

Atem im Alten Testament

Einleitung

Im Alten Testament hat „Atem“ unmittelbar mit „Leben“ zu tun. Der biblische Gott ist ein lebendiger, leidenschaftlicher Gott, der einen Atem hat, und ein lebensschaffender Gott, der Atem gibt. „Der Odem des Allmächtigen gibt mir Leben“, lesen wir im Hiobbuch (33, 4). Wir haben also mit einem wichtigen, lebenswichtigen Thema zu tun.

Geist und Atem sind teilweise Synonymen. Atem und Wort sind eng verbunden.² Eine wichtige Funktion der Atmung ist die Erzeugung von Ton, das Artikulieren und Sprechen. Präzis physiologisch: „Der bewegte Luftstrom der Expiration versetzt die Stimmbänder des Kehlkopfes in Schwingung und erzeugt den Ton“.³ Sowohl das gesprochene Wort (als Expiration) als auch das geschriebene Wort (man spricht nicht umsonst von der Inspiration der Schrift) haben also mit Atem – mit dem Atem Gottes und der Menschen – zu tun.

Wir finden in der Bibel (ich beschränke mich auf die hebräische Bibel) eine durchaus differenzierte Sprache, um verschiedene Aspekte und Phänomene der Atmung zu beschreiben.⁴ Doch begegnen uns zwei typische Verständigungsprobleme.

• **Erstens das Problem der Wiedergabe** fremdsprachiger Ausdrücke ins Deutsche. Die Bedeutungsbreite der Wörter einer fremden Sprache, ihr Klang, ihre Konnotationen decken sich selten mit den Wörtern, die für ihre Wiedergabe gewählt werden. Ich nehme als Beispiel das Wort **רוּחַ**, das je nach Zusammenhang/Kontext mit „Kehle“ (etwa als Sitz des Atems), „Hals“,

„Begehren“, „Seele“, „Leben“, „Person“ oder mit einem Pronomen („ich, du, er ...“) wiedergegeben werden kann.

• **Zweites Verständigungsproblem:** die kulturell-geschichtliche Distanz und das, was man die Eigenart des Weltentwurfs nennt. Im Ivrit oder Neuhebräischen gibt es selbstverständlich Fachbücher der Physiologie, die die Atmung als „Phänomen des Gasaustausches zwischen Atemgas und Lungenblut, wobei Sauerstoff ins Blut und Kohlensäure ins Atemgas diffundiert wird“, ausdrücken. Eine solche Definition setzt aber eine Fragestellung, eine Perspektive, eine Anthropologie voraus, die der hebräischen Bibel fremd ist. Von unserer heutigen Fragestellung aus erscheint das Althebräische als undifferenziert oder unscharf. Wir finden keinen klaren Begriff für Luft (im Sinne von Atmosphäre) oder für Lunge.⁵ Luft- und Speiseröhre werden nicht unterschieden. Die uns wichtig erscheinende Frage, ob es bei dem Atem um den Atem/Geist Gottes geht oder um den eigenständigen Atem im Menschen, setzt eine Alternative voraus, die anscheinend in diesen Texten nicht relevant ist. Wie schon zitiert: „Der Odem des Allmächtigen gibt mir Leben“ (Hiob 33, 4).

Auch der Unterschied zwischen Mensch und Tier ist nach unseren Kategorien unscharf: Die Menschen und alle lebenden Wesen gehören in einen einzigen, allumfassenden Lebenszusammenhang, weil sie alle an demselben Atem/Geist (**רוּחַ**) Gottes Anteil haben. Auch Fragen, die uns sehr berühren, wie die Frage nach dem Schicksal des Individuums nach seinem Tod: Was wird aus seinem „Atem“ oder „Geist“?, werden nicht eigens thematisiert. Allgemein kann gesagt werden, daß in der Bibel der Mensch nicht isoliert und in seinen Bestandteilen, sondern ganzheitlich und in seinen Beziehungen betrachtet wird.

¹ Referat am Missionsseminar Hermannsburg/Niedersachsen am 12. Dezember 1995 anlässlich eines dreitägigen Seminars über „Atem und Stimme“ mit Atem- und Sprechübungen.

² Diesem Referat über „Atem“ ging ein Referat über „Geist“ voraus. Es folgte ein Referat über „Wort“.

