

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Assistent:innen

an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

hg. v. Veronika Burz-Tropper, Antonia Krainer, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

---

Vol. 34,2

2025

---

**Beiträge der Jahrestagung 2024 in Graz**

**„Leadership in biblischen und patristischen Texten“**

M. BRADER: Führung, Fest und Fasten. Biblische Strategien der Leitung 48–68

E. PETSCHNIGG: Das hörende Herz Salomos oder Führungskompetenz  
aus der geistigen Dimension des Menschseins. Ein  
exegetischer und existenzanalytischer Blick auf 1 Kön 3,1–15  
69–88

K. M. SCHMIDT: Xanthippes Schwestern. Phil 4,2–3 und die  
Leitungsfunktionen in der Gemeinde von Philippi 89–110

H. SCHWEIZER: Wunderweiber? Eine patriarchale Nachkorrektur der  
charismatischen Witwenrollen (1 Tim 5,3–16) 111–124

---

**www.protokollezurbibel.at**

**ISSN 2412-2467**



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International](#) Lizenz.

# **DAS HÖRENDE HERZ SALOMOS ODER FÜHRUNGSKOMPETENZ AUS DER GEISTIGEN DIMENSION DES MENSCHSEINS**

**Ein exegetischer und existenzanalytischer Blick auf  
1 Kön 3,1–15**

**The Listening Heart of Solomon or Leadership Competence  
from the Spiritual Dimension of Being Human.  
An Exegetical and Existential Analytical Look at 1 Kings  
3:1–15**

*Edith Petschnigg*  
*PPH Augustinum Graz*  
*edith.petschnigg@pph-augustinum.at*

**Abstract:** In der Hebräischen Bibel gilt das Herz als Sitz der Vernunft, aber auch der Gefühle und der Wünsche und steht somit für das Zentrum der Person. Was in der Bibel durch das „Herz“ symbolisiert wird, korrespondiert im Vokabular der existenzanalytischen Anthropologie mit der geistigen Dimension des Menschen, die das eigentliche Ich der Person umschreibt. Für Viktor E. Frankl, den Begründer der Existenzanalyse und Logotherapie, steht die Herz-Metapher der Bibel für die „Tiefenperson“, d. h. die geistige Ebene des Menschseins, das sich nach der Dimensionalontologie Frankls dreifach entfaltet (körperlich, psychisch und geistig). Aus der geistigen Dimension heraus ergibt sich der Aufgabencharakter und die Verantwortlichkeit des Menschen. Aus existenzanalytischer Sicht ist Verantwortlichsein die Essenz der geistigen Existenz. Der Beitrag bringt die Erzählung von der Bitte des jungen Königs Salomo um ein hörendes Herz (1 Kön 3,1–15) und das damit verbundene biblische Modell eines idealen, weisen Herrschers mit dem Konzept einer sinnorientierten Führung auf Grundlage der Logotherapie und Existenzanalyse ins Gespräch.

**Abstract:** In the Hebrew Bible, the heart has many functions: It is the seat of reason and thought as well as of feelings and desires. In combining these aspects, it stands for the centre of the human person. Both Ancient Egypt and Ancient Israel can be described as ‘cultures of the heart’, which use the heart metaphor to emphasise the inner person. What is symbolised by the ‘heart’ in the Bible corresponds in the vocabulary of existential analytical anthropology to the spiritual dimension of the human being, which describes the true self of the person. For Viktor E. Frankl, the founder of existential analysis and logotherapy, the heart metaphor in the Bible symbolises the ‘deep person’, i.e. the spiritual level of being human, which, according to Frankl’s dimensional ontology, unfolds in three ways (physically, psychologically and

noologically). The noological dimension gives rise to the task-oriented nature and responsibility of the human being. From an existential analytical perspective, being responsible is the essence of noological existence. This article brings the story of young King Solomon's request for a listening heart (1 Kings 3:1–15) and the associated biblical model of an ideal, wise ruler into dialogue with the concept of meaning-oriented leadership based on logotherapy and existential analysis.

**Keywords:** Leadership; Solomon; Existential Analysis; Logotherapy; Hebrew Bible.

## 1. Hinführung zum Dialog zwischen Existenzanalyse und Bibelwissenschaft

Warum sich mit Existenzanalyse und Logotherapie beschäftigen, wenn es um die Bibel und um Bibelwissenschaft geht? Ich meine, dass sich zwischen beiden Feldern Verbindungslinien knüpfen lassen, die dabei helfen können, 1.) Bibeltexte aus einem existenziellen Blickwinkel zu erschließen und die Bibel damit auch in säkulare Diskurse einzubringen, und die 2.) einen Beitrag zu einer narrativen Logotherapie<sup>1</sup> leisten. Dass das Lesen von literarischen Werken – und die Bibel zählt zur Weltliteratur – heilsam sein kann, ist ein Grundgedanke der Bibliothherapie, einer künstlerischen Therapierichtung, die persönliches Wachstum unterstützt.<sup>2</sup> Auch die Logotherapie hat diesen Zugang als förderlich erkannt. Ihr Begründer, der Neurologe, Psychiater und Schoah-Überlebende Viktor E. Frankl, sprach des Öfteren vom „Buch als Therapeutikum“.<sup>3</sup> Narrationen und Poesie vermögen eine impulsgebende Kraft zu entfalten, die insbesondere auf Menschen in Krisensituationen stärkend wirken kann. Die Lektüre von ausgewählten literarischen Werken sollte Frankls Ansicht nach darüber hinaus davor bewahren, erneut in Zivilisationsbrüche abzugleiten.<sup>4</sup>

Was hat all dies mit Führung und Führungskompetenz zu tun? Sinn- und wertorientierte Leitungskonzepte haben bereits Eingang in die Management- und Unternehmensentwicklung gefunden.<sup>5</sup> Mit diesem Beitrag möchte ich einladen, daran anzuknüpfen und weiterzudenken: Führung beginnt bei der Selbstführung

---

<sup>1</sup> Zur narrativen Logotherapie siehe Heidi Ilsinger, Hunger nach Sinn. Narrative Logotherapie, in: Otmar Wiesmeyr (Hg.), Sinn und Person. Ausgewählte Beiträge zu Logotherapie und Existenzanalyse, Weinheim 2006, 141–151.

<sup>2</sup> Vgl. Literaturpower, Bibliothherapie – von der Power, die in Büchern steckt, in: <https://literaturpower.de/bibliothherapie/> (09.01.2025).

<sup>3</sup> Viktor E. Frankl, Das Buch als Therapeutikum. Festvortrag zur Eröffnung der Buchwoche '75 in der Wiener Hofburg, Anzeiger des österreichischen Buchhandels 110,23 (1975) 130–133.

<sup>4</sup> Vgl. Alexander Batthyány/Elisabeth Lukas, Logotherapie und Existenzanalyse heute. Eine Standortbestimmung, Innsbruck 2020, 75.

<sup>5</sup> Vgl. Anna Maria Pircher-Friedrich, Mit Sinn zu nachhaltigem Erfolg. Anleitung zur wert- und wertorientierten Führung, Wien 2019; Rainer Kinast, Wertorientierte Führungskultur. Theorie und praktische Umsetzungen, Freiburg 2022.

und betrifft damit letztlich alle Menschen, nicht nur Menschen in Leitungsfunktionen. Das menschliche Ringen um ein gelingendes, biblisch gesprochen gerechtes Leben, zu dem auch Führungskompetenz zählt, spiegelt die Hebräische Bibel ebenso wie viele andere Themen des menschlichen Lebens wider. Dazu entfaltet sie in rechtlichen, in poetischen und in narrativen Texten verschiedene Konzeptionen von Führung. Einer dieser Texte ist eine Erzählung um König Salomo zu Beginn seiner Regentschaft, in der dieser mit Gott im Traum ein Gespräch über Leitungskompetenz führt (1 Kön 3,1–15). Die Erzählung beschreibt Salomos Entwicklung hin zum Idealbild einer Führungsgestalt.

