

LOST IN TRANSLATION, REGAIN BY EXEGESIS

נפש in alttestamentlicher Verwendung und Funktion

Jürgen van Oorschot

1. EINE FORSCHUNGSGESCHICHTLICHE ORIENTIERUNG – AN- NÄHERUNGEN AN EINE AUFGABE UND EINEN BEGRIFF

Zur bleibenden Aufgabe der exegetischen Wissenschaft gehört das Übersetzen. Der Transfer zwischen Kultur- und Zeiträumen verbindet unterschiedlichste Beteiligte, Interessen und Optionen. Bei diesem Prozess des Hinübersetzens gibt es Gewinn und Verlust, Verlierer und Gewinner. Und wenn es dabei nicht allein um die Datierung eines Herrschaftsbeginns im Juda der mittleren Königszeit, sondern um die Sprachfähigkeit in Fragen unserer menschlichen Existenz geht, ist diese Arbeit Sorgfalt und Schweiß aller Beteiligten wert. Daher einmal mehr: die Beschäftigung mit einem so schlichten und sperrigen anthropologischen Begriff wie dem Wort נפש. Mit seinen 754 nominalen und 3 verbalen Verwendungen sowie der breiten Verteilung im alttestamentlichen Schrifttum¹ gehört es zu den zentralen Wörtern, die in diesem ausgewählten Schriftenkorpus den Menschen bezeichnen. Seine Bedeutungsbreite verbirgt sich für heutiges Verstehen hinter den markanten Wegmarken einer Transfergeschichte, die für unseren Kulturraum scheinbar kaum ablösbar mit Begriff und Vorstellung einer Seele verbunden sind, die zumindest in ihrer vorsokratischen und platonisch geprägten Fassung² in deutlicher Trennung von Körper und Leib eine dichotome oder trichotome Unterscheidung mit entsprechenden Wertungen einträgt.³

¹ Die Zahlenangaben basieren auf C. Westermann, Art. נפש, in: THAT II, 2004, 71–96, 72, und H. Seebass, Art. נפש, in: ThWAT V, 1986, 531–555, 536f.

² Vgl. M. Rösel, Die Geburt der Seele in der Übersetzung. Von der hebräischen *näfäsč* über die *psyche* der LXX zur deutschen Seele, in: A. Wagner (Hg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie, FRLANT 232, 2009, 151–170, 160f.

³ Neuere Arbeiten fokussieren den Bedeutungsverfall der Seelenvorstellung, vgl. U. Barth, Selbstbewusstsein und Seele, in: ZThK 101 (2004), 198–217. J. Figl / H.-D. Klein (Hg.), Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft, 2002; J. M. Hecht, The End of the Soul. Scientific Modernity, Atheism, and Anthropology in France, 2003; J. P. Wright / P. Potter (Hg.), Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the

Die gängigen alttestamentlichen Wörterbücher und Lexika behelfen sich bei der Erfassung der Breite von Verwendung und Sinnggebung mit einer Isolierung von Grundbedeutungen, die nach dem Einspruch James Barrs nicht mehr schlicht durch eine etymologische Analyse aus der Vorgeschichte des Begriffs hergeleitet werden können.⁴ Bis in die 18. Auflage des »Gesenius«⁵ wird dabei zwischen konkreten Grundbedeutungen auf der einen und umfassenderen sowie übertragenen auf der anderen Seite unterschieden. Zu den konkreten Bedeutungen rechnet **נפש** als Begriff für (1) Kehle, Gurgel, Rachen, (2) Hals und (3) Hauch, Atem, zu den umfassenderen Sinnggebungen zählt **נפש** als »Bez. f. das, was Menschen und Tiere zu Lebewesen macht: herk. Seele [...], a. Leben, Lebenskraft«⁶ bzw. als »Bezeichnung desjenigen, was ein Körperwesen [...] zu einem lebendigen macht«.⁷ **נפש** kann auch Träger von Gefühlen oder Ersatzbegriff für einen Menschen insgesamt sein. Hinter diesen Rubrizierungen werden Unterscheidungen literarhistorischer und formkritischer Art erkennbar oder vermutbar. Deutlicher wird dies erst in den umfänglicheren Lexikonbeiträgen von Westermann, Seebass und Wolff. Als »organischen Fixpunkt«⁸ des Begriffs macht die folgende Debatte im Anschluss an Seebass dabei »die Vitalität, die sprudelnde Lebensenergie, die Leidenschaftlichkeit« aus.⁹

Ist die Bemühung bei der Suche nach Grundbedeutungen stark vom Versuch einer Zusammenschau und Systematisierung geprägt, so zielen andere Unternehmungen darauf, einem *Lost in Translation* durch eine griechisch-abendländische Dicho- oder Trichotomie entgegenzutreten. Altorientalische (Landsberger), ägyptologische (Brunner-Traut), graezistische (Schwabl) und alttestamentliche (Wolff; Janowski) Arbeiten mühen sich in unterschiedlicher Weise um die Eigenbegrifflichkeit und Struktur der jeweiligen Sprache. Als für das Alte Testament zentral wird dabei immer wieder auf das Kennzeichen der althebräischen Poesie, den Parallelismus membrorum, mit seiner paarweisen Anordnung von Aussagen und die damit verbundene »Stereometrie des

Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment, 2000; R. Martin / J. Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self. An Intellectual History of Personal Identity*, 2006; J. N. Bremmer, *Die Karriere der Seele: Vom antiken Griechenland ins moderne Europa* (<http://theol.eldoc.uv.rug.nl/FILES/root/2009/Karriere/Bremmer-Karriere.pdf> - aufgerufen am 23.2.2015).

⁴ Vgl. J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, 1961; Ders., *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, 1968.

⁵ W. Gesenius / H. Donner / R. D. Meyer, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*,¹⁸2013.

⁶ Gesenius, *Handwörterbuch*,¹⁸2013, 834.

⁷ W. Gesenius / F. Buhl, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*,¹⁷1962, 514.

⁸ B. Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*,⁴2013, 205.

⁹ Seebass, **נפש**, 545.

Gedankenausdrucks«¹⁰ hingewiesen. Vom Menschen werde in Einzelaspekten, jedoch immer als von einer »komplexen und differenzierten Ganzheit, d. h. als Komposition seiner Glieder und Organe und deren spezifischen Funktionen«¹¹ gesprochen. Das Interesse liegt bei diesen Beiträgen deutlich in der Schärfung eines eigenen Profils der alten Überlieferungen im Gegenüber zu abendländisch-neuzeitlichen Verengungen. Hand in Hand kann damit eine Modernismuskritik des 20. und 21. Jahrhunderts gehen. »Nichtobjektivierbarkeit des biblischen Menschenbildes«, »semantische Weiträumigkeit der anthropologischen Grundbegriffe« und die »metaphorische Sprache«¹² gehören dabei ergänzend zu den identifizierten Besonderheiten einer alttestamentlichen Sprechweise vom Menschen.

