



**Katrin Müller**

***Lobe den Herrn, meine „Seele“***

*Eine kognitiv-linguistische Studie zur nǣfǣš des Menschen im Alten Testament*

(BWANT, 215)

Stuttgart: Kohlhammer 2018

359 S., 70,00 €

ISBN 978-3-17-034436-5

**Thomas Hieke (2020)**

Die „Seele“ ist ein Standard-Thema in meiner Vorlesung „Aspekte alttestamentlicher Anthropologie“, und eines der ersten Dinge, was die Studierenden dort lernen, ist, dass „Seele“ keine gute Übersetzung ist. Das deckt sich mit einem wichtigen Plädoyer von Katrin Müller (M.) in ihrer Doktorarbeit, die sie bei Andreas Wagner in Bern geschrieben hat. Die Studie liegt nun in überarbeiteter Fassung in Band 215 der Reihe Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament (BWANT) vor. Sie hat wesentlich mehr zu bieten als nur diese Einsicht in die Übersetzungsproblematik. Eine einfache Lösung darf man gleichwohl nicht erwarten, denn schon die Anführungszeichen um „Seele“ und die Transkription *nǣfǣš* im Untertitel zeigen das Dilemma an.

Nach einer kurzen Einleitung (Kapitel 1), in der M. ihr Anliegen, ihre Vorgehensweise und ihre Terminologie beschreibt, taucht sie in eine faszinierende Forschungsgeschichte des 18.-21. Jh. ein (Kapitel 2). Die „Seele“ kommt aus der Wiedergabe des hebräischen *nǣfǣš* mit dem griechischen Begriff *psychē* und dem lateinischen Wort *anima*, doch schon in der „vorkritischen“ Zeit ab dem Humanismus mehren sich die Bemerkungen, dass „Seele“ eine unpassende Wiedergabe sei (2.1). M. durchforstet die aufkommende exegetische Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts und systematisiert deren Einsichten (2.2). Das 20. Jahrhundert bringt dann erste Einzeluntersuchungen und wird gekrönt von der inzwischen als „klassisch“ geltenden Anthropologie von Hans Walter Wolff (2.3). Wolffs Positionen werden im Folgenden weitflächig übernommen, insbesondere die Einsicht, dass das Alte Testament (besser: die Hebräische Bibel) keine Zweiteilung des Menschen in „Leib“ und „Seele“ und auch keine

Dreiteilung in „Körper“, „Geist“ und „Seele“ kennt. Damit ist die Übersetzung mit „Seele“ unmöglich. Dabei blieb aber Wolff nicht stehen. Er zeigte auch, dass es für das Hebräische nichts Ungewöhnliches ist, dass ein Wort einen konkreten Körperteil ebenso wie eine abstrakte Größe bezeichnen kann. Daraus schloss er dann aber, dass dies ein spezifisch „hebräisches“ (oder „semitisches“) Denken sei, das Wolff als „synthetisch“ bezeichnete. Zugleich sei *nəfəš* ein „anthropologischer Hauptbegriff“ neben drei weiteren (*lēb*, „Herz, Vernunft“, *rūah*, „Wind, Geist“ und *bāšār*, „Fleisch, Sterblichkeit“). M. fragt nun in ihrer Arbeit, ob sich diese Thesen Wolffs, die auch Widerspruch erfahren haben, halten lassen.

Dazu verwendet sie eine Methodik, die sie in Kapitel 3 näher beschreibt. M. verfolgt einen „kognitiv-linguistischen“ Ansatz und identifiziert damit sogenannte „konzeptuelle Metonymien“, die hinter den sprachlich identifizierbaren Metonymien stehen. Hinter der einfach zu verstehenden sprachlichen Metonymie „Ich brauche eine helfende Hand“ – „Hand“ meint hier eine helfende Person – steht der grundsätzliche Denkmechanismus KÖRPERTEIL FÜR PERSON (das ist die konzeptuelle Metonymie). Eine zweite konzeptuelle Metonymie ist KÖRPERTEIL FÜR FUNKTION. Dafür wäre ein einfaches Beispiel: „Leih mir dein Ohr“ – hier steht „Ohr“ für „Gehör“ bzw. „Aufmerksamkeit“. Mit diesem Grundgerüst erschließt sich M. im folgenden Kapitel 4 die Bedeutungen des Wortes *nəfəš*. M. verwendet hebräische Buchstaben, נְפֶשׁ, wenn sie das hebräische Wort meint, und die Umschrift *nəfəš*, wenn sie das Konzept dahinter ansprechen will.

