

**BIBLISCHE NOTIZEN**  
Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 3

Bamberg 1977

116 1977  
22.10.1977



# BIBLISCHE NOTIZEN

## Beiträge zur exegetischen Diskussion

Vorbemerkungen

Hinweise der Redaktion

Inhalt

M. Gatzert: Der Wortschatz des Hebräerbriefs	1
M. Gatzert: Ein hebräischer Wortschatz	12
M. Gatzert: Der Wortschatz des Hebräerbriefs	13
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	26

Hinweise der Redaktion

J. Kopp: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	31
K. Scholze: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	33
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	34
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	35
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	36
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	37
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	38
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	39
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	40
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	41
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	42
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	43
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	44
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	45
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	46
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	47
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	48
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	49
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	50
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	51
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	52
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	53
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	54
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	55
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	56
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	57
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	58
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	59
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	60
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	61
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	62
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	63
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	64
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	65
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	66
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	67
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	68
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	69
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	70
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	71
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	72
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	73
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	74
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	75
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	76
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	77
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	78
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	79
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	80
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	81
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	82
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	83
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	84
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	85
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	86
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	87
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	88
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	89
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	90
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	91
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	92
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	93
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	94
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	95
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	96
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	97
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	98
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	99
M. Gatzert: Die Wortschatz des Hebräerbriefs	100

Heft 3

Herausgeber: Prof. Dr. Hans-Joachim Gatzert  
 Bamberg 1977  
 Druck: Druckerei Carl Thoma, Bamberg

BIBLISCHE NOTIZEN  
Beiträge zur exegetischen Diskussion

Herausgeber: Prof. Dr.Dr. Manfred Görg, Bamberg  
Offsetvorlage: Elke Eccard, Bamberg  
Druck: Offsetdruckerei Kurt Urlaub, Bamberg

INHALT

Seite

Vorbemerkungen . . . . . 5  
Hinweise der Redaktion . . . . . 6

NOTIZEN

M. Görg: Der Mensch als königliches Kind nach Ps 8,3 . . . . . 7  
M. Görg: Ein Fachausdruck israelitischer Architektur . . . . . 14  
M. Görg: Die Bildsprache in Jes 28,1 . . . . . 17  
M. Görg: Die Kopfbedeckung des Hohenpriesters . . . . . 24

BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

Cl. Roggenbuck: Mk 4,9: eine Weck-Formel? . . . . . 27  
K. Seybold: Thesen zur Entstehung der Lieder vom Gottesknecht 33  
H. Schweizer: Form und Inhalt. Ein Versuch, gegenwärtige  
methodische Differenzen durchsichtiger und  
damit überwindbar zu machen. Dargestellt  
anhand von Ps 150 . . . . . 35



## Vorbemerkungen

Die NOTIZEN dieses Heftes versuchen drei Stellungnahmen zu in jüngerer Zeit erschienenen Artikeln (von M. GILULA zu Jes 28,1 in: Tel Aviv 1974, M.J. MULDER zu 1 Kön 7,2f. in: ZAW 1976 und W. RUDOLPH zu Ps 8,3 in: Fs ZIMMERLI 1977) sowie eine terminologische Studie zum Kopfschmuck des Hohenpriesters.

Die BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION bieten kritische Überlegungen zu einer "Formel" im NT, stellen Thesen zu den Gottesknechtsliedern vor und prüfen das gegenwärtig umstrittene Verhältnis von Form und Inhalt.

Einsendeschluß für Beiträge zum nächsten Heft ist der 1. Oktober 1977.

Manfred Görg

Hinweise der Redaktion:

Der Einzelbeitrag zu den "Notizen" soll nach Möglichkeit nicht mehr als 7 Schreibmaschinenseiten umfassen; für die "Beiträge zur Grundlagendiskussion" gilt diese Grenze nicht.

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

Preis des Heftes im Abonnement: DM 4,-- (einschließlich der Versandkosten).

Beiträge (nach Möglichkeit in deutscher, englischer oder französischer Sprache) und Bestellungen bitte an folgende Anschrift:

BIBLISCHE NOTIZEN

Redaktion

An der Universität 2

D-8600 Bamberg

Zahlungen bitte an:

Dr. Manfred Görg w/ BIBLISCHE NOTIZEN

Kto-Nummer 83 637 980 (BLZ 770 800 50)

Dresdner Bank Bamberg

(Postscheckkonto der Bank: Nürnberg 534 - 858)



## Der Mensch als königliches Kind nach Ps 8,3

Manfred Görg - Bamberg

Die rätselhafte Sprache von Ps 8,3 gehört zu den exegetischen Problemen, deren bisherige Lösungsversuche bis zur Stunde nicht gänzlich zu überzeugen vermocht haben. Erst soeben möchte W. RUDOLPH<sup>1</sup> eine nach seiner Meinung "an sich recht naheliegende Deutung" anbieten, mit welcher er einen Durchbruch zu einer "biologischen" Interpretation erzielt zu haben glaubt. Um die Diskussion unmittelbar fortzuführen, soll dieser jüngste Beitrag auch der Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen sein.

Die früheren Versuche, durch Konjekturen eine Vorverlegung der Wendung *mpy<sup>c</sup> wllym wynqym* in den Wortlaut von V.2 zu betreiben<sup>2</sup>, müssen hier nicht erneut zur Debatte stehen, nachdem RUDOLPH mit Recht festgestellt hat, daß "die Worte 'aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge' in 2b nichts zu suchen haben, sondern an ihrem jetzigen Platz richtig stehen"<sup>3</sup>. Wir verbleiben daher bei der *lectio difficilior* und erwägen zunächst RUDOLPHS Wiedergabe<sup>4</sup>:

"Aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge  
hast du eine Macht begründet  
um deiner Widersacher willen,  
um zum Schweigen zu bringen Feind und Widerpart".

Ob RUDOLPH meint, daß es auch "alte" Kinder gibt, sei hier dahingestellt; wichtiger als eine Kritik an der etwas merkwürdigen Version ist die Beobachtung, daß mit der Wiedergabe von *hšbyt* bereits unterstellt wird, als sei die feindliche Bedrohung in erster Linie als lautstark geführte Opposition zu denken. Mit der Übersetzung "zum Schweigen bringen" wird allerdings geschickt die Interpretation dessen vorbereitet, was nach RUDOLPH aus dem Mund der Neugeborenen zu kommen pflegt. Um sich aber nicht von vornherein festzulegen, sei vorgeschlagen, bei der neutraleren Wiedergabe "zur Ruhe bringen" zu verbleiben<sup>5</sup>.

1 W. RUDOLPH, "Aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge...", in: Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie, Fs W. ZIMMERLI, Göttingen 1977, 388-96.

2 Vgl. dazu RUDOLPH (1977) 389-92.

3 RUDOLPH 391.

4 RUDOLPH 392.

5 Auch RUDOLPH sieht, daß *hšbyt* "eigentlich" "aufhören machen" heißt (393), möchte aber die Wiedergabe "verstummen machen, zum Schweigen bringen" "nicht leugnen" lassen.

Nicht weniger von einem Vorverständnis geprägt scheint RUDOLPHs Kommentar zur Wiedergabe von *mtnqm* mit "Widerpart" zu sein, da ihm das letzte Wort "nicht recht zu den Feinden Jahwes (wofür und wie sollten sie sich rächen?)" passend vorkommt und es sein könne, daß "*nqm* wie arab. *nqm* außer 'rächen' auch 'tadeln, anklagen'" bedeute<sup>6</sup>. Das AT gibt indessen für eine solche Sinnggebung, die wiederum einen verbalen Angriff unterstellt und hervorhebt, keine direkte Handhabe<sup>7</sup>. Im übrigen ist zu beachten, daß die Bezeichnungen '*wyb* und *mtnqm* im Gegensatz zu dem in den Pl gesetzten *šwrr* ohne Suffix da stehen, d.h. hier ohne unmittelbare Beziehung auf Jahwe verwendet sind. Eine ausschließliche Interpretation, etwa im Sinne von 'Rächer an Jahwe' ist also nicht geboten, wenn Feindschaft und Rachsucht überhaupt erst durch Jahwe zum Stillstand gebracht werden. Auch hier muß eine für weitere Deutungen offene Wiedergabe verfolgt werden, die zugleich allerdings einer zunächst allzu massiv wirkenden Sinnggebung nicht aus dem Wege gehen darf. So gesehen ist RUDOLPH hinwieder Recht zu geben, wenn er in dem "Nebeneinander von (*šōrēr*), '*ōjēb* und *mitnaqqēm* die Totalität der Feinde" ausgedrückt sein läßt. Feinde und Rachsüchtige nämlich sind grundsätzlich und letztlich Gegner Jahwes (vgl. Ps 44,17).

Eine 'massive' Wiedergabe ist auch mit der Wahl der Begriffe <sup>C</sup>*z* und *yšd* gefordert. RUDOLPH weist zwar auf die einschlägige Behandlung von V. HAMP<sup>8</sup> hin, bringt aber deren Ergebnis in seiner Wiedergabe nur unzulänglich zum Ausdruck. Beide Termini verlangen nach HAMP eine "lokale" Entsprechung: "Du hast eine Festung (ein Bollwerk, eine Machtposition) gegründet..."<sup>9</sup>. Das Festhalten an dem massiven Stil steht dann allerdings einer metaphorischen Interpretation nicht notwendig im Wege.

RUDOLPHs auf Textwiedergabe und Übersetzungskommentar folgende Ankündigung "die Auslegung kann beginnen"<sup>10</sup> kommt demnach zu spät, da *seine* Auslegung bereits im vollen Gang ist. Als Hauptfrage gilt ihm nunmehr, "wie Jahwe aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge eine Macht begründen kann". Ob diese Fragestellung berechtigt ist, ob am Ende das Wie in dem von RUDOLPH intendierten Sinn das legitime Fragewort ist, soll zu klären versucht werden, wenn die von RUDOLPH vorgetragene Antwort reflektiert worden ist.

6 RUDOLPH 393.

7 Vgl. G. SAUER, THAT II, 106-9.

8 V. HAMP, Ps 8,2b.3, BZ 16 (1972) 115-20.

9 HAMP (1972) 119.

10 RUDOLPH 393.

Mit Recht spricht sich RUDOLPH gegenüber herkömmlichen Auslegungen aus, die etwa entweder die kindliche Frömmigkeit apostrophieren oder Gottes Größe im Unscheinbaren und Ohnmächtigen aufscheinen lassen wollen. Dennoch ist die Argumentationsweise kritikwürdig. Wenn RUDOLPH die Erfahrungswirklichkeit gegen eine Aufwertung des 'Kinder Glaubens' ins Feld führt oder bezweifelt, daß die Kleinen "wirklich eine *Macht* gegen die Gottesfeinde" darstellen können, sind dies Gründe, die letztlich eine psychologische oder anthropologische Exegese aus gegenwärtigen Perspektiven für ohne weiteres gerechtfertigt halten. So kann es auch nicht verwundern, wenn RUDOLPH mit deutlicher Zurückhaltung, wenn nicht Abschätzung über Auslegungsversuche urteilt, die an der Religionsgeschichte orientiert sind: "andere Exegeten weichen in die Mythologie aus oder suchen nach Parallelen bei anderen Völkern"<sup>11</sup>. Gerade aber auf der Ebene der vergleichenden Religionsgeschichte muß weitergefragt werden, wenn das AT selbst keine unmittelbar einsichtige Vergleichsstelle bereitzuhalten scheint.

RUDOLPH möchte stattdessen "ganz naiv fragen: Was kommt eigentlich aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge?" und er findet "nur *eine* unwiderlegliche Antwort: *der Schrei*", das "Zeichen des Lebens und der Lebenskraft". Es folgen zur Begründung einige Gedanken über die "Reihe von Wundern zwischen Zeugung und Geburt, von denen der Schrei des soeben Geborenen das letzte ist". Ebenso sei "auch beim heranwachsenden Kind" das Schreien ebenso sehr "Kennzeichen des Lebensgefühls und der Lebenslust" wie "Bekundung von Schmerz, der auf Störung im Lebensablauf aufmerksam macht". In alledem erweise sich der "Triumph der göttlichen Schöpferkraft": Daß "Jahwe vor aller Augen überall immer neu in so wunderbarer Weise Menschenleben entstehen läßt, das ist der feste Punkt, sozusagen das feste Bollwerk, an dem alle Angriffe der Gegner abprallen müssen, weil hier täglich etwas passiert, was mit dem menschlichen Verstand nicht erklärt werden kann"<sup>12</sup>. So wertvoll und anregend diese Gedanken für sich genommen indessen auch sein mögen, Exegese des vorliegenden Textes ist das nicht mehr. Auch poetische Sprache sollte man nicht überstrapazieren. Den (überhaupt nicht erwähnten) Schrei von Neugeborenen und Kindern in einem Zuge sowohl als Ausdruck des Lebenswunders wie auch als Zeichen göttlicher Machtbereitung zu deuten, ist doch des Gu-

---

11 RUDOLPH 394. Hier findet J. HEMPEL, PuF 35 (1961) 119ff besondere Kritik, weil er "den Psalm 8 für ein ursprünglich altkanaanäisches Neujahrslied hält, das erst nachträglich jahwistisch getrimmt wurde".

12 RUDOLPH 395.

ten zuviel. Es wird erlaubt sein, trotz RUDOLPHS Meinung, es handele sich hier um "eine biologische Sache, die keines Beleges bedarf"<sup>13</sup>, für behutsamere Auslegung zu votieren.

Die vorgetragenen Bedenken gegen RUDOLPHS These sollen nun nicht ohne einen eigenen Versuch der Interpretation stehen bleiben, wobei der im folgenden gebotene Vorschlag sich ebenfalls freimütiger Kritik aussetzen möchte. Die Vorstellung, daß kleine Kinder eine Machtposition repräsentieren können, ist dem nicht fremd, der sich in den durch Bild und Wort bezeugten Ausdrucksformen ägyptischer "Königsideologie" auskennt. Zunächst soll daher eine gut bekannte Illustration aus dem höfischen Bereich Ramses II. für unseren Zusammenhang gedeutet und dann mit einem einschlägigen Text aus der hymnischen Literatur der gleichen Zeit kommentiert werden.

Aus einer Kapelle des Gottes Hauron in der Ramsesstadt Tanis stammt die berühmte Darstellung in Vollplastik, die den Gott in Falkengestalt und vor ihm



Abb. 1

den figürlich gestalteten Namen des Königs Ramses präsentiert (Abb.1)<sup>14</sup>. Hauron, ein syrischer Gott und wohl durch asiatische Einwanderer in Ägypten heimisch gemacht, wurde in der 18. Dyn. mit dem bekannten Großen Sphinx von Giza identifiziert<sup>15</sup>. Für unseren Kontext ist besonders relevant, daß Hauron "für den ägyptischen Königsmythos zum Königsgott" wurde<sup>16</sup>. Die Gottheit steht schützend hinter dem als Kind (mit den typischen Merkmalen: Jugendlocke und rechter Zeigefinger am Mund) dargestellten König. Sonnenscheibe auf dem Kopf und Uräus an der Stirn weisen göttliche Vollmacht bzw. königliche Machtposition aus. Zusammen mit der in der Linken gehaltenen Symbolpflanze von Oberägypten ergeben Sonnenscheibe und kindliche Gestalt "un rébus reproduisant sous une forme

13 RUDOLPH 396.

14 Jüngste Wiedergabe unter verschiedenen Perspektiven im Katalog zur Ausstellung: Ramses le Grand. Galeries Nationales du Grand Palais, Paris 1976, p.4.6-9.11. Abb. 1 gibt eine Nachzeichnung (von E. ECCARD) des Photos p.4 (Frontalansicht). Vgl. auch die Bibliographie p.5.

15 Vgl. dazu zuletzt W. HELCK, Hauron, LÄ II, 1o55.

16 W. HELCK, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend

imagée le nom de naissance du roi: Ra (le disque solaire) -mes (l'enfant) -sou (nom de la plante)= Ramsès<sup>17</sup>. Der regierende Pharao kann sich demnach als Kind mit den Insignien königlicher Würde darstellen lassen, um zugleich seiner absoluten und fundamentalen Erwählung durch die Gottheit Ausdruck zu verleihen.

Eine Eulogie auf den gleichen Pharao auf der sog. Kubanstele gibt ein willkommenes Pendant zur plastischen Illustration her; hier sei ein Auszug zitiert<sup>18</sup>:

"Alle Angelegenheiten kommen dir zu Ohren  
seit du dieses Land verwaltest.

Du hast Pläne gemacht, als du noch im Ei warst,  
in dem Amt eines kronprinzlichen Kindes.

Die Angelegenheiten der beiden Ufer wurden dir erzählt,  
als du noch ein Kind mit der Jugendlocke warst.