Der folgende Annäherungsversuch an das Sprach-, Verwendungs- und Bedeutungsfeld des Begriffs **נפנ** verzichtet zunächst auf eine Bestimmung von Grund- und Nebenbedeutungen für die gesamte Breite des Terminus. Auch die abgrenzende Profilierung von **נפנ** wird auf dieser Stufe unterbleiben. Der Beitrag weiß vieles zunächst einmal nicht. Quer zu diesen Versuchen will er auf markante Verwendungen und Bedeutungen von **נפנ** hinweisen, die sich partiell mit Textsorten, Literaturwerken und Funktionen verbunden zeigen. Vorgeführt wird eine moderate Sichtung und Systematisierung der Befunde, angefangen bei den elementaren Aussage- und Beschreibungskontexten über die Loslösung von konkreten, organisch rückgebundenen Verwendungen bis hin zu Spezifika in Literaturwerken und einer funktionellen Beschreibung der Rede von **נפנ**. Der Versuch ist davon überzeugt, dass wir durch die Wahrnehmung der Heterogenität der Befunde Verständnis und Zugänge gewinnen. Dabei umkreist er unausgesprochen die Frage, wie wir Sprachfähigkeit in einer Sache zurückgewinnen können, die uns mit dem Seelenbegriff psychologisch, theologisch und auch anthropologisch verlorenging oder doch zumindest suspekt und belastet verblieb.

2. **נפנ** ALS GEGENSTAND MIT AUSDEHNUNG UND QUALITÄT

Betrachtet man zunächst schlichte Aussage- und Beschreibungszusammenhänge, so fällt auf, dass **נפנ** wie ein Gegenstand im Raum beschrieben werden kann. Sie ist kurz oder lang, klein oder groß, ausgedehnt, kann ausgegossen werden oder erscheint selbst als ein zu füllender Behälter. Die kurze oder kleine **נפנ** JHWHs bringt dessen Ungeduld, im übertragenen Sinn also seine Kurzatmigkeit den Hirten Israels (Sach 11,8) gegenüber zum Ausdruck. Eine klein werdende **נפנ** kann die Haltung Gottes (Jdc 10,16 - Ungeduld JHWHs angesichts des Leids seines Volkes) oder eines Menschen (Jdc 16,16) einem

¹⁰ B. Landsberger, Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt, 1965, 17f.

¹¹ Janowski, Konfliktgespräche, 16, Anm. 77.

¹² Janowski, Konfliktgespräche, 19.

bestimmten Zustand gegenüber signalisieren. Ist dieser ihm endgültig verleidet, so verkürzt die נפש sich zum Tode hin (Jdc 10,16). Dieser Lebensabschnitt oder dieses Lebensmoment findet damit sein Ende. Dieser Verwendung kommt die Rede von der Enge der נפש (Gen 42,21) nahe, mit der eine Notlage ausgesagt wird.

Umgekehrt steht eine große נפש für ein geachtetes und wertzuschätzendes Leben (Saul), das selbst wenn es in die Verfügung eines Feindes gerät, (durch David) nicht angetastet wird (I Sam 26,24). Die quantifizierende Aussage drückt hier eine Qualität aus. Dies gilt auch für die Rede von der weiten, ausgedehnten נפש, die für die unersättliche Gier der Scheol (Jes 5,14) oder des Menschen (Prv 28,25) stehen kann.

Wird die נפש in diesen Aussagen als eigener Gegenstand behandelt, so erscheint sie in anderen räumlichen Zuordnungen, als etwas im Menschen bzw. etwas, das der Mensch aus sich ausgießen kann. In Ps 13,3 wird von נפש als einem Behältnis im Inneren des Menschen gesprochen, in dem dieser seine Pläne aufbewahrt. Spricht er sich zu Gott hin aus, so gießt er seine נפש vor ihm aus (I Sam 1,15¹³). Ein innerer Vorgang im Menschen wird durch ein inneres Geschehen oder ebenso durch ein äußeres Geschehen zum Ausdruck gebracht. Wenn der Beter seine נפש über sich ausschüttet, dann geht er erinnernd um und macht sich selbst zum Gegenstand der Reflexion (Ps 42,5). Die verobjektivierende Rede kann so weit gehen, dass vom Essen der נפש im Sinn der Vernichtung der Menschen gesprochen wird (Ez 22,25). Diese Funktion der Rede von der נפש wird uns noch ausführlicher beschäftigen.

Weiter kann נפש auch qualitativ bestimmt werden. Vor allem die Rede von der bitteren נפש findet sich angewandt auf Einzelpersonen (I Sam 1,11) und kollektive Größen (Jdc 18,25; I Sam 30,6). Dabei ist es vom Kontext abhängig, ob מר mit verbittert und traurig (I Sam 1,10) oder mit erbittert und zornig (I Sam 20,6) wiederzugeben ist. So oder so wird in dieser Weise der Zustand von Leben und Mensch(en) gekennzeichnet, indem von ihrer נפש und diese qualifizierend gesprochen wird.

3. נפש UND IHRE ORGANISCHEN HAFTPUNKTE

Eine Reihe von Texten lässt die somatische Verhaftung des Begriffs noch erkennen. Funktional sind es vor allem zwei Zusammenhänge, die dabei eine Rolle spielen: die Atmung¹⁴ und die Nahrungsaufnahme.¹⁵ Beide sind mit der Kehle, dem Rachen bzw. dem Hals verbunden.¹⁶ Davon abgeleitet kommt נפש

¹³ Thr 2,19 parallel mit לב.

¹⁴ Verbale Verwendungen: Verschnaufen Ex 23,12 und 31,17 - oder Aufatmen II Sam 16,14.

¹⁵ Vgl. Jes 55,2.

¹⁶ Vgl. Gen 42,21 (Enge seiner Kehle); Num 21,4 (das Kurz-Werden der נפש); Ex 15,9 (den Hals voll bekommen); Num 11,6 (Vertrocknen der Kehle); Jes 29,8 (leere Kehle).

zur Anwendung, wenn elementare Lebensbedürfnisse bzw. Lebensvorgänge wie Hunger,¹⁷ Gier, Verlangen,¹⁸ Begehren und Sehnsucht¹⁹ ausgesagt werden. Übertragen auf seelische Vorgänge können die innere Unruhe (Ps 42,6; 43,5 bzw. Ps 3,5), das Mitleid oder der Hass ausgesagt werden.