Wie ich aufzeigen möchte, bestehen große Analogien zwischen der literarischen Darstellung Salomos als vorbildliche Führungspersönlichkeit und dem dreidimensionalen, sinnzentrierten Menschenbild von Existenzanalyse und Logotherapie. Neben anthropologischen Anknüpfungspunkten zeigen sich Berührungspunkte im Hinblick auf die Frage nach Gott bzw. einem letzten Sinn. Die von Frankl begründete dritte Wiener Schule der Psychotherapie versteht sich als spirituelle Psychologie, die metaphysische Sachverhalte in ihre Anthropologie miteinbezieht.<sup>6</sup> Sie erscheint mir darum prädestiniert, biblische und psychotherapeutische Denklinien miteinander ins Gespräch zu bringen. Mit Frankls Verständnis der Logotherapie möchte ich diesen Dialog eröffnen:

„[...] die Logotherapie hält sich offen zur transanthropologischen – ich sage absichtlich nicht transpersonalen – Dimension. Mag daher die Religion für die Logotherapie auch noch so sehr ‚nur‘ ein Gegenstand, und nie ein Standort, sein, so liegt ihr dieser Gegenstand doch sehr am Herzen, und zwar aus einem einfachen Grund: im Zusammenhang mit Logotherapie meint Logos Geist und, darüber hinaus, Sinn.“<sup>7</sup>

Die Logotherapie versteht sich als sinnzentrierte Psychotherapie. Sie ist gemeinsam mit der Existenzanalyse, ihrer anthropologischen Grundlagentheorie, eine „am Geistigen orientierte“ Therapierichtung.<sup>8</sup> Das Aufspüren von Werten und Sinn steht in ihrem Zentrum. Frankl, der selbst gläubiger Jude war, lädt explizit zu einem Dialog zwischen Psychotherapie und Theologie, zwischen Wissenschaft und Glaube ein:

„Psychotherapie und Theologie, Wissenschaft und Glaube haben einander so lange und so vergeblich befehdet oder ignoriert, dass es an der Zeit ist, ein offenes Gespräch zu wagen zwischen denen, die – je nachdem – das Heil oder die Heilung des Menschen zu fördern bestrebt sind.“<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Vgl. Elisabeth Lukas, Was das Leben wertvoll macht. Impulse einer spirituellen Psychologie, Kevelaer 2020, 19.

<sup>7</sup> Viktor E. Frankl/Pinchas Lapide, Gottsuche und Sinnfrage. Ein Gespräch, Gütersloh 2020, 133.

<sup>8</sup> Vgl. Christoph Riedel/Renate Deckart/Alexander Noyon, Existenzanalyse und Logotherapie. Ein Handbuch für Studium und Praxis, Darmstadt 2008, 47–49.

<sup>9</sup> Frankl/Lapide, Gottsuche (Anm. 7) 49.

Was Frankl anstrebte, war eine Öffnung der Psychotherapie gegenüber der Dimension des Religiösen, nicht gegenüber einer institutionalisierten Form von Religion. Sein Anliegen war es, im therapeutischen Prozess eine „unbewusste Religiosität“ ans Licht zu bringen, weil der Mensch nur unter Einbeziehung der Transzendenz in seinem Wesen vollständig erfasst werden und zur Existenz gelangen könne.<sup>10</sup> Frankls Verständnis von Religion und Religiosität war von einem über seine Zeit hinausreichenden Weitblick geprägt:

„Gewiß, diese unsere Auffassung von Religion hat nur noch herzlich wenig zu tun mit konfessioneller Engstirnigkeit und deren Folge, religiöser Kurzsichtigkeit, die in Gott anscheinend ein Wesen sieht, das im Grunde nur auf eines aus ist, und das ist: daß eine möglichst große Zahl von Leuten an ihn glaubt, und überdies noch genau so, wie eine ganz bestimmte Konfession es vorschreibt. Ich kann mir einfach nicht vorstellen, daß Gott so kleinlich ist.“<sup>11</sup>

Im Folgenden möchte ich zunächst das Menschenbild Frankls sowie sein Sprechen über Gott bzw. die Transzendenz im Kontext seines persönlichen Glaubens sowie der Existenzanalyse und Logotherapie skizzieren, sodann die Erzählung 1 Kön 3,1–15 im Hinblick auf das in ihr entfaltete Führungsverständnis unter Einbeziehung ägyptischer Metaphorik beleuchten und abschließend Analogien zwischen der biblischen und existenzanalytischen Rede vom Menschen ziehen, insbesondere im Hinblick auf Führungskompetenz.

## **2. Mensch, Gott und Über-Sinn bei Viktor E. Frankl**

Eine Besonderheit der Existenzanalyse und Logotherapie im Vergleich zu den beiden älteren Wiener Schulen der Psychotherapie – Sigmund Freuds Psychoanalyse und Alfred Adlers Individualpsychologie – ist Frankls Dimensionalontologie. Der Mensch besteht demnach aus drei ontologisch voneinander zu unterscheidenden, aber eng verschränkten Dimensionen: der physischen, der psychischen und der geistigen (noetischen) Dimension. Die ersteren beiden lassen sich mit dem Begriff des Psychophysikums zusammenfassen. Nach Frankl ist es ausschließlich das Psychophysikum, das erkranken kann. Das Geistige – die geistige Person – gilt ihm als störfähig, aber niemals als zerstörbar. Die geistige

---

<sup>10</sup> Vgl. Alfried Längle, Geist und Existenz. Zur inhärenten Spiritualität der Existenzanalyse, in: Existenzanalyse 28,2 (2011) 18–31: 19. Die heutige Existenzanalyse, die von Alfried Längle weiterentwickelt und geprägt wurde, vollzog eine personale Wende, der zufolge der existenzielle Sinn keinen Glauben mehr zur Voraussetzung hat, diesen aber auch nicht ausschließt. Anstelle von unbewusster Religiosität spricht die Existenzanalyse heute von „Spiritualität und Tiefenerfahrung“. Vgl. ebd., 20.

<sup>11</sup> Viktor E. Frankl, Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion, München<sup>18</sup>2022, 64–65.

Dimension des Menschen ist gekennzeichnet durch Individualität und Personalität, sie ist der Sitz von Willensfreiheit und Verantwortung, von Sinnmotivation und Selbsttranszendenz.<sup>12</sup>

Der Begriff „Selbsttranszendenz“ umschreibt einen Schlüsselaspekt des Frankl'schen Menschenbildes. In der logotherapeutischen Anthropologie ist das Selbst „der Möglichkeitsraum des Ich und das Bewusstseinszentrum“<sup>13</sup>. Die Rede von der Selbsttranszendenz bringt zum Ausdruck, dass der Mensch in der Lage ist, über egozentrische Bedürfnisse hinauszuwachsen und sich auf jemanden oder etwas außerhalb von ihm auszurichten. Für Frankl gehört die Fähigkeit zur Selbsttranszendenz – die sich mit Selbstüberschreitung übersetzen lässt – unabdingbar zum Wesen des Menschen:

„Mensch sein heißt immer schon ausgerichtet und hingeordnet sein auf etwas oder auf jemanden, hingegeben sein an ein Werk, dem sich der Mensch widmet, an einen Menschen, den er liebt, oder an Gott, dem er dient.“<sup>14</sup>

Nach Frankl gehört der Transzendenz-Bezug zum Wesen des Menschen. Das Ausgerichtet-Sein auf Transzendenz ist für ihn eine anthropologische Größe, ein Charakteristikum der Existenz, die sich nicht in der Immanenz erschöpft.<sup>15</sup> Fallweise rekurriert Frankl in seinem wissenschaftlichen Werk auf die Bibel und setzt dadurch besondere Akzente. Sei es, indem er in Bezug auf die Frage nach der angemessenen Haltung gegenüber dem menschlichen Leid das Buch Ijob als Leitinstanz anführt, oder sei es, indem er auf die erste Schöpfungserzählung Bezug nimmt, um auf die Verantwortlichkeit des Menschen – ein Zentralbegriff der Anthropologie Frankls – hinzuweisen.<sup>16</sup> Um seiner Sicht der menschlichen Gottesahnung Ausdruck zu verleihen, zitierte er einen Vers aus dem Buch Exodus:

„„Ahnungslos“, „nichts ahnend“: das Nichts ahnend – setzt der Mensch Gott voraus. Dieses Nichts ist ja nur das Negativ, nur die Rückseite des Seins, – „Du siehst meinen Rücken; aber mein Angesicht kann nicht gesehen werden“ (Exodus 33/23).“<sup>17</sup>

Das Transzendente ist zum Greifen nahe und doch dem Augenschein verborgen. In dem zitierten Gotteswort an Mose (Ex 33,23) sieht Frankl wohl das treffendste Bild für die menschliche Existenz im Bewusstsein von Gottes Gegenwart. Wenn Frankl aus seiner persönlichen Religiosität heraus über Gott spricht, so ist Gott

<sup>12</sup> Vgl. Batthyány/Lukas, Logotherapie (Anm. 4) 233.

<sup>13</sup> Karlheinz Biller/Maria de Lourdes Stiegeler, Wörterbuch der Logotherapie und Existenzanalyse von Viktor Emil Frankl, Wien 2008, 394.

<sup>14</sup> Viktor E. Frankl, Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse, Wien 1987, 49.

<sup>15</sup> Siehe Frankl, Gott (Anm. 11); vgl. Längle, Geist und Existenz (Anm. 10) 19.

