by Hans D. Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, and Eberhard Jüngel. 4th ed., 1873–1896. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Marböck, Johannes. 1999. “Sirach/Sirachbuch.” In *Theologische Realenzyklopädie [TRE], Vol. 31*, edited by Gerhard Müller, 307–317. Berlin: De Gruyter.
- Metzenthin, Christian. 2011. “אמרׁ.” In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten [ThWQ], Band I*, edited by Heinz-Josef Fabry and Ulrich Dahmen, 223–227. Stuttgart: Kohlhammer.
- Rendsburg, Gary A. / Binstein, Jacob. 2013. “The Book of Ben Sira, ספר בן סירא.” Accessed June 08, 2016. <https://www.bensira.org/>.

- Tilford, Nicole. 2016. “ראה.” In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten [ThWQ], Band III*, edited by Heinz-Josef Fabry and Ulrich Dahmen, 574–579. Stuttgart: Kohlhammer.
- Witte, Markus. 2012a. “Jesus Sirach (Ben Sira): Translation by Mark Biddle.” In *T&T Clark Handbook of the Old Testament: An Introduction to the Literature, Religion and History of the Old Testament*, edited by Jan C. Gertz, Angelika Berlejung, Konrad Schmid, and Markus Witte, 725–739. London: T&T Clark.
- Witte, Markus. 2012b. “The Book of Daniel: Translation by Mark Biddle.” In *T&T Clark Handbook of the Old Testament: An Introduction to the Literature, Religion and History of the Old Testament*, edited by Jan C. Gertz, Angelika Berlejung, Konrad Schmid, and Markus Witte, 643–668. London: T&T Clark.
- Witte, Markus. 2015. “Ist auch Hiob unter den Propheten? Grundsätzliche Probleme der Sirachexegese am Beispiel von Sir 49,8–10.” In *Texte und Kontexte des Sirachbuchs: Gesammelte Studien zu Ben Sira und zur frühjüdischen Weisheit*, 23–37. Forschungen zum Alten Testament 98. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zanella, Francesco. 2011a. “און.” In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten [ThWQ], Band I*, edited by Heinz-Josef Fabry and Ulrich Dahmen, 120–126. Stuttgart: Kohlhammer.
- Zanella, Francesco. 2011b. “השב.” In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten [ThWQ], Band I*, edited by Heinz-Josef Fabry and Ulrich Dahmen, 1082–1092. Stuttgart: Kohlhammer.

Annelie Rothe-Wulf

The Importance of Culture in Cognition: Connecting Perspectives of Psychology and Cultural Anthropology

Abstract: What can cognitive psychology teach us about the evolution of human thought and the ‘archeology of the human mind’ in the Hebrew Bible? Why do we need the knowledge and expertise of cultural anthropology to provide answers to these questions? In general, cognitive psychology investigates human perception and cognition from a rather universal perspective that employs empirical and experimental methods. Thus, the question of the diversity and variability of cognition across languages and cultures is of no priority for the majority of cognitive researchers. However, we inevitably answer this question when we try to infer implications for the cognitive evolution of the human mind in the past and across various cultural settings. This contribution therefore introduces examples of fruitful collaboration between cultural anthropologists and cognitive psychologists as a potential means of identifying the aspects of human thought that humans share across languages and cultures. Insights into the truly universal cognitive mechanisms and the sources of cognitive variability will supply research across disciplines with the potential to infer what cognitive capabilities might have already evolved in early modern humans and what potentially structures the ‘archeology of the mind.’

Was können wir aus der kognitiven Psychologie über die Entstehung des menschlichen Denkens und die ‚Archäologie des menschlichen Geistes‘ in der Hebräischen Bibel lernen? Weshalb benötigen wir für Antworten auf diese Fragen das Wissen und die Expertise der Kulturanthropologie? Die kognitive Psychologie untersucht allgemein menschliche Wahrnehmung und Erkenntnis aus eher universaler Perspektive und verwendet dazu empirische und experimentelle Methoden. So ist die Frage nach Diversität und Variabilität von Erkenntnis in verschiedenen Sprachen und Kulturen nicht zentral für die meisten Kognitionswissenschaftler*innen. Und doch beantworten wir diese Fragen, indem wir unsere Schlussfolgerungen über den menschlichen Geist aus der Vergangenheit und unterschiedlichen kulturellen Settings ziehen. In diesem Beitrag werden Beispiele gelungener Zusammenarbeit zwischen Kulturanthropolog*innen und Kognitionswissenschaftler*innen vorgestellt, in denen die Identifizierung von Aspekten menschlichen Denkens durch gemeinsam genutzte Sprachen und Kulturen wirkt. Interdisziplinäre Forschung mit dem Potential, Rückschlüsse auf die Entwicklung

kognitiver menschlicher Fähigkeiten in der frühen Moderne zu ziehen, kann möglicherweise die ‚Archäologie des Geistes‘ strukturieren, wenn wir Erkenntnisse der wirklich universalen kognitiven Mechanismen und die Quellen kognitiver Variabilität zugrunde legen.

When asking questions about the human mind and its ‘archeology,’ cognitive psychology might immediately suggest itself as a scientific field and fruitful resource for an interdisciplinary endeavor and discussion, as provided in this volume. At first glance, this idea seems very plausible and reasonable since psychology typically – and cognitive psychology in particular – strives to identify general mechanisms and principles that form the basis of human thinking and behavior. In this respect, cognitive psychology is predominantly interested in universal patterns of human perception and cognition that might give general insights into cognitive processes of the human species and that might offer basic implications to other disciplines concerned with questions of human thinking.

On closer consideration, however, it cannot easily be described what current cognitive psychological research is able to contribute to the study of human thought and its development across human evolution that might be inspiring and helpful for scholars of the Old Testament and its anthropology. In fact, this question – how cognitive psychology can help us to understand human cognition as it might have been in earlier times and cultures – is very difficult to answer, primarily due to two obstacles immanent in cognitive psychological research.

1 Two Challenges to Cognitive Psychological Contributions

A first challenge rests upon cognitive psychology’s gold standard of methodological procedures. Cognitive psychology as a science strives to test its theories and derived predictions with empirical evidence obtained preferably in well-controlled laboratory studies that carefully manipulate the parameters of interest and that analyze the measured data statistically.¹ Thus, the validity of causal inferences and conclusions depends – for good reasons – almost exclusively on sound experimental designs and well-conducted statistical analyses. Obviously, ques-

¹ Cf., e.g., Shadish, William / Cook, Thomas / Campbell, Donald, *Experimental and quasi-experimental designs for generalized causal inference*, Boston 2002.

tions concerning ancient cultures cannot be answered by this gold standard of experimentation. As a consequence, any implications suggested for the cognition of earlier cultural groups would seem speculative or unscientific from this perspective. If we take up such a strong position, it almost necessarily follows that an exchange across disciplines would probably come to an end immediately.

However, if we adopt a broader view, a first tentative approach to the topic might become apparent when we attempt to analyze what cognitive psychology has identified as universal to human cognition until today and what aspects or components have proved to be unique to specific languages or cultural contexts. Examining the range of unity and diversity of cognition might inform us about what is cross-culturally shared by humans, and to what extent cultural or linguistic patterns might influence cognition. Accordingly, insights into these profiles of universal and culture-specific patterns together with their geographical distribution could hint at models of the development of human cognition across time. At the same time, a foundation is laid for interdisciplinary collaboration and exchange on the ‘archeology of mind’ across evolution.

Even though such an approach seems appealing, it poses a second challenge to cognitive psychology: the very question of to what extent cognition is universal and, thus, independent of culture and language. As noted at the beginning, cognitive psychology is per se interested in general cognitive principles and mechanisms of the human species. However, this interest has not been a question of empirical research, but rather an implicit presupposition. Primarily, the computer metaphor of the mind led to the assumption of a universal cognitive hardware that exerts identical computations and processes on various content information regardless of the specific cultural or linguistic contexts.² This has influenced theories and research practices throughout the cognitive sciences that are still dominating the field. For example, very influential models of cognition proposed the mind to be modular in nature with identical modules shared by humans in general irrespective of the language(s) they speak or of the cultural background they live in.³ In addition, current advances in computational modelling of cognition – held in great esteem – also assume to predict and test universal cognitive processes,⁴ leading to a focus on mathematical discussions of data and models while

² Cf., e.g., Searle, John, Is the brain’s mind a computer program? *Scientific American* 262 (1) (1990), 25–31.

³ Cf. Fodor, Jerry, *The modularity of mind*, Cambridge 1983. Pinker, Stephen, *The language instinct*, New York 1994. Scholl, Brian / Leslie, Alan, Modularity, development and ‘theory of mind’, *Mind & Language* 14 (1) (1999), 131–153.

⁴ Miłkowski, Marcin, From computer metaphor to computational modeling: The evolution of computationalism, *Minds and Machines* 28 (3) (2018), 515–541.

scarcely turning the attention to the actual people studied. Thus, questions of cultural diversity or variability in cognition are barely considered in usual cognitive research programs⁵ or even regarded as inadequate for the study of human behavior.⁶ Of course, there is probably more cognition that we share as a human species than differs between us due to diverging linguistic or cultural contexts. However, this question should be a matter of empirical research and not of implicit convictions. Despite these various challenges, what does cognitive psychology currently contribute to the discussion?

2 Studying Human Cognitive Diversity – Using Synergies between Disciplines

The research practices mentioned above are increasingly uncovered and criticized by several research groups. For example, Arnett⁷ in 2008 denounced those psychological studies had neglected 95% of the world's population. Even worse, Henrich, Heine, and Norenzayan argued in their highly cited paper⁸ that the 5% of the world population taking part in these studies are usually *weird* university students – originating from **W**estern, **e**ducated, **i**ndustrialized, **r**ich, and **d**emocratic social contexts – that represent neither the diversity within the larger societies nor the variety and richness of cultures worldwide. Additionally, Medin and colleagues went a step further and emphasized the need for (cultural) diversity in researchers themselves and their perspectives to advance scientific theories and the understanding of the human species.⁹

Even if the majority of researchers are reluctant to take the need for diversity in psychological studies seriously, there have been several attempts and findings¹⁰ that suggest variability of human perceptions, cognitions, and emotions.

5 Bender, Andrea / Hutchins, Edwin / Medin, Douglas, Anthropology in cognitive science, *Topics in Cognitive Science* 2 (3) (2010), 374–385.

6 See for a discussion Medin, Douglas / Ojalehto, Bethany / Marin, Ananda / Bang, Megan, Systems of (non-)diversity, *Nature Human Behaviour* 1 (5) (2017), 0088.

7 Arnett, Jeffrey, The neglected 95%: Why American psychology needs to become less American, *American Psychologist* 63 (7) (2008), 602–614.

8 Henrich, Joseph / Heine, Steven / Norenzayan, Ara, The weirdest people in the world? *Behavioral and brain sciences* 33 (2–3) (2010), 61–83.

9 Medin, Douglas / Bang, Megan, Who's asking? Native science, western science, and science education, Cambridge 2014. Medin et al., 2017.

10 Norenzayan, Ara / Heine, Steven, Psychological universals: What are they and how can we know? *Psychological bulletin* 131 (5) (2005), 763–784.

For example, Segall and colleagues identified quite early in cognitive research the cultural variability of the perceptual Müller-Lyer illusion,¹¹ and several linguistic or cultural dependencies have been discovered for a range of research topics of which only very few examples can be listed here: for instance, spatial¹² and temporal cognition¹³ seem to depend on linguistic factors; folk biological concepts and reasoning are imbedded in cultural frameworks;¹⁴ and even basic emotional expressions seem to vary in their recognizability between cultures.¹⁵

All of these different lines of research overlap in two important points. First, they target specific areas of cognition (e.g. emotions, space, time, biology) and aim to investigate the variability or universality separately for each area. Second, all these valuable results were obtained from fruitful collaborations of cognitive psychologists with cultural or linguistic anthropologists. The latter point is essential for future research on cognitive diversity because cognitive psychology cannot acquire rich cultural and linguistic knowledge by itself. However, such knowledge is inevitably necessary when conducting cross-cultural studies on cognition with the goal to implement culturally equivalent and adequate materials and tasks.¹⁶

11 Segall, Marshall / Campbell, Donald / Herskovits, Melville, Cultural differences in the perception of geometric illusions, *Science* 139 (3556) (1963), 769–771.

12 Cf., e.g., Levinson, Stephen, Space in language and cognition: Explorations in cognitive diversity, Cambridge 2003. Haun, Daniel / Rapold, Christian / Call, Joseph / Janzen, Gabriele / Levinson, Stephen, Cognitive cladistics and cultural override in Hominid spatial cognition, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 103 (46) (2006), 17568–17573. Majid, Asifa / Bowerman, Melissa / Kita, Sotaro / Haun, Daniel / Levinson, Stephen, Can language restructure cognition? The case for space, *Trends in cognitive sciences* 8 (3) (2004), 108–114.

13 Cf., e.g., Bender, Andrea / Beller, Sieghard, Mapping spatial frames of reference onto time: A review of theoretical accounts and empirical findings, *Cognition* 132 (3) (2014), 342–382.

Boroditsky, Lera / Gaby, Alice, Remembrances of times East: Absolute spatial representations of time in an Australian aboriginal community, *Psychological Science* 21 (11) (2010), 1635–1639.

14 Atran, Scott / Medin, Douglas / Lynch, Elizabeth / Vapnarsky, Valentina / Ucan Ek, Edilberto / Sousa, Paulo, Folkbiology doesn't come from folkpsychology: Evidence from Yukatek Maya in cross-cultural perspective, *Journal of Cognition and Culture* 1 (1) (2001), 3–42. Atran, Scott / Medin, Douglas, The native mind and the cultural construction of nature, Cambridge 2008. Bang, Megan / Medin, Douglas / Atran, Scott, Cultural mosaics and mental models of nature, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 104 (35) (2007), 13868–13874.

15 Crivelli, Carlos / Jarillo, Sergio / Fridlund, Alan, A multidisciplinary approach to research in small-scale societies: Studying emotions and facial expressions in the field, *Frontiers in psychology* 7 (2016), 1073. Sauter, Disa / Eisner, Frank / Ekman, Paul / Scott, Sophie, Cross-cultural recognition of basic emotions through nonverbal emotional vocalizations, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 107 (6) (2010), 2408–2412.

16 Astuti, Rita / Bloch, Maurice, Anthropologists as cognitive scientists, *Topics in Cognitive Science* 4 (3) (2012), 453–461. Beller, Sieghard / Bender, Andrea / Medin, Douglas, Should anthro-

To illustrate the synergies obtained from interdisciplinary collaboration and their merits with regard to human cognitive diversity, I would like to introduce two examples from my own research. The first example targets the field of causal cognition and focuses on a culture-specific study inspired by anthropological approaches. The second example investigates spatial cognition across languages and takes a more comparative research perspective.

2.1 Explaining the World around Us – Domain Specificity of Causal Cognition

What we probably share as humans worldwide is our motivation to explain and understand what happens around us.¹⁷ This competency is highly adaptive as we need to infer causal relationships to make decisions, to act proactively, to adhere to social norms, or simply to survive. Thus, it is not surprising that various disciplines scrutinize causal cognition from very different perspectives (e.g. philosophy, psychology, anthropology, linguistics).

In order to draw causal inferences, we need to identify causes and effects, we have to weigh up the various causes and assign responsibility, and we usually structure their interrelations, for example by generating causal chains. To accomplish this, we rely on our concepts and knowledge about the entities involved and the causal mechanisms describing their relations. In cognitive psychology, a majority of research on concepts focuses on specific ontological domains:¹⁸

- (I) the domain of physical events involving non-living things,
- (II) the domain of biological events comprising living beings, and
- (III) the domain of social or psychological events related to humans.

Accordingly, a substantial proportion of studies on cognitive development is organized in correspondence to these three domains right from the outset. What is more, some theories assume that causal concepts and reasoning processes

polity be part of cognitive science? *Topics in Cognitive Science* 4 (3) (2012), 342–353. Bender, Andrea / Beller, Sieghard, The cultural constitution of cognition: Taking the anthropological perspective, *Frontiers in psychology* 2 (2011), 67.

¹⁷ Beller, Sieghard / Bender, Andrea / Waldmann, Michael, Diversity and universality in causal cognition, *Frontiers in psychology* 8 (2017), 1767.

¹⁸ Carey, Susan, *The origin of concepts*, Oxford 2009. Gelman, Susan, Learning from others: Children's construction of concepts, *Annual review of psychology* 60 (2009), 115–140. Hirschfeld, Lawrence / Gelman, Susan (Eds.), *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture*, Cambridge 1994.

are structured into innate core domains that function independently of one another.¹⁹

However, much of the current findings on these domain specific causal concepts rely on data obtained from children and adults coming from *weird* populations. What is more, the assumption that causal concepts might be organized by domains has never been scrutinized on an empirical basis. In fact, taking the cultural anthropological perspective into account, this a priori division of specific contents into domains would be considered as hardly informative by cultural anthropologists, as it is their goal to identify how cultural knowledge is structured and shared within a group.

Fortunately, several research groups have begun to scrutinize causal concepts at the intersection of domains. For example, Legare and Gelman²⁰ found that biological and supernatural beliefs about the cause of HIV/AIDS-related illness in South Africa coexisted, and were even integrated into joint explanations by adults who explained, for instance, that witchcraft caused the circumstances for being infected by the virus. The coexistence of natural and supernatural explanations was also found in Madagascar with regard to economic success.²¹ Further, folk biological knowledge has been shown to differ markedly between cultural groups, and studies even indicate that the typical participants of psychological experiments (i.e. undergraduate students) are not at all representative for the whole population and differ decisively from other societal groups.²²

While these studies investigated the integration of explanations for specific events, I attempted to scrutinize the alignment and the boundaries of several domains in a broader perspective.²³ The work was imbedded in my field research in

19 Spelke, Elizabeth / Kinzler, Katherine, Core knowledge, *Developmental science* 10 (1) (2007), 89–96.

20 Legare, Cristine / Gelman, Susan, Bewitchment, biology, or both: The co-existence of natural and supernatural explanatory frameworks across development, *Cognitive Science* 32 (4) (2008), 607–642.

21 Tucker, Bram / Tombo, Jaovola / Hajaso, Patricia / Nagnisaha, Charlotte, Ecological and cosmological coexistence thinking in a hypervariable environment: Causal models of economic success and failure among farmers, foragers, and fishermen of southwestern Madagascar, *Frontiers in psychology* 6 (2015), 1533.

22 Medin, Douglas / Ross, Norbert / Atran, Scott / Burnett, Russell / Blok, Sergey, Categorization and reasoning in relation to culture and expertise, *Psychology of learning and motivation* 41 (2002), 1–41.

23 Rothe-Wulf, Annelie, *Verwobene Welt. Zur Rekonstruktion der Domänen Grenzen von Kausal-konzepten in der Vorstellungswelt der Tonganer [Interwoven Worlds: Reconstructing domain boundaries of causal concepts in Tonga]*, unpublished Magister Thesis, University of Freiburg, 2014.

the Kingdom of Tonga, Oceania.²⁴ Tonga comprises approximately 170 islands adding up to a land surface of about 750 km² and has been governed by a constitutional monarchy since 1875. Since then, Tonga has been strongly Christianized. The Tongan language belongs to the Austronesian language family and is widely spoken, in addition to English at some schools and workplaces. Social stratification on a societal level and differences in rank within families and kinship groups are very present in daily lives. The specific research was conducted in the island group of Ha'apai approximately 100 km north of the main island group Tongatapu. All persons and families interviewed lived on subsistence farming and fishing, with their lives being closely related to nature and the ocean.

To elucidate domain boundaries, I first collected a range of concepts that Tongans consider important in their daily lives. These concepts and entities were retrieved from interviews, literature, questionnaire data and my own cultural knowledge obtained from participant observation. All 95 final items that were included in the study broadly matched four fields of interest: (a) supernatural beliefs and religious concepts, (b) inanimate objects and concepts about the physical world, (c) living beings and biology, and finally, (d) concepts or agents of social relations. As a second step, I implemented a pile-sorting task which asked informants to sort the 95 items into separate piles according to their similarity. The pile-sorting task was implemented in an interview setting and was conducted completely in Tongan. The idea behind this procedure was that the more frequently several informants sort two items together into one pile, the more similar and the closer related these items are. Based on the similarities between all possible item pairs, I was able to identify six item groups or clusters when combining the data of all informants: (I) inanimate objects and physical concepts, (II) plants and biological concepts, (III) animals living on the land, (IV) ocean-related entities and concepts, (V) concepts related to humans and social relations, and (VI) supernatural beliefs and agents. In addition, the six item groups could be structured along two dimensions: (I) the dimension of non-living vs. living and (II) the dimension of non-human vs. human.

Even though the data refers only to one cultural context, it might still provide some valuable insights. At first glance, the data seemed to reflect the three ontological domains typically applied in cognitive psychology: physical, biological, and psychological. In addition, the two dimensions seemed to support cognitive theories that draw strict distinctions between animate and inanimate causal explana-

24 The fieldwork was conducted parallel to an interdisciplinary research project on physical causality supervised by Sieghard Beller and Andrea Bender, funded by the German Research foundation (DFG).

tions and human and non-human causal agents.²⁵ Accordingly, the Tongan results could provide evidence for the universal pattern expected by cognitive psychologists all along. However, when taking a closer look at the results, the Tongan data suggested as well: (I) an overlap between domains along the two dimensions with no clear-cut domain boundaries, (II) a marked distinction between plants and animals, (III) a combined cluster of ocean-related objects – plants, animals, and forces – and finally, (IV) a strong interconnection of human-related concepts with supernatural beliefs and agents. Thus, the domain clusters were neither clearly distinct from another nor were they invariant to the cultural context. Rather, the results suggested that humans might share similar cognitive dimensions that we use to categorize concepts and entities, but that culture might influence the precise relation of these dimensions and the way categories are formed and defined.²⁶

Returning to the broader perspective, this research example from Tonga provides a tentative outline of how culture can be integrated into cognitive research approaches and how both cognition and culture might interact and depend on each other. It might even inspire scholars working with historical texts or documents to elucidate the interrelations between causal concepts.

2.2 Speaking and Thinking about Space – Knowing Where ‘in front’ Is

As a second example, I would like to turn to a research field that has been intensively examined with regard to the interplay of language and cognition and that has provided a battle ground for discussions on linguistic relativity.²⁷ Think about how you would describe to a new colleague in your department where the nearest bus or tram stop is located. Would you use cardinal directions like north, south, east, or west? Would you say something like “you have to turn left” or “from there you go right”? Or might you as well use relations to other buildings or objects, such as “the bus stop is in front of the church” or “you’ll find it behind the advertising pillar”?

All these examples provide possible ways to describe the location of objects in space which we observe quite often in our daily lives. Maybe you can also ima-

²⁵ Spelke / Kinzler, 2007, 89–96.

²⁶ Atran / Medin, 2008.

²⁷ Whorf, Benjamin, The relation of habitual thought and behavior to language, *ETC: A review of general semantics* 1 (4) (1944), 197–215. Sapir, Edward, The status of linguistics as a science, *Language* 5 (4) (1929), 207–214.

gine that, depending on the kind of description you use, you and a listener have to conceptualize space differently. You have to know where the cardinal directions are in order to apply them. You have to take a specific perspective when using terms like ‘left,’ ‘right,’ ‘in front,’ or ‘behind,’ and you have to relate the position of two objects when saying for instance “A is in front/behind of B.” But do languages and cultures differ in the kinds of linguistic descriptions they prefer and do these preferences translate to differences in cognitive representations?

To investigate this research question, linguists typically use taxonomies of *spatial frames of references* (FoRs) as a set of linguistic tools.²⁸ FoRs structure the spatial relation of two objects by aligning them in a system of coordinates with one being the figure object (F) that has to be located (e.g. the bus stop) and the other one being the ground object (G) that provides a point of reference (e.g. the church). Traditionally, three FoRs are differentiated: in case of the *absolute* FoR, the system of coordinates is aligned along an external field, such as landmarks (e.g. hills, rivers) or cardinal directions. When applying the *intrinsic* FoR, the spatial position of a figure object is described in reference to the front–back alignment of the ground object (e.g. the entrance of a church building as the front). Finally, the *relative* FoR derives the system of coordinates from the perspective of an observer and transfers it to the ground object (see below for further explanations).

Asifa Majid and colleagues²⁹ compared spatial descriptions in 20 languages and found the absolute (20) and intrinsic FoRs (19) being available in (almost) all languages while the relative FoR was available in only 14 languages. Does the availability of FoRs make a difference for cognitive processes? The answer should be ‘yes’ when comparing languages that prefer the absolute FoR to languages that prefer the relative FoR: for example, differences were observed in the memory for spatial alignments or the ability of spatial orientation.³⁰ Consequently, the authors would conclude that in the case of space there is in fact cross-linguistic and cross-cultural diversity on the level of cognitive processes.

28 Levinson, 2003.

29 Majid et al., 2004.

30 Haun, Daniel / Rapold, Christian / Janzen, Gabriele / Levinson, Stephen, Plasticity of human spatial cognition: Spatial language and cognition covary across cultures, *Cognition* 119 (1) 2011, 70–80. Levinson, 2003; Majid et al., 2004; but see also Li, Peggy / Abarbanell, Linda / Papafragou, Anna, Spatial reasoning skills in Tenejapan Mayans. In: Bara, B. / Barsalou, L. / Bucciarelli, M. (Eds.), *Proceedings of the 27th annual Conference of the Cognitive Science Society* (2005), 1272–1277. Li, Peggy / Gleitman, Lila, Turning the tables: Language and spatial reasoning, *Cognition* 83 (3) (2002), 265–294. Papafragou, Anna / Massey, Christine / Gleitman, Lila, Shake, rattle, ‘n’ roll: The representation of motion in language and cognition, *Cognition* 84 (2) (2002), 189–219.

In these studies, however, the various languages and cultural contexts differ remarkably. Is it also possible to investigate cultural preferences for FoRs in closely related languages? Quite recently research has begun to scrutinize this question by taking subtypes of the relative FoR into account.³¹

As depicted in Figure 1, the relative FoR provides three different ways of how the location of ball F can be described in reference to box G.³² Depending on how the orientation of an observer is transferred to box G, different assignments of *front*, *back*, *left*, and *right* emerge. In a German speaking context, probably the *reflection* strategy seems most familiar and is often treated as a default. It reflects the front/back axis of the observer into box G so that the space between the box and the observer is ‘in front’ while the space beyond the box is considered ‘behind.’ In case of *translation*, the orientation of the observer is simply transferred to box G so that ‘in front’ is the space beyond the box and the space between G and the observer is considered ‘behind.’ Although the direction of the front–back axis differs between both subtypes, left and right remain the same for each FoR. This is different for the *rotation* subtype that transfers the orientation of the observer into box G by a complete rotation, so that left and right are opposite to the alignment of the observer while the assignments of ‘in front’ and ‘behind’ are equal to the reflection subtype.

To analyze whether even closely related languages differ in FoR preferences, Andrea Bender, Sieghard Beller, and I recently conducted a cross-linguistic survey in three Germanic languages – namely Norwegian, British English, and German – and two Asian languages – Chinese and Japanese. For all three Germanic languages, a preference for the reflection subtype was observed consistently across all tasks ranging from 46 % of the participants in the Norwegian sample to 68 % in the German sample. At the same time, the translation subtype was used by a smaller but substantial proportion of participants in the Norwegian (31 %) and the English sample (23 %). Thus, although a cross-cultural preference for the reflection subtype emerged, there was still variability in the strength of this preference with leeway for the other referencing strategies in Norwegian and English. On the contrary, both Asian languages showed a preference for translation. In Japanese 59 % and in Chinese 53 % of the participants preferred the translation subtype with smaller proportions of participants preferring reflection in each lan-

31 Beller, Sieghard / Singmann, Henrik / Hüther, Lisa / Bender, Andrea, Turn around to have a look? Spatial referencing in dorsal vs. frontal settings in cross-linguistic comparison, *Frontiers in psychology* 6 (2015), 1283. Wilke, Fiona / Bender, Andrea / Beller, Sieghard, Flexibility in Adopting Relative Frames of Reference in Dorsal and Lateral Settings. *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 72,10 (2019), 2393–2407.

32 Levinson, 2003.

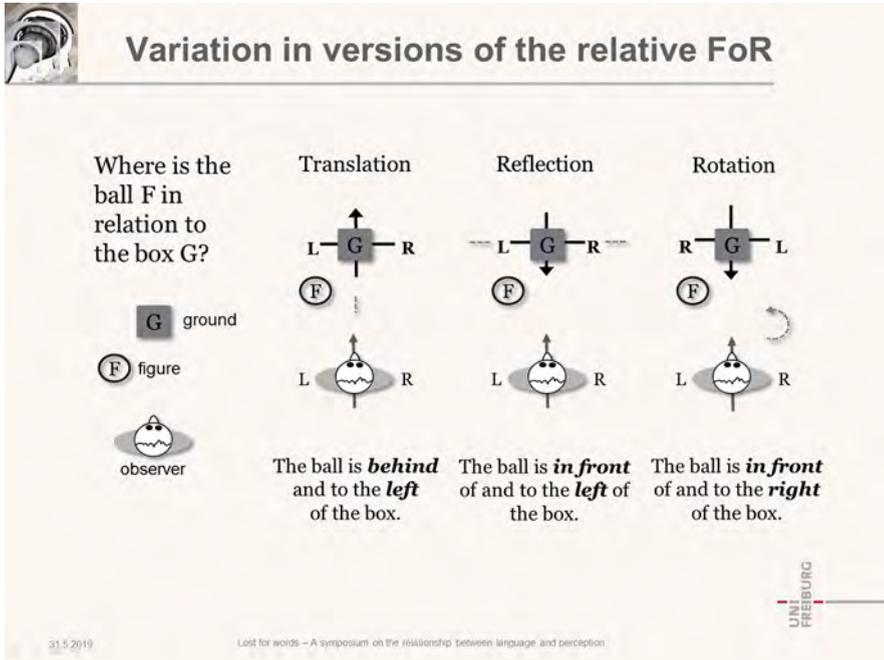


Figure 1: Subtypes of the relative frame of reference.³³

guage (29 % for Chinese and only 16 % for Japanese). Thus, the reflection subtype of the relative FoR cannot be treated as a general default setting. Indeed, the translational subtype even dominated spatial reference preferences in both Asian languages.

Overall, cross-cultural similarities were observed within the language families of Germanic and Asian languages while there was considerable divergence in preferences between both language families. What is more, even within language families, languages differed in their strength of cultural consensus on the preferred referencing strategy. Thus, although quite similar cultural and linguistic contexts were studied, significant differences emerged, and culture-specific patterns were observed for the preferences in spatial referencing. Additionally, the variability of individual preferences for specific FoRs was quite high in some languages (e.g. Norwegian) highlighting that no normative correct or right way exists according to which humans describe spatial alignments. Rather, language groups seem to differ in the extent to which they agree on a specific FoR in a cultural con-

³³ Adapted from Beller et al., 2015.

text. As such, these findings have important implications for tests of spatial cognitive ability that are still used in diagnostic instruments of children's cognitive development.

These findings underline the importance of taking cross-cultural and cross-linguistic research seriously as there might exist much more variability in cognition than psychologists usually expect. If cognitive psychology does not abandon its default assumptions or perspectives, and if it does not engage in serious research on cultural universality or diversity of cognition, models and theories will be limited to and biased towards *weird* populations that are not at all representative for the human species.

3 Concluding Remarks

At the beginning, we set out to explore cognitive psychology's contributions to interdisciplinary endeavors that investigate the diversity and unity of human cognition. As the various examples have shown, the answer to the question of what cognitive psychology can contribute to the 'archeology of mind' cannot be easily answered. Since a vast proportion of the world population has been neglected in cognitive research, an analysis of universal and culturally diverse aspects of human cognition can barely be accomplished. Even if we identify cultural variability of cognitive processes in various research fields – as the research examples imply – we are nowhere near the end. Rather, the opposite is true, as we need to understand what actually causes the observed cultural variability. Therefore, discovering cultural variance in cognitive processes has to be followed by systematic investigations. Such a research program can only be accomplished in collaboration with other disciplines, such as cultural anthropology and cognitive psychology. As scientists we need to be open to other perspectives and approaches that might help us discover unexplored research fields and develop innovative methods to scrutinize the full picture of human cognition, just as it is attempted by this volume on the 'archeology of mind.'

Bibliography

- Arnett, Jeffrey, The neglected 95%: Why American psychology needs to become less American, *American Psychologist* 63 (7) (2008), 602–614.
- Astuti, Rita / Bloch, Maurice, Anthropologists as cognitive scientists, *Topics in Cognitive Science* 4 (3) (2012), 453–461.
- Atran, Scott / Medin, Douglas, *The native mind and the cultural construction of nature*, Cambridge 2008.

- Atran, Scott / Medin, Douglas / Lynch, Elizabeth / Vapnarsky, Valentina / Ucan Ek, Edilberto / Sousa, Paulo, Folkbiology doesn't come from folkpsychology: Evidence from Yukatek Maya in cross-cultural perspective, *Journal of Cognition and Culture* 1 (1) (2001), 3–42.
- Bang, Megan / Medin, Douglas / Atran, Scott, Cultural mosaics and mental models of nature, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 104 (35) (2007), 13868–13874.
- Beller, Sieghard / Bender, Andrea / Medin, Douglas, Should anthropology be part of cognitive science? *Topics in Cognitive Science* 4 (3) (2012), 342–353.
- Beller, Sieghard / Bender, Andrea / Waldmann, Michael, Diversity and universality in causal cognition, *Frontiers in psychology* 8 (2017), 1767.
- Beller, Sieghard / Singmann, Henrik / Hüther, Lisa / Bender, Andrea, Turn around to have a look? Spatial referencing in dorsal vs. frontal settings in cross-linguistic comparison, *Frontiers in psychology* 6 (2015), 1283.
- Bender, Andrea / Beller, Sieghard, Mapping spatial frames of reference onto time: A review of theoretical accounts and empirical findings, *Cognition* 132 (3) (2014), 342–382.
- Bender, Andrea / Beller, Sieghard, The cultural constitution of cognition: Taking the anthropological perspective, *Frontiers in psychology* 2 (2011), 67.
- Bender, Andrea / Hutchins, Edwin / Medin, Douglas, Anthropology in cognitive science, *Topics in Cognitive Science* 2 (3) (2010), 374–385.
- Boroditsky, Lera / Gaby, Alice, Remembrances of times East: Absolute spatial representations of time in an Australian aboriginal community, *Psychological Science* 21 (11) (2010), 1635–1639.
- Carey, Susan, *The origin of concepts*, Oxford 2009.
- Crivelli, Carlos / Jarillo, Sergio / Fridlund, Alan, A multidisciplinary approach to research in small-scale societies: Studying emotions and facial expressions in the field, *Frontiers in psychology* 7 (2016), 1073.
- Fodor, Jerry, *The modularity of mind*, Cambridge 1983.
- Gelman, Susan, Learning from others: Children's construction of concepts, *Annual review of psychology* 60 (2009), 115–140.
- Haun, Daniel / Rapold, Christian / Call, Joseph / Janzen, Gabriele / Levinson, Stephen, Cognitive cladistics and cultural override in Hominid spatial cognition, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 103 (46) (2006), 17568–17573.
- Haun, Daniel / Rapold, Christian / Janzen, Gabriele / Levinson, Stephen, Plasticity of human spatial cognition: Spatial language and cognition covary across cultures, *Cognition* 119 (1) (2011), 70–80.
- Henrich, Joseph / Heine, Steven / Norenzayan, Ara, The weirdest people in the world? *Behavioral and brain sciences* 33 (2–3) (2010), 61–83.
- Hirschfeld, Lawrence / Gelman, Susan (Eds.), *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture*, Cambridge 1994.
- Legare, Cristina / Gelman, Susan, Bewitchment, biology, or both: The co-existence of natural and supernatural explanatory frameworks across development, *Cognitive Science* 32 (4) (2008), 607–642.
- Levinson, Stephen, *Space in language and cognition: Explorations in cognitive diversity*, Cambridge 2003.
- Li, Peggy / Gleitman, Lila, Turning the tables: Language and spatial reasoning, *Cognition* 83 (3) (2002), 265–294.
- Li, Peggy / Abarbanell, Linda / Papafragou, Anna. (2005), Spatial reasoning skills in Tenejapan Mayans. In: Bara, B. / Barsalou, L. / Bucciarelli, M. (Eds.), *Proceedings of the 27th annual Conference of the Cognitive Science Society* (2005), 1272–1277.

- Majid, Asifa / Bowerman, Melissa / Kita, Sotaro / Haun, Daniel / Levinson, Stephen, Can language restructure cognition? The case for space, *Trends in cognitive sciences* 8 (3) (2004), 108–114.
- Medin, Douglas / Bang, Megan, *Who's asking? Native science, western science, and science education*, Cambridge 2014.
- Medin, Douglas / Ojalehto, Bethany / Marin, Ananda / Bang, Megan, Systems of (non-)diversity, *Nature Human Behaviour* 1 (5) (2017), 0088.
- Medin, Douglas / Ross, Norbert / Atran, Scott / Burnett, Russell / Blok, Sergey, Categorization and reasoning in relation to culture and expertise, *Psychology of learning and motivation* 41 (2002), 1–41.
- Mitkowski, Marcin, From computer metaphor to computational modeling: The evolution of computationalism, *Minds and Machines* 28 (3) (2018), 515–541.
- Norenzayan, Ara / Heine, Steven, Psychological universals: What are they and how can we know? *Psychological bulletin* 131 (5) (2005), 763–784.
- Papafragou, Anna / Massey, Christine / Gleitman, Lila, Shake, rattle, 'n' roll: The representation of motion in language and cognition, *Cognition* 84 (2) (2002), 189–219.
- Pinker, Stephen, *The language instinct*, New York 1994.
- Rothe-Wulf, Annelie, *Verwobene Welt. Zur Rekonstruktion der Domänengrenzen von Kausalkonzepten in der Vorstellungswelt der Tonganer [Interwoven Worlds: Reconstructing domain boundaries of causal concepts in Tonga]*, unpublished Magister Thesis, Freiburg 2014.
- Sapir, Edward, The status of linguistics as a science, *Language* 5 (4) (1929), 207–214.
- Sauter, Disa / Eisner, Frank / Ekman, Paul / Scott, Sophie, Cross-cultural recognition of basic emotions through nonverbal emotional vocalizations, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 107 (6) (2010), 2408–2412.
- Scholl, Brian / Leslie, Alan, Modularity, development and 'theory of mind', *Mind & Language* 14 (1) (1999), 131–153.
- Searle, John, Is the brain's mind a computer program? *Scientific American* 262 (1) (1990), 25–31.
- Segall, Marshall / Campbell, Donald / Herskovits, Melville, Cultural differences in the perception of geometric illusions, *Science* 139 (3556) (1963), 769–771.
- Shadish, William / Cook, Thomas / Campbell, Donald, *Experimental and quasi-experimental designs for generalized causal inference*, Boston 2002.
- Spelke, Elizabeth / Kinzler, Katherine, Core knowledge, *Developmental science* 10 (1) (2007), 89–96.
- Tucker, Bram / Tombo, Jaovola / Hajasoa, Patricia / Nagnisaha, Charlotte, Ecological and cosmological coexistence thinking in a hypervariable environment: Causal models of economic success and failure among farmers, foragers, and fishermen of southwestern Madagascar, *Frontiers in psychology* 6 (2015), 1533.
- Whorf, Benjamin, The relation of habitual thought and behavior to language, *ETC: A review of general semantics* 1 (4) (1944), 197–215.
- Wilke, Fiona / Bender, Andrea / Beller, Sieghard, Flexibility in Adopting Relative Frames of Reference in Dorsal and Lateral Settings, *Quarterly Journal of Experimental Psychology* 72 (10) (2019), 2393–2407.

Dorothea Erbele-Küster

The Importance of Culture in Cognition: A Response to Annelie Rothe-Wulf Informed by Philology and Intercultural Hermeneutics

Abstract: “The importance of culture in cognition” captures the shared argument in a nutshell. Intercultural hermeneutics may provide a general frame of reference for dealing with differences and similarities. This case study from Tonga, a state that comprises approximately 170 islands in the Pacific Ocean, is interesting for Hebrew Bible scholarship on another level as in the past two decades a new “sea of readings” has established biblical criticism from an Islander perspective. This response highlights three main insights from the cross-fertilization of cultural anthropology, cognitive psychology, and Old Testament anthropological studies that relate to considerations of embodiment, the questioning of our search of universal categories, and the dualistic concepts that mirror anthropocentric Western views.

„The importance of culture in cognition“ bringt das gemeinsame Argument auf den Punkt. Die interkulturelle Hermeneutik kann einen allgemeinen Bezugsrahmen für den Umgang mit Unterschieden und Gemeinsamkeiten bieten. Die Fallstudie aus Tonga, das etwa 170 Inseln im Pazifischen Ozean umfasst, ist für die Erforschung der Hebräischen Bibel auf einer anderen Ebene interessant, da in den letzten zwei Jahrzehnten ein neues “Meer von Lesarten” entstanden ist, das die Bibelkritik aus der Sicht der Inselbewohner betrachtet. Meine Antwort hebt vor allem drei Erkenntnisse hervor, die sich aus einer gegenseitigen Befruchtung von Kulturanthropologie, kognitiver Psychologie und alttestamentlichen anthropologischen Studien ergeben: die Berücksichtigung der Verkörperung, die Infragestellung unserer Suche nach universellen Kategorien und die dualistischen Konzepte, die anthropozentrische westliche Ansichten widerspiegeln.

“The importance of culture in cognition” – this part of the title by Annelie Rothe-Wulf captures her argument in a nutshell. She argues convincingly for considering the cultural impacts in cognition as she combines her insights from two different fields: cognitive psychology and cultural anthropology. Or to put it differently, she is able to counter the search for universal categories in cognitive psychology by her fieldwork. Cultural anthropology serves as a kentledge, a stabilizing weight, which helps cognitive psychological investigations not to float

away. It is her twofold expertise and her careful integration of both approaches which is stimulating. We have this stress on cultural anthropology in common. In what follows I try to navigate through the insights of the informed article as an outsider, as somebody trained in philology, particularly concerning the study of the Hebrew Bible and indebted to cultural anthropology and intercultural hermeneutics.

I would like to respond to the paper in two different ways.¹ The contribution by Annelie Rothe-Wulf tries on a methodological level mainly to adjust the relation between cultural and universal categories. This shall be my starting point. In a second step I shall highlight insights from my field and what I have learnt from the paper, especially the combination of cultural anthropology and cognitive psychology. From the very outset she is skeptical whether cognitive psychology may give insights to the study of ancient cultures. And indeed, alongside with her I would underline that the suggestion that “cognition is universal and, thus, independent of culture and language” is disputable, as her fieldwork shows us. Still, the very fact of recognizing the impact of culture may be helpful. Intercultural hermeneutics may provide a general frame of reference to deal with differences and similarities. The case study from Tonga, comprising approximately 170 islands in the Pacific Ocean, is interesting on another level for Hebrew Bible scholarship as in the past two decades a new “sea of readings” has been established biblical criticism from an Islander perspective.²

Finally, a presupposition of my argument is that our worldview is shaped by language.³ I would like to underline this by adding that for example French does not have an equivalent to “mind”. Or to put it from within the French-speaking perspective: “L’anglais dispose de trois mots *mind*, *soul*, *spirit* pour dire ‘esprit’ ou ‘âme’, là où le français n’en a que deux.”⁴ The loosely connected group of Old Testament scholars on the “Plattform für Alttestamentliche Anthropologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie” who have come together for many than a decade are deeply rooted in the German-speaking discourse. The organizers Andreas Wagner und Jürgen van Oorschot of this conference provided us

1 The first draft of the response has been based on the oral presentation given at the conference.

2 Jione Havea (ed.), *Sea of Readings: The Bible in the South Pacific* (Semeia Studies 90), Atlanta: Society of Biblical Literature, 2018. Since 2009 there has been a session group on “Islands, Islanders, and Bible” (renamed in 2012 as “Islands, Islanders, and scriptures”) at the annual meetings of the Society of Biblical Literature (SBL), the largest society in the field of biblical scholarship.

3 See Meir Malul, *Knowledge, Control and Sex: Studies in Biblical Thought, Culture and Worldview*, Tel Aviv: Archaeological Centre, 2002, 67–69 (esp. remarks on cognitive anthropology).

4 Etienne Balibar, *Ame, Esprit*, in: Cassin, Barbara (ed.), *Vocabulaire Européen des Philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris: Seuil, 2004, 65–83, 67.

with a new inspiring venue, Monte Verita, and a new way of approaching things in a new language game (english) in an interdisciplinary setting.

Why Are We so Fond of Universal Categories?

The general observation that “questions of cultural diversity or variability in cognition are barely considered in usual cognitive research programs or even regarded as inadequate for the study of human behavior” is an important one and holds true for other disciplines likewise.

The abstract I have received before the conference ended on an optimistic note even for a scholar dealing with ancient scriptures and contexts who has no recourse to empirical studies. It stated: “Research that is conducted in diverse cultural settings and that identifies cognitive mechanisms as universally present in humans provides insight into the cognitive capabilities that might have already evolved in early modern humans.” Whereas the paper starts on a skeptical note: Even though “cognitive psychology is predominantly interested in universal patterns of human perception” it might not offer insights for ancient cultures, for my field of Old Testament Studies.

Cognitive psychologists tend to schematize and tell us that our cognitive organ is constructed according to a universal scheme and functions identically. This remark and the method Rothe-Wulf has followed – a cultural and ethnological approach, and the data she has collected in her fieldwork – stress the cultural specificity.

This brings me to my first general question: How do both observations relate to each other? Do they have to be conflicting? Do they vary depending on the group one addresses? Does the approach have a message for both, to universal cognitive psychologist and to cultural anthropologists? It seems to me that the answer to the latter is yes, as the paper is informed by both disciplines. These questions could be summed up in a single one: What is the interest of universal categories? In intercultural hermeneutics the aim is to illuminate differences and similarities alike. This goes along with providing a space for encounter.

Cross-Fertilizations: Connecting Perspectives from Cultural Anthropology, Cognitive Psychology and Old Testament Anthropological Studies

The vocal cords of the speaker perform the sound. They have undergone a specific training and cultural practices.

Die allgemeine Fähigkeit zur Sprache ist angeboren.[...] Die allgemeine Sprachfähigkeit hat nicht zur Herausbildung einer einheitlichen Sprache, sondern zur Entwicklung einer Vielzahl von Sprachen geführt. Zwar ist die Fähigkeit überhaupt Wörter, syntaktische Konstruktionen und Sätze bilden zu können, im menschlichen Körper angelegt und vererbbar, doch erklärt sie nicht die Vielfalt der Wörter oder grammatikalischen Regeln der einzelnen Sprachen. Der Erwerb einer Sprache muss rechtzeitig erfolgen, sonst verkümmert die Anlage dazu für immer. [...] Sprache wurzelt in einer unmittelbaren Bewegung des menschlichen Körpers, in der Artikulation der Stimmwerkzeuge.⁵

Language and the process of forming thought is rooted in the body in this very basic sense. This is reflected likewise in expressions used in the Hebrew Bible. The Hebrew word *hgh* used for uttering is an onomatopoeic verb reflecting the sound of moaning turtledoves (Isaiah 38:14) or a lion groaning over its prey (Isaiah 31:4; 59:11). This action is linked to different organs such as the tongue, the mouth, the heart and sometimes just to the unspecific inner. The creative and receptive mind is conceived as an audible moaning process as Psalm 1:2 expresses: to study the Torah is to groan and murmur. Or as Proverbs 24:2 puts it: The heart/ the mind (*lev*) of bad people is preoccupied with destruction. This is what the lips utter. The movement in the mind is translated into the movement of the lips. In a similar vein this is expressed in Psalm 49:4 “My mouth is about to speak wisdom; my heart’s thoughts (groaning) will give understanding”. Conceiving thoughts goes along with formulating them aloud. The Hebrew mind engages or encompasses different bodily regions and sensory perceptions. What we call “mind” seems to take place according to the conceptions of the Hebrew Bible in the heart, in the mouth and on the tongue. These insights from recent scholarship serve in an exemplary way to indicate how we could connect perspectives from cognitive psychology, cultural anthropology and philology in Hebrew Bible studies.

The investigation of the semantic field serves as the basis for understanding cognitive processes. We live by conceptual frameworks: the basic cognitive con-

⁵ Christoph Wulf, *Anthropologie. Geschichte – Kultur – Philosophie*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag 2004, 153f.

structions by which we organize our perception of reality. Linguistic analysis has to take into consideration the specific cultural notion, for example, of emotions or the body concepts in the Hebrew Bible. Often this was done under the category of metaphorical language. Recent studies investigated the sensory perceptions in the Hebrew Bible.⁶ Linguistic and philological analysis took into consideration the specific cultural notion of the senses in the Hebrew Bible, as well as its presupposition that sensory experiences transmit embodied knowledge since the sensory organs play a major role in acquiring insight. “The Cognitive Foundation of Biblical Metaphors” of sensory perceptions is the subtitle of Nicole Tilford’s recent study “Sensing world, sensing wisdom”⁷. She looks for the cultural specificity of cognition. One example she, along with others, underlines is that cognition is conceived as eating and tasting. Hence the Hebrew notion of the senses is embodied. Therefore, the modern binary notions of body and reason/mind or sensation and cognition are blurred. The sense of tasting links bodily and cognitive functions. Perception for the sake of knowledge is hence embodied.⁸ These studies on emotions and senses move beyond dualistic categories and simplifications. This brings me to a general question which runs through the discussions on the conference: Do these culturally specific linguistic metaphors (as some call them) reflect differences 1) in perception, 2) in cognition or 3) are they just different ways of expressing? Can we draw from linguistic expressions insights into the mind? I would guess that the thick description of the ethnological data allows further conclusions for the cognitive concepts.

Questioning our (Dualistic) Categories

Methodological questions have to be raised concerning the categories we apply in our research: What happens once one starts identifying clusters, as in the case of the 95 items that the Tongans had to pile?⁹ And what happens when cultural anthropologists ask others to cluster? What happens in our clustering? Rothe-

6 Cf. Annette Schellenberg / Thomas Krüger (eds.), *Sounding Sensory Profiles in Ancient Near East*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2019.

7 Nicole L. Tilford, *Sensing World, Sensing Wisdom: The Cognitive Foundation of Biblical Metaphors*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2017; cf. Yael Avrahami, *The Senses of Scripture: Sensory Perception in the Hebrew Bible*, LHBOTS 545, New York: T&T Clark, 2012.

8 Cf. Dorothea Erbele-Küster, *Senses Lost in Paradise? On the Interrelatedness of Sensory and Ethical Perceptions in Genesis 2–3 and Beyond*, in: *Sounding Sensory Profiles in Ancient Near East*, 145–160.

9 In the presentation graphics with examples of the items and their clusterings were shown.

Wulf identifies five clusters: (I) inanimate objects and physical concepts, (II) plants and biological concepts, (III) animals living on the land, (IV) ocean-related entities and concepts, (V) concepts related to humans and social relations and (VI) supernatural beliefs and agents. The cluster IV “ocean-related entities and concepts” seems to me of special interest for highlighting the specific cultural concept of the Tongans. In order to illuminate this cluster, I would like to add some remarks from a Tongan perspective. Jiona Havea, the leading scholar in biblical criticism from an Islander perspective distinguishes saltwater and freshwater – both springing from the underworld.

“The sea is our border, our link, our warehouse (as expressed in the Tuvaluan *fale-o-ika*, ‘household of fish’), our livelihood, our home, our destiny (*mate’anga*, ‘to-die-for’) and our burial ground. In other words, for saltwater Islanders, the sea is our past, present and future.”¹⁰

The element water characterizes even the way of doing Islanders’ criticism as “fluid. Watery. Oceanic. Sea-nic. Islandic.”¹¹ The sea (*moana*) serves hence as a vast overarching concept which structures language, mind and the way of living. Therefore, I would like to question the structuring along the dimension of non-living vs. living and the dimension of non-human vs. human as the Tongans obviously pile in the “cluster of ocean-related entities” all of them.

Listening to the examples from the Tongans that Rothe-Wulf shared with us I realize once again our anthropocentric stance in analyzing the material in the Hebrew Bible. So-called earth readings and the Islander readings make us aware of our anthropocentric views.¹² This may be a pitfall in scholarship focusing on anthropology and likewise result from a general Western eclipse of non-human perspectives. In the Hebrew Bible we may find so-called supernatural concepts and beliefs in non-living things. God is addressed in a Psalm prayer as a rock (Psalm 18:1). In describing the deity categories of animate and inanimate become intermingled in a phrase like: “you have forgotten the rock who has begotten you” (Deuteronomy 32:18). God is conceived as a rock and women giving birth.

The concluding remarks on the Tongan conceptions read that “the domain clusters were neither clearly distinct from another nor were they invariant to the

10 Jiona Havea, *Islander Criticism: Waters, Ways, Worries*, in: Jiona Havea (ed.), *Sea of Readings: The Bible in the South Pacific* (Semeia Studies 90), Atlanta: Society of Biblical Literature, 2018, 1–20, 9.

11 Havea, *Islander Criticism*, 2.

12 Cf. Ellen Davis, *Scripture, Culture and Agriculture: An Agrarian Reading*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009; Musa Dube, ‘And God saw it was Very Good’: An Earth-friendly Theatrical Reading of Genesis 1, *Black Theology* 13/2009, 230–246.

cultural context”. Overviewing the material provided, I am asking myself why is Rothe-Wulf so hesitant in stressing the role of the contextual, and the importance of language and culture in it. Intercultural hermeneutics provides us with a framework for an encounter of different cultural contexts. It pushes us to listen to so-called native, insider, Islander perspectives. Let me turn the image used in the introduction upside down where I stated that cultural anthropology may serve as a stabilizing weight. Cultural anthropology with an intercultural and postcolonial twist and informed by an Islander perspective serves as a float which helps cognitive psychological investigations not to be drowned.

Annelie Rothe-Wulf moved between contextual and universal anthropological categories. I would like to thank her for this and for providing insights into different cultural systems of perceptions. Indeed, her approach “might even inspire scholars working with historical texts or documents”.

Bibliography

- Aвраhаmі, Yael, *The Senses of Scripture: Sensory Perception in the Hebrew Bible*, LHBOTS 545, New York: T&T Clark, 2012.
- Balibar, Etienne, Ame, Esprit, in: Cassin, Barabara (ed.), *Vocabulaire Européen des Philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris: Seuil, 2004, 65–83.
- Davis, Ellen, *Scripture, Culture and Agriculture: An Agrarian Reading*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Dube, Musa, ‘And God saw it was Very Good’: An Earth-friendly Theatrical Reading of Genesis 1, *Black Theology* 13/2009, 230–246.
- Erbele-Küster, Dorothea, Senses Lost in Paradise? On the Interrelatedness of Sensory and Ethical Perceptions in Genesis 2–3 and Beyond, in: Annette Schellenberg/Thomas Krüger (eds.), *Sounding Sensory Profiles in Ancient Near East*, 145–160.
- Havea, Jione, Islander Criticism: Waters, Ways, Worries, in: Jione Havea (ed.), *Sea of Readings: The Bible in the South Pacific* (Semeia Studies 90), Atlanta: Society of Biblical Literature, 2018, 1–20.
- Havea, Jione (ed.), *Sea of Readings: The Bible in the South Pacific* (Semeia Studies 90), Atlanta: Society of Biblical Literature, 2018.
- Malul, Meir, *Knowledge, Control and Sex: Studies in Biblical Thought, Culture and Worldview*, Tel Aviv: Archaeological Centre, 2002.
- Schellenberg, Annette / Krüger, Thomas (eds.), *Sounding Sensory Profiles in Ancient Near East*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2019.
- Tilford, Nicole L., *Sensing World, Sensing Wisdom: The Cognitive Foundation of Biblical Metaphors*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2017.
- Wulf, Christoph, *Anthropologie. Geschichte – Kultur – Philosophie*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag 2004.

II Aspective – Perspective. Different Ways of Reasoning and Perception?

Andreas Wagner

Der Aspektive-Begriff und seine Anwendung auf altorientalisch-alttestamentliche Sachverhalte

Abstract: Die analytische Leistungsfähigkeit und begriffliche Anwendbarkeit der Kategorie „Aspektive“ im Bereich der Beschreibung und dem Verstehen der Kulturen des vorgriechischen Alten Orients, der Levante (einschließlich des Alten Israel) und Ägyptens wird Heinrich Schäfer und Emma Brunner-Traut diskutiert. Dieser Beitrag geht der Leistungsfähigkeit dieser Kategorie für das „Denken“ des Alten Testaments nach, von dem einige seiner Eigenarten mit Hilfe des additiv-multiperspektivischen Ansatzes, der mit dem Gedanken der „Aspektive“ verbunden ist, griffig gefasst werden können. Zurückgehend auf die vor allem durch Schäfer ausgearbeiteten Beschreibungsmomente werden die Begriffsgeschichte und die Anwendbarkeit im A.T. an etlichen Beispielen gezeigt. Am besten, so die SchlussThese, dürfte in dieser spezifischen Beschreibung von „aspektivem“ Denken, eine apperzeptiv und epistemologisch wirkungsvolle „Mentalität“ entdeckt sein.

Heinrich Schäfer and Emma Brunner-Traut discuss the analytical capacity and terminological applicability of the “aspective” when it comes to describing and understanding the cultures of the pre-Greek ancient Orient, the Levant (including ancient Israel), and Egypt. This paper asks how this category works in relation to Old Testament “thought.” Some of its unique features can be grasped by taking an additive-multiperspectival approach, which is connected to the idea of the “aspective.” Going back to aspects of the descriptions developed above all by Schäfer, this paper presents the term’s history and demonstrates how it can be applied to the Old Testament by looking at a number of examples. Ultimately, as the paper argues, it is possible to discover in this specific description of “aspective” thinking an apperceptive and epistemologically influential “mentality.”

1 Begriff und Terminus „Aspektive“

Der Begriff der „Aspektive“ – Begriff im Sinne eines definierten Begriffskonzepts – hat eine klar aufweisbare Entstehungsgeschichte. Es ist klar, von wem der Terminus stammt und was er beinhalten will:

Die *definierte Sache* des Begriffs, das gedankliche Konzept (zur Sache, zum Inhalt des Begriffs s. Abschn. 2.1 dieses Beitrages), nicht jedoch der Terminus

„Aspektive“ (s. u.), geht auf den Ägyptologen Heinrich Schäfer¹ (1868–1957) zurück. Schäfer gewinnt den Inhalt dieses Begriffs als eine analytische Kategorie bei der Betrachtung und zur Beschreibung ägyptischer Kunst. Als Direktor des Ägyptischen Museums in Berlin und auf etlichen Forschungsreisen nach Ägypten hatte Schäfer langen und intensivsten Kontakt mit ägyptischen Kunstwerken. Aus dem Leben und der Auseinandersetzung mit diesen Kunstwerken ergaben sich für ihn Prinzipien zur Analyse, zur Deutung und zum Verstehen ägyptischer Kunst, die für den in Rede stehenden Begriff kennzeichnend geworden sind.

Es ist wichtig, diesen Sachverhalt zu unterstreichen: Den Begriffsinhalt, das gedankliche Konzept des später „Aspektive“ genannten Begriffes, gewann Schäfer nicht durch Deduktion! Es geht nicht um ein aus Menschheits-entwicklungsgeschichtlichen Beobachtungen abgeleitetes Konstrukt, mit dem das Entwicklungsstadium ägyptischen Denkens beschrieben werden soll; Schäfer war auch nicht um eine universale Kunstgeschichte bemüht, in deren Verlauf die Ägyptische Kunst eingeordnet werden sollte (wie der spätere Ansatz von E. Gombrich, s. u.). Das Schäfer'sche Konzept ist ein *erfahrungsbezogen* aus dem Umgang mit den Kunstwerken gewonnenes Konzept, von der Betrachtung und der Analyse ägyptischer Artefakte gespeist, das zunächst und zuerst als Verstehenshilfe und zur Schaffung eines besseren Zugangs zu diesen konkreten Kunstwerken gedacht war. Hier schlägt das Wirken Schäfers als Direktor des Ägyptischen Museums durch, der den Besuchern diese Kunstwerke möglichst gut verstehbar machen wollte.

Die *Benennung* der definierten Sache mit dem Terminus „Aspektive“ stammt nicht von Heinrich Schäfer selbst, sondern von seiner Schülerin und Mitarbeiterin Emma Brunner-Traut (1911–2008), s. dazu unten Abschn. 2.2.

¹ Vgl. zu Leben und Person H. Schäfers: Wagner, Andreas: Art. Heinrich Schäfer, Ägyptologe, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL). Bgr. und hrsg. von Friedrich Wilhelm Bautz, fortgeführt von Traugott Bautz. Bd. 8. Herzberg 1994, 1518–1531; ders.: Art. Heinrich Schäfer, in: Neue Deutsche Biographie (NDB). Hrsg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 2005, 507–508; Peuckert, Sylvia: Überlegungen zu Heinrich Schäfers Von ägyptischer Kunst und zu Hedwig Fechheimers Plastik der Aegypter. ZÄS 144 (2017), 108–138.

2 Was wird mit „Aspektive“ erfasst

2.1 Das Konzept von H.Schäfer

Das große Thema, das Schäfers Forschen bestimmte, war das Erfassen und Beschreiben „vorgriechischer“ Naturwiedergabe, wie er sie exemplarisch im Anschauen, Erkennen und Denken des Alten Ägypten ausgebildet fand. Dies bestimmt vor allem Schäfers Hauptwerk:

Schäfer, Heinrich: Von Ägyptischer Kunst, besonders der Zeichenkunst. Eine Einführung in die Betrachtung ägyptischer Kunstwerke. 2 Bde. Leipzig ¹1919; Leipzig ²1922; Von ägyptischer Kunst. Eine Grundlage. Leipzig ³1930; 4. verbesserte Auflage. Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Emma Brunner-Traut. Wiesbaden 1963. Engl. Übersetzung: Principles of Egyptian Art. Edited with an epilogue by Emma Brunner-Traut; translated and edited with an introduction by John Baines. Oxford 1974; ²1980; ³1986, with foreword by Ernst H. Gombrich 2002.

„Vorgriechisch“ zielt dabei auf die Kulturbereiche, die nicht von Einflüssen der klassisch griechischen Zeit bestimmt sind. Das gilt zum einen für die Kulturen Griechenlands und Kleinasiens *vor* der Zeit der griechischen Klassik, das gilt zum anderen für die Kulturen des östlichen Mittelmeerraumes, bes. Mesopotamien, Syrien-Palästina und Ägypten, die eigene kulturelle Wege von vor den Zeiten der griechischen Klassik bis weit über diese hinaus gingen; die letzteren möchte ich in diesem Beitrag unter „altorientalische Kulturen“ zusammenfassen.

Mit Naturwiedergabe ist bei Schäfer nicht ein bestimmter Stil gemeint, sondern die Art der Wirklichkeitsauffassung, die noch *vor* jeder stilistischen Eigenart, jeder weitergehenden künstlerischen und denkerischen Konstruktion liegt. Schäfer selbst, der zu den zuweilen sehr konservativen Intellektuellen der Kaiserzeit und der Weimarer Republik gehörte, vermied in seinen Publikationen und Reden wann immer möglich Fremdwörter und versuchte sich an etlichen, heute merkwürdig klingenden Neubildungen. Im Rückgriff auf Späteres und ganz entgegen Schäfers Fremdwortphobie kann am ehesten wohl von dem Versuch gesprochen werden, Sachverhalte der *Perzeption* und *Apperzeption* oder eine *epistemologische* oder *kognitiv signifikante* Grundkategorie, die in den altorientalischen Kulturen zu finden ist, zu beschreiben. Ähnlich hat es Brunner-Traut gemacht, von der noch zu reden ist. Zugleich ist festzuhalten, dass sich mit dem Einführen anderer Termini und Beschreibungskategorien sofort der Fokus der Erkenntnis zu verschieben beginnt.

Schäfer selbst hat den Sachverhalt, den er beschreiben wollte, *Gerüstschicht* genannt und von der *Ausdrucksschicht* abgesetzt; zielt der Begriff der *Gerüstschicht* eher auf die Art menschlicher Erkenntnis als „Unterlage der künstleri-

schen Tätigkeit“, so der der *Ausdrucksschicht* auf das „Ausdrucksgepräge, das der einzelne Künstler, das einzelne Volk, diesen Grundlagen verleiht“.² Emma Brunner-Traut hat den Begriff *Gerüstschicht* treffend und eingedenk der Bezogenheit des Begriffes auf ägyptische Kunst mit „Grammatik der Kunst“ umschrieben.³

Ein Vergleich zwischen Kunstbetrachtung und Sprachbetrachtung ist m.E. sehr hilfreich. Der meist als „Stil“ oder „Sprachvariante“ bezeichnete Teil einer sprachlichen Äußerung, etwa die klangliche Gestaltung mit den Mitteln der Assonanz und des Reims im Bereich des gebundenen Sprechens (Lyrik, Werbung etc.), würde bei Schäfer unter *Ausdrucksschicht* fallen; dieser Teil der sprachlichen Äußerung ist durch die Produzenten stark variierbar und veränderbar, unter Berücksichtigung der Ausdrucksabsichten, der Gattungsgegebenheiten, der Stiltraditionen usw. Unter bestimmten ästhetischen Bedingungen und Wertigkeiten, etwa in der Ästhetik der Neuzeit, gilt hier, dass *neue* Ausdrucksmöglichkeiten geschaffen werden können durch Stilbrüche, Verletzung von Konventionen, Traditionen. Aber alle diese Variationen berühren, jedenfalls in den meisten Fällen, *nicht* die grammatischen Bauprinzipien einer Sprache. Stil und Ausdruck sind andere Aspekte von Sprache als die Baugesetze der Syntax. Eine sprachliche Äußerung, wenn syntaktische Regeln verletzt werden, gilt häufig als „falsch“ oder „ungrammatisch“. Wird die *Gerüstschicht* verletzt, muss man sich über Ausdrucksfragen meist nicht mehr streiten. Es ist auch klar, dass die Regeln der Gerüstschicht, der Grammatik, beständiger, langlebiger, viel weniger variierbar sind, als diejenigen der *Ausdrucksschicht*. Die Ausdrucksmittel der Barockdichter sind doch sehr anders als die des Sturm und Drang oder des Expressionismus, die syntaktischen Regeln des Frühneuhochdeutschen bis zum Standarddeutschen des 20. Jh.s haben sich dagegen viel weniger geändert.⁴ Diese vielleicht von der Sprache her besser vertraute Unterscheidung wendet Schäfer nun auf die Betrachtung der Kunst an.

Ähnlich wie in der Sprachanalyse hat Schäfer hier in der Kunst ein Prinzip erfasst, das unterhalb der oberflächenbezogenen Ausdrucksebene mit kognitiven Tiefenstrukturen rechnet. Ähnlich wie bei der Sprache handelt es sich nach Schäfer bei der Kunst um ein System, das angeborene Elemente (Sprache: Sprachfähigkeit // Kunst: Bilderkennensfähigkeit u.Ä.) mit kulturell erworbenen Eigen-

2 Schäfer, Heinrich: Ägyptische und heutige Kunst und Weltgebäude der alten Ägypter. Zwei Aufsätze. Berlin 1928, 34.

3 Brunner-Traut, Emma: Nachwort „Die Aspekte“ zur 4. Auflage von: Schäfer, Heinrich: Von Ägyptischer Kunst. Eine Grundlage. Wiesbaden 1963, 395–428, hier 395.

4 Vgl.: Schmidt, Wilhelm: Geschichte der deutschen Sprache. Ein Lehrbuch für das germanistische Studium. Stuttgart ¹¹2013; Besch, Werner / Wolf, Norbert Richard: Geschichte der deutschen Sprache. Längsschnitte – Zeitstufen – Linguistische Studien. (= Grundlagen der Germanistik 47) Berlin 2009 passim.

heiten von Einzelkulturen (Sprache: Prägung durch eine historische Einzelsprache, Prägung der allgemeinen Sprachfähigkeit auf eine im kulturellen Kontext erworbene Muttersprache // Kunst: Prägung durch eine historische Einzelbildkultur) vereint. In beiden Systemen gibt es auf der tieferen, kognitiv bedeutsamen Ebene erkennbare Prägungen, die, sofern man solche kognitiven Strukturen mit „Denken“ verbindet, auch das Denken prägen. Da es sich um kulturelle und nicht individuelle Phänomene handelt, lässt sich auf diesem Weg auch vom „Denken“ einer Sprache, einer Bildgemeinschaft u.Ä. sprechen.

Um Schäfers Vorgehen deutlich zu machen, seien nachfolgend einige Prinzipien dieser Unterscheidung von *Gerüstschicht* und *Ausdrucksschicht* erläutert, wobei das besondere Interesse, hier ganz Schäfer folgend, zunächst der *Gerüstschicht* und ihren Charakteristika gilt.

Schäfer beschreibt bei der ägyptischen Kunst zunächst eine Darstellweise, die das Ganze eines dargestellten Objekts durch Wiedergabe von als konstitutiv erachteten Einzelteilen erfasst; die einzelnen Teile eines Gebildes werden je in sich geschlossen nebeneinander in der Fläche dargestellt. Man könnte auch, von der neuzeitlichen Bildwelt aus gesprochen, die andere „Baugesetze“ der Bilder kennt, von Multiperspektivität in einem Bild sprechen.

Ich will hier wenige bewährte und signifikante Beispiele anführen und lehne mich bei diesen Erläuterungen in erster Linie an H. Schäfer⁵ und E. Gombrich⁶ an⁷:

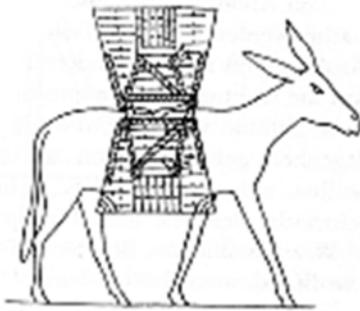


Abb. 1: Esel mit Packtaschen⁸

⁵ Schäfer, Von Ägyptischer Kunst ⁴1963 (s. Anm. 3) passim.

⁶ Gombrich, Ernst H.: Die Geschichte der Kunst. Frankfurt ¹⁶1995.

⁷ Vgl. zum Folgenden: Wagner, Andreas: Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes. Gütersloh 2010, 73–80; ders.: God's Body. The Anthropomorphic God in the Old Testament. London [u. a.] 2019, 60–68.

⁸ Schäfer, Von Ägyptischer Kunst ⁴1963 (s. Anm. 3), 119.

Schäfer führt zu dieser Bilddarstellung aus:

Ein Maler hatte einen Esel mit Packtaschen darzustellen, jede auf einer Seite hängend und über dem Rücken mit der anderen verschnürt. Im Bild [s. o.] hängt die dem Beschauer zugewandte an ihrer richtigen Stelle; die andere scheint aufrecht, wie ein Korb auf dem Eselsrücken zu stehen. Das Ganze ist leicht zu verwechseln mit Bildern von Eseln, die außer den Seitenlasten noch eine Rückenlast tragen. [...] Dem Künstler der Doppeltasche lag nur daran zu zeigen, dass der einen Tasche eine zweite gleiche entsprach. Wie diese lag, wusste jeder Beschauer des Bildes.⁹

Hier sind also die beiden konstitutiven Teile der Packtasche in die Darstellung hineingenommen, um die Ganzheit der Tasche in Vollständigkeit zu zeigen. Anders als bei den meisten der uns vertrauten Bilddarstellungen aus europäischer (zumal neuzeitlicher) Tradition wird in den Bildern der altorientalischen Kulturen nicht das wiedergegeben, was der Künstler sieht, sondern das, was wesentlich zu einem darzustellenden Objekt gehört. In einer Photographie etwa wäre die Packtasche nur zu einem Teil zu sehen, da der hinter dem Esel hängende Teil der Tasche in der photographischen Darstellung verdeckt ist. Auch bei einer perspektivisch ausgeführten Zeichnung oder einem gemalten Bild wäre dies so. Die Ganzheit der Tasche wäre nicht vollständig zu sehen.

Das ägyptische Bild gibt also nicht den Seheindruck wieder, sondern es wird ausgeführt gemäß dem Wissen über die Dinge, die dargestellt werden. Es gelten dabei weitere Prinzipien: Die dargestellten Dinge werden reduziert auf für sie typische und wesentliche Teile. Dargestellt wird nicht alles, was an diesen Objekten und ihrem Kontext zu sehen wäre, sondern nur das, was wichtig für sie ist.

Im folgenden Bild ist eine Szene auf einem Bett wiedergegeben.



Abb. 2: Bett¹⁰

⁹ Schäfer, Von Ägyptischer Kunst ⁴1963 (s. Anm. 3), 119–120.

¹⁰ Schäfer, Von Ägyptischer Kunst ⁴1963 (s. Anm. 3), 119.

Auf dem Bett ist eine Gruppe von Frauen zu sehen, „über ihnen als Symbol eines religiösen Aktes (Geburt des Königs) der Himmel“.¹¹ Wichtig und typisch für ein Bett ist zum einen der Bett-Rost und zum anderen die Seitenlade. Diese beiden konstitutive Teile eines Bettes werden in das Bild hineingenommen, um die Ganzheit des Bettes zu zeigen. Beide konstitutiven Teile werden dabei in der je für sie typischen Ansicht gezeigt, also bei dem hier dargestellten Bett der Rost in Sicht von oben, die Seitenlade in der Sicht von der Seite, ohne Rücksicht auf eine einheitliche Perspektive für die Betrachtenden. Als Darstellungsprinzip kann man abstrahierend formulieren: „Von einem differenzierten Gegenstand werden so viele Ansichtsseiten nebeneinander ausgebreitet, wie zu seiner Bezeichnung notwendig sind [...]“.¹² Das nebeneinander Ausbreiten ist additiv und parataktisch: Teile, die ein Ganzes ausmachen, werden nebeneinander dargestellt, gereiht, in der für sie typischen Ansicht kombiniert, addiert.

Nahezu ausschließlich herrschen dabei gerade Ansichten von Gegenständen (Frontalansicht, Seitenansicht, Aufsicht) vor, Schrägansichten werden durchgängig vermieden. Schäfer nennt diese Kunst daher „geradansichtig“.¹³

Alle diese bisherigen Beobachtungen setzen voraus, dass im Bild nicht zur Darstellung kommt, wie ein Gegenstand dem Blick erscheint, sondern wie er in einer von Sehbildern unabhängigen Weise zu denken ist; man kann daher mit Recht von „Denkbildern“¹⁴ sprechen. Solche Denkbilder erfordern mehr lesendes Nachkonstruieren als anschauliches Betrachten: Man wird „[...] von der Aufgabe des Bildbetrachters als vom ‚Lesen‘ sprechen können [...] In der Tat *kommen wir dem Sachinhalt geradvorstelliger Zeichnungen von Körpern am besten dadurch nahe, dass wir zuerst ihre Teilinhalte in aufzählenden Aussagesätzen ablesen* [...]“.¹⁵ Schäfer sieht hier die nachkonstruierende Vorstellung am Werk und spricht deshalb von geradansichtig-„vorstelligen“ Bildern.

11 Brunner-Traut, Emma: Frühformen des Erkennens. Am Beispiel Altägyptens. Darmstadt ²1992, 19.

12 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 19.

13 Schäfer, Von Ägyptischer Kunst ⁴1963 (s. Anm. 3), 99–101 u. ö.

14 Das Wörterbuch der Deutschen Sprache (DWb II 1860, 927) führt den Terminus „Denkbild“ auf Winkelmann und Herder zurück. Schäfer verwendet ihn dann im o.g. Sinn als adversatives Wort zu Sehbild.

15 Schäfer, Von Ägyptischer Kunst ⁴1963 (s. Anm. 3), 118 [*kursiv* von H.Schäfer].

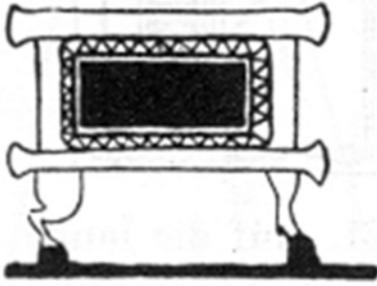


Abb. 3: Hocker¹⁶

Was im obenstehenden Bild wiedergegeben wurde, ist ein Hocker. Entscheidend für die Wiedergabe wie oben war die Auffassung des Hockers als eines Sitzmöbels, das durch zwei Dinge hauptsächlich bestimmt ist: die Beine (am besten in Seitenansicht zu sehen) und die Sitzfläche (am besten von oben zu sehen). Die Darstellung des ganzen Hockers erfolgt nun durch die Addition der Teile unter Beibehaltung der jeweils für sie typischen Sicht.

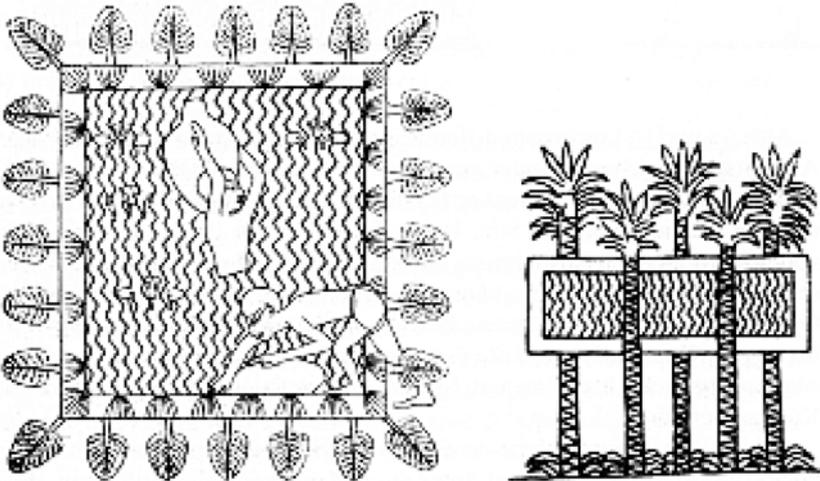


Abb. 4: Teichdarstellungen¹⁷

¹⁶ Schäfer, Von Ägyptischer Kunst ⁴1963 (s. Anm. 3), 146.

¹⁷ Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 20.

Dargestellt ist hier, wie vor allem die gut erkennbare Wasserfläche zeigt, ein Teich. Beide Bilder realisieren dabei unterschiedliche Umgangsweisen mit dem Problem, den Teich als von Bäumen/Büschen umstanden wiederzugeben. Das hinter beiden stehende Prinzip ist wieder die Komposition des Ganzen (von Bäumen/Büschen umstandener Teich) durch die Addition der dafür typischen Teile (Teich in viereckiger Form in Draufsicht, Bäume/Büsche in Seitenansicht. Dass sich der Teich zwischen den Bäumen/Büschen befindet, machen beide Darstellungsweisen klar, ihr Unterschied liegt dabei auf der Ebene der Ausdrucksschicht, nicht der Gerüstschicht.

Diese Erkenntnisse gelten allesamt auch bei der Betrachtung von Menschen-darstellungen:

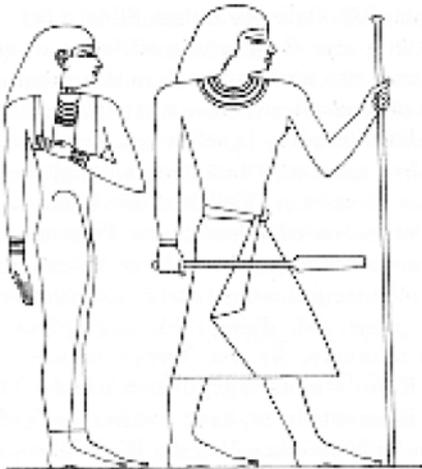


Abb. 5: Ägyptisches Ehepaar¹⁸

[...] die Seitenansicht ist nicht durchgängig, sondern Auge und Schultern werden von vorn dargestellt, und zwar, weil diese beiden Körperteile so am deutlichsten zu sehen sind. [...] der ägyptische Künstler [kann] mehrere Ansichten in seine Bildfläche nebeneinandersetzen, um sie zu verdeutlichen. Eins ums andere wird erfasst, alle Teile zu einem [...] Ganzen zusammengeordnet. Die einzelnen Teile haben Beziehung zu ihrer Nachbarschaft, aber nicht notwendig zum Ganzen. Daher können Auge und Schultern sich bedenkenlos in voller Vorderansicht innerhalb des Gesamtbildes des sonst im Profil gezeichneten Menschen ausbreiten.¹⁹

¹⁸ Schäfer, Von Ägyptischer Kunst ⁴1963 (s. Anm. 3), 164, Abb. 131.

¹⁹ Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 34–35.

Was hier von den Darstellungsprinzipien hinsichtlich der Gerüstschicht mit Blick auf Ägypten gesagt wird, gilt gleichermaßen auch für die hebräische Darstellungen, gilt für die Darstellung der altorientalischen Kunst allgemein, solange es sich um vorgriechische Kunst handelt.²⁰

Typisch für in Seitenansicht gezeichnete Personen ist die Schrittstellung, die anzeigt, dass es sich um lebende Personen handelt. Auffällig sind im ägyptischen Bild die dargestellten Füße; im ägyptischen Alten Reich (ca. 2655–2155) sind die Füße in Innenansicht dargestellt worden, sodass die Wölbung zu sehen war – bei beiden Füßen! Bei den Händen werden meist beide in gleicher Ansicht gezeigt, wenn beide gleichartig an einer Handlung beteiligt sind.

Nicht nur bei der Darstellung von Objekten der oben angeführten Art (Packsachen, Bett, Hocker, Teich), auch bei der Darstellung menschlicher Körper werden also die Einzelelemente so erfasst, dass sie in ihrer deutlichsten, typischsten Ansicht erscheinen; der Mensch wird abgebildet als Addition aus Kopf im Profil, Auge in Vorderansicht, Körper in Seitenansicht und Brust in Vorderansicht. Entscheidend auch bei der Darstellung menschlicher Körper ist wiederum nicht, wie eine Figur erscheint, sondern wie sie ist bzw. gedacht wird.

Aus diesen Prinzipien heraus erklärt sich auch zu einem großen Teil die starke Konventionalität der Bilddarstellungen. E. Gombrich hat auf diesen Aspekt noch einmal besonders aufmerksam gemacht:

[...] hier [in den ägyptisch-altorientalischen Bilddarstellungen] kam es ja in erster Linie auf Vollständigkeit an [...]. Die Künstler hatten die Aufgabe, alles so deutlich und so unverrückbar wie möglich darzustellen. Es war gerade nicht ihre Absicht, die Dinge der Wirklichkeit darzustellen, wie sie gerade zufällig aussahen [das schließt individuelle Physiognomie mit ein!]. Sie zeichneten aus dem Gedächtnis und nach strengen Regeln [ohne Modelle, keine individuellen Portraits], die zur Folge hatten, daß alles, was im Bilde vorkam, vollständig ersichtlich war. [...] Jeder Künstler [hatte], sobald er mit all diesen Regeln vertraut war, [...] ausgelernt. Niemand wollte etwas anderes von ihm. Niemand verlangte, daß er ›originell‹ sein sollte. Ganz im Gegenteil. Wahrscheinlich galt der als der beste Künstler, dessen Statuen den bewunderten Denkmälern der Vorzeit am ähnlichsten waren. So erklärt es sich, daß sich die ägyptische Kunst im Laufe von dreitausend Jahren nur sehr wenig verändert hat.²¹

Im Bild einer Sache erscheinen also wichtige Einzelelemente, die sie ausmachen, die aber stets auch als etwas je Eigenes präsent sind. Deshalb ruft eine solche Darstellungsweise immer den Eindruck einer parataktischen Reihung hervor und nicht

²⁰ S. u. Abschn. 2.3 sowie Wagner, Gottes Körper 2010 (s. Anm. 7), 57–64; Wagner, God's Body 2019 (s. Anm. 7), 42–48.

²¹ Gombrich, Die Geschichte der Kunst ¹⁶1995 (s. Anm. 6), 60–67. Hervorhebungen *kursiv* und Anmerkungen von A.W. in [].

den einer die Zusammenhänge betonenden und auf einen einheitlichen Blickpunkt ausgerichteten perspektivischen Darstellungsart. Schäfer hat, wie ausgeführt, für diese Art der Naturwiedergabe die Begriffe ‚vorgriechisch‘ und ‚geradvorstellig‘ verwendet. Er hat mit der Beschreibung dieser Darstellweise den Grund dafür gelegt, die spezifische Eigengesetzlichkeit ägyptischer und geistesverwandter Kunst zu erfassen; seine Arbeiten sind für den Bereich der Kunst ähnlich grundlegend geworden, wie Ermans Arbeiten für die Philologie.

Bei allen angeführten „geradansichtig-vorstelligen“ Bildern werden somit andere Wege der Darstellung beschränkt als es in einer sehbildorientierten Darstellungsweise üblich ist. Die angeführten Bilder arbeiten nicht mit Mitteln der Perspektive, um Raumwirkung zu erzielen; Körper werden nicht mit Schatten modelliert; der Farbeinsatz ist eigen; Größenunterschiede zielen nicht auf Tiefenwirkung, sondern geben die Bedeutung von Objekten/Personen an (Bedeutungsmaßstab); Bildkompositionen sind durch die Addition der Teile, nicht durch eine perspektivische Darstellung, die eine sehbildgemäße Einheit erzielen will, bestimmt, u. Ä. Wesentliche Unterschiede zur perspektivischen Darstellungsweise zeigt folgende Übersicht:

Charakteristika der <i>geradansichtig-vorstelligen</i> Darstellungsweise:	Charakteristika der <i>perspektivischen</i> Darstellungsweise:
– Künstler gehen nicht von Seheindruck, sondern von ihrer ‚Vorstellung‘ von den Dingen aus; Wiedergabe der Objekte meist in gerader Ansicht (Vorder-/Seitenansicht)	– das Bild ‚zwingt‘ den Betrachter, seine Perspektive einzunehmen; das Erkennen des Ganzen gelingt nur, wenn man sich nicht nur zweidimensional orientiert, sondern mit dem Blick den gesamten (dreidimensionalen) Raum und die darin befindlichen Objekte umfasst
s. o.	– meist Schrägansichten und Drehungen von Gegenständen
– Einzelteile, Aspekte, stehen im Vordergrund, nicht der Überblick, der perspektivische Ganzheitsblick (E. Gombrich), daher hat E. Brunner-Traut diese Darstellungsweise Aspektive genannt	– das Bildganze kommt als Einheit in den Blick, wie es optisch erscheint; organisch-einheitliche Auffassung des in seinen Teilen allseitig funktional miteinander in Beziehung stehenden Bildganzen
	– Körper- und Schlagschatten verdeutlichen Wölbung und Raum
	– physiognomisch-individuelle Darstellungen

Charakteristika der <i>geradansichtig-vorstelligen</i> Darstellweise:	Charakteristika der <i>perspektivischen</i> Darstellweise:
	– Binnenteile einer Darstellung werden dem Ganzen untergeordnet, einzelne Teile können dabei verkürzt (mit zunehmender Entfernung) oder nicht sichtbar sein, z. B. wenn sie durch andere Gegenstände verdeckt sind
– das Wissen von Dingen hat erheblichen Anteil an der Darstellung, intellektueller Realismus (Denkbilder)	– visueller Realismus (Sehbilder)
	– Körperperspektivische Darstellung in der griechischen Kunst ab Ende des 6. Jh.v. Chr., Zentralperspektive erst seit der Renaissance

Eine wichtige und schwierige Frage, die hier nur angedeutet werden kann, ist die Überlegung, in welchem Verhältnis das, was Schäfer Naturwiedergabe in der Kunst nennt, also das geradansichtig-vorstellige System der altorientalisch-ägyptischen Kunst, zum altorientalischen Denken steht: Ist die Bilddarstellung ein abgegrenzt-eigener Bereich des Denkens, der Naturauffassung, der Wahrnehmung insgesamt? Oder weist dieser Bereich über sich hinaus? Steht er stellvertretend für ähnliche parataktisch-additive geradansichtig-vorstellige Auffassungen in anderen Bereichen? Gibt es diese Bereiche übergreifende kognitive Strukturen, Prägungen, Eigenarten?

Schäfer spricht von der Gerüstschicht als der „Unterlage der künstlerischen Tätigkeit“²² und lässt so Raum dafür offen, dass von dieser Grundlage aus auch andere Tätigkeiten als die künstlerische bestimmt werden können. Er selbst stößt nicht weiter in diesen Raum vor. Im Schlusskapitel seines Buches thematisiert Schäfer den Unterschied zwischen Gegebenheiten der Gerüstschicht, die nicht verwechselt werden sollten mit dem Ausdruckswillen auf der Ebene der Ausdrucksschicht. Als Beispiel führt er die expressionistische Kunst an, hier sieht er eine Kunst, die um des Ausdruckswillen auf perspektivische Darstellung verzichtet, aber nicht von einer entsprechenden Gerüstschicht geprägt ist. Und er wendet sich explizit gegen das Verständnis, dass eine perspektivische Bildauffassung gegenüber der geradansichtig-vorstelligen einen Fortschritt oder eine Höher-Entwicklung darstellen würde, gerade wenn an das zeitliche Nacheinander vorgriechisch/nachgriechisch gedacht wird. Schäfer sieht beide Darstellweisen als verschiedene Möglichkeiten der Bildauffassung und der Naturwiedergabe an, die

²² Vgl. Schäfer, Von Ägyptischer Kunst ⁴1963 (s. Anm. 3), 346.

eben nicht entwicklungsbedingt voneinander abhängen oder im Verhältnis von Fortschritt bzw. Rückschritt stehen.²³

2.2 Das Konzept von E. Brunner-Traut

Eine Weiterentwicklung erfuhr Schäfers Ansatz durch E. Brunner-Traut. Schon im Nachwort der nach Schäfers Tod von Brunner-Traut herausgegebenen vierten Auflage des Schäfer'schen Hauptwerks *Von Ägyptischer Kunst* verband sie das Schäfer'sche inhaltliche Begriffskonzept mit dem Terminus der „Aspektive“.²⁴ Unter diesem Terminus wurden seitdem häufig die Schäfer'schen Auffassungen rezipiert.²⁵

Über die Beschreibungen Schäfers hinausgehend entfaltet Brunner-Traut das Konzept einer ‚aspektiven Erkenntnisweise‘, die der oben beschriebenen Darstell-

²³ Vgl. Schäfer, *Von Ägyptischer Kunst* ⁴1963 (s. Anm. 3), 353–354.

²⁴ Brunner-Traut, Nachwort „Die Aspektive“ [zur 4. Auflage von Schäfer, *Von Ägyptischer Kunst*] (s. Anm. 3) ⁴1963, 395–425, Titel und passim.

²⁵ Terminologisch ist das Wort verwandt mit den vor Brunner-Traut publizierten Arbeiten von Jean Gebser (1905–1973), der bei seinen Studien zur Geschichte des Wandels des menschlichen Bewusstseins von „aperspektivisch“ und „Aperspektive“ sprach. Vgl.: Gebser, Jean: *Ursprung und Gegenwart*. Erster Teil: Das Fundament der aperspektivischen Welt. Beitrag zu einer Geschichte der Bewusstwerdung. Zweiter Teil: Die Manifestationen der aperspektivischen Welt. Versuch einer Konkretion des Geistigen. (Jean Gebser Gesamtausgabe Bd. 2 und Bd. 3) Schaffhausen ³2011 (Erstauflage Erster Teil 1949, Zweiter Teil 1953), bes. 23–34. Gebser geht von dem Durchbruch der Perspektive und der Individualität in der Renaissance aus, das Zeitalter davor nennt er unaperspektivisch (im Sinne des Noch-Nicht-Kennens der Perspektive und dem Vorherrschen von Kollektivität), das Zeitalter nach der Renaissance, das der Moderne, in dem Gebser sich selbst sehen sieht, ist gekennzeichnet durch Aperspektivität, was weder unaperspektivisch ist noch perspektivisch, in dem die Grenzen und Überzeichnungen beider zutage treten. Die Konturen des Aperspektivischen sind bei Gebser nur schwer klar zu fassen, er spricht von einer Prägung durch „Weltdurchsichtigkeit“, einer neuen „Weltwahr-Nehmung“ (a. a. O., 34), die jenseits der Prägungen der Unperspektive und der Perspektive liegt. An diesen kurzen Ausführungen wird schnell klar, dass Gebser von anderen Konzepten und Sichtweisen ausgeht. In gewisser Weise ähnlich zu Schäfer, Brunner-Traut u. a. ist die Denkfigur, dass sich Epochen und Kulturen durch die Zuordnung zur Perspektive unterscheiden. Brunner-Traut kennt die Arbeiten Gebasers, und in diesem Sinne, dass es um die Untersuchung der perspektivischen Welt und ihrem Davor geht, sieht sie eine gewisse Verwandtschaft zu dem o. g. Buch Gebasers, vgl. Brunner-Traut, *Frühformen des Erkennens* ²1992 (s. Anm. 11), 159 [Anm. 3] und 178. Der Brunner-Traut'schen Aspektive würde aber in Gebasers Modell eher die Unperspektive entsprechen, sachlich ist daher keine Nähe der beiden Termini aspektivisch und aperspektivisch zu konstatieren, außerdem ist Brunner-Trauts Vorgehen an der Interpretation des (ägyptisch-altorientalischen) Materials ausgerichtet, Gebasers Zugang ist eher hypothetisch und ideengeleitet.

weise zugrundeliegt, zudem weitet sie die Anwendung über die Kunst hinaus auf etliche weitere Bereiche menschlicher Lebensäußerungen und Artefakte aus. Auch dieser Teil der Weiterentwicklung des inhaltlichen Konzeptes, der weiter geht als Schäfer, läuft seit ihrem Nachwort unter dem Terminus „Aspektive“.

Ebenfalls über Schäfer hinaus geht die Beobachtung, dass in der Achsenzeit (K. Jaspers) die aspektive Welt von der nachfolgend und griechisch bestimmten nicht-aspektiven Welt abgelöst wird. Der Aspektive folgt eine andere Seh-, Sicht- und Denkweise nach, die in der Kunst von der Perspektive aus denkt, die weit über die Kunst hinaus Ganzheiten nicht mehr additiv-parataktisch, sondern vom System- und Funktionseinheitsgedanken her versteht.²⁶

Bei Schäfer hat sich schon angedeutet, dass die Art der Wirklichkeitsauffassung, die sich in der Gerüstschicht zeigt, nicht auf die Kunst beschränkt ist, sondern andere Lebensbereiche umfassen kann. Das ist nun genau der Weg, den Brunner-Traut in ihrer Studie *Frühformen des Erkennens* (s. Anm. 11) beschreitet. Hier weitet sie das Schäfer'sche Begriffsgerüst als Analyse- und Beschreibungskategorie auf viele menschliche Ausdrucksbereiche Ägyptens aus (mit Seitenblicken auf die verwandten Kulturen des Alten Orients):

- Der menschliche Körper. In der aspektivischen Sicht wird der Körper sukzessive erfasst, bestes Beispiel dafür sind die Beschreibungslieder der ägyptischen Liebeslyrik. Der Körper wird hier Glied für Glied erfasst, „wird in lockerer Folge Teil um Teil [...] gepriesen“.²⁷ Als Beispiel führt Brunner-Traut an:

*Die Tugendleuchtende, Strahlenhäutige,
mit Augen klaren Blickes,
mit Lippen süßen Sprechens.
Sie hat kein Wort zuviel.
Mit hohem Wuchs und schimmernder Brust.
Echtes Lapislazuli ist ihr Haar.
Ihre Arme übertreffen das Gold.
Ihre Finger sind wie Lotuskelche.
Mit schweren Lenden und schmalen Hüften,
sie, deren Schenkel um ihre Schönheit streiten,
edlen Ganges, wenn sie den Boden betritt,
raubt mein Herz mit ihrem Gruß.²⁸*

²⁶ Vgl. Brunner-Traut, *Frühformen des Erkennens*²1992 (s. Anm. 11), 163–164. Zur Präzisierung dessen, was Aspektive bzw. Perspektive über die Kunst hinaus sein kann, vgl. u. Abschn. 3.

²⁷ Brunner-Traut, *Frühformen des Erkennens*²1992 (s. Anm. 11), 76.

²⁸ Brunner-Traut, *Frühformen des Erkennens*²1992 (s. Anm. 11), 76.

Die thematisierten Körperteile können in den verschiedenen Liedern wechseln, die Betrachtungsrichtung (von oben nach unten, von unten nach oben) kann wechseln, die Anzahl der Körperteile kann wechseln (in späterer Zeit, wie hier, gewinnt die Zahl 12 den Vorrang), Beschaffenheit und Umfang der Reihung, der parataktisch-additiven Darbietung können also variieren. Die jeweilige Ganzheit ergibt sich aus der Addition, dem Nacheinander-Lesen der Teile, eine „anatomisch-physiologische Funktionseinheit“ kommt dabei nie in den Blick.²⁹ Es gibt eine Fülle von anderen Texten und Gattungen aus ganz anderen Literaturbereichen, die ähnlich verfahren. Einem solchen Körperbild setzt Brunner-Traut das Gleichnis aus 1. Kor 12,12 entgegen:

Im Gleichnis vom Menschenleib heißt es: ‚Denn gleichwie *ein* Leib [...] ist und hat doch *vielen* Glieder [...], alle Glieder aber des Leibes, wiewohl ihrer *vielen* sind, und doch *ein* Leib sind, also auch Christus ...‘ und (am Ende des Gleichnisses, 12,26): ‚Und so *ein* Glied leidet, so leiden *alle* Glieder, und so *ein* Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich *alle* Glieder mit.‘ Hier ist der Leib (=Körper) ein Organismus, in dem sämtliche Glieder als voneinander abhängig erklärt werden.³⁰

Die Sichtweise einer organisch-zusammenhängenden Funktionseinheit und damit einer anderen Ganzheitsauffassung des Körpers ist hier evident.

- Staat und Gesellschaft. Brunner-Traut hält hier zunächst fest, dass die Unterscheidung von government und civil society auf Ägypten wie die anderen Kulturen des Alten Orients nicht anzuwenden ist. ‚Ihre [der Kulturen A.W.] Sozialordnung mit der Bauformel des Herrschens und Beherrschtwerdens und ihrer statischen Gebundenheit ohne die Intention eines Wandels kennt keine Querverbindungen sozialer Gruppen.‘³¹ Im Anschluss an W. Fikentscher versteht sie die ägyptische Gesellschaft als „aggregiert“, als

Ansammlung, die durch Aneinanderhäufung von Teilen, durch Aneinanderreihung von Einzelnen ohne einheitliche Verbundenheit zustande kommt. [...] Die (soziale) Aggregation der frühen Völker soll allerdings nicht verwechselt werden mit einer lockeren egalitären Herdenschaf, denn sie ist geordnet, und zwar hierarchisch geordnet, jedes Individuum konzentriert und letztendlich auf den Herrscher bezogen.³²

29 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 73.

30 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 71–72.

31 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 82.

32 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 82.

Das von Brunner-Traut herausgearbeitete Hauptmerkmal der ägyptischen aggregierten Gesellschaft ist das Fehlen von Querverbindungen auf der Ebene einzelner Gruppen, die Einzelmitglieder leben nebeneinander:

Verbindungen werden nur locker und kurzfristig eingegangen (lockere Ehe, keine Clan- und größeren Familienbildungen etc.), man kennt außer zum König kaum rechtliche Treuebeziehungen und gemeinschaftliches Leben auf gemeinsame Verantwortung. Der Einzelne ist kein *zoon politikon*, er ist ein Wesen, das nur an seine nähere Umgebung gebunden ist, sich aber nicht versteht als Teil eines übergeordneten Ganzen, vielmehr als auf einer Sprosse der Leiter stehend, die hinaufführt – in Ägypten zum Pharao [...].³³

- Rechtswesen. Die Staatsform wie auch weitere Bereiche, die zur Organisation des staatlich-gesellschaftlichen Lebens notwendig sind, wie das Recht, sind in ein Ordnungssystem eingeschlossen, die Ma'at, die als unverrückbarer Rahmen die Gemeinschaft umgibt: „Als höchste Instanz, selbst dem König vorgeordnet, gilt die Ma'at, die kosmisch-ethisch-sozial-rechtliche Welt-Ordnung, die [...] am Anfang aller Zeiten steht.“³⁴ Die Ma'at entwickelt sich nicht, sie ist von Anfang an vollkommen. „[...] das Vollkommene liegt am Ursprung, ‚in den Zeiten des Re‘, nicht in der Zukunft. Ein Höheres, Entwickelteres wird nicht konzipiert, die Ur-Weisheit tritt mit dem Schöpfergott in die Welt, wenn sie nicht schon vor ihm existiert hat.“³⁵ In diesem Rahmen bewegt sich auch das Recht.

Wie alle frühen Rechtskodizes stellt auch das ägyptische Recht eine Kompilation von Regeln und Vorschriften dar, die allenfalls assoziativ aneinandergereiht, aber nicht systematisch geordnet oder gar durchstrukturiert war. Vorschrift steht neben Vorschrift, Regel neben Regel, wie in der Kunst Aspekt neben Aspekt als Teilgrößen [...].³⁶

Die ‚perspektivische‘ Orientierung ist um eine einheitliche Verhaltensregulierung, um eine widerspruchsfreie, homogene Rechtsordnung bemüht. Widerspruchsfreiheit der Verhaltensregelung wird durch eine Rangordnung der Kompetenzen wie der Normen angestrebt. Im ‚aspektivischen‘ Recht dagegen stehen die Fälle [...] nebeneinander, selbst wenn sie sich widersprechen.³⁷

- Geschichtsauffassung. Brunner-Traut setzt hier bei dem Hauptträger geschichtlichen Handelns, dem Pharao an:

33 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 92.

34 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 94.

35 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 95.

36 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 95.

37 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 96.

Wie Tag und Nacht sich folgen, immer wiederkehrend, wie die Jahreszeiten [...] den Puls des Lebens in Gang halten, so auch folgt gemäß der Wahrnehmungsweise der Alten Regent auf Regent als Vollstrecker des immer gleichen Handlungsauftrages. In der mythischen Rolle des Gottes Horus erfüllt jeder Pharao *idealiter* dasselbe ihm von der Ma'at vorgezeichnete Muster. [...] Mit dem Tod des regierenden Pharao ist ein Handlungskreis gerundet, und mit dem Regierungsantritt seines Nachfolgers beginnt ein neuer. Jeder Pharao ist eine neue Emanation des Gottes Horus mit der prinzipiell gleichen Aufgabe wie sein Vorgänger. Eine historische Fortentwicklung – gar noch zu einem Höheren, Besseren – wird nicht gedacht; Geschichte als Ganzes ist kein linearer Verlauf, der die Ereignisse regierungsübergreifend zu einer Kette verhaken würde.³⁸

Geschichte, so fasst Brunner-Traut zusammen, „war für den gesamten Alten Orient entscheidend Erfüllung von immerseienden Mustern“, bestimmend war

das vorwiegend in der Natur erlebte Spiel der Wiederkehr, die rhythmische Wiederholung eines Typus, eines Modellfalles, orientiert an der Welt der Gestirne oder [...] am täglichen Kreislauf der Sonne [...], auch an der regelmäßigen Überschwemmung des Nils, allgemein am Werden und Vergehen der Vegetation und des Lebens überhaupt;

die Geschichtsdarstellung bleibt „an mythische Vorstellungsweisen gebunden, die [...] zwar Annalen“ ermöglichte, „kleinbogige Darstellungen von Einzelereignissen, Königsinschriften zumeist, doch keine Geschichte als ein die Zeiten umspannender, durchgehender Verlauf“.³⁹

- Religion (Polytheismus und Mythos). Für den Bereich der Religion führt Brunner-Traut zwei Beobachtungen an: Zuerst blickt Brunner-Traut auf den Polytheismus, der den ägyptisch-altorientalischen Religionsraum weitestgehend prägt. Brunner-Traut weist auf die beiden Ausbrüche aus dem polytheistischen Religionskonzept hin: auf den bald wieder zurückgenommenen Versuch unter Amenemophis IV/Echnaton, eine Art monotheistischer Aton-Religion zu etablieren, und auf das Entstehen des alttestamentlichen Monotheismus. Der Polytheismus weist additiv-aspektive Prägungen in unmittelbarer Hinsicht auf: „Die Vielzahl der Gottheiten entspricht dem additiven Erkennen der Alten. Die göttliche Wirkungsmacht erscheint in vielen Gestalten, deren jede einen Seinsbereich abdeckt, wenn auch nicht starr, vielmehr höchst variabel verschiebbar, je nach Aspekt bzw. Zusammenhang.“⁴⁰

38 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 99.

39 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 100.

40 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 115.

Um die Vielgestaltigkeit der Göttergestalten zu verstehen, muss man in der alten Religion fest angesiedelt sein und sich die sehr andere Vorstellungsweise zu eigen gemacht haben [...]. In der heutigen Begriffswelt lässt sich keine einzige ägyptische Gottheit definatorisch festlegen, auch nicht für einen bestimmten Ort oder eine bestimmte Zeit. Wir würden irritiert durch die scheinbaren Widersprüche oder zumindest Ungereimtheiten der Vorstellungen, selbst wenn wir den helfenden Mächten, die dem Einzelnen in der Not begegnet sind, oder den kosmischen Gottheiten, den Gaugöttern sowie den staatstragenden Hoheiten verschiedene Funktionen und Wirkungsweisen konzедieren.⁴¹

Die Unmöglichkeit der definatorischen Festlegung betrifft auch die äußeren Erscheinungsformen der Götter und ihre Attribute, die schwer systematisch festlegbar und sehr wandelbar ist: „[...] der mögliche Wechsel der Gestalt ist Ausdruck des Wesenswechsels. [...] Bemerkenswert ist allein die verblüffende Möglichkeit der Variabilität, die sich vielfach aus einem einfachen Additionsverfahren ergibt.“⁴² Die Variabilität hat allerdings Grenzen: Sie geht „[...] nicht ins Beliebige, Osiris könnte niemals wie Thot mit einem Ibisschnabel auftreten, Isis nicht wie Neith mit Waffen oder Horus nicht als Widder.“⁴³ Ähnliches gilt für Götterspaltungen und -verschmelzungen sowie für den Umgang mit Götternamen. Ähnlich versteht Brunner-Traut die Funktionsweise des Mythos, den sie als bildliches oder textliches Narrativ versteht, in dem die Dinge additiv parataktisch umkreist werden, bei dem es eine ebensolche Variabilität wie bei polytheistischen Religionsystemen gibt u. a. m.⁴⁴ Wie an vielen anderen Stellen ihres Buches weist Brunner-Traut darauf hin, dass es beim Beschreiben und Analysieren der in Rede stehenden Phänomene, hier Polytheismus und Mythos, Übergangsbereiche und Überlagerungen gibt, wenn sich Entwicklungen zu anderen dominierenden religiösen Ausdrucksformen ergeben. Aus der neueren religionsgeschichtlichen Diskussion zur Entwicklung des Monotheismus in Israel ließen sich zahlreiche Beispiele für solche Übergangsbereiche und Überlagerungen anführen. Im Gegensatz zu Deuterocesaja (Jes 45,5 *Es gibt keinen Gott außer mir*) etwa entwirft der Dekalog (Ex 20,3 // Dtn 5,7 *Du sollst keine anderen Götter* – die durchaus existierend gedacht werden – *neben mir haben*) ein zwar auf Jahwe ausgerichtetes (monolatrisches) Konzept, allerdings eines, das noch die Existenz anderer Götter kennt und zulässt. Verschiedene Entwicklungsstufen hinsichtlich der Ausformung einer monotheistischen Gottesidee bleiben hier auf der Ebene des Kanons erhalten und stehen bis heute nebeneinander. Brunner-Traut führt auf noch größerer Abstraktionsebene an, dass (mit Blick auf mythische Sprache, Magie etc.)

41 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens²1992 (s. Anm. 11), 117.

42 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens²1992 (s. Anm. 11), 118.

43 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens²1992 (s. Anm. 11), 119.

44 Vgl. Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens²1992 (s. Anm. 11), 120–128.

auch in der wissenschaftsorientierten Welt von heute „Mythisches keineswegs überwunden“ ist, „sondern nur verdeckt“ und nicht davon gesprochen werden kann, dass das rationale oder logische Zeitalter das mythische „abgelöst“ habe.⁴⁵

- Mathematik und empirische Wissenschaft: Ebenso wie in den anderen bereits beschriebenen Bereichen sieht Brunner-Traut die Mathematik der alten Welt geprägt von additiv-aspektiven Prinzipien:

Das altägyptische Zahlensystem ist dezimal, jedoch hat jede Zehnerpotenz von 10^1 bis 10^6 ein eigenes Zahlzeichen. Diese Zahlzeichen besitzen keinen Positionswert, sondern werden additiv aneinandergereiht. [...] Innerhalb der Zehnerstufen wurden diese Zahlzeichen so oft neben (oder unter-)einandergestellt, wie es die zu schreibende Zahl erfordert.⁴⁶

Auch hat man „[...] Multiplikationsaufgaben auf additive Weise gelöst. Ein Faktor wird (dyadisch) so lange verdoppelt bzw. halbiert oder auch mit 10 multipliziert, bis man zu dem geforderten Ergebnis gelangt.“⁴⁷ Die Leistungen der hochentwickelten ägyptischen Mathematik basieren auf einem „grundsätzlich additiven Charakter“, ein Einschnitt in der mathematischen Verfahrensweise ergibt sich (in Ägypten) erst im 3. Jh. v. Chr. „wohl unter dem Einfluss der Griechen“.⁴⁸ Auch bei den Kalenderrechnungen (Beibehaltung der Divergenz von Naturjahr und Kalenderjahr, keine Bemühungen zum „Systemausgleich“) und der Listenwissenschaft (Listen von nebeneinander gestellten verwandten Dingen ermöglichen Klassifikationen dieser Dinge) zeigt sich der additiv-aspektive Charakter.⁴⁹

- Schrift. Die Schrift (Hieroglyphen, Hieratisch, Demotisch, Keilschriften) in den alten Kulturen sieht Brunner-Traut als eine Erfindung von „menschheitsgeschichtlichem Rang“ und eine Abstraktionsleistung von epochaler Bedeutung.⁵⁰ Zwei Beobachtungen fügt Brunner-Traut dieser Grunderkenntnis hinzu: a) Die ägyptische Schrift (wie auch die Keilschrift in Mesopotamien, anders in Ugarit) wird nicht zu einer Alphabetschrift weitergebildet. „Statt der für die Schreibung nötigen 25 bis 30 Zeichen haben sie dem sinnenverhafteten hieroglyphischen Schriftsystem mit der stets wachsenden Zahl an Zeichen die Treue gehalten.“⁵¹ Brunner-Traut deutet das Alphabet als geschlossenes

45 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 128.