4. DAS LEBEN (נפש) ALS GEGENSTAND MENSCHLICHEN HANDELNS UND MENSCHLICHER VERANTWORTUNG

In Rechtstexten löst sich die Verwendung von נפש von einer gegenständlichen oder organbezogenen Rede. Der Begriff bezeichnet nunmehr das Leben generell und kann so auf Mensch und Tier unterschiedslos angewendet werden. So heißt es etwa in den kasuistischen Bestimmungen des Bundesbuches, die eine Ersatzleistung für die נפש festlegen:

»Wenn ihm Sühne auferlegt wird, so gebe er als Lösegeld für seine נפש alles, was ihm auferlegt wird.« (Ex 21,30)²⁰

Analog formuliert im gleichen Kontext das Talionsgesetz:

»Wenn Schaden entsteht, sollst du geben נפש für נפש.« (Ex 21,23)

Im Kontext des nachdeuteronomistischen und nachpriesterlichen Heiligkeitsgesetzes²¹ zeigt Lev 24,17-22 eine differenzierende Anwendung dieser Rede, wenn zwischen Ersatzleistungen für das Leben von Menschen, נפש אדם, und für das Leben von Tieren, נפש-בהמה, unterschieden wird. Im ersten Fall wird für das Töten der נפש אדם das Leben des Täters eingefordert, im zweiten eine Talion nach der Regel נפש für נפש festgelegt.²² Im Zusammenhang der Bestimmungen zu den Asylstädten wird in der feststehenden Wendung מכה-נפש בשגגה, ein unbeabsichtigt totgeschlagenes (Menschen-)Leben bezeichnet (Num 35,15. 30f.). Im Zusammenhang mit Gelübden findet sich der verobjektivierende

¹⁷ Vgl. Jes 58,10: »Gib dem Hungrigen deine נפש und die gebeugte נפש wird satt werden.«

¹⁸ Vgl. Ez 16,27; Prv 13,2; Koh 6,9; Hos 9,4; Ex 15,9; 34,3; Jes 5,14.

¹⁹ Vgl. Koh 6,9 (Personalisierung: die umhergehende נפש).

²⁰ Vgl. Ex 30,12.15.16; sachlich entgegengesetzt, jedoch mit gleicher Diktion vgl. Num 35,31 (nach P).

²¹ So mit E. Otto, Tendenzen der Geschichte des Rechts in der Hebräischen Bibel, in: ZAR 9 (2003), 1-55, und Ch. Nihan, From Priestly Torah to Pentateuch, FAT 11/25, Tübingen 2007.

²² Für Ex 21,23 wird die Wiedergabe von נפש mit »Kehle« vorgeschlagen, da im Folgenden Körperteile benannt werden (Auge, Zahn, Hand, Fuß). »Kehle« sei hier sozusagen als »worst case« zu verstehen. Die Verwendung in Lev 17,18 widerspricht dem und in Ex 21,23 ist die Formel einleitend als Obersatz gemeint.

Umgang des Gelobenden mit sich selbst, wenn etwa Num 30,3 davon spricht, dass er seine נפש bindet (לאסר אסר על-נפשו).²³

Die Rechtsfindung und die sie spiegelnden Rechtssätze haben es also mit dem Zugriff von Menschen auf נפש oder der sonstigen Bedrohung, Minderung oder Zerstörung von נפש zu tun. Über das Leben von Menschen oder Tieren wird intentional oder ohne Absicht verfügt. Die Legitimität dieser Verfügung bewertet die Rechtsfindung und regelt den Ausgleich bei illegitimer Verfügung. Dieser Ausgleich, in kasuistischer Schiedsgerichtsbarkeit geregelt, stellt erneut einen menschlichen Zugriff auf נפש dar. So lässt sich die Logik dieser Verwendung knapp zusammenfassen. Die Rede von der נפש kennt und erfasst also Selbst- und Fremdverfügung als Selbst- und Fremdbestimmung des Menschen. Zugleich bringt sie sprachlich eine Differenz zwischen dem Menschen und dem Menschen als נפש, hier als Objekt rechtlicher Regelungen, zum Ausdruck. Sein Leben ist Gegenstand dieser Regelungen.

5. DER MENSCH IST נפש

Kann נפש also zusammenfassend für das »Leben« stehen, so löst sich eine weitere Verwendung von נפש noch weiter von einer gegenständlichen oder organbezogenen Rede. Der Mensch besitzt nicht mehr eine נפש, sondern er ist נפש. Aus einem Segment oder Aspekt wird eine Gesamtbestimmung des Menschen. In dieser Weise als נפש bestimmt, handelt der einzelne Mensch und wird auf sein Handeln als Verantwortlicher angesprochen.

Diese spezifische Verwendung von נפש findet sich zunächst in den Texten des Leviticus-Buches. Formal begegnet נפש hier als handelndes Subjekt, inhaltlich jeweils in Zusammenhängen von Versündigung und Verunreinigung. In der ganzen Breite kultischer Sachverhalte steht נפש für den jeweils handelnden Menschen. Es ist die נפש, die durch den Kontakt mit Aas von unreinen Tieren selbst unrein wird (Lev 5,2),²⁴ die sich verfehlt (חטא), wenn sie sich als potenzieller Zeuge der Zeugenschaft verweigert (Lev 5,1), oder die sich an JHWHs Opfergaben verfehlt, wenn sie diese veruntreut (Lev 5,15). Neben dieser ausdifferenzierten Rede kann auch in allgemeinen Aussagen vom kultisch relevanten Handeln der נפש gesprochen werden, so etwa in der Einleitung zu Lev 4:

»Sprich zu den Israeliten: Dies gilt, wenn eine נפש sich ohne Absicht verfehlt gegen eines von den Geboten JHWHs, indem sie (die Gebote) nicht beachtet und beachtet eines von ihnen nicht.« (Lev 4,2 – vgl. 4,27).

Diese breite Einführung des 4. Kapitels verwendet נפש wiederum im Kontext von Verfehlungen, die nun weitergehend als unbeabsichtigte und damit als

²³ Analog im folgenden Abschnitt von Num 30,5-14.

