

jud. bibl. 15. 10. 84 / H, T

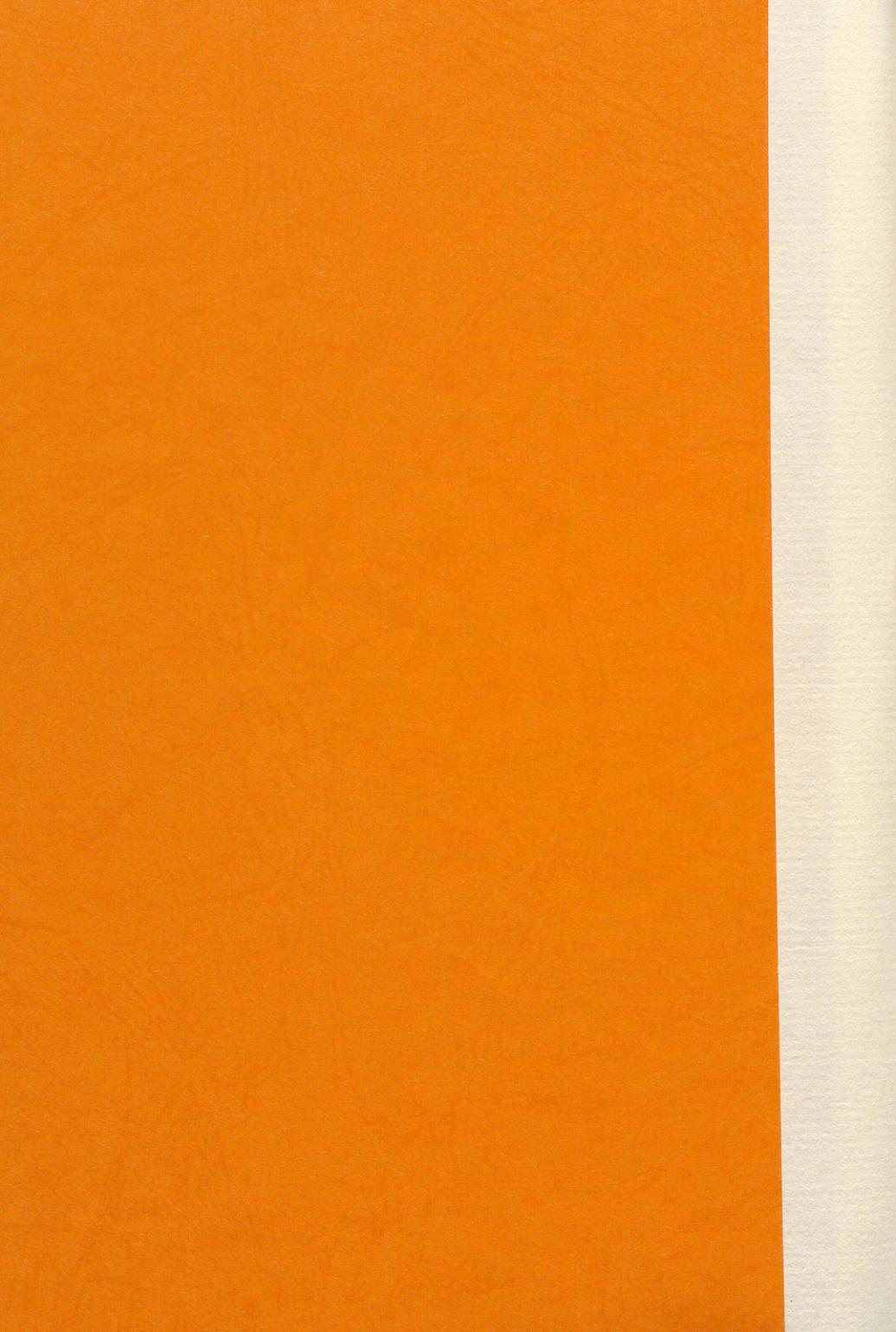
# **BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

Heft 22

Bamberg 1983

ZID



Vorbemerkungen	3
<b>BIBLISCHE NOTIZEN</b>	5

**NOTIZEN** **Beiträge zur exegetischen Diskussion**

E. Nöckl: Bemerkungen zu Tadeusz Jachimowski's Artikel in BK 21	7
M. Görg: Beiträge zur Exegese von Ps 119	9
M. Görg: Noch einmal zu den Neuarbeiten von Richard Steiner	13
M. Görg: "Fremdreden" und "Paratexte" in einer apokryphen Neuenliste	16
M. Görg: Der Geist Gottes und der Übersetzer. Bemerkungen zu einem Brief D. Martin Luthers an Erasmus des Erasmus von dem Jahre 1527	22
F.A. Knorr: Supplementa Iohannis 4. Typus Iohannis 5. Die Bedeutung der alttestamentlichen	25
D. Fendley: The "Epistolary Method" in Johannine Letters	34
H.N. Rösch: Bemerkungen zu Tadeusz Jachimowski's Aufsatz in BK 21 - ein Versuch -	41

**BEITRÄGE ZUM GEMEINSCHAFTSHEFT**

P. Auffret: Essai sur la structure littéraire de l'épître 25	47
H. Bartsch: Das Alte Testament - dritte L. Luther's Beitrag zur Theologie und Frage der Übersetzung christlicher Texte	70
Chr. Hansen: Die Status von Teil Fächerliche und die christlichen	91
M. Görg: Beiträge zur Exegese von Ps 119	107
J.N. Rösch: Bemerkungen zu Tadeusz Jachimowski's Aufsatz in BK 21	126

Heft 22

Bamberg 1983

## BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Herausgeber: Prof. Dr.Dr. Manfred Görg  
Redaktion: P. Dr. Augustinus R. Müller  
Druckvorlage: Christine Schurat  
Druck: Offsetdruckerei Kurt Urlaub

Band 1983

## Vorbemerkungen

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

## NOTIZEN

E. Edel: Bemerkungen zu Helcks Philisterartikel in BN 21 . . . . .	7
M. Görg: Weiteres zur Etymologie von <i>nābī'</i> . . . . .	9
M. Görg: Noch einmal zu den Namenlisten von Elephantine . . . . .	12
M. Görg: "Fremdländer" und "Rebellen" in einer ägyptischen Namenliste . . . . .	16
M. Görg: Der Geist Gottes und der Übersetzer. Bemerkungen zu einem Brief D. Martin Luthers an Eobanus Hessus aus dem Jahre 1537 . . . . .	22
E.A. Knauf: Supplementa Ismaelitica 4. Ijobs Heimat 5. Die Haar- tracht der alten Araber . . . . .	25
D. Pardee: The "Epistolary Perfect" in Hebrew Letters . . . . .	34
H.N. Rösel: Erwägungen zu Tradition und Geschichte in Jos 24 - ein Versuch - . . . . .	41

## BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

P. Auffret: Essai sur la structure littéraire du Psaume 95 . . . . .	47
R. Bartelmus: Das Alte Testament - deutsch. Luthers Beitrag zu Theorie und Praxis der Übersetzung religiöser Texte . . . . .	70
Chr. Dohmen: Die Statue von Tell Fecherīje und die Gottebenbild- lichkeit des Menschen. Ein Beitrag zur Bildertermino- logie . . . . .	91
M. Görg: Hiskija als Immanuel. Plädoyer für eine typologische Identifikation . . . . .	107
J.W. Rogerson: Geschichte und Altes Testament im 19. Jahrhundert . . . . .	126



## Vorbemerkungen

Den Schwerpunkt der NOTIZEN dieses Heftes bilden Detailstudien zu Problemen der Namensdeutung und -etymologie. Dazu kommen u.a. Fragen der Syntax des Hebräischen und der historischen Auswertbarkeit von Bibeltexten.

Das diesmal weiter als üblich gefächerte Spektrum der BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION erfaßt sowohl Untersuchungen zur poetischen und prophetischen Literatur des Alten Testaments wie auch Arbeiten zur vergleichenden Terminologie und historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments.

Dem Luther-Jahr 1983 wollen zwei Beiträge zur Übersetzung biblischer Texte Rechnung tragen: eine ausführliche Untersuchung und eine bescheidene Anfrage.

Redaktionsschluß für Heft 23 (1984) ist am 1. März 1984, sofern die Zahl der eingehenden Beiträge nicht einen früheren Redaktionstermin nahelegt.

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 5,-- (zuzüglich Portokosten)  
(Auslagenersatz)

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 83 637 880 (BLZ 770 800 50)

Dresdner Bank Bamberg

(Postscheckkonto der Bank: Nürnberg 80-852)

## Bemerkungen zu HELCKs Philisterartikel in BN 21

Elmar Edel - Bonn

Zu dem Aufsatz von Wolfgang HELCK in BN 21 (1983) 31 über die Herkunft der Philister in sprachlicher Sicht sind einige Nachträge zu geben. So ist die Herleitung von griechisch  $\tau\acute{\upsilon}\rho\alpha\nu\nu\omicron\varsigma$  von hieroglyphisch-hethitischem (also luwischem) *tar-wa-na-s* bereits von MERIGGI, Archivio Glottologico Italiano 38 (1953) 44-46 vorgebracht worden. Eine sehr schöne Übersicht über diese und andere Etymologien, die für  $\tau\acute{\upsilon}\rho\alpha\nu\nu\omicron\varsigma$  gegeben worden sind, gibt Alfred HEUBECK, Praegraeca. Erlanger Forschungen, Reihe A, Bd. 12 (1961) 68ff. Vgl. auch die Deutungen für  $\tau\acute{\upsilon}\rho\alpha\nu\nu\omicron\iota$ , die D.A. HESTER in Lingua 13 (1965) 366 zusammengestellt hat. Der Plural *s'ranim*, also die Bezeichnung für Herrscher der Philister, auf die sich HELCK stützen möchte, um die westkleinasiatische Herkunft der Philister plausibel zu machen, spielt dabei kaum eine Rolle, weil die Verknüpfung mit  $\tau\acute{\upsilon}\rho\alpha\nu\nu\omicron\iota$  zu unsicher erscheint. Diese Vorsicht ist auch gut verständlich, denn die Anfangskonsonanten der beiden Wörter - *t* bzw. *s* - passen nicht gerade sonderlich gut zusammen.

Darüber hinaus ist es gar nicht so "natürlich", wie HELCK meint, zum Zweck des Vergleichs von der "hebräischen Pluralendung" bei *s'ranim* abzu- sehen. Es liegt bei *s'ranim* vielmehr ein gebrochener Plural vor wie bei *m'lakim* "Könige", so daß wir bei *s'ranim* einen St. cstr. *sarnē* kennen<sup>1</sup>, vergleichbar dem St. cstr. *malkē* von *m'lakim*. Wie bei *mélek* "König" müßte also der unbelegte Singular von *s'ranim* entsprechend *\*seren* lauten (aus *\*sarn* wie *\*malk*). Dann ist von Ähnlichkeit mit  $\tau\acute{\upsilon}\rho\alpha\nu\nu\omicron\iota$  keine Rede mehr, und damit das "sprachliche Indiz für die Herkunft der Philister" entwertet, auf das HELCK nach dem Titel seines Aufsatzes hinaus wollte.

Über *s'ran-* kann im übrigen auch nicht gehandelt werden, ohne ugaritisches *srn* "Herr sein" heranzuziehen, vgl. Adolf LEHMANN, Die "Seevölker" - Herr-

1 Vgl. KOEHLER-BAUMGARTNER, Lexicon in Vet. Testamenti Libros (1958) 668 mit dort genannter älterer Literatur.

schaften an der Levanteküste. Jahresbericht des Instituts für Vorgeschichte der Univ. Frankfurt a. M. 1976, S. 104 Anm. 33 ("die an *srn*-τύραννοι geknüpften Spekulationen über einen westanatolischen Ursprung der Philister-"Seevölker" wären dann gegenstandslos geworden"). Schließlich sei noch an die erstaunlichen Beziehungen erinnert, die den Namen der Philister (eigentlich \*Palaistoi) mit anderen Ortsnamen mit dem Suffix -st im adriatisch-westbalkanischen Raum verbinden, nicht zu reden von dem völlig entsprechenden Ortsnamen Παλαιστη -Palaeste in der Landschaft Chaonia, vgl. wieder LEHMANN a.a.O. S. 96. Diese Beziehungen scheinen doch schwerer zu wiegen als die sehr fragliche Gleichung *tyrannos-s'ranim*.

Weiteres zur Etymologie von *nābī'*

Manfred Görg - Bamberg

Angesichts der bislang nicht in jeder Hinsicht befriedigenden Versuche, für die Bezeichnung *nābī'* eine innersemitische Ableitung zu definieren und zugleich die phonetischen und semantischen Probleme in den Griff zu bekommen, die sich bei Dependenzvorschlägen dieser Art bisher eingestellt haben und wohl auch weiterhin einstellen werden<sup>1</sup>, ist in dieser Zeitschrift seinerzeit der Vorschlag in die Diskussion eingebracht worden, zur Klärung in Sachen Etymologie auch das ägyptische Vokabular beizuziehen<sup>2</sup>. Dabei konnte die besondere Aufmerksamkeit auf einen bekannten Botennamen gerichtet werden, dessen keilschriftliche Fassung *Pariḥnawa*<sup>3</sup> mit dem hieroglyphischen Äquivalent *P3-rḥ-nw(3)* und der bezeichnenden Bedeutung "Der zu schauen versteht" Anlaß zu der Erwägung gab, das hebr. Nomen als Fremdwortbildung auf der Basis des ägyptischen *nw3* "schauen" zu interpretieren. Zugleich wurde die Vermutung ausgesprochen, daß die Titelschaffung mit dem Wechsel vom älteren *ro'aeḥ* bzw. *ḥozaeḥ* zum sukzessiv beherrschenden *nābī'* auf das Konto von "gelehrten Kreisen der frühen höfischen Weisheit Jerusalems" zu setzen sein könnte<sup>4</sup>.

Obwohl sich bei diesem Ableitungsvorschlag ein nahtloser Übergang in der semantischen Dimension des "Schauens" zu ergeben scheint, möchte man jedoch auch fragen dürfen, ob sich nicht für die besondere Perspektive des ekstatischen Schauens eine sprachliche Dependenz vom Ägyptischen nachweisen lassen sollte, die nicht ausschließlich mit der Basis *nw3* "schauen" verknüpft wäre. Vielleicht ist eine andere Basis auffindbar, die semantisch dem Begriff der Ekstase nahestünde, phonetisch aber sowohl mit dem ägypt. *nw3* wie auch mit dem hebr. *nābī'* in Zusammenhang gebracht werden könnte<sup>5</sup>.

Im Blick auf die herrschende Auffassung, daß die nominale Wortartbildung

1 Vgl. dazu zuletzt HAL 625a.

2 Vgl. M. GÖRG (1982) 23-25.

3 Zu den Varianten vgl. GÖRG (1982) mit Anm. 7.

4 GÖRG (1982) 25.

5 In diesem Fall wäre an eine lautlich-semantische Kontamination zu denken.

*nābī'* dem verbalen Gebrauch von *nb* im Hebräischen vorgängig ist<sup>6</sup>, muß die Tatsache Interesse finden, daß das Ägyptische eine Basis *nb3* mit der Bedeutung "rasen, erregt sein" kennt<sup>7</sup>, die in der medizinischen Literatur nachweisbar ist, aber in das gängige "Wörterbuch der Ägyptischen Sprache" keinen Eingang gefunden hat<sup>8</sup>. Dafür ist jedoch das "Wörterbuch der medizinischen Texte" ergiebig, da es die Belege des pEbers<sup>9</sup> ausführlich interpretiert. Im Blick auf den Kontext des Wortes *nb3*, das dort mit "krankhafter Zustand" kommentiert wird, der "auf einen krankhaften Zustand des Herzens zurückgeführt" werde, sei eine "dämonische Wirkung" zu konnotieren, da als "Grund 'etwas, das von außen eintritt' angegeben" sei<sup>10</sup>. Das Wörterbuch votiert demnach auch für die alte Deutung B. EBBELS, nach dem das Wort mit "in einer manischen Geistesverfassung sein" wiederzugeben sei, "zumal die Verwandtschaft mit den semitischen Stämmen נבב und نبب möglich ist"<sup>11</sup>. In dieser Linie bewegt sich dann z.T. die Wortuntersuchung J. OSINGS, der die semantische Interpretation EBBELS übernimmt, obwohl er auf eine mögliche Nachbarschaft zu den semitischen Äquivalenten nicht eigens zu sprechen kommt<sup>12</sup>. Dafür plädiert OSING für einen etymologischen Anschluß des Wortes, bei dem sich nicht entscheiden lasse, "ob ein Zustandsverbum oder ein passivischer Gebrauch eines transitiven Verbums" vorliege, an die ägyptische Nominalbildung *nb3* "Spindel; (Trag-)Stange", die auf eine Verbbasis *nb3* mit der Konnotation einer drehenden Bewegung zurückzuführen sei<sup>13</sup>. Ganz ohne Zweifel ist das ägyptische *nb3* mit der im pEbers erkennbaren Bedeutungsseite über das demotische *ljbj* "rasen, erregt sein" bis in das koptische ⲁⲓⲃⲉ "rasen; rasend machen" tradiert worden<sup>14</sup>. Es kann wohl nicht ausgeschlossen werden, daß für die ägyptische Bedeutungsentwicklung eine semitische Inspiration von ausschlaggebender Wirkung war, wenn es je die semitische Basis *nb3* in kanaänischer Zeit gegeben haben sollte. So aber muß auch damit gerechnet werden, daß das ägyptische *nb3* als Verbum der drehenden Bewegung im Hintergrund der nominalen Wortartbildung im Hebr. seinen Platz gehabt hat.

Mit diesem Befund soll keineswegs einer Alternative zur Verbindung mit *nw3* "schauen" das Wort geredet werden. Der Sachverhalt liegt vielmehr möglicherweise so, daß mit dem hebr. *nābī'* ein Nomen vorliegt, zu dessen Bil-

6 Vgl. etwa HAL 622b.

7 Vgl. u.a. J. OSING (1976) 50; 785.

8 Vgl. A. ERMAN - H. GRAPOW, WB II, 9 Papyrus Ebers 102,14 (855y).

10 H.v. DEINES - W. WESTENDORF (1961) 455.

11 v. DEINES-WESTENDORF (1961) 455 (EBBELS Werk ist mir nicht zugänglich).

12 Vgl. OSING (1976) 785.

13 Vgl. OSING (1976) 50; 785.

14 Vgl. dazu OSING (1976) 785; WESTENDORF (1965/77) 513.

dung sowohl das ägyptische *nb3* "schauen" wie auch das ägyptische *nb3* "drehen" einen Beitrag geleistet haben: die Partizipialformen beider Verbbasen sind mit der Lautung des hebr. Ausdrucks kompatibel; die beiden semantisch divergierenden Inhalte finden sich in der Bezeichnung *nābī'* zur Charakteristik des "ekstatischen Schauens" zusammen, dem überlieferten Kennzeichen prophetischer Existenz.

Was bei unseren früheren Erwägungen über eine (jüngere) Zusammenführung der Bezeichnung mit dem akk. *nabium/nabû(m)* "Berufener" geäußert wurde<sup>15</sup>, sollte auch weiterhin gelten dürfen. Das im Rahmen kulturbeflissener Orientierung an Ägypten in weisheitlichen Kreisen Jerusalems gebildete Nomen kann im Zusammenhang der Integration in semitischen Vokabularbestand eine semantische Anreicherung erfahren haben, die auf der Basis phonetischer Komparabilität dem bedeutungsgeschichtlichen Prozeß vom "ekstatischen Seher" bis hin zum von der Gottheit "Berufenen" förderlich gewesen wäre. Es sollte aber auch für die vorstehenden Gedanken die Einschränkung wiederholt werden, daß "die hier vorgetragene Etymologie zunächst nur das Spektrum der Deutungsvorschläge erweitern soll, ohne irgendeine Ausschließlichkeit für sich zu beanspruchen".

#### Zitierte Literatur (außer Lexika)

- GÖRG, M.,            Der *Nābī'* - "Berufener" oder "Seher"? : BN 17 (1982) 23-25.  
OSING, J.,           Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976.

---

15 Vgl. GÖRG (1982) 25.

## Noch einmal zu den Namenlisten von Elephantine

Manfred Görg - Bamberg

In zwei gesondert und an unterschiedlichen Ort erschienenen Publikationen dieses Jahres habe ich erneut die Aufmerksamkeit auf eine Liste mit asiatischen Toponymen<sup>1</sup> und eine solche mit afrikanischen Namen<sup>2</sup> zu lenken gesucht, die sich auf verbauten Blöcken im Gefüge der Nordseite der römischen Kaimauer von Elephantine befinden. Bei der Präsentation und Kommentierung hatte ich auf Telefotos zurückgreifen müssen, die mir in beiden Fällen zunächst hinlängliche Einsicht in die graphischen Probleme zu vermitteln schienen. So konnte die afrikanische Liste als solche identifiziert und mit bekannten Konstellationen verglichen werden; aus der geläufigeren asiatischen Liste sollte lediglich die Schreibung des ganz links erhaltenen Namenfragments Interesse finden, das ich *swtw* C<sub>3</sub> lesen und als "Groß-Sutäer-Land" deuten wollte<sup>3</sup>.

Mittlerweile bin ich jedoch in den Besitz weit besserer Teleaufnahmen gelangt<sup>4</sup>, als sie mir bislang zur Verfügung standen. Die erneute Kontrolle läßt mich im Falle der afrikanischen Liste einige Modifikationen nachtragen, die allerdings der Namensidentifikation keinen Eintrag tun; im besonderen Blick aber auf den behandelten Namen der asiatischen Liste sehe ich mich zu einer Revision genötigt, da das Namenfragment nicht mit der *sw*-Hieroglyphe einsetzt, die ich in Übereinstimmung mit der LEPSIUS-schen Zeichnung glaubte ansetzen zu dürfen. Stattdessen erkenne ich nunmehr die *h3*-Hieroglyphe, wie sie vollständig in dem ganz rechts erscheinenden Namen ausgeführt ist<sup>5</sup>. Dieser Befund läßt mich natürlich den alten Interpretationsvorschlag nicht mehr aufrecht erhalten, so daß jetzt eine neue Deutung zu finden sein wird.

Da ich nach wie vor weitere Zeichen oberhalb der erkennbaren Hierogly-

1 Vgl. M. GÖRG (1983a) 39-41.

2 Vgl. M. GÖRG (1983b) 28-30.

3 GÖRG (1983b) 29.

4 Für die Erstellung und Übermittlung der Aufnahmen (vgl. Taf. 1) sei Herrn Pfr. P. ENGELHART, Remseck-Aldingen, herzlich gedankt.

5 Zur Namensdeutung "Ardupahhi" vgl. E. EDEL (1975) 56.

phen nicht ergänzen zu müssen glaube<sup>6</sup>, sollte eine Namensidentifikation gefunden werden dürfen, die der Lesung  $\text{ḫ}3\text{t}w\text{-}^{\text{C}}3$  gerecht wird. Hier bietet sich mir kein besserer Einfall als eine Gleichsetzung mit einer aus den Annalen Tuthmosis' III. bekannten Bezeichnung für das Großreich ḫatti an, das z.B. in Urk. IV, 727,13 in Gestalt seines Herrschers als Tributbringer erscheint und in einer Fassung auftritt, die  $\text{ḫ}t3^{\text{C}}3$  zu lesen ist<sup>7</sup>. Der Verbindung der beiden Schreibungen miteinander mag man entgegenhalten, daß im Gegensatz zu der fast stereotypen Graphie des Namens ḫatti in unserem Fall eine singuläre Abweichung konstatiert werden müßte. Freilich ist dies kein zwingender Grund gegen die Identifikation, da Variantschreibungen selbst bei häufig in der gleichen Weise geschriebenen Fremdnamen keine Ausnahme im strengen Sinn darstellen.

Anläßlich der hier nun vorgeschlagenen Neuinterpretation des Namens als "Großhatti", dessen Lesung im übrigen mit den keilschriftlichen Varianten  $\text{ḫ}a\text{-at-tu-u}$  u.ä.<sup>8</sup> mühelos vereinbar ist, sei auf die Zweifel hingewiesen, die seinerzeit W.M. MÜLLER gegen die Deutung "Grosschetaland" vorbringen zu müssen glaubte: "So lange der seltsame Name nicht in anderen Texten als in den zwei Stellen der Annaleninschrift nachgewiesen wird, möchte ich seine Richtigkeit bezweifeln"<sup>9</sup>. Ob unser Listeneintrag nun letzten Endes von der Annaleninschrift abhängig ist oder nicht, mit unserer Identifizierung hätten wir den geforderten Beleg außerhalb des bekannten Textes nachgewiesen.

Nicht vollkommen sicher bin ich, ob der dem Eintrag "Assur" gegenüberstehende und die Reihe der einwandfrei identifizierbaren Namen "Lullu", "Pabaḫ-ḫi", "Ardupahḫi" eröffnende Name [ ]ntj wirklich mit EDEL zur Lesung  $mtj$  zu ergänzen ist<sup>10</sup>. Sollte hier nicht eine weitere Variantschreibung von "Mitanni" vorliegen?<sup>11</sup>

Zur Korrektur der Nachzeichnung der afrikanischen Liste<sup>12</sup> möchte ich nachtragen, daß bei den beiden rechts (auf der Kaimauer links und umgekehrt) stehenden Namenresten (5) und (6) im ersten Fall statt des  $\text{ḫ}3$ -Zeichens Reste des  $\text{ḫ}$ -Vogels erkennbar sind und im zweiten die Gruppe  $r$  mit Strich vollständig erhalten ist. Es sei wiederholt, daß diese Teilkorrektur der Namensidentifikation, wie sie vorgeschlagen wurde, keinen Widerstand entgegengesetzt.

6 Vgl. GÖRG (1983b) 29.

7 Vgl. auch Urk. IV, 701,11.

8 Vgl. u.a. S. PARPOLA (1970) 157.

9 W.M. MÜLLER (1901) 354f. Weiteres zu "Groß-ḫatti": W. HELCK (1977) 1176f.

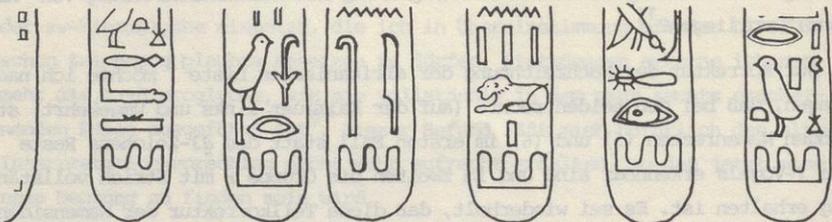
10 Vgl. EDEL (1966) 25.

11 Vgl. z.B. auch GÖRG (1979) 18.

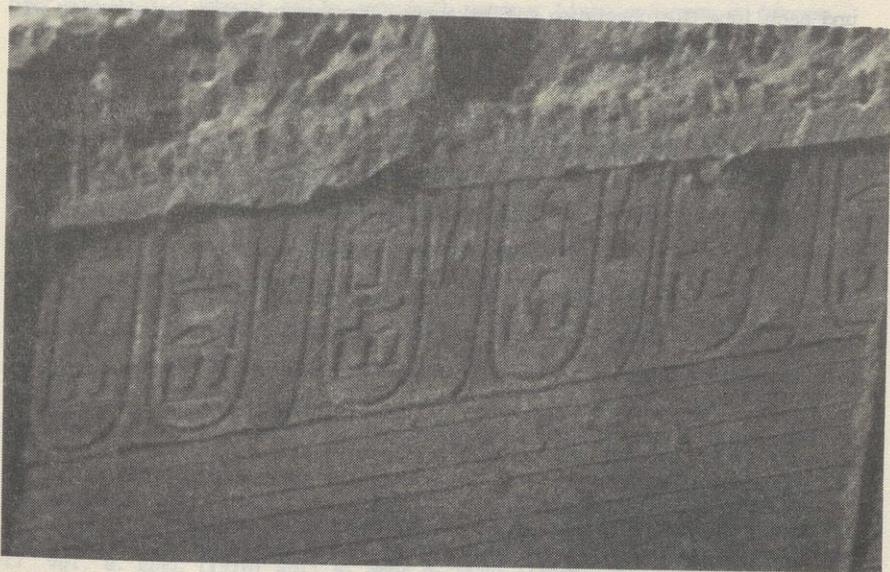
12 Vgl. GÖRG (1983a) 39.

Zitierte Literatur

- EDEL, E., Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III. (Bonner Biblische Beiträge 25), Bonn 1966.
- EDEL, E., Neue Identifikationen topographischer Namen in den konventionellen Namenszusammenstellungen des Neuen Reiches: SAK 3 (1975) 49-73.
- GÖRG, M., Mitanni in Gruppenschreibung: GM 32 (1979) 17-18.
- GÖRG, M., Die afrikanischen Namen der Kaimauer von Elephantine: GM 67 (1983) 39-41.
- GÖRG, M., Ein weiterer Beleg für die Sutäer: BN 21 (1983) 28-30.
- HELCK, W., Hethiter und Ägypter: Lexikon der Ägyptologie (hrsg. von W. HELCK und W. WESTENDORF), Band II, Wiesbaden 1977, 1176-1178.
- MÜLLER, W.M., Grosschetaland: OLZ 4 (1901) 354-355.
- PARPOLA, S., Neo-Assyrian Toponyms (Alter Orient und Altes Testament 6), Kevelaer-Neukirchen/Vluyn 1970.



Die "asiatische" Namenliste (Taf. 1, oben) in begradigter Nachzeichnung von Frau Chr. SCHURAT, Bamberg



## "Fremdländer" und "Rebellen" in einer ägyptischen Namenliste

Manfred Görg - Bamberg

Im Vorgriff auf eine eingehende Neubearbeitung des von J. SIMONS seinerzeit als Liste IV der "Egyptian Topographical Lists relating to Western Asia" behandelten und knapp kommentierten Fragments<sup>1</sup> eines allem Anschein nach nicht mehr gänzlich rekonstruierbaren Listenbestandes<sup>2</sup> soll im folgenden mit Hilfe eines Deutungsversuchs zu zwei m.W. noch nicht in befriedigender Weise geklärten Namenseinträgen ein Phänomen aufgewiesen werden, das im Verlauf einer "Identifikation von Fremdnamen"<sup>3</sup> besondere Beachtung finden sollte.

Die an der Westseite des 5. Pylons (Nordturm) im Amuntempel von Karnak befindliche Namenreihung<sup>4</sup> zeigt in den beiden Registern des noch erhaltenen Bestandes (vgl. Taf. 2)<sup>5</sup>, näherhin in dessen linksläufigem Bereich, einige originelle Schreibungen, die sich dem Bemühen um eine phonetische und sachliche Gleichsetzung mit bekannten Toponymen bisher erfolgreich widerersetzt haben. So ist von den in der oberen Reihe erkennbaren Graphien<sup>6</sup>:

3'. ḥ3šwt 2'. mtn 1'. gwt

neben dem problemlosen "Mitanni"<sup>7</sup> und dem zweimal "entdeckten" "Gutium"<sup>8</sup> mit dem Eintrag Nr. 3' ein noch der Deutung harrender Name gegeben. Auch in der unteren linksläufigen Reihe mit den Einträgen:

7'. rrbni 6'. t3mnw 5'. sns

ist der erstzitierte Name bislang rätselhaft geblieben, während die folgenden Graphien einer Verbindung mit den Toponymen "Tarmana"<sup>9</sup> bzw. "Lilimar"<sup>10</sup> wenigstens nicht widerraten. Die rechtsläufige Reihe:

1 Vgl. J. SIMONS (1937) 40f; 26. 2 Näheres dazu demnächst in ZDPV.

3 Dazu vorläufig M. GÖRG (1979a) 152-173.

4 Vgl. B. PORTER - R. MOSS (1972) 85 (Nr. 217).

5 Eigene Aufnahme (1982).

6 Zählung gegen SIMONS (1937) 126.

7 Dazu zuletzt M. GÖRG (1979b) 17.

8 Vgl. W.M. MÜLLER (1899) 176f und

9 oder: "Tilmun"(??), s. auch u.

E. EDEL (1975) 59f.

10 Vgl. M. ASTOUR (1968) 746; EDEL (1975) 59 mit der Zitation "Lilibara".

9'. *mtn(i?)*<sup>11</sup> 10'. *rwn[rw]* 11'. *j[šwr]*

macht wenigstens der Identifikation mit bekannten Toponymen keine Mühe<sup>12</sup>, zumal auch die Konstellation mehrfach belegt ist<sup>13</sup>. Hier sollen vorerst nur die Namensformen *ḥ3šwt* (3') und *snsn* (5') zur besonderen Behandlung anstehen.

*ḥ3šwt* = "Fremdländer"

Angesichts des unentschiedenen Kommentars von SIMONS zur Schreibung<sup>14</sup> schafft der Blick auf das Foto Klarheit: es ist zweifellos *ḥ3šwt* zu lesen, eine Lautung freilich, die der Pluralform der im Ägyptischen geläufigen Fremdlandbezeichnung *ḥ3š.t* zu entsprechen scheint. In diesem Fall hätten wir es allerdings mit einer phonetischen Schreibung eines Wortes zu tun, das zumeist ideographisch geschrieben erscheint<sup>15</sup>. Mit der besonderen Graphie wäre immerhin ein gewisser Verfremdungseffekt erzielt worden, der die Einreihung der Form unter Transkriptionen von Fremdnamen erleichtert hätte. Darüber hinaus dürfte die Vermutung gerechtfertigt sein, daß auch eine Art archaisierender Tendenz wirksam gewesen sein mag. Der Steinmetz hat jedenfalls (im oder ohne Auftrag eines kompetenteren Supervisors) in der Schreibung die Wiedergabe eines Fremdnamens suggerieren wollen. Ohne hier die vergleichbaren Fälle außerhalb unserer Liste erfassen zu können, sei doch auf frühere Erwägungen zu den "Namen" *wntjs* und *mnws* verwiesen, wo auch schon unser Eintrag *ḥ3šwt* zum Vergleich herangezogen worden ist<sup>16</sup>. Dazu ließe sich ferner auf die Deutung des unter afrikanischen Namen be-  
gegneten *jnbt* als "Festung(sgebiet)" durch E. EDEL aufmerksam machen<sup>17</sup>. Denkbar ist schließlich auch, daß die Bezeichnung lediglich dazu dienen soll, weitere Fremdländer, die aus Platzgründen o.ä. nicht mehr zitiert werden konnten, summarisch einzubringen und so immerhin global einer magischen Bewältigung zuzuführen.

*snsn* = "Rebellen"

Die Schreibung dieser Eintragung läßt trotz des Abbruchs im unteren

11 Zum Problem der Schreibung im unteren Teil vgl. GÖRG (1979b) 17f.

12 "Mitanni", "Lullu", "Assur". 13 Dazu vgl. R. GIVEON (1977) 177f.

14 Vgl. SIMONS (1937) 126, der sich trotz eines ihm zur Verfügung stehenden Fotos von DÜMICHEN und der richtigen Wiedergabe MARIETTES am Ende doch zu einer falschen Präsentation der Schreibung bewegen läßt.

15 Vgl. WB III, 234. 16 Vgl. M. GÖRG (1978) 16f mit n.15.

17 Vgl. E. EDEL (1976) 86f; s. auch M. GÖRG (1982a) 128.

Teil keinen Grund zum Zweifel, ist aber auf den ersten Blick noch befremdlicher als die zuerst behandelte. Schon W.M. MÜLLER, der im übrigen diese beiden Graphien mit "ḥa-su-t" bzw. "s<sup>i</sup>n-s(<sup>i</sup>n)" zitiert hat<sup>18</sup>, konnte sich allem Anschein nach zu keiner Identifikation verstehen, was ihm angesichts manch kühnen Zugriffs doch wohl recht schwer gefallen sein muß. Eine genauere Betrachtung der Form des Eintrags könnte jedoch einen wichtigen Schritt weiterführen. Die Gestalt gibt sich den Anschein einer Bildung mit Reduplikation, die wiederum äußerlich gesehen der möglichen Schreibung einer Dualform nahesteht. Der Dualis kann nämlich im Ägyptischen, vor allem in archaisierendem Duktus, mit der schlichten Doppelsetzung eines Zeichens oder einer Zeichengruppe ausgedrückt werden<sup>19</sup>. Rechnet man mit dieser Möglichkeit, wäre bei unserem Problem wiederum nicht von der Existenz eines noch nicht erkannten Fremdnamens gleicher Bauart auszugehen, sondern von der inner-ägyptischen Erweiterung eines Grundworts mit der Lautung *zn* oder von einem Ausdruck, der in der Variantschreibung eines scheinbaren Duals ausgeführt werden kann.

Da eine ausgiebige Operation mit der Basis *zn/znj* zunächst nicht weiterführt, wäre das Phänomen des scheinbaren Duals noch näher zu betrachten. Unter den verschiedenen Schreibungen für den alten Fremdvölkernamen *sntw*<sup>20</sup> mit der Bedeutung "Rebellen" sind auch solche zu finden, die mit einer Endung *tj* (𓂏) ausgestattet, sich nicht nur als Nisbeformen zu erkennen geben, sondern auch den Anschein einer Dualbildung erwecken können. Sollte es angesichts dieser Varianten nicht möglich sein, daß der verantwortliche Listenautor in unserem Fall einer Schreibung eben dieses *sntw* den Vorzug gab, die auch diese bekannte Bezeichnung im Rahmen der heterogenen Fremdnamen unterbringen ließ? Ob mit der gebotenen Schreibung auch den Gesetzen der Nominalbildung Genüge getan ist oder nicht, dürfte den Autor und erst recht den Schreiber nicht sonderlich gestört haben, zumal Nisbeendungen und Dualendungen auch sonst graphisch deckungsgleich sein können<sup>21</sup>.

Es sei daher vorgeschlagen, den Eintrag Nr. 5' ebenfalls im Sinne einer archaisierenden 'Verfremdung' zu verstehen und ihm die Bedeutung "Rebellen" zu unterstellen. Damit wäre wiederum eine verallgemeinernde Bezeichnung, diesmal der "feindlichen Nachbarvölker Ägyptens"<sup>22</sup>, in den Dienst der Li-

18 Vgl. W.M. MÜLLER (1893) 280. 19 Vgl. u.a. S.A. GARDINER (1957) 58f.

20 Vgl. dazu u.a. K. SETHE in: L. BORCHARDT (1913/1981) 80.

21 Vgl. GARDINER (1957) 60 (§77.1). 22 WB III, 462,4.

stenkomposition getreten.