46 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 131.

47 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 131.

48 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 135.

49 Vgl. Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 137–139.

50 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 141.

51 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 142.

System, das dem offen-additiven Hieroglyphensystem entgegengesetzt ist. b) Wichtig sind auch für Brunner-Traut die Beobachtungen zur Schreibrichtung: Obwohl auch die Ägypter großmehrheitlich genauso Rechtshänder waren wie andere Kulturen (bis in die Neuzeit), ist ihre Schreibrichtung rechtsorientiert gewesen, was ebenso für die Ausrichtung der Bildfiguren (Blick der Hauptfiguren in der Regel nach rechts) gilt. Einen bedeutsamen Wechsel der Schreibrichtung gab es erst bei den „Griechen, die in archaischer Zeit wie die altvorderorientalischen Völker von rechts nach links schrieben [...] ihre Schrift [zur klassischen Zeit hin] gewendet haben“; mit der Schrift „wendet sich gleichzeitig die Richtung ihrer Bildfiguren“.⁵²

- Literatur. Bei etlichen literarischen Formen liegt der grundsätzlich additive Charakter offen zutage, von Listen war schon die Rede, die Spruchliteratur der Weisheit wird in Lehren zusammengefasst, indem die Bausteine, die Sprüche, in Lebenslehre gebündelt werden. Diese Lehren geben „sämtlich zu erkennen, dass sie nicht als Gesamtwerk konzipiert sind“, sie haben „zwar teilweise Kapiteleinteilungen, aber ohne systematische Ordnung“, verbindend „fungieren in der Regel Assoziationen“, die „Regeln stehen in mehr oder weniger loser Reihung nebeneinander, oft auch widersprüchlich“.⁵³ Solche eher offenen, auf additive Bauprinzipien zurückgreifende Formen findet Brunner-Traut auch im Bereich der Hymnen, der magischen Literatur und der Märchen, ebenso im parallelismus membrorum (vgl. dazu unten). Andere Bereiche der Literatur (Religiöse Literatur, Medizinische Texte u.Ä.) bespricht Brunner-Traut nicht.

Insgesamt ist Brunner-Trauts Vorgehen dadurch geprägt, dass sie nicht von einem Theoriemodell aus auf die Einzelphänomene der Kultur zugreift, sondern von vielen Beobachtungen aus unterschiedlichen Feldern ausgeht, die eine Deutung erfordern. Was Brunner-Traut durch die materialreiche Zusammenstellung herausarbeitet ist eine erstaunliche Konvergenz der aspektiven Beobachtungen, zur Beobachtung des Prinzips der Aspekte, die die unterschiedlichsten Betrachtungsgebiete einer Kultur (Bilder, Recht, Religion, Gesellschaft, Literatur, Sprache/Schrift usw.) prägt. Durch diese Breite erhält Brunner-Trauts Zugang nachvollziehbare Evidenz. Sie selbst beschreibt ihren Zugang als ein induktives Vorgehen: „Ich habe nicht...den Informationsstoff auf eine bestimmte [...] Erklärung der Phänomene selektiert [...], sondern ich habe erst nach empiri-

52 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 144.

53 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 153.

scher Untersuchung des Materials induktiv nach einer tiefergehenden Ursache gesucht.“⁵⁴

2.3 Additivität, Multiperspektivität, Aspektivität und Altes Testament / Altes Israel

Grundeinsichten der Aspektive helfen, auch alttestamentliche Phänomene zu verstehen. Es verwundert aufgrund der vielen Gemeinsamkeiten, die das Alte Testament mit der altorientalischen Welt hat, nicht, dass in einigen Bereichen der Kultur des Alten Israel, in Texten, Literatur, Themen und Motiven, Konzepten, Epistemen, kognitiven Konstrukten und Bildern auch aspektive Prägungen aufscheinen, s. hierzu 2.3.1 ff. Im Alten Testament gibt es allerdings auch eine Reihe von Übergangsphänomenen, weil ganz deutlich Erscheinungen greifbar sind, die sich aus dem „aspektiven Denken“ herausbewegen, am deutlichsten zeigt sich das im Bereich der Religion und dem Entstehen und dem sich Durchsetzen des Monotheismus. Im Rahmen dieses Aufsatzes kann ich hier keinen ausführlichen Forschungsbericht zu diesem Thema vorlegen, ich will nur auf diejenigen Felder hinweisen, die ich am besten kenne, bei denen ich die Anwendung dieser analytischen Kategorie geprüft habe und in Publikationen vertreten konnte.

2.3.1 Augenfällig ist die gemeinsame alttestamentlich-altorientalische Prägung beim poetischen Prinzip des *Parallelismus membrorum*, ebenso in verwandten Erscheinungen wie dem Personenwechsel u.Ä.⁵⁵ In den letzten Jahrzehnten hat sich die Forschung zum Parallelismus membrorum intensiviert.⁵⁶ Die Funktionsweise des Parallelismus membrorum, die auf das parataktisch-additive aspektive Erfassen vom Welt/Wahrheit/Wirklichkeit ausgerichtet ist und bei der in neuerer Zeit die besondere Präzision beim Welterfassen eine Rolle spielt, kann man folgendermaßen beschreiben:

⁵⁴ Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 159.

⁵⁵ Vgl. Wagner, Andreas: Dichten und Denken. Zum Verständnis des ‚Personenwechsels‘ in alttestamentlicher, ugaritischer und verwandter Literatur, in: ders.: Beten und Bekennen. Über Psalmen. Neukirchen-Vluyn 2008, 223–234. Zum Sprechrichtungswechsel als verwandten Phänomen vgl.: Wagner, Andreas: Sprechen zu Gott – Sprechen über Gott. Die Psalmen zwischen Gebet und lehrhaft-bekennnishafter Aussage, aufgezeigt am Sprechrichtungswechsel (2./3. Pers.) im Psalter, in: ders.: Beten und Bekennen. Über Psalmen. Neukirchen-Vluyn 2008, 3–19.

⁵⁶ Vgl.: Wagner, Andreas (Hg.): Parallelismus membrorum. (OBO 224) Fribourg/Göttingen 2007, darin: Adam, Katja / Golinets, Viktor / Scheffe, Christian / Wagner, Andreas: Auswahlbibliographie zum Parallelismus membrorum, 273–296.

Die Präzision des Parallelismus wird durch das Mittel der Nebeneinanderstellung zweier Teile, zweier Aussagen, die das Ganze beleuchten, erzielt. [...]

Ps 63,2

*Meine næpæš (mein Verlangen) dürstet nach dir,
mein bašar (mein Fleisch) schmachtet nach dir.*

Hier wird das Dürsten nach Jahwe von zwei Seiten der Person her charakterisiert: von der Seite der *næpæš*, des Verlangens, der Begierde, womit der willentlich-intentionale Aspekt des Menschen betont ist, und von der Seite des *bašar*, des Fleisches, womit der körperliche Aspekt des Menschen zum Ausdruck kommt. Durch die Verschiedenheit von *næpæš* und *bašar* werden so in den beiden Gliedern des Parallelismus zwei Aspekte einer Sache betont, zwei Ansichten, zwei Perspektiven o.ä., die den immer wieder beschriebenen ‚plastischen‘ Effekt ausmachen. ‚Darauf, dass sich zwei Wörter nie ganz in ihrer Bedeutung decken, kommt es [...] an.⁵⁷ Auch wenn sich die Bezeichnung *Synonymer Parallelismus* wegen der gebrauchten (vermeintlich) synonymen Wörter eingebürgert hat. [...]

Die drei zentralen noetischen Leistungen des Parallelismus sind also:

- a) Die hohe Plastizität der Aussage durch bi- bzw. multiperspektiv dargebotene Tatbestände;
- b) die Möglichkeit, die bi- bzw. multiperspektiv dargebotenen Tatbestände in komplementäre, antithetische oder additive Beziehungen zu setzen;
- c) die Eröffnung eines Erkenntnisraumes, in dem sich das Verstehen hin und her bewegen kann und das damit eine dynamische Dimension hat.⁵⁸

Beim Parallelismus könnte daher – wie bei ähnlichen additiv-aspektiven Phänomenen aus anderen Bereichen – hinsichtlich der „bi- bzw. multiperspektiv dargebotenen Tatbestände“ von einem kognitiven Ordnungsschema gesprochen werden, oder im Foucault’schen Sinne von einem Epistem, einem inneren kulturellen Paradigma im Bereich der kategorialen Formen des Denkens, mit dem verschiedene Formen des Wissens und Erkennens organisiert werden. Kennzeichnend ist dabei die Additivität, die Multiperspektivität, die Aspekthaftigkeit.⁵⁹

2.3.2 Des Weiteren ist zu verweisen auf die Grunderkenntnisse neuerer alttestamentlich-anthropologischer Forschungen, die sich darin einig sind, dass es im A.T. keinen Entwurf zum Menschen gibt, der den systemhaft-perspektivischen Dichotomien oder Trichotomien, die aus Griechenland und späteren Zeiten bekannt sind, entspricht. Das bzw. die anthropologischen Konzepte des A.T. zum Men-

57 Janowski, Bernd: Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2021, 15.

58 Wagner, Andreas: Der Parallelismus membrorum zwischen poetischer Form und Denkfigur, in: ders.: Beten und Bekennen. Über Psalmen. Neukirchen-Vluyn 2008, 235–261, hier 250–252.

59 Vgl.: Wagner, Der Parallelismus membrorum zwischen poetischer Form und Denkfigur (vgl. vorige Anm.), 260–261.

schen sind anders organisiert, additiver, parataktischer und offener, als etwa die Konzeptionen von Platon oder Aristoteles.⁶⁰ Das Menschenkonzept des A.T. stellt sich dar als eine variable, mehr oder weniger umfängliche Addition wichtiger Teilaspekte des Menschseins, die jeweils vollgültig den Menschen repräsentieren können; dies ist am besten zu ersehen, wo diese Aspekte stellvertretend für den ganzen Menschen in den Texten stehen können.⁶¹ Diese zentralen Stellvertreterausdrücke des Alten Testaments zeigt die folgende Tabelle⁶²:

<i>Stellvertreterausdruck</i>	<i>steht für den Menschen unter dem Aspekt...</i>
<i>pānîm</i> Gesicht/Anlitz	<i>...mimischer Kommunikationsfähigkeit/Zugewandtheit</i>
<i>yād</i> Hand	<i>...Handlungs-möglichkeit/Mächtigkeit</i>
<i>'ayin</i> Auge	<i>...(optisch-visuelle) Erkenntnisfähigkeit/Kommunikationsfähigkeit</i>
<i>nəpəš</i>	<i>...Leben/Lebenswille/-kraft/Gier/Bedürftigkeit/ Hals/Kehle</i>
<i>lēb</i> Herz	<i>...Erkenntnis-fähigkeit/Rationalität</i>
<i>ro's</i> Kopf	<i>...„Personhaftigkeit [Individualität (?)]“</i>
<i>pəḥ</i> Mund	<i>...Sprache/Kommunikationsfähigkeit</i>
<i>ruaḥ</i> Geist/Kraft	<i>...Geist/Kraft/Vitalität</i>
<i>dām</i> Blut	<i>...pysischen Lebenskraft</i>
<i>bāšār</i> „Fleisch“	<i>... Körperlichkeit und Vergänglichkeit</i>
<i>'ap</i> Nase	<i>...Wut/Ausdruckskraft/Kommunikationsfähigkeit</i>
<i>rəgəl</i> Fuß	<i>...Macht/Präsenz</i>
<i>'ozən</i> Ohr	<i>...(akustischer) Erkenntnisfähigkeit/Kommunikationsfähigkeit</i>
<i>šāpāh</i> Lippe(n)	<i>...Sprache/Kommunikations-fähigkeit</i>
<i>zerōa'</i> Arm	<i>...Handlungsmöglichkeit/Mächtigkeit</i>

Hierbei ist die additive Reihung nicht systemisch abgeschlossen, ihr eignet eine grundsätzliche Offenheit, das „Ganze“ hat keinen organhaften Systemaspekt (vgl. oben zu den Körperteilen bei Brunner-Traut), die Einzelaspekte müssen nicht bei jeder Anwendung als Gesamtgebilde abgerufen werden, es gibt keinen Text, in dem alle diese Aspekte gleichzeitig genannt werden, u.Ä.

⁶⁰ Vgl.: Wagner, Andreas: Das Menschenkonzept des Alten Testaments, in: ders.: Menschenverständnis und Gottesverständnis im Alten Testament 2017, 61–67.

⁶¹ Wagner, Andreas: Körperbegriffe als Stellvertreterausdrücke der Person in den Psalmen, in: ders.: Beten und Bekennen. Über Psalmen. Neukirchen-Vluyn 2008, 289–317.

⁶² Wagner, Das Menschenkonzept des Alten Testaments 2017 (s. Anm. 60), 53–55.

D.h. das innere Fügungsschema für dieses anthropologische Konzept entspricht somit demselben additiv-parataktischen (aspektiv/multiperspektivischem) Reihungsprinzip wie beim Parallelismus membrorum und ähnlichen Phänomenen.

2.3.3 Aspekte Darstellungsprinzipien können auch an materialen Bildern des Alten Israel aufgewiesen werden. „Hebräische Bilder“⁶³ habe ich in „Gottes Körper / God's body“⁶⁴ hinsichtlich ihrer „Gerüstschrift“ untersucht. Den besten Zugriff ermöglichen dabei Menschendarstellungen. Ähnliche Darstellungsprinzipien, wie sie Schäfer und Brunner-Traut für Ägypten aufgewiesen haben, lassen sich hier sehr schnell erkennen:



Abb. 6: Menschendarstellung aus der Zeichnung auf dem Pithos B aus *Kuntillet Āgrūd*⁶⁵

63 Hebräische Bilder zu identifizieren ist nicht einfach. Die m. E. vorsichtigste Definition für die Bestimmung einer Materialgruppe von „hebräischen Bildern“ sind diejenigen Bildzeugnisse, auf denen Bilddarstellungen mit Hebräischen Texten kombiniert sind. Ein-Eindeutigkeit bei der Einordnung von Bildern wäre dann erreicht, wenn, wie bei Sprachzeugnissen, die Zugehörigkeit des Senders wie des Empfängers zu „hebräischen Bildproduktions- und Rezeptionsgemeinschaft“ vorgenommen werden könnte. Von Bilddarstellungen alleine auf eine hebräische Ziel-Rezeptionsgemeinschaft zu schließen, ist aber immer noch schwierig, solange die ikonographische Diskussion dazu noch im Fluss ist [vgl. Schroer, Silvia / Keel, Othmar (ab Bd. 2 nur Schroer, Silvia): Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient – eine Religionsgeschichte in Bildern (IPIAO), Fribourg (Bd. 1–3), Basel (Bd. 4) 2005–2018.]. Der Fundkontext, sofern er überhaupt eindeutige kulturelle Schlüsse zulässt, ist kein sicheres Indiz (Importproblematik usw.). So kann hier eine Eingrenzung helfen, nämlich die Untersuchung von Bild-Textkombinationen, die durch die Verwendung des Hebräischen die Zugehörigkeit zur Hebräischen Rezeptionsgemeinschaft sicherstellen. Vgl.: Wagner, Gottes Körper 2010 (s. Anm. 7), 57–64; Wagner, God's Body 2019 (s. Anm. 7), 42–48.

64 Lit. siehe vorige Anm.

65 Othmar Keel / Christoph Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen. (QD 134) Freiburg [u. a.] ⁵2001, 243, hier in der Wiedergabe vergrößert.

Die Darstellung, die sich auf Pithos B [Kuntillet' Aǧrūd, 8. Jh. v. Chr.] befindet, bietet eine Kombination von hebräischem Text [hier nicht wiedergegeben] und Bilddarstellung auf demselben Objekt, die auf einen israelitischen Rezipientenkreis schließen lässt. [...]

Die Gesamtansicht des Kopfes ist durch Nase und Mund, die eindeutig im Profil, in der Seitenansicht, gezeichnet sind, bestimmt, der Kopf erscheint dadurch auch insgesamt als in Seitenansicht, im Profil wiedergegeben. Auch die Haare scheinen diesem Prinzip zu folgen. Allerdings nicht das Auge, es ist in Frontal-, in Vorderansicht gezeichnet. [...]

Deutlich ist der Hals zu sehen (m. E. mit einer leichten Überlänge [...]). Der Oberkörper ist in Frontal- bzw. Vorderansicht wiedergegeben – was einen für unsere Sehgewohnheit merkwürdigen Kontrast zum Kopf in Seitenansicht ergibt! Die Arme sind wieder in Seitenansicht gezeigt, damit ihre Parallelführung gut zu erkennen ist und die Armbeuge gut zur Geltung kommt. [...] Hände (und Finger) fehlen vollständig. Auch Beine und Füße sind in Seitenansicht ausgeführt, was an der Schrittstellung und der Haltung der Füße erkennbar ist. [...] [Im Folgenden werden dann S. 60–63 weitere Abbildungen vor allem auf Siegeln besprochen, die Text-Bild-Kombinationen bieten; danach wird folgendes Fazit gezogen:] Allen gemeinsam ist die Kombination, die Addition von Körperteilen in verschiedenen, für sie typischen Ansichten (Kopf in Seitenansicht, Auge in Vorderansicht).⁶⁶

Damit weisen diese Menschendarstellungen hinsichtlich der Darstellweise (im Schäfer'schen Sinn) dieselben Grundmerkmale auf wie sie für Ägypten von Schäfer und Brunner-Traut beschrieben wurden. Menschendarstellungen sind dabei wiederum repräsentativ für die Darstellweise aller Abbildungen.

Die Grundprinzipien der Darstellweise bei materialen Bildern gelten wohl nicht nur für Ägypten und Israel, sondern, so hat es schon Schäfer angedeutet, für die Bilddarstellungen des gesamten altorientalischen Raums. Ich verweise hier in aller Vorläufigkeit und mit dem Blick auf ein großes Manko in der Altorientalistik, nämlich das Fehlen von umfassenden neueren Gesamtdarstellungen zur Kunstgeschichte, auf die Kunstgeschichte von Gombrich, die keinen Zweifel lässt, dass auch in den bildlichen und plastischen Darstellungen aus Mesopotamien, dem alten Kleinasien und Syrien sowie Kanaan/Israel/Palästina die genannten Bildprinzipien von der „Gerüstschicht“ her bestimmend sind.⁶⁷

2.3.4 Nur kurz, ohne das hier auch nur annähernd ausführen zu können, will ich auf textliche und kanonische Strukturen im A.T. aufmerksam machen, die ebenfalls starke additiv-parataktische Züge aufweisen:

⁶⁶ Wagner, Gottes Körper 2010 (s. Anm. 7), 58–63.

⁶⁷ Vgl. Gombrich, Die Geschichte der Kunst ¹⁶1995 (s. Anm. 6), 55–73; Wagner, Gottes Körper 2010 (s. Anm. 7), 64–73; Wagner, God's Body 2019 (s. Anm. 7), 48–60; Janowski, Bernd: Anthropologie des Alten Testaments. Tübingen 2019, 140–145.

- Sammlungen als literarische Großform (Psalmen, Weisheit, Canticum, Corpus Propheticum, der Kanon insgesamt)⁶⁸,
- mehrfache Nebeneinanderstellung von inhaltlich parallelen Texten, auch auf der Ebene des Kanons (DtrG, ChrG), d. h. mit dem Ergebnis bleibender Multiperspektivität⁶⁹,
- (redaktionsgeschichtliche) Nebeneinanderstellung von Schichten/Quellen gleichen Inhalts (Pentateuch), wiederum mit dem Ergebnis bleibender Multiperspektivität, u. a. m.

Ebenso liegen Analogien hinsichtlich der

- Listenwissenschaft (vgl. auch oben, Abschn. 2.2) und der
- Rechtstexte (vgl. auch oben, Abschn. 2.2)

auf der Hand.

2.3.5 Insgesamt ergibt sich auch im Alten Testament ein über verschiedene Bereiche hinweg konvergentes Bild: Phänomene der Additivität, Multiperspektivität, Aspektivität bestimmen die Präsentation, Organisation verschiedenster Dinge, sodass sich ein bereichsübergreifendes kognitiv-epistemisches Muster erkennen lässt, das dem nachbarkulturellen Befund, den Brunner-Traut von Ägypten her dargestellt hat, entspricht. Auch wenn es zu weiteren altorientalischen Kulturen über Kanaan und Syrien bis hin zu Kleinasien und Mesopotamien keine vergleichbare Gesamtuntersuchung zu additiver, multiperspektivischer und aspektiver Prägung gibt, scheinen doch von etlichen Bereichen her (Bilder, Parallelismus membrorum, Religion u. Ä.) so viele ähnliche Befunde auf, dass (mindestens begründet hypothetisch) von der Aspektive als Prägephänomen eines Großkulturraums (Mesopotamien/Syrien-Palästina-Altes Israel/Ägypten) gesprochen werden kann.

Angesichts der Grunderkenntnisse über Verwandtschaften der alttestamentlichen Überlieferungen mit den Zeugnissen seiner Nachbarkulturen, die seit den Arbeiten der religionsgeschichtlichen Schule unseren Zugang zum Verstehen des Alten Testaments und des Alten Israel bestimmen, verwundern diese Beobachtungen nicht. Einerseits weist das Alte Testament viele ähnliche Imprägnierungen auf wie seine Nachbarn, verarbeitet ähnliche Stoffe, Themen, Motive usw., ande-

68 Zum additiven Charakter von Sammlungen vgl.: Wagner, Andreas: Das Hohe Lied. Theologische Implikationen seines literarischen Charakters als Sammlung von Liebesliedern. ZAW 119 (2007), 539–555; Wagner, Andreas: Funktionen einer Sammlung – Hohes Lied und Psalter, in: ders.: Beten und Bekennen. Über Psalmen. Neukirchen-Vluyn 2008, 21–46.

69 Zur Additivität, Multiperspektivität, Aspektivität des Kanons vgl. Wagner, Das Menschenkonzept des Alten Testaments (s. Anm. 60), 47–49.

rerseits werden diese Gemeinsamkeiten aus der altisraelitischen Kultur mit ihren zeitlich wechselnden und verschiedenen dominierenden Schwerpunkten kultur- bzw. religionsspezifisch verarbeitet und zugespitzt.⁷⁰

Je höher nun die Abstraktionshöhe gesetzt wird, umso klarer treten teilweise Gemeinsamkeiten und Unterschiede hervor. Hier Polytheismus, dort Abweichungen von diesem Grundsystem (Altes Testament, Amarna) u. Ä.

Von einer hohen Abstraktionshöhe aus gesehen ist daher die Prägung durch additiv-multiperspektivische, aspektive Prinzipien der Nachbarkulturen wie Israels zu konstatieren, sowie die Beobachtung, dass sich in Israel bzw. im Alten Testament (Monotheismus, von dort her konstruiertes großräumig lineares Geschichtsdenken, entsprechende literarische Formen wie großräumig-lineare Geschichtswerke u. Ä.) sowie im klassischen Griechenland (Bildperspektive, explizites großräumiges Geschichts- und Systemdenken⁷¹, entsprechende systemisch-umfassende literarische Formen wie Poetik, Staatstheorie, Rhetorik u. Ä.) andere Entwicklungen abzeichnen, die für die Rezeption dieser Kulturen durch Spätere (Christentum/Judentum, Renaissance usw.) bedeutsam werden. Nicht alles, nicht alle Kultur- und Religionsbereiche, ändern sich in Griechenland und Israel. Manches bleibt von den Prägungen der Alten Welt verhaftet – in Griechenland: Polytheismus u. Ä., im Alten Israel/ Alten Testament: Parallelismus als additive Dichtungsform, eine additiv-offenes Menschenkonzept, geradansichtige Bilder, parataktisch-additive Prägungen im Kanon u. Ä. Neuere Entwicklungen treten teils daneben, teils ergeben sich Übergangsbereiche. Es verstärkt sich dabei ein Phänomen, das die spätere Kulturwissenschaft *compartmentalization* nennt, das Nebeneinanderstehen von Bereichen unterschiedlicher kognitiv-epistemischer Prägung.⁷²

70 Ähnlich wie mit Blick auf die Spezifika Israels geschieht dies übrigens bei allen Rezeptionsprozessen und beim Verarbeiten gemeinsamer Traditionen etc. in allen Kulturen; jede Kultur- und Religion bringt eine Spezifik in den Verarbeitungsprozess ein, es gibt nicht nur eine *interpretatio israelitica*, sondern auch eine *interpretatio aegyptica*, *assyrica*, *hethitica* usw. Die Frage nach einer *interpretatio israelitica* ist so gesehen nicht illegitim.

71 Zum Fehlen des Systemdenkens und entsprechender literarischer Gattungen in Ägypten, Mesopotamien und dem A.T. vgl. Wagner, *Das Menschenkonzept des Alten Testaments* 2017 (s. Anm. 60), 45–49.

72 Vgl.: Strauss, Claudia / Quinn, Naomi: *A cognitive theory of cultural meaning*. (Publications of the Society for Psychological Anthropology 9) Cambridge 1997, 214–215 u. ö.; auf dieses Phänomen hat zuletzt auch Carol Newsom bei dem Versuch, verschiedene Anwendungsgebiete bzw. Bedeutungen für anthropologische Begriffe wie *rûaḥ* und *nepeš* zu unterscheiden, hingewiesen: Newsom, Carol A.: *In Search of Cultural Models for Divine Spirit and Human Bodies*. VT 70 (2020) 104–123, hier 114.

3 Die Fragen nach dem Verstehen des Phänomens „Aspektive“ selbst

3.1 Der Deuteversuch von Brunner-Traut

Im Gegensatz zu Schäfer, der bei der Kunstbetrachtung der Anwendung der Geradansichtigkeit auf die Analyse ägyptischer Kunst fokussiert blieb, hat Brunner-Traut eine starke Ausweitung des Konzepts vorgenommen und die Aspekte als eine „Denkform“ begriffen. Diese Einschätzung war bei Schäfer ohne Zweifel angelegt, aber explizit ausgesprochen und breit ausgeführt wurde das Konzept einer gesamt-kulturellen Denkform erst in „Frühformen des Erkennens“ von Brunner-Traut.

Brunner-Traut legt dabei einen sehr weitgehenden Versuch vor, die Aspekte als „Bewusstseinsphänomen“ zu erklären, von dem aus die analysierten und oben nochmals beschriebenen (s. Abschn. 2) kulturelle Zeugnisse mit ihren beschreibbaren aspektiv-additiv-multiperspektivische Eigenschaften als „Denkergebnis“ bestimmt sind.

Brunner-Traut hat die Aspekte in den Kontext der Hirnforschung gestellt und mit der Hemisphärenausrichtung des Gehirns in Verbindung gebracht. Sie verweist darauf, dass „zumindest Teile der beiden Gehirnhälften verschiedene Aufgaben“ haben, dass „als generelle Beobachtung [...] (bei Rechtshändern) die linke Hemisphäre zuständig ist für das Sprachvermögen (Schreiben – Lesen – Rechnen), für den analytischen Verstand, das logisch-kausale und das kritische Denken, indes die rechte Hirnhälfte – wieder pauschal gesprochen – spezialisiert ist auf: taktiles und visuelles Erfassen, auf manipulativ-räumliches Sehen und auf all das, was wir ‚musische und bildende Künste‘ nennen, d. h. zuständig ist für Intuition, Imagination und allgemeine Kreativität“.⁷³

Brunner-Traut hält explizit fest, dass in „Wirklichkeit die Funktionen des Gehirns viel komplizierter und differenzierter sind und [...] die beiden Hirnhälften miteinander und ineinander [arbeiten]“, dass auf diesem „diffizile[n] und koordinierte[n] Zusammenwirken beider Hemisphären“ unsere Denkvorgänge, Bewusstsein, Psyche, geistige Fähigkeiten aufruhem.⁷⁴

Auf dieser Grundlage formuliert sie eine erste These: Da das Gehirn hinsichtlich dieser Grundfunktionen bei allen Exemplaren des homo sapiens gleich ist, erklären sich „interkulturelle Unterschiede im kognitiven Stil (Erfassen, Apperzep-

73 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 160.

74 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 161.

tion) [...] dahingehend [...], daß linke und rechte Hemisphären unterschiedlich genutzt werden“.⁷⁵

Die angegebene Hemisphärenasymmetrie entwickelt sich bei der Entfaltung des Hirnpotentials und verschiedenen kulturellen Einflüssen je anders. „Ägypten [dürfte] ein Paradebeispiel für ‚Rechtsdenkende‘ [Kulturen darstellen].“⁷⁶

Die zweite von Brunner-Traut formulierte These führt nun zur Frage des Aspektive/Perspektive-Wechsels: Die in Griechenland entstandene perspektivische Haltung sei, so die These, aus einer sprunghaften Veränderung zur linkshemisphärischen Dominanz heraus zu erklären. Diese Veränderung habe sich ergeben, ohne dass man genaue Gründe dafür angeben kann. Brunner-Traut bringt diesen Vorgang mit einem weiteren Großkonzept der geisteswissenschaftlichen Diskussion um Kultur- und Denkontwicklung zusammen, nämlich der Achsenzeitproblematik. Letztendlich denkt sie den Wechsel der Vorachsenzeit zur Nachachsenzeit als Wechsel von der Rechtspräferenz zur Linkspräferenz des Gehirns.⁷⁷

Jetzt hat Brunner-Traut selbst schon festgehalten, – ich habe versucht, das in und durch ihre Zitate schon anzudeuten –, dass die Sache Zuordnung der beiden Gehirnhemisphären zu den Großthemen Logik und Rationalität „links“, Kreativität „rechts“ nicht so einfach ist. Alles, was man im neueren Diskurs zur Hemisphärenforschung lesen kann, bestätigt diesen Hinweis, dass Arbeitsweise und Beziehung der verschiedenen Gehirnteile wesentlich komplexer sind.

Was aber wohl bestehen bleibt, und hier beginnt meine Anfrage an die Gehirnforschung von heute, was bestehen bleibt ist die Beobachtung der Asymmetrie der beiden Gehirnhälften. Was ist zu sagen zum spezifischen Kultureinfluss auf die Entwicklung des Gehirns? Dass sich das Gehirn, ontogenetisch gesprochen, bis zu seiner vollen Leistungsfähigkeit nur in Auseinandersetzung mit Aussenreizen und auch kulturell relativen Inputs entwickeln kann, ist unbestritten. Dass Angehörige unterschiedlicher Kulturen, unterschiedlicher Gesellschaften auch z. T. irreversible Prägungen (z. B. Prägung auf die Muttersprache) erfahren, erscheint klar. Aber ist es denkbar, dass es solchermaßen kollektive Asymmetrierverschiebungen geben kann, die kulturell bedingt sind, wie Brunner-Traut es meint für den Aspektive-Perspektive-Wechsel sagen zu können? Das es also Schritte der Bewusstseinsentwicklung geben könnte, die mit einer Veränderung der Funktions-Architektur des Gehirns zu tun haben? Womöglich solche, die für den Fortgang von Kulturentwicklungen so prägend sind, wie es das Achsenzeitkonzept besagt?

75 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 161.

76 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 164.

77 Vgl. Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 163–164.

3.2 Andere mögliche Einschätzungen der Aspekte

3.2.1 Aspekte als Mentalität

Es ist zunächst noch einmal hervorzuheben, dass die mit „Aspektive“ verbundenen und beobachtbaren Darstellungsprinzipien aus verschiedensten altorientalischen Zeiten und stammen, dass aber über Kulturen hinweg und über Zeiten hinweg ähnlich Prinzipien festgestellt werden können. Was immer hier also festgestellt wird und wie immer wir dieses Denkprinzip benannt wird, es dürfte sich um ein Grundprinzip mit der Eigenschaft „longue durée“ handeln.

Zudem handelt es sich um ein Prinzip, das den Menschen selbst zunächst nicht bewusst zur Verfügung steht, ähnlich wie die Gesetze der Grammatik einer Sprache zwar von allen muttersprachlichen Sprecherinnen und Sprechern befolgt werden, aber erst in einem komplexen Reflexionsvorgang bewusst gemacht werden können.

Unter diesem Blickwinkel betrachtet würde ich Aspekte daher zunächst einmal als eine *Mentalität* im Sinne der historischen Anthropologie betrachten, die sich empirisch-analytisch feststellen lässt.

Hier folge ich dem Mentalitätsbegriff der neueren historische Anthropologie⁷⁸, die sich – vor allem unter dem Einfluss angelsächsischer Kulturanthropologie und französischer Geschichtswissenschaft (bes. der Mentalitätsgeschichte)⁷⁹ – um Mentalitäten als vielmehr unbewusste Prägungen, denen Menschen unterliegen, bemüht. Mentalitäten sind mit U. Raulff z. B. zu bestimmen als „kategoriale Formen des Denkens, die als eine Art ‚historischer Apriori‘ dem Denken selbst entzogen sind“; sie sind „gefühlsmäßig getönte Orientierungen, zugleich sind sie die Matrices, die das Gefühl erst in seine (erkennbaren, benennbaren) Bahnen lenken. Mentalitäten umschreiben kognitive, ethische und affektive Dispositionen“.⁸⁰ Mentalitäten sind dabei konsequent historisch zu verstehen: „Mentalitäten wandeln sich historisch, sie sind kulturell unterschiedlich. Mentalitäten sind keine Konstanten, sind nicht Singular, sondern Plural.“⁸¹ Der Mensch versteht

78 Vgl. Wagner, Andreas: Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien. (KUSATU 7) Kamen ²2011, 59–60.

79 Vgl.: Wulf, Christoph (Hg.): Vom Menschen. Handbuch historische Anthropologie. Weinheim / Basel 1997, 13–14.

80 Raulff, Ulrich (Hg.): Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse. Berlin 1987, 9–10. Die Rede vom ‚Denken‘ ist schillernd; hier ist das überindividuelle Denken gemeint, das über individuelle und idiographisch zu interpretierende Lebenszeugnisse hinausgeht, das prägend ist für eine Sprach- oder sogar Sprachengemeinschaft.

81 Dressel, Gert: Historische Anthropologie. Eine Einführung. Wien 1996, 263.

sich in verschiedenen Zeiten und Kulturen eben nicht gleich. Wenn man, wie die bisherige alttestamentliche Anthropologie, allein die expliziten Aussagen über den Menschen untersucht⁸², gelangt man nicht zu diesem Bereich der „kategorialen Formen des Denkens“, der „kognitiven, ethischen und affektiven Dispositionen“. Da solche „kategorialen Formen des Denkens“ ja „als eine Art ‚historische Apriori‘ [zunächst] dem Denken selbst entzogen“ sind, sprechen sie sich nicht ‚explizit‘ aus und können daher als explizite Rede nicht aufgesucht werden. Mentalitäten sind „etwas, auf das Menschen keinen direkten Zugriff haben; sie [sind] ein weitgehend unbewußt wirkender ‚anthropologischer Zustand‘“, wie Gernot Böhme es genannt hat.⁸³ Trotzdem sind gerade sie für die Erkundung des historischen Selbstverständnisses des Menschen, zu dem auch seine kognitive Disposition gehört, von grundlegender Wichtigkeit.

Die Feststellung, dass es sich bei der Aspektive um eine Mentalität im Sinne der historischen Anthropologie handeln könnte, um auch das noch einmal zu sagen, will weder die geschichtliche Entwicklung noch eine kulturelle Differenzierung verneinen. Die Untersuchungen zur ägyptischen Kunst von H.Schäfer und E.Brunner-Traut selbst sind eine ergiebige Quelle für die Beobachtung geschichtlicher Veränderungen innerhalb der ägyptischen Kunst, ähnliches ließe sich von vielen Untersuchungen aspektiver Phänomene sagen. Allerdings darf eben das übergreifende Gemeinsame nicht übersehen werden. Oben wurde schon die These formuliert, dass eine solche (gemeinsame) Mentalität zur Konstitution und Identifikation von Kulturräumen beitragen kann.

3.2.2 Aspektive als kognitives Phänomen

Bei der Beschreibung der Prinzipien der Aspektive stoßen wir immer wieder auf den Zusammenhang zwischen Erkennen – Denken – Kognition – Wissensorganisation u.Ä. Begriffen. Nun ist der Begriff des Denkens viel zu unspezifisch, als dass irgendwie klar gesagt werden könnte, was damit gemeint ist. Verschiedene

82 So vor allem im Gefolge von H.W. Wolff, vgl. Wagner, Andreas: Wider die Reduktion des Lebendigen, in: ders. (Hg.): *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche Menschenkonzepte und anthropologische Positionen und Methoden.* (FRLANT 232) Göttingen 2009, 183–199, hier 183–184.

83 Böhme, Gernot: Vorlesung *Historische Anthropologie*, in: ders.: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.* (Edition Suhrkamp 1301) Darmstädter Vorlesungen. Frankfurt/M. 1985, 264. Vgl. dazu auch: Dressel, *Historische Anthropologie* 1996 (s. Anm. 81), 263–270. Dülmen, Richard van: *Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben.* Köln [u.a.] 2001, 21 schlägt den Begriff der „kollektiven Lebensvorstellungen“ vor.

andere Begriffe als *Denken* scheinen das, was mit Aspektive gemeint ist, zu umkreisen, je nach Begriff ist damit eine oder sind mehrere Facetten aus diesem Beobachtungsfeld umschrieben, kein Begriff wird dabei allen Facetten gerecht.

Die Beschreibung und Beobachtung der Phänomene, die von Schäfer *gerad-ansichtig-vorstellig*, von Brunner-Traut dann *aspektiv* genannt wurden, zieht sich über das gesamte 20. Jahrhundert: Schäfers Erstpublikation stammt von 1918, ist aber in den Jahrzehnten zuvor gewachsen, in der 3. Auflage von Schäfers *Von ägyptischer Kunst* 1963 schreibt Brunner-Traut ihr breitrezipiertes Nachwort, sie selbst legt die *Frühformen des Erkennens* zuerst 1990 vor, in der dritten Aufl. 1996. In dieser Zeit haben sich Focus und Methodik der Geisteswissenschaften enorm verändert. Eine Beschreibungskategorie wie „Mentalität“ hat im 20. Jh. selbst eine lange Begriffsgeschichte hinter sich und tritt vielleicht erst im 21. Jh. in ihrer Bedeutung richtig zutage. Der Blick der geisteswissenschaftlichen Disziplinen hat sich mehrmals gewendet und ist vielgestaltiger geworden: Linguistische Wende, Kognitive Wende, Pragmatische Wende u. a. m. haben uns neue Zugänge erschlossen, die aber oft unverbunden, sich konkurrenzierend oder mit unklaren Übergangszonen nebeneinander stehen. Im Zusammenhang mit der Beschreibung dessen, was oben in Abschn. 2 *aspektiv* genannt wurde, ist sicher die Einordnung als kognitives Phänomen am weiterführendsten. Es geht bei aspektiv weder um bildlich-ikonographische noch um sprachlich-linguistische Sachverhalte, sondern um Phänomene, die beide medialen Bereiche gleichermaßen bestimmt, Phänomene, die sich auch in anderen Artefakten, anderen Hervorbringungen des Bewusstseins, von der Mathematik bis hin zu Gesellschaftsformen wiederfinden. Das die beschriebenen Phänomene hervorbringende Präge-Element scheint in der Tat „hinter“ den kulturellen Ausdruckssystemen wie Sprache, Bildgestaltung, Gesellschaftsstruktur, der Religion u. Ä. zu stehen. In die Kognitive Zugangsweise sind sehr viele und sehr verschiedene Anregungen eingegangen. Piaget folgend, der von der Entwicklungspsychologie her eine Schneise zur Erklärung der Entstehung, des Wachsens und des sich Formens des menschlichen Erkenntnisvermögens geschlagen hat, könnte die Aspektive ein kulturell zur Verfügung gestelltes „Schema“ darstellen, das Menschen der betreffenden Kulturen beim Hineinwachsen in Erkenntnisvorgänge von den frühesten Stufen der Entwicklung her prägt. Da dieses Schema möglicherweise als eine Art Tiefenstruktur von Codes und Systemen wie Sprach- und Bildwelten gilt, liegt es unter den sich in sprachlichen und bildlichen Oberflächenstrukturen niederschlagenden Strukturen. Ähnlich wie bei der kognitiven Metapherntheorie wäre die Aspektive als ein „Konzept“ hinter den metaphorischen Ausdrücken liegend zu verstehen, ein Konzept allerdings, das weniger semantisch bestimmt ist als durch eine bestimmte Art von Lenkung des Erkennens, Darstellens und Zusammenordnens. Ohne Zweifel haben solche Einordnungen mit Bewusstsein zu tun, wobei mit Bewusstsein ein Be-

griff berührt ist, der in sich ebenfalls alles andere als klar ist. Die Bewusstseinsthematik hat schon Brunner-Traut zur Gehirnforschung geführt, Zusammenhänge scheinen hier auf der Hand zu liegen, auch wenn sie noch lange nicht genügend ausgeleuchtet sind. Brunner-Traut selbst ist in ihrer Buchpublikation auf das kognitive Paradigma eingestiegen und hat das aspektive Denken, das sie in der Breite der ägyptischen Kultur zu beschreiben versucht hat, als „kognitive Verarbeitung“ bezeichnet.⁸⁴ Auch Aleida und Jan Assmann haben vorgeschlagen, die Aspektive als *Bewusstseinsstil* zu verstehen⁸⁵, aber solange die Begriffsproblematik bei Bewusstsein so unscharf ist, würde ich diesen Begriff nicht heranziehen, um Aspektive näher zu bestimmen.

Ausgehend von diesen Vorüberlegungen würde ich für den Begriff der Aspektive folgende Konstituentien nennen:

- Aspektive umschließt die Facette des Erkennens, weil Aspektive aus kultureller Prägung heraus zu einem bestimmten Erkennen von Phänomenen in der Welt anleitet.
- Aspektive umfasst ebenso die Facette des Ordnen von Wissens- und Erkenntnisergebnissen, die Bezeichnung kognitives oder epistemologisches Ordnungsmuster scheint von daher angebracht.
- Aspektivisches liegt als etwas Gemeinsames *vor* vielen nachgeordneten Ausdrucksmöglichkeiten (im Bereich der Sprache, der Bilder, der Texte, am Ende im Bereich aller möglichen Artefakte); häufig lässt es sich in der Schäfer'schen Figur von „Gerüstschicht (Aspektive) und Ausdrucksschicht (kulturelles Symbolsystem, kulturelle soziale Phänomene etc.)“ beschreiben.

Insgesamt, und das macht am besten der Ausdruck *Mentalität* deutlich, würde es sich bei Aspektive damit um einen Begriff zur Beschreibung eines kognitiven-epistemischen Phänomens mit den oben in Abschnitt 2 beschriebenen „inhaltlichen“ Elementen (Aspektivität, Additivität, Multiperspektivität u.Ä.) in einem kulturellen Raum eines bestimmten Zeitabschnittes handeln, der die voranstehend aufgeführten kognitiven Eigenschaften hat. Die Aspektive Prägung ist dem Denken dieser Kulturen zunächst selbst entzogen (G. Böhme, s. o. 3.2.1, Anm. 83), kann aber in den Kulturen selbst oder bei der Beschreibung der Artefakte dieser Kulturen explizit gemacht werden.

84 Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens ²1992 (s. Anm. 11), 178.

85 Assmann, Jan und Aleida: Der einbalsamierende und der anatomisierende Blick – Bewusstseinsstile in Ägypten und Europa, in: Jacob, Daniel / Krefeld, Thomas / Österreicher, Wulf (Hg.): Sprache, Bewußtsein, Stil. Theoretische und Historische Perspektiven, Tübingen 2005, 229–253.

3.2.3 Entwicklungen, Antinomien und Überlagerungen

Sowohl Schäfer als auch Brunner-Traut arbeiten mit gewissen großräumigen Entgegensetzungen, meistens in Form von antinomischen Begriffen: der aspektivischen Bilddarstellung wird die perspektivische entgegengesetzt, dem geschichtlichen Raum Alter Orient/Ägypten/Kanaan/Israel wird der griechische gegenübergesetzt, der Ostmittelmeerwelt die Westmittelmeerwelt, der aspektiv vorgriechischen Zeit die perspektivisch-nachaspektivische Zeit u. a. m.

Auch wenn der heuristische Wert solcher Antinomien klar ist, so ist beim Betrachten von Einzelphänomenen oder von zeitlichen, geographischen oder stratischen Übergangszonen häufig ein in sich Verschieben, ein Nebeneinander, eine Gleichzeitigkeit zu konstatieren, Beobachtungen jedenfalls, die aus dem Denkmuster der Antinomie ausbrechen. Es gab daher etliche Anfragen an das Konzept, ob es zur Beschreibung von komplexen Wirklichkeiten nicht zu stark vereinfacht. Andererseits sind die antinomischen Pole heuristisch äußerst hilfreich bei der Einordnung der o.g. Einzelbeobachtungen aspektivischer oder perspektivischer Art.

4 Schluss

Um die Andersartigkeit des „Denkens“, der kognitiven Disposition der Kulturen der Alten Welt, die Übergänge und Umbrüche in andere Denkformen, Erkenntnisweisen und kognitive Dispositionen erkennen und beschreiben zu können, scheint mir der Aspektivebegriff hilfreich.

Literaturverzeichnis

- Assmann, Jan und Aleida: Der einbalsamierende und der anatomisierende Blick – Bewußtseinsstile in Ägypten und Europa, in: Jacob, Daniel / Krefeld, Thomas / Österreicher, Wulf (Hg.): Sprache, Bewußtsein, Stil. Theoretische und Historische Perspektiven, Tübingen 2005, 229–253.
- Besch, Werner / Wolf, Norbert Richard: Geschichte der deutschen Sprache. Längsschnitte – Zeitstufen – Linguistische Studien. (= Grundlagen der Germanistik 47) Berlin 2009.
- Böhme, Gernot: Vorlesung Historische Anthropologie, in: ders., Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. (Edition Suhrkamp 1301) Darmstädter Vorlesungen. Frankfurt/M. 1985.
- Brunner-Traut, Emma: Frühformen des Erkennens. Darmstadt ¹1990, ²1992, ³1996.
- Brunner-Traut, Emma: Nachwort „Die Aspekte“ zur 4. Auflage von: Schäfer, Heinrich: Von Ägyptischer Kunst. Eine Grundlage. Wiesbaden 1963, 395–428.
- Dressel, Gert: Historische Anthropologie. Eine Einführung. Wien 1996.

- Dülmen, Richard van: Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben. Köln [u. a.] 2001.
- Gebser, Jean: Ursprung und Gegenwart. Erster Teil: Das Fundament der aperspektivischen Welt. Beitrag zu einer Geschichte der Bewusstwerdung. Zweiter Teil: Die Manifestationen der aperspektivischen Welt. Versuch einer Konkretion des Geistigen. (Jean Gebser Gesamtausgabe Bd. 2 und Bd. 3) Schaffhausen ²2011 (Erstaufgabe Erster Teil 1949, Zweiter Teil 1953).
- Gombrich, Ernst H.: Die Geschichte der Kunst. Frankfurt ¹⁶1995.
- Janowski, Bernd: Anthropologie des Alten Testaments. Tübingen 2019.
- Janowski, Bernd: Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn ⁶2021.
- Newsom, Carol A.: In Search of Cultural Models for Divine Spirit and Human Bodies. VT 70 (2020) 104–123.
- Othmar Keel / Christoph Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen. (QD 134) Freiburg [u. a.] ³2001, 243, hier in der Wiedergabe vergrößert.
- Peuckert, Sylvia: Überlegungen zu Heinrich Schäfers *Von ägyptischer Kunst* und zu Hedwig Fechheimers Plastik der Aegypter. ZÄS 144 (2017), 108–138.
- Raulff, Ulrich (Hg.): Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse. Berlin 1987.
- Schäfer, Heinrich: Ägyptische und heutige Kunst und Weltgebäude der alten Ägypter. Zwei Aufsätze. Berlin 1928.
- Schäfer, Heinrich: Von Ägyptischer Kunst, besonders der Zeichenkunst. Eine Einführung in die Betrachtung ägyptischer Kunstwerke. 2 Bde. Leipzig ¹1919; Leipzig ²1922; Von ägyptischer Kunst. Eine Grundlage. Leipzig ³1930; 4. verbesserte Auflage. Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Emma Brunner-Traut. Wiesbaden 1963. Engl. Übersetzung: Principles of Egyptian Art. Edited with an epilogue by Emma Brunner-Traut; translated and edited with an introduction by John Baines. Oxford 1974; ²1980; ³1986, with foreword by Ernst H. Gombrich 2002.
- Schmidt, Wilhelm: Geschichte der deutschen Sprache. Ein Lehrbuch für das germanistische Studium. Stuttgart ¹¹2013.
- Schroer, Silvia / Keel, Othmar (ab Bd. 2 nur Schroer, Silvia): Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient – eine Religionsgeschichte in Bildern (IPIAO), Fribourg (Bd. 1–3), Basel (Bd. 4) 2005–2018.
- Strauss, Claudia / Quinn, Naomi: A cognitive theory of cultural meaning. (Publications of the Society for Psychological Anthropology 9) Cambridge 1997.
- Wagner, Andreas: Art. Heinrich Schäfer, Ägyptologe, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL). Bgr. und hrsg. von Friedrich Wilhelm Bautz, fortgeführt von Traugott Bautz. Bd. 8. Herzberg 1994, 1518–1531;
- Wagner, Andreas: Art. Heinrich Schäfer, in: Neue Deutsche Biographie (NDB). Hrsg. von der Historischen Kommission bei der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 2005, 507–508.
- Wagner, Andreas: Beten und Bekennen. Über Psalmen. Neukirchen-Vluyn 2008.
- Wagner, Andreas: Das Hohe Lied. Theologische Implikationen seines literarischen Charakters als Sammlung von Liebesliedern. ZAW 119 (2007), 539–555.
- Wagner, Andreas: Das Menschenkonzept des Alten Testaments, in: ders. Menschenverständnis und Gottesverständnis im Alten Testament 2017, 43–67

- Wagner, Andreas: Der Parallelismus membrorum zwischen poetischer Form und Denkfigur, in: ders.: Beten und Bekennen. Über Psalmen. Neukirchen-Vluyn 2008, 235–261.
- Wagner, Andreas: Dichten und Denken. Zum Verständnis des ‚Personenwechsels‘ in alttestamentlicher, ugaritischer und verwandter Literatur, in: ders.: Beten und Bekennen. Über Psalmen. Neukirchen-Vluyn 2008, 223–234.
- Wagner, Andreas: Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien. (KUSATU 7) Kamen ²2011.
- Wagner, Andreas: Funktionen einer Sammlung – Hohes Lied und Psalter, in: ders.: Beten und Bekennen. Über Psalmen. Neukirchen-Vluyn 2008, 21–46.
- Wagner, Andreas: God’s Body. The Anthropomorphic God in the Old Testament. London [u. a.] 2019.
- Wagner, Andreas: Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes. Gütersloh 2010.
- Wagner, Andreas: Körperbegriffe als Stellvertreterausdrücke der Person in den Psalmen, in: ders.: Beten und Bekennen. Über Psalmen. Neukirchen-Vluyn 2008, 289–317.
- Wagner, Andreas: Menschenverständnis und Gottesverständnis im Alten Testament. (Gesammelte Aufsätze II) Göttingen 2017.
- Wagner, Andreas (Hg.): Parallelismus membrorum. (OBO 224) Fribourg/Göttingen 2007, darin: Adam, Katja / Golinets, Viktor / Scheff, Christian / Wagner, Andreas: Auswahlbibliographie zum Parallelismus membrorum, 273–296.
- Wagner, Andreas: Sprechen zu Gott – Sprechen über Gott. Die Psalmen zwischen Gebet und lehrhaft-bekennnishafter Aussage, aufgezeigt am Sprechrichtungswechsel (2./3. Pers.) im Psalter, in: ders.: Beten und Bekennen. Über Psalmen. Neukirchen-Vluyn 2008, 3–19.
- Wagner, Andreas: Wider die Reduktion des Lebendigen, in: ders. (Hg.): Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche Menschenkonzepte und anthropologische Positionen und Methoden. (FRLANT 232) Göttingen 2009, 183–199
- Wulf, Christoph (Hg.): Vom Menschen. Handbuch historische Anthropologie. Weinheim / Basel 1997.

Lars Allolio-Näcke

Die Aspektive im Kontext der Achsenzeit psychologisch bewertet

Abstract: Wenn man den Blick vom Einzelbild und -aspekt weglenkt, so ergibt sich in der Kunst als auch in der Wissenschaft die Reduktion von Komplexität durch eine bestimmte Darstellungs- bzw. Ausdrucksweise. Die Ägypter konnten also sowohl perspektivisch denken und gestalten wie komplexe wissenschaftliche Sachverhalte darstellen und lösen. Ihr Denken ist nicht so abständig und zu unserem verschieden, lediglich sind Ausdruck und Konventionen andere. Einen evolutionären Sprung im Denken der Menschheit während der Achsenzeit anzunehmen, ist nicht zu plausibilisieren, vielmehr muss von einem Wandel in den sozialen und kulturtechnischen Zusammenhängen ausgegangen werden, die andere (neue) Konventionen hervorbrachten. Dass sich andere (neue) Denkformen und Ausdrucksweisen entwickeln, ist keine Form von Höherentwicklung oder evolutionärem Sprung, sondern liegt in der Plastizität des menschlichen Hirns begründet, was bedeutet, dass mit jedem Benutzen des Hirns die Synapsen neu verschaltet und die Axone und Dendritenbäume umgestaltet werden. Ursachen hierfür liegen in der Veränderung der ökonomischen, sozialen und politischen Verhältnissen.

If we turn our gaze away from the individual image and the single aspect, a certain mode of presentation or expression reduces complexity in both art and science. The Egyptians were able to both think and create perspectively and to present and solve complex scientific matters. Their thinking was not so different from ours, it was merely their expressions and conventions that were different. It is not plausible that an evolutionary leap in human thought took place during the Axial Age; instead, we have to assume that a transformation took place in social, cultural, and technological contexts that led to the emergence of other (new) conventions. When other (new) forms of thought or modes of expression develop, it is not a form of higher development or an evolutionary leap, but results from the plasticity of the human brain. That is to say: every time we use our brains, our synapses are connected in a new way and our axones and dendritic trees are reconfigured. The reasons for this are changes to economic, social, and political circumstances.

Motivation und Disposition

Als Psychologe, der sich mit dem Alten Testament und dem Alten Orient beschäftigt, bin ich immer wieder fasziniert, wie drei zusammenhängende Argumentationen völlig ungebrochen im Diskurs zirkulieren: (1) das Argument, es hätte einen kognitiven Entwicklungssprung der Menschheit in einer sogenannten Achsenzeit gegeben, der Individualität, Selbstreflexion und lineare Geschichte hervorgebracht hätte; (2) demzufolge müsse man beim hebräischen Denken davon ausgehen, dass es noch nicht achsenzeitlich beeinflusst ist und sich deshalb Denken zweiter Ordnung (Selbstreflexivität) nicht findet, weil das Denken in die Welt eingebunden und ganzheitlich sei; (3) dass man diese Unterschiede insbesondere im Vergleich zwischen griechischem und hebräischem Denken studieren und belegen kann.

Dass an der Achsenzeitthese seit langem Kritik geübt wird und diese (eigentlich) nicht mehr vertreten werden sollte, wird von den meisten Alttestamentlern und -orientalisten auch geteilt. Gleichzeitig wird aber nicht – insbesondere im Kontext des Alten Testaments – die These aspektivischen Denkens, die im Kontext der Achsenzeitdiskussion von der Ägyptologin Emma Brunner-Traut entwickelt wurde, mit zurückgewiesen, sondern diese erfreut sich nach wie vor großer Beliebtheit und wird unhinterfragt weiter auf das ‚hebräische Denken‘ und die hebräische Sprache angewendet. Deshalb soll die Aspektive im Kontext der Achsenzeit hier im Mittelpunkt stehen und psychologisch dekonstruiert werden.

Dass es Selbstreflexivität oder Denken zweiter Ordnung gegeben hat, hat jüngst die WTGh-Projektgruppe „Anthropologie(n) des Alten Testaments“ im Sammelband *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments* (Wagner & Oorschot, 2017) dokumentiert und zur Frage nach Individualität in den Literaturen des Alten Testaments äußert sich van Oorschot (in diesem Band), weswegen ich diesen Aspekt aussparen werde.

Was die Abständigkeit des ‚hebräischen Denkens‘ bzw. der hebräischen Sprache von der griechischen und damit der abendländisch-europäischen Tradition angeht, so hat sich seit Thorleif Bomanns Buch *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* (1952) nur wenig getan. So kann Klaus Koch noch immer 1991 schreiben: Es „steht fest, dass das Hebräische – und wohl auch das alte Griechische – sich nicht mit der Denkart moderner europäischer Sprachen auf einen Nenner bringen lässt“ (S. 23f.) – immerhin ist nun auch das ‚griechische Denken‘ in die Ferne gerückt. In Bezug auf die Abständigkeit des ‚hebräischen Denkens‘ bzw. der hebräischen Sprache jedoch hat sich kaum etwas geändert und wird bei Bernd Janowski und Johannes Diehl (beide in diesem Band) wieder dokumentiert. Aber auch daran habe ich Zweifel, will aber als Nicht-Philologe hierzu schweigen und mich auf das konzentrieren, was ich sachlich bewerten kann.

Einstieg

Emma Brunner-Trauts These von der Aspekte ist anhand der ägyptischen Kunst gut beobachtet und plausibel. Man kann viele Beispiele als Aspekte interpretieren. Die These verliert aber, je spekulativer sie mit biologischen Hintergründen und der unbewiesenen Spekulation „sprunghafter Veränderung zur linkshemisphärischen Dominanz“ (Brunner-Traut, 1996, S. 163) operiert, an Wert. Brunner-Traut opfert die Kultur und deren Leistungen, der sie sich wissenschaftlich verpflichtet fühlt, einer Globalthese des Evolutionssprungs der Menschheit – genannt Achsenzeit. Zudem wiederholt sie den überholten Versuch des 18. und 19. Jh., menschliche Geschichte als eine Geschichte der Höherentwicklung (Teleologie) zu schreiben, die sich am sozio-biologischen Darwinismus orientierte und die Phylogenese dem ontogenetischen Entwicklungsverlauf parallelisierte (die sogenannte Rekapitulationsthese).

Emma Brunner-Traut stellt ihre Studie *Frühformen des Erkennens* (1996) explizit in die Jaspersche Diskussion um die sogenannte Achsenzeit und versucht die Frage zu beantworten, „ob die ‚Achsenzeit‘ einen biologischen Hintergrund haben könnte“ (Brunner-Traut, 1996, S. 159). Allein aus der hier formulierten Frage nach bzw. der These des biologischen Substrats ergibt sich der dann monomanisch angewendete Blick auf die ägyptische Gesellschaft, der in jedem Teilbereich der Gesellschaft die Aspekte auferscheinen lässt und damit eine Gesellschaft in einen ‚vormodernen‘ Entwicklungszustand zurückschreibt. Ich möchte diese These widerlegen und stattdessen argumentieren, dass sich das ‚ägyptische Denken‘ – und hierzu analog das ‚hebräische Denken‘ – nicht wesentlich von dem des modernen Menschen unterschied. Es war anders, folgte anderen Konventionen und produzierte andere Manifestationen – aber in seinen Anlagen und Fähigkeiten ist es ebenbürtig. Die sogenannte Aspekte ist keine Unfähigkeit, sondern eine Konvention, eine Variante, Komplexität reduzierend darzustellen.

Achsenzeit

Nach Dittmer (1999, S. 191f.) handelt es sich bei dem Konzept der Achsenzeit um den Versuch einer Geschichtsschreibung jenseits der Nationalgeschichten, eurozentrischer Perspektive sowie christlich-abendländischer Deutung nach der Erfahrung des 2. Weltkrieges und des Nationalsozialismus. Den Ausgangspunkt dieser Geschichtsschreibung identifiziert Karl Jaspers zwischen 800 bis 200 v. Chr. – der sogenannten Achsenzeit –, aus dem „für alle Völker ein gemeinsamer Rahmen geschichtlichen Selbstverständnisses erwachsen [sei...]. Es entstand der Mensch, mit dem wir bis heute leben“ (Jaspers, 1949, S. 19).

Basierend auf der Beobachtung der (vor allem religiösen) Veränderungen in diesem Zeitabschnitt in Indien (Buddha), China (Konfuzius), Iran (Zarathustra), Griechenland (Philosophen) sowie der Levante (Propheten)¹ postuliert Jaspers eine „Charakteristik der Achsenzeit“ (ebd., S. 20), die sich in einem grundlegenden Wandel des menschlichen Denkens widerspiegelt.

Hierfür nennt er sechs grundlegende Veränderungen des Denkens und Handelns: (1) die mythische Welt wird in eine transzendente transformiert; (2) bewusst auftretende Einzelpersonen nehmen Vernunft und Persönlichkeit vorweg; (3) die kommunikative Auseinandersetzung mit den in verschiedenen Weltteilen entstehenden Ideen; (4) das sich wiederholende Denken des mythischen Zeitalters wird vom historischen Denken abgelöst; (5) die Gestaltung des politischen Raumes; sowie (6) die Ausdifferenzierung der Lebensbereiche, wobei sich Religion und Philosophie von politischer und kultureller Ordnung trennen (vgl. Dittmer, 1999, S. 193f.).²

Dass diese menscheitsgeschichtlich eine Revolution darstellen, meint Jaspers damit zu belegen, dass das Denken der Achsenzeit nach und nach alle ‚Naturvölker‘ ‚assimiliert‘ und infolge dessen sich die bis heute vorhandenen Kategorien und (Geschichts-)Vorstellungen entwickelten: „Die Achsenzeit assimiliert alles übrige. Von ihr aus erhält die Weltgeschichte die einzige Struktur und Einheit, die durchhält oder doch bis heute durchgehalten hat“ (1949, S. 27).

In diesen Kontext stellt Emma Brunner Traut nun ihre Studie und fügt eine 7. grundlegende Veränderung an, nämlich die von der Entwicklung der Aspekte zur Perspektive.

Das Verschwinden der Achsenzeit

Bereits in den 1980er Jahren hat Samuel N. Eisenstadt herausgestellt, dass der von Jaspers anvisierte Zeitraum zu eng gefasst sei und man mindestens von drei Durchbrüchen sprechen müsse, die die Menschheit gemacht habe (vgl. Dittmer, 1999, S. 197). Noch weiter geht Jan Assmann,³ der Jaspers Ansatz „plakative

1 Bleibt anzumerken, dass sich – aus heutiger Perspektive – die hier benannten Propheten, Elias, Jesaja, Jeremia und Deuterocesaja, unserer historischen Nachfrage entziehen. Die ihnen zugeschriebenen Bücher sind primär als Literatur zu behandeln.

2 Die Beobachtungen im Einzelnen sind nicht falsch, sondern können historisch belegt werden. Diese aber als Ergebnis *eines* psychischen Entwicklungssprungs zu deuten, überfordert die Einzelphänomene und wird ihren wahren Ursachen nicht gerecht.

3 Assmann ist nicht umsonst der Adressat der *Frühformen des Erkennens*. Das Buch ist ihm, „dem Kollegen und Freund am anderen Ufer des Flusses gewidmet“ (Brunner-Traut, 1996, S. V). Er

Schwarz-Weiß-Malerei und die Verweigerung jeder hermeneutischer Auseinandersetzung mit der vor- und außerachsenzeitlichen Welt“ (1990, S. 27) vorwirft. Nach Assmann sind die Unterschiede zum vorachsenzeitlichen Ägypten bei Weitem nicht so gravierend, insofern könne man eher von einem Schritt der Menschheit als von einem Sprung sprechen (vgl. ebd., S. 10). Zudem problematisiert Assmann den Zeitraum erneut, der angenommen werden müsse, um angemessen über eine Achsenzeit zu sprechen; um festzustellen, dass dieser dann – mit 2000 Jahren – seine Signifikanz verlöre.

Schließlich fällt auch die These einer psychischen Höherentwicklung bei Jan Assmann zugunsten von „Transformation von ritueller zu textueller Kohärenz“ (1992, S. 291),⁴ die sich nur deshalb so auswirken konnte, weil sich die sie tragenden Institutionen entwickelten (vgl. ebd., 291f.). Letztlich sei Jaspers Blick vom Heute auf das Damals gerichtet und finde, was uns heute so vertraut ist, den ‚Durchbruch der Menschheit‘ (vgl. Joas & Knöbl, 2004, S. 461f.). Joas und Knöbl weisen darauf hin, dass die Perspektive auf religiöse Phänomene zu eng sei und dass externe Faktoren bei deren Entwicklung nicht berücksichtigt wurden: (1) die strukturellen Bedingungen sozialen Wandels; (2) die Vernachlässigung breiter Bevölkerungsschichten zugunsten einer Engführung auf elitäre Einzelpersonen.

Trotz dieser vielfältigen Kritik erfreut sich die Achsenzeit bis heute der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit (vgl. jüngst Bellah & Joas, 2012), während es in den Wissenschaften, die es genuin betrifft, Theologie, Gräzistik, Judaistik, Sinologie und Religionswissenschaft, bereits als unbrauchbar *ad acta* gelegt wurde. Nicht *ad acta* gelegt wurde hier hingegen das Brunner-Trautsche Konzept der Aspekte, das weiterhin fröhlich Urstände feiert (Di Vito, 1999; Janowski, 2012).

Aspekte

Hatte sich Brunner-Trauts Lehrer Heinrich Schäfer noch auf die ägyptische Kunst konzentriert und hierfür den Begriff ‚Geradevorstelligkeit‘ geprägt, fasst Brunner-Traut das Phänomen, Gegenstände oder Personen nicht perspektivisch darzustellen, unter dem Begriff Aspekte, der es ihr erlaubt, diese Beobachtung von der Kunst abzuheben und auf andere Bereiche der Gesellschaft zu übertragen, so auf Wissenschaft, Sprache, Recht etc.

staunlich aber ist, dass Assmann zwar die These von der Achsenzeit scharf kritisierte, die Aspekte jedoch unkritisch aufgreift und in seinen Arbeiten verwendet (vgl. Assmann, 2001, S. 36 *passim*).

4 Gemeint sind Kanonisierungsprozesse von Texten.

Das Konzept der Aspektive gewinnt sie aus dem Begriff ‚Aspekt‘ des Philosophen und Pädagogen Otto F. Bollnow (1965, S. 809), der hierzu ausführt:

Aspekte, zumal in der Mehrzahl gebraucht, sind nur einzelne Anblicke, in denen sich die Sache jeweils von einem bestimmten Gesichtspunkte aus [...] darstellt. Im Aspekt liegt ein Ordnungsprinzip [...]. Im Aspekt ist immer enthalten, dass er einer unter anderen [...] ist. Es liegt in ihm ein Moment der Ergänzungsbedürftigkeit. Er verweist auf diese anderen Aspekte [...]. Jeder ist einseitig. In jedem treten bestimmte Dinge schärfer hervor als in anderen und werden bestimmte Zusammenhänge deutlich [...]. Keiner erhebt Anspruch auf Vollständigkeit. Ja, wie sich die einzelnen Aspekte zum übergreifenden Ganzen vereinigen und ob sie sich überhaupt vereinigen, bleibt offen.

Interessanterweise bleibt die sonst akribisch dokumentierende Ägyptologin die Quelle, aus der sie zitiert, schuldig (vgl. Brunner-Traut, 1996, S. 5).⁵

Entsprechend auf die ägyptische Kunst angewendet, meint Aspektive bei Brunner-Traut die Darstellungsweise, die verschiedene Aspekte zusammenfügt, statt eine realistische, perspektivische Gesamtgestalt darzustellen.

Dieser Teich soll als anschauliches Beispiel für eine aspektivische Darstellung dienen. Alle Elemente des Bildes erscheinen ‚nebeneinandergestellt‘. Die Bäume umsäumen den Teich ohne aber in einer realistischen, ‚natürlichen‘ Weise in Bezug zum Teich zu stehen. So stehen die Bäume am unteren Rand seitenverkehrt, müssten Sie doch mit den Wurzeln und nicht mit den Kronen zum Teich stehen. Fische wie Vögel schwimmen in der gleichen Art und Weise ‚auf‘ dem See, als wüsste der Maler nicht, dass Fische unter und Vögel auf dem Wasser schwimmen. Die Frau am rechten oberen Bildrand scheint mitten im Baum zu stehen, während sie Früchte in Körben sammelt.⁶

⁵ Alle über Google und Google Scholar verfügbaren theologischen Bücher und Artikel zitieren entweder nach Brunner-Traut oder legen das Zitat in ihren Mund. Niemand hat sich bisher die Mühe gemacht, nach der Originalquelle zu suchen. Dann würde man nämlich sehen, dass die Brunner-Trautsche Verwendung die Ausführungen Bollnows zum Aspekt völlig aus dem Kontext reißen und mit ihrer Verwendung im Kontext des Denkens und Gestaltens vollends überfrachten.

⁶ Der Ägyptologe Frederik A. Rogner weist in einer Email vom 16.11.2020 darauf hin, dass „es sich [hierbei...] *nicht* um ein Ergebnis der ägyptischen Darstellungsweise handelt, sondern um eine Repräsentation der sog. ‚Baumgöttin‘ (vielleicht besser: einer Hypostase einer allgemeineren versorgenden weiblichen Gottheit, die oft in Form der sog. ‚Baumgöttin‘ erscheint). Um den versorgenden Aspekt der Natur (für den Verstorbenen) wiederzugeben, wird diese weibliche Personifikation oft halb aus einem Baum herausragend und geradezu mit diesem ‚verschmelzend‘ dargestellt“.



Abb. 1: Teich in einem Garten. Fragment aus dem Grab des Nebamun https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/51/%22Pond_in_a_Garden%22_%28fresco_from_the_Tomb_of_Nebamun%29.jpg

Andere Beispiele wären, dass ein Bett von vorn, wie auch von oben nebeneinander dargestellt wird, so als wolle man jede Ansicht zeigen. Oder der Herr(scher) wird meist mit dem Betrachter zugewandten Schultern, Oberkörper, Augen und Handinnenflächen dargestellt, während der Rest des Körpers die Seitenansicht zeigt. Diese Aspektive und dieses Zusammengefügte will Brunner-Traut dann von der Kunst abstrahierend in allen Bereichen der Ägyptischen Gesellschaft am Werke sehen, wie z. B. in Staats- und Rechtswesen, in der Geschichtsauffassung, der Religion, Mathematik und Wissenschaft bis hin zur Schrift.

Diese Verallgemeinerung auf alle Segmente einer Gesellschaft und auf die Fähig- und Fertigkeiten eines Menschen kann aber nur gelingen, wenn Brunner-Traut davon ausgeht, dass es sich hierbei um eine Art Denkform handelt. Und diese beschreibt sie mittels des veralteten philosophischen Begriffs der Apperzeption

(Leibniz). „Apperzeption meint die Einbringung neuer Wahrnehmungen und Erfahrungen in den Empfindungs- und Kenntniszusammenhang, das seelische, erkennende und willensmäßige Verhalten neu auftretender Bewusstseinsinhalte, die urteilende Auslese und Ordnung eines Gegebenen“ (Brunner-Traut, 1996, S. 5). Das ist just jenes, das Andreas Wagner in seinem Beitrag in diesem Band als Charakteristika der Aspekte benannt hat. Brunner-Traut selbst legt sogar nahe, dass beide Begriffe zwei Seiten einer Medaille sind, wenn sie von „aspektivischer Apperzeptionsweise“ (ebd., S. 6) spricht.

Apperzeption bedeutet übersetzt in die heutige psychologische Sprache nichts anderes als psychische Tätigkeit oder Kognition, also Denken, wie auch schon der Neurologe Hans-Joachim Hufschmidt Brunner-Traut schrieb und was sie im Epilog dem geneigten Leser zur Kenntnis gibt (vgl. 1996, S. 179). Aspekte ist deshalb die sichtbare und manifest gewordene Denkform einer Kultur. Innen Apperzeption, außen Aspekte; innen Denken, außen Manifestation des Denkens. Den Begriff Mentalität, der oft alternativ verwendet wird, würde ich an der Stelle eher vermeiden, da er genauso veraltet ist, wie der der Apperzeption, und einen Rekurs auf die französische Schule der Annales nahe legt, von deren Vorgehensweise heutige Art historischer Anthropologie weit entfernt ist.

Kritik

1. „Das Buch wäre nicht umsonst geschrieben, wenn es durch seinen Hinweis auf die Hirnforschung helfen könnte, das Phänomen ‚Achsenzeit‘ einer Lösung näher zu führen. Nach der kurzen Strecke des ‚Boustrophedon‘ hat sich nach meiner These die griechische Kultur sprunghaft zur linkshemisphärischen Dominanz verändert. Nicht allein die griechische Schrift wendet sich in die Gegenrichtung, ebenso drehen sich die Bildfiguren“ (Brunner-Traut, 1996, S. 163). Der vermeintliche Sprung zur linkshemisphärischen Dominanz ist eine Spekulation, die nicht zu beweisen ist und nicht bewiesen werden kann. Morphologisch hat sich das Hirn seit mehr als 10.000 Jahren nicht verändert – und das gibt Brunner-Traut auch zu, wenn sie schreibt:

Das evolutionär entstandene Erkenntnisvermögen ist, wenn nicht abgeschlossen, so doch beim heutigen homo sapiens auf der ganzen Welt das gleiche. Das Gehirn unterscheidet sich nicht etwa morphologisch, sondern lediglich in seiner Entfaltung, und diese hängt [...] von der Aufgabenstellung bzw. dem Einüben ab, wie auch die genealogische sich eher pragmatisch als teleologisch vollzogen haben (ebd., S. 161).

Beobachtete interkulturelle Unterschiede führt sie deshalb auf die unterschiedliche Nutzung und Ausprägung der Fähigkeiten der rechten und linken Hirnhälfte

zurück. Das erklärt aber noch nicht, warum es im antiken Griechenland zu einem Sprung von der Dominanz der rechten Hirnhälfte zur linken gekommen sei. Allein aus der ‚Fähigkeit‘ der jeweiligen Hälfte – Logik und Rationalität ‚links‘, Kreativität ‚rechts‘ – auf eine Denkweise einer Kultur zu schlussfolgern, ist Unsinn. Etwas höflicher formuliert, antwortet ihr auch der Neurologe Hans-Joachim Hufschmidt auf ihre These, rechtshemisphärisch dominante Kulturen wären kreativer, folgendermaßen:

Weder die alten Kelten und die Germanen, noch die semitischen Völker zur Zeit des römischen Zusammenbruchs hatten hohe kognitive Leistungen auf dem Gebiet der künstlerischen Darstellung aufzuweisen. Man denke nur an Dura Europos im Osten und die magere Kunst der Ornamente im Norden (ebd., S. 179).

Genauso spekulativ ist die an den Hemisphärenwechsel gebundene These von der Umkehr der Schrift und der Bilddarstellung.

Nach einer Studie an 50000 Objekten zeichneten Rechtshänder (deren Prozentsatz sich seit der Steinzeit kaum verändert hat) Darstellungen, deren Richtung immanent bestimmt ist [...], vor der ‚Achsenzeit‘ das Gesichtprofil vorwiegend nach rechts, *danach* zu 80 % nach links. Das gilt auch für das Buchstabenprofil bzw. die frühen Schriftzeichen und den Schriftverlauf. Auch diese Drehung beruht kaum auf Konvention, sondern wird zerebral bedingt sein (ebd., S. 163).

Dass ihr Hans-Joachim Hufschmidt auch in diesem Punkt widerspricht, versteckt sie allerdings in einer Fußnote und lässt wissen, dass dessen Ergebnisse ‚vorläufig‘ seien und deshalb ihre These so stehen bleiben könne (Brunner-Traut, 1996, S. 202, FN 17).

Gegen den Wechsel der Hemisphärendominanz spricht zudem, dass die Steuerung der Körperhälften durch die jeweils andere Hirnhälfte sich nicht geändert hat. Warum sollte das nur für psychische Phänomene und deren Ausdruck gelten?

Ägypten stellt für mich kein Paradebeispiel rechtsdenkender Kulturen dar, wie es Brunner-Traut behauptet (vgl. ebd., S. 164). Selbst wenn es einen solchen Sprung gegeben hätte, wie kann dann die ganze Menschheit – so die These der Achsenzeit – plötzlich mehrheitlich links denken (also logisch, linear und historisch) und nicht nur die Griechen und ihre Nachfolger? Historische Veränderungen entstehen meist nicht durch evolutionäre Sprünge, sondern durch Übernahme von Kulturleistungen von einer gesellschaftlichen Domain in eine andere bzw. von einer Kultur in die andere (vgl. Engeström, 1987).

Insofern wäre eher von einer Umstrukturierung des Hirns als von einem evolutionären Sprung in der Hirnentwicklung zu sprechen, was einer Neuerschaltung von Synapsen entspricht, was bei jedem Lernvorgang vor sich geht. Insofern

war und ist das Hirn seit seinem morphologischen Entwicklungsabschluss vor 10.000 Jahren zu den gleichen Leistungen fähig, ob und wie sie jedoch entfaltet wurden und werden, liegt an der menschlichen Kultur und nicht am biologischen Substrat. Inwieweit bei einer Neuerschaltung ein Wechsel der Denkform erfolgt, hängt von einer ganzen Reihe ineinander greifender Ursachen und Wirkungen ab, z. B. ökonomischen, sozialen oder Konventionen etc.

Was nun den Unterschied zwischen Altem Orient und Griechenland betrifft, so präsentiert uns Brunner-Traut aber auch eine andere These, die ich für viel plausibler halte: „Man könnte die These wagen, dass die Erziehungsdominanz der Athener Schule ein wesentlicher Faktor der sprunghaften Veränderung der mentalen Lage gewesen ist“ (ebd., S. 163).

2. Der unterstellte Biologismus verstellt Brunner-Traut den Blick für die Leistungen der Ägypter. Vor dem Jahr 2000 n. Chr. wurden deren Leistungen nicht als Wissenschaften angesehen, so auch bei Brunner-Traut, sondern als Protowissenschaften, weil sie nicht verallgemeinerten oder über Prinzipien reflektierten, sondern Prinzipien am konkreten Gegenstand erkannten und diese nicht generalisierten (vgl. ebd., S. 129 ff.; bspw. Längenmaße waren je nach gesellschaftlichem Kontext unterschiedlich, vgl. ebd., S. 139). Dass sie aber in der Lage waren riesige Pyramiden mit exakten Grundrissen und komplizierten Gangsystemen zu bauen, fällt ebenso hinten herunter, wie sie mathematische Leistungen vorwegnahmen, die die europäische Moderne erst im Mittelalter entdeckte: Sie kannten nicht nur die pythagoreischen, sondern auch die sogenannten fibonaccischen Zahlen. Auch haben wir bis heute in bestimmten Kontexten noch das Hexal-System der Zählung (z. B. bei der Messung der Zeit), das bei den Ägyptern von Brunner-Traut als defizitär angesehen wird. Listen sind keine einfachen Aneinanderreihungen, sondern erste systematische Beschreibungen von Welt: So ordnen sie von rechts nach links, von Nord nach Süd, nach Größe und gesellschaftlicher Stellung. Mehr noch, differenziert betrachtet, weisen sie second- and third-order thinking auf und zeigen, dass nicht das Denken anders war, sondern die Darstellung.

Dass dafür abstrakte Begriffe fehlen, ist kein suffizienter Ausweis von Nichtwissenschaftlichkeit (vgl. Bawanypeck & Warner (Imhausen), 2017), sondern einfach für die andere Bewältigung vom Problemen bzw. anderen Konventionen für Darstellung und Ausdruck von Komplexität.

3. Der Vergleich mit

- „sämtlichen archaischen Kulturvölkern vor der griechischen Klassik, auch in Griechenland selbst,
- bei Kindern,
- bei zeichnerisch insuffizienten Erwachsenen (Sonntagsmalern) bis heute,

- bei Ethnien,
- bei der Anzahl von Geistesgestörten und schließlich
- vielfach in moderner Flachkunst seit dem Expressionismus und dies weltweit“ (1996, S. 7),

wie ihn Brunner-Traut vornimmt, verbietet sich, weil er eine pejorative Abstufung enthält, die nicht vom Konzept der Aspekte zu trennen, wie oft vorgeschlagen wurde, sondern ihm inhärent ist. Das lässt sich an zahlreichen Beispielen aus Brunner-Trauts Buch zeigen – auch wenn sie immer wieder betont, dass sie es wertfrei meint. Ein solcher Vergleich, insbesondere mit Kindern, birgt immer die Perspektive des ‚Noch-Nicht‘-Soseins wie der Erwachsene bzw. analog wie der Primitive noch nicht so weit sei als der Kulturmensch.

Konvention statt Aspekte

Die Ägypter waren von ihren biologischen Voraussetzungen demnach durchaus in der Lage, perspektivisch zu malen oder Plastiken anzufertigen. Diese Darstellungsform entsprach aber nicht den vorherrschenden Konvention und nicht den Anwendungskontexten. Warum?

a) Diese Wandmalerei aus dem Grab des Nacht zeigt sehr schön, dass die alten Ägypter beide Darstellungsweisen beherrschten. Auf der rechten Seite ist der Grabbesitzer, also der Herr(scher) konventionell und ikonographisch dargestellt. Er hat die üblich ‚verdrehte‘ Körperhaltung, aus der Brunner-Traut ihre These von der Aspekte herleitet: Eben weil man den Menschen als Ganzen darstellen wollte, mussten Schultern, Oberkörper und Auge dem Betrachter zugewandt werden. Gleiches Muster sehen wir bei der Figur in der Mitte, die offensichtlich eine Aufsichts- oder Instruktionsperson ist und von daher auch als Herr(scher) dargestellt wird. Die meisten anderen gemeinen Personen sind dagegen ‚normal‘ und in natürlichen Bewegungen abgebildet. D. h. bei den ‚verdrehten‘ Darstellungen war die ‚natürliche‘ Darstellung *nicht* intendiert, sondern es handelt sich um Konventionen. Sie sind absichtlich verfremdet, um ihre soziale Stellung dar- und herauszustellen, weswegen der Grabinhaber auch überdimensional dargestellt ist. Für die ägyptische Kunst liegen uns vor allen Auftragsmalereien vor, z. B. für die Ausschmückung von Gräbern. Dort sollte eben nicht der dort begrabene Herr(scher) dargestellt werden, sondern der Herr(scher) als der immer wieder in neuer Form erscheinende ewige Herr(scher) – und so funktioniert dann eben auch die Geschichtsschreibung, die Brunner-Traut mit kleinbogige und großbogige Apperzeption beschreibt (1996, S. 99ff.). Die Dinge stehen *pars pro toto*, sie sind ikonographische Konventionen.



Abb. 2: Grab des Nacht (TT52) (Neues Reich) https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3d/Tomb_of_Nakht_%28282%29.jpg

b) Der oberste Bereich zeigt ebenso deutlich, dass man im Alten Ägypten hinten und vorne auch in der Flachkunst unterscheiden konnte, wenn es notwendig war und dem Zweck der Darstellung diente.

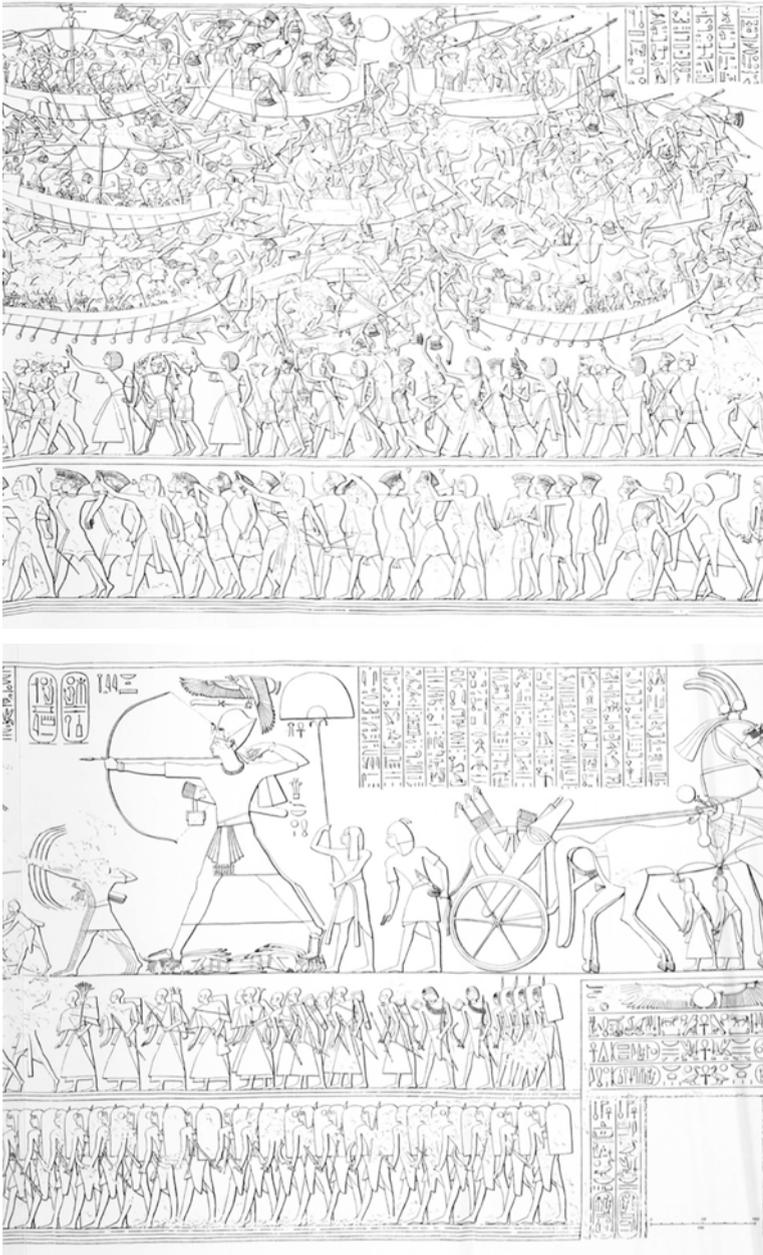


Abb. 3: Umzeichnung des Seevölkerkrieges an der Nordostwand des Totentempels Ramses' III. in Medinet Habu, Ägypten https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b6/Medinet_Habu_Ramses_III._Tempel_Nordostwand_Abzeichnung_01.jpg

c) Schließlich waren die Ägypter durchaus in der Lage, komplexe Dinge darzustellen. Sie erzählen eher Geschichten als situative Momente, wie das die Aspekte macht. Hier wird sowohl der Ablauf der Schlacht, das Ergebnis sowie die ikonographische Funktion des Pharaos in einer Szene dargestellt und zusammengefasst.

Zusammenfassung

Das Fazit und die Generalthese meines Beitrags ist also: Wenn man den Blick vom Einzelbild und -aspekt weglent, so ergibt sich in der Kunst als auch in der Wissenschaft die Reduktion von Komplexität durch eine bestimmte Darstellungs- bzw. Ausdrucksweise. Die Ägypter konnten also sowohl perspektivisch denken und gestalten, wie komplexe wissenschaftliche Sachverhalte darstellen und lösen. Ihr Denken ist nicht so abständig und zu unserem verschieden, lediglich sind Ausdruck und Konventionen andere.

Einen evolutionären Sprung im Denken der Menschheit während der Achsenzeit anzunehmen, ist nicht zu plausibilisieren, vielmehr muss von einem Wandel in den sozialen und kulturtechnischen Zusammenhängen ausgegangen werden, die andere (neue) Konventionen hervorbrachten.

Dass sich andere (neue) Denkformen und Ausdrucksweisen entwickeln, ist keine Form von Höherentwicklung oder evolutionärem Sprung, sondern liegt in der Plastizität des menschlichen Hirns begründet, was bedeutet, dass mit jedem Benutzen des Hirns die Synapsen neu verschaltet und die Axone und Dendritenbäume umgestaltet werden. Ursachen hierfür liegen in der Veränderung der ökonomischen, sozialen und politischen Verhältnissen.

Literatur

- Assmann, Jan (1990). *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München: C.H. Beck.
- Assmann, Jan (1992). Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: C.H. Beck.
- Assmann, Jan (2001). *Tod und Jenseits im alten Ägypten*. München: C.H. Beck.
- Bawanypeck, Daliah & Warner (Imhausen), Annette (2017). „Mesopotamien und Ägypten“. In Marianne Sommer, Staffan Müller-Wille, & Carsten Reinhardt (Eds.), *Handbuch Wissenschaftsgeschichte* (S. 108–117). Stuttgart: J.B. Metzler.
- Bellah, Robert N. & Joas, Hans (Eds.). (2012). *The Axial Age and Its Consequences*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Belknap press of Harvard University Press.
- Bollnow, Otto Friedrich (1965). Aspekte der gegenwärtigen deutschen Philosophie. *Universitas*, 20(8), 809–828.

- Boman, Thorleif (1952). *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Brunner-Traut, Emma (1996). *Frühformen des Erkennens. Aspekte im Alten Ägypten*. Darmstadt: WBG.
- Di Vito, Robert A. (1999). Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity. *The Catholic Biblical Quarterly*, 61(2), 217–238.
- Dittmer, Jörg (1999). Jaspers' „Achsenzeit“ und das interkulturelle Gespräch. In Dieter Becker (Hrsg.), *Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen* (S. 191–214). Stuttgart: Kohlhammer (= Theologische Akzente, Bd. 3).
- Engeström, Yrjö (1987). *Learning by expanding. An activity-theoretical approach to developmental research*. Helsinki: Orienta-Konsultit.
- Jaspers, Karl (1949). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: R. Piper & Co.
- Joas, Hans & Knöbl, Wolfgang (2004). *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Janowski, Bernd (2012). Der „ganze Mensch“. Zur Geschichte und Absicht einer integrativen Formel. In ders. (Hrsg.), *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte* (S. 9–24). Berlin: Akademie-Verlag.
- Koch, Klaus (1991). Gibt es ein hebräisches Denken? In ders., *Spuren des hebräischen Denkens: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie* (S. 3–24). Neukirchen-Vluyn: Neukirchen.
- Wagner, Andreas & Oorschot, Jürgen van (2017). *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*. Leipzig: EVA.

Michaela Bauks

Response auf Lars Allolio-Näcke: „Achsenzeit“ und „Aspektive“ als heuristische Konzepte

Abstract: Auch wenn der gegenwärtige Forschungsstand die Begriffe Aspektive und Achsenzeit deutlich an ein älteres wissenschaftstheoretisches Denkmodell rückverweist, bringen die Konzepte doch Einsichten mit sich, die mit neueren kognitionswissenschaftlichen Forschungen kompatibel sind (C. Peirce, Triadic relations in Anwendung durch M. Jung). Entkleidet man die Begriffe nämlich ihrer ursprünglich evolutionär argumentierenden Weltsicht und begreift ihre Logik im Sinne einer kulturgeschichtlich agierenden Feedback-Schleife, lassen sie bleiben den kulturheuristischen Nutzen für die zeitgenössische Debatte um die Möglichkeiten der Wirklichkeitsdeutung erkennen.

Even if current research clearly links the concepts of the aspective and the Axial Age back to an older scientific and theoretical thought model, these concepts can still lead to insights that are compatible with more recent research from the field of cognitive science (C. Peirce, triadic relations in application through M. Jung). If we in fact divest the concepts of their worldview, which originally argued from an evolutionary perspective, and understand their logic in the sense of a cultural history feedback loop, they allow us to identify the remaining cultural and heuristic benefits for contemporary debates about the possibilities of interpreting reality.

Grundsätzlich ist die von Lars Allolio-Näcke geäußerte Kritik richtig: Es kann nicht biologistisch und evolutionistisch argumentierend von einer „sprunghaften Veränderung zur linkshemisphärischen Dominanz“ ausgegangen werden, welche für den Wandel der Apperzeptionsform der Aspektive zur Perspektive verantwortlich ist.¹ Gepaart mit dem Paradigma der „Achsenzeit“, die die Geistesgeschichte analog dazu in zwei qualitativ unterschiedene Zeiträume unterteilt, ist die These einem Fortschrittsdenken verpflichtet, das der zuletzt unter dem Begriff der Ach-

1 Bereits Schäfer 1963 greift in dem Kapitel „Die Perspektive, zu Geradansichten und Schrägansichten“ *Biologisches auf*. Peuckert (2017, 130–134) verweist auf einen Briefwechsel mit E.G. Kolbenheyer, in welchem er den Übergang mit Gehirndifferenzierung in Verbindung setzt.

senszeit geführten Debatte auch gar nicht mehr entspricht.² Dennoch möchte ich, ähnlich wie auch Andreas Wagner es in seinem Beitrag tut, prüfen, ob die Begriffe „Aspektive“, und zwar als kognitives Ordnungsschema verstanden, wie auch „Achsenzeit“ ihren heuristischen Wert bewahrt haben und die Arbeit mit den Begriffen deshalb weiterhin trägt.

1 Einige Anmerkungen zur *Achsenzeit*

Dass in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends „der Mensch [entstand], mit dem wir bis heute leben“ (Karl Jaspers)³, ist eine steile These, die bereits in Alolio-Näckes Beitrag kritisch kommentiert ist (s. o., im Beitrag S. 8–11 „Kritik“). Gerade die Abkehr vom Mythos und die Hinwendung zur Transzendenz verweisen auf das Konzept einer *Gegenüberstellung* von Mythos und Logos, dem spätestens Hans Blumenberg⁴ so überzeugend wie vehement widersprochen hat. Ähnliches gilt für die vorausgesetzte Kommunikation vom Regionalen zum Universellen. Wird hingegen diese Kommunikation, wie es Jan Assmann vorschlägt, im Sinne eines „Thematisierungsschubs als Explikationsschub“ verstanden, der Verschriftlichung, Kodifizierung und Kanonbildung nach sich zieht, verschiebt sich der geistesgeschichtliche Umbruch um einige Jahrhunderte. Assmann sieht letztlich erst in der „Schrift eine hinreichende Bedingung [...] für einen bewusstseinsgeschichtlichen Durchbruch dieses Ranges“, ⁵ wie er mit der Achsenzeit assoziiert wird. Mit der Erfindung der Schrift bilden sich darüber hinaus sehr allmählich Institutionen der Erinnerung sowie der Auslegung aus.⁶ Technologische und intel-

² Bellah, 2011, 267 spricht von „roughly the middle centuries of the first millenium BCE“, verweist aber darauf, dass der Grad an Parallelität zwischen den verglichenen Kulturen detailliert zu prüfen sei, um schließlich Reflexivität als hervorstechendes Merkmal zu charakterisieren; anders stellt Eisenstadt 2012, 284 ff. die Zunahme von multiplen Formen autonomer Institutionalisierung heraus. Vgl. Assmann 2018, 264 f. zu der kulturanalytischen Wende, die keinen „Umschlag“, sondern *multiple modernities* voraussetzt.

³ Jaspers 1949, 19; vgl. Assmann 1990, 25–28.41–51 zu einer Rezension des Ansatzes und seiner Nachgeschichte. Die Grundthese findet sich aber bereits bei Ernst von Lasaulx; vgl. dazu Joas 2012, 13–16 und zuletzt Assmann 2018, 96–118.

⁴ Blumenberg 1979.

⁵ Assmann 1990, 43f.

⁶ Vgl. Bellah, 2011, 273f, vgl. 281f., der im Rekurs auf Merlin Donald (s. u.) die graduelle Entwicklung von „theoretic culture“ so beschreibt: „Early writing is clearly a significant step beyond painting in the amount of cognitive information that could be stored, but the unwieldy early writing systems and the limited number of people who could use them meant that they were precursors to ... the possibilities of theoretic culture“ (273). Sie findet in der Ausbildung der Alphabetschrift ihren Ausdruck und trägt zur Ausbildung analytischen Denkens maßgeblich bei.

lektuelle Innovation gehen also Hand in Hand. Erst mit der Schrift entsteht die spannungsreiche Dynamik zwischen kulturellem Schaffen und kulturellem Erinnern, zwischen Archiv und Kanon oder zwischen Altertum und Moderne, wie sie nachweislich im hellenistisch geprägten Palästina und in Alexandrien begegnet. Demnach hätte sich die Achszeit – anders als K. Jaspers es vermutete – frühestens zwischen 200 v. Chr. und 200 n. Chr. vollzogen⁷ und wäre deshalb auch kein kultureller Wendepunkt im Sinne eines definierten historischen Zeitraums (Mitte 1. Jahrtausend), an dem gleichzeitig spezifische kulturelle „Charakteristika“⁸ wie z. B. der Monotheismus oder das Seelekonzept entstanden. Zu diesen Topoi lassen sich bereits ältere Vorstufen finden. Und auch die „Goldene Regel“, niemandem anzutun, was man selbst nicht erleiden will, bzw. anderen das zu tun, was man sich selbst wünschen würde“ ist keineswegs ein „Leitfossil achsenzeitlichen Denkens“, auch wenn die explizite Formulierung vor dem 8. Jh. v. Chr. nicht begegnet.⁹ Doch reflektiert diese Regel die Grundstruktur des altägyptischen Ma'at-Konzepts, die auch in anderen alten Kulturen längst belegt ist.

An die Stelle eines Evolutionsmodells lässt sich der Begriff gut in den Dienst einer *kulturanalytischen Heuristik* stellen und zielt darauf, den „Horizont des abendländischen Kulturgedächtnisses ins Menschheitliche auszudehnen, ohne doch seine normativen Konturen aufzugeben“.¹⁰

Die so verstandene Achszeit wird eng mit der Frage nach dem Übergang von Mündlichkeit zu Schriftlichkeit als einem Prozess verknüpft, der sich in den unterschiedlichen Kulturen zu verschiedenen Zeiten vollzog.¹¹ Achszeit markiert also keinen Wendepunkt, sondern steht für „cultural crystallization“, die gewisse Konzepte selbst-reflexiv prüft und in fundamentaler Weise rekonzeptualisiert.¹²

7 Assmann 2012, 379ff.399; Assmann 2018, 290–293.

8 Assmann 2018, 189–197 resümiert neun „Topoi des Axialen“ bei Karl Jaspers (vgl. Assmann, 2012, 370–375) und rekonstruiert stattdessen eine neue „Gedächtnisstruktur, deren mediale und kulturelle Voraussetzungen – Schrift, Kanonisierung, Exegese – erst gegen Ende des 1. Jahrtausends v. Chr., dann aber ungefähr gleichzeitig an verschiedenen Orten der nördlichen Hemisphäre“ bezeugt sind (2018, 293).

9 Assmann 2018, 214 im Rekurs auf Morris 2011 zu „compassion“ als Charakteristikum der Achszeit-Kulturen. Ähnlich ist auch die konfuzianische Ethik keine Neuerfindung, sondern greift auf ältere Traditionen zurück (vgl. Jung, 2012, 111).

10 Assmann 2018, 293.

11 Vgl. Goody/Watt/Gough 1986; vgl. Assmann 2018, 290–293: in der Antike entstand ein „Referenzraum und Verstehenshorizont, innerhalb dessen die großen Texte [der verschiedenen Kulturen] zugänglich, verständlich und verbindlich blieben“ (291); vgl. Assmann 2018, 378–398 und zu den kognitionswissenschaftlichen Faktoren Jung, 2009, 518–521.

12 Jung, 2012, 122.

2 *Aspektive* in der Bildsprache – eine „Frühform des Erkennens“?

Emma Brunner-Traut hat das achsenzeitliche Inventar um einen weiteren „Topos“ ergänzt, den Übergang von der *Aspektive* zur *Perspektive* in der Bilddarstellung. Als typischen Zug aspektiver Darstellungsweise im Alten Ägypten merkt sie an, dass verschiedene Teilformen additiv nebeneinander gestellt und als relativ selbständige Einheiten in das Ganze eingepasst sind: So stimmen die Maße in ihrer Proportionalität sowie die Richtungen nicht; die Darstellung ist z. B. durch klare Standlinien organisiert (s. o. Beitrag Wagner, Abb. 4 und Allolio-Näcke, Abb. 1 zu den *Teichdarstellungen*). Während *Perspektive* auf der zweidimensionalen Zeichenfläche Dreidimensionalität mittels der Verkürzung der Gegenstände mit zunehmender Entfernung oder durch dünnere Linienführung und Farbveränderung erzeugt, wirkt die Darstellung in der *Aspektive* plan bzw. „geradvorstellig“ (Heinrich Schäfer), und ist somit zweidimensional. Während die klassisch-griechische Kultur das Ganze oder auch den Organismus zu erfassen sucht, geht es in der ägyptischen Kunst um das Nacheinander-Erfassen der Teile orientiert am Typischen des jeweiligen Objekts. Schäfer resümiert, dass *Perspektive* eine Illusion von Wirklichkeit, also ein Scheinbild konstruiere, die geradvorstellige Darstellung (*Aspektive*) hingegen ein Wirklichkeitsbild. Der ägyptische Künstler folge der Verpflichtung, die gewusste Wirklichkeit und nicht etwa das durch Ansicht Wahrgenommene bzw. Sehbild umzusetzen (s. oben das Beispiel des *Esels mit Packtaschen* oder den *Hocker* im Beitrag Wagner, Abb. 1 u. 3).¹³ Schon Schäfers Schülerin Hedwig Fehheimer führt weiter aus, dass die zu Unrecht bezeichnete „archaisch-gebundene Kunst“ nicht etwa unterentwickelt sei, sondern

das Plastische [äg. Plastiken] in einem besonderen Sinne entwickelt wurde. Dass es sich hier um prinzipielle Stilunterschiede, nicht um Entwicklungsstadien handelt, beweist das Aufkommen und die Verbreitung eines solchen rigorosen Stils.¹⁴

Wichtig ist, dass die Darstellungsweise nicht etwa als (Vor)Stufe einer kulturgeschichtlichen Entwicklung anzusehen ist, sondern eine bewusste Entscheidung ägyptischer Künstler darstellt, wie sie im 20. Jh. z. B. in der Malerei des Kubismus wiederbegegnet. So weist Allolio-Näcke darauf hin, dass in einer Wandmalerei aus dem Grab des Nacht (s. o. Abb. 2) sowohl „verdrehte“ (d. h. aspektiv aus-

¹³ Vgl. Brunner-Traut 1996, 12f.; s. im Rekurs auf Platon Schäfer 1911, 134–142; dazu zuletzt Peuckert 2017, bes. 109f.

¹⁴ Fehheimer 1914, 24f.

gerichtete) als auch natürliche (d. h. perspektiv ausgerichtet) Darstellungen begegnen, deren Darstellungsweise bestimmten Konventionen unterworfen ist, die außerhalb von biologischen Voraussetzungen zu suchen sind und z. B. etwas mit Status oder Funktion zu tun haben.

Wagner schlägt in seinem Beitrag vor, die Denkform der Aspekteive als eine eigene Wirklichkeitsauffassung bzw. als ein kognitives Ordnungsschema anzuerkennen, welches sich sprachlich z. B. in einem charakteristischen Stilmerkmal der hebräischen Sprache, dem *Parallelismus membrorum*, wiederfinden lässt. Werden Perspektive und Aspekteive als bildsprachliche Entsprechungen zu dem Schriftlichkeitsparadigma verstanden, stellt sich die Frage, ob sie – von einer evolutionistischen Vorstellung abgetrennt – auch in heuristischer Perspektive verwendet werden können.¹⁵

2.1 Aspekteive als heuristische Kategorie

Zwar übernimmt Assmann Brunner-Trauts Bild einer Gliederpuppe um Aspekteive zu illustrieren, doch erklärt er es anders:

Es ist richtig, dass der Ägypter einen zergliedernden Blick auf die Welt wirft; zugleich aber geht es ihm immer um die Frage nach den konnektiven Prinzipien. [... Hervorzuheben ist] das Fehlen des organischen Modells, bei dem das Verhältnis von Einheit und Vielheit nach dem Modell eines Organismus, also eines Funktionszusammenhangs der gegenseitigen Abhängigkeit gedacht wird. [...] Ebenso wenig scheinen auch kollektivistische Formen in Ägypten nur schwach entwickelt zu sein, also das Denken in [...] Clan, Stamm, Sippe, Volk [...]. Vielmehr kommt das dritte, das konnektive Modell zum Tragen, die Vorstellung eines Mediums, das die unverbunden gedachten Elemente zu einer übergreifenden Einheit verbindet.¹⁶

Assmann führt über den additiven Charakter ägyptischer Wirklichkeitsrekonstruktion hinaus, indem er das fehlende Konzept des Organismus' durch das Prinzip der Konnektivität ersetzt, welches ebenso die Einzelelemente zu einem Ganzen verbindet, wenn auch das Verhältnis vom Einzelnen zur Vielheit nicht explizit definiert ist. Darin ist das Konzept additiv und synthetisch zugleich.

So mündet z. B. in den magischen Texten und Totentexten seit dem Alten Reich die sogenannte „Gliedervergottung“ einzelner, listenhaft von oben nach unten beschriebener vergöttlichter Körperteile keineswegs in Vereinzelung oder

15 Assmann 2018, 277–279 geht zwar auf Brunner-Trauts evolutionistisch motivierten Ansatz kritisch ein, nicht aber auf den ggf. heuristischen Wert der Rede von Aspekteive.

16 Assmann 2001, 35f.

Zergliederung. Denn mit der Aufzählung der einzelnen Körperteile wird implizit die Gesamtheit des Leibes nachgezeichnet. Die Details zielen nicht etwa auf Partikularität, sondern in ihrer kleinteiligen Beschreibung auf das vollständige Funktionieren des Körpers als Gesamtheit. Zergliederung ist Tod und Konnektivität bedeutet Leben, das im Prozess der Einbalsamierung über den Tod hinaus Gültigkeit wahr, weshalb der „einbalsamierenden Blick“ dem „anatomisierenden [d. h. anatomisch analysierenden] Blick“ der Neuzeit entgegengesetzt werden kann.¹⁷ Der Osiris-Mythos bietet dafür ein einschlägiges Beispiel: Hier mündet die Zerstückelung des vom Bruder getöteten Leibes in das vollkommene Funktionieren des wiederhergestellten Körpers, welcher schließlich die Vereinigung des Landes Ägypten konstituiert, in dem Osiris in jeweils unterschiedlichen Kultorten verehrt wird. Der Mythos erzielt so ein dichtes Netz von Konnektivität auf anthropologischer, sozialer und politischer Ebene.

Bei der Betrachtung aspektiver Darstellungen in der Früheisenzeit Europas, d. h. in den durch Schriftlosigkeit geprägten Kulturen, drängen sich mit Christoph Huth folgende Beobachtungen zur frühgeschichtlichen Ikonographie auf:

Bilder sind mentale Konstrukte. Sie erlauben daher Aussagen über ihre Schöpfer und auch in gewissem Maße über ihre Betrachter. Der Aussagewert urgeschichtlicher Bilder liegt also zunächst in ihrer Machart, ganz unabhängig vom Inhalt der Darstellungen. Aspektivische Bildwerke geben keine echten Ansichten wieder, sondern das, was man von einem Gegenstand weiß. Sie fußen nicht auf betrachterzentrierten, sondern auf objektzentrierten Beschreibungen [...]. ‚Bilder‘ sind dabei zunächst nichts anderes als Markierungen auf einer Fläche. Welche Bedeutung diese sogenannten Bildelemente [...] in einem Bild haben, ist eine Frage der verwendeten Zeichen- und Bedeutungssysteme.¹⁸

Es geht einerseits um die Übertragung der dreidimensionalen Wirklichkeit auf eine zweidimensionale Ebene sowie um die Unterscheidung in wahrgenommene und gewusste Wirklichkeit. Andererseits sind die jeweils wirkenden und kulturell bedingten Zeichen- und Bedeutungssysteme im Fokus, die Allolio-Näcke als kulturell bedingte Konventionen erklärt.

Huth rekonstruiert drei mögliche Verfahren:

- 1) In den Hochkulturen begegnen verschiedene Projektionsweisen (orthogonal, schräg, isometrisch, perspektivisch, invertiert),
- 2) in schriftlosen Kulturen hingegen ausschließlich die Darstellung der topologischen Relation verschiedener Bildgegenstände sowie

¹⁷ Assmann/Assmann 2005; vgl. Assmann 2018, 277f., wo er seine Kritik an der evolutionistischen Sicht nochmals zusammenfasst; vgl. auch Jung, 2012, 110 ff. bezüglich des „societal and cultural background of Axial Age transformations“.

¹⁸ Huth 2010, 138.

- 3) die Wiedergabe der räumlichen Ausdehnung der abgebildeten Objekte und Personen.

