

# 1. Einleitung

„Ach ja die seele [sic!]“ – „Die Seele ist uns abhandengekommen“.<sup>1</sup>

So lauten der Titel und der erste Satz eines Artikels des Alttestamentlers Thomas Krüger aus dem Jahr 2005. Anders als man vielleicht im christlichen Kontext erwarten würde, verweist aber bereits der Untertitel des Beitrags darauf, dass Krüger diesen Zustand ähnlich wie andere Alttestamentler und Alttestamentlerinnen<sup>2</sup> keinesfalls bedauert. Er möchte vielmehr aufzeigen, wieso ein Verzicht auf das traditionelle, christliche Seelenkonzept (d. h. die unsterbliche, immaterielle Seele) ein echter Gewinn für eine biblisch fundierte, theologische Sicht auf den Menschen sein kann. Ein gewichtiges Argument ist dabei für ihn, dass es dieses in der Bibel ohnehin kaum, wenn überhaupt, gebe.<sup>3</sup>

Zwar findet man das Wort ‚Seele‘ in modernen Bibelübersetzungen durchaus häufig. So ergibt z. B. eine Wortsuche für die aktuellen Fassungen der Zürcher Bibel 145 (109 im AT), der Einheitsübersetzung 172 (149 im AT, inkl. deuterokanonischer Bücher), der Lutherbibel 247 (176 im AT) und der Elberfelder Bibel sogar 432 (378 im AT) Treffer.<sup>4</sup> Auch das Wort *soul* ist in englischen Übersetzungen im AT mehrfach belegt (wie z. B. 144 Mal in der New Revised Standard Version), ebenso wie *âme* in französischen Bibeln (z. B. 379 Mal in La Sainte Bible, Nouvelle Edition de Geneve 1979).<sup>5</sup> Das am häufigsten mit ‚Seele‘ (bzw. *soul* und *âme*) übersetzte hebräische Wort ist jeweils נֶפֶשׁ, das aber erstens – wie spätestens seit Wolffs Anthropologie des Alten Testaments<sup>6</sup> deutlich ist – verschiedene Bedeutungen hat<sup>7</sup> und zwei-

<sup>1</sup> Krüger, ach ja die seele, 34 (beide Zitate).

<sup>2</sup> Vgl. hierzu Kap. 2.3.2.1 und 2.3.3.2.

<sup>3</sup> Vgl. Krüger, ach ja die seele, passim.

<sup>4</sup> Dies gilt nicht nur für christliche Bibelübersetzungen, sondern auch für jüdische, z. B. ist in der Buber-Rosenzweig Übersetzung ‚Seele‘ 590 Mal in 538 Versen belegt. Hinzu kommen insgesamt 13 Belege der folgenden zusammengesetzten Wörter: Seelenbegehrt, seelenbetäubt, seelenerbittert, Seelenfeinde, Seelenfrech, Seelengier, Seelenlust, Seelenschuld, Seelenverachteten, seelenverbittert, Seelenverbitterte, Seelenwiederbringer, Seelenzahl. Interessant ist, dass obwohl dieser Übersetzung eine „„konkordante“ Übersetzungsmethode“ zugrunde liegt, also möglichst für „jedes hebräische Wort [...] unabhängig vom jeweiligen Sinnzusammenhang eine gleich bleibende deutsche Entsprechung verwendet“ wird (Haug, Bibelübersetzungen, 15 [beide Zitate]), נֶפֶשׁ nicht immer mit ‚Seele‘ übersetzt wird (z. B. in Gen 2,7 mit ‚Wesen‘ und in Gen 12,13 mit ‚[ich] selber‘).

<sup>5</sup> Die hier und im Folgenden für Wortanalysen verwendete Bibelsoftware ist Accordance 10 (Version 10.4.3.2/Juli 2014).

<sup>6</sup> Vgl. Wolff, Anthropologie. 2010, 33–55 (Erstauflage von 1973).