Kein Bauwerk wurde errichtet wenn nicht auf deinen Wink,  
keine Entscheidung gefällt ohne dein Wissen.

Du warst 'oberster Mund' der Armee,  
als du ein Knabe von zehn Jahren warst.

Jede Arbeit, die ausgeführt wurde-  
es war deine Hand, die das Fundament legte."

J. ASSMANN sieht in dem Text der Stele einen "locus classicus" für die "Konzeption der auf 'Erkenntnis' (Sia) und autoritativem, sich aufgrund der Vollmacht des Sprechers unmittelbar verwirklichendem Machtwort (Hu) beruhenden Schöpferkraft sowohl des Gottes wie des Königs"<sup>19</sup>. Die Kindheit des Königs wird in ambivalenter Qualität vergegenwärtigt: "rezeptiv" (Informiertsein von Anfang an) und "operativ" (frühausgeprägte Entscheidungsfähigkeit). Dazu kommt die ebenfalls in der Frühe des Lebens vollendete Potenz des Königs, "oberster Mund" der Armee zu sein, d.h. nicht mehr und nicht weniger als die Machtposition gegenüber den Feinden wahrzunehmen. Gerade diese Funk-

---

send v.Chr., ÄgAbh 5, Wiesbaden<sup>2</sup> 1971, 455. Zur Rolle des Sphinxgottes bei der "Berufung" von Prinzen vgl. auch M. GÖRG, Gott-König-Reden in Israel und Ägypten, BWANT 105, Stuttgart 1975, 55ff., bes. 64f.

17 B. LETELLIER in: Ramses le Grand p.5. Die philologische Erklärung fällt natürlich anders aus: *R<sup>C</sup>w-msj-sw* "Re ist es, der ihn geboren hat" (vgl. zuletzt J. OSING, Die Nominalbildung im Ägyptischen, Mainz 1976, 371).

18 Wiedergabe hier im Anschluß an J. ASSMANN, Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich-München 1975, 494.

19 ASSMANN (1975) 638. Zum Folgenden vgl. die dortige Strukturanalyse. 11

tion (Hu) ist für unseren Zusammenhang eminent bedeutsam. Die Unmündigkeit des Kindes wird in Mündigkeit verwandelt, die zugleich kriegerische Dominanz manifestiert.

Nun zurück zu Ps 8,3. Auf dem Hintergrund einer Vorstellung, die das königliche Kind in ausgeprägter und ausgereifter Weise als mündig und mächtig erscheinen läßt, gewinnt die Psalmaussage eine völlig neue Dimension. Nicht mehr das königliche Kind in idealtypisierender Rückschau, sondern die Menschenkinder überhaupt als von Jahwe mit königlicher Mächtigkeit ausgestattete Wesen sind jetzt Gegenstand einer Eulogie, die sich gleichwohl nicht auf den Menschen um seiner selbst willen, sondern auf Jahwe selbst hin orientiert. Im Zuge einer solchen "Demokratisierung" ehemals ausschließlich königlicher Prädikationen<sup>20</sup> kann den Menschenkindern gottebenbildliche Relevanz zugestanden werden<sup>21</sup>, hier im Psalm freilich so, daß die prägende Schutzgewalt Jahwes eindeutig im Vordergrund erscheint. Die Kinder des Psalms stehen immerhin für die geschenkte Majestät des Menschen, den Jahwe von Anfang an dazu ausersehen hat, Gottes Macht und Herrlichkeit zu demonstrieren. Aus dem Wortlaut von V.3 schimmert königsideologische Phraseologie heraus, ohne ihre semantische Identität zu wahren. Während in Ägypten schon der Säugling als Eroberer gelten kann<sup>22</sup>, daneben aber auch der Initiative der Gottheit bei den militärischen Aktivitäten des Pharaos sprachlich ausreichend Raum gegeben wird<sup>23</sup>, dienen die Kinder des Psalms bei aller Ausstattung letzten Endes doch dem Ausweis göttlicher Präsenz. Der Jahwe anredende Stil macht dies formal nur zu deutlich. Die von V. HAMP mit gutem Grund vertretene "lokale" Wiedergabe (s.o.) hat ihr Urbild in der Befähigung des königlichen Kindes, als exquisites Zeichen seiner Würde selbst Fundamente für königliche und der Gottheit gewidmete Bauten zu erstellen. So in Ägypten; im Psalm aber kommt die Qualität eines Architekten schlecht-

---

20 Weitere Beispiele für den Vorgang einer "Demokratisierung" dieser Art bietet W.H. SCHMIDT, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, WMANT 17, Neukirchen-Vluyn 1967, 143, Anm.3.

21 Die Gottebenbildlichkeit kann schon in Ägypten "demokratisiert" werden, wie die Weisheitslehre des Merikare zeigt (vgl. dazu SCHMIDT 139).

22 Vgl. hier besonders den Text der Lederrolle im Berliner Museum (P 3029) mit der Erklärung Sesostris I.: "ich habe schon als Nestling erobert" (I 8). Zum Text siehe u.a. W. BEYERLIN, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, Göttingen 1975, 54 (Bearbeitung von H. BRUNNER). Vgl. auch den Hymnus aus der Sinuheerzählung auf den gleichen Pharaon mit der Phrase: "Er eroberte im Ei" (nach ASSMANN 476). Zur spezifischen Erwählungsphraseologie vgl. auch GÖRG (1975) 76ff.

23 Vgl. hier besonders den Text der sog. Poetischen Stele Tuthmosis III. (Wiedergabe zuletzt bei ASSMANN 485ff. Nr.233).

hin letztlich doch nur Jahwe zu.

Dem Ausdruck *mippi* eignet anscheinend eine besondere Transparenz. Der "Mund" ist im Ägyptischen zwar "ähnlich wie Auge und Ohr häufig als Bezeichnung einer Person"<sup>24</sup>, bezeugt, nämlich "teils allein, teils - und diese Fälle überwiegen - in genitivischer Verbindung mit König, Herr u.ä., als dessen Mund der Betreffende gedacht wird", doch ließe sich die Konstruktusverbindung des Psalms so nicht verstehen. Es fließen hier vielmehr zwei Perspektiven ein, die die Ambivalenz des Symbols "Mund" im Ägyptischen, nämlich als Zeichen kindlicher Unmündigkeit und als Ausdruck verliehener Mächtigkeit, zum Inhalt haben. Wenn schon in Ägypten mit dem unmündigen Kind ein mündiger Potentat erscheinen kann, ist erst recht Jahwe in der Lage, aus dem Mund von Kindern und Säuglingen eine Machtstellung zu begründen.

Ein Ausblick auf den ganzen Psalm bestätigt den hier gewonnenen Eindruck; dem Menschen werden königliche Prädikate zugeeignet: "Ehre und Hoheit", "krönen", "zum Herrscher machen", "unter die Füße legen", "wenig niedriger als Gott" usw.<sup>25</sup>. Die Struktur des Psalms, als einziger Hymnus im AT "völlig von der Anrede an Jahwe geformt"<sup>26</sup>, offenbart sich aufgrund unserer Deutung in einem neuen Licht: der bislang rätselhafte Text V.2f mit dem Blick auf den Kosmos und den Menschen erfährt in V.4-9 eine Kommentierung, die wiederum den Kosmos (4) und den Menschen (5ff.) vor Jahwe verherrlicht.

Die Qualifizierung des königlichen Kindes hat auch sonst im AT Spuren hinterlassen. Es sei hier lediglich auf Stellen wie 1 Kön 3,7; Ps 2,7; Jes 9,5 verwiesen, die anderenorts eingehender Behandlung gefunden haben<sup>27</sup>. An all diesen Stellen ist eine biologische Interpretation fehl am Platz.

---

24 H. GRAPOW, Die bildlichen Ausdrücke des Aegyptischen, Leipzig 1924, 117f.

25 Vgl. SCHMIDT 140-2. H.J. KRAUS, Psalmen, BK (AT) XV/1, Neukirchen-Vluyn 4/1972, 70 möchte darauf aufmerksam machen, daß sich "der Herrschaftsreich des Menschen merklich von dem eines königlichen Regenten" unterscheidet, da ihm die "Tiere untergeordnet" seien. Man sollte sich jedoch daran erinnern, daß u.a. Jagdszenen zu den beliebten Darstellungsformen aus dem Leben des Königs und der hohen Beamten zählen. V.3 und V.7 ergeben zusammen einen Preis der Machtstellung des Menschen gegenüber allem geschaffenen Leben sonst.

26 F. CRÜSEMANN, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel, WMANT 32, Neukirchen-Vluyn 1969, 288.

27 Zu 1 Kön 3,7 vgl. GÖRG (1975) 76ff.; zu Ps 2,7 vgl. M. GÖRG, Die "Wiedergeburt" des Königs (Ps 2,7b), in: Theologie und Glaube 60 (1970) 413-26; zu Jes 9,5 vgl. S. HERRMANN, Die Königsnovelle in Ägypten und in Israel, WZ Leipzig 3 (1953/54) 42a, Anm.1.

## Ein Fachausdruck israelitischer Architektur

Manfred Görg - Bamberg

Im Verlauf einer Studie zu 1 Kön 7,2ff.<sup>1</sup> kommt M.J. MULDER auch auf einen term. techn. zu sprechen, der bei der Beschreibung des salomonischen "Libanonwaldhauses" eine besondere Rolle spielt. Es handelt sich um den Ausdruck  $\eta\lambda\lambda\epsilon\eta$ , dessen Bedeutung problematisch ist. Seine Vorkommen in 1 Kön 6 und 7 haben nach MULDER vier<sup>2</sup> Bedeutungsnuancen suggerieren lassen, so daß zu fragen sei, "ob man überhaupt ein bautechnisches Homonym für vier den Bau betreffende Gegenstände zur Verfügung gehabt hat"<sup>3</sup>, und davor gewarnt werden müsse, "in den genannten Kapiteln in ein und dasselbe Wort zu viele Bedeutungen einzutragen". Diese Zurückhaltung teilt MULDER mit M. NOTH, dem er nachsagt, er habe "zu diesem Problem beachtenswerte Worte geschrieben und dazu außerbiblisches Vergleichsmaterial zum Wort  $\eta\lambda\lambda\epsilon\eta$  zusammengetragen"<sup>4</sup>. Es wird darum nötig sein, NOTHs Ausführungen genauer nachzugehen.

Im Kommentar zu 1 Kön 6,5b-8<sup>5</sup> stellt NOTH in der Tat einige Erwägungen an, die der Semantik des Ausdrucks auf den Grund gehen wollen. Dabei erwähnt er einen "jedenfalls erwägenswerten Gedanken"<sup>6</sup> von Th. FRIEDRICH<sup>7</sup>, daß die "architektonische Verwendung von  $\eta\lambda\lambda\epsilon\eta$  aus der Fachsprache des Schiffbaus stamme". Zur Bestätigung möchte NOTH nicht nur auf die in einem schon von FRIEDRICH zitierten Text enthaltene akkad. Bezeichnung "die Rippe des Schiffes" verweisen, sondern auch auf einen ägypt. Beleg aus Edfu, wo der "Begriff 'Rippe' (*grww*) als Bezeichnung eines Teils einer Barke" bezeugt werde<sup>8</sup>. Er muß aber zugestehen, daß "auch in diesen Fällen die spezielle Bedeutung des terminus 'Rippe' nicht sicher zu ermitteln sei".

1 M.J. MULDER, Einige Bemerkungen zur Beschreibung des Libanonwaldhauses in I Reg 7,2f., ZAW 88 (1976) 99-105.

2 In GesB 685 sind insgesamt sechs Bedeutungen notiert.

3 MULDER (1976) 103.

4 MULDER (1976) 104, Anm.23.

5 M. NOTH, Könige, BK(AT) IX/1, Neukirchen-Vluyn 1968, 112-5.

6 NOTH (1968) 114.

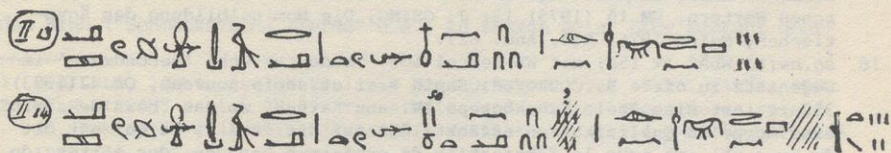
7 Th. FRIEDRICH, Tempel und Palast Salomo's. Denkmäler phönizischer Kunst. Rekonstruktion, Exegese der Bauberichte mit Grundrissen und Perspektiven, Innsbruck 1887, 12-4; Ders., Die Holz-Tektonik Vorder-Asiens im Altertum und der Hekal Mat - Hatti, Innsbruck 1891, 48.

8 Mit Hinweis auf E. NAVILLE, Textes relatifs au Mythe d'Horus recueilles



Nun führt das Ägyptische Wörterbuch unter *grww* zwar auch die Bedeutung "die beiden Seiten des Schiffes (wo die Ruder sitzen)" an<sup>9</sup>. Mit der 'Grundbedeutung' "Rippengegend des Körpers, Seite" läßt sich dieser übertragene Sprachgebrauch des Spätzeittextes gleichwohl durchaus vereinbaren, so daß man nicht notwendig nach einem speziellen technischen Sinn fragen muß. Einen Augenblick lang möchte man allerdings einen etymologischen Zusammenhang von *grww* und *šl<sup>c</sup>(wt)* (als Lehnwortbildung) erwägen, muß aber diese Idee jedoch sogleich wieder wegen des <sup>c</sup> fallen lassen; ob ägypto-semitische Wurzelverwandtschaft besteht, mag hier dahingestellt bleiben. Da ihm das Ägyptische keine weitere Hilfe zu bieten scheint, beruft sich NOTH auf eine Untersuchung zu den babylonischen Wasserfahrzeugen von A. SALONEN<sup>10</sup>, nach welchem "- nicht unwahrscheinlich - unter den 'Rippen' die (neben einander liegenden) Schiffs-Spanten" zu verstehen seien, und denkt analog dazu beim Hausbau "an Lagen mit der Längsseite aneinander gelegter Bretter, womit sich auch die übertragene Verwendung des vom menschlich-tierischen Körper her genommenen Wortes 'Rippe(n)' leidlich erklären würde"<sup>11</sup>.

M. NOTH hätte freilich erheblich leichteres Spiel gehabt, wenn ihm nicht entgangen wäre, daß das Äg. Wörterbuch gleich auf der nächsten Seite ein viel besser passendes Wort bereithält, nämlich *gr<sup>c</sup>t*, und dazu bemerkt: "belegt NÄ, Brett o.ä. (aus Cedernholz)"<sup>12</sup>. Die Überprüfung der Belegstellenangabe ergibt, daß das Wort in einem noch unveröffentlichten Teil eines Textes aus der 20. Dyn. enthalten ist, dessen Anfang seinerzeit von W. PLEYTE publiziert wurde<sup>13</sup>. Es handelt sich um eine rechnungsartige Aufstellung von hölzernen Zubehörteilen eines Schiffes mit wechselnden Maßangaben und je nach Qualität abgestuften Preisauszeichnungen. Der uns interessierende Posten hat folgenden Wortlaut<sup>14</sup>:



dans le temple d'Edfou, Genf 1870, Taf. VII Z.6.

9 WbÄS V 602,18.

10 A. SALONEN, Die Wasserfahrzeuge in Babylonien, 1939, 84-8.

11 NOTH (1968) 114f.

12 WbÄS V 603,5.

13 vgl. Papyrus de Turin, Facsimilés par F. ROSSI et publ. par W. PLEYTE (pTurin), Leiden 1869-76, Pl. 151.