Die originelle und zugleich archaisch anmutende Schreibweise der beiden Bezeichnungen könnte über das Gesagte hinaus ein weiteres Anzeichen dafür sein, daß wir bei der linksläufigen Reihung insgesamt mit einer Namenstradition rechnen dürfen, die von der Überlieferung der rechtsläufigen Namen zu unterscheiden wäre. Das hervorstechende Signal für eine mögliche Komposition der jetzigen Liste IV aus mindestens zwei Namenssträngen war ohnehin schon die Duplizierung des Mitanni-Namens gewesen, die bei einer relativ frühen Zusammenstellung als ein Kriterium für "literarkritische" Scheidung ein größeres Gewicht besitzt als in jüngeren Listen belegte Doppelungen. Die Schreibung des Namens Mitanni ist auf der linksläufigen Seite in konsonantischer Fassung, auf der rechtsläufigen dagegen teilweise in der Art der 'Gruppenschreibung' ausgeführt<sup>23</sup>; auch dies kann als Indiz für unterschiedliche Provenienz gewertet werden. Außerdem ließe sich auf die besondere Neigung zu phonetischer Präsentation überhaupt hinweisen, wie sie bei den Einträgen Nr. 1' oder 7' augenfällig ist. Hier kommt der Graphie des Namens *t3mnw* (Nr. 6') wohl noch spezieller Wert zu, da sich in ihr mit der Vertretung *t3* für semitisches *tr/l* möglicherweise eine Schreibpraxis des Mittleren Reiches bei Transkription von Fremdnamen erhalten haben könnte<sup>24</sup>. Nach allem scheint es gewisse Anzeichen zu geben, die die linksläufige Reihe im Vergleich mit der rechtsläufigen zeitlich früher einstufen lassen.

Die Datierung der Liste IV dürfte daher neu beurteilt werden müssen, zumal die Meinungen dazu in der Literatur geteilt sind. Während SIMONS die Aufstellung insgesamt der Zeit Tuthmosis' III. zuordnet<sup>25</sup>, läßt W. HELCK sie in der Zeit Amenophis' II. entstanden sein<sup>26</sup>, eine Auffassung, der ich mich ebenfalls zeitweise angeschlossen habe<sup>27</sup>. Die strukturellen und graphischen Beobachtungen lassen indessen zu der Annahme neigen, daß die Liste in der Zeit Tuthmosis' III. aufgebracht wurde, in ihrem linksläufigen Teil jedoch auf eine ältere, wohl noch aus der Zeit Tuthmosis' I. stammende Zusammenstellung zurückgeht, was von der rechtsläufigen Reihe nicht unbedingt gelten muß.

23 Vgl. dazu GÖRG (1979b) 17f.

24 Zu dieser Praxis vgl. EDEL (1966) 21.

25 Vgl. SIMONS (1937) 40f; 26.

26 Vgl. W. HELCK (1955) 1336 (Nr. 386).

27 Vgl. GÖRG (1978) 17; (1979b) 17. Zu R. GIVEON (1983) 95 trage ich hier nach, daß ich auch beim Berliner Namenfragment eher an Amenophis II. gedacht habe. Zu weiteren Kriterien einer Zuweisung vgl. GÖRG (1982) 16.

## Zitierte Literatur

- ASTOUR, M.C., Mesopotamian and Transtigridian Place Names in the Medinet Habu Lists of Ramses III: JAOS 88 (1968) 733-752.
- DÜMICHEN, J., Photographische Resultate einer archäologischen Expedition nach Ägypten, II, Berlin 1871.
- EDEL, E., Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III. (Bonner Biblische Beiträge 25), Bonn 1966.
- EDEL, E., Neue Identifikationen topographischer Namen in den konventionellen Namenszusammenstellungen des Neuen Reiches: SAK 3 (1975) 49-73.
- EDEL, E., Die afrikanischen Namen in der Völkerliste Ramses' II. auf der Westmauer des Tempels von Luxor (Simons, Liste XXI) und ihre Parallelen in anderen afrikanischen Völkerlisten: SAK 4 (1976) 75-101.
- GARDINER, S.A. Egyptian Grammar, Third Edition, London 1957.
- GIVEON, R., Remarks on the Transmission of Egyptian Lists of Asiatic Toponyms: Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto (hrsg. von J. Assmann, E. Feucht, R. Grieshammer), Wiesbaden 1977, 171-183.
- GIVEON, R., A Date Corrected: If it is Hebrew to you: GM 69 (1983) 95.
- GÖRG, M., Namenstudien II: Syrisch-mesopotamische Toponyme: BN 7 (1978) 15-21.
- GÖRG, M., Identifikation von Fremdnamen. Das methodische Problem am Beispiel einer Palimpsestschrift aus dem Totentempel Amenophis III.: Festschrift Elmar Edel (Ägypten und Altes Testament 1), Bamberg 1979, 152-173 (=1979a).
- GÖRG, M., Mitanni in Gruppenschreibung: GM 32 (1979) 17-18 (=1979b).
- GÖRG, M., Rezension von: W. Helck, Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jahrhundert v. Chr., Darmstadt 1979: Welt des Orients 13 (1982) 127-131 (=1982a).
- GÖRG, M., Ein ägyptisches Listenfragment mit asiatischen Toponymen: ZDPV 98 (1982) 9-16 (=1982b).
- HELCK, W., Urkunden der 18. Dynastie, Heft 17, Berlin 1955.
- MARIETTE, A., Karnak. Etude topographique et archéologique, etc., Leipzig 1875.
- MÜLLER, W.M., Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, Leipzig 1893.
- MÜLLER, W.M., Länder des äussersten Nordostens in ägyptischen Inschriften: OLZ 2 (1899) 176-178.
- PORTER, B.-MOSS, R., Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings II, Theban Temples, Second Edition, Oxford 1972.
- SETHE, K., Die Inschriften, in: L. BORCHARDT, Das Grabdenkmal des Königs Sa3hu-Re<sup>C</sup>, Band II: Die Wandbilder, Berlin 1913 (= Osnabrück 1981), 72-132.
- SIMONS, J., Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists relating to Western Asia, Leiden 1937.



Der Geist Gottes und der Übersetzer

Bemerkungen zu einem Brief D. Martin Luthers an Eobanus Hessus aus dem  
Jahre 1537

*Manfred Görg - Bamberg*

Aus der Feder des renommierten Humanisten Eobanus Hessus<sup>1</sup> stammt eine lateinische Psalmenübertragung in elegischen Distichen, deren erste Veröffentlichung des Frühjahrs 1537 vom Autor in einem Druckexemplar Luther selbst zugänglich gemacht worden ist<sup>2</sup>. Eine zweite Ausgabe des Psalters erschien dann im März 1538, ausgestattet u.a. mit einem Empfehlungsbrief Luthers<sup>3</sup>. Eine dritte Ausgabe schließlich, die auch noch eine übertragene Fassung des Predigerbuches enthielt, wurde nach 1538 publiziert, und zwar "aus der Presse Christian Egenolffs in Marburg"<sup>4</sup>. Den einschlägigen Angaben in der Weimarer Ausgabe zufolge ist die letztgenannte Ausgabe in Zwickau und Wolfenbüttel vorhanden<sup>5</sup>.

In den Beständen der Universitätsbibliothek Bamberg befindet sich in-  
dessen auch ein Exemplar der 3. Ausgabe des Psalters mit dem Vermerk:  
ARGENTORATI APVD CRATONEM MYLIVM, AN. M. D. XLIIII. MENSE MARTIO und u.a.  
der Wiedergabe des Empfehlungsschreibens Luthers, das unten in Ablichtung  
beigefügt ist<sup>6</sup>. Die Weimarer Ausgabe enthält auch dieses Schreiben im Rah-  
men der Briefwechseledition<sup>7</sup>, gibt aber eine auf den ersten Blick unbedeu-  
tende Abweichung, die bei näherem Zusehen jedoch nicht ohne Konsequenzen  
für die theologische Deutung des Übertragens eines Bibeltextes im Blick-  
feld Luthers sein dürfte.

Im Anschluß an die Würdigung der Übersetzungsleistung des Eobanus Hes-  
sus meint Luther nach der Fassung der Weimarer Ausgabe: "Quod nullo modo  
potuisses, nisi rebus ipsis fuisses ultra intellectum, ut dicere solemus,  
etiam vere affectus. Is autem affectus non a natura nec ex vulgari Musa-

1 Zu Person und Werk vgl. u.a. F.W. BAUTZ (1978) 791-93.

2 Vgl. dazu O. CLEMEN (1938/1969) 106 mit Anm. 2.

3 Dazu auch Briefe von Melanchthon (vgl. H. SCHEIBLE, 1978, 326) und Ju-  
stus Jonas.

4 CLEMEN (1938/1969) 106.

5 Vgl. auch H. VOLZ-E. WOLGAST (1968)  
258.

rum virtute venit aut earum afflatu solito concipitur, sed revera donum novum est Spiritus et altior e coelo afflatus. Proinde non tantum gratulor tibi, sed et Dominum meum Iesum Christum laudo, qui Spiritu suo te impleverit ad hoc pium opus"<sup>8</sup>. Statt des "impleverit" der WA hat unsere Fassung ein *impulerit*, läßt also die Einwirkung Christi durch seinen Geist einen Akt der "Bewegung" oder des "Antriebs" anstelle einer "Erfüllung" sein. An die Editoren der WA richtet sich daher die Anfrage, welcher Lesart der Vorzug zu geben ist, um so mehr, als es gewiß um den Vorstellungsgehalt von Inspiration, die christologische Dimension der Wirksamkeit des Geistes und die christologisch-pneumatologische Perspektive des hermeneutischen Bemühens geht, die Tätigkeit des Übersetzers eingeschlossen.

Da Luther gegen Ende des Briefes auch die eigene Psalmenübertragung reflektiert<sup>9</sup>, mag hier auch darauf aufmerksam gemacht werden, daß nach Ausweis des obigen Zitats eben jene Grundposition deutlich wird, die bereits bei der frühen Psalmenkommentierung Luthers zum Ausdruck kommt: Luther kann "mit aller Schärfe den affectus gegen den intellectus ausspielen, um zum Ausdruck zu bringen, daß der Glaube ein Affiziertsein der ganzen Existenz, also auch und vornehmlich des Willens, ist"<sup>10</sup>.

#### Zitierte Literatur

- BAUTZ, F.W., Hessus: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (hrsg. und bearb. von F.W. BAUTZ), 15. Lieferung, Hamm 1978, 791-793.
- CLEMEN, O., D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Briefwechsel 8. Band, Weimar/Graz 1938/1969.
- EBELING, G., Lutherstudien Band I, Tübingen 1971.
- SCHEIBLE, H., Melancthons Briefwechsel Band II, Regesten 1110-2335 (1531-1539), Stuttgart-Bad Canstatt 1978.
- VOLZ, H., -
- WOLGAST, E., D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Briefwechsel 13. Band, Weimar 1968.

6 Signatur: Abt. Va, Nr. 73.                      7 CLEMEN (1938/1969) 107-108 (3167).  
 8 CLEMEN (1938/1969) 107, Z. 20-6.    9 CLEMEN (1938/1969) 108, Z. 42.  
 10 G. EBELING (1971) 40 mit Hinweis auf WA 4; 356, 10ff.

15  
**CLARISS. NOSTRI**  
**SECVLI POETAE ET PIO ET**

casto D. Eobano Hesso, suo in Domino fratri  
 charissimo, Martinus Luithe-  
 rus. S. D.

**G**ratiam & pacem in Domino nostro Iesu  
 Christo, Amen. Psalterium tuum clarissime  
 Eobane, & in Domino frater charissime, tu non  
 mine mihi reditum accepi, & summa voluptate  
 legi, lego, legamq; semper: ita gratus est mihi lae-  
 bor tuus in hunc mihi hianissimum librum collo-  
 catus, agoq; tibi gratias quam maximas, quod pro-  
 misas tuas, tam benignus, tam pius, mihi uideri li-  
 cuit poema hoc regium, diuinum & inter haec  
 excellentissimum, latinum factum. Nam et aliorum  
 omnium fluida, qui in hoc poemate uertendo, illu-  
 strando & excolendo operam nauarunt, magnifice  
 laudo, etiamsi alicubi forte non omnia assequantur:  
 neq; enim omnes omnia possumus, exceptis his, qui  
 nobis iudicatis tenebras in clarissimam lucem alia  
 quot Psalmorum inuehant, hoc enim non possum  
 non scribere: ita tuum maxime probo, qui primus  
 et fortasse unus inuentus es uniuersa lingua latina,  
 qui posuisti hanc diuinam, poesi latina reddere tam  
 feliciter aggressus, et pari felicitate persequeris.

In qua

16 EPISTOLA.

In qua, uere simul, illud ostendisti, quod in poetis  
 si spiritus scilicet aetherius ueniens, in tenero et opor-  
 tentior et efficator quoniam in ceteris, ut qui poteris  
 reddere uires huius Poeteris, nunquam alijs poe-  
 tis, quantum magno assatu agitatis, uel tenui o-  
 scatu cognitas. Quod nullo modo potuisses, nisi re-  
 bus ipsis fuisses ultra intellectum, ut dicere solemus,  
 etiam uere affectus. Is autem affectus non a naturis,  
 nec ex uulgari Musarum uirtute uenit, aut eorum  
 assatu solito concipiatur, sed uera domum nouum  
 est spiritus, & altior è caelo afflatus. Proinde  
 non tantum gratulor tibi, sed & Dominum meum  
 Iesum Christum laudo, qui spiritui suo te impulserit  
 ad hoc piuum opus, magno haud dubie & usi & ex  
 emplo alijs futurum, in primis puertitiae, quae ex hoc  
 Poemate simul & litteras & Musas, cum rebus &  
 causis spiritualibus, per fideles paedagogos discere  
 poterit. Nam ego me uinum ex illis esse fateor, quos  
 poemata, spiritus moment, ueniuntis delectant, te-  
 nuusq; in eis haereant quam soluta oratio, sit sane  
 uel ipse Cicero & Demosthenes. Ad eum mihi con-  
 tingat in alijs rebus, quanto magis credis mihi id  
 contingere in rebus Psalterij: in quo libro a iuueni-  
 tute sum uersatus, delectatus & exercitatus, nec si-  
 ne magno, Deo gratias, fructu. Nam ut aliorum do-  
 nis meum donum non praferam, hoc tamen sancta

erogati

EPISTOLA.

17  
 arroganti gloriator, quod pro omnibus thronis &  
 regis mundi, ut ille ait, carere nollem illo ipso,  
 quicquid est, quod delectando & meditando in Psal-  
 mis, benedicente spiritu sancto, consecutus sum. Neq;  
 enim tam stultae humilitatis sum, ut dissimulare ne-  
 lim dona Dei in me collata. Ex me ipso sane satis su-  
 perq; habeo quae me humiliunt, & nihil esse doce-  
 ant: in Deo certe superbendum est, in suis donis  
 letandum, triumphandum, gloriosandam est, sciat  
 facio in me ipsis Germanico Psalterio, nunc etiam  
 magis in tuo Eobanico, sed omnia in laudem & glo-  
 riam Dei, qui est benedictus in saecula: In quo  
 bene uale in per petuas aeternitates,  
 Amen. Viuttenberge Caeten.

Augst.

M. D. XXXVII.

B Clariss.

## Supplementa Ismaelitica

Ernst A. Knauf - Amman

## 4. Ijobs Heimat

Wenn die Exegese Schwierigkeiten hat, das Land Uz, den Schauplatz des Ijob-Buches (1,1) zu lokalisieren, liegt das womöglich in der Absicht des Verfassers<sup>1</sup>. Für ihn ist es in erster Linie ein sagenhaft fernes Land, in dem er seine Protagonisten ihre philosophisch-theologischen Dialoge führen lassen kann. Wo immer er sich den Ort der Handlung konkret dachte, durch die Herkunft der Freunde wird ganz Arabien in das Geschehen einbezogen: kommt der eine vom mittleren Euphrat<sup>2</sup>, also dem Nordosten des um die Mitte des 1. Jt. v. Chr. von Arabern bewohnten Bereichs<sup>3</sup>, so der andere aus dem Nordwesten<sup>4</sup> und der dritte schließlich aus dem fernen Süden der arabischen Halbinsel<sup>5</sup>.

- 1 Cf. zuletzt M. GÖRG, Ijob aus dem Lande  $\bar{C}\bar{u}s$ , BN 12 (1980) 7-12; Vf., BN 16 (1981) 22 Anm.12; zur christlichen und islamischen Tradition H. DONNER, Pilgerfahrt ins Heilige Land, Stuttgart 1979, 112 Anm.108.
- 2 Bildad  $ha\check{s}-\check{s}u\check{h}\bar{i}$ :  $\check{S}u^a h$  (Gen 25,2) ist identisch mit neuass.  $\check{S}u\check{h}u$  (Belege bei S. PARPOLA, Neo-Assyrian Toponyms [AOAT 6] Kevelaer etc. 1970, 316; zur Sibilantenentsprechung Vf., BN 16, 21 Anm.4),  $\check{s}u-ah^{KI}$  SIGRIST, JCS 31 (1979) 166 obv. 12 (GÖRG, BN 12, 12 m. Anm.27) gehört nicht hierher (zweifelhaft!). Im Namen Bildad liegt eher eine  $qtll$ -Bildung (cf. A. JAMME, BASOR 172 [1963] 45.49 [Wādī Ḥadramaut] und den qedarenisch und sabäisch belegten Namen Birdād [Vf., Ismael § I 1 Anm.28]) als eine Zusammensetzung der Präposition  $b-$  mit einem Gottesnamen (zum Typ: M. WEIPPERT, Edom [Diss.theol.u.Habil.-Schrift, masch.] Tübingen 1971, Anm.682; W.W. MÜLLER, WO 10 [1979] 26; aber ein theophores Element \*LDD gibt es in altnordarabischen Personennamen nicht, cf. Vf., ZDPV 98 [1982] 170 Anm.7) vor.
- 3 Cf. R. ZADOK, Arabians in Mesopotamia during the Late-Assyrian, Chaldean, Achaemenian and Hellenistic Periods, chiefly according to the cuneiform sources, ZDMG 131 (1981) 42-84.65.
- 4 Der Nisbe ist nicht anzusehen, ob Elīpaz  $hat-t\bar{e}m\bar{a}n\bar{i}$  ein Edomiter oder ein Bürger von Taimā' ist. Cf. zum Eigennamen WEIPPERT, Edom (Anm.2), 246f. Nicht zugehörig ist  $\Theta\alpha\sigma\acute{\iota}\nu\lambda\omicron\varsigma$  (G. HÖLSCHER, HAT I,17 [21952] 2), da sich dieser Name epigraphisch als  $ps'l/fs'l$  findet.
- 5 Vgl. zu Šopar  $han-na^c m\bar{a}t\bar{i}$  den sabäischen Sippennamen  $n^c m\bar{t}$  (Belege bei

Das heißt aber nicht, daß  $\overline{\text{Uš}}$  von Hause aus nicht eine konkrete Landschaft bezeichnet hätte, und die vorliegenden Angaben ermöglichen es in der Tat, sie näher einzugrenzen. Rückt der Autor des Ijob-Buches seinen Helden auch in große räumliche Ferne, in große zeitliche Ferne rückt er ihn nicht. Überfälle von Chaldäern auf die Herden, das Gesinde und das übrige Eigentum (1,17) des Bewohners einer Gegend, die im weitesten Sinne durch die Herkunftsangaben der Freunde umschrieben ist, waren nur in einem Zeitraum von 10 Jahren zwischen 553 v. Chr. und 539 v. Chr. möglich, als sich der neubabylonische König Nabonid in Arabien aufhielt, zwischen Taimā' im Norden<sup>6</sup> und Yaṭrib (al-Madīna) im Süden umherzog, Städte, unter anderem Dedan (al- $\overline{\text{Cūlā}}$ ), überfiel und Viehherden requirierte<sup>7</sup>.

Was aber hatten die Sabäer zu dieser Zeit dort zu suchen (1,15), ein Städter-, Bauern- und Händler-Volk, das wir ganz im Süden Arabiens zu suchen gewohnt sind? Als Tiglathpileser III. 734 Gaza und damit den Endpunkt der Weihrauchstraße besetzte, beeilten sich neben einer Reihe von nordarabischen Städten und Stämmen auch die Sabäer, "Tribut" zu entrichten und sich mit den neuen Herren des für sie lebenswichtigen Verkehrsweges auf guten Fuß zu stellen<sup>8</sup>. Es ist wahrscheinlich, daß sie Ende des 8. Jh. v. Chr. die

---

G.L. HARDING, An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions [NMES 8] Toronto 1971, 594, zum Eigennamen safaitisch (und klassisch) Ṣafar (R.M. VOIGT, ZDPV 97 [1981] 183:7) oder Ḍafar (HARDING, Index, 383), cf. noch M. WEIPPERT, ZDMG.S 1 (1969) 215f. Graphisch bzw. zeitlich-räumlich Fernerliegendes zu *n<sup>Cmh</sup>* bei WEIPPERT, Edom (Anm.2), 253 Anm.797; GÖRG, BN 12, 12 m. Anm.28.

6 Cf. zu Taimā' zuletzt G. BAWDEN, Painted Pottery of Tayma and Problems of Cultural Chronology in Northwest Arabia, in: J.F.A. SAWYER - D.J.A. CLINES ed., Midian, Moab and Edom. The History and Archaeology of Late

Bronze and Iron Age Jordan and North-West Arabia (JSOT.S 24) Sheffield 1983, 37-52 und dagegen immer noch VF., BN 21 (1983), 37-41 m. Anm.6. Bautätigkeit Nabonids in Taimā' erwähnt nur das "Schmähgedicht" (!) II 28f.; Nabonid selbst spricht nur von seinem zehnjährigen "Umherziehen" (H<sub>2</sub>A/B I 22-27) und scheint froh gewesen zu sein, als er wieder nach Babylon zurückkehren durfte (H<sub>2</sub>A/B II 11-14; III 1-6).

7 Vgl. zum "Streifgebiet" des Königs H<sub>2</sub>A/B I 24f, zu seinem Verhalten in Arabien "Schmähgedicht" II 25f.: "Er tötete den König von Taimā' mit dem [Schwert]/ und schlachtete die Herden der Bürger der Stadt." Die Eroberung von Dedan erwähnt auch die Königs-Chronik (W.G. LAMBERT, AfO 22 [1968-69] 4-8) v 20.

8 Cf. M. WEIPPERT, Zur Syrienpolitik Tiglathpilesers III., in: H.-J. NISSEN - J. RINGER ed., Mesopotamien und seine Nachbarn (RAI 25 = BBVO 1) Berlin 1982, II [395-408] 397 m. Anm. 25; zu den arabischen Tributären

Weihrauchstraße fest im Griff hatten und zu diesem Zweck Kolonien auch im Norden Westarabiens unterhielten, eine davon in Dedan<sup>9</sup>. Es ist unwahrscheinlich, daß sie dieses Interessengebiet kampflos räumten, als Nabonid kam. Angesichts der militärischen Potenz des Gegners werden sie sich nicht mit großen Heeresaufgeboten, sondern eher mit Streifscharen und handstreichartigen Überfällen zur Wehr gesetzt haben, so wie sie 200 Jahre später ihren minäischen Konkurrenten zusetzten<sup>10</sup>. Wie das Schicksal derer aussah, die das Unglück hatten, in diesen turbulenten Jahren zwischen die Fronten zu geraten, schildert Ijob 1,15.17.

Nun war es aller Wahrscheinlichkeit nach allerdings nicht Nabonid, der die Sabäer aus Dedan vertrieb. Vielmehr dürften sich in der ersten Hälfte des 6. Jh. v. Chr. die Edomiter eine Form von Oberherrschaft über Dedan angeeignet haben. Jer 49,8 nennt Edom und Dedan als einander benachbarte und voneinander unabhängige, aber offensichtlich miteinander befreundete Größen. Ez 25,13 jedoch setzt irgendeine Art edomitischer Herrschaft über Dedan voraus, die auch archäologische Spuren hinterlassen hat: aus Edom bezogen die Dedaniter einen Typ bemalter Keramik, den sie aufgriffen und imitierten<sup>11</sup>, und den Gott Qaus<sup>12</sup>. So findet Klgl 4,21 seine Erklärung: gerade das macht den Stolz Edoms in dieser Zeit aus, daß es "im Lande Uz" sitzt, d.h.

---

Vf., Ismael § I 1 Anm.16.

9 Vgl. Gen 10,7; 25,3 und cf. H. von WISSMANN, Über die frühe Geschichte Arabiens und das Entstehen des Sabäerreiches. Die Geschichte von Saba' I (SÖAW.PH 301,5) Wien 1975, 81-85; ders., Die Geschichte von Saba' II. Das Großreich der Sabäer bis zu seinem Ende im frühen 4. Jh. v. Chr., ed. W.W. MÜLLER (SÖAW.PH 402) Wien 1982, 171 m. Anm.190 (sabäisches Inschriftenfragment aus Dedan, Anfang 7. Jh. v. Chr.).

10 Vgl. RES 3022 = M 247, Z.2 (343 v. Chr.), wo sich die beiden Vorsteher der nunmehr minäisch gewordenen Handelskolonie in Dedan bei ihren Göttern bedanken, weil sie ihre Karawanen bei einem sabäischen Überfall behütet haben. Von "noch nomadischen" Sabäern oder Chaldäern (so G. FOHRER, KAT [1963] 30.90) kann also keine Rede sein; cf. schon A. GUILLAUME, The Arabic Background of the Book of Job, in: Promise and Fulfilment (FS S.H. Hooke) Edinburgh 1963, 106-127. 107; H. von WISSMANN, Frühe Geschichte (Anm.9), 81.

11 Cf. J.E. DAYTON, Midianite and Edomite Pottery, PSAS 2 (1972) 25-37. 26f.31; P. PARR, in: A. HADIDI ed., Studies in the History and Archaeology of Jordan 1 (1982) 130-133, bes. 131 m. Anm.36; BAWDEN, Painted Pottery (Anm.6), 48-50.

12 Cf. Vf., ZDPV 97 (1981) 191f.

Nordwestarabien bis mindestens Dedan kontrolliert und vom Handel, der durch dieses Gebiet verläuft, profitiert.

Auch Ijobs Lebensweise weist nach Westarabien. Sie vereinigt Ackerbau mit Kamelzucht (1,3.14.16.17; 42,12). Die Domestikation des Kamels erfolgte im Rahmen einer seßhaften Lebens- und Wirtschaftsweise, und auch, als im Laufe des 1. Jt. v. Chr. der Kamelnomadismus aufkam, blieben die bäuerlichen Gebiete Westarabiens, besonders Midian und Nagrān, Zentren der Zucht<sup>13</sup>.

Somit läßt sich die "Bedeutung", d.h. der Geltungsbereich des Landschaftsnamens Uz recht genau auf die engere oder weitere Umgebung von Dedan eingrenzen<sup>14</sup>. Was seine Herkunft anbelangt, so ist es am wahrscheinlichsten, daß er dem Lande selbst entstammt, und tatsächlich scheint es einen einheitlichen Beleg für den Namen zu geben. Eine südsafaitische Inschrift von Bairān<sup>15</sup>, die leider nur in einer Kopie von H.St.J.B. PHILBY vorliegt<sup>16</sup>, lautet:

- 13 Vgl. Jes 60,6 und cf. vorläufig Vf., Midianites and Ishmaelites, in: Midian, Moab and Edom (wie Anm.6), 147-162. 149-151; zu Nagrān von WISSMANN, Großreich (Anm.9), 32f.
- 14 "Und alle Könige des Landes Uz" Jer 25,19 ist eine deplazierte Glosse zu Edom Jer 25,21 nach Klgl 4,21 (oder zu Buz 25,23 nach Gen 22,21?), cf. W. RUDOLPH, HAT I,12 (31968) 164. Die Stämme- und Völkerlisten tragen für Uz nichts aus. Gen 22,21f. stellt Uz mit Aramäern und Chaldäern (wegen Ijob 1,17?), unbestimmbaren und ostarabischen Größen zusammen (Buz, akk. Bāzu und Hazō, akk. Hazū, heute vielleicht al-Ḥasā, cf. Vf., Ismael § I 7 m. Anm.267). Die Verbindung von Uz und Buz könnte auf den redaktionellen unter Ijobs Freunden, Elihu den Busiter (32,2.6.), zurückgehen; auch die Αὐσιταί des Cl.Ptolemäus, Geog. V 18 (19),2 gehören nach Ostarabien. Wie Gen 22,21 ordnet Gen 10,23 (P9??) Uz Aram (und einigen ganz unbekanntem Völkerschaften) zu (Abhängigkeitsverhältnisse?). Mit Gen 36,28 ist Uz schließlich noch in die Horiter-Liste Gen 36,20-28 geraten, die nach WEIPPERT, Edom (Anm.2), 445 vorpriesterschriftlich ist, aber nicht älter sein muß (es wegen Uz kaum sein kann) als das 6. Jh. und damit den gleichen Sachverhalt spiegelt wie Klgl 4,21. Ijob 42,17b Lxx ἐπὶ τοῖς ὄρεσι τῆς Ἰδουμαίας καὶ Ἀραβίας ist wohl nicht mehr als gute Exegese, trifft aber zu.
- 15 Anscheinend identisch mit den Sandsteinfelsen von "Bair" nordwestlich von Ruwāfa, also halbwegs zwischen Dedan (al-<sup>C</sup>ULā) und der Südgrenze des edomitischen Siedlungsgebietes (Rās en-Naqb) gelegen, cf. H.St.J.B. PHILBY, The Land of Midian, London 1957, 158f.
- 16 Cf. das knappe, aber zutreffende Urteil über seine Kopien von E. MONROE, Philby of Arabia, London 1973 = 1980, 316. Die Kopie ist abgedruckt bei A. van den BRANDEN, Les textes thamoudéens de Philby II (BMus 41) Louvain 1956, pl.XVI und ebđ. 94 zuerst bearbeitet. Van den BRANDEN hat nicht erkannt, daß Ph 342f und 342g einen Text bilden; seine Lesungen weichen zum Teil (und ohne erkennbaren Grund) von der Kopie ab.

"l-<sup>17</sup>ht w-slmt w-w'l w-bly<sup>18</sup> w-hrnm <w-><sup>19</sup> w-s<sup>C</sup>bh bn dmlh<sup>20</sup> bn 'ys d'1 cd"  
 (Ph 342 f+g)

"Von 'HT und Salamat und Wā'il und Balī und HRMN und S<sup>C</sup>BH b. DMLH b. Iyās vom Stamme C<sup>Aud</sup>".

Wahrscheinlich handelt es sich bei den sechs Erstgenannten um Brüder. Soweit die Namen Parallelen haben, finden sie sich im safaitischen Onomastikon<sup>21</sup>. Über das Alter der Inschrift läßt sich nicht mehr sagen, als daß sie irgendwann zwischen dem 5. Jh. v. Chr. und dem 4. Jh. n. Chr. angebracht worden ist<sup>22</sup>. Ob C<sup>Aud</sup> ursprünglich Stammesname war und zum Landschaftsnamen geworden ist oder ob es sich umgekehrt verhält, läßt sich auch nicht entscheiden<sup>23</sup>, doch dürfte das Etymon von C<sup>ws</sup> damit gefunden sein<sup>24</sup>.

Gewiß sind nicht alle Elemente des Ijob-Romans für historische Wirklichkeit zu nehmen. Aber sein frühperserzeitlicher Verfasser hat einfließen lassen, was er über den Ort der Handlung, den die Pax Persica dem geographischen Blick gerade erst erschlossen hatte<sup>25</sup>, dessen jüngste Geschichte und die Lebensumstände dort wußte, und das scheint nicht wenig gewesen zu sein.

17 vdB 'dnt.

18 vdB my.

19 Entweder liegt Dittographie des wāw vor oder PHILBY hat mindestens einen Namen übersehen. Für beides gäbe es Parallelen.

20 vdB kmlh.

21 S<sup>C</sup>BH ist hapaxlegomenon, ebenso DMLH, zu den saf. dml (arab. Dumail?) und tham. dmlt (Ja 2194L: A. JAMME, RSO 45 [1970] 109) zu vergleichen ist. - Nachweise der Parallelen sonst bei HARDING, Index (Anm.5).

22 Das sind, sieht man von den protoarabischen und wenigen archaischen Inschriften aus der Umgebung von Dūma und Taimā' ab, die Eckwerte für die altnordarabische Epigraphik überhaupt. Da die Herkunft und Entwicklung der einzelnen Schriften noch weitgehend im Dunkeln liegt, ist die Zugehörigkeit zu einem Schrifttyp (wie hier dem südsafaitischen) ohne chronologische Relevanz.

23 Daß Stämmenamen zu Ländernamen werden können, ist bekannt (franz. Allemagne), ebenso Orts- und Landschaftsnamen zu Volks- und Stämmebezeichnungen, vgl. "Edom" und im Safaitischen den 'al Numārat (etwa HARDING, ADAJ 2 [1953] 33:82 u.ö.), der wohlbekannte Ort CIS V 241 u.ö.

24 Cf. zur bisherigen Unsicherheit WEIPPERT, Edom (Anm.2), 243, zur Vokalisation Lxx Αὐσίτις, arab. C<sup>Aud</sup> bei W. CASHEL, Ġamharat an-nasab II, Leiden 1966, 206. Doch kennt Ptolemäus auch Οὐδηνοί (Geog.VI 7,21) in Nordwestarabien (var. Οὐαδηνοί) in der Nachbarschaft von Ταμὺδ (Tamūd), Ἀναταῖοι (Anbāt - Nabatäern) und Ἀσπιβαῖοι (Yaṭribäern - Medinensern).

25 Daß die älteste Prosa in Ijob 1f.42 nicht älter sein kann, hat P. WEIMAR, BN 12 (1980) 79f. gezeigt.

## 5. Die Haartracht der alten Araber

"Araber" waren zuerst nur die Beduinen, die nomadischen Kamelzüchter der arabischen Wüste; *ʿarab* war ihre Selbstbezeichnung, die von den Anliegern der Wüste als Fremdbezeichnung übernommen wurde, und ist so eins der am frühesten bezeugten Wörter arabischer Sprache<sup>1</sup>. Die Geschichte der frühen Araber läßt sich in drei Perioden gliedern. Auf erste Spuren einer noch nicht beduinischen, aber "südsemitischen", also proto-arabischen Bevölkerung an den Rändern Syrien-Palästinas gegen Ende des 2. Jt. v. Chr.<sup>2</sup> folgt in der ersten Hälfte des 1. Jt. v. Chr. die protobeduinische Epoche, in der es zum ersten Mal zu nomadischer Kamelzucht in nennenswerten Umfang kam<sup>3</sup>. Von der Mitte des 1. Jt. v. Chr. bis zum 3. Jh. n. Chr. beherrschten die Frühbeduinen die Wüste; zu ihnen gehörten die Nabatäer und die Safaiten, und diese Epoche hat uns als erste Texte in (altnord)arabischer Sprache in größerer Zahl hinterlassen<sup>4</sup>. Im 4. Jh. n. Chr. wurden die Frühbeduinen von den Vollbeduinen abgelöst; dieser Kultur ist die klassisch-arabische Dichtung (und damit die Sprache dieser Dichtung) zu verdanken<sup>5</sup>.

Diese Einteilung beruht auf der Geschichte der arabischen Sprache und jener der Beziehungen zwischen Mensch und Kamel in der arabischen Wüste<sup>6</sup>. Weitere "Leitfossilien" lassen sich finden; so gehört z.B. zur frühbeduini-

- 1 Selbstbezeichnung, da das Wort bei ihren Nachbarn ungefähr zur gleichen Zeit auftaucht, die es kaum voneinander entlehnt haben können: ass. *Arubu* mit ass. Vokalharmonie) seit Salmanasser III., häufiger seit Tiglathpileser III; altsüdarabisch *ʿrb<sup>m</sup>* RES 3945,17 (Karib'il Watar I., Anfang des 7. Jh. v. Chr.), häufiger erst seit dem 1. Jh. v. Chr. (*ʿrb*, *ʿrbn*); hebr. *ʿrb* seit Jeremia (Jes 13,20; 21,13 sind jünger). Aufgrund des ass. *kurA-ri-bi ša nipih šamši* "das Araberland, wo die Sonne aufgeht" Sargon 188 (Lie) in Medien läßt sich die ethnische Konnotation des Begriffes nicht bestreiten, da aus jener Gegend einige protoarabische Inschriften stammen, cf. G. GARBINI, AION 36 (1976) 169-171.
- 2 Cf. vorläufig Vf., BN 13 (1980) 35-40; ders., Biblica 64 (1983) 428-29 m. Anm.4.
- 3 Cf. Vf., Ismael, Register s.v. "Kamel", "-sattel", "-zucht"; "Beduinen", "Früh-", "Proto-".
- 4 Cf. zu den Safaiten W.W. MÜLLER, Safaitisch (Safatenisch), in: W. FISCHER ed., Grundriß der Arabischen Philologie I, Wiesbaden 1982, 22-25; zu den Nabatäern Vf., Ismael § III 5.
- 5 Cf. vorläufig Vf., "Als die Meder nach Bosra kamen", ZDMG 134 (1984) im Druck.
- 6 S.o. "Ijobs Heimat", Anm.13. Bemerkenswerterweise hat sich das Kamelnomadentum in Arabien zur gleichen Zeit herausgebildet, als Ziehbauern in den

schen Periode eine charakteristische Haartracht.

Die Protobeduinen der assyrischen Reliefs aus der Zeit Tiglathpileasers III und Assurbanipals tragen das lange Haar schlicht nach hinten zurückgekämmt (Abb.1 und 2); wenn diese Frisur mit einer anderen zu verbinden ist, dann mit jener der ššw<sup>7</sup>. Um die Wende vom 7. zum 6. Jh. v. Chr. jedoch sind für den Propheten Jeremia die Wüstenbewohner schlechthin q'sūṣē pē'ā "am Rand ab-geschrittene"<sup>8</sup>. Hier ist offensichtlich die Haartracht gemeint, die auch Herodot III,8 als die typisch arabische schildert: "sie scheren sich kreis-rund, indem sie sich auch unter den Schläfen rasieren", und die Lev 19,27 verboten ist: "ihr sollt nicht den Rand eures Kopfes kreisförmig machen". So könnte man einen Augenblick denken, diese Frisur sei das Gegenteil jener der orthodoxen Juden heutzutage, die mit ihren Schläfenlocken Lev 19,27 Ge-nüge zu tun meinen<sup>9</sup>. Das wäre verfehlt; schon der sprachliche Befund steht dagegen, da der Text von pē'ā im Singular spricht und nicht von pā(?)*ṭayim* - daß ein paarweise vorkommender Körperteil anders als mit dem Dual bezeichnet würde, geht nicht an. Zum Glück sind uns von den Arabern, wie sie Jeremia und Herodot vor Augen hatten, auch bildliche Darstellungen erhalten geblieben: in Form der Tributbringer-Reliefs aus dem Palast Darius I. in Persepolis<sup>10</sup>.

---

Steppen Eurasiens zum Pferdereiternomadentum übergangen, cf. K. JETTMAR, Die Entstehung der Reiternomaden, Saeculum 17 (1966) 1-11.