Spezifisch „urgeschichtliche“ bzw. archaische Charakteristika bilden darunter:

- Gleichförmigkeit und Simplizität,
- Motivarmut,
- seltene Figurendarstellung,
- Substitution der Bilder durch Realien als Vergegenständlichung von Bildern.

Gerade der letzte Punkt, die Substitution von Bildern durch Realien, weist über eine ikonische Darstellungsweise hinaus, indem das Bild nämlich direkt an die (alltägliche) Erfahrungswelt rückgekoppelt und ein mimetischer Spielraum eröffnet wird. Dank dieser Beobachtung entsteht ein ganz neuer Blick auf bildliche Darstellungsweisen.

2.2 Aspekte auf dem Hintergrund der aktuellen kognitionswissenschaftlichen Debatte

In der kognitionswissenschaftlichen Debatte bezüglich des Entwicklungsprozesses des Denkens und seiner Ausdrucksformen möchte ich mich Matthias Jungs Programm einer „Anthropologie der Artikulation“ zuwenden. Es geht ihm zwar primär um den „bewussten Ausdruck“ in Sprache und Denken und nicht explizit um Bildsprache, doch artikuliert sich Sprache im Zeichen. Basierend auf Charles Peirce's *Nomenclature and Division of Triadic Relations* (1903) lässt sich die zeichentheoretische Beobachtung, dass alle geistigen Prozesse Zeichenprozesse sind, auf Bildsprachlichkeit als einer Zeichenart unter anderen übertragen.¹⁹

In Peirce's Konzept korrelieren die drei Zeichentypen der *likenesses (icons)*, *indications (indices)* und *symbols (general signs)* mit den drei Bewusstseinszuständen des Fühlens, des Reaktionssinns und dessen (Über)Denkens.

Peirce's Prämisse, „we think only in signs“²⁰ unterstreicht die Zeichenabhängigkeit des Denkens, die aber nicht gleichbedeutend ist mit symbolischem Denken. Denn Symbole können „nur in funktionaler Einheit mit ‚einfacheren‘ Zeichen, die physische Unmittelbarkeit ins Spiel bringen, einen Wirklichkeitsbezug herstellen“.²¹ Charakteristisch ist in dem Prozess des zeichenhaften Denkens die

19 Peirce 1998, 289–299.

20 Peirce 1998, 10.

21 Jung 2009, 187.

multisensorische Wahrnehmung. D.h. die Referenzstiftung bedarf der verkörperten Erfahrung im symbolisch-allgemeinen Weltbezug. Daraus folgt, dass (1.) qualitative und multisensorische Unmittelbarkeit (*icon*) und (3.) Repräsentation als (konventionelle) Vermittlung (*symbol*) stets der physischen Erfahrung (2.) im Modus der Aktion-Reaktion auf die Dinge (*indices*) bedarf. Der „Index“ beeinflusst sowohl die qualitative Unmittelbarkeit als auch die Repräsentation. Letztere ist die objektivierende Artikulation einer ursprünglich unmittelbaren, leibgebundenen Erfahrung.

In der Geschichte des zeichenhaften Denkens ist der Übergang von schriftlosen zu Schriftkulturen bedeutsam. Er lässt sich mit Merlin Donald²² als ein entscheidender Prozess beschreiben: Denn die Abhängigkeit von externen symbolischen Archiven in schriftsprachlichen Systemen („external symbolic storage systems“), wie es die Buchrolle, ein gebundenes und gedrucktes Buch, die Tonaufzeichnung oder heute auch die Digitalisierung darstellen, führt zu dauerhaften und vom Zeichenverwender ablösbaren physischen Mustern der Speicherung symbolischer Bedeutungen. Diese lösen immer neue Schübe symbolischer Verkörperung aus.

	Zeichenformen (Charles S. Peirce)	Schritte der Explikation (Robert Brandom)	Kommunikationsmedien	
Episodische Kultur	Ikonizität	(qualitatives Erleben)	Ikonische Gesten	Griechische kommunikative Schwelle
Mimetische Kultur	Indexikalität	Implizit normative Praktiken	Ikonische Gesten und Zeigegesten	
Mythische Kultur	Symbolizität	Rationale Expressivität	Ikonische Gesten und Zeigegesten und gesprochene Symbolsprache	Symbolische Schwelle (Deacon)
Theoretische Kultur		Logische Expressivität	Ikonische Gesten und Zeigegesten und gesprochene Symbolsprache und Schrift	

22 Vgl. Donald, 1991; Jung 2009, 382ff. und Donald 2012, 54f.64–74; vgl. auch Assmann 2018, 273–277 mit einer positiven Würdigung des Befunds, dass es Donald gelingt deutlich zu machen, wie Neues zum Alten hinzutritt, ohne es zu ersetzen und somit den evolutionären Charakter zurücknimmt.

Das Diagramm des Prozesses kognitiver Entwicklungsstufen nach Donald²³ charakterisiert als erste Stufe die episodische Kultur (Primaten), die durch eine rudimentäre Selbstwahrnehmung gegenüber dem Interaktionszusammenhang von Organismus und Umwelt geprägt ist. Es lassen sich zwar ikonische Zeichen wie z. B. Ärger oder Erregung, aber keinerlei kommunikative Intention (bestenfalls Imperative, aber keine Deklaration bzw. Information) erkennen.

Frühe Hominiden prägen mimetische Fähigkeiten aus, durch die sie sich auf ihre physische Umwelt beziehen, Erfahrungen (pseudo)kausal verknüpfen und raum-zeitlich verbinden – so kann z. B. Rauch als Zeichen für Feuer indexalisch gedeutet werden, obwohl beides qualitativ nicht ähnlich ist. Das ikonische Zeichen (Rauch) wird re-identifiziert, in einen regelhaften Zusammenhang gestellt und indexalisch nach außen kommuniziert: Rauch bedeutet Feuer und führt zu einer impliziten Normativität sozialer Praktiken bzw. Rituale. Dabei entstehen selbststabilisierende „Rückkoppelungsschleifen zwischen individuellen Aktivitäten und diachron erstreckten kulturellen Effekten“.²⁴

Die mythische Kultur des *homo sapiens sapiens* vollzieht den Schritt zum *symbolischen* Zeichengebrauch bei anhaltender Interdependenz von *icon* und *indices*, welche den Erfahrungs- und Gegenstandsbezug sowie den Referenzbezug sichern. Die Welthaltigkeit des Sprechens „wird durch die ikonischen und indexalischen Elemente der Sprache selbst [...] gesichert [...] und unaufgebbar verkörpert“²⁵ – und das dürfte m. E. neben der Sprache auch auf die Schrift sowie die künstlerische Reproduktion von Wirklichkeitserfahrung zutreffen. Die in den oralen Gesellschaften entstehenden Narrationen sind demnach als stilisierte Darstellungen von Handlungsverläufen zu verstehen, welche die Bedeutungen gemeinsamer Interaktion kommunizieren und verstetigen.

Der Schritt zur theoretischen Kultur vollzieht sich aber nicht in der Ablösung vom Mythischen. Denn einerseits ist auch Reflexivität im Sinne rationaler Expressivität narrativ geprägt, andererseits übernimmt sie vom mythischen Narrativ die Möglichkeit zur Perspektivendifferenz der Akteure (Erzähler, Adressaten, Figuren). Neu ist lediglich das logische Denken und die reflexive Wendung des Symbolischen in die Schrift und in die sich daraus ergebenden Speicherungsmedien (Donald: „technology of thinking“). Schrift erweitert die begrenzte Kapazität des individuellen Gedächtnisses enorm, indem sie zur Schaffung eines kulturellen Gedächtnisses beiträgt. Sie bleibt aber als symbolisches Artefakt stets auf die direkte Referenz des Organismus angewiesen, da „schriftliche Notationssysteme

23 Die Abbildung ist entnommen aus Jung 2009, 406; vgl. zum Ganzen Jung 2012.

24 Jung 2009, 392.

25 Jung 2009, 397.

ihre Wirkung nur durch das Nadelöhr des symbolischen Gedächtnisses ihrer Benutzer hindurch entfalten können“.²⁶ Die Schriftlichkeit schafft System und Institution.

Es ist deutlich, dass die Evolution symbolischer Kompetenzen nur begrenzt auf bestimmte Stadien der Bewusstseins-, Gehirn- und Kulturentwicklung bezogen werden kann: Bereits im indexalischen Stadium sind alle Grundvoraussetzungen gegeben, eine sinnhaft-intentionale Dimension auszubilden, die mit der physischen Welt, dem eigenen Körper und dem sozialen Umfeld interagiert. Folglich sind „Achsenzeiten“ (J. Assmann spricht auch von *axial moves*²⁷) nicht biologisch begründbar. Auch ein Fortschrittsmodell läuft fehl, da sich bewusste Erfahrung in selbstverstärkenden Entwicklungsprozessen ereignet, in denen Intentionalität mit Kontingenz verbunden ist. Stattdessen geschieht Kulturentwicklung im Spannungsverhältnis von drei Zeitskalen – bestehend aus Phylogenese, Ontogenese und historischer Entwicklung. Da die historische Dynamik der Kulturen im Naturprozess bereits angelegt ist, entspricht sie bedingt auch der evolutionären bzw. biologischen Kontinuität.

Die Phylogenese von *homo sapiens sapiens* führt zur Durchsetzung symbolischen Zeichengebrauchs, der Ikonizität und Indexalität funktional integriert. Damit wird symbolische Ausdrucklichkeit zur menschlichen Lebensform. [...] Eine Erfahrung zu *machen* verbindet sich in der Genese kultureller Lebensformen [...] damit, sie auch zu *deuten*.²⁸

Die ausgehend von der Verwendung bei Emma Brunner-Traut kritisierte Reduplikationsthese (s. o. Allolio-Näcke, Einstieg) wäre also dahingehend zu korrigieren, dass sie den Entwicklungsverlauf von Kulturen weder teleologisch noch soziobiologisch deutet, sondern ihn als eine permanente Feedback-Schleife von kulturbildenden Vorgängen innerhalb der verschiedenen Zeitskalen beschreibt.

5 Zusammenfassung

Bezüglich der Kritik an der Achsenzeit und dem Konzept der Aspektive ist Allolio-Näcke zuzustimmen, dass sich die historische Dynamik von Kulturen teleologisch nicht nachzeichnen lässt. Doch bleibt das Konzept präsent, indem es – wie bereits im Naturprozess – als Feedbackschleife agiert und auf Teilwiederholung basierend weiterhin wirkt. Die Zeichentypen von Ikonizität, Indexalität und Symbol –

²⁶ Jung 2009, 404f.

²⁷ Assmann 2012, 398.

²⁸ Jung 2009, 414.

die im Zusammenspiel von Zeichen, Sprache und Bild bzw. Schrift abgebildet sind – bedingen einander und stellen bewusste, kulturell bedingte Ausdrucksformen mit dem Ziel dar, menschliche Erfahrung deutend umzusetzen. Dank der Entstehung von Schrift als Ausprägung eines auf Konservierung und Wiederabrufbarkeit angelegten Notationssystems für symbolische Zeichen *und* dank ihrer institutionellen Erschließung entsteht das kulturelle Gedächtnis, das menschliche Wahrnehmung und Erfahrung nachhaltig prägt. Vielleicht ließe sich die aspektive Darstellung auf der Bildebene am besten als eine mehr dem mythischen als dem theoretischen Denken verpflichtete Wissensform erklären, die zu einer Zeit bzw. in einer Kultur ihren Ursprung nahm, in der Schriftlichkeit ein Minderheitenphänomen darstellte.²⁹ Einerseits ist jedoch unbestritten, dass auch Bildkonventionen einen Wiedererinnerungswert schaffen, der „schriftgleiche“ Wirkung zeigt.³⁰ Andererseits hat sich die aspektive Darstellungsweise keineswegs überlebt, sondern kehrt in Form von Ikea-Aufbaubeschreibungen oder aber im Kubismus u. a. künstlerischen Bewegungen in das kulturelle Gedächtnis des modernen Menschen zurück und hilft seine Wirklichkeit zu deuten.

Literatur

- Assmann, Aleida und Jan, „Der einbalsamierende und der anatomisierende Blick – Bewusstseinsstile in Ägypten und Europa“, in *Sprache, Bewußtsein, Stil. Theoretische und historische Perspektiven* hg. von Jacob, Daniel / Krefeld, Thomas / Oesterreicher, Wulf (Tübingen: Narr – Francke – Attempto, 2005), 229–253.
- Assmann, Jan, *Ma‘at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* (München: C.H. Beck, 1990).
- Assmann, Jan, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten* (München: C.H. Beck, 2001).
- Assmann, Jan, „Cultural Memory and the Myth of the Axial Age“, in *The Axial Age and Its Consequences*, ed. Bellah, Robert/Joas, Hans (Cambridge, MA / London: Harvard University Press, 2012), 366–407.
- Assmann, Jan, *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne* (München: C.H. Beck, 2018).
- Bellah, Robert, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age* (Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 2011).
- Blumenberg, Hans, *Arbeit am Mythos* (Frankfurt: Suhrkamp, 1979).
- Brunner-Traut, *Frühformen des Erkennens. Aspekte im Alten Ägypten* (Darmstadt: WBG, 1996).
- Brunner-Traut, „Der menschliche Körper – eine Gliederpuppe“, *ZÄS* 115 (1988) 8–14.

²⁹ S. das Zitat Jung 2009, 404f. mit Anm. 24.

³⁰ In diesem Sinne möchte ich Aspekte als eine Form semiotischen Weltbezugs begreifen; dazu Jung 2009, 520f. Zu den unterschiedlichen Formen von *symbols* zwecks Visualisierung und Speicherung in den entsprechenden axialen Schüben vgl. Assmann 2012, 380ff.

- Donald, Merlin, *Origins of the modern mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition* (New York / London: Harvard University Press, Reprint 1993).
- Donald, Merlin, „An Evolutionary Approach to Culture: Implications for the Study of the Axial Age“, in *The Axial Age and Its Consequences*, ed. Bellah, Robert/Joas, Hans (Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 2012), 47–76.
- Eisenstadt, Shmuel N., „The Axial Conundrum between Transcendental Visions and Vicissitudes of Their Institutionalizations“, in *The Axial Age and Its Consequences*, ed. Bellah, Robert/Joas, Hans (Cambridge, MA / London: Harvard University Press, 2012), 277–293.
- Fechheimer, Hedwig, *Die Plastik der Ägypter* (Berlin: Cassirer, 1914).
- Goody, Jack / Watt, Ian / Gough, Kathleen, *Die Entstehung und Folgen der Schriftkultur* (stw 600; Frankfurt: Suhrkamp, 1986).
- Huth, Christoph, „Früheisenzeitliche Bildwelten – Eigenschaften und Aussagewert einer archäologischen Quellengattung“, in *Bilder in der Archäologie – eine Archäologie der Bilder?*, ed. Juwig, Carsten / Kost, Catrin (Münster/New York/München/ Berlin: Waxmann, 2010), 127–153.
- Jaspers, Karl, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (München: Piper, 1949).
- Joas, Hans, „The Axial Age Debate as Religious Discourse“, in *The Axial Age and Its Consequences*, ed. Bellah, Robert/Joas, Hans (Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 2012), 9–29.
- Jung, Matthias, *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation* (Humanprojekt 4; Berlin: De Gruyter 2009).
- Jung, Matthias, „Embodiment, Transcendence, and Contingency: Anthropological Features on the Axial Age“, in *The Axial Age and Its Consequences*, ed. Bellah, Robert/Joas, Hans (Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 2012), 77–101.
- Morris, Ian, *Wer regiert die Welt. Warum Zivilisationen beherrschen oder beherrscht werden* (Frankfurt / New York: Campus Verlag 2011).
- Peirce, Charles, *Nomenclature and Division of Triadic Relations, as Far as They Are Determined*, in *The Peirce Edition Project – The Essential Peirce Bd. 2: 1893–1913*; Bloomington/IN: University Press, 1998), 289–299.
- Peirce, Charles, *What is a Sign? (MS 404)*, in *The Peirce Edition Project – The Essential Peirce Bd. 2: 1893–1913*; Bloomington/IN: University Press, 1998), 4–10.
- Peuckert, Sylvia, „Überlegungen zu Heinrich Schäfers *Von ägyptischer Kunst* und zu Hedwig Fechheimers *Plastik der Aegypter*“, *ZÄS* 144 (2017) 108–138.
- Schäfer, Heinrich, *Von Ägyptischer Kunst* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1963).
- Schäfer, Heinrich, „Scheinbild oder Wirklichkeitsbild. Eine Grundfrage für die Geschichte der ägyptischen Zeichenkunst“, *ZÄS* 48 (1911) 134–142.

Johannes Friedrich Diehl

Warum dass klassische Hebräisch keinen Komparativ kennt – und was diese Frage mit „Hebräischem Denken“ zu tun hat

Für Ernst Jenni zum 95. Geburtstag

Abstract: Der vorliegende Beitrag stellt die Frage, inwiefern sich „Hebräisches Denken“ vom „Denken anderer Sprachen“ unterscheidet. In der Vergangenheit wurde dieser Frage z. B. in Bezug auf das Geschichtsbild oder die Zeitauffassung der Hebräischen Sprache bzw. der Hebräischen Texte nachgegangen. Die in der Vergangenheit gegebenen Antworten auf diese Frage sind zu Recht in die Kritik gekommen. Hier soll nun diese Frage für einen Teil der Hebräischen Sprache neu aufgenommen werden. Nach der Forderung Ernst Jennis, diese Frage ‚nicht mit Erwägungen über die Sprachstruktur‘ zu bearbeiten, sondern ‚durch die Untersuchung der mit dieser Sprache gesprochenen / geschriebenen Sätze‘, soll hier die Behandlung der Präposition ׀ im Vordergrund stehen. Dabei soll erwiesen werden, dass die Komparation, die im klassischen Hebräisch durch diese Präposition ausgedrückt wird, keine Sonderfunktion derselben darstellt, sondern mit der Hauptfunktion der Präposition zu erklären ist. Es zeigt sich dabei, dass der Ausgangspunkt der Betrachtung bei der Komparation im Hebräischen nicht wie z. B. beim deutschen Komparativ außerhalb des Betrachtungsrahmens liegt, sondern innerhalb desselben. Hier liegt z. B. ein Unterschied im „Hebräischen Denken“ zu anderen Sprachen, der mit dem Konzept der Aspekte beschrieben werden kann.

This paper asks to which extent “Hebraic thought” can be differentiated from the “thought of other languages.” In the past, this question was pursued, e.g., in relation to the idea of history or the concept of time in the Hebrew language or in Hebrew texts. The answers posited in the past have rightly come under fire. Now, this paper will ask this question once again in relation to one part of the Hebrew language. In line with Ernst Jennis’ call to work on this question “not with considerations about language structure” but “by examining the sentences spoken / written using this language,” the focus in this paper will be on the preposition ׀. It aims to show that the comparison that this preposition is used to express in classical Hebrew is not a special function of the same, but can be explained by looking at the preposition’s main function. This reveals that the starting point for studying comparison in Hebrew is not, e.g., as in the German comparative, loca-

ted outside of the frame of viewing, but lies within it. Herein lies the difference between “Hebraic thought” and that of other languages, a difference that can be described using the concept of the aspective.

Immer wieder wurde in der Vergangenheit festgestellt, dass das Hebräische Denken ‚irgendwie anders‘ sei.¹ Hier sind besonders die Arbeiten von Johannes Pedersen und Thorleif Boman zu nennen,² die die Diskussion neu entfachten. Gerade in Bezug auf das Geschichtsbild bzw. die Zeitauffassung wurde diese Andersartigkeit des Hebräischen herausgestellt.³ Stark verhandelt wurde dies aber auch im Bereich der Sprache, hier besonders bei der Diskussion der finiten Verbformen: Es stellt sich die Frage, ob es sich bei den hebräischen Verbformen um ein echtes Tempus-System oder doch eher um ein Aspekt-System handelt. Heinrich Ewald hatte bereits im 19. Jahrhundert diese Frage aufgeworfen und sie wird seither breit diskutiert.⁴

Dagegen gab es auch immer wieder Stimmen, die dieser Auffassung der Andersartigkeit des Hebräischen Denkens widersprachen,⁵ so schreibt Ernst Jenni zur Unterschiedlichkeit der Zeitauffassung:⁶

Das Argument der Hebräischlehrer und Alttestamentler, man müsse Hebräisch lernen, um die besondere alttestamentliche oder biblische Zeitauffassung zu verstehen, kann mit solchen Generalhypothesen à la Boman nicht unterstützt werden. Ich wiederhole: Das Zeitgefühl der Hebräer, der Zeitsinn des alttestamentlichen Menschen, für den sich die alttestamentliche Anthropologie interessiert, kann nicht mit Erwägungen über die Sprachstruktur eruiert werden, sondern nur durch die Untersuchung der mit dieser Sprache gesprochenen / geschriebenen Sätze. Es ist bedauerlich, dass der Mythos vom speziell alttestamentlichen oder hebräischen oder semitischen Denken im Gegensatz zum griechischen oder indogermanischen oder europäischen immer noch bei Theologen, die dem platonischen oder späteren (neo-humboldtianischen) Idealismus nachtrauern, Anklang findet, während die neuere Lin-

1 Einen einführenden Forschungsüberblick bieten Koch [1968] 1991, 3–24, und Dietrich 2017, 45–53.

2 Pedersen [1920–1934] 1926–1940, passim; Boman 1954, passim.

3 Vgl. hierzu das immer wieder zitierte sogenannte ‚Ruderer-Gleichnis‘ von Wolff [1973] 1984, 134f. Hierzu kritisch z. B. Jenni [2004–2007] 2012a, 27–31. – Ehlich 2003, 319–341, bearbeitet die einzelnen Ausdrücke für „Zeit“ im klassischen Hebräisch unter diachronen Gesichtspunkten und zeigt immer wieder Unterschiede zum Zeitbegriff der deutschen Sprache(n) auf.

4 Vgl. Ewald 1870, 348–358: „So faßt denn der redende in beziehung auf das handeln alles entweder als schon *vollendet* und so *vorliegend*, oder als *unvollendet* und *nochnichtseiend* möglicherweise aber *werdend* und *kommend* auf; er setzt es als etwas gegebenes, oder verneint daß es solches schon sei.“ (ebd. 349, *Hervorhebungen* im Original) – Zur Forschungslage vgl. z. B. Cook 2012, 77–175; McFall 1982, passim.

5 Schon James Barr hatte sich sehr kritisch mit den Thesen Pedersens und Bomans auseinandergesetzt, vgl. Barr [1961] 1965, passim.

6 Jenni 2012a, 30.

guistik längst nominalistisch geworden ist und auch die Sapir-Whorf-Hypothese in ihre Schranken gewiesen hat.

Es stellt sich die Frage, ob Ernst Jenni mit diesem Statement uneingeschränkt Recht hat, oder ob es nicht doch Hinweise auf einen Zusammenhang zwischen Sprache und Denken gibt. Dies wird im Bereich der Linguistik in jüngster Zeit wieder diskutiert.⁷

Die Frage nach einer möglichen Andersartigkeit des Hebräischen Denkens soll im vorliegenden Beitrag aber weder von der Zeitauffassung bzw. dem Geschichtsbild noch vom Verbalsystem her, sondern von anderer Seite angegangen werden. Dabei wird Jennis berechtigter Einwand aufgegriffen, dass dies ‚nur durch die Untersuchung der mit dieser Sprache gesprochenen / geschriebenen Sätze‘ geschehen kann.

1 Einleitung – oder: warum das klassische Hebräisch keinen Komparativ kennt

Blickt man in die gängigen Grammatiken zum (Ugaritischen, Phönizischen und) Hebräischen, so stellt man sehr schnell fest, dass ein Komparativ für die jeweiligen Sprachen morphologisch nicht ausgewiesen wird, wie z. B. im Deutschen durch das Morphem *-er* wie in *schneller*, *weiter* usw. So bemerken nicht zuletzt Joüon/Muraoka unter dem Stichwort *Comparative*: „Hebrew is extremely simplistic in its expression of the comparative. Not only does it lack the comparative or relative (like Engl. *better*, *lesser*) form, but it does not even have the comparative adverbs with general meaning *more*, *less*.“⁸ Dies ist ein merkwürdiger Umstand: Es wird aus der Textbasis deutlich, dass die betreffenden Sprachen eine Komparation durchaus in der Sprachkompetenz angelegt haben. Es stellt sich die Frage,

7 Vgl. z. B. Everett [2008] 2012, 261–411; ferner den Beitrag von Annelie Rothe-Wulf (Bergen) in diesem Band. – Einen guten Überblick bietet Deutscher [2010] 2011, *passim*.

8 Joüon/Muraoka [1923] 2000, § 141g. – Vgl. zu קָמַר für Komparativ z. B. auch Brockelmann 1956, § 111g; Ges/Ka § 133; Meyer 1992, 38 (378); Waltke / O’Connor 1990, § 11.2.11. – Ewald 1870, 556 f. bemerkt: „Inbesondere ist קָמַר so in allen Semitischen sprachen vergleichungswort zwischen höherem und niederem, indem es anzeigt daß die erste sache sich in rücksicht auf ein drittes von der anderen entferne, höher sei [...]; und dieser ausdrück für unseren *comparativ mit als* oder ähnliche ausdrücke ist bei jedem eine *eigenschaft* schildernden *adjectivum* oder *verbum* gleich richtig und möglich [...]“ (ebd. 556, *Hervorhebungen* im Original).

warum diese Sprachen dann aber keinen morphologisch ausgewiesenen Komparativ ausbilden. M. E. ist das Hebräische hier nicht so ‚extremely simplistic‘, wie Joüon/Muraoka dies annehmen.

2 Die Komparation im Hebräischen

Da die gängigen Grammatiken des Phönizischen und des Ugaritischen keine Belege für die Komparation im Sinne des Komparativs aufweisen,⁹ soll zunächst die Komparation im Hebräischen dargestellt werden.

2.1 מן

2.1.1 Allgemeines zu מן

Die grammatische Kategorie, die dem Konzept des Komparativs z. B. im Deutschen nahe kommt, ist die Präposition מן.¹⁰ Der Komparativ im Hebräischen mit מן scheint eine Sonderfunktion der Präposition מן zu sein,¹¹ so bemerkt z. B. HALAT: מן „ersetzt so beim Adj.[ektiv] d.[en] fehlenden Komparativ, **mehr als**“¹². Es stellt sich aber die Frage, ob die Komparation wirklich eine *Sonderfunktion* von מן ist. Zunächst sei ein Beispiel für einen durch מן ausgedrückten Komparativ angeführt, das in den Grammatiken und Arbeiten zum Komparativ im Hebräischen immer wieder genannt wird:¹³

1Sam 9,2

לֹדֵהָיָה בֶן וְשֵׁמוֹ שְׂאוּל בְּהוֹר נְטוּב וְאִין אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל טוֹב מִמֶּנּוּ מִשְׁכֶּמֶן וְנִמְעָלָה גְבִיָּה מִקְלֵהָעָם:

⁹ Zum möglichen Vorkommen einer Präposition *mn* im Ugaritischen vgl. Tropper 2000, § 82.22.

¹⁰ Vgl. hierzu vor allem: Jenni [2007] 2012b, 63–76. – Grundlegend zu מן: Zerweck 1893, passim; vgl. Jenni [1980] 1997, 90–105.

¹¹ Interessanterweise ist bei den meisten Sprachen, die die Komparation mit einem Marker ausdrücken, der außerhalb einer Komparation eine andere Bedeutung hat, eine Form der Präposition „von“. Vgl. hierzu Dixon 2012, 352: “The Mark of the standard [...] can [...] be either a special form, or a form that may be used in non-comparative constructions with a different meaning and/or function. Of a sample of thirty languages with comparative constructions [...], where the Mark was not a special form, slightly more than half of the Marks were an ablative form, ‘from’.” Leider gibt Dixon hier die Sprachen nicht an, die untersucht wurden. Es stellt sich die Frage, ob hier in der Regel die nordwestsemitischen und diesen verwandte Sprachen aufzuführen sind.

¹² HALAT Sp. 566a.

¹³ Vgl. z. B. Ges/Ka § 133a; Jenni 2012b, 63.

Der hatte einen Sohn, dessen Name Saul war, jung und schön. Kein Mann unter den Israeliten war schön min er. Von seiner Schulter an und aufwärts war er groß min das ganze Volk.

Gemeint ist hier sicherlich: *Kein Mann unter den Israeliten war schöner als er bzw. er war größer als das ganze Volk.* Wörtlich wäre aber wohl zu übersetzen: *Kein Mann unter den Israeliten war schön gesehen von ihm aus, bzw. er war groß gesehen vom ganzen Volk aus.*¹⁴ So bemerkt Ernst Jenni:¹⁵ „Im Normalfall des Hebräischen geschieht dies [die Komparation, JD] mit dem unveränderten Adjektiv der höhergestuften Größe, abgehoben vom Ausgangspunkt des Vergleichs durch die Präposition מן ‚von ... aus (gesehen)‘ [...]“.

Jdc 14,18¹⁶

וַיֹּאמְרוּ לוֹ אַנְשֵׁי הָעִיר בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי בְּטָרְמָם יָבֵא הַחֲרֹסָה מֵהַמְּתוּק מִדְּבַשׁ וּמָה עַז מֵאֲרָג וַיֹּאמֶר לָהֶם לֹלֵא חֲרַשְׁתֶּם בְּעִגְלָתִי לֹא מִצְאֹתֶם חִידָתִי:

Da sprachen zu ihm die Männer der Stadt am siebten Tag, bevor man [in die Kammer] ging: Was ist süß min Honig und was ist stark min ein Löwe. Da sprach er zu ihnen: Wenn ihr nicht mit meiner Färsse gepflegt hättet, hättet ihr mein Rätsel nicht gefunden.

Gemeint ist auch hier sicherlich der Komparativ: *Was ist süßer als Honig und stärker als ein Löwe.*

Generell scheint die Präposition מן die Grundbedeutung *von ... aus; von ... her (gesehen); aus ... heraus* zu haben.¹⁷ Deutlich wird das an Beispielen aus der Genesis und dem ersten Samuelbuch:

Gen 12,8

וַיֵּצֵאתָ מִשְׁלֹם הַהָרָה מִקְדָּם לְבֵית־אֵל וַיֵּט אֶת־הָאֵלֶּה בֵּית־אֵל מִיַּם וְהָעֵי מִקְדָּם וַיְבֹרֶשׂם מִזְבַּח לַיהוָה וַיִּקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה:

Da wanderte er weiter min dort [sc. Sichem] zum Gebirge min Osten in Richtung Beth-El. Und er spannte sein Zelt aus, Beth-El min Meer/Westen und Ai min Osten. Und er baute dort einen Altar für JHWH und rief den Namen JHWHs an.

An diesem Beispiel wird sehr schön deutlich, wie die Bezüge der Präposition מן funktionieren. Stellt man sich den hier geschilderten Sachverhalt auf einer Land-

¹⁴ Vgl. hierzu HALAT Sp. 565a–567a.

¹⁵ Jenni 2012b, 61.

¹⁶ Vgl. Ges/Ka § 133a.

¹⁷ Vgl. hierzu u. a. die in Anm. 8 und 13 genannte Literatur.



karte vor,¹⁸ so geht Abraham ׀,dort‘ (= Sichern) weg, hin zum Berg/Gebirge (hier durch ein ׀-lokale ausgedrückt), der/das östlich von Beth-El liegt. Dies ist auf der Landkarte sehr schön zu erkennen: Beth-El liegt im Westen eines Gebirges. Und er schlägt sein Zelt an einem Ort auf, der zwischen Beth-El und Ai liegt.¹⁹ D.h. zu diesem Ort liegt Beth-El westlich und Ai östlich, was man auf der Landkarte ebenfalls gut sehen kann.

Diese Benennung „östlich“ und „westlich“ setzt aber eine bestimmte Sichtweise voraus. Nur dann, wenn der Ausgangspunkt der Betrachtung – der/die Betrachter/in – außerhalb der Größen Gebirge, Zelt, Ai und Beth-El – z. B. bei dem/der Sprecher/in – liegt, dann kann man mit Begriffen wie „östlich“ und „westlich“ argumentieren bzw. übersetzen, denn dann liegt der Bezugspunkt außerhalb des Betrachtungsrahmens – entweder bei dem/der Betrachter/in oder er ist absolut verzeichnet durch die Nord-Süd-Ausrichtung einer Landkarte, vgl. Abb. 1:

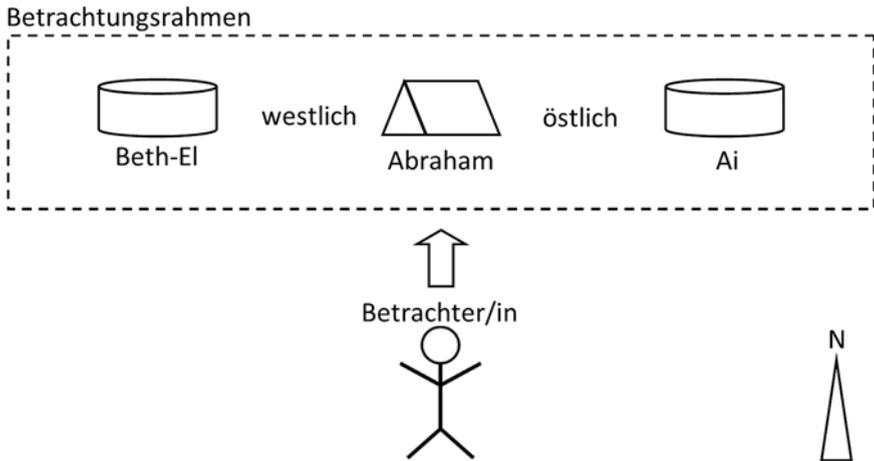


Abb. 1: ‚perspektivische‘ Wahrnehmung

¹⁸ © Zwickel 2000, Ausschnitt aus Karte 5.

¹⁹ Vgl. hierzu unten (Seite 228) Gen 13,3: Hier wird der gleiche Sachverhalt mit der Präposition ׀ ausgedrückt.

Im Hebräischen scheint dies aber so nicht der Fall zu sein. Vielmehr liegt der Ausgangspunkt der Betrachtung bei der mit מן bezeichneten Größe und damit nicht außerhalb, sondern innerhalb des Betrachtungsrahmens. Abraham wandert weiter von dort aus gesehen bzw. weg von dort zu einem Gebirge. Über dieses Gebirge wird ausgesagt, dass es von Osten aus gesehen in Richtung Beth-El liegt. Das Zelt steht zwischen Beth-El und Ai, und zwar Beth-El von Westen aus gesehen und Ai von Osten aus gesehen. Grundsätzlich wird das gleiche ausgedrückt wie mit den Begriffen „östlich“ und „westlich“, allerdings steht ein anderes hermeneutisches Konzept dahinter. Die Begriffe „östlich“ und „westlich“ legen den Ausgangspunkt der Betrachtung außerhalb der bezeichneten Größen, während מן den Ausgangspunkt zu den bezeichneten Größen legt. Es findet also bei den beiden Satzteilen eine Änderung der Blickrichtung statt (vgl. Abb. 2). Zunächst blickt der/die Betrachter/in von Westen aus auf Beth-El und sieht dahinter das Zelt Abrahams, dann findet die Änderung des Blickwinkels statt und der/die Betrachter/in blickt von Osten aus auf Ai und sieht dahinter das Zelt Abrahams. Zerweck drückt das bereits 1893 so aus: „Abram schlug sein Zelt auf, $\text{מִן־אֵל מְיָם וְהָעִי מִקְדָּם}$ so dass Bethel von Westen, Ai von Osten auf sein Zeltlager gleichsam herüberschauten [...]“²⁰

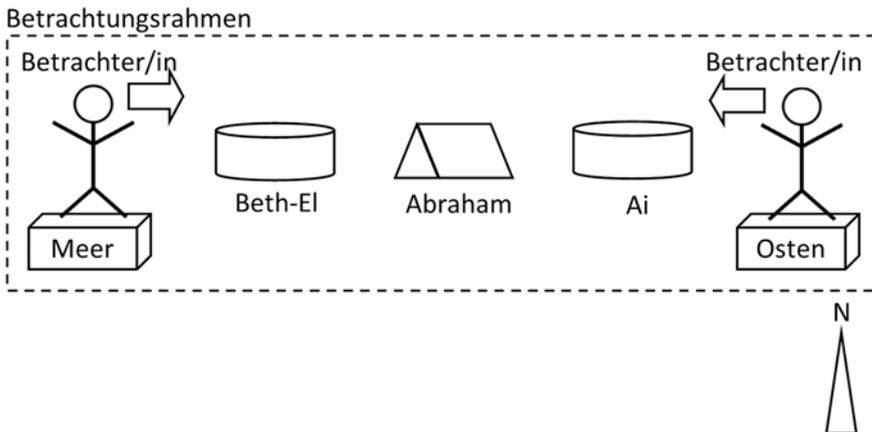


Abb. 2: ‚aspektivische‘ Wahrnehmung

1Sam 20,21f.

Noch deutlicher wird dies an folgender Belegstelle. Zwischen David und Saul gibt es bekanntermaßen Spannungen. Jonathan, Sauls Sohn, steht dabei auf Davids

²⁰ Zerweck 1893, 11. Zerweck bestimmt die Grundbedeutung von מן als „Trennung“, מִן „ist die bilaterale Wurzel zu מָנַן und bedeutet ursprünglich: ‚Trennung‘.“ (ebd. 6).

Seite. Als es sehr schlimm um die Beziehung zwischen Saul und David steht, macht Jonathan David den Vorschlag, dass er sich vor Saul verstecken soll. Jonathan möchte mit Saul über David sprechen, dessen Pläne mit David herausfinden und dann diese David indirekt durch eine List mitteilen: David soll sich auf dem Feld verborgen halten und Jonathan möchte (wohl mit seinem Waffenträger) auf dem Feld Pfeil-und-Bogen-Schießen üben.

21 וְהָיָה אֲשֶׁלַח אֶת־הַנֶּעֱרָר לְךָ מִצָּא אֶת־הַחֲצִיִּים אִם־אָמַר אֲמֹר לְנֶעֱרָר הֲגֵה הַחֲצִיִּים | מִמֶּךָ וְהָיָה קִתְּנוֹ | וְנִבְּאַהּ כִּי־שָׁלוֹם לְךָ וְאִין דְּבַר חִי־יְהוּה: 22 וְאִם־פָּה אָמַר לְעֵלָם הֲגֵה הַחֲצִיִּים מִמֶּךָ וְתִלְאַה לְךָ כִּי שְׁלֹחַהּ יְהוּה:

Und siehe, ich werde den Knaben schicken: „Geh, suche die Pfeile.“ Wenn ich dann (genau so) zu dem Knaben sagen werde: „Siehe, die Pfeile sind min Du und hierher, nimm sie!“, dann komm, denn es steht gut für Dich, und es liegt nichts an, so wahr JHWH lebt. Wenn ich aber so spreche zu dem jungen Mann: „Siehe, die Pfeile sind min Du und dorthin!“, dann geh, denn es schickt dich JHWH (weg).

In beiden Fällen wird ein außersprachliches Verhältnis durch *min* ausgedrückt: Der Ausgangspunkt der Betrachtung des Sachverhaltes wird durch *מִן* auf den Knaben bzw. jungen Mann gelegt und dann ausgedrückt, in welche Richtung die Pfeile von ihm aus zu liegen gekommen sind. Man müsste also übersetzen:²¹ *Siehe, die Pfeile liegen herwärts von dir* bzw. *Siehe, die Pfeile liegen hinwärts von dir*. Scheinbar sind hier die Verhältnisse also wie im Deutschen ausgedrückt. Allerdings muss man das Waw-copulativum *und* beachten: Es wird zunächst der Ausgangspunkt der Betrachtung *מִמֶּךָ* *von dir aus gesehen* angegeben und dann die Richtung, in die der Knabe blicken soll, durch Waw-copulativum *und* angeschlossen: *וְהָיָה* bzw. *וְתִלְאַה*, wörtlich übersetzt: *von dir weg und (dann) hierher/dorthin*. Ernst Jenni bemerkt zu 1Sam 20,21 f. dementsprechend, es handele „sich nicht um Abstandsbestimmungen, sondern um zwei vollständige Gebietsbeschreibungen mit Doppelformeln: *mimm^ekā wāhēnnā* ‚von dir aus bis hierher‘ und *mimm^ekā wāhāl^e’ā* ‚von dir aus bis weiterhin‘.“²² Im Deutschen *darf* die Konjunktion *nicht* stehen, im Hebräischen *muss* sie stehen, dies zeigt eine Untersuchung aller Belege mit *מִן* konstruiertem *הָיָה* *hierher* oder *הָלָאָה* *dorthin*: In allen Fällen steht das Waw-copulativum. Dabei spielt es keine Rolle, ob es sich um lokale oder temporale Sachverhalte handelt.²³

21 S. Luther 1984.

22 Jenni 1997, 101 Anm. 48.

23 Die Belege für *הָיָה* sind: Num 14,19; Ps 71,17; 1Chr 12,30 ist kein analoger Fall: mit *וְעַד־הָיָה* fängt hier ein neuer Äußerungsabschnitt an; für *הָלָאָה*: Lev 22,27; Num 15,23; 32,19; 1Sam 10,3; 18,9;

Damit ist festzuhalten, dass bei מן der Ausgangspunkt der Betrachtung (weg von dem/der Sprecher/in) auf die durch מן bezeichnete Größe gelegt wird und damit *innerhalb* des Betrachtungsrahmens steht. Im Falle der deutschen Übersetzung in Gen 12,8 mit „östlich“ und „westlich“ liegt der Ausgangspunkt der Betrachtung bei dem/der Sprecher/in und damit *außerhalb* des Betrachtungsrahmens. Im Deutschen wird die Relation also von dem/der Betrachter/in aus bestimmt, im Hebräischen ausschließlich vom sachlichen Bezug von den zu vergleichenden bzw. in Relation gesetzten Größen. Die Hebräische Auffassung setzt den Ausgangspunkt der Betrachtung sozusagen „*intrarelational*“ während er im Deutschen „*interrelational*“ liegt.

Nathanael Zerweck sieht wohl schon ähnliches, allerdings formuliert er es nicht explizit. Betrachtet man aber die folgenden Zitate, wird seine Sichtweise deutlicher: „מן bezeichnet nun [...] den persönlichen oder sächlichen Ausgangspunkt einer Bewegung, oftmals auch nur die Richtung, aus welcher sich etwas in wirklicher oder gedachter Bewegung auf einen Gegenstand oder auf den Standpunkt des Beobachters zubewegt.“²⁴ Ähnlich formuliert er weiter unten: „Noch mehr aber unterscheidet sich unsere Anschauungsweise von der hebräischen bezüglich der Angabe der Himmelsrichtung, in welcher sich etwas befindet. Während wir den Zielpunkt, welchem ein Gegenstand im Raum zugerichtet ist, oder die Lage, welche ein Gegenstand als ruhender einnimmt, ins Auge fassen, hebt der Hebräer den Punkt hervor, von dem aus ein Gegenstand auf einen andern vom Standpunkt des Beobachters aus oder auf diesen selbst gerichtet ist.“²⁵ Dass Zerwecks Beobachter wohl innerhalb des Betrachtungsrahmens steht, wird bei seiner Behandlung von 2Kön 3,22 מִן מוֹאָב מִמַּגֵּד אֶת־הַמַּיִם אֲדָמִים אֲדָמִים כָּדָם deutlich: „Und wenn wir uns erinnern, dass immer vom Standpunkt des Beobachters auszugehen ist, dürfen wir in 2 Reg. 3,22 [...] nicht mit de Wette übersetzen: Die Moabiter sahen von fern das Wasser ..., sondern müssen uns auf die Seite der Israeliten stellen und übersetzen: Die Moabiter gegenüber, ‚drüben‘ (K.) sahen ...; מנגד ist also mit dem Subjekt in engste Verbindung als dessen Qualifikation zu bringen.“²⁶ Worin sich Zerwecks Beobachtung von der hier vorgelegten unterscheidet, ist, dass bei Zerweck der Ausgangspunkt der Betrachtung bei den Israeliten, nicht bei der mit מן bezeichneten Größe liegt. Der Ausgangspunkt der Betrachtung geht in diesem Fall aber von נגד aus. Dies stimmt m. E. nicht unbedingt mit dem Ort der Israeliten überein. Die Moabiter sehen das Wasser, das (ihnen) gegenüber steht, rot wie Blut. Dies wird z. B. auch an Dtn 32,52 deutlich: מִן מַגֵּד תִּרְאֶה אֶת־הָאָרֶץ denn *von gegenüber wirst du das Land sehen*.

Analog ist das in den Fällen, in denen מן in Komparation gebraucht wird. Auch hier legt מן den Ausgangspunkt der Betrachtung auf die zu betrachtende Größe. So liegt in 1Sam 9,2 bei מִן מַגֵּד טוֹב מִמֶּנִּי יִשְׂרָאֵל טוֹב מִמֶּנִּי der Ausgangspunkt

20,37; Jes 18,2,7; Ez 39,22 – Darüber hinaus ist dreimal מִן מַגֵּד belegt: Gen 35,21; Jer 22,19; Am 5,27; einmal ist eine Konstruktion mit מִן belegt: Ez 43,27: הֲוֵה בַיּוֹם הַשְּׁמִינִי וְהִלָּאָה

24 Zerweck 1893, 9.

25 Ebd. 11.

26 Ebd. 13.

bei Saul: *kein Mann von den Israeliten war von ihm (Saul) aus gesehen schön*. In v.b ist die Sachlage genau umgekehrt: hier liegt der Ausgangspunkt auf dem Volk *von seiner Schulter an aufwärts war er groß vom ganzen Volk aus gesehen*. Analoges gilt für Jdc 14,18.

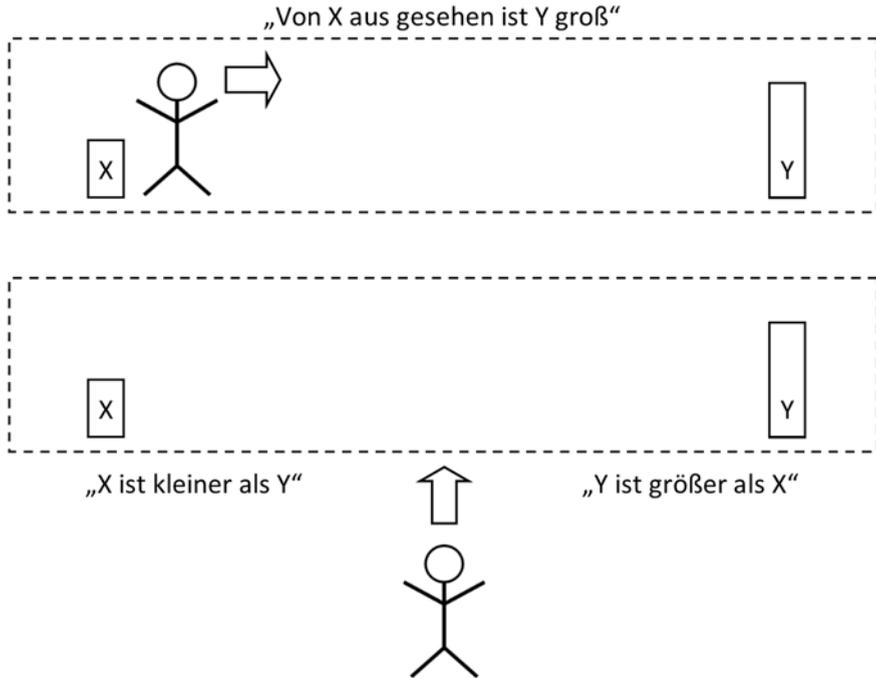


Abb. 3: ‚aspektische‘ (oben) und ‚perspektivische‘ (unten) Wahrnehmung im Vergleich

ן gibt also an, wo der Ausgangspunkt der Betrachtung liegt, dieser liegt damit immer *innerhalb* des Betrachtungsrahmens. Beim Komparativ im Deutschen ist das anders. Hier liegt der Ausgangspunkt bei dem/der Sprecher/in und damit außerhalb des Betrachtungsrahmens: *kein Mann war schöner als er* setzt voraus, dass sowohl die Größe *kein Mann* als auch die Größe *er* von einem *dritten Punkt* aus verglichen werden, der nicht im, sondern außerhalb des Betrachtungsrahmens *kein Mann* und *er* liegt.²⁷

²⁷ Ähnliches hat Ernst Jenni gesehen, wenn er formuliert: „Das Hebräische vermag zwar den gewöhnlichen Komparativ mit der *min*-Konstruktion auszudrücken, *kann aber die zusätzliche subjektive Beurteilung nicht darin einbauen*. Es verhält sich hier ähnlich wie bei den Zeitbestimmungen, bei denen die Bewertung, ob ein Zeitpunkt nach der Meinung des Sprechenden verfrüht

2.1.2 Komparativer Gebrauch als Sonderfunktion von ׀?

Damit stellt sich aber die Frage, ob es sich bei diesem ‚komparativen‘ Gebrauch des ׀ tatsächlich um eine Sonderfunktion von ׀ handelt, denn ׀ wird hier genauso gebraucht wie in den nicht-komparativen Fällen. Dann liegt aber auch hier die Hauptfunktion von ׀ vor und damit braucht in diesem Fall das Hebräische keine eigene grammatische Kategorie für die Komparation auszubilden, wie dies im Deutschen oder Englischen der Fall ist. Hier davon zu reden, Hebräisch sei ‚extremely simplistic‘ (Joüon/Muraoka), halte ich für nicht zutreffend.

2.1.3 Zusammenfassung zu ׀

Dieser hier dargestellte Gebrauch von ׀ erinnert nun sehr stark an das, was man in der ägyptischen Kunst als Aspekte bezeichnet hat. In der perspektivischen Kunst wird ein Bild von einem Bezugspunkt aus gezeichnet bzw. gemalt, es werden sog. Sehbilder dargestellt. In der aspektivischen Darstellung wird der Betrachtungspunkt mehrfach gewechselt, ganz ähnlich, wie das für die Verwendungsweise von ׀ dargestellt wurde. Doch bevor dieser Frage nachgegangen wird, soll das für ׀ Dargestellte noch an einer anderen Präposition in den nordwestsemitischen Sprachen überprüft werden.

Da die Präposition ׀ wohl keine sehr alte Präposition in den nordwestsemitischen Sprachen ist (im Ugaritischen ist *mn* sehr wahrscheinlich nicht belegt)²⁸, ist eine cross-linguistic Prüfung der hier dargestellten These demnach schwierig. Es stellt sich daher die Frage, ob sich das hier dargestellte Konzept des den Ausgangspunkt enthaltenden Betrachtungsrahmens auch bei anderen Präpositionen, die so auch in anderen nordwestsemitischen Sprachen vorkommen, finden lässt.

Hierfür bietet sich als weitere Präposition²⁹, die auch in den anderen nordwestsemitischen Sprachen vorkommt und ähnlich wie ׀ zwei Größen in Relation setzt, ׀ an.

(„schon“) oder verspätet („erst“) eingetreten sei, nicht wie bei uns formell ausgedrückt wird, sondern nur aus dem Kontext erschlossen werden kann. Wie bei den Zeitbestimmungen, so entscheidet auch beim Norm-Komparativ die kontextuelle Umgebung, ob mit dem in unseren Sprachen zur Sprachnorm gehörenden ‚zu‘ übersetzt werden soll. [...] Bedingung für die exzessive Lesart mit ‚zu / too‘ ist, dass man annehmen kann, dass der Sprechende die Situation nicht nur neutral beschreibt, sondern subjektiv wertet.“ (Jenni 2012b, 71 [Hervorhebungen von JD]).

²⁸ Vgl. hierzu oben Anm. 9.

²⁹ Allgemein zu Präpositionen vgl. Griefhaber 2007, 629–655.

2.2 בֵּין/*bēn* als Prüfstock

בֵּין³⁰ markiert den Zwischenraum zwischen zwei Größen und wird im Deutschen in der Regel mit *zwischen* wiedergegeben.³¹

Betrachtet man alle Vorkommen von בֵּין, so fällt auf, dass בֵּין immer vor dem Bezugswort steht und bei mehreren Bezugswörtern wiederholt und darüber hinaus *immer* syndetisch angeschlossen wird. Anders als im Deutschen kann im Hebräischen nicht ausgedrückt werden: „*bēn* X und Y“, sondern בֵּין muss hier wiederholt werden: „*bēn* X und *bēn* Y“. Nach Barr gilt: „It is familiar grammatical doctrine in Hebrew that the preposition *ben* ‘between’ is repeated in phrases that mean ‘between X and Y’, thus: *ben X u-ben Y*.“³² Dies gilt in allen Fällen, wenn unterschiedliche Größen zueinander in Relation gesetzt werden sollen, so z. B. in Gen 1,4 וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הַיָּמִים בֵּין הָאֵרֶץ וּבֵין הַשָּׁמַיִם *Da schied Gott bēn dem Licht und bēn der Finsternis*.

Bei nicht unterschiedlichen Größen stehen diese im Dual, so z. B. Dtn 11,18: וְהָיוּ לְטוֹטְפוֹת בֵּין עֵינַיִךְם *dass sie (Merk-)Zeichen bēn deinen Augen sind*,³³ oder Plural, so z. B. Dtn 25,1 כִּי יִהְיֶה רִיב בֵּין אָנָשִׁים *wenn ein Rechtsstreit bēn Männern entsteht*,³⁴ und בֵּין wird dementsprechend nur einmal geschrieben.³⁵ Barr bezeichnet diese Fälle als *one-term expressions*, die vorgenannten, bei denen

30 Vgl. zu בֵּין allgemein BARR 1978, 1–22.

31 Vgl. z. B. HALAT s.v.: „II. cs. als praep. בֵּין [...]: **zwischen**, meist nach Verben d. Unterscheidens u.ä.“ (**Hervorhebung** im Original); Gesenius¹⁸ Sp. 141b–142b.

32 Barr 1978, 1.

33 Vgl. auch Avishur 1980, 125–133. – Die weiteren Belege für Dual sind: Gen 49,10.14; Ex 12,6; 13,9.16; 16,12; 29,39.41; 30,8; Lev 23,5; Num 9,3.5.11; 11,33 (בֵּין שְׁנַיִמָם: gemeint sind hier die Zahnreihen, vgl. Gesenius¹⁸ s.v. Sp. 1391a); 28,4.8; Dtn 6,8; 11,18; 14,1; 28,57; Jdc 5,16.27 (2x); 1Sam 17,6; 2Sam 14,6; 1Kön 18,42; 2Kön 9,24; 25,4; Jes 22,11; Jer 39,4; 52,7; Hos 2,4; Sach 9,7 (vgl. Num 11,33); 13,6; Ps 68,14; Hi 9,33; Cant 1,13; Dan 7,5 (vgl. Num 11,33); Dan 8,5.21 – zu Dan 8,16 vgl. unten S. 13.

Ferner sind die Belege mit Zahlwort „zwei“ aufzuführen: Gen 31,37; Ex 22,10; 25,22; Num 7,89; Jdc 15,4; 2Sam 18,24; 2Kön 2,11; Sach 6,1.13.

34 Die weiteren Belege sind: Gen 15,17; 31,53; 42,23; Dtn 25,1; 33,12 (Dual?); Jdc 5,11; 16,25; 1Sam 14,4; 17,3 (Dual?); 26,13; 1Kön 7,28.29; Jes 2,4; Jer 25,16.27; 34,18.19; Ez 1,13; 19,2.11; 31,3.10.14; 40,7; 41,10; Ob 4; Mi 4,3; Sach 1,8.10.11; 3,7; Ps 104,10.12; Hi 24,11; 30,7; 34,4.37; 40,30; 41,8; Prv 6,19; 14,9; 18,8; 26,13; Ru 2,15; Cant 2,2 (2x).3; Thr 1,3.17; Est 3,8.

35 Die einzige Ausnahme, in der בֵּין vor einem Singular vorkommt, ist Num 17,2: וְהָיָה אֶת־הַמִּזְחָת לְמִבְּנֵי הַשָּׂרָף *dass er die Kohlenpfannen mibbēn dem Brand wegnehme*. Evtl. liegt hier in בֵּין ein Substantiv vor (vgl. hierzu unten S. 228f.). Eine anders gelagerte Ausnahme stellt scheinbar Dtn 1,1 dar: אֵלֶּה: הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בְּמִדְבַּר בְּעֵבֶר הַמִּזְחָת לְמִזְרֵי הַיַּרְדֵּן *Dies sind die Worte, die Mose zu ganz Israel jenseits des Jordan geredet hatte, in der Ebene gegenüber Suf, bēn Paran und bēn Tofel, Laban, Hazerot und Di-Sahab*. Hier redet Mose wohl aber nicht zwischen den ganzen Ortslagen, sondern Paran liegt auf der einen Seite, Tofel, Laban, Haze-

בין vor jedem Bezugswort genannt wird, als *two-term expressions*.³⁶ Wird die Unterschiedlichkeit der beiden ansonsten gleichen Größen in den Vordergrund gestellt, muss בין wieder doppelt (wie bei den *two-term expressions*) stehen, so z. B. in Gen 32,17 וַיִּתֵּן בְּיָדֵי עֲבָדָיו עֵדֶר עֵדֶר לְבָדֹן. *Da gab er in die Hand seiner Knechte je eine Herde für sich, und er sprach zu seinen Knechten: Zieht vor mir hinüber und lasst einen Raum bēn Herde und bēn Herde.* Die beiden Herden werden hier deutlich unterschieden, gemeint ist: zwischen der einen Herde und der anderen Herde.

Diese Regeln gelten nicht nur für das Hebräische, sondern auch für das Ugaritische. Allerdings sind hier nur *one-term expressions* belegt.³⁷ Im Phönizischen ist mir bisher nur KAI 30,4 bekannt: *lbn yd b' l wbn yd 'dm wbn yd*, doch auch diese Belegstelle folgt den oben genannten Regeln.

Einzige Ausnahme ist das Vorkommen der Fälle, in denen die Konstruktion *bēn X l^e Y* verwendet wird: dies ist in der Regel nur bei Gegensatzpaaren³⁸ (gut und böse; Frau und Mann etc.),³⁹ bei gleichartigen Dingen⁴⁰ oder analog zu *bēn X ūbēn Y* in späten Texten⁴¹ der Fall.

Für die in diesem Beitrag behandelte Fragestellung sind nun die *two-term expressions* die interessanten Fälle: Es stellt sich die Frage, warum in diesen Fällen בין immer vor jedem Bezugswort stehen und ein zweites und drittes בין mit ו angeschlossen werden muss, und warum in diesem Fall nicht einfaches ו genügt.⁴² Analoges war schon oben zu הָנָה und הֶלְאָה vermerkt.

rot und Di-Sahab auf der anderen Seite. Leider sind diese Ortslagen nicht lokalisierbar (vgl. Zwickel 2000), sodass der Sachverhalt nicht an einer Karte nachvollzogen werden kann.

36 Vgl. hierzu Barr 1978, 18–20. – Die Belege für *two-term expressions* (diese können auch Ketten mit mehr als zwei Belegen enthalten, vgl. z. B. Gen 3,15 mit einer Kette von vier Belegen von בין *bēn*) sind allein in Gen neben Gen 1,4: 1,14,18; 9,12.13.15.16.17; 13,3.7.8; 16,5.14; 17,2.7.10.11; 20,1; 23,15; 26,28; 30,36; 31,44.48.50.51.53; 32,17.

37 Vgl. hierzu Tropper 2000, 764 f. mit den Belegstellen.

38 Vgl. z. B. Lev 20,25a וְהִבְדַּלְתֶּם בְּיַד הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה לְטֹמְאָה וּבְיַד הָעוֹף הַטָּמֵא לְטֹמֵא וְיָדְעוּ בֵּין טוֹב וּבֵין רָע *und ihr sollt unterscheiden bēn reinem le unreinem Vieh und bēn reinen le unreinen Gefieder.* Die weiteren Fälle sind: Lev 27,33; Num 26,56; 2Sam 19,36; 1Kön 3,9; Ez 18,8; 22,26; 42,20; 44,23 (2x); Jon 4,11; Mal 3,18 (2x); 2Chr 14,10.

39 Allerdings können Gegensatzpaare auch als *two-term expression* ausgeführt sein, vgl. z. B. Lev 27,14 וְהָעֵרִיכוּ הַפְּתוּן בֵּין טוֹב וּבֵין רָע *dann soll der Priester es abschätzen bēn gut und bēn schlecht* mit Lev 27,33 וְיָבִיחַ בְּיַד טוֹב לְרָע *er soll nicht genau untersuchen bēn gut l^e schlecht.*

40 Vgl. z. B. Dtn 17,8 כִּי יִפְלֵא מִמֶּךָ דְבַר לְמִשְׁפַּט בְּיַד אֱלֹהִים לֹא תִּשְׁפֹּט בְּיַד אֱלֹהִים וְגַם לִגְעַת דְּבָרֶיךָ רִיבֵת בְּשַׁעֲרֶיךָ וְקַמְתָּ וְעָלִיתָ בָּהֶן *wenn dir eine Sache für das Recht unmöglich erscheint bēn Blut l^e Blut oder bēn Rechtsanspruch l^e Rechtsanspruch oder bēn Körperverletzung l^e Körperverletzung von den Rechtssachen in deinen Toren, dann mach dich auf und zieh hinauf an den Ort, den JHWH, dein Gott, sich erwählt.* Die weiteren Fälle sind: Gen 1,6; Ez 34,17(?).22; 41,18; 2Chr 19,10(2x).

41 Die Belege sind: Joel 2,17 (hier allerdings mit ו vor der mit ה angeschlossenen Größe); Dan 11,45; Neh 3,32. – Anders Barr, 1–11.

42 Eine Ausnahme stellt der oben genannte Ausdruck ל בין dar, vgl. hierzu ausführlich BARR 1978, 1–11. – Ein textkritisch schwieriger Beleg ist Jes 44,4: וְצִמְחוּ בְּבֹן הַחֵצֵר בְּעֵרְבֵי עַל־יְבִלִימִים. Hier ist

Hier einige Beispiele:

Gen 17,7

וְהִקְמַתִּי אֶת־בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינְךָ וּבֵין וְרַעְיָךְ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתָם לְבְרִית עוֹלָם

... und ich werde meinen Bund aufrichten bēn mir und bēn dir und bēn deinem Samen entsprechend seiner (wörtlich ihrer) Generationen nach dir zu einem ewigen Bund.

Dabei spielt es keine Rolle, ob es sich dabei um personale (wie in Gen 17,7) oder lokale Vorkommen handelt:⁴³

Lokal Gen 20,1

וַיָּשָׁב בֵּירוּקָדֶשׁ וּבֵין שׁוּר

Und er [sc. Abraham] wohnte bēn Kadesch und bēn Schur.

Die einzigen beiden Ausnahmen mit mehreren בֵּין in einem Ausdruck, bei denen eines nicht durch וּ angeschlossenen ist, sind Gen 26,28 עִמָּךְ וְהִנֵּה וְיִאמְרוּ רָאוּ רְאִינוּ כִּי־הֵנָּה יְהוָה וְנֹאמַר תְּהִי נָא אֱלֹהֵ בֵּינוֹתֵינוּ בֵּינֵינוּ וּבֵינֶךָ וְנִכְרַתְהָ בְרִית עִמָּךְ: *Da sprachen sie: wir haben wirklich gesehen, dass JHWH mit dir ist, und haben gesagt: es sei doch ein Vertrag bēn uns: bēn uns und bēn dir, sodass wir einen Bund mit dir schließen* und 2Sam 21,7 וַיְהִמֶלֶךְ הַמֶּלֶךְ עַל־מִפְיִי־בָשֶׁת בּוֹ־יְהוֹנָתָן בּוֹ־שְׁאִוֵל עַל־שִׁבְעַת יְהוָה אֲשֶׁר בֵּיתָם בֵּין דָּוִד וּבֵין יְהוֹנָתָן בּוֹ־שְׁאִוֵל: *Da hatte der König Mitleid mit Mephiboschet, dem Sohn Jonathans, des Sohnes Sauls, wegen des Schwures JHWHs, der bēn ihnen war: bēn David und bēn Jonathan, dem Sohn Sauls.* In beiden Fällen wird zunächst eine inklusive Größe genannt – interessanterweise durch feminin plural von בֵּין bzw. בֵּינוֹתֵינוּ: בֵּין –⁴⁴, diese wird

evtl. בֵּין *wie eine Tamariske* (vgl. zur Übersetzung Gesenius¹⁸ unter בֵּין Sp. 141b) statt בֵּין zu lesen (vgl. den Apparat der BHS s.v.).

⁴³ Temporale Belege sind kaum vorhanden (die möglichen Belege sind allesamt one-term expressions), hier ist evtl. Num 5,18 zu nennen: וּבֵין עֶשְׂרֵת יָמִים בְּקִלְיָנוּ לְהַרְבֵּה וְיָשָׁב בֵּין וּבֵין עֶשְׂרֵת יָמִים בְּקִלְיָנוּ לְהַרְבֵּה *und alle zehn Tage allen Wein die Fülle.* Vielleicht gehören hierher auch die Fälle mit בֵּין הָעֶרְבָּיִן bēn den beiden Abenden Ex 16,12; 29,39.41; 30,8; Lev 23,5; Num 9,3.5.11.

⁴⁴ Allerdings liegt hier nach Barr keine Bedeutungsverschiebung im Sinne von „inklusive“ und „exklusiv“ vor, vgl. zur Diskussion ausführlich BARR 1978, 12–22. Barr bemerkt zu Gen 26,28: „There is, however, a certain reason why *benotenu* is in fact used: this is because of the immediately following two-term expression ‘between us and you’. If *benenu* had been used in the first position, it would have occurred twice in succession, first in the one-term expression ‘between us (i. e. both parties)’ and immediately afterwards again in the two-term expression ‘between us and you (i. e. two different parties)’.“ (ebd. 19). – Eine mögliche andere Erklärung für die Verwendung

dann in einer Apposition näher erläutert – dann im maskulin (singular) von בין דָּוִד וְבֵין יְהוֹנָתָן bzw. בֵּין אֲבִימֶלֶךְ וּבֵין אֲבִימֶלֶךְ. Von daher darf das erste בין nicht syndetisch mit dem zweiten בין verbunden werden. Hingegen muss ein ו zwischen dem zweiten und dem dritten בין stehen.

Sagt man im Deutschen „die Größe Z liegt zwischen den Größen X und Y“ oder im Englischen „Z is between X and Y“, so befindet sich der/die Betrachter/in außerhalb der in Beziehung gesetzten Größen X, Y und Z. Das Wort *zwischen* in der deutschen Übersetzung von Gen 20,1 bezeichnet den Raum zwischen Kadesch und Schur und verortet dort den Wohnraum Abrahams:

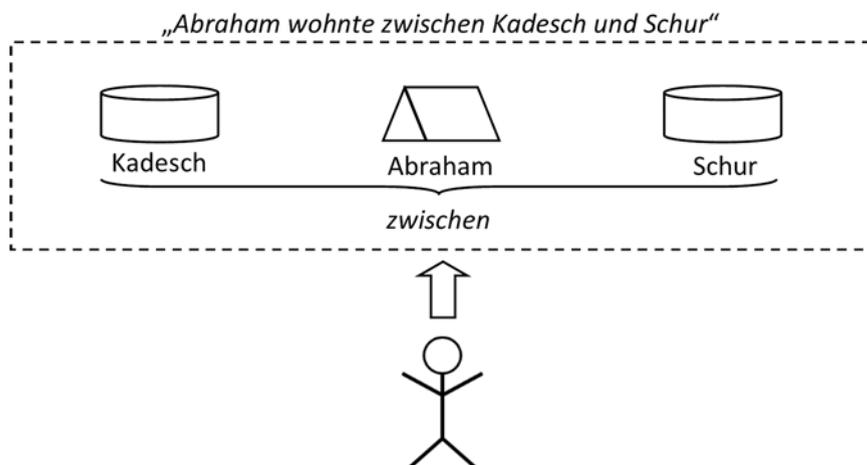


Abb. 4: Gen 20,1 ‚perspektivische‘ Wahrnehmung

Im Hebräischen scheint dies anders zu sein. Durch die Wiederholung von בין scheint diese Konstruktion genauso zu funktionieren wie bei מִן. Der *Ausgangspunkt der Betrachtung* wird jeweils auf den Raum zwischen X und Z bzw. auf den Raum zwischen Y und Z gelegt: Z befindet sich *bēn* X und Z befindet sich *bēn* Y.

des ה-Plurals in בֵּין אֲבִימֶלֶךְ bzw. בֵּין אֲבִימֶלֶךְ könnte aber die Unterscheidung zwischen Nomen unitatis und Nomen collectivum sein, wie sie Diethelm Michel [1977] 2004, 25–81 vorgenommen hat. Dann würde bei diesen ה-Pluralen zwischen verschiedenen ‚Individuen‘ unterschieden, die dann durch die jeweilige two-term expressions näher erläutert würden: בין דָּוִד וְבֵין יְהוֹנָתָן *zwischen ihnen* (wobei dieser Plural die beiden Individuen ‚David‘ und ‚Jonathan‘ umfasst), *das heißt zwischen David und Jonathan* bzw. בֵּין אֲבִימֶלֶךְ וּבֵין אֲבִימֶלֶךְ *zwischen uns* (inklusive, der Plural umfasst die beiden Größen ‚uns‘ [Abimelech und sein Volk] und ‚dir‘ [Abraham] als einzelne Größen), *das heißt zwischen uns* (exklusiv, nur Abimelech und sein Volk) *und dir*.

D. h. die Präposition בֵּין bezeichnet erstens den Raum zwischen Kadesch und Abraham und zweitens den Raum zwischen Schur und Abraham.

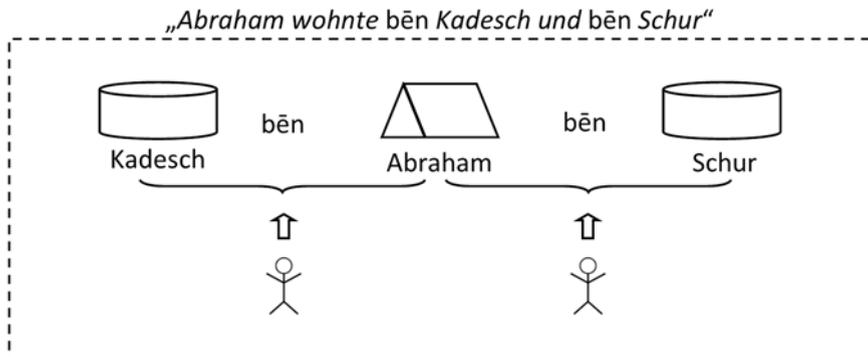


Abb. 5: Gen 20,1, ‚aspektivische‘ Wahrnehmung

Man vergleiche Gen 13,3 mit Gen 12,8 (s. o.):

Gen 13,3

וַיֵּלֶךְ לְמִסְעָיו מִנֶּגֶב וְעַד־בֵּית־אֵל עַד־הַמְקוֹם אֲשֶׁר־הָיָה שָׁם אֹהֶלָה בְּתַחֲלָה בֵּין בֵּית־אֵל וּבֵין הָעֵי:

Und er ging entsprechend seiner Tagesmärsche vom Negev bis nach Beth-El, bis zu dem Ort, an dem sein Zelt stand am Anfang, bēn Beth-El und bēn Ai.

Bei *bēn* scheint also auch der Ausgangspunkt nicht bei dem/der Betrachter/in sondern beim Betrachteten zu liegen. Deutlich wird dies nicht zuletzt dadurch, dass die Präposition בֵּין wohl von dem Substantiv בֵּין *Zwischenraum* abgeleitet ist,⁴⁵ was noch in Jer 48,45 deutlich wird: וַיֵּצֵא מִקְּשָׁבוֹן וְלִהְבָּה מִבֵּין סִיהוֹן *Denn ein*

⁴⁵ Vgl. hierzu z. B. Gesenius¹⁸, Sp. 141a–142b; HALAT Sp. 118; Waltke/O'Connor 1990, § 11.2.6a: „This preposition is at base a noun meaning ‘interval, space between’ [...]“. KAHAL Sp. 64a führt das Wort auf „sem. [sc. semitisch, JD] (außer Akkad.) **byn* (unter)scheiden“ zurück und geht von einer Grundbedeutung „Zwischenraum“ aus (vgl. ebd. Sp. 64b): „I. **Zwischenraum**; II. cs. [Constructus, JD] als präp. [Präposition, JD]: **zwischen** [...]“ (**Hervorhebungen** im Original). Den Dual בֵּינָם in 1Sam 17,4.23 weist KAHAL allerdings als Derivat aus (vgl. ebd.), vgl. zu 1Sam 17,4.23 und dem Ausdruck אִישׁ־הַבָּנִים ausführlich Diehl 2022, 31–37. – Die Wörterbücher verorten auch die Wendung וּבֵין עֲשָׂרַת יָמִים (vgl. Anm. 43) hier, vgl. z. B. Gesenius¹⁸ Sp. 141a. Evtl. ist hier auch Num 17,2 aufzuführen (vgl. Anm. 35).

Feuer geht aus von Heschbon und eine Flamme mitten aus Sichon. Leider ist der Beleg textkritisch unsicher und statt בֵּין lesen die Versionen auch בית.⁴⁶

Dan 8,16 macht die Grundbedeutung „Zwischenraum“ ebenfalls wahrscheinlich: וְאָשְׁמַע קוֹל־אָדָם בֵּין אוּלַי וַיִּקְרָא וַיֹּאמֶר *Da hörte ich eine Stimme eines Menschen bēn (dem) Ulai, die rief und sagte ...* Bei bēn (dem) Ulai handelt es sich wohl um den Zwischenraum zwischen den beiden Ufern des Ulai.⁴⁷

Hinter bēn steht also wohl die ursprüngliche Grundbedeutung *Zwischenraum*. Dies wird auch an einigen Belegen deutlich, bei denen בֵּין auf מן folgt, z. B. 2Kön 16,14:⁴⁸

וְאֵת הַמִּזְבֵּחַ הַגָּדוֹשֵׁת אֲשֶׁר לִפְנֵי יְהוָה וַיִּקְרָב מֵאֵת פְּנֵי הַבַּיִת מִבְּיַן הַמִּזְבֵּחַ וּמִבְּיַן בַּיִת יְהוָה וַיִּתֵּן אֹתוֹ עַל־יָרֵךְ
הַמִּזְבֵּחַ צְפוֹנָה:

Und den bronzenen Altar, der vor JHWH ist: er rückte ihn weg min vor dem Haus, mibbēn dem Alter und mibbēn dem Haus JHWHs, und er setzte ihn an die nördliche Seite des Altars.

Bei den lokal-relationalen Präpositionen מן und בֵּין scheint der Ausgangspunkt der Betrachtung ein anderer zu sein als im Deutschen oder Englischen. Während im Deutschen der Ausgangspunkt bei dem/der Betrachter/in liegt, scheint dieser im Hebräischen bei den in Relation zueinander gesetzten Größen zu liegen. Wird im Deutschen der Sachverhalt von einer Außenperspektive betrachtet, geschieht dies im Hebräischen ganz anders. Der/die Betrachter/in betrachtet den Sachverhalt im Grunde von einer Innenperspektive aus.

Während also der/die Betrachter/in der Sachverhalte im Deutschen von außen, perspektivisch, schaut, ist das Hebräische sehr wahrscheinlich aspektivisch zu verstehen: Der Ausgangspunkt der Betrachtung liegt innerhalb des Betrachtungsrahmens und kann innerhalb dessen seinen Standpunkt verändern, wie vorhin an Gen 12,8 gezeigt.

⁴⁶ Vgl. hierzu den App. der BHS s.v.

⁴⁷ So z. B. Gesenius¹⁸, Sp. 142a: „m. Sg. בֵּין אוּלַי über dem Ulai Da 8,16 (wörtl.: zw. [den Ufern des] U.“; ähnlich HALAT s.v. „בֵּין אוּלַי Da 8₁₆ mitten über d. U., cf. 12₆“. 12,6a lautet: וַיֹּאמֶר לְאִישׁ לְבוּשׁ הַבְּדִים: אֲנִי אֶעֱרָר מִפְּעֵל לְמִימֵי הַיָּאֵר *Da sprach er zu dem in Leinen gekleideten Mann, der mimma'al 1^e den Wassern des Flusses war.* Hier wird der Angeredete mitten über dem Fluss lokalisiert, analoges geschieht mit בֵּין.

⁴⁸ Weitere Belege hierfür: Num 17,2; Ez 10,2.6.7; 37,21; Sach 9,7; Ps 104,12.

3 Aspekte in altorientalischen Darstellungen am Beispiel der ägyptischen Kunst

Interessanterweise zeigen sich analoge Verhältnisse in der Darstellung der ägyptischen Kunst.⁴⁹



Abb. 6:⁵⁰ Wandmalerei S. 14 354/15 RCGE 19 072 01 / 00 000 986 (131,4 x 211 cm), VII–XI. Dynastie (2118–1980a), © Fondazione Museo delle Antichità Egizie di Torino

Im Gegensatz zur perspektivischen Kunst, die einen (oder mehrere) Fluchtpunkt(e) außerhalb des Bildes kennt, wechselt bei der ägyptischen Darstellung der/die Betrachter/in den Blickwinkel. Er/sie schaut sich die Objekte von vorne, von der Seite und gegebenenfalls auch von oben an und kombiniert das Typische dieser verschiedenen Ansichten in einem Bild.⁵¹ Dies kann man an dem berühm-

⁴⁹ Vgl. zum folgenden Brunner-Traut [1990] 1992, passim; Florian Lippke in: Fischer, Lippke und Wagner 2017, 10–16, ferner den Beitrag von Andreas Wagner (Bern) in diesem Band. In diesen Beiträgen findet sich die einschlägige Literatur.

⁵⁰ Diese Abbildung verdanke ich Florian Lippke (Freiburg [Schweiz]).

⁵¹ Vgl. hierzu Lippke in Fischer, Lippke und Wagner 2017, 11: „Vielmehr stellt das Bild eine Addition unterschiedlicher Blickrichtungen dar. Einige Interpreten sehen hierin eine Addition der Ansichten, andere legen Wert darauf, dass das Objekt mit seinen Eigenheiten im Zentrum steht.“

ten Esel (Abb. 6) sehr gut nachvollziehen: grundsätzlich ist der Esel in Seitenansicht dargestellt, allerdings werden die Ohren in Vorderansicht und die Satteltaschen aus der Vogelperspektive gezeichnet.⁵² D.h. der Referenzpunkt liegt im Grunde nicht bei dem/der Betrachter/in, sondern beim zu betrachtenden Objekt. Dies wird nicht zuletzt auch dadurch deutlich, dass die Proportionen der einzelnen Objekte bei der aspektiven Darstellung gleich bleiben, egal ob sie im Vorder- oder Hintergrund stehen. Im Gegenteil: wichtige Objekte können dadurch hervorgehoben werden, dass sie größer als andere Objekte gezeichnet werden, obwohl sie in Wirklichkeit sogar kleiner als diese sind. Der/die Betrachter/in zeichnet also aus seiner/ihrer ‚Perspektive‘ *nie* ‚Sehbilder‘. Das Ganze erinnert an eine technische Zeichnung, mit der Einschränkung, dass bei ägyptischen Darstellungen die verschiedenen Betrachtungswinkel in einem Bild konzentriert werden, die bei technischen Zeichnungen in zwei (oder mehreren) verschiedenen Bildern dargestellt werden. In einer modernen technischen Zeichnung werden die verschiedenen Betrachtungswinkel auseinander gehalten. Sehbilder sind auch diese nicht, da die Proportionen bzw. Abmessungen maßstabsgerecht sind.

In der hier dargestellten Aspektive werden mehrere Blickwinkel in einem Bild vereinigt und ‚nur‘ die typischen Dinge dargestellt. Die Aspektive legt hier den Ausgangspunkt also auf das zu zeichnende Objekt und kombiniert verschiedene Ansichten in ein und demselben Bild, was man in technischen Zeichnungen in verschiedenen Zeichnungen darstellt.

Die Perspektive zeichnet im Gegensatz dazu Sehbilder, also Darstellungen von einem Ausgangspunkt der Betrachtung aus, der bei dem/der Sehenden liegt, was an der folgenden Darstellung (Abb. 7) aus dem 15. Jahrhundert n. Chr. sehr schön deutlich wird.

52 Interessanterweise wurde diese Darstellung perspektivisch fehlinterpretiert. Othmar Keel und Florian Lippke haben einen Stich in der Philipppson Bibel ausfindig gemacht, der auf eine solche Darstellung zurückgeht und den vermeintlichen ‚Sattel‘ des Esels (der Gegenstand auf dem Rücken des Esels wurde also nicht als Satteltaschen, sondern als Sattel gedeutet) als nach oben geöffneten Korb darstellt, in den sich die Reiter/innen des Esels wohl setzen müssen. Vgl. Philipppson 1848. Dieses Phänomen ist symptomatisch und mündet in abenteuerlichen Rekonstruktionen der alt-ägyptischen Objekte in 3D. Insgesamt handelt es sich dabei um eine interpretative Fehlleistung auf Grund anachronistischer Parameter, die sich dann bildlich niederschlägt. Hierauf haben Florian Lippke und Othmar Keel (DBS Universite de Friborug) mehrfach hingewiesen, nachdem sie das hier beschriebene Beispiel bei Philipppson entdeckten. Die Konsequenzen wurden im Rahmen der Tagung „Bild und Exegese: Die Interdependenz der biblischen Bild- und Sprachwelt als Aufgabe für die Exegese“ vom 26.–29. September 2016 in Dresden genauer vorgestellt. Eine detaillierte Aufnahme der Sachlage ist von Florian Lippke und mir in Planung.



Abb. 7: perspektivische Darstellung:⁵³ Galleria Nazionale delle Marche INV. 1990 D37, anonymer Künstler: Ideal City, Malerei um 1470 (67,7 x 239,4 cm), © public domain

Vergleicht man nun das Konzept der ägyptischen Kunst mit dem zuvor zu ןן und ןן Gesagten, so ergeben sich m. E. größere Übereinstimmungen (vgl. Abb. 8).

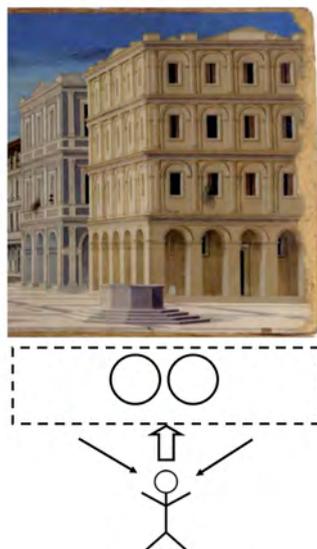
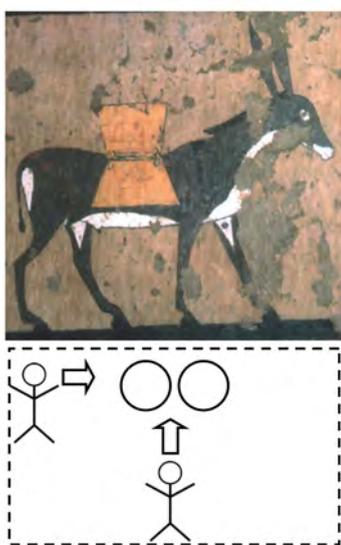


Abb. 8: Aspektive und Perspektive im Vergleich

In der (Alt-)Hebräischen Sprache scheint wie in der aspektivischen Darstellung der ägyptischen Kunst der Ausgangspunkt nicht außerhalb des Betrachtungsrahmens zu liegen, sondern der Ausgangspunkt wandert zu den zu betrachtenden

⁵³ Quelle: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Formerly_Piero_della_Francesca_-_Ideal_City_-_Galleria_Nazionale_delle_Marche_Urbino_2.jpg.

Objekten innerhalb dieses Rahmens. So wie bei der Darstellung des Esels der Ausgangspunkt der Betrachtung innerhalb des Betrachtungsrahmens liegt und der Betrachtungswinkel gewechselt wird, liegt auch bei מן und בִּין der Ausgangspunkt der Betrachtung nicht bei dem/der außenstehenden Betrachter/in wie z. B. beim Deutschen, sondern im Betrachtungsrahmen. Und auch hier wechselt bei Fällen mit מן wie Gen 12,8 der Betrachtungswinkel. Dies zeigt sich auch darin, dass בִּין notwendig vor jedem in Beziehung zu setzenden Objekt stehen *muss* und verschiedene „Zwischenräume“ benennt. Es stellt sich die Frage, ob diese Beobachtung auch für andere grammatische Phänomene gilt.

Bei der hebräischen Komparation mit מן im Besonderen wird der Ausgangspunkt der Betrachtung auf eine der zu vergleichenden Größen gelegt. Oben wurde gezeigt, dass dies wohl nicht nur für die Komparation gilt, sondern eine allgemeine Funktion von מן zu sein scheint: מן zeigt den Ausgangspunkt der Betrachtung eines Sachverhaltes auf. Von daher braucht das Hebräische keinen morphologisch ausgewiesenen Komparativ zu bilden, um eine Komparation auszudrücken, es reicht, das vorhandene Inventar an grammatischen Kategorien zu verwenden, hier die Präposition מן.

Interessanterweise ändert sich dies nun im rabbinischen Hebräisch und im Neuhebräischen. Hier wird der Komparativ plötzlich (teilweise) semantisch differenziert: Es wird der Präposition *min* ein anderes Wort יוֹתֵר *jōtēr* vorangestellt, das das folgende *min* eindeutig als *min comparationis* ausweist. Dieses Wort יוֹתֵר hat das Bedeutungsspektrum⁵⁴ *das Übrige; Vorteil, Gewinn, Vorzug*, als Adverb *allzu sehr, übermäßig* und eignet sich von seiner Grundbedeutung her sehr gut, eine Komparation anzuzeigen. Als Beispiel diene hier Abot 6,5.⁵⁵

גְּדוּלָהּ תוֹרָה יוֹתֵר מִן הַכֹּהֲנָה וּמִן הַמְּלָכִית

Größer ist die Tora als Priestertum und Königtum.

54 Vgl. Gesenius¹⁸ Sp. 456.

55 Das Beispiel stammt aus: Fernández [1992] 1997, 81–82. – Allerdings ist hier zu differenzieren: „A Variant of מן יוֹתֵר is יוֹתֵר על, where יוֹתֵר functions as a genuine adjective, taking feminine and plural forms (עַל הַתְּרָה and עַל הַתְּרוֹת). The sense conveyed is always comparative, ‘in excess of, more than’, for example:

לֹא יֹאכַל פּוֹעֵל יוֹתֵר עַל שְׂכָרוֹ

The worker will not eat in excess of his wages (BM 7.5)

And

לֹא יִהְיוּ פְּרוּצוֹת יְתֵרוֹת עַל הַבְּנוּן

The empty spaces will be no greater than the built up areas (Eruv 1.8).“

Durch das eingeschobene יִתֵּר werden die nachfolgenden מִן morphologisch als *min comparationis* ausgewiesen. Demnach scheint sich hier im rabbinischen Hebräisch die Sachlage etwas zu ändern, und die Komparation scheint sich dem Konzept anzunähern, wie es z. B. im Deutschen vorliegt.

Dies ist aber nicht nur im rabbinischen Hebräisch belegt sondern auch an zwei anderen alttestamentlichen Stellen, und hier handelt es sich um ausnahmslos junge Belege: Qoh 12,12; Est 6,6.⁵⁶

4 Ergebnis – oder: was diese Frage mit „Hebräischem Denken“ zu tun hat

Ausgangspunkt des vorliegenden Beitrags war die Frage, ob Sprache und Denken in irgendeiner Beziehung stehen, und wenn dies der Fall ist, ob und inwiefern sich das „Hebräische Denken“ von dem „Denken“ anderer Sprachfamilien unterscheidet. Die erste Frage ist in der Linguistik des 20. Jahrhunderts verneint worden, nachdem sie sich zunächst großer Beliebtheit erfreute. Dementsprechend formuliert Ernst Jenni wie eingangs zitiert: „Es ist bedauerlich, dass der Mythos vom speziell alttestamentlichen oder hebräischen oder semitischen Denken im Gegensatz zum griechischen oder indogermanischen oder europäischen immer noch bei Theologen [...] Anklang findet, während die neuere Linguistik längst nominalistisch geworden ist und auch die Sapir-Whorf-Hypothese in ihre Schranken gewiesen hat.“⁵⁷

Jenni hat zu Recht darauf hingewiesen, dass das „Hebräische Denken“ sich z. B. in der Zeitauffassung nicht (sehr) vom griechischen, indogermanischen oder europäischen Denken unterscheidet. In der jüngsten Linguistik und Psychologie wird demgegenüber wieder stärker ein möglicher Zusammenhang zwischen Sprache und Denken und eine daraus resultierende Andersartigkeit bestimmter Sprachen diskutiert und zum Teil nicht mehr kategorisch ausgeschlossen.⁵⁸

Der vorliegende Beitrag versucht zu zeigen, dass bei den „Präpositionen“ מִן und בֵּין ein solcher Unterschied zwischen der hebräischen Wahrnehmung auf der einen Seite und der Wahrnehmung im Deutschen (und Englischen) auf der anderen Seite existiert.

⁵⁶ Die übrigen Belege von יִתֵּר sind: 1Sam 15,15; Qoh 2,15; 6,8.11; 7,11.16; 12,9.

⁵⁷ Jenni 2012a, 30.

⁵⁸ Vgl. hierzu z. B. die in Anm. 7 genannte Literatur.

Im Deutschen (und wohl auch im Englischen) ist die (Raum-)Wahrnehmung der Präpositionen eine perspektivische: Der Referenzpunkt liegt außerhalb des zu betrachtenden Sachverhaltes, der Sachverhalt wird von dem/der Betrachter/in gleichsam von außen insgesamt wahrgenommen. Im vorliegenden Beitrag wurde versucht zu zeigen, dass dies im Hebräischen anders ist: Es gibt nicht einen außerhalb des Sachverhalts liegenden Referenzpunkt, sondern der/die Betrachter/in nimmt den Sachverhalt von unterschiedlichen Punkten innerhalb des Betrachteten, innerhalb des Betrachtungsrahmens wahr und wechselt dabei den Ausgangspunkt der Betrachtung. Dieser liegt im Hebräischen bei מן und בֵּין bei den Objekten, die zueinander in Beziehung gesetzt werden. Dies erinnert stark an das, was bei der Beschreibung der ägyptischen Kunst mit Aspektive beschrieben wird.

Während das Deutsche eher vom erkennenden Subjekt aus denkt und die Sachverhalte beschreibt, ist dies im Hebräischen anders. Hier steht das zu beschreibende Objekt im Fokus und ist Ausgangspunkt der Betrachtung.

Literatur

- Avishur, Yitzhak. 1980. "Expressions of the Type *BYN YDYM* in the Bible and Semitic Languages," *UF* 12: 125–133.
- Barr, James. 1965. *Bibelexegese und moderne Semantik: Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft*. Mit einem Geleitwort von Conzelmann, Heinz. München: Chr. Kaiser Verlag (englisch: "The Semantics of Biblical Language." London: Oxford University Press 1961).
- Barr, James. 1978. "Some Notes On *Ben* 'Between' in Classical Hebrew." *JSS* 23: 1–22.
- Boman, Thorleif. 1954. *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1952, ²1954 (durchgesehen), ⁵1968 (neubearbeitet und erweitert).
- Brockelmann, Carl. 1956. *Hebräische Syntax*. Neukirchen Kreis Moers: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins.
- Brunner-Traut, Emma. ²1992 (1990). *Frühformen des Erkennens: Am Beispiel Altägyptens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cook, Johan A. 2012. "Time and the Biblical Hebrew Verb: The Expression of Tense, Aspect, and Modality in Biblical Hebrew," *Linguistic Studies in Ancient West Semitic* 7, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- Deutscher, Guy. ³2011 (2010). *Im Spiegel der Sprache: Warum die Welt in anderen Sprachen anders aussieht*: aus dem Englischen von Martin Pfeffer. München: C. H. Beck. (Titel der Originalausgabe: Deutscher, Guy. 2010. "Through the Language Glass: How Words Colour Your World." London: William Heinemann).
- Diehl, Johannes. (2022). *Der Mann zwischen den Fronten. Überlegungen zum תֵּשׁ habbēnajim in 1Sam 17,4.23*. In *Lob des Schreibers. FS Reinhard G. Lehmann*, hg. v. Bortz, Anna Maria u. a.: 31–37. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Dietrich, Jan. 2017. *Hebräisches Denken und die Frage nach den Ursprüngen des Denkens zweiter Ordnung im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient*. In *Individualität und Selbst-*

- reflexion in den Literaturen des Alten Testaments*, hg. v. Wagner, Andreas und Oorschot, Jürgen van. VWGTh 48: 45–65. Leipzig: Evangelische Verlangsanstalt.
- Dietrich, Walter und Arneht, Samuel. 2013. *Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament*, in Zusammenarbeit mit Dietrich, Manfred, Golinets, Viktor, Hunziker-Rodewald, Regine und Schwiderski, Dirk. Leiden/Boston: Brill, [zitiert als KAHAL].
- Dixon, Robert M.W. 2012. "Basic Linguistic Theory. Volume 3 Further Grammatical Topics." Oxford: Oxford University Press.
- Donner, Herbert und Wöllig, Wolfgang. 2002. *Kanaanäische und aramäische Inschriften. Band 1. 5., erweiterte und überarbeitete Aufl.* Wiesbaden: Harrassowitz.
- Ehlich, Konrad. 2003. *Mancherlei Zeit*. In *Deutsch als Fremdsprache in Wissenschaft und Unterricht – Arbeitsfelder und Perspektiven*, hg. v. Altmayer, Claus; Forster, Roland und Grub, Frank Thomas. FS Lutz Götze: 319–341. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Everett, Daniel L. ³2012. *Das glücklichste Volk: Sieben Jahre bei den Pirahã-Indianern am Amazonas*, aus dem Englischen von Sebastian Vogel. München: Pantheon. (Titel der Originalausgabe: Everett, Daniel. 2008. "Don't sleep, there are Snakes. Life and Language in the Amazonian Jungle." New York City: Pantheon Books [Random House]).
- Ewald, Heinrich. ⁸1870. *Ausführliches Lehrbuch der Hebräischen Sprache des Alten Bundes*. Göttingen: Verlag der Dieterichschen Buchhandlung.
- Fernández, Miguel Pérez. 1997. "An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew." Translated by John Elwolde. Leiden u. a.: Brill (Erstauflage: 1992. *La lengua de los sabios. I. Morfosintaxis*. Estello [Spanien]: Editorial Verbo Divino und Institución San Jerónimo).
- Fischer, Stefan; Lippke, Florian und Wagner, Thomas. 2017. *Materiale, textliche und metaphorische Zugänge zu Bildwelt der Bibel. Forum Exegese und Hochschuldidaktik: Verstehen von Anfang an (VvAa) 2: 7–44*.
- Gesenius, Wilhelm und Kautzsch, Emil. ²⁸1909. *Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik*. Völlig umgearbeitet von Kautzsch, Emil. Leipzig: Vogel (Nachdruck 1985. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag) [zitiert als Ges/Ka].
- Gesenius, Wilhelm. 1987–2010. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*: Unter verantwortlicher Mitarbeit von Rütterswörden, Udo bearbeitet und hg. v. Meyer, Rudolf und Donner, Herbert. 18. Auflage Berlin u. a.: Springer-Verlag [zitiert als Gesenius⁴⁸].
- Grießhaber, Wilhelm. 2007. *C18 Präposition*, in *Handbuch der deutschen Wortarten*, hg. v. Hoffmann, Ludger: 629–655. *de Gruyter Studienbuch*. Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- Jenni, Ernst. 1997. *Die Präposition min in zeitlicher Verwendung bei Deuterocesaja*. In *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments*, hg. v. Huwlyer, Beat und Seybold, Klaus: 90–105. Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer (= Wiederabdruck aus: Albertz, Rainer u. a. [Hg.]. 1980. *Werden und Wirken des Alten Testaments*. FS Claus Westermann: 288–301. Göttingen/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag).
- Jenni, Ernst. 2012a. *Adverbiale Zeitbestimmungen*. In *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments III*, hg. v. Jenni, Hanna; Mathys, Hans-Peter und Sarasin, Samuel: 11–32. Stuttgart: W. Kohlhammer (Wiederabdruck von ZAH 17–20 [2004–2007]: 92–108).
- Jenni, Ernst. 2012b. *Untersuchungen zur Komparation im Hebräischen Alten Testament*. In *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments III*, hg. v. Jenni, Hanna; Mathys, Hans-Peter und Sarasin, Samuel: 63–76. Stuttgart: W. Kohlhammer (= Wiederabdruck von Männchen, Julia und Reiprich, Thorsten [Hgg.]. 2007. *Mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker genannt*

- werden [Jes 56,7]. *Judentum seit der Zeit des zweiten Tempels in Geschichte, Literatur und Kult*. FS Th. Willi: 423–434. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag).
- Joüon, P. Paul. 2000. “*A Grammar of Biblical Hebrew*.” Translated and Revised by Muraoka, Takamitsu, 2 Bände, SubBi 14/I und II. Rom: Editrice Pontificio Istituto Biblico 3. ND (1. ND 1993 mit Korrekturen, ¹1991). [Neubearbeitung von: Joüon, P. Paul. 21947 (1923) *Grammaire de L’Hébreu Biblique*. Rom: Institut Biblique Pontifical].
- Koch, Klaus. 1991. *Gibt es ein hebräisches Denken*. In *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, hg. v. Janowski, Bernd und Krause, Martin: 3–24. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins (Wiederabdruck von PBL 108 [1968]: 258–276).
- Köhler, Ludwig und Baumgartner, Walter. 1967–1995. *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, 3. Auflage, neu bearbeitet von Baumgartner, Walter; Stamm, Johann Jakob und Hartmann, Benedikt unter Mitarbeit von Ben-Ḥayyim, Ze’eb; Kutscher, Eduard Yechezkel und Reymond, Philippe. Bde. I–V. Leiden: Brill [zitiert als HALAT].
- McFall, Leslie. 1982. “*The Enigma of the Hebrew Verbal System. Solutions from Ewald to the Present Day*.” HTIBS 2. Sheffield: Almond Press.
- Meyer, Rudolf. 1992. *Hebräische Grammatik*. Mit einem bibliographischen Nachwort von Rütterswörden, Udo. III. Satzlehre. *de Gruyter Studienbuch*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, ND der 3. neubearb. Aufl. 1969–1972.
- Michel, Diethelm. ²2004. *Grundlegung einer hebräischen Syntax. Teil 1: Sprachwissenschaftliche Methodik. Genus und Numerus des Nomens*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener (1977).
- Pedersen, Johannes. 1926–1940. “*Israel: Its Life and Culture*,” 4 Bde. London: Oxford University Press (dänisch: *Sjaekediv og Samfundsliv*, Bde. 1+2; *Hellighed og Gudommelighed*, Bde. 3 +4. Kopenhagen: V. Pios 1920–1934).
- Philippson, Ludwig. 1848. *Die Israelitische Bibel, Teil 2. Die Propheten*. Leipzig.
- Tropper, Josef. 2000. *Ugaritische Grammatik*. AOAT 273. Münster: Ugarit-Verlag.
- Waltke, Bruce K. und O’Connnor, Michael. 1990. “*An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*.” Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- Wolff, Hans-Walter. 1984. *Anthropologie des Alten Testaments*. 4. durchges. Aufl. München: Chr. Kaiser (1973).
- Zerweck, Nathanael. 1893. *Die hebräische Präposition Min*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde von der Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig. Leipzig: Druck von Ackermann & Glaser.
- Zwickel, Wolfgang. 2000. *Calwer Bibelatlas*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Formerly_Piero_della_Francesca_-_Ideal_City_-_Galleria_Nazionale_delle_Marche_Urbino_2.jpg.

Ute Neumann-Gorsolke

Response auf Johannes F. Diehl: Präpositionen als Indikatoren aspektiven Denkens?

Abstract: Die Response problematisiert grundlegend das Verhältnis von hebräischer Sprachform und hebräischem Denken und fragt nach der Bedeutung der aus ägyptischer Flachbildkunst gewonnenen Kategorie der Aspekte für die Analyse hebräischer Sprache und Weltansicht

This response fundamentally problematizes the relationship between the Hebrew language form and Hebraic thought and inquires into the significance of the aspective category taken from Egyptian relief art for analyses of the Hebrew language and worldview.

Der Vortrag von Johannes Diehl nähert sich der „Andersartigkeit“ des Hebräischen/hebräischen Denkens von einem sehr konkreten Ausschnitt der biblischen Sprache her und wagt sich dabei in einer Art „Tiefenbohrung“ in das „Minenfeld“ der Präpositionen – „Minenfeld“ aus dem Grunde, weil sich antike wie moderne Sprachen hier signifikant unterscheiden und für einen „Nicht-Native-Speaker“ kaum ableitbar sind. Es steht also nicht ein Lexem und dessen spezielle Semantik im Zentrum, sondern grammatische Konstruktionen und deren Erfassung räumlicher Verhältnisbestimmungen. Das ist neu und anregend, birgt aber in dieser Beschränkung m. E. durchaus hermeneutische Risiken.

Und so haben sich mir bei der Lektüre einige Fragen gestellt, die einer näheren Erläuterung und Diskussion bedürfen. Sie liegen auf unterschiedlichen Ebenen, die zum einen grundlegende hermeneutische Aspekte, zum anderen den Umgang/die Einschätzung der hier vorgeführten Beispiele und die sich daran anschließende Schlussfolgerung hinsichtlich der „Aspektive“ als Spezifikum hebräisches Denkens betreffen.

1 Hermeneutische Anfragen

1.1 Meine erste Frage richtet sich an den verwendeten Begriff „Andersartigkeit“ des Hebräischen Denkens. Was ist damit gemeint oder zumindest mitgedacht? Von woher ist die Andersartigkeit gesehen? Vom Gegensatz zum Griechisch-Latein-

nischen oder – wie die gewählten Beispiele suggerieren – von der Sprachgestalt des Deutschen als Repräsentant einer lebendigen Sprache des 21. Jh.s? Dass das 2500 Jahre alte Biblisch-Hebräische als Teil der altsemitischen Sprachfamilie anders strukturiert ist als eine moderne Sprache der indogermanischer Sprachfamilie, ist zu erwarten. Verstellen nicht die implizit als Maßstab gesetzten grammatischen Muster unserer Sprache vielleicht den Blick auf das Eigensystem dieser Sprachen? Vielleicht gerade auch in Hinblick auf die hier thematisierte räumliche Verhältnisbestimmung?

Kurz und bündig: Andersartigkeit – wem oder was gegenüber? Und: Ist diese vergleichende Betrachtung hilfreich?

1.2 Bei der Suche nach dem „hebräischen Denken“ wird die enge Korrelation von Sprache und Denken vorausgesetzt. Dass beides zusammengehört und sie einander bedingen, ist einsichtig und kaum bestritten. Die Frage ist nur: in welchem Maße? Begrenzt die Sprache das Denken? Bildet sich das Denken in der Sprache genau ab? Und konkret auf den Vortrag von J. Diehl bezogen: Können aus *einem* grammatischen Phänomen einer nicht mehr gesprochenen Sprache, die uns nur in einem kleinen Umfang textlich vorliegt und deren historische Genese wir nicht nachzeichnen können, Schlussfolgerungen über eine „hebräische Weltsicht“ oder „hebräisches Denken“ destilliert werden? Diese Frage gewinnt in Folge der Ansicht von R. Bartelmus an Bedeutung, dass der Tenak in der Zeit von 6. – 4. Jh. v. Chr. von Priesterkreisen zu religiösen Zwecken formalisiert wurde, aber nicht die Sprach- und Denkgewohnheiten der Judäer/Juden zu dieser Zeit widerspiegelt¹.

2 Der Komparativ und die Präposition *min*

2.1 Ausgangspunkt der Überlegungen stellt die Beobachtung dar, dass im Ugaritischen, Phönizischen und Hebräischen ein Komparativ nicht – wie z. B. im Deutschen² – morphologisch ausgewiesen ist. Es könnten noch andere semitische Sprachen ergänzt werden: a) Das Akkadische kennt keine besonderen Formen für

¹ Vgl. Bartelmus, 2007, 412f.: „Dass das Regelsystem, nach dem die heute in der Bibel vorfindlichen Texte in der Perser- und frühen Seleukiden- bzw. Ptolemäerzeit durchredigiert wurden, in irgendeiner Form die Sprache repräsentiert, in der die Judenheit in ihrer Entstehungsphase kommunizierte, ist positiv nicht zu belegen. Ja, man kann mit guten Gründen die Frage stellen, ob hier nicht für religiöse Zwecke eine Sondersprache entwickelt wurde.“

² Auch im Urindogermanischen ist diese Art der Steigerung und Komparation sprachgeschichtlich spät anzusehen, vgl. Zeilfelder, 1998, 476. Zeilfelder weist darauf hin, dass in vielen Sprachen

Komparativ und Superlativ, sondern drückt den Komparativ mit der Präposition *eli* mit der Grundbedeutung „auf, über, zu Lasten von, gegen“ (mehr als) „über hinaus“ aus: aB: *ša eġ-šu rabū* „der über ihn groß ist“ = der größer ist als er³. b) Auch das Mittelägyptische kennt keine morphologischen Veränderungen des Adjektivs zum Ausdruck des Vergleichs, sondern indiziert den Komparativ mit der – vielschichtigen – Präposition *r*, „literally relatively to“ nach Gardiner⁴, wobei als die Grundbedeutung von „*r*“ die Richtungsangabe „towards, to“, aber auch „at, concerning, from“⁵ anzusehen ist. c) Auch im Altäthiopischen ist, wie ich mir angelesen habe, eine verwandte Konstruktion wie im Hebräischen anzutreffen, hier mit der Präposition *ʾəm*, *ʾəmanna*, dem äthiopischen Äquivalent zu *min*⁶. Das bedeutet zunächst, dass sich die Frage von J. Diehl, „warum ... die betreffenden Sprachen ... keinen morphologisch ausgewiesenen Komparativ (ausbilden)“ [Manuskript S. 2], beantworten lässt: Warum sollten sie, wenn sie den Komparativ *syntaktisch* ausdrücken konnten⁷? Und das heißt auch, dass der Gedanke der Komparation der hebräischen Sprache resp. dem hebräischen Denken inhärent war, auch wenn er nicht durch bestimmte Morpheme indiziert wurde!

2.2 Doch das allein stellt natürlich nicht die zentrale Idee dar, sondern die Frage, ob „die Komparation wirklich eine *Sonderfunktion* von ׀ ist“ [S. 2], oder ob hier nicht, wie in dem Beispiel Gen 12,8, von einer besonderen perspektivischen Bestimmung ausgegangen werden muss, der, wie der Ausgangspunkt des Vergleichs mit *min*, als „von...aus gesehen“ (E. Jenni)⁸ umschrieben werden kann. Die Betonung, dass *min* im Hebräischen sowohl bei den lokalen Angaben wie auch bei den Beispielen, die wir als Vergleiche begreifen, den Ausgangspunkt der Betrachtung markiert und damit einen Perspektivwechsel innerhalb des Satzes vollzieht, ist mir nachvollziehbar und scheint auch im Vergleich mit den oben erwähnten Beispielen aus anderen Sprachen erhellend. Vorausgesetzt wird dabei aber, dass diese Betonung des Ausgangspunktes den Sprechenden/Schreibenden des Biblisch-Hebräischen immer noch deutlich war. Möglich ist doch auf jeden

der Komparativ nicht morphologisch, sondern lexikalisch oder syntaktisch ausgedrückt wird (ebd., 475.481).

3 Vgl. Von Soden, 1969, 90.

4 Gardiner, 1988, § 50 und § 163.

5 Gardiner, 1988, 577.

6 Vgl. Procháska, 2004, 101.

7 Jenni, 2007, 423, konstatiert als „Überschuss“ der Konstruktion mit *min*, „dass auch Eigenschaftsverben in der gleichen Funktion gebraucht werden“, d. h. sich diese Konstruktion als adäquat für die hebräische Sprache erweist.

8 Jenni, 2007, 423.

Fall, dass im Sprachgebrauch die Verwendung von *min* in der Komparation im Sinne von „im Vergleich zu“ verstanden wurde, d. h., dass sich eine evtl. ursprüngliche Bedeutung als „von ... aus gesehen“ nur noch verblasst vorfindet und *min* von den Sprechern und Schreibern direkt als Komparationsmarker erkannt wurde⁹. Gleiches könnte auch für die lokalen Bezeichnungen zutreffen, so dass die Übersetzung von מִמֶּנּוּ, „nach Westen, im Westen“, die Gesenius bietet, durchaus gerechtfertigt wäre.

Ausgehend davon, dass die Bedeutung von *min* in den unterschiedlichen Beispielen semantisch präsent ist, also mit dem *min* der Ausgangspunkt der Betrachtung gesetzt wird und dadurch ein satzinterner Perspektivwechsel erfolgt, so ist damit m. E. eine Eigenart der Verhältnisbestimmung von Menschen/Orten/anderen Größen zueinander im Hebräischen fassbar¹⁰ und wird sehr treffend in der genannten Übersetzung von Zerweck aufgezeigt: „Abram schlug sein Zelt auf, so dass Beth-El von Westen, Ai von Osten auf sein Zeltlager gleichsam herüberschauten...“. Wie ist diese Eigenart aber zu beurteilen?

3 „Aspektive“ als Spezifikum hebräischen Denkens ?