²⁴ Weiter wird das Thema der Unreinheit in Lev 7,20f. angesprochen.

sühnbare gekennzeichnet sind.²⁵ Dass נפש hier als allgemeinste und inklusive Bezeichnung für Menschen verwendet wird, machen die folgenden Differenzierungen deutlich. Nach der einleitenden Aussage in Lev 4,2 werden vier Adressaten unterschieden: die Priesterschaft in Lev 4,3, die ganze Gemeinde Israel in Lev 4,13, die Fürsten in Lev 4,22 und eine einzelne נפש אחת²⁶ aus dem Volk vom Land in Lev 4,27. Jeweils werden hier in einem kasuistischen Sinn konkrete Anlässe einer Versündigung geregelt, die Ursache eines חטא-Opfers sind.²⁷

Zum Profil dieser Verwendung von נפש gehört weitergehend hinzu, dass mit der geprägten Formel כרת נפש auch Verfehlung und Verunreinigung ausgesagt werden können, für die es keine Entschuldung oder Sühne gibt. Bei insgesamt 18 Belegen zu kultischen Vergehen, die eine Sanktion mit כרת nach sich ziehen,²⁸ greifen 14 Stellen auf כרת נפש zurück. Dabei wird in den meisten Fällen ein Herausschneiden aus dem עם bestimmt, was als Trennung von Familie und Sippe zu verstehen ist. In den selteneren Fällen weitert sich die Sanktion im Sinne einer Ausstoßung aus Israel oder der ערת Israel (Ex 12,15; Num 19,13 und Ex 12,19). Die feststehende Wendung kommt also ursprünglich im kultischen Kontext zur Anwendung, wenn es um Vergehen geht, die nicht gesühnt werden konnten²⁹ (Lev 7,20.21.27 und 23,29 - vgl. Num 15,30).³⁰ In einer Variante der כרת-Formel (»aus der Mitte seiner Sippe / seines Volkes ausschneiden«), in paralleler Verwendung zu »mein Angesicht gegen die נפש richten«³¹, wird die Strafe für den Blutgenuss der נפש in Lev 17,10 sowie die Befragung von Totengeistern und Wahrsagern in Lev 20,6 formuliert.

²⁵ Num 15,27ff. expliziert die hier vorausgesetzte Unterscheidung von »ohne Absicht« בשגגה und »mit erhobener Hand« ביד רמה.

²⁶ Die Individualisierung mit אחת ist sonst nur noch in Num 15,27 zu finden.

²⁷ Zusammenfassend zu den verschiedenen Opferarten in Lev 4-5: R. Rendtorff, Leviticus 1,1-10,20, BKAT III/1, 2004, 208-223.

²⁸ Vgl. Gen 17,14 (dort verbunden mit dem Brechen des Bundes; Folge: seine נפש wird aus dem Volk herausgeschnitten); Ex 12,15 (aus Israel); 12,19 (Passabestimmungen); 31,14 (Sabbatheiligung); Lev 7,20.21.25.27 (Verletzung kultischer Gesetze mit der Folge der Tilgung der נפש aus dem עם); Lev 18,29 (zusammenfassende Feststellung zu Gräueltun); 19,8 (kultischer Kontext und darin Verletzung des Sabbatgebotes); 22,3 (rein - unrein); Num 9,13 (rein - unrein); 15,30f.; 19,13 (aus Israel).

²⁹ Die Anwendung in Lev 2,1 auf die מנחה erklärt sich über den herausgehobenen Stellenwert, den die Regelungen zu Opfer und Essen beim Opfervollzug haben, die als »hochheilig« herausgehoben werden und entsprechender Regelungen bedürfen (vgl. bei Priestern Lev 2,3.10; 6,10; 10,12) - dazu auch Rendtorff, Leviticus, 85f.

³⁰ Darin wie Rendtorff, Leviticus, 85, den Grund für die Verwendung von נפש zu sehen, ist nicht ganz nachvollziehbar, da mit נפש auch Bestimmungen eingeleitet werden, für die kein Ausschluss aus dem עם vorgesehen ist.

³¹ Die Formel findet sich in dieser Fassung nur im Heiligkeitgesetz - neben dieser Stelle noch in Lev 20,3; 26,17. In Variation mit שים noch in Lev 20,5; Jer 21,10; 44,11 und Ez 15,7.

Die antiken und modernen Versuche, die damit verbundene Pragmatik oder Vorstellung zu bestimmen, sind so vielfältig wie unklar im Ergebnis.³² Im Zusammenhang unserer Analysen kann נפש hier zunächst erneut im Sinn eines kultischen Gegenübers zu Gott verstanden werden. Die in den Vorschriften angedrohte Vernichtung tilgt damit den Menschen *coram Deo*, was nicht zwingend mit rechtlichen oder sozialen Konsequenzen *coram hominibus* verbunden sein muss. Dass ein Mensch in einer auf seine נפש reduzierten Weise vorgestellt werden kann, wurde bereits kurz mit Hinweis auf die Rahmenerzählung des Hiob-Buches deutlich gemacht. Hier liegt erneut eine Variante dieses sperrigen Denkens vor – sperrig jedenfalls, wenn man den Fokus auf die Ganzheitlichkeit in der alttestamentlichen Anthropologie legt.

Die Texte selbst geben an keiner Stelle explizit zu erkennen, warum sie diese Ausdrucksweise wählen. Mit Verweis auf Num 5,6f. wird immer wieder hervorgehoben, dass mit נפש eine inklusive Rede begegnet, die in der Lage ist, beide Geschlechter zusammenfassend zur Sprache zu bringen. So wird in den beiden Versen im Vordersatz die in Rechtstexten seltene Zusammenstellung von איש und אשה verwandt, um dann im Nachsatz über alle Verfehlungen, die אדם begeht, das Urteil zu sprechen: »[...] so wird diese נפש schuldig werden.«

Die Funktion von נפש in diesem Bereich als inklusive Rede zu verstehen, liegt nahe, zumal wenn man Kollektivaussagen mit כל-ינפש ergänzend mit heranzieht. So findet sich in Gen 36,6 eine Auflistung zu Esau Hab und Gut, die neben seinen Frauen, seinen Söhnen und Töchtern, dem Viehbestand und Besitz alle sonstigen Menschen im Haus als כל-ינפשות ביתו bezeichnet. Vergleichbar finden wir diese Rede erzählerisch in I Sam 22,22 und als summierende Erfassung der Zahl der männlichen und weiblichen Nachkommen in Gen 46,15.18.22.25-27, jeweils mit כל-ינפש und einer nachfolgenden Zahlenangabe. Dass diese Funktion der Rede von נפש in einem abstrahierenden, unterschiedliche Entitäten zusammenfassenden Gebrauch über verschiedene Literaturen und Zeiten hinweg üblich war, zeigt I Chr 5,21, wo erneut im Rahmen einer Aufzählung nach 50 000 Kamelen, 250 000 Schafen und 2 000 Eseln 100 000 אדם נפש benannt werden. Die Spezifizierung von נפש durch אדם macht dabei deutlich, dass an dieser Stelle auch die Tiere zur נפש gerechnet werden.