- 7 Die ihrerseits ein "Leitfossil" zur Identifikation von ššw auf bildlichen Darstellungen ist, cf. M. WEIPPERT, Biblica 55 (1974) 269 m. Anm.3; 280. Besonders der Araber Tiglathpileasers III. (Abb.1) ähnelt den ššw noch sehr. Um zu behaupten, die Protobeduinen seien auf der einen Seite so aus der von den Ägyptern ššw genannten nicht-urbanen Bevölkerungsgruppe des spätbronzezeitlichen Syrien-Palästinas hervorgegangen wie auf der anderen Seite die Judäer und Israeliten, Ammoniter, Moabiter und Edomiter (cf. WEIPPERT, Biblica 55, 279f.), bedürfte es freilich noch weiterer Indizien. Hinzuweisen bliebe freilich darauf, daß die ššw sprachlich keine Einheit gebildet haben müssen, und daß die nordarabische Sprache, die morphologisch (nicht morpholexikalisch!) unter allen semitischen Sprachen dem Westzentrasemitischen (d.h. u.a. dem Kanaanä-ischen) am nächsten steht, durch die Überlagerung eines südsemitischen Substrats mit einem zentralsemitischen Superstrat entstanden ist.
- 8 Jer 9,25 (erläutert mit "die in der Wüste wohnen"); 25,23 (in V.24 re-daktionell fortgeführt mit "und alle Könige Arabiens"); 49,32 (im Rahmen eines Orakels "Gegen Qedar").
- 9 So J. WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums, Berlin 2 1897 = 1961, 198. Zutreffend schon A. KNOBEL, KEH 12 (1857) 513.
- 10 Cf. G. WALSER, Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis (Tehe-raner Forschungen 2) Berlin 1966, 97; Tf.27.76. WALSER hält das Haar der

Die arabischen Tributäre haben das Haar über der Stirn und an den Seiten, von einem Ohr zum anderen, gerade abgeschnitten, so daß sich, von vorne gesehen, eine Art Halbkreis von Ohr zu Ohr ergäbe; im Nacken schwingt es natürlich aus (Abb.3). Nach Herodot war diese Haartracht religiös begründet, das macht ihr Verbot im Leviticus verständlich; doch bleiben die Vorstellungen und Praktiken, die damit verbunden waren, für uns ganz im Dunkeln<sup>11</sup>.

Die Götter, die Herodot als die einzigen Götter seiner arabischen Informanten bezeichnet, waren auch die Hauptgötter der Nabatäer<sup>12</sup>. So überrascht es nicht, daß wir die Haartracht der Araber Herodots bei den nabatäischen Königen wiederfinden, vom ersten, dessen Porträt uns auf Münzen erhalten geblieben ist, Aretas III. (87-63 v. Chr.), bis zum letzten Herrscher dieses Reiches, Rabb'el II. (71-106 n. Chr.)<sup>13</sup>. Über der Stirn weiterhin kurzgeschnitten, bedeckt das Haar jetzt jedoch die Ohren und fällt im Nacken weiter herab, vgl. Abb.4 bis 6. Ihre Haartracht ist ein weiteres Indiz, daß die Nabatäer aus den Qedarenern hervorgegangen sind, die für Jeremia (2,10) die syrische Wüste in ihrer Gesamtheit repräsentiert haben<sup>14</sup>. Zugleich unterscheiden sich die Nabatäer mit diesem Merkmal von den Vollbeduinen des 4. bis 20. Jh. n. Chr. Bei ihnen wurde nur Sklaven und Kriegsgefangenen das Stirnhaar abgeschnitten<sup>15</sup>. Wer von sich aus die beduinische Zopffrisur aufgab, kehrte sich auch von der beduinischen Lebensweise ab<sup>16</sup>. So ist es berechtigt, in der von Jeremia und Herodot geschilderten und auf den persischen Reliefs und nabatäischen Münzen dargestellten Haartracht ein Characteristicum der frühbeduinischen Periode in der Geschichte der Wüstenbewohner zu sehen.

Araber für "hochgekämmt", doch das ergäbe nicht die scharfe Kante, die auf den Reliefs zu sehen ist.

- 11 καὶ τῶν τριχῶν τὴν κορυφὴν κείρεσθαι φασὶ κατὰ περ αὐτὸν τὸν Αἰδύουσον κέκασθαι· κείρονται δὲ περιτρόχαλα, ὑποξυρῶντες τοὺς κροτάφους; dazu J. HENNINGER, Arabica Sacra (OBO 40), Freiburg-Göttingen 1981, 303 Anm.81 (Lit.).
- 12 Cf. Vf., Ismael § III 5 m. Anm.602 bis 604.
- 13 Die nabatäischen Münzen sind zusammengestellt bei Y. MESHORER, Nabataean Coins (Qedem 3) Jerusalem 1975. Nur der vermeintliche zweite "Obodas II.", der von 62-60 v. Chr. regiert haben soll (ebd. 16-20; pl.I:9.10), trägt das Haar auch im Nacken kurz und wird dadurch noch suspekter, als er ohnedies schon ist.
- 14 Cf. Vf., Ismael § III 4.
- 15 Cf. G. JACOB, Das Leben der vorislāmischen Beduinen nach den Quellen geschildert (Studien in altarabischen Dichtern III) Berlin 1895, s.v.; WELLSHAUSEN, Reste (Anm.9), 198.
- 16 Cf. C.M. DOUGHTY, Travels in Arabia Deserta, London<sup>3</sup> 1936 = New York 1979, II 261-263.



1



2



3



4



5



6

Zu den Abbildungen

- 1 Araber zur Zeit Tiglathpileasers III (Ende des 8. Jh. v. Chr.) nach M. WÄFLER, Nicht-Assyrer neuassyrischer Darstellungen (AOAT 26) Kevelaer/Neukirchen-Bluyn 1975, 157 Abb.80 (BM 118878).
- 2 Araber zur Zeit Assurbanipals (Mitte 7. Jh. v. Chr.) nach R.D. BARNETT, Assyrische Skulpturen, Recklinghausen 1975, 176 (BM 124926).
- 3 Araber zur Zeit Darius I. (Ende 6. Jh. v. Chr.) nach G. WALSER, Völkerschaften (Anm.10), Tf.76.
- 4 Aretas III. (87-63 v. Chr.) nach MESHORER, Coins (Anm.13), pl.I:5.
- 5 Obodas II. (30-9 v. Chr.) nach [C.B. RÜGER - G. HELLENKEMPER-SALIES ed.], Die Nabatäer. Erträge einer Ausstellung im Rheinischen Landesmuseum Bonn 24. Mai - 9. Juli 1978 (Kunst und Altertum am Rhein 106) Köln - Bonn 1981, Tf.89:4.
- 6 Rabb'el II. (71-106 n. Chr.) nach "Die Nabatäer", Tf.89:8.

The "Epistolary Perfect" in Hebrew Letters<sup>1</sup>

Dennis Pardee - Chicago

As one reader<sup>2</sup> of the manuscript of my article on the Arad letters<sup>3</sup> and now Walter GROSS in a recent fascicle of this journal<sup>4</sup> have questioned my use of the phrase "epistolary perfect"<sup>5</sup> for certain usages of the perfect form in Hebrew letters<sup>6</sup>, a more explicit statement regarding the term appears to be in order.

The term "epistolary" as applied to a verbal form was simply borrowed from classical grammar, for in Greek, for example, "epistolary" aorist and perfect (rarely imperfect) forms are used by the writer of a letter or inscription for statements regarding the situation of the writer when writing: "The writer of a letter or book, the dedicator of an offering, may put himself in the position of the reader or beholder who views the action as past...."<sup>7</sup>

- 1 Thanks are here rendered to Peter Th. DANIELS, University of Chicago, Paul-E. DION, University of Toronto, and S. David SPERLING, Hebrew Union College (New York), who were kind enough to read an earlier draft of this paper and to make several suggestions and corrections.
- 2 Anonymous; unpublished.
- 3 Letters from Tel Arad, UF 10 (1978) 289-336.
- 4 BN 18 (1982) 69, n. 168.
- 5 I assume that it is the phrase "epistolary perfect" to which GROSS refers as "wenig klaren syntaktischen Erläuterung," since otherwise my analysis is the same as his.
- 6 UF 10 (1978) 300, 311; D. PARDEE, S.D. SPERLING, J.D. WHITEHEAD, and P.-E. DION, *Handbook of Ancient Hebrew Letters* (Chico, CA: Scholars Press, 1982) 35, 49 (henceforth cited as *Handbook* - the texts cited below are also cited in the order in which they are treated in the *Handbook*).
- 7 H.W. SMYTH, *Greek Grammar* (Cambridge, MA: Harvard, 1963) §1942. Stephen C. LEVINSON cites the Latin "epistolary tenses" under "descriptive approaches" to deixis in *Pragmatics* (Cambridge Textbooks in Linguistics; Cambridge: Cambridge University Press, 1983) 74, with a reference to R. LAKOFF, *Tense and Its Relation to Participants*, *Language* 46 (1970) 838-49 (who discusses the Latin epistolary usages on p. 847).

Occurrences in Hebrew letters are clearest in the *praescriptiones* of letters. Examples such as *šlh* in Arad 16:1 indicate that the perfect forms are indeed specifically epistolary and not simply perfects of completed action, as one might argue for the *brk* formula (in the same letter and in Arad 21 and 24). A list is here provided of all forms of which I am aware which should be termed "epistolary" perfects, followed by another list of forms which I would specifically exclude from that category:

Arad 3:2-3 *wšwk ḥnnyhw* 'Hananyahu (hereby) orders you ...'<sup>8</sup>

Arad 16:1-3 *'ḥk ḥnnyhw šlh lšlm 'lyšb wišlm bytk brtk lyhwh* 'Your brother Hananyahu (hereby) sends greetings to (you) Elyashib and to your household. I (hereby) bless you to YHWH.'<sup>9</sup>

The word "perfect" of my phrase is, of course, simply the traditional name for the *qatal* or "suffix-conjugation" verbal form. The term "epistolary perfect" is not meant to describe a syntactically distinguishable entity of Hebrew grammar but one usage of the perfect form among others. The term "epistolary" (aorist, perfect, imperfect, pluperfect, etc.) has been thought necessary in classical grammar, one may assume, because modern usage differs - at least in English one says 'I am writing to inform you that ...' (though the present perfect is also acceptable, especially near the end of the letter, if properly qualified, e.g., 'I have written this letter to you ...'). The "epistolary" perfect is thus a modern translational category of grammar and is to be seen as representing a different way of describing a given entity from that used in English, for example, and not as an overtly marked grammatical category.

- 8 One could perhaps describe *šwk* as a simple perfect of completed action leading up to the present letter since *ḥnnyhw* had to give the order before the writer could write it down. I termed it an "epistolary" perfect because the writer is transmitting the order and in English, at least, this would be done in the present tense for an order of which the letter is the immediate transmission. The "hereby" of my translation is meant to convey the epistolary aspect and thus reflects the usual translation of the "performative perfect," e.g., *ntty* 'I (hereby) give'. (For a recent linguistic discussion of performatives, see LEVINSON, *Pragmatics* [cited in n. 7], pp. 226-63). Note that the *brk* formula is probably itself a "performative" perfect since it is attested in at least one non-epistolary context (see next note).
- 9 The transitive *brk* formula is always in the perfect; see Handbook, p. 49; B. COUROYER, "brk et les formules égyptiennes de salutation," RB 85 (1978) 575-85. For the possibility that the Kuntillet Ajrud attestations of the *brk* formula were also epistolographically inspired, see A. LEMAIRE, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël* (Orbis Biblicus et Orientalis 39; 1981) 28. Note that LEMAIRE apparently does not consider the Khirbet el-Kom example of the formula to have been inscribed by a scribe practicing his epistolary phrases (*ibid.*, p. 15 and RB 84 [1977] 597-603).

Arad 21:1-3 *bnk yhwkl šlh lšlm gdlyhw [bn] 'ly'r wišlm bytk brtkk*  
*l[yhw]h* 'Your son Yehukal (hereby) sends greetings to (you)

Gedalyahu [son of] Elyair and to your household. I (hereby) bless  
you to [YHW]H.'

Arad 24:18-19 *hnh šlhty lh<sup>C</sup>yd bkm* 'I (hereby) send<sup>10</sup> (you this message)  
to warn you ...'

Arad 40:1-3 *bnkm gmr[yhw] wnhmyhw šlh[w lšlm] mlkyhw brtk[k l yhw]h*  
'Your son Gemar[yahu], as well as Nehemyahu, (hereby) sen[d greetings  
to (you)] Malkiyahu. I (hereby) bless [you to YHW]H.'

Arad 40:5-6 [*wkbtb*]y 'l 'dny '[I (hereby) write to my lord ...',<sup>11</sup>

Lachish 3:1-2 *<sup>C</sup>bdk hws<sup>C</sup>yhw šlh l[h]g[d] l['d]ny [y]wš* 'Your servant  
Hoshayahu (hereby) [re]po[rts] to my [lor]d [Ya]ush.'

Lachish 3:19-21 *wspr ... šlhh<sup>C</sup>b<d>k 'l 'dny* 'As for the letter  
of ..., I (= your servant) (herewith) send it to my lord.<sup>12</sup>

Lachish 5:6-7 *hšb<sup>C</sup>bdk hspzm 'l 'dny* 'I (= your servant) (herewith)  
return the letters to my lord.'

papMur 17:1 [*š*]lh *šlht 't šlm bytk* 'I (hereby) send heartfelt greetings  
to your household.'<sup>13</sup>

I have only found one example from the Bar Kochba letters of a form  
that might have been a perfect in the earlier periods, viz., *m<sup>C</sup>yd 'ny*  
'I swear' in papMur 43:3. DION has pointed out to me that the imper-  
fect formula *yd<sup>C</sup>yhy lk* in papMur 42:2-3 would not be expected to  
occur in the perfect because similar forms are attested in the older  
Aramaic letters<sup>14</sup> which do have other "epistolary" perfects (see  
note 27, below). Another form which might be considered an "episto-  
lary" perfect is the signature formula *ktbh*. I would not accept such

10 Because this example is from the body of the letter, English usage would  
here permit the present perfect (cf. Handbook, p. 60, "I have sent").

11 If correctly restored by the editor, this interpretation is probable.

12 It appears very likely to me that the letter in question was sent along  
with Lachish 3; the author is not referring to a previous situation.

13 The context is uncertain and the infinitive absolute otherwise unattest-  
ed in this formula, but the "epistolary" character of *šlh* must be judged  
likely from the examples cited above.

14 DION cites *ydy<sup>C</sup>yhwy lk* 'may it be known to you' (AD 4:3; 7:8); *ydy<sup>C</sup>*  
*lhw' lmlk'* (Ezra 4:12, 13; 5:8). There are also parallels for the partici-  
pial form cited here above and below ad Tannaitic Hebrew, e.g.,  
Ezra 4:16; 7:24.

a classification for two reasons: 1) *ktbh* is a quasi-legal formula and thus is not a statement addressed to the reader on the same footing as the *šlh* formula cited above<sup>15</sup>. 2) *ktbh*, as a signature formula at the end of a letter, follows the action it describes and thus the perfect is correct even from the English point of view, whereas the *šlh* formula was written down before it was carried out and is thus a true "epistolary" perfect.

Phoenician: KAI 50:1 'mr 'h<sub>1</sub>tk bš' '(Thus) says your sister Basu'  
(Basu being the writer of the letter).

KAI 50:2 *brktk* = Arad 16, 21, 24.

Biblical Hebrew: 2 Kings 5:6 *šlh<sub>1</sub>ty* 'I (herewith) send ...'<sup>16</sup>

2 Chron. 2:12 *šlh<sub>1</sub>ty* 'I (herewith) send ...'<sup>17</sup>

Tannaitic Hebrew appears to prefer participles, as was noted above for the Bar Kochba correspondence, according to the examples cited by SPERLING in our Handbook (e.g., Handbook §8.2.2 A 29 *mhwd<sup>c</sup>n*'; §8.5.2 A 1 *šw'1*)<sup>18</sup>.

I would specifically exclude from the category of "epistolary" perfects the following perfect forms, for the reasons noted:

The perfect forms in the Mešad Ḥashavyahu letter, which are apparently describing the situation leading up to the letter, not epistolary actions.

Arad 16:4 *šlh<sub>1</sub>ty*. I have interpreted this form as describing a past action<sup>19</sup>. The phrase *mbytk* 'from your house' which immediately precedes *šlh<sub>1</sub>ty* seems, in any case, to rule out an interpretation of the form as specifically "epistolary."

Arad 17:8 *ntn*: an archival note, rather than an epistolary remark<sup>20</sup>.

---

15 For the identification of the *ktbh* signature formula, see PARDEE, DION, and WHITEHEAD, JBL 97 (1978) 341-42; Handbook, pp. 125, 130-31, 152.

16 Following the epistolary formula *kbw' hšpr hzh 'lyk* 'when this letter reaches you', we translated *šlh<sub>1</sub>ty* as a future perfect in the Handbook (p. 172).

17 Again, the present perfect is acceptable here in English and we translated thus in the Handbook (p. 180).

18 For Handbook §8.1.2:8 *ydw<sup>c</sup> yh'*, see note 14, above.

19 See my note, UF 10 (1978) 311.

20 UF 10 (1978) 326; Handbook, p. 53.

Arad 21:3  $\overset{C}{\check{s}h}$  refers to an act of the addressee.

Arad 40:4-5  $h\dot{t}h$  ... 'm[rt] describe the situation leading up to the letter.

Arad 40:6-7  $r\dot{s}h$ : ditto.

Arad 40:7-8 [b]' ...  $ntn$ : ditto.

Arad 40:9  $yd^C\dot{t}h$ : cognitive perfect.

Arad 40:10  $nttm$  describes the situation leading up to the letter.

Arad 40:11  $ln$ : either participle or ditto.

Arad 40:12  $bq\check{s}$  ... [ $ntt$ ] describe situation leading up to the letter.

Arad 40:15 [ $\overset{C}{\check{s}t}h$ ]: ditto.

Arad 111:5  $hyh$ : context uncertain.

Lachish 2:4  $zkr$ : describes situation leading up to the present letter (literal English 'has remembered').

Lachish 2:6  $yd^C\dot{t}h$ : cognitive perfect.

Lachish 3:6  $\check{s}l\dot{h}$ : describes situation leading up to the letter (note 'yesterday' in the same line).

Lachish 3:7  $dwh$ : ditto or verbal adjective.

Lachish 3:8 'mr: same as line 6.

Lachish 3:9  $nsh$ : general historical statement.

Lachish 3:12  $qr'ty$ : action singled out from list of repeated past actions<sup>21</sup>.

Lachish 3:13  $hgd$ : same as line 6.

Lachish 3:14  $yrd$  is embedded in repeated previous message, where it apparently described a situation leading up to that message.

Lachish 3:18  $\check{s}l\dot{h}$  apparently describes a past action<sup>22</sup>.

Lachish 4: All perfects describe past situations.

Lachish 5:4 [ $\check{s}$ ]l $\dot{h}t$  describes action leading up to the present letter.

Lachish 6:3  $\check{s}l\dot{h}$ : ditto.

Lachish 6:13-14  $qr'$  ...  $hyh$ : describe situation leading up to the present letter.

21 See T.O. LAMBDIN, Introduction to Biblical Hebrew (New York; Scribner's, 1971) §197.

22 It is not impossible that the writer is requesting guidance concerning a demand made upon him by  $knyhw$ , though I consider it doubtful that  $hw\check{s}^C yhw$ , perhaps the self-professed "dog" ( $k\dot{l}b$ ) of other Lachish letters would have so put off  $knyhw$ , who is termed a  $\check{s}r$ , i.e., a  $\acute{s}ar$ , a commanding officer certainly higher in rank than was  $hw\check{s}^C yhw$ .

Lachish 18:2 *šlh*: ditto<sup>23</sup>.

papMur 17:1 *'mr*: context uncertain (if it is the writer speaking in the third person, as in KAI 50:1 cited above, the form may well be an "epistolary" one).

Phoenician: KAI 50:3 *šlht*: refers to situation leading up to the present letter, as perceived by the writer.

KAI 50:4 *ml't*: context uncertain.

Biblical Hebrew: I will not specifically note non-"epistolary" perfect forms in the letter fragments preserved in the Bible, but it is worth noting that the prophetic form *kh 'mr* which is quoted in the letter (-form) recorded in 2 Chron. 21:12-15<sup>24</sup> does not contain an "epistolary" perfect since it describes a pre-epistolary speech-act (i.e., YHWH speaks to Elijah, who then writes to Jehoram). Compare the various references to previous messages and letters in the Arad and Lachish letters cited above, this section.

In this short note I have made no attempt to establish the "epistolary" perfect as a general Near Eastern phenomenon, but it appears that it may well be one for a casual glance turned up examples immediately in sources as disparate, geographically, culturally, and linguistically, as Mari Akkadian<sup>25</sup>,

---

23 Note *yšlh* in line 1, probably for sending something elsewhere and otherwise than with the present letter.

24 Handbook, p. 181.

25 ARM(T) I 24:3-5 *a-nu-um-ma me-ḥe-er tuḫ-pi-im ša a-na Iš-ḫi-<sup>d</sup>Addu ú-ša-at-ṭe<sub>4</sub>-ru i-na tuḫ-pi-ia an-ni-im ú-ša-at-ṭe<sub>4</sub>-ra-am-ma uš-ta-bi-la-kum* "Or çà, la réponse de la tablette que j'ai fait écrire à Išḫi-Addu, dans cette mienne tablette je l'ai fait recopier et je te l'envoie." The "epistolary" perfect form is *uš-ta-bi-la-kum*, for the letter to which reference is made is written, below, on the very same tablet. Note that the D-preterite *ú-ša-at-ṭe<sub>4</sub>-ra-am-ma* is used with respect to the Š-perfect *uš-ta-bi-la-kum* very much like the pluperfect with respect to the imperfect in Latin epistolary usage (see LAKOFF, Language 46 [1970] 847, cited above, n. 6).

26 E.g., CTA 52 (= UT 89 = KTU 2.12):6-11 *l p<sup>c</sup>n 'adyt<sup>v</sup> šb<sup>c</sup>d w šb<sup>c</sup>,id mrḫgtm qlt* 'At the feet of my lady, seven times (this way), seven times (that) (from) afar do I (hereby) fall.' This particular formula is, of course, frequent in Ugaritic letters and has many parallels in the El Amarna letters, usually in the preterite, though with some West-Semitic "suffix conjugation" forms.

27 E.g., Hermopolis 1:12-13 *šlmky šlht sprh znh* 'In order to greet you do I (hereby) send this letter'; 3:5 *šlm whyn šlht lk* 'Well-being and (long) life [i.e., greetings for said] I (hereby) send to you.' (It is also in the Hermopolis letters that the *brk* formula, though not exclusively epistolary in usage [see notes 8 and 9, above], is most consistently used.) DION has called my attention to a like usage of the Aramaic *hwšr*, synonym of *šlh* 'send': [... *K<sup>Cn</sup> hw]šrt lk gbnh* 'Now, I (herewith) send you a cheese' (so A. DUPONT-SOMMER, who has only partially edited this text, CLERMONT-GANNEAU 167, in CRAI 1947, p. 180). DUPONT-SOMMER has, elsewhere (Revue des Etudes Sémitiques et Babyloniaca 1942-45, p. 70; RSO 32 [1957] 406), compared the Aramaic forms of *hwšr* with various forms of *uššuru* in Amarna Akkadian and, though DUPONT-SOMMER did not make the point, *uššuru* is occasionally used in "epistolary" perfect (suffix-conjugation) forms, e.g., EA 34:52 (reference to oil apparently sent with the letter) and EA 120:41 (reference to a list of items written on the obverse of the same tablet), both times *ušširti*.

Erwägungen zu Tradition und Geschichte in Jos 24

- ein Versuch -

Hartmut N. Rösel - Qiryat Tivon

"Der Bericht vom 'Landtag zu Sichem' in Jos. 24 ist die bedeutendste Überlieferung, die uns aus der Zeit der Entstehung des Zwölfstämmeverbandes Israel zugekommen ist." Dieser häufig zitierte Satz von H.-J. KRAUS (161) spiegelt eine immer noch weit verbreitete Auffassung dieses Kapitels wider. Gegen diese Meinung erhoben sich jedoch kritische Stimmen bis hin zu der von L. PERLITT. PERLITT verwies auf die "ganz und gar dt Form und Sprache von Jos 24, die das Herauslösen 'einer alten Überlieferung' verbietet" (272). "Einen (nur auf dem Zeugnis von Jos 24) ruhenden 'Sichembund' hat es im vorstaatlichen Israel nie gegeben" (265). - M. E. entspricht diesem Spannungsbogen der Meinungen ein Spannungsbogen in der Überlieferung von Jos 24. Das biblische Kapitel ist von ambivalentem Charakter, was im folgenden aufgezeigt werden soll.

Zu diesem Zweck sei Jos 24 zunächst unter literarischem Gesichtspunkt geprüft. Anschließend sollen hieraus Konsequenzen für das Verständnis des Kapitels und seinen historischen Ertrag gezogen werden.

Jos 24 beginnt - nach der kurzen Einleitung - mit einer längeren Gottesrede aus dem Munde Josuas, die hauptsächlich einen historischen Rückblick enthält. Diese Gottesrede mündet in einen Dialog zwischen Josua und "dem Volk". Die Aufforderung, "dem HERRN zu dienen", bildet das zentrale Thema dieses zweiten Teils des Kapitels und erscheint in mehreren Variationen. Dabei klingt die Formel  $l^{c}bd \ 't \ YHWH$  immer wieder an. Unter inhaltlichem Gesichtspunkt ist deutlich, daß der historische Rückblick sowie die darauffolgende Aufforderung  $l^{c}bd \ 't \ YHWH$  den Kern von Jos 24 bilden. Ein kurzer zusammenfassender Vers (25) konstatiert den Bundeschluß. Der letzte Teil konzentriert sich hauptsächlich auf das Thema des Zeugen, welches auch schon vorher anklang.

Es stellt sich nun die Aufgabe, die späteren Schichten - besonders die dt Schicht - von der früheren Überlieferung abzuheben.

Es mag richtig sein, daß eine saubere literarkritische und traditionsgeschichtliche Scheidung der verschiedenen Schichten in Jos 24 nicht möglich ist. Wenn aber die Tatsache zutreffend ist, daß in diesem Kapitel älteres Gut verarbeitet ist, kommt man - trotz der Einwände von PERLITT - nicht um diese Aufgabe herum. Dabei muß aber die von PERLITT bestrittene Grundvoraussetzung wahrscheinlich gemacht werden, wonach in Jos 24 tatsächlich älteres Gut verarbeitet ist. Dazu zunächst nur folgendes:

- (1) NOTH (68) verweist zutreffend darauf, daß der Unterschied zwischen Jos 24 und Jos 23 genau den zwischen einer auf älterer Überlieferung beruhenden Komposition und einer rein literarischen Schöpfung widerspiegelt.
- (2) PERLITT (271-279) hält für wahrscheinlich, daß sich der Verfasser von Jos 24 in verschlüsselter Form gegen die "fremden Götter" des assyrischen Staatskults des 7. Jh. v. Ch. wendet. Aber ist es denkbar, daß ein später Verfasser aus diesem Grund den Erzvätern Götzendienst unterschiebt?

Hier ist am wichtigsten, daß der ganze mittlere Teil von V. 11b (außer: *w'tn 'wtm bydkm*) bis V. 24 (bis auf noch zu nennende Ausnahmen) nicht der frühesten Schicht des Kapitels zugehört, sondern hauptsächlich von einem - vergleichsweise frühen - dt Verfasser stammt. Hierfür gibt es einige Hinweise:

(1) V. 14 und V. 23 stehen im Rahmen des ganzen Kapitels parallel: Auf *w<sup>c</sup>th* folgt die Aufforderung, die fremden Götter abzutun "und dem HERRN zu dienen". Dies könnte ein Indiz dafür sein, daß das Dazwischenstehende sekundär ist.

(2) Im Grundthema, der Aufforderung YHWH zu dienen, sind mehrere spätere Variationen zu erkennen. Der historische Prolog mündet sachgemäß in die Aufforderung, die fremden Götter abzutun und YHWH zu dienen. Demgegenüber ist V. 15, die Aufforderung zur Wahl zwischen drei Möglichkeiten (a) YHWH (b) den Göttern der Väter (c) den Göttern der Amoriter, sekundär. Die Feststellung ist wichtig, daß sich in V. 15 nichts Ursprüngliches erhalten hat. Die positive Aufforderung, "dem HERRN zu dienen", und nur sie, ist so fest in der Überlieferung verankert, und sie wird so oft wiederholt, daß an der Ursprünglichkeit dieses Motivs m. E. nicht gezweifelt werden kann; vgl. im unmittelbaren Zusammenhang V. 14. Sekundär sind auch die Worte Josuas: "Ich aber und mein Haus wollen dem HERRN dienen". Aber selbst wenn sie ursprünglich wären, können sie nicht so gedeutet werden, daß Josua und sein Haus - oder vielleicht auch die Stammesgruppe, zu der Josua gehört - YHWH schon längere Zeit "dienen", da diese Worte genau der Antwort des Volkes ent-

sprechen, vgl. V. 18: "Auch wir wollen dem HERRN dienen". Beide Male ist eine Entscheidung zum Zeitpunkt der Gegenwart gemeint. - Es liegt auf der Hand, daß auch V. 16, wo nicht von der Annahme YHWHs, sondern von einem möglichen *Verlassen* die Rede ist, ein späteres Stadium der Tradition darstellt. Das gleiche gilt vom Abschnitt V. 19-21, in dem Josua plötzlich behauptet, daß das Volk YHWH überhaupt nicht dienen könne. Er "macht ein kultisches Gelübde absurd und ist als Vorbereitung eines Vertragsabschlusses so geeignet wie Öl zum Feuerlöschen" (PERLITT 244).

(3) Das Motiv des bzw. der Zeugen findet sich zweimal. In V. 26f ist es ursprünglich, in V. 22 sekundär.

(4) Häufig wird "a certain flavor of theology and theory" (NIELSEN 102) in Jos 24 bemerkt. Dies trifft besonders auf den zur Diskussion stehenden Mittelteil zu. Vom Inhalt her gesehen, könnte man versucht sein, die Verfälscher für diesen Teil zu vermuten. Jedoch zeigt eine genauere Prüfung, daß die Sprache nicht dt ist, sondern einem früheren dt Stadium entspricht. Hierauf weisen besonders die Berührungen zu Ex 23,20-33 hin, auf die SCHMITT (26f) aufmerksam gemacht hat. In jedem Fall ergibt sich hieraus, daß der Mittelteil von Jos 24 nicht ursprünglich ist.

Es stellt sich nun die Frage, was ursprünglich an Stelle von V. 11b-24 stand? Der historische Rückblick mündete im Thema der Landgabe aus, wie in V. 13a:  $w'tn\ lkm\ 'r\check{s}\ 'šr\ l\ 'y\check{g}\ t\ bh$ . Es folgte eine Aufforderung, die fremden Götter abzutun und dem HERRN zu dienen, die aus V. 14 und V. 23 rekonstruiert werden kann:  $w^c\ th\ hsy\check{r}\w\ 't\ (h)\ 'lhym\ 'šr\ ^c\ bdw\ 'b\check{w}tykm\ b^c\ br\ hnhr\ w\check{b}ms\check{r}ym\ (?)\ w^c\ bdw\ 't\ YHWH$ . Das Volk entsprach dieser Aufforderung in einem kurzen Satz, der etwa lautete:  $n^c\ b\check{d}\ 't\ YHWH\ (ky\ hw')\ 'lhynw$ ; dies lassen die entsprechenden Sätze noch erkennen:

V. 16.17  $hlylh\ lnw\ m^c\ zb\ 't\ YHWH\ \dots\ ky\ YHWH\ 'lhynw$

V. 18  $gm\ 'nhnw\ n^c\ b\check{d}\ 't\ YHWH\ ky\ hw'\ 'lhynw$

V. 21  $ky\ 't\ YHWH\ n^c\ b\check{d}$

V. 24  $'t\ YHWH\ 'lhynw\ n^c\ b\check{d}$

- In den anderen Teilen von Jos 24 ist der dt / dtr Anteil auch vorhanden, aber viel weniger wichtig: Es ist weitgehend anerkannt, daß die Worte in V. 1: "Und er berief die Ältesten von Israel, seine Obersten, Richter und Amtleute" deuteronomistisch sind. Man kann vermuten, daß darüber hinaus

weitere Teile des Verses nicht der ursprünglichen Stufe angehören. Auffällig ist, daß die "Stämme Israels" nur in diesem Vers genannt sind, während im folgenden nur noch vom "Volk" die Rede ist. Bei diesem Befund erscheint es sehr gefährlich, dem "Landtag zu Sichem" besondere Bedeutung für bestimmte Stämme oder Stammegruppen zuzuschreiben. Im eigentlichen Korpus von Jos 24 sind die Stämme nie erwähnt.

In diesem Zusammenhang kann kurz auf die These von SCHMITT (24) eingegangen werden, wonach V. 1.25-27 die älteste Schicht von Jos 24 darstellt. Gegen diese These sprechen:

- (1) der Charakter von V. 1 als Einleitung;
- (2) die Tatsache, daß die Reden das "proprium" des Kapitels darstellen;
- (3) die Tatsache, daß diese Verse ("Josua versammelte alle Stämme Israels ... So schloß Josua an diesem Tag einen Bund für das Volk ...") überhaupt keine organische Einheit darstellen;
- (4) *hdbrym h'lh* (V. 26a) "sind höchstens in den Reden zu suchen" (PERLITT 241, anders SCHMITT 13). Bei all diesen Punkten muß man allerdings in Rechnung stellen, daß nach SCHMITT die ältere Schicht nur fragmentarisch erhalten ist.
- (5) Da nach SCHMITT die Reden sekundär sind, muß er die Schwierigkeit erklären, wie ein später Verfasser damit rechnen konnte, daß die Israeliten bis zum Landtag von Sichem "Götzendienst" getrieben haben. S. E. war YHWH auch vorher schon Israels Gott, ohne daß dies Israel bewußt war. Das Volk wäre erst zu diesem späten Zeitpunkt vor die Wahl gestellt worden, Gott zu dienen, damit es sich frei und ohne Zwang entscheiden könne (SCHMITT 38ff.). Die Frage ist erlaubt, ob hier nicht zu viel theologisiert wird.

Auch im historischen Rückblick V. 2ff. lassen sich relativ unbedeutende Spuren der Bearbeitung feststellen. Darüber hinaus ist dieser Rückblick nicht aus einem Guß. Inhaltliche Doppelungen und andere Unstimmigkeiten lassen dies erkennen. Einerseits kann von den Vätern der Angeredeten, andererseits von den Angeredeten selber die Rede sein. Von Gott ist sowohl in der 1. als auch in der 3. Person die Rede. Die Lösung dieses Problems ist nicht auf literarkritischer Ebene zu suchen, da sich durchgehende Quellenfäden nicht feststellen lassen. Der ganze Abschnitt hat offensichtlich eine komplizierte traditionsgeschichtliche Vorgeschichte, die kaum noch aufzuhellen ist. Für das Verständnis des ganzen Kapitels ist dies aber weniger wichtig.

Wir wenden uns dem Ende der Erzählung zu. Merkwürdig kurz und im Rückblick berichtet V. 25 vom Bundesschluß. Die Worte "an diesem Tag" lassen erkennen, daß hier die zusammenfassende Notiz eines Späteren vorliegt. Ähnliches gilt von den Worten "und er setzte ihnen Gesetz und Recht in Sichern". Der Inhalt von "Gesetz und Recht" wird nicht mitgeteilt. Außerdem ist bezeichnend, daß hier noch einmal die Ortsbezeichnung "in Sichern" - im Rückblick - erscheint. Zu denken geben auch die Worte am Anfang von V. 26: *wyktb yhwš<sup>c</sup> 't hdbrym h'lh bspr twrt 'lhy*m. Die Phrase *'t hdbrym h'lh* kann man wohl nicht auf *ḥq wmspt* vom vorigen Vers beziehen; der Unterschied in der Terminologie ist bezeichnend. In erster Linie ist wohl der Hauptteil von Jos 24 gemeint, der historische Rückblick als Gottesrede. Dem entspricht auch V. 27, welcher herausstellt, daß *kl 'mry YHWH 'šr dbr<sup>c</sup> mnw* das eigentlich Zentrale von Jos 24 darstellen. Schließlich muß festgestellt werden, daß die Wendung *spr twrt 'lhy*m spät ist und sich vom Inhalt her gesehen kaum auf das Dokument eines Bundeschlusses beziehen kann.

Wir fassen zusammen: Eine frühere Überlieferungsstufe von Jos 24 läßt sich zwar nicht Wort für Wort rekonstruieren, ist aber doch in ihrem Umriß erkennbar: Der Hauptteil, der auch am umfangreichsten war, bestand und besteht in einer Gottesrede über die göttliche Führung in der Erzväter- bis zur Landnahmezeit. Bis auf die Sinaitradition klingen hier alle Grundthemen der Geschichte Israels an. Es folgte eine kurze Aufforderung durch Josua, YHWH zu dienen, der das Volk ebenso kurz entsprach. Im Rückblick interpretiert ein Späterer den Vorgang als Bundesschluß. Es folgte vielleicht der Bericht von der literarischen Fixierung sowie vom Stein als Zeugen.

Nun zum historischen Ertrag, zu dem vorher schon einige Bemerkungen gemacht wurden:

(1) Es ist sicherlich so, daß die spätere Notiz in V. 25, wonach in Sichern - oder vielleicht eher *bei* Sichern - ein Bund geschlossen wurde, eine historische Grundlage hat. Dieser historische Vorgang spiegelt sich in Jos 24 aber nur sehr gebrochen und von ferne wider, und es ist zweifelhaft, ob es sich um einen Bundesschluß im strengen Sinn des Wortes gehandelt hat.

(2) Aus Jos 24 selbst ist nicht zu erkennen, daß dieser "Bundesschluß" für eine bestimmte Stammegruppe bzw. für die Entstehung von Israel von besonderer Bedeutung war. (In diesem Punkt sind sich übrigens SCHMITT (90) und PERLITT [passim] einig). Das ganze Volk als Einheit ist angeredet und die Geschichte

Israels wird als Geschichte des ganzen Volkes rekapituliert. Angesichts dessen, was sonst noch von der Gestalt Josuas bekannt ist, ist eher unwahrscheinlich, daß dieser bei dem historischen Vorgang eine besondere Rolle spielte.

(3) Dagegen ist die besondere Bedeutung dieses "Bundesschlusses" für das Gottesverhältnis ("n<sup>c</sup>bd 't YHWH") - nach Jos 24: des ganzen Volkes - erkennbar.

Das Wort *gm* in V. 18 bezieht sich auf die Schlußworte von V. 15, die m. E. nicht ursprünglich sind. Deshalb darf man hieraus nicht auf eine Verschiedenheit von Stammgruppen in Bezug auf die Jahweverehrung schließen.

(4) Jos 24 läßt keine wiederholte kultische Begehung eines Bundesschlußfestes erkennen. Die dialogischen Abschnitte des Mittelteils, die man so deuten könnte, beruhen auf späterer literarischer Erweiterung. Allerdings zeigt V. 26, daß die Überlieferung mit dem Heiligtum in oder bei Sichem verknüpft ist und in diesem Sinn kultischen Charakter hat. Hieraus läßt sich schließen, daß auch der zugrundeliegende historische Vorgang von kultischer Natur war.

