

Der Güter Gefährlichstes, die Sprache, dem Menschen gegeben...

Überlegungen zu Gen 2,7¹

Klaus Koch - Hamburg

Über die Entstehung des Menschengeschlechtes belehren die abendländischen Bibelübersetzungen einhellig den Leser dahin, daß Gott der Herr am Anfang der Welt den Menschenkörper zunächst aus Erde modelliert, dann ihm in seine Nase "den Odem des Lebens" (LUTHER) eingeblasen habe und er auf diese Weise zu einer lebenden "Seele" geworden sei. Diese Übersetzung für hebräisch *nišmat ḥajjîm* geht auf *pnoē zōēs* in der Septuaginta und, dem nachfolgend, *spiraculum vitae* in der Vulgata zurück. Die in der Neuzeit aufgekommene historisch kritische Exegese hat diese Wiedergabe gestützt durch eine aus der vergleichenden Semitistik entnommene Etymologie, nach dem dem einschlägigen Nomen eine Verbalwurzel *nšm* "atmen, schnaufen, wehen" zugrundeliege².

Allerdings fügt sich die Notiz von einem dem Menschen eingeblasenen Lebensodem in die Erzählung von Gen 2 nicht glatt ein. Denn der Erschaffung des 'adam folgt wenig später die Erschaffung der Tiere, die ein Stück weit mit parallelen Vokabeln geschildert wird. Auch dabei werden zunächst die Leiber aus Erdklumpen modelliert, und ebenso werden die Wesen gegen Ende *nāfāš ḥajjā* genannt V. 19. Doch von einer Übermittlung von *nēšamā* an diese dem Menschen so ähnlichen Lebewesen verlautet nichts. Das ruft nach Erklärung, da Gen 2 nicht primär die Welt-, sondern die Menschenschöpfung darstellen will und dem Abstand dieser Kreatur vom Tier erhebliches Gewicht beigelegt wird. Bleibt der aus 'adamā gebildete 'adam leblos ohne die besondere göttliche Einblasung, während die Tiere dessen nicht bedürfen, sondern den ihnen ebenso eigenen Lebensodem schon aus ihren 'adamā-Bestandteilen mitgeliefert erhalten? Oder hat

1 Die folgende Wortuntersuchung ist dem Kollegen J. SCHARBERT gewidmet, der sich seit drei Jahrzehnten um die genaue Erfassung biblischer Worte bemüht hat und dem wir entscheidende Beiträge zur Anthropologie des Pentateuchs verdanken.

2 Vgl. GB 527, HAL 689.

der Erzähler das Einblasen des Odem das zweite Mal vergessen bzw., um es vornehmer auszudrücken, ist der Ausfall "einfach erzähltechnisch bedingt", wie z.B. WESTERMANN behauptet³? Weder die eine noch die andere Erklärung klingt überzeugend. Eher entsteht der Eindruck, daß das Versagen einer Gabe der *n^ošamā* an die Tiere auffallen soll und die Nichterwähnung also im Duktus der Erzählung beabsichtigt ist: "Indem aber die Lebewesen nicht den göttlichen Hauch empfangen, ist bereits ihr Ungenügen als 'hilfreiches Gegenüber' für den Menschen begründet"⁴. Wie das, wenn es sich bei der Menschenschaffung nur um die Einblasung eines Atem handelt, von dem jedes Kind weiß, daß ihn die Tiere ebenso besitzen?

