

Katrin Müller

Lobe den Herrn, meine „Seele“

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

Kohlhammer

Beiträge zur Wissenschaft
vom Alten und Neuen Testament

Band 215

Herausgegeben von
Walter Dietrich
Ruth Scoralick
Reinhard von Bendemann
Marlis Gielen

Heft 15 der elften Folge

Katrin Müller

Lobe den Herrn, meine „Seele“

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

Verlag W. Kohlhammer

Für meinen Sohn und meinen Mann.

1. Auflage 2018

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-034436-5

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17-034437-2

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Inhalt

Vorwort.....	9
1. Einleitung.....	11
2. Forschungsgeschichtlicher Überblick.....	19
2.1 Die „vorkritische“ Zeit.....	19
2.2 Das 18. und 19. Jahrhundert.....	21
2.2.1 Die Wiedergabe des Wortes im 18. Jahrhundert.....	21
2.2.2 Neue Zugänge Ende des 18. Jahrhunderts.....	27
2.2.2.1 Ziegler (1791).....	27
2.2.2.2 Eichhorn (1793).....	28
2.2.3 Die Analyse bis zum Ende des 19. Jahrhunderts.....	29
2.2.3.1 Carus' <i>Psychologie der Hebräer</i> (posthum 1809).....	29
2.2.3.2 <i>Das hebräisch-deutsche Handwörterbuch</i> <i>von Wilhelm Gesenius (1810/1812)</i>	31
2.2.3.3 <i>Saalschütz (1837)</i>	34
2.2.3.4 <i>שְׂפָרָה als Band zwischen Geist und Leib (1842–1855):</i> <i>Nork, Beck und Delitzsch</i>	36
2.2.3.5 <i>Weitere Studien (Ende des 19./Anfang des 20. Jhd.)</i>	41
2.2.4 Zwischenfazit.....	43
2.3 Von den ersten Einzeluntersuchungen zu שְׂפָרָה über Wolffs Anthropologie zu den neueren Forschungsbeiträgen.....	46
2.3.1 Von den ersten Einzeluntersuchungen zu שְׂפָרָה bis zu Wolffs Anthropologie des Alten Testaments.....	46
2.3.1.1 <i>Briggs (1897)</i>	46
2.3.1.2 <i>Schwab (1913)</i>	48
2.3.1.3 <i>Lichtenstein (posthum 1920)</i>	51
2.3.1.4 <i>Die Eigenart israelitischen Denkens:</i> <i>Pedersen (1920/26)</i>	54
2.3.1.5 <i>Der Mensch als komplexer Körper:</i> <i>Robinson (1925)</i>	57
2.3.1.6 <i>Eine neue (umstrittene) Grundbedeutung:</i> <i>Dürr (1925)–Johnson (1949)</i>	58
2.3.1.7 <i>Seligsons Widerspruch (1951)</i>	64
2.3.1.8 <i>Zwischenstand und offene Diskussionspunkte</i>	71
2.3.1.9 <i>Wolffs Anthropologie (1973)</i>	77

2.3.2	Aufnahme von, Ergänzungen zu und Einsprüche gegen Wolffs Analyse von $\psi\text{פָּנֵי}$	80
2.3.2.1	<i>Westermann (THAT), Seebass (ThWAT)</i> <i>und die Übersetzung ‚Seele‘</i>	80
2.3.2.2	<i>Lauhas Einspruch gegen eine Bedeutung für</i> <i>die Anthropologie</i>	82
2.3.3	Neuere Forschungsbeiträge.....	84
2.3.3.1	<i>Noch einmal die Grundbedeutung</i> <i>und der Vergleich mit $\psi\text{פָּנֵי}$</i>	84
2.3.3.2	<i>Verzicht auf Seele als Übersetzungsmöglichkeit?</i>	87
2.3.3.3	<i>Michels Einspruch gegen die Bedeutung ‚Leiche‘</i>	90
2.3.3.4	<i>Einspruch gegen die Reduktion auf</i> <i>vier Haupt-/Grundbegriffe</i>	91
2.3.3.5	<i>Die 18. Auflage des Wörterbuchs von Gesenius</i> <i>und die Neuauflage des Lexikons von</i> <i>Köhler/Baumgartner</i>	95
2.4	Fazit.....	96
3.	Methodische Grundlagen.....	100
3.1	Anfragen an Wolffs Konzept des synthetischen Denkens.....	100
3.1.1	Das synthetische Bedeutungsspektrum.....	101
3.1.2	Die synthetische Bedeutung der Körperteile aus kognitiv-linguistischer Sicht.....	106
3.2	Wort, Begriff und Konzept.....	120
4.	Die Bedeutungen des Wortes $\psi\text{פָּנֵי}$	126
4.1	Kehle und Atem.....	126
	Exkurs 1: Die Wurzel im Akkadischen.....	138
4.2	Gesten / körperliche Empfindungen.....	141
4.3	Körperteil für Funktion.....	148
4.3.1	Verlangen und daraus abgeleitete Bedeutungen.....	148
4.3.2	Leben(-skraft).....	160
4.4	Körperteil für Person.....	171
	Exkurs 2: $\psi\text{פָּנֵי}$ in der althebräischen Epigraphik.....	179
4.5.	Leiche?.....	187
	Exkurs 3: <i>npš</i> im Kontext des Totenkults und zur Bezeichnung einer Grabstele.....	191
4.6	Seele?.....	195

5. Der Mensch als נִפְּנָה – die <i>næfæš</i> des Menschen.....	206
5.1 Vorüberlegungen.....	206
5.1.1 Die Frage nach dem Menschenkonzept des AT.....	206
5.1.2 Synchron oder diachron?	211
5.2 Der metonymische Gebrauch des Wortes נִפְּנָה	
anstelle eines Pronomens.....	214
5.2.1 Aussagekraft und Vorgehensweise.....	214
5.2.2 Die Kontexte des metonymischen Gebrauchs.....	216
5.2.2.1 <i>Die næfæš und Liebe und Verlangen</i>	216
5.2.2.2 <i>Die næfæš und Hass und Abscheu/Abneigung</i>	224
5.2.2.3 <i>Die næfæš und andere Emotionen</i>	230
5.2.2.4 <i>Das gefährdete/gerettete Leben –</i> <i>(Hilfs-)Bedürftigkeit</i>	236
Exkurs 4: Die נִפְּנָה Gottes	245
5.2.2.5 <i>Die bedürftige Lebendigkeit und Kummer/Bestürzung</i>	251
5.2.3 Vergleich mit anderen Körperteilbezeichnungen	252
5.2.3.1 לב/Herz und die Sinnesorgane עֵינַי/Augen und אוָן/Ohren	252
5.2.3.2 כִּלְיֹת/Nieren und weitere innere Bereiche	258
5.2.3.3 רֹחַ	264
5.2.3.4 בֶּשֶׂר	268
5.2.3.5 שֶׁפֶה/Lippe, לָשׁוֹן/Zunge und פֶּה/Mund	271
5.2.3.6 יָד	272
5.2.3.7 <i>Fazit des Vergleichs</i>	273
5.2.4 Die Metonymie in späten Texten	273
5.3 Die נִפְּנָה als „Teil“ des Menschen	280
Exkurs 5: ψυχή im Neuen Testament	294
5.4 Die Frage der Relevanz	297
Exkurs 6: נִפְּנָה חַיָּה	301
6. Zusammenfassung	305
Literatur	318
Register	346