(5) Jos 24 erscheint in erster Linie als Schöpfung mit literarischer und nicht kultischer Abzweckung (vgl. PERLITT 242). In seinem Zentrum stehen die "Worte des HERRN" (V. 27), die gehört und dann auch literarisch fixiert werden.

Die hier aufgeführte Literatur wird durch die Namen der Verfasser unter Zuhilfenahme der Seitenzahlen zitiert.

- D. J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant*, *Analecta Biblica* 21, Rome 1963.  
Ch. H. GIBLIN, *Structural Patterns in Jos 24*, 1-25, *CBQ* 26 (1964) 50-69.  
K. JAROS, *Sichem. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 11, Freiburg - Göttingen 1976.  
H.-J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel*, München 1962<sup>2</sup>.  
V. MAAG, *Sichembund und Vätergötter*, *VTS* 16, Leiden 1967, 205-218.  
E. NIELSEN, *Shechem. A Traditio-Historical Investigation*, Copenhagen 1959<sup>2</sup>.  
M. NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Darmstadt 1966 (= *BWANT* 4,1, Stuttgart 1930).  
L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament*, *WMANT* 36, Neukirchen-Vluyn 1969.  
G. SCHMITT, *Der Landtag zu Sichem*, *Arbeiten zur Theologie* I 15, Stuttgart 1964.

## ESSAI SUR LA STRUCTURE LITTÉRAIRE DU PSAUME 95

Pierre Auffret - Lyon.

Dans un article récent<sup>1</sup>, "Analyse structurelle du Psaume 95", Marc GIRARD présente les deux parties de ce psaume dans leurs structures littéraires respectives, selon une symétrie parallèle de 1-2 + 3 + 4-5 à 6 + 7aα + 7aβγ, selon une symétrie concentrique autour de 9bβ de 7b.8a<sup>2</sup>.8b-9bα, puis 10aα. 10aβ.10b, le verset 11 ne s'inscrivant pas à proprement parler dans cette dernière symétrie. L'ensemble est inclus par la correspondance significative de *h1k* et *bw'* en 1a et 6a à *bw'* en 11b, *p<sup>c</sup>1* au centre du second volet reprenant pour sa part *Csh* en 6b et 5a, soit également au centre du premier volet. Par ailleurs débuts et fins de chaque volet se correspondent en ce que le Rocher (1) évoque les événements de Meriba et Massa (8), tandis que le pâturage (7a) équivaut au lieu du repos (11b). Toutes ces correspondances sont solidement étayées et clairement interprétées par GIRARD. Cependant on relèvera qu'il ne tient pas compte de récurrences dont certaines pourraient être très importantes, soit: Yahvé (1.3.6), peuple (7 et 10), jour<sup>3</sup> (7b et 8b), les pronoms *hw'* (5a et 7a) et *hm* (10a et 10b), le relatif *'sr* (4.5.9.11). Par ailleurs, si précieuse que soit sa présentation du "texte structuré", elle comporte l'inconvénient de laisser dans l'ombre d'autres structurations possibles du texte. Fussent-elles secondaires par rapport à celle qui a été par lui retenue, elles ne sont pas négligeables pour autant. Pour ce qui regarde la seconde partie cependant, nous verrons que le texte présente sans doute une structure littéraire plus déterminante que celle proposée par GIRARD. Nous reviendrons donc à notre tour, de ce point de vue de la structure littéraire, sur 1-7a (I), puis 7b-11 (II), puis sur l'ensemble (III).

1 Science et Esprit 33 (1981) 179-189.

2 Pourquoi, dans sa traduction, GIRARD omet-il *kmbbh*? Il ne s'en explique pas. P.187 il parle pourtant de Meriba et Massa.

3 Rappelée, à la suite de HERKENNE, par G. Henton DAVIES, Psalm 95, ZAW 85 (1973) 183-195, à la page 193.

Commençons pour ce premier ensemble par considérer la proposition de GIRARD. Il nous semble en effet qu'elle peut être confirmée par quelques remarques complémentaires. Ainsi la composition du petit ensemble 4-5 mérite d'être regardée de plus près :

{	4. en sa main	terre			
			montagnes	à lui	
}	5. à lui	mer			
	LUI a fait	elle			
		la desséchée	ses mains ont façonnée		

Les deux accolades vont respectivement de *sa main* à *à lui*, puis de *à lui* à *ses mains*. La première contient l'affirmation pure et simple du rapport à lui de terre, montagnes et mer, l'affirmation centrale présentant un ordre inversé par rapport à celui des deux autres. La seconde accolade comporte quatre affirmations dont les deux centrales inversent en leur ordonnance les deux extrêmes. De plus les deux affirmations centrales concernent la mer, tandis que les deux extrêmes concernent la terre ferme<sup>4</sup>. Les deux premières ne sont autres que les deux dernières de l'accolade précédente. Mais les deux dernières explicitent l'action créatrice de Yahvé : faire, façonner. Notons dès maintenant que ces deux verbes <sup>C</sup>śh et yśr font jeu de mots avec šwr et yś<sup>C</sup><sup>5</sup> au terme du verset 1. Nous verrons ci-dessous la portée de cette remarque.

Dans le volet 1-5, 1a et 3a s'achèvent sur le nom divin, 2b et 4b sur *lw*

4 La Companion Bible (Oxford 1914, ad loc.) présente ainsi 4-5 :

4. The earth is His.

5-. The sea is His.

-5-. He made the sea.

-5. He formed the earth.

5 GIRARD (p.184) relève l'allitération de <sup>y</sup>ś<sup>C</sup> nw à <sup>C</sup>śnw de 1 à 6, qui nous semble accompagnée ici par celle qui va de šwr à yśr. Comme le signale M. MANNATI dans son commentaire (III, p.218, note 12), on lit en parallèle en Dt 32,15 : le Dieu qui l'avait fait (<sup>C</sup>śh) // le Rocher de son salut (<sup>y</sup>ś<sup>C</sup>). On trouve peut-être encore un parallèle équivalent (<sup>C</sup>śh // rp') en Si 38,15 (Hb) selon la traduction de T. PENAR, Northwest semitic philology and the hebrew fragments of Ben Sira (Rome, P.I.B, 1975), p.64 : "Who sins in front of his Maker // behaves arrogantly in front of the Healer".

(= Yahvé). Or 1a et 2b appartiennent à l'invitation initiale, 3a et 4b respectivement à chacun des deux motifs, le premier célébrant précisément la grandeur de Yahvé, le second lui (*lw*) rapportant l'oeuvre de création tout comme, analogiquement, les fidèles lui rendent la louange en 1-2. Cette analogie est encore perceptible grâce au motif déjà glissé au terme de 1 par le titre de *šwr ys<sup>c</sup>nw* donné à Yahvé. Nous avons vu l'écho donné à ce titre sous mode de jeu de mots avec les verbes *<sup>c</sup>šh* et *ysr* au terme de 5a et 5b : nous savons dès l'invitation qu'il est sauveur ce Yahvé à qui on rapporte l'oeuvre de création en 4-5 : la louange est adressée à ce sauveur auquel on rapporte l'oeuvre de création.

Et pour en venir à l'ensemble 1-7a notons d'abord que la correspondance de 1-2 et 6 s'appuie aussi sur l'aspect récapitulatif de *lpny yhw<sup>c</sup>šnw* en 6, récapitulatif par rapport au *l* employé en 1a, 1b et 2b, puis à *pnym* pu'on lisait en 2a, *yhw<sup>c</sup>šh* en 1a, et enfin *ys<sup>c</sup>nw* en 1b, lequel, rappelons-le, fait jeu de mots avec *<sup>c</sup>šnw*. Les trois mots *yhw<sup>c</sup>šh*, *<sup>c</sup>šh* et *yd* servent aussi à indiquer l'articulation entre les deux volets. On lit en effet *yhw<sup>c</sup>šh* en 1-2 et *<sup>c</sup>šh* en 4-5, mais les deux en 6. Mais, comme symétriquement, on lit par contre *<sup>c</sup>šh* et *yd* en 4-5, mais *<sup>c</sup>šh* en 6, puis *yd* en 7aβγ. Ainsi ce que nous honorons chez le créateur de l'univers (*yhw<sup>c</sup>šh...<sup>c</sup>šh, <sup>c</sup>šh + yd*), nous l'honorons pareillement chez le Dieu du peuple élu (*yhw<sup>c</sup>šh + <sup>c</sup>šh, <sup>c</sup>šh... yd*). Même si c'est de manière plus discrète, cette volonté de correspondance et d'articulation entre nos deux volets est encore marquée par les proportions de leurs subdivisions respectives, soit en comptant les stiques (et trois en 7a) : 4 + 2 + 4 en 1-5, et 2 + 1 + 2 en 6-7a, soit, on le voit, exactement la moitié, unité par unité, dans le second volet<sup>6</sup>.

Si du verset 6 on ne retient que le nom divin et, ce qui est déjà un premier motif de louange, le dernier mot : *<sup>c</sup>šnw*, on repèrera en 3-7a l'agencement suivant en ce qui regarde les motifs de la louange :

3 :	<i>yhw<sup>c</sup>šh</i>	<i>'lhym</i>	( <i>mlk</i> )
4-5 :	<i><sup>c</sup>šh</i>	<i>hw'</i>	<i>ydyw</i>
6 :	<i>yhw<sup>c</sup>šnw</i>		
7α :		<i>hw' 'lhynw</i>	
7aβγ :			( <i><sup>c</sup>m</i> )... <i>ydw</i>

6 Ce qui précise la remarque de GIRARD (p.285) : "Comparant les deux volets

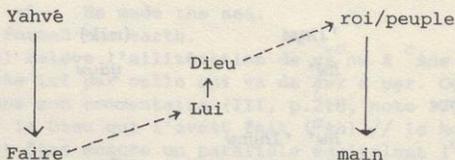
On voit comment, d'après le tableau ci-dessus, les termes des première, deuxième et troisième colonnes en 3-5 se lisent respectivement dans les première, deuxième et troisième lignes en 6-7a<sup>7</sup>. Les mots *yhwh*, *mlk*, *'lhym*, qui se lisent en cet ordre en 3, se retrouvent, selon le même ordre, en 6, 7aβ (où *C<sub>m</sub>* répond à *mlk*) et 7aα. Symétriquement en quelque sorte, les mots *hw'*, *C<sub>sh</sub>*, *yd*, qui se lisent en cet ordre en 4-5, se retrouvent, selon le même ordre, en 7aα, 6 et 7aβ. *Yahvé, roi sur tous les dieux, lui qui a fait l'univers de ses propres mains, ce même Yahvé nous a fait, lui notre Dieu, dont nous sommes le peuple, comme le troupeau de sa main.*

Les mêmes versets 3-7a peuvent se lire selon une symétrie concentrique dont le centre serait en 6. De 3 (3b exactement) à 7aβ (7aβ exactement) nous avons en effet les deux présentations en quelque sorte complémentaires de Yahvé roi et de son peuple<sup>8</sup>. De 4-5 à 7aα on notera la récurrence du pronom *hw'* se rapportant ici et là à Yahvé : il est celui qui a fait la mer et la terre, il est notre Dieu. Le créateur est notre Dieu. L'hommage lui est donc du pour ce que, roi des dieux, il nous a choisis comme son peuple, et pour ce que, créateur de l'univers, il ne dédaigne pas d'être notre Dieu. Ainsi les deux couples de motifs (en 3-5 et 7a) encadrent-ils l'invitation de 6.

Mais, de manière semblable on peut voir que les deux invitations de 1-2 et 6 constituent une unité avec les motifs de 3-5 qu'elles encadrent. Relevons les récurrences :

d'un point de vue quantitatif, on se rend compte tout de suite que le premier est deux fois plus développé que le second."

7 Nous avons montré un système de composition assez semblable, quoique plus complexe, en Ac 17, 24-27, dans notre "Essai sur la structure littéraire du discours d'Athènes", NT 20 (1978) 185-202, aux pp. 190-192. Ici, si l'on voulait indiquer par des flèches l'ordre des mots en 6-7a par rapport à 3-5, on pourrait proposer :



8 Le premier est célébré dans le Ps 93, le second objet de ses soins dans le Ps 94 (5.14). Yahvé est célébré comme roi des peuples dans les psaumes

1-2 : *yhwh*                     $y\check{s}^C$                     *lw*  
 3 : YHWH  
 4-5 :                                     $\overset{C}{S}H$                     *LW*  
 6 : *yhwh*                                     $\overset{C}{s}h$

Nous avons déjà commenté les récurrences de  $y\check{s}^C / \overset{C}{s}h$  (jeu de mots) et *lw* de 1-2 à 4-5. Celle de *yhwh* de 3 à 6 est limpide : c'est Yahvé lui-même, le grand Dieu et grand Roi, qui nous a fait comme peuple. Ainsi en 3 et 4-5, au centre donc, c'est Yahvé dans sa majesté de Dieu et sa puissance de créateur qui est exalté (d'où ci-dessus les lettres capitales). Mais en 1-2 et 6, aux extrêmes donc, c'est à Yahvé (1a) sauveur et créateur (6b) de son peuple qu'on s'adresse. On voit donc que si ces six versets peuvent se lire selon un parallélisme, c'est surtout un large chiasme qui semble en commander la composition, les deux invitations (1-2 et 6), adressées au créateur et sauveur de son peuple, encadrant une proclamation de sa grandeur divine (3) et créatrice (4-5).

Une complémentarité très semblable se lit en 3-7aa. Il est significatif en effet que celui dont on vient d'affirmer qu'il est un Dieu grand (3) et qu'il a fait l'univers (4-5) soit aussitôt après présenté comme celui qui nous a fait (6) et comme notre Dieu (7aa). On voit la symétrie, du type ABB'A'. Et peut-être peut-on la prolonger jusqu'à une certaine correspondance de 1-2 à 7aβ. L'indice en serait les correspondances phonétiques suivantes de *bzmrwt nry<sup>C</sup>* en 2b (fin de 1-2) à *'nhnw<sup>C</sup> m<sup>C</sup> mr<sup>C</sup> tw* en 7aβ (début de 7aβ) :

2b :	(bz)	M	R	T	N	R	<sup>C</sup>
7aβ :	('nh)				N		
							M
							<sup>C</sup>
							T

T.N, au centre ici, sont là, en ordre inverse, aux extrêmes. Les lettres extrêmes en 2b se lisent deux fois en 7aβ, la première fois en ordre inverse, la seconde fois dans le même ordre et encadrant la même lettre R qui en 2b

---

suiuants (en particulier 96,10; 99,1; voir encore 96,3b; 97, 1.6b).

les suit et précède respectivement. On pourrait encore ajouter qu'un écho est donné au *z* de 2b dans le *s* qui en 7a suit, à un *w* près, *mr<sup>C</sup>tw*. Quant au sens de la correspondance ainsi suggérée, il nous semble reposer sur l'insistance de la 1ère personne du pluriel ici et là : *nous* devons acclamer et jouer pour celui dont *nous* sommes précisément le peuple. Mais il reste que cette dernière correspondance de 1-2 à 7aβγ est beaucoup moins serrée que celles qui commandent 3-7αα.

Et pour ce qui concerne 3-7αα on y notera encore un autre principe de composition, soit cette fois celui d'une symétrie parallèle. On lit en effet *yhwh* en 3 et 6, et *hw'*, qui s'y rapporte, en 4-5 et 7αα. Nous retrouvons ici le contraste et la complémentarité entre les deux aspects de *yahvé*, Roi sur tous les dieux (3), mais aussi créateur de son peuple (6), *lui* qui, tout créateur qu'il soit de l'univers, ne dédaigne pas d'être notre Dieu. Puisque 3-7αα se lisent simultanément selon des symétries concentrique et parallèle (comme déjà dans une certaine mesure 1-6), on parlera ici de symétrie croisée (AB'A'B).

On voit donc qu'en s'en tenant aux unités telles qu'elles sont déterminées par GIRARD, on peut, en plus de la structure par lui justement mise en valeur, en percevoir d'autres au fil de la lecture en 1-6 (symétrie croisée), 3-7αα (symétrie croisée), 3-7a (symétrie concentrique), et peut-être même en 1-7 (symétrie concentrique ?), chacune mettant en valeur certaines correspondances ou oppositions, et donc certaines significations. Mais peut-être est-il possible de découvrir encore d'autres richesses de notre texte en tenant compte de certaines récurrences négligées ou insuffisamment exploitées par GIRARD.

En 4-5 nous avons distingué 4-5αα qui concerne à strictement parler la seule maîtrise de *Yahvé* sur la création et 5aβb qui concerne cette création elle-même. Si l'on se souvient du jeu de mots *yš<sup>C</sup>/šh* et de la récurrence de *ydw*, on peut donc proposer comme agencement de l'ensemble (correspondances selon les colonnes) :

1-2	( <i>yš<sup>C</sup></i> )	3	( <i>'lhym</i> )	4-5αα	( <i>ydw...</i> )
5aβb	( <i><sup>C</sup>šh</i> )				
6	( <i><sup>C</sup>šh</i> )	7αα	( <i>'lhynw</i> )	7aβγ	( <i>...ydw</i> )

Puisque par ailleurs en 3a il est question du grand Dieu tandis qu'en 3b il

s'agit du grand Roi, lequel, nous l'avons vu, appelle "peuple" en 7aβ, on peut encore préciser :

1-2	3a	('l)	3b	(mlk) <sup>9</sup>	4-5αα	(ydw)
5aβb						
6	7αα	('lhywn)	7aβ	( <sup>c</sup> m)	7aγ	(ydw)

Ainsi 3b + 4-5αα et 7aβ + γ expriment les uns l'empire de Yahvé en particulier sur l'univers, les autres l'appartenance du peuple à ce grand Roi. En prenant 1-2 comme introduction à l'ensemble, on peut écrire :

1-2	}	3a	3b	4-5αα	
					5aβb
		7αα	7aβ	7aγ	6

Le sauveur que nous sommes invités à célébrer, c'est le grand Dieu et grand Roi, maître de l'univers (3-5αα) qu'il a créé (5aβb), tout comme il nous a créés (6), lui notre Dieu, dont nous sommes le peuple, soumis à sa main (7a).

Les propositions ci-dessus ont l'inconvénient de séparer les deux parties de 4-5 dont nous avons vu plus haut qu'ils constituaient une unité bien composée en elle-même. Mais en distinguant 3a et 3b et tout en considérant 4-5 comme une unité, on peut saisir l'ensemble à partir de l'agencement suivant (correspondances toujours selon les colonnes) :

9 Le stique 3b comporte d'ailleurs un agencement consonnantique assez proche du palindrome. On y lit en effet :

	M		
	L		
		K + G (d)	(cf en 3a g(dw)l)
	L		
c			
	L		
		K	(cf en 3a ky 'l)
	L + ('')L		
(h)M			

Mais, comme nous le marquons dans les parenthèses ci-dessus à droite, cet agencement est préparé en 3a.

1-2 (y<sup>v</sup>s<sup>c</sup>)

3a ('1)

3b, (mlk)

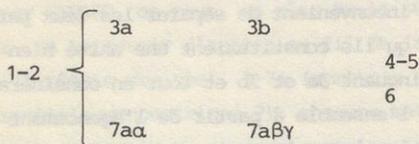
4-5 (<sup>c</sup>sh)

6 (<sup>c</sup>snw)

7aa ('1hynw)

7aβγ (<sup>c</sup>m)

Les deux invitations à célébrer le sauveur et créateur de son peuple, grand Dieu, mais notre Dieu, grand Roi, mais dont nous sommes le peuple, encadrent les deux versets 4-5 sur le maître et créateur de l'univers<sup>10</sup>. Relevons que si l'articulation de 4-5 à 1-3 va pour ainsi dire de soi, celle de 4-5 à 6-7a peut s'appuyer sur les trois récurrences de <sup>c</sup>sh, hw' et yd (+ suffixe 3ème pers. se rapportant à Yahvé) qui de 5 passent respectivement en 6, 7aa et 7aβγ : créateur de l'univers comme de son peuple, lui-même est notre Dieu, et ses mains de créateur sont là pour conduire son troupeau. Par ailleurs ici encore on peut considérer 1-2 comme une introduction à l'ensemble et lire :



Le sauveur que nous sommes invités à célébrer, c'est le grand Dieu et grand Roi, créateur de l'univers, et tout en même temps celui qui nous a créés, notre Dieu dont nous sommes le peuple.

Il est vrai cependant que la royauté de Yahvé en 3b est présentée directement dans son rapport aux dieux : on peut dire que *roi* en 3 est entouré par deux mentions de *dieu*. Et dès lors nous pouvons peut-être faire jouer les correspondances suivantes :

10 Autour de 4-5 comme centre (voir ci-dessus notre note 4) la Companion Bible propose de lire :

1,2. Exhortation to praise.

3. Reason. "For".

.....

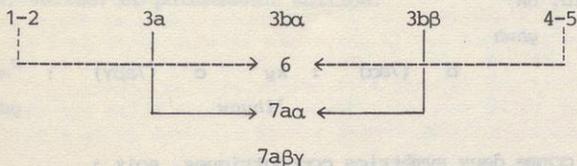
6. Exhortation to praise.

7-. Reason. "For".

1-2	$(y\check{s}^C)$	3a	('l)	3ba	(mlk)
		3bβ	('lhym)		
4-5	$(^C\acute{s}h)$				
6	$(^C\acute{s}nw)$	7aα	('lhynw)	7aβγ	('nhnw $^C_m$ )

Ce qui frappe ici, c'est d'abord cette merveilleuse insertion de 3 entre 1-2 et 4-5, et plus encore du titre de roi décerné à Yahvé entre les deux mentions du mot dieu et les deux unités extrêmes. Le grand Roi, grand Dieu au dessus de tous les dieux, c'est lui tout à la fois ce Rocher de notre salut ( $swr y\check{s}^Cnw$ ) à qui ( $lw$ ) nous venons rendre hommage et celui auquel ( $lw$ ) appartient tout cet univers qu'il a créé ( $^C\acute{s}hw... y\check{s}rw$ ). - Un autre ensemble apparaît ensuite où sont mises en valeur les correspondances entre la grandeur de ce Dieu et sa relation avec nous, soit de 3ba à 5 : ce grand Roi dont néanmoins nous sommes le peuple, au dessus de tous les dieux et pourtant notre Dieu, créateur de l'univers et cependant notre créateur. Les pronoms de la 1ère pers. en 6-7a, et en particulier le pronom indépendant en 7aβ, jouent ici un rôle déterminant. - On comparera encore les séries parallèles de 1-3ba et 6-7a : notre créateur (6) et sauveur (1-2), grand Dieu (3a), grand Roi (3ba), c'est lui ( $hw'$ ) notre Dieu (7aα), c'est nous ( $'nhnw$ ) son peuple (7aβγ).

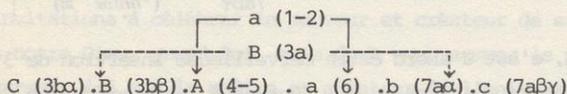
On notera qu'après la symétrie concentrique de 1-5, 6-7a en reprend successivement les termes extrêmes (6 écho de 1-2 et 4-5), médians (7aα écho à 3a et 3bβ) et central (7aβγ écho à 3ba), ce qui peut se représenter si l'on veut comme suit :



Celui qui nous a créés (6) est capable de nous sauver (1-2) tout comme il a

été capable de créer l'univers (4-5). Notre Dieu (7aα) n'est autre que ce grand Dieu au dessus de tous les dieux (3a et 3bβ). Tel est le grand Roi (3ba) dont nous, nous sommes le peuple (7aβγ).

Tout aussi intéressante est la structure qui se découvre lorsqu'on considère ce qui ici précède la symétrie de 3ba à 7a. En attribuant les sigles en majuscules aux passages où Dieu est présenté indépendamment de son peuple ("nous"), on peut écrire :



On voit comment a (1-2) prépare abc (6-7a) tandis que B (3a) prépare CBA (3b-5). Mais on doit dire aussi que a (1-2) prépare A et a (4-6), tandis que B (3a) prépare B (3bβ) et b (7aα). C'est le même que nous célébrons, que nous nous adressons au Rocher de notre salut, créateur et Dieu de son peuple, ou que nous nous adressons à ce grand Dieu, grand Roi, au dessus de tous les dieux et créateur de l'univers. Oui notre sauveur n'est pas que celui qui nous a fait, mais il a fait encore l'univers, et ce grand Dieu, s'il est au dessus de tous les dieux, est aussi notre Dieu, un grand Roi dont pourtant nous sommes le peuple.

Si l'on tient compte simultanément des trois termes en 3 (Dieu, Roi, dieux) et de la distinction possible de 4-5 en deux parties, on pourra encore disposer l'ensemble comme suit en utilisant les sigles selon le même code que ci-dessus :

{	a (1-2) :	<i>lw, yhw</i>	B (3a) :	<i>KY</i>	C (3ba) :	<i>MLK</i>
	A (5aβb) :	<i>YD, HW'</i>	B (3bβ) :	<i>'LHYM</i>	C (4-5aα) :	<i>YD, LW</i>
	a (6) :	<i>yhw</i>	b (7aα) :	<i>ky</i>	c (7aβγ) :	<i><sup>c</sup>m</i>
				<i>'lhynw</i>		<i>yd</i>

Ici le lecteur voit comme deux symétries concentriques, soit :  
a.BC.BC.A en 1-5 et BC.A.a.bc en 3bβ-7a. On lit du début à la fin de la

première  $lw$  en 1-2 et  $yd + w$  en  $5a\beta b$ , mais du début (fin de la première ligne dans le tableau ci-dessus) à la fin (fin de la dernière ligne) de la seconde  $lw$  en  $4-5a\alpha$  et  $yd + w$  en  $7a\beta\gamma$ , soit, on le voit, l'inverse. Du début à la fin de la première on lit  $yhwh$  en 1-2 et  $hw'$  en  $5a\beta b$ , mais aux centres de la seconde, en ordre inverse,  $hw'$  en  $5a\beta b$  et  $yhwh$  en 6. On retrouve l'enchaînement invitation + motif ( $ky$ ) du début de la première (1-2 + 3a) à la fin de la seconde (6 + 7a $\alpha$ ). Si l'on considère la colonne des éléments B, on peut voir que b (7a $\alpha$ ) additionne en ses début et fin  $ky$  et 'l $hym$  qu'on lisait respectivement au début de 3a et à la fin de 3b $\beta$ . De manière presque exactement semblable, en ce qui regarde les éléments C, on voit  $c_m$  et  $ydw$  en début et fin de 7a $\beta\gamma$  qui répondent respectivement à  $mlk$  au début de 3b $\alpha$  et  $ydw$  au début de 4-5a $\alpha$ . On pourrait donc ici encore considérer comme sensiblement symétrique autour de A : a + BC.BC et a + bc. Tous ces indices formels et qui déjà indiquent pour la plupart des correspondances de contenu, invitent encore à comparer a + a + bc qui encadrent BC + BC + A. Ici c'est a qui est répété (de 1-2 à 6), mais là BC (en 3-5a $\alpha$ ).

Ainsi ces divers agencements et symétries font-ils ressortir que le Dieu sauveur de son peuple et créateur de l'univers est Dieu tout puissant tant à l'égard des autres dieux que de l'univers (a.BC.BC.A). Dominant tous les dieux, maître de l'univers, il est le créateur de ce dernier, et tout autant le créateur des siens ("nous") dont il est le Dieu et qui sont son peuple (3b $\beta$ -7a). Si sa grandeur divine et royale à l'égard des dieux comme sa mainmise sur l'univers qu'il a créé sont mises en relief (BC.BC.A), c'est en fonction de son oeuvre de salut, salut de ceux qu'il a créés, lui leur Dieu, pour qu'ils soient son peuple (a.a.bc). On voit que souvent cette architecture du texte nous ramène aux mêmes points, à partir de différentes perspectives. C'est que nous avons ici une composition à la fois très simple, variée, et puissamment unifiée.

## II. Les versets 7b-11

Il est difficile de contester une certaine pertinence à la proposition de GIRARD pour 7b-11. Nous ferons cependant remarquer qu'elle ne tient pas compte des récurrences de *ywm* (de 7b à 8b) et de *hm* (de 10a à 10b). Nous avons aussi relevé que dans sa traduction GIRARD omet *kmrhb* de 8a. Ne faudrait-il pas aussi tenir compte de la correspondance entre les deux introductions à des discours de Yahvé *w'mr* en 10a et le stique 11a, et encore de celle qui va de l'indication des jours (7b et 8b) à celle des années (10a) ? N'y aurait-il pas à inscrire dans la structure de l'ensemble cette opposition entre désert et lieu de repos judicieusement relevée par GIRARD (p.187) ? Bien que cela n'ait théoriquement rien d'impossible, il ne faut pas se résigner trop vite à lire 11 en dehors de 7b-10<sup>11</sup>. Tentons à notre tour de saisir la composition de cette deuxième partie en avançant progressivement dans les ensembles qui se présentent successivement, pour enfin considérer le tout de 7b-11.

En 7b-8a<sup>12</sup> on lit un chiasme limpide où l'opposition du cœur endurci à l'écoute de Yahvé est encadrée par celle qui va d'aujourd'hui à l'évocation de Meriba : aujourd'hui / écoutez // n'endurcissez pas votre cœur / comme à Meriba. De même on lira encore un chiasme, même s'il est d'une certaine manière dissymétrique, de 8 à 9bb :

- 11 Dans son article "Structure du Benedictus", NTS 12 (1965/66) 382-389, A. VANHOYE soutient que le dernier verset "se présente comme un élargissement terminal, qui marque la conclusion de l'ensemble" (p.387). Mais nous espérons avoir montré que ce dernier verset s'intégrait à la structure littéraire de l'ensemble, et pas seulement comme un élargissement terminal, dans notre "Note sur la structure littéraire de Lc I.68-79", NTS 24 (1977/78) 248-258, aux pp. 255-257. Nous tentons ici la même opération pour 95,11 par rapport à la proposition de GIRARD.
- 12 Les stiques 7b, 8a et 8b sont étroitement enchaînés entre autres choses de par leur matériau phonétique. Nous lisons en effet de 7b à 8a :

...	<i>'m</i>	<i>b</i>	<i>Q</i>	<i>L</i>	<i>T</i>	<i>Š</i>	<i>m<sup>C</sup></i>
	<i>'l</i>		<i>T</i>	<i>Q</i>		<i>Š</i>	<i>L bbkm,</i>

- N'endurcissez pas votre cœur
  - comme à Meriba
  - .....
  - comme au jour de Massa
  - dans le désert
- lorsque m'ont tenté vos pères,
- qu'ils m'ont éprouvé.

Laissons pour le moment la fin de 9 et considérons 10-11a. Nous y découvrons la large symétrie que voici (trad. GIRARD) :

- . Quarante ans j'ai détesté cette génération,
  - . Et j'ait dit :
    - . C'est un peuple d'errants de coeur,
      - . eux,
      - . et eux
    - . n'ont pas connu mes chemins.
  - . Que je l'ai juré
  - . dans ma colère-nasale !

Au centre le retournement d'un volet à l'autre s'opère pas la reprise *hm whm*. La correspondance entre l'errance du cœur et la méconnaissance des chemins ne demande pas de commentaire. Pour GIRARD (p.186) nous avons là "la même idée" de "l'infidélité morale". C'est celle que nous lisons déjà au centre du chiasme de 7b-8a (voir GIRARD, *ibid.*) et, ajouterons-nous, aux extrêmes du chiasme de 8-9ba. La correspondance entre *w'mr* et *'šr nšb<sup>C</sup>ty* s'appuie sur l'identité de sujet (Yahvé) et de fonction (introduction à un discours). Aux extrêmes nous voyons se répondre dégoût (j'ai détesté) et colère du même

puis de 8a à 8b :

...	L	B	B					
				K	M			
				K	M			
	R	B						
				K	y	M	M	s
		B						
						M	d	
	B	R						

Yahvé (et à l'adresse des mêmes, ce qui n'est cependant pas spécifié en 11a). Pour la suite de notre étude nous indiquerons seulement, pour des raisons pratiques de présentation, la correspondance entre 10aβ et 10b (début et fin) mais sans oublier que ces deux affirmations s'inscrivent, on le voit, dans une symétrie concentrique très régulière et soignée.

Nous pouvons maintenant considérer les versets 8b-11<sup>13</sup>. Dans un premier temps nous ne tiendrons pas compte des deux indications de temps de 8b et 10a, sinon pour constater qu'elles se lisent respectivement au début des deux volets qui vont être cidessous distingués. En effet nous lisons :

- 8b : (comme au jour)...
- DANS LE DÉSERT
- 9a : lorsque m'ont TENTÉ...
- 9ba : qu'ils m'ont EPROUVÉ.
- 9bβ : Pourtant... mon oeuvre.
- 10a : (Quarante ans)
- ... ERRANTS DE COEUR
- 10b : ... N'ont PAS CONNU MES CHEMINS
- 11b : ... VERS MON LIEU DE REPOS.

Nous avons mis en CAPITALES les termes qui permettent d'établir les correspondances : opposition entre le désert et le lieu du repos, correspondance entre tentation, mise à l'épreuve, et ce qu'elles révèlent comme errance du

13 Nous distinguerons donc, et souvent dans cette étude, des propositions ou parties de propositions que la syntaxe articule étroitement (8a/8b, 11a/11b, etc...), ce qu'il ne faut pas oublier. Plus encore certains morceaux sont "musicalement" très homogènes. Nous l'avons vu plus haut pour 7b-8b (notre note 12). Notons ici que le dernier vers est lui aussi d'une facture musicale très soignée. Nous la mettrons en valeur en disposant comme suit ses consonnes :

'	Š	.	R	N	.	Š			
	B	.	C	T	.	B	'	P	
'	M	.	Y	B	.	'	N	'	L M N
			H	T					

En 11a, RN (liquides) sont encadrés par les sifflantes Š, puis <sup>C</sup>T (gutturale + T) par les labiales BP, mais en 11b les liquides LMN enserrant la labiale B tandis que HT (gutturale + T) se trouve comme libre, en fin de vers. L'accès au repos ('M/B/'MN) est empêché par le serment de Yahvé ('Š/N/Š). Il (... HT) se heurte en effet à la colère de

coeur et méconnaissance des chemins de Yahvé. Et ici nous retrouvons au centre de 8b-11 cette affirmation que GIRARD voyait au centre de 7b-11, avec cette même signification de scandale : une telle attitude chez ceux qui avaient vu l'oeuvre de Yahvé : à coup sûr ils doivent rester au désert et ne peuvent accéder au lieu du repos. Si 8b-11 constitue bien de cette manière un ensemble, il s'en suit que 7b-8a en est l'introduction, ce qu'aidera à saisir la synopse suivante qui sera aussitôt après commentée :

7b-8a	8b-11
hywm	kywm...
-	bmdbr
-	-
$t^{\vee}sm^C w$	$\left\{ \begin{array}{l} nswny \\ bh^{\vee}nwny \\ gm... p^C ly \end{array} \right.$
'l... lbbkm	$\left\{ \begin{array}{l} t^C y lbb \\ l' yd^C w \end{array} \right.$
-	-
kmrhb	... 'l mnwhty

Les seules récurrences de *ywm* et *lbb* sont déjà, dans leur contexte, significatives : aujourd'hui n'endurcissez pas votre coeur, comme au jour où vos pères m'ont obligé à constater leurs errements de coeur. Mais on voit qu'elles s'inscrivent dans un parallélisme sensible où les indications de temps initiales (*ywm*) et de lieu finales (*mrhb*, *mnwhty*) encadrent deux expressions ou couples d'expressions de l'obéissance attendue pour aujourd'hui et de la désobéissance constatée hier. L'"absence" de centre équivalent à 9bβ en 7b-8a d'une part rend plus percutante l'affirmation de 9bβ et d'autre part fait comprendre que pour aujourd'hui la justification aux requêtes de 7b-8a est à chercher dans la première partie du psaume, ce sur quoi nous reviendrons. Notons pour finir que l'aujourd'hui (7b) doit s'opposer et au jour de Massa (8b-9bβ) et aux quarante ans subis par Yahvé (10-11).

Il est une récurrence dont nous n'avons pas encore tenu compte, soit celle

---

Yahvé (B/<sup>C</sup>T/B').

de la racine *nsh* passant de "Massa = Tentation"<sup>14</sup> à "ils m'ont tenté" (*nswmy*)  
 En 8b elle est précédée par une indication de temps : *kywm*, et suivie par une  
 indication de lieu : *bmdbr*. Dès lors, en retenant la signification du nom de  
 Massa, on peut lire en 8 :

- N'endurcissez pas votre coeur
  - comme à Meriba (= Dispute)
  - comme au jour de
- Tentation
  - dans le désert.

Endurcissement du coeur (a) comme à Meriba (b), comme au jour (c) justement  
 appelé celui de "Tentation" (a') dans le désert (b'), voilà ce qu'il nous  
 faut éviter. Ici nous apparaît l'unité du verset 8 et son autonomie par  
 rapport à 7b. Mais, ainsi lu, le stique 8b se présente encore comme une sorte  
 d'annonce de 10-11, le jour annonçant les quarante ans (10aα), la "Tentation"  
 l'épreuve alors infligée à Yahvé (10aβ-11a), et enfin le désert l'impossi-  
 bilité de rentrer au lieu du repos (11b). Ces deux enchaînements de 8b et  
 10-11 encadrent le verset 9 où précisément un rappel des tentations des  
 pères précède l'affirmation qui les accable : ils avaient vu son oeuvre. On  
 pourrait donc écrire :

8b	: Au jour	de Tentation	dans le désert
		9aba	9bβ
	10aα	10aβ-11a	11b

De 8b à 11b on retrouve *ywm* et *'m* (cette dernière récurrence signalée par  
 GIRARD, p.187) qui se lisaient au début en 7b. On pourrait encore lire comme  
 petit ensemble 7b + 8 moins le dernier mot, soit :

*hywm* + *'m... tšm<sup>c</sup> w*  
*'l... lbbkm + kmrh* (lieu)

————— *kywm* + *msh* ("Tentation")

14 Le nom de Massa joue donc un rôle différent selon qu'on le considère  
 comme un simple nom propre ou dans sa signification. Nous avons montré  
 une ambivalence analogue de Ps 6,6 dans les diverses structures de ce  
 psaume dans La Sagesse a bâti sa maison (Fribourg/Suisse et Göttingen  
 1982, OBO 49), pp. 186-190.

Le texte propose donc successivement diverses symétries en 7b-8a, 8, 7b-8, 8-9bβ, 10-11a, 8b-11 (autour soit de 9, soit plutôt de 9bβ). Pour secondaires que soient certaines de ces symétries, aucune n'est négligeable, contribuant pour sa part à la signification de l'ensemble. On ne saisit pas à tout moment l'ensemble d'un texte (pas plus que d'un monument), même si c'est à cela qu'il faut parvenir. Retenons cependant que pour ce qui regarde l'ensemble 7b-11, la meilleure hypothèse, c'est à dire celle qui prend en compte le plus grand nombre de faits, nous paraît être de considérer 7b-8a comme une introduction à l'ensemble 8b-11 dont nous espérons avoir montré la symétrie concentrique significative autour de 9bβ.