Die Übersicht zeigt, dass die Funktion einer Inklusion und Abstrahierung primär in Aufzählungen begegnet, also die Numeri-Stelle dadurch beeinflusst ist. Die Bedeutung der Redeform an den sonstigen Stellen ist damit noch nicht ausreichend erfasst. Sie wird im kultischen Kontext – so meine versuchsweise These – doch eher weitergehend darin zu finden sein, dass Männer, Frauen, Priester,³³ also der Mensch als kultisches Gegenüber zu Gott die נפש ist. Soll

³² Vgl. etwa J. Milgrom, Leviticus 17–22, AncB, 2001; V. Wagner, Profanität und Sakralisierung im Alten Testament, BZAW 351, 2005, 174–177, fasst die Bedeutung folgendermaßen: »Es ist also anzunehmen, dass die durch die כרת-Formel ausgesprochene Strafe die Teilnahme am gottesdienstlichen Leben für immer untersagte« (177).

³³ Von Priestern als נפש sprechen etwa Lev 21,1 und Hos 4,8.

dessen Handeln oder Konsequenzen daraus ausgesagt werden, verwenden die Textbereiche die inkludierende und zugleich selbstreferentielle Rede von der נפש. Keine andere anthropologische Grundkategorie kommt in dieser Weise zur Anwendung und man ist an die Definition aus Gesenius (17. Auflage) erinnert – נפש, d. i. »Bezeichnung desjenigen, was ein Körperwesen [...] zu einem lebendigen macht.«³⁴ Auch die Rahmenerzählung des Hiob-Buches lässt sich in diese Fluchtlinie einzeichnen. In der Erprobung der Gottesfurcht Hiobs wird dem שטן alles an und von Hiob zur Disposition überlassen – mit Ausnahme seiner נפש (Hi 2,6). Und nach den Schicksalsschlägen verbleibt Hiob auf diese נפש als Gegenüber und Zeuge Gottes reduziert, auf sein nacktes Leben.

Auffällig ist, dass נפש in *diesen kultischen Zusammenhängen meist in negativer Konnotation von Unreinheit, Schuld³⁵ oder Selbstminderung* auftaucht. Letzteres gilt etwa für die exponierte Anweisung in Lev 16,29.31 und 23,27,³⁶ die für den Versöhnungstag dazu auffordert, die eigene נפש niedrig zu machen: וענייתם את-נפשתיכם.³⁷ Wer dies unterlässt, dessen נפש soll aus der Sippe bzw. dem Volk getilgt werden (Lev 23,29f.). Wiederum geht es um grundlegende und kapitale Grenzsetzungen, mit denen die gesamte Existenz auf dem Spiel steht.

Neben Selbstminderung und den schon angesprochenen Verwendungen zur Verfehlung eines Menschen aus dem Leviticus-Buch³⁸ finden sich im Numeri-Buch Anwendungen der Redeweise im Kontext von Verunreinigung. Dazu gehört vor allem eine Reihe von Texten, die von einer Verunreinigung von Männern, Priestern oder Naziräern durch den Kontakt mit einer נפש אדם sprechen.

»Es gab aber Männer, die an einer נפש אדם unrein geworden waren und das Passa nicht halten konnten an jenem Tag.« (Num 9,6)

Gleiches kann in Num 5,2 und 9,10 auch ohne נפש אדם nur mit נפש formuliert werden.³⁹ Die Vorschriften aus Num 19,11 und für Priester aus Lev 21 machen deutlicher, worum es sich hier handelt.

³⁴ Gesenius, Handwörterbuch, ¹⁷1962, 514.

³⁵ Vgl. dazu R. Rendtorff, Die sündige נפש, in: F. Crüsemann / Chr. Hardmeier / R. Kessler (Hg.), Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments. FS Hans Walter Wolff zum 80. Geburtstag 1992, 211–220.

³⁶ Die Formel findet sich auch in Num 29,7; 30,14; Jes 58,3 und Ps 35,13 (vgl. Dan 10,3.12).

³⁷ Welches konkrete Tun damit gemeint ist, lässt die Formulierung offen. Eine schlichte Wiedergabe mit »fasten« ist eher unwahrscheinlich, da hierfür der Begriff צום zur Verfügung gestanden hätte – vgl. J. Milgrom, Leviticus 1–16, AncB, 1991, 1054. Die parallele Verwendung beider Aussagen in Jes 58,3 macht die inhaltliche Nähe, aber zugleich auch die sachliche Differenz deutlich.

³⁸ In Num 5,6 findet sich die Kombination הרהר הנפש ההוא, die auf Lev 4,13.22.27 und 5,2f. zurückverweist.

³⁹ Vgl. Num 6,11 mit חטא.

הנגע במת לכל־נפש אדם וטמא שבעת ימים

»Wer einen Toten berührt, irgendeine אדם נפש, der wird unrein sieben Tage.«

Die parallele Aussage in Num 19,13 kennzeichnet נפש אדם darüber hinaus durch einen Nebensatz als gestorbenen (אשר־ימות). Mit Blick auf einen Priester heißt es in Lev 21,11:

»Und er (der Priester) darf zu keiner נפש מת gehen, auch an seinem Vater oder seiner Mutter darf er sich nicht verunreinigen.«⁴⁰

Analog formuliert es das Naziräergesetz in Num 6,6:

על־נפש מת לא יבא

Ein toter Mensch verunreinigt.⁴¹ Ihm soll man sich nicht nahen. Die gedankliche *crux*, dass נפש, der hier gewählte Begriff für den verstorbenen Menschen, diesen ansonsten gerade als den Lebendigen qualifiziert, lässt sich primär aus der Übertragung der eben besehenen kultischen Redeweise auf die Regelungen zu Reinheit und Unreinheit im Umgang mit Toten verstehen. Die geprägte Redeweise und Verwendung bestimmt die Begriffswahl. Die Verfasser scheinen sich an dem von vielen Auslegern thematisierten Problem nicht wirklich gestört zu haben.⁴² Mit Michel u.a. gehe ich davon aus, dass nach alttestamentlicher Vorstellung auch ein Toter (übergangsweise und zeitlich begrenzt) eine נפש ist.⁴³ Geht man zum Toten, so geht man על־נפש מת. Dies könnte u.a. darauf hinweisen, dass hier der Schnitt zwischen Lebenden und Toten nicht in einer derart scharfen Weise gemacht wurde, wie wir dies aus einer neuzeitlichen und biologistischen Betrachtungsweise zu tun gewohnt sind.