3.1 Um die Besonderheit dieses satzinternen Perspektivwechsels zu profilieren, hat J. Diehl Skizzen erstellt, die die Unterschiede zwischen deutscher und hebräischer sprachlicher Darstellung veranschaulichen sollen, und die der Zuordnung zum perspektivischem und aspektivem „Denken“(?) / Wahrnehmen dienen. Diese haben mir Schwierigkeiten bereitet, insbesondere der „Betrachtungsrahmen“ und die Figur des/der Betrachters/in, die beide ja der Kunstbetrachtung entlehnt und auf den Vergleich mit der Bildkunst angelegt sind. Bezieht sich der „Betrachtungsrahmen“ auf das jeweils evozierte Bild? Bleibt der Betrachter tatsächlich entweder außerhalb oder innerhalb des Bildes? Kommt es nicht auf die Erzählperspektive an, d. h. befindet sich der auktoriale Erzähler nicht immer, in jeder Sprache, „über“/ „jenseits“ des ausgesagten Sachverhalten? Wäre daher nicht eine Unterscheidung zwischen linearer Gedankenstruktur im Deutschen und einer bipolaren oder auch, was dem aspektiven Gedanken sogar nahekommt, einer para-

⁹ Im heutigen Arabischen wird nach der Komparativform des Adjektivs die zu vergleichende Bezugsgröße mit *min* eingeführt.

¹⁰ Die auch für die Präposition *bēn* angenommene, vergleichbare Struktur – als Ausgangspunkt des Betrachteten zu fungieren – ist m. E. nicht überzeugend.

taktischen im Hebräischen sinnvoller, um den satzinternen Perspektivwechsel zu beschreiben?

3.2 Lassen wir uns auf den Vergleich mit der Aspektive-Klassifizierung ägyptischer Flachbildkunst ein – wobei der Schritt von der Darstellungsart in der Kunst zur Analyse der Syntax an sich noch stärker zu bedenken wäre, – und das bedeutet parataktische Darstellung der Einzelemente ohne erkennbaren funktionalen Zusammenhang zueinander, ohne vom Menschen bestimmte Perspektive, dann stellt sich die Frage, was gewonnen wird mit dieser Klassifizierung für das Verstehen des „hebräischen Denkens“? Dazu möchte ich zwei signifikante Punkte von E. Brunner-Traut anführen.

Einerseits schreibt sie: „Seine (= des Menschen, Verf.in) Kenntnis von der Welt befähigt den Beschauer, das aspektivisch gewonnene Bild als Organismus zu erkennen, wie sie analog perspektivisch gezeichnete Gegenstände entzerren muss“¹¹, d. h. dass die Darstellungsweise eine Bedeutungsdarstellung, aber nicht die real erfahrene Welt repräsentiert. Welchen Aufschluss vermag uns diese Darstellungsweise aber dann vom Denken der Ägypter zu geben resp. die syntaktische Darstellung vom hebräischen Denken, wenn deutlich ist, dass es eine Darstellungsweise bezeichnet?¹²

Zum anderen ist für E. Brunner-Traut deutlich, dass Aspektive wie auch perspektivische Darstellung einer bestimmten Wahrnehmungsweise und diese einer bestimmten mentalen Lage entsprechen¹³. In der ägyptischen Flachbildkunst, die als raum- und zeitstumm gilt, „erscheint das Ding dem Fluss der Zeit entrissen, aus seiner Vergänglichkeit hinübergerettet in die Zustandsform ewigen Seins, wobei ‚Ewigkeit‘ verstanden sein will im Sinne dauernder Zeit. ... Er (= der Ägypter, Verf.in) hat Anschein und Zufall, persönliche Willkür und Abhängigkeit vom jeweiligen Standpunkt als ichbezogene Werte abgelehnt und die Dinge (objektiv) sein lassen, ohne sie beeinflussen zu wollen, weil er, um es mit seinen eigenen Worten zuzusagen, ‚angesichts der göttlichen Wahrheit schweigt‘. So kommt es, daß keine andere so wie die ägyptische Kunst Transzendentes aufleuchten läßt“¹⁴.

Wenn die ägyptische Kunstform die religiöse Verfasstheit der Welt tatsächlich widerzuspiegeln vermag, welche Deutungen wären dann für ein aspektivisches hebräisches Denken anzunehmen, welche Korrelation von Ausdrucksform und

11 Brunner-Traut, 1978, 202.

12 Der Vortrag von J. Diehl beschränkt sich allein auf die Frage der Position des/der Betrachters/ in und der formalen Parallelität zu ägyptischen Flachbildkunst.

13 Vgl. Brunner, 1978, 202.

14 Brunner-Traut, 1978, 203.

mentaler Lage wären sinnhaft und überzeugend? Ist auf diese Weise eine umfassende spezifische „hebräische“ Weltansicht greifbar?

Noch bin ich jedoch – trotz der anregenden Ausführungen von J. Diehl – der Klassifizierung des hebräischen Denkens als Aspekte und weitergehenden Folgerungen gegenüber skeptisch.

Literatur

- Bartelmus, R., 2007, ‚Revitalisierung des Althebräischen‘ oder: Kann man ein Konstrukt neu beleben, indem man ein neues Konstrukt schafft?, in: Männchen, J. (Hg.) in Zus. mit Reiprich, T., Mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker genannt werden (Jes 56,7). Judentum seit der Zeit des Zweiten Tempels in Geschichte, Literatur und Kult. FS für Th. Willi zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn, 405–422.
- Brunner-Traut, E., 1978, Ägypten. Kunst- und Reiseführer mit Landeskunde. Mit einem Beitrag von R. Jacobi, dritte, erweiterte und verbesserte Auflage, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz
- Gardiner, A., 1988, Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs, 3. revised Edition, Oxford
- Jenni, E., 2007, Untersuchungen zur Komparation im hebräischen Alten Testament, in Männchen, J. (Hg.) in Zus. mit Reiprich, T., Mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker genannt werden (Jes 56,7). Judentum seit der Zeit des Zweiten Tempels in Geschichte, Literatur und Kult. FS für Th. Willi zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn, 423–434
- Procházka, St., 2004, Altäthiopische Studiengrammatik (OBO Subsidia linguistica 2), Göttingen/Freiburg(CH)
- Von Soden, W., 1969, Grundriss der akkadischen Grammatik (Analecta Orientalia 33/47), Rom
- Zeilfeder, S., 1998, Steigern und Vergleichen im Hethitischen, in: Prosecký, J. (Hg.) Intellectual life in the Ancient Near East. Papers presented at the 43rd Rencontre Assyriologique Internationale in Prag 1996, Prag, 475–482

III Collectivity – Individuality. Different Ways of Reasoning and Perception?

Hans-Hubertus Münch

Individualität im Alten Ägypten

Teil I: Altes Reich

*„Das Höchste wäre: zu begreifen,
dass alles Faktische schon Theorie ist.“¹*

Abstract: Der vorliegende Artikel skizziert die Problematik der Suche nach dem Ausdruck des Individuums in der ägyptischen Kunst des Alten Reichs. Aufbauend auf der wissenssoziologisch begründeten These, dass stratifizierte Gesellschaften spezifische Typen persönlicher Identität ermöglichen, argumentiere ich, dass die zumeist stark schablonenhaft wirkenden Repräsentationen von Personen in den Opferkammern der Pyramidenzeit primär Ausdrucksformen sozialer und nicht individualistisch geprägter Identitäten sind. Um diesen Unterschied zu erkennen, und dies ist die zweite Grundthese des Beitrages, ist es allerdings notwendig eine Historisierung des Konzeptes „Identität“ in Hinblick auf vormoderne Gesellschaften vorzunehmen.

This article outlines the problematics of the search for how the individual is expressed in the Egyptian art of the ancient empire. Building on the sociology of knowledge argument that stratified societies allow specific types of personal identity to form, I argue that the generally heavily formulaic representations of people in sacrificial chambers from the age of the pyramids primarily express social and not individualistically shaped identities. However, in order to identify this difference, and this is the second main argument of this article, we must historicize the concept of “identity” in relation to premodern societies.

1 Einleitung

Ägyptologen haben lange daran gelitten – und manche tun es immer noch –, so etwas wie den Ausdruck einer „persönlichen Identität“ in den bildlichen Darstellungen des pharaonischen Ägyptens dingfest zu machen.² Diese „Schwierigkeit“ verwundert zugegebenermaßen kaum, erscheinen doch die darstellerischen Prin-

1 Goethe, Wilhelm Meisters Wanderjahre, Kapitel 43.

2 Ich gehe im Folgenden nur kurz auf Textzeugnisse ein, bei denen meiner Ansicht nach dieselbe Problematik besteht, s. Bemerkungen unten. Zum Konzept der persönlichen Identität s. Luckmann 2006 sowie Knoblauch 2004.

zipien dessen, was heute ein wenig inflationär als „Kunst“ bezeichnet wird, auf den ersten Blick über sehr lange Zeiträume hinweg als weitgehend unverändert.³ Etwas salopp könnte auch formuliert werden: wohin man auch schaut, es scheinen überall nur dieselben menschlichen Figuren in ähnlichen Settings zu begegnen.

Etwas von dieser „visuellen Normierung“ Abweichendes, das auf der Suche nach der persönlichen Identität eines Menschen als gewolltes Zeugnis eines „Individuums“ gedeutet werden könnte, ist selten.⁴ Und wo es eine solche darstellerische Differenz dann einmal gibt, entpuppt sich diese bei genauerer Betrachtung nicht als eine Form des „Ich-Statements“, sondern zumeist auch nur als ein spezieller Darstellungstyp der altägyptischen Bildproduktion.⁵ Hingewiesen sei hier etwa auf die Königsplastik des Mittleren Reiches oder die Priesterstatuen des 1. Jahrtausends v. Chr.⁶

Aber ist die Feststellung eines „immer“ Gleichen wirklich das zentrale Haupthindernis im Willen des heutigen Betrachters ein Individuum „hinter“ den Bildern aufzuspüren zu wollen? Ich denke nicht. Vielmehr scheint mir unsere eigene Gegenwart uns selbst in fundamentaler Weise im Wege zu stehen, insofern wir bei einer derartigen Suche zumeist eine Historisierung des Konzeptes „persönliche Identität“ unterlassen. Das ist in der Begrifflichkeit der modernen Sozialgeschichte das Historismusproblem, d. h. die „Tatsache der Relativität und geschichtlichen Gewordenheit aller Denkinhalte“.⁷ Ich werde im Weiteren auf diesen Punkt zurückkommen.

3 Zu den Darstellungsprinzipien der ägyptischen Plastik und des Reliefs s. Robins 1994.

4 Die einzigen zwei Objekte, die meines Wissens so etwas wie eine partielle, individuelle Darstellung einer Person zeigen könnten, sind die Stele eines anscheinend an Polio erkrankten Mannes (Kopenhagen Glyptothek AIN134) sowie die Familienstatue des kleinwüchsigen Seneb (Kairo Ägyptisches Museum JE 51280). Zum Thema vermeintlicher Individualität und Darstellungstypus s. am Beispiel der römischen und griechischen Kunst Knauß 2017.

5 Neuerdings werden von Ägyptologen auch zahlreiche Versuche unternommen sog. Künstlerhände zu entdecken, also individuelle Personen, die für die Produktion der jeweiligen Kunstwerke verantwortlich zeichnen. Dies ist allerdings ein anderes Thema und findet im Folgenden keine weitere Berücksichtigung.

6 Einen guten Überblick zu den Darstellungstypen des Königs im Mittleren Reich cf. Oppenheimer 2015. Für die Spätzeit s. etwa Birk 2014 und Lieven 2004.

7 Oexle 1987, 69, Anm. 20. „[Der] Sachverhalt der Historisierung gilt auch für das historische Wissen, für die historischen Wissenschaften selbst. Der Historiker Johann Gustav Droysen hat das schon 1857 ausgesprochen. [...] „Das historische Forschen setzt die Einsicht voraus, daß auch der Inhalt unseres Ich ein vielfach vermittelter, ein geschichtliches Resultat ist.“ „Diese Erkenntnis der Historizität der wissenschaftlichen Erkenntnis selbst ist, zumindest bis heute, unwiderruflich ...“ Oexle 2002, 37–38.

Ich möchte die eben nur äußerst knapp beschriebene Forschungsproblematik für die Ägyptologie im Folgenden am Beispiel einer einzigen Objektgattung exemplarisch und damit bewusst unvollständig beleuchten, nämlich den Repräsentationen von Hausverbandangehörigen in den Opferkammern der Mastabagräber des Alten Reichs. Aufbauend auf der These, dass unterschiedliche Sozialstrukturen eine spezifische Auswahl an Typen persönlicher Identität befördern (s. u.), argumentiere ich, dass die „Gesellschaft“⁸ des Alten Reichs Identitätstypen erzeugte, die Einfluss auf die Darstellung des Einzelnen in den Opferkammern hatte, bzw. der Einzelne sich in diesen typisierten Darstellungen durchaus wiedererkennen konnte.⁹ Persönliche Individualität und Darstellungstypus fallen damit in gewisser Weise und sich gegenseitig bedingend zusammen. Gemeinsam bilden sie in der Folge das, was ich im Anschluss an entsprechende Überlegungen in der Soziologie *mutatis mutandis* als die „soziale Identität“ einer Person bezeichnen möchte.¹⁰

Zugegeben, solche Überlegungen können heftigen Widerspruch hervorrufen, wofür ich Verständnis hätte. Denn diese scheinen zunächst einmal gängigen Vorstellungen über die Einzigartigkeit der individuellen Existenz diametral entgegensetzen. Wie ich versuchen werde zu erläutern, bin ich allerdings weit davon entfernt behaupten zu können, etwas wirklich Neues zu präsentieren. Ein Blick auf die Literaturliste mag für diese Selbsteinschätzung genügen. Allerdings scheint mir die Wirkungskraft dieses eigentlich Altbekanntes unter Ägyptologen wie auch unter anderen Altertumswissenschaftlern nicht wirklich zur Kenntnis genommen worden zu sein. Entsprechend verstehe ich Nachstehendes dann auch als eine Form intellektuellen *Nudgings* für zukünftige Forschungen auf dem Gebiet der Identität.

8 Auch der Begriff der Gesellschaft müsste zunächst einmal historisiert werden. Aufgrund dieses Defizits wird er im Weiteren in Anführungsstriche gesetzt. Als mögliche Grundlage für solch einen Historisierungsversuch s. Luhmann 1980–95.

9 Damit rücken die Darstellungen in den Opferkammern fast automatisch in den Bereich der von der Wissenssoziologie als Deutungsmuster sozialer Wirklichkeit bezeichneten Interpretation der Welt und deren innerer Zustände. Mit ihrer Hilfe ergeben sich Möglichkeiten des „richtigen“ sozialen Handelns. Für das Alte Reich s. die Überlegungen bei Münch 2013.

10 Zum Konzept sozialer Identität s. etwa Jenkins 2014.

2 Theoretisches: Identitäten in stratifizierten „Gesellschaften“

Peter Berger und Thomas Luckmann, die beiden großen Wegbereiter der modernen Wissenssoziologie, haben bereits sehr früh daraufhin gewiesen, dass in vor-modernen „Gesellschaften“, die persönliche Identität einer Person sozial „prädefiniert“ und „vorprofiliert“ ist.¹¹

„Einfacher ausgedrückt“, wie beide Autoren dann auch pointiert bemerkten, ist in diesen sozialen Systemen

jedermann im Wesentlichen der, der er sein soll. Identität in einer solchen Gesellschaft ist subjektiv und objektiv leicht erkennbar. Jeder weiß, wer jeder andere und wer er selbst ist. Ein Ritter ist ein Ritter und ein Bauer ein Bauer. Es gibt daher auch keine Identitätsprobleme. Das Bewusstsein stellt auch kaum je die Frage, Wer bin ich? Denn die gesellschaftlich vorbestimmte Antwort wird in jeder signifikanten Situation als eindeutig wirklich und zusammenhängend bestätigt. Das bedeutet allerdings keineswegs, dass das Individuum sich in seiner Identität glücklich fühlen muss... Aber ein Identitätsproblem gehörte nicht dazu. Man konnte ein unfähiger und sogar ein rebellischer Bauer sein. Aber man war Bauer [...] Mit anderen Worten: Der Einzelne in einer solchen Gesellschaft ist nicht nur der, für den er gehalten wird. Er ist auch unteilbar und ohne Schichten er selbst.¹²

Dass dies so ist, ist nach Berger und Luckmann weder Zufall noch das Produkt einer „spezifischen Kultur“ oder gar eines bestimmten Zeithorizontes. Es liegt vielmehr an der Sozialstruktur vormoderner „Gesellschaften“, die zumeist segmentärer und/oder stratifizierter Natur waren. In der Sprache und Begrifflichkeit der Wissenssoziologie liest sich dies wie folgt:

Eine Weltauffassung, ein zusammenhängendes Ganzes vergesellschafteter Bedeutungsbestände, und eine bestimmte Gesellschaftsordnung, eine zusammenhängende Struktur handlungsregulierender Institutionen, stehen bei der Ausbildung einer persönlichen Identität Pate. Daraus folgt, dass – so sehr auch die Vorgänge der Identitätsbildung in formaler Hinsicht die gleichen sind – verschiedene „Gesellschaften“ verschiedene Typen von persönlicher Identität ausbilden.¹³

Und weiter:

Die historischen Gesellschaftsstrukturen erzeugen Identitätstypen, die im individuellen Fall erkennbar sind [...] Identität selbst ist ein Phänomen, das durch die Dialektik von Individu-

¹¹ Berger und Luckmann 2003 (1969), 175.

¹² Berger und Luckmann 2003 (1969), 175–176.

¹³ Luckmann 2006, 390–391.

um und Gesellschaft entsteht. Identitätstypen andererseits sind schlechthin gesellschaftliche Produkte, relativ stabile Elemente der objektiven Wirklichkeit, wobei ihr Stabilitätsgrad natürlich seinerseits gesellschaftlich determiniert ist. Als Produkt der Gesellschaft sind sie in jeder Gesellschaft Gegenstand einer gewissen Theoriebildung, auch wenn sie stabil sind und individuelle Identität relativ unproblematisch zustande kommt. Theorien zur Identität sind in eine allgemeinere Interpretation der Wirklichkeit eingebettet. Sie sind in die symbolische Sinnwelt und deren Legitimationen eingebaut und wechseln je nach deren Charakter. Identität wäre unverständlich, wenn sie nicht ihren Ort in einer Welt hätte. Deshalb kann über Identität – und über Identitätstypen – nur im Rahmen jener theoretischen Interpretationen theoretisiert werden, in denen beide gesellschaftlich beheimatet sind.¹⁴

Damit mag an dieser Stelle auch klar sein, warum ich entsprechend dem oben Gesagten für eine Historisierung des Konzeptes der persönlichen Identität plädiere.¹⁵ Einfach ausgedrückt: Da wir heute weder in einem segmentären noch in einem stratifizierten sozialen System leben, muss sich unsere Identität zwangsläufig verändert haben. Die Übertragung moderner Vorstellungen von Identität auf die Menschen der Vergangenheit ist damit – um es undiplomatisch zu formulieren – eine Sackgasse der sozialgeschichtlichen Forschung.

Und das gilt, was die Identität betrifft, – es sei an dieser Stelle kurz erwähnt – als Erklärung im Übrigen auch für das berühmt-berüchtigte Fehlen einer „Öffentlichkeit“ in vormodernen „Gesellschaften“. Dies meint nämlich nicht – wie manchmal missverständlich angenommen wird – eine irgendwie geartete und allumfassende „Privatsphäre“, sondern die Unteilbarkeit des sozialen Status einer Person in allen Lebenslagen. Kurzum, eine Person in solchen „Gesellschaften“ kann, leger ausgedrückt, keine „Auszeit“ oder „Ferien“ von ihrem jeweiligen sozialen Status nehmen. Auch hier ist ein Ritter immer ein Ritter und ein Bauer immer ein Bauer, egal wo er ist oder was er tut. Im Sinne der häufig bemühten „feinen Unterschiede“ ist er beispielsweise schon allein aufgrund seines Habitus, seiner Sprache und seiner Kleidung immer als Ritter oder Bauer für alle Beobachter klar zu erkennen und dementsprechend einzuordnen. Und auch dürften beide – laut der Überlegungen von Berger und Luckmann – gegen eine solche eindeutige Identifizierung wohl keinerlei Einwände gehabt haben.

¹⁴ Berger und Luckmann 2003 (1969), 185–186.

¹⁵ Die Notwendigkeit der Historisierung gilt ausnahmslos für alle sozialen Grundbegriffe.

3 Identitätstypen im Flachbild der Opferkammern des Alten Reichs

Zahlreiche Würden- und Funktionsträger im Alten Reich wurden in sog. Mastaba-
gräbern beigesetzt.¹⁶ Diese besteht idealtypisch aus einem häufig quadratischen
Graboberbau und einer unterirdisch gelegenen Grabkammer. Für den Totenkult
des Verstorbenen gab es eine an bzw. in den Oberbau gebaute Opferkammer, de-
ren Lokus die Scheintür als imaginierte Schnittstelle für den jenseitigen Kontakt
mit dem Toten war. Diese Kammern sind unterschiedlich groß und üblicherweise
mit Bildern unterschiedlicher Thematik dekoriert, die den Grabherrn inmitten einer
Gruppe von menschlichen Figuren zeigen. Als Regel kann dabei gelten, dass
es sich beim Grabbesitzer immer um den zentralen Angelpunkt der jeweils dar-
gestellten Gruppe handelt. So ist er die grundsätzlich am größten dargestellte Fi-
gur, wobei er meist – wenn auch nicht immer – von seiner Frau und den gemein-
samen Kindern begleitet wird. Alle anderen Figuren sind stets kleiner gearbeitet
und mittels der Platzierung im Bild sowie der Blickrichtung auf die Person des
Grabbesitzers hin orientiert. Stichwort: Bedeutungsperspektive.¹⁷

Lange Zeit waren Ägyptologen überwiegend der Ansicht, dass es sich bei den
in der Dekoration der Opferkammern gezeigten Figuren mehrheitlich um fiktive
Personen handelt, deren primäre Funktion die Versorgung des Verstorbenen im
Jenseits war. Seit geraumer Zeit ist allerdings eine alternative Interpretation im
Umlauf, die davon ausgeht, dass es sich bei den Darstellungen um die Repräsen-
tationen von Hausverbänden handelt, denen der jeweilige Grabbesitzer zu seinen
Lebzeiten als *pater familias* vorstand.¹⁸ Für diese Identifizierung der Figurengrup-
pen spricht zum einen die Neuübersetzung des häufig in den Inschriften der Kult-
kammern vorkommenden Begriffs *pr-dt* als „Hausverband“ sowie die zahlreichen
kleinen Beischriften zu den Figuren.¹⁹ Diese enthalten neben dem Namen der mit
der Darstellung identifizierten Person in aller Regel auch deren Funktionstitel res-
pektive Rangbezeichnungen, die auf eine spezifische Tätigkeit im „Haus“ des
Grabbesitzers verweisen. So finden sich in den Darstellungen etwa Hausvorste-
her, Vorsteher des Leinens, einfache Diener aber auch Köche und Schlachter, um
nur einige wenige zu nennen.²⁰

16 Einen Überblick über die Grabtypen und deren Entwicklungen gibt Jánosi 2006.

17 Schäfer 1963.

18 Cf. Münch 2013.

19 Zur Übersetzung von *pr-dt* als Hausverband s. Perepelkin 1986 (1966).

20 Einen Überblick der verschiedenen Funktionstitel gibt Vasiljevic 1995.

Beim Vergleich der verschiedenen Hausverbandsrepräsentationen, die sich in zahlreichen Graboberbauten erhalten haben, fällt einerseits auf, dass keine der Gruppen der/den anderen in ihrer sozialen Zusammensetzung gleicht. Dies gilt sowohl in Hinblick auf die Zahl der Angehörigen eines „Hauses“ als auch auf deren jeweilige sozial-administrative Zusammensetzung.²¹ Werden Schätzungen zugrunde gelegt, die für den Haushalt eines Angehörigen der Oberschicht in der Pyramidenzeit in der Realität von mehreren hundert Personen ausgehen, so wird deutlich, dass die Hausverbandsrepräsentationen in den Opferkammern keinesfalls mit der damaligen sozialen Wirklichkeit übereinstimmen. Darüber hinaus fehlen in den Gruppenbildern auch fast durchgehend die Repräsentationen von weiblichen Individuen, die mit Namen und Titel identifiziert sind. Ausnahmen sind nur die Frauen und die weiblichen Anverwandten der Grabbesitzer. Darüber hinaus fehlen aber auch meist einfache Bauern und Handlanger, die das Gros unter den Angehörigen eines „Hauses“ gestellt haben dürften. Die in den Opferkammern repräsentierten Individuen verbildlichen damit also lediglich einen speziellen Ausschnitt aus dem personellen Gesamtbestand des Hausverbandes des Grabherren. Die Personengruppendarstellungen sind somit – um diese etwas unglückliche Metapher zu benutzen – keine „Spiegel“ der historischen Alltagswelt des Alten Reichs. Es stellt sich die Frage: warum nur diese Individuen? Warum wird nur eine kleine Auswahl von ehemals real existierenden Hausverbandsangehörigen erfasst?

Eine Antwort hierauf lässt sich mit Hilfe zeitgenössischer Quellen nicht geben. Es ist jedoch eine Inschrift zu einem ähnlichen, aber aus dem Mittleren Reich stammenden Gruppenbild bekannt, die die darin repräsentierten und namentlich sowie dem Stand nach bezeichneten Individuen als verdiente Mitglieder des Hausverbandes des Grabherrn identifiziert.²² Auch wenn wir es hier mit einer ca. 500 Jahre jüngeren Darstellung zu tun haben, dürfte deren Erklärung zur Zusammensetzung der Gruppe wohl auch für die hier im Fokus stehenden Personengruppendarstellungen zutreffen.

Im Anschluss an diese Hypothese scheint es mir nicht allzu weit hergeholt, die Hausverbandsangehörigen in den Opferkammern des Alten Reichs – genauso wie die deren jüngeren Pendanten – als die Repräsentation sozialer Netzwerke zu deuten, deren Grundlage die Loyalität und das zu Lebzeiten der Grabherren erworbene Vertrauen gewesen ist. Wie in der Alltagswirklichkeit des „Hauses“ so auch im Tode handelt es sich dabei um eine Form des *Quid pro quo*, nämlich

²¹ Die Spannweite der repräsentierten Hausverbandsangehörigen liegt zwischen 10–120 Individuen und mehr. Aufgrund der zum Teil schlechten Erhaltungszustände der Darstellungen ist meist nur ein Bruchteil der ursprünglich angebrachten Beischriften erhalten geblieben.

²² Seidlmayer 2007.

der jenseitigen (Mit)Versorgung der dargestellten Individuen durch die vor der Scheintür des Grabherrn niedergelegten Gaben als Lohn/Gegenleistung für immerwährende Loyalität und Arbeit ihrem *pater familias* gegenüber.

Aufgrund der ikonischen Mittel der Gruppierung, Reihung und Skalierung in der für ägyptische Reliefdarstellungen gängigen Weise sind die in den Opferkammern repräsentierten Individuen nicht als solche erkennbar. Diese sind in der Folge der Darstellungskonventionen „nur“ Typen; beispielsweise Familienmitglieder, Diener, Hörige oder Schreiber. Allein die beigelegten Titel- und Namensbeischriften lassen erkennen, dass eine jede dieser typisierten Figuren ein ganz bestimmtes Individuum repräsentiert. Es geht bei dem Gezeigten damit nicht um eine Form der Repräsentation, die der „Eigenwilligkeit“ einer Person Raum gibt, sondern um eine, die deren soziale Identität in den Mittelpunkt stellt, nämlich eben als loyaler Diener, Höriger oder Schreiber seines Patrons.

Im Anschluss an das oben Gesagte kann durchaus auch soweit gegangen werden sich vorzustellen, dass sich ein namentlich im Gruppenbild repräsentiertes Individuum in seiner Figur sowohl erkannte als auch mit dieser identifizierte. Wir sind an dieser Stelle wieder bei dem in der Einleitung bereits erwähnten „Zusammenfall“ sowie der gegenseitigen Bedingtheit von „Subjektivität“ und „Faktizität“ aufgrund der spezifischen Bedingungen der Identitätskonstruktion in vor-modernen „Gesellschaften“.²³

Und dass die Ägypter auch anders gekonnt hätten, belegen für mich eindrücklich die von den damaligen Handwerkern beinahe lebensecht gestalteten Köpfe und Figuren sowohl des Alten Reichs als auch der Amarnazeit.²⁴ Salopp gesagt: Sie hätten durchaus gekonnt, wenn sie gewollt hätten. Es war für sie jedoch schlichtweg nicht notwendig, da das Konzept persönlicher Identität noch nicht „geboren“ war. Denn das in einem Konzept innewohnende Wissen gibt den Raum und die Grenzen menschlichen Denkens und Handelns vor. Mit anderen Worten: wo kein Wissen, da kein Denken und wo kein Denken, da kein Tun. „Eine andere, „wirklichere“ Realität als diejenige Welt, die Menschen mittels ihrer – von Wissen geleiteten – Wahrnehmungen konstruieren, [...] gibt es nicht.“²⁵

23 Werden die Gruppenbilder in den Opferkammern in dieser Weise verstanden, rücken sie fast automatisch in den Bereich der von der Wissenssoziologie als Deutungsmuster sozialer Wirklichkeit bezeichneten Interpretation der Welt und deren innerer Zustände. Mit ihrer Hilfe ergaben sich Möglichkeiten des „richtigen“ sozialen Handelns innerhalb der spezifischen „Gesellschaft“ des Alten Reichs. S. hierzu wiederum Münch 2013.

24 Für das Alte Reich wäre hier beispielsweise die Büste des Anchnaf aus der 4. Dynastie zu nennen (Museum of Fine Arts Boston, 27.442). Illustrativ sind aber auch die Gipsmodelköpfe aus dem Werkstattdbereich des Thutmosis in Amarna. S. hierzu Seyfried 2012.

25 Fögen 1993, 41.

Abschließend soll einem möglichen Missverständnis vorgebeugt werden. Auch die Besitzer begegnen uns in den Darstellungen ihrer Gräber immer nur in ihrer sozialen Identität. Dies gilt auch für alldiejenigen Fälle, in denen sich „(auto?)biographische“ Inschriften erhalten haben.²⁶ Diese folgten nämlich in aller Regel – wie auch die Statuen und Reliefs – gewissen typologischen Mustern, die insbesondere am phrasenhaften Aufbau der Texte erkennbar werden.²⁷ Persönliche Sichtweisen, Meinungen oder Einschätzungen im Sinne auto-subjektiver Äußerungen oder gar eine Form der „Selbstreflexion“ der Grabherren sind – soweit ich das Material überblicke – unbekannt. Und selbst dort, wo vielleicht doch einmal tatsächlich Erlebtes Eingang in die Texte findet, etwa die in der Inschrift des Harchuf unternommene Reise nach Nubien oder die Inschrift des Wesirs Weni, ist es wiederum nichts „Persönliches“, wovon dem berichtet wird, sondern eine Beschreibung der sozialen Identität des jeweiligen Protagonisten, nämlich die als treuer und loyaler „Beamter“ seines Königs im Kontext des geschilderten Geschehens.

4 Schlussbemerkung

Ich habe zu Anfang meines Vortrages bereits gesagt, dass für mich das Fehlen des Nachweises einer nach heutigen Maßstäben wie auch immer gearteten persönlichen Identität das Ergebnis einer falschen Erwartungshaltung des heutigen Beobachters dem historischen Material gegenüber darstellt. Es muss zwangsläufig eine Historisierung des entsprechenden Konzeptes erfolgen, um hier das Individuum „sichtbar“ zu machen. Und diese Historisierung weist mit Hilfe der modernen Wissenssoziologie – wie ich kurz zu skizzieren versucht habe – auf das, was als die soziale Identität eines Individuums bezeichnen werden kann. Um auch am Ende möglichst keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: Das hier Gesagte ist längst nicht „ausbuchstabiert“; es handelt sich lediglich um eine Andeutung wohin die Reise gehen könnte.

Aber dies ist noch nicht alles und vielleicht sogar noch nicht einmal das Wichtigste. Wie deutlich geworden sein dürfte, lassen sich meine Deutungen nicht durch zeitgenössische Quellen begründen. Sie sind allein das Ergebnis theoretischer Überlegungen. Es gibt keinerlei historische Belege. Wie sollten denn solche „harten Fakten“ auch möglich sein? Das Konzept „persönliche Identität“, mit dem wir gemeinhin in unserer eigenen Lebenswelt operieren und das in der Fol-

²⁶ Gnirs 1996.

²⁷ Kloth 2002.

ge – und lassen sie mich dies seiner Bedeutung halber erneut wiederholen – auch unsere Erwartungshaltung den Bildern und Texten gegenüber determiniert, zeichnet sich zur Zeit des pharaonischen Ägyptens noch nicht einmal ansatzweise am Horizont der sozialgeschichtlichen Entwicklung ab; es ist den damaligen Menschen noch vollkommen unbekannt. Und entsprechen dieser Form der Fremdheit kann es auch keine Äußerungen zur Einzigartigkeit entsprechend der persönlichen Existenz eines Individuums geben, so wie wir es zu sein glauben.²⁸ In diesem Sinne weist das Schweigen im „Quellenwald“ dann durchaus eine deutliche Aussagekraft auf, wenn auch für etwas Anderes als für das, was auf den ersten Blick erwartet wird bzw. wir möglicherweise gerne hätten.

5 Bibliographie

- Berger, Peter und Luckmann Thomas 2003 (1969). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. 19 Aufl. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.
- Birk, Ralph 2014. Titel-Bilder: Zur amtspezifischen Ikonographie thebanischer Priester der Ptolemäerzeit. In Alexandra Verbossek und Kathrin Gabler (Hrsg.), *Bild: Ästhetik – Medium – Kommunikation*. Beiträge des dritten Münchner Arbeitskreises Junge Ägyptologie (MAJA). Wiesbaden: Harrassowitz, 79–101.
- Fögen, Marie Theres 1993. Das politische Denken der Byzantiner. In Iring Fetscher (Hrsg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*. München: Piper, 41–85.
- Gnirs, Andrea 1996. Die ägyptische Autobiographie. In Antonio Loprieno (Hrsg.), *Ancient Egyptian literature: history and forms*. Leiden: Brill, 191–242.
- Jánosi, Peter 2006. *Die Gräberwelt der Pyramidenzeit*. Zaberns Bildbände zur Archäologie. Mainz: Philipp von Zabern.
- Jenkins, Richard 2014. *Social identities*. Key Ideas. London: Routledge.
- Kloth, Nicole 2002. *Die (auto-)biographischen Inschriften des ägyptischen Alten Reiches: Untersuchung zur Phraseologie und Entwicklung*. Studien zur altägyptischen Kultur. Beihefte 8. Hamburg: Buske.
- Knauf, Florian (Hrsg.) 2017. *Charakterköpfe. Griechen und Römer im Porträt*. München: Hirmer.
- Knoblauch, Hubert 2004. Subjekt, Intersubjektivität und persönliche Identität. Zum Subjektverständnis der sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie. In Matthias Grundmann und Raphael Beer (Hrsg.), *Subjekttheorien interdisziplinär. Diskussionsbeiträge aus Sozialwissenschaften, Philosophie und Neurowissenschaften*. Münster: LIT, 37–58.
- Lieven, Alexandra von 2004. Ikonographie und Stil im Spannungsfeld zwischen ägyptischer Tradition und griechisch-römischem Einfluß. In Peter Bol und G. Kaminski (Hrsg.), *Fremdheit –*

²⁸ Ein unbedarfter Blick, beispielsweise in heutige Fußgängerzonen und Kleidungsgeschäfte, lässt durchaus Skepsis aufkommen in Hinblick auf die Frage, ob wir alle wirklich so einmalige „Individuen“ sind, wie viele Zeitgenossen von sich behaupten, oder ob wir nicht doch eher alle „Typen“ sind.

- Eigenheit: Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis.* München: Prestel, 309–18.
- Luckmann, Thomas 2006. Von der `Entstehung` persönlicher Identität. In Ulrich Wenzel und Bettina Brezinger (Hrsg.), *Subjekte und Gesellschaft*. Weilerswist-Metternich: Velbrück Wissenschaft, 383–97.
- Luhmann, Niklas 1980–95. *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* 1–4. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Münch, Hans-Hubertus 2013. Die Repräsentation des Hausverbandes des Ka-nj-nswt I. (G2155). Ein Beitrag zur Geschichte des sozialen Wissens. In Alexandra Verbovsek und Kathrin Gabler (Hrsg.), *Nekroplen: Grab . Bild – Ritual*. Beiträge des dritten Münchner Arbeitskreises Junge Ägyptologie (MAJA) / Göttinger Orientforschungen Ägypten Bd. 54. Wiesbaden: Harrassowitz, 181–96.
- Oexle, Otto Gerhard 1987. Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens. In Frantisek Graus (Hrsg.), *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*. Sigmaringen: Thorbecke, 65–117.
- Oexle, Otto Gerhard 2002. Was kann die Geschichtswissenschaft vom Wissen wissen? In Achim Landwehr (Hrsg.), *Geschichte(n) der Wirklichkeit. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte des Wissens*. Documenta Augustana 11. Augsburg: Wißner, 31–60.
- Oppenheimer, Adela (Hrsg.) 2015. *Ancient Egypt Transformed: The Middle Kingdom*. New York: Metropolitan Museum of Art.
- Perepelkin, Jurij J. 1986 (1966). *Privateigentum in der Vorstellung der Ägypter des Alten Reichs*. Tübingen: Selbstverlag Renate Müller-Wollermann.
- Robins, Gay 1994. *Proportion and style in ancient Egyptian art*. Austin: University of Texas Press.
- Schäfer, Heinrich 1963. *Von ägyptischer Kunst: Eine Grundlage*. 4th edition, ed. Emma Brunner-Traut Aufl. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Seidlmayer, Stephan J. 2007. People at Beni Hassan: contributions to a model of Ancient Egyptian rural society. In Zahi A. Hawass und Janet E. Richards (Hrsg.), *The archaeology and art of Ancient Egypt. Essays in Honor of David B. O'Connor. Annales du Service des Antiquités de l'Égypte Cahiers* 36/2. Kairo: American Univ. in Cairo Press, 351–68.
- Seyfried, Friederike (Hrsg.) 2012. *Im Lichte von Amarna. 100 Jahre Fund der Nofretete*. Petersberg: Imhof Verlag.
- Vasiljevic, Vera 1995. *Untersuchungen zum Gefolge des Grabherrn in den Gräbern des Alten Reiches*. Belgrad: Philosophische Fakultät. Zentrum für archäologische Untersuchungen.

Volker Grunert

Individualität im Alten Ägypten

Teil 2: Die Suche nach dem Individuum im Ägypten der Spätzeit

„Wir urteilen stündlich aus dem Gesicht
und irren stündlich.“¹

Abstract: In antiken Zeugnissen wird häufig nach der Bestätigung der Gegenwart gesucht – so auch bei der Frage der Individualität. Das Alte Ägypten liefert jedoch keine Blaupause für die Moderne; vielmehr lässt sich durch die Suche nach dem Individuum in der Antike, hier genauer im Ägypten des 1. Jahrtausends vor der Zeitenwende erkennen, dass auch der moderne Mensch eher ein konfektioniertes „animal sociale“ ist als ein unabhängiges und eigenständiges Subjekt. Individualität besteht im spätzeitlichen Ägypten im Sinne eines persönlichen Geschmacks in der unterschiedlichen Auswahl und Kombination vorhandener Traditionen. Spätzeitliche Menschen stellen sich jedoch in Gräbern zumeist als stereotyp Gerechte dar, die ganz die Ausfüllung ihrer sozialen Rollen betonen. Aspekte, die auf individuelle Schicksale und Brüche hinweisen, werden dabei in Grabestexten stark heruntergespielt. Am deutlichsten greifbar wird dieses Personenverständnis durch das mit einem Kiebitz – einem geselligen Schwarmvogel – häufig determinierte äg. Wort für „Volk“ (*rehy.t*), über dem der König von Ägypten als falkenartiger „lebender Horus“ schwebt. Individualität eignen sich in der Spätzeit Menschen etwa nicht durch Heraustreten aus dem Schwarm an, sondern – wie auf unzähligen Sargdeckeln zu sehen – durch die eigene Identifikation mit dem Falken, sprich durch die Imitation des Königs. Ein Jemand zu sein – im Diesseits oder Jenseits – ist wichtiger als die Darstellung eigener Individualität.

Ancient texts are frequently used to search for confirmation of the present – in relation to the question of individuality as well. Ancient Egypt, however, does not provide any blueprint for modernity; instead, the search for the individual in antiquity, in this article in the Egypt of the first millennium BCE, indicates that the modern human being is more or less a ready-made “animal sociale” than an independent or autonomous subject. During the Late Period in ancient Egypt, individuality was constituted in a sense of personal taste when it came to the different ways that people selected and combined existing traditions. Late Period human

1 Lichtenberg 2013, 81.

beings, however, are usually presented at tombs as stereotypically righteous people who entirely emphasize the performance of their social roles. Aspects that refer to individual fates and ruptures are heavily downplayed in burial texts. This understanding of the person becomes most tangible in the Egyptian word for “people” (*rehy.t*), frequently determined with a lapwing – a social bird – over which the King of Egypt floats as a falcon-like “living Horus.” In the Late Period, humans gained individuality not by stepping out of the flock, but – as can be seen on innumerable sarcophagus lids – through their own identification with the falcon, that is, by imitating the king. Being somebody – here or in the beyond – was more important than portraying one’s own identity.

1 Einleitung

An dieses Diktum des Göttinger Universalgelehrten Georg Christoph Lichtenberg fühlt sich so mancher² beim Blick auf die intensive Suche nach Hinterlassenschaften autonomer Subjekte im Alten Ägypten erinnert. Denn es gilt: Das Alte Ägypten liefert keine Blaupause für eine individuelle Selbstthematisierung nach modernem Gusto.

In den erhaltenen Zeugnissen Ägyptens lassen sich ganz klar *Typen* ausmachen; nicht jedoch Individuen im heutigen Sinne – so das inzwischen einhellige Votum von ÄgyptologInnen wie Günther Roeder,³ Janet Johnson,⁴ Amr el Hawary⁵ oder auch Hans-Hubertus Münch. Die Identität eines Menschen bildet sich durch sein „soziales Wissen“.⁶ Das Ganze bildet in Ägypten die Person des Einzelnen. Dieser Befund klingt nicht nur ähnlich wie Émile Durkheim;⁷ er kommt auch m. E. sehr nahe an den gegenwärtigen Stand der derzeit sehr systemisch geprägten soziologischen Forschung. Eine persönliche Identität kann sich „nicht außerhalb der Eingebundenheit ständig wechselnder, aber auch stabiler gesellschaftli-

2 So beispielsweise Keel 2017, 29.

3 Roeder 2009 76: „Die angebliche Herausbildung des autonomen Subjekts und ein Literaturschaffen bedingen sich in den Argumentationen einiger Autoren. Hier ist allerdings unverkennbar ein *circulus vitiosus* am Werk. Ein solches Bild von Gesellschaft und Individuum ist für das Mittlere Reich bzw. für die altägyptische Kultur generell nicht zu plausibilisieren auch wenn das nicht bedeuten muss, dass damit alle literaturwissenschaftlichen Deutungspotentiale für diese Texte ebenfalls hinfällig wären.“

4 Cf. Johnson 2009, 84.

5 Cf. el Hawary 2011, 103ff.

6 Ein Begriff, der in Verbindung mit dem *tacit knowledge* seit den 80er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts intensiv diskutiert wird. Cf. u. a. den Grundsatz-Beitrag von Wagner/Sternberg 1985.

7 Cf. Durkheim 1992, 128.

cher Beziehungen entfalten“.⁸ Auf das Alte Ägypten bezogen ist die persönliche Identität nach Jan Assmann eine „Funktion der sozialen Einbindung und Bestätigung. Ein Mensch ist nur Person innerhalb der Grenzen des Bildes, das die (bedeutsamen) Anderen von ihm haben.“⁹

Die Suche nach exotischen Zeugnissen des Individuellen hat demnach im ägyptologischen Forschungsdiskurs ihr Gegenteil hervorgebracht und ÄgyptologInnen an die kollektive Bedingtheit gegenwärtiger Existenz erinnert.¹⁰ Denn nicht nur in altägyptischen Selbstdarstellungen von Privatpersonen, sondern auch in der Masse der konfektionierten Zeugnisse unserer gegenwärtigen Kulturen kommt der Individualität bekanntlich eine eher marginale Bedeutung zu.¹¹

Um in Ägypten ein *Jemand* für andere zu sein – für Menschen wie für Götter –, ist die eigene Inszenierung in einer kulturellen Rolle maßgeblich. In den Mastabagräbern des Alten Reiches wird der Mensch als ein „animal sociale“¹² dargestellt, dessen Eigentümlichkeiten hinter seiner Rolle gar ganz zu verschwinden scheinen.

Aber dieser typologischen Überformung der Identität des Einzelnen stehe – so eine in der Gegenwart sehr verbreitete Hypothese – ab der 18. Dynastie doch seine individuelle Thematisierung im Angesicht der Götter gegenüber. Ein individuelles Selbstbewusstsein sei doch endlich in der Armarnazeit nachweisbar.¹³ Ferner, so heißt es, zeichne sich die ganze Spätzeit (Mitte des 1. Jt. v.d.Z.) doch anhand einer Vielzahl von Zeugnissen der frommen Selbstdarstellung als „Zeitalter der persönlichen Frömmigkeit“¹⁴ aus. Ist die Spätzeit nun auch das Zeitalter des Individuums? Ich möchte daher *erstens* nach den Ausdrucksformen persönlicher und sozialer Identität und *zweitens* nach der Rolle des/der Einzelnen in der Spätzeit des Alten Ägypten fragen.

8 Reinhold 2000, 286.

9 Assmann 1990, 150.

10 Cf. Roeder 2009, 144.

11 Selbstredend lassen sich autosubjektive Zeugnisse wie die zuweilen in ihrer Ungeschönheit irritierenden Selbstportraits neuzeitlicher KünstlerInnen (Cf. Goldschneider 1936) oder in Ägypten der anonyme *Dialog eines lebensmüden Mannes mit seinem Ba* finden. In beiden Fällen war die Schar ihrer Bewunderer und Tradenten im Vergleich zu den Bewunderern herrschaftlicher, viriler, jugendlicher und generell aufhübschenderen Darstellungen mehr als begrenzt (Cf. Assmann 1990, 48).

12 Assmann 2008, 362.

13 Cf. Gestermann 2008, 32.

14 Assmann 2010, 555.

2 Ausdrucksformen persönlicher und sozialer Identität

Der oben erwähnten These der Zunahme des Individuellen ab dem Neuen Reich ist zu entgegnen, dass die als Ausweis eines individuellen Bewusstseins gedeuteten Zeugnisse, in denen etwa der Bezug zu einem persönlichen Gott (ägypt. *ntr njw.tj*¹⁵) oder verschiedene selbstthematizierende Formeln wie „König vor Ma’at“ oder „blind vor Gott“ vorkommen, bereits lange vor der Amarnazeit (14. Jh. v.d.Z.) belegt sind, welche weithin als Startpunkt individueller Frömmigkeit gilt.¹⁶ Ich möchte diese Diskussion nicht weiter verfolgen, sondern an dieser Stelle den Blick auf einen m. E. bedenkenswertes Detail der materiellen Kultur des Alten Ägyptens werfen:

Die *Gestaltung* der erwähnten Mastabagräber weist auf einen Umstand hin, der auch in der Spätzeit nachvollziehbar ist, und vielleicht die Frage nach Individualität und Kollektivität auf gemeinanthropologischer Ebene zu erhellen vermag. Keine der bisher bekannten Opferkammern gleicht der anderen. Dieser Umstand ist auch bei spätzeitlichen Gräbern und bei den in ihnen enthaltenen Texten zu beobachten.¹⁷

Jean-Claude Goyon¹⁸ und Robert Ritner¹⁹ gehen davon aus, dass Personalisierung und Distribution liturgischer Texte für private Zwecke in der Spätzeit zum Geschäftszweig für Tempel und deren Schreiber wird. Ritner spricht hier von einer „exploitation of temple assets“ für wirtschaftliche Zwecke.²⁰ Vorhandene Texte werden an die Bedürfnisse und finanziellen Möglichkeiten ihrer Auftraggeber angepasst.²¹

Dies ist m. E. mehr als bedeutsam. Denn auch wenn das Autosubjektive in den Zeugnissen Ägyptens wohl kaum erscheinen mag, ein persönlicher Geschmack lässt sich in allen Epochen feststellen. Demnach werden Elemente, die bereits in der Tradition vorliegen, ausgewählt und geordnet. Auf dieser Folie wäre Indivi-

15 Ursprünglich: „Zur Stadt gehörender Gott“.

16 Cf. Wilson 1951, 223 und gegenwärtig Eyre 2011, 611.

17 Von denen sind in der Spätzeit nur Privatgräber erhalten, die nach Einschätzung Ermans (1907, 185) „exceed in grandeur all earlier graves.“

18 Cf. Goyon 1974, 77.

19 Cf. Ritner 2008, 245.

20 Ritner 2008, 206 Anm. 953.

21 Nebenbei wird der Einfluss dieser privaten Auftraggeber auf die erhaltenen Textvarianten auch in der Homer- und Bibelexegese diskutiert (Cf. van Seters 2007, 50.).

dualität nicht die Erzeugung, sondern die jeweils eigene *Kombination* des Vorgegebenen.

Beispielsweise kann der oben erwähnte persönliche Gott (äg. *ntr njw.tj*) gewechselt werden, wenn sein Verehrer oder seine Verehrerin von der Effektivität eines anderen mehr überzeugt ist.²² Das im 4. Jh. v.d.Z. angelegte Grab des Petosiris, eines Angehörigen der lokalen Tempeladministration, und seiner Angehörigen stellt ein weiteres spätzeitliches Beispiel für ein solches eklektisches Kombinieren und Neuarrangieren des kollektiven Erbes dar.²³ An Texten wurden besonders die Totenbuch- und Sargtexte ausgewählt, die die Gerechterklärung und Apotheose des Grabherren und seiner Verwandten bekräftigen. Bei der ikonographischen Gestaltung wurde, wie in den erwähnten Mastabagräbern, besonderer Wert auf die Repräsentation des Petosiris als Hausherrn gelegt, als „landwirtschaftlichen Jenseitsaristokraten“²⁴, wie Assmann es nennt. Er befiehlt hier ein großes, in diesem Fall anonymes, ihm loyal ergebenes Gesinde von verschiedenen Landarbeitern, Handwerkern und Festteilnehmern. Dazu gehören auch Frauen und Kinder. Zuweilen sind die dem Grabherren Untergebenen sogar im Verhältnis etwas größer dargestellt als der mit einer Robe bekleidete Petosiris – dies zum eigenen Profil der Selbstdarstellung.²⁵ Den Mastabagräbern gleicht, dass Petosiris sich in einem Idealkosmos der auf ihn ausgerichteten „totalen Zivilisation“ befindet. Und dennoch ist neben den Darstellungen von ewigem Fest und ewiger Ernte auch eine Darstellung von Nilpferden und Krokodilen erhalten, die vor einer idealisierten Schilflandschaft mit überlebensgroß dargestellten Fischen miteinander kämpfen.²⁶ Da diese Darstellung nicht mit einem Text kombiniert wurde, lässt sich ihr Zweck nicht vollends klären. Wohl aber muss angemerkt werden, dass beide Tierarten in der zeitgenössischen Ikonographie stark antikosmisch konnotiert sind und daher zumeist als von Göttern und Menschen vernichtete dargestellt werden.²⁷ Hier sind sie völlig unbehelligt. Vielleicht ist dies ebenfalls Ausdruck eines eigenen Geschmacks?

22 Cf. Eyre 2011, 611.

23 Cf. Lefebvre 1924; Cherpion 2007 und Lembke/Prell 2015.

24 Assmann 2010, 555.

25 Cf. Lefebvre 1924, Pl. 13.

26 Cf. Lefebvre 1924, Pl. 13.

27 Ein besonders eindrückliches Beispiel hierfür sind die Reliefs des ptolemäischen Tempels in Edfu (Cf. Chassinat/Rochemonteix 1892–1934).

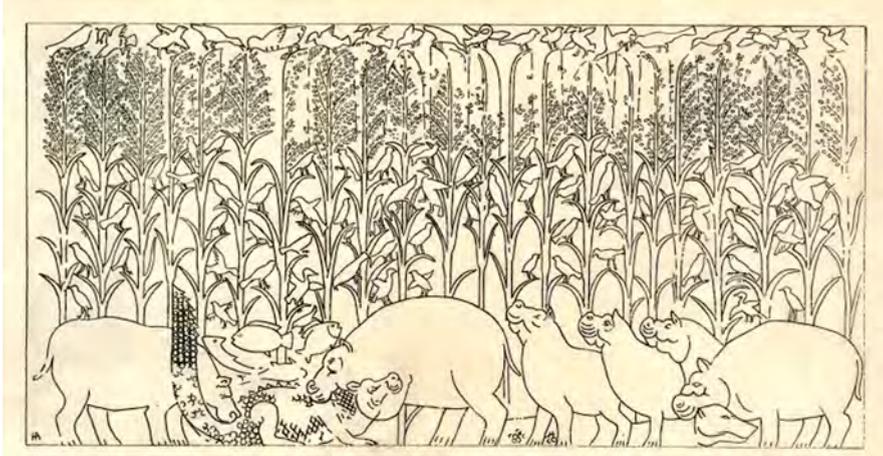


Abbildung 1: Nilpferdherde im Kampf gegen Krokodile unter Schilfpflanzen mit allerlei Vogelarten (Grab des Peosiris Pl. 51).

Die Angehörigen des Petosiris, deren Gebeine ebenfalls im Grab bestattet sind, achten tunlichst auf ihre „Selbstpräsentation als ma'atgerecht handelnde Person (weniger als Individuum)“.²⁸ Sie betonten die ideale Ausfüllung ihrer Rolle als Ehefrau, Priester, Beamter oder Schwiegersohn. Petosiris' eigener Sohn, Thothrek, den ein individueller Schicksalsschlag – ein vorzeitiger Tod – ereilt hat, versucht auch sein Leben peinlichst als normkongruent, oder „ma'atgerecht“, zu präsentieren und den individuellen Faktor seines vorzeitigen Lebensendes abzuschwächen.²⁹

Alle im Grab bestatteten Personen wandeln sich im Anschluss an ihre idealtypische Selbstrechtfertigung und Gerechterklärung im Zuge ihrer Vergöttlichung in eine, wie Ragnhild B. Finnestad es nennt, „corporate person“³⁰, zu Osiris. Im Grab des Petosiris ist es gerade die Einsmachung und schließlich die *Einswerdung* mit einem tradierten Identitätstypen, die das oberste Ziel des Menschseins darstellt.

²⁸ el Hawary 2011, 103.

²⁹ Cf. Lefebvure 1924, 113–116.

³⁰ Finnestad 1999, 116.

3 Ausblick: Das Individuum und das große Ganze

Das Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft, seinem König und den Göttern war im Alten Ägypten durchaus Gegenstand von Reflektionen. Sie spielen in vielen als „literarisch“ eingestuften Texten aber auch in Alltagsobjekten eine Rolle.³¹ Die Geschichten des Sinuhe, des Schiffbrüchigen oder des Beredten Landarbeiters sind sicherlich hinreichend bekannt. Ich möchte daher hier einen Blick auf die materielle Kultur werfen. Eine Vielzahl von Artefakten, wie Amulette, Grabbeigaben und Tempelreliefs, belegt die zentrale Rolle von Vogeldarstellungen im Alten Ägypten. Diese stellen Götter, das Göttliche im Einzelnen, aber auch die soziale Ordnung dar.³² In Raubvogelamuletten wird Schutz gesucht, in denen des Geiers (Mut) gar Mütterlichkeit, beim Ibis (Thoth) Weisheit und durch die Straußenfeder (Ma'at) Gerechtigkeit.³³ Wenn Menschen in ihrer Menschlichkeit dargestellt wurden, dann als Kiebitze, die ihre Arme anbetend zum Pharao erheben.³⁴ Besonders in Darstellungen seit dem Neuen Reich existiert der Mensch – im Ägyptischen häufig das mit einem Kiebitz determinierte *rhy.t*³⁵ – als Schwarm etwa taubengroßer geselliger Vögel, unter der Macht des durch einen Falken dargestellten und über allem schwebenden „lebenden Horus.“³⁶

Der Falke wird in der Spätzeit so häufig auf Sargdeckeln von Privatpersonen platziert, um sich mit dem falkenartigen Horus zu identifizieren. Er wird in dieser Epoche laut Bailleul-LeSuer bedeutungsgleich mit dem menschenköpfigen Ba-Vogel, der die individuelle Macht zur postmortalen Mobilität symbolisiert.³⁷ Summa summarum geschieht also im Wissen um die eigene Begrenztheit und Verletzlichkeit als Schwarmvogel die Identifikation mit Mächtigerem. Das Grab des Peto-siris bildet hier keine Ausnahme: Wenn Osiris „König der Kiebitz-Menschen“ (Inscr. 66,4) ist, dann gilt es, das eigene Selbst in ihn zu verwandeln, in den Falken – „verherrlicht und vergöttlicht“ (Inscr. 70,7).

Dieses „Nähertreten – bis fast zur Gleichwertigkeit – an die einzelnen Götterformen“³⁸ wertet Joachim Friedrich Quack als „ein Interesse von Privatpersonen an einem ursprünglich königlichen Gut“.³⁹ Die enorme quantitative Ausbreitung

31 Cf. Roeder 2009, 137ff.

32 Ikram 2012, 41.

33 Bailleul leSuer 2012, 143.

34 Bailleul leSuer 2012, 16.

35 Vornals unter der Bedeutung „unterworfenen feindliches Volk“ (Cf. Shaw 2003, 311).

36 Cf. Bailleul-LeSuer 2012, 142.

37 Cf. Bailleul-LeSuer 2012, 178–188.

38 Otto 1954, 34.

39 Quack 2015, 154.

der Selbstdarstellungen von Privatpersonen in der Spätzeit führt demnach nicht zu deren *Selbstwerdung*. Vielmehr inszenieren sie sich in bereits Jahrtausende alten royalen Bahnen, oder wie Lichtenberg es ausdrückt:

Es ist unendlich schwerer der Welt glauben zu machen man sei, was man nicht ist, als wirklich zu werden, was man zu sein scheinen will.⁴⁰

4 Literatur

- Assmann, Jan, ²2010. *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München: Beck.
- Assmann, Jan, 2008. *Altägyptische Totenliturgien Band 3. Osirisliturgien in Papyri der Spätzeit*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Assmann, Jan, 1990. *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München: Beck.
- Bailleul-LeSuer, Rozenn, 2012. *Introduction*, in: Dies. ed., *Between Heaven and Earth. Birds in Ancient Egypt* (Oriental Institute Museum Publications 35), Chicago: University Press, 15–18.
- Bailleul-LeSuer, Rozenn, 2012. *Birds as Protection in Life*, in: Dies. ed., *Between Heaven and Earth. Birds in Ancient Egypt* (Oriental Institute Museum Publications 35), Chicago: University Press, 141–147.
- Bailleul-LeSuer, Rozenn, 2012. *Falcon Cults*, in: Dies. ed., *Between Heaven and Earth. Birds in Ancient Egypt* (Oriental Institute Museum Publications 35), Chicago: University Press, 178–188.
- Chassinat, Émile / Rochemonteix, Maxence, 1892–1934. *Le Temple d'Edfou* (14 Vols.), Paris: Leroux.
- Durkheim, Émile, 1992. *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Finnestad, Ragnhild B, 1999. *Enjoying the Pleasures of Sensation. Reflections on a Significant Feature of Egyptian Religion*, in: Teeter, Emily / Larson, John A. Eds., *Gold of Praise. Studies in Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente* (Studies in Ancient Oriental Civilisation 58), Chicago: University Press, 111–120.
- Gestermann, Louise 2008. *Zorn und Gnade ägyptischer Götter*, in: Kratz, Reinhard G. / Spieckermann, Hermann ed., *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity* (FAT 2.33), Tübingen: Mohr Siebeck, 19–43.
- Goyon, Jean-Claude, 1974. *Confirmation du pouvoir royal au nouvel an*, Brooklyn museum papyrus 47.218.50 (Wilbour monographs), Kairo: Institut Français d'Archaeologie Orientale.
- el Hawary, Amr, 2011. *Hybride Repräsentationen. Zur Frage der Gattung aus ägyptologischer Sicht*, in: ders. / Conermann, Stephan ed., *Was sind Genres? Nicht-abendländische Kategorisierungen und Gattungen*, Berlin: EB-Verlag, 87–109.
- Erman, Adolf, 1907. *A Handbook of Egyptian Religion*, London: Archibald Constable.
- Eyre, Christopher, 2011. *Source Mining in Egyptian Texts. The Reconstruction of Social and Religious Behaviour in Ancient Egypt*, in: Verbovsek, Alexandra / Backes, Burkhard / Jones Catherine ed., *Methodik und Didaktik in der Ägyptologie. Herausforderungen eines kultur-*

⁴⁰ Lichtenberg 2013, 62.

- wissenschaftlichen Paradigmenwechsels in den Altertumswissenschaften (Ägyptologie und Kulturwissenschaften 4), München: Wilhelm Fink, 599–616.
- Ikram, Salima, 2012. *An Eternal Aviary. Bird Mummies in Ancient Egypt*, in: Bailleul-leSuer, Rozenn ed., *Between Heaven and Earth. Birds in Ancient Egypt* (Oriental Institute Museum Publications 35), Chicago: University Press.
- Johnson, Janet H., 2009. *Social, Economic, and Legal Rights of Women in Egypt*, in: dies. / Teeter, Emiliy ed., *The Life of Meresamun. A Temple Singer in Ancient Egypt* (OIMP 29), Chicago: The University of Chicago, 82–97.
- Keel, Othmar, 2017. *Portraits altorientalischer Herrscher? Individualität oder Rolle*, in: Kipfer, Sara ed., *Visualizing Emotions in the Ancient Near East* (OBO 285), Fribourg/Göttingen: Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht, 27–54.
- Lefebvre, Gustave, 1924. *Le tombeau de Petosiris*, Kairo: Institut Français d'Archaeologie Orientale.
- Lichtenberg, Georg Christoph, 2013. *Über die Physiognomik; wider die Physiognomien. Zu Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*, in: Holzinger, Michael ed., *Georg Christoph Lichtenberg. Aufsätze und Streitschriften*, Berlin: Edition Holzinger, 59–91.
- Otto, Eberhard, 1954. *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. Ihre geistesgeschichtliche und literarische Bedeutung* (Probleme der Ägyptologie 2), Leiden: E.J. Brill.
- Quack, Joachim Friedrich, 2015. *Das Mundöffnungsritual als Tempeltext und Funerärtext*, in: Backes, B. / Dielemann, J. (Hgg.), *Liturgical Texts for Osiris and the Deceased in Late Period and Graeco-Roman Egypt. Proceedings of the Colloquiums at New York (ISAW), 6 May 2011, and Freudenstadt, 18–21 July 2012* (Studien zur spätägyptischen Religion 15), Wiesbaden: Harrassowitz, 145–160.
- Reinhold, Gerd, ed. 2000. *Soziologie-Lexikon*, München: Oldenbourg.
- Ritner, Robert K. 2008., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC 54), Chicago: University Press.
- Roeder, Hubert, 2009. *Die Erfahrung von Ba'u. „Sinuhe“ und „Schiffbrüchiger“ zwischen dem Erzählen und Lehren der 12. Dynastie*, in: Ders. ed., *Das Erzählen in den frühen Hochkulturen. Der Fall Ägypten* (Ägyptologie und Kulturwissenschaft 1), München: Wilhelm Wink, 75–157.
- van Seters, John, 2006. *The Edited Bible. The Curious History of the Editorin Biblical Criticism*, Winona Lake: Eisenbrauns.
- Shaw, Ian, 2003., *Egypt and the Outside World*, in: Ders. ed., *The Oxford History of Richard K. / Sternberg, Robert J. 1985. Practical intelligence in real-world pursuits. The role of tacit knowledge*, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 49, 436–458.
- Wilson, John A., 1952. *The Burden of Egypt. An Interpretation of Ancient Egyptian Culture*, Chicago: University Press.

Jürgen van Oorschot

Individuality versus Collectivity in the Old Testament – Schwache und starke Individualität in alttestamentlichen Schriften

Abstract: Der Beitrag dekonstruiert eine bipolare Gegenüberstellung von „antik-mediterran-nahöstliche(m)“ und „westlich-neuzeitlichem, individualisiertem und fortschrittsorientiertem K[ulturraum]“ (Neumann 2015, 35) oder Scham- versus Schuldkultur als unangemessen zur Erfassung der alttestamentlichen Phänomene von Individualität und Kollektivität. Alternativ schlägt er die Unterscheidung zwischen einer starken und schwachen Individualität vor und führt deren Erschließungskraft an vier Fallbeispielen vor.

The article deconstructs the bipolar juxtaposition between “ancient Mediterranean and Middle Eastern” and “Western, modern, individualized, and progress-oriented cultural space” (Neumann 2015, 35), or shame versus guilt culture, as inadequate for understanding the Old Testament phenomena of individuality and collectivity. Alternatively, it suggests that there is a distinction between strong and weak individuality and demonstrates its revealing power by looking at four case studies.

1 Die bipolare Zuordnung der Kulturen

Gibt es im vorderasiatischen und ägyptischen Kulturraum ein vom westlichen Mittelmeerraum unterscheidbares Denken? Auf diese leitende Frage dieses Tagungsbandes antwortet der kulturwissenschaftliche Modernitätsdiskurs genauso wie der kulturvergleichende Interkulturalitätsdiskurs mit großer Entschiedenheit. Erst die neuzeitlich-moderne Kultur prägte, so Charles Taylor (1996, 539–40), drei deutliche Kennzeichen des Individualistischen aus: „Sie schützt die Autonomie; sie räumt der Selbsterkundung – namentlich der Erkundung der eigenen Gefühle – eine wichtige Stellung ein; und ihre Anschauungen vom guten Leben beinhalten generell eine Bindung durch persönliche Entscheidung.“

Hall (1976) und Hofstede bilden im Gefolge ihrer Erhebungen in über 70 Ländern eine Kulturdimension des Individualismus und Kollektivismus aus, die eine an unterschiedlichen Parametern messbar Einordnung der jeweiligen modernen

Gesellschaften weltweit erlaube. Der Kollektivismus beschreibt Gesellschaften, in denen der Mensch von Geburt an in starke, geschlossene Wir-Gruppen integriert ist, die ihn ein Leben lang schützen und dafür bedingungslose Loyalität verlangen. Der Individualismus beschreibt Gesellschaften, in denen die Bindung zwischen den Individuen locker sind: Von jedem wird erwartet, dass er für sich selbst und seine unmittelbare Familie sorgt. So lauten die Eckbestimmungen von Geert Hofstede (2001, 209). Kollektivistische Gesellschaften seien in unserer Welt die Regel, der Individualismus die Ausnahme.

Schon vor diesen Diskursen, dann auch bestärkt durch sie, wird die Welt des alten Israel und der biblischen Texte auch fachwissenschaftlich als kollektivistisch gekennzeichnet. Der Einzelne sei vor allem als Glied der Gemeinschaft gedacht. Im Rahmen des Konzepts einer corporate personality markiert Henry Wheeler Robinson 1911 diese Nachordnung des Individuellen (Robinson 1911).¹ Daher bestehe kein Interesse an der Ausprägung einer Individualität in Abgrenzung von den Mitmenschen. So äußert sich Hempel (1938, 32–44). Bruce Malina fasst den (neutestamentlichen) Menschen als dyadische Persönlichkeit, die in ihrer Identität von den Bewertungen und Erwartungen der Mitmenschen abhängen (Malina 1993, 84). Und Robert di Vito bestimmt die personale Identität im Alten Testament in einer Weise, welche die Grenzen zu einem modernen Individuum eindeutig zieht (di Vito 2009). (1) Das Subjekt sei im AT zutiefst eingebettet in seine soziale Identität. (2) Es lebe dezentriert und undefiniert bezüglich der Grenzen der Person. (3) Es sei relativ transparent, ins gesellschaftliche Leben eingebunden und darin verkörpert. (4) Authentisch sei es gerade in seiner Heteronomie, in seinem Gehorsam anderen gegenüber, in seiner Abhängigkeit von anderen.

2 Jenseits der Bipolarität – Kritik und Aufgabe

Neuere Forschungsbeiträge zur alttestamentlichen Anthropologie haben in den letzten Jahren begründete Zweifel an diesen klaren Zuordnungen aufkommen lassen. So haben Frevel (2015, 89) und Schaper (2017, 146) 2015 und 2017 als Ergebnis zweier Einzelstudien festgehalten, dass Phänomene, die mit den modernen Kategorien von Identität, Person und Selbst verbunden werden, durchaus in den alttestamentlichen Texten zu Tage treten. Somit sind Entwicklungskonzepte, die In-

¹ Siehe auch Robinson (1936, 25): „The whole group, including its past, present and future members might function as a single individual through any one of those members conceives as representative of it.“ (25) Zur nachfolgenden Debatte vgl. Porter (1965); Rogerson (1970).

dividualität und Individuum in den Kulturen der südlichen Levante des 1. Jahrtausends vor Christus rundum verneinen, zu verabschieden.

Auch die Debatte um di Vito hat dessen Thesen wiederholt als überzogen und der sachlichen bzw. historischen Differenzierung bedürftig herausgestellt.² Grundlegend weist Frevel 2017 darauf hin, dass die Radikalität, mit der di Vito den Menschen in den alttestamentlichen Texten die inneren Tiefen und damit sowohl ein Selbst als auch eine Identität abspricht, Konsequenz des diametralen Kontrastes zwischen einem Menschen der Vormoderne und jenen der Frühmoderne und Moderne sei. Dem gängigen und breit rezipierten Masternarrativ zufolge entwickelt sich dabei auch Individualität und Individualisierung auf dem Hintergrund der griechischen Traditionen erst in der westeuropäischen Geistesgeschichte von Augustinus bis Hume und realisiert sich erstmals vollumfänglich in der Moderne. Dieses Narrativ schließt den Weg hin zur Säkularisierung mit ein, die wegführe von gemeinschaftsbezogenen Gesellschaften und Religionen unter dem Prinzip der konsekutiven Gerechtigkeit und eine Entwicklung hin zu aufgeklärter Religiosität als Privatsache in säkularen Gesellschaften erkennen lasse. Erst dort, so die These, entfalte sich der Mensch zum Individuum. In dieser Entwicklungslinie, wie sie sich fulminant im 19. Jahrhundert ausbildete, bleibt kein Raum für die Wahrnehmung des Einzelnen in vorhellenistischen oder gar altorientalischen Kulturen. Damit wird – wie Frevel treffend festhält – „die Antike nicht nur unterschätzt, sondern von ihren levantinischen Wurzeln abgekoppelt“ (Frevel 2017, 23 [Anmerkung 32]; 24). Vor dem Hintergrund dieser kritischen Analyse liegt es nahe, die Neujustierung des Verhältnisses von Individualität und Gemeinschaft als eine der gegenwärtigen Aufgaben des anthropologischen Diskurses zu markieren.

3 Begriffe und Konzeptionen von Individualität

In zahlreichen Untersuchungen und Projekten hat sich Jörg Rüpke mit Individuum und Individualität in antik-spätantiken Kulturen und Religionen beschäftigt (vgl. u.a. Rüpke 2013a, 2013b, Rüpke und Spickermann 2012; Rüpke und Rebillard 2015, Rüpke und Fuchs 2015). Dabei plädiert er analog zu unseren bisherigen Überlegungen dafür, Analyse und Beschreibung von Individualität in vormoderner Zeit aus der Engführung eines Individualitätsbegriffs herauszuführen, der auf der Abgrenzung von der Vormoderne und der Etablierung eines Spezifikums der Moderne beruht. Es gelte vielmehr, die Vielfalt von Individualität

2 Zur Debatte vgl. die Zusammenschau bei Frevel 2017.

wahrzunehmen. Sein Versuch, einen analytischen Begriff von Individualität zu etablieren, beschreibt damit als objektives Moment die Unterschiedenheit eines Menschen von einem anderen und seine Unterschiedenheit zur Gesellschaft hin. Die subjektive Seite definiert er als Übereinstimmung oder Unterschiedenheit zu sich selbst, also als Thematisierung von Identität bzw. Nicht-Identität (Rüpke 2012). Ergänzend zu dieser Differenzierung fasst er die Vielfalt der Phänomene in fünf Typen, nämlich als praktische, moralische, kompetitive, repräsentative und reflexive Individualität.³ Inwieweit diese Typisierung hilfreich ist, wäre an anderer Stelle für die alttestamentlichen Literaturen und die damit berührten Kulturbereiche zu diskutieren. In jedem Fall belegt die Typisierung eindrucklich, dass wir es in den Kulturen der Vormoderne in der Tat mit einer großen Vielfalt an Phänomenen zu tun haben, die heutzutage mit den Begriffen „Individuum“ und „Individualität“ benannt werden. Für den Bereich des Alten Testaments scheint es mir beim gegenwärtigen Forschungsstand angemessener, die Vielgestaltigkeit der Phänomene zunächst nicht durch eine ausdifferenzierte Typisierung schon wieder einzugrenzen, sondern diese vorerst einmal in weiteren Einzeluntersuchungen aufzunehmen. Deshalb will ich es hier bei einer schlichten Differenzierung belassen, die Gestalten schwacher und starker Individualität voneinander unterscheidet.⁴

4 Individualität als schwacher und starker Differenzbegriff

Schwache Individualität bezeichnet dabei einen deskriptiven und pragmatischen Differenzbegriff.⁵ Er dient dazu, die Unterschiedenheit zwischen einzelnen Menschen, also Individuen (wie wir formulieren), auszusagen oder die Differenz zwi-

³ Vgl. 1. Praktische Individualität: Menschen müssen selbst handeln und können nicht nur vorgegebenen Traditionen folgen, so etwa in Situationen von Traditionsunterbrechung oder -abbruch (Migration; Reisen; Arbeitsteiligkeit). Dies muss nicht reflektiert werden. 2. Moralische Individualität: Voraussetzung für die Zumessung von Verantwortung für einzelnes Tun; 3. Kompetitive, konkurrierende Individualität: sich unterscheiden und absetzen von anderen; sich hervortun; 4. Repräsentative Individualität: Verbindung von 2.+ 3. mit dem Ziel, eine Rolle, eine soziale oder religiöse Norm auszufüllen; 5. Reflexive Individualität: Reflexion und Diskurs über Individualität mit dem Ziel/Ergebnis der Entwicklung eines normativen Konzepts.

⁴ Vgl. J. Dietrich und U. Schmidt in diesem Band.

⁵ Die Debatte auf der Tagung brachte als Alternativvorschlag die Bezeichnung von inhärenter Individualität bzw. reziproker Individualität.

schen Individuen und Gruppen oder Gesellschaften zu markieren.⁶ Dabei kann es um die Beschreibung faktischen Handelns gehen oder um die Kennzeichnung von Verantwortung auf Grund differenten Tuns oder Lassens, etwa im weisheitlichen oder rechtlichen Kontext. Bei dieser Art von Individualität haben wir es damit zu tun, dass Menschen handeln und/oder ein Handeln reflektieren.⁷ Dabei entsteht zugleich ein Selbstverhältnis des Ich, indem es sich von Anderen, von Traditionen o.ä. abgrenzt und als solches abgegrenztes Ich reflektiert und zur Sprache bringt.⁸

Starke Individualität bezeichnet die Unvertretbarkeit und Unvergleichbarkeit des einzelnen Menschen, des Individuums, innerhalb seiner Primärgruppe(n) (soziale Dimension) oder die Unvertretbarkeit und Unvergleichbarkeit des Einzelnen, sei es ein Mensch oder Gott, als konzeptionelles Element. Dieses konzeptionelle Moment der Unvertretbarkeit und Unvergleichbarkeit eines Einzelnen kann dabei als implizites oder explizites Ziel oder als Wert begegnen, oder es findet sich als Gegenstand der Reflexion über Individualität. Ob man dann von einem Second Order Thinking sprechen sollte, wäre zu diskutieren.⁹ Unausgesprochen oder ausgesprochen bringen die Formen starker Individualität ein konzeptionelles Moment zum Ausdruck. Diese konzeptionelle Seite ist damit auch Teil der Konstruktion von Identität.¹⁰

6 Die Entdeckung, Konstitution oder Markierung von Individualität durch Differenz ist zeit- und kulturübergreifend grundlegend. Die jeweiligen Bedingungen, Freiräume und Optionen sowie die Formen ihrer Realisierung und Darstellungen wechseln.

7 Die faktischen Möglichkeiten, sprich: Freiräume für solch differentes Handeln und Denken sind unter anderem in der sozialgeschichtlichen und ökonomischen Erfassung der Lebenswelten zu umreißen. Hier bedarf es ergänzender archäologischer und sozialgeschichtlicher Zugriffe.

8 Der Einwurf, dass schwache Individualität sich für den Menschen als handelndes und reflexives Wesen von selbst verstehe, trifft das Gemeinte. Es geht bei diesen Formen von Individualität in der Tat um die Wahrnehmung elementar menschlicher Lebensäußerung, die wissenschaftlich etwa durch Archäologie oder Sozialgeschichte zu beschreiben ist. Diese Deskriptionen sind anthropologisch als individuelle Lebensäußerungen wahrzunehmen. Damit wird zugleich deutlich, dass menschliches Handeln und Reflektieren in diesem basalen Sinn auch immer individuelles Handeln ist.

9 Als Vorläufer dazu vgl. Frankfort 1946, 5: „Second Mode of Cognition“. Das Denken zweiter Ordnung bezeichnet Aristoteles in seiner Metaphysik als eine „göttliche“ Fähigkeit, über die der Mensch nur selten verfüge (Metaphysik 1072b18ff; 1074b28ff). Sie setzt eine Form der Selbstreflexion voraus, die es ermöglicht, über das eigene Denken zu reflektieren, und so das Gegebene zu kritisieren und zu transzendieren. Zur Debatte vgl. Dietrich 2017.

10 Dietrich 2015 diskutiert das Spannungsverhältnis von „kollektiv“ und „individuell“ mit Blick auf die Identitätsbildung und legt dabei den Schwerpunkt auf die Relationalität des Menschen. Kollektives Selbstbild (Kollektive Identität) und individuelles Selbstbild (individuelle Identität) werden dabei in ihrer sozialen Konstruktion beschrieben (u. a. 233, Anm. 48 und 49).

Bei Rüpke begegnet die schwache Individualität als objektive Seite der Individualität. Der Begriff des Objektiven scheint mir jedoch unpassend, da es hier nicht um die Art der Wahrnehmung geht, sondern um die faktischen, sprich: beschreibbaren Differenzen (Deskription) und um die im Handeln vollzogenen oder sich als Ergebnis von Handlungen ergebenden Unterschiede. Aus der Sicht des einzelnen Menschen selbst gehören beide Aspekte zu seiner Identität, seiner Selbigkeit, mithin zu seiner subjektiven Individualität. Die deskriptive, schwache Individualität schließt dabei zugleich mit ein, was Rüpke die praktische und moralische Individualität nennt.

Jan Dietrich (2012) schlägt eine dreifache Unterscheidung vor: „Individualität durch Differenz“¹¹, expliziert an der Suche nach Ruhm, „Individualität durch Innerlichkeit“, die Dietrich auch im Alten Testament als gegeben, jedoch als kaum reflektiert annimmt (Dietrich 2012, 81–86)¹², und „Individualität durch Originalität“, die sowohl als äußere Abgrenzung als auch als im eigenen Inneren zu finden ist (Dietrich 2012, 87–92). Diese Ausdifferenzierung von Individualitätstypen orientiert sich einerseits an den historischen Textphänomenen und andererseits an den gegenwärtigen Modernitätsdebatten. In allen drei Varianten ist das Phänomen der Differenz grundlegend. Die Unterscheidung nach von außen geleiteter oder von innen gesteuerter Differenz dürfte ein schwer zu handhabendes Kriterium sein, wie schon das Beispiel der Ruhmsucht zeigt. Und in der Beschreibung der Individualität durch Originalität sieht Dietrich sowohl eine Individualität der Differenz als auch der Innerlichkeit (Dietrich 2012, 87). Im Sinne einer unterscheidenden Klassifizierung scheinen mir diese Typen daher nicht geeignet.

4.1 Die schwache Individualität im Spiegel weisheitlicher Typisierung

Menschen handeln und reden unterschiedlich und darin beeinflusst sie ihr historisch, sozial- und ökonomisch bestimmter Lebensraum genauso wie die je eigene Ausprägung ihrer Person. Erziehung und Ausbildung versuchen gezielt darauf Einfluss zu nehmen. Und wie in allen Kulturen des Alten Orients spiegelt sich in der Überlieferung der frühen Weisheitsliteratur die grundlegende Aufgabe jeder Gemeinschaft, junge und heranwachsende Männer und Frauen anzuleiten und

¹¹ „Individualität durch Differenz bezeichnet eine Individualität, der sich der Einzelne zwar bewusst ist, die aber nicht in den inneren Tiefen der eigenen Persönlichkeit, sondern in den äußeren Merkmalen verankert ist, mit denen sich der Einzelne von anderen abgrenzt und unterscheidet.“ (Dietrich 2012, 79–80).

¹² Vgl. dazu breiter Wagner und van Oorschot 2017, darin insbesondere: Frevel 2017.

sie in die bestehenden Gemeinschaften und Lebenszusammenhänge zu integrieren. Die Weisheit setzt also differentes Handeln voraus und bemüht sich um Einfluss auf das faktische Tun des Einzelnen und dessen Motivation.¹³ Er oder sie soll von Vater, Mutter oder dem kundigen Spezialisten die grundlegenden Fertigkeiten und Verhaltensweisen hören und durch Mittun erlernen, um so in Harmonie mit der Gemeinschaft selbst ein erfolgreiches Leben führen zu können. Dass solcher Erfolg und die Regeln, die zu beachten sind, will man ihn erlangen, zugleich mit den Ordnungen gleichzusetzen sind, die der Welt als Schöpfung Gottes eingestiftet sind, gehört zu den Selbstverständlichkeiten der altorientalischen Kulturen. Spätere Reflexionen machen dies etwa in der Rede von der Frau Weisheit und ihrem Verhältnis zur Schöpfung und zu Gott explizit (Prv 8,22–31).

Die Texte zeigen nun mit Blick auf unsere Thematik ein markantes Doppelbild. Zum einen sprechen sie über weite Strecken hinweg das Individuum an. Dies geschieht in direkter Weise, wenn „der Sohn“ zu richtigem Verhalten aufgefordert oder vor falschem gewarnt wird (etwa Prv 4,10–19; 5,1–19; 27,11). Auch die Typisierungen des Weisen und des Toren, des Faulen und des Fleißigen oder des Frevlers und des Gerechten haben jeweils den Einzelnen im Blick. Er soll sich auf dieses Vorbild hin ausrichten und so eine Grundorientierung für das individuelle Handeln finden. Zum anderen lassen die Sprüche gerade in dieser Arbeit am Verhalten des Einzelnen die Nahkontexte des Individuums erkennen. Dies kann die Familie sein, wenn es um Eltern und Kinder (Prv 10,1; 29,15.17) oder um Mann und Frau (Prv 12,4; 14,1; 18,22) geht. In den positiven oder negativen Auswirkungen des Verhaltens des Einzelnen wird die Verwobenheit des Individuums mit der Gemeinschaft deutlich. Auch das weitere soziale Umfeld wird angesprochen, auch wenn dies eher allgemein und ohne nähere Konkretisierung erfolgt. So ist wiederholt von der „Stadt“ (*‘ir, qæræt, qiryāh*) die Rede, in der sich das Wirken des Weisen und Redlichen positiv auswirkt (Prv 11,10–11; 21,22). Auch das „Land“ (*‘æraæs*) und das „Volk“ (*‘ām*) hängen vom weisen Planen und Tun des Einzelnen ab (Prv 28,2; 11,14; 29,4.18). Am augenfälligsten ist dies bei den einzelnen Herrschern.

„Auf Grund der Verbrechen des Landes gibt es viele Herrscher, durch einen verständigen und vernünftigen Mann hat es Bestand“ (Prv 28,2).

Trotz der eher allgemein gehaltenen Erwähnung der Gemeinschaften betonen die Texte durchgehend, dass die Gemeinschaft durch das Verhalten und die Einstellung der Einzelnen beeinflusst wird, so wie umgekehrt auch der Einzelne vom Tun und Lassen anderer in den Bezugsgruppen abhängig ist (Prv 10,21; 22,2;

¹³ Dies gilt in gleicher Weise auch für den Bereich des Rechts. Rechtliche Regelungen erwachsen aus differentem Verhalten und zeigen eine Art der Gemeinschaft, mit dieser sichtbar gewordenen individuellen Differenz als Rechtsgemeinschaft umzugehen. Weitere Implikation der Rechtstradition und ihrer Entwicklung zu diesem Thema wären an anderer Stelle zu entfalten.

24,15; 29,7). Ganz entsprechend der Logik des Tat-Folge-Zusammenhangs führen die Texte an den weisheitlich naheliegenden Themen vor Augen, wie angewiesen und aufeinander bezogen der Einzelne und die Gemeinschaft sind. Diese wechselseitige Abhängigkeit wird nun gerade in den weisheitlichen Textwelten nicht einseitig im Sinne einer Dominanz des Kollektivums über das Individuum verstanden. Ganz im Gegenteil! Sowohl die konstatierenden Wahrsprüche als auch die ethisch postulierenden Mahnungen und Forderungen rücken den selbstverantwortlichen Einzelnen ins Zentrum. Differentes Verhalten ist bedeutsam und es wird eingefordert. Der erkenntnisfähige und verantwortliche Mensch soll sich durch Weisheit und Unterscheidungsvermögen (*hochma* und *bin*) konkret positionieren, zum eigenen Wohl und dem Wohl von Familie, Ort und Land. Dieses Menschenbild steht in direktem Zusammenhang mit der sozialen Funktion und Verwurzelung der Weisheit. Zugleich spiegelt sich darin auch die verwandtschafts- und ortsbezogene Lebenswirklichkeit einer agrarischen Gesellschaft wider.

Die bäuerliche Welt der Levante des 1. vorchristlichen Jahrtausends steckt einen engen und in Vielem lange gleichbleibenden Rahmen ab. Das subtropische Klima gibt den Jahresablauf vor. Angewiesen auf die Niederschläge und nur in Teilen des Kulturlands mit fruchtbaren Böden ausgestattet, in den Steppenregionen der Gebirge und in der Wüste des Südlands ganz ohne sesshafte Bauernkultur, gilt es, Jahr um Jahr die Grundlage des Lebens zu sichern. In dieser kargen und nur wenig arbeitsteiligen Welt gibt es ein enges Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Einzelnen, der Familie und den Bewohner der Ortschaft. Übergeordnete Strukturen eines Staates oder Territorialreiches spielen dabei nur am Rand eine Rolle. Auch wenn sich mit den Königreichen in Juda und Israel zwischen dem 10. und 7. Jahrhundert vor Christus regionale Staatsgebilde ausprägen, verringert sich deren Einfluss auf diese verwandtschafts- und ortsbasierte Gesellschaft spätestens mit dem Untergang des Nord- und Südreiches (722 und 587 vor Christus) wieder. „Durch den Wegfall des eigenen Königshauses und die gemischten Siedlungsstrukturen der [persischen – JvOo] Zeit gewinnt die verwandtschaftliche Organisation sogar noch an Bedeutung“ (Kessler 2006, 143). Im Ergebnis etablieren sich in der Perserzeit im verbliebenen Rest der beiden Reiche, der persischen Provinz Jehud, ethnisch gemischte Ortschaften und Städte sowie ein namhafter jüdischer Anteil an den Bevölkerungen des Zweistromlandes und Ägyptens. Die Faktoren „Familie“ und „Sippe“ haben durchgehend und verstärkt in der Perserzeit im sozialen und religiösen Leben genauso wie in der entstehenden alttestamentlichen Literatur eine starke Bedeutung. Ablesbar ist dies daran, dass in grundlegenden Texten und vermutlich auch in den Gemeinschaften des sich unter der Perserherrschaft etablierenden Judentums die Abstammung aus Vaterhäusern und somit den (real oder ideal) konstruierten Familienbünden das Grundprinzip darstellt. Genealogisch geordnet, mit Ältesten an der Spitze (Esr 2;

Neh 7,5–72) sieht man in ihnen die „Familienhäupter des ganzen Volkes“ (Neh 8,13), die zugleich das Volksganze repräsentieren (Neh 8,1.3.5.8.11f.). Dass sich nun gerade aus diesem Milieu eine weisheitliche Anthropologie mit entsprechender Thematisierung von Handlungs- und Verantwortungsdifferenz des Einzelnen herausbildet, gilt es als Phänomen im Rahmen unseres Themas wahrzunehmen.

4.2 Die narrative Formung von Individuen als Wechselspiel zwischen Individuum und Kollektiv

Vielfach wurde in den Literaturen des Alten Testaments beobachtet, dass die Texte zwischen Einzelgestalt und Kollektivum oszillieren. So zeichnet insbesondere die Pentateuchforschung den Grenzgang zwischen einer kollektiven Dimension der Erzelterngeschichten als „Volksgeschichte als Familienerzählung“ (Gertz 2010, 278) und den individuellen Sinndimensionen insbesondere der Abrahams- und Jakobserzählungen nach. Entsprechend lernen Israel und Juda, Entstehen und Erhalt ihres Volkes als Geschichte der Verheißungen eines Gottes zu verstehen, der mit den Vätern und Müttern unterwegs war und es so auch mit der gegenwärtigen und den zukünftigen Generationen wieder sein wird. Da diese großen theologischen Themen der Erzelternerzählungen in Gestalt von Familiengeschichten daherkommen, werden sie polyvalent für Sinnzusammenhänge auf der Ebene familiärer Religion und individuellen Erlebens durchsichtig. Nachkommenschaft, Bewahrung in Gefahrensituationen, innerfamiliärer Streit um Lebenschancen, sprich: Segen – dies sind wesentliche Themen, die mittels der narrativen Formung von Einzelgestalten wie Jakob, Esau und Laban oder Abraham und Sara entwickelt werden. Die Plastizität der Einzelfiguren, im Jakobzyklus weiträumig vorgeführt, gröber und straffer in den Abrahamsgeschichten, laden auf dieser familiären und individuellen Ebene zur Identifikation ein. Dass dabei insbesondere die Frauengestalten eine individuell-differente und sich von den Rechtsverhältnissen teilweise deutlich abhebende Zeichnung erfahren, wurde mit der Arbeit von Irmtraud Fischer zu den Erzeltern Israels im Jahr 1994 erstmals deutlicher gesehen. Wenn Fischer 2001 zu einer gender-fairen Lektüre der Erzelternerzählungen auffordert (Fischer 2001), die endlich eine zweigeteilte Rezeption verabschiedet, nach der wir die Erzvätergeschichten als politische und theologische Volksgeschichte lesen und die Erzmüttergeschichten als idyllische Familiengeschichtlein wahrnehmen, dann fordert sie damit zugleich, dass wir auch mit Blick auf Individualität und Kollektivität immer beides zugleich tun: Die erzählerische Entwicklung der individuellen Frauen und Männer soll zugleich als Entwicklung der Kollektiva von Familie und Volk gelesen und rezipiert werden. Diese faktische Verknüpfung zeigt mit Blick auf unser Thema eine polyvalente Verwen-

dung narrativ geformter Individuen in diesen Erzählungen, die in ihrer teilweise subtilen Zeichnung sowohl für kollektive als auch für individuelle Sinndimensionen durchsichtig gemacht werden.

4.3 Die starke Individualität in theologischen Konzeptionen – Unvergleichbarkeitsaussagen und Ausschließlichkeitsaussagen JHWHs

Zu den Grundeinsichten alttestamentlicher Wissenschaft gehört der enge Zusammenhang zwischen Gottesbild und Menschenbild. Schon der Befund zum Anthropomorphismus macht dies deutlich. Das Alte Testament redet von Gott in menschlicher Gestalt, also von Gottes Körper, identifiziert ihn und sein Handeln mit Rollen aus dem menschlichen Sozialleben und vergleicht ihn mit Vorgängen im Erfahrungsumfeld der Adressaten. Die anthropomorphen Redeformen werden dabei weder in einem Widerspruch zur monolatrischen oder monotheistischen Verehrung und Denkweise gesehen noch stehen sie in Spannung zur menschen- und weltüberlegenen Andersartigkeit Gottes. Sie finden sich breit gestreut über die Literaturen, Gattungen und Zeiten. Aus einer polytheistischen Glaubensweise heraus entwickelt sich im Alten Testament die Rede von dem einen und dann einzigen Gott, die durch Nutzung anthropomorpher Analogiebildungen die Gottesvorstellungen anschaulich und verknüpft mit menschlicher Erfahrung erhält.

Wenn in dieser Weise Menschen- und Gottesbild aufeinander bezogen sind, liegt es nahe, sich bei unserem Thema das Individualitätskonzept der monolatrischen und monotheistischen Rede von Gott anzusehen. Denn soviel lässt sich schon vorab feststellen: Die theologischen Redeformen, welche die Unvergleichbarkeit und Ausschließlichkeit des personal vorgestellten Gottes festhalten, entwerfen eine starke Form von Individualität, die damit im Prinzip auch auf den Menschen übertragbar ist. Wer Gott als unvergleichlichen oder gar singulären, unvertretbaren Einzelnen denkt, der kann sich auch den Menschen ebenso vorstellen.

Ein prägnanter Text, der die Individualität JHWHs markiert, ist das sogenannte Schema Jisrael in Dtn 6,4–6. Der Abschnitt beginnt in V. 4 mit einem kurzen Aufruf und einem Bekenntnis:

שמע ישראל יהוה אחד יהוה אחד

Höre Israel, JHWH ist unser Gott, JHWH ist einzig.

Der eigene Gott wird in den zwei parallelen Nominalsätzen als der einzige benannt. Man hat dies immer wieder als Bekenntnis zur wesenhaften Einheit

JHWHs verstanden. Philosophisch wollte ein Maimonides damit jede Pluralität innerhalb Gottes ausschließen. Religionsgeschichtlich wird auf die Rede von JHWH von Teman und Samaria hingewiesen. Monojahwistisch schreite Dtn 6,4 gegen die Vielheit der Erscheinungsformen JHWHs in den Lokalkulten ein. Kratz gab zu bedenken, ob mit dieser Sinnggebung nicht ein frühes, dtn Verständnis von Dtn 6,4–5 greifbar werde.¹⁴ Dass diese Sicht ohne Entsprechung in der biblischen Literatur bleibt, hänge demnach mit einer Neuinterpretation der Stelle durch die späteren Ergänzter zusammen, die mit der Einfügung des Dekalogs in Dtn 5,1–6,3 und der weiteren Paränese in Dtn 6,6–9; 7–11 eine Sinnverschiebung hin zu dem einzigartigen Gottesverhältnis Israels zu JHWH vornähmen. Mit dieser Interpretation eines älteren Sch^ema wäre dann eine Stimme hörbar, die ohne weiteren Wiederhall geblieben ist. Auch wenn diese Deutung nicht auszuschließen ist, so verwundert es doch, dass das Dtn im Zusammenhang der Zentralisation des Kultes in Jerusalem und damit in Partien des älteren dtn Gesetzes nie auf die Gefahr eines Polyjahwismus hinweist. Auch die weitere, innerbiblische Wirkungsgeschichte von Dtn 6,4 weiß von dieser Bedrohung des Jahwismus nichts mehr. So liegt die alternative Deutung wohl auch für die dtn Fassung des Sch^ema näher.

Interpretiert man nun die prädikative Zuordnung von Gottesname und Zahlwort innerhalb dieses synonymen Parallelismus, so ist das Zahlwort an dieser Stelle im Sinn eines emphatischen „einzig“ zu verstehen. Vor dem Hintergrund der vorangehenden Aussage wird „unser Gott“ als „unser einziger Gott“ verstanden. In einer exklusiven Weise wird damit JHWH an Israel und Israel an JHWH gebunden. Dass wir es noch nicht mit einem universalen Anspruch zu tun haben, macht die spätere Wiederaufnahme der Bekenntnisformel in Sach 14,9 deutlich: „Dann wird JHWH zum König werden über die ganze Erde. An jenem Tag wird gelten: JHWH ist einzig und sein Name ist einzig.“

Welche Art von Individualität kommt hier nun zum Ausdruck? Wenn JHWH als der Einzige herausgehoben wird, dann greift dies auf eine polytheistische Redeweise von der Unvergleichbarkeit von Göttern zurück, wie sie sich in Ägypten und in Mesopotamien findet.¹⁵ Unter mehreren Einzelnen in einer Stadt oder einem Gebiet wird der Unübertroffene, der alle Überragende herausgehoben. In einer relativen Abstufung wird JHWH als ein Gott von anderen unterschieden, ohne dass hier ein kategorialer Unterschied markiert würde. Einzigkeit wird hier als partielle, funktionale Überlegenheit einer Gottheit verstanden und strukturiert die

¹⁴ Zur Diskussion vgl. R. Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot. Literarkritische Untersuchungen zu Deuteronomium 5–11*, Frankfurt u. a. 1991, 84.

¹⁵ Textbeispiele finden sich bei Loretz 1997, 143–152.

polytheistische Götterwelt.¹⁶ Die Individualität der Gottheit kann dabei über bestimmte Funktionen oder durch eine geographische Anbindung bzw. Zuständigkeit bestimmt werden. Oder sie wird – wie in Dtn 6,4 – durch die Zuordnung zu einer Menschengruppe vorgenommen. Als „unser Gott“ ist er der „Einzig“ (vgl. Dtn 32,8–9). Solche Formen von Individualität als Unvertretbarkeit und Unvergleichbarkeit können wie hier in einem theologischen Konzept von einer Gottheit, jedoch genauso in anderen Zusammenhängen zur Charakterisierung eines Menschen verwendet werden.

Nun entwickelt sich dieser theologische Individualismus im Alten Testament noch einen Schritt weiter zu dem hin, was wir in der religionsgeschichtlichen Tradition üblicherweise als Monotheismus ansprechen. Wir begegnen ihm im Alten Testament in zwei Spielarten. In der einen konstruiert sich die Einzigkeit dieses Gottes in der ausschließlichen Beziehung, die er zu Israel hat. Damit entwickelt sich im Grunde die Unvergleichbarkeit aus Dtn 6 nun in Dtn 4 weiter. Die andere Spielart bestimmt die Individualität darüber, dass nur diesem Einen das Prädikat „Gott“ inhaltlich zugesprochen werden kann, da nur er – wie es für einen Gott zu erwarten ist – die Geschichte bestimmt. Dabei wird die Existenz nur eines Gottes in einer polytheistischen Denk- und Sprachwelt ausgesagt. Dazu greift der prophetische Verfasser auf zeitliche Kategorien zurück, wie sie die Mythen von der Erschaffung der Götter kennen: „Ich bin der Erste und ich bin der Letzte und außer mir gibt es keinen Gott“ (Jes 44,6b). Das „Ich“ Gottes präsentiert sich als Solitär ohne Vorläufer oder Nachfolger. Noch deutlicher knüpft Jes 43,10 an die Traditionen der Theogonie an: „Vor mir wurde ein Gott nicht gebildet und nach mir wird keiner mehr sein.“

Gedacht und formuliert wird hier eine nicht mehr zu steigernde Singularität. Als einziger seiner Art existiert und wirkt hier einer und tritt so allen anderen gegenüber. Seine Unvergleichbarkeit steigert sich zur Einzigkeit und schlägt so in eine neue Qualität um. Was hier im Gottesbild gedacht und sprachlich suchend formuliert wird, überführt die priesterliche Theologie in Gen 1 in eine programmatische Anthropologie. Sie versteht den Menschen als Abbild dieses einen Gottes und ermöglicht so einen anthropologischen Individualismus,¹⁷ der allerdings in

16 Loretz 1997 hat wiederholt darauf hingewiesen, dass sich entsprechende Einzigkeitsaussagen auch im direkten nordwestsemitischen Umfeld Israels finden. So wird in den ugaritischen Texten El als der einzige Vater der Götter und Menschen verehrt. Baal ist davon unterschieden als der einzige Wettergott: „Einzig ich bin es, der herrscht über die Götter, der fett macht Götter und Menschen, der sättigt die Menge der Erde!“ (KTU 1.4 VII 49b–52a).

17 Die Entdeckungsgeschichte des einzelnen Menschen in der Übertragung dieses ehemals auf eine königliche Gestalt, dann auf das Genus „Menschen“ angewendete Denken können wir etwa

seiner ganzen Tragweite und Schärfe erst jenseits der antiken, altorientalischen Welt zum Programm wurde (vgl. Borsche 1976).

4.4 Die starke Individualität in theologischen Konzeptionen – die Individualität des Gottesvolkes und deren Widerspiegelung im „Du“ des Bruders

Im Dtn und den von ihm geprägten Literaturbereichen werden wir mit einer klaren theologischen Programmatik konfrontiert, die auch in der Frage von Gemeinschaft und Individuum eine eigene Konzeption entwirft. Gemeinschaft wird im 5. Mosebuch theologisch konstituiert und begründet. Dem einen Gottesvolk entspricht der eine Gott, der allein zu verehren und zu lieben ist (Dtn 6,4–9). In unterschiedlichen theologischen Begründungen kann zum Ausdruck gebracht werden, dass sich die Gemeinschaft als Gottesvolk dem Wirken des Gottes Israels verdankt. Er erwählt es aufgrund einer nicht ableitbaren Liebe (Dtn 7). Er verpflichtet sich ihm, indem er einen Bund mit ihm schließt (Dtn 28).

Die Gemeinschaft des Gottesvolkes soll sich als Gemeinschaft der Brüder verstehen und so einer eigenen Ethik folgen, oder wie Lothar Perliitt in einer subtilen Untersuchung zur Rede von Bruder und Brüdern festhält: „Die (Volks-) Gemeinschaft der Brüder ‚entsteht‘ im Anspruch an den einzelnen Israeliten, seinen Nächsten als Bruder zu sehen und zu behandeln.“ (Perliitt 1980, 37)¹⁸ Gemeinschaft realisiert sich also, indem sich der Einzelne zu dem mit ihm lebenden Anderen in einer bestimmten Weise verhält. Ethische Individuation und der Weg von theologisch konstituierter und postulierter Gemeinschaft hin zu sich vollziehenden Gemeinschaft gehören damit zusammen. Da Gemeinschaft nicht mehr das schlicht sozial Vorfindliche ist, bedarf es dieses Zusammenhangs.

Die Gebote zum Bruderethos knüpfen dabei an die Rechtstraditionen Israels an und formulieren zugleich in rechtlichen Sprachformen ihre eigene Ethik: „Wenn es bei dir einen Armen gibt, einen von deinen Brüdern ..., dann verhärte dein Herz nicht und verschließe deine Hand nicht vor deinem armen Bruder“ (Dtn 15,7). Dabei werden die soziologischen Untergliederungen in Familien und Sippen¹⁹ genauso

in Koh und seiner Königstravestie, im Rollenangebot einer Davidsgestalt im Psalter und darüber hinaus verfolgen.

¹⁸ L. Perliitt, „Ein einzig Volk von Brüdern“. Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung „Bruder“: Lührmann, Dieter / Strecker, Georg (Hg.), Kirche. FS Günter Bornkamm, Tübingen 1980, 27–52, 37.

¹⁹ Vgl. Dtn 13,9–11 mit dem auch in Jer 9,3 und Ex 32,27b zu findenden familialen Gebrauch des Begriffs „Bruder“.

vorausgesetzt wie die ethisch-religiöse Verantwortlichkeit des Einzelnen, wie sie die religiöse Individualethik der älteren (Rechts-) Tradition zeigt. An Dtn 15 etwa lässt sich sehr schön nachvollziehen, wie sich die Bruderethik als eine Vertiefung der Grundhaltung zum Nächsten und Nachbarn (r') versteht. Ist die Bezeichnung des Nachbarn oder Mitmenschen als Bruder in der Rechtssprache des älteren Bundesbuches noch völlig unbekannt, so führt sie das Dtn neu ein und schafft damit eine emotional wie religiös zentrale Redeweise. Ihren Grund und ihre Ursache hat diese Neuakzentuierung nicht in einer ethnischen oder kollektiv-nationalen Theorie, sondern einzig in einer „Theologie des göttlichen Individuums“, wie ich den Ein-Gott-Glauben des Dtns hier einmal nennen möchte. Aus ihr werden die Folgerungen für den Einzelnen gezogen. Die Gemeinschaft versteht sich demnach als Ergebnis der erwählenden und liebenden Zuwendung Gottes zu ihr. Im Geschehen der Befreiung aus Ägypten, dem Exodus, finden das in seinem Zusammenhalt erodierende Juda und ein sich neu als Judentum konstituierendes Gemeinwesen ihre Basis. In Reaktion darauf ehrt jeder Einzelne dieser Gemeinschaft den Gott des Exodus (Dtn 5,6), indem er in seinem Tun und Lassen mitmenschlich, besser gesagt: brüderlich handelt. Denn ihre Grenze hat diese Mitmenschlichkeit an den Grenzen der Gemeinschaft des erwählten Volkes. Individualität und Alterität bilden eine untrennbare Einheit. Wird aufgrund des Schuldenerlasses alle sieben Jahre der Nächste und Bruder von den Rückforderungen freigestellt, so heißt es nachfolgend ausdrücklich: „Den Ausländer darfst du drängen. Was du aber deinem Bruder geliehen hast, das sollst du ihm erlassen“ (Dtn 15,3).

Nach innen führt diese theologische und ethische Konzeption des Dtns zu einer Egalisierung und Humanisierung des gemeinschaftlichen Lebens. Der Umgang mit Schulden (Dtn 15,1–11) und Schuldklaverei (Dtn 15,12–18), das gemeinschaftliche Feiern dreimal im Jahr vor JHWH an der Stätte, die Gott erwählt hat (Dtn 16,1–17), das solidarische Miteinander zwischen Bruder und Bruder, in das selbst die Tiere einbezogen werden (Dtn 22,1–12*), die Einschränkung des Pfandrechtes (Dtn 24,6–25,4) – all das verändert die vorgefundenen Realitäten und proklamiert für den Einzelnen sowie für die Gemeinschaft eine Gegenwelt. An die Stelle der politisch wie wirtschaftlich seit dem 8. Jahrhundert vor Christus brüchig gewordenen Welt der gentilen Gemeinschaften und Ortschaften tritt die eine und reine Gemeinschaft des Volkes Gottes. In die mitmenschliche Solidarität sollen dabei neben den traditionellen *personae miserae* wie Witwe, Waise und Fremdling, die bislang unter dem besonderen Schutz des Königs standen, jeder einzelne Nächste und Bruder des Gottesvolkes einbezogen sein. Dabei verwischen teilweise die Grenzen zwischen diesen Gruppen (Dtn 24,14). Im Befreiungshandeln durch den Exodus aus Ägypten und in der Gabe des Landes konstituierte der Gott Israels diese Gemeinschaft, in welcher der einzelne Mensch dem Mitmensch „Bruder“ ist, ohne dass die Gemeinschaft Israels als Familie stilisiert wird. In dieser

Gemeinschaft hat nicht nur der Verwandte, sondern jeder, auch der Feind oder der Gegner, im Gerichtsverfahren Anspruch auf solidarische Hilfe.²⁰ Im Charakter einer Gegenwelt und Heterotopie (Foucault 1992, 39) steht hier auch eine ideale Spielart von Individualismus und Kollektivismus vor Augen, die jedenfalls erneut eines lehrt: Auf den schlichten Nenner einer kollektivistischen Kultur lassen sich die alttestamentlichen Textwelten nicht bringen.²¹

5 Zusammenfassung

Damit kehren wir zum Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurück. Dass eine bipolare Sicht auf die Welten des Alten Testaments den Blick auf die Vielfalt der Befunde eher verstellt, habe ich versucht anhand der vorgeführten vier Skizzen deutlich zu machen. Die Textwelten der hebräischen Bibel entstehen bis in die mittlere Königszeit des 8. Jahrhunderts vor Christus in einer Gesellschaft, die von der agrarischen, wenig arbeitsteiligen Lebensweise geprägt ist, in der die Familie und Großfamilie (Sippe) für den Einzelnen die bestimmende Gestalt von Gemeinschaft darstellt. Dem nachgeordnet ist die Bedeutung des örtlichen Lebenszusammenhangs von Ort oder Stadt und – noch einmal abgestuft – diejenige der politischen Großstruktur des Königreiches. Im Ergebnis spiegeln die materialen Hinterlassenschaften und die Geschichte genauso wie die selektive Auswahl der kanonisierten Literaturen der Hebräischen Bibel eine Vielfalt an Lebensformen und Vorstellungen. Vereinfachende Kontrastbildungen versperren eher den Blick darauf. Vor allem die beliebte Gegenüberstellung von „antik-mediterran-nah-östliche(m)“ und „westlich-neuzeitlichem, individualisiertem und fortschrittsorientiertem K[ulturraum]“ (Neumann 2015, 35), in welcher die antike Kultur als nichtindividualistisch, agonistisch, die Geschlechtergegensätze betonend, hierarchie- und autoritätsfixiert sowie konservativ erscheint, schafft Klarheiten, die es

20 Hintergrund der sukzessiven Entwicklung dieser theologischen Programmatik seit dem 8. Jahrhundert vor Christus sind die Umbrüche und Verwerfungen der neuassyrischen und der neubabylonischen Zeit, wie sie durch die Kriegszüge, durch die Eroberung einzelner Landesteile und durch die Verarmung ländlicher Bevölkerungsschichten in der Levante festzustellen sind. Auch wenn eine Grundschrift der dtn Bestimmungen noch in die Königszeit Judas zu datieren ist, eignet dem Entwurf von Beginn ein utopischer Grundzug. In seiner Heterotopie und Grundsätzlichkeit entfaltet er dann gerade nach dem Ende des jüdischen Königtums und in der Perserzeit seine Wirkung.