### III. L'ensemble du psaume

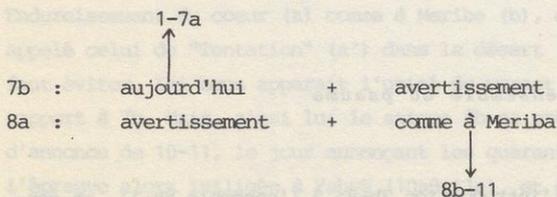
Si l'on compare en 7b-11 l'introduction 7b-8a à l'ensemble 8b-11, on constate que 9bβ ("Pourtant ils avaient vu mon oeuvre") n'a point d'équivalent dans l'introduction. C'est que, opposées aux tristes constats du passé (8b-9ba et 10-11a), les deux invitations de 7b et 8a trouvent pour leur part leur justification dans les "confessions" qui ont précédé (3-5 et 7a : ky..). Puisque 7b et 8a sont en somme deux avertissements qui complètent en quelque sorte les invitations de 1-2 et 6, l'ensemble pourrait avantageusement s'écrire comme suit :

1-2	3-5	6
	7a	
7b		8a
8b-9ba	9bβ	10-11

La raison des avertissements de 7b et 8a est à chercher à la fois dans les leçons du passé, chez ceux, pourrait-on dire, qu'il ne faut point imiter, et à la fois dans les "confessions" parfaites de 3-5 et 7a. Ce n'est point que les pères n'aient eu l'occasion de reconnaître Yahvé (9bβ), mais ils n'ont fait que l'éprouver et fermer leur coeur (8b-9ba et 10-11). Que l'aujourd'hui cependant, où les joyeuses invitations de 1-2 et 6 semblent s'accorder

à une sereine confession de foi (3-5 + 7a), ne vous endorme (7b-8a) !

On pressent de cette manière que 7b et 8a ont une fonction originale dans la composition de l'ensemble. Sans doute faut-il maintenir la distinction en deux parties 1-7a et 7b-11 dont, à la suite de GIRARD, nous avons montré la pertinence. On s'avisera cependant que 7b et 8a ne sont pas de purs équivalents. En premier lieu 7b n'est que l'introduction au discours dont 8a, lui, fait partie. Par ailleurs dans son premier mot 7b se réfère à aujourd'hui, c'est à dire qu'il est à situer de ce point de vue avec 1-7a, tandis que 8a dans son dernier mot se réfère à Meriba, introduisant ainsi le sujet dont il va être question jusqu'au terme du psaume :



Comme l'a noté GIRARD (p.187), les 'm initiaux apparentent formellement le vœu de 7b et le serment de 11b. Nous avons montré pour notre part l'unité du verset 8. On peut donc considérer dans ce psaume comme "invitations" au sens large : 1-2, 6, 7b, 8 et 11b. Or, si pour les raisons données ci-dessus, on rattache 7b à ce qui précède et 8a à ce qui suit, on peut découvrir en 1-7 et 8-11 les successions suivantes :

- |                            |                                       |
|----------------------------|---------------------------------------|
| }                          | 1-2 : invitation (lkw)                |
|                            | 3 : mlk                               |
|                            | 5 : hw'                               |
|                            | <i>c</i> śh                           |
|                            | 6 : invitation (moins le dernier mot) |
|                            | <i>c</i> śh                           |
|                            | 7a : hw'                              |
| <i>c</i> m                 |                                       |
| 7b : invitation (hywm, 'm) |                                       |

- 8 : invitation (*kywm*)  
 9a : 'š<sup>v</sup>r  
       'bt<sup>k</sup>m  
       : 9bβ : p<sup>c</sup>ly  
 10-11a : c<sub>m</sub>  
        's<sup>v</sup>r  
 11b : invitation ('<sub>m</sub>, yb'<sub>wn</sub>)

Il n'y a pas à revenir sur la justification des correspondances ici utilisées. On pourrait ajouter, à titre de remarques secondaires, la présence de *b* en 1-2 et 7b, celle de 'l négation en 8a, mais de 'l préposition en 11b. Relevons principalement l'opposition entre 1-2 et 11b, qu'accompagne l'utilisation des deux verbes *h<sub>l</sub>k* et *bw*<sup>15</sup>, l'opposition entre les deux jours de 7b et 8a, qu'accompagne celle des deux tournures positive pour l'une et négative pour l'autre, l'opposition encore entre le peuple d'aujourd'hui (7aβ) et celui d'autrefois (10aβ). Cette dernière est particulièrement soulignée par le texte, et d'abord grâce aux pronoms indépendants : *w'nhnw* c<sub>m</sub> *mr* c<sub>tw</sub>... c<sub>m</sub> t<sup>c</sup> y lbb hm. Cela va ensuite jusqu'à des correspondances phonétiques, ainsi, en prenant en compte *w'mr* en 10 :

7a : ... c<sub>M</sub> MR c<sub>T</sub> ...  
 10a : (w')MR c<sub>M</sub> T<sup>c</sup> ...

où l'on voit les successions inversées c<sub>M</sub>/MR et MR/c<sub>M</sub>, c<sub>T</sub>/T et T/c<sub>T</sub>. Nous retrouvons ici, bien mise en valeur, la correspondance relevée par GIRARD entre d'une part les deux c<sub>sh</sub> centraux en 1-7, et p<sup>c</sup>l de l'autre au centre de 8-11 : l'œuvre de Yahvé célébrée aujourd'hui ne l'était point tant hier par ceux dont nous sommes les fils, et mieux vaut s'en souvenir. L'accès au temple ne dispense pas d'écouter la voix qui y parle : ceux qui autrefois ont endurci leur cœur n'ont pas eu accès au lieu du repos, et il n'en serait pas autrement pour aujourd'hui.

15 "La relation n'est pas que formelle et esthétique; elle est porteuse d'une signification théologique très profonde. En effet, seule la disposition structurelle de ces racines permet de saisir l'importante analogie qui relie l'entrée en Terre promise (v. 11b) et l'entrée au sanctuaire (vv. 1a.6a). Chaque fois qu'on vient au Temple, on accède au lieu de repos promis par Yahvé aux itinérants de l'exode." (GIRARD, p.187).

Dans la proposition précédente nous avons déjà mis en valeur deux des trois remarques de GIRARD sur la composition de l'ensemble, soit l'opposition du début à la fin entre *hlk* et *bw'* (et leurs contextes) et la place centrale ici et là soit de  $^Csh$ , soit de  $p^Cl$ . Mais de ces deux remarques, et de la troisième, nous pouvons encore tenir compte en considérant les ensembles 1-7a et 8b-11 selon la structure que nous y avons découvert dans nos deux premiers paragraphes. Après bien d'autres, GIRARD rappelle que le Rocher de notre salut en 1 évoque les événements auxquels se réfère précisément le verset 8, et que de plus le pâturage en 7a équivaut au lieu du repos en 11b. Ainsi les deux ensembles 1-7a et 8b-11 voient-ils leurs débuts et fins se correspondre par opposition : le Rocher de notre salut est celui qui a trouvé l'issue aux contestations de Massa et Meriba, c'est le troupeau de sa main qui sera le peuple de son pâturage pourvu qu'au prix de son entêtement il ne se voit pas interdire comme aux pères le lieu du repos. Les uns et les autres pourtant ont reconnu ou ont pu reconnaître les oeuvres de Yahvé :  $^Csh$  se lit dans les deux unités centrales des six de 1-7a,  $p^Cl$  dans l'unité centrale des cinq de 8b-11. On retrouve aux extrêmes l'opposition entre *hlk* et *bw'* (dans leurs contextes) dont nous avons déjà parlé. Au centre on lira 7b-8a (*hywm ... kmrbh*), ou peut-être 7b seulement si l'on prend en compte l'unité du verset 8. On verrait alors comment les deux premiers mots (*ywm* et *'m*) de 7b introduisent le premier 8b en 8, le second 11b.

Mais nous pouvons encore serrer d'un peu plus près comparaison et articulation entre nos deux parties. Commençons avec les deux volets extrêmes, soit 1-5 et 9bβ-11. On y voit en effet s'inverser exactement les correspondances suivantes :

1-2	:	<i>hlk</i>	
3	:		<i>mlk</i>
4-5	:		$^Csh$
...			
9bβ	:		$p^Cl$
10-11a	:	$^Cm$	
11b	:	<i>bw'</i>	

Les uns comme les autres ont vu les oeuvres de Yahvé ( $p^c1$ ,  $^csh$ ), mais les pères se sont montrés le peuple indigne d'un tel roi et en conséquence ils n'ont pas pu entrer au lieu du repos comme ce peuple qui aujourd'hui s'en vient joyeux célébrer Yahvé. Mais puisque 8b-9bβ est symétrique à 9bβ-11 on peut aussi y comparer 1-5, même si ici les autres récurrences que  $^csh/p^c1$  font défaut. Suivant en parallèle 1-2 + 3 + 4-5 et 8b + 9aba + 9bβ, on dira que s'opposent ceux qui aujourd'hui vont dans le temple rencontrer le Rocher du salut, célébrer celui qu'ils reconnaissent comme grand Dieu et grand Roi, et comme maître et créateur de l'univers, et ceux qui dans le désert, au jour de "Tentation", ne trouvaient pas mieux à faire que de mettre à l'épreuve celui dont pourtant ils avaient vu l'oeuvre.

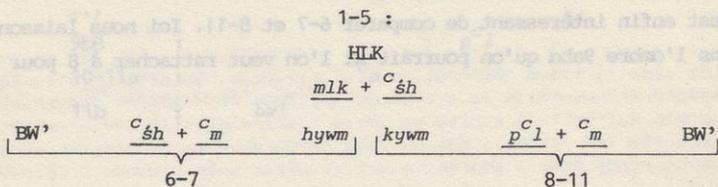
Nous pouvons encore comparer 6-7a d'abord à 9bβ-11 : ici nous lisons aux extrêmes le même verbe *bw'* (6a, 11b), que suivent en 6-7 et précèdent en 9-10  $^csh$  ou  $p^c1$  suivis de  $^cm$  (6b + 7aβ; 9bβ + 10aβ). Nous avons déjà noté les assonances de 7aβ à 10aβ et l'opposition des pronoms. Ajoutons ici l'opposition patente entre l'aveu des fidèles en 7aα (*lui* notre Dieu) et celui de Dieu à propos des pères (un peuple errant de coeur *eux*), où l'on voit une fois encore la fonction des pronoms indépendants. Ainsi de 6-7a à 9bβ-11 on voit l'opposition entre ceux qui ont accès auprès de celui qu'ils reconnaissent comme leur créateur et dont ils peuvent à bon droit se prétendre le peuple, troupeau de sa main, et ceux qui au contraire, pourtant témoins de son oeuvre, se sont comportés comme un peuple indigne auquel Yahvé ne pouvait qu'interdire l'accès à son repos. De 6-7a à 8b-9bβ les correspondances sont moins nettes, encore qu'entre  $^csh$  (6b) et  $p^c1$  (9bβ) la double reconnaissance de Dieu (7aα) et du peuple (7aβγ) s'oppose assez bien aux deux mentions d'une mise à l'épreuve en 8b (*msh*) et 9aba (*nswny*). Mais ici nous aurions intérêt à joindre 7b à 6-7a et 8a à 8b-9bβ, pour pouvoir opposer, après et avant ce que nous venons de dire, les deux jours présent et d'autrefois : l'endurcissement du coeur connote alors explicitement de manière négative le jour de Massa.

Il est enfin intéressant de comparer 6-7 et 8-11. Ici nous laissons un peu dans l'ombre 9aba qu'on pourrait si l'on veut rattacher à 8 pour écrire :

6	:	BW'		
			<sup>c</sup> śh	
7a	:			'nhnw <sup>c</sup> m
7b	:	HYWM		
.....				
8	:	(lbbkm)		
		KYWM		
9bβ	:		<sup>p</sup> c1	
10	:			<sup>c</sup> m (lbb) hm
11	:	BW'		

Toutes ces correspondances ont déjà été commentées. On notera ici qu'en 8 comme en 10 la connotation négative est donnée à l'aide du mot *coeur*. Aux centres (7b et 8) comme aux extrêmes (6 et 11) deux invitations ou avertissements, ou même interdiction en 11 : le ton est de plus en plus sombre de 6 (invitation) à 7b (avertissement plutôt en fonction de ce qui précède), puis 8 (avertissement en fonction de ce qui va suivre), et enfin 11 (rappel de l'interdiction d'autrefois). C'est que doivent instruire non seulement le temps ou la perspective prometteuse de la création du peuple (6b) et de l'établissement de l'alliance (7a), mais aussi celui où, malgré l'oeuvre divine continue (9bβ), les pères n'ont plus consenti à l'alliance (10). Que les fidèles n'aient pas peur de s'instruire tout autant en considérant les commencements, qu'ils croient revivre à leur tour, que leurs tristes suites qu'ils auront vite fait, faute de vigilance, de connaître à leur tour.

Cette articulation assez étroite, nous semble-t-il, de 6-7 à 8-11, permet alors de considérer 1-5 adressé principalement au Dieu créateur comme une sorte de prélude et point d'appui pour l'ensemble 6-11. En schématisant extrêmement on peut relever l'organisation suivante (les différences typographiques indiquent les correspondances) :



Aller vers Yahvé, grand Roi, créateur de l'univers, cela n'est possible que si l'on reçoit la double leçon de sa fidélité et de l'infidélité certaine de la part des pères, et possible de notre part aujourd'hui. Eux n'ont pas eu accès au repos. Nous, nous n'entrerons devant Yahvé que si nous sommes ce qu'il nous a fait, son peuple à lui, notre Dieu<sup>16</sup>.

\*

\*       \*

Nous touchons ici encore à la limite de la proposition d'un texte structuré, par ailleurs si utile, selon un principe de composition, alors que le texte en propose plusieurs<sup>17</sup>, n'étant point, comme on pourrait le croire, un donné pour ainsi dire plat, mais offrant au contraire, selon l'angle sous lequel on saisit son relief, divers principes d'unité, diverses structures qui toutes, même si ce n'est pas à un même degré, révèlent quelque chose de sa signification<sup>18</sup>. C'est ce qui nous a poussé à chercher plus avant à partir de la proposition justement si stimulante de M. GIRARD.

16 On a comme une indication du caractère d'introduction de 6-7 à 8-11 et de 1-5 à 6-11 dans la répartition des stiques, soit 5 + 10 en 6-11, puis 10 + 15 de 1-5 à 6-11 (en comptant trois stiques en 7a).

17 Notons ici, à titre d'hypothèse, un dernier principe d'agencement. Sans prétendre avoir à faire à un poème acrostiche, on observera cependant qu'en 1-7a dernière et première lettres initiales sont consécutives et centrales dans l'alphabet (*kaph* et *lamed*), tandis que la dernière lettre initiale du premier volet (en 5) et la première du second (en 6) ne sont autres que les deux premières lettres de l'alphabet. On pourrait se demander si la proposition de lire *ydw* comme appartenant à 7b plutôt qu'à 7a, c'est à dire au début d'un tristique initial en 7b-11, ne viendrait pas d'un désir de poursuivre de 6-7a à 7b-11 le même système que de 1-5 à 6-7a. En effet on lirait alors *yod* en 7b, précédant dans l'alphabet le *kaph* de 7a, et de 11 à 6 les deux premières lettres de l'alphabet, soit pour l'ensemble :

1-2	:	L	6	:	b	7b-8	:	Y
		-						
3-5	:	-	7a	:	K	9-11	:	-
		,						,

18 Il est intéressant, au terme de ce travail, de relire la recension des commentaires sur ce psaume dressée par G. Henton DAVIES (article cité dans notre note 3). Pour ce qui regarde la répartition des différentes unités il n'y a pas tellement à exclure, mais seulement à établir une certaine hiérarchie de pertinence entre les diverses propositions.

Das Alte Testament - deutsch. Luthers Beitrag zu Theorie  
und Praxis der Übersetzung religiöser Texte \*

Rüdiger Bartelmus - Wörthsee

Sieht man die verschiedenen kirchenamtlichen Äußerungen zum Luther-Jahr einmal aufmerksam durch, so fällt auf, daß sie trotz aller unterschiedlicher Akzentsetzungen an einem Punkt oft bis in den Wortlaut hinein übereinstimmen. In der Würdigung der Verdienste Luthers steht ein Hinweis auf seine Übersetzung der Bibel ins Deutsche in der Regel an erster oder zumindest an hervorgehobener Stelle: "Ihre Übersetzung ist Luthers größtes Geschenk an "seine Deutschen"<sup>1</sup> - so oder ähnlich lautet der Grundtenor aller diesbezüglichen Aussagen<sup>2</sup>. Und vergleichbare Sätze findet man auch in Leitartikeln und sonstigen außerkirchlichen Äußerungen zum Luther-Jahr.

Solch seltene fächerübergreifende Übereinstimmung weckt kritisches Interesse, vor allem wenn man sich von Berufs wegen mit Theorie und Praxis des Übersetzens beschäftigt und als deutschsprachiger Autor die Sprache verwendet, die in ihren Grundzügen ganz entscheidend von Luther geprägt ist: Die unmittelbarste und breiteste säkulare Wirkung Luthers auf die Kultur der Neuzeit ging ja von der Durchsetzung der von ihm in sprachschöpferischer

\* Für den Druck leicht überarbeitete Fassung des alttestamentlichen Beitrags zur Ringvorlesung der Münchner Evang.-Theol. Fakultät zum Luther-Jahr 1983 unter dem Generalthema: Martin Luther. Sein reformatorisches Werk und die Kultur der Neuzeit (5.12.1983).

- 1 So der Münchner evangelische Dekan E.BORGER im Geleitwort zu den "Informationen des Evang.-Luth. Dekanatsbezirks München", München 13,1,1983,1.
- 2 Vgl. etwa das "Wort des Rates der EKD" zum Luther-Jahr: "Bis in unsere Tage wirkt Luthers größtes Geschenk an seine Kirche und das deutsche Volk, die Übersetzung der Bibel, fort. Sie hat nicht nur in Kirche, Schule und Haus den Glauben genährt, sondern auch über Stammesgrenzen hinweg ein Volk zusammengeführt, Geschichte begründet und eine deutsche Literatur erweckt"; zitiert nach "Informationen des Evang.-Luth. Dekanatsbezirks München", München 13,1,1983,6. Ähnlich auch der bayerische Landesbischof Dr.J.HANSELMANN in einem "Brief an die Gemeinden", Juli 1983: "Seine Bibelübersetzung ist bis heute von elementarer Kraft und Bedeutung, ihr Segensstrom unübersehbar...".

Weise erweiterten meißnisch-obersächsischen Kanzleisprache als deutscher Hochsprache aus<sup>3</sup>. Im folgenden soll nun allerdings nicht der genannte germanistische Aspekt in der Bibelübersetzung Luthers diskutiert werden, sondern vielmehr die allgemeinere Fragestellung, welchen Beitrag Luther mit der Verdeutschung der "gantze(n) Heilige(n) Schrift", insonderheit mit seiner Übersetzung des AT, zu Theorie und Praxis der Übersetzung religiöser Texte geleistet hat.

## I

Die genannte Fragestellung bringt es mit sich, daß ich über eine Untersuchung von Luthers Bibelübersetzung und seine theoretischen Bemerkungen dazu hinaus zunächst etwas weiter ausholen muß, denn Luther steht in dieser Beziehung einmal nicht als der große Initiator am Beginn einer Entwicklung. Er steht hierin vielmehr gleichberechtigt in der langen Reihe von Übersetzern der jüdisch-christlichen heiligen Schriften, die von den legendären 72 jüdischen Gelehrten der Septuaginta<sup>4</sup> über Aquila, Theodotion und den gleichfalls legendären Onkelos<sup>5</sup>, über Hieronymus<sup>6</sup> und Wulfila, bis hin zu M.Buber und F.Rosenzweig<sup>7</sup> bzw. zum Übersetzungsteam der Einheitsübersetzung reicht. Denn nur vor diesem Hintergrund - im Vergleich mit Vorgängern und Nachfolgern - läßt sich Luthers persönlicher Beitrag zu Theorie und Praxis der Übersetzung religiöser Texte angemessen würdigen.

Der damit gesteckte Problemhorizont läßt sich vielleicht am besten durch zwei anekdotenhafte Zitate verdeutlichen, die von den angedeuteten zeitlichen Eckpunkten aus das Problem der Übersetzung religiöser Texte schlag-

- 
- 3 Vgl. F.TSCHIRCH, Geschichte der deutschen Sprache, Teil 2, Berlin 1969, 103 bzw. H.BORNKAMM, Luthers geistige Welt, Lüneburg 1947, 269 oder K.H. zur MÜHLEN, Luthers deutsche Bibelübersetzung als Gemeinschaftswerk, in: S.MEURER (ed.), Eine Bibel - viele Übersetzungen. Not oder Notwendigkeit? Jahrbuch des Evangelischen Bibelwerks Bd.18, Stuttgart 1978, 71ff.
  - 4 Vgl. dazu den Brief des Aristeeas 39.47-50, in: E.KAUTZSCH, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Bd.2, Tübingen 1900=Darmstadt 1975, 8f (Übersetzung durch P.WENDLAND).
  - 5 Vgl. G.STEMBERGER, Geschichte der jüdischen Literatur, München 1977, 81f bzw. L.I.RABINOWITZ, Art.: Onkelos und Aquila, EJ 12, 1405f.
  - 6 Vgl. U.KÖPF, Hieronymus als Bibelübersetzer, in: S.MEURER, a.a.O. (Anm. 3), 71ff.
  - 7 Eine ausführliche Darstellung der eigenwilligen Übersetzungsweise M.Bubers und F.Rosenzweigs hat jüngst A.R.MÜLLER vorgelegt: A.R.MÜLLER, Martin Bubers Verdeutschung der Schrift, ATS 14, St.Ottilien 1982. Diesem Buch verdanke ich manche Anregung für diesen Aufsatz.

lichtartig zu erhellen vermögen. Das eine - moderne - Zitat, das man aufgrund seines häufigen Gebrauchs in den verschiedensten Kontexten schon fast als "Wanderlegende" qualifizieren könnte, stammt angeblich von einem Übersetzungsfachmann der Luftfahrtindustrie, der sich über die Probleme der Bibelübersetzer und das daraus resultierende Ergebnis der vielen unterschiedlichen Bibelübersetzungen mit folgenden Worten lustig machte: "Bei uns ist die völlige Verständlichkeit und Genauigkeit der Übersetzung eine Frage von Leben und Tod"<sup>8</sup>. Das andere - antike - Zitat, das von ganz anderen, theologischen, Prämissen herkommt, findet sich im Mischna-Traktat Qiddušin 49a. Rabbi J<sup>e</sup>huda hat darin im Blick auf die aramäischen Übersetzungen des Tenak - insbesondere wohl im Blick auf die heute als Targum Onkelos bekannte Übersetzung der Tora - die paradoxe Regel formuliert: "Wer einen Vers wörtlich übersetzt, ist ein Fälscher; wer etwas hinzufügt, ist ein Gotteslästerer"<sup>9</sup>.

Die Stoßrichtung des erstgenannten Satzes ist klar: Im Prinzip geht es in ihm um den alten Streit zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, welch letzteren einmal mehr ihre mangelnde Exaktheit vorgeworfen werden soll. Im Konkreten geht es um das Problem, daß naturwissenschaftlich-technische Texte tatsächlich - aufgrund ihrer Nähe zur Formelsprache der Mathematik - weitaus einfacher und exakter zu übersetzen sind als literarische oder gar religiöse Texte, bei denen die Gedankenwelt komplexer ist, ja bei denen oft ein Teil der Aussagen zwischen den Zeilen zu suchen ist oder sich gar erst daraus ergibt, daß man sich klar macht, was an einer bestimmten Stelle n i c h t steht. Im Kontext dieses Aufsatzes kann diese Anekdote anstelle langer theoretischer Ausführungen einer klaren Abgrenzung dienen: Wenn im folgenden das Problem des Übersetzens diskutiert wird, können die Aspekte der Übersetzungswissenschaft, die mit der Übersetzung naturwissenschaftlich-technischer Texte in Verbindung stehen, außer Betracht bleiben. Die dort auftauchenden Probleme, die Forderung nach absoluter Exaktheit und unmittelbarer Verständlichkeit, stehen hier nicht zur Debatte, auch wenn die methodische Forderung der historisch-kritischen Methode, in Übersetzungen so exakt wie möglich die Gedankengänge des antiken Autors nachvollzieh-

---

8 Das Zitat findet sich u.a. in leicht variiert Form bei E.A.NIDA/Ch.R. TABER, Theorie und Praxis des Übersetzens; unter besonderer Berücksichtigung der Bibelübersetzung, Weltbund der Bibelgesellschaften 1969,1.

9 Zitiert nach G.STEMBERGER, a.a.O.(Anm.5),81.

bar zu machen, sich scheinbar mit den Prämissen dieses Teils der Übersetzungswissenschaft berührt.

In ganz anderer Weise führt das Mischna-Zitat, das gewissermaßen als Antitypos zum vorhergehenden Satz gesehen werden kann, auf unser Thema hin. In ihm bzw. in seinen unausgesprochenen Voraussetzungen kommen nämlich bereits die meisten wesentlichen Probleme zum Ausdruck, vor denen bis heute die Bibelübersetzer stehen, und die natürlich auch Luther beschäftigt haben. Vier Punkte scheinen mir in dieser Hinsicht besonders wichtig, von denen drei offenbar schon Rabbi J<sup>E</sup>huda bewegt haben:

1) Auch und gerade beim Geschäft des Übersetzens von religiösen Texten geht es um Leben und Tod - nur freilich in einem etwas anderen Sinn als beim erstgenannten Zitat. Für Rabbi J<sup>E</sup>huda wie für Luther und die anderen genannten und ungenannten Übersetzer geht es um die Übersetzung von heiligen, d.h. sakrosankten, unantastbaren Texten, um die Übersetzung des Wortes Gottes, und das impliziert wiederum zweierlei: Zum einen ist damit vorausgesetzt, daß der zu übersetzende Text als Einheit gesehen werden muß - unabhängig davon, daß er das im Falle der biblischen Texte historisch gesehen nicht sein kann -, zum anderen ist damit festgeschrieben, daß dieser in sich einheitliche Text in keiner Weise inhaltlich verändert werden darf.

2) Die Skylla und Charybdis, zwischen denen jede Übersetzung eines literarisch-religiösen Textes hindurchsteuern muß, ist in dem Satz Rabbi J<sup>E</sup>hudas in beispielhaft prägnanter Art artikuliert: Es geht um die unauflösliche Spannung, um die Alternative zwischen freier und wörtlicher, zwischen künstlerisch befriedigender und philologisch einwandfreier, zwischen adaptierender und verfremdender, zwischen illusionistischer und antiillusionistischer<sup>10</sup>, zwischen paraphrasierender und nachbildender<sup>11</sup> Übersetzung. Kurz, es ist das sattsam bekannte Problem angesprochen, daß sich der Übersetzer zwischen einer Stellungnahme zugunsten des Adressaten und einer Stellungnahme zugunsten des Autors entscheiden muß, wobei stets entweder die Texttreue oder die unmittelbare Verständlichkeit auf der Strecke bleibt.

3) Hinter dem Zitat von Rabbi J<sup>E</sup>huda steckt bereits die fundamentale Er-

---

10 So J.LEVÝ, Die literarische Übersetzung. Theorie einer Kunstgattung, Frankfurt/M.-Bonn 1969, 28ff.

11 So F.SCHLEIERMACHER, Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens, in: H.J.STÖRIG, Das Problem des Übersetzens, WdF VIII, Darmstadt<sup>2</sup>1969, 45f.

kenntnis, daß jede Übersetzung literarischer bzw. religiöser Texte zwangsläufig zugleich Auslegung ist. Ohne Paraphrase, ohne deutende Hinzufügungen, ohne Stellungnahme des Übersetzers ist keine Übersetzung literarisch-religiöser Texte denkbar, selbst wenn Ausgangs- und Zielsprache miteinander nahe verwandt sind. Daß die Notwendigkeit ergänzender Deutungen des Übersetzers zunimmt, je ferner sich Ausgangs- und Zielsprache in linguistischer Hinsicht stehen bzw. je größer der historisch-kulturelle Abstand zwischen dem Autor und dem Übersetzer ist, liegt auf der Hand. Und daß von daher der Übersetzer in der beständigen Gefahr schwebt, seine eigene Vorstellungswelt und Theologie bzw. die Vorstellungswelt und Theologie seiner Zeit in die Texte einzutragen und sie damit im Prozeß des Übersetzens zugleich zu verändern, ist ebensowenig zu bezweifeln. Rabbi J<sup>e</sup>huda hat hier in fast seherischer Weise die Probleme der Bibelübersetzer späterer Jahrhunderte zum Ausdruck gebracht<sup>12</sup>.

4) Der letzte noch zu erwähnende Aspekt - die Hochschätzung des Urtexts - hängt zwar letztlich aufs engste mit dem erstgenannten Aspekt - der Unantastbarkeit der Schrift als Gotteswort - zusammen, kommt aber naturgemäß in dieser Form bei Rabbi J<sup>e</sup>huda nicht zur Sprache, weil dieser es ja mit Übersetzungen aus dem hebräischen Original zu tun hatte. Für Luther und die übrigen christlichen Übersetzer wie etwa Hieronymus, denen das AT zunächst ja nur über Sekundär- oder Tertiärübersetzungen zugänglich war, mußte dieser Aspekt in Verbindung mit dem erstgenannten Punkt dagegen in den Mittelpunkt des Interesses rücken, und zwar in doppelter Hinsicht:

---

12 Diese Weitsicht hängt zweifellos damit zusammen, daß in der Muttersprache von Rabbi J<sup>e</sup>huda - im Aramäischen - die Wurzel ܘܪܝܢ (y-r-n) zugleich für "übersetzen" und "interpretieren" verwendet werden kann (vgl. das griechische ἐρμηνεύειν). Zur Diskussion des Problems in der Gegenwart vgl. etwa H.J. GADAMER, Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960, 363-365: "Die Forderung der Treue, die an die Übersetzung gestellt wird, kann die grundlegende Differenz der Sprachen nicht aufheben. Auch wenn wir noch so getreu sein wollen, werden wir vor mißliche Entscheidungen gestellt. Wenn wir in unserer Übersetzung einen uns wichtigen Zug am Original herausheben wollen, so können wir das nur, indem wir andere Züge in demselben zurücktreten lassen oder ganz unterdrücken. Das aber ist genau das Verhalten, das wir als Auslegung kennen. Übersetzung ist wie jede Auslegung eine Überhellung... Der Übersetzer ist sich des notwendigen Abstandes vom Original oft schmerzlich bewußt... Die Lage des Übersetzers und die Lage des Interpreten ist also im Grunde die gleiche".

a) Wenn man schon das Wort Gottes in eine neue Sprache übersetzt und damit einer gewissen Veränderung nach Punkt 3) unterzieht, so muß man zur Vermeidung weiterer Ungenauigkeiten auf den Text in seiner Ursprache, im Falle des AT also auf den hebräischen Text zurückgehen.

b) Wo dieser hebräische Urtext unübersetzbar erscheint, also wahrscheinlich verderbt ist, muß anhand der Sekundärübersetzungen Textkritik getrieben werden, um von daher zum ursprünglichen Gotteswort zurückzukommen.

## II

Wie hat nun Luther zu den in den eben genannten Punkten angesprochenen Problemen theoretisch und praktisch Stellung bezogen, die ihm im Rahmen seiner Übersetzungsarbeit zwangsläufig begegnen mußten? - Es liegt nahe, hier entsprechend den o.g. Punkten vorzugehen, allerdings in umgekehrter Reihenfolge, denn der wichtigste Schritt Luthers liegt zweifellos darin, daß er das in Punkt 4) angesprochene Problem erkannte und die Konsequenzen daraus zog. Nach Hieronymus ist Luther ja der erste christliche Theologe, der das Problem der Verwendung sekundärer und tertiärer Übersetzungen als Quelle für die wissenschaftliche und die praktisch-theologische Arbeit erkannt hat und daraus zugleich die nötigen Konsequenzen gezogen hat, daß man nämlich angesichts dieses Sachverhalts die Hl. Schrift aus dem Urtext ins Deutsche übersetzen müsse.

Das Programm "ad fontes" - "zu den Quellen" - hat zwar Luther nicht selbst initiiert - darin nimmt er vielmehr eine Tradition auf, die sich im Altertum schon bei Hieronymus findet<sup>13</sup> und die vor allem der humanistischen Strömung seiner Zeit entspricht -, aber die extensive Auslegung dieses Programms in dem Sinne, daß man nicht nur aus ästhetisch-puristischen Gründen auf den biblischen Urtext zurückgehen muß, sondern vor allem deswegen, weil dieser als Wort Gottes die einzige Quelle christlicher Erkenntnis sein kann und damit der alleinige Maßstab christlicher Lehre zu sein hat, ist doch wohl ein Proprium Luthers. - Um hier nicht mißverstanden zu werden: Damit soll nicht gesagt sein, daß Luther der erste oder der einzige gewesen wäre, der die Schrift als das eine Wort Gottes als die einzige Quelle theologischer Erkenntnis betrachtet hätte. Daß dem nicht so ist, geht schon aus dem o.g. Punkt 1) hervor, der hinreichend deutlich zeigt, daß der Schrift-Monis-

---

13 Vgl. dazu U.KÖPF, a.a.O. (Anm.6), 75f.77.

mus bereits im Judentum grundgelegt ist. Proprium Luthers scheint mir vielmehr die systematische Konsequenz, mit der er die doch eher säkulare Aufbruchsstimmung des Humanismus seiner Zeit mit dem theologischen Anliegen verband, im unverfälschten Wort Gottes ein eindeutiges Kriterium für die Richtigkeit bzw. Falschheit theologischer Lehren zu gewinnen.

Diese Übertragung eines historisch-philologischen Programms auf die Theologie und seine Ausformulierung in der Form des "sola-scriptura"-Prinzips ist nun nicht von allem Anfang an bei Luther vorhanden, sie ist auch nicht in einer Art "Turn-Erlebnis" plötzlich auf ihn zugekommen, sie ist vielmehr das Produkt eines längeren, durch die kirchenpolitischen Ereignisse vorangetriebenen theologischen Entwicklungsprozesses, der Luther von den Autoritäten des Mittelalters hin zu dieser wieder neu entdeckten Autorität getrieben hat. In Luthers erster Psalmenvorlesung 1513/15 waren z.B. seine Kenntnisse des Hebräischen, die er aus Johannes REUCHLINS "De rudimentis hebraicis libri tres" von 1506 bezogen hatte, noch so gering, daß er an eine direkte Verwendung des Urtextes noch gar nicht denken konnte. Er stützte sich in ihr vielmehr auf die Vulgata, auf lateinische Psalmenübersetzungen von LYRA und BURGENSIS und auf zwei auf dem hebräischen Urtext basierende Übersetzungen ins Lateinische - eine von REUCHLIN und die andere das "Psalterium de hebraica veritate" des HIERONYMUS<sup>14</sup>. Das Hebräische bezog er nur insoweit ein, als er immer wieder hebräische Worte aus dem Kompendium REUCHLINS - nicht aber den masoretischen Text - zur Kontrolle heranzog<sup>15</sup>.

Analoges gilt für den systematisch-theologischen Aspekt in der Aufnahme des Programms "ad fontes". Ein implizites Schriftprinzip läßt sich zwar schon in den frühesten Schriften Luthers nachweisen, was insofern kein Wunder ist, als Luther als Inhaber einer "lectura in biblia" dieser Quelle kirchlicher Lehre naturgemäß stärker verpflichtet war als den Lehren der Tradition<sup>16</sup>, aber das eigentliche systematisch-theologische Prinzip "sola scriptura" schält sich doch erst ganz allmählich als zentrales Argument Luthers in der Auseinandersetzung mit dem Papsttum seiner Zeit heraus. Wenn

---

14 So S.RAEDER, Das Hebräische bei Luther untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung, Tübingen 1961, 10. Noch schärfer urteilt K.A.MEISSINGER, Luthers Exegese in der Frühzeit, Leipzig 1911, 62ff, der in Luther u.a. den "genial unwissenschaftliche(n) Sprachempfinder" sieht (64).

15 Vgl. K.A.MEISSINGER, a.a.O. (Anm.14), 68f.

16 Vgl. G.EBELING, Art.: Luther II. Theologie, in: RGG<sup>3</sup> Bd.IV, 503.

er z.B. in "De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium" von 1520 die katholische Lehre von den sieben Sakramenten angreift, dann argumentiert er zwar von der Schrift her, wenn er sagt: "Das rede ich nicht, daß ich die sieben Sakramente verwerfe, sondern daß ich nicht zugestehe, daß sie aus der Heiligen Schrift können bewiesen werden"<sup>17</sup>, aber ein Prinzip "s o l a scriptura" läßt sich daraus noch nicht ableiten: Es geht um den Schriftbeweis n e b e n anderen Argumenten. Noch in der berühmten Schlußrede vor dem Reichstag zu Worms im Jahre 1521 - d.h. zu dem Zeitpunkt, da alle Brücken zwischen ihm und den für ihn früher zumindest partiell maßgeblichen Autoritäten abgebrochen sind - rechnet er augenscheinlich mit anderen Autoritäten neben der Hl.Schrift: "Es sei denn, daß ich mit Zeugnissen der heiligen Schrift o d e r mit öffentlichen, klaren und hellen Gründen<sup>18</sup> und Ursachen überwunden und überwiesen werde - denn ich glaube weder dem Papst noch den Concilien a l l e i n e nicht, weil es am Tage und offenbar ist, daß sie oft geirret haben und sich selbst widerwärtig gewesen sind - und ich also mit den Sprüchen, die von mir angezogen und eingeführt sind, überzeugt, und mein Gewissen in Gottes Wort gefangen sei, so kann und will ich nichts widerrufen..."<sup>19</sup>. Obwohl Luther zu diesem Zeitpunkt bereits das hermeneutische Prinzip "scriptura sacra sui ipsius interpres" aufgestellt hatte<sup>20</sup>, bleibt er in dieser Rechtfertigungsrede doch in den Bahnen des konventionellen Schriftbeweises mittelalterlicher Art.

Was die konsequente Anwendung des Programms "ad fontes" auf das Problem des Übersetzens biblischer Texte betrifft, geht er noch in demselben Jahr einen Schritt weiter, indem er die kritische Ausgabe des griechischen NT durch ERASMUS von Rotterdam seiner Übersetzung des NT auf der Wartburg zugrundelegt. Doch selbst noch bei dieser Übersetzung des sog. Septembertestaments, die er - angesichts seiner eher geringen Griechischkenntnisse

17 WA 6,549; Übersetzungen bzw. Anpassungen an ein neueres Deutsch hier und in den folgenden Zitaten jeweils nach der Mü(nchener) A(usgabe) - Martin LUTHER, Ausgewählte Werke, herausgegeben von H.BORCHERDT und G.MERZ, München 31960-1975 - hier also MüA 2,223.

