

Seele oder Leben in der Bibel

Autor(en): **Fichtner, Johannes**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **17 (1961)**

Heft 5

PDF erstellt am: **27.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878714>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Seele oder Leben in der Bibel

1.

Erich Fascher hat in einer Arbeit mit dem Titel «Seele oder Leben» Bedenken gegenüber den modernen Übersetzungen der Bibel angemeldet¹. Er beobachtet in der Zürcher und der Menge-Bibel und neueren Kommentaren für die Gemeinde eine zunehmende Verminderung des Wortes «Seele» und befürchtet eine «*Entseelung*» der Bibel. Dabei geht er von dem Vorkommen des Wortes Seele in der Lutherbibel (Revision 1892/1912) aus. Man wird sein Anliegen ernst nehmen müssen. Denn – ganz abgesehen davon, was wir mit dem Wort Seele bezeichnen wollen – so viel ist doch deutlich, daß wir mit ihm eine Sphäre umschreiben, die dem Bereich des Materiellen gegenüber steht; darum liegt Fascher daran, daß dieses Wort aus der deutschen Bibel nicht verschwindet und nicht ungebührlich vermindert wird gegenüber seinem Vorkommen bei Luther. Dieser Wunsch ist verständlich in unserer dem Materiellen verfallenen Zeit, die der Sphäre des «Geistes» und der «Seele» im dialektischen Materialismus den Kampf ansagt.

Man wird sich freilich darüber klar sein müssen, daß unser Begriff «Seele» schwer exakt zu fassen ist, wenn er auch in der Sprache der Kirche reiche Verwendung findet. Seine Konfundierung mit dem griechischen Begriff «psyche» ist durch die deutsche Geistesgeschichte nahe gelegt; aber die Bibel kennt keine Seele im Sinn der griechischen psyche. Das ist eindeutig im Blick auf die platonische Seelenlehre (präexistente und unsterbliche Seele), gilt aber auch von dem trichotomischen Schema «Leib-Seele-Geist». E. Brunner sagt in seiner Dogmatik: «Anstelle der Idee einer unsterblichen Seele (tritt) die Bestimmung (des Menschen) zur ewigen Gemeinschaft mit Gott.»² Dabei wird man betonen müssen, daß kein Teil des zur ewigen Gemeinschaft mit Gott bestimmten Menschen, also

¹ E. Fascher, Seele oder Leben, = Berl. Hefte z. Förd. d. ev. Krankenseelsorge, 7 (1959).

² E. Brunner, Dogmatik, 2. Die christl. Lehre von Schöpfung und Erlösung (1950), S. 82f.

auch nicht etwa seine Seele nach der Bibel Gott besonders nahe steht und auf Hindurchrettung durch den Tod rechnen kann. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele ist nicht in den kanonischen Schriften der Bibel bezeugt³, und durch 1. Thess. 5, 23 (pneuma, psyche, soma) klingt nur formal und von Ferne her die griechische Trichotomie (nus, psyche, soma) hindurch.

Wir richten also wohl mit der Wahrung des Wortes Seele in der deutschen Bibel einen Damm auf gegen den Materialismus in mancherlei Gestalt, aber wir erhalten zugleich eine Vorstellung von bedrängender Unklarheit. Sie bezeichnet für uns etwa die «innere Seite der menschlichen Existenz» oder besser wohl noch «die Zuwendung des Menschen zu Gott» (wie sie auch die Worte «Herz» oder gar «Sinn» ausdrücken können), vermehrt aber nicht die christliche Glaubenserkenntnis.

Unter diesem Gesichtspunkt halte ich es für begrüßenswert, wenn man das Wort Seele an den Stellen der Bibel, wo es im Urtext sicher etwas anderes bedeutete, als wir uns unter «Seele» vorstellen, durch ein gemäßeres Wort ersetzt. Damit soll keinesfalls der völligen Tilgung dieses Wortes in der Bibel das Wort geredet werden; sie ist m. E. bisher auch nirgends in neuen Übersetzungen der Bibel anzutreffen. Auch die Revision der Lutherbibel Neuen Testaments hat «Seele» nicht getilgt, und die Revision am Alten Testament hat es ebensowenig vor. Das Wort «Seele» bleibt in der Lutherbibel erhalten, aber es wird freilich stärker als durch die letzte Revision 1892/1912 eingeschränkt.

Die Schwierigkeiten, die uns das Wort «Seele» bereitet, beruhen auf dem hebräischen Äquivalent «nepheš», das zwar von Septuaginta fast ausschließlich durch psyche und von Vulgata durch anima wiedergegeben wird, aber damit nicht sachgemäß übersetzt ist. Es gibt auch kein deutsches Wort, das nepheš in seiner ganzen Bedeutungsbreite wiedergeben könnte. Das hat Luther 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 und hat bedauert, daß dafür im Deutschen eigentlich nur das Wort «Seele» zur Verfügung stehe⁴. In seiner Übersetzung hat Luther denn auch anfangs ganz überwiegend nepheš mit «Seele»

³ Vgl. dagegen Sap. Sal. 8, 13ff.