Um dem Anschein zu wahren, als werde V. 7 mehr als eine physiologische Gegebenheit ins Spiel gebracht, wird neuerdings die Religionsgeschichte bemüht. Nach WESTERMANN soll die Erschaffung des Menschen in zwei Stufen, zuerst zu einem unbelebten Etwas, dann zu einem belebten Wesen "eine viele Jahrtausende beherrschende" Tradition gewesen sein⁵. Die beigebrachten Belege reichen freilich zu einem Beweisgang kaum aus. Die von ihm wie von anderen Exegeten herangezogene ägyptische Darstellung von der Modellierung eines königlichen Kindes auf der Töpferscheibe durch den Gott Chnum, bei der die Göttin Hathor danebensteht und das Lebenszeichen an den Körper des Kindes hält (ANEP 569), stellt zwar eine bemerkenswerte Parallele für den Zusammenhang zwischen 'adam und 'adamā dar, hat aber mit der von WESTERMANN gestuften Zweistufigkeit wenig zu tun. Denn Chnum formt auf dem vielzitierten Bild nicht nur die Königsgestalt, sondern zugleich auch deren Ka-Seele. Das ägyptische Relief setzt also eine dichotomische Anthropologie voraus, welche die alttestamentlichen Exegeten zugunsten einer ganzheitlichen Sicht des Menschen in der Genesis gerade abwehren wollen. Hathor hält bei diesem Anlaß gerade nicht, wie es sonst ägyptische Götter tun, das Lebenszeichen an die Nase; vor allem aber tut sie etwas, was im Rahmen des Zyklus von der Königsgeburt andere Götter vor und nach ihr tun; wie denn überhaupt die Erschaffung des königlichen Menschen in der ägyptischen Mythologie einer ganzen Kette von göttlichen Aktionen bedarf und nicht auf die Chnumszene eingegrenzt werden kann⁶.

3 BK I,1, 310.

4 W.H. SCHMIDT, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, WMANT 17 21967, 200.

5 BK I,1, 279-282.

6 H. BRUNNER, Die Geburt des Gottkönigs, Ägyptologische Abhandlungen 10 21986; zur Darreichung des Anch durch Götter siehe dort auch Taf. 8.9.13.

Nun ist die Erschaffung des Menschen aus einem irdischen und einem göttlichen Bestandteil eine babylonische Tradition, viel deutlicher als eine ägyptische. Doch daraus folgt im Zweistromland nicht, wie WESTERMANN irrtümlich erschließt, eine Entstehung in zwei getrennten Akten. Ein Lebenshauch spielt zudem bei der Angelegenheit keine Rolle. Das Menschengeschlecht entsteht vielmehr aus Götterblut, das mit Erde vermischt und danach zu Figuren modelliert wird, so vom Atrahasis-Mythos I 223-241⁷ bis hin zu Berossos⁸. So liefert also auch Babylonien eine Fehlanzeige für die gängige Deutung von Gen 2,7. Aus der religionsgeschichtlichen Umwelt läßt sich keine Stütze für die hergebrachte Übersetzung von *nēšamā* beibringen.

Wo Exegeten auf den Kontext Wert legen, drängt sich ihnen deshalb der Eindruck auf, daß *nēšamā* doch mehr bedeute als bloßer "Atem". So hat A. DILLMANN⁹ den Eindruck, daß in dem Ausdruck "der spezifische Vorzug vor dem Thier" enthalten sei, "daß mit dieser, dem Menschen persönlich geltenden Einhauchung die Mitteilung nicht bloß der physischen, sondern zugleich auch der geistigen Lebenskraft des Menschen, des Geistes gemeint sei". Ein so besonnener Exeget wie J. SCHARBERT sieht deshalb heute noch in dem "durch die Nase ein- und ausgeatmeten Luftstrom" zugleich den "Träger all der Kräfte und Fertigkeiten, die den Menschen gegenüber den Tieren auszeichnen"¹⁰.

Liegt das Dilemma zwischen der herkömmlichen Wiedergabe des Verses und den Erfordernissen des Textzusammenhangs wohlmöglich an einer unzutreffenden Übersetzung? Ein Seitenblick auf die Targume erscheint nützlich. In dem sonst auf Worttreue bedachten Onqelos heißt es: "Er blies in seine Nase die *nišmētā* des Lebens, und sie wurde im Menschen zum Geiste des Sprechenden (*l'ru^ah m^emal^elā*)". Die gleiche Wendung taucht in Neofiti sowie in Pseudo-Jonathan an dieser Stelle auf, wo allerdings Erweiterungen hinzutreten, die hier nicht interessieren. Sowohl die sogenannte palästinische wie die "babylonische" Targumtradition und damit die ersten semitischsprachigen Interpretationen der Genesis, die uns greifbar sind, verstanden also hebräisch *nēšamā* bzw. aramäisch *nišmētā* als den zur Sprache befähigten Odem, als den Sprachgeist. Mit dieser Auffassung stehen die aramäischen Übersetzungen nicht isoliert. In den qumranischen

7 W.G. LAMBERT - A.R. MILLARD, *Atra-ḫasis* 1969, 58f. vgl. 21f.; ANET 99f.

8 S.M. BURSTEIN, *The Babyloniaca of Berossos*, SANE 1, 5, 1978, 15.

9 KeH z. St.

10 Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch, SBS 19, 1966, 22.