<sup>16</sup> Vgl. Viktor E. Frankl, Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie, Bern 1984, 97; 240.

<sup>17</sup> Frankl, Mensch (Anm. 16) 232.

für ihn Dialogpartner, den er nicht nur im Gebet anspricht, sondern schlichtweg „*der Partner unserer intimsten Selbstgespräche*“.<sup>18</sup> Alles, was wir in uns sprechen, sprechen wir letztlich zu und vor Gott, so Frankls Gedankengang. Dennoch kommt dem Gebet, sei es mit Worten oder ohne diese, nach Frankl eine besondere Qualität zu: „es ist der einzige Akt menschlichen Geistes, der Gott als Du präsent zu machen vermag“.<sup>19</sup> Die praktisch gelebte Gottesbeziehung im Gebet war ihm wesentlich wichtiger als ein philosophisches Nachdenken über Gott.<sup>20</sup>

Doch auch ein außerreligiöses, philosophisches Denken über die Transzendenz pflegte Frankl intensiv, da sich die Logotherapie als Psychotherapierichtung außerhalb des religiösen Feldes verortet. Anstelle des Wortes „Gott“ führte er den Begriff „Über-Sinn“ ein oder gebrauchte die Termini „Über-Sein“, „Meta-Sinn“, „Sinn des Ganzen“ oder „letzter Sinn“. Sowohl „Gott“ als auch „Über-Sinn“ sind auf der Wissens- oder Wissenschaftsebene nicht zu ergründen, sondern Glaubensinhalte.<sup>21</sup> Frankl formulierte seine Überlegungen dazu wie folgt:

„Jedenfalls ließe sich sagen, daß die Logotherapie [...] dazu legitimiert, sich nicht nur mit dem Willen zum Sinn zu befassen, sondern auch mit dem Willen zu einem *letzten* Sinn, einem Über-Sinn, wie ich ihn zu nennen pflege, und der religiöse Glaube ist letztlich ein Glauben an den Über-Sinn – ein Vertrauen auf den Über-Sinn.“<sup>22</sup>

Nach Frankls Darlegungen in seinem Werk „Ärztliche Seelsorge“, dessen Erstauflage 1946 erschien, ist der Sinn der „Schrittmacher des Seins“. Er ist Orientierungspunkt und leitet den Menschen inmitten der Anforderungen, die das Leben an ihn stellt. Zur Illustration dieses Gedankens nahm Frankl auf das Exodus-Narrativ und Gottes Gegenwart in Form einer Wolkensäule an den Tagen der Wüstenwanderung Bezug (vgl. Ex 13–14):

„Wie heißt es doch in der Bibel: Während der Wanderung Israels durch die Wüste schritt Gott in Form einer Wolke seinem Volk voran – und es mag nicht abwegig sein, diesen Bericht so zu deuten, daß wir sagen: Der (letzte) Sinn (der Übersinn, wie ich es zu formulieren pflege) schritt dem Sein voran, auf daß letzteres ersterem folge, auf daß ersterer letzteres mit sich reiße.“<sup>23</sup>

Dass alles Sinn bzw. Über-Sinn besitzt, auch wenn sich dieser dem Menschen nicht in jeder Situation oder Lebenslage, vor allem in einer leidvollen, erschließt, davon war Frankl überzeugt. Ein letzter Sinn ist jedoch nicht beweisbar, sondern eine Frage des Glaubens. Nach Frankl strebt der Mensch grundsätzlich danach, Werte zu verwirklichen und Sinn zu erfüllen. Dies ist seine primäre Intention,

<sup>18</sup> Frankl, Mensch (Anm. 16) 219.

<sup>19</sup> Frankl, Mensch (Anm. 16) 237.

<sup>20</sup> Vgl. Batthyány/Lukas, Logotherapie (Anm. 4) 246.

<sup>21</sup> Vgl. Biller/de Lourdes Stiegeler, Wörterbuch (Anm. 13) 125–126.

<sup>22</sup> Frankl, Gott (Anm. 11) 64.

<sup>23</sup> Frankl, Seelsorge (Anm. 14) 103.

die Frankl als den „Willen zum Sinn“ definiert.<sup>24</sup> Jede Situation fordert den Menschen auf, den in ihr liegenden Sinn zu erspüren und Stellung zu beziehen. Das ganze Leben besitzt nach Frankl „Aufforderungscharakter“.<sup>25</sup> Eine vielfach zitierte Formulierung Frankls dazu lautet:

*„Das Leben selbst ist es, das dem Menschen Fragen stellt. Er hat nicht zu fragen, er ist vielmehr der vom Leben her Befragte, der dem Leben zu antworten – das Leben zu verantworten hat. Die Antworten aber, die der Mensch gibt, können nur konkrete Antworten auf konkrete ‚Lebensfragen‘ sein.“*<sup>26</sup>

Sinn – stets unikal und individuell zu verstehen – kann prinzipiell gefunden werden. Dazu verfügt der Mensch über ein Sinnfindungsorgan: das Gewissen. Nach Frankl steht das Gewissen nicht nur für das ethische Handlungsvermögen, sondern in erster Linie für die menschliche Fähigkeit zur Sinnwahrnehmung.<sup>27</sup> „Es ließe sich definieren als die intuitive Fähigkeit, den einmaligen und einzigartigen Sinn, der in jeder Situation verborgen ist, aufzuspüren“,<sup>28</sup> so der Begründer der Logotherapie. Laut Frankl spielt die Schulung des Gewissens als Sinn-Organ eine wesentliche Rolle in der menschlichen Entwicklung:

*„In diesem unserem Zeitalter muß es sich die Erziehung angelegen sein lassen, nicht nur Wissen zu vermitteln, sondern auch das Gewissen zu verfeinern, so daß der Mensch hellhörig genug ist, um die jeder einzelnen Situation innewohnende Forderung herauszuhören.“*<sup>29</sup>

Das Gewissen als Sinn-Organ hat seinen Sitz im geistig Unbewussten. Frankl führt für das geistig Unbewusste den Begriff „Tiefenperson“ ein: Sie ist der Ort der geistig-existenziellen Entscheidungen des Menschen.<sup>30</sup> In ihrem wahren Sein ist die Tiefenperson der Frankl'schen Ontologie zufolge nicht reflektierbar, sondern nur an ihren Vollzügen erkennbar. „Eigentliche Existenz ist also unreflektierte, weil unreflektierbare Existenz – und darum ist sie letztlich auch unanalysierbar. [...] Existenz selbst bleibt ein unanalysierbares, unreduzierbares Urphänomen“,<sup>31</sup> so ein Auszug aus Frankls Theorie zum geistig Unbewussten. Noch ein weiterer Aspekt erscheint mir in Bezug auf meine noch auszuführenden Überlegungen im Hinblick auf 1 Kön 3 wesentlich: Das geistig Unbewusste und somit das Gewissen entspringt der Transzendenz bzw. dem Transzendenzbezug

<sup>24</sup> Vgl. Riedel, Existenzanalyse (Anm. 8) 82.

<sup>25</sup> Vgl. Riedel, Existenzanalyse (Anm. 8) 86.

<sup>26</sup> Frankl, Ärztliche Seelsorge (Anm. 14) 96.

<sup>27</sup> Vgl. Riedel, Existenzanalyse (Anm. 8) 89–90.

<sup>28</sup> Frankl, Ärztliche Seelsorge (Anm. 14) 76.

<sup>29</sup> Viktor E. Frankl, Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie, München 1997, 27.

<sup>30</sup> Vgl. Riedel, Existenzanalyse (Anm. 8) 90.

<sup>31</sup> Frankl, Gott (Anm. 11) 21.



des Menschen. Mittels der Stimme der Transzendenz, die sich über die Intuition mitteilt, vermag der Mensch unter verschiedenen Möglichkeiten situativ die jeweils sinnvollste zu wählen und zu verwirklichen.<sup>32</sup>

### 3. Die „herz-geleitete“ Führung – ein Entwurf auf biblischer Grundlage

Nach den obigen Darlegungen zum Menschenbild und Transzendenzverständnis von Existenzanalyse und Logotherapie möchte ich den Blick auf den für diesen Beitrag gewählten Bibeltext 1 Kön 3,1–15 lenken und diesen auf seine Konzeption von Führung hin befragen. Dabei soll zunächst der Erzähltext vor Augen geführt und sodann das Motiv des „hörenden Herzens“ – das meines Erachtens zentrale Motiv in Bezug auf Führung in diesem Text – näher beleuchtet werden, um daraus resultierend das zum Ausdruck gebrachte Führungskonzept als „herz-geleitete“ Führung zu interpretieren.