<sup>7</sup> Diese Erkenntnis ist natürlich auch in die Bibelübersetzungen eingegangen, was sich u. a. daran zeigt, dass das Wort im AT 754 Mal belegt ist, ‚Seele‘ in den Übersetzungen aber deutlich seltener vorkommt; wobei auch andere Wörter gelegentlich mit

tens – wie u.a. in einigen neueren Forschungsbeiträgen, z. B. von Janowski und Rösel, betont wird – nicht die Seele (im traditionellen, christlichen Sinn) bezeichnet.<sup>8</sup>

Diese Feststellung mag im ersten Moment als reine Übersetzungsproblematik erscheinen. Sie führt aber direkt zu einer wichtigen anthropologischen Fragestellung – wie im einleitenden Satz bereits angedeutet –, denn durch die Verwendung des Wortes ‚Seele‘ in biblischen Texten, wo eigentlich etwas anderes gemeint ist, wird zugleich auch eine bestimmte Menschenvorstellung in diese eingetragen und umgekehrt: Belegstellen des Wortes נֶפֶשׁ können damit herangezogen werden, um etwas über die Seele auszusagen, obwohl eigentlich gar nicht über diese gesprochen wird. Ein Verzicht auf die Wiedergabe mit ‚Seele‘ hingegen bedingt, dass diese Belege nicht mehr so verstanden werden können. Dies bedeutet folglich – polemisch ausgedrückt – den Verlust der Seele im Alten Testament, die aber zuvor sekundär in diese Belege eingetragen wurde.

Es ist daher auch nicht dem Zufall geschuldet, dass Wolffs Anthropologie des Alten Testaments, die für zahlreiche der folgenden (deutschsprachigen) Beiträge zu den alttestamentlichen Menschenvorstellungen prägend war und bis heute ein wichtiger Ansprechpartner für Forschungen zu diesem Themenkomplex bleibt, nach einer Einführung mit der Behandlung der *nəfəš* beginnt. Der Aufbau spiegelt vielmehr die Erkenntnis wider, dass sich an dieser sehr deutlich aufzeigen lässt, dass den alttestamentlichen Schriften andere Menschenvorstellungen zugrunde liegen als wir sie heute haben bzw. als sie in der christlichen Tradition vorherrschten. Insbesondere die *nəfəš* wurde häufig mit von außen an die Texte herangetragenen Vorstellungen gefüllt. Wolff hingegen zeigt auf, dass das AT kein dichotomisches oder trichotomisches Denken, wie es dem Christentum über das griechische Erbe vermittelt wurde, kennt und das Wort נֶפֶשׁ keinesfalls einfach unreflektiert mit ‚Seele‘ wiedergegeben werden sollte.<sup>9</sup>

Seit der Erstauflage seiner breit rezipierten Anthropologie des Alten Testaments im Jahr 1973 sind durch neue Erkenntnisse, andere Forschungszugänge etc. Anfragen an seine Untersuchung zur *nəfəš* gestellt worden. Zum einen betonen neuere Forschungsbeiträge gegen Wolffs Darstellung, dass auf die Übersetzung des Wortes נֶפֶשׁ mit ‚Seele‘ ganz zu verzichten sei, weil es nie diese bezeichne, und auch die Wiedergabe mit ‚Leiche‘ ist umstritten.<sup>10</sup> Zum anderen steht besonders die von Wolff vorgenommene Beschränkung

---

‚Seele‘ übersetzt wurden (z. B. in allen vier genannten deutschen sowie der angeführten englischen Übersetzung in Ps 16,9 קַבּוֹד).

<sup>8</sup> Vgl. Janowski, Die lebendige *nəfəš*, passim, insb. 37–38 und Rösel, Die Geburt der Seele, 153–154 sowie Kap. 2.3.3.2 dieser Arbeit.

<sup>9</sup> Vgl. Wolff, Anthropologie. 2010, 33–101; Janowski, Konfliktgespräche mit Gott, 8–9; Ders., Anhang II, 384–385; Ders., Hans Walter Wolff, 80–81 und Müller/Wagner, Konzept, 225 sowie Schroer/Staubli, Körpersymbolik, 12–13.