Lobliedern heißt es 1QH 1,27f.:

Du hast geschaffen den Geistwind auf der Zunge (*rwḥ blšwm*),
und kennst ihre Worte und setzest die Frucht ihrer Lippen
fest, bevor sie entstand¹¹.

An dieser Stelle dürfte die Prädestinationsidee typisch qumranisch sein. Doch der Hinweis auf die Erschaffung eines "Hauchs auf der Zunge bzw. der Sprache" verweist deutlich auf die Schöpfungsgeschichte zurück. Der spätsraelitischen Deutung der Genesisstelle ist zuzugestehen, daß sie sich in das Erzählgefälle des Kapitels hervorragend einfügt. Sie erklärt die Sonderstellung des Menschen nicht nur aus einer Beobachtung über unterschiedliches Verhalten der beiden Gruppen von Lebewesen her, wie es die alltägliche Erfahrung zeigt. Sondern sie machen auch verständlich, daß die erste Tat des Menschen im Gottesgarten wenige Verse später Gen 2 in der Benennung der Tierarten und also im Gebrauch dieses Sprachvermögens besteht¹².

Diese aus den aramäischen Übersetzungen gewonnene Deutung läßt sich mit einer Beobachtung verbinden, die MITCHELL 1961 ohne Kenntnis des angeführten Materials gemacht hat und ohne die aus den obigen Stellen gefolgerte inhaltliche Füllung. Nach ihm wird *n^ešamā* im gesamten Alten Testament nur im Zusammenhang mit menschlichem Leben oder göttlichen Aktionen gebraucht¹³. An keiner Stelle ist der Ausdruck mit Sicherheit auf tierische Wesen zu beziehen. Das hat zwar auf die Etymologen unserer Zunft keinen Eindruck gemacht, und so halten denn die Lexikas für *n^ešamā* hartnäckig an einem für alle Lebewesen notwendigen Atem fest¹⁴. Soll es aber nicht an der Zeit sein, über etymologische Spekulationen hinaus einige semantische Überlegungen anzustellen? Das soll im folgenden versucht werden.

1. Der einzige verbale Gebrauch der Wurzel *nšm* liegt Jes 42,14 vor. Dort heißt es von Jahwä, daß er *nšm* "wie eine Gebärende". Daraus läßt sich ebenso gut auf "rufen, kreischen" als auf "schnauben" - so die übliche Wiedergabe - schließen; ganz abgesehen von dem Umstand, daß der Sinn eines Handlungsverbes sich mit dem eines der gleichen Wortfamilie zugehörigen Nomen keineswegs völlig decken muß.

11 Vgl. E. LOHSE, Die Texte aus Qumran, hebräisch und deutsch 1964, 114f.

12 Auch Sap 2,2 verbindet die *pnoē* der Nase mit dem *logos*. Die Rabbinen setzen die *n^ešamā* von 2,7 mit der Seele gleich; Midrasch Bereš.r. XIV zu 2,7, Bibliotheca Rabbinica 1881 = 1967, 66.

13 The OT usage of *n^ešama*, VT 11, 1961, 177-187.

14 HAL 689b; ThWAT 5, 669 (ff.).

2. Auffällig oft steht $n^e\check{s}am\bar{a}$ parallel zu $ru^a\check{h}$. Bei den 24 Vorkommen jenes Ausdrucks findet sich siebenmal $ru^a\check{h}$ als Wechselglied im Parallelismus membrorum oder in einfacher Reihung $n^e\check{s}am\bar{a}$ nachfolgend, sowie dreimal $n^e\check{s}am\bar{a}$ als nomen regens vor $ru^a\check{h}$ als rectum. Der Sinn beider Wörter ist also ähnlich. $ru^a\check{h}$ hat zweifellos etwas mit "Wind, Atem" zu tun. Beide Phänomene werden "in der Nase" verortet Gen 2,7; 7,22; Jes 2,22; 1 Sam 22,16 vgl. Ijob 4,9; 27,3. Aber $ru^a\check{h}$ geht in einer Referenz auf eine meteorologisch-physiologische Erscheinung nie auf, weshalb M. BUBER mit gutem Grund in seiner Übersetzung durchgängig die Wiedergabe "Geistbraus" benutzt, so befremdlich sie in deutschen Ohren auch klingt. Sollte dem ähnlich gebrauchten $n^e\check{s}am\bar{a}$ wohlmöglich ebenso ein "ideeller" Beiklang zukommen?