#### 3.1. 1 Kön 3,1–15 – Salomo auf dem Weg zum idealen Herrscher

1 Kön 3 eröffnet den Erzählzusammenhang über das Königtum Salomos, nachdem das vorangehende Kapitel mit dem Hinweis geschlossen hat, dass nach den Wirren um die Thronnachfolge seines Vaters David die Herrschaft nun fest in Salomos Hand liegt (vgl. 1 Kön 2,46b). Der Text legt den motivischen Grundstein für die Lektüre der folgenden Salomo-Erzählungen bis zu dessen erzähltem Tod nach 40 Jahren Regentschaft in 1 Kön 11.<sup>33</sup> Sprachlich betrachtet setzt die Perikope den Abschluss der Tora voraus; ihre Entstehung wird von Ernst Axel Knauf auf das 4. Jh. datiert.<sup>34</sup>

Im Folgenden sei nun 1 Kön 3,1–15 in deutscher Übersetzung wiedergegeben.<sup>35</sup>

1 Salomo verschwägte sich mit dem Pharao, dem König von Ägypten. Er heiratete die Tochter des Pharaos und führte sie als seine Braut zur Stadt Davids, bis er sein Haus und das Haus der Ewigen und die Mauern rund um Jerusalem gebaut hatte. 2 So opferte das Volk noch auf den Höhen, da das Haus für den Namen der Ewigen in jenen Tagen noch nicht erbaut war. 3 Und Salomo liebte die Ewige, so dass er den Bestimmungen seines Vaters David folgte, nur auf den Höhen opferte er Schlacht- und Rauchopfer. 4 So ging der König zum Opfern nach Gibeon, denn dort war die größte Höhe. 1.000 Brandopfer opferte Salomo auf dem Altar. 5 In Gibeon erschien die Ewige Salomo in der Nacht im Traum und die Gottheit sagte: »Bitte um etwas,

<sup>32</sup> Vgl. Riedel, Existenzanalyse (Anm. 8) 93–95.

<sup>33</sup> Vgl. Martin Nitsche, „Und das Königtum war fest in der Hand Salomos“. Untersuchungen zu 1 Kön 3, Stuttgart 2015, 34.

<sup>34</sup> Vgl. Ernst Axel Knauf, 1 Kön 1–14 (HThKAT), Freiburg 2016, 167–168.

<sup>35</sup> Die Übersetzungen in diesem Beitrag entstammen Ulrike Bail u. a. (Hg.), Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2006.

was ich dir geben soll!« 6 Da sagte Salomo: »Du, du warst überaus gütig zu deinem Untergebenen David, meinem Vater, da er vor dir treu und Recht schaffend und mit aufrichtigem Herzen gelebt hat. Du hast ihm diese große Güte erhalten und ihm einen Sohn geschenkt, der an diesem Tag auf seinem Thron sitzt. 7 Und nun, Ewige, meine Gottheit, hast du deinen Untergebenen an der Stelle meines Vaters Davids als König eingesetzt, doch ich bin unerfahren und weiß nicht ein noch aus. 8 Dein Untergebener ist inmitten deines Volkes, das du erwählt hast. Es ist ein großes Volk, das wegen seiner Größe nicht gezählt und nicht geschätzt werden kann. 9 So gebe deinem Untergebenen doch ein hörendes Herz, um in deinem Volk Recht zu sprechen und zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Ja, wem gelingt es sonst, in diesem deinem schwierigen Volk Recht zu sprechen?« 10 Diese Bitte Salomos fand Gefallen in den Augen der Ewigen 11 und die Gottheit sagte zu ihm: »Weil du dieses von mir erbeten hast und nicht ein langes Leben oder Reichtum oder das Leben derer, die dich anfeinden, sondern weil du für dich um Verständnis batest, um auf das Recht zu hören, 12 deswegen werde ich deinen Worten entsprechen. Ich gebe dir ein weises und kluges Herz, so wie dich gibt es keinen Menschen weder vor noch nach dir und es wird auch keinen geben, der dir gleichen wird. 13 Und auch das, was du nicht von mir erbeten hast, gebe ich dir: Sowohl Reichtum als auch Ansehen, so dass dir zu deinen Lebzeiten unter den Regierenden niemand gleichen wird. 14 Und wenn du meinen Wegen folgen und meine Gesetze und Bestimmungen bewahren wirst, so wie dein Vater David, dann werde ich dir ein langes Leben schenken.« 15 Da erwachte Salomo und merkte, dass es ein Traum war. Er ging nach Jerusalem und trat vor den Schrein des Bundes mit der Ewigen und opferte Brandopfer und Heilsopfer und veranstaltete ein Gastmahl für alle seine Gefolgsleute.

Salomo erscheint in der biblischen Darstellung durch die göttliche Gabe eines hörenden, d. h. weisen und klugen Herzens als der ideale Herrscher.<sup>36</sup> Durch „Unvergleichbarkeitsausdrücke“ wird er eingereiht in den Kreis der großen Führungsfiguren Israels. So findet sich die Formulierung „so wie dich gibt es keinen Menschen weder vor noch nach dir und es wird auch keinen geben, der dir gleichen wird“ (V. 12) in ähnlicher Weise für Mose (Dtn 34,10), Josua (Dtn 11,25; Jos 1,5) und König Joschija (2 Kön 18,5; 23,25).<sup>37</sup> In 1 Kön 3,1–15 erscheint Salomo nicht nur als König, sondern auch als Prophet, der von Gott durch eine Audition im Traum direkt eine Botschaft erhält.<sup>38</sup> Königsherrschaft, Prophetie und Weisheit fallen in der Gestalt Salomos in einzigartiger Weise zusammen.

Salomo ist also eine Führungsfigur par excellence, der ideale, da weise und prophetisch begabte Herrscher. Doch was macht seine Führungskompetenz aus?

<sup>36</sup> Zu Salomo als idealisiertem König und der damit verbundenen impliziten Kritik an gegenwärtigen Herrschaftsverhältnissen siehe näher Susanne Gillmayr-Bucher, Salomo in all seiner Pracht, in: Rüdiger Lux (Hg.), *Ideales Königtum. Studien zu David und Salomo* (ABG 16), Leipzig 2005, 127–152: 141–150.

<sup>37</sup> Vgl. Nitsche, *Königtum* (Anm. 33) 99.

<sup>38</sup> Vgl. Knauf, 1 Kön 1–14 (Anm. 34) 170.

Welches Führungsverständnis bringt der Text zum Ausdruck? Da ich die Metapher des „hörenden Herzens“ als zentral erachte, um diesen Fragen auf die Spur zu kommen, möchte ich diese eingehender in den Blick nehmen und ihre Verbindung zur ägyptischen Herz-Metaphorik erörtern.

### 3.2. *Zur Bedeutung des Herzens im Alten Ägypten und Alten Israel*

Der Ägypten-Bezug zu 1 Kön 3,1–10 klingt auf der Erzählebene bereits in V. 1 an: Die Lesenden erfahren von der Eheschließung Salomos mit einer Pharaonentochter. Dabei betont der Text nicht so sehr die Beziehung des Ehepaares, sondern die Bande, die durch die Heirat zwischen dem jungen König von Israel und dem Herrscher von Ägypten geknüpft werden.<sup>39</sup> So lässt sich vermuten, dass der Erzähleinstieg über die Verschwägerung Salomos mit einem Pharao bereits den Erwartungshorizont in Richtung ägyptischer Denkwelten öffnen möchte. Wie in der alttestamentlichen Exegese vielfach gesehen wurde, weist der Text in mehrfacher Hinsicht Parallelen zu ägyptischen Motiven auf. So erinnert er an die ägyptische Königsnovelle, insbesondere an die Inschrift einer Stele Thutmosis IV. Diese tut kund, dass dem Pharaonensohn Thutmosis eine göttliche Traumoffenbarung zuteilwurde, die ihm die Herrschaft und eine einzigartige Stellung unter den Völkern verheißt. Ganz ähnlich wie Salomo in 1 Kön 3 bringt auch Thutmosis als Dank Opfer dar.<sup>40</sup>

Ab V. 2 wird der Blick erzählerisch wieder zurück nach Israel gelenkt, und zwar auf die Kultpraxis Salomos in der Zeit vor dem Tempelbau in Jerusalem. Wie sein Volk, so bringt auch der König Opfer an Höhenheiligtümern dar (V. 3). Eine besondere Rolle im weiteren Erzählverlauf spielt Gibeon als größter dieser Kultorte. In Gibeon – meist mit dem Ort el-Ğīb neun Kilometer nordwestlich von Jerusalem identifiziert<sup>41</sup> – lässt Salomo den Rauch von tausend Brandopfern aufsteigen (V. 4). Hier erscheint ihm JHWH im Traum und eröffnet ihm die Möglichkeit, einen Wunsch zu äußern (V. 5). Der Opfervorgang und die anschließende nächtliche Traumoffenbarung an einem Kultort lassen sich als Bestandteile einer Inkubationspraxis deuten, wie sie im Alten Orient und in antiken Mittelmeerkulturen häufig zu finden war.<sup>42</sup> Aus der Umwelt Israels existieren zahlreiche Belege, dass an heiligen Orten Träume mithilfe verschiedener Praktiken bewusst herbeigeführt wurden, um eine göttliche Antwort auf eine Frage zu erhalten oder um von einer Krankheit geheilt zu werden. Die weite Verbreitung

<sup>39</sup> Vgl. Nitsche, *Königtum* (Anm. 33) 58–59.