14 Hieroglyphische Wiedergabe des Wb-Zettels 509. Für die freundliche Über-

"Brett aus Zedernholz, gut, 30 Ellen, macht: 6 Deben<sup>15</sup> Silber,  
Brett aus Zedernholz, zweite Wahl<sup>16</sup>, 35(?)Ellen, macht: ? Deben, 5 Kite<sup>17</sup>  
Silber"

Der Ausdruck  $\underline{d}r^C t$  läßt keine innerägyptische Etymologie erkennen. Es wird sich daher um ein Fremdwort handeln. Der Gedanke liegt nahe, daß hier ein kanaanisches Äquivalent des im AT im fem. Pl. erhaltenen Ausdrucks  $\underline{s}l^C$  ins Ägyptische übernommen wurde. Da das Wort  $\underline{d}r^C t$  aber die kanaanäische Femininendung *-atu* zu reflektieren scheint, darf ein Sg.  $\underline{s}l^C h$  im atl. Hebr. präsumiert werden. Es läge damit eine Nebenform zu  $\underline{s}l^C$  zugrunde, wobei denkbar wäre, daß schon im Kan. von  $\underline{s}l^C$  mit der generellen Bedeutung "Seite" (im technischen Sinn: "Seite einer Konstruktion") ein *nomen unitatis* gebildet sein könnte<sup>18</sup>. Damit wäre  $\underline{s}l^C t$  ein "Brett", ein Teil der Holzkonstruktion einer Seitenwand (des Schiffes, Hauses etc.). Auf jeden Fall ist mit dem ägyptischen Beleg eine Bedeutung geliefert, die jeden Zweifel an dem Material Holz (vgl. das Det.) ausschließt. Wenn NOTH seine Vergleichsstudien mit der Bemerkung schließt, daß "das Vergleichsmaterial eher für eine Holzkonstruktion als für Steinwerk" spreche<sup>19</sup>, kann dies Ergebnis jetzt besser begründet werden. Alleiniger Ausgangspunkt für die Interpretation von  $\underline{s}l^C wt$  wird daher die Bedeutung "Bretter" sein dürfen, wie diese am deutlichsten noch in 1 Kön 6,15f. zum Vorschein kommt<sup>20</sup>. NOTH und MULDER ist nach allem nachdrücklich darin zuzustimmen, daß  $\underline{s}l^C wt$  auch in 7,3 (wie in 6,5) nicht "Gemächer" meint. Weitere Probleme der Beschreibung des "Libanonwaldhauses" werden demnächst zur Behandlung kommen.

---

lassung einer Kopie danke ich Herrn Dr. W.F. REINEKE, Berlin/DDR, sehr herzlich.

- 15 Zu den keilschriftlichen Wiedergaben der Gewichtseinheit (91 g) vgl. zuletzt E. EDEL, Zur Deutung des Keilschriftvokabulars EA 368 mit ägyptischen Wörtern, GM 15 (1975) 13; J. OSING, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976, 619, Anm. 627.
- 16 *śn.nw(t)* WbÄS IV 150; mit Wb-Zettel 509: "bedeutet wohl 'secondrate' im Gegensatz zu *nfr*". B. COUROYER, Sapin vrai et sapin nouveau, Or 42(1973) 352 zitiert eine Stele Sebekhoteps IV. aus Karnak, wo das "bois de sapin" eine doppelte Qualifikation erfährt: "Il est dit 'vrai', ce qui est dit du bois utilisé pour la fabrication de certaines barques, des portes, du mobilier et des mats. 'Bon' ne peut être ici qu'une autre manière de désigner le bois 'vrai', c'est-à-dire sec, qui est bon également pour l'usage qu'on en fait". Vielleicht läßt sich *śn.nw* gerade gegenüber diesem Sinn von *nfr* als spezifische Qualitätsminderung verstehen.
- 17 = 1/2 *dbn* (45.50 g).
- 18 Vgl. BL § 62,2; R. MEYER, HGr § 42,7.
- 19 NOTH (1968) 115. Weitere Kongruenzgründe bei NOTH 115f.;135.
- 20 Vgl. NOTH 115; MULDER (1976) 104.

## Die Bildsprache in Jes 28,1

Manfred Görg - Bamberg

Der bekannte Wehruf über Ephraim (Samaria) enthält nach M.GILULA in dem Wort *šby* einen Begriff, der "must mean some kind of a head ornament".<sup>1</sup> Dies ergebe sich zunächst "by pure philological means", da *šby* in Parallele zu *ḥṣṣ* "crown" stehe und die gleiche Bedeutung wohl auch in Ez 7,20; 20,6. 15 und 25,9 habe. Weitere Stützung erfahre die Interpretation "by archaeological evidence", da die Semantik von *šby* auch die Bedeutung "Gazelle" vorweise und unter diesem doppelten Aspekt in ägyptischen Illustrationen des Gottes Reschef (dargestellt mit einem Gazellenkopf als Stirnschmuck) eine sinnfällige Entsprechung finde. So sei es möglich, daß "the prophet Isaiah had such an ornament in mind".

Eine Stellungnahme hierzu darf mit formkritischen Beobachtungen ansetzen. Die in 28,1 gültigen Parallelpaaire mit den zitierten Begriffen sind einerseits *ḥṣṣ*//*šby* nbl, andererseits *g'wt*//*šby* *tp'rtw*, wie erst jüngst wieder von W.H. IRWIN verdeutlicht worden ist.<sup>2</sup> Eine unmittelbare Parallelität von *šby* und *ḥṣṣ* ist also nicht gegeben. Auch die in V. 5 gebotene Koordination *ḥṣṣ* *šby* bezeugt keine Äquivalenz. Auf der anderen Seite deuten die in V. 1 und V. 4 jeweils an *šby* *tp'rtw* anschließenden und gleichlautend mit 'šr *ḥṣṣ* r'š beginnenden RS auf eine Beziehung zum Kopfschmuck hin. Diese semantische Orientierung durch den Kontext ist aber anscheinend nicht im Ausdruck *šby* selbst begründet, der im übrigen auch an den von GILULA zitierten Ez-Stellen nicht notwendig den Gedanken an ein "head ornament" aufkommen läßt.<sup>3</sup> Der von GILULA nicht zitierte "wahrscheinlich früheste Beleg für *šby* in 2 Sam 1,19<sup>4</sup> wird am ehesten in dem von uns veranschlagten umfassenden Sinn ("Schmuckstück, Zierde" u.ä.) zu fassen sein. Hier besteht über-

1 M.GILULA, *ḥṣṣ* in Isaiah 28,1 - A Head Ornament, Tel Aviv 1 (1974) 128.

2 W. H. IRWIN, Isaiah 28-33: Translation with Philological Notes, BibOr 30, Rom 1977, 4. Ähnlich liegen die Verhältnisse bei der Wiederaufnahme in V. 3f.

3 *šby* ist jeweils im Sinne von "Schmuck" "Zier" ("Zierde") zu verstehen. Auch in Ez 20,6.15, wo sich am ehesten die Bedeutung "Krone" nahelegen könnte (vgl. u.a. GesB 672), kommt man mit der Wiedergabe "Zierde" gut aus, eine Bezeichnung des Landes übrigens, die nach W. ZIMMERLI, Ezechiel 1 (1-24), BK (AT) XIII/1, Neukirchen-Vluyn 1969, 445 "eben in der Zeit unmittelbar vor Ez aufzukommen" scheint.

4 Der Anfang des Klageliedes (aus dem "Buch des Wackeren") ist wohl mit BH *hwy šby* zu lesen; eine Emendation im Anschluß an LXX<sup>BA</sup> empfiehlt sich nicht.

haupt kein Anlaß, die Vorstellung eines Kopfschmucks zur Illustration einzuführen.

Trotzdem muß der von GILJULA aufgeworfenen Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der beiden semantischen Bereiche von *šby* eigens nachgegangen werden. GILJULAs Weg führt über einen Vergleich mit typischen Reschef-Illustrationen aus Ägypten. Die Zuhilfenahme bildlicher Darstellungen bedarf nun einer grundsätzlichen methodischen Überprüfung, die in diesem Zusammenhang noch nicht geleistet werden soll. Dennoch mögen sich einige der hier gültigen Kriterien aus dem Folgenden ergeben, wenn der von GILJULA beschrittene Weg zunächst weiter verfolgt wird. Die Ikonographie des Reschef wirft verschiedene Probleme auf, von denen hier zwei besonders diskutiert werden sollen:

1. Wie kommt der Gott Reschef zur Gazelle als Begleittier? (vgl. Abb. 1)
2. Weshalb trägt Reschef den Gazellenkopf als Stirmschmuck? (vgl. Abb. 2)

#### Zu 1:

Ein Siegel syrischer Provenienz aus der 1.H. des 2.Jt.<sup>5</sup> zeigt Reschef als Kriegsgott in Begleitung einer Gazelle<sup>6</sup>. P. MATTHIAE gibt folgende Charakteristik: "una gazella, o un capride, dalle lunghe corna ritorte all'estre-



Abb. 1

mità, precede il dio in una posizione in tutto analoga a quella del toro nell'iconografia, ben nota, di Ba'al-Tešub nella glittica siriana del II millennio av. Cr.<sup>7</sup>. Das gelegentliche Fehlen dieses Symboltieres dürfte aber nicht überraschen, da "anche nell'iconografia di Ba'al-Tešub, ove peraltro il toro ha un ruolo strutturalmente più essenziale, l'animale-attributo è talora assente". Die ikonographische Entsprechung von Stier und Gazelle scheint auch eine literarische Parallelisierung der beiden Tiere zu bestätigen, wie sie etwa in den ugar. Texten

5 Vgl. P. MATTHIAE, Note sul dio siriano Rešef, *Oran* 2 (1963) 33f mit Tav. XIV, 2. Vgl. auch D. CONRAD, Der Gott Reschef, *ZAW* 83 (1971) 173, der allerdings das Spezifikum gerade des Siegels, das im Unterschied zu den ägyptisch inspirierten Siegeln (Tav. XIV, 1+3) die Gazelle führt, nicht hervorhebt.

6 Vgl. Abb. 1: Nachzeichnung (Ausschnitt) von E. ECCARD.

7 MATTHIAE (1963) 34.

KERET IV, 6f *šh. šb<sup>C</sup> [m] try* bzw.:  
*tmnym zbyy*

KERET IV, 17f *<sup>C</sup>lh trh tš<sup>C</sup>rb*  
*<sup>C</sup>lh tš<sup>C</sup>rb zbyh*

zum Ausdruck kommt<sup>8</sup>. Die Bezeichnungen haben hier allerdings wohl metaphorische Funktion: "in the story they may be the same personages"<sup>9</sup>. Worin das Tertium comparationis besteht, wird nicht klar ersichtlich<sup>10</sup>. Obwohl nun ein klares literarisches Zeugnis für die Verbindung des Reschef mit der Gazelle nicht vorzuliegen scheint, kann der syrischen Ikonographie doch entnommen werden, daß die Konnexion syrisch-kanaanäischem Boden entstammt.<sup>11</sup>

Die Einführung der Gazelle als Attribut eines Kriegsgottes mag vor allem deren Schnelligkeit als vergleichbare Qualität gewertet haben. Auch das AT kann diese nützliche Eigenschaft eines Kriegers mit dem Bild der Gazelle illustrieren (vgl. 2 Sam 2,18; 1 Chr 12,9). Doch die Gazelle hat auch Eigenheiten, die sie recht wenig geeignet erscheinen lassen, kriegerische Mächtigkeit auszudrücken. Am Tage Jahwes werden die Menschen Babels wie aufgescheuchte Gazellen die Flucht ergreifen (Jes 13,14). So muß der Hinweis auf die Schnelligkeit der Gazelle ein letztlich unbefriedigender Erklärungsversuch bleiben. Der Stier als Begleit- und Symboltier des kämpferischen und naturmächtigen Baal gibt demgegenüber kaum Probleme auf, so daß zu fragen ist, ob nicht ein anderer Grund für die Verbindung von Reschef und Gazelle gesucht werden müßte.

In einem ugar. Text erscheint Reschef als *ršp šbī*<sup>12</sup> - nach VIROLLEAUD: Reschef "de l'armée" oder Reschef "le soldat"<sup>13</sup> -, eine Bezeichnung, die "unzweifelhaft den kriegerischen Charakter des Reschef demonstriert"<sup>14</sup>.

8 Text u.a. bei GORDON, UT p.195 (Nr.128); DRIVER, CMLp.38.

9 GORDON, UT Glossary 1045.

10 GORDON, UT Glossary 1045, versucht eine semantische Verbindung zum Gebrauch von *šby* in 2 Sam 1,19 herzustellen, wo ein "human hero" gemeint sei.

11 Dies sei hervorgehoben, weil man nach der Lektüre von H.GESE, Die Religionen Alt-syriens, in: Die Religionen der Menschheit (hrsg. v. Chr. M. SCHRÖDER), 10/2, Stuttgart 1970, 143 den Eindruck haben könnte, die Gazelle sei erst in Ägypten Element der Reschef-Ikonographie geworden. Das Gleiche gilt auch von dem Artikel "Gazelle" von E.BRUNNER-TRAUT in: LÄ II, 426.

12 Vgl. u.a. R.E.WHITAKER, A Concordance of the Ugaritic Literature, Cambridge/Mass. 1972, 535 bzw. 577. Text bei Ch. VIROLLEAUD, PRU V, 1965, 4 (19.15) Z. 15.

13 VIROLLEAUD (1965) 8.

14 CONRAD (1971) 172.

Das Epitheton steht nun offensichtlich in lautlicher Nähe zur Bezeichnung der Gazelle. Die im Ugar. voneinander getrennten Konsonanten  $\xi$  und  $\zeta$  werden im Hebr. durch  $\xi$  substituiert. Für den kanaanäischen Raum darf ein nahezu lautlicher Gleichklang der Äquivalente für "Soldat" und "Gazelle" präsumiert werden. Während das Akkad. noch recht deutlich  $\xiabu(m)$  ("Soldat")<sup>15</sup> und  $\xi abitu(m)$  ("Gazelle")<sup>16</sup> voneinander abheben läßt, findet sich im Hebr. des AT auch eine Schreibung  $\xi b'$  (1 Chr 12,9) für "Gazelle", die mit der geläufigen Form  $\xi b'$  ("Heer, Soldat") deckungsgleich ist.<sup>17</sup>

Die Antwort auf Frage 1 dürfte daher lauten: die Gazelle kommt zum Kriegsgott Reschef nicht etwa nur als Symbol für Behendigkeit, sondern als Tier mit einer Bezeichnung lautlicher Affinität zu einem Epitheton des Reschef. Es ist im übrigen bezeichnend, daß ein angesichts der Ikonographie denkbarer Titel  $r\check{s}p \xi by$  "Reschef der Gazelle" nicht noch eigens belegt ist.<sup>18</sup> Der Titel  $r\check{s}p \xi bi$  mochte als ausreichend empfunden worden sein, auch die Vorstellung einer Gazelle zu assoziieren. Verknüpfungen dieser Art sind der christlichen Ikonographie bekanntlich keineswegs fremd.

#### Zu 2:

Der Gazellenkopf ist offenbar nur in den ägyptischen Darstellungen des Reschef als Stirnschmuck der "importierten" Gottheit ausgewiesen.<sup>19</sup> Diese Ägyptisierung ist ein besonderes Kennzeichen von Reschefabbildungen der Ramessidenzeit, die den Gott allein oder gemeinsam mit den Göttern Qadschu und Min als "Volksgott" zeigen, "der für einen bestimmten Bezirk im Leben des Volkes zuständig ist, welcher mit großer Wahrscheinlichkeit auf dem erotischen Gebiet lag", während er in der 18. Dyn. wohl vornehmlich als "Königsgott, Herr des Streitwagens und der Pferde" gedeutet worden ist.<sup>20</sup>

15 AHw 1072.

16 AHw 1071.

17 Vgl. KBL<sup>2</sup> 790f.

18 Es ist deshalb unzulässig, mit dem Epitheton  $hgb$  in  $r\check{s}p hgb$  (PRU V, 5. Z. 2), das nun eindeutig die "Heuschrecke" meint, "etwa eine Gazelle, mit der Reschef oft dargestellt wird" (CONRAD 179) bezeichnet sehen zu wollen.

19 Vgl. Abb. 2. Die von GILULA als Beispiel gebotene Reproduktion eines Teils der BM Stele 191 fällt leider sehr undeutlich aus. Wir geben eine Zeichnung (von E.ECCARD) im Anschluß an die von GILULA nicht zitierte Publikation der Stele in: The British Museum. Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae etc. Part 9 (ed. by T.G.H. JAMES), London 1970, Pl. XXXIX, 2.

20 W. HELCK, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v.Chr., ÄgAbh 5, Wiesbaden 1971, 454.

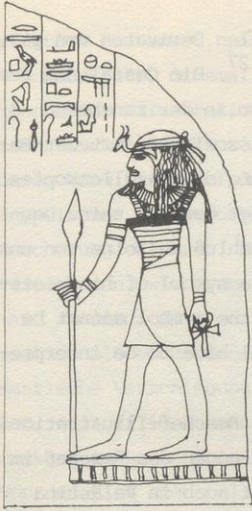


Abb. 2

Nun besteht ein scheinbarer Gegensatz zwischen der Bezeichnung der Soldaten unter Ramses III. als "Reschef" und der zunehmenden erotischen Interpretation in den niederen sozialen Schichten der Ramessidenzeit<sup>21</sup>. Es mag aber sein, daß es gerade die Militärs der untersten Ränge, womöglich in erster Linie syrienstämmige Heeresangehörige<sup>22</sup> waren, die der neuartigen Reschefverehrung auch u.a. unter der nicht notwendig syrischen Arbeiterschaft von Deir el Medineh<sup>23</sup> direkt oder indirekt Vorschub leisteten. Die allmähliche Transformation des Soldatengottes in den Bereich der elementaren Erotik wird auch eine Umdeutung des Begleittiers im Mitvollzug gehabt haben. Die Gazelle spielte ja eine besondere Rolle im Kult des Fruchtbarkeitsgottes Min<sup>24</sup> und wurde als "Lieblingstier" für würdig befunden,

"bei den Haremsdamen anstelle von (Uräus und) Geier das Diadem mit ihrem Kopf (aus Gold) zu schmücken"<sup>25</sup>. So könnte der Gazellenkopf an der Stirn des Reschef zu einem Ornament geworden sein, dessen syrische Interpretation nicht mehr bewußt war. Auf keinen Fall mochte das Tier noch als Symboltier des soldatischen Reschef im ausschließlichen Sinn verstanden worden sein, ja es scheint, als sei es nicht zuletzt das Verständnis der Gazelle auf ägyptischem Boden, das eine Entmilitarisierung des Reschef herausforderte. Die oben vermutete lautliche Assoziation ließ sich unter veränderter Umgebung nicht mehr so leicht nachvollziehen.