In poetischen Zeilen besteht keine vollständige Austauschbarkeit. Der einen $ru^a\check{h}$ Jahwäs stehen menschliche $n^e\check{s}am\bar{o}t$ im Plural gegenüber Jes 57,16, der umfassenden göttlichen $ru^a\check{h}$ "meine" individualisierte $n^e\check{s}am\bar{a}$ Ijob 27,3. Die Konstruktusverbindung mit der Folge $ni\check{s}mat\ ru^a\check{h}$ Gen 7,22; 2 Sam 22,16; Ps 18,16 (nie umgekehrt) läßt sich kaum anders denn als genitivus partitivus erklären¹⁵. Demnach bildet $n^e\check{s}am\bar{a}$ einen Ausschnitt, einer "Teilmenge" aus dem, was sonst umfassender als $ru^a\check{h}$ erscheint.

Wie $ru^a\check{h}$ hängt $n^e\check{s}am\bar{a}$ eng mit der Lebenskraft $\check{h}ajj\check{a}m$ zusammen Gen 2,7; 7,22; Deut 20,16; Ijob 33,4. Nicht nur dem ersten Menschen, sondern jedem einzelnen verleiht der Schöpfer $n^e\check{s}am\bar{a}$ Jes 42,5; 57,16. Solange $n^e\check{s}am\bar{a}$ im Menschen ist, vermag er sich mit anderen auseinanderzusetzen Ijob 27,3. Bleibt kein Rest von ihr hingegen im Menschen zurück ($\check{s}'r$ Jos 11,11; 1 Kön 15,29 vgl. Dan 10,7; jtr Jos 11,14; 1 Kön 17,7), ist es mit seinem Leben zuende, gibt er gleichsam "kein Sterbenswörtchen mehr von sich". Gott hat dann "seine" $n^e\check{s}am\bar{a}$ und $ru^a\check{h}$ wieder eingesammelt Ijob 34,14. Insofern handelt es sich zeitlebens um eine göttliche Qualität, welche der Mensch bei sich trägt, und die er eines Tages wieder zurückgeben muß.

3. Die Abneigung, in $n^e\check{s}am\bar{a}$ eine spezielle menschliche Auszeichnung zu sehen, stützt sich, wenn ich recht sehe, vornehmlich auf die pauschale Wendung $kol-(han)-n^e\check{s}am\bar{a}$ Deut 20,16; Jos 10,40; 11,11.14; 1 Kön 15,29; Ps 150,6. Da sie an den vier erstgenannten Stellen im Zusammenhang des Bannvollzuges steht, könnte sie über die Menschen hinaus auch die Tiere betreffen und also "alle Lebewesen" bedeuten¹⁶. Doch es muß sich nicht so verhalten. Es wäre

15 GK 128i; BROCKELMANN, HS § 76.

16 HAL 689b.

denkbar, daß die restlose Ausrottung der menschlichen Bewohnerschaften an diesen Stellen den Ton trägt. Dafür spricht Deut 20,16f., wo das Auslöschen von *kol-n^ešamā* mit der Bannung der sechs (sieben) vorisraelitischen Völkerschaften begründet wird. Wenn berichtet wird, daß Bascha vom Haus Jerobeams keine *n^ešamā* übrigließ (1 Kön 15,19), wird schwerlich vom Erzähler eingeschlossen sein, daß er auch die Schafe und Rinder seines ehemaligen Herrn abgeschlachtet hatte. Und wenn Ps 150,6 nach einem Aufruf an die Instrumente, die im Heiligtum erklingen sollen, am Ende *kol-n^ešamā* zum Jubel aufgefordert wird, so bezieht sich das doch wohl auf die Kultgemeinde, auf die Nichtmusiker, die sich ihrerseits begeistert äußern sollen – und nicht auf die Ziegen und Ochsen drunten in Jerusalem. Von diesen relativ deutlichen Stellen her sind die mehrdeutigen demnach auszulegen. Gen 7,22 steht zudem "alles, was *nišmat ru^{aḥ} ḥajjim*" in seiner Nase hat doch eher als Apposition zu *w^ekol-'adam* am Ende des vorhergehenden Verses denn als zusammenfassender Ausdruck für die gesamten Lebewesen. So vermag ich keinen Grund zu sehen, die überraschende These von MITCHELL abzulehnen. Dann aber muß die Frage entstehen, worin die spezifische Eigenart des menschlichen Atems besteht, die sich von dem der Tierwelt abhebt.