Die weitergehenden Überlegungen von Diethelm Michel im Anschluss an Num 19,14f. – eine Stelle, in der ein offenes, nicht durch einen Deckel verschlossenes Gefäß im Umfeld eines Toten unrein wird – bauen hier problemlos eine Brücke zu mitteleuropäischen Seelenvorstellungen. Zugleich führen sie im Spektrum der alttestamentlichen Verwendung von der Rede eines Menschen als נפש wieder zu einer Vorstellung der נפש als einem eigenen, dem Menschen eignenden bzw. von ihm ablösbaren Gegenstand. Nach dem Sterben

⁴⁰ In gleicher Weise einleitend zum Kapitel Lev 21,1.

⁴¹ Gegen Rösel, *Geburt der Seele*, 165 – Die Vorstellung der Verunreinigung an einer »nicht mehr an den Körper gebundenen Lebenskraft« ist kaum vereinbar mit den sonstigen Verunreinigungsbestimmungen und darüber hinaus schwer vorstellbar – vgl. zum Sachverhalt auch Num 31,19 zur Reinigung nach der Tötung eines Menschen oder nach der Berührung des Erschlagenen.

⁴² Der von H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, 2010, 43, und C. Westermann, *נפש*, 90f., gewählte Weg, über die abstrahierende Bestimmung der Bedeutung »Person, Individuum« die Anwendung auf einen Toten verständlich machen zu können, muss wohl eher als Problemanzeige, denn als Lösung verstanden werden. Die damaligen Hörer werden kaum eine derartige Abstraktbildung assoziiert haben, so dass ihnen daher נפש für einen Toten offensichtlich weniger anstößig erschien.

⁴³ D. Michel, *ναρᾶς* als Leichnam? In: *ZAH* 7 (1994), 81–84, 83.

kann, wie wir sahen, der Mensch insgesamt noch als נפש angesprochen werden. Num 19,14f. zeigt nun allerdings die נפש als etwas, das sich zunächst noch im Toten befindet. Sie löse sich dann jedoch vom Leichnam und könne sich dabei etwa in ein Gefäß hinein bewegen. »Man stellte sich also offenbar vor, nach dem Tode versuche die נפש, sich einen neuen ›Körper‹ zu suchen und in ihn hineinzuschlüpfen – und sei es ›nur‹ ein offenes Gefäß.«⁴⁴ Zurecht haben etwa Bernd Janowski⁴⁵ und Otto Kaiser darauf hingewiesen, dass diese sich vom Leib lösende נפש allerdings nicht zu Gott zurückkehre. Wir haben hier also eine spezifische Nähe und Differenz zu platonisch-christlichen Seelenvorstellungen zu konstatieren. Diese doppelte Positionierung der alttestamentlichen Rede gilt es zu erhalten. Radikal aus der Biologie oder einer Ganz-Tod-Theologie herzuleitende Denkweisen führen hier allerdings eher zu einem *Lost in Translation*.

6. DER BETENDE MENSCH ALS נפש

Der Mensch als נפש vor Gott – dies ist ein Moment, das auch im psalmistischen Gebrauch wiederkehrt. Vor allem in den Klage- und Dankliedern spricht sich der Mensch als נפש aus, eine נפש, die durch Gott gebeugt (Ps 57,7; auch Ps 42,6f.; 43,5; 44,26) und verworfen (Ps 88,15) oder von ihm gerettet (Ps 56,14) und freigekauft (Ps 72,14) wird. Wenn der Beter sich vor dem Verderben zu Gott flüchtet, so tut dies seine נפש (Ps 57,2). In umgekehrter Bewegung ruft er Gott herbei, dass dieser sich seiner נפש nahe (Ps 69,19).

Das andere Moment in der psalmistischen Rede von der נפש ist deren Bedrohung und Gefährdung. Feindliche und gewalttätige Menschen versuchen ihrer habhaft zu werden (Ps 54,5).⁴⁶ Satt an Leiden ist sie, das Leben, dem Tod nahe (Ps 88,4).

Beide Momente fließen darin zusammen, dass sie um eine Dynamik der נפש wissen. Sie sehnt sich nach dem lebendigen Gott, nach der Gottesschau (Ps 42,2), einem elementaren Durst vergleichbar (Ps 63,2). Die Sehnsucht der נפש nach dem präsenten Gott, erlebbar in seinen Vorhöfen, kann auch als Ruf von Herz und Leib nach dem lebendigen Gott ausgesagt werden (Ps 84,3). In erwartungsvoller Stille richtet sie sich auf Gott aus (Ps 62,2.6). Sie verweigert es, sich fern von Gott trösten zu lassen (Ps 77,3). Ist die Hilfe und Rettung eingetreten, jubelt die נפש (Ps 71,23). In der Rückspiegelung erfahrener Zuwendung segnet sie JHWH, wie es in der feststehenden hymnischen Formel als Selbst- oder Fremdaufforderung heißt: ברכי נפשי את־יהוה (Ps 103,1f.).

⁴⁴ Michel, næpæš als Leichnam?, 83.

⁴⁵ Janowski, Konfliktgespräche, 213f.

⁴⁶ In feststehender Verbindung mit בורש Ps 35,4; 38,13; 40,15; 54,5; 63,10; 70,3; 86,14. Außerhalb des Psalters findet sich dieselbe formelhafte Verwendung: Ex 4,19; I Sam 20,1; 22,23; 23,15; 25,29; II Sam 4,8; 16,11; I Reg 19,10.14; Est 7,7; Prov 29,10; Koh 7,28; Jer 11,21; 19,7.9; 21,7; 22,25; 34,20.21; 38,16; 44,30; 49,37.