Es ließe sich jedoch fragen, ob auf ägyptischem Boden sich nicht eine andere lautliche Assoziation als wirksam erwiesen haben könnte. Für die Ausschmückung des Kopfes insbesondere das Anlegen eines Diadems wird in der Literatur gern das Vb *ḡb3* verwendet<sup>26</sup>, dessen konsonantische Struktur eine gewisse Affinität zu den Konsonanten von *šby* nicht verkennen lassen dürfte,

21 Vgl. in diesem Sinne HELCK (1971) 454.

22 Vgl. dazu HELCK (1971) 368.

23 Vgl. dazu HELCK (19/1) 472.

24 Vgl. H.KEES, Bemerkungen zum Tieropfer, NAWG 1942, 78, 83ff.

25 E.BRUNNER-TRAUT, LÄ II, 426 mit Anm.17 (Literatur).

26 Vgl. WbAS V, 557,2 (Pfortenbuch). In Wb V, 561,1 wird der Ausdruck *ḡb3.w* (det. mit

während die Vokalisation eines entsprechenden nominalen Derivates von *ḏb3*, wie etwa *ḏb3.w*, noch nicht fixierbar zu sein scheint<sup>27</sup>. Die Gestaltung des Kopfschmucks wäre so vom Klangbild des Wortes *šby* her in der zunehmend ägyptisierten Verehrergemeinde des Reschef<sup>28</sup> durch Assoziation mit der Basis *ḏb3* nahegelegt worden. Eine inhaltliche Ausdeutung des Gazellenkopfes würde bei einem solchen Vorgang nicht primär beteiligt gewesen sein. Dennoch muß zugestanden werden, was W.K. SIMPSON im Anschluß an seine von uns nicht übernommene Deutung des Reschefornaments als "a symbol of his pestilential nature"<sup>29</sup> bemerkt: "other interpretations of the symbol cannot be dismissed... and it may well be that the gazelle will have to be interpreted otherwise".

Nun zurück zu GILULAs Vergleich von Jes 28,1 mit den Reschef-Illustrationen. Obwohl unterstellt werden darf, daß die Darstellungen des Reschef im 8. Jahrh. noch ausreichend vertreten<sup>30</sup> und vielleicht auch in Palästina bekannt waren, ist es doch nicht geboten, eine direkte Abhängigkeit Jesajas von einschlägigen Abbildungen anzunehmen. Die Bedeutung von *šby* muß sich keineswegs als "Kopfschmuck" mit der Vorstellung des Gazellenkopfes an der Stirn präzisieren lassen. Dem steht auch nicht die Möglichkeit entgegen, daß das semitische *šby* rückwirkend vom Klangbild und der Semantik des ägyptischen *ḏb3* (als N) her inspiriert worden sein könnte. Bei aller etymologischen Differenz der beiden *šby* (*šby* "Gazelle" ≈ akk. *šabītu(m)*<sup>31</sup> und *šby* "Zierde" ≈ akk. *šibūtu(m)*<sup>32</sup>) bleibt es doch denkbar, daß eine Asso-

- 27 Vielleicht kommt das soeben zitierte *ḏb3.w* einem solchen Gegenstück am nächsten. Dabei könnte u.U. die gleiche Vokalisierung angesetzt werden, die J.OSING, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976, 711 für kopt. "TEBI" "Streifen,Binde" < \**ḏēb3-w*" vorschlägt.
- 28 Ob der Reschefkult von Memphis oder von anderswoher nach Theben gewandert ist, um in der dortigen Arbeitersiedlung von Deir el Medineh heimisch zu werden [vgl. dazu u.a. auch H.DE MEULENAERE, De cultus van Resjef in Egypte, Handelingen van het eenentwintigste Vlaams filologencongres, Leuven 12-14 april, 1955 (Oosterse filologie 129-131)], ist für unsere Fragestellung nicht von besonderem Belang. Es sollte aber nicht außer Sicht bleiben, daß die Funktion des *ḏb3* ("ausschmücken") zu den charakteristischen Aufgaben der Nekropolenarbeiter gezählt werden kann.
- 29 W.K.SIMPSON, Reshep in Egypt, Or 29 (1960) 72; vgl. schon Ders., JAOS 73 (1953) 88f.
- 30 Vgl. etwa die Illustration des Reschef unter Taharḳa (s.dazu J.LECLANT, Recherches sur les monuments thébains de la XXV<sup>e</sup> dynastie dite éthiopienne, BdE XXXVI, Le Caire 1965, 316). Vgl. auch HELCK, Beziehungen<sup>2</sup> 1971, 453 mit Anm. 66.
- 31 AHW 1071 b.
- 32 AHW 1099 a.



zitation des semit. *šby* ("Zierde") mit einem nominalen Derivat von *qb3* ("schmücken"), diesmal auf palästinischem Boden, stattgefunden hat. Dabei könnte die Illustration des Reschef mit Gazellenkopf und der ihr eigenen semantischen Struktur im Hintergrund bleiben, ohne daß von einer unmittelbaren Einwirkung auf Jesaja die Rede sein müßte. Das semit. *šby* hätte von ägyptischer Seite durch die Affinität mit *qb3.w* o.ä. eine semantische Anreicherung erfahren. Mit dieser Perspektive ließe sich auch ein Vorgang vereinbaren, wie er bei dem ebenfalls in Jes 28,1 begegnenden *šyš* ("Blume") wohl denkbar ist: ein semitisches Grundwort erfährt durch lautliche Assoziation mit einer fremden Bezeichnung vergleichbaren Klangbildes eine semantische Verschiebung. Da GILULA diesen Begriff nicht zur Debatte gestellt hat, soll er im Rahmen der Terminologie der hohenpriesterlichen Kopfbedeckung im unten folgenden Beitrag untersucht werden.

Von den hier angestellten Erwägungen bleibt das Verständnis der Bildsprache in Jes 28,1 nur scheinbar unberührt. Bei der Annahme einer Einwirkung volkstümlicher Reschefillustrationen auf Jesaja müßte das Medium der Vermittlung ein schwer lösbares Problem darstellen. Stattdessen ist viel eher damit zu rechnen, daß der Prophet die semantischen Inhalte seiner Sprachformen in erster Linie der in Jerusalem und der höfischen Umgebung entwickelten Terminologie des Luxuslebens<sup>33</sup> und nicht zuletzt wohl auch der Ausstattung des jüdischen Königs, entnommen hat. Im Falle der Bezeichnung *šby* mag es (wohl wie bei *šyš*) in der auch ägyptisch infizierten höfischen Atmosphäre zur Verbindung mit der ägyptischen Krönungsterminologie gekommen sein. Die Übertragung der "Insignien" *šyš* und *šby* auf die "Trunkenen Ephraims" bedeutet womöglich auch eine indirekte Kritik am vornehmen Ambiente des jüdischen Königshofs.

---

33 Vgl. die einschlägige Aufzeichnung von "Modeartikeln" der vornehmen Frauen Jerusalems Jes. 3,18-23 (dazu zuletzt H.WILDBERGER, Jesaja, Kapitel 1-12, BK X/1, Neukirchen-Vluyn 1972, 140-45).

## Die Kopfbedeckung des Hohenpriesters

Manfred Görg - Bamberg

Die Terminologie der Kopfbedeckung des Hohenpriesters weist drei Begriffe vor, die im folgenden kurz erörtert werden sollen.

1. *mšnpt/šnyp* ("Turban")

Die Etymologie scheint gesichert; die Wb verbinden *mšnpt* ebenso wie *šnyp* mit der Basis *šNP*<sup>1</sup> ("wickeln, umwickeln"). Obwohl kein ostsemitisches Pendant zu dieser Wurzel zitiert wird, mag ein solches doch wohl im akkad. *sanap/bu(m)* "anbinden"<sup>2</sup> vermutet werden. Noch nicht aufgearbeitet ist der auf W.M. MÜLLER zurückgehende Hinweis in GesB: "d. Verhältnis zu d. gleichbed. äg. *ṯ(!)nf(j)* ist unklar"<sup>3</sup>. Hier ist gewiß das im Äg. Wörterbuch unter *ṯnfj.t* (mit Schreibvarianten)<sup>4</sup>, u.a. mit den Bedeutungen "Beutel" und "etwas am Takelwerk der Schiffe?", aufgeführte Wort gemeint. Diesen im Neu-ägyptischen belegten Ausdruck faßt J. OSING offenbar als Derivat des äg. Vb *ṯnf* (= dem. *ḡnf*) "abmessen, abschätzen" auf<sup>5</sup>. Ob sich damit die Frage nach der Existenz eines (vielleicht ähnlich klingenden) Lehnworts mit der kan. Basis *šNP* erledigt, sei noch dahingestellt. Auf jeden Fall gilt, daß bei dem hebr. *mšnpt/šnyp* eine ägyptische Provenienz nicht begründet werden kann. Mit W.H. HÖNIG meinen die Ausdrücke "eine gewickelte, um den Kopf geschlungene, turbanähnliche Kopftracht"<sup>6</sup>.

1 GesB 453b; 688a; HAL 590a.

2 AHW 1020b. Hier wird allerdings auf "aram., mhe., ar. *snp*" verwiesen. Eine unserem Fall ähnliche Beziehung mit Wechsel *s/š* scheint auch zwischen akk. *sanaqu* und hebr. *šynq* ("Halseisen") zu bestehen, obgleich in AHW 1020b nur "mhe. pressen? ar. *šnq* zusammenbinden" verglichen und als Grundbedeutungen von *sanaqu*: "prüfen; (her)ankommen" notiert werden. Vgl. schon ZIMMERN in GesB 682a.

3 GesB 688b.

4 WbÄS V 380f.

5 J. OSING, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976, 656, Anm.689.

6 H.W. HÖNIG, Die Bekleidung des Hebräers. Eine biblisch-archäologische Untersuchung, Zürich 1957, 92. Die Bezeichnung für den "Kopfbund" der Priester, *mgb<sup>C</sup>h* (HAL 515b) hängt nach HÖNIG 93 mit *gabia<sup>C</sup>* "Blütenkelch, Trinkschale, Becher" zusammen, "welcher Ausdruck etwas über den Charakter und die Form der Kopfbedeckung aussagen würde. Sie hatte danach etwa eine gewölbte, kegelförmige Gestalt". *gby<sup>C</sup>* und *qb<sup>C</sup>t* werden als Entlehnungen des äg. *qbḥ.w* ("Libationsgefäß") interpretiert (vgl. L. KÖHLER, Hebräische Etymologien, JBL 59 (1940) 36; I. FRIEDRICH, Ephod und Choscher im Lichte des Alten Orients, Wien 1968, 47; HAL 166a). Es fragt sich aber, ob bei *mgb<sup>C</sup>h* nicht eine innersemitische Weiterbildung des ägypt.

## 2. *šyš* ("Blume, Blüte"?)

Das Wort gilt wie die Nebenformen *šyšh*, *šyšt* als Derivat von *šwš* ("blühen")<sup>7</sup>.

Die Möglichkeit einer innersemit. Etymologie steht um so weniger in Frage, als im Akk. die Form *šiššatu* als westsem. Fremdwort mit der Bedeutung: "ein Blütenornament" belegt ist<sup>8</sup>. Dennoch ist auch der Eindruck erweckt worden, es handele sich um eine Entlehnung des ägypt. *ḏiḏi* (= *ḏḏ*) mit der im WbÄS angegebenen Bedeutung "Blumen o.ä. (als Ornament)"<sup>9</sup>, während hier doch ohne Zweifel umgekehrt ein kanaanisches Fremdwort im Äg. vorliegt<sup>10</sup>.

Das besondere Problem des singularischen *šyš* liegt indessen auf semantischer Ebene. Die in Ex 28,36 wohl noch greifbare Vorlage von P hat nach der Wiedergabe von K. KOCH folgenden Wortlaut<sup>11</sup>:

"Du hast einen Stirnreif von (reinem) Gold anzufertigen.

Du hast darauf zu ritzen (mit Siegelgravierung) 'heilig für Jahwe'"

Anscheinend möchte KOCH mit der (unkommentierten) Wiedergabe "Stirnreif" einer hier speziell gebotenen Bedeutung von *šyš* Rechnung tragen, das in diesem Fall nicht einfach "Blume, Blüte" heißen kann, zum anderen aber auch nicht ohne weiteres mit der Sinnggebung "golden plate" u.ä. belegt werden darf<sup>12</sup>. Eine semantische Vermittlung läßt sich wohl nur herstellen, wenn man sich der ornamentalen Funktion von *šyš* erinnert, wie sie in der Verwendung der Pl-Formen im AT (1 Kön 6,18 u.ö.) und der außerbibl. Belege zum Ausdruck kommt. Dazu wäre auf die ägypt. Juwelierkunst zu verweisen<sup>13</sup>, wo Blüten "als Zierelemente" offenbar in erster Linie an Diademe und Stirn-

---

*q3b* "falten, wickeln" (vgl. WbÄS V 8,6) vorliegt, von dem Nomina wie *q3bw* "Windung, Krümmung, Wicklung" (WbÄS V 9,13) abgeleitet sind (vgl. OSING 54of., Anm.375). Das in *mgb<sup>Ch</sup>* vertretene *C* muß hier nicht ein unüberwindliches Hindernis sein.

7 Vgl. GesB 678.

8 AHw 1106a.

9 WbÄS V 636,2 (pAnast IV 16,9). Vgl. etwa FRIEDRICH (1968) 47.

10 Vgl. M. BURCHARDT, Die altkanaanäischen Fremdwörter und Eigennamen im Aegyptischen I, Leipzig 1909, 49 (§ 151); II, 1910, 63 (Nr. 1248); W.F. ALBRIGHT, The Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography, New Haven, Conn. 1934 (Repr. New York 1966) 67 (XXII B.5); W. HELCK, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr., Äg Abh 5, Wiesbaden 1971, 527 (Nr. 317).

11 K. KOCH, Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16. Eine Überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung, FRLANT NF 53, Göttingen 1959, 24.

12 Zu letzterem vgl. die Beobachtungen von J.E. HOGG, A Note on two Points in Aaron's Headdress, JTS 26 (1925) 72-4.

13 Vgl. E. BRUNNER-TRAUT, Blüten, in: LÄ I 833 mit Hinweis auf M. VILÍMKOVÁ, Altägyptische Goldschmiedekunst, Prag 1969, Abb. 5.12.13.14 (mir leider nicht zugänglich). Auch Halskragen, Pektorale, Armreifen usw. sind mit Blütenornamenten versehen worden.

bänder gearbeitet worden sind. Auch wird die sakrale Relevanz der "Blume" in Ägypten zu bedenken sein<sup>14</sup>. So ließe sich am ehesten denken, daß *šyš* auf dem Wege über eine ornamental-sakrale Verwendung zur Bedeutung "Diadem" o.ä. gefunden hat<sup>15</sup>.

### 3. *nzr* ("Diadem"?)

Nicht weniger problematisch als *šyš* ist *nzr*, in der Verbindung mit *hqdš* eine weitere Bezeichnung hohenpriesterlichen Kopfschmucks<sup>16</sup>. Der Ausdruck mutet wie ein P-Kommentar zu *šyš* an, indem dieses als Zeichen eines Geweihten (*NZR*) gedeutet wird<sup>17</sup>. So kommt M. NOTH zu dem Schluß, *nzr* bedeute nicht "Diadem", sondern "nur 'Weihe, Weihung'" und sei "in Wirklichkeit eine 'Blume', wie vor allem aus Ps 132,18 hervorgeht"<sup>18</sup>. Als ursprünglich königliches Würdezeichen (2 Sam 1,10; 2 Kön 11,12; Ps 89,40) sei die 'Blume' von den israelitischen Königen um ihrer apotropäischen Wirkung willen analog zur Uräusschlange über der Stirn der Pharaonen getragen worden.