21 Dies könnte alttestamentlich auch an der individuellen Konzeption des Gottesvolkes als „Jakob“/„Israel“ in Jes 40 ff. oder an den unterschiedlichen Knechtsgestalten im selben Textbereich vorgeführt werden. Weiter liefert die Entwicklung von Psalmen und Psalter zahlreiche Beispiele für das komplexe In- und Miteinander von Individualität und Kollektivität.

angesichts des vielfältigen Materials nicht gibt. Ebenso wenig hilfreich ist die Gegenüberstellung einer außengeleiteten Schamkultur und einer innengeleiteten Schuldkultur. Auch wenn etwa Klaus Neumann und Angelika Berlejung letztere Klassifizierung modifizieren und im Blick auf das antike Israel und Judentum lieber von einer „dyadischen Persönlichkeit“ sprechen, bleibt dabei die binäre Kontrastbildung erhalten. Spätestens wenn man die Definition dieses Dyadismus²² und dessen Anwendung auf den Einzelnen in der Levante wahrnimmt,²³ stellt sich die Frage, ob diese Kennzeichnungen wirklich als fundamental different zur neuzeitlichen und gegenwärtigen Welt in Anschlag gebracht werden können. So weist der sogenannte neuzeitliche Mensch exakt diese Züge auch auf, genauso wie der sogenannte antike Mensch umgekehrt als Einzelner agiert, zur Verantwortung gerufen wird und Einblicke in sein inneres Erleben gibt. Ohne deutliche Differenzen – etwa in den faktischen Möglichkeiten zur Ausprägung individueller Einstellungen und Verhaltensweisen primär bei den Eliten und abhängig von Bildung und wirtschaftlichen Ressourcen – einebnen zu wollen, verstellt eine derart binäre Klassifizierung den Blick auf die Vielgestaltigkeit der antiken und so auch hebräischen Welt. Vor allem wird hier eine neuzeitliche Ausdrucksweise von Individualität, die diese subjektorientiert zur Sprache bringt, zum Maßstab der Existenz von Selbstreflexivität und Individualität gemacht (vgl. Frevel 2016, 80). Zugleich erschwert diese Klassifizierung eine Wahrnehmung von Kontinuitäten in der lebensweltlichen Orientierung und Pragmatik zwischen den (Text-) Welten der Hebräischen Bibel und der Gegenwart. Sowohl wissenschaftstheoretisch als auch von den biblischen Befunden her ist der Einschätzung von Christian Frevel zuzustimmen: „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“ (Frevel 2016, 81). Die zugespitzte Frage eines unterscheidbaren Denkens wäre im Sinne einer Archaeology of Mind damit wohl so zu beantworten: Kelle und Pinsel der Archäologie fördern in der Grabung eine mehrschichtige Stratigraphie zutage, bei der auch Bruchstellen in sich durchziehende Strata ein-

22 Nach Neumann (2015, 39), zielt die Bezeichnung darauf ab, „dass der einzelne Mensch zur Bildung und Aufrechterhaltung seiner Identität immer auf das Urteil der anderen (eines ‚Zweiten‘) angewiesen ist und nicht ‚aus sich selbst heraus‘ weiß und wissen kann, wer er ist. [...] Nicht die individuelle und unverwechselbare Persönlichkeit mit ihrer Biographie, sondern die sozialen Rollen konstituieren die Identität eines Menschen.“

23 „Eine dyadische Person nahm sich selber wahr und orientierte ihr Selbstbild wie Verhalten an dem, was *andere* in ihr sahen und von ihr erwarteten. [...] Motivationen, Eigenschaften und Einstellungen leiteten sich von Stereotypen ab, von Verallgemeinerungen, die man innerhalb der Kultur bestimmten Gruppen [...] zuschrieb“ (Berlejung und Merz 2015, 208–209).

gebunden bleiben. Der Umbruch und Wechsel bleibt jedenfalls in Fragen der Individualität und der Gemeinschaft aus. Vielmehr zeigen sich unterschiedliche Umbrüche, von denen etwa der mit dem Dtn und seiner Gegenwelt verbundene und der mit der Theologie des göttlichen Individuums verbundene Ein-Gott-Glaube zu den folgenreichsten zählen.

Literatur

- Berlejung, Angelika und Anette Merz. 2015⁴. „Art. ‚Gemeinschaft/Individuum‘.“ In *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, 207–210. Darmstadt: WBG.
- Borsche, Thomas. 1976. „Art. ‚Individuum, Individualität‘.“ In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 4, hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Sp. 300–323. Basel: WBG.
- Dietrich, Jan. 2012. „Individualität im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient.“ In *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient*, hg. v. Angelika Berlejung, Jan Dietrich, Joachim Friedrich Quack, 77–96. ORA 9. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dietrich, Jan. 2015. „Sozialanthropologie des Alten Testaments.“ *ZAW* 127(2): 224–243.
- Dietrich, Jan. 2017. „Hebräisches Denken und die Frage nach den Ursprüngen des Denkens zweiter Ordnung im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient.“ In *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*, hg. v. Andreas Wagner und Jürgen van Oorschot, 45–65. VWGTh 48. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Di Vito, Robert A. 2009. „Alttestamentliche Anthropologie und die Konstruktion personaler Identität.“ In *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie*, hg. v. Bernd Janowski und Kathrin Liess, 213–241. HBS 59. Freiburg: Herder.
- Fischer, Irmtraud. 2001. „Das Geschlecht als exegetisches Kriterium. Zu einer gender-fairen Interpretation der Erzeltern-Erzählungen.“ In *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, hg. v. André Wénin, 135–152. BETHL CLV. Leuven: Leuven University Press (u. a.).
- Foucault, Michel. [1967] 1992. „Andere Räume.“ In *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, hg. v. Karlheinz Barck u. a., 34–46. Leipzig: Reclam.
- Frankfort, Henri. 1946. *The Intellectual Adventure of Ancient Man*. Chicago: University of Chicago Press.
- Frevel, Christian. 2016. „Person – Identität – Selbst. Eine Problemanzeige aus alttestamentlicher Perspektive.“ In *Anthropologie(n) des Alten Testaments*, HBS v. Jürgen van Oorschot und Andreas Wagner, 65–90. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Frevel, Christian. 2017. „Von der Selbstbeobachtung zu inneren Tiefen.“ In *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*, hg. v. Andreas Wagner, Andreas und Jürgen van Oorschot, 13–43. VWGTh 48. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Fuchs, Martin und Jörg Rüpke. 2015. „Religious Individualisation in Historical Perspective.“ *Religion* 45: 323–329.
- Gertz, Jan Christian. 2010⁴. „Tora und Vordere Propheten.“ In *Grundinformation Altes Testament: eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, hg. v. Jan Christian Gertz, 193–311. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hall, Edward Twitchell. 1966. *The Hidden Dimension*. Garden City: Doubleday Anchor Book.

- Hall, Edward Twitchell. 1976. *Beyond Culture*. Garden City: Doubleday Anchor Book.
- Hempel, Johannes. 1938. *Das Ethos des Alten Testaments*. BZAW 67. Berlin: Töpelmann.
- Hofstede, Geert. 2001². *Culture's Consequences. Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*. Thousand Oaks (u. a.): Sage Publications.
- Kessler, Rainer. 2006. *Sozialgeschichte des alten Israel*. Darmstadt: WBG.
- Loretz, Oswald. 1997. *Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum „Schma Jisrael“*. Darmstadt: WBG.
- Malina, Bruce John. 1993. *Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Neumann, Klaus. 2015⁴. „Art. ‚Kultur und Mentalität‘.“ In *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, 35–42. Darmstadt: WBG.
- van Oorschot, Jürgen und Andreas Wagner, Hg. 2017. *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*. VWGTh 48. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Perlitt, Lothar. 1980. „Ein einzig Volk von Brüdern‘. Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung ‚Bruder‘.“ In *Kirche. Festschrift für Günter Bornkamm zum 75. Geburtstag*, hg. v. Dieter Lührmann und Georg Strecker, 27–52. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Porter, Joshua Roy. 1965. „The Legal Aspects of the Concept of ‚Corporate Personality‘ in the Old Testament.“ *VT* 15: 361–380.
- Rebillard, Éric und Jörg Rüpke, Hg. 2015. *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Robinson, Henry Wheeler. 1911. *The Christian Doctrine of Man*. Edinburgh: T&T Clark.
- Robinson, Henry Wheeler. 1936. „The Hebrew Conception of Corporate Personality.“ In *Werden und Wesen des Alten Testaments*, hg. v. Friedrich Stummer und Paul Volz, 49–62, BZAW 66. Berlin: de Gruyter.
- Rogerson, John William. 1970. „The Hebrew Conception of Corporate Personality: a re-examination.“ *JThS.NS* 21: 1–16.
- Rüpke, Jörg. 2012. „Religion und Individuum.“ In: *Religionswissenschaft*, M. Stahlberg (Hg.), Berlin und New York 2012, 241–253.
- Rüpke, Jörg und Wolfgang Spickermann, Hg. 2012. *Reflections on Religious Individuality. Graeco-Roman and Judean-Christian Texts and Practices*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 62. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Rüpke, Jörg. 2013. „Religiöse Individualität.“ In *Die Religion des Individuums*, hg. v. Bärbel Kracke, Renée Roux und Jörg Rüpke, 13–30. Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 9. Münster: Aschendorff.
- Rüpke, Jörg. 2013. „Individualization and Individuation as Concepts for Historical Research.“ In *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, hg. v. Jörg Rüpke, 3–38. Oxford: Oxford University Press.
- Schaper, Joachim. 2017. „Die Konstitution des (göttlichen und menschlichen) Subjekts in Exodus 3.“ In *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*, hg. v. Andreas Wagner und Jürgen van Oorschot, 137–146. VWGTh 48. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Taylor, Charles. 1996⁹. *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

Irmtraud Fischer

Response auf Jürgen van Oorschot: Zur Einbettung des Individuums in die Welt durch die Reflexion von Resonanzachsen

Abstract: Der Beitrag ist eine Antwort auf Jürgen van Oorschots Plädoyer für eine Neuverortung der Relation von Individuum und Kollektiv in der Gesellschaft Alt-Israels. Es werden Prämissen zur Wertung und Auswertung biblischer Texte ins Feld geführt, um van Oorschots Anliegen weiter zu stützen und ein Analysetool vorgeschlagen, das nicht nur die Ebene der sozialen Verankerung und die theologische Ausrichtung ins Transzendente in den Blick nimmt, sondern multiperspektivisch das Individuum in Resonanzachsen verortet.

This paper is a response to Jürgen van Oorschot's plea to reclassify the relationship between individual and collective in ancient Israel society. It invokes premises relating to the evaluation and analysis of biblical texts in order to give further support to Oorschot's cause. Moreover, it suggests an analytical tool that does not just focus on the levels of social entrenchment and theological alignment with the transcendent, but that takes different perspectives to place the individual on resonance axes.

Jürgen van Oorschots Text stellt ein Plädoyer für eine Neuverortung der Relation von Individuum und Kollektiv in der Gesellschaft Alt-Israels dar, das traditionellerweise die Frage nach Individualität als anachronistisch ansieht, da diese erst für moderne Gesellschaften ab dem 19. Jh. anzunehmen sei. Nach einem theoretischen Teil mit einem Überblick über die relevante Forschungsgeschichte, über Begriffe und Konzeptionen bipolarer Kulturen und die Individualität als Differenzbegriff demonstriert er die erarbeiteten Aspekte anschaulich an konkreten alttestamentlichen Texten. Im Folgenden seien dazu einige Prämissen zur Wertung und Auswertung biblischer Texte ins Feld geführt, um van Oorschots Anliegen weiter zu stützen. Sodann sei ein Analysetool vorgeschlagen, das nicht nur die Ebene der sozialen Verankerung und die theologische Ausrichtung ins Transzendente in den Blick nimmt, sondern multiperspektivisch das Individuum in Resonanzachsen verortet.

Prämissen

Um zu einem postulierten Individuum in Alt-Israel vorzudringen, muss Forschenden bewusst sein, dass sie vor allem über literarische Texte, die Weltverständnis spiegeln, Zugang zu ihm bekommen. Solche Texte bilden zwar gelebte Realität ab, aber sehr wahrscheinlich nur einen *Ausschnitt* davon.

Das bedeutet, dass die repräsentierte soziale Realität aller Wahrscheinlichkeit nach in den meisten Fällen jene von dominanten Gruppen bzw. der Literatur produzierenden Schicht widerspiegelt. Damit ist allerdings anzunehmen, dass die dargestellten Figuren vor allem den positiv diskriminierten Sektoren entstammen, die die Stellung eines Individuums im Alten Orient bestimmen.¹

Bei der Analyse der Texte ist daher ein Bias vorauszusetzen, der einheimische – oder im Falle der Abhängigkeit von einem Imperium zur Zentralmacht gehörende – gut situierte, freie, ältere Menschen männlichen Geschlechts und heterosexueller Orientierung mit dominanter Religion und ohne gravierende gesundheitliche Probleme bevorzugt. Da ein Individuum niemals nur eines der Merkmale aufweist, sondern immer alle relevant sind und sich bei Häufung in der einen oder anderen Wertung gegenseitig verstärken, ist von Intersektionalitätskriterien zu sprechen.

¹ Jedes Individuum kann durch folgende Kriterien beschrieben werden, die, obwohl die Wertungen bipolar sind, sich insofern gegen eine bipolar verstandene kollektive Gesellschaftsordnung wenden, als ein Individuum selten nur Merkmale aus der positiven Spalte aufweist und biographisch auch ein Wechsel möglich ist (z. B. Alter oder Migration).

<i>Kriterium</i>	positiv	negativ
<i>Bürgerstatus im AO</i>	frei	unfrei
<i>Geschlecht</i>	männlich, heterosexuell	weiblich, nicht heterosexuell
<i>Alter im AO: frei</i>	alt	jung
<i>Alter im AO: unfrei</i>	jung	alt
<i>Ökonomischer Status</i>	reich	arm
<i>Ethnizität</i>	einheimisch	ausländisch/fremd
<i>Politischer Status</i>	zur dominierenden Zentralmacht gehörig	zur unterworfenen Peripherie gehörig
<i>Religion</i>	dominant/national	deviant/fremd
<i>Psychophysischer Status</i>	gesund	krank, „behindert“

In patriarchalen/kyriarchalen Gesellschaften muss angenommen werden, dass die Literaturproduktion überwiegend² in männlicher Hand lag. Wenn die Frage der Individualität in der exegetischen Wissenschaft überhaupt gestellt wurde, dann immer nur in Bezug auf männliche Figuren; die weiblichen verschwanden in den reproduktiven Aufgaben kollektiv verstandener Familien, wie van Oorschot auch unter 4.2 aufzeigt. Aber auch Aussagen über das Selbstverständnis von Armen oder gar Bevölkerungsschichten mit minderen Rechten, wie Fremde oder jene in der Schuldklaverei, kommen wohl nur in ganz wenigen Texten vor. Fenster zu diesen sozialen Gruppen öffnen sich selten durch direkte Zitate (kultisch Deviante in Jer 44,15–19) oder explizite Parteinahme von literarisch Aktiven (vgl. Sozialkritik Am 8,4–8; van Oorschot zeigt diesen Aspekt in 4.4 am „Du“ des Dtn auf). Die Lebenszusammenhänge der Armen oder der einfachen Leute zu erforschen, wurde erst vor einem halben Jahrhundert üblich, als sich die Wissenschaft von der Institutionengeschichte zur Sozialgeschichte hinwandte.

Zudem ist bei dieser Frage ein weiterer Filter zu berücksichtigen: Bei biblischen Texten handelt es sich in erster Linie um theologische Schriften, deren Fokus nicht auf die Fragestellung der Individualität des Menschen gerichtet ist, sondern auf die Gottheit Israels. In vielen Texten haben wir es also nicht mit historischen „Fakten“ oder anthropologischen Konzepten zu tun, sondern vielmehr mit der theologischen Sichtweise derselben.

Fragen nach Kollektivismus und Individualismus tragen – notwendigerweise – „anachronistische“ Fragen an die Texte heran. Das heißt jedoch nicht, dass dies inadäquate Fragestellungen wären, denn jegliche Herangehensweise der gesamten Rezeptiongeschichte von Texten, sei sie methodisch oder hermeneutisch fokussiert, war und ist eine zeit- und kulturbedingte und damit auch „anachronistisch“. Die Beschäftigung mit Texten – noch dazu mit kanonischem Anspruch – muss, wie Michel de Certeau es nennt, notwendigerweise immer *appropriation* sein: Die Übernahme von Traditionen und Praktiken durch das Individuum ändert diese zwangsläufig, da sie in die eigene Welt geholt werden (müssen). Mit all unseren Fragestellungen ist daher – wie Certeau es ausdrückt – ein „Wildern in Texten“ gegeben.³

2 Da es Texte gibt, die Frauen als Verfasserinnen angeben, ist auch in der realen Welt damit zu rechnen, dass Frauen literarisch tätig waren.

3 Certeau (1988, 12).

Zu kollektivistischen versus individualistischen sozialen Ordnungen

Die zentrale Frage in diesem Themenkomplex lautet, wie die *soziale Zurichtung des Individuums* geschieht. Ist eine *Sozialisation* ohne Autonomie überhaupt denkbar? Jörg Rüpke meint dazu, dass Individuierung und Sozialisierung „zwei Seiten einer Medaille“ darstellen.⁴ Antike Diskussionen um deviante Religionsformen belegen nämlich die Wahrnehmung und Akzeptanz – oder auch Ablehnung – von Individualität. Ebenso stellt sich die Frage, ob *Bildung* ohne bindende Werte möglich ist. Unterscheidet sich soziale Zurichtung in beiden Ordnungen wirklich so sehr? Selbst in individualistischen Kontexten, in denen die Devise *anything goes* vertreten wird, wird durchaus nicht alles toleriert, sondern es bilden sich Interpretationsgemeinschaften⁵ heraus, die gewisse Rahmen für ein Verständnis abstecken.

Jürgen van Oorschot ist daher sicher Recht zu geben, wenn er die Forderung nach einer „Neujustierung des Verhältnisses von Individualität und Gemeinschaft“ für die atl. Wissenschaft aufstellt. So zeigt er auf, dass das AT in manchen seiner Texte durchaus Individuum und Gemeinschaft zusammendenkt: Die Erzählern-Erzählungen schreiben etwa durch individuelle Figuren, die auch Identifikationen von Individuen ermöglichen, kollektive Volksgeschichte. Weisheitliche Bildung fordert die Verantwortlichkeit des Einzelnen in Bezug auf die Gesamtgesellschaft. Am eindrücklichsten und originellsten ist jedoch van Oorschots postulierter Konnex zwischen Gottesbild und Menschenbild aufgrund der Gottebenbildlichkeit, die durch die anthropomorphe Gottesrede auch Rückschlüsse auf anthropologische Vorstellungen zulässt: Der Ausschließlichkeitsanspruch JHWHs ist durch seine im *Schema`Israel* bekannte Einzigkeit und Unvergleichbarkeit Ausdruck von sehr starker Individualität, die sich durch die Bundestheologie auch in der Einzigkeit und Unaustauschbarkeit des Gottesvolkes widerspiegelt.

⁴ Rüpke (2013); Zitat aus Kracke/Roux/Rüpke (2013, 8).

⁵ Fish (1980, 167–173).

Analyse von Resonanzachsen zur Diagnostizierung von (mehr) kollektiver und (mehr) individualistischer Modelle

Als stellvertretende Sprecherin des Internationalen Graduiertenkollegs „Resonante Weltbeziehungen“, das die Universität Graz mit dem Max Weber Institut Erfurt seit Oktober 2017 führt, beschäftige ich mich vermehrt mit Hartmut Rosas und Jörg Rüpkes Thesen zu Resonanz.⁶ Dabei zeigt sich, dass nicht alle Aspekte für die Bibelwissenschaft anschlussfähig sind, aber die Analyse von Resonanzachsen sehr wohl einen exegetischen Mehrwert darstellt.

Rosa unterscheidet vier Achsen: Die vertikale Achse, die die Transzendenzbeziehung eines Individuums angibt, die horizontale Achse, die intersubjektive Beziehungen beschreibt, die diagonale Achse, die die Relation zu Dingen sichtbar werden lässt, und die Beziehung zu sich selbst, die sowohl körperliche als auch geistige Aspekte hat.⁷

Bisherige Analysen zu unserem Thema widmeten sich fast ausschließlich der vertikalen Achse der Gottesbeziehung und der horizontalen Achse der für Alt-Israel als sehr stark postulierten sozialen Beziehungen im Kollektiv. Vernachlässigt⁸ wurden bislang die Beziehungen zu den Dingen (z. B. Heiligtumsausstattung, spezielle Kleidung usw.) sowie die Selbstbeziehung, die nur in der Analyse spezieller Texte (z. B. Klagepsalmen; klassische Bücher der Selbstreflexion: Ijob, Rut, Koh) angedacht wurden. Die Analyse *aller* Achsen hebt die Fokussierung auf die horizontale und vertikale Dimension des Selbst auf und könnte zu einer stärkeren Wahrnehmung der in Texten sich widerspiegelnden Individualität führen.

⁶ Zum hier verhandelten Aspekt siehe bereits den thematischen Band: Scheuermann/Spickermann (2016), mit Bezug auf das grundlegende Werk von Rosa (2016).

⁷ Vgl. Rosa (2016, 329–514). In manchen Aspekten trifft sich das Konzept mit den von *Annelie Rothe-Wulf* in diesem Band beschriebenen ersten beiden Feldern, die sie nicht als Kategorien, sondern als Orientierungen versteht. Inzwischen gibt es einen breiten, interdisziplinären Diskussionsprozess, der sich mit Rosas Thesen auseinandersetzt. Siehe exemplarisch: Peters/Schulz (2017) sowie Kläden/Schüßler (2017).

⁸ Als Ausnahme ist hier der vor kurzem abgeflaute Hype der Raumforschung zu nennen.

Literatur

- Certeau, Michel de. 1988. *Kunst des Handelns*. Internationaler Merve-Diskurs 140. Berlin: Merve-Verlag.
- Fish, Stanley E. 1980. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kläden, Tobias und Michael Schüßler, Hg. 2017. *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*. QD 286. Freiburg: Herder.
- Kracke, Bärbel, René Roux und Jörg Rüpke. 2013. "Einleitung: Die Religion des Individuums." In *Die Religion des Individuums*, hg. v. Bärbel Kracke, René Roux und Jörg Rüpke, 7–12. Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 9. Münster: Aschendorff.
- Peters, Christian Helge und Peter Schulz, Hg. 2017. *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. Sozialtheorie. Bielefeld: Transcript.
- Rosa, Hartmut. 2016. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Rüpke, Jörg. 2013. "Religiöse Individualität." In *Die Religion des Individuums*, hg. v. Bärbel Kracke, René Roux und Jörg Rüpke, 13–29. Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 9. Münster: Aschendorff.
- Scheuermann, Leif und Wolfgang Spickermann, Hg. 2016. *Religiöse Praktiken in der Antike. Individuum – Gesellschaft – Weltbeziehung*. KERYX 4. Graz: Uni-Press Graz Verlag.

Susanne Gillmayr-Bucher

Individuality vs. Collectivity from a Sociological Perspective

Abstract: This paper begins by outlining research questions regarding the construction of individual and collective identities. In a second step, it then considers these questions with regard to Old Testament studies and explores possible suggestions for and applications in Old Testament research, but also critical questions pertaining to it.

Dieser Beitrag umschreibt die Fragestellung nach der Konstruktion von individuellen wie kollektiven Identitäten. Danach werden diese Fragen unter Berücksichtigung von Forschungen zum Alten Testament betrachtet; mögliche Vorschläge für und Anwendungen in diesem Forschungsgebiet werden ebenso wie kritische Fragen untersucht.

For Old Testament scholarship, sociological models analysing cultural constructions are of great interest because they may offer paradigms and methods for understanding the culture of ancient Israel. Researching the culture depicted in Old Testament texts, and the culture of ancient Israel or ancient cultures in general, necessarily is a one-sided affair as we can only engage with texts and artefacts which are not able to defend themselves against misunderstandings nor to answer all of our questions. We thus have to rely on a close reading of available texts and data, and on models of understanding that enable us to structure and interpret our readings. To do this, Old Testament scholars of all times used and use models of culture which they gain from their contemporary discourses. In 1952, Claude Lévi-Strauss noted: “Wherever we go we are bound to carry (a complex) system of criteria with us, and external cultural phenomena can only be observed through the distorting glass it imposes, even when it does not prevent us from seeing anything at all.”¹ Any definition or description of culture depends on the perspective of the observer, who is him- or herself part of a specific culture. Thus, any description is culturally determined. Hence, it is essential to reflect on one’s own cultural perspective.² Another consequence from this observation is that there al-

1 Lévi-Strauss 1952, 25.

2 Cf. Wierlacher 2003, 215–217.

ways are and will be different descriptions of biblical cultures.³ It thus is important to ask: what are current ways of defining cultures, and what are the strengths and limits of these contemporary constructions?

In the following, I will try to outline relations between Old Testaments studies and the research questions of intercultural or cross cultural studies, where the construction of individual and collective identities are put into the wider context of understanding other cultures.

1 Constructing the Other and Gaining “Intercultural Competence”

There are two predominant notions of culture today, one primordial and the other constructionist. While the primordial approach takes culture itself as an object, the constructionist approach sees culture as a social and discursive construction.

- Primordial approaches understand cultures, their differences and their influences on individual actions, as a given fact.⁴ Alexander Thomas, for example, defines culture as a universal orientation-system which affects the perception, action and thinking of all members of a society, nation, organisation or group.⁵ Thus, there are cultural standards defining what is perceived as “known” and what appears as “alien” and, furthermore, who belongs to a culture and who does not. “In this perspective, the ‘self’ and ‘the other’ appear as socially and culturally determined.”⁶ In a similar way, Geert Hofstede finds “mental programs”. These are learned in early childhood, fully internalised and can hardly be changed. In this way, they become a central component of one’s own identity. According to Hofstede, four dimensions of cultural differences are most relevant, namely power distance, collectivism vs. individualism, masculinity vs. femininity, and the reduction of uncertainty.⁷ Such cultural aspects also have an impact on communication and sociocultural interaction. According to this approach, individuals belonging to different cultures have different ways of communication. Thus, in order to avoid misun-

³ Cf. Busch 2011, 12.

⁴ Busch 2011, 8.

⁵ Thomas 2003, 138.

⁶ Kalscheuer/Allolio-Näcke 2002, 2–3.

⁷ See Hofstede 1997; Kalscheuer/Allolio-Näcke 2002, 3–4.

derstandings, knowledge of the other culture as well as intercultural training is necessary.⁸

Such a primordial understanding of culture is also quite common in biblical studies, especially when its scholars try to explain what was considered “normal” in biblical times. Establishing a biblical orientation-system – describing the power distance and the relations between individual and collective or masculine and feminine aspects of groups, etc. – aims at attaining a deeper insight into the “mind” of these texts, their image(s) and constructions of culture and society.

- A constructionist understanding of culture assumes that individual differences are constantly negotiated. Although given cultural differences may contribute to this process, culture is also permanently reconstructed. These approaches expect individuals to be able to perceive one another as culturally different and to act accordingly. In their interaction, they re-create culture. Hence, culture comes into existence through discourse and the (critical) engagement with culture, that is by “doing culture”.⁹ If it is assumed that culture is constantly reconstructed, the idea of culture as an explanatory factor vanishes.

While for a primordial understanding of culture the challenge of an intercultural contact lies in the understanding of the different other and its ways of acting, for a constructionist understanding the challenge is finding a common view on the role of culture and building a “third culture”.¹⁰ Here, cultures are no longer seen as a homogenous and stable entities, but rather as hybrid constructs that are always influenced by other cultures.¹¹

From such a constructionist perspective, Allolio-Näcke/Kalscheuer/Shimada criticise a primordial understanding of culture as presented by Hofstede. They challenge the assumption that culture is something given, invariable and thus determining the actions of those belonging to a specific culture.¹²

8 See Busch 2011, 10.

9 Busch 2011, 15, refers to Judith Butler and her understanding of gender construction.

10 Busch 2011, 12.

11 Kalscheuer/Allolio-Näcke 2002, 4.

12 Cf. Allolio-Näcke/Kalscheuer/Shimada 2003, 150–153.

2 What Can Biblical Scholars Learn from Critical Questions about Culture?

- If culture is defined as a universal system of orientation, only people who fully accept this system can be members of a society. A critical consideration of this point leads to the theme of power and the question: who has the power to define such universal standards?

Biblical exegesis is quite familiar with critical questions of this kind. Many studies are dedicated to the analysis of competing discourses on the sovereignty of interpretation which we can already see within the biblical texts (be it on a diachronic level or the level of the so-called “final text”).

- Kalscheuer/Allolio-Näcke point out that “the assumption of a homogeneous concept of culture and human nature, that derives from a fixed concept of identity and systematically ignores the cultural diversity, leads to an essentialising of cultural differences and a strengthening of the boundaries between different cultures.” In this way, a homogeneous concept of culture underestimates the protagonists’ responsibility for the success of interactions.¹³

Such critical reflections are of interest for biblical scholars. Despite the superficial emphasis on the people’s common origin and a homogeneous concept of their culture, the texts of the Old Testament often deal with (inter)cultural diversity and differences.

In such texts, the protagonists’ responsibility for intercultural communication is also highlighted (see e.g. the books of Ruth or Esther). Such texts further emphasise the fact that not only seemingly fixed identities but also their definition based on binary differences are blurred (trans-difference), whereby differences are not overcome but relativised, and ambivalence becomes acceptable.

- Another problematic aspect is a “hidden universalism”, meaning the application of concepts and values deeply rooted in Western culture to non-Western contexts.

Traces of such a mindset can be observed within biblical texts, e.g. in the prophecies to the nations, or the book of Jonah. There, Israelite concepts and values are used to estimate and judge other people. Regarding Old Testament scholarship and its effort to reconstruct biblical identities, this critique also contains a request to review the contemporary concepts of culture applied to the texts.

¹³ Kalscheuer/Allolio-Näcke 2002, 5–6.

3 Understanding Individual and Collective Identities in Biblical Texts

Despite the difficulties and pitfalls we encounter when describing “biblical cultures”, there are, hopefully, still ways to approach the question of how individual and collective identity are constructed within biblical texts and thus within the cultural frame of the Bible and/or ancient Israel. It has frequently been mentioned that individual and collective identities cannot be strictly separated, as every construction of an individual identity is only possible in its context, and in comparison and differentiation to others.¹⁴ Without social and cultural relations, no aspect of human existence is possible; and, furthermore, human existence can only be understood within a cultural context.¹⁵ Vice versa, culture is a (changeable) product of social practice. When, in several articles, Kalscheuer/Allolio-Näcke request that people from different cultures negotiate new, common ground, they emphasise the aspect of “doing culture”. A similar process applies to the shaping of identity, as it is not a given or permanent condition, but rather develops by “doing identity”.¹⁶

This process of “doing identity” can be observed in biblical narratives which try to include various experiences and to construct a somehow meaningful identity narration. Such texts create a literary world that does not represent reality but is also not totally separable from it. The story, however, allows for a re-organisation of the events. “In the form of a narrative [...] one can re-arrange, re-interpret the events of one’s life in order to take care both of permanence and change.”¹⁷ Hence, these stories may present images about collective identities; they may include membership categories, ways of relating actions to identities, representing relationships with others, or belief systems.¹⁸

This implies that a careful study of the biblical texts and their construction of individual and social identities, with special attention to the variations and additions to the identity constructions and the transgressions of binary concepts, can be a worthwhile effort for understanding the dynamic reconstructions of identity.¹⁹

¹⁴ Cf. Denis-Constant 1995, 6.

¹⁵ See Sökefeld 2012, 42.

¹⁶ Allolio-Näcke, Lars/Kalscheuer, Britta, 2003.

¹⁷ Denis-Constant 1995, 7.

¹⁸ De Fina 2006, 357.

¹⁹ Cf. Lösch 2005.

Bibliography

- Allolio-Näcke, Lars; Kalscheuer, Britta. "Doing Identity – Von Transdifferenz und dem alltäglichen Skeptizismus." In *Alltag im Aufbruch. Ein psychologisches Profil der Gegenwartskultur*, ed. by Fitzek, Herbert; Ley, Michael, 152–162. Gießen: psychosozial, 2003.
- Allolio-Näcke, Lars; Kalscheuer, Britta; Shimada, Shingo. "Ein Lehrstück klassischen Kulturvergleichs." *EWE* 14,1 (2003): 150–53.
- Busch, Dominic. "Kulturbegriffe in der Forschung zur interkulturellen Kommunikation: Konsequenzen für die Interpretation empirischer Beobachtungen und deren Handlungsrelevanz." *Interculture Journal* 10,13 (2011): 5–23. www.interculture-journal.com
- De Fina, Anna. "Group identity, narrative and self-representations." In *Discourse and Identity*, ed. by de Fina, Anna; Schiffrin, Deborah; Bamberg, Michael, 351–75. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Denis-Constant, Martin. "The Choices of Identity." *Social Identities* 1,1 (1995): 5–20.
- Hofstede, Geert. *Cultures and Organizations: Software of the Mind*, London: McGraw-Hill, 2nd edition, 1997.
- Kalscheuer, Britta; Allolio-Näcke, Lars. "Why does the Current Debate on Interculturality Prevent the Development of Intercultural Communication? A Critical Note on the Interculturality Discourse." SIETAR Congress, Jan 1, 2002. (Source: academia.edu)
- Lévi-Strauss, Claude. *Race and History*. Paris: Unesco, 1952.
- Lösch, Klaus. "Begriff und Phänomen der Transdifferenz: Zur Infragestellung binärer Differenzkonstrukte." In *Differenzen anders denken. Bausteine einer Kulturtheorie der Transdifferenz*, ed. by Allolio-Näcke, Lars; Kalscheuer, Britta; Manzeschke, Arne, 26–49. Frankfurt, New York: Campus, 2005.
- Sökefeld, Martin. "Identität – ethnologische Perspektiven." In *Identität. Ein Kernthema moderner Psychotherapie – Interdisziplinäre Perspektiven*, ed. by Petzold, Hilarion G., 39–56. Wiesbaden: Springer, 2012.
- Thomas, Alexander. "Interkulturelle Kompetenz. Grundlagen, Probleme und Konzepte." *EWE* 14,1 (2003): 137–50.
- Wierlacher, Alois. "Das tragfähige Zwischen." *EWE* 14,1 (2003): 215–17.

Jan Dietrich

Individuality and Sociality in Ancient Israel

Abstract: In this paper, I aim to show that (1) human beings cannot escape their relatedness to other human beings and the world; (2) collectivity, on the one hand, can be understood as a social character orientation that is typical of most members of society and embedded in most individuals; while (3) on the other hand, as a socio-political agenda, collectivity can assume different forms and may attempt to leave room for (or to restrict) modes of individuation. Finally, (4) we find a contrast between individuality and collectivity when, in a culture in which tradition rules supreme, single individuals break free from social expectations and try to develop something original.

In diesem Beitrag wird gezeigt, dass (1) menschliche Wesen ihrem Bezogen-Sein auf andere Menschen und die Welt nicht entkommen können, (2) Kollektivität einerseits als gesellschaftlich geprägte Charakter-Orientierung verstanden werden kann, die typisch für die meisten Mitglieder einer Gemeinschaft ist und die den meisten Individuen eingeschrieben ist, während (3) sie andererseits als sozio-politisches Programm in verschiedenen Formen vorliegen kann und so möglicherweise Raum lässt für Weisen der Individualisierung (oder diese begrenzt). Schließlich kann (4) ein Gegensatz zwischen Individualität und Kollektivität ausgemacht werden, wenn in einer traditionsbasierten Kultur einzelne Individuen gegen anders konnotierte gesellschaftliche Erwartungshaltungen etwas Neues und Eigenes entwickeln.

1 Individual and Social Character Theory

Human beings always live in a society which is larger than themselves,¹ and are always subject to certain decisions over which they have no control: we do not ask to be born, we do not decide on the name we are given, and we are remembered in a way which we cannot fully control. Isolates like anchorites and other hermits may be an exception to some rules but, like everyone else, they grow up in a so-

1 I wish to thank Dorothea Beck (Hamburg), Sarah Jennings (Aarhus), and Nicholas Wrigley (Aarhus) for improving my English, and I am deeply grateful to my colleague Hans Jørgen Lundager Jensen (Aarhus) for discussing this paper in its (almost) final form with me. In addition, I am most thankful for being able to present and discuss the last part of this paper at a conference in Bochum (June 29, 2017), and main parts of this paper at a conference in Ascona (May 9, 2018).

ciety until they decide to leave society behind. “Being-alone is a deficient mode of being-with, its possibility is a proof for the latter.”² Even in the Gilgamesh epos, Enkidu, the solitary wild man, lives the first part of his life not all alone but together with the animals as his social equals. There is no escape from relatedness, whatever humanity’s relationships may look like.

Unlike turtles, human beings do not lay eggs in the sand and leave their babies to fend for themselves, but raise their young for many years – far longer than any other animal. There is no escape from growing up in society, whatever this society may look like. The smallest unit in which people usually grow up may be coined a family, and this familial unit helps to rear young people with a view to instilling basic social values in them. This is why the familial unit may be seen as an agent or medium of society which helps to socialize young people so they can find their place in society and behave according to society’s basic norms and values: “*The family thus may be considered to be the psychological agent of society.*”³ At the same time, in any kind of society there are spheres of privacy that are beyond society’s watchful eyes.⁴ This also applies to pre-modern cultures in which there is no sphere of privacy in the modern sense; and it also evidently applies to modern totalitarian states which try to extinguish the autonomous domain of private spheres.

As an anthropological constant, every human is both an individual being and a socialized person. As an individual, every human has distinct character traits, bodily, habitually, and psychologically. However, this kind of basic anthropological constant is different from some modern understandings of the individual. In the modern sense, the individual possesses its own inwardness, its distinct inner depths; and the individual’s task is to unfold, develop, and fully evolve his or her capabilities – in contrast to society’s norms and expectations if necessary. The main question, therefore, pertains to the culturally and historically distinct relationships between society and its members, and what kinds of individuality society allows and perhaps even promotes.

From the perspective of social psychoanalysis, Erich Fromm distinguished, within the individual, between individual and social character and developed a

² Heidegger 1996, 113.

³ Fromm 1969, 285. Italics in the original.

⁴ In ancient Israel, certain localities could sometimes offer a sphere of privacy, for instance the housetop (cf. Jos 2:6; 2 Sam 11:2; Psalm 102:8, Prov 21:9, but see 2 Sam 16:22), the garden (cf. Gen 3:8; Cant 4:12; but see Cant 8:13), the shadow under a shack in the field or trees (cf. Jon 4:5–6), a room in the house (cf. Judge 3:20–25; Jer 36; but see Jer 35:2–4), or simply when wandering (cf. Gen 28:10–22; 14:1–9), herding (cf. 1 Sam 16:11), or lying on the bed (cf., e.g., Ps 36:5; 63:7; Job 7:13–15).

social character theory that was taken up by the Frankfurt School.⁵ Within the individual, Erich Fromm regards both types of character (individual and social) as part of the individual. The characteristics typical of each individual may be referred to as *individual character*, while characteristics shared by most members of a group may be called *social character*.

The social character necessarily is less specific than the individual character. In describing the latter we deal with the whole of the traits which in their particular configuration form the personality structure of this or that individual. The social character comprises only a selection of traits, *the essential nucleus of the character structure of most members of a group which has developed as the result of the basic experiences and mode of life common to that group*.⁶

In contrast to an essentialist view, social character is not a mental unit *sui generis*, existing independently of society's members, as if it were hovering above their heads.⁷ Instead, in a broad sense, character traits and habits (both conscious and unconscious), cultural and social attitudes as well as corresponding forms of behavior shared by most members of a group may be termed *social character*. With "orientation" added to this term, the focus lies on the *dominant mode of relatedness* of the self towards the outer world which is typical of most members of the group. The term "character orientation" describes, both for the individual character and the social character, the "particular organization" of different character traits,⁸ "by which the individual relates himself to the world."⁹ In this sense, a dominant social character orientation is a reconstructed ideal type in a Weberian sense, prevalent in and typical of a group or society. In addition, a social character orientation is also the medium through which socio-economic realities may influence the religious symbol system.¹⁰

5 Cf., e.g., Kessler/Funk 1992; Jay ²1996. For Erich Fromm in Hebrew Bible research, cf. Dietrich 2015.

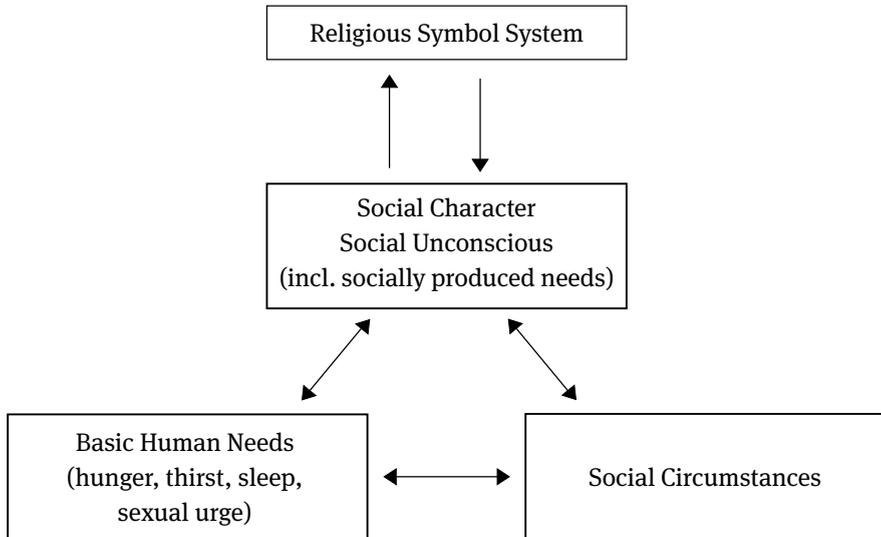
6 Fromm 1969, 275–276. Italics in the original.

7 Such an essentialist perspective still seems to be relevant in some modern works on corporate personality and collective consciousness, cf., e.g., Gloy 2009. For previous discussions of the concept of corporate personality in ancient Israel, cf. Wheeler Robinson ²1981; Porter 1965; Rogerson 1970. For a recent overview and critique, cf., e.g., Dietrich 2010, 8–11, 19–29; Hagedorn 2012; Frevel 2015, 75–78. For main aspects of legal relationships between individual and community, cf. most recently Schellenberg 2017 (Lit.).

8 Fromm 1947, 57.

9 Fromm 1947, 59.

10 Cf. Dietrich 2015, 272–275.



With regard to identity building and the concept of individual and social character, Jan Assmann distinguishes, within the individual, between individual and personal identity:

Individual identity is the coherent self-image that builds itself up in the consciousness of the individual through features that (a) distinguish them significantly from everyone else and (b) remain constant across the various phases of their development. [...] *Personal identity*, on the other hand, is the embodiment of all the roles, qualities, and talents that give the individual his own special place in the social network.¹¹

While the main point here is that these general theories apply to anthropological constants and therefore to all individuals and societies, the question of how ancient Israel fits into these schemes remains to be answered. In the following section, I would like to pinpoint one main social character orientation which is typical of ancient Israel: outer-directed listening orientation.

¹¹ Assmann 2011, 113.

2 Outer-Directed Listening Orientation in Ancient Israel

The family is one of the agents of society which forms character traits in the individual that are typical of all or most members of the society in question. And this is also true of ancient Israel. In the family, the head of the household, the father figure and patriarch, represents the household vis-à-vis society in general. And within his own household he has to ensure that his wife/wives, children, maids, and servants adopt the appropriate cultural habits and behave according to society's expectations. Although we do not know very much about ancient Israelite schools,¹² they were probably very similar to schools in ancient Ugarit or Mesopotamia.¹³ If the master of the household could afford to send his children to school (either in a private house or in a palace or temple), these children would also be introduced to social norms there. Both in schools and at gatherings of the assembly at the city gate or in the king's wise council, social character was continually being formed.

One main example of social character orientation is the so-called "listening heart," which was typical not only of the Hebrew Bible (cf. the topical expression in 1 Kings 3:9)¹⁴ but also of the ancient Near East and Egypt in particular.¹⁵ The term "listening heart" pertains to a social habitus whose main attitude is not to reveal one's own inner depths, or to present something original at the city gate or in the king's council,¹⁶ but to be open to the ruling cultural norms and habitual forms of behavior. In terms of biblical texts, this means internalizing the instructions contained in traditional wisdom and law.

This is why listening (שמע) is a key concept for social character training, focusing on exterior, given traditions instead of a person's own inner depths.¹⁷ In

12 Cf., e.g., Rollston 2010, esp. 91–126; Schmidt 2015; and, most recently, Grund-Wittenberg 2017 (Lit.).

13 For Ugarit, cf., e.g., Cohen 2013, 21–35. For Mesopotamia, cf., e.g., Charpin 2010, 17–67. For ancient Egypt, cf., e.g., Brunner 1957, 10–55; Quack 2002.

14 Cf., e.g., Müllner 2006, 20–26. The most recent contribution to the "heart" is Janowski 2015; 2019, 148–157. He distinguishes between three phases: In the first phase, the heart stands for the integration of the individual into the community (as in Proverbs). In Deuteronomy, in the second phase, there is an internalization of the individual's relationship with God. But it is only in the third phase, in some late texts of the Psalms, Prophets, Ecclesiastes, and Sirach, that there emerges a new kind of self-consciousness.

15 Cf. Brunner 1988, 3–41; Assmann 1993.

16 For originality, cf. section four, below.

17 The passages to follow in this chapter build upon my own article: Dietrich 2012.

this sense, the Hebrew concept of listening includes both hearing and obeying. Thinking is mainly what I coin a “listening thinking”¹⁸, which includes the dimension of “obeying listening.”¹⁹ In an Egyptian analogy, this can best be observed in the epilogue of the Egyptian *Teachings of Ptahhotep*, where we find a word play with the word *sdm* (“to listen”):²⁰

P534 Beneficial is hearing (*sdm*) to a son, who hears (*sdmw*),

P535 for hearing (*sdm*) infiltrates into the hearer (*sdmw*),

P536 and in this way a hearer (*sdmw*) will become someone obedient (*sdmj*).

The heart does not draw on its own inner thoughts, but rather acts as a “listening heart” (1 Kgs 3:9); it listens to sensations, experiences, and commandments, and integrates them. In this view, a person’s heart is not inner-directed but other-directed. The “listening heart,” as Carol Newsom puts it, submits itself “to an external authority.”²¹ This phenomenon is not only a social fact, but also a good and right commandment, as seen in Prov 23:26:

Prov 23:26

Give, my son, your heart to me, and your eyes may be pleased with [or: may observe] my ways.

This should not lead to the exclusion of Michael Carasik’s²² and Bernd Janowski’s²³ critiques regarding outdated theories about the “Hebrew mind,” which was, in contrast to ancient Greece,²⁴ supposed to be bent on hearing and not so much

18 In modern philosophy, Heidegger and Gadamer describe thinking as a hearing art, cf. Barbaříć 2005.

19 However, I do not regard “taxonomic thinking” (including “seeing thinking”) as missing from the Hebrew Bible, nor do I think it meaningful to oppose Hebrew and Greek thinking over against each other, like, e.g., Boman 1970. Instead, different thinking modes seem to be present in the Hebrew Bible, cf. Dietrich 2022.

20 Cf. Burkard/Thissen 2008, 100.

21 Carol Newsom (2012, 10–14) is right in stating that the “heart” (as well as the “spirit”) is capable of moral agency, albeit the “good” heart – the one that makes the right decisions – does not decide autonomously and according to its own wants and needs, but makes decisions along the lines of traditional wisdom and God’s commandments. Thus, the “listening heart” submits itself “to an external authority” (12).

22 Carasik 2006, 32–43; cf. Lakoff/Johnson 1999, 238–240.

23 Janowski 2013, 86–90.

24 Bruno Snell highlights the importance of seeing for the ancient Greeks (Snell 1924, 20–39, 59–71; ⁵1980, 13–16), and describes the Greeks as “ocular people” (Snell 1924, 69). Building upon this, Torleif Boman contrasts the Greek way of seeing with the importance of Hebrew hearing, cf. Boman 1970 [1952], 206. However, Snell also highlights the importance of hearing for the Greeks with regard to Greek Σύνεσις (Snell 1924, 40–59). In addition, neither in Plato and Aristotle, nor in the

on seeing.²⁵ However, pertaining to socialization in the family and the transmission of knowledge by schooling, and especially pertaining to wisdom traditions, hearing does seem to play the most important part.

Therefore, in my view, there is an outer-directedness, an outer-directed “listening orientation” in ancient Israel that is much stronger than in modern individualist cultures. However, this difference does not mean that there was no room at all in ancient Israel for developing an individuality of one’s own, or that modern individualist cultures do not develop a social character of their own. There are indeed many examples of social character being developed in modern cultures: a typical modern marketing orientation,²⁶ a typical modern self-orientation,²⁷ or a typical modern flexible orientation that habitually aims to dissolve personal boundaries.²⁸ As these examples (which are typical of modern social character orientations) may show, the historical differences between ancient Israel and modern Western social character orientations are more significant than we might otherwise be tempted to assume.

3 The Grid-Group Theory

Though the priestly source and the deuteronomistic layers are nowadays subject to ardent controversy, their main ideas with regard to community building may still be scrutinized. Turning from a perspective of social character theory to cultural anthropology, I will try to make use of the so-called grid-group theory developed by Mary Douglas in her book *In the Wilderness*.²⁹ This book presents itself as an interpretation of the biblical book of Numbers. The problem with her approach is that she regards Numbers as a strand of the priestly source,³⁰ while most scholars nowadays regard many texts from Numbers as belonging to late redactors. However, her grid-group theory may be applied to priestly texts found in the Pentateuch (Priestly Source and Holiness School) on the one hand and, on the other

Hebrew Bible is thinking identified as a form of sensual experience only (esp. hearing or seeing thinking). E.g., Isa 11:3–4 reveals explicitly that the writer assumes that correct judgment goes beyond hearing or seeing and can grasp realities that lie beyond what the senses present on the sensual stage, cf. Dietrich 2022, 19–20.

²⁵ Cf. Wolff 1974, 74–75.

²⁶ Cf. Fromm 1947, 67–82.

²⁷ Cf. Funk 2005.

²⁸ Cf. Funk 2011.

²⁹ For the following, cf. Douglas 2001; Lundager Jensen 2015.

³⁰ Cf., e.g., Douglas 2001, 38.

hand, to late-deuteronomistic and post-deuteronomistic layers to be found in the Pentateuch, as well as to some post-exilic books and strands which show late- and post-deuteronomistic influence, like Ezra–Nehemiah and Malachi. Both biblical programs (priestly and deuteronomistic) develop a social map that aims to limit individual identity and emphasize personal identity by developing a kind of *protreptic ethics*. While “the ethics of pre-exilic Yahwism might be expected to be paraenetic, reflecting the life of a people not trying to distinguish themselves from the surrounding world; that of the post-exilic Jewish communities protreptic, since it required a commitment to live differently from the surrounding population.”³¹

However, the priestly and the deuteronomistic programs support different kinds of personal identity. Building upon and criticizing Max Weber, in her grid-group theory, Mary Douglas distinguishes between two types of groups, or societies, and two types of grids, or hierarchies, answering the question whether group cohesion and/or grid hierarchy is strong or weak.³²

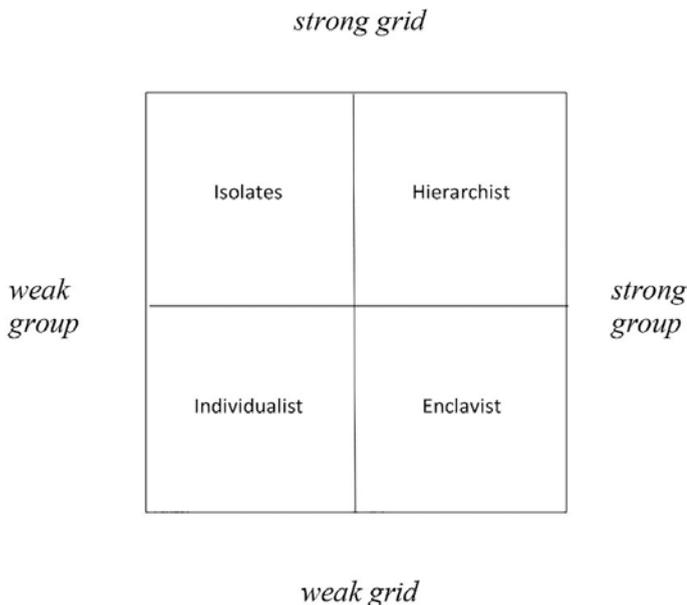


Figure 1: The grid-group scheme following Douglas, *Wilderness*, 45, and Jensen, Abraham, 331.

³¹ Barton, 2014, 151, building upon Wolter 2009, esp. 122–169.

³² Cf. Lundager Jensen 2015, 331–334.

In the Hebrew Bible, the deuteronomistic and priestly programs both aim to achieve strong group cohesion. Individual freedom appears limited compared with the envisioned power of the group over its members. The difference pertains to the grid. The hierarchical thinking of the priestly source aims to achieve a strong grid, a grid of fixed hierarchies typical of the priestly universe. Humans, animals, and things are classified, often according to analogical and binary thinking; and a distinction is drawn between holy and profane, pure and impure, disgusting and normal.³³ As for the envisioned hierarchy, the anointed priest, or high priest, priests in general, leaders, and laypeople follow each other. Group cohesion and grid hierarchy are upheld by a fixed set of rituals. These classifications and rules help to uphold a strong inner group cohesion, which is why the hierarchy's relation to outsiders can be relatively tolerant.³⁴ Because such a hierarchical society does not need strong individual characters, the description of the high priest Aaron as an individual character (for instance) is rather flat.³⁵ His individual identity is weak while his personal identity, his identity according to his role as high priest, is strong.

In opposition to the priestly program, group cohesion and grid hierarchy are different in late redactional (i.e. late- and post-deuteronomistic) texts found in the Pentateuch; and in some post-exilic books and strands which show deuteronomistic influence, like Ezra–Nehemiah or Mal 2:10–16. In these texts, the group does not comprise a strong hierarchy but resembles an enclave with socially weak but charismatic leaders (Moses, Ezra, Nehemiah). The character is “weak” in the sense that its authority relies not on socially embedded hierarchical institutions, but on charismatic roles and the ability to influence the group and wield authority.

This “enclave thinking” described in Ezra–Nehemiah tries to uphold group cohesion not hierarchically by strong internal hierarchies, but horizontally by identity markers which mark boundaries to the outside world, such as the city wall and the prohibition of mixed marriages.³⁶ Typically for enclave thinking, in-

33 Next to her classification of priestly thinking in Numbers, Mary Douglas also offered a classification of priestly thinking in Leviticus which is supposed to be analogical; Douglas, 2009, esp. 13–65; cf. Dietrich 2022, 101–119. For analogical modes of thinking in different but comparable cultures, cf., e.g., Descola 2013, esp. 201–231.

34 This is also true of Deuteronomy but obviously not of late- or post-deuteronomistic layers, see below.

35 In other biblical texts, the characterization of Aaron may be more varied, cf. Findlay 2017. But in the priestly source, Aaron is mainly characterized according to his role in office, and the same applies to Lev 10 (*pace* Findlay).

36 For an overview cf., e.g., Berlejung 2012, 178–216; Becking 2011, 1–108; Hensel 2018. In contrast to the Golah community of returners, all other groups in Trans-Euphrates (including other

dividual freedom is reduced to a minor sphere. In texts from the law codes, foreigners are not regarded as hostile and threatening but have to be protected,³⁷ but late- and post-deuteronomistic texts like Deut 7:3–4; 21:18–21, Ezra 9–10, and Nehemiah 13³⁸ display hostility towards foreigners and aim to govern even the private sphere of households.³⁹ It is one thing to try to establish an official monolatric cult and to prevent foreigners from participating fully in it (this is typical of some law texts), but it is quite another issue to try and rid households of “stubborn” sons and “foreign” elements by stoning sons and dissolving mixed marriages to ward off apostasy. These texts, of course, do not show that family and household religions⁴⁰ were governed by “totalitarian” programs in historical reality, but they do show that late-deuteronomistic and post-deuteronomistic writers aimed to limit individual freedom by underlining the importance of social bonding and religious worship. According to this socio-political program, individual identity was limited and totally dependent on social restrictions. In contrast to this, in the last part of this paper, I will ask where examples for developing one’s own individual identity can be found – even in opposition to society’s norms and expectations. To do this, I will take up the quest for originality as a case example. This quest contrasts strongly with an enclavist or hierarchist program and displays competitive and individualist aspects, as well as (in the case of Khakhepereseneb) partially isolationist features – even if they are unwilling ones.

4 The Quest for Originality

In modern times, the quest for originality is part of social character orientation since we are all expected to constantly produce something new and original. In his book *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (1989), Charles Taylor holds that originality is part of modern self-awareness of and search for inwardness. According to Taylor, the modern self develops self-reflexivity re-

groups in Jehud) seem to be regarded and presented by the biblical writers as enemies. This means that group cohesion is upheld not only against foreigners in a national sense, but also against a complex society with several different groups within one and the same society.

37 For an overview, cf. van Houten 1991; Bultmann 1992 and the articles in Achenbach/Albertz/Wöhrle 2011. Furthermore, the foreigner is not regarded as hostile and threatening in the post-exilic books Ruth, Jonah and Job.

38 Cf. Pakkala 2004; Kaiser 2010; Frevel 2011.

39 The prohibition of mixed marriages may be compared to Pericles’ citizenship law and some later Greek laws on mixed marriage, cf., e.g., Blok 2017.

40 On household religion in ancient Israel, cf., e.g., Albertz/Schmitt 2012.

garding its own inner depths, which can be distinguished from the outside world: “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.”⁴¹ For Taylor, this development starts partly with Plato and is then located in late antiquity with Augustine. According to Taylor, modern culture is individualistic in three senses: “it prizes autonomy; it gives an important place to self-exploration, in particular of feeling; and its visions of the good life generally involve personal commitment.”⁴²

In the following, my aim is to present three examples from ancient Israel and the ancient Near East that reveal an awareness of the inner self with regard to questions of originality, providing case examples of a form of individuality that opposes collectivity or conformity. Originality enables individuals to focus on their inner selves and come up with something new that does not originate in the outside world.⁴³ For Taylor, an early turning point and a first step in history towards the appreciation of originality is Montaigne: “Montaigne is an originator of the search for each person’s originality.”⁴⁴ In Taylor’s view, this kind of modern individualism ends up with “an understanding of my own demands, aspirations, desires, in their originality, however much these may lie athwart the expectations of society and my immediate inclinations.”⁴⁵ In the late 18th century, according to Taylor, expressionism added originality to the modern quest for inwardness:

What the late eighteenth century adds is the notion of originality. It goes beyond a fixed set of callings to the notion that each human being has some original and unrepeatable “measure”. We are all called to live up to our originality. [...] Expressive individuation has become one of the cornerstones of modern culture. So much so that we barely notice it, and we find it hard to accept that it is such a recent idea in human history and would have been incomprehensible in earlier times.⁴⁶

41 Taylor 1989, 111. Based on Charles Taylor’s studies of the construction of personal identity in Western modernity, Robert di Vito compares modern identity to the way personal identity is constructed in the Hebrew Bible; cf. di Vito 1999; 2009. For a recent critique and discussion of Taylor’s theory of inwardness and di Vito’s application of it from a Hebrew Bible perspective, cf. Frevel 2017a; 2017b; Newsom 2017.

42 Taylor 1989, 305.

43 For instance, the idea of the artist as an *alter deus* during the Renaissance, or the genius cult of the 18th century.

44 Taylor 1989, 182.

45 Taylor 1989, 182.

46 Taylor 1989, 376.

And indeed, this modern quest “to live up to our originality”⁴⁷ seems only rarely to be found in ancient Israel and the ancient Near Eastern sources. Instead, the main character orientation here, as shown above, was outer-oriented “listening thinking,” which is why the quest for originality was definitely not a general social character orientation shared by the many. On the contrary, ancient Israel was, like all of the ancient Near East, “past-oriented,” and legitimized reforms by presenting them as restorations and a “turning back” to the good old days.⁴⁸ Instead of invention, the ideal of imitation ruled – in this sense, ancient Israel was a mimesis culture.

Nevertheless, the three examples below may show that a kind of awareness and search for originality did exist in at least a few sources at different times and in different local cultures – not only in ancient Israel, but in the whole of the ancient Near East. My first example stems from the Middle Bronze Age and examines the quest for originality to be found in the Egyptian teachings of Khakheperreseneb. My second example stems from the Late Bronze Age and examines the boast of originality to be found in the texts from ‘Ilmilku from Ugarit. And my third example stems from the Persian or Hellenistic period and examines the forms of originality to be found in the biblical teachings of Ecclesiastes.⁴⁹

4.1 The Search for Originality in Ancient Egypt: the Sufferings of Khakheperreseneb

The quest for originality may already be found in Nefermaat’s self-praise about the invention of the hieroglyphs (ca. 2650 BC),⁵⁰ Amenemhet’s invention of the water-clock (before 1500 BC),⁵¹ or Senen-Mut’s self-praise as original teacher of

47 Taylor 1989, 375: “Expressivism was the basis for a new and fuller individuation. This is the idea which grows in the late eighteenth century that each individual is different and original, and that this originality determines how he or she ought to live. Just the notion of individual difference is, of course, not new. Nothing is more evident, or more banal. What is new is the idea that this really makes a difference to how we’re called on to live. The differences are not just unimportant variations within the same basic human nature; or else moral differences between good and bad individuals. Rather they entail that each one of us has an original path which we ought to tread; they lay the obligation on each of us to live up to our originality.”

48 Cf., e.g., Berlejung 2009.

49 For the first and last example, cf. Dietrich 2012.

50 “He was the one who made his gods in a writing which cannot be obliterated.” (OI E9002) Translation van Walsem 2013, 135. Cf. also Ankhtifi’s self-praise (pillar I.β.2; TUAT.NF II 190). My thanks go to Ludwig Morenz (Bonn) who pointed these two texts out to me.

51 “Never before had something like it been made since the primeval time of the land. I made this august measuring vessel in the favour [of] the king of Upper and Lower Egypt, (Djeserkare)”.

queen Hatsheput's daughter (ca. 1475 BC).⁵² This quest for originality shows itself, in a rather self-critical way, also in the *Complaints of Khakheperreseneb*.

The ancient Egyptian *Complaints of Khakheperreseneb* were found on a tablet from the 18th dynasty of the New Kingdom (the reign of Amenophis III, 14th century BCE),⁵³ and probably date back to the Middle Kingdom, possibly the end of the 12th or the beginning of the 13th dynasty (the reign of Amenemhet III, about 1800 BCE).⁵⁴ The text is a soliloquy spoken by the author, a priest from Heliopolis, to his heart, without ever receiving an answer.

Relevant in our context are, first, the reflection about the repetition of the known and the unsuccessful pursuit of artistic quality; and second, the author's desperate effort to communicate with his own heart. Let us first have a look at the pursuit of originality as mentioned in r. 2–4:

Khakheperreseneb r. 2–4:

Would that I had unknown speeches, erudite phrases in new language which has not yet been used, free from (the usual) repetitions, not the phrases of past speech / which (our) forefathers spoke. I shall drain myself for something in it giving free rein to all that I shall say. For indeed whatever has been said has been repeated, while what has (once) been said has been said. There should be no boasting about the literature of the men of former times / or what their descendants discovered!⁵⁵

In this soliloquy, the author laments his lack of originality and, additionally, that of the people of his time. The author seeks new words (*md.wt*) and sentences (*hn.w*) so far unknown to him, as well as unusual wordings (*ts.w*). He dreads ending up as someone who just reiterates things that have long been said. For this reason he strongly opposes a literary tradition which is characterized by the verb *whm* (“to repeat”). He wants his speech to be “free of repetition” (*šwt m whmmyt*; r. 2). The goal is to know and formulate something “which is not repeated” (*m tmmt*

Translation von Lieven 2016, 226. Cf. the artist Bak who tells of himself that he had learnt his art from the king himself, showing that Akhenaten's art was being regarded as a special new invention: “if this artifact can be considered a masterpiece, it is due to its incredible inventiveness (*hmww-ib*, ‘heart-skill’) rather than to the technique (*hmww-db'.w=f*, ‘finger-skills’) of its creator.” (Angenot 2021, 134) My thanks go to Ludwig Morenz (Bonn) who pointed these two “invention-sources” out to me.

52 “Senen-mut, der Gerechtfertigte (, er sagt): Zeichen, die ich mit den Gedanken meines (eigenen) Herzens gemacht habe wie etwas, was im Felde gemacht ist und was nicht in den Schriften der Vorfahren gefunden wird.” (Berlin Statue 2296; Urk. IV 406). Translation Blumenthal, Müller, Reineke & Burkhardt 1984, 56, after Cancik-Kirschbaum/Kahl 2018, 313.

53 Cf. Gardiner 1909, 95–96. For the ostrakon from Cairo, cf. Parkinson 1997.

54 Cf. Vernus 1995, 2–4.

55 Translation by Simpson ³2003, 212.

wḥmt r. 7).⁵⁶ This text shows early awareness of the abominations of imitation, and criticizes a social character orientation that I have coined “listening thinking” above.

Even though this text shows early literary awareness of the abominations of imitation, the author does not quite manage to ignore himself: after all, his words are classic laments about the hopeless state of the world, as can also be found earlier in the *Admonitions of Ipuwer*. In my view, Gerald Kadish has argued quite convincingly for the originality of this failure: the author is well aware of his own limitations and those of his contemporaries, and is also capable of articulating this painful awareness.⁵⁷ They who know the philosopher’s way – the Socratic way – namely that they know nothing, know more than the conceited mediocrities who have made themselves comfortable by following the traditional wisdom through imitation and mimesis. They who accept their limitations as a tragic thinker show much more insight than someone who has never found their own limits because of traditions.⁵⁸

Interestingly, the pursuit of originality in the *Sufferings of Khakheperreseneb* happens in dealing and communicating with his own heart. The last paragraph of the relevant passage on the pursuit of originality goes like this (r. 7): “Would that I might know what others did not know, even what has not yet been repeated, that I might speak and my heart answer me.”⁵⁹ I find it significant that this reflection on the unsuccessful pursuit of originality takes place concurrently with the unsuccessful communication with the heart, the ancient Near Eastern “organ” of thinking, and that both aspects are explicitly linked to each other in the passage just quoted. If one is to oppose repetition of tradition, a new source is needed for creative purposes – and Khakheperreseneb seeks this source in his own heart. By doing this, he postulates a contrast between the exterior (i.e. given traditions) and his own inner self – his heart, which is silent, but which he chooses as the addressee for his lamentations in his quest for originality, in order to create his own individual literary quality. According to Jan Assmann, “the invention of the heart as a symbol for the self-directedness”⁶⁰ of human beings begins at the end of the Old Kingdom; and, we might add, it finds an initial conclusion in the *Sufferings of Khakheperreseneb*. At the end of the day, it is the fault of Khakheperreseneb’s own heart that he is incapable of an inner and original dialogue – which is probably

⁵⁶ Transcriptions according to Parkinson 1996.

⁵⁷ Cf. Kadish 1973, 85–88.

⁵⁸ For some similarities between archaic and classical Greek philosophy and ancient Near Eastern wisdom cf. Dietrich 2019, without delving into differences.

⁵⁹ Translation by Simpson ³2003, 212.

⁶⁰ Assmann 1993, 97.

also the fault of the defective hearts of his time and its people. In a world upturned,⁶¹ he laments, the pursuit of originality and inwardness must fail because, eventually, the inside and the outside do not form a hiatus but stand in relation to each other.

Indeed, the pursuit of originality in the *Sufferings of Khakheperreseneb* is successful in the sense that it is the first example in Egyptian literature of a wish for literary quality, although in the end it fails when new and original lamentations are required to make the wish come true.⁶² From an anthropological perspective, it must be noted how hard it is for an individual of ancient Egypt to leave given traditions behind and to discover originality in an inner dialogue with their own heart – even if the person explicitly desires it. In the words of the Danish philosopher Poul Martin Møller: “In the realm of thought, man should be regarded as a ruminant animal.”⁶³ However, the reflection on the failure of the pursuit of originality is precisely the original quality of the writings of Khakheperreseneb. According to the words of the Colombian philosopher Gómez Dávila: “Sometimes the originality of a work of art depends on what its creator cannot achieve. There is a certain creative inability.”⁶⁴ And it seems as if the author of the teachings of Khakheperreseneb is fully aware of this.

This creative inability of Khakheperreseneb resembles modern expressionism, understood as “the basis for a new and fuller individuation”⁶⁵, which sees art and wisdom no longer as the imitation and *mimesis* of given traditions, but rather as an *expression* of inner sentiments – even if these sentiments are the unfulfilled or unrealizable wish for originality. Even the failure to regard the inner self belongs to the romantic and post-romantic characteristics of modern individuality, too. The first signs of this can be found in the writings of Khakheperreseneb, which express the wish for originality on a high literary level. Let us now turn to another source that may highlight a quest for originality: a Late Bronze Age colophon of the scribe ‘Ilîmilku from Ugarit.

61 For the notion of the world turned upside down in ancient Egypt and the ancient Near East, cf., e.g., Kruger 2012.

62 However, he does formulate new words and insights by speaking to his heart – an idea that Khakheperreseneb seems to formulate for the first time; cf. Burkard/Thissen ²2008, 139–140 and 142.

63 “Mennesket maa i Tankernes Rige regnes for et drøvtyggende Dyr.” Cf. Møller ²1848, 91. Similar difficulties appear in ancient Mesopotamia, since, though Mesopotamia “yielded evidence of a self-conscious, self-critical perspective [...], value rests not on newness and individuality, but on integration and community.” Cf. Machinist 1986, 200–201.

64 Gómez Dávila 2006, 13.

65 Taylor 1989, 375.

4.2 The Boast of Originality in Ancient Ugarit: the Colophon of ‘Ilīmilku

My second example stems from ancient Ugarit.⁶⁶ In ancient Mesopotamia, Sumerian and Akkadian were the two languages used in cuneiform writing. But in ancient Ugarit, the alphabetic cuneiform system was introduced in addition to Akkadian.⁶⁷ Although the local scribal elite had been writing Akkadian for centuries, it seems that in the mid-13th century BCE King ‘Ammittamru III of Ugarit institutionalized the alphabetic cuneiform script as one of the official writing systems, an innovation that placed traditional cuneiform script on a par with (and perhaps even in contrast to) the new alphabetic script.⁶⁸ In this context, and for our purpose, in the search for the quest for originality in the ancient Near East and ancient Israel, a colophon from the famous Ugaritian scribe ‘Ilīmilku is extremely important. This scribe used both Akkadian and Ugaritian cuneiform scripts, and “set down versions of Ugaritic mythology on large multi-columned tablets.”⁶⁹ Five of his colophons were preserved, and the one discovered most recently, from the house of Urtēnu, reads as follows:

RS 92.2016 (RS. XIV 53): 40’–43’
 40’) [Scribe: ‘Ilīmilku from Šub]banu, student of Attēnu the diviner
 41’) [] and this story, he
 42’) [] and no one taught it (to him)
 43’) [] document.⁷⁰

As Hawley/Pardee/Roche-Hawley posit: “The last colophon cited above betrays a degree of self-awareness, not to mention self-proclamation, that is also without parallel in the Ugaritic corpus.”⁷¹ Probably, as with most of the tablets from the house of Urtēnu, this should also be dated to the mid-13th century BCE, redating the scribe ‘Ilīmilku to this period.⁷² In this colophon for an exorcist text, ‘Ilīmilku, interestingly, does not come up with the usual scribal claim to have copied a pre-

66 This part mainly relies on the contribution by Hawley/Pardee/Roche-Hawley 2015.

67 For a general introduction to the history, language, and religion of Ugarit, cf., e.g., Watson/Wyatt 1999. For a recent introduction to the archaeology of the city and its objects, cf., e.g., Yon 2006.

68 Cf. Hawley/Pardee/Roche-Hawley 2015, 234 and other pages.

69 Cf. Hawley/Pardee/Roche-Hawley 2015, 246.

70 Translation according to Hawley/Pardee/Roche-Hawley 2015, 249. The text was edited by Caquot/Dalix 2001.

71 Hawley/Pardee/Roche-Hawley 2015, 253.

72 Cf. the arguments presented by Hawley/Pardee/Roche-Hawley 2015, 249–250.

decessor's tablet in a notoriously accurate way.⁷³ Instead, he seemingly claims that he is a scribe who, even though he had been a student of the diviner Attēnu, writes independently “at his own dictation.”⁷⁴ Furthermore, ‘Ilîmilku omitted the usual element “son of NN” in his colophon, thereby discounting any continuity with scribal predecessors.⁷⁵ Instead, he highlights that he is from the town of Šubbanu, i.e. from a northern subgroup of central towns near the capital, Ugarit,⁷⁶ “thus detaching himself from the scribal traditions of the capital.”⁷⁷ With line 42’ *w ind ylmḏnn* “and no one taught it (to me),” ‘Ilîmilku says that his text is not traditional but an original work “of his own creation.”⁷⁸ Like the boast of originality so typical of the modern artist and the modern human being in general, ‘Ilîmilku reflects upon his own writing and presents himself as an innovative and original writer. Let us now, to give a third example, turn to the biblical book of Ecclesiastes.

4.3 The Original Voice in the Book of Ecclesiastes

An original voice can also be found in Ecclesiastes (also called Qohelet). To be sure, many of the books of the Hebrew Bible may be called innovative and original works; but – and this is my point – normally there is no boast about it and no reflection upon it, and the author of Ecclesiastes is the only biblical author to pass himself off as an innovative writer, proud of claiming to have written something new “at his own dictation.”⁷⁹ Most other cases involve traditional literature instead. Furthermore, knowledge and wisdom are normally presented as an entity independent of the individual mind.⁸⁰ But with Qohelet a thinker emerges who speaks of himself in a new way, searching for truths beyond traditional assumptions and conceiving of wisdom as a product of his own mind.⁸¹ Martin Hengel highlights:

73 For the typical genre of colophons in ancient Mesopotamia, cf., e.g., Charpin 2010, 181–183, 191–192, 197–198.

74 Hawley/Pardee/Roche-Hawley 2015, 250.

75 For this and the following arguments, cf. Hawley/Pardee/Roche-Hawley 2015, 251.

76 Cf. van Soldt 2005, 93–95.

77 Hawley/Pardee/Roche-Hawley 2015, 251.

78 Hawley/Pardee/Roche-Hawley 2015, 251.

79 Hawley/Pardee/Roche-Hawley 2015, 250.

80 For this, cf. Carasik 2006, 139–176, with regard to Proverbs.

81 Cf. Fox 1987, 148.

The first striking thing about him is that in his work we encounter a wisdom teaching which goes beyond the anonymous matter-of-factness of earlier wisdom and its unbroken optimism, and find in it the personally engaged, *critical individuality* of an acute observer and independent thinker.⁸²

Let us have a look at a most prominent section, in which Qohelet introduces himself:

Ecclesiastes 1:12–13a, 16–17a

¹² I, the Teacher, when king over Israel in Jerusalem,

¹³ applied my mind to seek and to search out by wisdom all that is done under heaven [...]

¹⁶ I said to myself, “I have acquired great wisdom, surpassing all who were over Jerusalem before me; and my mind has had great experience of wisdom and knowledge.”

¹⁷ And I applied my mind to know wisdom and to know madness and folly.⁸³

Qohelet claims to have surpassed all others in wisdom and to have found truths by his own experience and reflection, thereby claiming a form of originality which is not to be found with respect to any previous biblical sages, and going well beyond the “listening thinking” orientation shared by the many. Qohelet does not rely on tradition but sets out to seek and evaluate truths by judging his own experience. In addition to the section just quoted, the following text also makes this clear:

Ecclesiastes 2:1–3

I said to myself, “Come now, I will make a test of pleasure; enjoy yourself.” But-again, this also was vanity.

² I said of laughter, “It is mad,” and of pleasure, “What use is it?”

³ I searched with my mind how to cheer my body with wine – my mind still guiding me with wisdom – and how to lay hold on folly, until I might see what was good for mortals to do under heaven during the few days of their life.⁸⁴

Michael Fox seems to be right when he states:

The boldest, most radical notion in the book is not Koheleth’s contradictions, his pessimism, or his observations of injustices. It is the belief that the individual can and should proceed toward truth by means of his own powers of perception and reasoning; and that he can in this way discover truths previously unknown. There are no external rules, no doctrines or traditions to which his conclusions must conform.⁸⁵

82 Hengel 2003, 116.

83 Translation following NRS.

84 Translation following NRS.

85 Fox 2004, xi.

As in the teachings of Khakheperreseneb, an individual thinker emerges – one is even inclined to say: a philosopher⁸⁶ – who is not totally dependent on tradition but sets out to find things out for himself. Of course, the literal figure Qohelet also uses self-presentations typical of fictional royal autobiographies from the ancient Near East.⁸⁷ However, his individual voice comes through in his quest to find things out for himself – not with the help of tradition or revelation, but through his own experience. There is no other book in the Hebrew Bible that uses “I” more often and more profoundly than Qohelet.⁸⁸ The text presents to the reader an introspective and self-reflecting mind at work:

Qohelet constantly interposes his consciousness between the reality observed and the reader. It seems important to him that the reader not only know what the truth is, but also be aware that he, Qohelet, saw this, felt this, realized this. He is reflexively observing the psychological process of discovery as well as reporting the discoveries themselves.⁸⁹

Connected to this, “almost every verb indicating production and acquisition is accompanied by *li*, ‘for myself’: ‘I built for myself ... planted for myself ... made for myself,’ and so on.”⁹⁰ Therefore, with Qohelet, we have a third example that shows an appreciation of and a quest for originality as opposed to collectivity and a social character orientation shared by the many. As with the teachings of Khakheperreseneb, with Qohelet we have an inventive and groundbreaking sage who “is watching his mind at work.”⁹¹

5 Bibliography

- Achenbach, Reinhard/Albertz, Rainer/Wöhrle, Jakob (eds.), 2011, *The Foreigner and the Law. Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (BZAR 16), Wiesbaden: Harrassowitz.
- Albertz, Rainer/Schmitt, Rüdiger, 2012, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, Winona Lake: Eisenbrauns.

86 Cf. Fox 2004, xii.

87 Cf. Koh 2006; Dietrich 2019, 4–5, 9.

88 For the implications of first-person language for the self and its individuation in late texts of the Hebrew Bible, cf. Niditch 2015, 32–71.

89 Fox 1987, 147–148; 1999, 79.

90 Fox 2004, 13.

91 Fox 2004, 8: “Koheleth refers to his heart so frequently – especially in 1:12–2:26 (twelve times) – because he is reflecting on the process of perception and discovery, and the heart (or, as we would say, ‘mind’) has a central role in this process. Koheleth is watching his mind at work.”

- Angenot, Valérie, 2021, Bak, Servant of Aten: An Embodied Statement of Faith, in: Geisen, Christina et al. (eds.), *His Good Name: Essays on Identity and Self-Presentation in Ancient Egypt in Honor of Ronald J. Leprohon*, Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 131–156.
- Assmann, Jan, 1993, Zur Geschichte des Herzens im Alten Ägypten, in: Assmann, Jan (ed.), *Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie* (Studien zum Verstehen fremder Religionen 6), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 81–113.
- Assmann, Jan, 2011 [1992], *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Barbarić, Damir, 2005, Hörendes Denken, in: Figal, Günter/Gander, Hans-Helmuth (eds.), *Dimensionen des Hermeneutischen: Heidegger und Gadamer* (SMHG 7), Frankfurt am Main: Klostermann, 37–57.
- Barton, John, 2014, *Ethics in Ancient Israel*, Oxford: Oxford University Press.
- Becking, Bob, 2011, *Ezra, Nehemiah, and the construction of early Jewish identity* (FAT 80), Tübingen: Mohr Siebeck.
- Berlejung, Angelika, 2009, Innovation als Restauration in Uruk und Jehud, in: Waschke, Ernst Joachim (ed.), *Reformen im Alten Orient und der Antike* (ORA 2), Tübingen: Mohr Siebeck, 71–111.
- Berlejung, Angelika, 2012 [32008], Part II: History and Religion of Ancient Israel, in: Jan Christian Gertz/Angelika Berlejung/Konrad Schmid/Markus Witte, *T&T Clark Handbook of the Old Testament. An Introduction to the Literature, Religion and History of the Old Testament*, New York/London: T&T Clark, 59–234.
- Blok, Josine, 2017, *Citizenship in Classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Blumenthal, Elke/Müller, Ingeborg/Reineke, Walter F./Burkhardt, Adelheid (eds.), 1984, *Urkunden der 18. Dynastie. Übersetzung zu den Heften 5–16*, Berlin: Akademie-Verlag.
- Boman, Thorleif, 1970 [1952], *Hebrew Thought Compared with Greek*, New York: Norton.
- Brunner, Hellmut, 1957, *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Brunner, Hellmut, 1988, *Das hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens. Herausgegeben von Wolfgang Röllig* (OBO 80), Fribourg/Göttingen: Fribourg Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bultmann, Christoph, 1992, *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff „ger“ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung* (FRLANT 153), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Burkard, Günter/Thissen, Heinz J., 32008, *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte 1. Altes und Mittleres Reich* (EQA 1), Berlin: LIT.
- Cancik-Kirschbaum, Eva/Kahl, Jochem, *Erste Philologien. Archäologie einer Disziplin vom Tigris bis zum Nil*, Tübingen: Mohr Siebeck 2018.
- Caquot, André/Dalix, Anne-Sophie, 2001, Un texte mythico-magique (n° 53), in: Yon, Marguerite/Arnaud, Daniel (eds.), *Études ougaritiques I. Travaux 1985–1995* (Ras Shamra – Ougarit 14), Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 393–405.
- Carasik, Michael, 2006, *Theologies of the Mind in Biblical Israel*, New York: Peter Lang.
- Charpin, Dominique, 2010, *Reading and Writing in Babylon*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cohen, Yoram, 2013, *Wisdom from the Late Bronze Age* (WAW 29), Atlanta: SBL 2013.
- Descola, Philippe, 2013 [2005], *Beyond Nature and Culture. Translated by Janet Lloyd. Foreword by Marshall Sahlins*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Dietrich, Jan, 2010, *Kollektive Schuld und Haftung. Religions- und rechtsgeschichtliche Studien zum Sündenkuhritus des Deuteronomiums und zu verwandten Texten* (ORA 4), Tübingen: Mohr Siebeck.

- Dietrich, Jan, 2012, Individualität im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient, in: Berlejung, Angelika/Dietrich, Jan/Quack, Joachim Friedrich (eds.), *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient* (ORA 9), Tübingen: Mohr Siebeck, 77–96.
- Dietrich, Jan, 2015, Erich Fromm in Hebrew Bible Research: With a Side Glance at Religious Studies, in: Funk, Rainer/McLaughlin, Neil (eds.), *Towards a Human Science: The Relevance of Erich Fromm for Today*, Gießen: Psychosozial-Verlag, 259–279.
- Dietrich, Jan, 2019, Wisdom in the Cultures of the ancient World: a general introduction and comparison, in: Oshima, Takayoshi (ed.), *Teaching Morality in Antiquity: Wisdom Texts, Oral Traditions, and Images* (ORA 29), Tübingen: Mohr Siebeck, 3–18.
- Dietrich, Jan, 2022, *Hebräisches Denken. Denkgeschichte und Denkweisen des Alten Testaments* (BThSt 191), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Douglas, Mary, 2001 [1993], *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Oxford: Oxford University Press.
- Douglas, Mary, 2009 [1999], *Leviticus as Literature*, Oxford: Oxford University Press.
- Findlay, James D., 2017, *From Prophet to Priest. The Characterization of Aaron in the Pentateuch* (CBET 76) Leuven et al.: Peeters.
- Fox, Michael, 1987, *Qohelet's Epistemology*, HUCA 58, 137–155.
- Fox, Michael, 1999, *A Time To Tear Down and A Time To Build Up: a rereading of Ecclesiastes*, Eugene, Or.: Wipf & Stock.
- Fox, Michael, 2004, *Ecclesiastes* (The JPS Bible Commentary), Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Frevel, Christian (ed.), 2011, *Mixed Marriage and Group Identity in the Second Temple Period* (LHBOTS 547), London/New York: T&T Clark.
- Frevel, Christian, 2015, Person – Identität – Selbst: Eine Problemanzeige aus alttestamentlicher Perspektive, in: van Oorschot, Jürgen/Wagner, Andreas (eds.), *Anthropologie(n) des Alten Testaments* (VWGTh 42), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 65–89.
- Frevel, Christian, 2017a, Von der Selbstbeobachtung zu inneren Tiefen. Überlegungen zur Konstitution von Individualität im Alten Testament, in: Wagner, Andreas/van Oorschot, Jürgen (eds.), *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments* (VWGTh 48), Leipzig: EVA, 13–43.
- Frevel, Christian, 2017b, 'Quellen des Selbst'? Charles Taylors Einfluss auf die alttestamentliche Anthropologie, in: Althaus, Rüdiger/Hahn, Judith/Pulte, Matthias (eds.), *Im Dienste der Gerechtigkeit und Einheit. FS Heinrich J.F. Reinhardt*, Essen: Ludgerus, 447–463.
- Fromm, Erich, 1947, *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*, New York: Rinehart and Co.
- Fromm, Erich, 1969 [1941], *Escape from Freedom*, New York: Henry Holt and Company.
- Funk, Rainer, 2005, *Ich und Wir. Psychoanalyse des postmodernen Menschen*, München: dtv.
- Funk, Rainer, 2011, *Der entgrenzte Mensch. Warum ein Leben ohne Grenzen nicht frei, sondern abhängig macht*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Gardiner, Alan H., 1909, *The Admonitions of an Egyptian Sage: From a Hieratic Papyrus in Leiden* (*Pap. Leiden 344 recto*), Leipzig: J. C. Hinrichs.
- Gloy, Karen, 2009, *Kollektives und individuelles Bewusstsein*, München: Wilhelm Fink.
- Gómez Dávila, 2006 [1979], Nicolás, *Scholien zu einem inbegriffenen Text*, Wien/Leipzig: Karlinger.
- Grund-Wittenberg, Alexandra, 2017, *Literalität und Institution. Auf der Suche nach lebensweltlichen Kontexten der Literaturwerdung im alten Israel*, ZAW 129, 327–345.

- Hagedorn, Anselm C., 2012, Corporate Personality, *EBR* 5, 798–799.
- Hawley, Robert/Pardee, Dennis/Roche-Hawley, Carole, 2015, The Scribal Culture of Ugarit, *JANEH* 2, 229–267.
- Heidegger, Martin, 1996 [1927], *Being and Time. A Translation of Sein und Zeit. Translated by Joan Stambaugh*, Albany: State University of New York Press.
- Hengel, Martin, 2003, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during Early Hellenistic Period*, Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Hensel, 2018, Ethnic Fiction and Identity-Formation: A New Explanation for the Background of the Question of Inter-marriage in Ezra-Nehemiah, in: Magnar Kartveit / Gary N. Knoppers (eds.), *The Bible, Qumran, and the Samaritans* (Studia Samaritana 10), Berlin/Boston: De Gruyter, 133–148.
- van Houten, Christiana, 1991, *The Alien in Israelite Law* (JSOT.S 107), Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Janowski, Bernd, 2013, *Arguing with God: a theological anthropology of the Psalms*, Louisville: Westminster John Knox Press.
- Janowski, Bernd, 2015, Das Herz – ein Beziehungsorgan. Zum Personverständnis des Alten Testaments, in: Janowski, Bernd/Schwöbel, Christoph (eds.), *Dimensionen der Leiblichkeit. Theologische Zugänge*, Neukirchen-Vluyn, 1–45.
- Janowski, Bernd, 2019, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen.
- Jay, Martin, ²1996 [1973], *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research. 1923–1950*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Kadish, Gerald E., 1973, British Museum Writing Board 5645: The Complaints of Kha’kheper-Rē’senebu, *JEA* 59, 77–90.
- Kaiser, Otto, 2010, Von Ortsfremden, Ausländern und Proselyten – Vom Umgang mit den Fremden im Alten Testament, in: Kaiser, Otto, *Gott, Mensch und Geschichte. Studien zum Verständnis des Menschen und seiner Geschichte in der klassischen, biblischen und nachbiblischen Literatur* (BZAW 413), Berlin/New York: De Gruyter, 41–62.
- Kessler, Michael/Funk, Rainer (eds.), 1992, *Erich Fromm und die Frankfurter Schule. Akten des internationalen, interdisziplinären Symposions Stuttgart-Hohenheim, 31.5.–2.6.1991*, Tübingen: Francke.
- Koh, Yee-Von, 2006, *Royal Autobiography in the Book of Qohelet* (BZAW 369), Berlin/New York.
- Kruger, Paul A., 2012, Disaster and the topos of the World Upside Down: selected cases from the Ancient Near Eastern world, in: Berlejung, Angelika (ed.), *Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung* (FAT 81), Tübingen: Mohr Siebeck, 391–424.
- Lakoff, George/Johnson, Mark, 1999, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York: Basic Books.
- von Lieven, Alexandra, 2016, The Movement of Time. News from the “Clockmaker” Amenemhet, in: Landgráfová, Renata/Mynářová, Jana (eds.), *Rich and Great. Studies in Honor of Anthony J. Spalinger on the Occasion of his 70th Feast of Thoth*, Prague: Charles University in Prague, 207–231.
- Lundager Jensen, Hans Jørgen, 2015, Den patriarkalske Abraham, *DTT* 78, 320–340.
- Machinist, Peter, 1986, On Self-Consciousness in Mesopotamia, in: Eisenstadt, Shmuel N., (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany: State University of New York, 183–202.

- Møller, Poul M., ²1848, Strøtanker, in: Møller, Poul M., *Efterladte Skrifter 3* (eds. L. V. Petersen, Chr. Winther, F.C. Olsen and Chr. Thaarup), Copenhagen: C.A. Reitzel, 3–146.
- Müllner, Ilse, 2006, *Das hörende Herz. Weisheit in der hebräischen Bibel*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Newsom, Carol A., 2012, Models of the Moral Self: Hebrew Bible and Second Temple Judaism, *JBL* 131, 5–25.
- Newsom, Carol A., 2017, Toward a Genealogy of the Introspective Self in Second Temple Judaism, in: Pajunen, Mika S./Penner, Jeremy (eds.), *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period* (BZAW 486), Berlin/Boston: De Gruyter, 63–79.
- Niditch, Susan, 2015, *The Responsive Self. Personal Religion in Biblical Literature of the Neo-Babylonian and Persian Periods*, New Haven/London: Yale University Press.
- Pakkala, Juha, 2004, *Ezra the Scribe. The Development of Ezra 7–10 and Nehemia 8* (BZAW 347), Berlin/New York: De Gruyter.
- Parkinson, Richard B., 1996, Khakheperreseneb and Traditional Belles Lettres, in: P. Der Manuelian (ed.), *Studies in honor of William Kelly Simpson 2*, Boston: Museum of Fine Arts, 647–654.
- Parkinson, Richard B., 1997, The Text of *Khakheperreseneb*: New Readings of EA 5645, and an Unpublished Ostrakon, *JEA* 83, 55–68.
- Porter, Joshua R., 1965, The Legal Aspects of the Concept of ‘Corporate Personality’ in the Old Testament, *VT* 15, 361–380.
- Quack, Joachim F., 2002, Die Dienstanweisung des Oberlehrers im Buch vom Tempel, in: Beinlich, Horst et al. (eds.), *5. Ägyptologische Tempeltagung Würzburg, 23.–26. September 1999* (ÄAT 33/3), Wiesbaden: Harrassowitz, 159–71.
- Rogerson, John W., 1970, The Hebrew Conception of Corporate Personality: a Re-Examination, *JTS.NS* 21, 1–16.
- Rollston, Christopher A., 2010, *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel: Epigraphic Evidence from the Iron Age* (Archaeology and Biblical Studies 11), Atlanta: SBL.
- Schellenberg, Annette, 2017, Der Einzelne und die Gemeinschaft nach den Rechtstexten des Alten Testaments, in: Wagner, Andreas/van Oorschot, Jürgen (eds.), *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments* (VWGTh 48), Leipzig: EVA, 373–398.
- Schmidt, Brian (ed.), 2015, *Literacy, Orality, and Literary Production in the Southern Levant: Contextualizing Sacred Writing in Ancient Israel and Judah* (Ancient Israel and Its Literature 22), Atlanta: SBL.
- Simpson, William K., ³2003, *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, New Haven/London: Yale University Press.
- Snell, Bruno, 1924, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie* (Philologische Untersuchungen 29), Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Snell, Bruno, ⁵1980, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Soldt, W. van, 2005, *The Topography of the City-State of Ugarit* (AOAT 324), Münster: Ugarit Verlag.
- Taylor, Charles, 1989, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Vernus, Pascal, 1995, L’Intuition de Khâkheperreseneb, in: Vernus, Pascal (ed.), *Essai sur la conscience de l’Histoire dans l’Égypte pharaonique*, Paris: H. Champion, 1–33.
- di Vito, Robert A., 1999, Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity, *CBQ* 61, 217–238.

- di Vito, Robert A., 2009, Anthropology. II. Hebrew Bible/Old Testament, *EBR* 2, 117–126.
- Van Walsem, René, 2013, Diversification and Variation in Old Kingdom Funerary Iconography as the Expression of a Need for ‘Individuality’, *JEOL* 44, 117–139.
- Watson, Wilfred G.E./Wyatt, Nicolas (eds.), 1999, *Handbook of Ugaritic Studies* (HdO I 39), Leiden/Boston/Köln: Brill.
- Wheeler Robinson, Henry, ²1981, *Corporate Personality in Ancient Israel: With an Introduction to the First Edition by J. Reumann and an Introduction to this Revised Edition by C. Rodd*, Edinburgh: T&T Clark.
- Wolff, Hans Walter, 1974 [1973], *Anthropology of the Old Testament*, London: SCM.
- Wolter, Michael, 2009, *Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas* (WUNT 236), Tübingen: Mohr Siebeck.
- Yon, Marguerite, 2006, *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*, Winona Lake: Eisenbrauns.

Uta Schmidt

Response to Jan Dietrich: What Is the Origin of Original Thought?

Abstract: This article responds to Jan Dietrich’s approach toward assessing individuality by discussing in particular his criterion of “originality” for identifying individual thought in ancient texts. By analysing and comparing his example of Eccl 1:12–2:26 with Gen 3 and several instances from the book of Daniel, it reveals that the sapiential thought process of seeing – knowing – concluding – articulating can also be found in these texts. While I agree that Eccl 1:12–2:26 presents a rare case of reflexive thought, comparing it with other texts raises questions about the validity of “originality” as a criterion of individuality. The first woman in Gen 3 and Daniel both come to a conclusion that is unique within the narrated context, although the thought process is qualified differently each time, as something either very negative (in Gen) or unquestionably positive (in Dan). But all three thinkers have one thing in common that distinguishes them from the independent thinkers of the Age of Enlightenment: the origin of their original thought is God.

Dieser Artikel geht auf Jan Dietrichs Ansatz zur Beurteilung von Individualität ein, indem er insbesondere Dietrichs Kriterium der “Originalität” zur Identifizierung individuellen Denkens in antiken Texten diskutiert. Die Analyse und der Vergleich seines Beispiels von Pred 1,12–2,26 mit Gen 3 und mehreren Beispielen aus dem Buch Daniel zeigen, dass der weisheitliche Denkprozess von Sehen – Wissen – Schlussfolgern – Aussprechen auch in diesen Texten identifiziert werden kann. Ich stimme zwar zu, dass Prediger 1,12–2,26 einen seltenen Fall von reflexivem Denken darstellt, doch der Vergleich mit anderen Texten führt zu Fragen nach der Gültigkeit von “Originalität” als Kriterium für Individualität. Die erste Frau in Gen 3 ebenso wie Daniel kommen zu einer Schlussfolgerung, die im Erzählkontext einzigartig ist, obwohl der Denkprozess unterschiedlich qualifiziert wird, entweder als sehr negativ in Gen oder als unzweifelhaft positiv in Dan. Aber alle drei Denker haben eine Gemeinsamkeit, sie von den unabhängigen Denkern des Zeitalters der Aufklärung unterscheidet: Der Ursprung ihres ursprünglichen Denkens ist Gott.

Like in his former publications on the topic of individuality in Israel, Egypt, and ANE,¹ Jan Dietrich offers criteria and examples to get a hold on the phenomenon of individuality in antiquity. This is helpful and necessary since the concept has often been used to understand better what is said about human beings in the texts of the Old Testament. Jan Dietrich's approaches have offered interesting and promising ways to improve understanding of individuality in the society and literature of ancient Israel and to describe human beings in the Old Testament more precisely than in the binary opposition of individual versus collective orientation, the latter exclusively constituted from the outside by society and tradition.

But the more and the longer I concern myself with the topic,² the more I have come to the conclusion that individuality as a concept has only a limited value in the description of human existence in ancient Israel if it is not modified to a rather large extent. For a deeper understanding of biblical texts and of the anthropological aspects of these texts, the tension of "individual versus collective" is an important aspect. But I am not convinced that concepts of individuality are useful in dealing with it.

Jan Dietrich offers approaches to define the individuality of human beings in a society: He describes individual versus social character orientation according to Erich Fromm, and following Jan Assmann takes this distinction further by distinguishing within the individual character between individual and personal identity.³ In both, the difference is emphasised between what is special or genuine and what common or shared with others.⁴

Dietrich's discussion of the adequacy of these theoretical concepts for ancient Israel – exemplified by him in the grid-group theory of Mary Douglas and the outer-directed listening orientation – shows that individuality in the above defined sense is neither common and nor highly valued in Old Testament texts. So far, Jan Dietrich's results could lead to the conclusion that individuality was socially and conceptually not important in ancient Israel. But in order to find out if nevertheless traces of it existed, Jan Dietrich goes on a "quest for originality", which he suggests as one trait of individual identity (the term used in Assmann's sense). My

1 Dietrich 2012; 2015.

2 Cf. the discussion at two conferences 2015 and 2016 of the "Projektgruppe Anthropologie(n) des Alten Testaments" of the WGTh on the topic documented in Wagner/van Oorschot 2017; see also Schmidt 2017.

3 See pages 3–4 of Dietrich's contribution to this volume in the manuscript, please check the original pages.

4 This continues his thoughts on the concept of "mutual social identity" that Dietrich presented in an earlier article; cf. Dietrich 2015.

critical discussion of the biblical example Jan Dietrich has chosen is guided by the question: What is the origin of original thought?

Qohelet (Ecclesiastes)

Like Jan Dietrich shows, Eccl 1:12–2:26 presents a rare example of an Old Testament text about a thinker who speaks about his own thinking process.⁵ This process is special, for it relies on acquiring knowledge through the gathering of empirical data which the thinker evaluates (in his heart) in order to articulate this newly gained wisdom;⁶ (cf. v. 13 to seek *דרש* and to search out *תור*, v. 14 I saw, v. 16 “and my heart has seen *ראה* great wisdom *החמה* and knowledge *ודעת*”):

I, the Teacher, when king over Israel in Jerusalem, applied my heart to seek and to search out by wisdom all that is done under heaven. (Eccl 1:12–13a)⁷

אני קהלת הייתי מלך על־ישראל בירושלם: ונתתי את־לבי לדרוש ולתור בחכמה על כל־אשר נעשה תחת השמים

And I applied my heart to know wisdom and knowledge of madness and folly. (Eccl 1:17)

ואתנה לבי לדעת חכמה ודעת הוללות ושכלות

I said in my heart, “Come now, I will make a test of pleasure; enjoy yourself.” But again, this also was vanity [...]. I searched with my heart [...] – my mind still guiding me with wisdom (Eccl 2:1,3)

אמרתי אני בלבי לכה־נא אנסקה בשמחה ויראה בטוב והנה גם־הוא הקל: [...] תרתי בלבי [...] ולבי נהג בחכמה :

The three quotes give witness of Qohelet’s empirical approach: to collect information, to understand, and then to evaluate it is one trait of wisdom (*החמה*) – a term used several times in these verses (1:13, 16 2x, 17, 18; 2:3). It is typical for this approach in Eccl 1:12–2:26 that tradition has no part in it.⁸ Furthermore, the impres-

5 See on the topic of knowledge in the book of Qohelet, Schellenberg 2002; Fox 1999.

6 Köhlmoos 2015, 65, describes these steps as typical for wisdom thinking: “Beobachten – Erkennen – Schlussfolgern – Formulieren” (seeing – knowing – concluding – articulating), cf. “‘ich sah’ – ‘ich erkannte’ – ‘ich sprach’” (I saw – I knew – I said).

7 All English translations are taken from the New Revised Standard Version if not stated otherwise.

8 Cf. Krüger 2004, 11f: “While the book of Qoheleth presents itself in the form of a didactically oriented wisdom text (like, for example, Proverbs and Sirach), its content, by contrast, belongs to a ‘reflective, problem-oriented’ wisdom tradition (like, for example, Job 9), which is to be judged more as an expression of a ‘critical wisdom’ than as the symptom of a ‘crisis of wisdom’.” This kind of wisdom emphasises the empirical dimension of wisdom over against a “‘dogmatic’ hardening of wisdom”, as Krüger sees it e.g. in Prov 1–9 (Krüger 2004, 23).

sion of a thinking process is enhanced by the form of an inner monologue in first-person speech.⁹

Jan Dietrich presents Qohelet as a good example for individuality in terms of original thought, different from other texts which can be called original and innovative as well, but are, as Jan Dietrich says, mostly “traditional literature”¹⁰. In contrast, Dietrich presents Qohelet with Fox as “a thinker [...] who speaks of himself in a new way, searching for truths beyond traditional assumptions and conceiving of wisdom as a product of his own mind”¹¹, and who is, according to Hengel, equipped with the “personally engaged, critical individuality of an acute observer and independent thinker”¹².

Compared to other wise men and women in the Old Testament, Qohelet’s way to analyse wisdom and acquire knowledge is remarkable.¹³ As Dietrich shows, Qohelet does not rely on tradition but on his own experiences, which distinguishes him from traditional wisdom thinking. His process of seeing – understanding – concluding – articulating seems to be quite different from what Jan Dietrich describes as outer-directed listening orientation. But there are other instances of similar thinking processes in the Old Testament. A comparison will show how and to what extent Qohelet’s way of thinking really differs from these other examples.

Genesis 3

One prominent example for this is Gen 3: the woman in this chapter does something similar,¹⁴ even though the term “wisdom” (חכמה) is not mentioned in the whole book of Genesis. In the beginning the woman shows exactly the “outer-directed listening orientation” as Jan Dietrich has explained it: she repeats (Gen 3:2–3) what God had said in Gen 1:16–17 (actually not to her, since she was not created yet, which makes it even more traditional). But the serpent questions

⁹ Cf. Köhlmoos 2015, 30, who shows that all this applies to the whole of 1:12–12:7.

¹⁰ See Dietrich, this volume, section 4.3.

¹¹ See Dietrich, this volume, section 4.3, quoting Fox 1987, 148.

¹² See Dietrich, this volume, section 4.3, quoting Hengel 2003, 116.

¹³ But see Köhlmoos 2015, 67: “The – in a broad sense – critical adaption of tradition in wisdom is not a proprium of Qohelet.” (“Die – im weitesten Sinne – kritische Aneignung der Tradition in der Weisheit ist kein Proprium Kohelets.”) Köhlmoos refers to the collection of proverbs in Proverbs and to Job.

¹⁴ For the inclusion of Gen 2–3 into wisdom discourse, cf. for example Otto 1996; Schellenberg 2002.

the traditional knowledge, and as a result the woman acts like Qohelet – she uses her eyes, evaluates what she sees, comes to a conclusion, and acts accordingly:

So when the woman saw that the tree was good for food, and that it was a delight to the eyes, and that the tree was to be desired to make one wise, she took of its fruit and ate. (Gen 3:6)

וַתֵּרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמֵאֲכָל וְכִי תֹאמָר־הִנּוּא לְעֵינַיִם וְנִחְמַד הָעֵץ לְהִשְׁכִּיל וַתִּקַּח מִפְּרִיָו וַתֹּאכַל

The consequence of this is knowledge: “they knew (ידע) that they were naked” (Gen 3:7) and “knowing good and evil” (לְדַעַת טוֹב וְרָע) Gen 3:22). Thus far, the process of acquiring and evaluating knowledge can formally be compared to Qohelet’s.¹⁵ But in spite of the resemblance there are two important differences. First of all, the woman does not reflect on her own process of acquiring knowledge while Qohelet 1:12–2:26 is a good example of reflexivity. But part of this difference might also be due to the very different genre of the two texts. As a text with mythical traits Gen 2–3 is not meant to tell about individual figures but humankind in general. On the other hand, the first-person speech of Qohelet even emphasises the reflexive perspective of the speaker.¹⁶ But Qohelet in the quoted examples takes on the role of a king over Israel in Jerusalem (Eccl 1:12) which means that he speaks his “I” in the context of a kind of role play, not in an autobiographical sense as a special individual being.¹⁷

The second difference is more significant: In Gen 2–3 the woman does not explicitly evaluate this newly gained knowledge, even though both she and the man react with a change of their behaviour (Gen 3:7). But the process of acquiring knowledge is evaluated in relation to God. As the story is told, it suggests that God *has* the knowledge and wants to withhold it from the human beings (Gen 2:17; 3:5). Thus, once they eat and start knowing their knowledge comes from God, even if their process of acquiring knowledge was against God’s rule, and is judged negatively within the story. This is different from the knowledge acquired via out-

15 They also can be connected in terms of content through the prayer of Solomon (1 Kings 3), since Qohelet alludes to Solomon in taking on the role of a king (cf. Perdue 2009, 213–215) and Solomon (1 Kings 3:9) prays to be able “to discern between good and evil”.

16 Cf. Ute Neumann-Gorsolke (2017), who discusses the few instances of first-person speech in Gen 2–4. She emphasises the fact that the woman in Gen 3 does not say “I” but “We”, thereby indicating that both woman and man are part of the scene. She states that the woman evaluates her information but that the decision is made by both individually. However, in the presentation in the text this is not emphasised; cf. Schmidt 2003, 48.

17 Schellenberg 2002, 165f, argues that since the “I” is not autobiographical, this even more emphasises the role of the thinking individual in the thought process, but I rather understand it as part of the role play.

er-directed listening orientation, but ultimately this knowledge also has an external source: it originates from God.¹⁸

Daniel

The book of Daniel offers a second example of a process of acquiring knowledge which can be compared to Qohelet's. There, like in Eccl the connection between wisdom and knowledge can be found since they are central topics in the whole book.¹⁹ The texts stress the fact that Daniel is wiser than all his colleagues and companions. But he has won all his wisdom and knowledge not in an act of solitary reasoning but has received it from God directly (cf. Dan 1:4,17; 2:23; 4:15; 5:12). In the book this distinguishes Daniel in a positive way from all other sages.²⁰

For the presentation of Daniel in these texts it is especially important that he has what Dietrich calls outer-directed listening orientation. Throughout the book he is characterised as a listener to God's word (Dan 2:19,21), revealed by angels (Dan 7:15–16; 8:15–16) and through the scriptures (Dan 9:2). But still his thinking processes are, in terms of their formal steps, not far from those of Qohelet even if very different in their content. He collects empirical data, he sees, hears, perceives, and then he alone of all human beings is able to evaluate and interpret them: Daniel is told dreams and interprets them (cf. Dan 2 and 4); he reads and interprets (Dan 5:17); sees and understands visions (Dan 7–12); and reads and interprets the scriptures (Dan 9). Compared to all the others in the book of Daniel his interpretations of visions and dreams have originality – but their origin is not in Daniel himself but in God's wisdom.

Thus, if Daniel's process of gaining knowledge and wisdom was understood as an instance of "outer-directed listening orientation" as opposed to original thinking this would mean that true original thinking is possible only without God. But this is truly a position of the Enlightenment. There are several reasons why

18 Thus, of the three different sources of knowledge as Schellenberg (2002, 19), names them – experience, tradition, and revelation – experience and revelation are blurred.

19 Cf. Portier-Young 2011, 235–236. For the combination of wisdom and knowledge like in Eccl, see Dan 1:4, also the many occurrences of relevant words: חָכְמָה occurs in the Hebrew text in 1:4,17,20, in the Aramaic text in 2:20,21,23,30; 5:11,14; יָדַע occurs 36 times in the Aramaic text and 7 times in the Hebrew text; בִּין occurs 22 times in the Hebrew text, there are no Aramaic occurrences.