18 Man könnte auch übersetzen "mit Vernunftgründen".

19 WA 7,838; MüA 3,14; Sperrungen von mir.

20 In "Assertio omnium articulorum M.Lutheri per Bullam Leonis X. novissimam damnatorum", WA 7,94ff. Der hier in der üblichen Weise zitierte Satz lautet im Original: "...hoc est, ut sit ipsa (sc. scriptura) per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans..." (ebd.97,22-24).

überraschend<sup>21</sup> - in knapp 2<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Monaten bewältigte, scheint er noch häufiger auf die Vulgata und die lateinische Übersetzung des NT durch Erasmus als Übersetzungshilfe zurückgegriffen zu haben, als dies einer idealisierenden Forschung lieb ist<sup>22</sup>. Immerhin ließ er diese Übersetzung nicht hinausgehen, ohne daß er vorher noch zusammen mit dem im Griechischen weit kompetenteren Melanchthon sein Manuskript revidiert gehabt hätte<sup>23</sup>. Luthers Interesse an der raschen Verbreitung des Gottesworts unter seinen "lieben Deutschen" war eben gerade nach den Wormser Ereignissen größer als die Sorge um dessen Reinheit und Unverfälschtheit im philologischen Sinn.

Diese letzte Wertung gilt wohl auch noch für die Veröffentlichung der Übersetzung des Pentateuchs, die vermutlich schon im August 1523 nach knapp halbjähriger Übersetzungsarbeit unter dem Titel "Das Allte Testament deutsch" erschien<sup>24</sup>. Doch von da an scheint Luther mit der philologischen Seite des Programms "ad fontes" Ernst gemacht zu haben, denn die Abstände zwischen den Editionen der folgenden alttestamentlichen Bücher werden immer größer. Hatten Luther, Melanchthon und Aurogallus, die sich für das AT zu einem Übersetzungsteam zusammengeschlossen hatten, den Pentateuch in so unglaublich kurzer Zeit aus dem Urtext ins Deutsche übertragen, was vermuten läßt, daß auch dort noch gelegentlich die Vulgata oder die Septuaginta bei der Übersetzung Pate stand, so ist die Übersetzungsgeschwindigkeit etwa im Buche Hiob den hebraistischen Problemen voll angemessen: "Im Hiob arbeiteten wir also, Magister Philippus, Aurogallus und ich, daß wir in vier Tagen zuweilen kaum drei Zeilen konnten fertigen"<sup>25</sup>. Und mit dem ersten Abschluß dieser Übersetzungsarbeit am AT im Jahre 1534 gab sich Luther keineswegs

---

21 Vgl. G.EBELING, Luther. Eine Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, 47.

22 Vgl. dazu H.DIBBELT, Hatte Luthers Verdeutschung des Neuen Testaments den griechischen Text zur Grundlage? in: ARG 38,1941,327ff, bes. 330 und K.HEUSSI, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen 171960,286. Dagegen nehmen H.VOLZ/H.BLANKE, Einleitung und Anhang zu: D.Martin LUTHER, Die gantze heilige Schrifft Deudsch, Wittenberg 1545, herausgegeben von H. VOLZ/H.BLANKE, Herrsching o.J.=München 1972,52\*, an, daß sich Luther bei seiner Übersetzungsarbeit auf der Wartburg doch auf den griechischen Urtext gestützt habe.

23 Ein entsprechender Vermerk findet sich in einem Brief an Luthers Mitarbeiter Spalatin: "...verum omnia nunc elimari cepimus Philippus et ego" (WA.B 2,490).

24 Vgl. H.VOLZ/H.BLANKE, a.a.O. (Anm.22), 65\*.

25 WA 30 II 636; MÜA 6,13.

zufrieden, sondern er führte - mit einem erweiterten Team - noch zwei durchgreifende Revisionen des alttestamentlichen Teils seiner Bibelübersetzung durch<sup>26</sup>, so daß man spätestens von 1534 an von einer vollen Verwirklichung des mit der Forderung "ad fontes" verbundenen philologisch-wissenschaftlichen Programms durch Luther rechnen kann. Wie weit dieser wissenschaftliche Anspruch ging, kann man daran ermessen, daß in der letzten Revision in textkritisch strittigen Fragen sogar die aramäische Übersetzung des AT in der Ausgabe von Jakob ben Chajjim (Venedig 1524/25) herangezogen wurde<sup>27</sup>. D.h. im Klartext: Alle nach dem damaligen Stand der Wissenschaft verfügbaren Hilfsmittel wurden eingesetzt, um eine möglichst genaue Übersetzung der Heiligen Schrift, des allein maßgeblichen Wortes Gottes, zu gewährleisten.

Dementsprechend ist in dieser Zeit denn auch die systematische Seite des Programms "ad fontes" - das Prinzip "sola scriptura" - zur vollen Reife gekommen. Wie Luther das Verhältnis von Schrift und Tradition in seiner Spätzeit sieht, ergibt sich besonders anschaulich aus seiner Vorrede zum ersten Band seiner deutschen Schriften: "Gern hätte ichs gesehen, daß meine Bücher allesamt wären dahinten blieben und untergegangen. Und ist unter anderen Ursachen eine, daß mir grauet vor dem Exempel, denn ich wohl sehe, was Nutzes in der Kirche geschafft ist, da man hat außer und neben der Heiligen Schrift angefangen, viel Bücher und große Bibliotheken zu sammeln... Damit nicht allein die edle Zeit und Studieren in der Schrift versäümet, sondern auch die reine Erkenntnis göttlichen Worts endlich verloren ist... Auch ist das unsere Meinung gewest, da wir die Biblia selbst zu verdeutschen anfangen, daß wir hofften, es solt des Schreibens weniger und des Studierens und Lesens in der Schrift mehr werden... Damit ein jeglicher selbst möchte aus der frischen Quelle trinken... Denn so gut werdens weder Konzilia, Väter noch wir machen... als die Heilige Schrift, das ist Gott selbst, gemacht hat"<sup>28</sup>.

---

26 Eine 1534 und eine 1539/41, nachdem er die Psalmen schon 1531 gesondert überarbeitet hatte. Über die Arbeit der Revisionskommission von 1539/41 existieren Protokollnotizen von G.RÖRER (WA.DB 3,167-577; 4,1-278.428-435). Gleiches gilt für die Psalmenrevision von 1531 (WA.DB 3,1-166; 4, 419-428), nicht aber für die Revision von 1534, da in diesem Falle die Notizen RÖRERS verlorengegangen sind. Näheres zu diesen Revisionen bei H.VOLZ/H.BLANKE, a.a.O. (Anm.22), 88\*ff.

27 Davon berichtet jedenfalls der erste Lutherbiograph J.MATHESIUS; vgl. dazu WA.DB 3,XVIf; 4,XXXI und H.VOLZ/H.BLANKE, a.a.O. (Anm.22), 105\*.

Wenden wir uns nach dieser verhältnismäßig breiten Beschäftigung mit Luthers Anwendung des Programms "ad fontes" den übrigen o.g. Punkten zu. Was die Frage der Subjektivität des Übersetzers, das Problem des Verhältnisses von Auslegung und Übersetzung, d.h. Punkt 3) betrifft, erweist sich Luther in gewisser Weise als erstaunlich naiv, auf der anderen Seite dann auch wieder als bemerkenswert offen und selbstbewußt. Beides mag damit zusammenhängen, daß Luther das Problem der Subjektivität des Übersetzers zwar sieht und gelegentlich auch explizit anspricht, aber angesichts der Sicherheit, daß sein hermeneutischer Schlüssel zum AT - das Schema von Verheißung und Erfüllung<sup>29</sup> - der einzig sachgemäße und theologisch richtige sei, vernachlässigen zu können meint. M.a.W. vom Postulat der Einheitlichkeit und Geschlossenheit der Schrift her, das Luther übrigens mit Rabbi J<sup>e</sup>huda teilt - wenn auch mit gänzlich anderen inhaltlichen Implikationen -, können die vom Übersetzer eingebrachten subjektiven Elemente bei der Wahl des richtigen hermeneutischen Schlüssels die Richtigkeit der Übersetzung gar nicht gefährden: Wenn nur der Übersetzer die Mitte der Schrift, nämlich Christus, und zwar den Christus der paulinischen Rechtfertigungs- und Kreuzestheologie, nicht verfehlt, ist die Gefahr der Subjektivität gebannt. Und dementsprechend sieht Luther Übersetzungen, die über den Wortlaut des Textes hinausgehen und die Theologumena, die an der betreffenden Stelle gar nicht angesprochen sind, aber nach Luthers Empfinden dieser Mitte der Schrift entsprechen, in den Text einbringen, für durchaus legitim an.

Diese Einstellung Luthers läßt sich zweifelsfrei anhand eines Textabschnittes belegen, der sich zwar auf das NT bezieht, aber in seiner Grundintention Luthers Umgang mit alttestamentlichen Aussagen gleichermaßen charakterisiert. Er findet sich in der Schrift "Ein Sendbrief vom Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen" vom 8. September 1530, die sich mit dem Vorwurf auseinandersetzt, Luther habe im Rahmen seiner Übersetzung den Text "an vielen Orten geändert oder auch verfälschet"<sup>30</sup>. In der Sache geht es dabei um

28 WA 50,657; MÜA 1,15.

29 Man könnte auch mit H.BORNKAMM, Luther und das Alte Testament, Tübingen 1948,223, von einer "durchgreifende(n) prophetisch-christologische(n) Deutung" durch Luther sprechen. Vgl. zu diesem Sachverhalt auch die unten in Anm.42 genannte Literatur.

30 WA 30 II 632; MÜA 6,9.

die Einfügung des Wortes "allein" in Röm 3,28, wo Luther übersetzt hatte: "Wir halten, daß der Mensch gerecht werde, ohn des Gesetzes Werk, allein durch den Glauben"<sup>31</sup>. Luther schreibt da: "Es ist mein Testament und meine Dolmetschung und soll mein bleiben und sein... Und... wenn euer Papist sich viel unnütze machen will mit dem Wort sola, "allein", so sagt ihm flugs also: Doktor Martinus Luther wills also haben und spricht: Papist und Esel sei ein Ding, Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas... Also hab ich hier Röm.3,28 sehr wohl gewußt, daß im lateinischen und griechischen Text das Wort solum nicht stehet und hätten mich solchs die Papisten nicht dürfen lehren. Wahr ists. Diese vier Buchstaben, sola, stehen nicht drinnen, welche Buchstaben die Eselsköpfe ansehen, wie die Kühe ein neues Tor. Sehen aber nicht, daß gleichwohl die Meinung des Textes in sich hat, und wo mans will klar und gewaltiglich verdeutschen, so gehöret es hinein"<sup>32</sup>.

#### IV

Die eben beschriebene Einstellung zum Text und der erwähnte hermeneutische Schlüssel, das AT vom NT her zu lesen, bestimmen nun aber auch die Art und Weise, wie Luther mit dem in Punkt 2) aufgezeigten Problem, der Entscheidung zwischen freier und wörtlicher Übersetzung, der Entscheidung zwischen einer Stellungnahme zugunsten des Adressaten oder des Autors, umgeht. Ein erstes, kaum zu übersehendes Phänomen im Blick auf diesen Punkt liegt darin, daß Luther seinen Standpunkt konsequent auf der Seite des Hörers/Lesers bezieht und nicht - wie man aufgrund des ursprünglichen Programms "ad fontes" eigentlich erwarten würde - beim Autor. Der Grund dafür ist zweifellos in der Prämisse zu sehen, daß für Luther die Heilige Schrift Gottes Wort für alle Menschen, also auch und gerade für die Christen seiner Zeit darstellt, so daß eine aktualisierende Übersetzung durchaus erlaubt ist, ja der eigentlichen Textintention entspricht. Diesem Phänomen korrespondiert ein zweites: Da für Luther der eigentliche Autor der Schriften der Bibel Gott selbst ist, der die verschiedenen Autoren gewissermaßen nur als Sprachrohr verwendet hat, sieht er kein Problem darin, wenn in seiner Übersetzung die Vielfalt der sprachlich-stilistischen Ausdrucksweise der einzelnen bib-

31 WA 30 II 632; MÜA 6,10.

32 Die hier nach sachlichen Gesichtspunkten in stark gekürzter Fassung zusammengestellten einzelnen Sätze finden sich in WA 30 II 633.635.636.637 bzw. MÜA 6,10.12.13.

lischen Schriften zugunsten einer einheitlichen Sprache aufgegeben ist. Daß jetzt Jesaja wie Paulus, Mose wie Jesus spricht, stört ihn nicht weiter, denn nur so konnte er sein übergeordnetes volksmissionarisches Ziel, daß nämlich jeder Deutsche deutsch reden lerne und damit in die Lage versetzt werde, das "liebe Gotteswort" in seiner eigenen Sprache zu lesen, erreichen.

Die entsprechenden theoretischen Ausführungen Luthers finden sich vor allem in den "Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens" von 1533. Daraus ein Beispiel: "Wer deutsch reden will, der muß nicht der hebräischen Worte Weise führen, sondern muß darauf sehen, wenn er den hebräischen Mann versteht, daß er den Sinn fasse und denke also: Lieber, wie redet der deutsche Mann in solchem Fall? Wenn er nun die deutschen Worte hat, die hierzu dienen, so lasse er die hebräischen Worte fahren und spreche frei den Sinn heraus aufs beste Deutsch, so er kann"<sup>33</sup>. Und wie man an dieses "beste Deutsch" herankommen kann, das sagt Luther in dem erwähnten "Sendbrief vom Dolmetschen": "Man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markt drum fragen und denselbigen aufs Maul sehen, wie sie reden, und darnach dolmetschen; so verstehen sie es denn und merken, daß man deutsch mit ihnen redet"<sup>34</sup>.

Daß Luther neben diesem klaren Bekenntnis zur adaptierenden Übersetzungsweise noch sagen kann: "Ich hab eher wollen der deutschen Sprache abbrechen, denn von dem Wort weichen"<sup>35</sup>, darf nicht dahingehend mißverstanden werden, als habe er doch auch gelegentlich wörtlich übersetzen wollen. Es geht in dieser Bemerkung vielmehr um das "Wort" im theologischen Sinne: Als einziges Korrektiv für die aktualisierende, adaptierende Übersetzungsweise wird das bereits mehrfach erwähnte hermeneutische Prinzip anerkannt, die Schrift von ihrer Mitte in Christus her zu verstehen.

Wie hat sich dieses "dem Volk aufs Maul schauen" - wie die Übersetzungstheorie Luthers oft ab- und verkürzend zusammengefaßt wird - in der konkreten Übersetzungsarbeit am AT niedergeschlagen? In der ersten Übersetzung der Psalmen 1524 hatten Luther, Melanchthon und Aurogallus sich in humanistischer Manier noch relativ nahe am hebräischen Wortlaut orientiert. Doch

---

33 WA 38,11.

34 WA 30 II 637; MÜA 6,14.

35 WA 30 II 640; MÜA 6,17.

in der Psalmenausgabe von 1531, also in der Revision, die auf den "Sendbrief vom Dolmetschen" folgte, sind entsprechende Skrupel zugunsten einer vom deutschen Sprachfluß und vom Lebenshorizont der damaligen Zeit her gestalteten Übersetzung fallengelassen worden.

Zwei Beispiele mögen hier genügen. Hieß es in Ps 23,1-2 in der Übersetzung von 1524 noch: "DER HErR ist meyn hirtte, myr wird nichts mangeln. Er lesst mich weyden, da viel gras steht, vnd furet mich zum wasser, das mich erkulet", wobei zu bemerken ist, daß der letzte Relativsatz schon da nicht dem hebräischen Wortlaut folgt, der von einem Ruheplatz am Wasser spricht, so wird daraus 1531 die uns vertraute Fassung: "DER HErR ist mein hirte, mir wird nichts mangeln. Er weidet mich auff einer grünen Awen, vnd füret mich zum frisschen Wasser"<sup>36</sup>. Daß in den Wortfolgen: Herr/Hirte, Mir/Mangeln, Führet/Frisch der altdeutsche Stabreim Pate gestanden hat, wie das O. PARET vermutet hat<sup>37</sup>, liegt nahe. Auch der im gleichen Zusammenhang geäußerte Kommentar PARETs zu Luthers Übersetzung von Ps 23: "Sehen wir nicht eine liebliche deutsche Landschaft vor uns?"<sup>38</sup>, gibt wohl Luthers Intention und den durch sie geschaffenen Eindruck richtig wieder, wie u.a. die zahllosen Bilder vom "Guten Hirten" in den christlichen Haushalten der vergangenen Jahrhunderte beweisen, in denen Joh 10 und Ps 23 zu einer Einheit verschmolzen sind. Es fragt sich nur, ob man dieser Übersetzungsweise noch in der gleichen Weise zustimmen kann, wie das PARET tut.

In Ps 98 dagegen verwendet Luther ein anderes Mittel zur Aktualisierung bzw. Adaption des Textes - er setzt sich einfach über die im hebräischen Text vorgegebenen Zeitbezüge hinweg. Wo der Psalmist in den Versen 1-3 vergangene Heilstaten Jahwes schildert, macht Luther in der Revision von 1531 aus diesem Lob der Geschichtstaten Jahwes kurzerhand Vertrauensaussagen: "Singet dem HERRN ein newes Lied/ Denn er thut Wunder. ER sieget mit seiner Rechten/ vnd mit seinem heiligen Arm. Der HERR lesst sein Heil verkündigen/ Fur den Völckern lesst er seine Gerechtigkeit offenbaren. Er gedencket an seine Gnade und Warheit/ dem hause Jsrael/ Aller welt ende sehen das Heil unsers Gottes"<sup>39</sup>. Daß keine mangelnde Kenntnis der hebräischen Sprache Lu-

36 WA.DB 10 I 170f. Vgl. dazu auch O.PARET, Die Überlieferung der Bibel, Stuttgart <sup>3</sup>1963,19 und H.VOLZ/H.BLANKE, a.a.O. (Anm.22), 88f.

37 O.PARET, a.a.O. (Anm.36), 18f.

38 Ebd.

39 Ps 98,1-3, zitiert nach der Wittenberger Ausgabe von 1545 (s.o.Anm.22).

ther zu dieser nach heutigen Maßstäben falschen Übersetzung geführt hat, daß also Absicht und kein Zufall vorliegt, ergibt sich aus einem Blick in die Übersetzung von 1524. Dort hatte Luther noch ganz selbstverständlich deutsche Perfekte verwendet: "...daß er Wunder tan hat... sein Heil hat er mit seiner Rechten... getan. Der Herr hat sein Heil kundgemacht... Er hat gedacht an seine Güte..."<sup>40</sup>.

Dieses zweite Beispiel für Luthers aktualisierende Übersetzungspraxis führt zugleich zu einer dritten Eigentümlichkeit in Luthers Umgang mit dem ihm vorgegebenen Text. Sie erweist sich zwar bei näherem Hinsehen als ein Teilaspekt des genannten zweiten Phänomens, ist aber theologisch von so großem Belang, daß es sich nahelegt, sie getrennt davon noch eigens hervorzuheben. Luthers Tendenz, die Bibel auf dem Wege der Übersetzung zu vereinheitlichen, bezieht sich nämlich nicht nur auf die stilistisch-sprachliche Seite, sondern - vom theologischen Standpunkt aus noch ungleich wichtiger - auch auf die Verwendung theologischer Zentralbegriffe. Weil Luther nach Joh 5,39<sup>41</sup> die ganze Bibel als ein in sich geschlossenes Zeugnis von Jesus Christus versteht<sup>42</sup>, macht es ihm überhaupt keine Probleme, die neutestamentliche, insonderheit die paulinische Begrifflichkeit, in das AT einzutragen. Daß er sich dabei in den Spuren des Paulus bewegt, der ja auch seine Theo-

---

40 Zitiert nach K.D.FRICKE, "Dem Volk aufs Maul schauen". Bemerkungen zu Luthers Verdeutschungsgrundsätzen, in: S.MEURER, a.a.O.(Anm.3),100. Zur Sache vgl.a. F.HAHN, Zur Verchristlichung der Psalmen durch Luthers Übersetzung, ThStKr 106,1934/35,173ff.

41 Vgl. zur Bedeutung dieser Stelle für Luthers Argumentation WA.DB 8,10 bzw. MÜA 6,21 ("Vorrede auf das Alte Testament" von 1523). Wie stark sich Luther von systematischen Prämissen leiten ließ, zeigt gerade sein Umgang mit dieser Stelle: In klarer Umkehrung der ursprünglichen Tendenz des Verses (vgl. dazu etwa R.BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen 171962,201 Anm.4) übersetzt er nicht indikativisch, sondern mit Imperativ: "SVchet in der Schrifft... Vnd sie ists/ die von mir zeuget" (So in der Wittenberger Ausgabe von 1545 und auch noch in der bis 1956 verbindlichen Revision von 1912; seit 1956 dagegen berichtigt: Ihr sucht...). Die Philologie wird der Theologie klar untergeordnet.

42 Vgl. dazu u.a. H.BORNKAMM, a.a.O.(Anm.29),185; R.BRING, Luthers Anschauung von der Bibel, Luthertum 3, Berlin 1951,10f; K.D.FRICKE, a.a.O.(Anm.40),99; E.HIRSCH, Luthers deutsche Bibel, München 1928,46.49. Daß und inwieweit dieser Interpretationsgrundsatz zu einem lutherischen Dogma geworden ist, zeigt der erwähnte "Brief an die Gemeinden" des bayerischen Landesbischofs (Anm.2): "Mit Luther verstehen wir die Schrift von ihrer Mitte, von Christus her... da die Heilige Schrift "durch sich selbst ganz gewiß, ganz leicht verständlich, ganz offenbar, ihr eigener Interpret" ist".

logie aus den alttestamentlichen Schriften zu begründen gesucht hatte und der dabei so manchen alttestamentlichen Terminus in seinem Sinne umgebogen hatte, hat Luther diesen theologisch begründeten Schritt zweifellos erleichtert.

So begegnet man nun auch im AT auf Schritt und Tritt paulinisch geprägten Begriffen wie "Gerechtigkeit", "Glaube" und "Gnade", mag nun der Kontext sich zur paulinischen Theologie fügen oder nicht. Um nur einige wenige Belege für diese plakative Behauptung zu nennen: Wie schon Paulus findet auch Luther in Hab 2,4 einen Beleg für seinen Glaubensbegriff, obwohl dort dem Kontext nach wohl nur das treue Festhalten an Gott gemeint ist, und nicht all das, was Paulus - und ihm folgend Luther - mit πίστις gemeint hat. Glauben findet er auch in Jer 5,1.3, wo der Kontext als deutsches Äquivalent für das hebräische אֱמוּנָה die Begriffe "Aufrichtigkeit, Redlichkeit" nahelegen würde, weil vorher vom Falsch-Schwören die Rede war. Glauben entdeckt er sogar in der Rede des David in 1 Sam 26,23: "Der HERR aber wird einem jglichen vergelten nach seiner gerechtigkeit vnd glauben", was vom Kontext her so wenig paßt, daß dieser theologische Gewaltakt - Luther selbst hatte ursprünglich mit "Treue" übersetzt - im Rahmen der Revision der Lutherbibel 1964 wieder rückgängig gemacht wurde. Was Luther schließlich bewegt haben mag, in Hos 2,22<sup>43</sup> gar vom Glauben Gottes zu sprechen, darüber kann man allenfalls spekulieren. In keinem Fall ergibt das Wort "Glauben" an dieser Stelle einen Sinn, denn wenn der hier als der Eheherr Israels vorgestellte Jahwe zu Israel sagt: "Ja, in אֱמוּנָה will ich mich mit dir (wieder) verloben", dann geht es doch offensichtlich nur um die eheliche Treue<sup>44</sup>.

Analogen ließe sich noch bei einer ganzen Reihe anderer theologisch hochbesetzter Begriffe zeigen, doch würde hier eine ausführliche Darstellung des Sachverhalts zu weit führen. Es mag ein Verweis auf die Lutherbibelkonkordanz von Friedrich LANCKISCH von 1677 genügen, anhand derer man genau studieren kann, wie konsequent Luther reformatorische Zentralbegrif-

43 Nach der Zählung der Wittenberger Ausgabe (s.o.Anm.22): Hos 2,20.

44 Man mag gegen diese Argumentation einwenden, daß der lutherische Glaubensbegriff stärker am lateinischen "fides" als am griechischen πίστις orientiert ist und somit "Treue" mit einbeziehe. Aber die Tatsache, daß Luther eben in mehreren Fällen das ursprüngliche "trewē" durch "glauben" ersetzt hat, spricht dafür, daß er mit "glauben" mehr ausdrücken zu können gemeint hat als nur ein Synonym für "trewē". Es geht um den paulinischen Glaubensbegriff (vgl. etwa 1 Kor 15,2).

fe in seiner Übersetzung des AT eingesetzt hat<sup>45</sup>. So steht z.B. das Wort "Gnade" für insgesamt 18 verschiedene hebräische Worte, "predigen" gar für nicht weniger als 21. Letzteres Phänomen sei zum Abschluß dieser Beispielsammlung noch etwas ausführlicher gewürdigt, da wir in diesem Fall zur Deutung des Phänomens nicht auf eigene Beobachtungen und Spekulationen angewiesen sind, sondern authentische Auskünfte Luthers besitzen. Daß etwa auch das hebräische *יְהוָה בְּלֹא יְקָרָא* von Luther konsequent mit "predigen" wiedergegeben wird, erklärt sich so: Noch 1523 hatte Luther diese Wendung, die etwa in der Genesis 5x vorkommt, philologisch richtig mit "den Namen des Herrn anrufen" übersetzt. 1534 heißt es dagegen bereits an allen Stellen der Genesis "von des Herrn Namen predigen", weil Luther nach dem Prinzip "scriptura sacra sui ipsius interpres" aus Röm 10,14 zurückgeschlossen hatte: "Wie werden sie" den Namen des Herrn "anrufen ohne Prediger?"<sup>46</sup>. Diese kühne Auslegungsmethode scheint dann übrigens in dem Team, das 1539/41 die Bibelübersetzung einer erneuten Revision unterzog, keinen ungeteilten Beifall gefunden zu haben, denn Luther verwahrt sich nach dem Sitzungsprotokoll G. RÖRERS gegen einen (nicht überlieferten) Einwand mit den Worten: "Predigen. Ich las mirs nicht anders machen, denn wo Abraham ist, mus die kirchen sein"<sup>47</sup>. Deutlicher kann man den Vorrang der christlichen Überzeugung gegenüber dem hebräischen Wortlaut wohl kaum artikulieren<sup>48</sup>.

Ein letzter Themenkreis, der schon mehrfach angeklungen ist, sei zum Schluß noch mit einigen Worten bedacht. Luther hat - wie erwähnt - nicht nur reformatorische Zentralbegriffe ins AT eingetragen, sondern er hat in ihm auch schon Christus selbst wiedergefunden, wenn auch nur in Verheißungen. Daß er demzufolge vor allem an den Stellen, die ihm als Weissagungen auf Christus hin schon von der neutestamentlichen Tradition vorgegeben waren, konsequent Epitheta Christi einsetzt, ist naheliegend. Als mittelalterlichem Christen macht es ihm keine Schwierigkeiten, an diesem Punkt das AT und das NT zusammenzudenken. So finden sich denn im Buche Deuterijosaja,

---

45 Vgl. z.F. K.D.FRICKE, a.a.O. (Anm.40), 101f. Zur Sache vgl. aber auch Luthers "Vorrede auf den Psalter" von 1524 (WA.DB 10 I 94ff; MûA 6,38f).

46 WA 24,150 (In Genesis declamationes).

47 WA.DB 3,180; vgl.a. WA 38,9,7-14.

48 Auch in den "Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens" (WA 38,1-3.9-69) finden sich sehr deutliche Worte gegen die Grammatiker und die Rabbinen, die primär von der Sprache aus argumentieren (z.B.11).

wo die Begriffe מלשׁיץ und גאל den geeigneten Anknüpfungspunkt geben, laufend Bezugnahmen auf Christus, weil Luther die genannten Begriffe konsequent mit "Erlöser" und "Heiland" wiedergibt. Einzelne Beispiele aufzuführen, erübrigt sich hier. Weit deutlicher, als das eine Auflistung der einzelnen Belegstellen leisten könnte, hat nämlich auch hier wieder Luther selbst das für unseren Zusammenhang Wesentliche in der "Vorrede auf den Propheten Jesaja" von 1528 zusammengefaßt. Nachdem er erklärt hat, daß sich das Buch Jesaja in drei Teile aufteilen ließe, fährt er im Blick auf den zweiten Teil fort: "Das andere, daß er (sc. Jesaja) sie schicket und bereitet, auf das zukünftige Reich Christi zu warten, von welchem er so klärllich und mannigfältiglich weissagt, als sonst kein Prophet tut, daß er auch die Mutter Christi, die Jungfrau Maria, beschreibt, wie sie ihn empfangen und gebären sollt mit unversehrter Jungfrauschaft, Kapitel 7,14. Und sein Leiden im 53.Kapitel samt seiner Auferstehung von den Toten und sein Reich gewaltiglich und dürre herausverkündigt, als wäre es dazumal geschehen... Denn also tun alle Propheten, daß sie das gegenwärtige Volk lehren und strafen, daneben Christi Zukunft und Reich verkündigen und das Volk drauf richten und weisen als auf den gemeinen Heiland, beide, der vorigen und der zukünftigen"<sup>49</sup>. - Ob Luthers Übersetzung angesichts dieses sicheren theologischen Vorwissens und dieses eindeutigen hermeneutischen Schlüssels zum AT allerdings dem Anspruch entspricht, sie wolle "dem wirklichen Verständnis der Texte mit allen erreichbaren Mitteln näher... kommen und dem gefundenen Verständnis den verständlichsten und besten deutschen Ausdruck... geben"<sup>50</sup>, sei zumindest im Blick auf den ersten Teil des Satzes dahingestellt.

#### V

Welche Folgerungen lassen sich nun aus all den genannten Beobachtungen ziehen? Eines steht fest: Luthers Beitrag zu Theorie und Praxis der Übersetzung religiöser Texte läßt sich nicht auf die Standardformel: "Luther hat den Deutschen die Übersetzung des Evangeliums geschenkt", reduzieren. Nach den vorhergehenden Überlegungen muß man vielmehr zwischen der Wirkung seines theoretischen Ansatzes und der Wirkung seiner konkreten Übersetzungsleistung, und dort wiederum zwischen deren philologischem und deren theolo-

49 WA.DB 11 I 18; MÜA 6,52.

50 So O.REICHERT in der Einleitung zu WA.DB 4,XXXf.

gischem Aspekt deutlich unterscheiden.

Luthers ursprünglicher theoretischer Ansatz, man könne die Hl.Schrift nur dann richtig übersetzen und verstehen, wenn man "ad fontes", d.h. auf den Text in seiner ursprünglichen Sprache zurückgeht, hat die Theologie als Wissenschaft bis in die Gegenwart hinein befruchtet. Die gesamte historisch-kritische Forschung am AT und NT ist ohne diesen Ansatz kaum vorstellbar. Nicht umsonst haben die Kirchen der Reformation bis in unsere Tage hinein das Postulat aufrechterhalten, daß zumindest die Pfarrer die biblischen Texte in ihrer Ursprache lesen können müssen, um das Wort Gottes "lauter und rein" verkündigen zu können. Daß Luther diesen schon bei Hieronymus vorgegebenen theoretischen Ansatz von den Humanisten übernommen hat, nimmt dem Vorgang nichts von seiner Bedeutung, denn die Aufstellung eines theoretischen Postulats und seine konkrete Durchsetzung in Theorie und Praxis - und das gegen starke Widerstände - sind zwei verschiedene Dinge, von denen das zweite nicht geringer als das erste zu schätzen ist.

Neben diesem allgemeinen theoretischen Ansatz sind auch eine ganze Reihe seiner Anregungen zu einer Theorie des Übersetzens zum Allgemeingut der Übersetzungswissenschaft geworden, wie z.B. der oben zitierte Grundsatz, man müsse zunächst den Sinn der hebräischen Worte erfassen und diesen dann ohne Rücksicht auf die hebräische Wortfolge frei deutsch wiedergeben<sup>51</sup>. Damit hat Luther im Prinzip das vorweggenommen und beschrieben, was in der Übersetzungswissenschaft heute etwa mit der Unterscheidung von "Bezeichnetem" und "Gemeintem"<sup>52</sup>, in der Rede von "Oberflächenstruktur" und "Tiefenstruktur"<sup>53</sup> oder unter dem Schema von "Analyse, Übertragung und Neuaufbau"<sup>54</sup> diskutiert wird.

Anders steht es mit Luthers konkreter Übersetzung der Bibel, insbesondere des AT. Hier muß man die Dinge differenziert sehen. Von den Ansprüchen her, die ein historisch-kritisch geschulter Leser der Gegenwart an eine Übersetzung richtet, enthält Luthers Übersetzung geradezu schwerwiegende Mängel, denn weder die in ihr realisierte konsequent christologische Deutung des AT, noch die aktualisierende Übersetzung der Psalmen, noch die

---

51 S.o.Anm.33.

52 So E.KOSCHMIEDER, Beiträge zur allgemeinen Syntax, Heidelberg 1965, 101ff.

53 So N.CHOMSKY, Aspekte der Syntax-Theorie, Frankfurt 1973, passim.

54 So E.A.NIDA/Ch.R.TABER, a.a.O. (Anm.8), 32 u.ö.

Vereinheitlichung des ganzen Textes vom Blickwinkel einer paulinischen Theologie her entsprechen den wissenschaftlichen Mindestanforderungen an eine Übersetzung - auch nicht den von Luther in der Theorie selbst vertretenen.

Ihre Bedeutung als religiöse Urkunde ist dagegen gar nicht hoch genug zu schätzen. Kein geringerer als GOETHE hat dies in "Dichtung und Wahrheit" ausführlich gewürdigt: "...daß dieser treffliche Mann ein in dem verschiedensten Stile verfaßtes Werk und dessen dichterischen, geschichtlichen, gebietenden, lehrenden Ton uns in der Muttersprache, wie aus einem Gusse überlieferte, hat die Religion mehr gefördert, als wenn er die Eigentümlichkeiten des Originals im einzelnen hätte nachbilden wollen..."<sup>55</sup>. Neben dem, was GOETHE in diesem Satz zur ästhetischen Seite von Luthers Übersetzung gesagt hat, deren Qualität er eher unter- als übertrieben hat, scheint mir sein Hinweis auf die Förderung der Religion, die von diesem Buche ausgegangen ist, besonders bedenkenswert. So wie der eingangs erwähnte Targum Onkelos, die jüdische Übersetzung des Pentateuchs ins Aramäische, den Glauben, die Gesetze und Sitten der orthodoxen Judenheit der damaligen Zeit aufgenommen, verarbeitet und für die folgenden Zeiten verbindlich festgeschrieben hat, so hat die Übersetzung Luthers seine aus den theologischen Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts erwachsene Theologie aufgenommen und für die Folgezeit als bindende Norm festgeschrieben. Sie ist gewissermaßen neben, ja vor den Bekenntnisschriften die dogmatische Urkunde des Protestantismus lutherischer Prägung schlechthin geworden. Und insofern ist es auch angemessen, daß sie - wie der Targum Onkelos im babylonischen Judentum der Jahrtausendwende - den gottesdienstlichen Lesungen als verbindlicher Text zugrundegelegt wird<sup>56</sup>.

---

55 Zitiert nach H.J.STÖRIG, a.a.O.(Anm.11),34f.

56 Von daher erscheint mir die Kritik extrem konservativer Kreise an der neuesten Revision des Textes der Lutherbibel durchaus begründlich und - vom Standpunkt eines orthodoxen Luthertums aus gesehen - sogar notwendig: "Luthers Übersetzung der Bibel ist und bleibt einzigartig. Es leuchtet ein, daß man die Lutherbibel nur begrenzt revidieren und dann noch Lutherbibel nennen kann. Ist eine solche Grenze überschritten, wie das 1975 geschah, dann darf ein solches Werk nicht mehr mit dem Namen Luthers geschmückt werden" (so R.MUMM, Der Mensch lebt vom Wort aus Gottes Mund - Drei deutsche Bibelübersetzungen, in: Nachrichten der Evang.-Luth. Kirche in Bayern 38,1,1983,9). - Auch wenn ich die hinter diesen Worten stehenden Motive nicht teilen kann, scheinen mir diese Gedanken zumindest konsequent: Keine religiöse Gemeinschaft kann auf ihr heil-

Es ist schon öfters auf den bemerkenswerten Umstand hingewiesen worden, daß Luther keine Dogmatik, keine "summa totius theologiae" wie Thomas von Aquin, keine "institutio religionis christianae" wie Calvin geschrieben hat. In lutherischen Kreisen wird dieser Umstand meist so interpretiert, daß Luther eben kein spekulativer Geist, kein Systematiker gewesen sei, sondern ein gehorsamer Diener des Wortes, ein Schriftheologe. Von den obigen Überlegungen her liegt ein anderer Schluß nahe: Luther hatte es gar nicht nötig, eine Summa theologiae zu schreiben, weil er seinen systematischen Ansatz in und durch seine Bibelübersetzung hinreichend deutlich und vor allem wirkungsvoller zum Ausdruck gebracht hat, als er das jemals mit einer Dogmatik hätte leisten können. Die beiden Begriffe "Systematiker" und "Schriftheologe" bilden bei genauerer Hinsicht nämlich kein Oppositionspaar und schließen sich gegenseitig also nicht aus; "Schriftheologie" ist nur eine Spezifikation der systematischen Theologie. Auch und gerade als Schriftheologe war Luther ein Systematiker, und zwar ein Systematiker von hohen Graden und vor allem von ungeheurer Breitenwirkung. Die biblischen Texte in der paulinisch gefärbten, christozentrischen Interpretation Luthers - in Luthers Bibelübersetzung - haben schon zu Luthers Zeit mehr Menschen erreicht und geprägt als alle dogmatischen Werke des Mittelalters zusammengenommen. Und Analoges wird man wohl selbst heute noch für das Verhältnis zwischen der theologischen Literatur der Gegenwart und der Lutherbibel sagen können.

Pointiert gesagt: Luther hat nicht e i n e Übersetzung der Bibel geschaffen, sondern s e i n e Bibel, die Lutherbibel - einen systematischen Entwurf in biblischer Gestalt.

---

ges Buch verzichten, ohne ihre Identität zu gefährden - darin ist R. MUMM wie dem Ga'on Natronay, der den Targum Onkelos als allein verbindliche Übersetzung für den gottesdienstlichen Gebrauch bezeichnete, zuzustimmen (vgl. zu letzterem G.DALMAN, Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch, Leipzig 21905= Darmstadt 1960,12).