<sup>10</sup> Vgl. Kap. 2.3.3.2–2.3.3.3 und die dort dargestellte Literatur.

auf die vier „anthropologischen Hauptbegriffe“<sup>11</sup> (לֵב, רִיחַ, בֶּשֶׂר, נֶפֶשׁ) in der Diskussion. Wolff geht davon aus, dass sich anhand dieser „die verschiedenen Aspekte und dominierenden Züge menschlichen Seins“ erklären ließen, da mit „den wesentlichen Organen zugleich kennzeichnende Fähigkeiten und Eigenarten des Menschen und damit typische Aspekte des Menschlichen ins Blickfeld treten.“<sup>12</sup> Dagegen stellen jedoch u.a. Schroer/Staubli, Janowski, Frevel und Wagner eine solche Hierarchisierung in Frage und betonen, dass auch andere Körperteillexeme den ganzen Menschen unter einem bestimmten Aspekt bezeichnen können, so z. B. לִשָּׁן/Lippe unter dem Aspekt der Sprach- und Kommunikationsfähigkeit.<sup>13</sup> Lauha hingegen bestreitet, dass die Verwendung des Wortes נֶפֶשׁ anstelle eines Pronomens, die für Wolffs Ergebnisse höchst relevant war, überhaupt eine anthropologische Aussage transportiere, weil dieses in diesem Gebrauch beliebig gegen לֵב oder רִיחַ austauschbar sei.<sup>14</sup>

Es bleibt daher zu untersuchen, welche Stellung die *næfæš* in den Menschenvorstellungen des AT hat. Ist sie tatsächlich für das Menschenbild besonders wichtig bzw. darin besonders zentral? Wird sie wirklich mit kennzeichnenden Fähigkeiten, Eigenarten und Aspekten des Menschseins verbunden?

Um diese Fragen beantworten zu können, muss auch gefragt werden, wie das *næfæš*-Konzept überhaupt gefüllt war.

Da in Ermangelung alttestamentlicher Texte, die die *næfæš*-Vorstellung explizit darlegen, ein Zugang zum *næfæš*-Konzept nur über die Ko- und Kontexte der Belege des Wortes נֶפֶשׁ (und ggf. einen Vergleich mit anderen Wörtern aus dem Wortfeld Körper) führen kann, verweist diese Frage unmittelbar auf die Problematik des Zusammenhangs zwischen Wort und gedanklichem Konzept. Zu untersuchen, wie man über sprachliche Aussagen, d. h. die Ko- und Kontexte der Verwendungen des Wortes נֶפֶשׁ überhaupt auf ein Konzept von *næfæš* zurückschließen kann, ist vor Beginn der eigentlichen Untersuchung daher unerlässlich.

Nimmt man mit Wolff an, dass sich in den Bedeutungen der Körperteillexeme der hebräischen Sprache ein synthetisches Zusammendenken von Körperteil und Funktion zeigt, würde eine Analyse der funktionalen und abstrakten Bedeutungen einer Körperteilbezeichnung die Möglichkeit bieten, auf das zugrunde liegende Konzept zurückzufragen. Die neuere Forschung stellt aber Anfragen an diese zentrale Prämisse der Studie Wolffs.<sup>15</sup> Daher muss zunächst die These, dass das Zusammendenken von Körperteil und zugesprochener oder tatsächlicher Funktion wirklich ein reines Charakteris-

<sup>11</sup> Wolff, Anthropologie. 2010, 31.

<sup>12</sup> Vgl. Wolff, Anthropologie. 2010, 25.31 (1. Zitat: 25, 2. Zitat: 31).

<sup>13</sup> Vgl. Kap. 2.3.3.4 und die dort dargestellte Literatur der genannten Exegetinnen/Exegeten.

<sup>14</sup> Vgl. Kap. 2.3.2.2 und Lauha, Sprachgebrauch, 232–241.

<sup>15</sup> Vgl. Kap. 3.1.

tikum der semitischen Sprachen oder, wie Wolff es nennt, eine der „Denkvooraussetzungen“<sup>16</sup> ist, auf ihre Tragfähigkeit hin überprüft werden.<sup>17</sup>

Zudem ist auch, da die hier vorliegende Studie mit sprachlichen und gedanklichen Einheiten sowie ihrem Zusammenhang befasst ist, die bereits von Barr geäußerte Kritik an der Vermischung von Wort und Begriff nicht außer Acht zu lassen.<sup>18</sup>

Die Wurzel der Wiedergabe des Wortes *נֶפֶשׁ* mit ‚Seele‘ und damit der oben geschilderten Fehldeutung ist die griechische Übersetzung des Alten Testaments. In der LXX wird *נֶפֶשׁ* mehr als 650 Mal mit *ψυχή* wiedergeben. Dies führte wiederum zur lateinischen Übersetzung *anima* in der Vulgata und basierend darauf zur Annahme, *נֶפֶשׁ* habe die Grundbedeutung ‚Seele‘, und zu der darauf aufbauenden, entsprechenden Übersetzung in deutschen Bibeln.<sup>19</sup>