20 On the constitution of Daniel's individuality through this distinction cf. Schmidt 2017, 188–193.

God has a different and maybe minor role in Qohelet's thinking, but the conviction that reasoning had to work *etsi deus non daretur* is not among them.²¹

The difference between the three examples shrinks even more if one takes into account the whole Qohelet passage up to its end (Eccl 2:26): "For to the one who pleases him God gives wisdom and knowledge and joy; but to the sinner he gives the work of gathering and heaping, only to give to one who pleases God." Whether or not this is to be understood as a closing statement for the previous verses or as a general statement about the difference between "the one who pleases God" and "the sinner", in both cases Qohelet expresses the unquestioned conviction that wisdom ultimately comes from God, which leads to the conclusion that his original thinking originates from God, too.

Thus, if original thinking is used as an indicator for individual identity in ancient Israel, one has to consider the role of God in these processes of the acquisition of knowledge and wisdom since it makes it necessary to modify the concept of "originality". But this role of God is given in all three examples.

Evaluation

The comparison of these three Old Testament thinkers has shown that their processes of acquiring knowledge are not as far from each other as they seem to be at first glance, and that in all three cases their wisdom originates from God. However, the texts differ in the evaluation of the thinking process.

Volumes have been written about the evaluation of the thinking and acting of the woman in Gen 3. It has led to the transgression, which became known in further tradition as the "original sin", but also to human existence as we know it – "knowing good and evil", an ability which is essential for any human society. The original thinking of the woman in Gen 3 can be understood as the result of a transition from outer-directed listening orientation toward original thinking. This move is judged as very negative since it happens explicitly against God's word, but is at the same time presented ambivalently, since human existence (and theological reasoning) cannot be imagined without.

In the book of Daniel his wisdom, his thinking, reasoning, and judgement are highly valued and presented entirely positively, quite different from Gen 3. In contrast to Qohelet, Daniel's wisdom is explicitly derived from God, which in the first

21 Cf. Perdue 2007, 212–216, who shows that for Qohelet God is central to his reasoning even though he questions traditional assumptions about God and sees the limitations of human knowledge concerning God.

place is the reason for Daniel's special status. Daniel's wisdom can be described as original thinking based on outer-directed listening orientation, a combination of what Jan Dietrich describes as opposites. For Daniel this may be associated with distressing and exhausting experiences but it still is his outstanding quality.

Compared to these two, Qohelet as an original thinker is presented as more independent than Daniel, and different from the woman and Daniel since he reflects on his own thought process. Qohelet himself judges wisdom and the accumulation of knowledge negatively, useless and void for himself (Eccl 1:17–18; 2:15). But in the same text passage wisdom is valued as a gift from God (Eccl 2:26).

If one – with true wisdom thinking – evaluates these examples, one can come to the conclusion that the texts do not differ concerning the question of *if* this kind of original thinking exists, but *how* it is seen. It can be valued highly or judged very negatively, but a positive judgement depends on the context, not simply on whether there is an ability to reflect on one's own thought process. All three instances of wisdom thinking originate in one way or another from God. Original thinking in these examples therefore never means thinking totally independently from God. It can occur in a setting like Gen 2–3 where the protagonists are definitely not meant to be portrayed as individuals, and it can be firmly connected to the outer-directed listening orientation as is the case in the book of Daniel. It also can be presented as the thinking of a self-reflexive individual like Qohelet in his first-person speech. Thus, while the self-reflexive thinking is rare in Old Testament, original thinking as described above is not a criterion for individuality in these texts.

Conclusion

Jan Dietrich has provided us with categories to search for individuality in Old Testament texts. He distinguishes between thinking influenced from outside and autonomous independent thinking, hence his choice of originality as an indicator for individuality. If one followed this through, the true individual identity would therefore be emancipated not only from influences by tradition and society but also by God – which is a thought that rather belongs to the Enlightenment than to the Old Testament texts. Thus, I am more and more convinced that individuality thought of along these lines is not helpful as a category for understanding what being human in the Old Testament means. But since individuality is a very popular concept today that for many is central to their view of human beings in society, it still is useful to match the category to Old Testament texts in order to show similarities and differences. This refers to differences between today and antiquity as well as to different possible forms of individuality in Old Testament texts.

Bibliography

- Dietrich, Jan, 2012. "Individualität im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient." In *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient*. Edited by Berlejung, Angelika, Dietrich, Jan, and Quack, Joachim F. ORA 9, 77–96. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dietrich, Jan, 2015. "Sozialanthropologie des Alten Testaments. Grundfragen zur Relationalität und Sozialität des Menschen im alten Israel." ZAW 127: 224–243.
- Fox, Michael, 1987. "Qohelet's Epistemology." HUCA 58: 137–155.
- Fox, Michael, 1999. *A Time To Tear Down and A Time To Build Up: A Rereading of Ecclesiastes*. Eugene, OR: Wipf & Stock.
- Köhlmoos, Melanie, 2015. *Kohelet: Der Prediger Salomo*. ATD 16. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Krüger, Thomas, 2004. *Qoheleth: A Commentary*. Hermeneia. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Neumann-Gorsolke, Ute, 2017. "Das ICH des Menschen in den Erzählungen der Urgeschichte: Überlegungen zu Gen 2–3 und 4." In *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*. Edited by Wagner, Andreas and van Oorschot, Jürgen. VWGTh 48, 117–135. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Otto, Eckart, 1996. "Die Paradieserzählung Genesis 2–3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext." In *Jedes Ding hat seine Zeit. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit*. BZAW 241, 167–192. Berlin, New York: De Gruyter.
- Perdue, Leo G., 2007. *Wisdom Literature: A Theological History*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Perdue, Leo G., 2009. *Wisdom & Creation: The Theology of Wisdom Literature*. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers.
- Portier-Young, Anthea, 2011. *Apocalypse Against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Schellenberg, Annette, 2002. *Erkenntnis als Problem: Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen*. OBO 188. Freiburg, Schweiz, Göttingen: Univ.-Verl.; Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmidt, Uta, 2003. "Als das Leben anfang ...: Körperkonzepte in Gen 3." In *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie*. Edited by Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt, 44–63. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Schmidt, Uta, 2017. "Individualität und Subjektivität im Danielbuch: Ein Beitrag zu alttestamentlicher Anthropologie." In *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*. Edited by Wagner, Andreas and van Oorschot, Jürgen. VWGTh 48, 183–197. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Wagner, Andreas and van Oorschot, Jürgen (eds), 2017. *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*. VWGTh 48. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

IV Categories of Thinking and Ways of Reasoning: Tacit Knowledge, Mentality and Cultural Patterns

Christoph Wulf

Wisdom: The Rediscovery of a Forgotten Knowledge

Abstract: Wisdom is a concept deeply rooted in the history of our culture. Its meaning can be captured more easily in examples, stories, mimetic rapprochements and reflections than in definitions. Methodologically, this paper attempts to capture the essence of wisdom by describing some of its key characteristics without, however, trying to precisely define it. While the conventional scholarly approach to phenomena is attempting to precisely define them, this approach cannot possibly do justice to the complexity of wisdom: wisdom has so many dimensions to it that it eludes definition. In this paper, I therefore propose outlining a number of important characteristics in order to try to grasp the complex phenomenon of wisdom without placing any limitations on it by defining it.

Das Konzept von Weisheit hat seine Wurzeln tief in der Geschichte unserer Kultur. Seine Bedeutung lässt sich einfacher in Beispielen, Geschichten und mimetischen Annäherungen und Reflexionen erfassen als in Definitionen. Methodisch wird in diesem Papier versucht, das Wesen der Weisheit zu erfassen, indem einige ihrer wichtigsten Merkmale beschrieben werden, ohne jedoch zu versuchen, Weisheit genau zu definieren. Ein gängiger wissenschaftlicher Ansatz ist zwar der Versuch, Phänomene genau zu definieren, aber dieser Ansatz kann der Komplexität von Weisheit unmöglich gerecht werden: Weisheit hat so viele Dimensionen, dass sie sich einer Definition entzieht. Ich schlage daher in diesem Beitrag vor, eine Reihe wichtiger Merkmale zu skizzieren, um zu versuchen, das komplexe Phänomen der Weisheit zu erfassen, ohne es durch eine Definition einzuschränken.

The Requirement to Know Nothing

Wisdom comes into being in the periphery of human knowledge. It is silent knowledge which can only partially be understood by applying reason and using language.

In the history of Western culture, the concept of wisdom has its origins in ancient Greece and in Christianity. Since there we find the first Western references to wisdom, we also begin our attempt to capture the essence of wisdom there. In ancient Greece, wisdom is considered to be an exceptional form of knowledge that is a result of experience and also has its origins in the divine. Wisdom is closely tied

to philosophy. Socrates, whom the oracle of Delphi calls the wisest human being, replies that the wisest person could only be someone who, as he himself does, “knows that he’s really worth nothing when it comes to wisdom” (Plato 1966, 23b; Wulf 2013). Knowing nothing is the quintessence of wisdom. According to Plato, a philosopher is wise if, as someone interested in wisdom, he or she is aware of the tension between striving for wisdom as the highest good and the knowledge that wisdom cannot be attained by human beings. Wisdom is divine because it is mainly possessed by God and because it has the divine as its object. Wisdom is considered to be the highest knowledge which, unlike other forms of knowledge, has a structuring function. Such knowledge is not striven for simply because it is useful. For this very reason, wisdom is of central importance in the way we care for ourselves and live our lives, and makes it possible for us to lead a happy life. Epicurus sees an even closer connection between wisdom and the way we live our lives: “It is impossible to live a pleasant life without living wisely and honourably and justly, and it is impossible to live wisely and honourably and justly without living pleasantly” (Epicurus 2017).

Christianity adds new dimensions to the concept of wisdom. Bernard of Clairvaux believes that wisdom is a product of our emotional experience of becoming one with God, in the experience of his love and in the experience of fear of God. They who strive for wisdom and find it find happiness. Wisdom is piety, a service to God, who himself is the highest wisdom. Meister Eckhard associates wisdom with retreating into the inner person whose soul shines with the inextinguishable divine light. Again and again we find a connection between wisdom and acting morally, between wisdom and justice. I will now try to pinpoint the dimensions and aspects of wisdom which are determined by today’s cultural conditions. The result is that today’s search for wisdom has more in common with the doubts and not knowing of Socrates than the certainties of the Christian religion.

Speeding Up and Slowing Down of Time

Today’s extreme acceleration of time and the momentum this involves is at odds with the emergence of wisdom.

Jean Baudrillard and Paul Virilio have pointed out that the acceleration of all processes is a basic requirement for the globalisation of the world (Baudrillard 1981; Virilio 1977). This is especially clear in the electronic media of “television” and “internet”. Events can be perceived and influenced simultaneously all over the world in the form of images and text. The acceleration of time in transport, the exchange of goods and communication is related to the momentum of global capitalism which determines the structures of global society. The aim is to make la-

hour and communication processes as fast as possible, thus making them more functional and profitable. The acceleration of time becomes a means of making use of, even exploiting, our human resources.

Chronocracy, the rule of time, puts all events into linear sequence, making them all equal as markers of time in our diary. Making “optimal” use of time becomes the means of ruling us. *Chronocracy* subjects our actions to the rule of rationalisation and a capitalist increase in efficiency. The events are no longer differentiated according to their importance and value. The aim is to speed them up. Other forms of experiencing time become less important, such as for example *cyclical time*, which is fundamental to all processes of life in the natural world and human beings, and also the *fruitful moment* or *Kairos*. By speeding up the processes of living and interacting, *chronocracy* forces people into adopting a machinery of time that is almost impossible to resist in working life. The consequences are *stress and burn-out* (Kamper and Wulf 1988).

These conditions in which time is accelerated and compressed are hardly favourable for the development of wisdom. Wisdom requires a different approach to time. Only by slowing down it is possible to relate to things, other people and oneself in a way that is not target-oriented. Wisdom can only come into being if we give ourselves time and are not always pursuing the time and production rationale inherent in capitalism. We occasionally have to take a break from the acceleration of time and allow ourselves time to relate to phenomena and other people. Stopping for a moment also results in us becoming aware of the temporality and transience of life, thus experiencing the present moment more intensely. Johann Wolfgang Goethe’s “Verweile Augenblick, du bist so schön” (“Moment, stay a while, you are so beautiful”) expresses the realisation that experiencing the moment gives us a chance to live consciously. If we are conscious of the finite nature of human life and the importance of the present for our lives to be fulfilled, we have a greater chance of confronting the world, other people and our own selves differently. Slowing down time enables us to have a new kind of freedom; it enables us to have a new quality of life and a new joy in experiencing things.

Suffering, Experience and Awakening

The experience of suffering, an experience nobody wants to have and which yet is inescapable, can be a path to wisdom.

Wisdom emerges when we are confronted with suffering. This is suggested by the Greek philosopher Menander when he writes that a person is not educated until he has been through “the school of hard knocks”. This insight is developed even more clearly in Buddhism which sees in our experience of suffering the

power that can lead us to a higher form of consciousness, to awakening, to Bodhi. The legend of Siddhartha, who later became known as the Buddha, tells of how after leaving his parents' palace he saw *an aged cripple, a sick and suffering man, a decaying corpse and a yogi*. Through these encounters he came to understand that old age, illness, death and pain are inescapable conditions of human life. Suffering and pain affect us first on a physical level. We are then confronted with the suffering and pain we experience in face of the transience of all things and all living beings. Lastly, suffering arises from our not knowing and our ignorance of nature and the reality of the world.

After initially trying to attain a higher consciousness as a yogi through asceticism, self-chastisement and fasting, the Buddha later distanced himself from these extreme practices and developed the idea of the *middle way*. This insight came to him through his encounter with suffering. It led him to develop the capacity for *compassion* and *empathy* with all living beings and also to experience the *unity of all living beings*.

The Buddha saw the root of all suffering as lying in desire, in the *greed that is at the heart of egocentricity*. If we are to reduce suffering, according to Buddha we have to follow an eightfold path on which we learn Right Understanding, Right Intent, Right Speech, Right Action, Right Livelihood, Right Effort, Right Mindfulness and Right Concentration. Fulfilling these tasks leads to awareness, concentration and mindfulness in everyday life. If we manage to put into practice these forms of right living, we can become wise. This eightfold path, reminiscent in some respects of Immanuel Kant's categorical imperative, leads not only to an "awakening" for individual human beings – it can also lead to a whole community or society becoming wise.

Cultural Diversity – the Challenge of Alterity

Wisdom develops and reveals itself in our encounters with other people, particularly with people from a different cultural background – in other words when we encounter the Other, or alterity.

European cultures have developed three strategies for measuring strangers or foreigners according to their own familiar values and ideas, so as not to perceive the fact that they are different. These strategies are European *logocentrism*, *egocentrism* and *ethnocentrism* (Wulf 2006, 2016, 2018).

In our globalised world, there is a need for a different way of relating to the stranger and the Other, as we are all faced ever more frequently with people from foreign cultures. They sometimes make us question the way we see ourselves, a way which seemed set in stone, by making us see that everything is relative. We

can only interact wisely with the stranger if we perceive and accept his or her *heterogeneity*. We realise how difficult this is if we think of the violent clashes which take place daily in Africa and Asia Minor. A way of preparing ourselves to accept the stranger lies in our discovery of our own alterity, something of which we are not sufficiently aware. I am thinking, for example, of the need for us to have experienced the violence within ourselves if we are to interact with other people in a non-violent way. In our globalised world, there is a need for an approach to alterity which is accepting and appreciative, and in which we develop *heterological* thinking, or thinking by putting ourselves inside the head of the Other. Relating to the stranger in a way that makes us open to experiencing something new makes it possible for us to have our own special cultural and individual peculiarities reflected back at us. We can thus expand our ways of interacting with strangers and also with complexity itself.

Violence and Wisdom

One of the greatest challenges for wisdom is finding a way of dealing with violence in the most peaceful way possible.

If alterity is not approached successfully, violence often ensues. Violence is one of wisdom's greatest challenges. How do we avoid violence, how do we react to it, how do we transform it into constructive behaviour? There are no easy answers to these fundamental questions. Violence is often the consequence of our non-acceptance of alterity, our greed for power and our desire to assert our own ego. In peace and conflict research, a distinction is made between *manifest violence*, which injures or destroys the bodies of other people, *structural violence*, which is anchored in the structures of social institutions, and *symbolic violence*, which is carried out, for example, by means of language and images. All three forms of violence present challenges which need to be dealt with constructively. One might even say that to relate to other people in a way that is free of violence, as for example Mahatma Gandhi, Martin Luther King and Nelson Mandela did, is to display wise behaviour (Wulf 1973; Damus and Wulf, et al. 2018).

Sustainability as a Challenge for Human Wisdom Today

It is not only other people who are the targets of violence. Nature, other living beings and even material things are affected by the open or subtle violence dis-

played by human beings. It is essential that we develop a non-violent, wise approach to nature – in other words that we develop sustainability.

If humanity is to survive, we have to make fundamental changes in our relationship with nature (Gil and Wulf 2015). Climate change and the threatened scarcity of many of our resources are clear signs that we cannot continue as we do now. In the near future, there will be 8 billion people living on our planet. A growing number of people also have a standard of living which is becoming ever more resource-intensive. For how long will we have enough resources to allow future generations to live a decent human life? One of our greatest challenges is to establish sustainability as a principle of life across the world. If we agree that sustainability has to become a way of life, then this involves more than the implementation of a behavioural strategy. In view of the complexity of the challenge, we need to develop new ways of achieving sustainability in all areas of human life (Wulf 2022b; Wallenhorst, and Wulf 2023). In order to do this, we need wisdom.

As a result, in September 2015 in New York, the United Nations decided on the implementation of goals for the development of the world's community over the next 15 years. These goals for sustainability were established by the "Open Working Group for Sustainable Development" (2014). There are 17 goals altogether, covering:

- the eradication of poverty and hunger
- the expansion of healthcare
- the development of inclusive and equitable quality education and lifelong learning
- gender equality
- the provision of clean water and sufficient energy for all
- sustainable economic and industrial development
- the reduction of inequality
- the development of sustainable cities and towns
- sustainable consumption
- the combatting of climate change and the destruction of the oceans
- the conservation of terrestrial ecosystems
- the development of peaceful societies
- the promotion of global cooperation in order to implement sustainable development.

These goals will lead to a radical restructuring of the world and they will require *wise forms of action* on all structural levels (macro, mezzo and micro) for them to be even partially implemented. "Wise" here denotes the ability to approach complex problems successfully in such a way that mind and word, thought and deed,

what is and what ought to be are brought together with a high degree of agreement and coherence (Scobel 2008: 158; cf. Kraus and Wulf 2022).

Mimesis and Aesthetics

The goal of wisdom is a non-violent, gentle, mimetic relationship with other people, nature and objects. It can be practised in social life and in how we relate to works of art (Gebauer and Wulf 1995).

Mimesis does not mean “copying” in the sense of simply producing copies. An action is mimetic when people use their imagination to make themselves similar to the outside world, thus appropriating it for themselves and forming it so that with the help of imagination something new comes into being (Wulf 2022a). When we perceive social and aesthetic behaviour mimetically, we “make ourselves similar”, making what we have perceived our own. The various processes of mimetic “making ourselves similar” result in the outside world being formed in our image world and our imaginary. In mimetic processes, previous social actions repeat themselves. These processes are not based on any theoretical thoughts, but on the senses or rather on the imagination, and are produced *aesthetically* or in some cases aesthetically. In general, these processes are non-violent and can be regarded as an important condition of wise behaviour. Wise human beings make themselves similar to other people and things, i.e. they take them into the world of their imagination and find enrichment in them in their own experience of the world. They do not try to subordinate people and things to their intentions but give them space to unfold in their own imaginaries.

Wisdom as the Orchestration of Mind, Morals and Intuition

This section focuses on a comprehensive study on research into wisdom by Karl Ulrich Mayer and Paul Baltes (Mayer and Baltes 1996) which includes some deliberations on the importance of gut decisions and intuition when it comes to acting wisely.

In this study, wisdom is seen as a way of leading a good, purposeful life. Accordingly, wisdom is regarded as an awareness of the limitations and the uncertainty of life which prevents us from acting with premature haste and rashness. Wisdom is seen as a complex form of knowledge which is able to integrate differences and become creative in a variety of contexts. According to this study, wis-

dom embraces practical knowledge with a moral basis that enables us to be tolerant. It creates a flexible link between knowledge and moral values and does this by linking our own wellbeing with the wellbeing of others.

One difficulty of researching wisdom is that it is easy to recognise wise behaviour but less easy to list any general rules for how it comes into being or how it is used. In the words of a Zen master, someone who looks at wisdom does not recognise it, and someone who recognises it has no need to look at it (Scobel 2008: 139). Wisdom is practical knowledge that cannot be pinned down by a definition. It is implicit knowledge which plays an important role in many contexts in our lives.

Wisdom is silent knowledge, and its complexity can only be grasped to a limited extent by language and reasoning. It is therefore important to examine the role that *intuition* plays in wise actions and wise behaviour. In Gerd Gigerenzer's view, intuition is very important when we consider whether a decision is "right". People often know more than they are conscious of, various aspects of which they are not aware enter into the decisions they make. People embody experiences, enabling them to make sound decisions, while they are unable to say why they made them. If people try to make decisions by thinking analytically, the results are often far worse because they are less complex. *Gut decisions*, as Gigerenzer (2013) calls them, have a momentum of their own, in which embodied, practical knowledge plays a large role.

Egocentricity and Serenity

Serenity is a fundamental requirement for wisdom. If we are serene, our egocentricity and *I-ism* vanish, and we are able to open ourselves up to what is happening. The emphasis is more on letting situations and emotions come about than on actively doing something ourselves.

Serenity implies a suspension of *chronocracy* and target-oriented activities. We attain serenity by slowing down time. Serenity is dependent on having time and learning to accept life with all its difficulties and all its loveliness. To simply let life happen – without being fiercely determined to steer it in a particular direction and shutting out everything that does not lead in this direction – is a key requirement for serenity.

Adopting this attitude has the effect of distancing egoism and self-centredness and can lead to that state of equanimity and serenity which Epicurus calls *ataraxia*. This attitude of equanimity, which is based on accepting the rhythms of life, results, among other things, in an acceptance of the aging and transience inherent in human life, with its transition from the age of agility to that of fragility. We also come to understand that the equanimity that emerges is an important as-

pect of wisdom. Serenity implies the ability to accept life's changes, to make the best of one's situation and to accept those things that cannot be changed.

Serenity as a key dimension of wisdom is a result of the ability to be prepared to live not only with joy but also with pain and yet still remain cheerful and have a sense of humour. The Dalai Lama is a good example of this.

Serenity also makes it possible for us to deal with death. Is the Christian tradition with all its promises of life after death meaningful to us or are these promises no longer valid? A conscious awareness of death is important if we are to develop self-oblivion and intensity of living and accept the limited nature of our own lives.

For some people, for example those inspired by Buddhism, the human soul lives on in other forms, as energy. In this view, death is simply the transition into a different form of energy. Whatever the myths and narratives about death we adhere to, they are important because they make it clear that our human life is limited, thus making us humble. Serenity and humility alter our relationship to the *I* and the compulsion to have to assert ourselves.

Meditation and Wisdom

Many cultures view meditation, for which there are many different names, as the path to wisdom. There are many different forms of meditation. Meditation is practised in religion, therapy, aesthetics and education. In each of these areas, meditation has different approaches and procedures.

Meditation is an exercise in awareness which has concentration and letting go at its centre. It is attentiveness to the present and the attempt to empty our conscious mind of its mass of thoughts and ideas. Meditation is used to help develop forms of awareness which together form the requirement for wisdom. Böhme (2013: 90 ff) makes a distinction between several forms of meditative awareness as follows:

- 1) *Non-intentional awareness* is the goal of meditation. Non-intentional meditation is an experience, an awareness of the qualities, the *qualia*, that exist in our consciousness, without being attached to anything because they are nothing other than the qualities of our consciousness itself, its various shades one might say (Böhme 2013: 94). What is meant here becomes clearer in an example of David Loy's: We look at a blue vase until we no longer imagine a vase but are just aware of the colour blue as such. This perception of the blue cannot be described as "I see blue". The blue is no longer experienced as an object of what we see but might be described as a shade of the act of seeing itself. However, for this to happen we have to be virtually oblivious of our self when we give ourselves up to meditation (ibid.: 94).

- 2) The goal of meditation is *an empty consciousness, a state empty of thought*. This empty consciousness is not easy to achieve. For here there are not even qualities like the blue, no sense of *what something is like* any more. We enter a state of wakefulness, of expectant attentiveness, with pauses in our stream of consciousness. This state is also an experience of nothingness.
- 3) *Awareness of presence, awareness of our body*. Awareness of presence means an awareness of the presence of things. It is an awareness of the essence of things rather than their usefulness or functionality for us human beings. This awareness is related to the awareness of the present, of the “I am”, of a Kairos. Here too, the awareness of our corporeality, feeling secure in ourselves and having a sense of our own bodies, is important.
- 4) *Non-duality*. Non-duality is a form of awareness where opposites are suspended, in particular the polarity between subject and object. In phenomenology the notion of *epoché*, the experience of non-duality, is used for consciously disregarding the existence of an object. Here the goal is to experience a *unity-of-everything*, a mystical experience of the suspension of opposites.
- 5) *Awareness of the self*. As opposed to the common understanding of the self as a person’s identity, what is meant here is a *deeper self* lying below the surface of the conscious subject. Nietzsche, for example, speaks of the body as the deeper self. Freud says that “das Seelische”, things of the soul, are themselves unconscious. Goethe suggests that there is an entelechy behind the sequence of events in each individual’s life, as an organising principle (although it is not aware of where it is going). In Far Eastern meditative practices, attaining the deeper self (in Japanese *jiko*) is often stated as the aim. Self-awareness, as opposed to awareness of our identity, also means a state of awareness in which we become conscious to a greater or lesser extent of this deeper self (Böhme 2013: 97).

These different forms of awareness – which can be experienced, for example, in *zazen*, the Zen art of just sitting – are regarded as important requirements for wisdom. They transport those who practise them to a new, different relationship with their bodies, alterity, objects and the world. This relationship can be seen as a basic requirement for wisdom.

Conclusion

Even if wisdom has an awareness of the limitations of human knowledge, it is at the same time a form of the highest possible knowledge which is extremely impor-

tant for the quality of how we lead our lives. Wisdom demands that we slow down our accelerated lives, and leads to serenity and a complex understanding of how we become what we are. It is a way of achieving sustainability in the natural world. It involves relating to other people, animals and nature in a way that is free of violence. Mimetic-aesthetic learning and meditation are paths to wisdom, the moral foundation of which is to be found in our human rights.

Bibliography

- Baudrillard, Jean. *Simulacra and Simulation*. Michigan: University of Michigan Press, 1981.
- Böhme, Gernot. "Meditation als Erkundung von Bewusstseinsformen". *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* 22 (2), 88–99, 2013.
- Damus, Obrillant, Christoph Wulf, Joseph Saint-Fleur and Denis Jeffrey (eds.). *Pour une éducation à la paix dans un monde violent*. Paris: L'Harmattan, 2017.
- Epicurus. *Principal doctrines and Letter to Menoeceus*, trans. by Robert Drew Hicks. Oxford: Blackwell's Pantianos Classics, 2017.
- Gebauer, Gunter, and Christoph Wulf. *Mimesis: Culture, Art, Society*. Berkeley: California University Press, 1995.
- Gigerenzer, Gerd. *Risk Savvy: How to Make Good Decisions*. New York: Penguin, 2013.
- Gil, Isabel, and Christoph Wulf (eds.). *Hazardous Future: Disaster, Representation and the Assessment of Risk*. Berlin: De Gruyter, 2015.
- Kamper, Dietmar, and Christoph Wulf (eds.). *Die Sterbende Zeit*. Neuwied: Luchterhand, 1988.
- Kraus, Anja, and Wulf Christoph (eds.). *The Palgrave Handbook of Embodiment and Learning*. London: Palgrave Macmillan 2022.
- Mayer, Karl Ulrich and Baltés, Paul B. (eds.). *Die Berliner Altersstudie*. Berlin: Akademie, 1996.
- Open Working Group for Sustainable Development. New York: United Nations, 2014.
- Plato. *Apology*, Vol. 1, trans. by Harold North Fowler. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966.
- Scobel, Gert. *Weisheit. Über das, was uns fehlt*. Köln: Dumont, 2008.
- Virilio, Paul. *Speed and Politics. An Essay on Dromology*. New York: Semiotext(e), 1977
- Wallenhorst, Nathanael, and Wulf, Christoph (eds.). *Handbook of the Anthropocene*, Basingstoke: Springer Nature, 2023.
- Wulf, Christoph (ed.). *Kritische Friedenserziehung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973.
- Wulf, Christoph. *Anthropologie kultureller Vielfalt*. Bielefeld: transcript, 2006.
- Wulf, Christoph. *Anthropology: A Continental Perspective*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- Wulf, Christoph (ed.). *Exploring Alterity in a Globalized World*. London: Routledge, 2016.
- Wulf, Christoph, and Gilles Brougère, et al. *Begegnung mit dem Anderen*. Münster/New York: Waxmann, 2018.
- Wulf, Christoph, and Baitello, Norval (eds.). *Emoção e Imaginação: Os Sentidos e as Imagens em Movimento*. São Paulo: Estação das Letras e Cores Editora, 2018.

Wulf, Christoph. *Human Beings and their Images. Imagination, Mimesis, Performativity*. London: Bloomsbury, 2022a.

Wulf, Christoph. *Education as Human Knowledge in the Anthropocene. An Anthropological Perspective*. London: Routledge, 2022b.

Thomas Krüger

Tacit Knowledge in the Old Testament

Abstract: This paper looks for evidence of tacit knowledge in the Old Testament, which can be found in descriptions of the professional knowledge of craftsmen and artists, priests and prophets, as well as judges. Another area is cultural, social and moral knowledge, which includes habitualized sensibilities and values. They play a role not only in moral decisions and judgments, but also in criticism of traditional values and norms. Finally, tacit knowledge in the Old Testament may be either internalized (primarily in the heart) or externalized (in cultural artifacts such as the “horns of the altar” or the architectural concept of a sanctuary).

In diesem Beitrag wird nach Belegen für implizites Wissen im Alten Testament gesucht. Dieses findet sich in der Beschreibung des beruflichen Wissens von Handwerkern und Künstlern, Priestern und Propheten sowie Richtern. Ein weiterer Bereich ist das kulturelle, soziale und moralische Wissen, das habitualisierte Empfindungen und Werte umfasst. Sie spielen nicht nur bei moralischen Entscheidungen und Urteilen eine Rolle, sondern auch bei der Kritik an traditionellen Werten und Normen. Schließlich kann implizites Wissen im Alten Testament internalisiert sein (vor allem im Herzen), aber auch externalisiert werden (in kulturellen Artefakten wie den “Hörnern des Altars” oder der architektonischen Konzeption eines Heiligtums).

1 What is Tacit Knowledge?

The notion of “tacit knowledge” (or “tacit knowing”) is usually used in a way which more or less closely follows the ideas of Michael Polanyi in his books on *Personal Knowledge* and *The Tacit Dimension*.¹ Polanyi summarized his argument in the much quoted sentence “we can know more than we can tell.”² He offered

a variety of examples of skills that are difficult to put into words and have to be learned in practice, skills ranging from riding a bicycle to diagnosing illness or tasting wine. It would be easy to add to this list: playing the violin, making furniture, cooking, boxing, connoisseurship (dating and attributing works of art) and so on, as Peter Burke rightly states.³

1 Polanyi, 1958; 1966. Cf. Mitchell, 2006.

2 Polanyi, 1966, 4.

3 Burke, 2015, Chapter 2.

The subject matter that Polanyi and others describe as “tacit knowledge” is often also referred to using other terms (and without reference to Polanyi). For example, as Peter Burke notes, Polanyi’s tacit knowledge largely coincides with what Norbert Elias and Pierre Bourdieu called “habitus,” “describing a set of skills and assumptions that have been so well internalized that individuals are no longer aware that they possess them, whether they are footballers or physicists. A particular habitus allows someone to improvise within a framework of unconscious or semi-conscious rules.” According to Bourdieu, “a habitus ‘was not a destiny’, but capable of being transformed by experience.”⁴ Other terms that mean something similar to Polanyi’s tacit knowing are “mimetic foundations of cultural learning,”⁵ “gut feelings”⁶ and “embodied,” “embedded,” “extended,” “distributed” or “enacted” knowledge or cognition.⁷

Following Harry Collins,⁸ we can distinguish three types of tacit knowledge: weak, or relational; medium tacit knowledge, or somatic; and strong, or collective.⁹

[W]eak, or relational, tacit knowledge is tacit without any fundamental philosophical reason. It may be tacit because of secrecy or because of not making the effort to fully explicate what one knows ... With enough effort, any piece of relational tacit knowledge can be made explicit. Medium, or somatic, tacit knowledge is tacit because it is tied to the human body ... When we ride our bicycles, we do not self-consciously use any models of physics to calculate balance. Rather, practice and training somehow establish the capability to balance on a riding bicycle into our neural and muscular systems in ways that we cannot make explicit,

but are “not principally unexplicable.” An example of strong, or collective, tacit knowledge

can be bicycle riding again, but now not as balancing on an empty field but as moving about in traffic. This, for example, involves knowing how to make eye contact with car drivers on a busy junction, knowing which traffic signs to obey and which to ignore, predicting the behavior of cars, pedestrians, and other cyclists, and knowing how that would be different in different cities. This kind of knowledge we can only learn by participating in a social world, interacting with other people. This is the kind of knowledge that we do not know how to make fully explicit and build into machines. Where somatic tacit knowledge is embodied in the human physique, collective tacit knowledge is embodied in society.¹⁰

4 Burke, *ibid.* Burke refers to Bourdieu, 1977; 2004, and Bourdieu and Chartier, 2015. Cf. also Elias, 1939.

5 Wulf, 2004, 156–172.

6 Gigerenzer, 2008.

7 See Walter, 2014, Chapters 6–10; Fingerhut and Hufendiek, 2017, 16–32.

8 Collins, 2010.

9 Cf. the useful summary and review by Bijker, 2011.

10 Bijker, 2011, 809–810.

Collins' distinction of three types of tacit knowledge pertains to knowledge in the sense of knowing how. Usually such knowing how also implies some kind of knowing that and of knowing why, which in turn can be tacit or explicit in a weaker or stronger sense. For example, knowing how to move about in traffic implies knowing that there are different vehicles, drivers, traffic signs and traffic rules, and knowing why certain habits and practices lead to certain results.

It is not always easy to state exactly what people know tacitly, the more so as people themselves do not always make correct statements about their tacit knowledge. For example, when a baseball player knows how to catch a flying ball while running, does this player tacitly make mathematical calculations about the ball's trajectory? Richard Dawkins suspects it is the case:

he behaves as if he had solved a set of differential equations in predicting the trajectory of the ball. He may neither know nor care what a differential equation is, but this does not affect his skill with the ball. At some subconscious level, something functionally equivalent to the mathematical calculations is going on.¹¹

Or does a baseball player follow simple rules of thumb such as: when a ball comes in high, “[f]ix your gaze on the ball, start running, and adjust your running speed so that the angle of gaze remains constant,” as Gerhard Gigerenzer assumes?¹² Do native speakers tacitly have the complete grammar and lexicon of their mother tongue in their minds? Or do they work with fewer and easier rules of thumb about the meaning of words and the structure of sentences which they developed through verbal interaction when they grew up?¹³

It is particularly difficult to explore tacit knowledge in past cultures. As Peter Burke writes:

What is not put into words is rarely recorded, so that it is difficult to find sources for the study of changes in these practices over the long term. It is also difficult to interpret the sources once they have been discovered ... However, it is sometimes possible to observe tacit knowledges in the process of becoming explicit thanks to textualization.¹⁴

¹¹ Dawkins, 1989, 96, quoted in Gigerenzer, 2008, 9.

¹² Gigerenzer, 2008, 10, cf. figure 1–1.

¹³ Cf. Ibbotson and Tomasello, 2017; Mulzer, 2007.

¹⁴ Burke, 2015, Chapter 2: “Concepts,” section “Tacit Knowledge” (quoted from the ebook version).

2 Tacit Knowledge in the Old Testament

2.1 Professional Knowledge

It can be assumed that even the “ancient Hebrews” to a significant extent learned practical skills through imitation and practice. Exodus 25–31 contains quite detailed instructions for the construction and furnishing of a tent sanctuary to accompany the Israelites on their train through the desert from Egypt to the promised land of Canaan. Exodus 35–40 reports on the execution of these instructions. Here, for example, in Exodus 37:25–28 we are told:

[Bezalel] made the altar of incense of acacia wood. Its length was a cubit, and its breadth was a cubit. It was square, and two cubits was its height. Its horns were of one piece with it. He overlaid it with pure gold, its top and around its sides and its horns. And he made a molding of gold around it, and made two rings of gold on it under its molding, on two opposite sides of it, as holders for the poles with which to carry it. And he made the poles of acacia wood and overlaid them with gold.¹⁵

Despite the detailed description, a reader one only gets an approximate idea of the appearance of this altar. For example, it is not explained how Bezalel recognized the right wood, how he cut it, how he joined the various parts or how he covered the whole structure with gold. A lot of technical knowledge is tacitly assumed here. However, Bezalel could not have acquired this knowledge by learning and training in the world of the narrative, because the Hebrews in Egypt had to “work as slaves ... in mortar and brick, and in all kinds of work in the field” (Exodus 1:13f, ESV). Therefore, the narrator reports that God had put in Bezalel and the other craftsmen “skill and intelligence to know how to do any work in the construction of the sanctuary” (Exodus 36:1 ESV, cf. 31:1–11). In this way, they obtained the tacit knowledge necessary for their work, which other craftsmen would acquire through their professional training (God would also have been able to teach them this knowledge through solid technical training, of course, but that would have taken the narrator too much time).

The story about the construction of the tent sanctuary places great emphasis on the fact that everything was done exactly as Moses had ordered and as it corresponded to the model that Moses had seen on Mount Sinai.¹⁶ This is why the story has God explain in every detail what has to be done and how. At the same time, however, the narrator obviously realized that it was completely impossible to let

¹⁵ All Old Testament quotations are from the ESV unless otherwise stated.

¹⁶ Cf. Exodus 25:9, 40; 26:30; 27:8; 31:11; 36:1; 39:32, 43; 40:16, 19, 21, 23, 25, 27, 29, 32.

God explicitly specify all the details. The necessary know-how was simply too extensive for that. In order to ensure that the craftsmen did not act on their own authority in the construction of the sanctuary, the narrator had God give them their tacit knowledge directly (King Solomon, who according to 1 Kings 5:15–32 hired foreign experts for the construction of the temple in Jerusalem, was much less scrupulous in this respect).

Priests and prophets probably also had a knowledge of their profession that had been acquired, at least in part, tacitly. Priests had to know how to perform sacrifices and other ritual acts; prophets had to know how to consult God and recognize and understand his word. Samuel had to learn to distinguish the voice of God from the voice of his mentor Eli and to listen to it properly (1 Samuel 3). The following passage from the first chapter of the book of Jeremiah suggests that the word of God which the prophets heard was at least to some extent the result of unconscious thoughts or intuitions that could be triggered or recalled by everyday perceptions:

And the word of the LORD came to me, saying, “Jeremiah, what do you see?” And I said, “I see an almond branch [*maqḳēl šāqēd*].” Then the LORD said to me, “You have seen well, for I am watching [*šōqēd*] over my word to perform it.” The word of the LORD came to me a second time, saying, “What do you see?” And I said, “I see a boiling pot, facing away from the north.” Then the LORD said to me, “Out of the north disaster shall be let loose upon all the inhabitants of the land.” (Jeremiah 1:11–14)

Jurisdiction also requires competences that cannot be passed on and acquired completely through the transfer of explicit knowledge. According to Deuteronomy 1:9–18, jurisdiction requires wisdom, understanding and experience (“wise, understanding, and experienced men”), the ability to listen well, a sense of justice, impartiality, fearlessness and the ability to recognize one’s own limits. Remarkably, an explicit knowledge of laws is not mentioned here, if it is not implied in the final clause:

At that time I [Moses] said to you [the Israelites], “... Choose for your tribes wise, understanding, and experienced men, and I will appoint them as your heads.” And you answered me, “The thing that you have spoken is good for us to do.” So I took the heads of your tribes, wise and experienced men, and set them as heads over you, commanders of thousands, commanders of hundreds, commanders of fifties, commanders of tens, and officers, throughout your tribes. And I charged your judges at that time, “Hear the cases between your brothers, and judge righteously between a man and his brother or the alien who is with him. You shall not be partial in judgment. You shall hear the small and the great alike. You shall not be intimidated by anyone, for the judgment is God’s. And the case that is too hard for you, you shall bring to me, and I will hear it.” And I commanded you at that time all the things that you should do. (Deuteronomy 1:9–18 ESV)

The legal provisions contained in the books of Exodus to Deuteronomy are, as is well known, both incomplete and partially contradictory. Therefore, it is rather unlikely that the Torah (the Five Books of Moses) has been written or compiled as a code of law.¹⁷ Rather, it is a collection of laws, verdicts and moral appeals. On the one hand, this collection was meant to prove the justice of the legislator, that is, God. On the other hand, it was probably meant to encourage its listeners or readers to ponder about law and justice in specific situations and thus to develop their sense of justice and their legal feeling. In this sense, the Torah has been received as a teaching of wisdom in texts like Psalms 19 and 119, or Sirach 24. Thus, in this case, the explicit teaching (Hebrew: *tôrāh*) of law and morality serves to generate tacit knowledge for the individual way of life and for social coexistence:

The law [*tôrāh*: instruction, teaching] of the LORD is perfect, / reviving the soul;
 the testimony of the LORD is sure, / making wise the simple;
 the precepts of the LORD are right, / rejoicing the heart
 the commandment of the LORD is pure, / enlightening the eyes ... (Psalm 19:7–8)

2.2 Cultural/Social/Moral Knowledge

The cultural, social and moral acceptance of human actions and judgements is largely (if not completely) based on emotions and intuitions, and not (only) on rational judgements, values and norms. Children learn from their environment – partly through observation and imitation, partly through questioning and instruction – “what to do and what not to do.” If such habitualized knowledge is applied, it is often difficult to distinguish in individual cases whether it works unconsciously and intuitively or consciously and explicitly.

In 2 Samuel 13, David’s daughter Tamar rejects the sexual advances of her brother Amnon (“Come, lie with me, my sister!”) by saying:

No, my brother, do not violate [or humiliate, mistreat, rape: *nh*] me, for such a thing is not done [or must not be done] in Israel [*kî lō'-yē'āseh kēn b'yisrā'el*]; do not do this outrageous thing [*n'ḥālāh*]. As for me, where could I carry my shame [*ḥerpā*]? And as for you, you would be as one of the outrageous people [*n'ḥālīm*] in Israel ... (2 Samuel 13:12–13).

Tamar’s choice of words is highly emotional (“mistreat,” “such a thing is not done,” “outrageous,” “shame”). She does not explicitly appeal to certain values and norms, but rather to an intuitive and emotional tacit moral knowledge.

¹⁷ For the scholarly discussion see Wells, 2015, 41–43.

Comparing Joseph's answer to the request of his master Potiphar's wife to sleep with him ("Lie with me!"), Genesis 39 contains more explicit moral considerations:

Behold, because of me my master has no concern about anything in the house, and he has put everything that he has in my charge. He is not greater in this house than I am, nor has he kept back anything from me except you, because you are his wife. How then can I do this great wickedness [*hārā'āh haggēdōlāh hazzō't*] and sin [*h'ē'*] against God? (Genesis 39:8–9).

But Joseph also uses the terms "wickedness" and "sin," which have a strong emotional and intuitive dimension.

In other texts of the Hebrew Bible expressions like *nēḥālāh* ("sacrilege, outrage, serious disorderly conduct, rather than folly," according to CDCH), *zimmā* ("wickedness"), *tebel* ("perversion, confusion"), *niddā* ("impurity, impure thing, abomination") or *tō'ēbāh* ("abomination, abominable thing or deed") appear to be used to present cultural, social and moral values and norms as intuitively evident and emotionally founded, or to implant them into the members of the community through explicit and tacit instruction in social and cultural practice. These can be social or antisocial behavior,¹⁸ permitted or forbidden sexual relationships,¹⁹ or what one may or may not eat.²⁰ The representation of cultural and social values and norms as emotionally and intuitively evident can be further strengthened by attributing the corresponding emotional intuitions to God (something is "abominable to the LORD") or by presenting them as characteristics of one's own ethnic and cultural identity in contrast to others.²¹

However, if what "we" consider to be right and valuable seems disgusting and wrong to other cultures or ethnic groups, at some point the question arises as to whether and how the knowledge of cultural orientation can be critically examined, judged and corrected. In this context, the review of the history of Israel in Ezekiel 20 is of interest. It shows how the Israelites were unfaithful and disobedient from the beginning to their God *YAHWEH*, who delivered them from Egypt. Instead of following his "statutes" and "rules," "by which, if a person does them, he shall live" (v. 11), they followed "the abominations of their fathers" (v. 4), their

¹⁸ E.g. Proverbs 6:12–19.

¹⁹ Leviticus 18; 20.

²⁰ Leviticus 11; Deuteronomy 14.

²¹ E.g. 1 Kings 14:24: "all the abominations of the nations that the LORD drove out before the people of Israel," cf. Leviticus 18:24–27; 20:23, and the phrase already mentioned above in 2 Samuel 13:12: "such a thing is not done [or must not be done] in Israel."

“statutes” and “rules” (v. 18). How could the Israelites have known that the knowledge of cultural orientation given to them by their ancestors was wrong? Ezekiel 20 gives three answers to this question:

- (1) YAHWEH told them (vv. 18, 30–31). Translated into our contemporary understanding of reality: they had moral intuitions that contradicted their basic knowledge of cultural orientation.
- (2) YAHWEH “gave them statutes that were not good and rules by which they could not have life,” particularly the command to offer up all their firstborn, in order to “make them appalled [or horrified: *šmm* H]” by themselves (vv. 25–26). In other words: their actions aroused emotions in them that should have raised doubts about the correctness of their actions.
- (3) YAHWEH will scatter them among the nations as a punishment for their rebelliousness. After that, he will lead some of them back to their homeland. “And there you shall remember your ways and all your deeds with which you have defiled yourselves, and you shall loathe yourselves for all the evils that you have committed” (v. 43 ESV). This means that the failure of their community will show them that their basic knowledge of orientation has not proved successful.

All three points do not (only) have explicit cognitive processes in view, but (also) intuitive and emotional insights. Here, something like a tacit reflection and correction of tacit knowledge comes into view.

2.3 Internal and External Tacit Knowledge

2 Samuel 24 narrates how King David was seduced by God to take a census. The narrator sees this as a sin, probably because David wants to assure himself of the strength of his army instead of relying on God. As soon as the result of the counting is determined, it is said:

David’s heart [*lēb*] struck [*nkh*] him after he had numbered the people. And David said to the LORD, I have sinned greatly in what I have done. But now, O LORD, please take away the iniquity of your servant, for I have done very foolishly. (2 Samuel 24:10)

Here (as in 1 Samuel 24:5) the “heart” seems to be the place or organ of David’s tacit moral knowledge, which gives him the intuitive insight that he has done something wrong.

As is well known, “heart” (Hebrew *lēb* or *lēbāb*) in the Hebrew Bible can refer to something like the hidden inner center of a human being, in which knowledge is generated and stored, moral decisions are made, and emotions and desires

arise and are nurtured.²² The nowhere clearly defined role of the “heart” in the Hebrew Bible is comparable to the role of the brain in modern folk anthropology. The heart cannot only acquire and store explicit knowledge through explicit learning by “writing something on the tablet of one’s heart” (Proverbs 3:3; 7:3) or by “binding it on one’s heart” (Proverbs 6:21). The heart is also shaped by the life practice of humans, which inscribes itself as habitual tacit knowledge on human memory – and this not necessarily for the better, as Jeremiah 17:1 (ESV) states: “The sin of Judah is written with a pen of iron; with a point of diamond it is engraved on the tablet of their heart, and on the horns of their altars.”

It is interesting that here (bad) cultural and moral tacit knowledge (sin) is not only internalized (engraved on the tablet of their heart), but also externalized (engraved on the horns of their altars). This reminds us that not only texts but also artifacts can be witnesses of tacit knowledge (or perhaps better: data from which such tacit knowledge can be reconstructed). Thus, for example, broad-room and long-room temples reflect different tacit theologies with regard to the accessibility of deities for their devotees.²³ And cult devices such as the cult stands of the Ta’anach store convey religious knowledge in their functionality and in their iconographic program.²⁴ A detailed analysis of the textualized artifacts of the Tent Shrine in the book of Exodus might be particularly fruitful for the question of tacit religious and theological knowledge in the Hebrew Bible. However, to pursue this further would go beyond the scope of this paper.²⁵

Bibliography

Bijker, Wiebe E., 2011. “Review of H. Collins, Tacit and Explicit Knowledge.” *Technology and Culture* 52(4): 809–810.

²² Cf. e.g. Staubli and Schroer, 2014, 218–219.

²³ Cf. Keel, 1997, 128: “Whoever stands in the court [of a broad-room temple, T.K.] stands in the midst of the god’s house. He is very near to the deity. He can easily catch a glimpse of the god’s image; or in other words, the god can appear to him at any moment.” By contrast, in a long-room temple, “One cannot stand before the god until one has passed through one or more courts situated on an axis ... All these arrangements permit the faithful to ascend (in reality or in spirit) through ever holier precincts and up various stairways to the mysteriously remote deity” (Keel, 1997, 134).

²⁴ Cf. Keel and Uehlinger, 1998, 158, with regard to the second cult stand: “The sequence of the four registers from the bottom to the top could be interpreted as a way of using a three-dimensional piece to portray graded sacredness that becomes more intense as one progresses from (a partial, then a restrained) chaos to an ordered cosmos.”

²⁵ Manuscript completed in April 2019.

- Bourdieu, Pierre, 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre, 2004. *Science of Science and Reflexivity*. Cambridge, UK: Polity.
- Bourdieu, Pierre, and Chartier, Roger, 2015. *The Sociologist and the Historian*. Cambridge, UK: Polity.
- Burke, Peter, 2015. *What is the History of Knowledge?* Cambridge, UK: Polity.
- CDCH = Clines, David J.A. (ed.), 2009. *The Concise Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Collins, Harry, 2010. *Tacit and Explicit Knowledge*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Dawkins, Richard, 1989. *The Selfish Gene*, 2nd ed. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Elias, Norbert, 1939. *Über den Prozess der Zivilisation*. Basel: Verlag Haus zum Falken.
- Fingerhut, Joerg, and Hufendiek, Rebekka, 2017. "Philosophie der Verkörperung." *Information Philosophie* 3: 16–32.
- Gigerenzer, Gerd, 2008. *Gut Feelings: The Intelligence of the Unconscious*. London: Penguin.
- Ibbotson, Paul, and Tomasello, Michael, 2017. "Ein neues Bild der Sprache." *Sprache. Spektrum Kompakt*, 13.11.2017: 4–13 (<https://www.spektrum.de/news/kritik-an-der-universalgrammatik-von-chomsky/1439388>).
- Keel, Othmar, 1997. *The Symbolism of the Biblical World*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns (reprint).
- Keel, Othmar, and Uehlinger, Christoph, 1998. *Gods, Goddesses, and Images of God*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress.
- Mitchell, Mark T., 2006. *Michael Polanyi: The Art of Knowing*, Wilmington DE: ISI Books.
- Mulzer, Klaus, 2007. *Sprachverständnis und implizites Wissen*. Münchner Philosophische Beiträge 18. München: Utz.
- Polanyi, Michael, 1958. *Personal Knowledge*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Polanyi, Michael, 1966. *The Tacit Dimension*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Staubli, Thomas, and Schroer, Silvia, 2014. *Menschenbilder der Bibel*. Ostfildern: Patmos.
- Walter, Sven, 2014. *Kognition*. Stuttgart: Reclam.
- Wells, Bruce, 2015. "Biblical Law: Hebrew Bible." *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Law*, Vol. 1, ed. Strawn, Brent A. Oxford, UK: Oxford University Press, 39–50.
- Wulf, Christoph, 2004. *Anthropologie*. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Anna Elise Zernecke

Response to Thomas Krüger: What Is the Origin of Original Thought?

Abstract: The rules governing the making of texts and the categorization of genres can be interpreted as another example of the tacit knowledge discernable in Old Testament texts. The biblical Hebrew term חכמה, “wisdom”, constitutes one example of this kind of competence.

Die Regeln für die Erstellung von Texten und die Kategorisierung von Gattungen können als ein weiteres Beispiel für das in alttestamentlichen Texten erkennbare implizite Wissen interpretiert werden. Der biblische hebräische Begriff חכמה, “Weisheit”, ist ein Beispiel für diese Art von Kompetenz.

Thomas Krüger’s task to look for tacit knowledge in the Hebrew Bible – to detect knowledge that is not verbalised in a collection of texts from an ancient culture – is not an easy one. Krüger classifies his findings into three types of tacit knowledge: professional knowledge, cultural/social/moral knowledge, and internal and external tacit knowledge. This response can only add two aspects: in a first step it will raise the question of whether a kind of (professional or cultural) tacit knowledge might not be detectable in the making of texts, and in a second step it will add some thoughts on Hebrew terminology.

It is part of the definition of tacit knowledge that these skills “are difficult to put into words and have to be learned in practice”.¹ To find such knowledge in a text looks like an unpromising task. But the rules that govern the making of texts may also have been part of some sort of tacit knowledge. The existence of genres in biblical and extrabiblical texts is well established. Exegetes who are working with a form-critical approach establish a genre by comparing different exemplars. They thereby abstract a pattern or even the ideal plan for a text of this genre, for example for a psalm of thanksgiving or a wisdom sentence. Genres in ancient Israel and the composition of texts according to their rules were probably done in a different way:² the ways of composing a lamentation, a psalm of thanksgiving,

1 Burke 2016, 38.

2 Genres abstracted from ancient texts by modern scholarship (critical or etic genres) have to be differentiated from genres as perceived and delimited in their culture or origin (ethnic or emic genres), Tinney 1996, 11–12; Zernecke 2011, 300–311.

a legal sentence, a love song or a prophetic oracle were presumably not guided by a master pattern book (to be used for the competent and examined specialists only, cared for by some royal or priestly officials), but by learning from examples. And for the ancient authors these might have been “so well internalized that individuals [were] no longer aware that they possess them”.³ There is one biblical text which reflects the transmission of the rules of composition and performance of a genre and the responsible experts: Jer 9:16–21,⁴ concerned with the women’s competence in lamenting the dead.

16 כה אמר יהוה צבאות התבוננו וקראו למקוננות ותבואינה ואל החכמות שלחו ותבואנה
17 ותמהרנה ותשנה עלינו נהי ותרדנה עינינו דמעה ועפעפינו יזלו מים
18 כי קול נהי נשמע מציון איך שדדנו בשנו מאד כי עזבנו ארץ כי השליכו משכנותינו
19 כי שמענה נשים דבר יהוה ותקה אזנכם דבר פיו ולמדנה בנותיכם נהי ואשה רעותה קינה
20 כי עלה מות בחלונינו בא בארמנותינו להכרית עולל מחוץ בחורים מרחבות
21 דבר כה נאם יהוה ונפלה נבלת האדם כדמן על פני השדה וכעמיר מאחרי הקצר ואין מאסר

16 Thus says YHWH Zebaoth: Consider, and call for the mourning women and they shall come; and send for the wise women and they shall come!

17 They shall hurry and raise a wailing over us, so that our eyes may run down (with) tears, and our pupils⁵ flow with water.

18 Oh, a sound of wailing is heard from Zion: “How we are ruined! (How) we are utterly shamed, because we have left (the) land, because they have cast [down]⁶ our dwellings.”

19 Oh hear, women, the word of YHWH, and let your ear receive the word of his mouth; and teach to your daughters a wailing, and each to her neighbour a dirge:

³ Burke 2016, 38, describing “habitus” according to Bourdieu as “a set of skills and assumptions so well internalized that individuals are no longer aware that they possess them”.

⁴ Most commentators see Jer 9:16–21 as a unit: Holladay 1986, 309–310; Seybold 1993, 128; Wanke 1995, 108; Werner 1997, 110; Fischer 2005, 362–363; Gulde 2007, 161–162; Schmidt 2008, 209–210; Schroer 2011, 94. Discussion: Gulde 2007, 160–168. Lundbom 1999, 557–568 sees two poems: Jer 9:16–18; 19–21.

Many commentators consider those passages in Jer 9: 16, 21 as secondary which introduce the text as YHWH’s speech and which are shorter (16) or lacking (21) in the Septuagint, cf. BHS; Wanke 1995, 108; Werner 1997, 110. Discussion: Holladay 1986, 310; Lundbom 1999, 559, 567; Gulde 2007, 160–168. This is the best solution at least for 21. Seybold 1993, 129–130 and Fn. 24 (198) re-constructs a poem in Jer 9: 16aß–17, 20, 21aß. b.

⁵ Holladay 1986, 313.

⁶ Discussion: Holladay 1986, 310.

20 “Oh, Death has come up into our windows, he has entered our palaces, to cut off the child from the street and the young men from the squares.

21 (Speak thus – oracle of YHWH:) Human corpses shall fall like dung on the open field, and like grain stalks after the reaper, and no one is gathering.”

Lamenting is a job for women (16) and is done vicariously for the public. Its effect is very emotional: the audience expects to cry (17). How to lament is a knowledge transmitted from mother to daughter and from one to the next or neighbour (20). The result is קינה, the lament for the dead (19).⁷ How to do a קינה properly probably did not only consist of the rules of saying the proper words, but also comprised the rules for their performance, perhaps clothing and behaviour, the way of declaiming/speaking/singing/crying and other criteria. The women who are knowledgeable in the art of lamenting are the experts, they are called מקוננות, “mourning women”, and ההכמות, “the wise ones”,⁸ and transmit their competence to their daughters and to other women.⁹

This leads to questions about terminology. In several texts cited by Krüger, the phenomenon he interprets as tacit knowledge, or the person having this knowledge, is described with forms of the root חכם. The craftsmen working on the tabernacle have received חכמה וחכמה (Ex 36:1), “skill and intelligence” in the ESV, from YHWH. The competence needed for being a judge which is required of the future leaders of the people is described in very similar terminology, they are called אנשים חכמים ונבנים וידעים, “wise, understanding, and experienced men”. Might not therefore Hebrew חכמה “wisdom” comprise what is called “tacit knowledge” in late 20th and early 21st century CE concepts? It comes as no surprise then, as Krüger points out, that the internal place of this knowledge is לב, the “heart” – both for King David who is sinning by counting the people (2 Sam 24:10) and for the craftspeople working on the tabernacle who are חכם לב (Ex 36:1).

7 Schroer 2009, 305; 2011, 86–87.

8 This passage is interpreted as describing professionals by Wanke 1995, 108; Lundbom 1999, 559–556; Fischer 2009, 100; Schroer 2009, 304. Both terms stand in parallelism; there is no need to see different groups in the “mourning women”, the “wise women” (16) and the “women” (19), Fischer 2009, 101; cf. Schmidt 2008, 210. Holladay 1986, 312–313, suggests that the text may mock women mourning the death of Baal. Given the wide attestation of professional mourning women, this interpretation is unnecessary.

9 This is interpreted in different ways: Seybold 1993, 108; Wanke 1995, 109: teaching the non-professionals is necessary because of the overwhelming need for mourning (cf. Lundbom 1999, 565); Werner 1997, 111: this shows that the catastrophe spans more than one generation; Fischer 2005, 365: the dimensions of the catastrophe require an enlargement of the repertoire of mourning; Schmidt 2008, 211: now all women are meant; Gulde 2009, 70: the teaching is a taunt against the people in Jerusalem who believe in their invulnerability.

Bibliography

- Burke, Peter: *What is the History of Knowledge?* Cambridge, Malden 2016.
- Fischer, Georg: *Jeremia 1–25*, Freiburg, Basel, Wien 2005 (HThKAT).
- Fischer, Irmtraud: Ist der Tod nicht für alle gleich? Sterben und Tod aus Genderperspektive. In: Angelika Berlejung / Bernd Janowski (eds.): *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte*, Tübingen 2009 (FAT 64), 87–108.
- Gulde, Stefanie Ulrike: *Der Tod als Herrscher in Ugarit und Israel*, Tübingen 2007 (FAT II 22).
- Gulde, Stefanie Ulrike: *Der Tod als Figur im Alten Testament. Ein alttestamentlicher Motivkomplex und seine Wurzeln*. In: Angelika Berlejung / Bernd Janowski (eds.): *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte*, Tübingen 2009 (FAT 64), 67–85.
- Holladay, William L.: *Jeremiah 1. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1–25*, Philadelphia 1986 (Hermeneia).
- Lundbom, Jack R.: *Jeremiah 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland 1999 (AncB 21A).
- Schmidt, Werner H.: *Das Buch Jeremia. Kapitel 1–20*, Göttingen 2008 (ATD 20).
- Schroer, Silvia: Trauerriten und Totenklage im Alten Israel. Frauenmacht und Machtkonflikte. In: Angelika Berlejung / Bernd Janowski (eds.): *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte*, Tübingen 2009 (FAT 64), 299–321.
- Schroer, Silvia: *Biblische Klagertraditionen zwischen Ritual und Literatur. Eine genderbezogene Skizze*. In: Margaret Jaques (eds.): *Klagentraditionen. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike*, Fribourg (CH), Göttingen 2011 (OBO 251), 83–102.
- Seybold, Klaus: *Der Prophet Jeremia. Leben und Werk*, Stuttgart, Berlin, Köln 1993 (UTb 416).
- Tinney, Steve: *The Nippur Lament. Royal Rhetoric and Divine Legitimation in the Reign of Išme-Dagan of Isin (1953–1935 B.C.)*, Philadelphia 1996 (OccPubl. S. N. Kramer Fund 16).
- Wanke, Gunther: *Jeremia. Teilband 1: Jeremia 1, 1–25, 14*, Zürich 1995 (ZBK.AT 20).
- Werner, Wolfgang: *Das Buch Jeremia. Kapitel 1–25*, Stuttgart 1997 (NSK.AT 19 / 1).
- Zernecke, Anna Elise: *Gott und Mensch in Klagegebeten aus Israel und Mesopotamien. Die Handerhebungsgebete Ištar 10 und Ištar 2 und die Klagepsalmen Ps 38 und Ps 22 im Vergleich*, Münster 2011 (AOAT 387).

Joachim Schaper

Cultural Patterns in the Old Testament

Abstract: This essay presents observations and interpretations that arise when the “cultural pattern” category is applied to the search for the intellectual forces driving the production of the literature found in the Hebrew Bible. It therefore focuses less on, for example, the key ethical or theological concepts we find in that literature, and more on the cultural patterns that generated those concepts. The essay thus explores the cognitive “area” where the intellectual constellations were formed that gave rise to such concepts.

In diesem Aufsatz werden Beobachtungen und Interpretationen dargestellt, die sich aus der Anwendung der Kategorie “kulturelles Muster” auf die Suche nach den geistigen Antriebskräften ergeben, die die Literatur der Hebräischen Bibel hervorgebracht haben. Der Schwerpunkt liegt also nicht auf den ethischen oder theologischen Schlüsselkonzepten, die wir in dieser Literatur finden, sondern auf den kulturellen Mustern, die diese Konzepte hervorgebracht haben. Der Aufsatz untersucht den kognitiven “Bereich”, in dem sich die intellektuellen Konstellationen bildeten, die solche Konzepte hervorbrachten.

True to the spirit of this volume and its focus on what effectively is a cognitive science approach to the Old Testament, or Hebrew Bible, I should like to present a few observations and interpretations made in applying the category of “culture pattern” or “cultural pattern” to the quest for the intellectual driving forces that produced the literature gathered together under the roof of the Hebrew Bible. Thus my focus is not on, say, key ethical or theological concepts we find in that literature, but on *the cultural patterns that generated those concepts*. I thus intend to dig deeper than is usually the case, to go beyond the reconstruction of the history of concepts and to enter the – I think, much more fascinating – area where the intellectual constellations were formed that gave rise to such concepts. In so doing, the notion of “culture patterns” promoted by Clifford Geertz is of special interest to me. Geertz was not the first scholar using this concept; it has its roots in the works of an earlier generation of American social and cultural anthropologists, but, as far as I can see, ultimately goes back to Cassirer’s *Philosophie der symbolischen Formen*.¹

1 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (PhB 607, 608, 609), 3 vols. (Hamburg: Felix Meiner, 2010), original publication: Berlin: Bruno Cassirer, 1923–1929.

Be that as it may, Geertz forged the concept of “culture pattern” into a really useful tool of anthropological analysis. In his view,

undirected by culture patterns – organized systems of significant symbols – man’s behavior would be virtually ungovernable, a mere chaos of pointless acts and exploding emotions, his experience virtually shapeless. Culture, the accumulated totality of such patterns, is not just an ornament of human existence but – the principal basis of its specificity – an essential condition for it.²

Culture patterns give orientation to our species because for us human beings, “what are innately given”, states Geertz, “are extremely general response capacities, which, although they make possible far greater plasticity, complexity, and, on the scattered occasions when everything works as it should, effectiveness of behavior, leave it much less precisely regulated”.³ It is this lack of precision in the regulation of human behaviour which culture patterns counterbalance: they enable human beings to function socially – in spite of being insufficiently programmed, so to speak.

What precisely are “culture patterns”? Geertz sees them as “models”, and he differentiates between “model[s] of ‘reality’” and “models for ‘reality’”:⁴

Models for are found [...] through the whole order of nature; for wherever there is a communication of pattern, such programs are, in simple logic, required. [...] But models of – linguistic, graphic, mechanical, natural, etc., processes which function not to provide sources of information in terms of which other processes can be patterned, but to represent those patterned processes as such, to express their structure in an alternative medium – are much rarer and may perhaps be confined, among living animals, to man.⁵

When employing the concept of “culture pattern” along the lines suggested by Geertz, we should be keenly aware of the fact that that concept was severely criticised early on. Probably the best-known and most sustained criticism of Geertz’s approach is the one formulated by Talal Asad in his essay “Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz”, published in *Man* in 1983. Summing up his results, Asad states that, while “[i]ts strength lies in its attempt to bring together a wide range of important questions”, “an overall weakness of Geertz’s position seems to be the hiatus it accepts between (external) symbols and (internal) dispositions, which parallels the hiatus between ‘cultural system’ and ‘social rea-

² Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, [1973] 2017), 51.

³ Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 51.

⁴ Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 100.

⁵ Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 101–2.

lity”.⁶ Instead, Asad advises, “let us begin [...] by asking what are the historical conditions (movements, classes, institutions, ideologies) necessary for the existence of particular religious practices and discourses”.⁷ And he states that “[w]hat requires systematic investigation therefore are the ways in which, in each society, social disciplines produce and authorise knowledges, the ways in which selves are required to respond to those knowledges, the ways in which knowledges are accumulated and distributed”.⁸ Asad advocates the explanation of the social genesis of symbols advocated by Lev Vygotsky,⁹ and claims that “[i]t must be stressed that this is not a matter of urging the study of the origin of symbols in addition to their function – such a distinction is not relevant here. What is being argued is that the authoritative status of concepts/discourses is dependent on the socially appropriate production of other discourses/activities; the two are intrinsically and not just temporally connected”.¹⁰ However, Geertz does not disregard this important point. He takes it seriously but focuses on an equally important aspect of symbols, that is, their use in “cultural acts”:

To undertake the study of cultural activity – activity in which symbolism forms the positive content – is thus not to abandon social analysis for a Platonic cave of shadows, to enter into a mentalistic world of introspective psychology or, worse, speculative philosophy, and wander there forever in a haze of “Cognitions,” “Affections,” “Conations,” and other elusive entities. Cultural acts, the construction, apprehension, and utilization of symbolic forms, are social events like any other; they are as public as marriage and as observable as agriculture.¹¹

What is of central interest to us here is the fact that Geertz has identified the characteristics and uses of complexes of symbols that operate as culture patterns, and it is that insight that we use as the basis for our discussion of culture patterns in the Hebrew Bible, or, more precisely, in the societies of ancient Israel and Judah that produced the texts which were then assembled under the roof of the literary collection known as the Old Testament or Hebrew Bible. How the authority of such discourses – and of the complexes of symbols that undergird them – is established and enacted is important, but it is not central to our enquiry. While it is

6 Talal Asad, “Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz”, *Man* (New Series) 18 (1983), 237–59, 252.

7 Asad, “Anthropological Conceptions”, 252.

8 Asad, “Anthropological Conceptions”, 252.

9 Cf. Lev Vygotsky, *Thought and Language*, revised and expanded edition (Cambridge, MA/London, England: MIT Press, 2012).

10 Asad, “Anthropological Conceptions”, 240.

11 Geertz, “Religion as a Cultural System”, 98.

true that Geertz does not do justice to the extremely insightful work of Vygotsky and others who worked and are working at the interface of psychology and what is nowadays called “cultural studies”, it is also true that “[c]ultural acts, the construction, apprehension, and utilization of symbolic forms, are social events like any other” – and that is what I would like to concentrate on. I am interested in identifying culture patterns that underlay and informed discourses, and that did so in ancient Israel and Judah at the time when the books of the Hebrew Bible were composed and redacted.

According to Geertz, in the context of religious practice, symbols generate their effects “by inducing in the worshipper a certain distinctive set of dispositions (tendencies, capacities, propensities, skills, habits, liabilities, pronenesses) which lend a chronic character to the flow of his activity and the quality of his experience”.¹² The same can rightfully be said of the use of symbols in other contexts. It seems to me that one of the main characteristics of Geertz’s concept of culture patterns as “systems or complexes of symbols”¹³ is that it actually works not just in the field of religious practice but in other societal contexts too. One may deplore, with Asad, Geertz’s use of the concept of “religion”, but Geertz’s identification of culture patterns actually helps to avoid precisely those pitfalls which it allegedly, according to Asad, encourages. Far from promoting a facile use of the concept of “religion”, it facilitates the analysis of the “work” done by symbolic interaction across the full range of aspects of a given culture, that is, of all its sub-systems.

Do we find, then, in the Hebrew Bible, “complexes of symbols” that can rightly be called culture patterns in the sense intended by Clifford Geertz? I think we do. In this paper, I should like to concentrate on one of them – a pattern that may help us to understand something about the driving forces behind the practice of religion in ancient Israel and Judah and the formation of the Hebrew Bible that we have not fully, or maybe not at all, grasped: I should like to call it the “cosmic order” pattern. It is a complex of symbols that evolved over time and had a significant effect on cultic practices and everyday ethics.

A prime text that can illustrate the point I am making with regard to the “cosmic order” pattern is Psalm 19:2–13.¹⁴ In much of earlier historical-critical scholarship the psalm was seen as an amalgamation of two earlier, originally separate

¹² Geertz, “Religion”, 102.

¹³ Geertz, “Religion”, 98.

¹⁴ Ps 19:1 contains the superscript, and vv. 14–15 draw the conclusion from vv. 2–13. It is clear from the mirroring between vv. 2–7 and 8–13 that suggestions to treat vv. 12–15 as a sub-unit – as suggested, for example, by Klaus Seybold, *Die Psalmen* (HAT I/15; Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996), 88: “Gebet eines Beschuldigten” – are likely to be mistaken.

psalms. Many scholars found it difficult to see the psalm's unity. Let us have a closer look at its structure (translation: RSV):

<p>2 השמים מספרים כבוד־אל ומעשה יְדִיו מגיד הרקיע: 3 יום ליום וביע אמר ולילה ללילה יתנה־דעת: 4 אור־אמר ואין דברים בלי נשמע קולם: 5 בכל־הארץ ויצא קולם ויבקה תבל מליהם לשמש שם־אהל בהם: 6 והוא כחֲתוֹ יצא מחֲפָתוֹ ישוש כגבור לרוץ ארת: 7 מקצה השמים מוצאו ותקופתו על־קצותם ואין נסתר מחֲתוֹ:</p>	<p>8 תֹּרַת יְהוָה תְּמִימָה מְשִׁיבַת נֶפֶשׁ עֲדוּת יְהוָה נֶאֱמָנָה מִחֲפִימַת פֶּתִי: 9 פְּקוּדֵי יְהוָה יְשָׁרִים מִשְׁמַחֲתֵי־לֵב מִצְוֹת יְהוָה בְּרָהּ מֵאִרְבַּת עֵינָיִם: 10 יְרֵאת יְהוָה טְהוֹרָה עֹמֶדֶת לְעַד מִשְׁפָּטֵי־יְהוָה אֱמֶת צְדִקְתוֹ יְחֻדוּ: 11 הַגְּזָמִיִּים מִזֶּהָב וּמִפָּז רַב וּמִחֹקֵים מִדְּבַשׁ וְנֶפֶת צוּפִים: 12 גַּם־עֲבָדָהּ נֹתֵר בָּהֶם בְּשִׁמְרָם עֲקֵב רַב: 13 שְׁגִיאוֹת מִי־יִבִּין מִנְסֻתוֹת נִקְנִי:</p>
<p>2 The heavens are telling the glory of God and the firmament proclaims his handiwork.</p> <p>3 Day to day pours forth speech, and night to night declares knowledge.</p> <p>4 There is no speech, nor are there words; their voice is not heard;</p> <p>5 yet their measure goes out through all the earth, and their words to the end of the world. In them he has set a tent for the sun, 6 which comes forth like a bridegroom leaving his chamber, and like a strong man runs [its] course with joy. 7 Its rising is from the end of the heavens, and its circuit to the end of them; and there is nothing hid from its heat.</p>	<p>8 The law of the Lord is perfect, reviving the soul; the testimony of the Lord is sure, making wise the simple; 9 the precepts of the Lord are right, rejoicing the heart; the commandment of the Lord is pure, enlightening the eyes; 10 the fear of the Lord is pure, enduring for ever; the ordinances of the Lord are true, and righteous altogether. 11 More to be desired are they than gold, even much fine gold; sweeter also than honey and drippings of the honeycomb. 12 Moreover by them is thy servant warned; in keeping them there is great reward. 13 But who can discern his errors? Clear thou me from hidden faults.</p>

The key point is that vv. 2–7 and 8–13 illuminate each other:¹⁵ the order of the law mirrors the order of nature; the Torah mirrors the heavens (i.e., the cosmos); the testimony of the Torah mirrors the deeds, the handiwork of the creator; the precepts of the Torah mirror the knowledge of the heavens; and so on. Note especially the significance of the sun and of God being active through the Torah: nothing can remain “hidden” from the heat of the sun, and, similarly, God can clear the person from “hidden” sins, that is, nothing can remain undetected by him and his Torah. The order of nature, conceptualised as creation, is demonstrated with reference to the perceived revolutions of the heavenly bodies, especially that of the sun. The terminology used to describe those revolutions is significant – v. 7 especially stresses the regularity of the sun’s supposed celestial course:

מקצה השמים מוצא ותקופתו על-קצותם ואין נסתר מחמתו:

Again and again, the sun prescribes its complete course, and on its way nothing in creation can hide from it – or rather, him: given that *šemeš* is a masculine noun and that the sun gods of the Semitic cultures are conceived of as being male, the psalm conceptualises *šemeš* as a male. He establishes and guarantees order through the leadership that he gives to the celestial bodies and the whole course of nature.

The order of *nature* is then juxtaposed with that of society, that is, the order of the Torah, and the latter order is evidenced in the effect it has on human life. Both forms of order, that of nature and that of the Law, or Instruction, are actualisations of the all-pervasive *cosmic* order established by the creator; within the same overarching cosmic order they mirror and illuminate each other.

The psalm can be analysed with the help of one of the well-established methods of biblical exegesis, that is, that of tradition history (*Traditionsgeschichte*), as demonstrated in Hartmut Gese’s essay on the worldview(s) (*Weltbild*) informing biblical authors.¹⁶ One thus avoids the pitfalls of many earlier historical-critical exegetes, in the 19th and early 20th centuries, who saw the psalm as a composition consisting “of two originally separate poems”, as did, for example, Charles and

¹⁵ The following observations are partly based on Hartmut Gese, “Die Einheit von Psalm 19”, in: Hartmut Gese, *Alttestamentliche Studien* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991), 139–48.

¹⁶ Hartmut Gese, “Die Frage des Weltbildes”, in: Hartmut Gese, *Zur biblischen Theologie: Alttestamentliche Vorträge*, second edition (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1983), 202–22 and Gese, Hartmut, “Tradition und biblische Theologie”, in: Odil Hannes Steck, ed., *Zu Tradition und Theologie im Alten Testament* (Biblich-theologische Studien 2) (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978), 87–111.

Emily Briggs in their Psalms commentary in the *International Critical Commentary* series.¹⁷

But there is another way of analysing such a psalm, an approach that is very different from any of those normally pursued in biblical scholarship. We can attempt to understand Psalm 19 as being informed by complexes of symbols, by “culture patterns”. If we try to understand the cognitive processes of symbolising that *generate* the thinking which underlies our psalm, we are confronted with a fascinating question which will result in an answer that helps us not only to understand the psalm better, but to appreciate more deeply the way in which symbols and culture patterns worked in ancient Israel and Judah.

We have noted the close correspondence between vv. 2–7 and 8–13. Let us now look more closely at the way in which the celestial bodies are described. They seem to have a life of their own: they have a voice; they utter speech; the sun leaves its/his tent and runs its/his course. Yet ultimately it is clear that they are under the control of a god – *elohim* – who has established them to do their work. This view modifies the conceptualisation of the relation between gods and celestial bodies which we find in Mesopotamian literature. Take the text of a prayer (PBS 1/2 106 r. 13–14), for example, in which Šamaš and Sin are addressed as follows: “The lands rejoice at your appearance. / Day and night they entrust (to you) their ability to see.”¹⁸ As Francesca Rochberg concludes, “[t]he speaker seems to believe that to watch for the sun and moon in the sky is to await the appearance of the gods Šamaš and Sin”.¹⁹ The Israelite view is different because of the focus on *elohim* as the creator-god, but the underlying view is the same: the celestial bodies bring divine realities to appearance.

Noting the mirroring of vv. 2–7 in vv. 8–13, it is clear that we have here an instance of analogical thinking that draws a comparison between phenomena of the natural world and components of, and actions in, the social world. Once again, that has fascinating parallels in Mesopotamian literature. In Assyriology, the question whether or not analogical thinking existed in the ancient Near East has long been a bone of contention.²⁰ It has, in my view, been answered once and for

17 Charles Augustus Briggs and Emily Grace Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms* (ICC), Vol. I (Edinburgh: T&T Clark, 1906), 162–3.

18 Quoted according to Benjamin R. Foster, *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, Vol. II (Bethesda, MD: CDL, 1993), 684; discussed in Francesca Rochberg, *The Heavenly Writing: Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 187.

19 Rochberg, *Heavenly Writing*, 187.

20 Cf. the perceptive discussion of some of the earlier theories in Rochberg, *Heavenly Writing*, 173–5.

all by Francesca Rochberg in her monograph *The Heavenly Writing*. Rochberg rightly states that “[c]elestial omens further instantiate the rather abstract idea of correspondence between the two cosmological domains, heaven and earth”.²¹ She also points out, with regard to texts like the incantation to Ea, Šamaš and Marduk found in LKA 109:1–8,²² that “nondivinatory literature affords a better insight into the belief in the gods’ active role in the world”.²³ A pertinent passage from the incantation reads as follows:

you are the ones who judge the law of the land,
 who determine the nature of things,
 who draw the cosmic designs,
 who assign the [lots] for heaven and earth.²⁴

It is thus clear that analogical thinking – as expressed, for example, by “the rather abstract idea of correspondence between the two cosmological domains, heaven and earth”²⁵ – existed early on in the ancient Near East and was rooted in correlating a certain interpretation of the empirical observation of the movement of celestial bodies, on the one hand, with the experience of manual and intellectual labour and of the institution of kingship²⁶ on the other. It is remarkable to see that matters were conceptualised in a very similar manner in the Greek world, where “[t]he first instance of a cosmological doctrine expressed in social terms occurs in our earliest extant philosophical text”,²⁷ that is, the famous Anaximander fragment:²⁸

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐρανοῖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν

21 Rochberg, *Heavenly Writing*, 191.

22 Erich Ebeling, ed., *Literarische Keilschrifttexte aus Assur* (Berlin: Akademie-Verlag, 1953).

23 Rochberg, *Heavenly Writing*, 191.

24 Quoted according to Rochberg, *Heavenly Writing*, 191.

25 Rochberg, *Heavenly Writing*, 191.

26 Cf. George Thomson, *The First Philosophers*, Vol. II, *Studies in Ancient Greek Society* (London: Lawrence & Wishart, second edition 1961, repr. 1977), *passim* (esp. 71–101) on the correlation between religious concepts and philosophical thought, on the one hand, and the experience of labour and social organisation, on the other.

27 Geoffrey Ernest Richard Lloyd, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought* (Cambridge: University Press, 1966), 212.

28 For the text and a German translation, cf. Jaap Mansfeld and Oliver Primavesi, eds., *Die Vorsokratiker: Griechisch/Deutsch* (RUB 18971; Stuttgart: Philip Reclam Jun., 2012), 70–73; for the “classic” edition, cf. Diels-Kranz 12 A9, B1.

G. E. R. Lloyd sees this as “the first instance of a cosmological doctrine expressed in social terms” – the first one in the history of Greek philosophy, we should add. Lloyd points out that “this idea of a restoration of a cosmological equilibrium is expressed entirely in social or legal terminology”. He draws our attention to the fact that “Anaximander refers not to the *supreme power* of an autocratic king (such as Zeus is, in Homer and Hesiod), but to the *rule of law*, which regulates the relationships between several factors which are *all of equal status*”.²⁹ In that respect it is strikingly similar to Psalm 19 and its analogy between the cosmos and divine law (as opposed to divine *power*). Concrete experience led to the formation of a complex of symbols, a “culture pattern” pertaining to the perceived “cosmic order”, that is, of the supposed order of “the two cosmological domains, heaven and earth”. However, it needs to be stressed that Anaximander, while he uses an analogy between the cosmos and the social world of humanity, categorically excludes the divine. Yet there is a distinct similarity between his thinking and that of the author of Psalm 19, inasmuch as both draw an analogy between processes in the natural and in the social worlds; the difference is that Anaximander does not charge the social (in this case, the execution of justice according to legal principles) with concepts of divinity, whereas the biblical author does (by attributing divine origin to the law that regulates human social life). This brings me to my conclusion.

Conclusion

Psalm 19 is informed by essentially the same culture pattern that informs the Mesopotamian texts I have drawn attention to, and in that respect it even resembles early Greek texts like Anaximander’s fragment: a complex of symbols, a “culture pattern”, that was intended to model the reality of the celestial bodies and their perceived or real movements and to relate it to the divine and, through it, to the human, social world, with the ultimate aim of making a normative statement about the order of the social world. The fact that such a transfer from the natural to the social, and vice versa, was possible in the first place is due to the existence of the concept of analogy, the genesis of which is rooted in intellectual labour that was ultimately inspired by manual labour.³⁰ Therefore the question must be asked how precisely *cultural* patterns arose, ultimately, from the *social* world and

²⁹ Lloyd, *Polarity and Analogy*, 213.

³⁰ Cf. Peter Damerow and Wolfgang Lefèvre, “Tools of Science”, in: P. Damerow, *Abstraction and Representation: Essays on the Cultural Evolution of Thinking* (Boston Studies in the Philosophy of Science 175; Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1996), 395–404.

the concrete, everyday experience of the men and women of the ancient societies that generated them. While this question has been asked with regard to Mesopotamian, Egyptian, and Greek evidence,³¹ the literature and artefacts of Israel and Judah have not yet been subjected to such scrutiny. It is to be hoped that the present volume will inspire work along those lines in Old Testament / Hebrew Bible studies.

Bibliography

- Asad, Talal, "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", *Man* (New Series) 18 (1983), 237–59.
- Briggs, Charles Augustus, and Emily Grace Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms* (ICC), Vol. I (Edinburgh: T&T Clark, 1906).
- Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen* (PhB 607, 608, 609), 3 vols. (Hamburg: Felix Meiner, 2010), original publication: Berlin: Bruno Cassirer, 1923–1929.
- Damerow, Peter, and Wolfgang Lefèvre, "Tools of Science", in: P. Damerow, *Abstraction and Representation: Essays on the Cultural Evolution of Thinking* (Boston Studies in the Philosophy of Science 175; Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1996), 395–404.
- Damerow, Peter, and Wolfgang Lefèvre, eds., *Rechenstein, Experiment, Sprache: Historische Fallstudien zur Entstehung der exakten Wissenschaften* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1981).
- Ebeling, Erich, ed., *Literarische Keilschrifttexte aus Assur* (Berlin: Akademie-Verlag, 1953).
- Foster, Benjamin R., *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, Vol. II (Bethesda, MD: CDL, 1993).
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, [1973] 2017).
- Gese, Hartmut, "Die Einheit von Psalm 19", in: Hartmut Gese, *Alttestamentliche Studien* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991), 139–48.
- Gese, Hartmut, "Die Frage des Weltbildes", in: Hartmut Gese, *Zur biblischen Theologie: Alttestamentliche Vorträge*, second edition (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1983), 202–22.
- Gese, Hartmut, "Tradition und biblische Theologie", in: Odil Hannes Steck, ed., *Zu Tradition und Theologie im Alten Testament* (Biblich-theologische Studien 2) (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978), 87–111.
- Lloyd, Geoffrey Ernest Richard, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought* (Cambridge: University Press, 1966).
- Mansfeld, Jaap, and Oliver Primavesi, eds., *Die Vorsokratiker: Griechisch/Deutsch* (RUB 18971; Stuttgart: Philip Reclam Jun., 2012).
- Rochberg, Francesca, *The Heavenly Writing: Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

³¹ One "classic" example from a growing body of work done across disciplinary and national boundaries is: Peter Damerow and Wolfgang Lefèvre, eds., *Rechenstein, Experiment, Sprache: Historische Fallstudien zur Entstehung der exakten Wissenschaften* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1981), 223–33.

- Seybold, Klaus, *Die Psalmen* (HAT I/15; Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996).
- Thomson, George, *The First Philosophers, Vol. II, Studies in Ancient Greek Society* (London: Lawrence & Wishart, second edition 1961, repr. 1977).
- Vygotsky, Lev, *Thought and Language*, revised and expanded edition (Cambridge, MA/London, England: MIT Press, 2012).

Achim Behrens

Response zu Joachim Schaper: Alttestamentliche Mentalitätengeschichte

Abstract: In Aufnahmen von Schapers Idee der „cultural patterns“ wird erwogen, das Theorem der Mentalitätsgeschichte / Mentalitätengeschichte (nach Peter Dinzelbacher) auf das Alte Testament anzuwenden. Die Rede von der „Schöpfung“ als pluraler Ausdruck bestimmter Mentalitäten bietet sich hierfür besonders an.

This paper adopts Schaper's idea of "cultural patterns" to consider how the theorem of mentality history / mentalities history (Peter Dinzelbacher) can be applied to the Old Testament. Talk of the "Creation" as a plural expression of certain mentalities is particularly well suited to this task.

1 Grundsätzliches

Besonders hilfreich erscheint mir die Definition von „patterns“ als übergreifende kulturelle Grundmuster, die produktiv werden und in dieser Produktivität sichtbar und beobachtbar sind („as public as marriage and as observable as agriculture“). Beobachtbar sind die zugrundeliegenden „patterns“ aber doch wohl vor allem in kulturellen Äußerungen wie Kunst, Architektur und Sozialstrukturen, soweit diese uns noch zugänglich sind, oder im Hinblick auf das Alte Testament vor allem in Texten. Daraus ergibt sich die Frage, ob sich „cultural patterns“ von „key ethical or theological concepts“ wirklich sauber trennen lassen, ob es also den „Schatz“ tatsächlich ohne „irdene Gefäße“ gibt, wenn diese Anspielung auf Paulus erlaubt ist. Dies verschärft sich, wenn in Anlehnung an Theo Sundermeier – und trotz der „Mosaischen Unterscheidung“ nach Jan Assmann – für den Alten Orient und dann eben auch für Israel und Juda prinzipiell „primäre Religionserfahrungen“ zu erkennen sind, wobei sich dann zwischen „Religion“ einerseits und „Kultur“ andererseits nicht kategorial unterscheiden lässt.¹

1 Cf. Wagner 2006, passim; zu den Konzepten Sundermeiers und Assmanns: Diesel 2006, passim.

2 Zur Analyse von Psalm 19

Die Einsicht, dass Psalm 19 ein im wesentlichen einheitlicher Text ist, dessen beide Teile sich gegenseitig interpretieren, setzt sich durch.² Die hier vorgetragenen Überlegungen von Joachim Schaper unterstützen das ein weiteres Mal.

Ob sich allerdings das Gotteslob der Himmelskörper und das Lob der Tora JHWHs als Ausdruck einer dahinterliegenden *cosmic order* / kosmischen Ordnung verstehen lassen (und was genau hieße „kosmisch“ im Kontext des AT?), sei zumindest angefragt.

Beispielweise ließe sich der Text ja auch noch in anderer Form gliedern als das von Joachim Schaper hier vorgeschlagen wurde. So macht etwa Klaus Seybold in Ps 19 in den Versen 12–14 grundsätzlich einen dritten Teil aus:

Der Ich-Beter, der in 12ff. von sich redet, hat die beiden Teilpsalmen A und B an den Anfang gestellt, um für sein Anliegen eine Basis zu schaffen. Er stellt sich damit in den Kontext der göttlichen Welt und ihrer Organe, der wahrheitssuchenden Sonne und des rechtfertigenden Gotteswortes.³

Die jetzt von Johannes Diehl vorgetragene akribische syntaktische Analyse des 19. Psalms scheint die Gliederung in A V. 2–7; B 8–11; C 12–14 zu bestätigen.⁴ Syntaktisch lässt sich insbesondere eine Korrespondenz zwischen V. 2 und 8 (jeweils ungewöhnliche Satzteilfolge eines abhängigen Nominalsatzes) erkennen, woraus sich eine Beziehung zwischen den Teilen A und B folgern lässt. Dann fällt allerdings auf, dass im ersten Teil, worin es um das Lob der Himmelskörper geht, lediglich einmal die Gottesbezeichnung *אל כבוד* begegnet. Dagegen finden sich in den Versen 8–11 gleich sechs Constructusverbindungen mit JHWH als *nomen rectum*. Es gibt also innerhalb des Psalms sozusagen ein Gefälle von *El* zu JHWH. Dann aber sind beide Psalmteile nicht einfach Ausdruck derselben zugrundeliegenden *cosmic order*, sondern der Befund hinsichtlich der Gottesbezeichnung ließe sich auch als Konkretion lesen. Diehl dazu:

Die ersten beiden Teile (V. 2–7 und V. 8–11) verhalten sich wie Entsprechungssätze zueinander: *ZWAR GILT: erzählen die Himmel die Ehre Els und die Rakia verkündet die Taten seiner Hände usw., ABER die Tora ist vollkommen, (die) nāfās erquickend usw.*⁵

² Cf. Grund 2004, *passim*.

³ Seybold 1996, 88. Auch dies deutet freilich wieder auf eine Zusammengehörigkeit aller Teile des Psalms hin.

⁴ Cf. Diehl 2018, 4–47.

⁵ Diehl 2018, 44.

Hossfeld und Zenger haben das „theologischer“ formuliert: Es „lässt sich ein Gedankenduktus feststellen, von der indirekten Offenbarung Gottes in der Schöpfung zur direkten Offenbarung in der Tora“⁶.

3 Impulse

An der grundsätzlichen Bezogenheit der beiden (Haupt-)Teile des Psalms, wie sie auch Joachim Schaper herausgestellt hat, ändern diese Anfragen natürlich nichts. Auch nicht daran, dass sich dahinter (oder: darin) eine Art kulturelle Grundbefindlichkeit oder ein „pattern“ erkennen lässt. Ich plädiere hier für eine *mentalitätengeschichtliche* Untersuchung alttestamentlicher Texte, wobei ich Mentalität mit Karl-Hermann Beek als „kollektive psychische Grundbefindlichkeit“⁷ verstehe, die nach Gert Dressel „kognitive, ethische und affektive Dispositionen“⁸ umfasst. Schon die Tatsache, dass in Ps 19 die Aspekte „Schöpfung“ und „Tora“ zusammengehalten werden, ist ein Hinweis darauf, dass Mentalitäten immer nur im Plural auftreten.

Dabei drückt sich im Verständnis der Welt als *Schöpfung* eine bestimmte Mentalität aus. Aber auch hier sind plurale Vorstellungen (vielleicht mehrere Mentalitäten) zu greifen. So ließe sich Ps 19,2–7 im Zusammenklang mit Gen 1; Ps 8 oder Ps 104 als *kosmologische* Rede von der Schöpfung (vielleicht tatsächlich als Ausdruck einer „cosmic order“) lesen. Daneben beinhaltet ein weiter gefasster Schöpfungsbegriff in Texten wie Gen 2 oder auch Hos 2,10f. die Frage nach der *Fruchtbarkeit* des Landes; während die Schöpfungsaussagen bei Deuterijosaja den Zusammenhang mit *geschichtlichen* Veränderungen thematisieren. Die Verwendung des Verbs ברא in Ps 51,12 wiederum *individualisiert* das Schöpfungshandeln Gottes in signifikanter Weise etc.⁹ Zusammengehalten werden alle diese Aspekte dadurch, dass Schöpfung (sei es explizit in bestimmten Begriffen oder eher implizit) immer ein *relationaler* Ausdruck ist. Ein alttestamentliches Welt-Bild ohne Be-

⁶ Hossfeld/Zenger 1993, 129.

⁷ Beek 1989, 4.

⁸ Dressel 1996, 263. Cf. auch die Definition bei Dinzelbacher 2008, XXIV: „Historische Mentalität ist das Ensemble der Weisen und Inhalte des Denkens und Empfindens, das für ein bestimmtes Kollektiv in einer bestimmten Zeit prägend ist. Mentalität manifestiert sich in Handlungen.“

⁹ Bei aller historischen und literarhistorischen Unterschiedenheit ist all diesen Texten gemeinsam, dass darin mittels der Kategorie Schöpfung die jeweils gegenwärtige Lebenswelt des Verfassers verstanden werden soll. Aber welche Art von Lebenswelt war das und wie genau verläuft die Interpretation mit Hilfe der Schöpfungsvorstellung? Zwar geben die jeweiligen Autoren keine explizite Auskunft über sich und ihre Welt, aber die Sprache, in die ihre Schöpfungsvorstellungen gekleidet ist, impliziert die Lebenswelt der Verfasser. Zu Psalm 51 cf. Behrens 2015b, passim.

zug zum Schöpfer ist nicht denkbar.¹⁰ Das wiederum lässt unweigerlich auch jede alttestamentliche Anthropologie zur Theologie werden.¹¹

Damit sei aber nur an einem Aspekt die Vielfalt der Möglichkeiten einer mentalitätengeschichtlichen Lesart des Alten Testaments / der Hebräischen Bibel angedeutet. Vielleicht ist dann der Unterschied zwischen „cultural patterns“ und Mentalitäten im Wesentlichen ein terminologischer.

Danksagung: Ausdrücklich danke ich Herrn Kollegen Schaper für den Vortrag, die Anregung, nach *cultural patterns* zu fragen und die probeweise Durchführung dieser Aufgabe an Ps 19. In einem Dreischritt seien hier Anmerkungen, Fragen und ein weiterführender Impuls gemacht.

Literatur

Beek, Karl-Hermann. „Leistungen und Bedeutung des mentalitätsgeschichtlichen Ansatzes für die Kirchengeschichte“. In *Mentalitätsgeschichtlicher Ansatz und regionalgeschichtliche Forschung*, Arbeitshilfen des Archivs der Evangelischen Kirche im Rheinland 1, Düsseldorf: o.V. 1989, 3–31.

Behrens, Achim. „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Grundlagen eines biblisch-theologischen Schöpfungsverständnisses aus der Perspektive lutherischer Theologie“. In A. Behrens, *Theologische Reflexionsgeschichte des Alten Testaments. Exegetische Studien im Kontext evangelisch-lutherischer Theologie*, 221–246. OUH.E 15, Göttingen: Edition Ruprecht 2015(a).

10 Dann aber wird klar, dass die biblischen Schöpfungsberichte nicht, oder jedenfalls nicht nur, einen *vergangenen* Anfang der Welt schildern wollen. Vielmehr interpretieren Menschen mit der Rede von der Schöpfung ihre *gegenwärtige* Lebenswelt und verstehen auch sich selbst und ihr Verhältnis zu ihrer Umwelt von dieser Vorstellung her. Der Begriff Schöpfung dient dazu, das zu verstehen, „was den Menschen ausmacht“ und gewinnt damit *Relevanz für eine anthropologische Fragestellung*. Cf. Behrens 2010, *passim* und Behrens 2015a, *passim*.

11 Die Vorstellung der Schöpfung wirkt als Interpretament in die Lebenswirklichkeit der jeweiligen Autoren und ihrer Leser hinein. Gerade die Sprache der Psalmen, in denen Schöpfung und Gesetz (Ps 19) oder Schöpfung und Geschichte (Ps 136) zusammengebunden werden, macht das deutlich. Hier ist genauer nach der jeweiligen Funktion der Rede von der Schöpfung in den einzelnen Texten und der Lebenswelt der jeweiligen Verfasser zu fragen. Es lässt sich dann erkennen, dass hier auf immer neue Weise Fragen angesprochen werden, die sich durch die Geschichte hindurch in verschiedenen Situationen immer neu stellen. Immer neu fragen Menschen z. B. nach Schuld und Verantwortung, nach dem Verhältnis zu anderen Menschen oder der Welt um sie herum. Die biblischen Schöpfungsvorstellungen greifen das in überraschender Vielfalt auf und öffnen für die Beantwortung zuweilen einen Interpretations- und Dialogprozess zwischen Bibeltext und -leser, dessen Dynamik bis heute weitergeht.

- Behrens, Achim. „Schaffe in mir Gott ein reines Herz. Beobachtungen zu Psalm 51“. In A. Behrens, *Theologische Reflexionsgeschichte des Alten Testaments. Exegetische Studien im Kontext evangelisch-lutherischer Theologie*, 181–195. OUH.E 15, Göttingen: Edition Ruprecht 2015(b).
- Behrens, Achim. „Was heißt eigentlich ‚Schöpfung‘? Anmerkungen zu mentalitätsgeschichtlichen Aspekten der Gentechnikdebatte.“ In A. Behrens, *Gott und die Welt. Vorträge und Texte für Kirche und Gemeinde*, 49–56, OUH 50, Oberursel: o.V. 2010.
- Diehl, Johannes F. „Von der Syntax zur Theologie. Entsprechungssätze im Biblischen Hebräisch und syntaktische Strukturen in Psalm 19“, *ThZ* 74 (2018), 4–47.
- Diesel, Anja A. „Primäre und sekundäre Religion(erfahrung) – das Konzept von Th. Sundermeier und J. Assmann.“ In *Primäre und Sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments*, hg. von A. Wagner, 23–55. BZAW 364, Berlin: Walter DeGruyter 2006.
- Dinzelbacher Peter Hg. *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Stuttgart: Kröner ²2008.
- Dressel, Gert. *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien/Köln/Weimar: Böhlau 1996.
- Grund, Alexandra, *Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes. Psalm 19 im Kontext nachexilischer Torافرömmigkeit*. WMANT 103, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2004.
- Hossfeld, Frank Lothar / Zenger, Erich, *Psalmen I*. NEB.AT 29, Würzburg: Echter-Verlag 1993.
- Seybold, Klaus, *Die Psalmen*. HAT I/15, Tübingen: Mohr-Siebeck 1996.
- Wagner, Andreas, *Primäre/sekundäre Religion und Bekenntnis-Religion als Thema der Religionsgeschichte*. In *Primäre und Sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments*, hg. von A. Wagner, 3–22. BZAW 364, Berlin: Walter De Gruyter 2006.

Peter Dinzelbacher

Zur Aktivierung alttestamentlicher Paradigmen in der mittelalterlichen Mentalität

Die Sodom-Erzählung und das Hohe Lied

Abstract: Der Aufsatz thematisiert die Aktivierung alttestamentlicher Paradigmen in der mittelalterlichen Mentalität aus mentalitäts- bzw. rezeptionsgeschichtlicher Perspektive am Beispiel der verstärkten Relevanz der Sodom-Erzählung und des Hohen Lieds für die Lebenswirklichkeit ab dem 12. Jahrhundert.

In der betrachteten Epoche der lateinischen Christenheit kam es zu Situationen, in denen eine grössere Affinität zu bestimmten Elementen der alttestamentlichen Mentalität empfunden wurde und diese deshalb eine wichtigere Bedeutung als in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters erlangten, obwohl sie auch damals gleichermassen verfügbar gewesen wären. Die Gebildeten in der Spätantike und im Frühmittelalter kannten sowohl die Sodomie-Texte des Alten Testaments wie auch das Hohe Lied, aber beide erlangten keine Relevanz für die Lebenswirklichkeit, die auch nur annähernd mit jener ab dem 12. Jahrhundert vergleichbar wäre. Erst aufgrund der durch ausserreligiöse Umstände veränderten Situationen entwickelte sich das Bedürfnis, für die neuen Gegebenheiten die entsprechenden Schriftstellen zu aktivieren. Die nun aktivierten Vorgaben des heiligen Textes wurden als ‚Hilfsmächte‘ (Friedrich Heer) zum Umgang mit den aktuellen sozialen Gegebenheiten instrumentalisiert. Die innovative Beschäftigung mit diesen Texten wurden dann ihrerseits fast zu einem Selbstläufer, der die Mentalitätskomponenten verstärkte und mitformte.

So näherte sich die spätmittelalterliche Mentalität der alttestamentlichen insofern, dass Sodomie als ein Verhalten gefürchtet wurde, das Gottes Rache nicht nur an den Schuldigen, sondern auch an der ganzen Gemeinschaft, in der sie lebten, provozieren musste, weswegen homosexuelles Verhalten nicht nur von der Kirche verfolgt und mit schweren Bussen belegt wurde, sondern seit dem 13. Jahrhundert auch von den weltlichen Gerichten.

Als weiteres Beispiel nahm die Deutung des Hohen Lieds als abstrakte Metapher von der Brautschaft zwischen Kirche und Gott seit Bernhard von Clairvaux eine markante Wende und verlagerte sich weg von der Heilsgeschichte eines Kollektivs hin in den Bereich der seelischen Erfahrung des Einzelnen.

This paper takes a mentality and reception history perspective to ask how Old Testament paradigms were activated in the medieval mentality. It does so by examining the increased relevance of the tale of Sodom and the Song of Songs in everyday reality from the twelfth century onward.

In the epoch of Latin Christianity under consideration, there were situations in which people felt a greater affinity to certain elements of the Old Testament mentality, and these became more important than in the early centuries of the Middle Ages, although they had been just as available back then as well. Scholars of late antiquity and the early Middle Ages were aware of both the sodomy texts of the Old Testament and the Song of Songs, but neither gained any relevance in everyday reality which was only somewhat comparable with the reality of life from the twelfth century onward. It was not until these situations changed due to extra-religious circumstances that the need arose to activate the corresponding text passages. The provisions of the holy text that had now been activated were instrumentalized as “auxiliary powers” (Friedrich Heer) used to deal with the current social circumstances. This innovative way of interpreting these texts then took on a life of its own, reinforcing elements of the mentality and helping to shape them.

In this way, the late medieval mentality came closer to that of the Old Testament as people began to fear sodomy as a behavior that would incur God’s wrath, not just for the guilty party, but for the entire society in which they lived. This was why homosexual behavior was not just pursued and punished with heavy fines by the church but was also prosecuted by secular courts from the thirteenth century onward.

As another example, interpretations that had viewed the Song of Song as an abstract metaphor for the mystical marriage between church and God since Bernhard von Clairvaux took a striking turn and shifted away from the collective’s history of salvation toward the realm of the individual’s spiritual experience.

1.1 Forschungsgegenstand der Mentalitätsgeschichte

Die seelische Verfassung einer bestimmten Kultur und/oder Epoche in ihrer Gesamtheit ist Thema dieser vergleichsweise jungen und wenigstens im deutschsprachigen Raum eher dürftig vertretenen historischen Disziplin. Sie will die epochen- und gruppentypischen Mentalitäten beschreiben, wie sie die jeweils vorherrschenden Trends prägen (wobei jedoch fast immer auch dialektische Gegenbewegungen wahrzunehmen sind, die aber marginal bleiben: Ausnahmephä-

nomene, einzelne Vorläufer und Nachzügler). Einerseits geht es um jene für eine Gesellschaft charakteristischen Vorstellungen, Ideen, Denkweisen, Verhaltensstile, derer man sich *bewusst* ist, über die man reflektiert: also das kulturelle Wissen, das Weltbild, welches von den meisten Mitgliedern einer Gruppe zu einem bestimmten Zeitpunkt geteilt wird. Das war beispielsweise in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Überzeugung bestimmter Völker, sie seien aufgrund rassenbiologischer – also damals als rational-wissenschaftlich betrachteter Gegebenheiten – wertvoller als andere. Solche (tiefenpsychologisch gesprochen) zum Sekundärprozess gehörigen Mentalitätskomponenten werden im Einzelnen von der Geistes-, Ideen- und Ideologiegeschichte untersucht.

Im Vordergrund der Arbeit unserer Disziplin stehen andererseits jedoch jene Mentalitätskomponenten, die das Denken, Werten und Handeln *unbewusst* (im Sinne von unreflektiert) prägen. Also die Denkformen, Einstellungen, Wertesysteme, Vorurteile, Hoffnungen, Ängste, Praktiken, welche in der Regel nicht Gegenstand weiterer Überlegungen werden, sondern die man einfach als ‚von Natur‘ gegeben annimmt (Halb- und Unbewusstes, Elemente des Primärprozesses). So war es im Mittelalter selbstverständlich, alle Bereiche des Daseins in religiöser Konnotation zu sehen, sei es in den Kategorien der offiziellen katholischen Religion, sei es in anderen religiösen Kategorien, die aus vorchristlicher Ära oder von der offiziellen Dogmatik abweichenden Interpretationen („Ketzerieen“) kamen. Immer aber wirkte die Überzeugung, über- oder untermenschliche Mächte, Gott, Heilige, Dämonen, wären in der Welt am Werk und der Mensch müsse sie gnädig stimmen oder abwehren.

Eine wesentliche Domäne der Mentalitätsgeschichte bildet die Vorstellungswelt, das Imaginieren, das grundlegende Motive formuliert, zum Beispiel die Konzeption, wie der Mensch im Kosmos und in der Gesellschaft positioniert sei, ausgedrückt zunächst durch nicht hinterfragte Mythen und Mythologien und später, in entwickelteren Kulturen, auf Naturkenntnis beruhenden Theorien.

Als Definition schlage ich somit vor: Historische Mentalität ist das Ensemble der Weisen und Inhalte des Denkens, Empfindens und Verhaltens, das für ein bestimmtes Kollektiv in einer bestimmten Zeit prägend ist. Mentalität manifestiert sich in Handlungen; nur durch deren Spuren ist sie dem Historiker zugänglich.¹ Und auf die kürzeste Formel gebracht von dem Althistoriker Christian Meier: Mentalitäten definieren „die jeweiligen Arten, Mensch zu sein.“²

1 S. Vorwort und Einleitung zu Dinzelbacher 2008 Europäische Mentalitätsgeschichte; id. 2017 Mentalitätsgeschichte.

2 In: Raulff 1987 Mentalitäten-Geschichte, 163.

Mentalität wird unbewusst und bewusst gelernt, sie ist der Komplex von Weltbild, Einstellungen, Verhaltensweisen... die jeder Mensch im Prozess seiner Sozialisation verinnerlicht. Sie steht im Wechselspiel mit den anthropologischen Grundgegebenheiten, deren Äußerungen sie in jeweils kulturspezifischer Weise modifiziert. Bei wie vielen Elementen des Lebens es sich tatsächlich um mentalitätsgeschichtliche Variablen handelt und nicht um anthropologische Konstanten (Arbeitsfeld der Humanethologie), ist allgemein noch wenig bekannt. Eben dies zu klären, ist eine der Aufgaben des Mentalitätshistorikers. Denn viele heute geläufige Stereotype werden unreflektiert in die Vergangenheit zurückprojiziert, etwa: Romantische Liebe habe es immer schon gegeben, Religion und Friedfertigkeit gehörten wesensmäßig zusammen, die Handlungen der Herrschenden seien Ergebnis rationalen Kalküls – usf.

Die Palette des Minenspiels z. B. ist dem Menschen angeboren, auch Blinde zeigen situationsabhängig dieselben Veränderungen der Züge wie Sehende. In welchen Situationen diese natürlichen Lebensäußerungen aber gefördert oder unterdrückt werden, hängt von den Idealen der jeweiligen Kultur und der Gesellschaftsschicht ab: Lachen etwa war im Mönchtum des Mittelalters prinzipiell tabuisiert, Weinen in der Öffentlichkeit des Hofes damals auch für Herrscher durchaus angemessen.³ Solche kulturspezifischen Verhaltensweisen und ihre ideologischen Grundlagen sind also Gegenstand der Mentalitätsgeschichte.