Die Statue von Tell Fecherīje  
und die Gottebenbildlichkeit des Menschen \*

Ein Beitrag zur Bilderterminologie

Christoph Dohmen - Bonn

Im Jahre 1979 kam auf dem Tell Fecherīje, dem alten Sikani, am Oberlauf des Hābūr gegenüber des Tell Ḥalāf (Guzāna) durch einen Zufallsfund eine gut-erhaltene Statue ans Licht. Die ins 9. Jh. v. Chr. datierte Statue trägt auf ihrem unteren Teil eine assyrisch-aramäische Bilingue. Nach einer Reihe von Vorberichten<sup>1</sup> ist nun auch eine offizielle Ausgabe mit Photographien, Textbearbeitungen, Kommentierung und zusätzlichem Informationsmaterial von A. ABOU-ASSAF, P. BORDREUIL und A. R. MILLARD herausgegeben worden.<sup>2</sup> Sowohl vom kunstgeschichtlichen als auch vom sprachlichen Standpunkt stellt die Statue erneut ein beredtes Zeugnis für die assyr.-aram. Verbindung in dieser Region dar.<sup>3</sup> Dieser für die Archäologie, altorientalische Philologie und Geschichte hochinteressante Fund bietet eine Fülle von Material, das die Einbeziehung dieses Textes in die alttestamentliche Arbeit lohnens-

\* Der vorliegende Beitrag wurde auf einem Symposium zur Statue von Tell Fecherīje am 26.11.1983 in Münster vorgetragen. Den Teilnehmern sei an dieser Stelle für Klärungshilfen und Hinweise gedankt.

- 1 A. ABOU-ASSAF, Die Statue des HDYS<sup>C</sup>Y, König von Guzana, Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft 113 (1981) 3-22; P. BORDREUIL, A. R. MILLARD, A. ABOU-ASSAF, La Statue de Tell Fekheriyé: La première inscription bilingue assyro-araméenne, Comptes Rendus de L'Académie des Inscriptions et Belles Lettres 1981, 640-655; A. R. MILLARD, P. BORDREUIL, A Statue from Syria with Assyrian and Aramaic Inscriptions, Biblical Archeologist (1982) 135-241.
- 2 A. ABOU-ASSAF, P. BORDREUIL, A. R. MILLARD, La Statue de Tell Fekheriyé et son inscription bilingue assyro-araméenne, (Études Assyriologiques. Editions Recherche sur les civilisations Cah. 7) Paris 1982 (=STF).
- 3 H. TADMOR, The Aramaization of Assyria: Aspects of Western Impact, in: H.-J. NISSEN / J. RENGGER (Hg), Mesopotamien und seine Nachbarn (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 1), Berlin 1982, S. 449-470.

wert erscheinen läßt. So bietet der Text nicht nur Parallelen zu alttestamentlich belegten Worten und Wendungen, bes. im Bereich der Fluchformeln, sondern auch Anhaltspunkte zur Untersuchung der Form, Tradition und Redaktion altorientalischer Literatur.

Der vorliegende Beitrag widmet sich in seinem ersten Teil vor allem dem Aufbau der Inschrift, um dann auf eine Besonderheit des aram. Teils einzugehen; denn dort begegnen zum ersten Mal in einer aram. Inschrift nebeneinander die Begriffe *dmwt* und *šlm*, gerade die Begriffe, die in der klassischen Formulierung der Gottebenbildlichkeit des Menschen in Gen 1,26 auch nebeneinander stehen. Es soll versucht werden, den Wechsel der Begriffe in der vorliegenden Inschrift zu erklären, um sodann im zweiten Teil nach der Bedeutsamkeit des Ergebnisses für die Interpretation von Gen 1,26 und 5,3 zu fragen.

#### Beobachtungen zur Statueninschrift<sup>4</sup>

Die semantische Klärung der Begriffe *šlm* und *dmwt* in der aram. Inschrift setzt exakte Kontextanalysen voraus, da die Begriffe in feste Formeln eingebunden sind und nur von deren Funktion her erklärt werden können. Festzuhalten ist vorab, daß zahlreiche philologische Beobachtungen darauf hinweisen, daß trotz einiger Besonderheiten<sup>5</sup> der aram. Text größtenteils als Übertragung des assyr. Textes zu werten ist.<sup>6</sup> Somit ist bei der Untersuchung zuerst einmal der assyr. Text zugrunde zu legen.

Die assyr. Inschrift benutzt eine Fülle von aus assyr. Königsinschriften bekannten Formeln und setzt ebenso dort verbreitete Formulare ein<sup>7</sup>, worauf besonders der Numeruswechsel in Zl. 13-14 und 26-27, der auch sonst

4 Textwiedergabe und Übersetzung finden sich im Anhang.

5 Zur abweichenden Eingangsformulierung Zl. 1. s.u.

6 Von einer Übersetzung im strengen Sinn kann nicht gesprochen werden, aber eine Reihe von Hinweisen (vgl. STF 67f.; A.R. MILLARD, P. BORDREUIL (1982) 139) zeigt, daß die Abhängigkeitslinie der beiden Fassungen vom Assyr. zum Aram. hin verläuft. Einer gesonderten Behandlung bedürften jedoch die abschließenden Fluchformulierungen (assy. Zl. 26-38; aram. Zl. 16-23), da der aram. Text hier so starke - grammatische und inhaltliche - Eigenständigkeit aufweist (vgl. Anm. 15), daß die Möglichkeit einer Umkehrung der Abhängigkeit für diesen Teil zu erwägen ist.

7 Vgl. dazu im einzelnen J. RINGER, Königsinschriften, RLA VI (1980), 65-77.

in assyr. Königsinschriften zu finden ist<sup>8</sup>, hinweist.

Die Inschrift teilt sich deutlich in zwei Teile: Zl. 1-18 = A und Zl. 19-38 = B. Die sachlichen Doppelungen zwischen den beiden Inschriftteilen haben die Herausgeber veranlaßt, von zwei Inschriften zu sprechen, die sie wie folgt einander gegenüberstellen<sup>9</sup>:

a) Introduction ou dedicace	A1 (1-8)	B1 (19-23)
b) But	A2 (8-15)	B1 (19-23)
c) Mise en place	A2 (8-15)	B3 (24-26)
d) Amélioration	-	B2 (23-24)
e) Prière pour la restauration	A3 (15-16)	-
f) Malédiction	A4 (16-18)	B4 (26-38)

Gegen diese Gegenüberstellung sind aber Bedenken anzumelden, da die Teile A und B bei genauerer Betrachtung noch große Unterschiede aufweisen. So stellt Teil A eine typische ausgebauten Votivinschrift folgender Struktur dar: *ana*<sup>d</sup> *Adad* .... *Adad-it<sup>3</sup>i* ..... *ikrumma iqēs*<sup>v10</sup> + Fluchformel in der Form der Anrede an den späteren Herrscher. Demgegenüber findet sich in Teil B keine vergleichbare durchgängige Satzstruktur, vor allem fällt die fehlende Weihformel (*ana*<sup>d</sup> *Adad*) auf<sup>11</sup>, sowie die mehrmalige Erwähnung des Objektes (*šalmu* Zl. 19.23.26.)<sup>12</sup>. Diese formalen Beob-

8 Vgl. z.B. die große Inschrift Assurnassirpals II: ARI II, Nr. 533-591.

9 Vgl. STF 68.

10 Zur Analyse der verschiedenen Votivformeln vgl. J.A. BRINKMAN, *Materials and Studies for Kassite History Vol. I*, Chicago 1976, 56-63; J. RENGGER, a.a.O.

11 Der von A. ABOU-ASSAF (1981) 21 für Zl. 21 vorgeschlagene Lesung *ana*<sup>d</sup> *Adad*(10) *bēlī*(EN)-*šú* *šutešur*(GIS<sup>v</sup> *giš*<sup>3</sup> *kussū* (GU.ZA) -*šú* ist die Lesung in STF 14: *ana* *ti-ri-iš* GIS. GU.ZA-*šú* vorzuziehen, da schon auf den Photographien in STF deutlich der Unterschied zwischen den Zeichen *en* und *ri* (vgl. z.B. Zl. 2.13 *ri* und Zl. 8.27 *en*) erkennbar ist; hinzu kommt, daß die syntaktische Einbeziehung dieser Weihformel nach dem Vorschlag ABOU-ASSAFs problematisch ist. Vgl. dazu auch die von W. VON SODEN (ZA 72, 1982, 295f.) für die aram. Parallele vorgeschlagene Lesung *l'rmwddt krs'h* "damit sich sein Thron lange erstrecke".

12 Vgl. demgegenüber die üblichen assyr. Votivtexte ohne Nennung des Gegenstandes: z.B. ARI II 280.380.778f.782f.

achtungen zwingen dazu, den Teil B der Inschrift anders als bisher im Sinne einer zweiten zu A parallel gebauten Inschrift zu erklären. Der Teil B läßt sich deutlich in mehrere Abschnitte (auch syntaktisch) untergliedern. Am Anfang dieses Teils der Inschrift steht eine Objektbezeichnung mit Besitzerangabe und dessen Titulatur bzw. Funktion (Zl. 19-20). Das dabei benutzte Formular der Form *šalam* PN + Titulatur entspricht exakt dem Inschriftentyp der Stelenreihe in Assur.<sup>13</sup> Bemerkenswert ist dabei, daß die Titulatur des Adad-it'i gegenüber dem Teil A der Inschrift von *šakin māti uruGuzani* (Zl.8) erweitert ist auf *šakin māti uruGuzani uruSikani u uruZarani* (Zl. 19-20). Die folgende Zweckangabe (Zl. 21-23) ist gegenüber der Angabe des Zwecks der Weihung im Teil A (Zl. 10-14) kürzer formuliert, aber dieser gegenüber auch wesentlich spezieller auf politische Inhalte abgestimmt. Der folgende Satz (*šalmu šuate eli mahrê ušätir* Zl.23-24) erwähnt erneut den Gegenstand (s.o.) und setzt ihn in Beziehung zu bereits vorhandenen. Dieser Satz hat offensichtlich kein Pedant im ersten Teil der Inschrift. Der folgende Aufstellungsvermerk ist zugleich - wie implizit die Weihformel im Teil A - eine Funktionsangabe, da durch den Hinweis *ina pāni<sup>d</sup> Adad ... izqup* die Statue als Beterstatue ausgewiesen wird, was darüber hinaus durch den Gebetsgestus der Hände<sup>14</sup> unterstrichen wird. Zu bemerken ist zudem, daß Adad hier nicht wie im Teil A als *āšib uruGuzana* (Zl.7), sondern als *āšib uruSikani* (Zl. 25) bezeichnet wird. Dieser Aufstellungs- und Funktionshinweis der Zl. 24-26 ist wohl zusammenzusehen mit dem Neuerungshinweis der Zl. 23-24, und beide zusammen sind der Abschlußformel *ikrumma iqēš* (Zl. 14-15) von Teil A gegenüberzustellen, da sie sich, wie diese, auf Tätigkeiten an, bzw. mit der Statue beziehen (in Zl. 23 und 26 explizit). In den folgenden Zl. 26-38 finden sich in Parallele zu Zl. 15-18 Fluchformeln, die jedoch gegenüber diesen weit ausgebaut sind.

13 Vgl. im einzelnen W. ANDRAE, Die Stelenreihe in Assur, WDOG 24, Leipzig 1913. Die Titulatur kann im Einzelfall ergänzt sein durch Filiation (z.B. Nr.40) oder bei den Beamtenstelen durch Nennung der ihnen unterstellten Städte und Länder (z.B. Nr. 34.37).

14 Vgl. M.FALKNER, Gebetsgebärden und Gebetsgesten, RLA III (1957-1971) 175-177.

Somit zeigt sich, daß Teil B der Inschrift nicht als eigene selbständige Inschrift zu betrachten ist, sondern als Konglomerat von Einzelstücken aufzufassen ist, die alle in bezug zu entsprechenden Passagen des ersten Teils der Inschrift, der eigentlichen Motivinschrift, stehen und diese aktualisieren. Man kann aus der so analysierten Komposition der Inschrift schließen, daß die eigentliche Motivinschrift, der jetzige Teil A, vormals auf einer Statue in Guzāna (vgl. Zl. 7) stand, bzw. vielleicht dort weiterhin bestand (vgl. Zl. 23-24). Der Zuwachs des Herrschaftsgebietes des Adad-it<sup>2</sup>i über den Ḫābūr hinaus (vgl. Zl. 19-20 und den Adad-Titel *bēl ḫabur* in Zl. 25) mag die Anfertigung einer neuen Statue für Sikan veranlaßt haben. Diese neue Statue erhielt dann im ersten Teil den Text der alten, im zweiten einige Passagen, die der neuen Situation Rechnung trugen. Ob die auf die Stabilisierung der Herrschaft ausgerichteten neuen Zweckangaben (Zl. 21-23) und die weit ausgedehnten Fluchformeln (Zl. 26-38)<sup>15</sup> auf eine instabile politische Situation in diesem neuen Herrschaftsbereich, bzw. zur Zeit der Aufstellung der Statue schließen lassen, kann vorerst nur in Erwägung gezogen werden; im einzelnen setzte es eine genauere Kenntnis des historischen Kontextes und auch eine Untersuchung assyrischer Königsinschriften mit vergleichbaren langen Fluchformeln voraus.<sup>16</sup> Im Zuge der Herstellung dieser neuen Statue für Sikan wurde wohl auch die aram. Übersetzung der Inschrift angefertigt (vgl. das *ysb skn* in Zl. 5-6 der aram. Fassung neben dem *āsib uru Guzana* der assyr. Fassung und das *hddskn* in Zl. 1). Daß die gesamte jetzt vorliegende Inschrift einer einzigen letzten Redaktion zuzuschreiben ist, zeigt schon die optimale (restlose) Ausnutzung des Schreibraumes. Ob die aram. Fassung des Teils A auch bereits von einer älteren und zwar in Sikan stehenden Statue stammt<sup>17</sup>, ist insofern fraglich, als der Herrschaftsbereich des Statthalters auch in der aram. Fassung der Inschrift im Teil A auf Guzāna be-

15 Es ist zu beachten, daß diese Fluchformel schlecht zu einer Beterstatue paßt, sie hat ihre nächsten Parallelen in Vertragstexten, z.B. Sefire I A 21ff.; II A 1ff.; vgl. A.R.MILLARD, P.BORDREUIL (1982) 139.

16 Vgl. vor allem die Inschrift Assurnassirpals II auf dem Nimrod Monolithen: ARI II Nr. 615-623 oder auch aus älterer Zeit das auf mehreren Inschriften Adadnaris I verwendete Fluchformular: ARI I, Nr. 386.

17 So von den Herausgebern in STF 68 in Erwägung gezogen.

schränkt ist und die zusätzliche Einleitungszeile der aram. Fassung mit dem zweiten Teil der Inschrift korrespondiert (s.u.).

Versucht man nun die einzelnen Bildertermini *āmwt* und *šlm* der aram.

Fassung den erkannten Stücken der Inschrift zuzuweisen, dann entsteht in Zl. 1 bereits die erste Schwierigkeit, da der einfachen Weihformel *ana<sup>d</sup> Adad* der assyr. Fassung in der aram. ein ganzer Satz gegenübersteht: *āmwt<sup>o</sup> zy hdys<sup>c</sup> y zy šm qdm hādkn*. Die Herausgeber der Inschrift betrachten dies als kleine Abweichung und stellen die vorliegende Formulierung in Parallele zu anderen aram. Votivformeln in Form *nšb<sup>o</sup> zy šm PN...I-GN*<sup>18</sup>. Die Unterschiede treten aber sogleich hervor, zum einen stimmt die Stellung des PN nicht überein, zum anderen fehlt in STF Zl. 1 das *l*, so daß zu schließen ist, daß STF Zl. 1 nicht das genannte Votivformular repräsentiert. Innerhalb der bekannten aram. Inschriften findet sich zwar in viel jüngeren, bezeichnenderweise jedoch aus Assyrien stammenden Inschriften ein Formular, das dem der vorliegenden Inschrift wesentlich näher steht. Es ist wie folgt aufgebaut: *šlm<sup>o</sup>/šlmt<sup>o</sup> dy PN + Aufstellungshinweis*.<sup>19</sup> Beachtenswert ist, daß der Wechsel von masc. und fem. (*šlm/šlmt*) in diesen Inschriften vom Dargestellten - Mann oder Frau - her bestimmt ist. Dies deutet darauf hin, daß diese Formeln der Identifikation der dargestellten Person dienen.<sup>20</sup> Die Voranstellung dieser "Identifikationsformel" samt Aufstellungshinweis in STF nimmt bereits in einem Satz den Hauptinhalt des ersten Teils der Inschrift der assyr. Fassung vorweg<sup>21</sup> und formuliert dabei - quasi verklammernd - in Anlehnung an die besprochene Abschlußformulierung der Zl. 23-26.

---

18 Vgl. KAI 201,1; 202 A1; ähnlich 214,1; 215,1.

19 Vgl. KAI 239,1; 242,1; 243,1; 248,1; 249,1f.; 250,2.

20 Die in STF 56f. diskutierte Frage des Gebrauchs von *zy* als Genitivpartikel bleibt im vorliegenden Zusammenhang unerheblich, da bei normalem relativischem Gebrauch von *zy* zu übersetzen ist: "Bild, das PN (ist/dargestellt)", bei genitivischem Gebrauch von *zy* ein genitivus objectivus anzunehmen ist.

21 Durch diese Voranstellung ergibt sich in der aram. Fassung gegenüber der assyr. eine syntaktische Verschiebung, die den ersten Satz im aram. Teil bis Zl. 7 laufen läßt, vgl. J-W. WESSELIUS, BiOr 40 (1983) 181f.

Die genaue Beschreibung der verwendeten Formeln vermag nun eine semantische Differenzierung der Begriffe *dmwt* und *šlm* zu stützen, da dem Wechsel in der Terminologie zwischen Zl. 1 (*dmwt*) und Zl. 12 (*šlm*) völlig verschiedene Formulare zugrunde liegen. Aus den genannten Parallelformulierungen zu Zl. 1 wurde ersichtlich, daß diese auf das Dargestellte abzielen, d.h. das Abgebildete meinen. Demgegenüber ist aus den Parallelformeln zu Zl. 19, die auf einfachen Stelen zu finden sind, deutlich, daß hier der materiell vorhandene Gegenstand (Statue, Stele etc.) gemeint ist. Bereits für das akkad. Formular hat W. ANDRAE darauf hingewiesen, daß *šalmu* hier nicht Bild heißen kann.<sup>22</sup> Wie auch aus dem vorliegenden Text deutlich wird, wo in der assyr. Fassung immer *šalmu* (NU) steht, umfaßt das akkad. *šalmu* recht undifferenziert ein großes Bedeutungsfeld<sup>23</sup>. Die vermutete Differenzierung bestätigt sich bei den beiden folgenden Belegen, Zl. 15 (*dmwt*) und Zl. 16 (*šlm*), da sich der Hinweis auf die Verbesserung wohl eher auf die Darstellungsart als auf die (materielle) Beschaffenheit als Statue bezieht<sup>24</sup> und andererseits für den Aufstellungshinweis in Zl. 16 verständlicherweise das materialiter vorhandene Objekt im Vordergrund steht.<sup>25</sup>

Somit hat die Untersuchung der Statueninschrift in bezug auf ihre Bildterminologie ergeben, daß zwischen dem Bildinhalt (*dmwt*: 'das Abgebildete') und seiner äußeren Form (*šlm*: 'die Statue') differenziert wurde.

Die aufgrund der Untersuchung der Inschrift gewonnene Basis ist jedoch zu schmal, eine semantische Beschreibung der Lexeme *šlm* und *dmwt* für das Aram. oder gar darüber hinaus von hierher zu wagen. Gegenüber *dmwt* hat *šlm* in zahlreichen semitischen Sprachen Äquivalente.<sup>26</sup> Ein grober Überblick über die

22 Vgl. W. ANDRAE (1913)4, wo er die arab. Differenzierung von "šalan 'Denkstein'" und "hēkel 'Bild, Abbild'" anführt.

23 Akkad. *šalmu* steht auch schon für verschiedene sum. Begriffe wie ALAM oder DDL vgl. dazu A. SPYCKET, Les statues de culte dans les textes mesopotamiens des origines à la I<sup>re</sup> dynastie de Babylone (Cah. de la Revue Biblique 9) Paris 1968; J. RENGIER, Kultbild, RLA VI (1981) 307-314.

24 Dies wird von der Beobachtung gestützt, daß (w)atāru Š-Stamm im Akkad. häufiger auf vergleichbare Abstrakta bezogen ist, vgl. AHW 1491a. R. WENNING, Münster, verdanke ich den Hinweis, daß der so verstandene Satz gut mit den stilistischen Besonderheiten (Annäherung an assyr. Vorbilder bei dieser aram. Statue) der Statue korrespondiert.

25 Vgl. das nšb in den Aufstellungsvermerken der obengenannten Votivformeln.

26 Vgl. HALAT 963.

Verwendung in den einzelnen Sprachen zeigt bereits, daß *šlm* ein sehr großes Bedeutungsspektrum erfaßt und wohl auch im einzelnen verschiedene Bedeutungsentwicklungen durchlaufen hat<sup>27</sup>. Dieser Befund zeigt die Schwierigkeit jeder Begriffsuntersuchung deutlich an, liefert andererseits aber auch ein Kriterium für die Notwendigkeit einer begrifflichen Klärung für den Fall, wenn dieser "allgemeine" Begriff *šlm* mit anderen Bildetermini zusammen verwendet wird. Für den vorliegenden Zusammenhang bedeutet dies, daß sich die vorgelegte semantische Beschreibung nicht als absolute Begriffsbeschreibung verstanden wissen will, sondern als Begriffsdifferenzierung in dem Sinn, daß sie semantische Differenzen beim Zusammentreffen bestimmter Lexeme eines Wortfeldes zu erfassen versucht. Die Untersuchung des Nebeneinander von *šlm* und *dmwt* in dieser Inschrift hat somit gezeigt, daß beide Begriffe die zugrundeliegende Realität unter verschiedenen Aspekten erfassen. Ist für *šlm* ein relationaler Aspekt beim Zusammentreffen mit *dmwt* charakteristisch, so ist für *dmwt* in diesem Kontext ein qualifizierender Aspekt insofern konstitutiv als *dmwt* in irgendeiner Form auf die Wiedergabe der (sinnfälligen und - oder durch diese - geistigen) Gestalt abzielt. Die folgende Gegenüberstellung mag dies abschließend verdeutlichen:

<i>šlm</i>	<i>dmwt</i>
Darstellung, Zeichen, Symbol	Abgebildete
Beziehung	Beschaffenheit (Qualität)
Hinweis	Ähnlichkeit
verweisend, vertretend	wiedergebend

#### Relevanz für die alttestamentlichen Aussagen von der Gottebenbildlichkeit

Die um einige Jahrhunderte später anzusetzenden priesterschriftlichen Aussagen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen im Buch Genesis werfen natürlich Fragen nach der Verbindung aram. und hebr. Bilderterminologie auf.<sup>28</sup> Begriffsentwicklungen und Abhängigkeiten lassen sich von einem Einzelfund bei zudem großer zeitlicher Differenz nur vage vermuten. Im

27 Exemplarisch zeigen dies auch schon die oben herangezogenen Parallelformulierungen.

28 Diesem Punkt geht nach: P.-E. DION, Image et ressemblance en araméen anciens (Tell Fakhariyah), Science et Esprit 34 (1982) 151-153.

folgenden soll deshalb erprobt werden, ob - unabhängig von direkten Verbindungen - die aus dem Inschriftentext eruierte Differenzierung der Begriffe *šlm* und *dmwt* für das Verständnis des Nebeneinanders der gleichen Lexeme in den priesterschriftlichen Formulierungen neue Impulse zu geben vermag. Die entsprechenden Stellen haben eine lange und vielfältige Wirkungs-, Auslegungs- und Forschungsgeschichte gezeitigt.<sup>29</sup> Für die anstehende Diskussion sind fünf Stellen bedeutsam:

Gen 1,26	נעשה אדם בצלמנו כדמותנו
Gen 1,27	ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אתו
Gen 5,1	בדמות אלהים עשה אתו
Gen 5,3	(אדם) ויולד בדמותו כצלמו
Gen 9,6	בצלם אלהים עשה את האדם

Die hier anstehenden Fragen sind jüngst von W. GROSS<sup>30</sup> und P.-E. DION<sup>31</sup> erneut aufgegriffen und diskutiert worden. GROSS, der Erklärungsmöglichkeiten durch Begriffsuntersuchungen, welche bei DION noch einen breiten Raum einnehmen, im vorliegenden Fall ablehnt (246), stützt seine eigene Interpretation der Gottebenbildlichkeitsaussage als funktionale Aussage konsequent auf den sprachlichen Befund der Stelle und deren Position im Aufriß der Priesterschrift. Dabei geht er zwar kurz auf die beiden Lexeme und vor allem die beiden Präpositionen ן und כ ein, arbeitet dann aber quasi mit der Einheit "als unser Bild". Dies läßt sich natürlich rechtfertigen, da Gen 1,27; 5,1; 9,6 zeigen, daß die Dublizität der Bildbegriffe nicht unbedingt gefordert zu sein scheint und ebenso ist dann die Eingrenzung auf den Bedeutungsinhalt von ן (als sogenanntes

<sup>29</sup> Vgl. den Überblick bei C. WESTERMANN, Genesis, BK I/1, Neukirchen-Vluyn 1976, 203-220.

<sup>30</sup> W. GROSS, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, ThQ 161 (1981) 244-264.

<sup>31</sup> P.-E. DION, Ressemblance et image de Dieu. DBS X Fasc. 55, Paris 1981, 366-403.

bet *essentiae*) legitim, da כ nur in den Fällen mit zwei Bildbegriffen (Gen 1,26; 5,3) asyndetisch angeschlossen an zweiter Stelle begegnet.<sup>32</sup> Von einer semantischen Übereinstimmung beider Präpositionen aufgrund ihrer Vertauschbarkeit<sup>33</sup> auszugehen, ist jedoch fraglich, da die Feststellung dieser Vertauschbarkeit auf der Behauptung der semantischen Identität der beiden Lexeme *slm* und *dmwt* aufgrund von Gen 1,27 und 5,3 beruht. Gerade in konsequenter Fortführung des Ansatzes von GROSS müßte dieser Wechsel der Lexemposition bei gleichbleibender Position der Präpositionen vom Kontext der Stellen und nicht allein vom Vergleich der Wendungen her zu erklären versucht werden. Steht die Wendung in Gen 1,26 im Rahmen des Schöpfungsgeschehens, so steht demgegenüber Gen 5,3 in einer Genealogie; ist in Gen 1,26 Gott Subjekt, so in Gen 5,3 Adam; begegnet im näheren Kontext von Gen 1,26 die Betonung des dort vorangestellten Lexems (vgl. 1,27: nur עלם), so begegnet im Kontext von Gen 5,3 eine Formulierung mit Betonung des dort vorangestellten Lexems (vgl. 5,1: nur דמות). Diese Beobachtungen mögen ein erneutes Eingehen auf diesen Komplex anhand von Untersuchungen der beiden Lexeme rechtfertigen. Auf der Basis der Interpretation von GROSS zu Gen 1,26 stellt sich die Frage nach der Funktion der beiden Lexeme an dieser Stelle zur Beschreibung der Funktion des Menschen in der Schöpfung, da Gen 1,27 (und auch 9,6) doch deutlich zeigt, daß ein Begriff - vielleicht als Zusammenfassung des zuvor Genannten - ausreicht. Legt man versuchsweise die oben gewonnene Differenzierung einmal zugrunde, dann heißt das für Gen 1,26, daß sich die durch die Nennung des Bildes angezielte funktionale Aussage zusammensetzt aus einem auf Gott verweisenden Aspekt, d.h. der Mensch vertritt Gott in einem bestimmten Rahmen (vgl. Gen 1,26b) auf der Welt und einem Gott wiedergebenden Aspekt, d.h. der Mensch erhält zur Ausübung dieser Funktion quasi (כ!) göttliche Qualitäten. Auf diesem Hintergrund wird dann auch der Wechsel der Lexeme in Gen 5 verständlich, da die funktionale Aussage, der Herrschaftsauftrag, keine Relevanz in einer Genealogie hat. Im Rahmen der Genealogie steht die dem Menschen von Gott gegebene Ausstattung ( - Gen 5,1 בְּדִמוֹת אֱלֹהִים) logischerweise im Vordergrund; diese

32 Vgl. K. SEYBOLD, ThWAT IV (1982)6.

33 Vgl. W. GROSS, a.a.O. 252.

gibt Adam dann auch durch Zeugung an seinen Sohn weiter, wodurch in Konsequenz die Gesamtmenschheit in bezug zu Gott gleich ist, untereinander jedoch sind die Menschen nur bedingt einander vertretend (Gen 5,3 [אדם] כולו) da sich die Menschengenerationen nicht punktuell ablösen, sondern gerade durch streckenweise gemeinsames Dasein geprägt sind, was die Angaben über das Fortleben der einzelnen Personen nach der Zeugung ihres Sohnes in der Genealogie von Gen 5 deutlich zeigen.

Es hat sich somit gezeigt, daß die anhand der Statueninschrift von Tell Ficherīje herausgearbeitete Bedeutungs-differenzierung der Lexeme *šlm* und *dmwt* für das Verständnis der priesterschriftlichen Aussagen zur Gottebenbildlichkeit neue Verständnismöglichkeiten bietet. Gerade das Problem der Lexemkombination und des Lexenwechsels hat so eine Erklärungsmöglichkeit gefunden, so daß sich die Hypothese DIONs, die unterschiedliche Begrifflichkeit verschiedenen Wachstumsphasen des Textes zuzuweisen,<sup>34</sup> von einem so "funktionierenden Endtext" her kritisch hinterfragen lassen muß, da sich die Notwendigkeit der Trennung nur von einer kontextlosen Begriffsanalyse her ergibt.<sup>35</sup>

---

34 P.-E. DION, a.a.O. (1981) bes. 387. 392.

35 Diese Kritik bezieht sich nur auf die Bilderterminologie nicht auf die übrigen literarkritischen Probleme in Gen 5,1.3 vgl. dazu den Überblick bei A. ANGERSTORFER, Der Schöpfergott des Alten Testaments (Regensburger Studien zur Theologie 20) Frankfurt 1979, 196-198.

## Bes. Abkürzungen

- ARI = A.K. Grayson, Assyrian Royal Inscriptions  
DBS = Supplément au Dictionnaire de la Bible  
HALAT = L. Koehler - W. Baumgartner - J.J. Stamm,  
Hebr. und aram. Lexikon zum AT  
KAI = H. Donner - W. Röllig, Kanaanäische und  
aramäische Inschriften  
RLA = Reallexikon der Assyriologie und vorder-  
asiatische Archäologie  
STF = La Statue de Tell Fekherye (s. Anm. 2)

## ANHANG

Der folgende Anhang bietet die Transkription und Zeilenaufteilung der Statueninschrift nach STF 61-66; eingefügt sind lediglich Linien zur Hervorhebung der Textgliederung. Die beigegefügte Übersetzung berücksichtigt die in Anm. 11 und 21 genannten Verbesserungen.

A 1 (1) ana <sup>d</sup>adad  
 gugal <sup>v</sup>samê u eršeti  
 mušaznin (2) nuḥše  
 nādin rīti u mašqīti  
 (3) ana nišē kal alāni  
 nādin (4) iṣqu u nindabē  
 (5) ana ili aḥḥēšu  
 gugal nārāti  
 (6) muṭaḥidu kibirati  
 ilu rēmenū  
 (7) ša sipušu ṭabu  
 āsib āl guzanu  
 (8) bēli rabi bēlišu

A 2 <sup>1</sup>adad-it-<sup>3</sup>i šakin māti āl guzani  
 (9) apil <sup>ld</sup>samaš-nūri  
<sup>v</sup>šakin māti āl guzani-ma

(10) ana bulluṭ napsātišu  
 arāk ūmēšu  
 (11) šum <sup>ud</sup>šanātišu  
 šulum bitišu  
 zērēšu  
 (12) u nišēšu  
 ana nasaḥ murši (13) ša zumrišu  
 ikribiya ana šemē  
 (14) qibit pīya ana magāri  
 ikrumma (15) iqēš

A 3 mannu arkū  
 aḥḥūsu lūdiš  
 (16) šumi-ma liškun

A 4 mannu ša šumē (17) unakkaru  
 u šumsu išakkanu  
 (18) adad qardu lū bēl dīnišu

(1) dmwt<sup>2</sup> zy hdys<sup>4</sup>y zy šm

A 1

qdm hdskn  
 (2) gwgl šmyn w<sup>3</sup> rq  
 mnhṭ 'sr  
 wntn r<sup>c</sup>y (3) wmsqy  
 lmt kln  
 wntn šlh w<sup>3</sup>dqwr  
 (4) l<sup>3</sup>lhyn klm <sup>3</sup>hwh  
 gwgl nhr klm  
 m<sup>c</sup>dn (5) mt kln  
<sup>3</sup>lh rḥmn  
 zy tšlwth ṭbh  
 ysb (6) skn  
 mr<sup>3</sup> rb mr<sup>3</sup>

hdys<sup>4</sup>y mlk gwzn  
 br (7) ssnwry  
 mlk gwzn

A 2

lḥyy nbšh  
 wlm<sup>3</sup>rk ywmh  
 (8) wlkb<sup>r</sup> šnwh  
 wlšlm byth  
 wlšlm zr<sup>c</sup>h  
 wlšlm (9) <sup>3</sup>nšwh  
 wlmld mrq mnh  
 wlmsm<sup>c</sup> tšlwth  
 wl (10) mlqḥ <sup>3</sup>mrt pmh  
 knn wyhb lh

wmn <sup>3</sup>hr kn  
 (11) ybl lknnh hds  
 wšmym lšm bh

A 3

wzy yld šmy mnh  
 (12) wyšym šmh  
 hdd gbr lhwy qblh

A 4

Dem Adad,	Abbild des HDYS <sup>C</sup> Y, das er aufgestellt hat
dem "Kanalinspektor" von Himmel und Erde,	vor Hadad von Sikan,
der regnen läßt Fülle,	dem "Kanalinspektor" von Himmel und Erde,
der Weide und Tränke gibt	der regnen läßt Fülle,
den Menschen aller Städte,	der Weide und Tränke gibt
der Opferanteile und besondere Opfer gibt	allen Ländern,
den Göttern, seinen Brüdern,	der Ruhe und Opfer gibt
dem "Kanalinspektor" der Flüsse,	allen Göttern, seinen Brüdern,
der üppig macht die Weltgegenden,	dem "Kanalinspektor" aller Flüsse,
dem barmherzigen Gott,	der üppig macht alle Länder,
an den es gut ist, seine Gebete zu richten,	dem barmherzigen Gott,
der in Guzana wohnt,	an den es gut ist, seine Gebete zu richten,
dem großen Herrn, seinem Herrn	der in Sikan wohnt,
	dem großen Herrn, dem Herrn des

Adad-it'i, Statthalter von Guzana,  
Sohn des Samas<sup>V</sup>-nūri,  
Statthalter von Guzana,

HDYS<sup>C</sup>Y, König von Guzana,  
Sohn des SSNWR<sup>V</sup>Y ,  
König von Guzana.

für das Leben seiner Seele,	Für das Leben seiner Seele
für die Verlängerung seiner Tage,	und für die Verlängerung seiner Tage
zur Vermehrung seiner Jahre,	und zur Vermehrung seiner Jahre
zum Wohl seines Hauses,	und zum Wohl seines Hauses
seiner Nachkommen	und zum Wohl seiner Nachkommen
und seiner Menschen,	und zum Wohl seiner Menschen,
um die Krankheit seines Körpers zu	und um die Krankheit zu beseitigen,
beseitigen,	
damit mein Gebet erhört werde,	und damit sein Gebet erhört werde,
damit meine Rede Zustimmung finde,	und damit seine Rede Zustimmung finde,
hat er geweiht und geschenkt.	hat er aufgestellt und ihm geschenkt.

Jeder Spätere  
möge seinen Verfall restaurieren,  
und meinen Namen möge er einsetzen..

Und jeder Spätere also  
möge zur erneuten Aufstellung bringen,  
und meinen Namen möge er einsetzen.

Wer meinen Namen beseitigt  
und seinen Namen einsetzt,  
Adad, der Held, möge sein Feind sein.

Und wer meinen Namen beseitigt  
und seinen Namen einsetzt,  
Hadad, der Held, möge sein Feind sein.

B 1	(19) $\check{s}$ alam <sup>d</sup> adađ-it' <sup>i</sup>	$\check{s}$ lm hdys' <sup>y</sup>	B 1
	$\check{v}$ akin m $\check{a}$ ti $\check{a}$ l guzani	(13) mlk gwzn	
	(20) $\check{a}$ l sikani u $\check{a}$ l zarani	wzy skn wzy 'zrn	
<hr/>			
	(21) ana tiri $\check{s}$ kussi $\check{s}$ <sup>u</sup>	l'rm wrdt krs' <sup>h</sup>	
	arak palu $\check{s}$ <sup>u</sup>	(14) wlm'rk hywh	
	(22) qibit pi $\check{s}$ <sup>u</sup>	wlm'n 'mrt pmh	
	eli ili u ni $\check{s}$ i (23) tubbi	'l 'lhn w'l 'n $\check{s}$ n (15) tytb	
<hr/>			
B 2	$\check{s}$ almu $\check{s}$ uate	dmwt' z' <sup>t</sup>	B 2
	eli ma $\check{h}$ (24)-r $\check{e}$ u $\check{s}$ atir	'bd 'l zy qdm hwtr	
<hr/>			
B 3	ina p $\check{a}$ ni <sup>d</sup> Adad (25) a $\check{s}$ ib $\check{a}$ l sikani	qdm hdd (16) ysb skn	B 3
	b $\check{e}$ l <sup>n<math>\check{a}</math>r</sup> habur (26) $\check{s}$ almu $\check{s}$ u izqup	mr' hbwr $\check{s}$ lmh $\check{s}$ m	
<hr/>			
B 4	mannu $\check{v}$ sa $\check{v}$ sum $\check{e}$ issu libbi (27) un $\check{u}$ te	mn yld $\check{s}$ my mn m'ny'	B 4
	$\check{v}$ sa bi $\check{t}$ Adad b $\check{e}$ liya (28) ipa $\check{s}$ si $\check{t}$ uni	(17) zy bt . hdd mr'y	
	<sup>d</sup> Adad b $\check{e}$ li	mr'y hdd	
	ak $\check{a}$ li $\check{s}$ u (29) m $\check{e}$ $\check{s}$ u la ima $\check{h}$ har $\check{s}$ u	l $\check{h}$ mh wmw $\check{h}$ 'l ylg $\check{h}$ mn (18) ydh	
	<sup>d</sup> Sala b $\check{e}$ si	swl mr'ty	
	(30) ak $\check{a}$ li $\check{s}$ u m $\check{e}$ $\check{s}$ u do	l $\check{h}$ mh wmw $\check{h}$ 'l tlq $\check{h}$ mn ydh	
	li $\check{r}$ i $\check{s}$ l $\check{u}$ l $\check{a}$ (31) e $\check{s}$ i $\check{d}$ i	wl (19) zr' w'l y $\check{h}$ s $\check{d}$	
	1 lim li $\check{r}$ i $\check{s}$	w'lp $\check{s}$ 'ryn l $\check{z}$ r	
	1 s $\check{u}$ tu (32) li $\check{s}$ bat	wprys l'hz mn $\check{h}$	
	1 m $\check{e}$ la $\check{h}$ r $\check{a}$ tu	(20) wm'h s'wn	
	l $\check{a}$ u $\check{s}$ ab $\check{a}$ (33) hu $\check{r}$ apu	lhynqn 'mr w'l yrwh	
	1 m $\check{e}$ l $\check{a}$ tu	wm'h swr	
	l $\check{a}$ u $\check{s}$ ab $\check{a}$ m $\check{u}$ ri	lhynqn (21) 'gl w'l yrwy	
	(34) 1 m $\check{e}$ ali $\check{d}$ ate	wm'h n $\check{s}$ wn	
	la u $\check{s}$ ab $\check{a}$ m $\check{a}$ ru	lhynqn 'lym w'l yrwy	
	(35) 1 m $\check{e}$ api $\check{a}$ te	(22) wm'h n $\check{s}$ wn	
	la umall $\check{a}$ (36) tin $\check{u}$ ru	l'pn btnwr l $\check{h}$ m w'l yml'nh	
	eli tup qin $\check{a}$ te	wmn qlq $\check{t}$ '	
	l $\check{a}$ qite (37) lilqute	llq $\check{t}$ w 'n $\check{s}$ wh $\check{s}$ 'c run l'klw	
	di' <sup>u</sup> $\check{s}$ ib $\check{t}$ u (38) dilipte	(23) wmwtn $\check{s}$ bt zy nyrgl	
	issu m $\check{a}$ ti $\check{s}$ u la ipparras $\check{u}$	'l ygtzr mn mth	

Statue des Adad-it'i,  
Statthalter von Guzana  
von Sikani und von Zarani.