Ohne hier diese interessante Beziehung aufarbeiten zu wollen, sei doch eine philologische Erwägung angestellt. Die Annahme einer erheblichen Diskrepanz zwischen Etymologie und Semantik von *nzr* einerseits und der realen Gestalt andererseits ließe sich vielleicht suspendieren, wenn man in dem von *NZR* abgeleiteten Nomen den Versuch erblickt, eine ursprünglich fremde Bezeichnung semitisch zu deuten. NOTHs Anregung folgend möchte man in der Uräusschlange das Gegenstück zu *nzr* sehen. Sollte hier etwa die äg. Bezeichnung der Schlangengöttin *nzr.t*<sup>19</sup> zugrundeliegen? Der umgekehrte Vorgang (einer Entlehnung von *nzr* aus semit. *nzr/ndr*) ist ja schon längst erwogen worden<sup>20</sup>, gewiß ohne gültigen Anspruch auf Bestätigung. Vielleicht war aber jene fremde Bezeichnung eines königlichen Insignes schon bald nicht mehr verstanden worden, so daß man nach semit. Erklärungsversuchen Ausschau hielt. Um hier weiterzukommen, wird jedoch eine eingehendere Behandlung notwendig sein.

14 Vgl. dazu A. DE BUCK, *La fleur au front du Grand-Prêtre*, OTS 9 (1951) 18ff.

15 Sehr vorsichtig könnte man auch erwägen, ob sich eine lautliche Nähe zu äg. *ḫz* "binden" (WbÄS V 396ff), ein Ableitungsverb für *ḫ(3)z.t* "Knoten" (vgl. OSING 797) wie auch für *ḫ(3)zw* "Herrscher" (OSING 666) als wirksam erwiesen hat. Ein gleicher Lautbestand verbindet auch die äg. Äquivalente für "Leben" und "Blumenstrauß" (*ḫḥ*), Worte, die "sich beide von dem Wort für 'binden' herleiten" (E. BRUNNER-TRAUT, *LÄ I* 838f.)

16 Ex 29,6; 39,30; Lev 8,9.

17 Vgl. KOCH (1959) 25, Anm.3; J. KÜHLEWEIN, *THAT II*, 52.

18 M. NOTH, *Das zweite Buch Mose. Exodus*, ATD 5, Göttingen 21961, 184.

19 Vgl. hierzu u.a. S. MORENZ, *Der Schrecken Pharaos*, in: *RGÄ* 141, Anm.11.

20 Vgl. W.M. MÜLLER in *GesB* 495a.

## Mk 4,9: eine Weck-Formel?

Clemens Roggenbuck - Münster

Seit M. DIBELIUS<sup>1</sup> herrscht allgemein die Auffassung, die Wendung "wer Ohren hat zu hören, der höre" sei formelhaft "als Merkzeichen für Hörer und Leser, daß an der betreffenden Stelle tieferer Sinn enthalten sei," gebraucht. Für Mk 4,9 ergebe sich ein "Sachzusammenhang von Gleichnisauslegung und Weckformel"<sup>2</sup>. Andere wollen einen Weckruf erkennen, der eine Aufforderung intendiere wie der Imperativ ἀκούετε.<sup>3</sup> Dabei überwiegt die Zahl derer, die V.9 als Abschluß der Parabel für vormark. halten, während V. 23 vom Evangelisten angehängt sei.<sup>4</sup> Im Zusammenhang mit Mk 4 ist jedoch zu fragen, ob die Kennzeichnungen als Formel oder Weckruf zutreffen.<sup>5</sup>

## I.

Zum Begriff "Formel" hat RICHTER für das AT Kriterien zur Bestimmung vorgeschlagen<sup>6</sup> - vergleichbares fehlt leider für das NT. Formeln zählt er zu den geprägten Elementen, wobei zu unterscheiden ist zwischen einer literarischen und vorliterarischen Einheit, innerhalb derer eine solche Wendung existiert. Letzteres hat sich für Mk 4,9 bisher nicht überzeugend klären lassen.<sup>7</sup> Die Annahme einer geprägten Wendung (mit eindeutigem Kontext) im vorliterarischen Stadium bleibt unbegründet, da unter dieser Voraussetzung einem Endredaktor - dem sie dann ja auch bekannt sein müßte - wohl kaum zwei verschiedene Formulierungen zuzutrauen sind ( ὅς bzw.

1 DIBELIUS, M., Wer Ohren hat zu hören, der höre. ThStKr 83 (1910) 471.

2 So unter Berufung auf DIBELIUS auch F. HAHN, Die Sendschreiben der Johannesapokalypse, in: Tradition und Glaube, FS K.G. KUHN, Göttingen 1971, 378.

3 H.W. KUHN, Ältere Sammlungen im Markusevangelium. SUNT 8, Göttingen 1971, 135; neuerdings auch H. RÄISÄNEN, Die Parabeltheorie im Markusevangelium, Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 26, Helsinki 1973, 83; die Bezeichnung "Weckruf" übernimmt auch R. PESCH, Das Markusevangelium, HThK II.1, Freiburg 1976, 235.

4 Vgl. KUHN 135f Anm. 61 und PESCH 235, 250.

5 Zum Vorkommen im NT: vgl. DIBELIUS 462; L.A. VOS, The Synoptic Traditions in the Apocalypse, Kampen 1965, 72.

6 Vgl. W. RICHTER, Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971, 99f.

7 Für vormark. sprechen sich aus HAHN 378 (zur Zeit der Entstehung der Gleichnistradition) und PESCH 230; die Annahme einer mark. Verfasser-schaft für V. 9.23 ist bisher die Ausnahme, vgl. J. LAMBRECHT, Redaction and Theology in Mk IV, in: M. SABBE (Hrsg.), L'Évangile selon Marc. Tradition et redaction, Gembloux 1974, 286.

εἰ τις ἔχει).

Weiterhin ist nach RICHTER zu unterscheiden, "ob die untersuchte Einheit aus sich heraus verständlich oder Glied in einer Reihe von Einheiten, somit einer größeren Komposition ist"<sup>8</sup>. Die zusätzliche Einleitung καὶ ἔλεγεν macht die behauptete Zuordnung von Mk 4,9 als Abschluß des Sämannsgleichnisses fraglich, weil sie diesen vermeintlichen Zusammenhang nicht erreicht, sondern stört, was ein Blick zu den Seitenreferenten bestätigt.<sup>9</sup>

Für die Existenz einer Formel spricht nach RICHTER noch, "wenn sich die festgeprägte Wendung in mehr als einem literarischen Werk findet", die jedoch voneinander unabhängig sein müssen. Auf Lukas oder Matthäus einzugehen, erübrigt sich hier. Ein Problem könnten Apk 2,7.11.17.29; 3,6.13.22; 13,9 darstellen.<sup>10</sup> Doch darf m.E. von hieraus nicht geschlossen werden, der Satz "Wer Ohren hat zu hören, der höre" habe bereits im urchristlichen Bereich als Abschluß einer Rede eine eindeutige Aufforderung enthalten, tieferen Sinn in dem Gesagten zu suchen. Denn gerade in der Apokalypse wird jeweils noch näher beschrieben, was mit dem Zu-Hören gemeint ist.

Auch die spätere ausschließlich partizipiale Formulierung<sup>11</sup> in einem solch kurzem Satz verbietet, bezüglich Mk 4 von einer Formel zu sprechen.<sup>12</sup>

Die Bezeichnung "Weckruf" ist ebenfalls verfehlt, weil man den Zuhörer logischerweise nicht post festum auf wichtige Informationen hinweist.<sup>13</sup> Stattdessen enthält der Satz "Wer Ohren hat zu hören, der höre" bereits die Aussage, daß der Besitz von "Ohren zu hören" noch nicht ausreicht, um auch tatsächlich zu "hören". Der Leser wird somit zu der Frage veranlaßt, wer von den "Ohren-Habenden" "hört" und wer nicht. Auf dieses Problem muß später noch eingegangen werden.

8 RICHTER 99.

9 Mt 13,9 ordnet den Satz zu, während Lk 8,8b mit ταῦτα λέγων eine noch deutlichere Zäsur markiert.

10 VOS, Synoptic Traditions behauptet sogar eine Abhängigkeit.

11 Auch das ThomEv kennt nur die partizipiale Form, jedoch 2mal ohne (Log 8.21) und 4mal mit Infinitiv (Log 24.63.65.96).

12 Zu korrigieren ist hier der Formelbegriff von RICHTER 100, der einen gewissen Spielraum bei gleichen Wortverbindungen zuläßt, was im AT wegen der größeren Textbasis statthaft sein mag.

13 Wegen obiger Ausführungen zu καὶ ἔλεγεν in Mk 4,9 kann dies an dieser Stelle auch nicht intendiert sein. Vielmehr wird damit ein gedanklicher Neuansatz signalisiert.

Wenn sich diese Wendung schon vor Markus einer ähnlichen Beliebtheit erfreut haben soll, wie es für später feststellbar ist, bleibt fraglich, wie so sie nicht noch weitaus häufiger im NT gebraucht wird (z.B. im Anschluß an andere Gleichnisse oder in den Reden der Apostelgeschichte). "This would seem to indicate that this exhortation was not a common 'attention-getter', not a stereotyped conclusion attached to the sermons and lessons of that time."<sup>14</sup>

Also beschreitet die in vomark. mündliche Tradition weisende Kennzeichnung als Formel oder Weckruf einen Irrweg. Stattdessen soll alternativ im folgenden nach der literarischen Funktion der Wendung in Mk 4 gefragt werden.

## II.

Noch immer bestehen unterschiedliche Meinungen zum Ausmaß der mark. Redaktionstätigkeit in diesem Kapitel. Nach PESCH wollte Markus seine Tradition möglichst schonen.<sup>15</sup> Daher müßte die Parabel V.3-8 aus sich heraus verständlich sein. Ihr Thema sei das "Geschick des Wortes bei verschiedenen Hörern"<sup>16</sup>. Der Schlüssel zum Verstehen liege im anfänglichen Aufruf zu hören. Dieser Ansatz ist jedoch von der Allegorie V.14-20 beeinflusst. Zudem widerspricht sich PESCH, wenn er einerseits behauptet, "eine ins einzelne gehende Allegorisierung ist nicht beabsichtigt", andererseits aber eine "allegorisierende Parabel (V.3-8)" erkennen will.<sup>17</sup> Hier ist H.W.KUHN zuzustimmen, daß ohne V.14-20 "der Sinn des Gleichnisses völlig unerkennbar" sei<sup>18</sup>.

Wie PESCH geht auch RÄISÄNEN von einer ursprünglich isoliert existierenden Einheit von 4,3b-8 aus, woran in einem späteren Stadium die V.9.10b mit der Allegorie angefügt seien.<sup>19</sup> Doch wirkt die Überleitung von der Parabel zur Allegorie recht merkwürdig. Störend wirkt wieder καὶ ἔλεγεν, womit nicht auf V.3-8 bezug genommen wird.<sup>20</sup> Die Funktion einer Überleitung zu V. 14-20 wird bereits von der Frage (V. 10b: ἡρώτων) gewährleistet.

14 VOS 74; die angeblichen Parallelen bei STRACK-BILLERBECK I, 604, bestätigen nur diese Auffassung.

15 PESCH 231.

16 PESCH 234.

17 Vgl. PESCH 231 und 242.

18 KUHN 112.

19 Vgl. RÄISÄNEN 110f.

20 Vgl. Anm. 13.

### III.

Die Spannung zwischen V.9 und V.10 ist ernstzunehmen und bedarf einer Klärung. Davon ausgehend, daß die Parabel mit der Allegorie dem Evangelisten vorgelegen hat,<sup>21</sup> bieten sich zwei Möglichkeiten einer vormark. Verbindung an: 1) Diese Funktion besitzt der Satz "Wer Ohren hat ..." Καὶ ἔλεγεν signalisiert den Wechsel vom Bildwort (V.3: ἰδοὺ) zu dessen Erklärung.

2) Die Verknüpfung besteht aus einer Frage nach dem Sinn der Parabel, wie in V.10 noch zu erkennen ist.

Da V.10 redaktionell stark überarbeitet ist, läßt sich annehmen, daß seine Grundelemente schon vorgelegen haben. Außerdem greift Markus die Frage in V.13 wieder auf, weil er die V. 11 und 12 eingeschoben hat. Wie auch wegen des unmarkinischen Partizips ἡρώτων- Markus favorisiert ἐπερωτάω - kann nur die zweite Möglichkeit zutreffen<sup>22</sup>. Demnach stammt V.9 vom Evangelisten, will man nicht wie RÄISÄNEN einen weiteren vormark. Redaktor postulieren.<sup>23</sup> Der Aufruf zum Hören in Mk 4,3.9 formt eine "inclusion of the parable and Mark is fond of inclusions".<sup>24</sup> Damit wäre das Motiv des Hörens nicht schon ursprünglich für die Parabel konstitutiv, sondern ist Ergebnis bewußter Redaktion.<sup>25</sup> Wie sie ursprünglich ausgesehen hat, muß offen bleiben und ist auch in unserem Zusammenhang von untergeordnetem Interesse. Vermutlich handelte es sich auch wie sonst in Mk 4 um ein Reich-Gottes-Gleichnis in der Form der kontrastierenden Gegenüberstellung (vgl. ἄλλο V. 5.7 und ἄλλα V. 8).

So stellt sich nun die Frage nach der Absicht des Markus. Um die Einfügung

---

21 J.D.CROSSAN, In Parables. The Challenge of the Historical Jesus, New York 1973, 42, erkennt auch hier mark. Eingriffe in V.5.6, beeinflusst durch V. 14-20; ähnlich LAMBRECHT 299f.

22 Den exegetischen Nachweis bietet LAMBRECHT 277-279.

23 RÄISÄNEN 110; eine andere These ist soeben von J.R.KIRKLAND aufgestellt worden, The Earliest Understanding of Jesus. Use of Parables:Mark IV, 10-12 in Context, NT 19 (1/1977), 1-21. Mit Jeremias hält er V. 11f für alt und schließt daraus zwei unabhängige Vorlagen (Text A: V.3-9.14-20. 26-32.33-34; Text B: V. 10-12.13.21-25), die Markus zu einer großen "parable-question-explanation" Struktur habe verbinden wollen, "misled by the cathodic 'parables'" (ebd.17). Dieser Ansatz setzt die mark. Redaktion zu gering an. Hätten diese beiden Texte so vorgelegen, wäre eine Übernahme jeweils en bloc wahrscheinlicher.

24 LAMBRECHT, 298f; eine ähnliche Andeutung zu V.3.9 macht schon R.BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1957, 352.

25 Gegen PESCH 231.



dieses Satzes zu erklären, kann seine biblische "Vorgeschichte"<sup>26</sup> hilfreich sein. Sicherlich ist eine Verwandtschaft mit dem alttestamentlichen Motiv des Hörens nicht auszuschließen, doch ist es auffallend, warum bislang nicht stärker untersucht wurde, wer mit den "Ohren-Habenden" gemeint sein kann. Auch hier existiert eine ähnliche Formulierung bereits in der LXX: Ps 113, 14; 134, 17; Is 43, 8; Ez 12, 2; (ähnlich auch Jer 5, 21), wo sie immer für Israels steht. Doch wäre es voreilig, diese LXX-Bezüge auf Markus zu übertragen. Vielmehr korrespondiert die Formulierung "wer Ohren hat zu hören" erstaunlicherweise mit der partizipialen Wendung in Mk 8, 18 καὶ ὅτι ἔχοντες οὐκ ἀκούετε (vgl. Mk 4, 12 καὶ ἀκούοντες ἀκούσωσιν). Es erweist sich also, daß Markus seinerseits selbstständig die Aussage von Mk 4,9.23 in 8, 18 anführt, wo Jesus den Jüngern den Vorwurf der Verstocktheit (8,17 vgl. 9, 19) macht und sie als "Ohrenhabende", die nicht hören wollen, bezeichnet. Daraus folgt, daß V. 9 sich auf V. 12 und auf 8, 18 bezieht und somit schon an die Jüngerschaft als Adressaten gedacht ist. Besonders trifft diese Beobachtung zu, weil Markus in V.23 das Zitat mit Hilfe von V.9 in einen Imperativ auflöst, der die Jünger vor die Forderung des rechten Hörens stellt.