⁴ K. Brinkel-Eisenach in Festschrift M. Mitzenheim (1961), S. 37ff.

wiedergegeben, hat aber auch schon damals andere Worte verwendet («Leben», «Leib», «Leute», «Toter»), und er hat bemerkenswerterweise in der Revision seiner Übersetzung alttestamentlicher Schriften selbst den Gebrauch von «Seele» eingeschränkt. Am auffallendsten ist das in den Proverbien. Hier hat Luther 1524 – im engsten Anschluß an die Vulgata – von 56 *nepheš* 50 mit Seele übersetzt, während es in der Revision von 1545 nur noch 23 sind⁵. Eine weitere Einschränkung von «Seele» bedeutet also nur ein Weitergehen auf dem Wege, den Luther selbst schon eingeschlagen hat, wobei man bedenken muß, wie stark er noch immer unter dem Einfluß von Vulgata gestanden hat. Das erkennt auch Fascher gelegentlich an, wenn er zum Beispiel sagt, «daß die modernen Übersetzer hin und wieder Ansätze Luthers weiter ausgebaut haben» (S. 19). Im übrigen versucht Fascher aber doch, nachzuweisen, daß Luther, wenn er das Wort *nepheš* mit «Seele» wiedergibt, «dem hebräischen Urtext gerechter wird» als andere Übersetzer, die nicht Seele sagen. Oder er sagt sogar (zu Jes. 38, 17, wo Luther übersetzt: «Du hast dich meiner Seele herzlich angenommen, daß sie nicht verdürbe»), seine Übersetzung entspreche zwar nicht dem Urtext, halte aber «doch die in diesem Zusammenhang notwendige Seelenvorstellung fest» (S. 15). Ich muß Faschers Begründungen für die Beibehaltung des Wortes Seele weithin bestreiten, obwohl ich seiner These der Erhaltung dieses Wortes grundsätzlich zustimme.

Im folgenden will ich zunächst einige Worte zur Bedeutung von *nepheš* im Alten Testament sagen und dann zu einzelnen Behauptungen Faschers Stellung nehmen.

2.

Das Verbum *naphaš* (vgl. akkadisch *napašu* «sich weiten, atmen»)⁶ kommt im Alten Testament nur zweimal vor, und zwar im Niphal in der Bedeutung «aufatmen, Atem schöpfen»: Ex. 23, 12; 2. Sam. 16, 14, beide Male nicht in rein biologischem, sondern schon übertragenen Sinn verwendet. Die Grundbedeutung des Nomens *nepheš*

⁵ M. Luther, Weim. Ausg., Deutsche Bibel, 10 (Text von 1524 und 1545). Brinkel (A. 4) weist nach, daß Luther zunächst (1523/32) 579 mal bei 754 Vorkommen das Wort *nepheš* mit «Seele» übersetzt habe im Alten Testament, 1545 aber nur noch 498 mal.

⁶ Hier und im folgenden schließe ich mich an L. Köhler, Lexikon, an.

ist wahrscheinlich «Kehle», «Schlund»; das Wort erscheint nach Jes. 5, 14 in Parallele zu pæh «Mund». Übertragen heißt es dann auch «Gier», «Begehren» (Prov. 23, 2⁷); parallel zu hawwa «Gier» in Prov. 10, 3. Ganz selten scheint nepheš «Hauch», «Odem» zu bedeuten, so etwa nach Hi. 41, 13: «Sein Odem entzündet (gleich) feurigen Kohlen, und Flammen entfahren seinem Rachen.» Vielleicht von da aus kommt es zu der Bezeichnung dessen, was «Mensch und Tier zu lebenden Wesen macht». Von daher übersetzt Luther šerez nepheš chajja in Gen. 1, 20 «webende und lebendige Tiere», wählt also hier nicht «Seele», während er in Gen. 2, 7 (bei der Erschaffung Adams) nepheš chajja durch «lebendige Seele» wiedergibt, wo moderne Übersetzer mit Recht «lebendes Wesen» sagen. In dieser Verwendung bezeichnet nepheš die im Einzelnen (Menschen und Tier!) individualisierte ru^ach bzw. n^ešama Gottes, wie neben Gen. 2, 7 weitere Stellen klar erkennen lassen, Gen. 9, 10. 16; Lev. 11, 10; Ez. 47, 9. Von da aus spaltet sich nepheš semasiologisch in «Leben» und «Einzelner» (= Lebender). Für das erste nenne ich die Wendung biqqeš hannepheš = nach dem Leben trachten (etwa 30mal im Alten Testament) und als eins unzähliger Beispiele 2. Sa. 14, 7: nepheš 'achiw «das Leben seines Bruders». Die zweite Verwendungsweise ist uns (gewiß bedingt durch den biblischen Sprachgebrauch) noch geläufig in der Wendung «Seelenzahl», «so und so viele Seelen»; im Hebräischen ist sie noch etwas weiter als in unserem Gebrauch, sie kann auch das indefinite «wer, einer, der, jemand» bezeichnen (dann im Wechsel mit dem Wort 'iš, zum Beispiel Ex. 21, 16; Deut. 24, 7) und sogar das «Stück Vieh» (vgl. nepheš b^ehema in Lev. 24, 18). Ganz nah an dieser Bedeutungsnuance steht die Verwendung von nepheš als Ersatz bzw. etwas vollerer Ausdruck für das Personalpronomen; diese Verwendung ist vielleicht dadurch gefördert worden, daß das Hebräische kein Reflexivpronomen neben dem Demonstrativum besitzt.