³ Martin K. Glück, Art. Atmung, in: Metzler, Lexikon Sprache, Stuttgart & Weimar 1993, S. 63f.

⁴ Vgl. bes. Daniel Lys, Le souffle de Dieu dans l'Ancien Testament, EHPR 56, Paris 1962; Rainer Albertz & Claus Westermann, Art. רוּחַ – Geist, in: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (= THAT), II, München & Zürich 1976, Sp. 726-753; Henri Cazelles u. a., Art. Saint Esprit I. Ancien Testament et Judaïsme, in: Dictionnaire de la Bible Supplément, XI, Paris 1987, Sp. 126-172; H. Lamberty-Zielinski, Art. רוּחַ in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (= ThWAT), V, Stuttgart u. a. 1986, Sp. 669-673; P. Maiberger, Art. נַפֶּשׁ in: ebenda, Sp. 519-521; Horst Seebass, Art. נַפֶּשׁ in: ebenda, Sp. 531-555; Sven Tengström, Art. רוּחַ, in: ThWAT VII, Stuttgart u. a. 1993, Sp. 385-418; Claus Westermann, Art. נַפֶּשׁ – Seele, in: THAT II, München & Zürich 1976, Sp. 71-96; Hans Walther Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, München 1973, ²1974, passim. Zu neueren Arbeiten über J – Geist (bes. von Robert Koch und Helen Schüngel-Straumann) vgl. Henning Graf Reventlow, Ein immer wieder aktuelles Thema. Neue Veröffentlichungen über den Gebrauch von ruah im Alten Testament, in: Theologische Revue 89, 1993, Sp. 453-458.

⁵ Vgl. aber 1.Kön 17, 21: „in sein Inneres“ – בקרבוֹן = Sach 12, 1; oder = חדרוֹת בַּטֵּן „die Dunkelkammer des Leibes, das Körperinnere“ in Prov 20, 27?

1. Rhythmus des Atmens

Einen ersten Zugang zum Thema „Atem“ in der Bibel finde ich auf dem Umweg über den Sprachrhythmus in ihrer Dichtung. Nur ein vertrautes Beispiel aus dem Psalter sei erwähnt – auch in einer Übersetzung läßt sich das bewegte Atmen des Sprechens nachempfinden:

Meine Seele dürstet nach Gott, / dem lebendigen Gott. Wann werde ich kommen und schauen / Gottes Angesicht? Meine Tränen sind meine Speise / Tag und Nacht, weil man täglich zu mir sagt: / Wo ist dein Gott? Ps 42,3f.

Wir beobachten eine Alternanz von drei und zwei Hebungen: „¹Meine-Seele ²dürstet nach-Gott, / ¹dem-lebendigen ²Gott“. Während die erste Zeilenhälfte („Meine Seele dürstet nach Gott“) die leidenschaftliche Schilderung des Gefühlszustands des Beters zu seinem Gott bringt, unterstreicht die zweite Zeilenhälfte („dem lebendigen Gott“) die Lebensbeziehung des Beters zu Gott. Die zweite Hälfte wirkt wie ein Echo zur ersten. Ich erlebe hier eine stark emotionale Atembewegung, die für die Klage typisch ist – insbesondere für die sog. Leichen- oder Trauerklage.⁶

Ähnlich verhält es sich mit dem sog. Herzensgebet, wie ich es in Hermanssburg gelernt habe: Herr Jesus Christus, Sohn des lebendigen Gottes, [einatmen] erbarme dich meiner! [ausatmen]

Liegt hier nicht – mittels des Gebetes – eine geheimnisvolle Entsprechung zwischen „dem Odem des Allmächtigen, der Leben/Atem gibt“, und dem Leben/Atem des Beters vor?

2. Begriffe für Atem/Atmen

a) Vorbemerkung

Der Zusammenhang zwischen dem Odem des Allmächtigen und dem Atem des Menschen läßt sich präzisieren, wenn wir auf die Aktivität des Anhauchens Gottes schauen. Zwei zentrale Stellen sind berühmt. Nach dem Schöpfungsbericht in 1.Mose 2 formt Gott (JHWH Elohim) Adam aus Lehm und bläst ihm dann in die Nase Lebensodem (נִשְׁמַת חַיִּים) *nischmat chajjîm* – V 7).