7. SPEZIFIKA IN LITERATURWERKEN

In einzelnen Literaturwerken finden sich eigene Ausprägungen der Rede von der **נפש**, wie dies schon mit Blick auf die Besonderheiten des priesterlichen Gutes deutlich wurde. Darüber hinaus sei hier auf ein weiteres markantes Beispiel hingewiesen, das in den Bereich der *dtn-dtr Literatur* gehört. Hier finden wir die Wendung »von ganzem Herzen, von ganzer **נפש** und mit ganzer Kraft« (בכל-לבבך ובכל-נפשך ובכל-מאדך). Prominent in dieser dreigliedrigen Fassung taucht es in Dtn 6,5 als Teil des **שמע**-Israel, weiter in Dtn 4,29 (JHWH suchen), 10,12 und 11,13 (JHWH dienen), 13,4 sowie 30,6 (JHWH lieben), 26,16 (Satzungen beachten), 30,2 (auf seine Stimme durch Mose hören), 30,10, (umkehren zu JHWH) und 2.Kö 23,25 beim Bundesschluss des Josia auf. Zweigliedrig mit **לב** und **נפש** verwenden es 1.Kö 2,4; 8,48 und 2.Kö 23,3. In wechselnden inhaltlichen Zusammenhängen drückt diese Formel eine besondere Intensität des Handelns oder der Beziehung aus. So qualifiziert es in Dtn 6,5 die von Israel geforderte Liebe zu JHWH und damit das Gottesverhältnis. In 1.Kö 2,4 wird damit die JHWH-gemäße Lebensführung der Söhne Davids als Bedingung für den Bestand der Dynastie benannt. Im Tempelweihgebet, 1.Kö 8,48, kennzeichnet es die Intensität und Aufrichtigkeit der Umkehr Israels zu Gott als Voraussetzung für die Erhörung des Gebets um Rettung aus der Gefangenschaft im Feindesland. In gleicher Linie bekräftigt Josia in 2.Kö 23,3 beim Bundesschluss mit JHWH, dass er die Gebote befolgen werde. Im summarischen Abschluss der Szenerie schlägt die dreigliedrige Formel einen Bogen zu Dtn 6 und hebt Josia in seiner JHWH-Treue als einzigartigen König heraus, was auch durch die Kennzeichnung der Weisung als Mose-Tora unterstrichen wird. Sekundär auf JHWH übertragen finden wir es in Jer 32,41, wenn im Zusammenhang der Ankündigung zur Einsetzung einer ewigen **בריה** davon die Rede ist, dass JHWH sein Volk im Land einpflanzen wird und dieses Tun als Handeln **בכל-לבי ובכל-נפשי** gekennzeichnet wird.⁴⁷ Wie vom Menschen gefordert, wendet sich Gott selbst nun in gleicher Intensität seinem Volk zu.

Im nichtpriesterlichen Schöpfungsbericht und dem entsprechenden Stratum finden wir mit Gen 2,7 eine den Leviticus-Texten parallele Rede vom Menschen als **נפש**. Die Verbindung des Begriffs mit **חיה** signalisiert, dass hier nicht mehr an ein Einzelmoment in Erinnerung an die organischen Haftpunkte oder an die Bedeutung »Leben« zu denken ist. Letzteres ergäbe schlicht eine Tautologie. Der von Gott in seiner Leiblichkeit geformte und durch seinen Atem belebte Mensch ist **נפש** und als solcher vital.

Priesterschriftlich wird diese Rede vorausgesetzt und auf die Tierwelt erweitert. Nach P eignet sowohl Menschen als auch Tieren eine **נפש**. Beide wer-

⁴⁷ Als sekundäre Spielart der Chronik vgl. 1.Chr. 22,19; 2.Chr. 6,38; 15,12 und 34,31. Weiter wäre auch die Reflexion zu **נפש** und Blut zu besehen - Dtn 12,23 - und mit Lev 17,11.14 in Beziehung zu setzen.

den ohne Unterschied als **נפש חיה** angesprochen.⁴⁸ Analog dazu werden die Tiere als **כל־נפש חיה** auch in den Noahbund Gottes in Gen 9,12.15f. mit einbezogen.⁴⁹ In den Reinheitsvorschriften aus Lev 11,(46) finden wir diese Denkweise erneut.

8. FUNKTIONEN DER REDE VON **נפש**

Schon in den letzten Betrachtungen haben wir uns der Frage genähert, die nun abschließend im Zentrum stehen soll: Welche Funktion hat die Rede von der **נפש** im alttestamentlichen Schrifttum? Dieser Blickwinkel quer zu den bisherigen Aspekten fokussiert wie in einem Brennglas deren Bedeutung für die alttestamentliche Anthropologie. Zwei Funktionen möchte ich dabei hervorheben, ohne dass damit die Leistungsfähigkeit dieser Fragestellung schon erschöpfend erfasst wäre.

Zum einen kann mittels der Rede von der **נפש** Selbstdistanz und Reflexivität zum Ausdruck gebracht werden. Wir sind dieser Funktion eingangs in den Aussage- und Beschreibungskontexten bereits begegnet: **נפש** als ein Behälter zur Aufbewahrung der eigenen Pläne (Ps 13,3) bzw. das Ausschütten der **נפש** über sich selbst als Akt der Erinnerung, der Vergegenwärtigung vor und für sich selbst (Ps 42,5). Hier hält die althebräische Sprache die Möglichkeit bereit, das menschliche Vermögen zur Distanzierung von sich selbst, von seinem eigenen Wollen und seiner eigenen Geschichte auszudrücken.

Auch erzählerisch wird davon Gebrauch gemacht, etwa wenn Figuren über sich selbst oder wenn andere über sie sprechen. So bringt die wiederholt auftauchende Redeweise »die **נפש** in die Hand nehmen« oder »auf die Handfläche legen« zum Ausdruck, dass ein David gegen den Philister Goliath sich und sein Leben aufs Spiel gesetzt hat (I Sam 19,5) oder dass ein Hiob unerschrocken gegen Gott sein Recht einfordert:

»Wozu soll ich mein Fleisch mit meinen Zähnen festhalten? Vielmehr nehme ich meine **נפש** in meine Hand!« (Hi 13,14)

Da ergreift jemand die Initiative, übernimmt Verantwortung (Jdc 12,3) oder macht sich verwundbar, indem er seine **נפש** offenlegt (I Sam 28,21). Jeweils bringen die Formulierungen mit **נפש** als dem handelnden Subjekt zum Ausdruck, dass sich ein Mensch mit seiner ganzen Existenz wagt und als dieser eine Mensch agiert. In unterschiedlichen Fremd- und Selbstaussagen kann in dieser Weise ein Mensch zum Gegenstand einer Aussage gemacht werden. Übersetzungen dieser Formulierungen mit »sich ein Herz fassen« oder »den Mut zusammennehmen« kommen zwar unserer Sprachwelt nahe, verdecken aber leicht, dass hier der Mensch ganz involviert ist.

⁴⁸ Vgl. Gen 1,20f.24.30.

⁴⁹ Unter Einbeziehung nichtmenschlicher Kreatur vgl. auch Prv 12,10.