Am nächsten dem, wie wir heute im Deutschen das Wort «Seele» gebrauchen, steht die Verwendung von nepheš an vielen Stellen, wo es offenbar so etwas wie den «inneren Menschen» bezeichnet, oder besser den Menschen, sofern er empfindet, verlangt und auch will. Der Sitz des Sich-Entschließens und auch des Denkens ist an sich

⁷ Luther übersetzt ba'al nepheš 1524 «willtu die seele behalten», 1545 «willtu das leben behalten»; die Revision 1892/1912 bringt dafür «wenn du gierig bist».

im Alten Testament das «Herz», leb, lebab. Aber nepheš kann ganz parallel zu leb-lebab gebraucht werden und hat dabei wohl einen noch etwas betonteren, feierlichen Klang. Gerade in diesen Fällen wird man in der deutschen Bibel das Wort «Seele» für nepheš erhalten müssen. Ich denke etwa an Ps. 103, 1: «Lobe den Herrn, meine Seele» (vgl. das synonyme Wort «was in mir ist») oder an Deut. 6, 5: «Du sollst den Herrn deinen Gott liebhaben von ganzem Herzen (lebab), von ganzer Seele (nepheš) und allem Vermögen (m^eod = sehr).» Schließlich begegnet nepheš noch zur Bezeichnung des Toten, und zwar in der Zusammensetzung mit meth («tot») und allein stehend; das erste zum Beispiel in Num. 6, 6, das andere in Num. 6, 11 und besonders in der Verbindung tāmē' lanapheš, «einer, der sich an einem Toten verunreinigt hat», Num. 5, 2 u. ö.

3.

Ehe wir Faschers Methode der Verteidigung Luthers ansehen und beurteilen, muß noch ein kurzes Wort über *Luthers Übersetzungsweise* gesagt werden, das nicht nur für nepheš gilt, sondern allgemein seiner Wortwahl, wenn es diese auch nicht erschöpfend behandeln will. Bei unserer mehr als drei Jahre währenden «Überrevision» des Probetestaments⁸ haben wir beobachten können, daß Luther ganz bestimmte Grundsätze für seine Wortwahl hat, sie aber in keiner Weise starr innehält. Es ist bekannt, daß er (zum mindesten in seiner ersten Übersetzung) stark von der Wortwahl der Vulgata abhängig ist, was sich gerade bei der Wiedergabe von nepheš sehr deutlich zeigen läßt, daß er sich aber andererseits ganz bewußt und wohlbegründet – im Blick auf den hebräischen Urtext – besondere Wege der Wortwahl sucht. Das gilt etwa im Blick auf die weithin zu beobachtende «Verchristlichung» des Alten Testaments, aber auch bei seinem Bestreben, für seine Hörer den hebräischen (altorientalischen!) Text verständlich zu verdeutschen. Weithin gibt Luther die hebräischen Worte jeweils genau wieder; wenn für den einzelnen Menschen im Hebräischen 'iš steht, wählt er «ein Mann, der» (oder auch «Wer...»), wenn dagegen nepheš dasteht, «die Seele,

⁸ Das Probetestament des Alten Testaments ist in fast 30jähriger Arbeit von alttestamentlichen Fachleuten und anderen Männern der Kirche erarbeitet und 1956 gedruckt worden. Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland hat den Auftrag gegeben, es zu «überrevidieren».

die». Luther hat hier nicht ausgeglichen und im zweiten Falle etwa auch übersetzt «ein Mann, der», obwohl er sich in anderen Fällen (etwa bei den Eigennamen) nicht gescheut hat, anzugleichen. Wir sahen oben, daß Luther um die Bedeutungsbreite von *nepheš* gewußt hat; er hat diesem Wissen gelegentlich auch Raum gegeben und verschiedene andere Worte neben «Seele» verwendet, ist aber darin nicht sehr weit gegangen. Man wird daher nicht in den Fällen, wo Luther noch das Wort Seele beibehalten hat, während er es in ganz parallelen Fällen ersetzt hat, nach besonderen theologischen Gründen fragen dürfen, sondern wird sich das Recht nehmen dürfen, auf Luthers anderwärts schon beschrittenem Wege weiterzugehen. Freilich: behutsam!

4.