<sup>40</sup> Vgl. Gillmayr-Bucher, *Salomo* (Anm. 36) 141.

<sup>41</sup> Vgl. Klaus Koenen, *Gibeon/Gibeoniter*, WiBiLex, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/19544/> (09.01.2025).

<sup>42</sup> Vgl. Shaul Bar, *Incubation and Traces of Incubation in the Biblical Narrative*, OTE 28,2 (2015) 243–256.

dieser Praxis lässt vermuten, dass auch im antiken Israel Menschen Heiligtümer aufsuchten, um Traumbotschaften zu empfangen oder Heilung zu erfahren,<sup>43</sup> obgleich für Israel und Juda keine eindeutigen Nachweise vorliegen.<sup>44</sup> In der Tora werden Träume ausdrücklich als Offenbarungsmedium Gottes an prophetisch begabte Menschen genannt (Num 12,6).<sup>45</sup> Salomos Traum in Gibeon erfüllt mehrere Kriterien einer Inkubationspraxis, so auch das anschließende Dankopfer<sup>46</sup>, das Salomo zeitverzögert in Jerusalem darbringt (V. 15).

Auf die knappe Aufforderung Gottes an Salomo, eine Bitte vorzubringen, folgt in den V. 6–9 eine lange Antwort des Träumenden. Nach der Erwähnung seines Vaters David und dessen Treue zu Gott (V. 6) kommt Salomo auf sich selbst zu sprechen. Er bezeichnet sich, wie auch seinen Vater zuvor, als „Untergebener“, wörtlich als „Knecht“, JHWHs (V. 6), und sodann als jung und unwissend (V. 7).<sup>47</sup> Salomo verweist auf seine Aufgabe inmitten des von Gott erwählten Volkes (V. 8), um schließlich seine Bitte nach einem „hörenden Herzen“ zu formulieren: Dieses soll ihm dabei helfen, „Gut und Böse“ unterscheiden und das Volk regieren zu können (V. 9). Damit legt der Text den Grundstein für die spezifische Führungskompetenz Salomos, die von Weisheit und Gottesnähe geprägt ist. Zentrale Bedeutung kommt dabei der Metapher des „hörenden Herzens“ zu, die in dieser Wendung einmalig in der Hebräischen Bibel ist.<sup>48</sup> Sie hat jedoch eine wörtliche Parallele in einer altägyptischen Inschrift. Die Rolle des Herzens in der ägyptischen Anthropologie, insbesondere seine nähere Bestimmung als hörend, verdient deshalb Beachtung.

Im Alten Ägypten, im Alten Israel ebenso wie im Alten Orient<sup>49</sup> hat das menschliche Herz viele Funktionen: Es ist sowohl Sitz der Vernunft und des Denkens als auch der Gefühle und der Wünsche. Im Vereinen kognitiver, emotionaler und voluntativer Aspekte steht es für das „Zentrum der menschlichen

<sup>43</sup> Vgl. Jörg Lanckau, Wurde im antiken Juda und Israel Inkubation praktiziert? Eine Spurensuche in der Bibel, WUB 93,3 (2019) 51–53: 51; ders., Inkubation, WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21814> (09.01.2025).

<sup>44</sup> Vgl. Jean-Marie Husser, Dreams and Dream Narratives in the Biblical World (The Biblical Seminar 63), Sheffield 1999, 172.

<sup>45</sup> Vgl. Barbara Leicht, Und Gott sprach im Traum. Träume im Alten Testament, WUB 93,3 (2019) 14–18.

<sup>46</sup> Vgl. Lanckau, Inkubation, WiBiLex (Anm. 43).

<sup>47</sup> Vgl. Nitsche, Königtum (Anm. 33) 85–86.

<sup>48</sup> Vgl. Nitsche, Königtum (Anm. 33) 91.

<sup>49</sup> Zum Bedeutungsspektrum von Körpertermini in Mesopotamien siehe Ulrike Steinert, Person, Identität und Individualität im antiken Mesopotamien, in: Eberhard Bons/Karin Finsterbusch (Hg.), Konstruktionen individueller und kollektiver Identität (2). Alter Orient, hellenistisches Judentum, römische Antike, Alte Kirche (BThSt 168), Göttingen 2017, 39–100: 46, 66.

Person“.<sup>50</sup> Sowohl das Alte Ägypten als auch das Alte Israel lassen sich als „Kulturen des Herzens“ beschreiben, die mit der Herz-Metapher den „inneren Menschen“ akzentuieren.<sup>51</sup> Wurde der Mensch im ägyptischen Alten Reich als „außen-“ bzw. „königs-geleitet“ angesehen, so tritt im Übergang zum Mittleren Reich (ab ca. 2000 v. Chr.) die Vorstellung des „innen-“ bzw. „herz-geleiteten“ Menschen in Erscheinung. Das Herz steht symbolisch für das Selbst, für die innere Führung des Menschen und in diesem Sinne für seine moralische Verantwortlichkeit.<sup>52</sup>

Nach ägyptischer Vorstellung ist das Herz die Mitte der Person, die das Individuum organisiert, sowohl im Hinblick auf die physischen und psychischen Vorgänge als auch im Hinblick auf das soziale Leben in der Gemeinschaft.<sup>53</sup> Es sorgt „für Kohärenz, Bewußtsein, Identität, Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit“.<sup>54</sup> Die ägyptische Lehre des Herzens nimmt vor allem die Sozialsphäre in den Blick und trägt von daher stark anti-individualistische Züge. Zudem gilt das Herz als Sitz des Gewissens.<sup>55</sup> Die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Taten ist nicht zuletzt ein zentrales Element in der Vorstellung des Totengerichts. Diese bildete sich ebenso wie die Lehre vom Herzen in der Zeit des Übergangs vom Alten zum Mittleren Reich heraus. Das Herz steht dieser Idee gemäß für die Taten der verstorbenen Person und wird gegen eine Feder, das Symbol der Ma’at – das als Göttin personifizierte Prinzip der Gerechtigkeit<sup>56</sup> – gewogen. Jede Verfehlung der verstorbenen Person, die im jenseitigen Gericht offenkundig wird, lässt die Waagschale des Herzens sinken. Besteht das Herz aufgrund rechtschaffener Lebensführung die Prüfung, geht der Geist der verstorbenen Person in die Unsterblichkeit der Götterwelt ein.<sup>57</sup> Überwiegen jedoch die Verfehlungen, lautet das Urteil „verdammte“, wobei allerdings die Lebensbedin-

<sup>50</sup> Thomas Krüger, *Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik* (AThANT 90), Zürich 2009, 108.

<sup>51</sup> Vgl. Bernd Janowski, *Das hörende Herz. Zum Personverständnis in Israel und Ägypten*, *Aegyptiaca* 3 (2018) 99–120: 100–101.

<sup>52</sup> Vgl. Jan Assmann, *Zur Geschichte des Herzens im Alten Ägypten*, in: ders. (Hg.), *Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie*, Gütersloh 1993, 81–112: 96–98.

<sup>53</sup> Vgl. Assmann, *Geschichte* (Anm. 52) 83–85.

<sup>54</sup> Jan Assmann, *Konstellative Anthropologie. Zum Bild des Menschen im alten Ägypten*, in: Bernd Janowski/Kathrin Liess (Hg.), *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (HBS 59), Freiburg 2009, 95–120: 105.

<sup>55</sup> Vgl. Assmann, *Anthropologie* (Anm. 54) 105–106.

<sup>56</sup> Siehe dazu Joachim Friedrich Quack, *Maat*, WiBiLex, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/25237> (09.01.2025).