Oder: Wertskalen gibt es zwar überall, aber was sie wie beurteilen, entbehrt eines allgemein menschlichen Grundmusters.⁴ Wie sehr sich in Wirklichkeit heute so gern als überzeitlich und ‚natürlich‘ gedachte Einstellungen wandeln, sei mit einem markanten Beispiel illustriert: Ebensovienig wie die prosozialen Beziehungen zwischen Eltern und Kindern durch die Zeiten hindurch gleich waren, waren es die zwischen Männern und Frauen. Romantische Liebe – ausschließlich die Liebe zu einem *only you* sei die *Raison d'être* (wird sie nicht erfüllt, hat das Leben keinen Sinn mehr) – gibt es nach der Antike erst ab dem 12. Jahrhundert (Stichworte: Tristanliebe; Abaelard und Heloise; Brautmystik).⁵ Eine derartige Einstellung ist aus der Völkerwanderungszeit und dem Frühmittelalter nicht belegt. Aber auch die Weisen unseres Handelns erscheinen veränderlich: In älteren Kulturen waren etwa symbolische Handlungen von heute kaum nachvollziehbarer Bedeutung und Spontaneität deutlich häufiger als langfristige Planung.

³ Dinzeltbacher 2009, Warum.

⁴ Es scheint nur sehr wenige – fast – allgemeine Normen zu geben wie das Tötungsverbot gegenüber Mitgliedern der Wir-Gruppe und das Inzestverbot.

⁵ Vgl. Dinzeltbacher 1989 Liebe im Frühmittelalter; id. 1991 Liebe, in: Lexikon des Mittelalters 5, 1965–1968; id. 2017 Structures, 158 ff.

Als Fazit ist festzuhalten: Vieles, was in unserer Kultur usuell als ‚natürlich‘ (d. h. als anthropologisch konstant) im Gegensatz zu epochen- bzw. kulturspezifisch angesprochen wurde und wird, erweist sich bei Nachprüfung als gerade nicht dieser Kategorie zugehörig, sondern als kulturell erlernt und somit historisch analysierbar.

1.2 Mentalitätsgeschichte als Rezeptionsgeschichte

Man könnte die Geschichte der christlichen Religion sinnvoll als eine Geschichte der unterschiedlichen Selektionen bestimmter in der Bibel formulierter Ideale oder Normen schreiben. Es lässt sich aus dieser umfänglichen Textsammlung z. B. Christentum als Kriegsdienst für die Gottheit konstruieren, wie es u. a. zur Zeit der Kreuzzüge und der Weltkriege durch die Geistlichkeit praktiziert wurde; man kann sie auch als Religion des Friedens deklarieren, wie es durchgehend seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts geschieht. Wenn ich diese an die jeweilige Mentalität angepasste Praxis der Selektion an einer persönlichen Erfahrung in einem Tiroler Zisterzienserkloster illustrieren darf: Nach der Benediktus-Regel sind die Ordensangehörigen verpflichtet, den Psalter wöchentlich *in seiner Gesamtheit*⁶ zu beten. Heute werden die Rachepsalmen als nicht zeitgemäß einfach gestrichen, obwohl die Raison d'être der Abspaltung der Zisterzienser von Cluny im 11. Jahrhundert eben die Befolgung der Regel ad apicem war. Die Praxis der Rezeption auch eines in seiner Gesamtheit als heilig geltenden Textes funktioniert stets aufgrund der Hervorhebung bestimmter Passagen und der Ausblendung gegenteiliger Aussagen. Dies gilt freilich für Vergangenheitsrezeption überhaupt, so kann man etwa in Konstantin I. einen weltverbessernden Heiligen sehen oder einen machtbesessenen Mörder, je nachdem welche Passagen aus den zeitgenössischen Quellen man betont und welche Randbedingungen man berücksichtigt.

Wenden wir uns der Rezeption des Alten Testaments im Mittelalter anhand zweier Beispiele zu, die deutlich zeigen, wie situationsabhängig gerade jene Teile des Norm gebenden Textes ausgewählt werden, die epochentypischen mentalen Positionen entgegenkommen. Es bedarf keiner Betonung, dass in diesem Zusammenhang ausschließlich die Formulierungen der schon durch ihre Verwendung in der Liturgie geheiligten Vulgata des Hieronymus Relevanz besaßen. Dies erinnert

⁶ Reg. 18, 23: „Omni ebdomada psalterium ex integro numero centum quinquaginta psalmodum psallatur“.

aber an hermeneutische Grundprobleme: Wie kann man ein fremdes Sprachspiel und eine fremde Lebensform verstehen, ist man doch in einem anderen System aufgewachsen und sozialisiert? Wie sollte Sinnverstehen der Vergangenheit nicht immer auch von den Vorurteilen und Vormeinungen des Betrachters gesteuert sein? Allein die Wahl, welche Informationen über die Vergangenheit als beachtenswert beurteilt werden und welche nicht, ist eine Funktion dieser Vorgaben (im fachlichen Kontext: die Wahl des Themas, dem der Historiker seine Zeit widmet).

Bei Texten der Vergangenheit – und damit haben wir es hier zu tun – liegt jeder späteren Generation nur die Auswahl vor, die vom selektionierenden Vorverständnis ihrer Aufzeichner geprägt ist; man darf annehmen, dass z.B. der Sammler der Lieder des *Canticum Canticorum* (im Mittelalter unhinterfragt mit König Salomo identifiziert) nicht alle Liebes- oder Brautlyrik seiner Zeit aufgenommen hat, weshalb durch seine Präferenzen unser Verständnis der Liebesdichtung und zugleich der religiösen Allegorie im nachexilischen Judentum bestimmt ist. Die mittelalterliche Lesung dieser Lieder wiederum war bestimmt durch die sprachliche Gestalt, die ihnen ein römischer Gelehrter aus jener Epoche gab, da das Christentum einzige *religio licita* wurde.

Es geht also darum, dass und wie mehrere diachron entstandene Verständnisebenen verschmolzen werden, ein generelles Moment der Hermeneutik, das Gadamer⁷ einsichtsvoll thematisiert hat; was er für die wissenschaftliche Gnoseologie der Historik ausführt, trifft auf jedwede Beschäftigung mit der Vergangenheit zu: Ihre gesamte willkürliche Hinterlassenschaft – Schriften, Bau- und Kunstwerke – ist Niederschlag der Lebenswelt, des ‚Horizonts‘ ihrer Urheber. Jeder spätere Rezipient denkt aber in den Bahnen des Vorverständnisses seiner eigenen, diversen Lebenswelt. Im Verstehensprozess kommt es zur ‚Horizontverschmelzung‘ zwischen den Gesichtskreisen einerseits des Rezipienten und andererseits jenen, die das zu rezipierende Werk prägten.

Wer nun als Gläubiger den Bibeltext las, tat dies nicht (wie der Historiker) mit der Intention, den Horizont seiner Verfasser zu rekonstruieren, sondern ihn als Wort Gottes in seiner Lebenswelt wirksam werden zu lassen. Dass die Auswahl des als besonders relevant beurteilten Textes und sein Verständnis eine Funktion der eigenen Interessen des Lesers waren, wurde i. d. R. nicht erkannt, genauso wenig wie dass sein auf der Rezeption dieses Textes beruhendes Handeln das Ergebnis einer Verschmelzung der eigenen, schon a priori gegebenen bewussten und unbewussten Prägungen und Intentionen mit jenen des längst verblichenen Autors war. „Auslegen heißt gerade: die eigenen Vorbegriffe mit ins Spiel brin-

7 Gadamer 1975 *Wahrheit und Methode*, 285ff., 356f. Das Problem ist allerdings eher eines der Psychologie als der Philosophie.

gen, damit die Meinung des Textes für uns wirklich zum Sprechen gebracht wird.“⁸ Wenn dieser Text Spätere zu Handlungen anstiften konnte, dann nur, weil bereits ein Bedürfnis nach solchen existierte. Dies soll an zwei Beispielen illustriert werden.

2.1 Sodom

Im 15. Jahrhundert erließen die venezianischen Behörden eine Reihe von Maßnahmen, etwa die Beschränkung der abendlichen Schulzeiten, die Beleuchtung einschlägig bekannter Treffpunkte, die Kontrolle von Apothekern und Barbieren (die sich offenbar besonders als Lokale der ‚Szene‘ verdächtig machten) u. a. m., alle mit der Absicht, die Möglichkeiten zu homosexuellen Begegnungen zu blockieren.⁹ Schon 1408 hatten sich die Dieci di Notte, die zuständige Strafverfolgungsbehörde, (erfolglos) beim Papst darüber beklagt, dass die geistlichen Orden die Keimzellen der Sodomie wären und ihre Mitglieder als Tonsurierte einerseits für die weltlichen Gewalten unantastbar waren, andererseits von der kirchlichen Obrigkeit kaum bestraft würden.¹⁰ Zehn Jahre später war dazu ein eigenes Collegium contra sodomitas etabliert worden.¹¹ Es fanden sich bei den Barbieren und Chirurgen so viele anal verletzte Jungen (und Frauen) zur Behandlung ein, dass man diese Fälle 1467 meldepflichtig machte.¹² Ehepaare wurden sogar gefoltert, um sie zu zwingen, dieses Verbrechen zu gestehen.¹³ Guido Ruggiero, Spezialist für die Kriminalgeschichte der Serenissima in der Frührenaissance, erklärt dies aufgrund der erhaltenen Archiv-Dokumente so: „Il modello che [i Dieci] regolarmente invocavano – Sodoma e Gomorra, una società che consideravano l’esempio storico della cultura omosessuale – forniva loro un precedente concreto del terribile giudizio divino contro tali culture. Forse le loro paure saranno davvero state reali e, dal loro punto di vista, il terrore della cultura di Sodoma non era paranoia e la fine di quella città era un fatto inconfutabile.“¹⁴ In ihren eigenen Worten: Die Dieci deklarieren sich als verpflichtet, „imitari opera Dei nostri“ und nach dessen Vorbild das „abhominabile genus Sodomitarum“ auszurotten.¹⁵ In die-

8 Ebd. 375.

9 Ruggiero 1988 confini, 225 ff.; Puff 2003, 183 ff.

10 Ruggiero 1988, 235.

11 Hergemöller 1989 Sodom, 145–162.

12 Ruggiero 1988, 195.

13 Pavau 1980 Police, 285.

14 Ruggiero 1988, 232.

15 Hergemöller 1989 Sodom, 157.

sem Sinn wurde auch verlangt, wegen des alttestamentlichen Modells von Sodom die Verbrennung als reguläre Todesstrafe zu verhängen. Eine solche Orientierung an Gottes Verhalten würde diesen bewegen, den Ruhm und die Herrschaft der Serenissima zu vergrößern.¹⁶ Es ist auch zu bedenken, wie nahe Venedig dem v. a. seit 1453 stets wachsenden Herrschaftsbereich der Osmanen lag, in deren Staat Liebe zwischen Männern nicht verfolgt wurde, da der Islam bis ins 19. Jahrhundert dieses Verhalten nicht kriminalisiert hat.¹⁷

Die neue Sensibilität der venezianischen Justiz gegenüber homosexuellem Verhalten ist nur ein Beispiel für eine in jener Epoche ganz generell zunehmende Verfolgung von Vergehen, die die herrschenden geistlichen und weltlichen Instanzen als Religionsverbrechen beurteilten (Blasphemie, Magie, Teufelsbündnis ...). Ähnliche obrigkeitliche Maßnahmen, aber auch Predigtkampagnen, wurden seit der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts in weiteren italienischen Städten – am bekanntesten Florenz – ergriffen.¹⁸ Um 1400 war dort das allgemeine Erklärungsmuster auch für Überschwemmungen: „Et dictum fuit *communiter per omnes*, quod hoc fuit iudicium Dei ... maxime propter horrendum et inefabile peccatum sodomiticum...“¹⁹ Damit ist diese Schuldzuweisung als allgemeines Mentalitätselement definiert, das Paradigma der Genesis auf die Gegenwart übertragen und um einen Strafmodus erweitert, der wiederum aus dem Alten Testament genommen wurde, die Sintflut. In Venedig erklärte man das Absinken der Häuser als Folge der Provokation Gottes durch die Sodomiter, in Köln machte 1484 ein Geistlicher die Sodomiten für die innerstädtischen Unruhen verantwortlich²⁰ – usw.

In Spanien enthalten bereits die *Siete Partidas*, das Staatsgesetz Alfons des Weisen (1252–1284), einen ausführlichen Abschnitt über Sodomie (mit Nacherzählung der alttestamentlichen Sage), die ausdrücklich als Homosexualität definiert wird: „pecado en que caen los ombres yaziendo vnos con otros contra natura“. Ebenso ausdrücklich wird sie nicht als Sünde einzelner, sondern als die Gesellschaft als Ganzes gefährdend erklärt: „de tal pecado nasen muchos malos en la tierra do se faze.“ Nicht nur die Sodomiter, sondern alle im Land verfallen der „mala fama“, und Gott schickt dorthin „pestilencia y tormentos“. Das Verbrechen ist daher mit dem Tode zu ahnden.²¹ Siena etablierte 1324 ein Amt zur Verfolgung von Sodomiten, um Gottes Ehre, den Frieden und die urbane Moral zu erhalten.²²

16 Ebd. 159.

17 https://de.wikipedia.org/wiki/Homosexualität_im_Islam.

18 Lit.: Limbeck 1989, 199 A.

19 Matteo Grifoni, zit. ebd. 200.

20 Hergemöller 1989 Sodom, 104, 107, 131, 157.

21 *Siete Partidas*, VII, 21, ed. Barcelona 1848, IV, 329 ff. = [Neuausgabe] Barcelona 2018, 948.

22 Goodich 1979 *Unmentionable Vice*, 85.

Ab dem 13. Jahrhundert wurde die Verwerfung homosexuellen Verhaltens ein wesentlich beliebteres Thema volkssprachlicher Predigten als je zuvor. In Deutschland eiferte z.B. Berthold von Regensburg²³ dagegen, in Italien fühlte sich u.a. Bernhardin von Siena, einer der bedeutendsten Heiligen des Franziskanerordens, bemüßigt, *expressis verbis* zu predigen, Mütter sollten im Fall des Falles lieber ihre Töchter als ihre Söhne zum sexuellen Missbrauch freigeben, denn dies sei die geringere Sünde, nachdem er zuerst zustimmend auf die paradigmatische Stelle von Lot in Sodom eingegangen war²⁴ (womit er die *communis opinio* aller machistischen Gesellschaften zum Ausdruck brachte, zu denen die mittelalterlich-christliche nicht weniger zählte als die altjüdische). In Köln predigte im letzten Drittel des 15. Jahrhunderts der Pfarrer von St. Martin jahrelang gegen männliche und – eine Ausnahme – auch weibliche Homosexualität.²⁵

Was bis ins Hochmittelalter als Gefahr allein für die Sünder gesehen worden war, nämlich in die Hölle zu kommen²⁶ wurde nun als kollektive Gefährdung wahrgenommen, die das gesamte Land, den Staat, beträfe – aber nicht erst im Eschaton, sondern *hic et nunc*.²⁷ Auch nördlich der Alpen kriminalisierten im späten Mittelalter die Theologen und die Gesetzesgeber dieses Verhalten immer intensiver.²⁸ So wurde beispielsweise in Regensburg die Todesstrafe für Homosexuelle 1471 begründet: „dorumb dan gott umb dergleich sunden vor die funff stett vertilget.“²⁹ Diese Verschiebung kann übrigens als Zeichen der (i. d. R. unbewussten) Säkularisierung interpretiert werden, die immer mehr Gewicht auf die irdische Existenz legte. Ziemlich parallel begannen die systematischen Hexenjagden im letzten Jahrhundert des Mittelalters v. a. in Territorien der heutigen Schweiz. Dabei war Sodomie ein häufig mit Teufelsbuhlschaft verknüpfter Vorwurf.³⁰

23 Berthold 1862 ed. Pfeiffer, I, 92f.

24 Bernardinus 1936 ed. Bargellini, 900, 908. Vgl. Rocke 1989 Sodomites.

25 Hergemöller 1989 Sodom, 106.

26 Wo sie in einigen Jenseitsvisionen lokalisiert sind: Limbeck 1989, *Turpitudo*. In dem berühmten Traktat des Petrus Damiani, *Liber Gomorrhianus* (M. 11. Jh.), geht es um die Konsequenzen für die sündige Seele des Einzelnen, v. a. des homosexuellen Priesters, nicht aber um Konsequenzen für die Gesellschaft. Die früheren Editionen sind durch die ausführlich kommentierte von Edoardo D'Angelo (Torino 2/2015) überholt.

27 S. Boswell 1980, 269 ff.; Puff 2003, pass.

28 Nach Christian Rohr 2007, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum*, Köln, wurden in dieser Region Katastrophen im Mittelalter nicht mit Sodomie korreliert. Anders im städtischen Bereich, wo z. B. in Köln 1484 eine eingehende Untersuchung in die Wege geleitet wurde, die allerdings wegen Involvierung führender Geschlechter ohne Konsequenzen blieb: Hergemöller 1989 Sodom, 99–144.

29 Puff 2003, 199.

30 Hansen 1900 *Zauberwahn*, 371 und danach Bleibtreu-Ehrenberg 1981, 272ff. übertreiben den Zusammenhang.

Welche Sünde auch immer es wirklich war, deren die Sodomitier in Genesis 19 bezichtigt werden – heute heißt es vielfach, es wäre um Verletzung der Gastfreundschaft gegangen, nicht um gleichgeschlechtlichen Sex³¹ – das Mittelalter interpretierte diese Stelle (mit minimalen Ausnahmen) als gotteslästerliche Homosexualität. Wenigstens seit dem 11. Jahrhundert waren „sodomitae“ im Kirchenlatein regelmäßig „gleichgeschlechtlich agierende Männer“³² (wobei der Begriff aber oft weiter gefasst wurde und v.a. Bestialität miteinbezog; in Italien auch Analverkehr mit Frauen³³); damals „gab es keinen einzigen Theologen, der zu einer anderen als einer sexuellen Deutung gegriffen hätte.“³⁴. Was liegt auch näher, wenn da steht, wie Lot seine Töchter zur Vergewaltigung zur Verfügung stellt, wenn nur seine Gäste verschont bleiben: Die Töchter, „quae necdum cognoverunt virum, educam eas ad vos, et abutimini eis sicut vobis placuerit“. Das Verb „abuti“ führt völlig eindeutig in die sexuelle Sphäre, mag das „cognoscere“, das die Einwohner zuvor den Fremden angedeihen lassen wollten, auch noch weniger spezifisch sein (weswegen es Calvin im Gegensatz zu Luther nicht im sexuellen Sinn verstehen wollte³⁵).

Der springende Punkt ist nun dieser: Das ganze Mittelalter hindurch war die Genesis in Latein (in Sachsen und England schon seit dem 9. Jahrhundert auch in der Volkssprache³⁶) zugänglich gewesen. Aber die Lektüre der genannten Passage löste weder im frühen noch im hohen Mittelalter (in dem es nachweislich homosexuelle Szenen in monastischen und urbanen Schichten gab³⁷) Verfolgungswellen aus. Genausowenig hatte in jenen Epochen Exodus 22, 18 (Maleficos non patieris vivere) und der auch damals eindeutig bezeugte Glaube an Zauberei und Hexen Verfolgungswellen ausgelöst. Die spätantiken und frühmittelalterlichen Synoden begnügten sich (mit Ausnahme der Westgoten) mit geistlichen Sanktionen, die Bußbücher beschränkten sich v.a. auf Fasten.³⁸ Stets ging es um die persönliche Sünde, nirgendwo liest man, diese hätte die Gesellschaft in toto bedroht. Als Karl d. Gr. von homosexuellen Beziehungen in einigen Klöstern hörte, verhängte er keine Strafen, sondern brachte nur seine Betrübnis zum Ausdruck und wünscht dergleichen nie mehr zu hören. Erst für den Wiederholungsfall behielt er

31 Ausführlich diskutiert von Hügel 2009, Homoerotik.

32 Hergemöller 2011 Promptuarium, 266.

33 Hergemöller 1989 Sodom, 158.

34 Ebd. 18.

35 Hügel 2009 Homoerotik, 195ff.

36 Ute Schwab u. a. ed. 1991. Die Bruchstücke der altsächsischen Genesis und ihrer altenglischen Übertragung, Göppingen.

37 Boswell 1980.

38 Bleibtreu-Ehrenberg 1981, 204ff.

sich Sanktionen vor: „Maxime contristat et conturbat, ... ut aliquos ex monachis sodomitas esse auditum. Unde etiam rogamus et contextamur, ut certissime amplius ex his diebus omni custodia se ex his malis conservare studeant, ut nunquam amplius tale quid ad aures nostras perveniat. ... Certe si amplius quid tale ad aures nostras pervenerit, ... talem ultionem faciemus, ut nullus christianus, qui hoc audierit, nullatenus tale quid perpetrare amplius presumserit.“³⁹ Die Reaktion dieses Herrschers war also noch völlig anders als dann die Reaktion der Obrigkeiten im Spätmittelalter.

Auch die frühmittelalterlichen AT-Handschriften enthalten genauso klar die Handlungsanweisung: „Qui dormierit cum masculino coitu femineo, uterque operatus est nefas: morte moriantur.“ (Lev 20, 13). Sie tradieren genauso über den löblichen König Asa: „Et fecit Asa rectum ante conspectum Domini ... abstulit effeminatos de terra ... (3Reg 15, 12). Diese Verurteilung der Homosexuellen hätte somit in allen Jahrhunderten, die an die göttliche Inspiration der Schrift glaubten, zu den entsprechenden Liquidierungen führen müssen.

Auch verlangte wenigstens seit dem späten 4. Jahrhundert das kaiserliche Recht mit christlicher Begründung (nicht Sodom, aber Reinheit des Leibes wegen der Seele) den Feuertod für die „effeminati“.⁴⁰ Im Corpus Iuris Civilis begründete Justinian dann ausdrücklich das Verbot gleichgeschlechtlicher Sexualität mit dem Schicksal von Sodom und Gomorrha: „Docemur enim a divinis scripturis, quia ex huiusmodi impiis actibus et civitates cum hominibus pariter perierunt.“ Die Todesstrafe wird angedroht. Ebenso in einem anderen Edikt, erlassen in einer Zeit mehrfacher Naturkatastrophen: „Scimus enim ex sacris scripturis edocti, quale deus iustum supplicium iis, qui Sodomis olim habitarunt, propter hunc in commixtione furorem intulerit, adeo ut in hunc usque diem regio illa inextincto igni ardeat, cum deus per hoc nos erudiat, ut impiam istam actionem aversemur.“ (Novellae 77 bzw. 141). Daraus zu schließen, es sei also die Sodom-Mythe die „persönliche Erfindung“ dieses Kaisers gewesen,⁴¹ erscheint angesichts der weiteren außerjuridischen Traditionsstränge freilich als Vereinfachung. Dass Justinian dieses Gesetz v. a. dazu nutzte, Gegner, denen sonst nichts nachzuweisen war, zu vernichten und das Vermögen reicher Bürger einzuziehen, wird dem mit dem Hof bestens vertrauten Prokop zu glauben sein.⁴² Anlass für diese Gesetze – und die Entstehung einer ‚Schwarzen Legende‘ über Homosexuelle – waren die Erd-

39 Monumenta Germaniae historica, Cap. 1, 94f. (s. a. 802), Orthographie normalisiert. Auch in der etwas späteren Vision des Wetti wird Homosexualität heftig, aber als speziell monastisches Laster kritisiert, ohne Einwirkung auf die Gesamtgesellschaft, vgl. Diem 2016 Teaching.

40 Bleibtreu-Ehrenberg 1981, 189ff.

41 Bleibtreu-Ehrenberg 1981, 193, 196, 237f.

42 Anekdoten 11, 34ff., vgl. Boswell 1980, 173.

beben und Pestwellen der Jahre 538 und 559.⁴³ Im westlichen Mittelalter hatte diese Legislatur vor der Rezeption des römischen Rechts allerdings keine Konsequenzen.

Warum wurden dann im Spätmittelalter jene Bibelstellen neu bewertet und so verstanden, dass sie als Legitimation einer vordem so nicht manifesten homophoben Aggressivität wirkten, sowohl als Ideologie formuliert wie auch als Verfolgung in die Praxis umgesetzt? Ein Erklärungsversuch wäre viel zu komplex, um hier ausgeführt zu werden. Er müsste von den grundlegenden mentalen Änderungen ausgehen, die die Ära ab etwa 1050 kennzeichnen, und hängt mit der ‚Entdeckung des Individuums‘, dem (auch darin begründeten) Aufkommen kollektiver religiöser Devianzen (Sekten) zusammen⁴⁴, mit der ‚Entstehung einer verfolgenden Gesellschaft‘⁴⁵, der Pluralität einer urbanen Lebensform, der ‚Renaissance‘ antiker Dichtung seit dem 12. Jahrhundert u. a. m., nicht zu vergessen die stetig wachsende Bedeutung der Kategorie ‚Recht‘ für die Herrschaftsausübung. Aber erst ab dem 14. Jahrhundert, das als Epoche der Krisen bekannt ist (Pest, Klimaverschlechterung, Naturkatastrophen), wurde die im 13. Jahrhundert theoretisch (d. h. theologisch und juristisch) vorbereitete Verfolgung der Sündenböcke für alles mögliche Übel in die Realität der Scheiterhaufen und anderer Strafen umgesetzt.⁴⁶ In Venedig, wo man sich mit Recht sowohl von Mailand als auch von den Türken bedroht fühlte, sind im 15. Jahrhundert etwa siebenzig öffentliche Hinrichtungen wegen Sodomie belegt.⁴⁷ Dazu wäre es kaum gekommen, hätten nicht entsprechende Bibelstellen zur Legitimierung aktiviert werden können. Analog dazu bekam die alttestamentliche Konzeption der rächenden Gottheit neue Aktualität, wie die Zunahme apokalyptischer Motive in der Predigt und der bildenden Kunst verdeutlicht.⁴⁸ Ob gleichgeschlechtliche Sexualität gegen Ende des Mittelalters tatsächlich häufiger praktiziert wurde als vordem, lässt sich statistisch nicht entscheiden. Dass sie häufiger wahrgenommen wurde, folgt aus ihrer zunehmenden Präsenz in den Quellen.

43 Hergemöller 2007 Freunde, 70f.

44 Dinzelbacher, Peter. Die Achsenzeit des Hohen Mittelalters und die Ketzergeschichte, in: id. 2007 Körper, 179–224.

45 Moore, Formation.

46 Und zwar durch die städtischen Regierungen und ihre Gerichte, obwohl nach Kirchenrecht zunächst die geistlichen Gerichte zuständig gewesen wären, die in diesem Zusammenhang aber kaum auftraten, vgl. Hergemöller 1989 Sodom, 122f. Letztere zeigten sich an der Verfolgung dieser „stummen“ Sünde wenig interessiert: Puff 2003, 35f., 54f.

47 Hergemöller 1989 Sodom, 151.

48 Dinzelbacher 1996 Angst, 135–231.

Die spätmittelalterliche Mentalität näherte sich also im behandelten Bereich der altjüdischen, wobei jedoch das diese dominierende Merkmal, die Vorstellung, eine exklusive Gottesbeziehung zu besitzen (vgl. z.B. Lev. 20, 26), nun nur eine geringe Rolle spielte. Gewiss nennen zahlreiche Theologen die Christen die ‚wahren Israeliten‘, aber da ihre Religion ohnehin, mit zeitweiser Ausnahme von Al-Andalus und Sizilien, ganz Europa beherrschte, war die Abgrenzung zur einzigen in der Praxis konkurrenzfähigen Religion, dem Islam, kaum von mit der einstigen Abgrenzung zum kanaanäischen Kult mit seiner Tempelprostitution vergleichbarer Bedeutung. Da man den Muslimen alles in Christenaugen erdenkliche Sündhafte nachsagte, bezichtigte man sie auch der Sodomie,⁴⁹ doch blieb dies bloß ein Propagandamoment unter vielen.

Basierend auf jüdischen Tabuvorstellungen galt im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit Homosexualität als die unnatürliche Sünde schlechthin. Zumal Sodomie als ein Verhalten gefürchtet wurde, das Gottes Rache nicht nur an den Schuldigen, sondern an der ganzen Gemeinschaft, in der sie lebten, provozieren musste, wurde sie als Häresie⁵⁰ nicht nur von der Kirche verfolgt und mit schweren Bußen belegt, sondern seit dem 13. Jahrhundert auch und primär von den weltlichen Gerichten.⁵¹ Man weiß, wie lange diese – stets religiös begründete – Diffamierung auch in den säkularen Staaten weiterwirkte, in den deutschsprachigen Ländern wurde sie erst ab 1944 (Schweiz) sehr zögerlich entschärft bzw. aufgehoben. Von der Mehrheit der modernen westlichen Menschen wird Homosexualität – zur Zeit – als gesellschaftlich akzeptables und strafrechtlich nicht zu verfolgendes Verhalten beurteilt; in einigen Ländern ist sogar eine eheähnliche Partnerschaft erlaubt. Damit erweisen sich für diesen Punkt Vorstellungen von und Reaktionen auf Homosexualität als in Mittelalter und Gegenwart diametral konträr. Genau umgekehrt war im Bereich der Geschlechtsbeziehungen Pädosexualität, das heute von der Gesellschaft am heftigsten attackierte und von der Obrigkeit intensivst verfolgte sexuelle Verhalten, eine in der Antike vielerorts ganz legale Orientierung, solange keine Rechte Erwachsener verletzt wurden, und im Mittelalter kein eigener Sünden- oder Strafrechtstatbestand, sondern nur insofern illegitim, als ohnehin *alle* denkbaren außerehelichen und nicht zur Zeugung dienlichen sexuellen Manifestationen illegitim waren. Die kirchliche Festsetzung des Heiratsalters für Mädchen auf 12 bzw. sogar auf 7 Jahre ermöglichte Männern mit entsprechender Präferenz von diesen das paulinische *debitum maritum* einzufordern, sobald sie sie rechtmäßig geehelicht hatten.⁵²

49 Z. B. Hroswita von Gandersheim, s. D'Angelo 1999 Attitude.

50 Spreitzer 1988 Die stumme Sünde, 57 ff.

51 Puff 2003, 17 ff.

52 Dinzelbacher 2018 Pädophilie.

2.2 Brautmystik

Auch zum Hohen Lied waren, wie zu den anderen Büchern der Schrift, das ganze Mittelalter hindurch Exegesen entstanden; durch viele Jahrhunderte hindurch eliminierten sie die ursprüngliche zwischenmenschliche Bedeutung, indem sie die Braut auf die katholische Kirche und den Bräutigam auf Gott deuteten. Ein Verständnis des Liedes, wie es heute im evangelischen Bereich – wenigstens in Skandinavien – möglich ist, nämlich: „Her beskrives oralsex og v tsex med en frodig billedbruk“, woraus dann abgeleitet wird, dass alle im Mittelalter streng bestraften erotischen Techniken ohnehin bibelkonform seien,⁵³ wäre undenkbar gewesen.

Jedenfalls vermieden es die meisten frühmittelalterlichen Geistlichen, sich mit diesem kanonischen Buch auseinanderzusetzen. Erst im 12. Jahrhundert ist eine wahre Blüte in der Beschäftigung mit diesem Teil der Bibel zu verzeichnen; mehr Autoren schrieben in diesem S kulum darüber als in allen vorhergehenden zusammen⁵⁴. Und seit Bernhard von Clairvaux⁵⁵ nahm ihre Deutung eine markante Wende.

Bei den frühmittelalterlichen Autoren galt das Canticum als abstrakt zu verstehende Metapher von der Brautschaft zwischen der Kirche und Gott⁵⁶ später auch mariologisch interpretiert. Bernhard (auf den ich mich hier beschränken muss, was vertretbar erscheint, da sein Verständnis des Canticum viel breiter wirksam wurde als das jedes anderen Theologen) initiierte eine formal ganz neue und v. a. die Mystik prägende Variante: Das Hohe Lied ist die Liebesgeschichte und der Liebesdialog zwischen dem Sponsus Gott und der Sponsa Seele. In der Tat findet sich eine solche Exegese schon bei Origenes, sie hatte jedoch im früheren Mittelalter so gut wie keine Rezeption gefunden. Dagegen kann man für die Generation Bernhards fast von einer Renaissance des Alexandriner Theologen sprechen, natürlich in der spätantiken lateinischen Übersetzung, von der die Bibliothek von Clairvaux nicht weniger als acht B nde besaß. Nun übernahm Bernhard von Origenes wohl den Hauptgedanken, nämlich die Auslegung der Braut des Hohen Liedes als die Seele des einzelnen Gläubigen, erzählte aber in seinen *Sermones super Canticum* eine, *sit venia verbo*, geradezu dramatische Liebesgeschichte. Damit kam er dem ursprünglichen Sinn dieser „collection of folk-

⁵³ Gelius 2010 Sex, 71 ff. Der Verfasser ist Pfarrer der norwegischen Reichskirche, das Buch wurde von Seiten des zuständigen Bischofs kritisiert, führte aber nicht zu einem Berufsverbot (https://no.wikipedia.org/wiki/Einar_Gelius).

⁵⁴ Vgl. die Liste bei Matter 1990 Voice, 203 ff.

⁵⁵ Das Folgende nach Dinzelbacher 2008 Bernhard – dort zahlreiche Sekundärliteratur.

⁵⁶ Moritz 1980 Church, 3–11.

songs ... sung at weddings in the villages round about Jerusalem“⁵⁷ näher als alle mittelalterlichen Interpreten vor ihm.

Bernhards Ansatz hierbei ist für die Geschichte der Liebe unseres Wissens so bestürzend neu wie – in der weltlichen Sphäre – der des ersten Trobadors, Wilhelm IX. von Aquitanien (1071–1127), oder der ältesten Tristandichtungen (M. 12. Jh.). Der Abt setzt neben die traditionelle Deutung der Braut als Personifikation der Kirche und die jüngere Erklärung der Braut als Maria die Identifikation mit der menschlichen Seele: „Die Braut, wenn ich es zu sagen wage, sind wir (illa, si audeo dicere, nos sumus)“.⁵⁸ Bernhard wagt es, und das bedeutet die Verlagerung weg von der Heilsgeschichte eines Kollektivs, also dem der unzähligen Mitglieder der katholischen Kirche, hin in den Bereich der seelischen Erfahrung des Einzelnen. Jede Seele erfährt die Gottesbegegnung nach ihren Verdiensten anders, denn der König ist polygam, er hat viele Brautgemächer, viele Königinnen, Konkubinen, Mägde.

Bernhard spricht seine Mitmönche ganz direkt auf ihre individuelle spirituellen Erfahrungen hin an: „Convertimini ad vos ipsos ... si quis ex ore Christi spirituale osculum vel semel accepit, hunc proprium experimentum profecto sollicitat...“⁵⁹ (Wendet euch an euch selbst... Wenn jemand vom Munde Christi den geistlichen Kuss auch nur einmal empfangen hat, dann lockt ihn seine eigene Erfahrung weiter...). „Er erklärt die Schrift nicht, sondern wendet sie an“.⁶⁰

Da spielt sich eine Liebesbeziehung nicht nur, wie im herkömmlichen Verständnis, zwischen der Kirche oder Maria und dem Sohn Gottes ab, da ist nicht in einem Buch von dritten und vierten die Rede, sondern der Text greift quasi auf die Hörer und Leser über, denn er wird eben von ihnen erzählt, wie der Text der Unendlichen Geschichte Michael Endes auf ihren Leser Bastian übergreift. Wie zwischen den Männern und Frauen des höfischen Romans und eines Teils der höfischen Lyrik geht es ausdrücklich um gegenseitige Liebe: „red-amari“. „Dies ist wahrlich ein geistliches und heiliges Ehebündnis. Was heißt hier Bündnis? Eine Umarmung ist es. Eine Umarmung nämlich, wo dasselbe zu wollen und dasselbe nicht zu wollen einen Geist aus beiden macht. Es ist nicht zu befürchten, dass die Ungleichheit der Personen die Harmonie der Willen irgendwie hemmen würde, denn die Liebe kennt keine Unterwürfigkeit (reverentiam nescit). Vom Lieben wird nämlich die Liebe benannt, und nicht vom Ehren. Ehren mag ja, wer starr vor Furcht ist, wer vor Bewunderung erschrickt; nichts davon beim Liebenden ... Welche andere notwendige Beziehung suchst du zwischen Braut und Bräutigam au-

57 Lewis B. Paton 1915, Love (Semitic), in: ERE 8, 182.

58 Super Cantica 68, 1, ed. II, 196, 21f.; vgl. 7, 2; Dominica post octavam Epiphaniae 2.

59 Super Cantica 3, 1, ed. I, 14, 7ff.

60 H. Lubac, zit. Gastaldelli 1995 praedicator, 322.

ßer der: geliebt zu werden und zu lieben?... Füge hinzu, daß dieser Bräutigam nicht nur ein Liebender, sondern die Liebe selbst ist! Nicht die Ehre? Vielleicht verfißt dies jemand – ich habe dies nicht gelesen.⁶¹ Gelesen habe ich dagegen, daß Gott die Zuneigung ist. Dass er die Ehre oder die Würde ist, habe ich nicht gelesen.“⁶² Eindrucksvoll, wie Bernhard ‚honor‘ und ‚dignitas‘, beides zentrale Begriffe des feudalen Denkens, in Liebe auflöst. Seine Vorrang- und Ehrenstellung, sein ‚honor‘, ist dem mittelalterlichen Menschen unnachvollziehbar wichtig, denn es geht dabei um seine soziale oder besser ontologische Stellung im christlichen Stufenkosmos. Noch im Todesjahr Bernhards versprechen der Papst und der deutscher König einander vertraglich, gegenseitig ihren ‚honor‘ zu schützen: der Kaiser mit der weltlichen Macht den ‚honor papatus‘, und der Papst mit dem kirchlichen Bannfluch den ‚honor imperii‘.

„Aber wenn Gott liebt, will er nichts anderes, als wiedergeliebt zu werden, denn er liebt nichts anderes als geliebt zu werden...“⁶³ „O amor praeceps, vehemens, flagrans, impetuose... Oh stürmische, heftige, brennende, anbrandende Liebe, die du nicht erlaubst, außer dir etwas anderes zu denken... Du reißt Ordnungen um, missachtest das Herkommen, kennst kein Maß. Was immer zu Schicklichkeit, Vernunft, Scham, Rat, Urteil zu gehören scheint, alles führst du im Triumph in deine Gefangenschaft...“⁶⁴ „Confundis ordines, dissimulas usum, modum ignoras“: Abermals werden Begriffe, werden menschliche Haltungen, die in Bernhards Zeit mit sehr hohem Wert besetzt sind, hinweggefegt: ‚ordo‘, die herkömmliche und damit rechte Weltordnung, ‚ordo‘, der soziale Stand der hochmittelalterlichen Gesellschaft, die der Theorie nach abgeschlossen ist, wo jeder (wie Bernhard an anderer Stelle selbst betont⁶⁵) an seinem ererbten Platz zu bleiben hat; ‚usus‘: die Welt der Tradition, des Altverbürgten, der Autoritäten, an deren Lehre nicht zu rütteln war – ‚usus‘: eben jenes vorgefertigte Denkschema, dem Abaelard sein ‚ingenium‘, sein eigenständiges Denken, sein „Genie“, entgegengesetzt, ‚modus‘: das rechte Maß, die ‚aurea mediocritas‘ der Lateiner, die ‚mesura‘ der französischen, die ‚mâze‘ der deutschen Ritter, jener Leitbegriff des zeitgenössischen höfischen Tugendsystems, das Maßhalten im Sinne von Mäßigung, das bestimmte Grenzen nicht überschreitet. Dies gerade tut aber die Liebe zwischen Gott und Mensch, sie überschreitet die Grenzen, die dem verschuldeten, erbsündenbelasteten Menschen gesetzt sind und gewährt der Seele, der Braut Jesu, die

⁶¹ Vgl. Dinzelbacher 1996a Ego.

⁶² Super Cantica 83, 3, ed. II, 299, 27ff.; vgl. 68, 1.

⁶³ Super Cantica 83, 4, ed. II, 301, 9f.

⁶⁴ Super Cantica 79, 1, ed. II, 272, 5ff.

⁶⁵ Gottfried von Auxerre, Declamationes ex S. Bernardi sermonibus 10, Patrologia Latina 184, 444A.

mystische Vereinigung in der Ekstase. „Wohl ruft mich Schamhaftigkeit zurück, aber es siegt die Liebe!“⁶⁶

Vehikel dieser Verlebendigung und Konkretisierung des Verhältnisses von Gott und Seele ist die tropologische Exegese des Liedes,⁶⁷ also jene Bibelauslegung, die den heiligen Text als Bild für christlich-moralisches Verhalten interpretierte. Es geht dabei vorrangig also nicht um die Vermittlung von Wissen (was diese oder jene Stelle allegorisch bedeuten mag), sondern um Anstiftung zu einer bestimmten religiösen Haltung. Bei einem Text wie dem über eine Braut und ihren Bräutigam also um praktizierte Gottesliebe.

Nach heutigem Verständnis gehört die hohe Bewertung der eigenen Empfindungswelt, wie sie hier in einer Dramatik ohne Vorbild beschrieben wird, zu den Elementen, die Individualismus konstituieren – und damit erweist sich Bernhard als ganz hervorragender Exponent der neuen Mentalität des hohen Mittelalters. Den Rekurs auf die Erfahrung von religiösen Empfindungen, ausgelöst durch die Anwesenheit der Gottheit oder die Entrückung in sie, führt Bernhard immer wieder als Argument in seine mystagogischen Diskurse ein. Dem Prediger, sagt er und meint damit sich selbst, ist es nicht erlaubt zu verschweigen, „was ich aufgrund eigener oder anderer Erfahrung weiß, und was viele leicht zu erfahren vermögen“⁶⁸.

Es ist nun Aufgabe der Mentalitätsgeschichte, Erklärungen für die genannten in ihrer Zeit neuen Wirkungen der ja auch vorher ganz genauso verfügbaren Bibelstellen zu versuchen. Im hohen Mittelalter ist ein Syndrom von materiellen und mentalen Veränderungen festzustellen⁶⁹ das m.E. seinen hauptsächlichsten Impetus in einer generellen, auf Klimabesserung basierenden materiellen Affluenz der europäischen Gesellschaften fand. Im Zuge der schon erwähnten Entwicklung eines deutlicheren Gefühls für Individualität und seiner höheren Bewertung kommt es zur ‚Entdeckung der Liebe‘, wie sie paradigmatisch der Tristan-Roman und die Minnelyrik als *Raison d’être* eines geglückten Lebens präsentieren. Es wird nicht nur die antike Liebesdichtung als Vehikel, diese Emotionen auszudrücken, wiederentdeckt (Stichwort ‚aetas Ovidiana‘), sondern auch das Canticum, das seit dem 12. Jahrhundert das Vorbild *par excellence* wird, mit Hilfe dessen die Liebe zu einem phantasierten aber nicht weniger real empfundenen

⁶⁶ Super Cantica 9, 2f., ed. I, 43, 12f.

⁶⁷ Vgl. Gastaldelli 1995 *praedicator*, 363ff.; Matter 1990 *Voice*; Astell 1990 *Song of Songs*; Hummel 1989 *Modelle*. Nicht zugänglich war mir Kingma, E. 1993. *De mooiste onder de vrouwen*. Een onderzoek naar religieuze idealen in twaalfde-eeuwse commentaren of het Hooglied. Hilversum.

⁶⁸ Super Cantica 57, 5, ed. II, 122, 14f.

⁶⁹ Dinzelbacher 2017a *Structures*.

Gegenüber ausgedrückt wird, dem Gottessohn, „spetiosus forma prae filiis hominum“ (Ps 44, 3).

Hier haben wir es mit einer Seite der alttestamentlichen Spiritualität zu tun, die auch im frühen Mittelalter stets zugänglich gewesen wäre, aber latent blieb und erst im Reformmönchtum des 12. Jahrhunderts aktiviert wurde. Wichtig ist, sich bei Betrachtung der (heute viel und einseitig gerühmten) Spiritualität der Zisterzienser zu vergegenwärtigen, dass diese, jedenfalls zur Zeit Bernhards, nicht wie bisher im Benediktinerorden üblich Oblaten, also Kinder, waren, sondern meist erwachsene Männer vielfach aus vornehmen Familien, die bereits ein weltliches Leben kennengelernt hatten und aus freiem Willen Asketen werden wollten, um sich selbst zu finden („habitare secum“), den „inneren Menschen“ ganz auf Gott zu konzentrieren. Ihre vielleicht vordem einer höfischen Dame geltende Liebesfähigkeit wollten sie bewusst (wie die Tiefenpsychologie sagen würden) umorientieren auf den himmlischen Bräutigam. Sie waren für die Liebesseufzer des Hohen Liedes und ihre Auslegung vermutlich sensibilisierter als ein Benediktiner, der mit sechs oder acht Jahren mit oder gegen seinen Willen als Oblate ins Kloster gekommen war, ohne je weltliche Lebens- und Liebesformen kennengelernt zu haben. So erklärt sich wohl teilweise der große Erfolg der Canticum-Meditationen Bernhards und anderer Schriftsteller seines Ordens.⁷⁰

3 Resümee

Als Ergebnis ist in etwa festzuhalten: In der betrachteten Epoche der lateinischen Christenheit kam es zu Situationen, in denen eine größere Affinität zu bestimmten Elementen der alttestamentlichen Mentalität empfunden wurde und diese deshalb eine signifikant wichtigere Bedeutung als in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters erlangten, obwohl sie auch damals gleichermaßen verfügbar gewesen wären. Doch waren sie weitgehend toter Buchstabe geblieben.

Generell gibt es ja vieles, was im kulturellen Wissen einer Gesellschaft als existent, aber nicht aktiviert gelten muss. Da das Christentum in allen frühmittelalterlichen Reichen Europas durch ihre ursprüngliche Zugehörigkeit zum Imperium Romanum Staatsreligion war oder durch die Mission dazu wurde, da es von einer im Gegensatz zur Laienschaft litteraten Bildungselite propagiert und verwaltet wurde, da durch die verpflichtende Kindertaufe einerseits und die Bedrohung der Apostasie mit strengsten Strafen andererseits ein wasserdichtes ‚Zeitalter des Glaubens‘ etabliert war, könnte man annehmen, dass alle Normen und

⁷⁰ Dinzelbacher 1997 Zisterzienser.

Ideale dieser Buchreligion die gesamte Epoche hindurch hätten prägend sein müssen. Faktisch kannten die Gebildeten in der Spätantike und im Frühmittelalter sowohl die Sodomie-Texte des Alten Testaments wie auch das Hohe Lied, aber beide erlangten keine Relevanz für die Lebenswirklichkeit, die auch nur annähernd mit jener ab dem 12. Jahrhundert vergleichbar wäre. Erst aufgrund der durch außerreligiöse Umstände veränderten Situationen entwickelte sich das Bedürfnis, für die neuen Gegebenheiten die entsprechenden Schrift-Stellen zu aktivieren. Immer vorhandene, aber nicht aktivierte Vorgaben des heiligen Textes wurden nunmehr als ‚Hilfsmächte‘ (um einen von Friedrich Heer gern verwendeten Begriff einzubringen) zum Umgang mit den aktuellen sozialen Gegebenheiten instrumentalisiert. Die innovative Beschäftigung mit diesen Texten wurde dann ihrerseits fast zu einem Selbstläufer, der die Mentalitätskomponenten, derentwegen man sich ihrer ‚erinnert‘ hatte, deutlich verstärkte und mitformte. Es ist wohl so, wie ein Luther-Spezialist es formuliert hat: „Und vielleicht kann die Bibel überhaupt auf theologische Theoriebildung nicht anders einwirken als so, daß sie im Horizont der jeweils eigenen, durch sie gewirkten Glaubenserfahrung sowie des eigenen, im Umgang mit ihr entwickelten Wahrheitsbewusstseins zur Sprache gebracht wird.“⁷¹ Nur geht es keineswegs bloß um die fachspezifische Theoriebildung, sondern die Einwirkung auf die religiöse Mentalität allgemein, ihre Vorstellungswelt ebenso wie ihre Gestaltung der Lebenswelt.

Abschließend sei angemerkt, dass ein wirkliches Verständnis mentalitätshistorischer Prozesse wie gerade der Horizontverschmelzung ohne Integration des Erklärungspotentials der Psychohistorie – der seriösen Psychohistorie ist zu betonen, da unter diesem Namen auch nicht ganz wenig Spekulatives ohne historische Kompetenz publiziert wird – nicht zu erreichen sein wird.⁷² In die psychogenetische Entwicklungslinie, die m. E. am treffendsten von Willy Obrist beschrieben wurde,⁷³ ist die Rezeption des alttestamentlichen Liedes nach seinem ursprünglichen Sinn in jenen Schub des Realitätsgewinns im Weltbild einzuordnen, der das 12. Jahrhundert zu einer europäischen Achsenzeit machte. Dagegen zeigt gerade die Funktionalisierung der Genesis-Episode im Spätmittelalter, wie wenig diese Entwicklungslinie eine einheitlich fortschreitende war (und ist); die kritiklose Aktivierung des Sündenbock-Schemas entspricht einer Regression zu einer archaischen Mentalität, welche erst die Aufklärung, freilich unvollständig, überwinden sollte.

71 Beutel 2005, 449.

72 Dintelbacher, Peter. Psychohistorie aus Sicht des Historikers, in: id. 2007 Körper, 335–347; id. 2003 Mentalität, 313–370; Hutton 1987 Psychohistorie.

73 Dintelbacher 2015 Psychologische Erklärungsmodelle.

Insofern ist eine kulturelrelativistische Sicht der mentalen Wandlungen wohl angebracht; das hindert jedoch nicht, dass in bestimmten Regionen auch über längere Epochen eindeutige *Tendenzen* dominieren können, wie sie etwa vom archaischen Griechenland bis zum Hellenismus oder vom 17. Jahrhundert bis in die Gegenwart zu konstatieren sind, beides Zeiten zunehmender Komplexität der Lebenswelten. Einzelne regressive Phasen, wie am Beispiel der Homosexuellen-Verfolgung illustriert, sind keine Widerlegung solcher genereller Tendenzen.⁷⁴ Die im Sinne zunehmender Humanität (im modernen Sinn) progressive Tendenz, welche im Prinzip als kontinuierlicher Fortschritt der mentalen Entwicklung vom 12. Jahrhundert bis in die Gegenwart erscheint und für die die Hohe Lied-Rezeption einen wichtiger Stimulus darstellte, erscheint in der europäischen Mentalitätsgeschichte als prävalent. Dies ist keineswegs eine geschichtsphilosophisch-teleologische Aussage, sondern eine an den Veränderungen u. a. der Stellung der Frau, des Verhältnisses der Erwachsenen zu Kindern, zu Tieren, dem Strafvollzug u. a. m. nachprüfbare historische. Keineswegs lässt sich allerdings für die Zukunft eine progressive Weiterbildung der psychogenetischen Entwicklung extrapolieren: Die Periode Spätantike-Völkerwanderungszeit-Frühmittelalter zeigt deutlich genug, wie sehr eine jahrhundertelange, vielleicht sogar endgültige Dominanz der regressiven Tendenzen möglich erscheint. Die Schrift-Rezeption wird dabei jedenfalls weiterhin eine Rolle spielen, sei es in diese oder jene Richtung.

Literaturverzeichnis

- Astell, Ann 1990. *The Song of Songs in the Middle Ages*. Ithaca.
 Bernardinus Senensis 1936. *Le prediche volgari*, ed. P. Bargellini. Milano.
 Bernhard von Clairvaux 1957/77. *S. Bernardi Opera*, ed. J. Leclercq, H. Rochais. Romae.
 Berthold von Regensburg 1862. *Vollständige Ausgabe seiner Predigten mit Einleitungen und Anmerkungen*. 2 Bde., hg. Franz Pfeiffer, Joseph Strobl. Wien.
 Beutel, Albrecht 2005. *Luther Handbuch*, Tübingen.
 Bleibtreu-Ehrenberg, Gisela 1981. *Homosexualität*. Frankfurt.
 Boswell, John 1980. *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Chicago.
 D'Angelo, Eduardo 1999. Hrotswitha's Attitude towards Homosexuality, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 34, 29–39.

⁷⁴ Das bekannteste Beispiel ist die Epoche des Faschismus, die trotz ihrer Bestrebungen, in vielen Bereichen die seit der Aufklärung dominierende Tendenz zu einer größeren Humanität zu blockieren oder ins Gegenteil zu verwandeln, weltgeschichtlich die oben genannte Tendenz letztlich nur verstärkt hat. Denn nach dem militärisch-politischen Untergang dieser Ideologie entwickelten die ihm vorher verpflichteten Gesellschaften eine Schuldkultur, die sie humane Werte mehr als je zuvor betonten ließ.

- Diem, Albrecht 2016. Teaching sodomy. Carolingian monasteries and queer anxieties. A study of Walahfrid Strabo's and Heito's Visio Wettini, in: *German History* 34, 385–401.
- Dinzelbacher, Peter 1996. *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteseferfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*. Paderborn.
- Dinzelbacher, Peter ²2008. *Bernhard von Clairvaux*. Darmstadt.
- Dinzelbacher, Peter 1996a. „Ego non legi...“ Bernhard von Clairvaux zwischen modernem Individualismus und traditioneller Autoritätsgebundenheit, in: *Miscellanea Mediaevalia* 24, 722–747.
- Dinzelbacher, Peter ²2008. *Europäische Mentalitätsgeschichte*. Stuttgart.
- Dinzelbacher, Peter 2007. *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*. Paderborn.
- Dinzelbacher, Peter 1989. Liebe im Frühmittelalter. Zur Kritik der Kontinuitätstheorie, in: *Zs. für Literaturwissenschaft und Linguistik* 19/74, 12–38.
- Dinzelbacher, Peter 2017. Mentalitätsgeschichte, in: P. Gowin, N. Walzer ed., *Die Evolution der Menschlichkeit*. Wien, 60–69, 440.
- Dinzelbacher, Peter 2018. Pädophilie im Mittelalter, in: *Beiträge zur Rechtsgeschichte Österreichs. Zeitschrift der Kommission für Rechtsgeschichte Österreichs der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 8, 5–38.
- Dinzelbacher, Peter 2015. Psychologische Erklärungsmodelle historischen Kulturwandels. Übersicht, Kritik und Entwürfe, in: Dinzelbacher, Peter, Harrer, Friedrich ed., *Wandlungsprozesse der Mentalitätsgeschichte*. Baden-Baden, 49–92.
- Dinzelbacher, Peter 2003. *Mentalität und Religiosität des Mittelalters*. Klagenfurt.
- Dinzelbacher, Peter 2017a. *Structures and Origins of the Twelfth-Century ‚Renaissance‘*. Stuttgart.
- Dinzelbacher, Peter 1981. Über die Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter, in: *Saeculum* 32, 185–208.
- Dinzelbacher, Peter 2009. *Warum weint der König? Eine Kritik des mediävistischen Panritualismus*. Badenweiler.
- Dinzelbacher, Peter 1997. Zisterzienser [Mittelalter], in: id., J. Hogg ed., *Kulturgeschichte der christlichen Orden*. Stuttgart, 349–377.
- Gadamer, Hans-Georg ⁴1975. *Wahrheit und Methode*. Tübingen.
- Gastaldelli, F. 1995. „Optimus praedicator“. L'opera oratoria di San Bernardo, in: *Analecta Cisterciensia* 51, 321–418.
- Gelius, Einar ³2010. *Sex i Bibelen*. Oslo.
- Goodich, Michael 1979. *The Unmentionable Vice. Homosexuality in the Later Medieval Period*. Oxford.
- Hansen, Joseph 1900. *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter, und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*. München.
- Hergemöller, Bernd-U. 2007. *Die Freunde des Bösen. Malographie, Schwarze Legende und Hate Crime im Mittelalter*. Hamburg.
- Hergemöller, Bernd-U. 2011. *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*. Frankfurt.
- Hergemöller, Bernd-U. 1998. *Sodom und Gomorrha. Zur Alltagswirklichkeit und Verfolgung Homosexueller im Mittelalter*. Hamburg.
- Hügel, Karin 2009. *Homoerotik und Hebräische Bibel*. Hamburg.
- Hummel, Regine 1989. *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert: ‚St. Trudperter Hoheslied‘, Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von Saint-Thierry*. Göppingen.
- Hutton, Patrick 1987. Die Psychohistorie Erik Eriksons aus der Sicht der Mentalitätsgeschichte, in: Raulff, Ulrich 1987 ed. *Mentalitäten-Geschichte*. Berlin. 146–162.

- Karras, Ruth 2020. The Regulation of „Sodomy“ in the Latin East and West, in: *Speculum* 95, 969–986
- Limbeck, Sven 1998. „Turpitudō antique passionis.“ Sodomie in mittelalterlicher Visionsliteratur, in: *Visio Edmundi monachi de Eynsham*, ed. Th. Ehlen u. a. Tübingen, 165–226.
- Matter, E. A. 1990. *The Voice of my Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity*. Philadelphia.
- Moore, R. I. 1987. *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950–1250*. New York.
- Moritz, Th. 1980. The Church as Bride in Bernard of Clairvaux’s Sermons on the Song of Songs, in: *Cistercian Studies Series* 63, 3–11.
- Pavau, Elisabeth 1980. Police des mœurs, société et politique à Venise ..., in: *Revue historique* 264/535, 241–288.
- Puff, Helmut 2003. *Sodomy in Reformation Germany and Switzerland*. Chicago.
- Raulff, Ulrich 1987 ed. *Mentalitäten-Geschichte*. Berlin.
- Rocke, Michael 1989. Sodomites in Fifteenth-century Tuscany: The view of Bernardino of Siena, in: *The Pursuit of Sodomy: Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*, ed. K. Gerard, G. Hekma. New York 7–31.
- Ruggiero, Guido 1988. *I confini dell’eros. Crimini sessuali e sessualità nella Venezia del Rinascimento*. Venezia.
- Spreitzer, Brigitte 1988. *Die stumme Sünde. Homosexualität im Mittelalter*. Göppingen.

Thomas Wagner

Response zu Peter Dinzelbacher: Zur Methode der Mentalitätsgeschichte

Abstract: Im Gespräch mit Peter Dinzelbacher wird in diesem Beitrag die Methodik zur Erforschung von Mentalitäten in historischen Kontexten befragt. Mentalitäten werden im Sozialisationsprozess an affektiv-emotiven sowie an kognitiven Aspekten ausgebildet, wobei die affektiv-emotiven die kognitiven prädeteminieren. Um die Spezifika einer jeden Epoche sichtbar zu machen, sind zunächst anthropologische Konstanten zu aufzuweisen, die immer als Vorprägung zu verstehen sind. Bewusstseinsprägende Ereignisse führen dann zu einer Veränderung der Mentalität, so dass sich in ihr Resultate eines trägen Entwicklungsprozesses widerspiegeln.

In dialogue with Peter Dinzelbacher, this paper inquires into methods for researching mentalities in historical contexts. The affective-emotive and cognitive aspects of mentalities are formed in the socialization process, although the affective-emotive aspects predetermine the cognitive ones. In order to make the specific features of each epoch visible, anthropological constants first have to be identified, which must always be understood as predispositions. Events that shape consciousness then lead to changes in mentality, in which the results of a sluggish developmental process are reflected.

In seinem Beitrag geht Peter Dinzelbacher mit der Frage nach der Mentalität von Menschen, die im Hoch- und Spätmittelalter mit alttestamentlichen Texten konfrontiert wurden, auf eine Voraussetzung im Umgang mit Überlieferung ein. Dabei fragt er historisch rekonstruierend nach der Emotionalität von Menschen, die sich reziprok durch individuelle körperliche Konstitution und geistige Haltungen ausbildet, um zugleich die Wahrnehmung von Körper und Geist durch die Menschen der jeweiligen Epoche zu prägen. Dieser Aufgabe stellt sich Peter Dinzelbacher, indem er bei der Beschreibung der Rezeption biblischer Texte im 15. sowie im 12. Jahrhundert n. Chr. nach einer Aktivierung von alttestamentlichen Paradigma sucht. Dadurch werden bei Hörenden/Lesenden Aspekte einer mittelalterlichen Mentalität aufgerufen, um in Form alttestamentlicher Texte prägend in zeitaktuelle Begebenheiten einzugreifen. Das entfaltet Dinzelbacher in zwei Richtungen: Im ersten Beispiel wendet er sich Predigten zu Gen 19 zu, im zweiten der Canticum-Deutung durch Bernhard von Clairvaux im 12. Jahrhundert und ihrer

Wirkung auf das Selbstverständnis der Gläubigen in der Folgezeit. Mit diesen beiden Beispielen werden zwei Stoßrichtungen der Mentalitätsforschung sichtbar: Zum einen wird Mentalität als Präsupposition eines Kommunikationsprozesses untersucht, zum anderen ein Wandel durch eine Neudeutung von tradierten Texten dargestellt. Diese von ihm gewählte Diversität ruft Fragen nach dem Wesen von Mentalität sowie der Möglichkeit ihrer Erforschung hervor, denen ich im Folgenden im Gespräch mit seinem Beitrag nachgehen werde.

Peter Dinzelbacher beschreibt den Gegenstand der Mentalitätsgeschichte als deskriptive Erforschung der seelischen Verfassung einer bestimmten Kultur bzw. Epoche in ihrer Gesamtheit. Dabei grenzt er die Mentalitätsgeschichte zweifach gegenüber anderen Forschungsperspektiven ab. Zunächst trennt er das Kognitive, zu dem er Vorstellungen, Ideen und Denkweisen zählt, die vom Menschen in seiner Zeit reflektiert werden und die dem Forschungsbereich der Geistes-, Ideen- und/oder Ideologiegeschichte zuzuweisen sind, vom Affektiven und Emotiven. Diese basieren auf Denkformen, Einstellungen, Wertesystemen, Vorurteilen, Hoffnungen, Ängsten und ähnlichen Aspekten und wirken sich in den konkreten Handlungen aus. Zwar bildet das Bewusste die Grundlage, auf die hin sich das Unbewusste faktisch und situativ bezieht, doch stellt das Affektiv-Emotive den eigentlichen Forschungsgegenstand dar. M.a.W., das Kognitive ist in seinen jeweiligen zeitlichen und örtlichen Ausprägungen durch das Affektiv-Emotive prädeterniert, so dass das Unbewusste im Konkreten sichtbar wird. „Vorausgesetzt sei – eine Selbstverständlichkeit –, dass nicht von einfachen linearen Kausalitäten auszugehen ist, sondern von Rückkoppelungsprozessen, d.h. dass eine eingetretene Wirkung ihrerseits den verursachenden Stimulus modifiziert und dieser als solcher wiederum wirkt und so fort, ebenso, dass wohl jeder historische Wandel multikausal generiert ist.“¹ Auf diese Weise führt im Sozialisationsprozess eine Mischung aus Kognitivem und Affektiv-Emotivem zur Ausprägung von Mentalität. Beschreibungen von Mentalitäten anderer Epochen sind so immer graduell. In der Mentalitätsforschung werden damit also Schwerpunktsetzungen in den einzelnen Epochen betrachtet, die auf Heils- und Schreckensbildern basieren und deren Auswirkungen sich in den schriftlichen und ikonographischen Hinterlassenschaften einer jeden Zeit dokumentieren. Im Rückgriff auf die die Menschen prägenden Heils- und Schreckensszenarien wird das Intentionale der Handlungen sichtbar: „Im Unterschied zum Gros der geschichtswissenschaftlichen Publikationen geht es [bei der Mentalitätsforschung, TW] eben nicht darum, über historische Sequenzen bloß zu referieren oder zu

1 Peter Dinzelbacher, „Einführung“, in *Wandlungsprozesse der Mentalitätsgeschichte*, ed. Peter Dinzelbacher / Friedrich Harrer (Baden-Baden: Deutscher Wissenschaftsverlag 2015), 1–24, 3.

dozieren, sondern darum, den Versuch zu wagen, sie zu erklären und zu verstehen.“²

Im Verstehens- und Erklärungsprozess ist für Dinzelbacher eine zweite Trennung nötig, um die besondere Prägung einer jeden Epoche zu ergreifen. Kultur- und Epochenspezifika werden von anthropologischen Konstanten geschieden, so dass das Proprium einer jeden Epoche in seinen kulturellen Zusammenhängen sowie das Intentionale einer jeden Äußerung erst im Bezug zur Vorprägung sichtbar werden. In dieser Differenzierung fließen somit drei Aspekte zusammen: Die Präsupposition des Menschen in ihren somatischen und kulturhistorischen Dimensionen, die graduell variierende Bezogenheit des Individuums auf das Zukünftige, durch das Heils- und Schreckensbilder in konkreten Situationen des Lebens relevant werden, sowie die Vermittlungsabsicht des Senders, die auf das Affektiv-Emotive des Gegenübers hin ausgerichtet ist. Dabei ist zu bedenken, dass das Senden einer Botschaft, die auf die anthropologische Präsupposition des Kommunikationspartners sowie der von ihm erhofften oder befürchteten Zukunftsszenarien zielt, mit zunehmendem Umfang des Adressatenkreises unspezifischer wird. Der Sender ist dementsprechend auf eine verallgemeinernde Annahme über epochal und territorial spezifische gesellschaftliche Grunddispositionen angewiesen, um intentional agieren zu können. In jeder Aussage fließen Kommunikationsvoraussetzungen des Senders sowie angenommene Dispositionen des Empfängers zusammen. Dabei wird der Sachgehalt mittels Konventionen und der sich in ihnen niederschlagenden Werte und Normen affektiv-empativ belegt, um intentional werden zu können. Diese drei Ebenen gilt es wahrzunehmen, um bei der Analyse von Texten anthropologische Konstanten von Kultur- und Epochenspezifika zu trennen.

In seinen beiden Beispielen geht Peter Dinzelbacher im Bezug zu konkreten historischen Situationen auf die Nutzung biblischer Texte durch kirchliche Autoritäten ein, im Wissen darum, dass die biblischen Texte bekannt waren, der Kanon für die Menschen eine letztgültige Autorität und die Angst vor dem göttlichen Gericht eine der tragenden Emotionen dieses Zeitalters darstellte. Die Bezogenheit des Individuums auf das Zukünftige war im Mittelalter besonders stark ausgeprägt, was sich nicht nur in den Texten, sondern auch in der Ikonographie dieser Epoche zeigt.³ Prägend sind nach Dinzelbacher für die betrachteten Zeiträume jeweils längerfristige klimatische, (religions-)politische, wirtschaftliche und geis-

² Dinzelbacher, Einführung, 23.

³ Vgl. dazu Peter Dinzelbacher, *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes und Gottese Erfahrung, Mentalitätsgeschichte und Ikonographie* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1996), und ders., *Himmel, Hölle, Heilige. Visionen und Kunst im Mittelalter* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002).

tesgeschichtliche Entwicklungen, also Phänomene, die nach Fernand Braudel als Gegenstand einer *Histoire de la longue durée* beschrieben werden.⁴ Damit wird ein Aspekt sichtbar, den es im Sinne Dintelbachers zu explizieren gilt. Die Mentalitätsforschung setzt sich mit einer trägen Entwicklung auseinander, auf die unterschiedliche Impulse einwirken. Um solche Entwicklungen sichtbar werden zu lassen, fragt Dintelbacher in beiden Beispielen nach kultur- und epochenspezifischen Verhaltensweisen sowie ihren ideologischen Grundlagen. Dabei weist er auf spezifische Prägungen der in der jeweiligen Zeit gültigen Werteskala hin, die er den konkreten Äußerungen der Autoren entnimmt. Hier wird deutlich, dass die Beschreibung der Mentalität einer Kultur oder einer Epoche jeweils dort möglich ist, wo sie sich verändert. Relevant für die Erforschung ist also das *innovative Potential* eines Textes, das die angestrebte Veränderung sichtbar macht.

Hier wird das methodische Proprium des Forschungsansatzes deutlich, wonach die Beschreibung der Mentalität auf Basis kommunizierter Inhalte erfolgt, von denen ausgehend nach den Verstehensvoraussetzungen und mit ihnen nach der zugrunde liegenden emotionalen Verfassung der Hörenden/Lesenden gefragt wird. In Folge einer *Histoire de la longue durée*, deren Entwicklungen sich auf die Rezipienten mentalitätsprägend auswirken, wird nach Resonanzen in den untersuchten Texten gefragt. Dabei werden formgeschichtliche und textpragmatische Aspekte impliziert, die Auskunft über die Kommunikationssituation geben.

In der Explikation dieses Impliziten liegt eine Möglichkeit, den aktuellen Ansatz der Mentalitätsforschung fortzuentwickeln. Bezogen auf die affektiv-emotive Ebene der Kommunikation ist dabei zunächst an Hermann Gunkel zu erinnern, der deren Bedeutung für die Textrezeption in seiner Grundlegung form- und gattungskritischer Analysen für die Exegese des Alten Testaments hervorhebt: „Jede alte literarische Gattung hat ursprünglich ihren Sitz im Volksleben Israels an ganz bestimmter Stelle. Wie noch heute die Predigt auf die Kanzel gehört, das Märchen aber den Kindern erzählt wird, so singen im alten Israel die Mädchen das Siegeslied dem einziehenden Heere entgegen; das Leichenlied stimmt das Klageweib an der Bahre des Toten an; der Priester verkündet die Tora dem Laien am Heiligtum, [...] der Prophet erhebt seinen Spruch etwa im Vorhof des Tempels [...] usw. Wer die Gattung verstehen will, muß sich jedesmal die ganze Situation deutlich machen und fragen: Wer ist es, der redet? wer sind die Zuhörer? welche Stimmung beherrscht die Situation? welche Wirkung wird erstrebt?“⁵ Mit der Frage nach der

4 Fernand Braudel, „Geschichte und Sozialwissenschaften. Die *longue durée*“, in: *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zu einer systematischen Aneignung historischer Prozesse*, ed. Claudia Honegger (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), 47–85.

5 Hermann Gunkel, „Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte“, in *Reden und Aufsätze*, ed. Hermann Gunkel (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913), 29–38, 33.

Stimmung spricht Gunkel einen Aspekt an, den in der Folge erst James Muilenburg in seiner *Presidential Address* auf dem SBL Annual Congress Berkely 1968 wieder aufnahm, als der die Forderung nach einer *rhetorical criticism* stellte, in der die besondere Prägung eines jeden Textes bezogen auf die Kommunikationssituation genauer untersucht werden sollte.⁶ Verblieb Muilenburgs Ansatz zunächst noch auf der inhaltlichen Ebene, wurde seine Forderung in der Folgezeit vor allem durch das Einbeziehen textpragmatischer Studien erfüllt, die auf das Intentionale in Kommunikationsprozessen eingehen.⁷ Christoph Hardmeier setzt das in seinen Studien mit der Verwendung von Gattungen für den Kommunikationsprozess um und geht dabei auch auf die Bedeutung der Vermittlung auf der affektiv-emotiven Ebene ein.⁸ Diese Studien zur Erhebung der Kommunikationsintentionen nehmen eine Differenzierung zwischen informativer, expressiver und praktischer Ebene vor, wobei das Affektiv-Emotionale durch das Expressive vermittelt wird.

Ein zweiter Aspekt scheint für eine Fortentwicklung des vorgestellten Ansatzes bedeutsam. Mit der Nachzeichnung einer Entwicklung im Stile einer *Histoire de la longue durée*, die auf die Prägung der Mentalität einer Epoche ausgerichtet ist, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von längerfristigen Entwicklungen, wie Dinzelbacher sie in seinem Beitrag erwähnt, und punktuellen Ereignissen. Solche Ereignisse beschreibt auch Braudel: „Das Ereignis ist eine Explosion, eine ‚schallende Neuigkeit‘, wie man im 16. Jahrhundert sagte. Sein täuschender Rauch erfüllt das Bewußtsein der Zeitgenossen, aber es hält nicht lange vor, kaum sieht man seine Flamme.“⁹ Damit nennt Braudel ein Kriterium, das für die Beschreibung einer Mentalitätsgeschichte entscheidend ist. Ein Ereignis muss das Bewusstsein der Menschen nachhaltig füllen, damit es auf die Mentalität einwirkt. Es handelt sich nach Braudel immer um solche Ereignisse, die derart wirken, dass andere auf sie bezogen werden. In der Retrospektive erscheinen sie dann als Startpunkt einer Entwicklung, die nur dadurch ausgelöst werden konnte, dass das so geartete Ereignis bewusstseinsbestimmend, d. h. relevant wurde.

6 Publiziert: James Muilenburg, „Form Criticism and Beyond“, in *Journal of Biblical Literature* 88 (1969), 1–18.

7 Zur Textpragmatik vgl. grundlegend Dieter Breuer, *Einführung in die pragmatische Texttheorie*. Bd. 1 (München: W. Fink, 1974), weiterhin vgl. Gerda Altpeter, *Textlinguistische Exegese alttestamentlicher Literatur* (Bern: Peter Lang, 1978); Heinrich F. Plett, *Einführung in die rhetorische Textanalyse* (Hamburg: Buske, 2004); Christa Gansel und Frank Jürgens, *Textlinguistik und Textpragmatik. Eine Einführung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007).

8 Christoph Hardmeier, *Texttheorie und biblische Exegese. Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie*, Beihefte Evangelische Theologie 79 (München: Ch. Kaiser, 1978), bes. 238f.

9 Braudel, *Geschichte*, 51.

Für die Mentalitätsforschung, die retrospektiv fragt, ist daher von Interesse, wie ein späterer Text sich zu einem möglichen prägenden Ursprungserlebnis verhält und mit welchen Stilmitteln es adressiert wird.

Schließlich stellt sich der Mentalitätsforschung als Teil einer *Historischen Anthropologie* noch eine weitere Herausforderung: Wie kommt sie zu einer *thick description* der betrachteten Kultur oder Epoche? Hierfür ist, wie Clifford Geertz in seinen Studien aufweist,¹⁰ eine Beschreibung des Zeichensystems einer Kultur resp. Epoche nötig. Da das Intentionale von Aussagen und Handlungen sowie die in diesen begründeten expressiven Aspekte des Kommunikationsprozesses nur aus dem kulturellen System heraus gedeutet werden können, aus dem heraus der Vermittelnde agiert, muss eben jenes System umfänglich beschrieben werden, um die gewählte Rhetorik hinsichtlich des Expressiven einordnen zu können. Bezogen auf die Mentalität scheinen vor allem die beim Hören/Lesenden aktivierten mentalen Bilder entscheidend, um die Wirkung eines Textes beschreiben zu können. Eine historische Rekonstruktion mentaler Bilder kann sich dann jedoch nur an der Bildwelt der jeweiligen Epoche orientieren und davon ausgehen, dass die dort dargestellten Aspekte Einfluss auf die Vorstellungen und damit die Mentalität der Menschen nehmen. Bezogen auf die von Dinzelbacher angeführte Aktivierung von Paradigmen alttestamentlicher Texte ist hier wohl danach zu fragen, in welcher Form den Menschen der jeweiligen Epochen der Text bzw. die aus dem Text abgeleiteten Motive begegneten, um zu verstehen, welche Paradigmen aktiviert werden konnten und wie das Expressive der Textverwendung/-deutung dann auf die Hörenden/Lesenden wirkte. M.a.W., in welche mentale Bildwelt fügt sich der Text ein und in welche Richtung versucht er, den Rezipienten mit welchen Mitteln zu prägen?

Die vorstehenden Reflektionen zum von Peter Dinzelbacher vertretenen Ansatz zeigen, dass Mentalitätsforschung als historische Disziplin eine Perspektive einnimmt, die sich wesentlicher kognitionswissenschaftlicher Einsichten aus Psychologie, Linguistik, Anthropologie, Meteorologie, Kultur-, Kunst- und Literaturwissenschaften bedient und damit ein komplexes Bild einzelner Epochen und/oder Kulturen entwirft. Ein Übertrag in die alttestamentliche Wissenschaft scheint mir ein äußerst lohnenswertes Unterfangen zur Fortentwicklung der Anthropologie des Alten Testaments zu sein.

¹⁰ Vgl. Clifford Geertz, „Thick description: Towards an Interpretive Theory of Culture“, in *The interpretation of Cultures. Selected Essays*, ed. Clifford Geertz (London: Fontana Press, 1973), 3–32.

Literatur

- Altpeter, Gerda. *Textlinguistische Exegese alttestamentlicher Literatur*. Bern: Peter Lang, 1978.
- Braudel, Fernand: „Geschichte und Sozialwissenschaften. Die longue durée“, in: *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zu einer systematischen Aneignung historischer Prozesse*, ed. Claudia Honegger, 47–85. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Breuer, Dieter: *Einführung in die pragmatische Texttheorie*. Bd. 1. München: W. Fink, 1974.
- Dintelbacher, Peter: *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes und Gottese Erfahrung, Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1996.
- Dintelbacher, Peter: *Himmel, Hölle, Heilige. Visionen und Kunst im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- Dintelbacher, Peter: „Einführung“, in *Wandlungsprozesse der Mentalitätsgeschichte*, ed. Peter Dintelbacher und Friedrich Harrer, 1–24. Baden-Baden: Deutscher Wissenschaftsverlag 2015.
- Gansel, Christa und Frank Jürgens, *Textlinguistik und Textpragmatik*. Eine Einführung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Geertz, Clifford: „Thick description: Towards an Interpretive Theory of Culture“, in *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, ed. Clifford Geertz, 3–32. London: Fontana Press, 1973.
- Gunkel, Hermann: „Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte,“ in *Reden und Aufsätze*, ed. Hermann Gunkel, 29–38. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913.
- Hardmeier, Christoph: *Texttheorie und biblische Exegese*. Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie. Beihefte Evangelische Theologie 79. München: Ch. Kaiser, 1978.
- Muilenburg, James: „Form Criticism and Beyond“, in *Journal of Biblical Literature* 88 (1969): 1–18.
- Plett, Heinrich F.: *Einführung in die rhetorische Textanalyse*. Hamburg: Buske, 2004.

List of Contributors

Lars Allolio-Näcke, Dr. phil. habil., nach einigen Jahren am Institut für Altes Testament des Fachbereichs Theologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg ist er jetzt dort Geschäftsführer des Zentralinstituts „Anthropologie der Religion(en)“.

Michaela Bauks, Dr. theol. habil., nach einigen Jahren als Professorin für Altes Testament am Institut Protestant de Théologie in Montpellier seit 2005 Professorin für Bibelwissenschaft (Altes Testament) und Religionsgeschichte an der Universität Koblenz.

Achim Behrens, Dr. theol., nach einigen Jahren Pfarramt und Lehrauftrag für Altes Testament am Institut für Theologie und Sozialethik der Technischen Universität Darmstadt seit 2006 Professor für Altes Testament an der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel.

Andrea Beyer, Dr. theol., ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Altes Testament an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Alma Brodersen, Dr. habil., nach Promotion an der Universität Oxford und Gruppenleitung an der altertumswissenschaftlichen Graduiertenschule “Distant Worlds” der LMU München seit 2019 Postdoktorandin und Assistentin für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

Johannes Friedrich Diehl, Dr. theol., seit 2006 Akademischer Rat für Altes Testament und Nordwest-Semitistik am Fachbereich Evangelische Theologie der Goethe Universität-Frankfurt.

Jan Dietrich, Dr. theol. habil., nach einigen Jahren als Professor für Altes Testament an der Universität Aarhus seit 2020 Professor für Literatur- und Religionsgeschichte des Alten Testaments an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Peter Dinzelbacher, Dr. phil. habil., Lehrtätigkeit an Universitäten in Österreich, Deutschland, Italien und Dänemark, seit 1988 Honorar-Professor für Sozial- und Mentalitätsgeschichte an der Universität Wien.

Dorothea Erbele-Küster, Dr. theol. habil., nach (Gast-)Professuren und Lehrtätigkeiten im In- und Ausland seit 2021 apl. Professorin für Altes Testament an der Jo-

hannes-Gutenberg-Universität Mainz mit einer Lehr- und Forschungsstelle für Gender, Diversität and Biblische Literatur.

Irmtraud Fischer, Dr. theol. habil. Dr. phil. h.c., nach Professur für Altes Testament und Theologische Frauenforschung an der Universität Bonn seit 2004 Professorin für alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Graz und Leiterin des gleichnamigen Instituts.

Christian Frevel, Dr. theol. habil., nach einigen Jahren als Professor für Biblische Theologie am Seminar für Katholische Theologie der Universität zu Köln seit 2004 Professor für Altes Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum und seit 2014 zusätzlich Extraordinary Professor am Department of Old Testament and Hebrew Scriptures der University of Pretoria (Südafrika).

Hans-Joachim Gehrke, Dr. phil. Dr. h.c. mult., war nach langen Jahren als Professor in Würzburg, Berlin und Freiburg (Brsg.) Präsident des Deutschen Archäologischen Instituts und ist seit 2011 Emeritus an der Universität Freiburg.

Susanne Gillmayr-Bucher, Dr. theol. habil., nach einigen Jahren als Professorin für biblische Theologie am Institut für Katholische Theologie der RWTH Aachen seit 2010 Professorin für alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Katholischen Privatuniversität Linz.

Volker Grunert, Promotion zum Dr. theol. 2018, ist nach einigen Jahren als Assistent von Manfred Oeming seit 2020 akademischer Rat für Exegese und Bibeldidaktik an der Pädagogischen Hochschule Schwäbisch Gmünd.

Bernd Janowski, Dr. theol. habil., nach Professuren in Hamburg (1986–1991) und Heidelberg (1991–1995) seit 1995 Professor für Altes Testament an der Ev.-theol. Fakultät der Universität Tübingen. Seit 2011 emeritiert. Seit 1996 Ordentliches Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

Thomas Krüger, Dr. theol. habil., seit 1992 Professor für alttestamentliche Wissenschaft und altorientalische Religionsgeschichte an der Universität Zürich.

Hans-Hubertus Münch, Dr., studierte Ägyptologie, Ur- und Frühgeschichte sowie Soziologie an der Universität Göttingen und der FU Berlin. Er arbeitete schwerpunktmässig auf Ausgrabungen in Ägypten und ist heute Mitarbeiter am Department Altertumswissenschaften der Universität Basel.

Ute Neumann-Gorsolke, Dr. theol., nach Tätigkeiten in Hamburg, München und Rostock seit 2019 Dozentin für Bibelwissenschaften an der Europa-Universität Flensburg.

Annelie Rothe-Wulf, Dr. phil., als Psychologin und Ethnologin in verschiedenen DFG-Projekten in Tonga, Ozeanien, sowie anderen Sprachkontexten tätig und seit 2018 akademische Rätin an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg in der Abteilung für Sozialpsychologie und Methodenlehre des Instituts für Psychologie.

Joachim Schaper, Ph.D., nach Promotion in Cambridge (1993), Habilitation in Tübingen (1999) und einem Heisenberg-Stipendium (2001–2005) zuerst Reader (Associate Professor, 2005–2006), dann Professor (seit 2006) an der Universität Aberdeen.

Uta Schmidt, Dr. theol. habil., Professorin für Feministische Theologie und Gender Studies an der Augustana Hochschule Neuendettelsau; Habilitation im Alten Testament zu Zukunftsvorstellungen in Jes 49–55. Forschungen zu Anthropologie und Apokalyptik im Danielbuch, Gender in der Exegese des AT / der HB sowie zur Bedeutung von Gegenwartskonzepten in der Exegese.

Jürgen van Oorschot, Dr. theol. habil., nach Professur für Altes Testament an der Friedrich-Schiller-Universität Jena 1995–2006 seit 2006 Universitätsprofessor für Altes Testament an der Philosophischen Fakultät und Fachbereich Theologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg; seit 2009 Herausgeber der Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (ZAW, de Gruyter – gemeinsam mit J.Chr. Gertz).

Andreas Wagner, Dr. theol. habil. M.A., nach DFG-Forschungsstipendium an der theologischen Fakultät der Universität Heidelberg und DFG-Projektleitung am Institut für Theologie und Sozialethik der TU Darmstadt seit 2009 Professor für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Bern, seit 2019 dort Direktor des Instituts für Altes Testament (IAT).

Thomas Wagner, Dr. theol. habil., nach DAAD-Stipendium (Forschungsaufenthalte in Lund und Claremont) und Promotion an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal seit 2004 in unterschiedlichen Funktionen an der Bergischen Universität Wuppertal, derzeit als Akademischer Oberrat.

Christoph Wulf, Dr. phil., Professor für Anthropologie und Erziehung. 1973 Promotion und 1975 Habilitation an der Universität Marburg, danach 1975 ordentli-

che Professur für Erziehungswissenschaft an der Universität Siegen und seit 1980 Professor für Anthropologie und Erziehung am Fachbereich Erziehungswissenschaft und Psychologie der Freien Universität Berlin.

Anna Elise Zerneck, Dr. theol. habil, seit 2018 Professorin für Religionsgeschichte des Alten Testaments und Archäologie Syrien-Palästinas an der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.

Bibliography

- Achenbach, Reinhard, Albertz, Rainer und Jakob Wöhrle, Hg. *The Foreigner and the Law. Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. BZAR 16. Wiesbaden: Isd 2011.
- Adam, Katja et al. „Auswahlbibliographie zum Parallelismus membrorum.“ In *Parallelismus membrorum*, hg. v. Andreas Wagner, 273–296. OBO 224. Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Agbagnon, Jean-Prosper. „Und die Nacht wird leuchten wie der Tag“. *Weltbild, Gottesbeziehung und Bewusstsein des Beters in Psalm 139*. Bochum: Ruhr-Universität Bochum, 2016.
- Agbagnon, Jean-Prosper. „Und die Nacht wird leuchten wie der Tag“. *Weltbild, Gottesbeziehung und Bewusstsein des Beters in Psalm 139*. HBS 92. Freiburg: Herder, 2019.
- Albertz, Rainer. „Heiligkeit Gottes im Raum. Rituelle Grenzziehung und territoriale Gewaltenteilung im Reformkonzept des Ezechielbuches (Ez 40–48).“ In *Räume und Grenzen*, hg. v. Rainer Albertz et al., 123–143. München: Herbert Utz Verlag, 2007.
- Albertz, Rainer und Rüdiger Schmitt. *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2012.
- Allolio-Näcke, Lars, Kalscheuer, Britta und Shingo Shimada. „Ein Lehrstück klassischen Kulturvergleichs.“ *ESE* 14.1 (2003): 150–53.
- Alt, Albrecht. „Die Weisheit Salomos.“ In *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* 2, hg. v. Albrecht Alt, 90–99. München: C. H. Beck, 1953.
- Altpeter, Gerda. *Textlinguistische Exegese alttestamentlicher Literatur*. Bern: Peter Lang, 1978.
- Aristoteles: *Kategorien, Hermeneutik. Griechisch – deutsch, übersetzt von Hans Günter Zekl*. Hamburg 1998.
- Arnett, Jeffrey. „The neglected 95 %. Why American psychology needs to become less American.“ *American Psychologist* 63 (7) (2008): 602–614.
- Asad, Talal. „Anthropological Conceptions of Religion. Reflections on Geertz.“ *Man* 18 (1983): 237–59, 252.
- Assmann, Jan. „Diesseits-Jenseits-Beziehungen.“ *LÄ* 1 (1975): 1085–1093.
- Assmann, Jan. „Vergeltung und Erinnerung.“ In *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf*. Bd. 2, *Religion*, hg. v. Friedrich Junge, 687–701. Göttingen: Junge, 1984.
- Assmann, Jan. *Ma’at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München: C. H. Beck, 1990.
- Assmann, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck, 1992.
- Assmann, Jan. „Zur Geschichte des Herzens im Alten Ägypten.“ In *Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie*, hg. v. Jan Assmann, 81–113. Studien zum Verstehen fremder Religionen 6. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1993.
- Assmann, Jan. *Tod und Jenseits im alten Ägypten*. München: C. H. Beck, 2001.
- Assmann, Jan. *Altägyptische Totenliturgien*. Bd. 3, *Osirisliturgien in Papyri der Spätzeit*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2008.
- Assmann, Jan. *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*. München: C. H. Beck, 2010.
- Assmann, Jan. *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

- Assmann, Jan. „Cultural Memory and the Myth of the Axial Age“. In *The Axial Age and Its Consequences*, hg. v. Roberts Bellah und Hans Joas, 366–407. Cambridge/London: Harvard University Press, 2012.
- Assmann, Jan. *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*. München: C. H. Beck, 2018.
- Assmann, Aleida und Jan Assmann. „Der einbalsamierende und der anatomisierende Blick. Bewußtseinsstile in Ägypten und Europa“. In *Sprache, Bewußtsein, Stil. Theoretische und historische Perspektiven*, hg. von Daniel Jacob, Thomas Krefeld und Wulf Oesterreicher, 229–253. Tübingen: Narr/Francke/Attempo, 2005.
- Astell, Ann. *The Song of Songs in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- Astuti, Rita und Maurice Bloch. „Anthropologists as cognitive scientists.“ *Topics in Cognitive Science* 4 (3) (2012): 453–461.
- Atran, Scott und Douglas Medin. *The native mind and the cultural construction of nature*. Cambridge: MIT Press, 2008.
- Atran, Scott, Medin, Douglas, Lynch, Elizabeth et al. „Folkbiology doesn’t come from folkpsychology: Evidence from Yukatek Maya in cross-cultural perspective.“ *Journal of Cognition and Culture* 1 (1) (2001): 3–42.
- Avishur, Yitzhak. „Expressions of the Type BYN YDYM in the Bible and Semitic Languages.“ *UF* 12 (1980): 125–133.
- Avrahami, Yael. *The Senses of Scripture. Sensory Perception in the Hebrew Bible*. New York: T&T Clark, 2011.
- Avrahami, Yael. *The Senses of Scripture. Sensory Perception in the Hebrew Bible*. LHBOTS 545. New York: T&T Clark, 2012.
- Bailleul-LeSuer, Rozenn. „Birds as Protection in Life.“ In *Between Heaven and Earth. Birds in Ancient Egypt*, hg. v. Rozenn Bailleul-LeSuer, 141–147. Oriental Institute Museum Publications 35. Chicago: University Press, 2012.
- Bailleul-LeSuer, Rozenn. „Falcon Cults.“ In *Between Heaven and Earth. Birds in Ancient Egypt*, hg. v. Rozenn Bailleul-LeSuer, 178–188. Oriental Institute Museum Publications 35. Chicago: University Press, 2012.
- Bailleul-LeSuer, Rozenn. „Introduction.“ In *Between Heaven and Earth. Birds in Ancient Egypt*, hg. v. Rozenn Bailleul-LeSuer, 15–18. Oriental Institute Museum Publications 35. Chicago: University Press, 2012.
- Baitello, Norval und Christoph Wulf. *Emoção e Imaginação. Os Sentidos e as Imagens em Movimento*. São Paulo: Estação das Letras e Cores Editora, 2016.
- Balibar, Etienne. „Art. ‘Ame, Esprit’.“ In *Vocabulaire Européen des Philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, hg. v. Barbara Cassin, 65–83. Paris: Seuil, 2004.
- Bang, Megan, Medin, Douglas und Scott Atran. „Cultural mosaics and mental models of nature.“ *Proceedings of the National Academy of Sciences* 104 (35) (2007): 13868–13874.
- Barbarić, Damir. „Hörendes Denken.“ In *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer*, hg. v. Günter Figal und Hans-Helmuth Gander, 37–57. SMHG 7. Frankfurt am Main: Klostermann, 2005.
- Barr, James. *Bibelexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft*. München: C. Kaiser, 1961.
- Barr, James, Hg. *The Semantics of Biblical Language*. New York: Oxford University Press, 1961.
- Barr, James, Hg. *Bibelexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft*. München: C. Kaiser, 1965.
- Barr, James. „Some Notes On Ben ‘Between’ in Classical Hebrew.“ *JSS* 23 (1978): 1–22.

- Bartelmus, Rüdiger. „Revitalisierung des Althebräischen' oder: Kann man ein Konstrukt neu beleben, indem man ein neues Konstrukt schafft?“ In *Mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker genannt werden (Jes 56,7). Judentum seit der Zeit des Zweiten Tempels in Geschichte, Literatur und Kult. Festschrift für Thomas Willi zum 65. Geburtstag*, hg. v. Julia Männchen in Zus. mit Torsten Reiprich, 405–422. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 2007.
- Barth, Christoph. *Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, neu hg. v. Bernd Janowski. Stuttgart: W. Kohlhammer, 31997.
- Barton, John. *Ethics in Ancient Israel*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Baumgart, Norbert C. „Vom Tod mitten im Leben zum Leben nach dem Tod.“ *ThGl* 56 (2013): 98–118.
- Bawanypeck, Daliah und Imhausen, Annette. „Mesopotamien und Ägypten.“ In *Handbuch Wissenschaftsgeschichte*, hg. v. Marianne Sommer, Staffan Müller-Wille und Carsten Reinhardt, 108–117. Stuttgart: J. B. Metzler, 2017.
- Beck, Hans, Hg. *A Companion to Ancient Greek Government*. Malden, MA: John Wiley & Sons, 2013.
- Beck, Ulrich, Hg. *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1998.
- Becking, Bob. *Ezra, Nehemiah, and the construction of early Jewish identity*. FAT 80. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Beek, Karl-Hermann. „Leistungen und Bedeutung des mentalitätsgeschichtlichen Ansatzes für die Kirchengeschichte.“ In *Mentalitätsgeschichtlicher Ansatz und regionalgeschichtliche Forschung*, hg. v. Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland, 3–31. Arbeitshilfen des Archivs der Evangelischen Kirche im Rheinland 1. Düsseldorf: o.V., 1989.
- Beentjes, Pancratius C. *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of all extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira Texts*. Supplements to Vetus Testamentum 68. Leiden: Brill, 1997.
- Behrens, Achim. „Was heißt eigentlich ‚Schöpfung‘? Anmerkungen zu mentalitätsgeschichtlichen Aspekten der Gentechnikdebatte.“ In *Gott und die Welt. Vorträge und Texte für Kirche und Gemeinde*, hg. v. Achim Behrens, 49–56. OUH 50. Oberursel: o.V., 2010.
- Behrens, Achim. „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Grundlagen eines biblisch-theologischen Schöpfungsverständnisses aus der Perspektive lutherischer Theologie.“ In *Theologische Reflexionsgeschichte des Alten Testaments. Exegetische Studien im Kontext evangelisch-lutherischer Theologie*, hg. v. Achim Behrens, 221–246. OUH.E 15. Göttingen: Edition Ruprecht, 2015.
- Behrens, Achim. „Schaffe in mir Gott ein reines Herz. Beobachtungen zu Psalm 51.“ In *Theologische Reflexionsgeschichte des Alten Testaments. Exegetische Studien im Kontext evangelisch-lutherischer Theologie*, hg. v. Achim Behrens, 181–195. OUH.E 15, Göttingen: Edition Ruprecht 2015.
- Bellah, Robert. *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2011.
- Bellah, Robert N. und Hans Joas, Hg. *The Axial Age and Its Consequences*. Cambridge, MA/London: Belknap press of Harvard University Press, 2012.
- Beller, Sieghard, Bender, Andrea und Douglas Medin. „Should anthropology be part of cognitive science?“ *Topics in Cognitive Science* 4 (3) (2012): 342–353.
- Beller, Sieghard, Bender, Andrea und Michael Waldmann. „Diversity and universality in causal cognition.“ *Frontiers in psychology* 8 (2017): 1767.
- Beller, Sieghard, Singmann, Henrik, Hüther, Lisa und Andrea Bender. „Turn around to have a look? Spatial referencing in dorsal vs. frontal settings in cross-linguistic comparison.“ *Frontiers in psychology* 6 (2015): 1283.

- Bender, Andrea und Sieghard Beller. "The cultural constitution of cognition. Taking the anthropological perspective." *Frontiers in psychology* 2 (2011): 67.
- Bender, Andrea und Sieghard Beller. "Mapping spatial frames of reference onto time. A review of theoretical accounts and empirical findings." *Cognition* 132 (3) (2014): 342–382.
- Benveniste, Emile. *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*. München: List Verlag, 1974.
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City: Anchor Books, 1966.
- Berger, Peter und Thomas Luckmann. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, ¹⁹2003.
- Berges, Ulrich. *Klagelieder*. HThKAT. Freiburg: Herder, 2002.
- Berlejung, Angelika. „Innovation als Restauration in Uruk und Jehud.“ In *Reformen im Alten Orient und der Antike*, hg. v. Ernst J. Waschke, 71–111. ORA 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Berlejung, Angelika. „Part II: History and Religion of Ancient Israel.“ In *T&T Clark Handbook of the Old Testament. An Introduction to the Literature, Religion and History of the Old Testament*, hg. v. Jan C. Gertz, Angelika Berlejung, Konrad Schmid und Markus Witte, 59–234. New York/London: T&T Clark, 2012.
- Berlejung, Angelika. „Weltbild/Kosmologie.“ In *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, hg. v. Angelika Berlejung und Christian Frevel, 67–75. Darmstadt: WBG, ⁵2016.
- Berlejung, Angelika und Anette Merz. „Art. ‚Gemeinschaft/Individuum‘.“ In *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, hg. v. Angelika Berlejung und Christian Frevel, 207–210. Darmstadt: WBG, ⁴2015.
- Berlin, Adele. *The Dynamics of Biblical Parallelism*. Michigan: W. B. Eerdmans, 2008.
- Bernardinus Senensis. *Le prediche volgari*, hg. v. Piero Bargellini. Milano: Rizzoli & C., 1936.
- Berthold von Regensburg. *Vollständige Ausgabe seiner Predigten mit Einleitungen und Anmerkungen*. 2 Bde., hg. v. Franz Pfeiffer und Joseph Strobl. Wien: Wilhelm Braumüller, 1862.
- Bernbeck, Reinhard. „Multitudes before Sovereignty. Theoretical Reflections on a Late Neolithic Case.“ In *Beyond Elites. Alternatives to Hierarchical Systems in Modelling Social Formations*, hg. v. Tobias Kienlin und Andreas Zimmermann, 147–167. Bonn: Habelt Verlag, 2012.
- Bernstein, Frank. *Konflikt und Migration. Studien zu griechischen Fluchtbewegungen im Zeitalter der sogenannten Großen Kolonisation*. St. Katharinen: Scripta Mercaturae, 2004.
- Besch, Werner und Norbert R. Wolf. *Geschichte der deutschen Sprache. Längsschnitte, Zeitstufen, Linguistische Studien*. Grundlagen der Germanistik 47. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 2009.
- Beyer, Andrea. *Hoffnung in Bethlehem. Innerbiblische Querbezüge als Deutungshorizonte im Ruthbuch*. BZAW 463. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2014.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- BibleWorks. *BibleWorks 10. Software for Biblical Exegesis and Research*. [Norfolk, VA: BibleWorks], 2017.
- Bijker, Wiebe E. "Review of H. Collins, Tacit and Explicit Knowledge." *Technology and Culture* 52 (4) (2011): 809–810.
- Birk, Ralph. "Titel-Bilder. Zur amtsspezifischen Ikonographie thebanischer Priester der Ptolemäerzeit." In *Bild. Ästhetik. Medium. Kommunikation. Beiträge des dritten Münchner Arbeitskreises Junge Ägyptologie (MAJA 3)*, hg. v. Alexandra Verbovsek und Kathrin Gabler, 79–101. Wiesbaden: Harrassowitz, 2014.
- Bleibtreu-Ehrenberg, Gisela. *Homosexualität*. Frankfurt: S. Fischer, 1981.

- Blok, Josine. *Citizenship in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Blumenberg, Hans. *Arbeit am Mythos*. Frankfurt: Suhrkamp, 1979.
- Böhme, Gernot. „Vorlesung Historische Anthropologie.“ In *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen*, hg. v. Gernot Böhme, 251–265. Edition Suhrkamp 1301. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- Böhme, Gernot. „Meditation als Erkundung von Bewusstseinsformen.“ *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* 22.2 (2013): 88–99.
- Bollnow, Otto F. „Aspekte der gegenwärtigen deutschen Philosophie.“ *Universitas* 20 (8) (1965): 809–828.
- Boman, Thorleif. *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952.
- Boman, Thorleif. *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1954.
- Boman, Thorleif. *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁵1968.
- Boman, Thorleif. *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁷1983.
- Boman, Thorleif. *Hebrew Thought Compared with Greek*. Philadelphia: Westminster Press, 1960.
- Boman, Thorleif. *Hebrew Thought Compared with Greek*. New York: Norton, 1970.
- Bonfiglio, Ryan P. „בגדש.“ In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten [ThWQ]*. Bd. 2, hg. v. Heinz-Josef Fabry and Ulrich Dahmen, 1007–1017. Stuttgart: Kohlhammer, 2013.
- Bons, Eberhard / Finsterbusch, Karin (Hg.): *Konstruktion individueller und kollektiver Identität (I): Altes Israel / Frühjudentum, griechische Antike, Neues Testament / Alte Kirche*. BThSt 161. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2016.
- Borger, Rykle. *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Bd. 1, *Rechts- und Wirtschafts-urkunden. Historisch-chronologische Texte I* (= TUAT I/1). Gütersloh: Gütersloher Verlags-haus, 1982.
- Boroditsky, Lera und Alice Gaby. „Remembrances of times East: absolute spatial representations of time in an Australian aboriginal community.“ *Psychological Science* 21 (11) (2010): 1635–1639.
- Borsche, Thomas. „Art. ‚Individuum, Individualität‘.“ In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 4, I–K, hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Sp. 300–323. Basel: WBG, 1976.
- Boswell, John. *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Bourdieu, Pierre. *Science of Science and Reflexivity*. Cambridge: Polity, 2004.
- Bourdieu, Pierre und Roger Chartier. *The Sociologist and the Historian*. Cambridge: Polity, 2015.
- Braudel, Fernand. „Geschichte und Sozialwissenschaften. Die longue durée.“ In *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zu einer systematischen Aneignung historischer Prozesse*, hg. v. Claudia Honegger, 47–85. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Breuer, Dieter. *Einführung in die pragmatische Texttheorie*. Bd. 1. UTB 106. München: W. Fink, 1974.
- Briggs, Charles A. und Emily G. Briggs. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms (ICC)*. Bd. 1. Edinburgh: T&T Clark, 1906.
- Brockelmann, Carl. *Hebräische Syntax*. Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1956.

- Brown, William Peter. *Seeing the Psalms. A Theology of Metaphor*. Louisville: Westminster John Knox, 2002.
- Brunner, Hellmut. *Altägyptische Erziehung*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1957.
- Brunner, Hellmut. *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben*. Zürich/München: Artemis, 1988.
- Brunner, Hellmut. *Das hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens*, hg. v. Wolfgang Röllig. OBO 80. Fribourg/Göttingen: Fribourg Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- Brunner-Traut, Emma. „Nachwort ‚Die Aspekte‘.“ In *Von Ägyptischer Kunst. Eine Grundlage*, v. Heinrich Schäfer, hg. v. Emma Brunner-Traut, 395–428. Wiesbaden: Harrassowitz, ⁴1963.
- Brunner-Traut, Emma. *Ägypten. Kunst- und Reiseführer mit Landeskunde. Mit einem Beitrag von Renate Jacobi*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer, ³1978.
- Brunner-Traut, Emma. „Der menschliche Körper. Eine Gliederpuppe.“ *ZÄS* 115 (1988): 8–14.
- Brunner-Traut, Emma. *Frühformen des Erkennens. Am Beispiel Altägyptens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- Brunner-Traut, Emma. *Frühformen des Erkennens. Am Beispiel Altägyptens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ²1992.
- Brunner-Traut, Emma. *Frühformen des Erkennens. Aspekte im Alten Ägypten*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ³1996.
- Bühlmann, Walter und Karl Scherer. *Sprachliche Stilfiguren der Bibel. Von Assonanz bis Zahlenspruch. Ein Nachschlagewerk*. Gießen: Brunnen, ²1994.
- Bührer, Walter. *Am Anfang ...: Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3*. FRLANT 256. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- Bühning, Gerhard. *Perspektive. Unsere Weltsicht in Psychologie, Philosophie und Kunst*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2014.
- Burkard, Günter und Heinz J. Thissen. *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte 1. Altes und Mittleres Reich*. EQA 1. Berlin: LIT, ³2008.
- Burke, Peter. *What is the History of Knowledge?* Cambridge: Polity, 2015
- Burke, Peter. *What is the History of Knowledge?* Cambridge: Polity, 2016.
- Burkert, Walter. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart: Kohlhammer, ²2011.
- Busch, Dominic. „Kulturbegriffe in der Forschung zur interkulturellen Kommunikation. Konsequenzen für die Interpretation empirischer Beobachtungen und deren Handlungsrelevanz.“ *Interculture Journal* 10,13 (2011): 5–23.
- Cancik-Kirschbaum, Eva und Jochem Kahl. *Erste Philologien. Archäologie einer Disziplin vom Tigris bis zum Nil*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- Caquot, André und Anne-Sophie Dalix. „Un texte mythico-magique (n° 53).“ In *Études ougaritiques I. Travaux 1985–1995*, hg. v. Marguerite Yon und Daniel Arnaud, 393–405. Ras Shamra – Ugarit 14. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 2001.
- Carasik, Michael. *Theologies of the Mind in Biblical Israel*. SBL 85. New York: Peter Lang, 2006.
- Carey, Susan. *The origin of concepts*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Cassin, Elena. *La splendeur divine. Introduction à la mentalité mésopotamienne*. Paris/La Haye: Mouton & Co, 1968.
- Cassirer, Ernst. *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1990.
- Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 1, *Die Sprache*. Berlin: Bruno Cassirer, 1923.

- Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 2, *Das mythische Denken*. Berlin: Bruno Cassirer, 1925.
- Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 3, *Phänomenologie der Erkenntnis*. Berlin: Bruno Cassirer, 1929.
- Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 1, *Die Sprache*. PhB 607. Hamburg: Felix Meiner, 2010.
- Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 2, *Das mythische Denken*. PhB 608. Hamburg: Felix Meiner, 2010.
- Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 3, *Phänomenologie der Erkenntnis*. PhB 609. Hamburg: Felix Meiner, 2010.
- Clines, David J. A., Hg. *The Concise Dictionary of Classical Hebrew* (CDCH). Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009.
- De Certeau, Michel. *Kunst des Handelns*. Internationaler Merke-Diskurs 140. Berlin: Merve-Verlag, 1988.
- Charpin, Dominique. *Reading and Writing in Babylon*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.
- Chassinat, Émile und Maxence Rochemonteix. *Le Temple d'Edfou*. 14 Bde. Paris: Leroux, 1892–1934.
- Clines, David J. A., Hg. *The Dictionary of Classical Hebrew*. Bd. 1. Sheffield: Sheffield Academic, 1993.
- Cohen, Chaim. “Diachrony in Biblical Hebrew Lexicography and Its Ramifications for Textual Analysis.” In *Diachrony in Biblical Hebrew*, hg. v. Cynthia Miller-Naudé und Ziony Zevit, 361–375. Winona Lake: Eisenbrauns, 2012.
- Cohen, Yoram. *Wisdom from the Late Bronze Age*. WAW 29. Atlanta: SBL, 2013.
- Collins, Harry. *Tacit and Explicit Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- Cook, Johan A. *Time and the Biblical Hebrew Verb. The Expression of Tense, Aspect, and Modality in Biblical Hebrew*. Linguistic Studies in Ancient West Semitic 7. Winona Lake: Eisenbrauns, 2012.
- Cornelius, Izak. “The Visual Representation of the World in the Ancient Near East and the Hebrew Bible.” *JNWSL* 20 (1994): 193–218.
- Crivelli, Carlos, Jarillo, Sergio und Alan Fridlund. “A multidisciplinary approach to research in small-scale societies. Studying emotions and facial expressions in the field.” *Frontiers in psychology* 7 (2016): 1073.
- Dahmen, Ulrich. „ראש.“ In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten [ThWQ]*. Bd. 3, hg. v. Heinz-Josef Fabry und Ulrich Dahmen, 579–586. Stuttgart: Kohlhammer, 2016.
- Dalferth, Ingolf U. „In Bildern denken. Die Sprache der Glaubenserfahrung.“ *EK* 30 (1997): 165–167.
- Damerow, Peter und Wolfgang Lefèvre, Hg. *Rechenstein, Experiment, Sprache. Historische Fallstudien zur Entstehung der exakten Wissenschaften*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.
- Damerow, Peter und Wolfgang Lefèvre. “Tools of Science.” In *Abstraction and Representation. Essays on the Cultural Evolution of Thinking*, hg. v. Peter Damerow, 395–404. Boston Studies in the Philosophy of Science 175. Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1996.
- Damus, Oibrillant, Wulf, Christoph, Saint-Fleur, Joseph und Denis Jeffrey, Hg. *Pour une éducation à la paix dans un monde violent*. Paris: L'Harmattan, 2017.
- Dandrow, Edward. „Ethnography and identity in Strabo's *Geography*.“ *The Routledge Companion to Strabo*, hg. v. Daniela Dueck, 113–124. London/New York: Routledge, 2017.
- D'Angelo, Eduardo. „Hrotswitha's Attitude towards Homosexuality.“ *Mittelalterliches Jahrbuch* 34 (1999): 29–39.