Der Mensch in seiner Möglichkeit zur Selbstdistanz – dies bringt auch eine Aufforderung aus I Sam 2,16 zum Ausdruck: »Nimm dir, was deine נפש will!« (I Sam 2,16) Hier wird deutlich, dass der Angesprochene sich auch anders als willfährig gegenüber seiner נפש verhalten kann.⁵⁰

Eindrücklich bringt auch die Erzählung von Elia in der Wüste in 1.Kö 19 die Leistungsfähigkeit dieser Distanz schaffenden und reflexiven Rede zum Ausdruck. Dort heißt es von Elia, dass er sich unter einen Ginsterstrauch setzt und »seine נפש zum Tod hin befragt« (1.Kö 19,4). Die Zürcher Übersetzung gibt dies wieder mit: Er »wünschte sich den Tod.« Erneut haben wir einen *Loss in Translation* festzuhalten. Die hebräische Erzählung bringt anthropologisch subtiler, eine kaum übersetzbare Offenheit zum Ausdruck, bei der noch nicht die nachfolgende Aussage vorweg genommen wird. Noch befragt Elia seine נפש und erst im nächsten Schritt spricht er: »Genug ist es, JHWH, nimm meine נפש.« Auch Ps 49,19 spielt mit den Möglichkeiten dieser hebräischen Redeweise. Wörtlich heißt es in der Beschreibung des reichen, dem Beter bedrohlich erscheinenden Feindes zunächst über sein Handeln an sich selbst: »Denn seine נפש segnet sich in seinem Leben« – und dann in einer Beschreibung der Reaktion anderer auf sein Leben: »Sie preisen dich, dass du dir Gutes schaffst.« (כִּי־נַפְשׁוֹ בַחַיּוֹ יִבְרַךְ וַיִּוֹדֵךְ כִּי־תַיְטִיב לָךְ). Die parallelen Aussagen bringen das Gleiche zum Ausdruck. Seine Umgebung stellt den Erfolg heraus, mit dem dieser Mann sein Leben bereichert. Und er selbst existiert in eben dieser Selbstbezüglichkeit, indem er seiner eigenen נפש Lebenskraft zufügt.

Neben Selbstdistanz und Reflexivität bringt die Rede von der נפש an zahlreichen Stellen eine besondere Intensität des Handelns und der Beziehung zum Ausdruck. Wir waren diesem Phänomen bereits im Zusammenhang der dtn-dtr Wendung »vom ganzen Herzen und von ganzer נפש« begegnet.

Eine ganze Reihe von Wendungen ergänzt diesen Befund. Klebt, hängt eine נפש an jemandem, so drückt dies die Liebe zum Gegenüber aus (Gen 34,3). Die gleiche Redeweise kann auch das Verhältnis zu Gott erfassen.

»Meine נפש klebt / hängt an dir, deine Rechte hält mich fest.« (Ps 63,9)

Weiter wird die besondere Liebe des Vaters Jakob zu seinem Sohn in Gen 44,30 durch die Redewendung ausgedrückt, dass »seine נפש an seine נפש gebunden ist«. Zwei Menschen sind in dem, was sie als Menschen ausmacht, aneinander gebunden. Darin drückt sich für diese alttestamentliche Anthropologie die Liebe zu einem anderen Menschen aus. In direkter Parallelität formuliert dies I Sam 18, wenn über David und Jonathan gesagt wird: »Die נפש Jonathans ist gebunden an die נפש Davids. [...] Er liebte ihn wie seine נפש.« (I Sam 18,1.3)

In vergleichbarer Intensität kann auch von der Todesnähe gesprochen werden: »Meine נפש klebt am Staub« (Ps 119,25a) – eine Klage, auf die der korrespondierende Halbvers mit der Bitte um Leben reagiert (Ps 119,25b).

⁵⁰ Vgl. auch die Aufforderung an Israel in Dtn 4,9: »Achte auf deine נפש!«

9. CONCLUSIO – EINE ZWISCHENBILANZ

Beenden wir unsere Versuche des Übersetzens mit einer kurzen Zwischenbilanz. Bewusst hatten wir die Frage nach Grund- und Nebenbedeutungen suspendiert und daher auch vielfach den hebräischen Begriff zunächst unübersetzt gelassen. Der exegetische Durchgang förderte dabei eindrückliche Aspekte der mit נפש verbundenen Rede vom Menschen zutage, die in einem inneren Zusammenhang stehen, sich jedoch nicht einfach in eine widerspruchsfreie Systematik bringen lassen.

נפש – das ist das Leben des Menschen, der sich im Recht selbst als Objekt begegnet. Die Rechtssätze spiegeln, wie er mit seinem gesamten Leben Gegenstand von Selbst- und Fremdverfügungen wird. Das Recht reguliert diese Selbst- und Fremdbestimmung und schützt so, indem es die נפש schützt, den in Verantwortung vor den Menschen und vor Gott handelnden Menschen.

נפש – das ist der Mensch, der in Kultus und Gebet Gegenüber Gottes ist. Die kultischen Regularien bieten ihm für das Sein und Handeln *coram Deo* Optionen an, wie er in Reinheit und Unreinheit, Verfehlung und Sünde mit und vor dem heiligen Gott umgehen kann. Im Gebet bringt er sich zur Sprache – vor sich selbst, seinen Mitmenschen und zu Gott hin. Mit der Rede von sich als נפש verfügt er dabei über eine Ausdrucksform, die elementar die Dynamik seines Lebens auszusagen vermag. Auf Grund des Genus »Gebet« steht dabei der Gottesbezug im Zentrum, auf den seine Sozialität (etwa Feinde) und sein Selbstverhältnis bezogen sind.

Lost in Translation, regain by Exegesis – wie kann das Spezifische der alttestamentlichen Rede von der נפש für uns übersetzt werden? Dazu muss sicher über den Kreis der alttestamentlichen Wissenschaft hinaus das Gespräch mit anderen Disziplinen theologischer und nichttheologischer Provenienz gesucht werden. Und Bemühungen, wie man das zurückgewinnen kann, was wir mit der Vorstellung von der Seele verloren haben, gibt es. Alttestamentlich wäre dazu ergänzend zu den schon genannten Aspekten aus meiner Sicht einzubringen:

נפש – das ist der Mensch aussagbar als *nucleus*, als vitaler Kern, als elementare Potenzialität.⁵¹ Darin ist er sowohl dieser Eine und Unteilbare vor Gott als auch er selbst in seiner ganzen Existenz mit ihrer Körperlichkeit, Sozialität, Vergangenheit und Zukunft. Grenzaussagen im breiten Befund zur Rede von der נפש machen ein wenig klarer, was gemeint ist. In Hi 1-2 verbleibt dem Menschen Hiob allein die נפש, während ihm alles mit der Existenz Gesetzte genommen wurde. In den kultischen Strafsätzen zum כרת נפש wird seine נפש getilgt, ohne dass wir sagen können, ob sein soziales und faktisches Dasein ebenfalls beendet wird. Existiert der Gestrafte weiter, so tut er dies – in den Worten abendländischer Tradition – als Seelenloser.

⁵¹ »Elementar« hebt das unteilbare Ganze hervor. Die Potenzialität unterstreicht die damit angesprochene Basis der Lebensmöglichkeiten.