Vorwort

Das vorliegende Buch ist eine überarbeitete und leicht erweiterte Fassung meiner Arbeit „Der Mensch als אָדָם und die *næfæš* des Menschen. Das Bedeutungsspektrum des Wortes אָדָם und das *næfæš*-Konzept der alttestamentlichen Menschenvorstellungen aus kognitiv-linguistischer Perspektive“, die im Frühjahrssemester 2016 an der Theologischen Fakultät der Universität Bern als Dissertationsschrift angenommen wurde.

Da in der Einleitung sowohl die Motivation als auch die Vorgehensweise detailliert dargelegt werden, möchte ich mich an dieser Stelle darauf beschränken, all denen zu danken, die am Gelingen dieser Arbeit beteiligt waren.

An erster Stelle möchte ich meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Andreas Wagner ganz herzlich danken. Er hat nicht nur mein Interesse an der alttestamentlichen Anthropologie geweckt und mir vorgeschlagen, mich mit der *næfæš* im Alten Testament zu beschäftigen, sondern meine Arbeit auch exzellent betreut und mich darüber hinaus zudem immer gefördert und unterstützt.

Herzlich danken möchte ich auch Frau Prof. Dr. Silvia Schroer für die Übernahme des Zweitgutachtens, die Unterstützung meiner Arbeit und ihre sehr hilfreichen Ratschläge.

Ich danke Frau Dr. Christine van Eickels für das gründliche Korrekturlesen meiner Arbeit.

Mein herzlicher Dank gilt auch Herrn Prof. Dr. Walter Dietrich und Frau Prof. Dr. Ruth Scoralick für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe BWANT, die gründliche Durchsicht meiner Arbeit und sehr gute Beratung bei der Überarbeitung für die Drucklegung.

Danken möchte ich auch der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG). Meine Anstellung im DFG-Projekt „*stabilitas dei*“ hat mir nicht nur die Finanzierung meiner Promotion ermöglicht und mir die Gelegenheit gegeben, mich vertieft in die exegetischen Methoden des AT einzuarbeiten, sondern mir erst den Zugang zu der hier verwendeten Methodik eröffnet.

Mein Dank gilt daher auch dem Institut für Theologie und Sozialethik der TU Darmstadt, bei dem dieses Projekt angesiedelt war. Vielen Dank für die guten Arbeitsbedingungen, die ich dort vorfand.

Herzlich danken möchte ich auch der Theologischen Fakultät der Universität Bern, wo ich als Assistentin beste Arbeitsbedingungen und ein tolles Arbeitsklima vorfand.

Besonders danke ich meiner Kollegin Nancy Rahn, die mir mit Rat und Tat beim Abschluss meiner Dissertation zur Seite stand.

Von der fertigen Arbeit bis zur Publikation gibt es immer noch einiges zu tun. Danken möchte ich daher – für die sehr gute Unterstützung seitens

des Kohlhammer-Verlags – Herrn Dr. Weigert, Frau Schüle und insbesondere Herrn Florian Specker, der die Drucklegung begleitet und mir bei dem technischen Problem, dass die hebräischen Wörter manchmal verdreht dargestellt und gedruckt wurden, geholfen hat. Sollten noch „verdrehte“ hebräische Wörter übrig sein, geht dies auf meine Kappe und ich bitte die Lesenden um Nachsicht.

Herzlicher Dank gilt auch der Evangelischen Kirche der Pfalz (Prot. Landeskirche) für den großzügigen Zuschuss zu den Druckkosten, der das Buch erschwinglicher gemacht hat.

Außerdem danke ich meinen Eltern und Schwiegereltern ganz herzlich für ihre Unterstützung. Ohne die zahlreichen Stunden, in denen sie sich um meinen kleinen Sohn gekümmert haben, wäre die Fertigstellung der Publikation in weite Ferne gerückt.

Zuletzt möchte ich mich ganz besonders bei meinem Ehemann bedanken, der mich immer unterstützt und motiviert hat, und bei meinem Sohn, der mein Sonnenschein und mein ganzer Stolz ist. Ihnen beiden möchte ich dieses Buch widmen.

Kaiserslautern, Mai 2018

1. Einleitung

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

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 Alttestamentlerinnen² 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.³

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.⁴ 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).⁵ 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 Testaments⁶ deutlich ist – verschiedene Bedeutungen hat⁷ und zwei-

¹ Krüger, ach ja die seele, 34 (beide Zitate).

² Vgl. hierzu Kap. 2.3.2.1 und 2.3.3.2.

³ Vgl. Krüger, ach ja die seele, passim.

⁴ 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, Seelenfurcht, 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‘).

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

⁶ Vgl. Wolff, Anthropologie. 2010, 33–55 (Erstauflage von 1973).

⁷ 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.⁸

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 נְשָׁמָה 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 *næfæš* 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 *næfæš* 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 נְשָׁמָה keinesfalls einfach unreflektiert mit ‚Seele‘ wiedergegeben werden sollte.⁹

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 *næfæš* gestellt worden. Zum einen betonen neuere Forschungsbeiträge gegen Wolffs Darstellung, dass auf die Übersetzung des Wortes נְשָׁמָה mit ‚Seele‘ ganz zu verzichten sei, weil es nie diese bezeichne, und auch die Wiedergabe mit ‚Leiche‘ ist umstritten.¹⁰ 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 נְשָׁמָה).

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

⁹ 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.

¹⁰ Vgl. Kap. 2.3.3.2–2.3.3.3 und die dort dargestellte Literatur.

auf die vier „anthropologischen Hauptbegriffe“¹¹ (לָב, רִיחַ, בְּשָׂר, וְנֶפֶשׁ) 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.“¹² 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. לִשְׁוֹן/Lippe unter dem Aspekt der Sprach- und Kommunikationsfähigkeit.¹³ 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 לָב oder רִיחַ austauschbar sei.¹⁴

Es bleibt daher zu untersuchen, welche Stellung die *naefæš* 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 *naefæš*-Konzept überhaupt gefüllt war.