Wolffs Erkenntnis, dass man die *nəfəʕš* und unsere Seelenvorstellungen nicht unreflektiert gleichsetzen kann, ist aber natürlich ebenfalls nicht im völlig luftleeren Raum entstanden, sondern Teil einer langen Diskussion, in der seine Studie einen deutlichen Einschnitt, aber keinen Schlusspunkt bildet. Auf diese Forschungen kann und wird die vorliegende Studie selbstverständlich aufbauen. Daher beginnt sie mit einem forschungsgeschichtlichen Überblick (Kap. 2). In diesem wird dargestellt, wie sich die Herangehensweise an die Untersuchung der Fragen, was das Wort *נֶפֶשׁ* bedeutet, wie das *nəfəʕš*-Konzept gefüllt war und welche Rolle diese für die Menschenvorstellungen/ das Menschenbild des AT spielt, im Laufe der Forschungsgeschichte verändert und die Erkenntnisse entwickelt haben. Dabei wird auch herausgearbeitet, welche Ergebnisse unumstritten sind und welche noch offenen (Teil-) Fragen bzw. Desiderate der Forschung, von denen hier einige vorausblickend bereits geschildert wurden, es zu bearbeiten gilt. In diesem Überblick, der aufgrund der Fülle der Untersuchungen zu diesem Thema keine Exhaustivität beanspruchen kann, sondern zentrale Entwicklungslinien und Ergebnisse aufzeigen will, wird auch näher auf die hier nur kurz vorweg genommenen Anfragen an Wolffs Studie eingegangen.

Somit ergibt sich die folgende Vorgehensweise: Nach dem forschungsgeschichtlichen Überblick und der Herausarbeitung der gerade vorab skizzierten, offenen Fragen werden in Kap. 3 die methodischen Grundlagen der vorliegenden Untersuchung erläutert. Hier wird zunächst die von Wolff geschilderte synthetische Bedeutung der Körperteil- und Organbezeichnungen

<sup>16</sup> Wolff, *Anthropologie*. 2010, 29.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu auch die Anfrage an Wolffs Konzept bei Stenger, *Körperteilbezeichnungen im Griechischen*, 163–167. 179–183; Steinert, *Synthetische Körperauffassungen*, 73–75 und Werning, *Der Kopf des Beines*, 105–114. 140 sowie Müller/Wagner, *Konzept*, passim (= Vorabpublikation der Ergebnisse dieser Fragestellung).

<sup>18</sup> Vgl. Barr, *Biblexegese und Semantik*, 205–261, bsd. 209–219.

<sup>19</sup> Näheres hierzu bei Rösel, *Die Geburt der Seele*, passim. Vgl. auch die Zusammenfassung der Studie Rösel bei Janowski, *Die lebendige nəfəʕš*, 36–37.

auf ihre Plausibilität hin befragt und untersucht, ob es sich dabei tatsächlich um ein Spezifikum der semitischen Sprachen handelt, weil dies auch Auswirkungen auf die Analyse von נָפֶשׁ hat. Dazu werden zum einen Anfragen Wagners<sup>20</sup> an Wolffs These thematisiert und zum anderen wird diese mit Erkenntnissen der Kognitiven Linguistik, genauer gesagt der Untersuchung konzeptueller Metonymien ins Gespräch gebracht. Dabei wird gefragt, welche Denkmechanismen der Verwendung von Körperteil- oder Organbezeichnungen anstelle ihrer Funktion oder eines Pronomens bzw. zur Bezeichnung einer Person zugrunde liegen, und gezeigt, dass dieses Sprachphänomen keine semitische Besonderheit darstellt. Zudem wird dargelegt, wie man über die Untersuchung sprachlicher Metonymien, die auf diese Denkmechanismen zurückzuführen sind, etwas über das zugrunde liegende gedankliche Konzept der jeweiligen Körperteile und Organe ermitteln kann.

Außerdem wird im Methodenkapitel die Kritik Barrs an bzw. seine Warnung vor der Vermischung von Wort und Begriff diskutiert, da auch die hier vorliegende Studie mit sprachlichen und gedanklichen Einheiten sowie ihrem Zusammenhang befasst ist.