#### IV.

Diese Verwandtschaft von Mk 4,9.23 mit 8,18,<sup>27</sup> wo Markus sich an Ez 12,2 bzw. Jer 5,21 anlehnt,<sup>28</sup> leistet für Mk 4 ein vierfaches:

- 1) Da sich in 8,14-21 mark. Redaktionstätigkeit annehmen läßt,<sup>29</sup> wird die These einer mark. Verfasserschaft von V. 9.23 erhärtet.
- 2) Das alttestamentliche Motiv ὅτι ἔχειν hat in Mk 4,9 eine eindeutig literarische Funktion: zur theologischen Diskussion überzuleiten, in der dann Is 6,9 zitiert wird zur Kennzeichnung der Juden im Gegensatz zu den

26 HAHN, 379, sieht diese im urchristlichen Bereich. Doch kann nur Markus als Verfasser angenommen werden; so auch LAMBRECHT 286; Widerspruch erhebt sich aber gegen seine These, dies sei geschehen in 4,23 in Anlehnung an eine Q-Stelle (Mt 10,27: ὁ εἰς τὸ οὐς ἀκούει, Lk 12,36b: ὁ πρὸς τὸ οὐς ἐλάλη...). Warum sollte Lukas πρὸς τὸ οὐς geschrieben haben, während Lk 9,44a (εἰς τὰ ὠτια) die Konstruktion mit εἰς als luk. ausweist? (Ähnlich auch Lk 7,9; Apg 17,20: εἰς τὰς ἀκοάς). Markus hätte gleichsam von "rückwärts" - erst V.23 - diesen Satz in V.9 eingeschoben. Ein solches Vorgehen erscheint fragwürdig.

27 Vgl. ActThom 82,6.7: dort werden beide Stellen innerhalb ein und desselben Kontextes angeführt.

28 So PESCH 414.

29 Sogar PESCH 411.

Jüngern. Die in Ez 12,2 vorkommende Verstockungsproblematik klingt in Mk 4,9 an und wird in V. 11f durch Is 6,9 expliziert.

3) Ähnliches gilt für V. 23: Während den Außenstehenden alles in Gleichnissen mitgeteilt wird, ist den Jüngern das Geheimnis des Gottesreiches gegeben. Sie erhalten eine Deutung (V.14-20) mit der Ankündigung, daß dieses Geheimnis offenbar werden soll (V. 21f). V.23 weist somit zurück auf 4,11. 12<sup>30</sup>, wo gerade die Jünger von den Außenstehenden abgehoben werden. Dieser Rückbezug darf aber nicht so verstanden werden, daß der Leser die Antwort erhält, daß die Jünger hören und die οὐκ ἔστω nicht, sondern er besagt vielmehr, daß auch die "insider" vor dem Imperativ des rechten Hörens stehen.

4) In 8,18 spitzt Markus die Verstockungsproblematik erneut zu. Der Leser wird durch die Ähnlichkeit mit 4,9.11f.23 an die in Kap. 4 geführte Diskussion erinnert und erfährt, daß auch jene, denen das Geheimnis des Gottesreiches gegeben ist, verstockt sein können.

Demnach läßt sich aus dieser Erörterung festhalten, daß die geprägte Wendung "Wer Ohren hat zu hören, der höre" keinesfalls eine formelhafte Rahmung des Sämnnsgleichnisses noch ein Weckruf ist, sondern ein redaktioneller Hinweis auf die theologische Explikation der Verstockungsproblematik im Markusevangelium.

---

30 Die inhaltliche Korrespondenz weist LAMBRECHT, 287, nach: "Thus verses 21-23 complement v.11".

Thesen zur Entstehung der Lieder vom Gottesknecht

Klaus Seybold - Kiel

1. Die Entstehungsgeschichte der Gottesknechtstexte verlief in zumindest drei erkennbaren Phasen:
  - (1) Getrennte Abfassung der Texte 1-3 (42,1-4; 49,1-6; 50,4-9)
  - (2) Ergänzung durch Text 4 (52,13-53,12) zum "biographischen" Komplex
  - (3) Aufteilung, Zerstreung in neue Kontexte (überlieferter Text)
2. Für die Texte 1-3 ist als Verfasser der "Knecht" selbst anzunehmen (Ich-Texte Nr. 2,3; auch der Präsentationsbericht Nr. 1), für Text 4 kommt eine andere Verfassergruppe infrage ("Wir"), die in Anlehnung an Nr. 1 formuliert und unter übergreifenden Gesichtspunkten komponiert; Phase (3) ist als redaktionelle Bearbeitung anzusehen.
3. Auf den Stufen erscheint der "Knecht" in unterschiedlicher Beleuchtung:
  - (1) Als *Prophet*, dem ein Auftrag an Israel und darüberhinaus an der Völkerwelt zukommt, dessen Wirksamkeit von Widerstand und Leiden gekennzeichnet ist. Texte 1-3 sind Zeugnisse der Legitimation und persönliche Bekenntnisse;
  - (2) als stellvertretend *Leidender*, der die Schuld der Vielen trägt, der in Leben, Wirken, Leiden und Sterben Jahwes Willen durchführt, dessen Lebensschicksal in der Aufopferung besteht und der darin die Anerkennung Jahwes gefunden hat, als der *Gerechte*, der viele rechtfertigt;
  - (3) als Prototyp *Israels* (49,3), der "Knecht Jakob", das personifizierte Volk (anders 42,1-4, das auf Kyros bezogen wird) und sein Bekenntnis und Geschick wird als Israels Bekenntnis und Geschick gedeutet (kollektive Deutung).
4. Das Recht der kollektiven Deutung liegt in der (3), das der königlichen in der (2), das der prophetischen Deutung in der (1) Stufe begründet.
5. Die Stufen sind schwer datierbar. Hier ein Versuch:
  - (1) Gehört in die Zeit des ausgehenden Exils, die Lebenszeit "Deuteromesias", wobei 50,4-9 seinen letzten Lebensjahren zugehört wird.
  - (2) Kann nicht lange nach dem Tode des Knechts entstanden sein, als es galt, ihn zu rehabilitieren. Jes 53 steht noch ganz unter dem Eindruck des Geschehens.
  - (3) Ist erst in gewissem Abstand zu den Ereignissen vorstellbar.
6. Vorbild der Zusammenstellung "entlastender" Zeugnisse wird nicht in erster Linie und direkt die "ägyptische Idealbiographie" (K.Baltzer),

vielmehr die Berufungsberichte, Denkschriften und Passionsgeschichten (z.B. Jeremias) gewesen sein. Die Nähe zur "Idealbiographie" ergibt sich aus den analogen Vorstellungen vom Amt und Auftrag eines 'ebed JHWH im Vergleich zum 'ebed hammelek.

- 7. Sammler und Bearbeiter prophetischer Traditionen in Jes 40-55 suchen eine Zuordnung der persönlichen Zeugnisse des anonymen Propheten, indem sie seine repräsentative Rolle auf den Messias Kyros und den Knecht Jakob (Israel als Ganzes) übertragen.

Die hier vorliegende Arbeit ist ein Versuch, die in den letzten Jahren in der biblischen Exegese und in der alttestamentlichen Theologie angestellten Untersuchungen zu den Propheten des Exils zu systematisieren und zu veranschaulichen. Die Arbeit ist in drei Teile gegliedert: I. Die Propheten des Exils, II. Die Propheten des Exils, III. Die Propheten des Exils. In dem ersten Teil wird die Frage nach der Identifizierung der Propheten des Exils behandelt. In dem zweiten Teil wird die Frage nach der Identifizierung der Propheten des Exils behandelt. In dem dritten Teil wird die Frage nach der Identifizierung der Propheten des Exils behandelt.

1. Die Propheten des Exils sind in drei Gruppen unterteilt: (1) Die Propheten des Exils, (2) Die Propheten des Exils, (3) Die Propheten des Exils.

2. Die Propheten des Exils sind in drei Gruppen unterteilt: (1) Die Propheten des Exils, (2) Die Propheten des Exils, (3) Die Propheten des Exils.

3. Die Propheten des Exils sind in drei Gruppen unterteilt: (1) Die Propheten des Exils, (2) Die Propheten des Exils, (3) Die Propheten des Exils.

4. Die Propheten des Exils sind in drei Gruppen unterteilt: (1) Die Propheten des Exils, (2) Die Propheten des Exils, (3) Die Propheten des Exils.

5. Die Propheten des Exils sind in drei Gruppen unterteilt: (1) Die Propheten des Exils, (2) Die Propheten des Exils, (3) Die Propheten des Exils.

6. Die Propheten des Exils sind in drei Gruppen unterteilt: (1) Die Propheten des Exils, (2) Die Propheten des Exils, (3) Die Propheten des Exils.

7. Die Propheten des Exils sind in drei Gruppen unterteilt: (1) Die Propheten des Exils, (2) Die Propheten des Exils, (3) Die Propheten des Exils.

8. Die Propheten des Exils sind in drei Gruppen unterteilt: (1) Die Propheten des Exils, (2) Die Propheten des Exils, (3) Die Propheten des Exils.

9. Die Propheten des Exils sind in drei Gruppen unterteilt: (1) Die Propheten des Exils, (2) Die Propheten des Exils, (3) Die Propheten des Exils.

10. Die Propheten des Exils sind in drei Gruppen unterteilt: (1) Die Propheten des Exils, (2) Die Propheten des Exils, (3) Die Propheten des Exils.

## Form und Inhalt

Ein Versuch, gegenwärtige methodische Differenzen durchsichtiger und damit überwindbar zu machen. Dargestellt anhand von Ps 150.

Harald Schweizer - Mainz

o.1 Referat, Diskussion und Einzelgespräche auf einem Exegeten-Treffen machten mir die herrschende Konfusion in der Verwendung der Begriffe "Form" und "Inhalt" deutlich. Die formgeschichtliche Schule verwendet die Begriffe anders als solche, die der RICHTER'schen Methodik folgen. Ob und wie die ganzen Hintergrundfragen bereinigt werden können, sei hier dahingestellt. Damit aber die Verständigung nicht immer schwieriger wird, halte ich den Versuch, Brücken zu bauen, für unerlässlich. Vielleicht kann das vorliegende Papier dadurch einen Beitrag leisten, daß zusammengetragen wird, was man unter "Analyse der Form" versteht und verstehen kann, wie sie methodisch auf den "Inhalt" eines Textes zugeordnet ist. Es wäre schon ausreichend, wenn das Problembewußtsein dadurch mehr geschärft würde.

Erläutern möchte ich diesen Versuch der Verständigung anhand des "formal" so "einfachen" Textes Ps 150. Einerseits soll die Behandlung durch H.-J. KRAUS in seinem Psalmenkommentar<sup>1</sup> zugrundeliegen - als Beispiel für eine formgeschichtliche Untersuchung; andererseits möchte ich selbst einen Interpretationsversuch unternehmen<sup>2</sup>.

o.2 Es gibt ja wenigstens zwei Methodenentwürfe, die von der Grundkonzeption her - zum erstenmal im alttestamentlichen Bereich - die sprachwissenschaftliche Unterscheidung von Ausdruck und Inhalt für die Textuntersuchung anwenden wollen<sup>3</sup>. Klärend sind dabei die Ausführungen von G. WANKE im Buch von FOHRER u.a. S.57ff, wo er darauf hinweist, daß die Rede von der Ausdrucksseite und der Bedeutungsseite in der Regel dem Oppositions-paar "Form - Inhalt" entspricht, letzteres aber doch Schwierigkeiten und Implikationen enthält. Wenn ich bei einer sprachlichen Äußerung streng nur die Ausdrucksseite analysiere, bin ich im wesentlichen auf die Lautanalyse verwiesen (71f). Die weiteren Ebenen (Wortebene, Syntax) setzen meist auch schon die Kenntnis des Inhalts voraus. Insofern kann aber auch hier von "formaler Analyse/Formkritik" - im Gegensatz zu "Semantik/Inhaltsbeschrei-

1 H.-J. KRAUS, Psalmen, BK XV/2, Neukirchen 1960.

2 Ich kann hier nicht den Text umfassend aufarbeiten. Es soll nur illustriert sein, wie ich mir die methodische Linie einer Textinterpretation im Bereich "Ausdrucksseite" in etwa vorstelle.

3 Vgl. W. RICHTER, Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie. Göttingen 1971. S. 29f. - G. FOHRER, H.W. HOFFMANN, F. HUBER, L. MARKERT, G. WANKE, Exegese

bung" - gesprochen werden, als die mitgeteilten Inhalte einer Abstraktion, einer Formalisierung unterworfen werden<sup>4</sup>. Wenn ich zB verschiedene Stellungen von Verb und Subjekt untersuche, dann erfahre ich auf dieser Ebene nichts mehr über die Inhalte in den untersuchten Sätzen, weil nur noch mit formalen Kategorien gearbeitet wird. Um dies zu können muß aber bekannt gewesen sein, was der einzelne Satz "bedeutet", damit z.B. die Verwechslung eines Subjekts mit einem unbezeichneten Objekt nicht einfließt. Eine derartige Untersuchung - neben gezielt inhaltlicher Interpretation - ist auf allen Ebenen einer sprachlichen Äußerung möglich (Laut-, Wort-, Satz-, Textebene)<sup>5</sup>.

FOHRER u.a. scheinen weiter als RICHTER zu gehen, indem sie die inhaltliche Interpretation von Texten vorantreiben wollen. Sehr deutlich wird dies bei der "Motiv- und Traditionskritik" (S.99ff) und dem Kapitel "Interpretation" (S.147ff). Der Eindruck täuscht aber. Wenn man unter Semantik eine kohärente Inhaltsbeschreibung eines Textes versteht - also einen Schritt, der weitergeht als die immer schon bekannten Versuche, lexikalische und syntaktische Bedeutungen zu präzisieren -, dann bietet FOHRER u.a. lediglich eine Andeutung (S.161-164), am Text Gen 28 ausgeführt: S.213-219, die deshalb aber (noch) nicht praktikabel ist, weil das entscheidende Instrument, die Transformationsregeln, weggelassen werden (162). Das freilich ist auch kein Wunder, wenn man die Schwierigkeiten kennt, solche abgesichert zu erstellen. - Die Äußerungen zu Motiv/geprägtes Thema/geprägter Zug/Tradition - alles inhaltliche Kategorien - sind theoretisch nachvollziehbar. Wie aber praktische Verständigung oder gar Nachprüfbarkeit erreicht werden soll, um willkürliche Folgerungen auszuschließen, ist noch dunkel<sup>6</sup>. Abgesehen von den nützlichen hermeneutischen Äußerungen (S.156ff) kommen somit auch FOHRER ua. bei der inhaltlichen Interpretation über einige Ansätze nicht hinaus. Freilich führt bei diesem schwierigen Feld jeder Anlauf schon Stückchen weiter.

## 1. Textuntersuchung

1.1 KRAUS macht (S.969) unter dem Stichwort "Form" die wichtigsten Beobachtungen zu Versmaß, zur zehnmaligen Wiederholung des Rufes (*hallilū*). Unter dem Stichwort "Form" kommt er sehr schnell zur Gattungsbestimmung. Es ist ja bekannt - und Vertreter der Schule konzedieren dies auch -, daß schon GUNKEL Form und Gattung nicht trennte. Aber gerade beim Vorliegen zweier, auch in anderen Wissenschaftsbereichen sehr wichtiger Begriffe, kann es nicht unreflektiert vorausgesetzt werden, daß sie vice versa synonym gebraucht werden können, selbst wenn diese Übung schon eine 60-jährige Tradition hat. Als Gattungsbezeichnung schlägt KRAUS vor: a. Hymnus, b. "erweiterte Einführung". Woraus gewann - ursprünglich GUNKEL - diesen

---

des Alten Testaments. Einführung in die Methodik. Heidelberg <sup>2</sup>1976, S.59

4 Gut dargestellt durch WANKE, aaO 65.

5 Vgl. RICHTER, aaO 30-35.

6 zB spielt - theoretisch durchaus zu Recht - der methodisch kaum faßbare Begriff der Assoziation öfters eine Rolle; außerdem braucht bei Themen, Motiven, jeweils keine Übereinstimmung im Wortlaut vorzuliegen. Wie läßt sich dann die Gleichheit des Motivs usw. einleuchtend begründen?

Begriff "erweiterte Einführung"? Die Form-/Gattungsbezeichnung ist doch allem nach so entstanden, daß vom mitgeteilten Inhalt des Psalms ein zusammenfassender Überbegriff gebildet wurde, d.h. der Psalm teilt in seinen Sätzen eine Aufforderung zum Lobpreis mit, einen Lobpreis mit Musik und Tanz, und aus diesen Inhalten legt sich für GUNKEL dann der Begriff "erweiterte Einführung" nahe. Ähnlich bei der Charakterisierung als "Hymnus". Es dürfte insofern ein Mischbegriff vorliegen, als sich inhaltlich die Vorstellung "Lobpreis" verbindet mit der stilistisch-rhythmischen Beobachtung gleichartig geformter Sätze. "Lobpreis" - darüber wird es wohl keine Meinungsverschiedenheit geben - ist eine inhaltliche Komponente; bei der Charakterisierung: gleichartig, rhythmisch gebaute Sätze liegt - für sich genommen - eine rein äußere Beschreibung der Sprachgestalt vor, die mir so zum Inhalt noch gar nichts sagt. Beide Komponenten zusammengenommen ergeben in etwa die Bestimmung des Wortes "Hymnus".