4. Aufschluß gibt ein Text der weisheitlichen Literatur; da in ihr über anthropologische Probleme mehr reflektiert wird als in Erzählungen, verwundert nicht, daß hier der Sinngehalt von *n^ešamā* deutlicher hervortritt. Prov 20,27 lautet nämlich

Eine Leuchte Jahwāhs ist die *n^ešamā* des Menschen,
sie durchforscht alle Abteilungen des Leibes.

Die überraschende Feststellung des Weisheitslehrers, daß die *n^ešamā* eine göttliche Erleuchtung im Menschen gewährleistet, läßt die meisten Exegeten zum Operationsmesser greifen und den Text ohne Anhalt an der Textüberlieferung konjizieren¹⁷. Anerkennenswerterweise hält PLÖGER in seinem Kommentar

17 Vgl. BHK z.St. oder ThWAT 5, 672. Rühmenswert ist die Vorsicht von BHS. Die beliebte Korrektur *noṣer* "es wacht (Jahwā über den Odem des Menschen, er durchforscht das Innere des Leibes)" ergibt freilich keinen uneingeschränkt sinnvollen Parallelismus. Denn das Wachen über den Odem kann dann nur heilvoll-bewahrend gemeint sein, während die Durchforschung gewiß kritisch-prüfenden Ton hat. S.E. LOEWENSTAMM, VT 37, 1987, 223f. entgeht der Korrektur, indem er nar. 3. P. pf. punktiert: "Jahwā pflügt/bricht auf die *n^ešamā*". Aber er erklärt nicht, was darunter zu verstehen ist. Auch diese Auffassung setzt voraus, daß *n^ešamā* etwas anderes als der natürliche Atem ist.

am masoretischen Text fest und erklärt ihn dahin, "daß der dem Menschen von Jahwe eingehauchte Lebensodem... eine 'Leuchte' genannt" wird, "sie 'durchleuchtet', erforscht die (verborgenen) Kammern des Leibes"¹⁸. Wie aber ein bloßer Odem zu enthüllen vermag, was "der Mensch in seinem Innersten verbirgt", bleibt dunkel. Ist es da nicht besser, auf den Kommentar von DELITZSCH zurückzugreifen und seinen Hinweis auf die "Macht des Selbstbewußtseins"¹⁹? Das Problem löst sich auf, wenn im Anschluß an das targumische Verständnis von *nišm^etā* hier der "Sprachegeist" des Menschen im Blick ist, der begreiflicherweise auch sein Denken und seine Selbstvergewisserung hervorruft, die mittels der Kategorien der Sprache geschehen. Dann fügt sich übrigens auch V. 27 gut zwischen die beiden Königssprüche V. 25.27, die jeweils auf eine königliche Prüfung der Untertanen verweisen.

5. Auch die Ijobbelege weisen in solche Richtung. Sie verknüpfen menschliche Rede eng mit dem zur Verhandlung stehenden Ausdruck. So 26,4:

Wem trägst du Reden vor, und wessen *n^ešamā* geht von dir aus?

Wo also Worte gewechselt werden, geht eine *n^ešamā* aus dem Sprecher hervor, eine *n^ešamā*, die letztlich gar nicht von ihm selber stammen muß, sondern ihm von anderen "eingeblassen" sein mag. Der Held des Buches beteuert 27,3

Solange in mir meine *n^ešamā* und der Geistwind Gottes

in meiner Nase andauert...werde ich nur die Wahrheit reden.