Da man, um die in Kap. 3 dargestellte Methodik anwenden zu können, die verschiedenen Bedeutungen des Wortes נָפֶשׁ auf ihren Zusammenhang befragen muss, folgt nach dem Methodenkapitel eine ausführliche (synchrone) Darstellung des weiten Spektrums an Bedeutungen des Wortes נָפֶשׁ, sowie eine Analyse ihres Zusammenhangs (Kap. 4). Dabei werden auch die in der neueren Forschung umstrittenen Wiedergaben ‚Leiche‘ und ‚Seele‘ näher betrachtet und untersucht, ob – zumindest was die Übersetzung des Wortes נָפֶשׁ angeht – ‚Seele‘ zu Recht aus dem AT verschwunden ist.

Bevor im nächsten Schritt (Kap. 5) aufbauend darauf die Rolle der *nəfəš* in den Menschenvorstellungen des AT analysiert werden kann, muss zuerst gefragt werden, ob diese überhaupt einheitlich waren (Kap. 5.1.1). Da außerdem die Texte, die zur Analyse herangezogen werden, in sich Wachstumschichten aufweisen und zwischen der Entstehungszeit einzelner Texte u.U. mehrere Jahrhunderte liegen können, eine linguistische Studie aber in der Regel über den gesamten relevanten Text erfolgt, muss vorab auch die Frage gestellt werden, ob und wo neben dieser synchronen Herangehensweise auch diachrone Schritte angebracht sind (Kap. 5.1.2).

In Kap. 5.2 wird dann mit Hilfe der Analyse sprachlicher Metonymien, denen bestimmte konzeptuelle Metonymien zugrunde liegen, untersucht, was es bedeutet, wenn der Mensch sich selbst, statt ein Pronomen bzw. Pronominalsuffix oder eine andere (suffigierte) Körperteil- oder Organbezeichnung bzw. רִיחַ zu wählen, als נָפֶשׁ bezeichnet und was dies über das zugrunde liegende *nəfəš*-Konzept aussagt. Im Vergleich mit anderen, ähnlich verwendeten Körperteil- und Organlexemen sowie mit רִיחַ wird in Kap. 5.2.3 zudem

<sup>20</sup> Vgl. Wagner, Bedeutungsspektrum, passim.

gefragt, ob im metonymischen Gebrauch zur Bezeichnung der Person wirklich, wie Lauha vermutet, eine Austauschbarkeit vorliegt.<sup>21</sup>

Anschließend wird untersucht, welche Aussagen man aufbauend auf der Analyse dieses Gebrauchs über das *naefæš*-Konzept als Ganzes treffen kann, welchem uns bekannten Konzept dieses damit entsprechen könnte und welche Übersetzung man basierend darauf an den Stellen wählen sollte, an denen in gängigen deutschen Bibeln das Wort *נֶפֶשׁ* mit ‚Seele‘ übersetzt wurde (Kap. 5.3).

Basierend darauf kann dann gefragt werden, ob man die *naefæš* als zentraler als andere Körperbereiche/-teile für die Menschenvorstellung(en) werten kann (Kap. 5.4).

Abschließend werden die Ergebnisse gebündelt (Kap. 6).

Zu Beginn sollten noch einige formale/terminologische Hinweise erfolgen.

#### 1. Die Bezeichnung Körperteil

Die Bezeichnung Körperteil wird im Folgenden weit gefasst, d. h. es können damit nicht nur äußere Körperteile, wie z. B. die Hand und der Fuß, sondern auch innere Organe, wie z. B. das Herz, sowie dem Menschen zugesprochene „Teile“, wie z. B. die *ru<sup>a</sup>h*, gemeint sein.

#### 2. Formale Unterscheidung zwischen Wort und Konzept

Da es für die vorliegende Studie, in der vom Ko- und Kontext<sup>22</sup> des Wortgebrauchs auf zentrale Elemente im Konzept zurückgefragt wird, wichtig ist, zu unterscheiden, wann vom Konzept und wann vom Wort die Rede ist, wird *naefæš* in Umschrift gesetzt, wenn vom gedanklichen Konzept oder der *naefæš* als Teil des Menschen gesprochen wird sowie dann, wenn das Wort in einem Beleg (zunächst noch) unübersetzt bleibt. *נֶפֶשׁ* hingegen meint immer das hebräische Wort. Bei anderen Körperteillexemen wird dies entsprechend gehandhabt.