Die Auseinandersetzung mit *Faschers Arbeit*⁹ geschieht hier nur, soweit es sich um alttestamentliche Vorkommen des Wortes «Seele» handelt. Sie ist dadurch erschwert, daß Fascher diese Vorkommen nicht sondert nach den verschiedenen Bedeutungsnuancen von *nepheš*, sondern allenfalls das Vorkommen von Seele in den älteren und jüngeren Schriften des Alten Testaments betrachtet. Es wäre eine interessante Aufgabe für den Systematiker, festzustellen, welche Vorstellung von «Seele» Fascher bei seinen Untersuchungen leitet; mir liegt lediglich die Pflicht ob, nachzuprüfen, ob und in welchem Maße Faschers Wunsch, das Wort «Seele» zu erhalten, sich an dem Tatbestand der hebräischen Bibel rechtfertigen läßt. Dabei kann ich begreiflicherweise nur einen Teil der von ihm in Fülle angeführten Beispiele besprechen.

Fascher gibt zu, daß *nepheš* «Seele, Leben oder das eigene Selbst» bezeichnen könne, wie das schon Wellhausen aufgewiesen habe (S. 18). Der Begriff «Kehle», «Schlund» – und übertragen «Gier», «Begehren» – spielt bei ihm keine Rolle, weil er von dem deutschen Wort «Seele» im revidierten Luthertext von 1892/1912 ausgeht. Hätte Fascher den Luthertext von 1545 herangezogen, dann hätte er bemerkt, daß Luther in Jes. 5, 14 von der «Seele der Hölle» (Vulg. *anima*) spricht, was die Revision 1892/1912 aber in «Schlund» geändert hat. Daß Luther *nepheš* gelegentlich durch «Leute» (Gen. 14, 21) oder «etliche» (Ez. 33, 5) wiedergibt, beachtet Fascher; in

⁹ Anm. 1.

Ez. 33, 5 hat Luther freilich nicht «etliche», sondern «Leben» für *nepheš* verwendet, aber anderwärts mag es möglich sein (S. 19). Fascher freut sich jedoch, daß Luther in diesen Fällen vielfach auch «Seelen» beibehält. Grundsätzlich wird man hier zustimmen können, faktisch wohl aber für unsere Zeit hier und da ändern müssen. Ich denke etwa an den von Fascher zitierten Satz aus Ex. 1, 5: «Alle Seelen, die aus den Lenden Jakobs gekommen waren, deren waren siebzig», wo man entweder den Relativsatz oder das Wort «Seelen» ändern sollte.

Fascher stellt auch mit Genugtuung fest, daß Übereinstimmung herrsche in der deutschen Wiedergabe von *nepheš* mit «Seele» an verschiedenen bedeutsamen Psalmenstellen (z. B. Ps. 42/43; 103, 1). An diesen und ähnlichen Stellen wird man sich nicht genötigt sehen, das Wort «Seele» zu ersetzen. Es bestünde zwar die Möglichkeit, es durch «Ich» zu ersetzen, aber das wäre höchst unschön und nicht nötig.

In verschiedenen Fällen ist Fascher geneigt, «Leben» für «Seele» anzuerkennen, wo es sich nach seiner Meinung eindeutig um Leben handele. So bemerkt er, daß schon Luther *jare' l^e naphšo* in Jos. 9, 24 mit «für sein Leben fürchten» übersetzt habe (S. 11)⁹. Er stimmt auch offenbar den modernen Übersetzern zu, die in Ri. 9, 17 «sein Leben wagen» wählen, da Luthers «seine Seele dahinwerfen von sich» doch wohl «dem modernen Leser schwer verständlich erscheinen» müsse (S. 11). Auch in 1. Sam. 19, 11 (und 1. Kön. 1, 12) entscheidet sich Fascher für die neue Fassung mit «Leben» und findet, daß Luthers Übersetzung «wirst du nicht diese Nacht deine Seele erretten, so wirst du morgen sterben» fast «zu poetisch» klinge (S. 18). Die modernen Übersetzungen seien «auch für den Alltag der Zeit Davids passender als die lutherische» (ebenda). Dasselbe gilt für 2. Sam. 19, 6, wo Fascher – gegen Luther – feststellt: «Durch die Niederschlagung des Aufstandes Absaloms ist das Leben des Königs und seiner Familie gerettet, aber nicht ihre Seelen» (S. 18). Ebenso scheint er sich der Entscheidung Menges, Weisers und der Zürcher Bibel nicht entziehen zu können, die an vielen Psalmenstellen vom «Erretten der *nepheš*» nicht «Seele», sondern «Leben» wählen, wenn er es auch bedauert (S. 17f.).