Da in Ermangelung alttestamentlicher Texte, die die *naefæš*-Vorstellung explizit darlegen, ein Zugang zum *naefæš*-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 *naefæš* 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.¹⁵ Daher muss zunächst die These, dass das Zusammendenken von Körperteil und zugesprochener oder tatsächlicher Funktion wirklich ein reines Charakteris-

¹¹ Wolff, Anthropologie. 2010, 31.

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

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

¹⁴ Vgl. Kap. 2.3.2.2 und Lauha, Sprachgebrauch, 232–241.

¹⁵ Vgl. Kap. 3.1.

tikum der semitischen Sprachen oder, wie Wolff es nennt, eine der „Denkvoraussetzungen“¹⁶ ist, auf ihre Tragfähigkeit hin überprüft werden.¹⁷

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.¹⁸

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

Wolffs Erkenntnis, dass man die *naefæš* und unsere Seelenvorstellungen nicht unreflektiert gleichsetzen kann, ist aber natürlich ebenfalls nicht im völlig luftleerem 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 $\psi\chi\eta$ bedeutet, wie das *naefæš*-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

¹⁶ Wolff, *Anthropologie*. 2010, 29.

¹⁷ 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).

¹⁸ Vgl. Barr, *Bibelexegese und Semantik*, 205–261, bsd. 209–219.

¹⁹ Näheres hierzu bei Rösels, *Die Geburt der Seele*, passim. Vgl. auch die Zusammenfassung der Studie Rösels bei Janowski, *Die lebendige naefæš*, 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 שָׁרָף hat. Dazu werden zum einen Anfragen Wagners²⁰ 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 שָׁרָף auf ihren Zusammenhang befragen muss, folgt nach dem Methodenkapitel eine ausführliche (synchrone) Darstellung des weiten Spektrums an Bedeutungen des Wortes שָׁרָף, 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 שָׁרָף angeht – ‚Seele‘ zu Recht aus dem AT verschwunden ist.

Bevor im nächsten Schritt (Kap. 5) aufbauend darauf die Rolle der *næfæš* 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 שָׁרָף bezeichnet und was dies über das zugrunde liegende *næfæš*-Konzept aussagt. Im Vergleich mit anderen, ähnlich verwendeten Körperteil- und Organlexemen sowie mit רִיחַ wird in Kap. 5.2.3 zudem

²⁰ Vgl. Wagner, Bedeutungsspektrum, passim.

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

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 $\psi\chi\chi$ 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^ah*, gemeint sein.

2. Formale Unterscheidung zwischen Wort und Konzept

Da es für die vorliegende Studie, in der vom Ko- und Kontext²² 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. $\psi\chi\chi$ 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.

²¹ Vgl. Lauha, Sprachgebrauch, 232–241.

²² 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.²³

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

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 RGG⁴. Herausgegeben von der Redaktion der RGG⁴, 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 Loccum 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.

²³ Vgl. Kap. 3.1.2.

²⁴ 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 ² 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 ³ 2015. |
| Gesenius ¹⁸ | 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.“¹ Später wurde die LXX in der lateinischen Kirche von der Vulgata² (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-

¹ Dogniez, Art. Übersetzungen, 1490 (beide Zitate).

² 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 נְפֹשׁ dem Sprachgebrauch der LXX folgend meist mit *anima* wiedergegeben.³

Erst im Humanismus fanden der hebräische Text des Alten Testaments und die hebräische Sprache erstmals wirkliches Interesse bei christlichen Gelehrten.⁴ 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 נְפֹשׁ ist.⁵ So gibt schon der Humanist und Hebraist J. Reuchlin 1506 in seinem Wörterbuch, das als „die erste hebräische Grammatik der Neuzeit“⁶ 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/recreare* die Wiedergabe *refrigerare* angibt, weil diese Übersetzung die wörtlichere sei und vom griechischen Gebrauch von Seele wegführe.⁷ 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 נְפֹשִׁים für ‚Atem‘ stehe.⁸

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.⁹

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 נְפֹשׁ 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

³ 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 Rösels bei Janowski, Die lebendige *naefæš*, 36–37.

⁴ 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.

⁵ 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.

⁶ Beutel, Aufklärung, 212.

⁷ Vgl. Reuchlin, De rudimentis, Artikel נָפַח, 331 (in liber secundus).

⁸ Vgl. Münster, Dictionarium, Artikel נָפַח.

⁹ 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.

ab dem 18. Jahrhundert führte zu einem deutlich veränderten Umgang mit diesen und einem verstärkten Interessen an den dahinter stehenden Vorstellungen (inklusive des Menschenbildes). In diese Zeit fallen bekanntlich die Anfänge der historisch-kritischen Exegese.¹⁰ Erst im Zuge der Erkenntnis, dass die damaligen und die Vorstellungen der biblischen Welt nicht deckungsgleich sind, wächst auch das Interesse der christlichen Theologen an der Bedeutung des Wortes $\psi\chi\eta$ und dem der Wortverwendung zugrunde liegenden gedanklichen Konzept. Daher setzt die Darstellung der Forschungsgeschichte hier ein.

2.2 *Das 18. und 19. Jahrhundert*

Die ersten Aufsätze und Monographien zu $\psi\chi\eta$ entstehen Ende des 19. Jahrhunderts. Im 18. und 19. Jahrhundert ist die Wortbedeutung aber bereits Untersuchungsgegenstand in Artikeln und Büchern zu Themen wie biblischer Psychologie, Tod und Auferstehung oder auch Seelenkult sowie in Lexika.

2.2.1 Die Wiedergabe des Wortes im 18. Jahrhundert

Zu Beginn des 18. Jahrhunderts wird $\psi\chi\eta$ meist mit ‚Seele‘ wiedergegeben, wobei man sich aber durchaus darüber bewusst ist, dass je nach Ko(n)text auch eine andere Übersetzung nötig sein kann. Allerdings leitet man in Schriften zu Beginn des 18. Jahrhunderts diese verschiedenen Wiedergabemöglichkeiten häufig aus der Bedeutung ‚Seele‘ ab,¹¹ wie u. a. die folgenden Beispiele zeigen:¹²

a) 1703 versucht Menard, einer der angesehensten Hugenotten in London und Pastor an der Chapel Royal,¹³ die Unsterblichkeit der Seele, ihre Ver-

¹⁰ Zur Geschichte der historisch-kritischen Exegese vgl. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung, passim und zur Emanzipation der Bibelwissenschaften von der Dogmatik auch Beutel, Aufklärung, 212–215.