In diesem Bild der körperlichen Berührung drückt sich die geheimnisvolle, lebensbejahende Nähe Gottes zu seinen Geschöpfen aus.⁷

Die zweite Stelle ist die sehr anschauliche Vision der toten Gebeine in Hes 37: „So spricht Gott der HERR: Odem, komm herzu von den vier Winden und blase die Getöteten an, daß sie wieder lebendig werden!“ (Luther '84 – V 9b – der Schweizer Komponist Artur Honegger hat diesen Text sehr eindrucksvoll in einem Oratorium vertont).⁸ Ohne das belebende Anhauchen des göttlichen Odems ist und bleibt der Mensch tot. Das hebräische Zeitwort ist in diesen Texten נָפַח (náfach) – „blasen, atmen, keuchen, schwer atmen“.

b) נִשְׁמָה (neschámah)

Der Begriff, der unserem Terminus der vegetativen Physiologie „Atem“ am nächsten steht, ist נִשְׁמָה – „Atem“, poetisch „Odem“. Zweimal ist er uns schon begegnet: als „Odem des Allmächtigen“ (Hiob 33, 4) und als „Lebensodem“, den Gott in die Nase des Menschen eingeblasen hat. Der hebräische Ausdruck für „Odem des Lebens“ ist etwas doppelt gemoppelt, wie man im Deutschen sagt, da Odem (נִשְׁמָה) schon an sich Lebensodem bedeutet. Mit der Formel „Lebensodem des Lebens“ wird aber der Charakter des lebenspendenden Atems unterstrichen. נִשְׁמָה ist also die den Menschen belebende Macht. Ohne נִשְׁמָה ist der Mensch tot. Als Lebewesen sind die Menschen Atemwesen.

נִשְׁמָה kann aber auch, wie gesagt, den Atem Gottes (Hiob 4, 9), Gottes Hauch (Hiob 37, 10), den Hauch des Allmächtigen (Hiob 32, 8; 33, 4) bezeichnen.⁹ Alles Leben in der Welt beruht auf dem Anhauch Gottes (Jes 42, 5: „Der HERR hat die Erde gemacht und alles, was auf ihr wächst, er verleiht den Menschen auf der Erde נִשְׁמָה [Atem]).“

Als Verbalform erscheint נִשְׁמַת [nâscham] (nur) in Jes 42, 14: „Der HERR schnaubt wie eine Gebärende“ (Luther übersetzt weniger anschaulich „schreit“).

In diesen Stellen wird die Verbindung zu Gott, die Abhängigkeit von Gott durch dessen Einblasen des Lebensodems, deutlich. Doch ist der Atem nicht etwas Göttliches. Es ist ein kreatür-

⁶ Zur Veranschaulichung denke man an die Trauerzüge mit den schreienden Klageweibern im mittleren Orient.

⁷ Von diesem alttestamentlichen Hintergrund her kann sich Paulus die Zeile eines griechischen Dichters zu eigen machen: „Fürwahr, er ist nicht ferne von einem jeden unter uns. „Denn in ihm leben, weben und sind wir““ (Apg 17, 27f. – Luther '84).

⁸ In 1.Kön 17, 17ff. scheint die LXX auch das Verbum „anhauchen“ in seiner hebräischen Vorlage gelesen zu haben – V 21 LXX και ενεφύσησεν).

⁹ Vom Atemhauch (נִשְׁמָה) JHWHs ist auch in Jes 30, 33 die Rede. Vgl. ferner Ps 18, 16 (par. 2.Sam 22, 16).

licher Atem, wenn auch als ein von Gott ausgehender belebender Hauch. Ähnlich wird die Belebung der Tiere durch den נְשָׁמָה beschrieben.¹⁰

c) רוּחַ (rûach)

Der meist gebrauchte Ausdruck für Atem ist רוּחַ. Das Wort רוּחַ hat in etwa die Bedeutungsbreite: „Wind, Atem, Geist, Gemüt, Lebenskraft“.¹¹ Grundsätzlich heißt רוּחַ „bewegte Luft“. Möglicherweise ist es ein lautnachahmendes Wort, eine Onomatopöie.