Der richtigen Einsicht, daß an derartigen Stellen *nepheš* nicht «Seele», sondern «Leben» bedeutet, verschließt sich Fascher aber

¹⁰ Ebenso erkennt Fascher (A. 1) Luthers «Leben» in Jes. 53, 12 an.

in seltsamer Weise oft, wo der Tatbestand m. E. ebenso klar ist wie an den von ihm gebilligten Stellen. Jer. 4, 10 übersetzt Luther: «Das Schwert reicht uns bis an die Seele», moderne Übersetzer sagen «geht uns ans Leben». Dazu stellt Fascher fest: «Luthers Übersetzung ist m. E. unübertroffen» (S. 10). Ist dieses ästhetische Urteil berechtigt? Zu Ri. 18, 25 (Luther «so daß er deine Seele und deines Hauses Seele hinwegrafft») bemerkt Fascher: «Die alten Daniten werden wohl nepheš noch ganz konkret als Lebenskraft oder Lebensstoff einer ganzen Sippe gedacht haben... Insofern dürfte Luthers Übersetzung [Seele]... dem Denken und Empfinden der Daniten näherkommen» (S. 11). Ist das einzusehen? Und was für ein «Seelenbegriff» ist das nun wieder? Ist die Seele also hier ein «Lebensstoff»?

Ein wenig tadelnd registriert Fascher, daß Luther in Jer. 48, 6 übersetzt «Hebt euch weg und errettet euer Leben», obwohl im hebräischen Text naphš^echem stehe (S. 18). Er begrüßt es, daß Luther in der ganz parallelen Wendung Jer. 51, 6. 45 so übersetzt: «Fliehet aus Babel, damit ein jeglicher seine Seele errette – ziehet hinaus, mein Volk, und errette ein jeglicher seine Seele» (S. 12)¹¹. Auch in Jer. 51, 6. 45 handelt es sich deutlich um Rettung des physischen Lebens, das eben für Israel *das Leben* ist. Die Alternative, die Fascher hierzu S. 13 aufstellt: es gehe nicht nur «um die Rettung des physischen Lebens», sondern – wie V. 45 zeige – «um die Rettung vor dem richtenden Zorn Gottes», ist mir ganz unverständlich. Soll dieser richtende Zorn Gottes außer dem leiblichen Leben auch noch die Seele treffen? Der Text fährt in 51, 6 fort «laßt euch nicht vernichten» (Luther «daß ihr nicht untergeht»). Und Fascher selbst hat einige Zeilen vorher auf S. 13 festgestellt: «Im Zusammenhang des Textes wird klar, daß die Fliehenden nicht um Babylons Verschuldung willen den Tod mitsterben sollen, welchen Gott als Vergeltung für alles, was Babylon tat, verordnet hat.» Was soll man sich dabei als «Rettung der Seele» vorstellen? Meines Erachtens hat man bei den verschiedenen Übersetzungen Luthers in derartigen Fällen in erster Linie mit der Inkonsequenz Luthers zu rechnen (Vulg. hat in Jer. 48, 6 anima).

Man wird an einer ganzen Reihe von Stellen, an denen nepheš eindeutig «Leben» meint, in der Revision der Lutherbibel «Leben»

¹¹ Fascher (A. 1) beurteilt aber dieselben Verse auf S. 18 im Zusammenhang mit Jer. 48, 6 und Am. 2, 14 offenbar anders.

(oder andere Wendungen) dem Wort «Seele» vorziehen dürfen. Im Grunde ist das im Sinne Luthers. Ich will das noch an einigen Beispielen vorführen. In 1. Kön. 3, 11 übersetzt Luther: «Du bittest nicht um die Seele deiner Feinde.» Fascher findet das «natürlich plastischer» (S. 11) als die moderne Wiedergabe «um den Tod deiner Feinde». Inwiefern ist für den deutschen Leser des 20. Jahrhunderts «Seele» hier plastischer als «Tod»? Verständlich ist doch nur dieses. Auch Faschers Stellungnahme zu Prov. 8, 36 ist mir unbegreiflich. Er legt Wert darauf, daß «chomez naphšo» (mit Luther) übersetzt wird «verletzt seine Seele», nicht «schädigt sich selbst» oder ähnlich. Er begründet seine These damit, daß er feststellt: es sei besser, hier «Seele» zu wählen, «wenn nepheš in höchster Potenz die Seele als den Gott zugewendeten Teil des Menschen bezeichnet» (S. 14). Das ist aber sehr umstritten und im Alten Testament mehr als fraglich. Deutlich aber ist – im Zusammenhang mit V. 36 – daß der nächste Halbvers im synonymen Parallelismus sagt «Wer mich haßt, liebt den Tod», und daß V. 35a lautet «Wer mich findet, findet das Leben». Es ist von daher nicht einzusehen, warum nepheš hier (in V. 36) nur «Seele» bedeuten könne.