Als Grundbedeutung des Wortes נְפֶשׁ kann nach wie vor „Kehle“ angesetzt werden. Das deckt sich auch mit dem Akkadischen (*napištu*). Gleichwohl ist das Wort in dieser Bedeutung nur selten belegt. M. zeigt dann zunächst auf, wie der Körperteil für bestimmte Funktionen steht: „Verlangen“ und abgeleitete Bedeutungen einerseits, „Leben“ und „Lebenskraft“ andererseits. Schließlich kann der Körperteil „Kehle“ auch für die Person als ganzer in ihrer Vitalität stehen. M. diskutiert dazu zahlreiche Belegstellen. Sie geht auch auf die althebräische Epigraphik ein. In der Debatte darum, ob der Begriff für die Leiche verwendet werden kann, bringt sie u.a. einen Exkurs dazu, wie *npš* im Kontext des Totenkults und für eine Grabstele Verwendung finden kann. Den Abschnitt beschließt M. mit einem Plädoyer dafür, auf die missverständliche Übersetzung mit „Seele“ zu verzichten (und schließt sich dabei z.B. Bernd Janowski an). Stattdessen muss man den Weg der metonymischen Bedeutungserweiterung bzw. sogar der Bedeutungserweiterungsketten gehen und über die konzeptuellen Metonymien KÖRPERTEIL FÜR FUNKTION bzw. KÖRPERTEIL FÜR PERSON sich die jeweils gemeinte Bedeutung erschließen.

Kapitel 5 ist überschrieben mit „Der Mensch als נְפֶשׁ – die *nəfəš* des Menschen“. Darin befasst sich M. u.a. mit der Frage, inwieweit vom Konzept der *nəfəš* auf ein Menschenkonzept des AT insgesamt geschlossen werden kann und welches Ge-

wicht dem Begriff im Vergleich zu anderen Körperteilbezeichnungen zukommt. Exkurse behandeln die Frage nach der *næfæš* Gottes, nach *psychē* im Neuen Testament und nach dem „lebendigen Wesen“ (*næfæš hayyâ*) von Gen 2,7.19 und anderen Stellen.

In ihrer Zusammenfassung bündelt M. sehr übersichtlich die Ergebnisse ihrer Untersuchung. Das *næfæš*-Konzept war im Verlauf der Entstehung der biblischen Literatur als solches nicht klar definiert und wurde nicht immer auf die gleiche Weise gesehen. „Zeigen konnte die Studie aber, dass das Element der *bedürftigen, verlangenden und gefährdeten Lebendigkeit* im *næfæš*-Konzept der Schreibenden zentral war, und zwar über die verschiedenen Textarten, breit über den Kanon und auch die verschiedenen Schichten hinweg. In der metonymischen Verwendung des suffigierten Wortes für eine Person werden die Elemente Verlangen/Bedürftigkeit und (gefährdete) Lebendigkeit an dieser besonders betont, d.h. der Mensch wird dann unter diesen beiden Teilaspekten oder unter einem von ihnen besonders betrachtet“ (S. 314). Allerdings werde *næfæš* auch für Gott verwendet, und dabei geht es dann nicht um eine bedrohte oder gerettete Lebendigkeit, denn die Lebendigkeit Gottes steht nie auf dem Spiel (S. 251). Gott hat aber sehr wohl ein Verlangen nach dem Menschen bzw. nach einem bestimmten Verhalten des Menschen, während Gott andere Dinge am Menschen verabscheut. Die Rede von der *næfæš* Gottes betont also Gottes „Berührtsein“ vom Handeln der Menschen.