רוּחַ ist oft genau synonym (gleichbedeutend) mit נְשָׁמָה (Atem). Großartig ist die Stelle Jes 42, 5:

... Er [der HERR] hat die Erde gemacht und alles, was auf ihr wächst, er verleiht den Menschen auf der Erde נְשָׁמָה [Atem] und allen, die auf ihr leben, רוּחַ [Hauch].¹²

Das Begriffspaar „Atem“, „bewegte Luft“ erscheint noch eindrucksvoll etwa in Hiob 27, 3: Solange noch mein Odem [נְשָׁמָה] in mir und Gottes Hauch [רוּחַ] in meiner Nase ist, wird kein Unrecht von meinen Lippen kommen.

Hiob 33, 4:

Der Geist [רוּחַ] Gottes hat mich gemacht und der Odem [נְשָׁמָה] Schaddais belebt mich.

Und Hiob 34, 14f.:

Wenn er seinen Hauch/seine Luft [רוּחַ] zu sich holte und seinen Odem [נְשָׁמָה] an sich zöge, dann würde alles Fleisch verschwinden, zum Staube kehrte auch der Mensch zurück.

Letztgenannte Stelle erinnert an den Ps 104, den wir oft in der Liturgie hören und singen (V 29f.):

Verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie; nimmst du weg ihren Odem [רוּחַ], so vergehen

sie und werden wieder Staub. Du sendest deinen Odem [רוּחַ], so werden sie geschaffen, und du machst neu die Gestalt der Erde.

Statt des Wortpaares רוּחַ/נְשָׁמָה steht hier zweimal רוּחַ. Dasein und Leben werden in ihrer Gesamtheit von Gottes רוּחַ erneuert und erhalten.

Läßt sich bei diesen Stellen ein Bedeutungsunterschied zwischen רוּחַ und נְשָׁמָה feststellen? Manche Ausleger sehen in רוּחַ „den besonderen Atemvorgang, in dem sich die dynamische Vitalität des Menschen äußert“; נְשָׁמָה dagegen wäre der Atem, der das Lebendig-Sein vom Tot-Sein unterscheidet, bezeichne also eine kreatürliche Grundgegebenheit mit mehr stetigem Charakter.¹³ Diese Nuance ist nicht immer wahrnehmbar. Noch zwei Beispiele:

1. Mose 2, 7 spricht vom Lebensatem (נְשָׁמָה), den Gott in die Nase des Menschen bläst. Wenn Gott den Entschluß faßt (1. Mose 6, 3), die Lebenszeit der Menschen zu verkürzen, steht: „Meine רוּחַ soll nicht immerdar im Menschen walten.“ In der schon erwähnten Vision der toten Gebeine (Hes 37) wird der רוּחַ befohlen, auf die toten Körper, in denen keine רוּחַ (kein Lebensatem) ist, zu blasen, damit sie leben (V 9).

Wie נְשָׁמָה ist also רוּחַ ein Terminus der Relation. Er bezeichnet die dynamische Gottesbezogenheit des Menschen – seine ursächliche Abhängigkeit und seine Würde:

Die רוּחַ Gottes hat mich (lebendig) gemacht, und die נְשָׁמָה des Allmächtigen gibt mir Leben (Hiob 33, 4).¹⁴

ד) נַפֶּשׁ (näfäsç)

Ein letzter wichtiger Begriff zur Beleuchtung der Atmung ist נַפֶּשׁ.¹⁵ Ich habe schon die er-

¹⁰ Vgl. ferner Hiob 34, 14: „Wenn er (Gott) seinen Geist (רוּחַ) und seinen Atem (נְשָׁמָה) zurückzieht.“ In der berühmteren Parallelstelle Ps 104, 29f. steht zweimal רוּחַ. Die Begegnung mit der überirdischen Welt in einer Vision hat Daniel so betäubt, daß sein Atem (נְשָׁמָה) stockte (Dan 10, 17). Die Deutung der Stelle Sprüche 20, 27 ist umstritten: „Eine Leuchte JHWHs ist die נְשָׁמָה des Menschen; sie durchforscht alle Kammern des Leibes.“

¹¹ Nach Henri Cazelles (vgl. oben Anm. 4) heißt רוּחַ ursprünglich „Lufttraum“. Erst sekundär nimmt es die Bedeutung „bewegter Lufttraum“, „Wind“ an. Dagegen vgl. Tengström (vgl. oben Anm. 4). Die Etymologie ist umstritten. Es könnte aus einer Wurzel „weit sein“ (GesB, Cazelles), oder aus einer Wurzel „luftig sein“, dann weiträumig gemeint, (Daniel Lys) kommen. Wahrscheinlicher ist die räumliche Bedeutung durch Assoziation mit dem Durchatmen und dem damit verbundenen Gefühl der Erleichterung und Erweiterung entstanden. Verbal – unpersönlich konstruiert im qal: „Er bekommt Luft, es wird ihm weit, er fühlt sich erleichtert“ – begegnet רוּחַ nur in 1. Sam 16, 23 und Hiob 22, 20.