Beide Vermögen gewährleisten also das weitere Reden und insbesondere dessen Wahrhaftigkeit. In 32,8 tritt Elihu auf und gesteht ein, daß er eigentlich zu jung ist, um im Kreise zu reden. Doch: "*ru^aḥ*, sie gibt's im Menschen, und die *n^ešama* Schaddajs hat mir Einsicht verliehen". Demnach ist *n^ešamā* mit Weisheit gekoppelt²⁰. Das erklärt sich am leichtesten, wenn damit ein sprachlich sich ausdrückender und deshalb zum Denken befähigender Luftstrom gemeint ist.

6. Von da aus läßt sich fragen ob Jes 42,5b die Gottesprädikation

Der gibt *n^ešamā* dem Volk auf ihr (der Erde)/ und *ru^aḥ*

den auf ihr Wandelnden

rein zufällig gewählt ist, oder ob der Satz absichtlich vor das Berufungsorakel an den geheimnisvollen Knecht Jahwäs gestellt worden ist, weil es bei ihm mehr als bei anderen auf Gehorchen und gottgemäßes Reden ankommt.

18 BK XVII 1984, 239.

19 Biblischer Kommentar über das AT, Hg. KEIL - DELITZSCH, Sprüche Salomos, 1873, zitiert bei PLÖGER z.St.

20 ThWAT 5, 673.

7. Für die Spätzeit ist die postulierte Bedeutung offensichtlich vorzusetzen. Daniel jedenfalls gesteht, daß er nicht mehr zu reden imstande ist, weil er keine Kraft mehr besitzt und keine *n^ešamā* in ihm zurückgeblieben sei 10,17. Das einzig biblisch-aramäische Vorkommen des Ausdrucks läßt ebenfalls Konnotationen von Sprachgeschehen und Bewußtsein erkennen. Am babylonischen König rügt Daniel nämlich 5,23

Deine silbernen goldenen...Götter hast du gepriesen,
die nicht sehen, nicht hören, nicht erkennen.

Aber den Gott, der deine *nišmā* in seiner Hand (hält)
und den alle deine Wege (zugehören), den hast du
nicht geehrt.

Hier wird gewiß nicht auf eine beliebige leibliche Auszeichnung wie etwa den Atem verwiesen. Vielmehr gelten die "Wege" als Inbegriff der Summe des Ergehens und der Handlungsfolgen, als das Geschick (Zürcher Bibel) des Menschen²¹. Dann aber wird *nišmā* als Komplementärbegriff das meinen, was als Anfang menschlichen Verhaltens in Plänen und Entschlüssen sich artikuliert. Diese *nišmā* sollte sich des wahren Gottes bewußt sein und die Ohnmacht der vorgeblichen Götter durchschauen.

8. *n^ešamā* gehört nicht nur zum Menschen, sondern auch zu den Besonderheiten göttlichen Verhaltens. Daß sie als Auszeichnung des menschlichen Wesens nie vollständig vom göttlichen Urheber sich ablöst, in dessen Hand bleibt, zeigen die Bezüge auf den die menschliche *n^ešamā* durchwaltenden Gott bei Konstruktusverbindungen wie *nišmat šaddaj* Ijob 32,8; 33,4 vgl. 34,14; Prov 20,27. Allerdings reicht die göttliche *n^ešamā* über ihre Partikel in den einzelnen Menschen weit hinaus. Sie zerstört die Stätten des Tofätkultes Jes 30,33, legt die Tiefen des aufrührerischen Meeres "bedrohend" bloß 2 Sam 22,16; Ps 18,16 und vernichtet die Frevler Ijob 4,9. Alle diese Stellen lassen sich mit sprachlichen Gottesäußerungen verbinden, welche das Verderben hervorrufen.

Ergebnis: *n^ešamā* bedeutet denjenigen Odem, den der Mensch - oder auch Gott - zur Sprache benötigen, der erst zur Sprachlichkeit befähigt. Dem modernen Betrachter mag nicht sofort einleuchten, daß Sprache sich gleichsam in Atem vollzieht. Für die Besonderheit hebräischer Sprache aber ist zu bedenken, daß der Parallelbegriff *ru^aḥ* ebenfalls Atem, Wind und Geist beinhaltet, und das nicht in getrennten Verwendungsweisen, sondern so, daß meist in einem der "Geist-