Im forschungsgeschichtlichen Überblick begegnen einige Autorinnen/Autoren (z. B. Schwab), die nicht deutlich zwischen Wort und Konzept unterscheiden. Dort wird dennoch die gerade geschilderte formale Unterscheidung durchgeführt, wobei sich aufgrund der Unschärfe in den Studien auch Fälle ergeben, bei denen nicht ganz sicher zu entscheiden ist, ob der Autor/die Autorin vom Wort oder vom Konzept spricht.

<sup>21</sup> Vgl. Lauha, Sprachgebrauch, 232–241.

<sup>22</sup> Mit Kotext wird in dieser Arbeit der direkte sprachliche Kontext bezeichnet, d. h. die das Wort umgebenden Wörter bzw. Sätze. Mit Kontext wird dieser und der außersprachliche Kontext bzw. nur der außersprachliche Kontext bezeichnet. Wo ausgedrückt werden soll, dass entweder der Kotext alleine oder der Ko- und der weitere Kontext zusammen relevant sein können, wird im Folgenden von Ko(n)text gesprochen.

### 3. Der Terminus sprachliche Metonymie

Der Terminus sprachliche Metonymie wird in dieser Arbeit weiter gefasst als normalerweise. Er umfasst Metonymien im engeren Sinn (Teil-Teil-Beziehung) ebenso wie Synekdochen (Teil-Ganzes) und Meronymien (integraler Teil-Ganzes), denn die Bezeichnung orientiert sich daran, dass diesen sprachlichen Erscheinungen eine konzeptuelle Metonymie zugrunde liegt.<sup>23</sup>

Konzeptuelle Metaphern und Metonymien werden in der Regel in Kapitälchen gesetzt. Dieser Konvention folgt diese Arbeit ebenfalls.<sup>24</sup>

### 4. Zum Umgang mit Kommentaren und Textkritik

Aufgrund der Fülle der hier zu betrachtenden Belegstellen ist es nicht möglich, jeden Kommentar zu jeder dieser Stellen zu konsultieren. Daher wird bei Belegen, bei denen sich die Wortbedeutung bereits aus dem Kontext erschließen lässt und es auch keine sonstigen Interpretationsschwierigkeiten gibt, keine Kommentarliteratur hinzugezogen. Wo der weitere Ko(n)text betrachtet wird und bei strittigen oder schwierigen Passagen werden hingegen selbstverständlich neuere Kommentare, die ggf. repräsentativ für verschiedene Positionen ausgewählt wurden, sowie, wo es darüber hinaus notwendig oder sinnvoll ist, auch Einzelstudien konsultiert.

Textkritische Probleme werden, ebenfalls aufgrund der Vielzahl der Belege, nur thematisiert – in der Regel in einer Fußnote –, wenn sie für die Übersetzbarkeit oder das Verständnis eines Verses eine signifikante Rolle spielen. (Angaben gemäß BHS – textkritischer Apparat).

### 5. Abkürzungen

- a) Allgemeine Abkürzungen richten sich nach: Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG<sup>4</sup>. Herausgegeben von der Redaktion der RGG<sup>4</sup>, Tübingen 2007, 293–302.
- b) Die verwendeten Abkürzungen der biblischen Bücher sowie die Wiedergabe biblischer Namen richten sich nach: Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien. Herausgegeben von den katholischen Bischöfen Deutschlands, dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bibelgesellschaft – Evangelisches Bibelwerk.
- c) Die verwendeten Abkürzungen der Quellen, Reihen, Zeitschriften etc. richten sich nach: Schwertner, Siegfried M.: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG), 3., überarb. u. erw. Aufl., Berlin u.a. 2014.

---

<sup>23</sup> Vgl. Kap. 3.1.2.