Auch die Ersetzung von «Seele» durch «jemand», das Personalpronomen oder ähnliche Wendungen erkennt Fascher nur in sehr begrenztem Maße an. Für Num. 31, 19 stimmt er zwar der Übersetzung Luthers von nepheš mit «jemanden» zu (Vulg. hat hier *hominem*), weil es hier «die einzelne Person in einer gesetzlichen Vorschrift» bezeichne (S. 14). In anderen Vorkommen, die sachlich ebenso gelagert sind, entscheidet sich Fascher aber anders und verwendet viel Scharfsinn auf die Begründung seiner Entscheidung. Am sonderbarsten sind seine Ausführungen zu den Stellen vom Menschenraub. In Deut. 24, 7 lautet der Text «goneb nepheš», in Ex. 21, 16 «goneb 'iš». Luther übersetzt das «wörtlich», also dort «(Wer) eine Seele stiehlt und versetzt oder verkauft sie» und hier «Wer einen Menschen stiehlt..., daß er ihn verkauft». Die beiden Formulierungen des Deuteronomiums und des Bundesbuches meinen denselben widerrechtlichen Tatbestand, eben den Menschenraub; daher gleichen moderne Übersetzungen die Deuteronomiumsstelle an die des Bundesbuches an und sagen zweimal «Mensch». Fascher billigt dieses Verfahren nicht, sondern behauptet: «Wenn Luther den Unterschied genau festhält, wird er nicht nur dem Urtext gerechter, sondern dürfte an dem Gedanken festgehalten ha-

ben, daß der Diebstahl einer Menschenseele genau so des Todes würdig ist wie die Tötung eines Menschen» (S. 14). Was stellt sich Fascher unter dem «Diebstahl einer Menschenseele» vor? An 2. Sam. 15, 6 («stahl das Herz der Männer Israels») dürfte er doch kaum denken. Die Todesstrafe ist im übrigen in beiden Fällen verhängt, beim «Seelendiebstahl» und beim «Menschenraub». Hier scheint mir Faschers Vorliebe für die Seele mit ihm durchgegangen zu sein und ihn zu unhaltbaren Theorien verleitet zu haben.

Auch seine Feststellungen zu Ez. 18, 4 sind nicht stichhaltig. Er verteidigt die Wendung «alle Seelen sind mein» (Gottes) und «die Seele, die sündigt, muß sterben» und fügt hinzu, daß man hier «Seele» auch durch «jeder» ersetzen könne, woran aber «nichts Besonderes» sei. «Besonders in unserem Text ist das Sterben der Seele, die sich von Gott getrennt hat» (S. 17; die Sperrung von mir). Fascher beachtet dabei offenbar nicht, daß der Text 18, 5 ff. so fortfährt, daß nun 'iš (der Mann, der...) für «Seele» erscheint und daß im folgenden einfach von «dem Gerechten» und «dem Gottlosen» die Rede ist (18, 21 ff.; vgl. 33, 11 ff.), die je nach ihrem Verhalten «leben» oder «sterben» sollen. In der gleichen Weise wird in 18, 14 ff. die «Seele» des Vaters und die «Seele» des Sohnes von 18, 4 einfach aufgenommen durch «ein Vater» bzw. «ein Sohn». In dem ganzen Abschnitt begegnet nur noch in 18, 27 nepheš, das Luther wiederum mit «Seele» übersetzt: «der wird seine Seele lebendig erhalten.» Daß damit «wird am Leben bleiben», gemeint ist, geht aus dem folgenden Vers hervor, wo das Verbum «leben» begegnet.

Die Ausführungen Faschers zu Ez. 18, 4, in denen er als das Besondere hervorhebt, daß «die Seele stirbt», führen uns schließlich noch zu seinen durchaus uneinheitlichen Vorstellungen darüber, ob die Seele sterben müsse oder am Leben bleibe, ob sie in Gott zurückkehre oder in der Unterwelt weiterlebe und auf eine neue Verleiblichung warte. In bezug auf diese Fragen herrscht bei Fascher eine große Verwirrung. Sie hat darin ihren Grund, daß Fascher eben schlechterdings nur von den Wendungen der Lutherbibel ausgeht und zum Teil aus ihnen eine Seelenvorstellung herauspreßt, die m. E. das hebräische nepheš nicht hergibt. Fascher setzt sich dabei immer wieder mit Vertretern der alttestamentlichen Wissenschaft (Eichrodt, von Rad, Weiser) auseinander, man hat aber den Eindruck, daß seine vorgefaßte Seelenvorstellung ihn von einem ernsthaften Hinhören auf deren Argumente abhält.

Bei Gen. 2, 7 bemerkt Fascher zu der Feststellung von Rads, daß das Alte Testament nicht Leib und Seele, sondern realistischer Leib und Leben unterscheide: «Aber dieses Leben stammt doch direkt von Gott. Ist es da so wichtig, daß man Leben oder Lebenshauch gegenüber der Seele... abgrenzt?» (S. 7). Und er fragt weiter: «Wohin zieht Gott den Odem zurück», wenn der Mensch stirbt? «Lebt dieser Lebensodem, weil als göttlicher Hauch unzerstörbar, an einer anderen Stelle vom Leibe getrennt weiter: als ‚Schattenbild‘, das auf eine neue Belebung wartet?» Derartige Fragen kann der Alttestamentler überhaupt nicht an «nepheš» richten, sondern streng genommen nur an «ru^ach» und «n^ešama», da nepheš im Alten Testament nie den göttlichen Lebensodem bezeichnet, sondern das lebendige (menschliche oder tierische) Wesen, wie wir sahen, das durch die Einhauchung der ru^ach oder n^ešama entsteht. Im Alten Testament findet sich keine Aussage, daß die n^ephašoth weiterleben werden (zu 1. Kön. 17 vgl. unten).