- Daston, Lorraine und Peter Galison. *Objektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.
- Davis, Ellen. *Scripture, Culture and Agriculture: An Agrarian Reading*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, ²1989.
- De Fina, Anna. „Group identity, narrative and self-representations.“ In *Discourse and Identity*, hg. v. Anna de Fina, Deborah Schiffrin und Michael Bamberg, 351–75. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Demandt, Alexander. *Ungeschehene Geschichte. Ein Traktat über die Frage: Was wäre geschehen, wenn ...?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁴2005.
- Denis-Constant, Martin. „The Choices of Identity.“ *Social Identities* 1,1 (1995): 5–20.
- Derrida, Jacques. *Writing and Difference*. London: Routledge, 2010.
- Descola, Philippe. *Beyond Nature and Culture. Translated by Janet Lloyd. Foreword by Marshall Sahlins*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2013.
- Deutscher, Guy. *Through the Language Glass. How Words Colour Your World*. London: William Heinemann, 2010.
- Deutscher, Guy. *Im Spiegel der Sprache. Warum die Welt in anderen Sprachen anders aussieht*, übers. v. Martin Pfeffer. München: C. H. Beck, ³2011.
- Diehl, Johannes F. „Von der Syntax zur Theologie. Entsprechungssätze im Biblischen Hebräisch und syntaktische Strukturen in Psalm 19.“ *ThZ* 74 (2018), 4–47.
- Diehl, Johannes. „Der Mann zwischen den Fronten. Überlegungen zum ׳iš habbēnajim in 1Sam 17,4.23.“ In *Lob des Schreibers. Festschrift Reinhard G. Lehmann*, hg. v. Anna M. Bortz, Johannes F. Diehl, Robert M. Kerr et al., 31–37 Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2022.
- Diem, Albrecht. „Teaching sodomy. Carolingian monasteries and queer anxieties. A study of Walahfrid Strabo’s and Heito’s Visio Wettini.“ *German History* 34 (2016): 385–401.
- Diesel, Anja A. „Primäre und sekundäre Religion(erfahrung). Das Konzept von Th. Sundermeier und J. Assmann.“ In *Primäre und Sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments*, hg. von Andreas Wagner, 23–55. BZAW 364. Berlin: Walter De Gruyter, 2006.
- Dietrich, Jan. „Individualität im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient.“ In *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient*, hg. v. Angelika Berlejung, Jan Dietrich und Joachim F. Quack, 77–96. ORA 9. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- Dietrich, Jan. „Macht Denken traurig? Eine Auslegung von Kohelet 1,18 und 5,19.“ In *Ex oriente lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments*, hg. v. Angelika Berlejung und Raik Heckl, 307–321. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012.
- Dietrich, Jan. „Erich Fromm in Hebrew Bible Research. With a Side Glance at Religious Studies.“ In *Towards a Human Science. The Relevance of Erich Fromm for Today*, hg. v. Rainer Funk und Neil McLaughlin, 259–279. Gießen: Psychosozial-Verlag, 2015.
- Dietrich, Jan. „Sozialanthropologie des Alten Testaments.“ *ZAW* 127 (2) (2015): 224–243.
- Dietrich, Jan. „Hebräisches Denken und die Frage nach den Ursprüngen des Denkens zweiter Ordnung im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient.“ In *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*, hg. v. Andreas Wagner und Jürgen van Oorschot, 45–65. VWGTh 48. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017.
- Dietrich, Walter und Samuel Arneth, Hg. *Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament*. Leiden/Boston: Brill, 2013.
- Dinzelbacher, Peter. „Über die Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter.“ *Saeculum* 32 (1981): 185–208.

- Dinzelbacher, Peter. „Liebe im Frühmittelalter. Zur Kritik der Kontinuitätstheorie.“ *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 19,74 (1989): 12–38.
- Dinzelbacher, Peter. *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung. Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1996.
- Dinzelbacher, Peter. „‘Ego non legi...’ Bernhard von Clairvaux zwischen modernem Individualismus und traditioneller Autoritätsgebundenheit.“ *Miscellanea Mediaevalia* 24 (1996): 722–747.
- Dinzelbacher, Peter. *Himmel, Hölle, Heilige. Visionen und Kunst im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- Dinzelbacher, Peter. „Sozialgeschichte, Psychohistorie, Mentalitätsgeschichte.“ In *Mentalität und Religiosität des Mittelalters*, hg. v. Peter Dinzelbacher, 313–370. Klagenfurt: Kitab, 2003.
- Dinzelbacher, Peter. „Die Achsenzeit des Hohen Mittelalters und die Ketzergeschichte.“ In *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*, hg. v. Peter Dinzelbacher, 179–224. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2007.
- Dinzelbacher, Peter. *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2007.
- Dinzelbacher, Peter. „Psychohistorie aus Sicht des Historikers.“ In *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*, hg. v. Peter Dinzelbacher, 335–347. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2007.
- Dinzelbacher, Peter. *Bernhard von Clairvaux*. Darmstadt: WBG, ²2008.
- Dinzelbacher, Peter, Hg. *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*. Stuttgart: Kröner, ²2008.
- Dinzelbacher, Peter. *Warum weint der König? Eine Kritik des mediävistischen Panritualismus*. Badenweiler: Wissenschaftlicher Verlag Bachmann, 2009.
- Dinzelbacher, Peter. „Einführung.“ In *Wandlungsprozesse der Mentalitätsgeschichte*, hg. v. Peter Dinzelbacher und Friedrich Harrer, 1–24. Baden-Baden: Deutscher Wissenschaftsverlag, 2015.
- Dinzelbacher, Peter. „Psychologische Erklärungsmodelle historischen Kulturwandels. Übersicht, Kritik und Entwürfe.“ In *Wandlungsprozesse der Mentalitätsgeschichte*, hg. v. Peter Dinzelbacher und Friedrich Harrer, 49–92. Baden-Baden: Deutscher Wissenschaftsverlag, 2015.
- Dinzelbacher, Peter. „Mentalitätsgeschichte.“ In *Die Evolution der Menschlichkeit*, hg. von Peter Gowin und Nana Walzer, 60–69, 440. Wien: Braumüller Verlag, 2017.
- Dinzelbacher, Peter. *Structures and Origins of the Twelfth-Century ‘Renaissance’*. Stuttgart: Anton Hiersemann, 2017.
- Dinzelbacher, Peter. „Pädophilie im Mittelalter.“ *Beiträge zur Rechtsgeschichte Österreichs. Zeitschrift der Kommission für Rechtsgeschichte Österreichs der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 8 (2018): 5–38.
- Dinzelbacher, Peter und Hermann J. Roth. „Zisterzienser.“ In *Kulturgeschichte der christlichen Orden*, hg. v. James L. Hogg, 349–377. Stuttgart: Kröner, 1997.
- Dittmer, Jörg. „Jaspers’ ‚Achsenzeit‘ und das interkulturelle Gespräch.“ In *Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen*, hg. v. Dieter Becker, 191–214. Theologische Akzente 3. Stuttgart: Kohlhammer, 1999.
- Di Vito, Robert A. „Old Testament Anthropology and the Construction of a Personal Identity.“ *The Catholic Biblical Quarterly* 61 (2) (1999): 217–238.
- Di Vito, Robert A. „Alttestamentliche Anthropologie und die Konstruktion personaler Identität.“ In *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie*, hg. v. Bernd Janowski und Kathrin Liess, 213–241. HBS 59. Freiburg: Herder, 2009.

- Dixon, Robert M. W. *Basic Linguistic Theory*. Bd. 3, *Further Grammatical Topics*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Donald, Merlin. *Origins of the modern mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. New York/London: Harvard University Press, 1993.
- Donald, Merlin. „An Evolutionary Approach to Culture. Implications for the Study of the Axial Age.“ In *The Axial Age and Its Consequences*, hg. v. Robert Bellah und Hans Joas, 47–76. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 2012.
- Donner, Herbert und Wolfgang Wöllig. *Kanaanäische und aramäische Inschriften*. Bd. 1., *Texte*. Wiesbaden: Harrassowitz, ⁵2002.
- Douglas, Mary. *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Reinheit und Tabu*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1985.
- Douglas, Mary. *Leviticus as Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Douglas, Mary. *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Douglas, Mary. *Leviticus as Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Dreier, Horst. „Max Webers Postulat der Wertfreiheit in der Wissenschaft und die Politik.“ In *Wissenschaft und Politik*, hg. v. Horst Dreier und Dietmar Willoweit, 35–70. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2010.
- Dressel, Gert. *Historische Anthropologie. Eine Einführung*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau, 1996.
- Dressler, Markus. „The Social Construction of Reality (1966) Revisited. Epistemology and Theorizing in the Study of Religion.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 30 (2018): 1–32.
- Dube, Musa. “‘And God saw it was Very Good’. An Earth-friendly Theatrical Reading of Genesis 1.” *Black Theology* 13 (2009): 230–246.
- Van Dülmen, Richard. *Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2001.
- Durkheim, Émile. *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.
- Ebach, Jürgen. „Genealogie.“ *HRWG* 2 (1990): 486–491.
- Ebeling, Erich, Hg. *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*. Berlin: Akademie-Verlag, 1953.
- Eberhardt, Gönke D. *JHWH und die Unterwelt. Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament*. FAT II/23. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Edzard, Dietz O. „Sumerisch-akkadische Listenwissenschaft und andere Aspekte altmesopotamischer Rationalität.“ In *Rationalitätstypen*, hg. v. Karen Gloy, 246–267. Freiburg/München: Karl Alber, 1999.
- Ehlih, Konrad. „Mancherlei Zeit.“ In *Deutsch als Fremdsprache in Wissenschaft und Unterricht. Arbeitsfelder und Perspektiven. Festschrift für Lutz Götze zum 60. Geburtstag*, hg. v. Claus Altmayer, Roland Forster und Frank T. Grub: 319–341. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2003.
- Van der Eijk, Philip J. *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Eisenstadt, Shmuel N. *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2000.
- Eisenstadt, Shmuel N. „The Axial Conundrum between Transcendental Visions and Vicissitudes of Their Institutionalizations.“ In *The Axial Age and Its Consequences*, hg. v. Robert Bellah und Hans Joas, 277–293. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 2012.
- el Hawary, Amr. „Hybride Repräsentationen. Zur Frage der Gattung aus ägyptologischer Sicht.“ In *Was sind Genres? Nicht-abendländische Kategorisierungen und Gattungen*, hg. v. Amr el Hawary und Stephan Conermann, 87–109. Berlin: EB-Verlag, 2011.

- Findlay, James D. *From Prophet to Priest. The Characterization of Aaron in the Pentateuch*. CBET 76. Leuven et al.: Peeters, 2017.
- Fingerhut, Joerg und Rebekka Hufendiek. „Philosophie der Verkörperung.“ *Information Philosophie* 3 (2017): 16–32.
- Finnestad, Ragnhild B. “Enjoying the Pleasures of Sensation. Reflections on a Significant Feature of Egyptian Religion.” In *Gold of Praise. Studies in Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente*, hg. v. Emily Teeter und John A. Larson, 111–120. *Studies in Ancient Oriental Civilisation* 58. Chicago: University Press, 1999.
- Fischer, Georg. *Jeremia 1-25*. HThKAT 38. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2005.
- Fischer, Irmtraud. „Das Geschlecht als exegetisches Kriterium. Zu einer gender-fairen Interpretation der Erzeltern-Erzählungen.“ In *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, hg. v. André Wénin, 135–152. BETHL CLV. Leuven: Leuven University Press/Peeters Publishers, 2001.
- Fischer, Irmtraud. „Ist der Tod nicht für alle gleich? Sterben und Tod aus Genderperspektive.“ In *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte*, hg. v. Angelika Berlejung und Bernd Janowski, 87–108. FAT 64. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Fischer, Stefan, Lippke, Florian und Thomas Wagner. „Materiale, textliche und metaphorische Zugänge zu Bildwelt der Bibel.“ *Forum Exegese und Hochschuldidaktik Verstehen von Anfang an (VvAa)* 2 (2017): 7–44.
- Fish, Stanley E. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- Fludernik, Monika und Hans-Joachim Gehrke, Hg. *Grenzgänger zwischen Kulturen. Identitäten und Alteritäten 1*. Würzburg: Ergon, 1999.
- Fludernik, Monika und Hans-Joachim Gehrke, Hg. *Normen, Ausgrenzungen, Hybridisierungen und ‚Acts of Identity‘. Identitäten und Alteritäten 18*. Würzburg: Ergon, 2004.
- Fodor, Jerry. *The modularity of mind*. Cambridge: MIT Press, 1983.
- Fögen, Marie T. „Das politische Denken der Byzantiner.“ In *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, hg. v. Iring Fetscher, 41–85. München: Piper, 1993.
- Foster, Benjamin R. *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*. Bd. 2, *Mature, late*. Bethesda: CDL, 1993.
- Foucault, Michel. „Andere Räume.“ In *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, hg. v. Karlheinz Barck, Peter Gente, Heidi Paris und Stefan Richter, 34–46. Leipzig: Reclam, 1992.
- Fox, Michael. „Qohelet’s Epistemology.“ *HUCA* 58 (1987): 137–155.
- Fox, Michael. *A Time To Tear Down and A Time To Build Up. A rereading of Ecclesiastes*. Eugene: Wipf & Stock, 1999.
- Fox, Michael. *Ecclesiastes*. The JPS Bible Commentary. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2004.
- Foxhall, Lin. „Monumental Ambitions. The significance of posterity in Greece.“ In *Time, Tradition and Society in Greek Archaeology. Bridging the ‚great divide‘*, hg. v. Nigel Spencer, 132–149. London: Routledge, 1995.
- Frankfort, Henri. *The Intellectual Adventure of Ancient Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1946.
- Frankfort, Henri und Henriette A. Groenewegen Frankfort. „Einführung.“ In *Alter Orient. Mythos und Wirklichkeit*, hg. v. Henri Frankfort, Henriette A. Groenewegen Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen und William A. Irwin, 9–36. UB 9. Stuttgart et al.: W. Kohlhammer, 1981.

- Frederikson, Rune, Müth, Silke, Schneider, Peter und Mike Schnelle, Hg. *Focus on Fortifications. New Research on Fortifications in the Ancient Mediterranean and the Near East*. Oxford-Havertown: Oxbow Books, 2016.
- Frevel, Christian. „Schöpfungsglaube und Menschenwürde im Hiobbuch. Anmerkungen zur Anthropologie der Hiob-Reden.“ In *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005*, hg. v. Thomas Krüger, Manfred Oeming, Konrad Schmid und Christoph Uehlinger, 467–498. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2007.
- Frevel, Christian. *Mixed Marriage and Group Identity in the Second Temple Period*. LHBOTS 547. London/New York: T&T Clark, 2011.
- Frevel, Christian. „Person. Identität. Selbst. Eine Problemanzeige aus alttestamentlicher Perspektive.“ In *Anthropologie(n) des Alten Testaments*, hg. v. Jürgen van Oorschot und Andreas Wagner, 65–90. VWGTh 42. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015.
- Frevel, Christian. *Die Klagelieder*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 2017.
- Frevel, Christian. „„Quellen des Selbst? Charles Taylors Einfluss auf die alttestamentliche Anthropologie.“ In *Im Dienste der Gerechtigkeit und Einheit. Festschrift H. Reinhardt*, hg. v. Rüdiger Althaus, Judith Hahn und Matthias Pulte, 447–464. Münster: Aschendorf, 2017.
- Frevel, Christian. „„Quellen des Selbst? Charles Taylors Einfluss auf die alttestamentliche Anthropologie.“ In *Im Dienste der Gerechtigkeit und Einheit. Festschrift H. Reinhardt*, hg. v. Rüdiger Althaus, Judith Hahn und Matthias Pulte, 447–463. Essen: Ludgerus, 2017.
- Frevel, Christian. „Von der Selbstbeobachtung zu inneren Tiefen. Überlegungen zur Konstitution von Individualität im Alten Testament.“ In *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*, hg. v. Andreas Wagner und Jürgen van Oorschot, 13–43. VWGTh 48. Leipzig: EVA, 2017.
- Fromm, Erich. *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*. New York: Rinehart and Co., 1947.
- Fromm, Erich. *Escape from Freedom*. New York: Henry Holt and Company, 1969.
- Fuchs, Martin und Jörg Rüpke. „Religious Individualisation in Historical Perspective.“ *Religion* 45 (2015): 323–329.
- Funk, Rainer. *Ich und Wir. Psychoanalyse des postmodernen Menschen*. München: dtv, 2005.
- Funk, Rainer. *Der entgrenzte Mensch. Warum ein Leben ohne Grenzen nicht frei, sondern abhängig macht*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011.
- Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr, 1975.
- Gansel, Christa und Frank Jürgens. *Textlinguistik und Textpragmatik. Eine Einführung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- García Martínez, Florentino und Eibert J. C. Tigchelaar. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. Bd. 1, 1Q1–4Q273. Leiden: Brill, 1997.
- García Martínez, Florentino und Eibert J. C. Tigchelaar. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. Bd. 2, 4Q274–11Q31. Leiden: Brill, 1998.
- Gardiner, Alan H. *Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Gardiner, Alan H. *The Admonitions of an Egyptian Sage. From a Hieratic Papyrus in Leiden (Pap. Leiden 344 recto)*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1909.
- Gastaldelli, F. „„Optimus praedicator“. L'opera oratoria di San Bernardo.“. *Analecta Cisterciensis* 51 (1995): 321–418.
- Gebauer, Gunter und Christoph Wulf. *Mimesis. Culture, Art, Society*. Berkeley: California University Press, 1995.

- Gebser, Jean. *Gesamtausgabe*. Bd. 2, *Ursprung und Gegenwart. Erster Teil. Das Fundament der aperspektivischen Welt. Beitrag zu einer Geschichte der Bewusstwerdung*. Schaffhausen: Novalis, ³2011.
- Gebser, Jean. *Gesamtausgabe*. Bd. 3, *Ursprung und Gegenwart. Zweiter Teil. Die Manifestationen der aperspektivischen Welt. Versuch einer Konkretion des Geistigen*. Schaffhausen: Novalis, ³2011.
- Geertz, Clifford. „Thick description. Towards an Interpretive Theory of Culture.” In *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, hg. v. Clifford Geertz, 3–32. London: Fontana Press, 1973.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books, 2017, 51.
- Gehrke, Hans-Joachim. „La stasis.“ In *I Greci. Storia Cultura Arte Società*. Bd. 2, *Una storia greca*. Teil 2, *Definizione*, hg. v. Salvatore Settis, 453–480. Torino: Einaudi, 1997.
- Gehrke, Hans-Joachim, Hg. *Geschichtsbilder und Gründungsmythen*. Identitäten und Alteritäten 6. Würzburg: Ergon, 2001.
- Gehrke, Hans-Joachim. „States.” In *A Companion to Archaic Greece*, hg. v. Kurt A. Raaflaub und Hans van Wees, 395–410. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- Gehrke, Hans-Joachim. „Heilige Texte in Hellas? Fundierende Texte der griechischen Kultur in ihrem soziopolitischen Milieu.“ In *Heilige Texte. Religion und Rationalität. 1. Geisteswissenschaftliches Kolloquium 10.-13. Dezember 2009 auf Schloss Genshagen*, hg. v. Andreas Kablitz und Christoph Markschies, 71–86. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013.
- Gehrke, Hans-Joachim Gehrke. „*Theoroi* in und aus Olympia. Beobachtungen zur religiösen Kommunikation in der archaischen Zeit.“ *Klio* 95 (2013): 40–60.
- Gehrke, Hans-Joachim. *Geschichte als Element antiker Kultur. Die Griechen und ihre Geschichte(n)*. Berlin: Walter de Gruyter, 2014.
- Gelius, Einar. *Sex i Bibelen*. Oslo: Juritzen, ³2010.
- Gelman, Susan. „Learning from others: Children’s construction of concepts.” *Annual review of psychology* 60 (2009): 115–140.
- Gerabek, Werner E. *Enzyklopädie Medizingeschichte*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.
- Gericke, Jaco. *The Hebrew Bible and Philosophy of Religion*. Atlanta: SBL, 2012.
- Gerstenberger, Erhard S. *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*. Stuttgart: Kohlhammer, 2001.
- Gertz, Jan Christian. „Tora und Vordere Propheten.” In *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, hg. v. Jan Christian Gertz, 193–311. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁴2010.
- Gertz, Jan Christian. *Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Genesis 1–11*. ATD 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- Gese, Hartmut. „Tradition und biblische Theologie.” In *Zu Tradition und Theologie im Alten Testament*, hg. v. Odil Hannes Steck, 87–111. Biblisch-theologische Studien 2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978.
- Gese, Hartmut. „Der Dekalog als Ganzheit betrachtet.“ In *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, hg. v. Hartmut Gese, 63–80. BEvTh 64. München: C. Kaiser, ³1989.
- Gese, Hartmut. „Der Johannesprolog.“ In *Zur biblischen Theologie*, hg. v. Hartmut Gese, 152–201. Tübingen: Mohr Siebeck, ³1989.
- Gese, Hartmut. „Die Frage des Weltbildes.“ In *Zur biblischen Theologie*, hg. v. Hartmut Gese, 202–222. Tübingen: Mohr Siebeck, ³1989.

- Gese, Hartmut. „Die Einheit von Psalm 19.“ In *Alttestamentliche Studien*, hg. v. Hartmut Gese, 139–48. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991.
- Gesenius, Wilhelm. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, bearb. und hg. v. Rudolf Meyer und Herbert Donner, unter verantwortlicher Mitarbeit von Udo Rütterswörden. Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag, ¹⁸1987–2010.
- Gesenius, Wilhelm und Emil Kautzsch. *Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik*. Völlig umgearb. von Emil Kautzsch. Leipzig: Vogel, ²⁸1909.
- Gestermann, Louise. „Zorn und Gnade ägyptischer Götter.“ In *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*, hg. v. Reinhard G. Kratz und Hermann Spieckermann, 19–43. FAT 2.33. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Giangiulio, Maurizio. *Memoriale coloniali*. Roma: „L'Erma“ di Bretschneider, 2010.
- Gigerenzer, Gerd. *Gut Feelings. The Intelligence of the Unconscious*. London: Penguin, 2008.
- Gigerenzer, Gerd. *Risk Savvy. How to Make Good Decisions*. New York: Penguin, 2013.
- Gil, Isabel und Christoph Wulf, Hg. *Hazardous Future. Disaster, Representation and the Assessment of Risk*. Berlin: Walter de Gruyter, 2015.
- Gloy, Karen. *Kollektives und individuelles Bewusstsein*. München: Wilhelm Fink, 2009.
- Gloy, Karen. *Denkformen und ihre kulturkonstitutive Rolle*. Paderborn: Wilhelm Fink, 2016.
- Gnirs, Andrea. „Die ägyptische Autobiographie.“ In *Ancient Egyptian literature. History and forms*, hg. v. Antonio Loprieno, 191–242. Leiden: Brill, 1996.
- Gombrich, Ernst H. *Die Geschichte der Kunst*. Frankfurt am Main: S. Fischer, ¹⁶1995.
- Gómez Dávila, Nicolás. *Scholien zu einem unbegriffenen Text*. Wien/Leipzig: Karolinger, 2006.
- Goodich, Michael. *The Unmentionable Vice. Homosexuality in the Later Medieval Period*. Oxford: Ross-Erickson, 1979.
- Goody, Jack. „Woraus besteht eine Liste?“ In *Schreiben als Kulturtechnik. Grundagentexte*, hg. v. Sandro Zanetti, 338–396. stw 2037. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.
- Goody, Jack, Watt, Ian und Kathleen Gough. *Die Entstehung und Folgen der Schriftkultur*. stw 600. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Görg, Manfred. „Listen“. *NBL* 2 (1995): 647–648.
- Goyon, Jean-Claude. *Confirmation du pouvoir royal au nouvel an. Brooklyn museum papyrus 47.218.50*. Wilbour monographs. Kairo: Institut Français d'Archaeologie Orientale, 1974.
- Grießhaber, Wilhelm. „C18 Präposition.“ In *Handbuch der deutschen Wortarten*, hg. v. Ludger Hoffmann, 629–655. De Gruyter Studienbuch. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2007.
- Gruber, Margareta und Andreas Michel. „Individualität.“ In *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB)*, hg. v. Frank Crüsemann, Kristian Hungar, Claudia Janssen, Rainer Kessler und Luise Schottroff, 270–274. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009.
- Grund, Alexandra. „Tun-Ergehens-Zusammenhang.“ In *RGG*⁴ 8 (2005): 654–656.
- Grund-Wittenberg, Alexandra. „Literalität und Institution. Auf der Suche nach lebensweltlichen Kontexten der Literaturwerdung im alten Israel.“ *ZAW* 129 (2017): 327–345.
- Gulde, Stefanie U. *Der Tod als Herrscher in Ugarit und Israel*. FAT 22.2. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Gulde, Stefanie U. „Der Tod als Figur im Alten Testament. Ein alttestamentlicher Motivkomplex und seine Wurzeln.“ In *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte*, hg. v. Angelika Berlejung und Bernd Janowski, 67–85. FAT 64. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Gunkel, Hermann. „5. Ruth.“ In *Reden und Aufsätze*, von Hermann Gunkel, 65–92, 83. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1913.

- Gunkel, Hermann. „Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte.“ In *Reden und Aufsätze*, hg. v. Hermann Gunkel, 29–38. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913.
- Gurjewitsch, Aaron J. *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*. München: C. H. Beck, 1997.
- Habermas, Jürgen. „Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg.“ In *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, hg. v. Jürgen Habermas, 9–40. BS 1233. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Hagedorn, Anselm C. „Corporate Personality.” *EBR* 5 (2012): 798–799.
- Hall, Edward T. *The Hidden Dimension*. Garden City: Doubleday Anchor Book, 1966.
- Hall, Edward T. *Beyond Culture*. Garden City: Doubleday Anchor Book, 1976.
- Hall, Edward T. *The silent language*. New York: Anchor Books/Doubleday, 1990.
- Hall, Jonathan M. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hansberger, Therese. „עִי.” In Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten [ThWQ]. Bd. 3, hg. v. Heinz-Josef Fabry and Ulrich Dahmen, 98–104. Stuttgart: Kohlhammer, 2016.
- Hansen, Joseph. *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter, und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*. München: R. Oldenbourg, 1900.
- Haun, Daniel, Rapold, Christian, Call, Joseph, Janzen, Gabriele und Stephen Levinson. „Cognitive cladistics and cultural override in Hominid spatial cognition.” *Proceedings of the National Academy of Sciences* 103 (46) (2006): 17568–17573.
- Haun, Daniel, Rapold, Christian, Call, Joseph, Janzen, Gabriele und Stephen Levinson. „Plasticity of human spatial cognition. Spatial language and cognition covary across cultures.” *Cognition* 119 (1) (2011): 70–80.
- Hardmeier, Christoph. *Texttheorie und biblische Exegese. Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie*. Beihefte Evangelische Theologie 79. München: C. Kaiser, 1978.
- Hartenstein, Friedhelm und Bernd Janowski. *Psalmen*. BK XV/1,4–5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.
- Havea, Jione. „Islander Criticism. Waters, Ways, Worries.” In *Sea of Readings. The Bible in the South Pacific*, hg. v. Jione Havea, 1–20. Atlanta: SBL, 2018.
- Havea, Jione, Hg. *Sea of Readings. The Bible in the South Pacific*. Atlanta: SBL, 2018.
- Hawley, Robert, Pardee, Dennis und Carole Roche-Hawley. „The Scribal Culture of Ugarit.” *JANEH* 2 (2015): 229–267.
- Hazon, Yoram. *The Philosophy of Hebrew Scripture. An introduction*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Heidegger, Martin. *Being and Time. A Translation of Sein und Zeit*, übers. v. Joan Stambaugh. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Hempel, Johannes. *Das Ethos des Alten Testaments*. BZAW 67. Berlin: Töpelmann, 1938.
- Hengel, Martin. *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during Early Hellenistic Period*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2003.
- Henrich, Joseph, Heine, Steven und Ara Norenzayan. „The weirdest people in the world?” *Behavioral and brain sciences* 33 (2–3) (2010): 61–83.
- Hensel, Benedikt. „Ethnic Fiction and Identity-Formation. A New Explanation for the Background of the Question of Inter-marriage in Ezra-Nehemiah.” In *The Bible, Qumran, and the Samaritans*, hg. v. Magnar Kartveit und Gary N. Knoppers, 133–148. *Studia Samaritana* 10. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2018.

- von Herder, Johann G. „Briefe, das Studium der Theologie betreffend I.“ In *Sämtliche Werke. Zur Religion und Theologie. Neunter Teil*. Tübingen: Cotta, 1808.
- von Herder, Johann G. „Fragmente zu einer Archäologie des Morgenlandes.“ In *Herders Sämtliche Werke*. Bd. 6, *Sechster Band*, hg. v. Bernhard Suphan, 1–130. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1883.
- von Herder, Johann G. „Vom Geist der Ebräischen Poesie.“ In *Schriften zum Alten Testament*, hg. v. Rudolf Smend, 661–1308. Bibliothek deutscher Klassiker 93. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993.
- Hergemöller, Bernd-U. *Sodom und Gomorrha. Zur Alltagswirklichkeit und Verfolgung Homosexueller im Mittelalter*. Hamburg: MännerschwarmSkript, 1998.
- Hergemöller, Bernd-U. *Die Freunde des Bösen. Malographie, Schwarze Legende und Hate Crime im Mittelalter*. Hamburg: HHL-Verlag, 2007.
- Hergemöller, Bernd-U. *Promptuarium ecclesiasticum medii aevi*. Frankfurt: Peter Lang, 2011.
- Herman, Gabriel. *Ritualized Friendship and the Greek City*. Cambridge/New York/Melbourne et al.: Cambridge University Press, 1987.
- Herrmann, Siegfried. „Die Naturlehre des Schöpfungsberichtes. Erwägungen zur Vorgeschichte von Genesis 1.“ In Siegfried Herrmann, *Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments*, hg. v. Siegfried Herrmann, 32–46. TB 75. München: C. Kaiser, 1986.
- Heuß, Alfred. „Max Weber und das Problem der Universalgeschichte.“ In *Zur Theorie der Weltgeschichte*, hg. v. Alfred Heuß, 1863–1890. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
- Heuß, Alfred. „Max Weber und das Problem der Universalgeschichte.“ In *Gesammelte Schriften in 3 Bänden*. Bd. 3, hg. v. Alfred Heuß, 1863–1890. Stuttgart: Steiner, 1995.
- Hieke, Thomas. *Die Genealogien der Genesis*. HBS 39. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2003.
- Hieke, Thomas. *Levitikus*. HThK.AT. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2014.
- Hirschfeld, Lawrence und Susan Gelman, Hg. *Mapping the mind. Domain specificity in cognition and culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Hoepfner, Wolfram und Ernst-Ludwig Schwandner. *Haus und Stadt im klassischen Griechenland*. München: Deutscher Kunstverlag, ²1994.
- Hofstede, Geert. *Cultures and Organizations. Software of the Mind*. London: McGraw-Hill, ²1997.
- Hofstede, Geert. *Culture's Consequences. Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*. Thousand Oaks/London/New Delhi: Sage Publications, ²2001.
- Holladay, William L. *Jeremiah 1. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1–25*. Philadelphia: Hermeneia, 1986.
- Hornung, Erik. „Chaotische Bereiche in der geordneten Welt.“ *ZÄS* 81 (1956): 28–32.
- Hornung, Erik. *Das Totenbuch der Ägypter*. Zürich/München: Artemis, 1979.
- Hossfeld, Frank-Lothar und Erich Zenger. *Psalmen 51–100*. HThK.AT. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2000.
- Hossfeld, Frank-Lothar und Erich Zenger. *Psalmen 101–150*. HThK.AT. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2008.
- va Houten, Christiana. *The Alien in Israelite Law*. JSOT.S 107. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- Hügel, Karin. *Homoerotik und Hebräische Bibel*. Hamburg: Diplomica-Verlag, 2009.
- von Humboldt, Wilhelm. „Schriften zur Sprachphilosophie.“ In *Werke in fünf Bänden*. Bd. 3, *Schriften zur Sprachphilosophie*, hg. v. Andreas Flitner und Klaus Giel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1963.
- Hummel, Regine. *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert. ‚St. Trudperter Hoheslied‘. Bernhard von Clairvaux. Wilhelm von Saint-Thierry*. Göppingen: Kümmerle, 1989.

- Huth, Christoph. „Früheisenzeitliche Bildwelten. Eigenschaften und Aussagewert einer archäologischen Quellengattung.“ In *Bilder in der Archäologie. Eine Archäologie der Bilder?*, hg. v. Carsten Juwig und Catrin Kost, 127–153. Münster/New York/München/Berlin: Waxmann, 2010.
- Hutton, Patrick. „Die Psychohistorie Erik Eriksons aus der Sicht der Mentalitätengeschichte.“ In *Mentalitäten-Geschichte*, hg. v. Ulrich Raulff, 146–162. Berlin: Wagenbach, 1987.
- Ibbotson, Paul und Michael Tomasello. „Ein neues Bild der Sprache“ *Sprache. Spektrum Kompakt*, 23.02.2017, <https://www.spektrum.de/news/kritik-an-der-universalgrammatik-von-chomsky/1439388> [abgerufen am 13.11.2017].
- Ikram, Salima. „An Eternal Aviary. Bird Mummies in Ancient Egypt.“ In *Between Heaven and Earth. Birds in Ancient Egypt*, hg. v. Rozenn Bailleul-leSuer, 41–48. Oriental Institute Museum Publications 35. Chicago: University Press, 2012.
- Johnson, Janet H. „Social, Economic, and Legal Rights of Women in Egypt.“ In *The Life of Meresamun. A Temple Singer in Ancient Egypt*, hg. v. Janet H. Johnson und Emily Teeter, 82–97. OIMP 29. Chicago: The University of Chicago, 2009.
- Jánosi, Peter. *Die Gräberwelt der Pyramidenzeit*. Zaberns Bildbände zur Archäologie. Mainz: Philipp von Zabern, 2006.
- Janowski, Bernd. *Rettungsgewissheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes ‚am Morgen‘ im Alten Orient und im Alten Testament*. Bd. 1, *Alter Orient*. WMANT 59. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989.
- Janowski, Bernd. „Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des Tun-Ergehen-Zusammenhangs.“ In *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2*, hg. v. Bernd Janowski, 167–191. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999.
- Janowski, Bernd. „*De Profundis*. Tod und Leben in der Bildsprache der Psalmen.“ In *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3*, hg. v. Bernd Janowski, 244–266. 2003.
- Janowski, Bernd. „Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis.“ In *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3*, hg. v. Bernd Janowski, 201–243. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003.
- Janowski, Bernd. „Theologie des Alten Testaments. Plädoyer für eine integrative Perspektive.“ In *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3*, hg. v. Bernd Janowski, 316–350. 2003.
- Janowski, Bernd. „Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte.“ In *Die Welt als Schöpfung*, hg. v. Bernd Janowski, 140–171. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008.
- Janowski, Bernd. „Jenseits des Alltags. Fest und Opfer als religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt im alten Israel.“ In *Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4*, hg. v. Bernd Janowski, 39–78. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008.
- Janowski, Bernd. „Der ‚ganze Mensch‘. Zur Geschichte und Absicht einer integrativen Formel.“ In *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, hg. v. Bernd Janowski, 9–24. Berlin: Akademie-Verlag, 2012.
- Janowski, Bernd. *Der ganze Mensch*. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte. Berlin: Akademie Verlag 2012.
- Janowski, Bernd. *Arguing with God. A theological anthropology of the Psalms*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2013.
- Janowski, Bernd. *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, ⁴2013.

- Janowski, Bernd. „Der Ort des Lebens. Zur Kultsymbolik des Jerusalemer Tempels.“ In *Der nahe und der ferne Gott*, hg. v. Bernd Janowski, 207–243. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 5. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2014.
- Janowski, Bernd. „Das Herz. Ein Beziehungsorgan. Zum Personverständnis des Alten Testaments.“ In *Dimensionen der Leiblichkeit. Theologische Zugänge*, hg. v. Bernd Janowski und Christoph Schwöbel, 1–45. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2015.
- Janowski, Bernd. „Das erschöpfte Selbst. Zur Semantik der Depression in den Psalmen und im Ijobbuch.“ In *„Wer lässt uns Gutes sehen?“ (Ps 4,7). Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen*, hg. v. Johannes Schnocks, 95–143. HBS 85. Freiburg: Herder, 2016.
- Janowski, Bernd. „Auf dem Weg zur Buchreligion. Transformationen des Kultischen im Psalter.“ In *Das hörende Herz*, hg. v. Bernd Janowski, 345–384. Beiträge zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- Janowski, Bernd. „Das Herz. Ein Beziehungsorgan. Zum Personverständnis des Alten Testaments.“ In *Das hörende Herz*, hg. v. Bernd Janowski, 31–75. Beiträge zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- Janowski, Bernd. *Das hörende Herz*. Beiträge zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- Janowski, Bernd. „Der ganze Mensch. Zu den Koordinaten der alttestamentlichen Anthropologie.“ In *Das hörende Herz*, hg. v. Bernd Janowski, 3–30. Beiträge zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- Janowski, Bernd. „Der thron auf dem Kreis der Erde‘ (Jes 40,22). Zur Logik des biblischen Weltbilds.“ In *Das hörende Herz*, hg. v. Bernd Janowski, 203–235. Beiträge zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- Janowski, Bernd. *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen. Kontexte. Themenfelder*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- Janowski, Bernd. *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021.
- Janowski, Bernd und Gernot Wilhelm, Hg. *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge*. Bd. 1, *Texte zum Rechts- und Wirtschaftsleben*. TUAT N.F. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004.
- Janowski, Bernd und Gernot Wilhelm, Hg. *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge*. Bd. 2, *Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte*. TUAT N.F. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005.
- Janowski, Bernd und Gernot Wilhelm, Hg. *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge*. Bd. 3, *Briefe*. TUAT N.F. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006.
- Janowski, Bernd und Gernot Wilhelm, Hg. *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge*. Bd. 4, *Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen*. TUAT N.F. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008.
- Janowski, Bernd und Daniel Schwemer, Hg. *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge*. Bd. 5, *Texte zur Heilkunde*. TUAT N.F. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010.
- Jaspers, Karl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: Piper, 1949.
- Jay, Martin. *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research. 1923–1950*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2¹⁹⁹⁶.
- Jenkins, Richard. *Social identities. Key Ideas*. London: Routledge, 2014.

- Jenni, Ernst. „Die Präposition *min* in zeitlicher Verwendung bei Deuterojesaja.“ In *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments*, hg. v. Beat Huwyler und Klaus Seybold, 90–105. Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer, 1997.
- Jenni, Ernst. „Untersuchungen zur Komparation im hebräischen Alten Testament.“ In *Mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker genannt werden (Jes 56,7). Judentum seit der Zeit des Zweiten Tempels in Geschichte, Literatur und Kult. Festschrift für Th. Willi zum 65. Geburtstag*, hg. v. Julia Männchen in Zusammenarbeit mit Torsten Reiprich, 423–434. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2007.
- Jenni, Ernst. „Adverbiale Zeitbestimmungen.“ In *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments 3*, hg. v. Hanna Jenni, Hans-Peter Mathys und Samuel Sarasin, 11–32. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2012.
- Jenni, Ernst. „Untersuchungen zur Komparation im Hebräischen Alten Testament.“ In *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments III*, hg. v. Hanna Jenni, Hans-Peter Mathys und Samuel Sarasin, 63–76. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2012.
- Jeremias, Jörg. *Theologie des Alten Testaments*. GAT 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Joas, Hans. „The Axial Age Debate as Religious Discourse.“ In *The Axial Age and Its Consequences*, hg. v. Robert Bellah und Hans Joas, 9–29. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 2012.
- Joas, Hans und Wolfgang Knöbl. *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- Johnson, Dru. *Epistemology and Biblical Theology from the Pentateuch to Mark's Gospel*. London: Routledge Taylor & Francis Group, 2018.
- Joüon, P. Paul. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Bd. 1, *Orthography and Phonetics*, übers. und überarb. von Takamitsu Muraoka. SubBi 14/I und II. Rom: Editrice Pontificio Istituto Biblico, ³2000.
- Joüon, P. Paul. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Bd. 2, *Morphology*, übers. und überarb. von Takamitsu Muraoka. SubBi 14/I und II. Rom: Editrice Pontificio Istituto Biblico, ³2000.
- Jung, Matthias. *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation*. Humanprojekt 4. Berlin: Walter de Gruyter, 2009.
- Jung, Matthias. „Embodiment, Transcendence, and Contingency. Anthropological Features on the Axial Age.“ In *The Axial Age and Its Consequences*, hg. v. Robert Bellah und Hans Joas, 77–101. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 2012.
- Kadish, Gerald E. „British Museum Writing Board 5645. The Complaints of Kha'kheper-Rē'senebu.“ *JEA* 59 (1973): 77–90.
- Kaiser, Otto, Hg. *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (= TUAT). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1982–1997.
- Kaiser, Otto. „Von Ortsfremden, Ausländern und Proselyten. Vom Umgang mit den Fremden im Alten Testament.“ In *Gott, Mensch und Geschichte. Studien zum Verständnis des Menschen und seiner Geschichte in der klassischen, biblischen und nachbiblischen Literatur*, hg. v. Otto Kaiser, 41–62. BZAW 413. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010.
- Kalscheuer, Britta und Lars Allolio-Näcke. „Why does the Current Debate on Interculturality Prevent the Development of Intercultural Communication? A Critical Note on the Interculturality Discourse.“ SIETAR Congress, 1.1.2002, https://www.academia.edu/789319/Why_does_the_current_debate_on_interculturality_prevent_the_development_of_intercultural_communication_A_critical_note_on_the_interculturality_discourse [abgerufen o. D.].
- Kamper, Dietmar und Christoph Wulf, Hg. *Die Sterbende Zeit*. Neuwied: Luchterhand, 1987.

- Karras, Ruth. „The Regulation of ‚Sodomy‘ in the Latin East and West,“ *Speculum* 95, 969–986.
- Keel, Othmar. „Das sogenannte altorientalische Weltbild.“ *BiKi* 40 (1985): 157–161.
- Keel, Othmar. *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁵1996.
- Keel, Othmar. *The Symbolism of the Biblical World*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1997.
- Keel, Othmar. „Portraits altorientalischer Herrscher? Individualität oder Rolle.“ In *Visualizing Emotions in the Ancient Near East*, hg. v. Sara Kipfer, 27–54. OBO 285. Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- Keel, Othmar und Silvia Schroer. *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*. Göttingen/Fribourg: Vandenhoeck & Ruprecht/Academic Press Fribourg, ²2008.
- Keel, Othmar und Christoph Uehlinger. *Gods, Goddesses, and Images of God*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1998.
- Keel, Othmar und Christoph Uehlinger. *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*. QD 134. Freiburg in der Schweiz: Bibel+Orient Museum/Academic Press Fribourg, ⁵2001, 243.
- Kessler, Michael und Rainer Funk, Hg. *Erich Fromm und die Frankfurter Schule. Akten des internationalen, interdisziplinären Symposions Stuttgart-Hohenheim, 31.5.–2.6.1991*. Tübingen: Francke, 1992.
- Kessler, Rainer. *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*. Darmstadt: WBG, 2006, ²2008.
- Kläden, Tobias und Michael Schüßler, Hg. *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*. QD 286. Freiburg: Herder, 2017.
- Kloth, Nicole. *Die (auto-)biographischen Inschriften des ägyptischen Alten Reiches. Untersuchung zur Phraseologie und Entwicklung*. Studien zur altägyptischen Kultur. Beihefte 8. Hamburg: Buske, 2002.
- Knauß, Florian, Hg. *Charakterköpfe. Griechen und Römer im Porträt*. München: Hirmer, 2017.
- Knoblauch, Hubert. „Subjekt, Intersubjektivität und persönliche Identität. Zum Subjektverständnis der sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie.“ In *Subjekttheorien interdisziplinär. Diskussionsbeiträge aus Sozialwissenschaften, Philosophie und Neurowissenschaften*, hg. v. Matthias Grundmann und Raphael Beer, 37–58. Münster: LIT, 2004.
- Koch, Christoph. *Gottes himmlische Wohnstatt. Transformationen im Verhältnis von Gott und Himmel in tempeltheologischen Entwürfen des Alten Testaments in der Exilszeit*. FAT 119. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- Koch, Klaus. „Gibt es ein hebräisches Denken.“ In *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze*. Bd. 1, hg. v. Bernd Janowski und Martin Krause, 3–24. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1991.
- Koch, Klaus. „Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?“ In *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze*. Bd. 1, v. Klaus Koch, hg. v. Bernd Janowski und Martin Krause, 65–103. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1991.
- Koch, Klaus, Eckart, Otto, Roloff, Jürgen und Hans Schmoldt, Hg. *Reclams Bibellexikon*. Stuttgart: Philipp Reclam, ⁷2004.
- Köcker, Matthias. „Ausgespäht und überwacht, erschreckend wunderbar geschaffen. Gott und Mensch in Ps 139.“ *ZThK* 107 (4) (2010): 415–447.
- Koenen, Klaus. *Biblischer Kommentar Altes Testament*. Bd. 20, *Klagelieder (Threni)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2015.
- Koh, Yee-Von. *Royal Autobiography in the Book of Qohelet*. BZAW 369. Berlin/New York, 2006.

- Köhler, Ludwig und Walter Baumgartner. *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament (=HALAT)*. 5 Bde., neu bearbeitet von Walter Baumgartner, Johann J. Stamm und Benedikt Hartmann, unter Mitarbeit von Ze'eb Ben-Hayyim, Eduard Y. Kutscher und Philippe Reymond. Leiden: Brill, ³1967–1995.
- Köhlmoos, Melanie. *Kohelet. Der Prediger Salomo*. ATD 16. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Köhlmoos, Melanie. „Richtiges Leben, Tun und Ergehen.“ In *Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld. Inhalte. Grundthemen*, hg. v. Walter Dietrich, 324–338. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2017.
- Kowalzig, Barbara. *Singing for the Gods. Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Kracke, Bärbel, Roux, René und Jörg Rüpke. „Einleitung. Die Religion des Individuums.“ In *Die Religion des Individuums*, hg. v. Bärbel Kracke, Renée Roux und Jörg Rüpke, 7–12. Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 9. Münster: Aschendorff, 2013.
- Kraus, Anja, Budde, Jürgen, Hietzge, Maud und Wulf Christoph, Hg. *Handbuch Schweigendes Wissen*. Weinheim/Basel: BeltzJuventa, 2017.
- Krüger, Anette. „Himmel. Erde. Unterwelt. Kosmologische Entwürfe in der poetischen Literatur Israels.“ In *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, hg. v. Bernd Janowski und Beate Ego, 65–83. FAT 32. Tübingen: Mohr Siebeck, ²2004.
- Kruger, Paul A. „Disaster and the topos of the World Upside Down. Selected cases from the Ancient Near Eastern world.“ In *Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung*, hg. v. Angelika Berlejung, 391–424. FAT 81. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- Krüger, Thomas. *Qoheleth. A Commentary*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- Lakoff, George und Mark Johnson. *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, 1999.
- Landsberger, Benno. „Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt.“ In *Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt. Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft*, hg. v. Benno Landsberger, 1–19. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.
- Lange, Armin. „Qumran.“ In *Religion in Geschichte und Gegenwart [RGG]*. Bd. 6, N–Q, hg. v. Hans D. Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski und Eberhard Jüngel. Tübingen: Mohr Siebeck, ⁴2003.
- Langer, Susanne K. *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*. FT 7344. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1984.
- Lefebvre, Gustave. *Le tombeau de Petosiris*. Kairo: Institut Français d'Archaeologie Orientale, 1924.
- Legare, Cristina und Susan A. Gelman. „Bewitchment, biology, or both. The co-existence of natural and supernatural explanatory frameworks across development.“ *Cognitive Science* 32 (4) (2008): 607–642.
- Levinson, Stephen. *Space in language and cognition. Explorations in cognitive diversity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Lévi-Strauss, Claude. *Race and History*. Paris: Unesco, 1952.
- Lévi-Strauss, Claude. *Das wilde Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
- Li, Peggy und Lila Gleitman. „Turning the tables. Language and spatial reasoning.“ *Cognition* 83 (3) (2002): 265–294.

- Li, Penny, Abarbanell, Linda und Anna Papafragou. „Spatial reasoning skills in Tenejapan Mayans.“ In *Proceedings of the 27th annual Conference of the Cognitive Science Society*, hg. v. Bruno G. Bara, Lawrence W. Barsalou und Monica Bucciarelli, 1272–1277. Stresa: Routledge, 2005.
- Lichtenberg, Georg C. „Über die Physiognomik. Wider die Physiognomien. Zu Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe.“ In *Georg Christoph Lichtenberg. Aufsätze und Streitschriften*, hg. v. Michael Holzinger, 59–91. Berlin: Edition Holzinger, 2013.
- Liess, Kathrin. „Hast du die Tore der Finsternis gesehen?‘ (Ijob 38,17). Zur Lokalisierung des Totenreiches im Alten Testament.“ In *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte*, hg. v. Angelika Berlejung und Bernd Janowski, 397–422. FAT 64. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Von Lieven, Alexandra. „Ikonographie und Stil im Spannungsfeld zwischen ägyptischer Tradition und griechisch-römischem Einfluß.“ In *Fremdheit. Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis*, hg. v. Peter Cornelis Bol, Gabriele Kaminski und Caterina Maderna, 309–318. München: Prestel, 2004.
- Limbeck, Sven. „Turpitude antique passionis.’ Sodomie in mittelalterlicher Visionsliteratur.“ In *Visio Edmundi monachi de Eynsham*, hg. v. Thomas Ehlen und Johannes Mangei, 165–226. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1998.
- Link, Christian. „Der Mensch als Geschöpf und als Schöpfer.“ In *Versöhnung mit der Natur*, hg. v. Jürgen Moltmann, 15–47. KT 92. München: C. Kaiser, 1986.
- Lloyd, Geoffrey E. R. *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Cambridge: University Press, 1966.
- Loader, James A. „Job’s Sister. Undermining an Unnatural Religiosity.“ *OTE* 6 (1993): 312–329.
- Loretz, Oswald. *Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum ‚Schma Israel‘*. Darmstadt: WBG, 1997.
- Lösch, Klaus. „Begriff und Phänomen der Transdifferenz. Zur Infragestellung binärer Differenzkonstrukte.“ In *Differenzen anders denken. Bausteine einer Kulturtheorie der Transdifferenz*, hg. v. Lars Allolio-Näcke, Lars, Britta Kalscheuer und Arne Manzeschke, 26–49. Frankfurt/New York: Campus, 2005.
- Lowth, Robert. *De Sacra Poesi Hebraeorum. Praelectiones academicae*. Oxford: Clarendon, 1753.
- Loyer, Emmanuelle. *Lévi-Strauss. Eine Biographie*. Berlin: Suhrkamp, 2017.
- Luckmann, Thomas. „Von der ‚Entstehung‘ persönlicher Identität.“ In *Subjekte und Gesellschaft*, hg. v. Ulrich Wenzel und Bettina Brezinger, 383–397. Weilerswist-Metternich: Velbrück Wissenschaft, 2006.
- Luhmann, Niklas. *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. 4 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980–1995.
- Lundager, Jensen und Hans Jørgen. „Den patriarkalske Abraham.“ *DTT* 78 (2015): 320–340.
- Lundbom, Jack R. *Jeremiah 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*. AncB 21A. New York et al.: Doubleday, 1999.
- Luraghi, Nino. „The local scripts from nature to culture.“ *Classical Antiquity* 29 (2010): 68–100.
- Machinist, Peter. „On Self-Consciousness in Mesopotamia.“ In *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, hg. v. Shmuel N Eisenstadt, 183–202. Albany: State University of New York, 1986.
- Majid, Asifa, Bowerman, Melissa, Kita, Sotaro, Haun, Daniel und Stephen Levinson. „Can language restructure cognition? The case for space.“ *Trends in cognitive sciences* 8 (3) (2004): 108–114.

- Malina, Bruce J. *Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten*. Stuttgart: Kohlhammer, 1993.
- Malkin, Irad. *Religion and Colonization in Ancient Greece*. Leiden: Brill, 1987.
- Malkin, Irad. *The Returns of Odysseus: Colonization and Ethnicity*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1998.
- Malkin, Irad. *A Small Greek World. Networks in the Ancient Mediterranean. Greeks Overseas*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2011.
- Malul, Meir. *Knowledge, Control and Sex. Studies in Biblical Thought, Culture and Worldview*. Tel Aviv: Archaeological Centre, 2002.
- Mansfeld, Jaap und Oliver Primavesi, Hg. *Die Vorsokratiker. Griechisch/Deutsch*. RUB 18971. Stuttgart: Philip Reclam jun., 2012.
- Marböck, Johannes. „Sirach/Sirachbuch.“ In *Theologische Realenzyklopädie* [TRE]. Bd. 31, hg. v. Gerhard Müller, 307–17. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.
- Marböck, Johannes. *Jesus Sirach 1–23*. Freiburg: Herder, 2010.
- Matter, Ann E. *The Voice of my Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990.
- Maul, Stefan M. „Wiedererstehende Welten. Aufgaben und Möglichkeiten moderner Altorientalistik.“ *AW* 29 (1998): 567–571.
- McFall, Leslie. *The Enigma of the Hebrew Verbal System. Solutions from Ewald to the Present Day*. HTIBS 2. Sheffield: Almond Press, 1982.
- Medin, Douglas und Megan Bang. *Who's asking? Native science, western science, and science education*. Cambridge: MIT Press, 2014.
- Medin, Douglas, Ojalehto, Bethany, Marin, Ananda und Megan Bang. „Systems of (non-)diversity.“ *Nature Human Behaviour* 1 (5) (2017): 0088.
- Medin, Douglas, Ross, Norbert, Atran, Scott, Burnett, Russell und Sergey Blok. „Categorization and reasoning in relation to culture and expertise.“ *Psychology of learning and motivation* 41 (2002): 1–41.
- Meier, Heinrich. „Denkform.“ *HWP* 2 (1972): 104–107.
- Meinhold, Arndt. *Die Sprüche 1–2*. ZBK.AT 16/1–2. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1991.
- Metzenthin, Christian. „אמר.“ In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten [ThWQ]*, Bd. 1, hg. v. Heinz-Josef Fabry und Ulrich Dahmen, 223–27. Stuttgart: Kohlhammer, 2011.
- Meyer, Rudolf. *Hebräische Grammatik. Mit einem bibliographischen Nachwort von Rütterswörden, Udo*. Bd. 3, *Satzlehre*. De Gruyter Studienbuch. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1992.
- Michel, Diethelm. *Grundlegung einer hebräischen Syntax. Teil 1. Sprachwissenschaftliche Methodik. Genus und Numerus des Nomens*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004.
- Miłkowski, Marcin. „From computer metaphor to computational modeling. The evolution of computationalism.“ *Minds and Machines* 28 (3) (2018): 515–541.
- Mitchell, Mark T. *Michael Polanyi. The Art of Knowing*. Wilmington: ISI Books, 2006.
- Møller, Poul M. „Strøtanker.“ In *Efterladte Skrifter*. Bd. 3, hg. v. L. V. Petersen, Christian Winther, Frederik C. Olsen und Christian Thaarup, 3–146. Kopenhagen: C. A. Reitzel, 1848.
- Moore, Robert I. *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe. 950–1250*. New York: Blackwell Publishing, 1987.
- Moritz, Theresa. „The Church as Bride in Bernard of Clairvaux's Sermons on the Song of Songs.“ *Cistercian Studies Series* 63 (1980): 3–11.
- Morris, Ian. *Wer regiert die Welt. Warum Zivilisationen beherrschen oder beherrscht werden*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2011.

- Muilenburg, James. „Form Criticism and Beyond.“ In *Journal of Biblical Literature* 88 (1969): 1–18.
- Müller, Ernst. „Denkfigur.“ In *Literatur und Wissen. Ein interdisziplinäres Handbuch*, hg. v. Roland Borgards et al., 28–32. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2013.
- Müller, Katrin. „Die Bedeutung von Körperteilbezeichnungen in der althebräischen Epigraphik.“ In *Synthetische Körperauffassung im Hebräischen und den Sprachen der Nachbarkulturen*, hg. v. Katrin Müller und Andreas Wagner, 13–27. AOAT 416. Münster: Ugarit Verlag, 2014.
- Müller, Katrin. *Lobe den Herrn, meine „Seele“. Eine kognitiv-linguistische Studie zur næfæš des Menschen im Alten Testament*. BWANT 215. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2018.
- Müller, Katrin und Wagner, Andreas, Hg. *Synthetische Körperauffassung im Hebräischen und den Sprachen der Nachbarkulturen*. AOAT 416. Münster: Ugarit Verlag, 2014.
- Müllner, Ilse. *Das hörende Herz. Weisheit in der hebräischen Bibel*. Stuttgart: Kohlhammer, 2006.
- Mulzer, Klaus. *Sprachverständnis und implizites Wissen*. Münchner Philosophische Beiträge 18. München: Utz, 2007.
- Münch, Hans-Hubertus. „Die Repräsentation des Hausverbandes des Ka-nj-nswt I. (G2155). Ein Beitrag zur Geschichte des sozialen Wissens.“ In *Nekropolen. Grab. Bild. Ritual*, hg. v. Alexandra Verbovsek und Kathrin Gabler, 181–196. Beiträge des dritten Münchner Arbeitskreises Junge Ägyptologie (MAJA)/Göttinger Orientforschungen Ägypten 54. Wiesbaden: Harrassowitz, 2013.
- Neumann, Klaus. „Art. ‚Kultur und Mentalität‘.“ In *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, hg. v. Angelika Berlejung und Christian Frevel, 35–42. Darmstadt: WBG, 42015.
- Neumann-Gorsolke, Ute. *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten*. WMANT 101. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004.
- Neumann-Gorsolke, Ute. „Das ICH des Menschen in den Erzählungen der Urgeschichte. Überlegungen zu Gen 2-3 und 4.“ In *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*, hg. v. Andreas Wagner und Jürgen van Oorschot, 117–135. VWGTh 48. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017.
- Newman, Judith H. *Before the Bible. The Liturgical Body and the Formation of Scriptures in Early Judaism*. New York: Oxford University Press, 2018.
- Newman, Judith H. „The Formation of the Scribal Self in Ben Sira.“ In *When the Morning Stars Sang*, hg. v. Scott C. Jones und Christine R. Yoder, 227–238. BZAW 500. Berlin: Walter de Gruyter, 2018.
- Newsom, Carol A. „Models of the Moral Self. Hebrew Bible and Second Temple Judaism.“ *JBL* 131 (2012): 5–25.
- Newsom, Carol A. „Toward a Genealogy of the Introspective Self in Second Temple Judaism.“ In *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*, hg. v. Mika S. Pajunen und Jeremy Penner, 63–79. BZAW 486. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2017.
- Newsom, Carol A. „In Search of Cultural Models for Divine Spirit and Human Bodies.“ *VT* 70 (2020): 104–123.
- Niditch, Susan. *The Responsive Self. Personal Religion in Biblical Literature of the Neo-Babylonian and Persian Periods*. New Haven/London: Yale University Press, 2015.
- Norenzayan, Ara und Steven Heine. „Psychological universals. What are they and how can we know?“ *Psychological bulletin* 131 (5) (2005): 763–784.
- Oeming, Manfred. „Welt/Weltanschauung/Weltbild.“ In *TRE* 35 (2003): 569–581.

- Oexle, Otto G. „Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens.“ In *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*, hg. v. Frantisek Graus, 65–117. Sigmaringen: Thorbecke, 1987.
- Oexle, Otto G. „Was kann die Geschichtswissenschaft vom Wissen wissen?“ In *Geschichte(n) der Wirklichkeit. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte des Wissens*, hg. v. Achim Landwehr, 31–60. Documenta Augustana 11. Augsburg: Wißner, 2002.
- Del Olmo Lete, Gregorio und Joaquín Sanmartín. *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*. 2 Bde. Handbuch der Orientalistik I und II/67. Leiden/Boston: Brill, 2004.
- van Oorschot, Jürgen. „Grenzen der Erkenntnis als Quellen der Erkenntnis. Ein alttestamentlicher Beitrag zu Weisheit und Wissenschaft.“ *ThLZ* 132 (2007): 1277–1291.
- van Oorschot, Jürgen und Andreas Wagner, Hg. *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*. VWGTh 48. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017.
- Open Working Group for Sustainable Development. New York: United Nations, 2014.
- Oppenheimer, Adela, Hg. *Ancient Egypt Transformed. The Middle Kingdom*. New York: Metropolitan Museum of Art, 2015.
- Otto, Eberhard. *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. Ihre geistesgeschichtliche und literarische Bedeutung*. Probleme der Ägyptologie 2. Leiden: Brill, 1954.
- Otto, Eckart. „Die Paradieserzählung Genesis 2-3. Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext.“ In *Jedes Ding hat seine Zeit. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit*, hg. v. Anja A. Diesel et al., 167–192. BZAW 241. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1996.
- Otto, Eckart. *Deuteronomium 12,1-23,15*. HThKAT. Freiburg: Herder, 2016.
- Pakkala, Juha. *Ezra the Scribe. The Development of Ezra 7-10 and Nehemia 8*. BZAW 347. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2004.
- Papafragou, Anna, Massey, Christine und Lila Gleitman. „Shake, rattle, 'n' roll. The representation of motion in language and cognition.“ *Cognition* 84 (2) (2002): 189–219.
- Parker, Robert. *On Greek Religion*. Ithaca/London: Cornell University Press, 2011.
- Parkinson, Richard B. „Khakheperreseneb and Traditional Belles Lettres.“ In *Studies in honor of William Kelly Simpson*. Bd. 2, hg. v. Peter Der Manuelian, 647–654. Boston: Museum of Fine Arts, 1996.
- Parkinson, Richard B. „The Text of Khakheperreseneb. New Readings of EA 5645, and an Unpublished Ostrakon.“ *JEA* 83 (1997): 55–68.
- Pavau, Elisabeth. „Police des mœurs, société et politique à Venise ...“ *Revue historique* 264/535 (1980): 241–288.
- Pedersen, Johannes. *Israel. Its Life and Culture*. 1–2 / 3–4 Bde. London: Oxford University Press, 1926 / 1940.
- Peirce, Charles. „Nomenclature and Division of Triadic Relations, as Far as They Are Determined.“ In *The Peirce Edition Project. The Essential Peirce*. Bd. 2, 1893–1913. *Selected Philosophical Writings*, hg. v. Peirce Edition Project, 289–299. Bloomington, IN: University Press, 1998.
- Peirce, Charles. „What is a Sign? (MS 404).“ In *The Peirce Edition Project. The Essential Peirce*. Bd. 2, 1893–1913. *Selected Philosophical Writings*, hg. v. Peirce Edition Project, 4–10. Bloomington, IN: University Press, 1998.
- Perdue, Leo G. *Wisdom Literature. A Theological History*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2007.

- Perdue, Leo G. *Wisdom & creation. The Theology of Wisdom Literature*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2009.
- Perepelkin, Jurij J. *Privateigentum in der Vorstellung der Ägypter des Alten Reichs*. Tübingen: Selbstverlag Renate Müller-Wollermann, 1986.
- Perlitt, Lothar. „Ein einzig Volk von Brüdern“. Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung ‚Bruder‘. In *Kirche. Festschrift für Günter Bornkamm zum 75. Geburtstag*, hg. v. Dieter Lührmann und Georg Strecker, 27–52. Tübingen: Mohr Siebeck, 1980.
- Perner, Josef und Heinz Wimmer. „John *Thinks* That Mary *Thinks* That...“. Attribution of Second-Order Beliefs by 5- to 10-Year-Old Children.“ *Journal of Experimental Child Psychology* 39 (1985): 437–471.
- Peters, Christian H. und Peter Schulz, Hg. *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. Sozialtheorie. Bielefeld: Transcript, 2017.
- Peuckert, Sylvia. „Überlegungen zu Heinrich Schäfers *Von ägyptischer Kunst* und zu Hedwig Fechheimers Plastik der Aegypter.“ *ZÄS* 144 (2017), 108–138.
- Philippson, Ludwig. *Die Israelitische Bibel. Teil 2, Die Propheten*. Leipzig: Baumgärtners Buchhandlung, 1848.
- Pinker, Stephen. *The language instinct*. New York: William Morrow and Company, 1994.
- Plato. „Apology.“ In *Plato in Twelve Volumes*. Bd. 1, übers. v. Harold North Fowler. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966.
- Plett, Heinrich F. *Einführung in die rhetorische Textanalyse*. Hamburg: Buske, 2004.
- Podella, Thomas. „Grundzüge alttestamentlicher Jenseitsvorstellungen.“ *BN* 43 (1988): 70–89. 1988.
- Polanyi, Michael. *Personal Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- Polanyi, Michael. *The Tacit Dimension*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- Andrea Polaschegg. *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 35/269. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2012.
- Porter, Joshua Roy. „The Legal Aspects of the Concept of ‚Corporate Personality‘ in the Old Testament.“ *VT* 15 (1965): 361–380.
- Portier-Young, Anthea. *Apocalypse Against Empire. Theologies of Resistance in Early Judaism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2011.
- Pratt, Mary L. „Arts of the Contact Zone.“ *Profession* (1991): 33–40.
- Pratt Mary L. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London/New York: Routledge, 1992.
- Procházka, Stefan. *Altäthiopische Studiengrammatik*. OBO Subsidia linguistica 2. Göttingen/Freiburg in der Schweiz: Academic Press Fribourg/Paulusverlag/Vandenhoeck und Ruprecht, 2004.
- Puff, Helmut. *Sodomy in Reformation Germany and Switzerland*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Quack, Joachim F. „Die Dienstanweisung des Oberlehrers im Buch vom Tempel.“ In *5. Ägyptologische Tempeltagung Würzburg, 23.–26. September 1999*, hg. v. Horst Beinlich et al., 159–171. *ÄAT* 33/3. Wiesbaden: Harrassowitz, 2002.
- Quack, Joachim Friedrich. „Das Mundöffnungsritual als Tempeltext und Funerärtext.“ In *Liturgical Texts for Osiris and the Deceased in Late Period and Graeco-Roman Egypt. Proceedings of the Colloquiums at New York (ISAW), 6 May 2011, and Freudenstadt, 18–21 July 2012*, hg. v. Burkhard Backes und Jacco Dieleman, 145–160. Studien zur spätägyptischen Religion 15. Wiesbaden: Harrassowitz, 2015.

- von Rad, Gerhard. „Gerechtigkeit‘ und ‚Leben‘ in der Kultsprache der Psalmen.“ In *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, hg. v. Gerhard von Rad, 225–247. TB 8. München: C. Kaiser, 31965.
- von Rad, Gerhard. *Weisheit in Israel*. Mit einem Anhang neu hg. v. Bernd Janowski. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 42013.
- Radkau, Joachim. *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*. Wien: Hanser, 2005.
- Raulff, Ulrich, Hg. *Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*. Berlin: Wagenbach, 1987.
- Rebillard, Éric und Jörg Rüpke, Hg. *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*. Washington: The Catholic University of America Press, 2015.
- Reinhold, Gerd, Hg. *Soziologie-Lexikon*. München: Oldenbourg Rütner, 2000.
- Rendsburg, Gary A. und Jacob Binstein. „The Book of Ben Sira, ספר בן סירה.“ 2013–2018, www.bensira.org [abgerufen am 08.06.2016].
- Renger, Johannes. „Altorientalische Philologie und Geschichte.“ *DNP* 13 (1999): 101–113.
- Ricoeur, Paul. „Philosophische und theologische Hermeneutik.“ *EvTh Sonderheft* (1974): 24–45.
- Ricoeur, Paul. „Poetik und Symbolik.“ In *Die Mitte der Welt*, hg. v. Hans-Peter Duerr, 11–34. st 981. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- Robert K. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. SAOC 54. Chicago: University Press, 42008.
- Robins, Gay. *Proportion and style in ancient Egyptian art*. Austin: University of Texas Press, 1994.
- Robinson, Henry W. *The Christian Doctrine of Man*. Edinburgh: T&T Clark, 1911.
- Robinson, Henry W. „The Hebrew Conception of Corporate Personality.“ In *Werden und Wesen des Alten Testaments*, hg. v. Friedrich Stummer und Paul Volz, 49–62. BZAW 66. Berlin: Walter de Gruyter, 1936.
- Rochberg, Francesca. *The Heavenly Writing. Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Rocke, Michael. „Sodomites in Fifteenth-century Tuscany. The view of Bernardino of Siena.“ In *The Pursuit of Sodomy: Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*, hg. v. Kent Gerard and Gert Hekma, 7–31. New York: Harrington Park Press, 1989.
- Roeder, Hubert. „Die Erfahrung von Ba‘u. ‚Sinuhe‘ und ‚Schiffbrüchiger‘ zwischen dem Erzählen und Lehren der 12. Dynastie.“ In *Das Erzählen in den frühen Hochkulturen. Der Fall Ägypten*, hg. v. Hubert Roeder, 75–157. Ägyptologie und Kulturwissenschaft 1. München: Wilhelm Wink, 2009.
- Rogerson, John William. „The Hebrew Conception of Corporate Personality: a re-examination.“ *JThS.NS* 21 (1970): 1–16.
- Rollston, Christopher A. *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel. Epigraphic Evidence from the Iron Age*. Archaeology and Biblical Studies 11. Atlanta: SBL, 2010.
- Rosa, Hartmut. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp, 2016.
- Rösel, Martin. „Tun-Ergehen-Zusammenhang.“ In *NBL* 3 (2001): 931–934.
- Rothe-Wulf, Annelie. *Verwobene Welt. Zur Rekonstruktion der Domänengrenzen von Kausalkonzepten in der Vorstellungswelt der Tonganer. [Interwoven Worlds: Reconstructing domain boundaries of causal concepts in Tonga]*. Freiburg: Unpublizierte Magisterarbeit, 2014.
- Rousset, Denis. *Tribu et cité. Études sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et Classique*. Besançon: Université de Franche-Comté, 1976.
- Ruggiero, Guido. *I confini dell’eros. Crimini sessuali e sessualità nella Venezia del Rinascimento*. Venedig: Marsilio, 1988.

- Rüpke, Jörg. „Religion und Individuum.“ In *Religionswissenschaft*, hg. v. Michael Stausberg, 241–253. Berlin/New York: Walter de Gruyter 2012.
- Rüpke, Jörg. „Individualization and Individuation as Concepts for Historical Research.“ In *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, hg. v. Jörg Rüpke, 3–38. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Rüpke, Jörg. „Religiöse Individualität.“ In *Die Religion des Individuums*, hg. v. Bärbel Kracke, Renée Roux und Jörg Rüpke, 13–30. Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 9. Münster: Aschendorff, 2013.
- Rüpke, Jörg und Wolfgang Spickermann, Hg. *Reflections on Religious Individuality. Graeco-Roman and Judean-Christian Texts and Practices*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 62. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012.
- Ruwe, Andreas. „Heiligkeitsgesetz“ und „Priesterschrift“. *Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Lev 17,1–26,2. FAT 26*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- Sæbø, Magne. „Vom ‚Zusammendenken‘ zum Kanon“. *JBTh* 3 (1988): 115–133.
- Sallaberger, Walther. „Benno Landsbergers ‚Eigenbegrifflichkeit‘ in wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive.“ In *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft*, hg. v. Claus Wilcke, 63–79. Wiesbaden: Harrassowitz, 2007.
- Sapir, Edward. „The status of linguistics as a science.“ *Language* 5 (4) (1929): 207–214.
- Sauter, Disa, Eisner, Frank, Ekman, Paul und Sophie Scott. „Cross-cultural recognition of basic emotions through nonverbal emotional vocalizations.“ *Proceedings of the National Academy of Sciences* 107 (6) (2010): 2408–2412.
- Schäfer, Heinrich. „Scheinbild oder Wirklichkeitsbild. Eine Grundfrage für die Geschichte der ägyptischen Zeichenkunst.“ *ZÄS* 48 (1911): 134–142.
- Schäfer, Heinrich. *Ägyptische und heutige Kunst und Weltgebäude der alten Ägypter. Zwei Aufsätze*. Berlin und Leipzig 1928.
- Schäfer, Heinrich. *Von Ägyptischer Kunst, besonders der Zeichenkunst. Eine Einführung in die Betrachtung ägyptischer Kunstwerke*. 2 Bde. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1919.
- Schäfer, Heinrich. *Von Ägyptischer Kunst, besonders der Zeichenkunst. Eine Einführung in die Betrachtung ägyptischer Kunstwerke*. 2 Bde. Leipzig: J. C. Hinrichs, ²1922.
- Schäfer, Heinrich. *Von ägyptischer Kunst. Eine Grundlage*. 2 Bde. Leipzig: J. C. Hinrichs, ³1930.
- Schäfer, Heinrich. *Von ägyptischer Kunst. Eine Grundlage*. 2 Bde., hg. und mit einem Nachwort versehen von Emma Brunner-Traut. Wiesbaden: Harrassowitz, ⁴1963.
- Schäfer, Heinrich. *Principles of Egyptian Art*, übers. und mit einer Einleitung v. John Baines. Hg. und mit einem Nachwort versehen von Emma Brunner-Traut. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Schäfer, Heinrich. *Principles of Egyptian Art*, übers. und mit einer Einleitung v. John Baines. Hg. und mit einem Nachwort versehen von Emma Brunner-Traut. Oxford: Clarendon Press, ²1980.
- Schäfer, Heinrich. *Principles of Egyptian Art*, übers. und mit einer Einleitung v. John Baines. Hg. und mit einem Nachwort versehen von Emma Brunner-Traut. Oxford: Clarendon Press, ³1986.
- Schäfer, Heinrich. *Principles of Egyptian Art*, übers. und mit einer Einleitung v. John Baines. Hg. und mit einem Nachwort versehen von Emma Brunner-Traut. Mit einem Vorwort von Ernst H. Gombrich. Oxford: Clarendon Press, ⁴2002.
- Schaper, Joachim. „Die Konstitution des (göttlichen und menschlichen) Subjekts in Exodus 3.“ In *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*, hg. v. Andreas

- Wagner und Jürgen van Oorschot, 137–146. VWGTh 48. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017.
- Schellenberg, Annette. *Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen*. OBO 188. Freiburg in der Schweiz/Göttingen: Univ.-Verl./Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
- Schellenberger, Annette. „'And God Separated the Light from the Darkness' (Gen 1:4). On the Role of Borders in the Priestly Texts of the Pentateuch.“ In *Borders. Terminologies, Ideologies, and Performances*, hg. v. Annette Weissenrieder, 23–41. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Schellenberg, Annette. „Der Einzelne und die Gemeinschaft nach den Rechtstexten des Alten Testaments.“ In *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*, hg. v. Andreas Wagner und Jürgen van Oorschot, 373–398. VWGTh 48. Leipzig: EVA, 2017.
- Schellenberg, Annette und Thomas Krüger, Hg. *Sounding Sensory Profiles in Ancient Near East*. Atlanta: SBL, 2019.
- Schenker, Adrian. „Unreinheit, Sünde und Sündopfer.“ *BZ* 59 (2015): 1–16.
- Scheuermann, Leif und Wolfgang Spickermann, Hg. *Religiöse Praktiken in der Antike. Individuum. Gesellschaft. Weltbeziehung*. KERYX 4. Graz: Uni-Press Graz Verlag, 2016.
- Schildt, Axel. „Modernisierung. Version 1.0,“ Docupedia-Zeitgeschichte, 2010, <http://docupedia.de/zg/Modernisierung> [abgerufen am 11.02.2010].
- Schipper, Bernd U. *Sprüche*. BK 17/1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- Schmidt, Brian, Hg. *Literacy, Orality, and Literary Production in the Southern Levant. Contextualizing Sacred Writing in Ancient Israel and Judah*. Ancient Israel and Its Literature 22. Atlanta: SBL, 2015.
- Schmidt, Uta. „Als das Leben anfang ...: Körperkonzepte in Gen 3.“ In *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie*, hg. v. Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt, 44–63. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2003.
- Schmidt, Uta. „Individualität und Subjektivität im Danielbuch. Ein Beitrag zu alttestamentlicher Anthropologie.“ In *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*, hg. v. Andreas Wagner und Jürgen van Oorschot, 183–197. VWGTh 48. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017.
- Schmidt, Werner H. *Das Buch Jeremia. Kapitel 1-20*. ATD 20. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- Schmidt, Wilhelm. *Geschichte der deutschen Sprache. Ein Lehrbuch für das germanistische Studium*. Stuttgart: S. Hirzel, ¹¹2013.
- Schmitz, Winfried. *Haus und Familie im antiken Griechenland*. München: R. Oldenbourg, 2007.
- Schnocks, Johannes. *Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung*. BBB 158. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- Scholl, Brian und Alan Leslie. „Modularity, development and ‚theory of mind‘.“ *Mind & Language* 14 (1) (1999): 131–153.
- Schottroff, Willy. *Gerechtigkeit lernen. Beiträge zur biblischen Sozialgeschichte*. ThB 94. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999.
- Schroer, Silvia: „Trauerritten und Totenklage im Alten Israel. Frauenmacht und Machtkonflikte.“ In *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte*, hg. v. Angelika Berlejung und Bernd Janowski, 299–321. FAT 64. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

- Schroer, Silvia. „Biblische Klagetraditionen zwischen Ritual und Literatur. Eine genderbezogene Skizze.“ In *Klagetraditionen. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike*, hg. v. Margaret Jaques, 83–102. OBO 251. Freiburg in der Schweiz/Göttingen: Academic Press, 2011.
- Schroer, Silvia. *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern* (= IPIAO). Bd. 2, *Die Mittelbronzezeit*. Freiburg in der Schweiz: Academic Press/Paulusverlag, 2008.
- Schroer, Silvia. *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern* (= IPIAO). Bd. 3, *Die Spätbronzezeit*. Freiburg in der Schweiz: Academic Press/Paulusverlag, 2011.
- Schroer, Silvia. *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern* (= IPIAO). Bd. 4, *Die Eisenzeit*. Basel: Schwabe Verlag, 2018.
- Schroer, Silvia und Othmar Keel. *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern* (= IPIAO). Bd. 1, *Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit*. Freiburg in der Schweiz: Academic Press/Paulusverlag, 2005.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger. „*nāga*“ usw.“ In *ThWAT 5* (1986): 219–226.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger. „*Nicht im Menschen gründet das Glück*“ (Koh 2,24). *Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie*. HBS 2. Freiburg: Herder, 1994.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger. *Kohelet*. HThKAT. Freiburg: Herder, 2004.
- Schwinn, Thomas. „Multiple Modernities. Konkurrierende Thesen und offene Fragen. Ein Literaturbericht in konstruktiver Absicht.“ *Zeitschrift für Soziologie* 38,6 (2009): 454–476.
- Scobel, Gert. *Weisheit. Über das, was uns fehlt*. Köln: Dumont, 2008.
- Searle, John. „Is the brain's mind a computer program?“ *Scientific American* 262 (1) (1990): 25–31.
- Seeligmann, Isaac Leo. „Menschliches Heldentum und göttliche Hilfe. Die doppelte Kausalität im alttestamentlichen Geschichtsdenken.“ In *Gesammelte Studien zur hebräischen Bibel*, hg. v. Erhard Blum, 137–159. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Segall, Mashall, Campbell, Donald und Melville Herskovits. „Cultural differences in the perception of geometric illusions.“ *Science* 139 (3556) (1963): 769–771.
- Seidlmayer, Stephan J. „People at Beni Hassan. Contributions to a model of Ancient Egyptian rural society.“ In *The archaeology and art of Ancient Egypt. Essays in Honor of David B. O'Connor. Annales du Service des Antiquités de l'Égypte Cahiers 36/2*, hg. v. Zahi A. Hawass und Janet E. Richards, 351–368. Kairo: American University in Cairo Press, 2007.
- van Seters, John. *The Edited Bible. The Curious History of the „Editor“ in Biblical Criticism*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006.
- Seybold, Klaus. *Der Prophet Jeremia. Leben und Werk*. UTb 416. Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer, 1993.
- Seybold, Klaus. *Die Psalmen*. HAT I/15. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996.
- Seybold, Klaus. *Poetik der Psalmen*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2003.
- Seyfried, Friederike, Hg. *Im Lichte von Amarna. 100 Jahre Fund der Nofretete*. Petersberg: Imhof Verlag, 2012.
- Shadish, William, Cook, Thomas und Donald Campbell. *Experimental and quasi-experimental designs for generalized causal inference*. Boston: Houghton Mifflin, 2002.
- Shaw, Ian. „*Egypt and the Outside World*.“ In *The Oxford History of Ancient Egypt*, hg. v. Ian Shaw, 308–323. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Sherratt, Susan. „Visible writing: questions of script and identity in Early Iron Age Greece and Cyprus.“ *Oxford Journal of Archaeology* 22 (2003): 225–242.

- Sherratt, Susan. „Ethnicities’, ‚ethnonyms’ and archaeological labels. Whose ideologies and whose identities?“ In *Archaeological Perspectives on the Transmission and Transformation of Culture in the Eastern Mediterranean*, hg. v. Joanne Clarke, 25–38. Oxford: Oxbow, 2005.
- Shweder, Richard A. „Cultural Psychology – what is it?“ In *Cultural Psychology: Essays on comparative human development*, hg. v. George J. Stigler / Richard A. Shweder / Gilbert H. Herdt, 1–46. Cambridge, MA: Cambridge Univ. Press, 1990.
- Simian-Yofre, Horacio. „pānīm.“ In *ThWAT* 6 (1989): 629–659.
- Simpson, William K. *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*. New Haven/London: Yale University Press, 3²⁰⁰³.
- Smend, Rudolf. „Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens.“ In *Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien* 1, hg. v. Rudolf Smend, 160–185. BEvTh 99. München: C. Kaiser, 1986.
- Smend, Rudolf. „Der Entdecker des Parallelismus. Robert Lowth (1710–1787).“ In *Prophezie und Psalmen. Festschrift für K. Seybold*, hg. v. Beat Huwyler, Hans-Peter Mathys und Beat Weber, 185–199. AOAT 280. Münster: Ugarit Verlag, 2001.
- Smith, Mark. „Herz und Innereien in israelitischen Gefühlsäußerungen. Notizen aus der Anthropologie und Psychologie.“ In *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie*, hg. v. Andreas Wagner, 171–181. FRLANT 232. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- Snell, Bruno. *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*. Philologische Untersuchungen 29. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1924.
- Snell, Bruno. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 5¹⁹⁸⁰.
- von Soden, Wolfram. „Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft.“ In *Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt. Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft*, hg. v. Benno Landsberger und Wolfram von Soden, 21–133. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.
- von Soden, Wolfram. *Grundriss der akkadischen Grammatik*. Analecta Orientalia 33/47. Rom: Pontificium Institutum Biblicum, 1969.
- von Soden, Wolfram. *Einführung in die Altorientalistik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
- Sökefeld, Martin. „Identität. Ethnologische Perspektiven.“ In *Identität. Ein Kernthema moderner Psychotherapie. Interdisziplinäre Perspektiven*, hg. v. Hilarion G. Petzold, 39–56. Wiesbaden: Springer, 2012.
- van Soldt, Wilfred H. *The Topography of the City-State of Ugarit*. AOAT 324. Münster: Ugarit Verlag, 2005.
- Spelke, Elizabeth und Katherine. D. Kinzler. „Core knowledge.“ *Developmental science* 10 (1) (2007): 89–96.
- Spitzer, Manfred. *Denken – zu Risiken und Nebenwirkungen*. Stuttgart: Schattauer 2015.
- Spreitzer, Brigitte. *Die stumme Sünde. Homosexualität im Mittelalter*. Göppingen: Kümmerle, 1988.
- Staubli, Thomas. *Die Bücher Levitikus/Numeri*. NSK.AT 3. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1996.
- Staubli, Thomas und Silvia Schroer. *Menschenbilder der Bibel*. Ostfildern: Patmos Verlag, 2014.
- Steck, Odil H. „Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel.“ In *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien*, hg. v. Odil H. Steck, 291–317. TB 70. München: C. Kaiser, 1982.

- Steinert, Ulrike. *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr.* Leiden: Brill, 2012.
- Strauss, Claudia und Naomi Quinn. *A cognitive theory of cultural meaning.* Publications of the Society for Psychological Anthropology 9. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Suddendorf, Thomas. *The Gap. The Science of What Separates Us from Other Animals.* New York: Basic Books, 2013.
- Suddendorf, Thomas. *Der Unterschied. Was den Mensch zum Menschen macht.* Berlin: Berlin Verlag, 2014.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self. The Making of Modern Identity,* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Taylor, Charles. *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität.* Berlin: Suhrkamp Verlag, 1996.
- Theißen, Gerd. *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007.
- Thomas, Alexander. „Interkulturelle Kompetenz. Grundlagen, Probleme und Konzepte.“ *EWE* 14,1 (2003): 137–50.
- Thomson, George. *The First Philosophers.* Bd. 2, *Studies in Ancient Greek Society.* London: Lawrence & Wishart, 1961, Nachdruck 1977.
- Tilford, Nicole. „ראיה.“ In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten* [ThWQ]. Bd. 3, hg. v. Heinz-Josef Fabry und Ulrich Dahmen, 574–579. Stuttgart: Kohlhammer, 2016.
- Tilford, Nicole L. *Sensing World, Sensing Wisdom. The Cognitive Foundation of Biblical Metaphors.* Atlanta: SBL, 2017.
- Tinney, Steve. *The Nippur Lament. Royal Rhetoric and Divine Legitimation in the Reign of Išme-Dagan of Isin (1953–1935 B.C.).* Occasional Publication of the S. N. Kramer Fund 16. Philadelphia: Samuel Noah Kramer Fund, 1996.
- Tomasello, Michael: *A Natural History of Human Thinking.* Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2014.
- Tomasello, Michael: *Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens.* Berlin: Suhrkamp, 2014.
- Trampedach, Kai. *Politische Mantik. Die Kommunikation über Götterzeichen und Orakel im alten Griechenland.* Heidelberg: Verlag Antike, 2015.
- Tropper, Josef. *Ugaritische Grammatik.* AOAT 273. Münster: Ugarit-Verlag, 2000.
- Tucker, Bram, Tombo, Jaovola, Hajasoa, Patricia und Charlotte Nagnisaha. „Ecological and cosmological coexistence thinking in a hypervariable environment. Causal models of economic success and failure among farmers, foragers, and fishermen of southwestern Madagascar.“ *Frontiers in psychology* 6 (2015): 1533.
- Vasiljevic, Vera. *Untersuchungen zum Gefolge des Grabherrn in den Gräbern des Alten Reiches.* Belgrad: Philosophische Fakultät, Zentrum für archäologische Untersuchungen, 1995.
- Vernant, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs.* Paris: La Découverte, 1985.
- Vernus, Pascal. „L’Intuition de Khâkheperreseneb.“ In *Essai sur la conscience de l’Histoire dans l’Égypte pharaonique,* hg. v. Pascal Vernus, 1–33. Paris: H. Champion, 1995.
- Vidal-Naquet, Pierre. *Der Schwarze Jäger. Denkformen und Gesellschaftsformen in der griechischen Antike.* Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1989.
- di Vito, Robert A. „Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity.“ *CBQ* 61 (1999): 217–238.
- di Vito, Robert A. „Anthropology. II. Hebrew Bible/Old Testament.“ *EBR* 2 (2009): 117–126.
- Vygotsky, Lev. *Thought and Language.* Cambridge, MA/London: MIT Press, 2012.

- Wagner, Andreas. „Art. Heinrich Schäfer. Ägyptologe.“ In *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL)*. Bd. 8, *Rembrandt–Scharbel (Charbel)*, bgr. und hg. v. Friedrich Wilhelm Bautz, fortgeführt von Traugott Bautz, 1518–1531. Herzberg: Verlag Traugott Bautz, 1994.
- Wagner, Andreas. „Art. Heinrich Schäfer.“ In *Neue Deutsche Biographie (NDB)*, hg. v. der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 507–508. Berlin: Duncker & Humblot, 2005.
- Wagner, Andreas. „Das Hohe Lied. Theologische Implikationen seines literarischen Charakters als Sammlung von Liebesliedern.“ *ZAW* 119 (2007): 539–555.
- Wagner, Andreas. „Der Parallelismus membrorum zwischen poetischer Form und Denkfigur.“ In *Parallelismus membrorum*, hg. v. Andreas Wagner, 1–26. OBO 224. Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Wagner, Andreas, Hg. *Parallelismus membrorum*. OBO 224. Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Wagner, Andreas. *Beten und Bekennen. Über Psalmen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008.
- Wagner, Andreas. „Der Parallelismus membrorum zwischen poetischer Form und Denkfigur.“ In *Beten und Bekennen. Über Psalmen*, hg. v. Andreas Wagner, 235–261. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008.
- Wagner, Andreas. „Dichten und Denken. Zum Verständnis des ‚Personenwechsels‘ in alttestamentlicher, ugaritischer und verwandter Literatur.“ In *Beten und Bekennen. Über Psalmen*, hg. v. Andreas Wagner, 223–234. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008.
- Wagner, Andreas. „Funktionen einer Sammlung. Hohes Lied und Psalter.“ In *Beten und Bekennen. Über Psalmen*, hg. v. Andreas Wagner, 21–46. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008.
- Wagner, Andreas. „Körperbegriffe als Stellvertreterausdrücke der Person in den Psalmen.“ In *Beten und Bekennen. Über Psalmen*, hg. v. Andreas Wagner, 289–317. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008.
- Wagner, Andreas. „Sprechen zu Gott. Sprechen über Gott. Die Psalmen zwischen Gebet und lehrhaft-bekennnishafter Aussage, aufgezeigt am Sprechrichtungswechsel (2./3. Pers.) im Psalter.“ In *Beten und Bekennen. Über Psalmen*, hg. v. Andreas Wagner, 3–19. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008.
- Wagner, Andreas. „Wider die Reduktion des Lebendigen.“ In *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche Menschenkonzepte und anthropologische Positionen und Methoden*, hg. v. Andreas Wagner, 183–199. FRLANT 232. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- Wagner, Andreas. *Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010.
- Wagner, Andreas. *Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien*. KUSATU 7. Kamen: Hartmut Spinner, 2011.
- Wagner, Andreas. *Menschenverständnis und Gottesverständnis im Alten Testament. Gesammelte Aufsätze 2*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- Wagner, Andreas. „Das Menschenkonzept des Alten Testaments.“ In *Menschenverständnis und Gottesverständnis im Alten Testament*, hg. v. Andreas Wagner, 43–67. Gesammelte Aufsätze II. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- Wagner, Andreas. *God's Body. The Anthropomorphic God in the Old Testament*. London et al.: T & T Clark, 2019.

- Wagner, Richard K. und Robert J. Sternberg. „Practical intelligence in real-world pursuits. The role of tacit knowledge.” *Journal of Personality and Social Psychology* 49 (1985): 436–458.
- Wagner-Hasel, Beate. „*Textus* und *texere*, *hýphos* und *hyphaínein*. Zur metaphorischen Bedeutung des Webens in der griechisch-römischen Antike.“ In *Textus im Mittelalter. Komponenten und Situationen des Wortgebrauchs im schriftsemantischen Feld*, hg. v. Ludolf Kuchenbuch und Uta Kleine, 15–43. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Walter, Sven. *Kognition*. Stuttgart: Reclam, 2014.
- Waltke, Bruce K. und Michael O’Connor. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.
- Wanke, Gunther. *Jeremia*. Teilbd. 1, *Jeremia 1, 1-25, 14*. ZBK.AT 20. Zürich: TVZ Theologischer Verlag, 1995.
- Watson, Wilfred G. E. *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques*. JSOT.S 26. Sheffield: JSOT Press, ²1986.
- Watson, Wilfred G. E. und Nicolas Wyatt, Hg. *Handbook of Ugaritic Studies*. HdO I 39. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999.
- Weber, Beat. „Entwurf einer Poetologie der Psalmen.“ In *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, hg. v. Helmut Utzschneider und Erhard Blum, 127–154. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2006.
- Weber, Gregor. „Vom Sinn kontrafaktischer Geschichte.“ In *Virtuelle Antike*, hg. v. Kai Brodersen, 11–23. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000.
- Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*, hg. v. Johannes Winckelmann. Studienausgabe. Tübingen: Mohr Siebeck, ⁵1972.
- Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. v. Johannes Winckelmann, 146–214. Tübingen: Mohr, ⁷1988.
- Weippert, Helga. „Altisraelitische Welterfahrung.“ In *Unter Olivenbäumen. Studien zur Archäologie Syrien-Palästinas, Kulturgeschichte und Exegese des Alten Testaments. Gesammelte Aufsätze*, hg. von Angelika Berlejung und Hermann M. Niemann, 179–198. AOAT 327. Münster: Ugarit Verlag, 2006.
- Weippert, Manfred. „Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt. Zum sog. *dominium terrae* in Genesis 1.“ In *Ebenbild Gottes. Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen*, hg. v. Hans-Peter Mathys, 35–55. BThSt 33. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1998.
- Wells, Bruce. „Biblical Law. Hebrew Bible.” *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Law*, hg. v. Brent A. Strawn, 39–50. Bd. 1. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Werner, Wolfgang. *Das Buch Jeremia. Kapitel 1-25*. NSK.AT 19/1. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1997.
- West, Martin L. *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press, ²2003.
- Wheeler Robinson, Henry. *Corporate Personality in Ancient Israel. With an Introduction to the First Edition by J. Reumann and an Introduction to this Revised Edition by C. Rodd*. Edinburgh: T&T Clark, ²1981.
- White, Richard. *The middle ground. Indians, empires, and republics in the Great Lakes region. 1650–1815*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Whorf, Benjamin. „The relation of habitual thought and behavior to language.” In *ETC. A Review of General Semantics* 1 (4) (1944): 197–215.
- Wierlacher, Alois. „Das tragfähige Zwischen.“ *EWE* 14,1 (2003): 215–17.

- Wiggermann, Frans. „The Mythological Foundations of Nature.“ In *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*, hg. v. Diederik Meijer, 279–306. Amsterdam/New York: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 1992.
- Wilke, Fiona, Bender, Andrea und Sieghard Beller. „Flexibility in Adopting Relative Frames of Reference in Dorsal and Lateral Settings.“ *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 72,10 (2019), 2393–2407
- Wilson, John A. *The Burden of Egypt. An Interpretation of Ancient Egyptian Culture*. Chicago: University Press, 1952.
- Wischmeyer, Oda. „Theologie und Anthropologie im Sirachbuch.“ In *Ben Sira's God. Proceedings of the International Ben Sira Conference, Durham, Ushaw College 2001*, hg. v. Renate Egger-Wenzel, 18–32. BZAW 321. Berlin: Walter de Gruyter, 2012
- Witte, Markus. „Jesus Sirach (Ben Sira). Translation by Mark Biddle.“ In *T&T Clark Handbook of the Old Testament. An Introduction to the Literature, Religion and History of the Old Testament*, hg. v. Jan C. Gertz, Angelika Berlejung, Konrad Schmid und Markus Witte, 725–39. London: T&T Clark, 2012.
- Witte, Markus. „The Book of Daniel. Translation by Mark Biddle.“ In *T&T Clark Handbook of the Old Testament. An Introduction to the Literature, Religion and History of the Old Testament*, hg. v. Jan C. Gertz, Angelika Berlejung, Konrad Schmid und Markus Witte, 643–68. London: T&T Clark, 2012.
- Witte, Markus. „Ist auch Hiob unter den Propheten? Grundsätzliche Probleme der Sirachexegese am Beispiel von Sir 49,8–10.“ In *Texte und Kontexte des Sirachbuchs. Gesammelte Studien zu Ben Sira und zur frühjüdischen Weisheit*, v. Markus Witte, 23–37. Forschungen zum Alten Testament 98. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- Ludwig Wittgenstein. *Logisch-philosophische Abhandlungen. Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Wolf, Eric. *Europe and the People Without History*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1982.
- Wolff, Hans-Walter. *Anthropology of the Old Testament*. London: SCM 1974.
- Wolff, Hans-Walter. *Anthropologie des Alten Testaments*. München: C. Kaiser, 4¹⁹⁸⁴.
- Wolter, Michael. *Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas*. WUNT 236. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Wulf, Christoph, Hg. *Kritische Friedenserziehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- Wulf, Christoph, Hg. *Vom Menschen. Handbuch historische Anthropologie*. Weinheim/Basel: Beltz, 1997.
- Wulf, Christoph. *Anthropologie. Geschichte. Kultur. Philosophie*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2004.
- Wulf, Christoph. *Anthropologie kultureller Vielfalt*. Bielefeld: transcript, 2006.
- Wulf, Christoph. *Anthropology. A Continental Perspective*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- Wulf, Christoph. *Bilder des Menschen. Imaginäre und performative Grundlagen der Kultur*. Bielefeld: transcript, 2014.
- Wulf, Christoph, Hg. *Exploring Alterity in a Globalized World*. London: Routledge, 2016.
- Wulf, Christoph, Brougère, Gilles et al. *Begegnung mit dem Anderen*. Münster/New York: Waxmann, 2018.
- Yon, Marguerite. *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006.
- Young, Ian, Rezetko, Robert und Martin Ehrensverd. *Linguistic Dating of Biblical Texts 1. An Introduction to Approaches and Problems*. London: Equinox Publishing, 2008.

- Zanella, Francesco. „אֵלֹהִים.“ In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten [ThWQ]*. Bd. 1, hg. v. Heinz-Josef Fabry and Ulrich Dahmen, 120–126. Stuttgart: Kohlhammer, 2011.
- Zanella, Francesco. „הַשֵּׁב.“ In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten [ThWQ]*. Bd. 1, hg. v. Heinz-Josef Fabry and Ulrich Dahmen, 1082–92. Stuttgart: Kohlhammer, 2011.
- Zeilfeder, Susanne. „Steigern und Vergleichen im Hethitischen.“ In *Intellectual life in the Ancient Near East. Papers presented at the 43rd Rencontre Assyriologique Internationale in Prag 1996*, hg. v. Jiří Prosecký, 475–482. Prag: Oriental Institute, 1998.
- Zernecke, Anna E. *Gott und Mensch in Klagegebeten aus Israel und Mesopotamien. Die Hand-erhebungsgebete Ištar 10 und Ištar 2 und die Klagepsalmen Ps 38 und Ps 22 im Vergleich.* AOAT 387. Münster: Ugarit-Verlag, 2011.
- Zerweck, Nathanael. *Die hebräische Präposition Min. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde von der Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig.* Leipzig: Druck von Ackermann & Glaser, 1893.
- Zwickel, Wolfgang. *Calwer Bibelatlas.* Stuttgart: Calwer Verlag, 2000.

Index

- Achsenzeit 162, 177, 185, 186ff, 192f, 198, 201ff, 210, 397
- Additivität 2, 169f, 174
- Affekt 16, 178f, 375, 401ff
- Ägyptische Kunst 150, 152, 157f, 189f, 195, 204, 232, 243
- Alterity 338f, 344
- Apperzeption 3, 151, 191f, 195, 201
- Aspekte 1, 14, 28, 33, 36, 45, 49, 55, 57, 123, 152, 159, 170f, 190, 239, 259, 274, 287, 291, 375, 401ff, 406
- aspektiv 2f, 84, 149, 161f, 165, 167ff, 172, 174ff, 179ff, 204, 206, 211, 231, 239, 242
- Aspektive 2ff, 45, 69, 79ff, 84, 86, 149ff, 159, 161f, 168f, 174, 176ff, 185ff, 195, 198, 201f, 204f, 207, 210f, 213, 223, 230ff, 235, 239, 242f
- aspektivisch 45, 161f, 164, 181f, 186, 190, 192, 206, 219, 223, 228f, 232, 243f
- Aspektivität 4, 169, 174, 181
- Ben Sira 103f, 117ff
- Betrachtungsrahmen 213, 218f, 221ff, 229, 232f, 235, 242
- Bilder 3, 28ff, 33, 63ff, 68, 152ff, 157, 159f, 168f, 172ff, 181, 206f, 223, 231, 248, 252ff 254, 256, 402ff, 406
- Body 97, 102f, 105, 112, 117, 119ff, 142f, 153, 172, 316, 344, 348, 370
- Brautschaft zwischen Kirche und Gott 379, 392ff
- Cassirer, Ernst 27, 30f, 59, 70, 361
- Causal Concepts 128f, 131
- Cognition 99, 101, 111, 123ff, 131, 135, 139ff, 143, 348, 363
- Cognitive Psychology 123ff, 130, 135, 139ff
- Cultural Anthropology 123, 135, 139f, 142, 145, 305
- Cultural Pattern 5, 361ff, 369, 373, 376
- Culture 7, 27, 81, 98, 121, 123ff, 131, 134, 139ff, 145, 149, 202, 269, 293ff, 299f, 305, 307, 309f, 335, 338, 349, 353, 357, 361ff, 367, 369, 385
- Dead Sea Scrolls 117, 119ff
- Denken 1ff, 7f, 11, 13f, 17, 21f, 27ff, 38f, 42ff, 49ff, 53f, 58f, 63, 68ff, 79ff, 83ff, 92f, 95, 111, 117, 123, 149ff, 153, 155, 160, 169f, 175ff, 185ff, 192ff, 198, 201ff, 205, 207ff, 211, 213ff, 234, 239f, 241, 242ff, 254, 269, 273, 280, 284, 323, 381, 394
- Denken erster Ordnung 27, 30, 70, 80f
- Denken zweiter Ordnung siehe Second Order Thinking
- Denkform 1, 27ff, 37, 44, 53, 59, 68ff, 97, 176, 182, 185, 191f, 194, 198, 205, 381, 402
- Diversity 123, 125ff, 132, 135, 141, 296, 338
- Ear 99, 104, 118ff, 358
- Emotion 3, 87, 99, 104, 119, 126f, 143, 342, 352, 354, 362, 395, 403
- Ethik 2, 28, 44, 69, 203, 281, 282
- Externalized 347, 355
- Eye 99, 101, 104, 118ff, 300, 304, 327, 348, 352, 358, 365
- Genre 315, 327, 357f
- Gerechte 13, 17, 32, 48f, 56, 93, 180, 188, 231, 259, 264, 275, 335
- Gesellschaft 9, 14, 30f, 49, 61, 87f, 140, 163f, 168, 177, 180, 187, 189, 191, 209, 247, 249ff, 254, 260, 270ff, 276, 283, 287ff, 381f, 386ff, 394ff, 398
- Grab/Gräber 65f, 191, 195f, 249, 252ff, 259, 261ff, 284
- Griechisch 7, 17ff, 27, 32, 69, 81, 83, 149, 151, 158ff, 162, 182, 186, 192, 194, 204, 214, 234, 239, 248, 271
- Head 99, 103, 105, 119f, 301, 303, 339, 351
- Heart 99, 100, 103f, 109, 112, 118ff, 142, 303f, 311ff, 317, 325, 338, 352, 354f, 359, 365
- Hebräisches Denken 27, 29, 68, 70, 81, 87, 89, 213, 240, 243
- Hebrew 27, 79, 95ff, 103ff, 110ff, 117ff, 123, 140, 142ff, 213, 224, 239, 301, 303ff, 307,

- 309, 315, 317, 328, 350, 354f, 357, 359, 361, 363f, 370
- Hebrew Bible 79, 95ff, 103, 105, 110ff, 117f, 120f, 123, 140, 142f, 303ff, 307, 309, 315, 317, 354f, 357, 361, 363f, 370
- Hebrew Thinking / Hebraic Thought 27, 79, 96, 98f, 112, 213f
- Hirn / Gehirn 28, 176f, 181, 185, 192ff, 198, 201, 210
- Homosexualität 386ff, 391
- Horus 65, 165f, 259f, 265
- Hybridität 8, 10
- Idealtyp / idealtypisch 7, 11ff, 21, 22, 252, 264
- Identität 7ff, 18, 21, 45, 53, 247ff, 254f, 260ff, 264, 270ff, 284, 293
- Ikonographie 172, 206, 263, 403
- Individualität 1, 4, 161, 171, 186, 247ff, 259, 261f, 269ff, 277f, 280ff, 287, 289ff, 299, 323, 395
- Individualität, starke 269, 273, 278, 281, 290
- Individualität, schwache 269, 273f
- Individuality 4, 259f, 269, 293, 299f, 305, 309, 313, 316, 323f, 326, 328, 330
- individuelle Identität/en 251, 273
- Individuum 163, 247f, 250, 254ff, 259ff, 264f, 271ff, 275, 277f, 281f, 285, 287ff, 390, 403
- Intercultural Hermeneutics 139ff, 145
- Internalized 347f, 355, 358
- Jenseits 65, 66, 252, 259, 263, 387
- Kairos 337, 344
- Kanon 29, 166, 174, 189, 202f, 403,
- Key Ethical/Theological Concepts 361, 373
- Kiebitz 259, 265
- Knowledge 5, 95, 105ff, 111ff, 119f, 123, 127ff, 143, 247, 260, 295, 305, 315f, 325, 327ff, 335f, 341f, 344, 347ff, 357, 359, 363, 365f
- Kognitionswissenschaft 38, 201, 203, 207, 406
- Kognitiv 28, 38, 123f, 139, 151ff, 160, 169f, 174ff, 178ff, 186, 202, 205, 209, 361, 375, 401f
- Kollektiv 1f, 5, 9, 10, 17f, 37, 93, 177, 179, 261, 263, 273, 277f, 282, 287, 289ff, 293, 375, 379, 381, 387, 390, 393
- Kollektive Identität/en 10, 18, 273, 293
- Kollektivität 4, 161f, 277, 283, 299
- Komparativ/Komparation 86, 213, 215ff, 221ff, 233, 240ff
- König 35, 37, 40, 42f, 51, 52, 54f, 155, 164f, 226, 233, 248, 255, 259, 262, 265, 276, 281, 282ff, 389, 393f
- Konstruktivismus 7, 10
- Konvention 79f, 84, 86f, 152, 185, 187, 193ff, 198, 205f, 211, 254, 403
- Kosmologie 28, 31, 36, 59, 67f
- Kultur 1ff, 7f, 10, 12ff, 16ff, 20ff, 27f, 31f, 53, 59, 62, 69f, 83, 88, 123, 149, 151, 153f, 161ff, 167ff, 175, 177ff, 187, 192f, 202ff, 206, 208ff, 250, 260ff, 265, 269, 271, 274, 283f, 287, 299, 335, 373, 380ff, 383, 398, 402ff, 406
- Kulturtransfer 10, 21
- Language 27, 79, 97f, 104, 123, 125, 128, 130, 132ff, 140ff, 213f, 216, 239, 311, 314, 317, 335, 339, 342
- Listening Orientation 302f, 305, 324, 326, 328ff
- Literature 79, 100, 105f, 130, 311, 313, 315, 324, 326, 361, 367f, 370
- Meditation 343ff, 396
- Mentalität 10, 30, 59, 87, 149, 178f, 181, 192, 373, 375f, 379f, 391, 395ff, 401f, 404ff
- Mentalität, alttestamentliche/mittelalterliche 379, 391
- Mentalitätsgeschichte 87, 178, 373, 375f, 380ff, 395, 398, 401f, 405
- Mimesis 310, 312f, 341
- Moral Decisions 347, 354
- Multiperspektivität 153, 169f, 174, 181
- Originality 308ff, 311f, 314ff, 323f, 328ff
- Parallelismus membrorum 28, 54f, 57ff, 79, 80, 82ff, 168ff, 172, 174, 202
- Perspektive 4, 7, 10, 56, 69, 81, 83, 87ff, 123, 155, 159, 161f, 170, 177, 187ff, 195,

- 201, 204f, 229, 231f, 242f, 252, 379, 402, 406
- Perspektivisch 84, 149, 154, 159ff, 164, 170, 172, 177, 182, 185, 189f, 195, 198, 206, 218, 222f, 227, 230ff, 235, 241ff
- Philology 139f, 142
- Psychology 96, 123ff, 130, 135, 139ff, 363f
- Recognition 102, 120
- Resonanzachsen 287, 291
- Schöpfung 35, 41, 52f, 59ff, 275, 373, 375f
- Schrift 21, 55, 167f, 191ff, 202f, 208f, 211, 253, 269, 289, 311, 379, 384, 389, 392f, 396ff
- Schriftlosigkeit 206, 208
- Second Order Thinking 97, 106f, 111f, 273
- Self-Reflexivity 97, 308
- Social Character Theory 299, 301, 305
- Sodomie 379, 385ff, 390f, 397
- Sprache und Denken 28, 53, 83f, 87, 207, 215, 234, 240
- Stratifizierte Gesellschaften 247, 250
- Suffering 107, 310, 312f, 337f
- Sustainable development 340
- Symbol 4, 27, 30, 37f, 44, 59, 64, 69f, 155, 172, 181, 207f, 210f, 301f, 312, 362ff, 367, 369
- Symbolischer Ausdruck 27, 38, 70, 210
- Syntax 152, 243
- Tacit Knowledge 5, 260, 347ff, 354f, 357, 359
- Text 1, 4f, 28f, 34, 36, 38ff, 43, 52, 64ff, 68, 79, 83ff, 90, 95, 97ff, 103ff, 110, 112, 117ff, 131, 135, 145, 163, 168f, 171ff, 181, 189, 203, 205, 213, 215, 225, 240, 247, 255f, 259f, 262f, 265, 270f, 274ff, 283, 284, 287ff, 293, 295ff, 303, 305, 307f, 310ff, 323ff, 336, 349, 352f, 355, 357ff, 363f, 367ff, 373ff, 379f, 383ff, 393, 395, 397, 401ff
- Thinking / Thought 1f, 25, 27, 79, 96ff, 100, 102f, 106, 108f, 111, 117ff, 119ff, 123f, 129, 131, 140, 142, 149, 185, 194, 201, 209, 213, 239, 294, 304f, 307, 310, 312f, 316, 323, 325ff, 303, 333, 339f, 342, 344, 357, 363, 367ff
- Tradition 9, 20, 29, 51, 53, 83, 95, 110f, 113, 152, 154, 175, 186, 203, 259, 262, 271ff, 275, 280ff, 289, 299, 303, 305, 311ff, 315ff, 324ff, 328ff, 343, 366, 389, 394
- Values and Norms 347, 352f
- Violence 339, 345
- Weber, Max 7, 11ff, 22, 291, 306
- Weisheit 29, 34, 42, 88f, 92, 111, 164, 168, 174, 265, 275f, 326, 335, 357
- Wisdom 105f, 112f, 118ff, 142f, 303ff, 312f, 315f, 325f, 328f, 335ff, 351f, 357, 359
- Zeichen- und Symbolsystem 27, 30, 37, 29f, 206