¹¹ Die von Buxtorf angeführte Bedeutung ‚Atem‘ findet keine Beachtung und kommt außerhalb von Lexika erst Ende des 18. Jahrhunderts als mögliche Grundbedeutung in den Blick. Neben Buxtorf nennt aber z. B. auch Zanolini in seinem Wörterbuch diese Bedeutung und führt sie sogar als erste an. Vgl. Zanolini, Lexicon, 293. Auch Simonis nennt ‚Atem‘ in seinem Lexikon als erste der möglichen Bedeutungen und ergänzt zu den bereits genannten noch ‚Duft‘. Außerdem zieht er bereits das Arabische für die Erläuterung mit in Betracht. Vgl. Simonis, Lexicon, 613–614.

¹² Weitere Autoren, die sich Anfang bis Mitte des 18. Jahrhunderts mit Psychologie oder Anthropologie beschäftigten, bietet Carus, Psychologie, 13–15.

¹³ Nach Heinsius ist Menard „ein französischer Prediger in London“, Heinsius u.a., Kirchenhistorie, 1030. Laut Löchers „Theologische Annales“ von 1715 war Menard

schiedenheit vom Leib sowie ihre Immaterialität anhand von Bibelstellen zu belegen, um so die Lehre des Materialismus, dass die Seele materiell und folglich sterblich sei, zu widerlegen. Dabei wendet er sich auch gegen den Versuch, diese Annahme mit dem Argument, dass das Wort für Seele auch zur Bezeichnung des Lebens diene, aus der Bibel abzuleiten.¹⁴ Er verwendet bei seiner Gegendarstellung, wie zu Beginn des 18. Jahrhunderts üblich, einzelne Bibelstellen als *dicta probantia* und zieht alt- wie neutestamentliche Belege heran, wobei letztere überwiegen. Argumentiert wird nicht über die Wörter $\psi\upsilon\chi\eta$ und $\psi\upsilon\chi\eta$, sondern Menard setzt beide gleich und führt nur die französische Übersetzung ‚âme/Seele‘ an bzw. spricht von „le mot d’Ame“.¹⁵

Den Materialisten gesteht er dabei durchaus zu, dass dieses manchmal tatsächlich ‚Leben‘ bedeute (z. B. Mt 2,20). Aber

„[...] cette façon de parler est très – naturelle. Dans toutes les Langues il est ordinaire de mettre la cause pour l’effet. La cause de la vie c’est l’Ame.“¹⁶

Als weitere Bedeutungen nennt Menard ‚Person‘ (z. B. Apg 7,14), was er als *pars pro toto* erklärt, sowie ‚Wille und Affekte‘ (z. B. 1 Sam 18,1). Aber er hält fest, dass ‚Seele‘ häufig die Substanz bezeichne, die den Menschen belebt und die das Prinzip des Lebens, der Gefühle und des Denkens sei (z. B. Luk 1,46.47 und Ps 103,1).¹⁷ Auf den möglichen Einwand, dass damit in der Schrift auch den Tieren eine Seele beigelegt werde, antwortet er, dies geschehe, weil auch diesen irgendein Lebensprinzip innewohne. Aber die Verwendung desselben Wortes bedeute noch nicht, dass damit dasselbe gemeint sei, wie s. E. die Tatsache zeigt, dass der menschliche und göttliche Geist dieselbe Bezeichnung tragen.¹⁸

b) Auch J.J. Schmidt, der nach seinem Theologiestudium in Leipzig und Halle, wo er sich durch August Hermann Francke für den Pietismus begeis-

Prediger bei König Wilhelm III, vgl. Löcher, *Theologische Annales*, 112. Aus diesen beiden Angaben lässt sich erschließen, dass es sich beim Autor dieser Schrift um Philippe Menard handelt. Dieser war Pastor an der „Chapel Royal, St. James“ und „one of the most distinguished of the Huguenots in England, formerly chaplain to Queen Charlotte Amelia of Denmark, and before that at the great Paris *temple* of Charenton“, Vigne, *Huguenots*, 82.

¹⁴ Vgl. auch die Einordnung des Werks bei Carus, *Psychologie*, 13 und Carus, *Geschichte der Psychologie*, 517, wo dargelegt wird, dass sich die Schrift hauptsächlich gegen die Thesen eines Londoner Arztes namens William Coward richte. Dieser hatte 1702 in seiner Schrift „*Second Thoughts Concerning Human Soul*“ die These vertreten, dass die Seele in der Bibel nichts anderes sei als „das Leben der Menschen“, „dieselbe Kraft, wodurch der Mensch bewegt wird“, aber keine immaterielle Substanz. Diese Kraft ende mit dem Tod. Allerdings sei sie nach der Auferstehung ebenfalls wieder da. Vgl. Walch, *Philosophisches Lexicon*, 2251–2252 (Zitate: 2251).

¹⁵ Vgl. Menard, *Doctrine*, passim (Zitat: 17).

¹⁶ Menard, *Doctrine*, 19.

¹⁷ Vgl. Menard, *Doctrine*, 19–20.

¹⁸ Vgl. Menard, *Doctrine*, 25–27.

tern ließ, Prediger in Peest (Pieszcz) und Balow in Westpommern war,¹⁹ geht in seinem *Biblisches Medicus*²⁰ 1743 davon aus, dass im biblischen Hebräisch die Seele, die er als edelsten Teil des Menschen und als unsterbliches vom Leib völlig verschiedenes, ihm innewohnendes, aber dennoch auch ohne ihn weiterexistierendes Wesen bezeichnet,²¹ נִשְׁמָה heiße. Aber auch נַשְׁמָתֹת bezeichne die Seele.²² Das Wort נִשְׁמָה werde aber auf verschiedene Weise benutzt, während נַשְׁמָתֹת immer die vernunftige Seele oder den menschlichen Geist bezeichne, auch an den Stellen, an denen Luther ‚Odem‘ bersetze.²³ נִשְׁמָה könne dagegen neben der Seele auch „eine Person oder derselben ganze Substanz und Wesen“²⁴ (z. B. Gen 12,5) bezeichnen. In diesem Sinne werde auch von Gottes נִשְׁמָה (z. B. Jer 51,14) gesprochen. Daneben könne das Wort auch ‚jemand‘ (z. B. Num 31,28) bedeuten oder ein Personalpronomen vertreten (z. B. Jer 40,14.15). Darüber hinaus stehe es, wie auch das griechische ψυχή, metonymisch für ‚Leben‘ (z. B. Gen 9,5 und Joh 12,25), da dieses von der Seele abhänge sowie für Affekte und Gemütsbewegungen (z. B. Ex 23,9 und Eph 6,6), weil diese auf Regungen der Seele basierten. Außerdem werde es auch katachrestisch zur Bezeichnung des Magens bzw. des Hungers (z. B. Jes 29,8), des Leibes (Ps 105,18) und des Leichnams (z. B. Lev 19,28) verwendet, wobei Schmidt vermutet, dass hier auch die Bedeutung ‚Person‘ Anwendung finden könnte.²⁵