<sup>57</sup> Vgl. Assmann, *Anthropologie* (Anm. 54) 106–107.

gungen, etwa Elend oder früher Tod, das Urteil mildern. Die Verdammten verfallen der sogenannten „Fresserin“, einem Ungeheuer, dargestellt als eine Mischung zwischen Krokodil, Löwe und Nilpferd, und werden vernichtet.<sup>58</sup>

Im Hinblick auf 1 Kön 3,1–15 erscheint mir insbesondere die ägyptische Vorstellung einer Verbindung des Herzens zum Göttlichen bedeutsam zu sein, wie sie vor allem in den Texten des Neuen Reiches zum Ausdruck kommt.<sup>59</sup> So heißt es in einer autobiografischen Inschrift eines Mannes namens Antef, eines Zeitgenossen Thutmosis III.:

„Mein Herz war es, das mich antrieb, das zu tun  
entsprechend seiner Anleitung an mich. [...]   
Ein Gottesspruch ist es in jedem Leibe.  
Selig der, den es auf den richtigen Weg des Handelns geführt hat!“<sup>60</sup>

Die Leitung durch das Herz geht mit der Leitung durch Gott Hand in Hand. Gott wird zum eigentlichen Führer des Menschen. Um ein gelingendes Leben zu führen, solle sich der Mensch „Gott ins Herz setzen“, so lautet eine ägyptische Formel, d. h., sich der göttlichen Lenkung überlassen. Gott und Mensch werden in ein außerordentliches Nahverhältnis gebracht: „Gott verletzen und das eigene innerste Selbst verletzen – das ist ein und dasselbe“, <sup>61</sup> so Jan Assmann. Dementsprechend erklärt ein hoher Beamter die Bedeutung der göttlichen Weisung, die er im Herzen lokalisiert, für seinen beruflichen Aufstieg und Erfolg:

„Es war mein Herz, das mich diese Stellung hat ausüben lassen, indem es mich leitete. Es stand mir zur Seite als unbestechlicher Ratgeber, und ich wich nicht ab von dem, was es mir sagte, fürchtete mich vielmehr davor, seine Weisungen zu übertreten. Deshalb ging es mir gut, und ich war erfolgreich, weil mein Herz meine Handlungen veranlaßte. Ich gedieh unter seiner Leitung. Ein Gotteswort ist das Herz, das in jedem Leibe ist. Glückliche ist, wen es auf den rechten Weg des Handelns leitet. So erging es mir.“<sup>62</sup>

An diesem Zitat wird der Zusammenhang von Herz, Gotteswort und Leitungskompetenz deutlich. Das Ausüben einer Führungsfunktion benötigt innere Führung, die sowohl nach ägyptischer als auch biblischer Vorstellung durch die Herz-Metapher zur Sprache gebracht wird. Wer andere mit Weisheit, und dies bedeutet insbesondere im Sinne des Gemeinwesens, führen will, bedarf zuallererst der Führung durch das eigene Herz, in das Gott seine Weisung legt. Die

<sup>58</sup> Vgl. Hellmut Brunner, *Altägyptische Religion. Grundzüge*, Darmstadt 1989, 133.

<sup>59</sup> Vgl. Assmann, *Geschichte* (Anm. 52) 107.

<sup>60</sup> Louvre C 26, Urkunden IV 974f., zit. n. Assmann, *Anthropologie* (Anm. 54) 106.

<sup>61</sup> Assmann, *Anthropologie* (Anm. 54) 111.

<sup>62</sup> Hellmut Brunner, *Das hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens* (OBO 80), hg. v. Wolfgang Röllig, Freiburg 1988, 25.

Fähigkeit, die Stimme des Herzens zu vernehmen, wurde in Ägypten durch Erziehung explizit gefördert.<sup>63</sup>

Ein Zentralbegriff für die Entwicklung dessen, was ich Herzenskompetenz nennen möchte, ist das Hören. Die Fähigkeit des Hörens steht nach ägyptischer Vorstellung für die Offenheit gegenüber Weisheitslehren. Ziel der ägyptischen Unterweisungen war es, den Menschen zu einem konnektiven Verhalten zu erziehen, d. h. eine gemeinschaftsdienliche Haltung zu fördern. Unverständige dagegen „hören“ nicht, wie in der Lehre des Ptahhotep, vermutlich aus dem frühen Mittleren Reich, zum Ausdruck kommt. Menschen, die nicht „hören“, gelten dieser Lehre zufolge als „Toren“, denn sie sind nicht in der Lage, Gut und Böse voneinander zu unterscheiden.<sup>64</sup>

Die Begriffe „hören“, verstanden als Annehmen und Aufnehmen des Gehörten, und „Herz“ sind im ägyptischen Denken also auf das Engste verbunden. In Ägypten hat sie jedoch nicht nur eine sinngemäße, sondern auch eine wörtliche Parallele. Wie Hellmut Brunner belegen konnte, findet sich im Tempel von Karnak eine entsprechende Inschrift aus dem 14. Jh. v. Chr. Ein ägyptischer Baumeister sowie hoher königlicher Beamter und Vermögensverwalter namens Amenophis, Sohn des Hapu, der in späterer Zeit als Weiser verehrt wurde, beanspruchte in einer autobiografischen Inschrift für sich, ein „hörendes Herz“ zu haben, und zwar dann, „wenn er einen Rat sucht bei Fremdartigem wie einer, dessen Herz dabei war“.<sup>65</sup> In der Zeit des Hofbeamten Amenophis, ein Zeitgenosse des Pharaos Amenophis III., drangen Einflüsse aus Asien und Nubien nach Ägypten, wodurch es wichtig war, auf „Fremdartiges“, Unbekanntes, angemessen reagieren und anderen Menschen „Rat“ geben zu können.<sup>66</sup>

Im biblischen Verständnis gehen Weisheit und die Fähigkeit, Ratschläge zu geben, ebenfalls Hand in Hand (vgl. z. B. Jer 18,18).<sup>67</sup> Ebenso teilt die Hebräische Bibel die metaphorische Bedeutung des menschlichen Herzens als innere Leitinstanz, als „Sitz der Personalität“<sup>68</sup>. In der biblischen Anthropologie steht das Herz wie in der ägyptischen Lehre vom Menschen sowohl für die intellektuelle als auch für die emotionale und moralische Mitte des Menschen (vgl. z. B. Spr 15–17).<sup>69</sup> Folgende Beispiele aus dem Buch der Sprüche mögen Einblick geben:

Ein frohes Herz lässt das Gesicht strahlen;  
ein betrübtes Herz macht das Atmen schwer. (Spr 15,13)

<sup>63</sup> Vgl. Assmann, Geschichte (Anm. 52) 99.

<sup>64</sup> Vgl. Assmann, Anthropologie (Anm. 54) 107–109.

<sup>65</sup> Urkunden der 18. Dynastie, zit. n. Brunner, Herz (Anm. 62) 4–5.

<sup>66</sup> Vgl. Brunner, Herz (Anm. 62) 5.

<sup>67</sup> Vgl. Ilse Müllner, Das hörende Herz. Weisheit in der hebräischen Bibel, Stuttgart 2006, 19.

<sup>68</sup> Knauf, 1 Kön 1–14 (Anm. 34) 155.

<sup>69</sup> Vgl. Krüger, Herz (Anm. 50) 108–109.

Das Herz von Gerechten denkt über die passende Antwort nach;  
der Mund von Ungerechten redet Übles daher. (Spr 15,28)

Das Herz der Weisen gibt ihnen Einsicht in den Mund;  
auf ihren Lippen vermehrt sich das Nützliche. (Spr 16,23)

Wie die ägyptische Lehre vom Herzen kennt auch das biblische Sprüchebuch die Vorstellung, dass das Wirken Gottes mit der Herzensebene verbunden ist, wie anhand von Spr 16 deutlich wird:<sup>70</sup>

Die Menschen überlegen sich etwas im Herzen,  
die Antwort der Zunge kommt von **der Ewigen**. (V. 1)

Die Menschen planen ihren Weg mit Verstand [wörtl. Herz];  
**die Ewige** ist es, die ihre Schritte lenkt. (V. 9)

Dass die Rede vom Herzen zentral für die alttestamentliche Anthropologie ist, zeigt sich überdies am Beispiel des neuen Bundes zwischen Gott und dem Volk Israel in Jer 31. Die Leitung des Menschen erfolgt durch die Weisungen JHWHs, die dieser direkt in das Herz des Menschen legen wird.<sup>71</sup> Das Herz wird damit zum Verbindungsorgan zur Transzendenz:

33 [...] so wird der Bund aussehen, den ich mit dem Haus Israel nach jener Zeit schließen will: – so Gottes Spruch – Ich werde meine Weisung in ihr Inneres legen, in ihr Herz werde ich sie schreiben. Ich werde ihnen Gott und sie werden mir Volk sein. 34 Sie werden einander nicht mehr belehren und weder zu den Mitmenschen noch unter den Geschwistern sagen: Lerne Gott kennen! Denn sie alle werden mich kennen, alle von Klein bis Groß – so Gottes Spruch. – Denn ich werde ihre Vergehen verzeihen und an ihre Unrechtstaten nicht mehr denken.