¹² Vgl. auch Jes 57, 16; Hiob 4, 9; 32, 8.

¹³ So Albertz/Westermann (vgl. oben Anm. 4), S. 734. Dagegen skeptisch Tengström (vgl. oben Anm. 4). Die Unterscheidung zwischen Jahwisten und Priesterschrift, die רוּחַ vorziehen würde, ist literarkritisch nicht unproblematisch.

¹⁴ Ein weiterer interessanter Text ist z. B. Hiob 19, 17: „Mein Odem ist zuwider meiner Frau, / und den Söhnen meiner Mutter ekelt's vor mir“ – hier Atemgeruch! Die Wendung שׁוּב רוּחַ heißt „wieder zum Atmen kommen“. So etwa in Richter 15, 19: Simson drohte zu verdursten, dann trank er: „Da kehrte seine רוּחַ zurück.“ Vgl. ferner Wolff (oben Anm. 4) S. 63/64: „Mit dem Wehen des Atems ist die Bewegung des Gemüts zusammenzusehen. Als die Königin von Saba die Weisheit Salomos sah, den Palast, die Speisen, die Beamten, deren Kleidung, die Brandopfer im Tempel (1. Kön 10, 5), da war in ihr keine רוּחַ mehr.“

staunliche Bedeutungsbreite dieses Ausdrucks erwähnt: von Kehle, Schlund, Rachen bis hin zu Person und Seele. Wiederholt zitiert wurde 1.Mose 2, 7: „Der HERR Elohim blies Lebensatem (נְשָׁמָה) in seine Nase. Und so ward der Mensch zum lebendigen Wesen חַי נֶפֶשׁ“.

Die Lebendigkeit des Menschen wird im Rhythmus des Ein- und Ausatmens wahrgenommen. Relativ selten muß נְשָׁמָה mit „Atem“ bzw. mit „Kehle“ als Organ des Atmens übersetzt werden. Der realistische oder konkrete Bezug zu „Kehle“ als Sitz der elementaren Bedürfnisse des Menschen (Essen, Trinken und Atmen) steht jedoch meistens noch im Hintergrund von נְשָׁמָה – auch wenn die Übersetzung „Seele“ sich empfiehlt. נְשָׁמָה bezeichnet eben den Menschen in seiner Bedürftigkeit, wobei Bedürftigkeit durchaus positiv wahrzunehmen ist. Einige Belege zu dieser Bedeutung von נְשָׁמָה als Atem oder als Organ des Atmens. Jer 2, 24: Die Kamelstute „schnappt nach Luft (נְשָׁמָה) in der Gier ihrer נְשָׁמָה“.¹⁶ Sehr anschaulich für unsere Thematik ist die Erzählung 1.Kön 17, 21f.: Das Kind der Witwe von Zarpat hatte keinen Atem (נְשָׁמָה) mehr in sich. Dank des Gebets Elias kehrt aber der Atem (נְשָׁמָה) in das Kind zurück, und es wurde wieder lebendig.

Dreimal ist die Wurzel נָשַׁם verbal im Sinne von „atmen, sich erholen, aufatmen“ verwendet: 2.Mose 23, 12 (Sklaven und Fremdlinge sollen am Sabbat aufatmen); 31, 17 (nach den sechs Schöpfungstagen atmete der HERR auf!); 2.Sam 16, 14 (David kann nach anstrengender Flucht vor Saul am Jordan aufatmen).