Fascher stellt mit Genugtuung fest – im Blick auf Platons Unsterblichkeit der Seele –, daß im Alten Testament «die Seele stirbt». Das sei aus der Lutherübersetzung von Ri. 16, 30 (Simsons Wort «Meine Seele sterbe mit den Philistern») zu erkennen. Das «Ich» moderner Übersetzungen verdecke gerade diesen Gedanken, daß die Seele sterbe (S. 7). Luther habe sich hier also an den Urtext gehalten. Das gleiche gelte von Bileams Wort Num. 23, 10 und Elias Wunsch 1. Kön. 19, 4, besonders aber von Gen. 35, 18, wo Luther mit seinem «da ihr aber die Seele ausging, daß sie sterben mußte» tatsächlich «am genauesten übersetzt» habe (S. 8. 11f.). Er findet hier auch durch den griechischen Text bestätigt, daß das Sterben als «ein Entfliehen des Lebens oder der Seele» angesehen werde (S. 8). Seltsam diese Wendung «des Lebens (!) oder der Seele»; sie ist nicht gerade förderlich für Faschers These, daß hier «Seele» genauer sei.

Aber Fascher verfolgt nun die Frage, ob denn die aus dem Menschen entflohene «Seele» wieder zurückgerufen werden könne, und versucht, das nachzuweisen an 1. Kön. 17, 17ff. Ich kann seine Beweisführung hier nicht für richtig halten, zumal sie in sich selbst uneinheitlich ist. Die n^ešama hat nach 17, 17 den Knaben verlassen, und damit ist er tot. Nun bittet Elia Gott, es möge doch «die nepheš des Knaben in ihn zurückkehren», und Gott gewährt es, daß die nepheš des Knaben in sein Inneres zurückkehrt, so daß er

(wieder)lebt (17, 21 f.). Fascher stellt nun fest: «Das diesem Kinde zugehörige 'Leben' (oder seine Seele bzw. sein Lebensodem) ist also nicht in Nichts zerronnen, es wird auch nicht ein neuer Lebenshauch statt des vergangenen gewährt, sondern eben die Seele (!)¹² dieses Kindes kehrt wieder zurück, welche ihm vorher eigen war und sein Menschsein ausmachte» (S. 8). Im Vordersatz sagt Fascher behutsam «Leben, Seele bzw. Lebensodem», im Nachsatz ganz unbefangen «Seele». Wer beweist denn, daß an dieser Stelle hier das Wort *nepheš* nur «Seele» heißen könne, wenn wir es im übrigen Alten Testament nie in derartigen Zusammenhängen im Sinn der Psyche haben? Ist der Text damit nicht erheblich überfordert? Wie kann Fascher geradezu von einer «vom Leibe gelösten Seele» sprechen und dann von ihrer Unsterblichkeit reden!? Auch hier bedeutet *nepheš* einfach «Leben», und Faschers Behauptung «Wenn der Geist nicht stirbt, so gilt das m. E. ebenso von der Seele» (S. 8), ist mir angesichts seiner Freude, daß die Seele im Alten Testament doch gerade stirbt (vgl. oben S. 315), unverständlich. Überdies ist *ru^ach* im Alten Testament nie gleich *nepheš* (am ehesten noch in Hi. 41, 13), und zum anderen stellt Fascher den «Geist» der *nepheš* gegenüber (vgl. unten S. 317).

Den Aussagen über die Seele, die nicht sterbe, widerspricht nun auch, was Fascher über Luthers Übersetzung von «*nepheš meth*» sagt. Luther hat – durch Vulgata, die «*mortuus*» bietet, angeleitet – erkannt, daß *nepheš meth* den toten Einzelnen meint, und übersetzt daher in Num. 6, 6 diese Worte mit «Toter». Fascher billigt ihm das zu mit der Bemerkung: «Von toter Seele mag Luther nicht reden» (S. 11). Er hat vergessen, wie hoch er es Luther angerechnet hat, daß er vom Sterben der Seele geredet hat (Ri. 16, 30; 1. Kön. 19, 4; Ez. 18, 4; vgl. oben S. 315); das Ergebnis des Sterbens der Seele ist doch aber wohl die «tote Seele», ein freilich sehr befremdlicher Ausdruck. Daß Luther gar nicht selten das allein stehende *nepheš* in bestimmten Zusammenhängen mit «Toter» wiedergibt, hat Fascher nicht bemerken können, da er ja im deutschen Text nach «Seele» sucht und nicht die Übersetzungsmöglichkeiten von *nepheš* nachprüft. – Luther folgt bei seiner Wiedergabe von *nepheš* (ohne «*meth*»!) durch «Toter» weithin wiederum der Vulgata, die in Lev. 19, 28; 22, 4; Num. 5, 2 und 6, 11 dafür «*mortuus*» sagt (in Lev. 21, 1 aber *mortibus*!). Interessanterweise schreibt Luther dem-