21 KBL 1053: "condition (of man)"; ThWAT 2, 310.

braus" gemeint ist. Die Lebendigkeit des Menschen tritt danach - und das darf wohl als typisch hebräisch gelten - nirgends so deutlich heraus wie in seiner Sprachlichkeit, ebenso sein Unterschied zum Tier. Diese anthropologische Bestimmung ist nicht das Ergebnis von Spekulation, sondern von alltäglicher Beobachtung. Weil deshalb die Sprache, aus dem Odem Gottes stammend, ein Göttliches im Menschen festhält, ist auch das menschliche Wort mehr als Vehikel der Information, sind die Namen für den alttestamentlichen Menschen mehr als willkürliche Etiketten. -

Kehren wir zu Gen 2 zurück. Nach der vorgenommenen semantischen Untersuchung hatten die Targume Recht mit der Auffassung, daß nach V. 7 Gott den Menschen mit seinem Sprachodem auszeichnet und damit Sprachlichkeit zu dem macht, was den Menschen vor anderen Lebewesen auszeichnet und ihn in einer gewissen Weise gottverbunden bleiben läßt. (Vermutlich wird vorausgesetzt, daß die hebräische Sprache Gottes eigene Sprache ist und bis Gen 11 die einzige Menschensprache gewesen war.) Die Fortsetzung innerhalb der Paradiesgeschichte wird von diesem Ergebnis her folgerichtig. Der mit Sprachlichkeit begabte Mensch wird in den Gottesgarten versetzt und vernimmt dort kraft der ihm geschenkten *nēšamā* den Gottesbefehl und versteht ihn V. 18. Da die Einsamkeit des Mannes den Schöpfer reut, handelt er noch einmal in der Weise von V. 7: "Es formte Jahwä Älohim aus dem Erdboden..." V. 19. Wesen entstehen, denen Gott aber nichts einbläst, sondern die er vom Menschen benennen läßt. Die Namensgebung der Tierarten durch den Menschen ersetzt also die zweite göttliche Aktion, die an ihm selbst geschehen war. Meint der Erzähler, daß durch die göttliche Begabung der Mensch eine Reihe von sprachlichen Äußerungen tut, die nicht nur etwas fortan gültig bezeichnen, sondern zugleich etwas von der Sprachgewalt realisieren, die aus dem göttlichen Sprachodem stammt? Jedenfalls wird erst nach dem vom Menschen vollzogenen Sprachgeschehen der Tierwelt eine *nāfāš ḥajjā* zugesprochen. So steht es jedenfalls im jetzigen Text, ganz gleich wie man den für uns schwierigen hebräischen Satz²² übersetzt.

22 Mit der Wendung *nāfāš ḥajjā* in V. 19 pflegen die Exegeten kurzen Prozeß zu machen: "syntaktisch unmöglich" - so GUNKEL (HKAT³ S. 11). Wird mehr Begründung versucht, lautet sie etwa: "Nicht bloß der Unterschied im Genus [als Apposition zu *lô*], auch die üble Einfügung hinter *ha'adam* nötigt zu der Annahme, daß hier eine recht unnötige Glosse in den Text hineingetragen ist" so HOLZINGER, KHC 29 z.St. Der ihm folgenden Exegeten ist Legion. Es sei mir gestattet, daß ich meinerseits eine solche Argumentation für "unmöglich" erachte. Mit historisch-kritischer Exegese hat sie wenig gemein, wohl aber viel mit einer verbreiteten Arroganz neuzeitlich-westlicher Forschung. Die Behauptung, daß eine "unnötige" Glosse in den Text

nāfāš ḥajjā läßt sich als Apposition zu *lō* ansehen²³:

Jedes, dem der Mensch es zurief, als einer lebenden
Lebenskraft, das wurde sein Name.

Oder etwas geglättet: "Und wie der Mensch jedes lebende Wesen benannte, so sollte es heißen" (Einheitsübersetzung). Die Wendung läßt sich auch als Subjekt in einem abhängigen Nominalsatz deuten.

Und alles, dem der Mensch zurief, - lebende Lebenskraft
war (fortan) seine Bezeichnung.