Der Tod kann als Aushauchen der נְשָׁמָה (des Atems) bezeichnet werden (z. B. Hiob 11, 20). Von der sterbenden Rahel wird gesagt, daß ihre נְשָׁמָה, d. h. ihr Atem ausging (Gen 35, 18).¹⁷

e) נָסַף ('af)

Eine Anmerkung noch zu einem Wort, das mir auch wichtig erscheint: die Nase. Ich habe keine Stelle gefunden, die die Lunge oder die Brust im Zusammenhang mit Atem nennt. Dafür ist נָסַף „die Nase“ (bzw. „die Nasenlöcher“), der Ort, wo das Atmen sichtbar wird. Gott bläst den Lebensatem in die Nase. Das heftige, erregte Atmen, das Schnauben, der Zorn zeigt sich an der Bewegung der Nase, so daß נָסַף „Nase“ auch

zu Recht mit „Zorn“ übersetzt wird (Beispiel: Hiob 4, 9). Der Lebenshauch heißt in Klagelieder 4, 20 wörtlich „die bewegte Luft (נְשָׁמָה) unserer Nasenlöcher (נִינְיָנָה)“. „Geduld“, „Langatmigkeit“ (griechisch μακροθυμία α) heißt im Hebräischen ganz anschaulich: נֶפֶשׁ אָרְאָה, „lang der Nase“ oder „Nasenlöcher“, „langnasig, lang-atmig, langsam-zornig“ (Spr 14, 29; 15, 18 usw.). Man begegnet dann in der Bibel merkwürdigen Wendungen, die z. B. „Lebensatem“ mit „bewegte Luft“ und „Nase“ bzw. „Zorn“ kombinieren: etwa das „Schnauben des zornigen Atems“ – נְשָׁמָה אָרְבָּה (2.Sam 22, 16 par.; Ps 18, 16).

3. Religionsgeschichtlicher Vergleich

Eine interessante Perspektive liefert ein religionsgeschichtlicher Vergleich. In den Religionen des fruchtbaren Halbmondes ist die Luft eine unentbehrliche Gottheit. Sie heißt Enlil, Herr der Luft – Gott des Windes und der Atmosphäre – bei den Sumerern. In Mesopotamien übernimmt Marduk die Rolle des zwischen Erde und Himmel waltenden Luftgottes. In Ugarit ist Ba'al-Hadad der atmosphärische Windgott. In Ägypten ist Schu der Gott der (trockenen) Luft und zugleich das Prinzip des Lebens.

Schu wird als der Himmelsträger dargestellt. Schu ist identisch mit dem mit Luft und Licht gefüllten Raum zwischen Erde (Geb) und Himmel (Nut). Als kosmischer Gott ist er der Herr der vier Winde. In vielen ägyptischen Texten sind Luft und Winde kosmische Lebensäuberungen, das Atmen der Götter, das den Menschen das Leben bringt. Schu kann mit einem Paviankopf dargestellt werden. Der Pavian ist Symbol für Thot, den Gott der Schreibkunst und der Wissenschaft.

Im Alten Testament gibt es selbstverständlich keine Luftgottheit. Die ganze Schöpfung ist das Werk seiner Hände (Ps 102, 26) bzw. seiner Finger (Ps 8, 1). Texte könnten aber angeführt werden, die Gottes lebensschaffendes, mächtiges Wort oder Weisung eng mit Gottes Atem verbinden. Die belebende Kraft des Kosmos ist seine Weisung, seine Tora.¹⁸ Im berühmten Ps 33 heißt es (V 6):

Der Himmel ist durch das Wort der HERRN

¹⁵ Akk. napasu „blasen, atmen“ dann „weit werden“. Im Ugaritischen: KTU 1.4, VII, S. 48 jqr' mt bnpschh „Mot brüllt mit seinem Schlund“; KTU 1.16, I, S. 35 ts't npschh „was ihrer (scil. 'Anats) Kehle an Geschrei entströmt“.

¹⁶ Vgl. die Textkritik zu dieser Stelle in den Kommentaren. Luther '84: Brunst. Besser doch: Kehle als Atmungsorgan.

¹⁷ Ein weiterer interessanter Text ist 11 QP^a 19, 8: „Es brüllt meine נְשָׁמָה, um zu loben deinen Namen.“

gemacht und all sein Heer durch den Hauch (נִפְחָה) seines Mundes.

Schluß

Ich schließe mit einer Beobachtung. Das Buch der Psalmen ist mit der Beschreibung eines Beters eingeleitet, der murmelnd die Weisung Gottes liest, um so sein Leben im Einklang mit dem Rhythmus des Atems Gottes zu führen (Ps 1, 2). Am Schluß des Psalters ist die ganze belebte Welt aufgefordert, mit Musikinstrumenten Gott zu loben (Ps 150).