<sup>24</sup> Vgl. Lakoff/Johnson, *Leben in Metaphern*, passim.



d) Folgende darüber hinausgehende Abkürzungen wurden verwendet:

AHw	Soden, W. von: Akkadisches Handwörterbuch, 3 Bde., Wiesbaden 1965–1981.
ARM	Archives Royales des Mari. Paris
CDA	Black, J./George, A./Postgate, N.: A Concise Dictionary of Akkadian (SANTAG Arbeiten und Untersuchungen zur Keilschriftkunde 5), Wiesbaden <sup>2</sup> 2000.
CT	Cuneiform Texts in the British Museum, London.
DISO	Jean, Ch.F./Hoftijzer, J.: Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest, Leiden 1965.
DULAT	Olmo Lete, G. del/Sanmartín, J.: A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition. 2 Bde. (HdO 67), Leiden/Boston <sup>3</sup> 2015.
Gesenius <sup>18</sup>	Gesenius, W.: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Begonnen von Rudolf Meyer, bearb. und hrsg. von Herbert Donner, 7 Bde., Berlin u.a. 1987–2012.
K.	Signatur des British Museum (Kuyundjik).
KAHAL	Dietrich, W./Arnet, S.: Konzise und aktualisierte Ausgabe des hebräischen und aramäischen Lexikons zum Alten Testament. Koehler&Baumgartner, Leiden/Boston 2013.
TCL	Textes Cunéiformes. Musée du Louvres, Département des Antiquités Orientales. Paris.



## 2. Forschungsgeschichtlicher Überblick

Die Fragen, wie das Wort  $\psi\chi\eta$  richtig zu übersetzen ist, welches gedankliche Konzept der Wortverwendung zugrunde liegt und welche Rolle dieses in den alttestamentlichen Menschenvorstellungen spielt, werden hier nicht zum ersten Mal gestellt. Die vorliegende Arbeit kann auf zahlreiche Studien zu diesem Thema aufbauen. Der folgende forschungsgeschichtliche Überblick richtet daher den Blick gezielt darauf, wie sich die Herangehensweise an die Beantwortung dieser Fragestellungen verändert und die Erkenntnisse entwickelt haben, welche Ergebnisse unumstritten sind sowie welche noch offenen Fragen bzw. Desiderate der Forschung es zu bearbeiten gilt.

Aufgrund der Fülle an Untersuchungen zu  $\psi\chi\eta$  kann dabei keine Exhaustivität beansprucht werden, sondern Ziel ist es, die Entwicklungslinien und zentralen Ergebnisse zu dieser Thematik herauszuarbeiten und die sich daraus ergebenden noch offenen Fragen zu formulieren.

Da somit die jeweilige Herangehensweise und die Erkenntnisse im Fokus stehen, wird auch nur dort auf die von den Autorinnen und Autoren bearbeiteten Belegstellen eingegangen, wo dies zum Verständnis der Methodik, der Argumentation oder der Ergebnisse notwendig ist.

### 2.1 Die „vorkritische“ Zeit

In den Anfängen des Christentums spielte der griechische Text der LXX eine große Rolle, wo  $\psi\chi\eta$  meist mit  $\psi\upsilon\chi\eta$  übersetzt wird. „Die Mehrzahl der ntl. Autoren benutzte“ ihn und „er wurde zur offiziellen B.[ibel] der Kirchenväter.“<sup>1</sup> Später wurde die LXX in der lateinischen Kirche von der Vulgata<sup>2</sup> (als Vollbibel) verdrängt. Diese setzte sich im Laufe des Frühmittelalters als *einzig gültige* Bibel durch und war daher Grundlage der christlichen Theologie an den Universitäten. Interesse an der Bedeutung des hebräischen Wortes  $\psi\chi\eta$  oder dem der Wortverwendung zugrunde liegenden Konzept gab es sei-

---

<sup>1</sup> Dogniez, Art. Übersetzungen, 1490 (beide Zitate).

<sup>2</sup> Der Name wird allerdings erst im 16. Jahrhundert gebräuchlich. Er bedeutet „die allgemein Verbreitete“. Fischer, Text, 169. Vgl. zum Text und der Geschichte der Vulgata 169–175; Schulz-Flügel, Art. Übersetzungen, passim und zum Text und der Geschichte der LXX Fischer, Text, 115–156 sowie Ziegert/Kreuzer, Art. Septuaginta, passim; Dogniez, Art. Übersetzungen, passim und Brock, Übersetzung ins Griechische, 163–170.

tens der christlichen Theologie in dieser Zeit nicht. In der Vulgata wird נִפְשׁ dem Sprachgebrauch der LXX folgend meist mit *anima* wiedergegeben.<sup>3</sup>