Der Hauptpunkt dieser Darlegung war also, daß sich die Form-/Gattungsbestimmung zu Ps 150 aus mindestens 2 Elementen zusammensetzt: einer inhaltlichen Abstraktion und einer äußeren Beschreibung. Im Grunde ist dieses Ergebnis überhaupt nicht überraschend, denn diese Korrelation zweier Komponenten - Form und Inhalt - ist eines der Grundaxiome der formgeschichtlichen Schule<sup>7</sup>.

KRAUS fährt in der Auslegung des Psalms fort mit dem Stichwort "ORT". Die Erwägungen in diesem Abschnitt lösen sich ganz vom Text des Psalms, führen Einsichten zusammen, die aus anderen Texten des AT oder des Alten Orients gewonnen werden, Ausführungen über Musik und Lobpreis in allgemeiner Form. Der konkrete Einzeltext tritt ganz hinter diese Erwägungen zurück. - Auf S.970 dann die Einzelauslegung "Wort". Sie besteht darin, daß auf die einzelnen Inhalte eingegangen wird, etwa auf den Zusammenhang von Heiligtum, Machttaten, himmlische Sphäre; vergleichsweise umfangreich werden die einzelnen Musikinstrumente behandelt, von denen die Rede ist. Die Auslegung wird hier sehr stark zur Darstellung der Realienwelt, was ja durchaus sinnvoll ist, wenn schon so geballt die Instrumente genannt sind. Wenn nur soviel klar ist: äußere, formale Beobachtungen wie Rhythmus, Wiederholungen, haben auf die inhaltliche Interpretation hier keinen Einfluß mehr. In diesem Sinn scheint also die Trennung von Form und Inhalt durchführbar

---

7 Vgl. K. KOCH, Was ist Formgeschichte? Methoden der Biblexegese. Neukirchen 1974, S.5.

zu sein: wenn der Inhalt traktiert wird, wird von der konkreten, individuellen Gestalt des Textes abstrahiert. KRAUS beweist es. Beim umgekehrten Verfahren pflegen sich jedoch die Geister zu wehren, dann nämlich, wenn grammatikalisch/stilistisch äußere, formale Beobachtungen einen Untersuchungsschritt lang in den Vordergrund gestellt werden sollen und der Inhalt hierbei ins zweite Glied tritt. Dann und nur dann kommt aus formgeschichtlicher Richtung der Einwand, man könne doch Form und Inhalt nicht trennen. Im ersten Fall wird eine Trennung aber als selbstverständlich praktiziert<sup>8</sup>.

1.2 Dem eigenen Versuch der Interpretation des Psalms sei die Überlegung vorangeschickt, daß wir jedem möglichen Text zunächst als äußeres Gebilde begegnen. Und selbst wenn wir wissen, was die einzelnen Elemente des Textes

---

8 Die Methodenbücher von RICHTER und FOHRER u.a. bedürfen eines differenzierten Urteils: RICHTERs Entwurf ist insofern aus einem Guß und konsequent, als er von der Theorie her Unterschiedenheit und gegenseitige Bezogenheit von Ausdrucksseite und Inhaltsseite hervorhebt und mit Recht auch die Reihenfolge bestimmt: "Nur über die Analyse der formalen Seite der Sprache läßt sich ein Zugang zum Inhalt finden" (42). Denn jeder mögliche Inhalt liegt uns nur in einem individuell geformten Ausdruck vor. Wir haben keinen unmittelbaren Zugang zum Inhalt. vgl. H. Schweizer, *Elischa in den Kriegen. Literaturwissenschaftliche Untersuchung von 2 Kön 3; 6,8-23; 6,24-7,20.* München 1974, S.267f. In der Praxis hält RICHTER diese Konzeption durch, wobei er teilhat an der allgemeinen Schwierigkeit der Sprachwissenschaft: für die Analyse der Ausdrucksseite lassen sich leichter Methoden benennen als für die Analyse der Inhaltsseite. - Das Buch von FOHRER u.a. zeigt dagegen Inkonsistenzen: wird einerseits mit der Unterschiedenheit von Ausdruck und Inhalt gearbeitet, vgl. S.57ff, so wird bei der Gattungskritik doch wieder beides zusammengeworfen, vgl. S.90ff. Der in der Formgeschichte so beliebte Reklamebrief soll dies illustrieren (S.94). Vgl. auch die Diskussion bei SCHWEIZER, aaO 251. Daß es solche formal und inhaltlich geprägten Einheiten gibt, ist zwar nicht zu bestreiten. Wenn aber Gattungskritik zugleich mit beiden Aspekten arbeitet, legt sie sich unnötige Fesseln an. Die formale Analyse kann zB auf formale Gattungen führen wie Brief, Erzählung, Novelle, Liste, Gesetz, Gebot, Verbot usw (vgl. RICHTER, aaO 125-144). Derartige Erkenntnisse verraten aber noch nichts über den mitgeteilten Inhalt. Die Unterscheidung von Ausdruck bzw. Form und Inhalt - fortgeführt auch auf der Ebene der Gattungskritik - ist erstens praktikabler (ich muß nicht immer 2 Gesichtspunkte zugleich berücksichtigen), zum zweiten öffnet sie den Blick für eine wesentlich größere Zahl verwandter Formen. Für den Aspekt des Inhalts wird so die Annahme möglich, daß Reklame, Traueranzeige, Beerdigungsansprache nicht zwangsläufig an eine Form gebunden sind (der schwäbische Pfarrer von Jung sang im letzten Jahrhundert seine "Grabpredigten" in Gedichtform zur Gitarre). Es ist dann vergleichsweise ein Spezialfall, wenn bestimmte Ausdrucksmittel regelmäßig im Verbund mit einem speziellen Inhalt auftreten.



inhaltlich bedeuten, so ist doch zu fragen, warum der vorgegebene Text gerade diese Gestalt hat und keine andere. Inhaltlich wird sehr schnell klar, daß es sich bei Ps 150 um einen Aufruf zum Lobpreis handelt. Wieso aber ist dieser Aufruf so eigenartig, so aufwendig gestaltet? Wieso begnügt sich der Sprecher nicht mit der schlichten Aufforderung: Preiset den Herrn!? - Gewiß, KRAUS machte Beobachtungen zur Form. Er sprach von Hymnus, eindringlicher Monotonie - Aussagen, die die äußere Form nutzbar machen wollen. Aber dies geschah insgesamt doch sehr summarisch und überblickhaft. Bei der inhaltlichen Interpretation ist dann von diesen Formbeobachtungen nichts mehr zu spüren.

Demgegenüber will ich versuchen, zunächst den Text wie er gegeben ist (und eine andere Situation stellt sich für den Exegeten nie) genauer zu untersuchen. Das wird dazu führen, daß selbst bei einem so "einfachen" Text wie Ps 150 die Formbeobachtungen noch deutlich differenzierter ausfallen als bei KRAUS. Und wenn so die Art und Weise, wie der übermittelte Inhalt ausgesagt ist, beschreibend bewußter wurde, kann in einem zweiten Schritt gefragt werden, ob diese konkrete Gestalt des Textes dem mitgeteilten Inhalt eine besondere Färbung verleiht. Eine Abstraktion des Inhalts ist leicht möglich. KRAUS liefert sie bereits in der 3. Zeile seines Kommentartextes (S.969). Darin liegt selten eine Schwierigkeit. Das Interessante liegt doch darin, ob die mitgeteilten Inhalte über die Form noch irgendeine erkennbare Akzentuierung erhalten, eine Akzentuierung, die nicht in bedeutungstragenden Worten ausgesagt ist, sondern die von der Gestalt des Textes mitgeliefert wird. Also nicht Abstrahierung und allgemeine Gattungsbeschreibung ist primäres und alleiniges Interesse, sondern Präzisierung, Differenzierung des Inhalts - auch unter Auswertung und Integration von allem, was syntaktisch-stilistisch beobachtbar ist<sup>9</sup>.

9 An diesem Punkt scheinen mir FOHRER, HOFFMANN, HUBER, MARKERT, WANKE - bei aller Öffnung zur Sprachwissenschaft hin - die formgeschichtlichen Fesseln noch nicht abgestreift zu haben. Oft genug wird betont, daß der Inhalt das Ziel der gesamten Exegese sei (zB S.99.151). Damit fällt aber der andere Aspekt weg, der eigentlich erst die formale Analyse fruchtbar macht: wie ist nun zusammenfassend die Form des Textes zu beschreiben, wie prägt die so beschriebene Form den mitgeteilten Inhalt? Es wird zwar darauf hingewiesen, daß bei der Erfassung des Inhalts die Ergebnisse der sprachlichen Analyse zu berücksichtigen seien (vgl. S.151). Aber eine gewisse Ratlosigkeit in Bezug auf das, was denn die ganze formale Analyse soll, ist spürbar? vgl. S.79f, "Das Ziel der Texteinheit" (in Anlehnung an RICHTER, aaO 114). Die Gegenüberstellung, ein Text intendiere entweder Information, oder er wolle eher Reaktion beim Leser her-

### 1.3 Formale Beschreibung

#### 1.3.1 Syntax

V. 1 bildet den Anfang einer Reihe offener Verbalsätze. 11x begegnet der gleiche Imperativ (*hallilū*), ohne daß ein Subjekt genannt würde. Im ganzen Psalm bleibt auch offen, wer diesen intensiven Aufruf zum Lobpreis ausspricht. Absolut, so, daß jedes mögliche Subjekt eingetragen werden könnte, stehen die Imperative da. Objekt des Lobpreises in V. 1a ist *YHWH* (Kurzform), in 1b *'LHYM* (Kurzform). Bis V.5 einschließlich sind das die beiden einzigen Benennungen des Objekts. Auf sie weisen dann insgesamt 13 enklitische Personalpronomina zurück, so daß diese Objektbenennung - im Kontext von V.1-5 - Schnittpunkt eines ganzen Bündels von Rückweisern ist. Ein anderes Bezugslexem für Personalpronomina begegnet nicht, so daß *YHWH/'LHYM* - obwohl je nur ein einziges Mal in diesem Bereich genannt - auf formalem Weg markant hervorgehoben ist.

Nach dem eröffnenden Ruf folgt in V.1.2 auf den Imperativ je eine Nominalphrase, die in den ersten 3 Sätzen durch *b'* eingeleitet wird, in V.2b durch *k'*. Die ersten beiden Sätze realisieren mit Sicherheit eine lokale Vorstellung ("im Heiligtum", "am Gewölb seiner Macht"/BUBER). Mir scheint von daher die Wahrscheinlichkeit groß zu sein, daß V.2a ebenfalls dieses Verständnis realisiert. *b'* drückt ja in überwiegendem Maß Gemeinschaft

---

vorrufen, halte ich nicht für fruchtbar: jeder Text bewirkt eine Reaktion (auch Langeweile ist eine) und teilt irgendeinen Inhalt mit. Vgl. dazu SCHWEIZER, aaO 81-90.248-257.370-382. Wenn also schon der ganze Aufwand der formalen Analyse betrieben wird (endlich wird die Ausdrucksseite "methodisch entdeckt"), dann sollte man sie nach diesen beiden Seiten hin auswerten: a) Wie wirkt wohl die so beschriebene Form auf den Empfänger der Botschaft? Vgl. die Diskussion einiger Beispiele: SCHWEIZER, aaO 250-253. Vgl. den Sammelband: W. DEHN (Hg.), *Ästhetische Erfahrung und literarisches Lernen*, Frankfurt/M 1974. b) Mit welchem Licht, mit welcher Nuancierung statet die *Form* den Inhalt aus? Einen militärischen Sieg kann ich als nüchternen Bericht, als geistreich-interessante Erzählung, als hymnisches Siegeslied usw. darstellen. Der Bericht dürfte - zumindest dem Anschein nach - bezüglich der Fakten präziser sein, das Siegeslied tendiert eher zu pauschaler, glorifizierender Darstellung. Derartige Erkenntnisse entspringen alle den Erkenntnissen einer formalen Analyse. Daß sie grundlegende Vorbedingung sind, wenn dann der Inhalt eines Textes interpretiert wird, dürfte einleuchten. Insofern entspricht es nicht mehr dem sprachwissenschaftlichen Stand, undifferenziert zu sagen, der Exegese gehe es um den Inhalt. Gerade weil dies traditionell die Haltung der Exegese war, verlor man Bedeutung und Funktion der Form aus dem Blick, vernachlässigte man ihre ausführliche Analyse und glaubte jeweils leicht von ihr abstrahieren zu können - um des allein wichtigen Inhalts wegen.

aus<sup>10</sup>. V.2b schließt dann diese Reihe ab, wobei die andere Präposition eine gewisse Aufmerksamkeit auf sich lenkt und damit möglicherweise einen kleinschlußpunkt setzt.

Mit V. 3 beginnt offenbar eine neue Kategorie von Sätzen. Dominierten in V.1-2 Lokalangaben (Heiligtum, Gewölb) und Abstrakta (Macht, Gewalten, Fülle, Größe), so sind die Nominalphrasen in V.3-5 ganz von Konkreta beherrscht (einzelne Musikinstrumente) und von nomina actionis ("Stoßen" in das Schofar; "Reigen"; Zimbeln"schall", -"geschmetter"). Daher vermitteln - vom Wortbestand der Nominalphrasen her - V.1-2 einen statischen, global-orientierten Eindruck, V.3-5 dagegen sind anschaulich/plastisch/dynamisch/bewegt. Damit sind für das durchgängige inhaltliche Element, die Aufforderung zum Lobpreis, zwei verschiedene Orientierungen gegeben.

V.6a fällt in mehrfacher Hinsicht aus der bisherigen Reihe von Sätzen heraus: das einzige Mal in Ps 150 wird ein Subjekt genannt, das den Lobpreis vollziehen soll (x-yiqtol als Fortführung der Imperative): *kul ha=n' šamā(h)*, "aller Atem", d.h. als Subjekt werden zwei Kollektivbegriffe genannt. Es ist nicht so - wie sonst bei *kul* - daß einzelne zu einer Gesamtheit zusammengeschlossen werden. Einzelwesen kommen gar nicht in den Blick. Es liegt wieder eine intensiv globale Orientierung vor: "aller Atem preise den Herrn". - Das Verb ist nachgestellt. Zum erstenmal leitet es nicht den Satz ein. Wegen der Positionsverschiebung hat es auch zum erstenmal eine andere Form (Präfixkonjugation). Seit V.1a/b wird auch zum erstenmal wieder *YH(WH)* als Objekt des Lobpreises genannt, d.h. die Reihe der enklitischen Personalpronomina endete mit V.5, damit tritt V.6 als vollständiger Satz aus diesem Bündel von Rückbezügen heraus. - V.6b wiederholt den einleitenden kurzen Ruf V.1a. Der Psalm ist durch diese Rufe deutlich gerahmt.

### 1.3.2 Phonemebene

Selbst unter dem Vorbehalt, daß uns die lautliche Seite des Althebräischen nicht genau bekannt ist, kann man zur Phonemebene bei Ps 150 einiges mit gewisser Sicherheit sagen:

---

10 Also: "Preist ihn in seinen Machttaten". *b'* = im Sinn von Begründung ("wegen") ist zwar möglich, erscheint mir aber hier aus genannten Gründen wesentlich weniger wahrscheinlich. Für die inhaltliche Interpretation (s.u.) ist diese Vorentscheidung wichtig.

- Versmaß: V.1b - 5 = 3 + 3 (homogener Block)  
 V.1a//6b = Rahmung:kurzer Ruf  
 V.6a = einfacher Dreier

- Laute:

[	[	[	[	1b	hallilū	b'	...	=ō
[	[	[	[	1c	hallilūhū	b'	...	=ō
[	[	[	[	2a	hallilūhū	b'	...	
[	[	[	[	2b	hallilūhū			=ō
[	[	[	[	3a	hallilūhū	b'	...	ō - r
[	[	[	[	3b	hallilūhū	b'	...	ō - r
[	[	[	[	4a	hallilūhū	b'	=tōp̄ ...	
[	[	[	[	4b	hallilūhū	b'	... w=Cūgaß	
[	[	[	[	5a	hallilūhū	b'	=šilšlē	š...ā
[	[	[	[	5b	hallilūhū	b'	=šilšlē	t...ā

Auf der Lautebene sind die Sätze in Ps 150 ungeheuer dicht miteinander verwoben. Im Bereich V.1b-5b zeigt es die Grafik sehr deutlich: Gleichheiten beim einleitenden Verb, bei der weiterführenden Präposition b' =, beim jeweiligen enklitischen Personalpronomen am Verb, bei auslautender Spirans (4a/b), bei gleichem Substantiv (5a/b), und schließlich was Endreim bzw. Vokal-Konsonant-Folge im letzten Wort des Satzes anlangt.