Die Liste der Musikinstrumente ist beachtenswert. Zunächst ist die professionelle Tempelmusik erwähnt (V 3b): „mit Psalter und Harfen“. Dann kommt die Musik der Frauen im Frauenhof (V 4a): „mit Pauken und Reigen“. Weiter – den Horizont immer mehr ausweitend – sind die wandernden Musikspieler, die Balladensänger (V 4b) genannt: „mit Saiten und Pfeifen“. Dann das lärmende Instrument der Laien: „mit hellen und klingenden Zimbeln“ (V 5). Und schließlich: „Alles, was Odem hat (alles, was atmet – auch die Tiere mit ihrem Geschrei), lobe den HERRN!“ (V 6).

Der Odem des Allmächtigen gibt also allen Lebewesen, allen Atemwesen Leben – zum Loben!

Der Titel eines Bestsellers aus den sechziger Jahren lautet: *Die Unfähigkeit zu trauern*.¹⁹ Es gibt auch eine Unfähigkeit zu loben. Die Blockaden und Verspannungen, die wir bei den Atemübungen verspüren, haben sie nicht irgendwo etwas mit unserem gestörten Verhältnis zum allmächtigen und barmherzigen Gott zu tun – mit unserer Unfähigkeit zu loben?

Dr. Jean Marcel Vincent
Missionsstraße 3-5
29320 Hermannsburg

Fürchte dich nicht – ich bin

Jesus und das priesterlich-prophe- tische Heilsorakel

„Fürchtet euch nicht, ich bin’s“; „seid getrost, ich habe ...“ Mehrmals hören wir von Jesus solche Sätze, die einen Zuspruch verbinden mit einem Hinweis auf seine Person. Formal liegt ein Trostwort mit einer sog. Selbstprädikation vor. Zur Erklärung und Herleitung dieser Sätze Jesu sind verschiedene Versuche unternommen worden. Der vorliegende Aufsatz möchte dazu einen Beitrag leisten und den Hintergrund dieser Redeform präzisieren bestimmen. Gelingt dieser Versuch, so lassen sich einige allgemeingültige Schlußfolgerungen für Methode und Inhalt der Exegese ziehen.

1. Zur Forschungslage

1.1 Die religionsgeschichtliche Erklärung

Wenn Jesus dazu auffordert, getrost zu sein, dann verwenden die Evangelisten das Verb $\theta\alpha\rho\sigma\epsilon\omega$ (tharséo) (Mk 6, 50 par.; Joh 16, 33). Die Erklärung W. Grundmanns nimmt dieses Verb zum Ausgangspunkt und versteht es auf dem Hintergrund einer hellenistischen Analogie.¹ Ein uns überlieferter Mysterienspruch fordert mit demselben Verb zur Zuversicht auf (Firmicus Maternus, Err Prof Rel 22): „Seid getrost, ihr Eingeweihten!“ Grundmann folgert, daß auch der biblische Text – hier Joh 16, 33 – Mysteriencharakter trage. Nur die Antwort unterscheidet sich natürlich von den Mysterienreligionen: Statt auf den mystischen Vorgang wird auf die Person Christi verwiesen. Ist diese religionsgeschichtliche Analogie richtig erkannt, dann müßten auch andere entsprechende ntl. Texte, die vom $\theta\alpha\rho\sigma\epsilon\iota\upsilon$ (tharsein) sprechen, einen solchen Charakter haben. In der Tat ordnet Grundmann den Vers Mt 9, 2 „dem griechisch-hellenistischen Bereich“ zu,² während er die Mk-Parallele (6, 50) im entsprechenden, frü-

¹⁸ Vgl. in diesem Zusammenhang Dtn 11, 18: „Schreibt euch diese meine Worte ins Herz und in die Seele.“

¹⁹ Ein Buch von Alexander und Margarete Mitscherlich mit dem Untertitel: Grundlage kollektiven Verhaltens, München 1968.

¹ W. Grundmann, Art. $\theta\alpha\rho\sigma\epsilon\omega$; in ThWNT III, S. 25-27.

² W. Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus. ThHK I, Berlin 1986, S. 267. (Erstbearbeitung: 1968).