Nach dem Buch Jeremia ist das Herz zudem der Sitz der Erkenntnis Gottes im Menschen (vgl. Jer 24,7). In ähnlicher Weise verbindet das Buch Ezechiel die Gabe eines „fleischernen Herzens“ anstelle eines „steinernen Herzens“ durch JHWH mit der Fähigkeit des Menschen, Gottes Weisungen durch eine innere Instanz zu erkennen und zu befolgen (vgl. Jer 11,19–20).<sup>72</sup> Ausgehend von der Verteilung der alttestamentlichen Belegstellen geht Bernd Janowski davon aus, dass dieses Denken, das er die „Entdeckung des inneren Menschen“ nennt, literar- und theologiegeschichtlich mit der mittleren Königszeit einsetzt und vor allem in der exilisch-nachexilischen Periode zu verorten ist.<sup>73</sup> Als nachexilischer Text fügt sich 1 Kön 3,1–15 in dieses Bild.

<sup>70</sup> Vgl. Krüger, Herz (Anm. 50) 113.

<sup>71</sup> Vgl. Krüger, Herz (Anm. 50) 115.

<sup>72</sup> Vgl. Krüger, Herz (Anm. 50) 116.

<sup>73</sup> Vgl. Bernd Janowski, Fühlen, Denken, Wollen. Zur Bedeutung des Herzens im Alten Testament und in seiner Umwelt, BN 195 (2022) 3–27: 5.



Resümierend lässt sich feststellen, dass sowohl im Alten Ägypten als auch im Alten Israel die Metapher des Herzens emotionale, kognitive und voluntative Aspekte des Menschseins umspannt.<sup>74</sup> So wird deutlich, dass die alttestamentliche Rede vom Herzen nicht ohne ägyptische Einflüsse zu denken ist. Der „herz-geleitete“<sup>75</sup> Mensch gilt in beiden Kulturen als Idealbild.

### 3.3 Was zeichnet eine „herz-geleitete“ Führungspersönlichkeit aus?

Nach Dtn 17,14–20<sup>76</sup> soll die Aufgabe des Königs in Israel darin bestehen, die Tora zu lesen, Gott zu achten und entsprechend den Worten der Tora zu handeln. Auf die Praxis umgemünzt bedeutet dies, die Rechtsprechung aus den Weisungen der Fünf Bücher Mose abzuleiten. Doch dass Salomo die Tora liest – wie ihm in 1 Kön 2,3 von David vor dessen Tod aufgetragen wurde<sup>77</sup> – geht aus der Erzählung 1 Kön 3,1–15 nicht hervor. Nach 1 Kön 3 ist der junge König zugleich Prophet und erhält Weisung direkt von JHWH – vermittelt über sein Herz. Dabei steht das Gemeinwesen, nämlich das Volk und vor allem seine juristisch schwächsten Glieder, im Vordergrund: Salomos Gabe zur weisen Urteilsfindung in einem beinahe unlösbar scheinenden Rechtsfall wird durch eine Beispielerzählung über zwei sich um ein neugeborenes Kind streitende Frauen illustriert (1 Kön 3,16–28).<sup>78</sup>

Umgelegt auf die Bitte Salomos um ein „hörendes Herz“ liegt die Deutung nahe, dass 1 Kön 3,1–15 ein Führungskonzept vertritt, das als „herz-geleitet“ bezeichnet werden kann. In Zusammenschau der oben genannten Aspekte zum Bedeutungsspektrum der Herz-Metapher möchte ich das Prinzip der herz-geleiteten Führung folgendermaßen charakterisieren:

*Unterscheidungsfähigkeit:* Das Herz steht metaphorisch für die Fähigkeit des Menschen, Gut und Böse unterscheiden zu können und entsprechend dem als gut Erkannten, d. h. entsprechend dem Gemeinschaftsförderlichen zu handeln. Die herz-geleitete

<sup>74</sup> Vgl. Janowski, Fühlen (Anm. 74) 19.

<sup>75</sup> Zu diesem Ausdruck vgl. Assmann, Geschichte (Anm. 52) 95; vgl. auch Janowski, Fühlen (Anm. 74) 19.

<sup>76</sup> Zu den Führungskonzepten im Buch Deuteronomium siehe Ruth Ebach, „You Shall Walk Exactly on the Way which YHWH your God has Commanded You“. Characteristics of Deuteronomy's Concepts of Leadership, in: Katharina Pyschny/Sarah Schulz (Hg.), *Debating Authority. Concepts of Leadership in the Pentateuch and the Former Prophets* (BZAW 507), Berlin 2018, 159–177.

<sup>77</sup> Vgl. Katharina Pyschny/Sarah Schulz, *Debating Authority – Concepts of Leadership in the Pentateuch and the Former Prophets. A Synthesis*, in: dies. (Hg.), *Debating Authority. Concepts of Leadership in the Pentateuch and the Former Prophets* (BZAW 507), Berlin 2018, 329–343: 338. Was für die enge Bindung des jungen Königs Salomo an JHWH gilt, ändert sich jedoch, als Salomo altert. Durch den Einfluss seiner zahlreichen ausländischen Frauen wendet er sich anderen Gottheiten zu, was dazu führt, dass „sein Herz [...] nicht mehr ungeteilt“ für JHWH „schlug“ (1 Kön 11,4). Vgl. ebd., 338–339.

<sup>78</sup> Vgl. Knauf, 1 Kön 1–14 (Anm. 34) 170–171.

Führungspersönlichkeit vertritt nicht ihre Eigeninteressen, sondern die Interessen des Gemeinwohles.

*Urteilsfähigkeit:* Das Herz gilt als Sitz der kognitiven Instanz des Menschen; die herz-geleitete Führungspersönlichkeit verfügt daher über die nötigen kognitiven Fähigkeiten, um sich ein Urteil zu bilden, etwa wenn neue, unbekannte Gegebenheiten eintreten, und kann damit anderen Orientierung geben.

*Empathiefähigkeit:* Ebenso umfasst die Herz-Metapher die emotionalen Fähigkeiten des Menschen; eine herz-geleitete Führungspersönlichkeit kann die Bedürfnisse anderer wahrnehmen und ihnen mit Rat zur Seite stehen.

*Lernfähigkeit:* Herz-geleitete Führungspersönlichkeiten sind „hörend“, d. h. sie verfügen über die Fähigkeit, anderen zuzuhören, sich von ihnen unterweisen zu lassen und zu lernen. Unterscheidungs-, Urteils- und Empathiefähigkeit benötigen, wie alle Lebenskompetenzen, Schulung und Förderung.

*Prophetische Fähigkeit:* Die Offenheit zu „hören“ besteht nicht nur gegenüber der Weisheit anderer Menschen, sondern auch gegenüber der göttlichen Weisung. Herz-geleitete Führungspersönlichkeiten fühlen sich mit der Transzendenz verbunden und lassen sich selbst durch diese leiten.

In 1 Kön 3,10–14 wird das in V. 9 entworfene Konzept der herz-geleiteten Führung für gut befunden: Die Lesenden erfahren, dass Gott die Bitte Salomos goutiert (V. 10) und ihm in einer ausführlichen Rede zustimmend antwortet (V. 11–14). Diese beginnt mit drei Negationen bzw. mit dem, was sich Salomo gerade nicht gewünscht hat: ein langes Leben, Reichtum und den Tod seiner Feinde. Sodann greift die Gottesrede die Bitte Salomos auf, Verständnis für das Recht zu erlangen (V. 11). Diese Formulierung lässt Salomos Wunsch, für das Volk Recht sprechen zu können, nachklingen (V. 9).<sup>79</sup> Daraus wird nochmals deutlich, dass die herz-geleitete Führung das Gemeinwohl und nicht ego-geleitete Interessen zum Ziel hat. Gott entspricht Salomos Bitte und verleiht ihm „ein weises und kluges Herz“ (V. 12), sodass durch die Antwort Gottes präzisiert wird, was unter einem „hörenden Herzen“ zu verstehen ist. Nicht nur die Begriffsverbindung „hörendes Herz“, sondern auch die Wendung eines „weisen und klugen Herzens“ ist einmalig in der Hebräischen Bibel.<sup>80</sup> Die besondere Stellung und Gabe Salomos scheint durch die unikale Wortwahl noch einmal hervorgehoben zu sein.