Glatter ausgedrückt: "Und was der Mensch zu ihnen sagen würde, lebende Wesen genau so sollten sie auch heißen"²⁴. "In der Benennung entdeckt, bestimmt oder ordnet der Mensch seine Welt...die Sprache erst macht die Welt menschlich" kommentiert WESTERMANN zurecht²⁵.

gelaugt sei, stellt in keinem Falle eine Auslegung dar, sondern die Kapitulation vor einer solchen. Wenn es sich in unserem Falle um eine Glosse handelt, dann stammt sie aus einer nachexilischen Zeit, in der nach geltender Absicht dem Text schon religiöse Autorität beigelegt war; sollte es da irgendeinem Abschreiber eingefallen sein, nach Belieben einfach "dazwischenzumalen"? Das Argument einer ungrammatischen Bildung aber ist angesichts unserer fragmentarischen Kenntnis des biblischen Hebräisch und dem Mangel an muttersprachlichen Informaten nicht nur gewagt, es ist nicht zu verifizieren. Die Targume haben an dieser Stelle anscheinend keine Schwierigkeiten gesehen, sonst hätten sie die Wendung umschrieben. Warum sollte ein Glossator - falls mit einem solchen zu rechnen ist - seinen Einschub nicht im korrekten Hebräisch vorgenommen haben? Läßt sich überhaupt denken, daß irgendein Exeget des 20. nachchristlichen Jahrhunderts über die hebräische Grammatikalität besser Bescheid weiß als ein vorchristlicher Abschreiber dieser Texte? Die syntaktische Schwierigkeit, die der Text uns heute bereitet, spricht wohl eher für Ursprünglichkeit als für nachträglichen Einschub.

23 GK 131 n¹; WESTERMANN BK I,1, 253 zu 19b.

24 GUNKEL z.St. S. 11; A. MURTONEN, *The living soul*, *Studia orientalia* 16,2, 1958 S. 16.79²¹. Eine dritte Möglichkeit, *nāfāš ḥajjā* als direktes Objekt aufzufassen: "Jedes, zu dem der Mensch 'lebendes Wesen' rief, wurde dies sein Begriff" (vgl. Targum Neofiti) scheidet vom Kontext her und von dem maskulinen Pronomen *hu'* her wohl aus.

25 WESTERMANN BK S. 311.

Ausblick: Die christliche Theologie, insbesondere die protestantische, hat seit je auf das verbum Dei und das menschliche Hören der göttlichen Stimme höchsten Wert gelegt. Sie hat jedoch, soweit ich sehe, in den letzten Jahrhunderten nur selten und sporadisch darüber nachgedacht, was eigentlich Wort und Sprache für das Menschenleben bedeuten, und entsprechende Überlegungen den Romantikern und Philosophen hinterlassen. Offenbar hat das Alte Testament tiefer darüber nachgedacht. Aus dem vermutlich älteren, mesopotamischen Mythos von der Entstehung der Menschheit aus Götterblut (und irdischem Lehm) wird in charakteristischer Umdeutung beim Jahwisten ein göttlicher Sprachodem, der den Menschen vor anderen Lebewesen auszeichnet und seine Sonderstellung begreiflich macht. Trotz aller Entartung und menschlichem Hang zur Lüge (schon Gen 4) bleibt die Sprachlichkeit ein Schöpfungswunder im Menschen, das diesen nach wie vor befähigt, die Stimme seines Herrn zu vernehmen. Insofern ist es nicht nur romantisch, wenn F. HÖLDERLIN ohne Kenntnis der biblischen Zusammenhänge in einem seiner Gedichte die Zeile formuliert hat, die als Titel dieses Aufsatzes gewählt wurde: "Der Güter Gefährlichstes, die Sprache, dem Menschen gegeben..."²⁶.

26 Aus: Im Walde. F. HÖLDERLIN, Sämtliche Werke, hg. F. BEISSNER, II 1951, 325. Der entsprechende Absatz lautet:
Und darum ist die Willkür ihm und höhere Macht zu fehlen und zu vollbringen dem Götterähnlichen, der Güter Gefährlichstes, die Sprache dem Menschen gegeben,
damit er schaffend, zerstörend, und untergehend, und wiederkehrend zur ewiglebenden, zur Meisterin und Mutter,
damit er zeuge, was er sei geerbet zu haben, gelernt von ihr, ihr Göttlichstes, die allerhaltende Liebe. - Für Hinweise bin ich Herrn Kollegen H. REINITZER dankbar.