Erst im Humanismus fanden der hebräische Text des Alten Testaments und die hebräische Sprache erstmals wirkliches Interesse bei christlichen Gelehrten.<sup>4</sup> Im Zuge dieses neuen Sprachstudiums wurde man sich rasch bewusst, dass ψυχή, *anima* oder ‚Seele‘ (jedenfalls in deren zeitgenössischer Bedeutung) nicht immer die richtige Wiedergabe des Wortes נִפְשׁ ist.<sup>5</sup> So gibt schon der Humanist und Hebraist J. Reuchlin 1506 in seinem Wörterbuch, das als „die erste hebräische Grammatik der Neuzeit“<sup>6</sup> gilt, ‚belebter/beseelter Körper‘ und ‚Mensch/Person‘ als Bedeutungen neben ‚Seele‘ an. Bemerkenswert ist auch, dass er dort für das Verb נָפַח statt der zu seiner Zeit üblichen Übersetzung *animare/recreate* die Wiedergabe *refrigerare* angibt, weil diese Übersetzung die wörtlichere sei und vom griechischen Gebrauch von Seele wegführe.<sup>7</sup> 1525 nennt der Hebraist und Humanist S. Münster in seinem hebräischen Wörterbuch zusätzlich noch die Übersetzungsmöglichkeit ‚Wille‘ und gibt an, dass der Plural an zwei Stellen anstatt נִפְשֵׁי für ‚Atem‘ stehe.<sup>8</sup>

Der Theologe und Hebraist J. Buxtorf erweitert diese Liste 1645 in seinem Lexikon der hebräischen Sprache erneut. Er führt neben ‚Seele‘, ‚Geist‘, ‚Verstand (*mens*)‘ auch ‚Leben‘, ‚belebter Körper‘, ‚Atem‘, ‚begehrende Seele‘, ‚Begierde‘ und ‚Appetit‘, sowie ‚Leiche‘ an.<sup>9</sup>

Allerdings dauerte es noch ein weiteres Jahrhundert – wie die ersten der unten folgenden Beispiele zeigen – bis man auch in theologischen Arbeiten wirklich zu fragen begann, ob ‚Seele‘ die Grundbedeutung des Wortes נִפְשׁ sei und mit diesem dasselbe wie die christliche Seelenvorstellung bezeichnet werde. Erst die Emanzipation der Bibelwissenschaft von der kirchlichen Dogmatik, die Überwindung des orthodoxen Inspirationsdogmas und die Einsicht in die Geschichtlichkeit der biblischen Texte sowie ihrer Aussagen

<sup>3</sup> Vgl. Rösel, *Die Geburt der Seele*, passim, insb. 162–170. „Für die Wirkungsgeschichte ist nun von entscheidender Bedeutung [...], dass Hieronymus in seiner Vulgata-Übersetzung dem LXX-Sprachgebrauch fast durchgängig mit *anima* und Martin Luther mit ‚Seele‘ gefolgt sind.“ (167–168). Vgl. auch die Zusammenfassung der Studie Rösel bei Janowski, *Die lebendige naefæš*, 36–37.

<sup>4</sup> Mir ist bewusst, dass ich hier die jüdische Auslegung ausklammere. Zwar wäre ein Überblick über deren Beschäftigung mit der *naefæš* und ihren Darstellungen zur Seelenfrage durchaus interessant, er kann aber hier nicht erfolgen.

<sup>5</sup> Auch Luther hat dies „sehr wohl gewusst, wie man an vielen Stellen seiner Auslegung alttestamentlicher Schriften sehen kann. Er hat tatsächlich fast die ganze Breite an Bedeutungen von *nepheš*, die wir heute kennen, erkannt und dargestellt“. Fichtner, *Seele oder Leben*, 306.

<sup>6</sup> Beutel, *Aufklärung*, 212.

<sup>7</sup> Vgl. Reuchlin, *De rudimentis*, Artikel נָפַח, 331 (in liber secundus).

<sup>8</sup> Vgl. Münster, *Dictionarium*, Artikel נִפְשׁ.

<sup>9</sup> Vgl. Buxtorf, *Lexicon*, 480. Daneben gab es im 17. Jahrhundert aber auch Wörterbücher, die nur die Übersetzung Seele (*anima*) anführten. Vgl. z. B. Calasio, *Dictionarium*, 62.