Im weiteren Verlauf seiner Rede eröffnet Gott dem Salomo, dass er auch das bekommen wird, worum er nicht gebeten hat: Reichtum und Ansehen (V. 13) sowie ein langes Leben, wobei die letztere Zusage an die Vorgabe geknüpft ist, dass Salomo den Wegen Gottes folgt sowie seine Bestimmungen einhält, wie einst sein Vater David (V. 14). Herz-geleitet zu leben und zu führen bedeutet

<sup>79</sup> Vgl. Nitsche, Königtum (Anm. 33) 97.

<sup>80</sup> Vgl. Nitsche, Königtum (Anm. 33) 99.

demnach, beständig an sich selbst zu arbeiten, zu lernen und offen zu bleiben für innere Entwicklung. Dass Salomo gegen Ende seines Lebens von den „Wegen Gottes“ abgekommen ist (vgl. 1 Kön 11), zeigt den Auftrag, der mit der Gabe des hörenden Herzens verbunden ist. Dieses ist nicht ein für alle Mal gegeben und entfaltet gleichsam magisch seine Kraft. Das Potenzial, das durch die Fähigkeit des hörenden Herzens grundgelegt ist, fordert den Menschen in jeder Situation dazu auf, sich von Neuem zu entscheiden: für oder gegen die innere Führung durch Gott, für oder gegen das Gemeinwohl, für oder gegen das Gute. Herzgeleitete Führungskompetenz ist Gabe und Aufgabe zugleich.

#### **4. Zusammenschau: Die „Tiefenperson“ als „herz-geleitete“ Führungsinstanz des Menschen**

Die innere Instanz, die in der Hebräischen Bibel und in ägyptischen Texten durch das „Herz“ symbolisiert wird, korrespondiert im Vokabular der existenzanalytischen Anthropologie mit der geistigen Dimension des Menschen. Frankl postuliert folgende Korrelation zwischen der biblischen Rede vom Herzen und der geistigen Person, die er als „Tiefenperson“ bezeichnet und unter der er „die *eigentliche* Person [...] als das Zentrum geistiger Existenz“<sup>81</sup> versteht:

„Das Herz – das ist die intime Person; das ist nicht das, was einer hat, sondern das, was er ist, zutiefst ist: die wahre Tiefenperson – nämlich nicht die triebhafte, sondern die geistige. Was unter Tiefenperson in diesem Sinne verstanden wird, ist auch im Alten Testament gemeint, wann immer dort vom ‚Herzen‘ die Rede ist.“<sup>82</sup>

Beide Metaphern – das „Herz“ im Sprachgebrauch der Bibel und die „Tiefenperson“ in der Terminologie der Existenzanalyse – drücken ein und denselben Sachverhalt aus: Der Mensch verfügt über eine innere Seinsqualität, die sich nur schwer in Worte fassen, allenfalls mithilfe von Metaphern umschreiben lässt. Sie ist die eigentliche Mitte der Person, die biblisch gesprochen danach strebt, Gut und Böse unterscheiden zu können, und existenzanalytisch betrachtet zum Ziel hat, Werte zu verwirklichen und Sinn zu erfüllen. Sowohl das „hörende Herz“ als auch die „Tiefenperson“ sind mit einer überweltlichen Dimension verbunden: mit Gott bzw. mit der Transzendenz. Ein Mensch mit „hörendem Herzen“ ist offen für die göttliche Weisung, ob direkt durch Offenbarung vermittelt oder durch Lebenslehren. In analoger Weise kann der Mensch in seinem tiefsten Ich, in der „Tiefenperson“, mittels seines Gewissens Sinn intuitiv erfassen und sein Handeln danach ausrichten.

---

<sup>81</sup> Frankl, Gott (Anm. 11) 20.

<sup>82</sup> Frankl, Mensch (Anm. 16) 226.

In seinen Entscheidungen ist der Mensch stets frei: So kann er die Stimme seines Herzens oder die seines Gewissens zwar hören, aber beschließen, ihr nicht so folgen. Immer ist der Mensch angefragt und aufgefordert, auf die Fragen des Lebens zu antworten und dieses zu verantworten. Nicht unerwähnt soll bleiben, dass sowohl die Hebräische Bibel als auch die Existenzanalyse um die Möglichkeit wissen, dass Barrieren existieren, die den Zugang zum „Herzen“ oder zur „Tiefenperson“ teilweise oder ganz verstellen können. In der Sprache der Bibel wird ein Defizit im Zugang zur inneren kognitiv-emotionalen Leitinstanz des Menschen mit der Metapher der „Verhärtung“ oder „Verstockung“ des Herzens zum Ausdruck gebracht (vgl. z. B. Ex 7,22; Jes 6,10).<sup>83</sup> Ist der Zugang zur eigenen Wert- und Sinndimension beeinträchtigt oder ganz unterbrochen, spricht die Existenzanalyse von einer Sinnfindungskrise (Existenzielle Frustration) oder Sinnverluststörung (Existenzielles Vakuum).<sup>84</sup> Mithilfe therapeutischer Interventionen gilt es, die betroffene Person dabei zu unterstützen, den Sinn wieder zu entdecken.

Existenzanalytisch betrachtet sucht König Salomo mittels seiner Bitte um ein „hörendes Herz“ Kontakt zu seiner „Tiefenperson“, zu seinem geistigen Ich-Kern, um Gut und Böse, d. h., Sinnvolles von Sinnwidrigem unterscheiden zu können. Die Existenzanalyse sieht in der Wahrnehmung der eigenen Verantwortlichkeit nichts weniger als „das Wesen menschlichen Daseins, die Essenz der Existenz“<sup>85</sup>. Wie im biblischen und ägyptischen Denken ist die Verantwortlichkeit des Menschen über das Individuum hinaus ausgerichtet. Der Mensch ist dazu fähig, das eigene Selbst zu überschreiten, und er ist dazu aufgerufen. Erst wenn er eine sinnvolle Aufgabe erfüllt oder sich in Liebe einer anderen Person zuwendet, d. h. selbsttranszendent lebt, ist er nach Frankl ganz er selbst:

„Zum Wesen des Menschen gehört das Hingeordnet- und Ausgerichtetsein, sei es auf etwas, sei es auf jemand, sei es auf ein Werk oder auf einen Menschen, auf eine Idee oder auf eine Person! Und nur in dem Maße, in dem wir solcherart intentional sind, sind wir existentiell, nur in dem Maße, in dem der Mensch geistig bei etwas oder bei jemandem ist, bei geistigem, aber auch bei ungeistigem anderem Seienden – nur im Maße solchen Beiseins ist der Mensch bei sich.“<sup>86</sup>

In 1 Kön 3,1–15 begegnen wir einem Salomo, der sich selbst überschreitet, indem er auf eine Aufgabe, die Königsherrschaft, und andere Menschen, sein Volk,

---

<sup>83</sup> Zum Verstockungsmotiv siehe Walter Dietrich, Verstockung, WiBiLex, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/34167> (09.01.2025).

<sup>84</sup> Vgl. Riedel, Existenzanalyse (Anm. 8) 123–126.

<sup>85</sup> Viktor E. Frankl, Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte, München 1997, 73.

<sup>86</sup> Viktor E. Frankl, Der Seele Heimat ist der Sinn. Logotherapie in Gleichnissen, München 2005, 77.

ausgerichtet ist. Er wünscht sich weder Ansehen noch Reichtum, sondern die Fähigkeit, zum Wohle des Gemeinwesens regieren zu können. Damit entspricht sein Verhalten den Prämissen eines sinn- und wertorientierten Führungsstils: „Sinnvolles Führen verlässt die Pfade einseitiger materieller Werteorientierung“, <sup>87</sup> wie Anna Maria Pircher-Friedrich in ihrer Managementtheorie festhält. Das Streben nach Reichtum oder – in wirtschaftlichem Sprachgebrauch – nach Gewinn ist der Orientierung an Werten wie Verantwortung, Empathie und Gerechtigkeit untergeordnet. Sinnzentriertes Führen verfolgt einen „Selbstgestaltungsauftrag und Weltgestaltungsauftrag“. <sup>88</sup> Beides lässt sich für die Figur des Salomo in 1 Kön 3,1–15 belegen. Er nimmt die Verantwortung für das innere, auf Weisheit ausgerichtete Wachsen seiner Person wahr, gleichzeitig agiert er selbsttranszendent und steht in Verbindung zur Transzendenz. In diesem Sinne ließe sich der junge König Salomo als Idealbild einer sinnorientierten Führungspersönlichkeit beschreiben. Wer auch immer dieses Bild gezeichnet hat, hat damit einen Auftrag hinterlassen, den es stets neu einzuholen und mit Leben zu füllen gilt – von jeder und jedem von uns.

---

<sup>87</sup> Pircher-Friedrich, Sinn (Anm. 5) 22.

<sup>88</sup> Vgl. Pircher-Friedrich, Sinn (Anm. 5) 110.