Was nun die Übersetzung selbst betrifft, legt sich M. nicht fest. Vom Konzept her müsste man von einem „vitalen Selbst“ oder einem „intentionalen Ich“ reden, denn das ist mit *næfæš* gemeint – doch das passt nicht in den deutschen Sprachgebrauch. M. optiert daher dafür, in wissenschaftlichen Arbeiten das Wort unübersetzt zu lassen und bei Bibelübersetzungen zu freieren Wiedergaben zu greifen, die jedoch möglichst wenig Fremdes in das AT eintragen sollen (S. 314). Auf „Seele“ als Übersetzung solle man ganz verzichten: „Die Seele ist uns somit im AT – jedenfalls als Wiedergabe des Wortes *נַפְשׁ* – tatsächlich völlig zu recht abhanden gekommen“ (S. 314 in Anspielung an einen Aufsatz von Thomas Krüger). Für die „freieren Wiedergaben“ wäre eine Liste von Beispielen hilfreich – es ist nämlich wirklich sehr schwierig, passende deutschsprachige Begriffe zu finden, die „nicht zu viel Fremdes in das AT eintragen“. Wieder einmal (und wie so oft) hilft die beste Übersetzung nichts, wenn man sich nicht das Konzept hinter dem bloßen Wort aneignen will.

Was die beiden Annahmen von Wolff betrifft, so muss M. diese Punkte im Wesentlichen zurückweisen: Das „synthetische“ Denken, das Körperteile als metonymische Bezeichnung für andere, abstrakte Inhalte (Funktionen, die ganze Person) heranzieht, ist keineswegs typisch „semitisch“. Die konzeptuellen Metonymien KÖRPERTEIL FÜR FUNKTION bzw. KÖRPERTEIL FÜR PERSON sind nach Ausweis der linguistischen Studien allgemein-menschlich, also universell (bzw. eine Universalie). Von hierher

wird auch deutlich, dass es nicht wirklich „anthropologische *Hauptbegriffe*“ gibt. Lebendigkeit und Verlangen/Bedürftigkeit sind zwar wichtig für den Menschen, aber das macht das Konzept *næfæš* noch nicht wichtiger für das biblische Menschenbild als andere Begriffe, die ebenfalls von Körperteilbezeichnungen herkommen und dann auch wichtige Funktionen im Menschsein benennen. „Es ist allerdings so, dass das Element, das besonders eng mit ihr [der Kehle/ *næfæš*] verbunden wurde, die verlangende, bedürftige/gefährdete und auf ihre Erhaltung hin strebende Lebendigkeit des Menschen, zugleich auch ein wichtiges Thema der alttestamentlichen Texte ist; besonders dort, wo vom Menschen im Gottesbezug oder im Gegenüber zu seinen Mitmenschen und insbesondere seinen Feinden gesprochen wird. Insofern verweist  $\psi\eta\eta$  also doch auf eine Grunddimension des menschlichen Lebens aus alttestamentlicher Sicht“ (S. 316).

Die sorgfältig gearbeitete Studie liefert wichtige Einsichten in die Ausdrucksweise und die Konzepte alttestamentlicher Anthropologie. Die von Hans Walter Wolff angestoßenen Grundüberlegungen werden aufgegriffen und teilweise modifiziert bzw. in Teilen zurückgewiesen; die grundsätzliche Linie wird weiterentwickelt unter Verwendung von Impulsen v.a. von Bernd Janowski und Andreas Wagner. Die reflektierte Methodik der kognitiven Linguistik lieferte hilfreiche Ergebnisse, so dass M. recht zu geben ist, wenn sie anregt, andere Körperteilbezeichnungen in ähnlicher Weise zu untersuchen. Zukünftige Studien zum „Menschenbild des Alten Testaments“ müssen die Arbeit von M. ebenso zur Kenntnis nehmen wie diejenigen, die lexikographisch und im Bereich der Übersetzung arbeiten.

**Zitierweise: Thomas Hieke.** Rezension zu: *Katrin Müller. Lobe den Herrn, meine „Seele“. Stuttgart 2018*  
in: bbs 6.2020  
[https://www.bibelwerk.de/fileadmin/verein/buecherschau/2020/Mueller\\_Lobe-den-Herrn.pdf](https://www.bibelwerk.de/fileadmin/verein/buecherschau/2020/Mueller_Lobe-den-Herrn.pdf)