Zwar geht Schmidt anders als Menard zunächst auf das hebräische Wort נִשְׁמָה ein und führt dabei deutlich mehr alttestamentliche Stellen an, aber auch er sieht die Bedeutung ‚Seele‘ als klar gegeben an, versucht die anderen – außer ‚Person‘ – aus dieser abzuleiten und differenziert in der anschließenden Darstellung des biblischen Seelenverstndnisses²⁶ ebenfalls nicht mehr zwischen AT und NT.

c) Eine bereits leicht veränderte Herangehensweise findet man 1769 bei M.F. Roos in seinen „*Fundamenta Psychologiae ex sacra scriptura*“. Roos, ein Schüler Johann Albrecht Bengels und Vertreter des württembergischen

¹⁹ Vgl. Zedler, *Universal-Lexicon*, 405–408 und Roloff, *Geistesblitze*, 157–158.

²⁰ Der volle Titel bietet bereits eine Zusammenfassung des Inhalts. Er lautet: *Biblischer Medicus. Oder Betrachtung des Menschen, nach der Physiologie, Pathologie und Gesundheitslehre; Das ist, nach allem, was von des Menschen natürlichem Leben und Theilen seines Leibes, sodenn von dessen mancherley Zufällen, Krankheiten und Gebrechen, wie auch von Erhaltung und Wiedererlangung seiner Gesundheit, in heiliger Schrift vorkommt; Sowohl zur rechten Erkenntnis sein selbst, und Verehrung Gottes, des wahren Arzts und Erhaltens der Menschen insgesamt, als auch zur gründlichen Erklärung vieler Schriftstellen insonderheit deutlich und ordentlich abgehandelt.*

²¹ Vgl. Schmidt, *Medicus*, 38, 41, 45, 48 und 49.

²² Vgl. Schmidt, *Medicus*, 38.

²³ überraschenderweise verwendet Schmidt dennoch eine Seite später die lutherische Übersetzung ‚Odem‘ in Gen 2,7, vgl. Schmidt, *Medicus*, 40–41.

²⁴ Schmidt, *Medicus*, 39.

²⁵ Vgl. Schmidt, *Medicus*, 38–40.

²⁶ Vgl. Schmidt, *Medicus*, 41–54.

Pietismus, der zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Schrift „Pfarrer und Dekan in Lustnau bei Tübingen“ war,²⁷ betont, dass er

„ohne eigene vorher aufgestellte und abgeschlossene Ansichten an die Schrift[...] gehen, und das ganze Lehrgebäude aus ihren richtig gefaßten Worten aufrichten“²⁸ will.

Da die Schrift keine explizit vorgetragene Lehre über die menschliche Seele enthalte, möchte er, anhand der Aussagen über diese sowie den Geist und das Herz, eine solche erarbeiten, indem er erforscht, was die Bedeutung der Sätze und Redensarten ist.²⁹

Allerdings hält er zu Beginn des ersten Kapitel fest, dass נִפְשׁ und ψυχή „die Seele im engeren Sinne“³⁰ bezeichneten, worunter er das vom Körper verschiedene Wesen, das mit ihm vereinigt und zusammen mit ihm eine Person ist, versteht. Jedoch sieht er auch mit den Wörtern רִיחַ und לֵב Aspekte dessen, was man Seele nenne, wiedergegeben. רִיחַ, ‚Geist‘, werde verwendet, wenn „Seele und Leib jedes für sich in Betracht kommen“³¹, נִפְשׁ, wenn sie als verbunden im Blick seien. לֵב sei das Herz, das die menschliche Seele hat, wenn es als „Ursprung des sittlichen Lebens oder aller zurechnungsfähigen Handlungen erscheint“³².

Roos hat also bereits erkannt, dass ‚Seele‘ und נִפְשׁ keine deckungsgleichen Vorstellungen bezeichnen und sieht auch, dass das hebräische Wort noch andere Bedeutungen haben kann. In der Darstellung dieser führt er sehr viele alttestamentliche Belegstellen an. Zudem geht er auf ψυχή, das er als Äquivalent zu נִפְשׁ sieht, in eigenen Unterkapiteln ein; betrachtet also AT und NT zunächst getrennt.³³ Erst bei seiner Argumentation, dass die Seele vom Körper verschieden gedacht sei, gibt er alt- und neutestamentliche Belege an, wobei erstere aber deutlich überwiegen.³⁴

Zu den weiteren Bedeutungen des Wortes נִפְשׁ führt Roos aus, dass Tiere und Menschen ‚lebendige Seelen‘ genannt werden (z. B. Gen 1,20; 2,7).

²⁷ Vgl. Ehmer, Art. Roos, 647–649 (Zitat: 647). Neben wissenschaftlichen Werken verfasste er zahlreiche Erbauungsschriften, die teilweise ins Niederländische, Französische, Englische und Schwedische übersetzt wurden. Insbesondere sein „Christliches Hausbuch“, „mit biblischen Betrachtungen für Morgen und Abend eines jeden Tages“ fand eine weite Verbreitung. Vgl. Roos, Art. Roos, passim.

²⁸ Roos, Seelen-Lehre, 3 (alle Angaben zu Roos beziehen sich auf die deutsche Übersetzung von 1857).

²⁹ Vgl. Roos, Seelen-Lehre, 3–8. Er betont dort außerdem, dass die Bedeutung der Wörter nicht aus den Werken der griechischen und römischen Antike herleitbar sei. Man müsse die Schrift aus sich selbst erklären.

³⁰ Roos, Seelen-Lehre, 9. Vgl. dort auch sein Verständnis von „Seele im engeren Sinne“.

³¹ Roos, Seelen-Lehre, 43. Vgl. für רִיחַ 43–88.

³² Roos, Seelen-Lehre, 90. Vgl. für לֵב 89–175.