Rein lautlich fällt V. 6a hier stark heraus. Der Satz ist gegenüber dem dichtesten vorangehenden Gewebe isoliert. Das Gleiche gilt für die beiden Rufe 1a/6b. Da bei ihnen jeweils die Nominalphrase ausfällt, heben sie sich allein schon wegen ihrer Kürze ab. - Der Blick aufs (vermutete) Versmaß unterstreicht die Ergebnisse der Lautebene.

### 1.3.3 Innerer Bau

Im Ps 150 treten an *Namen* nur Gottesnamen YH(WH -3x), 'L(HYM - 1x) auf. Sie stehen also in deutlicher Opposition zu allen übrigen Nomina (Bezeichnungen). Auch die Verteilung ist klar strukturiert: die Namen markieren Anfang und Ende des Textes.

Der Psalm ist weder lokal noch zeitlich auf irgendeinen Punkt hin festgelegt, begrenzt. Situationsangabe, Beschreibung fehlen. Auch Handlungsschilderung fehlt. Der Psalm ist eine einzige Rede, eine Aufforderung, die ohne Gegenrede, ohne Einschränkung bleibt. Die Imperative kommen mit voller Kraft zur

Geltung.

Wenn man nach formalen Kriterien den Schwerpunkt, den Hauptakzent sucht, dann drängt sich nach allen vorangegangenen Beobachtungen V.6a auf, denn eine ganze Reihe von formalen Gesichtspunkten rücken ihn in eine Sonderstellung (s.o.). Das "Leitwort" des Psalms ist *HLL*, "preisen"<sup>11</sup>. Der Befund ist hier besonders eindringlich.

#### 1.3.4 Ziel

##### 1.3.4.1 Inhaltliches Ziel<sup>12</sup>

Welche Akzente hebt der Psalm auf *formalem Weg* besonders hervor? - Betrachtet man Akzentstelle und Leitwort: "Aller Atem preise den Herrn".

##### 1.3.4.2 Formales Ziel<sup>13</sup>

Der Psalm weckt mit kurzem Ruf die Aufmerksamkeit und nimmt den Hörer dann in eine Reihe von rhythmisch gebauten, gleichförmigen Sätzen hinein. Satzbau und Rhythmus lenken schließlich das Augenmerk auf V.6a. Danach rundet ein erneuter kurzer Ruf den Psalm rasch ab. Die durch die häufigen Imperative möglicherweise drohende Monotonie wird durch verschiedene Details aufgefangen: lautlich kann der Hörer viele verschiedenartigen Gleichheiten entdecken, die Wortwahl (Abstrakta - Konkreta) strukturiert den Psalm, wieder eine andere Struktur schaffen die Gottesnamen. Die zahlenmäßig überwiegenden Konkreta bewirken ihrerseits Farbigkeit. Es begegnen drei verschiedene Satztypen. Das bringt den Psalm in eine starke Spannung von Gleichförmigkeit, in die man sich einschwingen kann, und interessanter Vielheit, bei der es viel zu entdecken gibt, die Freude vermittelt<sup>14</sup>.

11 M. BUBER, Die fünf Bücher der Weisung, Köln 1954, S.[15]: "Unter Leitwort ist ein Wort oder ein Wortstamm zu verstehen, der sich innerhalb eines Textes, einer Textfolge, eines Textzusammenhangs sinnreich wiederholt: wer diesen Wiederholungen folgt, dem erschließt oder verdeutlicht sich ein Sinn des Textes oder wird auch nur eindringlicher offenbar".

12 Vgl. SCHWEIZER, aaO 248-253, zur Trennung von inhaltlichem und formalem Ziel. Dieser Untersuchungsschritt ist noch keine semantische Einzelbeschreibung. Er registriert nur, auf welche Inhalte die formalen Besonderheiten des Textes offensichtlich besonderen Akzent legen.

13 Hier erst fließen in großem Umfang die Erkenntnisse der formalen Analyse ein.

14 Was die formale Ausgestaltung auf den einzelnen Ebenen anlangt, so erfüllt Ps 150 die Kennzeichnung dichterischer Sprache durch E. LÄMMERT, Bauformen des Erzählens, Stuttgart<sup>3</sup>1968, S.98: "Eben diese kräftigere Prägung des dichterischen Ausdrucks bringt es ... mit sich ..., daß Symmetrien und Polaritäten sowohl äußerer als auch innerer Art ... weit deutlicher angelegt sind ... als in anderen sprachlichen Gebilden". Auf solchen formal beobachteten Oppositionen baut M. RIFFATERRE, Strukturele

#### 1.4 Gesichtspunkte der formalen Analyse für die inhaltliche Interpretation

1.4.1 Die eindeutige Dominanz des Leitworts, die Gleichförmigkeit der Sätze, legen eine negative Abgrenzung nahe: Ps 150 bezieht sich beim Thema "Lobpreis" nicht zB dankend auf eine einzelne Heilstat; der Lobpreis wird auch nicht argumentierend hergeleitet; der Psalm spricht auch keine Bitte auf Hilfe in irgendeiner Situation aus. Positiv: Der Lobpreis wird völlig autonom dargestellt, er dient keinem anderen Anliegen. Er ist zweckfrei und ist anscheinend aus sich heraus zur Genüge begründet.

1.4.2 Unter dem Gesichtspunkt: Handlung - Geschehen "passiert" nichts. Viele Wiederholungen verstärken zwar den Aufforderungscharakter an den Hörer/ Leser. Er kann sich immer weniger dem entziehen. Aber im Text selbst ist keinerlei Steigerung spürbar. Positiv: in aller Gelassenheit wird ein einziger Gedanke immer neu dargestellt und variiert. Durch nichts wird von der Aufforderung zum Lobpreis abgelenkt.

1.4.3 Bezüglich der Lexemwahl war *ein* Kennzeichen die globale Orientierung, der Verzicht auf einzelne Situationen und Probleme. Ps 150 löst damit die inhaltliche Aussage "Lobpreis" von vordergründiger Aktivität, stellt ihn in das Gesamt der Schöpfung hinein. Stellvertretend sei dies an der Präposition *b'* = in V.2a erläutert: Versteht man sie begründend ("wegen seiner Machttaten"), dann ist die Haltung des Preisenden eine argumentierende, kritisch abwägende, zudem eine unrealistische - als ob er Jahwe und der Schöpfung gegenüber eine distanzierte Beurteilungsposition beziehen könnte! Daraus spräche eine verkrampfte Haltung. Viel eher entspricht es dem Duktus von V.1bc2a und dem des ganzen Psalms, *b'* = auch in V.2a räumlich zu verstehen ("in seinen Machttaten"), d.h. der Beter sagt Ja zur Schöpfung, obwohl er zugleich zu erkennen gibt, daß er sie nicht überblicken und beurteilen kann. In den ersten Sätzen nimmt der Psalm die Welt als Ganzes in den Blick.

1.4.4 Als einzige Benennung konkreter Einzeldinge ist eine Fülle von Musik-

---

Stilistik, München 1973, seine Stilistik auf. Er will die vorgegebene "Norm durch den Kontext ersetzen" (51), d.h. einzelne Elemente, aus denen sich ein Text formal zusammensetzt, bilden je eine Folie, von der das nächste Element sich abheben kann oder nicht. Je klarer die Folie erkennbar ist, desto klarer heben sich gegensätzliche Elemente ab. Die Stilanalyse ist somit zum großen Teil ein Suchen nach möglichen Kontrasten innerhalb des Systems: Text. Ps 150 ist hierfür geradezu ein Musterbeispiel: Vgl. die Verbposition der ersten 11 Sätze (breit etablierte Folie) und dann V.6a; vgl. V.1a/6b im Kontrast zum übrigen Korpus; V.6a im Kontrast zu den andern Sätzen mit Subjekt usw.

instrumenten/Tanz belegt: Posaune, Laute, Leier, Pauke, Reigen, Saiten, Schalmei, Zimbeln. Dies ist - auf dem Weg der Assoziation - eine massive Anspielung auf Termini wie Fest, Lebensfreude, Überschwang. D.h. der Lobpreis Jahwes gehört in den Kontext eines den ganzen Menschen in Gemeinschaft erfassenden Festes<sup>15</sup>.

1.4.5 Ich hoffe, es wurde deutlich, daß diese Zusatzinformation zum Inhalt des Psalms vielfach *nicht in Worten* ausgedrückt wurde. Derartige z.T. atmosphärische Präzisierungen lassen sich nur über formale Beobachtungen, durch Rückschlüsse aus dem Bau des Textes gewinnen. Daher begibt man sich vieler Ergebnisse, wenn man die Formkritik nicht ausführlich durchführt.

## 2 Zusammenfassende Bemerkungen

Vielleicht ist der Unterschied in der Methodik, wie er sich hier in den beiden Auslegungen gezeigt hat, wie er aber auch die beiden oben angesprochenen "Schulen" kennzeichnet, so auf einen Nenner zu bringen: bei der Formgeschichte bringt man zu einem Einzeltext sehr früh vergleichbare und verwandte Texte aus verschiedensten Bereichen, historisches und Realien-Wissen, Wissen bezüglich der Religionsgeschichte Israels. Der Einzeltext als Text (nicht bloß als Informationsansammlung) hat da nur einen begrenzten Stellenwert. Er kommt in seiner Individualität nicht recht zur Geltung - ansonsten müßte die Einzelbeschreibung des Textes wesentlich umfangreicher und detaillierter sein. Sehr früh setzt neben dem Vergleich auch - hinsichtlich des Inhalts - der Abstrahierungsvorgang ein. Es paßt zu dieser Charakteristik, daß bei formgeschichtlicher Untersuchungsweise grammatikalische Beobachtungen, stilistische, keinen hervorgehobenen Stellenwert haben. Ins Gesamte der Methode

---

15 Die Assoziationen sagen also - über den Weg der Wortbedeutung - das Gleiche aus, wie es anhand der Ausdrucksseite erkannt worden war: gleichbleibende rhythmische Bewegung. Eine solche Kompatibilität der Aspekte festzustellen, halte ich für ein lohnendes Unterfangen. - Es sprengt zwar methodisch den Rahmen der vorliegenden Exegese; darüber J. PIEPER, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes, München 1963 - ohne daß Ps 150 hierbei eine Rolle spielen würde - zu ähnlichen Ergebnissen kommt, seien sie in Grundzügen hinzugegestellt: Ein Fest feiern heißt, auf zweckhaftes "damit", "um zu" zu verzichten (23), das Gesichtsfeld weitet sich über die Sorge um Erfolg oder Mißerfolg des alltäglichen Bewirkens hinaus. Man "wird des niemals abzuschreitenden Horizonts der Wirklichkeit im ganzen gewahr" (34). Das Fest als Zustimmung zu dem, was ist, heißt "nicht die Gutheißung des jeweils Faktischen ... gemeint ist die Zustimmung ... zu dem auch das Faktische tragenden, schöpfungshaften Sein der Welt" (84). "Ein Fest ohne Gesang, Musik, Tanz, ohne gestalthaft sichtbares Begängnis, das ist tatsächlich kaum vorstellbar." (81).

ist diese Ebene nur ungenügend integriert<sup>16</sup>.

Demgegenüber möchte ich das Verständnis von Formkritik im Sinne RICHTERS so beschreiben, daß hier der Exeget nicht von vornherein viel "weiß", viel Zusatzwissen an den Text heranträgt, sondern daß er sich durch den vorgegebenen Text lediglich leiten läßt. Der Text ist nicht anders gegeben als durch seine konkrete Syntax, durch seine Wortwahl, durch seinen individuellen Aufbau. All diesen einzelnen Aspekten muß erst mit einigem Aufwand und einiger Konsequenz nachgegangen werden. Die Bedeutung der Wörter wird auf dieser Ebene mit formalen Abstrakta bearbeitet nicht mit inhaltlichen. Der Unterschied mag hier noch nicht recht deutlich sein. In der praktischen Untersuchung ist er allerdings von erheblicher Bedeutung: bei den Wörtern "Lobpreis", "Fluch", "Segen", "Kollektivum", "Rede", "Handlung" liegen uU in allen Fällen zusammenfassende Oberbegriffe vor. Die ersten drei aber sind inhaltliche Abstrakta, die zweiten formale. Bei den ersten erfahre ich - wenn auch in allgemeiner Form - bereits etwas vom mitgeteilten Inhalt; im zweiten Fall liegen Bauprinzipien, Bauelemente der Sprache

---

16 Was KOCH, aaO 331f, zu RICHTERS Entwurf schreibt, ist m.E. ein deutliches Indiz, daß KOCH RICHTERS Anliegen nicht verstanden hat. Die Abfolge der methodischen Ebenen (den unglücklich eingeordneten Punkt "Inhalt" ausgenommen) trägt sehr gut der Situation des Exegeten Rechnung. Die Trennung von Form- und Gattungskritik muß KOCH ja stören. Die Einheit von beidem ist ja Grundaxiom seiner methodischen Heimat (vgl. in seinem Buch S.6 Anm.5!). Gewicht, Formelgebrauch usw. können deshalb im Rahmen der Formkritik schon untersucht werden, weil man sich - nach RICHTERS Kriterien - dabei strikt an die Daten der Ausdrucksseite halten kann. Dazu braucht man syntaktische Beobachtungen und eine Konkordanz, nicht aber weitere gleichgebaute Texte einer Gattung. Die Unfähigkeit, sich auf RICHTERS Wellenlänge einzustellen, beweist KOCH in der Bemerkung (332), RICHTER trage aus seinem Wissen "der deutschen Übersetzung seiner Bibel" (!) entscheidendes in die Untersuchung ein, sobald es um "satzübergreifende Strukturen" gehe. KOCH muß völlig übersehen haben, wie die gesamte Formkritik RICHTERS - also bis hinauf zur gesamten Kleinen Einheit - auf den grammatikalisch-syntaktischen Beobachtungen am hebr. Text basiert. Diese Blindheit KOCHs verwundert mich - allen Ernstes - deshalb nicht, weil ich in seinem eigenen Buch lange vergeblich danach gesucht habe, wo denn Grammatik/Syntax bei ihm einen vergleichbar intensiven Stellenwert bei der Textuntersuchung haben. RICHTERS Formkritik ist im Vergleich zur "Formgeschichte" eine Neuentdeckung der Ausdrucksseite der Sprache. KOCHs Blick dafür begann sich erst im Anhang seines Buches theoretisch ein wenig zu öffnen: Er hält es inzwischen für "ratsam" (296), Ausdruck und Vorstellung (Inhalt) auseinanderzuhalten. Daher ist es im Grund ein aussichtsloses Unterfangen, an die traditionelle Darstellung der Formgeschichte lediglich einen Überblick über die moderne Linguistik zu hängen und nach dem Hase-Igel-Prinzip wiederholt zu betonen: "Ich (=Formgeschichte/GUNKEL) bin schon da (wo die Linguistik erst allmählich hinkommt)". Vgl. S.305.306.307.308.327 u6.



vor, die mir noch nichts zum mitgeteilten Inhalt sagen<sup>17</sup>. Erst wenn sich ein Gesamtbild der Form des Textes ergab, kann man weitergehen und versuchen nun die Inhaltsseite möglichst ebenso kohärent zu beschreiben<sup>18</sup> und beides in Korrelation zueinander zu bringen.

Bei allem methodischen und begrifflichen Aufwand: Der Untersuchende läßt sich lediglich führen vom Text - über alle Windungen und Verzweigungen hindurch, vom Text in den Kontext, sowohl was den sprachlichen Kontext, die Verwandtschaft oder die Abhängigkeit von anderen Texten anlangt, wie auch was seinen soziologischen Hintergrund betrifft<sup>19</sup>.

- 
- 17 S.o. Ziff. 0.2: Der Verweis auf WANKEs Ausführungen zum Stichwort "Formalisierung".
- 18 Eine semantische Beschreibung des Textes versuche ich hier nicht, da es mir hauptsächlich um den Aspekt der Form ging. Die Schwierigkeiten der Inhaltsbeschreibung wurden schon verschiedentlich angesprochen (s.o.).- Einen möglichst am Text bleibenden, mit der vorangehenden formkritischen Analyse abgestimmten Versuch unternahm ich im Anschluß an A.J.GREIMAS: vgl. SCHWEIZER, aaO 267-308.
- 19 Arbeiten, die in dieser Methodik entstehen, sind von vornherein sehr stark an die sprachlichen Gegebenheiten gebunden. Damit ist m.E. spürbar historisch und redaktionsgeschichtlich genialen, aber textfernen Hypothesen der Boden entzogen. Exegetische Originalität dieser Art läuft ohnehin nur Gefahr, die Forschung auf unnötige Umwege zu locken.