¹² Das Ausrufungszeichen ist von mir gesetzt.

gemäß selbständig in Num. 9, 10 auch «Toter», obwohl die Vulgata «anima» hat, und faßt Hag. 2, 13 (Vulg. und Luther 1545: 2, 14) richtiger mit seinem «Unreiner von einem berührten Aas» als Vulgata mit ihrem «pollutus in anima»; die Revision 1892/1912 formuliert dann: «Wo aber jemand von einem Toten unrein wäre.» Man sieht, daß sich Luther von der Vulgata hat einen Weg weisen lassen, daß er diesen Weg dann aber konsequenter verfolgt hat als Vulgata selbst. Eine solche Beobachtung kann uns ermutigen, in anderen Fällen, wo es um Wiedergabe von *nepheš* geht, den von Luther beschrittenen Weg ebenfalls konsequenter als er selbst weiter zu gehen.

Im Grunde begrüßt Fascher – gerade im Blick auf die platonische Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele – daß im Alten Testament die Seele sterben kann. Aber im einzelnen verteidigt er ihr Weiterleben mit allen erdenklichen Mitteln. Besonders eigenartig ist seine Beweisführung an dem Gebet des Königs Hiskia, Jes. 38, 10–20. Fascher stellt fest: «Inmitten (der) Gedankenkette, welche um die Begriffe Leben, Lebensdauer, Lebenskraft und Land der Lebenden kreist, steht nun V. 17...: du hast meine Seele fern gehalten von der Grube der Vernichtung», und er folgert daraus: «wenn hier plötzlich *nepheš* in Verbindung mit der Totengruft erscheint, ist es doch wohl keine Frage, daß hier an ein Weiterexistieren der Seele in der Unterwelt gedacht ist» (S. 15). Wieder faßt Fascher *nepheš* ganz unreflektiert eben als «Seele» (und zwar in seinem besonderen Sinn) und erhebt dann aus dem Text derartige Urteile. Ein paar Seiten weiter stimmt er dann aber anscheinend den modernen Übersetzern zu, die in den Psalmen bei Wendungen vom Erretten der *nepheš* nicht an die «Rettung der Seele», sondern an die Erhaltung des physischen Lebens denken (S. 18). Ich meine, daß Fascher das Bestreben, möglichst viele «Seelen» im Alten Testament zu wahren, hier zur Unlogik und Inkonsequenz verleitet hat.

Das gilt nun auch im Blick auf seine Ausführungen zu Hi. 12, 7–13 (S. 10). Hier geht Fascher freilich noch auf ein anderes Ergebnis zu: er stellt den «Geist» über die «Seele». Nach der Feststellung: «sofern *nepheš* vegetative Kräfte... oder gewisse seelische Stimmungen... meint», habe «der Mensch mit dem Tier diese Art *nepheš* gemein», fährt er fort, daß der Mensch aber noch den Geist (*ruach-pneuma*) habe, der ihn über das Tier hinaushebe. Wenn Geist und Seele das Leben des Menschen auszeichne, sehe man schon, «daß Seele nicht in jedem Fall durch Leben wiedergegeben

werden» könne. Ich bemerke zu diesen Ausführungen nur, daß Fascher ein paar Zeilen vorher festgestellt hat, daß an unserer Hiobstelle *nepheš* und *ru^ach* (Septuaginta *psyche* und *pneuma*) in Parallele stehen und die Übersetzer *ru^ach* (wie *n^ešama* sonst) mit «Odem» wiedergeben. Das ist auch ohne Frage die hier gemäße Übersetzung; damit aber fällt die ganze kunstvolle Beweisführung Faschers in sich zusammen, weil er *ru^ach* hier nicht als «Odem», sondern gerade als «Geist» (= griechisch *nous*) faßt.

Es bleiben viele Stellen, die Fascher für sein Anliegen anführt und die ich nicht besprochen habe. Aber ich denke, die besprochenen Stellen reichen aus, um zu zeigen, daß man auf diese Weise nicht für das Wahre des Wortes «Seele» in der Bibel überzeugend eintreten kann. Wenn moderne Übersetzungen des Alten Testaments und wenn die Revision der Lutherbibel manches Vorkommen von Seele in der deutschen Bibel nicht mehr halten können und das Wort Seele ersetzen, dann sollte der Leser der Bibel sich klar machen, daß dafür ein triftiger Grund vorliegt. Mit der Ersetzung des Wortes «Seele» an einigen – vielleicht nicht ganz wenigen – Stellen geschieht keine «Entseelung» der Bibel, sondern es soll damit denen gedient werden, deren «Seele nach Gottes Wort hungert» und die sich mühen, es zu verstehen.

Johannes Fichtner, Bethel bei Bielefeld.