³³ Vgl. hierzu und für die folgende Darstellung der anderen Bedeutungen des Wortes נִפְשׁ Roos, Seelen-Lehre, 9–20. Zum NT vgl. 20–24.36–39.

³⁴ Vgl. Roos, Seelen-Lehre, 38–42.

Aber deutlich häufiger sei damit der Mensch oder die Person unter dem Aspekt des Führens eines sterblichen Lebens im Blick (z. B. Gen 14,21). Auch die ehemals lebendig gewesene Person, also der Verstorbene, werde als ‚Seele‘ bezeichnet (z. B. Lev 22,4). Zudem werde auch oft ‚meine, deine etc. Seele‘ anstelle der Pronomen verwendet (z. B. Jer 3,11), da dies „nachdrücklicher“³⁵ sei. Außerdem werde mit dem Wort ‚Seele‘ im AT auch das Leben an sich als Abstraktum und die Gesundheit bzw. die Lebenskraft benannt (z. B. Lev 26,16) und es werde dort verwendet, wo das Leben in Gemeinschaft mit Gott im Blick sei (z. B. Ez 13,18) – im NT stehe an vergleichbaren Stellen ‚Geist‘. Da das Blut im diesseitigen Leben für die Seele lebensnotwendig ist, stehe es in direkter Verbindung zu ihr und so werde gesagt, dass die Seele im Blut sei (z. B. Lev 17,11). Auffällig ist bei Roos besonders, dass er häufig davon spricht, was das Wort ‚Seele‘ und nicht was שָׁרָף bedeutet. Er scheint also ebenfalls, wenn auch nicht explizit, ‚Seele (im engeren Sinn)‘ als Grundbedeutung von שָׁרָף anzunehmen und sieht diese Bedeutung überall dort vorliegen, wo das Wort als Sitz oder zum Ausdruck einer Begierde (z. B. Hunger oder Gier), einer Abneigung (z. B. Ekel oder Überdross), eines Wohlge- bzw. Missfallens, von Lust oder Unlust oder auch Gefühlen (z. B. Liebe) verwendet wird (z. B. 1 Sam 18,1). Dass der Seele das zugeschrieben wird, was man mit Lust tut, passe auch dazu, dass das Verb שָׁרָף ‚sich ergötzen/erquickern‘ bedeute (z. B. Ex 23,12). Auch Angst, Schmerzen, Schmach und Betrübnis, aber auch Ruhe, i.S. des in Gott gestillten Verlangens (z. B. Ps 131,2), werde ihr zugeschrieben.³⁶ Außerdem lege die Schrift

„die Benennung Seele, שָׁרָף oder ψυχή, dem Menschen und Thieren nicht darum bei, „weil sie einen belebten Körper haben, sondern weil im Körper ein anderes von ihm verschiedenes Wesen wohnt, welches jedoch zum Vereintseyn mit dem Körper bestimmt ist.“³⁷

Zusammenfassend hält er fest, dass die beiden Wörter, wenn sie ohne besondere Beziehung angewandt werden, eine Kreatur als einzelnes, lebendiges oder ehemals lebendiges Wesen bezeichnen, aber auf die menschliche Seele bezogen, diese als „lebend, begehrend, genießend und mit dem sterblichen Leibe verbunden“³⁸ darstellen. Das „Wort Seele [habe aber] nicht mehrere auseinandergelungene, sondern immer nur einen und denselben Sinn“³⁹, in jeder Bedeutung schwingen die anderen Aspekte bzw. Nuancen immer auch mit.⁴⁰

³⁵ Roos, Seelen-Lehre, 11.

³⁶ Vgl. für die Darstellung der Bedeutung Seele Roos, Seelen-Lehre, 24–38. Roos zeigt dort auch anhand einiger Belegstellen, dass das Wort ψυχή im NT ebenfalls so verwendet werde.

³⁷ Roos, Seelen-Lehre, 38 (beide Zitate). Vgl. für den Absatz Roos, Seelen-Lehre, 9–20 und 24–38.

³⁸ Roos, Seelen-Lehre, 41.

³⁹ Roos, Seelen-Lehre, 42.

⁴⁰ Vgl. Roos, Seelen-Lehre, 38–42.

d) Daneben gibt es in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts auch interessante Sonderwege, wie beispielsweise der Artikel S. Deylings, der Superintendent, Theologieprofessor und „der wichtigste Vertreter der späten lutherischen Orthodoxie“⁴¹ in Leipzig war,⁴² aus dem Jahr 1737 zeigt. Dieser versucht darin, die Unsterblichkeit und Immaterialität der Seele gegen zeitgenössische philosophische Strömungen zu verteidigen.⁴³ Dafür geht er auf die Bedeutung des Ausdrucks נְשָׁמַת הַיְיִם und auf die des Wortes נְפֶשׁ ein. Nach Deyling bezeichnet der Hebräer mit נְשָׁמַת die vernunftbegabte und unsterbliche Seele, die dem menschlichen Geist eigen und von Gott entflammt worden sei. Daher nenne Spr 20,27 auch נְשָׁמַת הַיְיִם die ‚Leuchte des Herrn‘. Etwas anderes werde hingegen mit נְפֶשׁ ausgedrückt. Allein aus der Betrachtung dieses Wortes lasse sich tatsächlich nicht die Unsterblichkeit und Immaterialität der Seele belegen, denn נְפֶשׁ sei gerade der unmittelbare materielle Anfang der mechanischen Bewegungen und Vorgänge in jedem Lebewesen. Gott selbst bezeichne schließlich die feineren Teile des Blutes der Tiere als נְפֶשׁ (Lev 17,11), voraus man direkt folgern könne, dass

„נְפֶשׁ, nil aliud esse, quam liquidum nerveum, sive spiritus animales ac vitales, qui ex massa sanguinea in cerebro secreti ad nervos & musculos demittuntur, ac corpus ejusque membra in motum agunt.“⁴⁴

Dies erkläre leicht, warum das Wort auch anstelle von ‚Lust, Begierde und Verlangen‘ verwendet werde (z. B. Dtn 23,25). Es stehe für die körperliche Seele, also den feinsten Teil des Blutes, der aber mit dem Körper ins Grab gelegt werde, und bezeichne daher das innere und materielle Prinzip des Lebewesens, aus dessen Bewegungen das Leben und die Gemütsbewegungen entstehen. Daher könne es auch ‚Leben an sich‘ bedeuten. Stellen, an denen es für den Geist oder den Sitz der Gedanken stehe (z. B. Ps 35,7 [sic! vermutlich V.9]), seien hingegen nicht wörtlich, sondern bildlich zu verstehen. Auch der Ausdruck נְפֶשׁ לֵב in Gen 2,7, der mit ‚zu einer lebendigen Seele‘ wiedergegeben werde, sei lediglich eine Metonymie für das Leben des ganzen Menschen.⁴⁵

⁴¹ Flügel, Art. Deyling [Onlinefassung]: „Aufgrund seines Doppelamts als Professor und Superintendent konnte D. seine Anschauungen nicht nur den Studenten vom universitären Katheder verkünden, sondern auch der Leipziger Bevölkerung von der Kanzel der Nikolaikirche predigen.“

⁴² „Parallel dazu wurde er später Superintendent und Domherr in Zeitz und Meißen.“, Flügel, Art. Deyling [Onlinefassung].

Seine zahlreichen Abhandlungen zur „Kritik und Exegese des Alten und Neuen Testaments“ lassen seine Verhaftung im lutherischen Dogma erkennen und sind in der „Tendenz polemisch und apologetisch. Namentlich werden Spinoza, Peyrerius, Clericus, Simon heftig bekämpft.“ Siegfried, Art. Deyling [Onlinefassung].

⁴³ Vgl. Deyling, Spiraculo Vitarum, passim.

⁴⁴ Deyling, Spiraculo Vitarum, 43.

⁴⁵ Vgl. zu diesem und dem vorherigen Abschnitt Deyling, Spiraculo Vitarum, 40–45.

2.2.2 Neue Zugänge Ende des 18. Jahrhunderts

2.2.2.1 Ziegler (1791)

Eine deutlich veränderte Herangehensweise liegt 1791 in einem Exkurs zur Entwicklung der Bedeutung von נְפֶשׁ bei den Hebräern in W.C. Zieglers „Neue Übersetzung der Denksprüche Salomons“ vor. Ziegler, der neben Theologie auch Philologie studiert hat, dem Nicolaischen Aufklärerkreis nahe stand⁴⁶ und zum Zeitpunkt der Veröffentlichung dieser Schrift außerordentlicher Professor der Theologie in Göttingen war,⁴⁷ begründet diesen Exkurs damit, dass es lehrreich sei, die Bedeutungsentwicklung eines Wortes in der Ursprache zu analysieren und so auch die Entwicklung der Vorstellungen zu beobachten.⁴⁸ Für die ältesten Sprachen nimmt er an, dass die erste Bedeutung eines Wortes auf sinnliche Eindrücke zurückgehe und sich die Begriffe schneller als die Wörter vermehrten. Daher würden Dinge, für die wir sehr differenzierte Wörter haben, im AT mit einem einzigen benannt.⁴⁹ Ziegler nimmt folglich nicht mehr ‚Seele‘ als Grundbedeutung von נְפֶשׁ an, sondern in Parallelität zum Arabischen ‚Atem‘ (so in Ijob 41,13). Da dieser das wahrnehmbare Lebenszeichen schlechthin sei, erhielt das Wort s. E. die Bedeutung ‚animalisches Lebensprinzip‘. Das höhere, also die Seele, heiße hingegen רוּחַ . Die Verbindung der *naefes* mit dem Blut (z. B. Lev 17,11) erklärt er damit, dass die Lebenskraft in dessen Bewegungen erkennbar sei und mit dem Blutverlust nachlasse bzw. ende. Zudem lasse sich die Bedeutung ‚Wesen‘ auch von hier aus verstehen, da sich diese Kraft in jedem Lebewesen finde. Dies mache auch verständlich, warum neben den Menschen die Tiere mit נְפֶשׁ חַיָּה bezeichnet werden (z. B. Gen 2,7 und 1,20) und נֶפֶשׁ sowohl ‚Leben‘ als auch ‚Person‘ heißen kann. Da es für den ganzen Menschen stehen könne (z. B. Gen 46,15), könne es zudem ‚toter Mensch, also Leichnam‘ (z. B. Lev 21,1) bedeuten und die Personalpronomen⁵⁰ ersetzen.⁵¹

⁴⁶ Er „repräsentiert den gemäßigten theologischen Rationalismus des späten achtzehnten Jahrhunderts.“ Wolfes, Art. Ziegler [Onlinefassung].

⁴⁷ „Zum Sommersemester 1792 nahm Z. eine Professur für Theologie an der Universität Rostock an“, wo er später auch Konsistorialrat wurde. Vgl. Wolfes, Art. Ziegler [Onlinefassung]. Vgl. auch Klenz, Art. Ziegler, passim.

⁴⁸ Vgl. Ziegler, Denksprüche, 392.

⁴⁹ Vgl. Ziegler, Denksprüche, 392–395. Außerdem betont er dort auch, dass im Hebräischen die Ausbildung der Sprache zusätzlich gehemmt worden sei, weil die Israeliten versucht hätten, sich mit dem Wortschatz der fünf Bücher Mose als das Dokument schlechthin zu begnügen und zudem ihr „enges Land, ohne Verbindung zu anderen Nationen“ (394) und der Versuch, alles Ausländische auszuschließen, nicht förderlich waren.

⁵⁰ Ziegler geht hier davon aus, dass diese anfangs im Hebräischen nicht existiert hätten, da man nur Konkreta, aber keine Abstrakta gehabt habe. Vgl. Ziegler, Denksprüche, 396.

⁵¹ Vgl. Ziegler, Denksprüche, 395–396.

Außerdem sei, wie bei allen alten Völkern, die tierische Seele Sitz der Affekte, weil diese den Blutdruck erhöhen bzw. vermindern und sich der Atem verstärkt oder verflacht. Daher diene das Wort שָׁנָה auch zur Bezeichnung von Affekten wie Hunger und Durst (z. B. Spr 10,3 und Jer 31,14), Zorn (z. B. Ps 27,12), Liebe/Mitleid (Ri 10,16), Begierde (Jes 56,11) sowie Wohlwollen oder Neid und bedeute zudem auch ‚Wunsch‘ (Spr 21,10). Abschließend hält Ziegler fest, dass sich die Reihe der Affekte bei der Analyse der einzelnen Belegstellen sicher noch vermehren lasse und er sich auf die wichtigsten beschränkt habe.⁵²

Ziegler lehnt also die Bedeutung ‚Seele‘ (im hellenistischen Sinne) für das Wort ab und sieht ‚Atem‘ als Grundbedeutung an, aus der sich die anderen, d. h. ‚tierisches Lebensprinzip‘, ‚Wesen‘, ‚Person‘, ‚Leben‘, ‚Personalpronomen‘ und ‚Sitz der Affekte sowie Affekte‘, entwickelt haben.⁵³

2.2.2.2 Eichhorn (1793)

1793 erscheint J.G. Eichhorns Bearbeitung des Lexikons des J. Simonis. Eichhorn, „der große Enzyklopädist der alttestamentlichen Wissenschaft“,⁵⁴ zieht häufig, mehr noch als Simonis⁵⁵ das bereits getan hatte, das Arabische zu Erklärung des Wortes שָׁנָה heran.

Bereits im 17. Jahrhundert hatte die Erforschung der Philologie und Grammatik dieser und anderer semitischer Sprachen stark zugenommen und im Laufe des 18. Jahrhunderts konnte sich zudem die Erkenntnis durchsetzen, dass auch das Hebräische ein ganz „normaler“ Zweig dieses Sprachstammes ist und nicht wie vorher angenommen eine *lingua sacra*.⁵⁶

Als erste Bedeutung nennt Eichhorn ‚Hauchen/Atem‘, woraus weitere abgeleitet seien; so ‚Lebewesen‘ also ‚das was Atem hat, Mensch, Person und

⁵² Vgl. Ziegler, Denksprüche, 396–397.

⁵³ Auch Hezel, der ein Lehrbuch der Kritik des Alten Testaments verfasste, in dem er sich neben der Textkritik u. a. mit der Schwierigkeit des Erlernens der hebräischen Sprache und der Möglichkeit der Kritik an den hebräischen Lexika beschäftigt (vgl. Hezel, Lehrbuch, passim), zeigt in der Einleitung seines Buches „Entwicklung der schweren biblischen Begriffe: Geist und Fleisch“ 1792 ein neues Verständnis für die Verschiedenheit der hebräischen und der deutschen Sprache. Er stellt fest, dass manches hebräische Wort von seinen Bedeutungen her zahlreichen deutschen entspricht und diese zudem in raschem Wechsel vorkommen. Anders als Ziegler geht er in seiner Untersuchung aber nicht von den hebräischen Wörtern aus, sondern nennt alle Bedeutungen, die ‚Geist‘ im AT haben kann, sowohl im physischen als auch im psychologischen Gebrauch, wobei er unter der jeweiligen Bedeutung sowohl Belegstellen des Wortes רִיחַ als auch נָפֶשׁ und πνεῦμα größtenteils unkommentiert anführt. Neue Erkenntnisse zu שָׁנָה liefert dieser Ansatz jedoch nicht. Vgl. Hezel, Begriffe, 3–63.

⁵⁴ Eichhorn ist in Kraus, Geschichte der historisch kritischen Exegese ein eigenes Kapitel gewidmet, vgl. 133–151 (Zitat: 133).

⁵⁵ Vgl. Anm. 11.

⁵⁶ Vgl. Kraus, Geschichte der historisch kritischen Exegese, 80–82 und 160–162.

Individuum‘. Da der Atemrhythmus sich durch verschiedene Leidenschaften und Begierden verändert, könne das Wort auch solche bezeichnen. Hier ordnet Eichhorn u. a. die Bedeutungen ‚Hunger‘, ‚Verlangen‘, ‚Gier‘ und ‚Zorn‘ ein. Als zweite Übersetzungsmöglichkeit nennt er ‚Seele‘ (*anima*) und per Metonymie daraus die Fähigkeiten und Leidenschaften der Seele ‚Wille‘, ‚Verlangen‘ und ‚Wunsch‘. Die dritte Bedeutung, die er anführt, ist ‚Leben‘. Dabei merkt er an, dass auch im Lateinischen *anima* für Leben verwendet werden könne. Daneben könne das Wort als viertes aber auch für ‚Leiche, für den Körper, der beseelt war‘, stehen. Als fünftes führt Eichhorn die Bedeutung ‚ganzer belebter/beseelter Mensch‘ an. Dies sei eine Synekdoche. Außerdem ordnet er darunter die Verwendung des Wortes anstelle von Pronomen ein. Eine gewisse Redundanz zu den von ihm in Punkt eins angegebenen Bedeutungen lässt sich hier allerdings nicht leugnen. Als sechste und letzte Übersetzungsmöglichkeit nennt er ‚Duft‘, wobei er neben dem Arabischen auch das Syrische zur Erklärung hinzuzieht.⁵⁷

2.2.3 Die Analyse bis zum Ende des 19. Jahrhunderts

Die Etablierung der Psychologie als Wissenschaft, die wachsende Anzahl an „religiösen Dokumente[n] aus allen Zeiten und Völkern“⁵⁸ sowie archäologische Funde aus dem Nahen Osten führten im Laufe des 19. Jahrhunderts zu einem wachsenden Interesse an der „Psychologie“ der Hebräer, religionspsychologischen sowie anthropologischen Fragestellungen und damit auch an den *nəfæš*-Vorstellungen des AT sowie der Wortbedeutung.⁵⁹ In den Lexika dieser Zeit wird diese natürlich ebenfalls thematisiert.

2.2.3.1 Carus' Psychologie der Hebräer (posthum 1809)

Bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts verfasste der Philosoph und Theologe Carus, der „in seiner Philosophie von Kant'schen Grundlagen aus[ging]“ und mit seinen „Arbeiten zur Psychologie, deren System wie Geschichte“ mit zur Etablierung der Psychologie als Wissenschaft beitrug,⁶⁰ ein Werk zur „Psychologie der Hebräer“. Diesem stellt er einen vorbereitenden Blick auf die

⁵⁷ Vgl. Eichhorn/Simonis, *Lexicon*, 1041–1043. Zwei Jahre später baut Moser in seinem Lexikon den Artikel zu נֶפֶשׁ anders auf. Er nennt ‚Seele oder Leben‘ als erste Bedeutung und bringt ‚Atem‘ erst an 11. Stelle. Zudem ergänzt er die Bedeutungen ‚Blut‘, ‚Geist‘ und ‚Verstand‘ sowie ‚Seelenheil‘. Statt ‚Duft‘ gibt er ‚belebender Duft‘ an. Außerdem verzichtet er darauf, die Bedeutung ‚Leidenschaften/Begierden‘ aus ‚Atem‘ abzuleiten. Abschließend ergänzt er, dass diese Bedeutungen klar mit denen des entsprechenden arabischen Wortes übereinstimmen, vgl. Moser, *Lexicon*, 456.

⁵⁸ Kraus, *Geschichte der historisch kritischen Exegese*, 321.

⁵⁹ Vgl. Kap. 2.2.4. sowie die dort genannte Literatur.

⁶⁰ Vgl. Richter, *Art. Carus*, 37 (Zitate ebenfalls: 37).