Statue des HDYS<sup>C</sup>Y,  
König von Guzana  
und von Sikan und von 'ZRN.

Zur Ausdehnung seines Thrones,  
zur Verlängerung seiner Regierung,  
auf daß seine Rede  
gut sei für Götter und Menschen.

Zur Ausdehnung seines Thrones  
und zur Verlängerung seines Lebens,  
und damit seine Rede  
gut sei für Götter und Menschen.

Dieses Abbild  
hat er besser gestaltet als frühere.

Dieses Abbild  
hat er gemacht-gegenüber früheren verbessert.

Vor Adad, der in Sikan wohnt,  
dem Herrn des Hābūr, hat er seine Statue ge-  
stellt.

Vor Hadad, der in Sikan wohnt,  
dem Herrn des Habur hat er seine Statue ge-  
stellt.

Jeder, der meinen Namen von den Gegenständen  
des Tempels des Adad, meines Herrn beseitigt,  
Adad, mein Herr,  
möge sein Brot, sein Wasser nicht von ihm  
annehmen;  
Sala, meine Herrin,  
sein Brot, sein Wasser ebenso  
mag er auch säen, soll er doch nicht ernten,  
mag er tausendfach säen,  
ein Maß soll er (nur) ernten.  
Hundert Mutterschafe  
sollen ein Lamm nicht sättigen;  
hundert Kühe  
sollen ein Kalb nicht sättigen;  
hundert Gebärende  
sollen ein Kind nicht sättigen;  
hundert Bäckerinnen  
sollen einen Ofen nicht füllen;  
auf Misthaufen  
soll der Sammler sammeln;  
Schwerste Krankheit, Seuche, Schlaflosigkeit  
sollen von seinem Land nicht ferngehalten  
werden.

Jeder, der beseitigt meinen Namen von den Ge-  
genständen  
des Tempels des Hadad, meines Herrn,  
Hadad, mein Herr,  
möge sein Brot und sein Wasser nicht aus sei-  
ner Hand annehmen;  
Sala, meine Herrin,  
möge sein Brot und sein Wasser nicht aus sei-  
ner Hand annehmen;  
und mag er auch säen, nicht soll er ernten,  
und mag er tausendfach Gerste säen,  
so soll er (nur) ein Halbmaß einnehmen  
und hundert Mutterschafe  
sollen ein Lamm säugen, ohne daß es satt wird;  
und hundert Kühe  
sollen ein Kalb säugen, ohne daß es satt wird;  
und hundert Frauen  
sollen einen Säugling stillen, ohne daß er  
satt wird;  
und hundert Frauen  
sollen Brot im Ofen backen, ohne ihn zu füllen;  
und von Misthaufen  
sollen seine Menschen Gerste zum Essen sammeln  
und die Pest, die Seuche Nergals,  
soll nicht ferngehalten werden von seinem  
Land.

## Hiskija als Immanuel

## Plädoyer für eine typologische Identifikation\*

Manfred Görg - Bamberg

## Vorüberlegungen

Thema und These sind nicht neu. Wie aber das Thema der Identität des jesajanischen "Immanuel" fast schon als eine Art Reizthema zu den Dauerbrennern der exegetischen Forschung und außerwissenschaftlichen Diskussion gehört, hat auch die These eine Kette von Befürwortern und Gegnern gefunden, so daß man sich nicht wundern wird, wenn auch in Zukunft Argumente und Gegenargumente zur Bezugnahme des Namens "Immanuel" auf Hiskija ausgetauscht werden. Es kann deswegen auch nicht der Sinn der folgenden Ausführungen sein, dem Diskussionsweg eine entscheidende Wende oder gar einen überzeugenden Zielpunkt zu geben, von dem aus alle Rückfragen komplikationslos lösbar erschienen. Es mögen nur einige Akzente gesetzt werden, die in der bisherigen Diskussion zu Thema und These weniger Beachtung gefunden haben oder auch noch gar nicht bedacht worden sind. Um so eher scheint mir ein erneuter Versuch gerechtfertigt, die Gestalt der Zeitgeschichte mit der prophetischen Namengebung auf eine spezifische Weise zusammenzuführen, als soeben erst eine zusammenfassende Dokumentation der Identitätsfrage im Rahmen eines Bandes der "Erträge der Forschung" zum Stand der exegetischen Bemühungen um Jes 1-39 von R. KILIAN erschienen ist, wonach es "bei der Frage nach Immanuel ganz offensichtlich keine Übereinstimmung gibt und sich auch keine anbaut", das Problem "ein Geheimnis bleibt" und zwar - mit einem Zitat H.W. WOLFFs<sup>1</sup> - "mindestens für die Hörer, wahrscheinlich auch für den Propheten selbst"<sup>2</sup>. Da auch die These "Hiskija als Immanuel" dem Trend zur Mystifikation geopfert worden ist<sup>3</sup>, darf sich ein nüchterner Test erneut empfehlen.

\* Prof. Dr. Georg REINWALD, Bamberg, zur Vollendung des 75. Lebensjahrs.

1 H.W. WOLFF (1962) 40.

2 R. KILIAN (1983) 25.

3 Vgl. KILIAN (1983) 16-18.

Das Anliegen, dem Tatbestand zeitgeschichtlicher Inspiration im Prophetenwort (und überdies in alttestamentlicher Literatur überhaupt) größeres Gewicht in der Exegese zu geben, hat noch einen weiteren aktuellen und zugleich dringenden Anlaß. Die gestaltende Kraft geschichtsprägender Erfahrungen in der Einmaligkeit der historischen Prozesse des vornationalen und des nationalen Israel leidet dann eine empfindliche Fehlinterpretation und verhängnisvolle Mißdeutung, wenn angesichts noch nicht gelöster Probleme der aus geschichtlichen Situationen gewachsenen Texte selbst und fehlender Auswertung des von den Texten angezeigten Datermaterials zu Erklärungshilfen Zuflucht genommen wird, die gänzlich außerhalb der von exakter Textanalyse gebotenen und gerechtfertigten Erkenntnisse liegen. Der Eindruck einer aus Verlegenheit vor den Texten selbst geborenen Fluchtbewegung in ein vermeintlich archetypisches Beziehungsfeld einer Art Meta-Psychologie als Allheilmittel exegetischer Probleme muß sich aufdrängen, wenn man den literarischen Turmbau betrachtet, den E. DREWERMANN über seiner Konzeption der jahwistischen Urgeschichte errichtet hat<sup>4</sup>. Weil sich die nachstehenden Beobachtungen in der Linie zweier Beiträge zur Geschichtsbezogenheit jahwistischer und nachjahwistischer Texte der sogenannten Urgeschichte bewegen, die in dieser Zeitschrift erschienen sind<sup>5</sup> und jüngst DREWERMANNs Beachtung gefunden haben<sup>6</sup>, muß die jede am Textverlauf orientierte Auslegung ad absurdum führende, monumentale Kraftanstrengung tiefenpsychologischer Interpretation im Stile DREWERMANNs als das charakterisiert werden, was sie eigentlich darstellt: ein psychologisches Problem, das von den Texten selbst nicht verursacht ist. Dabei soll keineswegs verkannt werden, daß es übergreifende Gegebenheiten in der Verfassung des Menschseins gibt, die in den mythischen Erzählungen unterschiedlicher Räume und Zeiten zum Ausdruck gelangen können, doch kann nur eine gewisse Blindheit für die jeweils besondere Gestalt der Darstellungen selbst das "Problem" artikulieren, "welche psychologischen Gegebenheiten die außerordentliche Gleichförmigkeit bestimmter mythischer Erzählweisen begründen können"<sup>7</sup>, um dann diverse "Deutungsebenen der Schlangensymbolik" in der Verführungsgeschichte zu postulieren<sup>8</sup> und schließlich noch einer für die Systematik vermeintlich fruchtbaren Konsequenz das Wort zu reden: dem scheinbar grundlegend wirksamen Faktor der Angst, der auch

4 E. DREWERMANN (1981).

5 Vgl. M. GÖRG (1981)/(1982).

6 DREWERMANN (1983) 92f.

7 DREWERMANN (1983) 93.

die Schlangensymbolik von vornherein entscheidend geprägt habe<sup>9</sup>. Wie sehr es bei dieser Art der "Auslegung" letztlich auch um Bestätigung systematischer und dogmatischer Interessen geht, zeigt sich an DREWERMANN'S Urteil, "erst auf dem Hintergrund der Neurosenlehre und des Studiums der Angst" ließe sich "theologisch sinnvoll nach dem Verhältnis von 'Natur' und 'Gnade' fragen"<sup>10</sup>. Sollte es dagegen nicht ein dringendes Bedürfnis sein, aus dem Elfenbeinturm metapsychologischer Distanzanalyse in die situationsspezifischen, primär kultur- und religionssoziologischen Bedingtheiten literarischer Überlieferungen hinab- oder besser hineinzusteigen, um zugleich die Geschichtsbezogenheit einer Wahrnehmung mindestens ebenso ernst zu nehmen wie den Tatbestand einer kontinuierlichen Grundstruktur der menschlichen Kreativität? Wie anders könnte sich im übrigen eine in der Psyche wurzelnde Grundbestimmung des Menschen zum Ausdruck melden als durch eine von Raum und Zeit geprägte, in ihrer Eigentümlichkeit letztlich unwiederholbare Lebensäußerung im Gewand kontingenter und vorläufiger Sprache? Die Rückorientierung an den besonderen zeitgeschichtlichen Voraussetzungen, die nach unserer Meinung die Fassung der jahwistischen Sündenfall-erzählung mit emphatischer Artikulation "der Schlange" und "der Frau" und den nachjahwistischen Kommentar in Gestalt des Fluchspruchs zur Schlange beeinflusst haben, darf deswegen nie und nimmer als Ausfluß einer "verengten historisierenden Fragestellung" diskreditiert werden<sup>11</sup>, da es ja im Gegenteil als Anliegen der einschlägigen Autoren und Redaktoren angesehen werden muß, das ihnen vorausliegende, von ihnen akzeptierte und aktualisierte Grundbekenntnis zur Verfallenheit des Menschen an die Überschätzung seiner selbst auszudrücken und damit die geschichtliche Dependenz des Geschöpfes auszuweisen. Erst die Einbeziehung der geschichtlichen Dimension der Texte vermittelt jene übergreifende und gegenwärtig noch angehende Objektivität der Erfahrungen, um deren Wirklichkeit DREWERMANN so besorgt ist. In diesem Sinn können auch wir uns gegenüber DREWERMANN den Vorwurf eines "ungeschichtlichen Denkens" nicht ersparen<sup>12</sup>.

Zur Einbindung der Immanuelperikope in zeitgeschichtliche Verhältnisse scheint weit weniger Mut zu gehören. Dennoch sollte die Selbstverständlich-

8 DREWERMANN (1983) 96f.

9 Vgl. DREWERMANN (1983) 98f.

10 DREWERMANN (1983) 99.

11 Gegen DREWERMANN (1983) 93.

12 Im Anschluß an J. SCHARFENBERG (1978) 301 (nach freundlichem Hinweis von P. WEIMAR, Münster).

keit, mit der bei einer Vielzahl von Prophetentexten eine Orientierung an bestimmten Daten der Geschichte Israels verfolgt wird, nicht zu einer kritiklosen Übernahme der scheinbar vom Kontext her gesicherten Voraussetzungen auch in unserem Fall verführen, da zunächst erneut zu erfragen sein wird, welcher textlichen Einheit die Immanuelaussage Jes 7,14 von Haus aus zuzuordnen ist.

#### Die Einheit in Jes 7,10-17

Mag es auch den Anschein haben, daß in 7,10-17 "eigentlich nur V.15 und der Schluß von V.16" im Rahmen der Literarkritik "wirklich strittig" sind<sup>13</sup>, müssen die Bedenken jedoch schon bei V.10 einsetzen, dessen Wortlaut in der jetzigen Fassung nun wirklich nicht geeignet ist, einen problemlosen Übergang von 7,9 auf 7,11 zu vermitteln. Schon das "Wort vom Glauben" in 7,9cd scheint sich mit seiner pluralischen Anrede vom vorangehenden Text abzusetzen, allerdings nicht so, daß damit zwingend ein literarkritisches Argument ergäbe. In der Formulierung von V.10 aber ergibt sich mit der Setzung des GN *YHWH* eine nur mit textkritischen Operationen halbwegs überbrückbare Schwierigkeit, der man gleichwohl am ehesten mit der Annahme eines redaktionellen Eingriffs entgeht. Eine mit dem Einsatz von V.9cd vergleichbare Diskontinuität tritt offenbar mit V.13b zutage, da auch hier die zuvor singularische Anrede in eine pluralische überwechselt. Ein hinlängliches Kriterium der Literarkritik stellt freilich auch diese Beobachtung nicht dar. Dafür bedarf der sekundäre Charakter von V.15 keiner weiteren Begründung<sup>14</sup>. Der Wortlaut von V.16b birgt stattdessen wieder einen Stolperstein, der nicht ganz einfach weggeräumt werden kann. Der an *h'dmh* anschließende Relativsatz mag wohl eine Ausdrucksfolge herstellen, die "sprachlich und sachlich unmöglich" ist<sup>15</sup>, doch sollte seine Eliminierung als "späterer Nachtrag" noch besser begründet werden können, da analog zu V.17 auch in V.16 eine ursprünglich gleichgerichtete Unheilsansage anzusetzen sein wird<sup>16</sup>. Im Verlauf von V.17 dürfte man am ehesten auf die Wortfolgen *w<sup>c</sup>l c<sup>a</sup>mk* (17a) und *'t mlk 'šwr* (17b) verzichten, vor allem weil ihre jetzige Position eine deutliche Inkonsequenz verrät<sup>17</sup>. Mit V.18a kommt dann wieder eine neue Perspektive in den Blick, die sich gegenüber V.17 mit einer Singularisierung des Zukunftstages ausweist und wohl als redaktioneller Ein-

13 KILIAN (1983) 14.

14 Vgl. u.a. WOLFF (1962) 44.

15 G. FOHRER (1966) 116, Anm.58.

16 Vgl. KILIAN (1983) 15 mit Anm.43.

17 Vgl. dazu die Diskussion bei H. WILDBERGER (1972) 268.

griff bemerkbar macht, so daß nach V.17b ein vorläufiger Einschnitt gesetzt werden kann. Es muß allerdings zugestanden werden, daß ein Teil der vorstehenden Argumente keiner Eindeutigkeit im Sinne literarkritischer Abgrenzung Vorschub leistet, womit das Urteil der nächsten Instanz in Gestalt formkritischer Beobachtungen gefragt ist. Nach dem bisherigen Durchgang ergibt die Sondierung folgende Textgrundlage, deren literarkritisch nicht unangreifbar gesicherten Erweiterungen kursiv gesetzt sind:

7,11a	שאל לך אות מעם יהוה אלהיך	Erbitte dir ein Zeichen von <i>YHWH</i> , deinem Gott!
b	העמק שאלה	Laß (es) tiefgehen in die Unterwelt
c	או הגבה למעלה	oder hochreichen in die Höhe!
12a	ויאמר אחז	'H <sub>Z</sub> sagte:
b	לא אשאל	Ich werde nicht bitten;
c	ולא אנסה את יהוה	ich werde <i>YHWH</i> nicht versuchen!
13a	ויאמר	Er sagte:
b	שמעו נא בית דוד	<i>Hört doch, Haus Davids!</i>
c	המעט כמס הלאות אנשים	<i>Ist es euch zu wenig, Menschen zu ermüden,</i>
d	כי תלאו גם את אלהי	<i>daß ihr auch meinen Gott ermüdet?</i>
14a	לכך יתן אדני הוא לכם אות	<i>Darum wird (der) Herr selbst euch ein Zeichen geben:</i>
b	הנה העלמה הרה	<i>Siehe, die junge Frau wird schwanger sein</i>
c	וילדת בן	<i>und einen Sohn gebären;</i>
d	וקראת שמו עמנו אל	<i>sie wird seinen Namen nennen: <sup>CMNW</sup> 'L,</i>
16a	כי בטרם ידע הנער מאס ברע ובחר בטרוב	<i>denn bevor der Knabe verstehen wird, das Böse zu meiden und das Gute zu wählen,</i>
b	תעזב האדמה	<i>wird verlassen der Ackerboden!</i>
17a	יביא יהוה עליך ועל בית אביך ימים אשר לא באו למיום	<i>YHWH wird über dich und deines Vaters Haus Tage kommen lassen, die nicht gekommen sind seit dem Tag,</i>
b	סור אפרים מעל יהודה	<i>da Ephraim abgefallen ist von Juda.</i>

Um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, sei noch einmal betont, daß mit der hier gebotenen Textgestalt und ihrer Wiedergabe keine Schichtungen definiert werden sollen, die auf unterschiedliche Autoren zurückzuführen wären. Der Schrägdruck des Textbestandes V.13b-16b soll lediglich anzeigen, daß Wortlaut und Zusammenhang wegen der offensichtlichen Ausweitung des Adressatenbereichs in einer leichten Spannung zur Dialogführung stehen, die

in V.11a-13a.17 gegeben und dort eindeutig auf zwei Partner begrenzt ist. Nach dem bisherigen Befund ist demnach kein sicheres Indiz vorhanden, in dem rekonstruierten Textverlauf mehr als einen Autor am Werk zu sehen, obwohl die anfangs bezogene Gesprächsebene nicht beibehalten wird. Diese Feststellung kann allerdings nicht besagen wollen, daß die literarische Darbietung sozusagen "aus einem Guß" geschehen sei; es darf vielmehr vorläufig auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Ausweitung des Blickfeldes in V.13b-16b als eine vom gleichen Autor vollzogene Weiterführung jüngerer Datums, als eine Art "literarische Fortschreibung"<sup>18</sup> zu qualifizieren ist. Um dieser Möglichkeit mehr Substanz abzugewinnen, ist es nötig, weitere Beobachtungen zur Textgestalt in der gebotenen Fassung einzubringen, die nunmehr ausschließlich formkritischer und gattungskritischer Natur sein müssen. Dabei sollen die beiden Gesprächsebenen jeweils für sich behandelt werden, ohne damit bereits die Hypothese einer Zweiphasigkeit im oben genannten Sinn vorauszusetzen.

Die Versfolge 7,11f ist zunächst von einem Gegenüber imperativerischer Ausdrucksformen in der Anrede zu apodiktischen Verneinungssätzen in der Antwort gekennzeichnet. Dazu ist jeweils eine Korrespondenz zwischen 11a und 12b einerseits und zwischen 11bc und 12c andererseits bemerkbar, und zwar so, daß 11a//12b mit der gleichen Verbbasis aufwarten, während 12c mit einer neuen Basis die in 11bc belegten und dort differierenden Basen auffängt. Die verbale Entsprechung in 11a und 12b zeigt unzweideutig an, daß dem Stichwort  $\text{š'}$ L die Dominanz in der beidseitigen Verhältnisbestimmung zukommt, so daß 11bc nicht anders denn als kommentierende Explikation zu 11a zu sehen ist, wie 12c seinerseits als deutende Umschreibung von 12b aufgefaßt werden muß. Die Erwähnung des GN YHWH in 11a und 12c läßt beide Sätze schließlich noch auf besondere Weise miteinander verklammert sein, da die Apposition in 11a mit dem Akzent auf der Zugehörigkeit eben der verbalen Distanzierung in 12c gegenübersteht. Innerhalb des Dialoges vollzieht sich also eine Konfrontation zwischen Prophet und König einerseits und vor allem zwischen 'HZ und YHWH andererseits, deren Namen nicht ohne Grund den Bestand an EN erfüllen. Das Fehlen des prophetischen PN in V.13a mag ein Fingerzeig dafür sein, auf welche Opposition es eigentlich

18 Zum Begriff der "Fortschreibung" vgl. vor allem W. ZIMMERLI (1969) 106\*f.

ankommt. Der Verweigerung des Königs gegenüber *YHWH* sollte nun am ehesten in einer direkten Antwort die Reaktion *YHWHs* zum Ausdruck gebracht werden, jedoch so, daß das nun einmal ausgeschlagene "Zeichen" nicht mehr thematisiert und dafür die alleinige Initiative *YHWHs* akzentuiert würde. Dieser erwarteten Konsequenz trägt aber erst V.17 Rechnung, da hier einer Zukunft das Wort geredet wird, die dem Nein des Königs das Nein Gottes gegenüber setzt. Die in der Folge *yiqtol* (LF) + x gehaltene Formulierung gibt sich als Unheilsansage zu erkennen, deren sichere Erfüllung außer Frage steht. Dennoch kann auch nicht verkannt werden, daß der Erklärung jedwede Konkretion fehlt, was u.a. auch dazu führen konnte, sie in positivem Sinn mißzuverstehen<sup>19</sup>. Betrachtet man 17a in engerem Anschluß an die Rede des Königs, mag auch deutlich werden, daß die Annahme eines ursprünglichen Nebeneinander der Negativansagen 16b und 17a nicht gut nachvollziehbar ist, so daß man 16b eher als verdeutlichende Konkretion zu 17a interpretieren könnte. Auf jeden Fall wird mit der Akzentsetzung auf der richtenden Initiative *YHWHs* der Erwartung einer göttlichen Reaktion auf die Verweigerung des Königs eher entsprochen als mit der Entfaltung einer autonomen Zeichengebung, die in dem Zwischenstück V.13b-16 geboten wird.

Die pluralische Anrede tritt hier nun unmittelbar nur in V.13-14a zutage, doch kann die Satzfolge V.14b-16b nicht ohne Anschluß an V.14a mit der Zusage des vom "Herrn" zu gebenden Zeichens verstanden werden. Dem imperativen Aufruf mit Nennung des Adressaten in 13b folgt eine Frage, deren Formung mit der Basis *L'Y* operiert, um diese auf die konträren Objektbegriffe "Menschen" und "Gott" zu beziehen, wobei die Betonung des Zugehörigkeitsverhältnisses in 13d mit der Apposition in 7,11a auf spezielle Weise kontrastiert. Dem "Gott" des Königs steht der "Gott" des Propheten gegenüber, in bezeichnender Weise nicht ausdrücklich mit seinem Namen *YHWH* ausgestattet. Denkbar ist, daß auf der hier bezogenen Gesprächsebene bewußt nicht mit dem GN operiert wird, denn auch V.14a und vor allem V.14d lassen *YHWH* nicht genannt sein! So wird auf einer breiteren Grundlage eine formale Distanz zum Umgang mit dem GN erkennbar, die im Dialog der beiden Partner so nicht vorzufinden ist. Beruht diese Eigentümlichkeit auf einer fortschreitenden Zurückhaltung, die sich der Prophet selbst auferlegt hat? Die mit *lkn* eingeführte und so als solche greifbare Ansage von Unheil ist mit ihrer Zeichen-

19 Zur Diskussion vgl. zuletzt KILIAN (1983) 15 mit Anm.42.

orientierung einem anderen Forum verhaftet als die Rede vom Zeichen V.11, sie trifft die Daviddynastie und greift so über die in V.11f angezeigten Beziehungen der Ausgangssituation hinaus. So ist KILIAN im Recht, wenn er feststellt: "Die Zeichen von 7,11 und 7,14 sind nicht dieselben, dazwischen ist Entscheidendes geschehen"<sup>20</sup>, doch sollte dazu vermerkt werden, daß der Unterschied in der Dimensionierung der Zeichen nicht ausschließlich an die Verweigerung des Königs geknüpft werden kann, sondern mit der Ausweitung des Blickfeldes seit V.13b zu tun hat: das zunächst in räumlichen Perspektiven angebotene Zeichen (11bc) wechselt in ein Zeichen über, das mit zeitlichen Kategorien behaftet ist, wie nicht zuletzt der Temporalsatz 16a verdeutlicht, die die Gegenwart transzendieren und einer zukünftigen Persönlichkeit anhängen. Daß "im Fehlentscheid des Ahas er und die Daviddynastie sich das Gericht zugezogen haben"<sup>21</sup>, ist der Skopus einer Reflexionsstufe, die zwar in der Zweitfassung des Wortlauts von V.16f ihren Ausdruck findet, jedoch nicht schon auf der ursprünglichen Ebene von 17a angesetzt werden muß. Denn hiernach ist allem Anschein nach der König der unmittelbar Betroffene, während die Strafsanktion des Unheilszeichens nach 16b zunächst darauf abzielt, der Existenzgrundlage künftigen Königtums in der Nachfolge Davids generell den Todesstoß zu versetzen. Wie also schon in 7,9cd das Nicht-Glauben mit der Nicht-Existenz verknüpft wird, so erscheint nunmehr im Rahmen einer formal ähnlich ausgeweiteten, über den Gesprächspartner hinausgreifenden Perspektive ein grundsätzliches Urteil, das eben jenes Nicht-Bleibenkönnen realisiert werden läßt. Nach allem scheint uns in der oben gebotenen Fassung von 7,11-17 ein älterer Gesprächsgang in einen jüngeren ausgeweitet und "fortgeschrieben" zu sein, dessen Sinnmitte in einer noch eindringlicheren und umfassenderen Ankündigung kommenden Unheils gesucht werden darf. Bei dieser Annahme ist es auf keinen Fall erforderlich, verschiedene Autoren anzusetzen; es genügt vollauf, wenn die Möglichkeit eingeräumt wird, daß der Prophet selbst in die Niederschrift der Erstfassung des Gesprächs mit Ahas ein Zwischenstück eingebaut hat, um einer späteren Reflexionsstufe mit Hilfe einer Art von "Rückdatierung" einen grundsätzlicheren Standort zu vermitteln. Damit ist aber auch der Weg bereitet, nach Daten und Erfahrungen zu fragen, die dem Propheten Anlaß gewesen sein mögen, diese spezifische "Fortschreibung" zu

20 KILIAN (1983) 18.

21 KILIAN (1983) 18.

veranstalten. Dazu dürfte es nötig sein, nurnmehr der Immanuelverheißung in 7,14.16 als dem beherrschenden Bestandteil der von uns angenommenen jüngeren Reflexionsstufe die besondere Aufmerksamkeit zu widmen, um über formale und semantische Einsichten hinaus den aktuellen Hintergrund der prophetischen Neudefinition des Zeichens zu beschreiben.

Das "Orakel" 7,14.16

Auf der Suche nach gattungsspezifischen Kriterien im Textbestand von 7,13b-16 sind in der Forschung längst jene Argumente benannt worden, die ein "Gerichtswort" erkennen lassen, obgleich auch konstatiert werden mußte, daß ein solches Drohwort sozusagen in Reinkultur nicht vorliegt<sup>22</sup>. Dabei ist es in erster Linie die Namengebung selbst gewesen, die sich mit einer ausgesprochenen Unheilsweissagung kaum vereinbaren ließ. Auch ohne daß an dieser Stelle eine detaillierte Überprüfung einer Anwendbarkeit der Gattung "Gerichtswort" geschehen muß, kann leicht festgestellt werden, daß bestenfalls eine originelle Variante des an den Einzelnen gerichteten Gerichtsworts gegeben ist, das in diesem Fall nicht nur eine pluralische Ausweitung erfahren hat, sondern auch mit Elementen anderslautender Provenienz verwoben worden ist. Hier ist in erster Linie an das "Geburtsorakel" zu denken, das allerdings eher einem Schema folgt als eine eigene Gattung darstellt. Auch hier müssen die bisher beigebrachten Indizien<sup>23</sup> nicht erneut diskutiert werden, da es genügt, auf den Tatbestand hinzuweisen, daß die kreative Potenz der prophetischen Rede auch in unserem Fall dazu in der Lage ist, Elemente einer geprägten Gattung mit Elementen eines geprägten Schemas zu mischen und darin literarische Originalität zu dokumentieren. Trotzdem sollte die Eigenart der Redeführung, die sich in einem scheinbar unauslotbarem Spannungsfeld zwischen Heil und Unheil bewegt, noch um weitere Perspektiven bereichert werden können, die über die grundsätzliche Anerkennung der Einwirkung der Gattung "Gerichtswort an den Einzelnen" und des Schemas des "Geburtsorakels" hinausgehen und sich zur versuchsweisen Rekonstruktion des besonderen Anlasses der so gearteten literarischen Initiative des Propheten vortasten lassen.

Schon in der vermutlichen Erstfassung der Unheilsansage an den König

22 Vgl. u.a. Cl. WESTERMANN (1971) 134; H. WILDBERGER (1972) 288f.

23 Vgl. dazu zuletzt W. BERG (1980) 7-13.

sind Konnotationen namhaft zu machen, die auf der Grundlage der syntaktischen Position einzelner Lexeme und deren semantischen Relationen in den Kontext königsideologischer Phraseologie weisen. So ist das in 11a und in 12b thematisierte Š'L zunächst in formaler Analogie zu 1Kön 3,5 und zu Ps 2,8 ein dem israelitischen König angetragener Vollzug, der besonders mit seiner kontrastiven Funktion im Verhältnis und im Vergleich zu außerisraelitischen "Dialogen" zwischen Gottheit und König, vor allem zu den ägyptischen "Gott-König - Reden" ins Auge fällt, wo sich die formale Opposition weitgehend in der im Gegenüber erfolgenden Selbstbestätigung von König und Gottheit erschöpft und der König nicht pointiert in der Rolle eines Bittstellers definiert wird<sup>24</sup>. Das Angebot des Bittendürfens ist nach israelitischer Perspektive und nach der Intention Jesajas kaum anders als im Horizont königlicher Verwiesenheit auf YHWH zu begreifen, die für sich genommen als Charakteristikum prophetischer "Königsideologie" verstanden werden darf<sup>25</sup>. In diesem Sinn geht es bei Ahas bereits im Bittangebot um die Erprobung seines königlichen Selbstbewußtseins und -verständnisses in der Erwartung, daß sich der König zu der fundamentalen Dependenz bekennt. Dazu kommt eine einschlägige Qualifikation des "Zeichens" als des Bittobjekts, dessen semantische Beziehungen freilich auf den ersten Blick eine Relation zur Phraseologie des Königtums nicht zu verraten scheinen<sup>26</sup>. Zu der Bestimmung des 'wt als "Erkenntniszeichen" tritt zwar auch die Deutung als "Glaubenszeichen" hinzu<sup>27</sup>, doch muß in unserem Fall beachtet und bei der Wiedergabe konnotiert werden, daß das dem König angebotene "Zeichen" von vorneherein in der terminologischen Nachbarschaft zu einem Begriff steht, den wir früher bereits als "Herrschafts-Emblem" interpretiert haben<sup>28</sup>. Gemeint ist der Ausdruck *nes*, der möglicherweise die hebräische Fassung des ägyptischen *nj.swt*, der Bezeichnung für den König, darstellt und gerade auch in der Prophetie Jesajas eine Rolle spielt<sup>29</sup>. Hier handelt es sich allem Anschein nach um ein "königliches Zeichen", eine Art Manifestation dynastischer Existenz, so daß vielleicht doch eher jene Kategorie der Zeichendifferenzierung im Alten Testament vergleichbar ist, die als "Bestätigungszeichen" firmiert<sup>30</sup>.

24 Vgl. dazu u.a. M. GÖRG (1975) 69f.

25 Der Bezug des "Bittens" zum Königtum wird m.E. von WILDBERGER (1972) 285f, KILIAN (1983) 18 u.a.m. nicht erkannt.

26 Zu 'wt vgl. F. HELFMEYER (1973) 182ff.

27 Vgl. HELFMEYER (1973) 194. 28 Vgl. M. GÖRG (1981) 11-17.

29 Vgl. GÖRG (1981) 17. 30 Dazu vgl. HELFMEYER (1973) 199ff.

Mit der hier postulierten Dimensionierung des "Zeichens" auf die besondere Verfassung und die speziellen Bedürfnisse des Königtums im Blickfeld des Propheten steht die Qualifizierung in 11bc nicht im Widerstreit, vor allem, wenn man wiederum die gerade von Ägypten her inspirierte Vorstellung von der in den Kosmos und in die Weltordnung eingebundenen Position und Funktion der Regentschaft im Auge behält<sup>31</sup>. Für das prophetische Verständnis impliziert das Zeichenangebot das Verlangen nach Anerkennung einer Stiftungsgarantie *YHWHs*, die dem einmal konstituierten Königtum bleibenden Bestand gewährt, wenn sich der Amtsträger nicht versagt. Diese Interpretation bewegt sich somit unversehens auf jener Ebene, die mit dem "Wort vom Glauben" (7,9cd) anvisiert ist, hier aber bewußt nicht Ausgangspunkt der Erwägungen sein sollte<sup>32</sup>.

Mit der Verweigerung des Bittens und damit auch der Abweisung des Zeichenangebots kehrt sich Ahas somit gegen den Garanten seines Königtums und verwirkt letztlich den Anspruch auf königliche Legitimation, die ohnehin Sache *YHWHs* wäre. Nur in diesem Sinne ist, um mit KILIAN zu sprechen, "Entscheidendes geschehen"<sup>33</sup>. Indem Ahas sich nicht ausdrücklich zum gottgewirkten Königtum (mit der Annahme des "Würdezeichens") bekennt, verfällt er dem Gericht.

Im Bereich der Erweiterung nun, den wir ja als eine Art Kommentar von der Hand des Propheten im Rahmen einer "zeitlich gestreckten literarischen Einheit" zu begreifen vorgeschlagen haben, treten eben jene Konnotationen mit königsideologischer Phraseologie noch deutlicher und umfassender zutage. Die nun von Gott inszenierte Zeichensetzung ist die Alternative zum Versagen des Königs, das zuvor als Versuch der "Ermüdung" von Mensch und Gottheit qualifiziert worden ist (V.13cd). Das jetzt zugesagte Zeichen ist auf eigene Art mit der königlichen Representation ausgestattet, die dem "Herrschaftsblem" innewohnt. Es wird dabei nicht in erster Linie an den Vorgang als solchen zu denken sein, mit dem die künftige Gestalt in Erscheinung tritt, sondern an eben diese Figur des *bn* (14c) bzw. *n<sup>c</sup>r* (16a) selbst, der so etwas wie eine "Inkarnation" des Herrschaftszeichens darstellt. Allerdings ist dieser zugleich ein Machtsymbol mit gebrochenem Signalwert, wie des weiteren zu zeigen sein wird.

31 Vgl. dazu u.a. GÖRG (1975) 91ff. 32 Zur Position vgl. oben S. 110.

33 KILIAN (1983) 18, der freilich die tiefer greifende Zäsur nicht oder nicht deutlich genug zu erkennen scheint.

Von den bisherigen Versuchen, den königsideologischen Kontext der Immanuelankündigung im besonderen zu erweisen oder zu bestreiten<sup>34</sup>, soll hier nicht erneut im Detail die Rede sein. Dennoch möge auf eine Fragestellung mit größerer Konsequenz eingegangen werden, die nach unserem Eindruck bislang nur recht zaghaft formuliert und mit übermäßiger Zurückhaltung beantwortet worden ist. Zur Debatte steht die Einwirkung mythologischer Diktion aus dem Umkreis Israels auf die prophetische Rede.

In diesem engeren Zusammenhang soll wiederum nicht die Diskussion über eine mögliche Vergleichbarkeit mit ugaritischen Texten aufgenommen werden, zumal hier nicht nur interpretatorische Probleme auf Seiten der Ugaritistik, sondern auch methodische Rückfragen zur Komparabilität der Phraseologie eine stärkere Beachtung finden müßten<sup>35</sup>. So dürfte u.a. auch die Eigenständigkeit der bekannten Formulierung im Nikkal-Text: "Siehe, das Mädchen wird gebären einen Sohn!" angesichts der einschlägigen Phraseologie der "Geburtsorakel" im Alten Orient und im Alten Testament zu wenig profiliert erscheinen, daß von einer unmittelbaren Dependenz gesprochen werden könnte<sup>36</sup>. Stattdessen sollte auf einem Weg weitergegangen werden, den KILIAN immerhin angedeutet hat, ohne ihn gleichwohl konsequent zu verfolgen. Mit Recht sieht KILIAN: "Wenn man schon Jes 7,14 mit Hilfe von mythologischen Vorstellungen einer Klärung zuführen will, dann würde sich dafür die ägyptische Mythologie weit mehr empfehlen..., zumal sich auch sonst ägyptische Elemente im jüdischen Königszeremoniell nachweisen lassen"<sup>37</sup>. Gegen eine "Übernahme des ägyptischen Mythos von der Geburt des Gottkönigs in die Prophetie des Jesaja" führt KILIAN indessen die "Eigenart der jüdischen Königs-ideologie" ins Feld, "derzufolge der König nicht göttlicher Natur sein kann". Dennoch gesteht er zu: "Jesaja hätte nicht einzelne mythische Termini und Bilder aus dem ägyptischen Vorstellungskreis übernehmen können, ohne dabei den Mythos selbst und dessen spezifische Aussage zu übernehmen", wobei zu beachten sein würde, daß "dann das Spezificum der biblischen Aussage nicht mehr aus den einzelnen übernommenen Termini und Bildern abgeleitet werden darf, sondern der prophetischen Botschaft entnommen werden muß, wie sie sich im Kontext darstellt, da hier dann die jesajanische Entmythisierung und Interpretation des verwendeten Materials zu suchen ist"<sup>38</sup>.

34 Vgl. dazu die forschungsgeschichtlichen Ausführungen und Stellungnahmen bei J.J. STAMM und R. KILIAN.

35 Grundsätzliches dazu bei GÖRG (1975) 9ff; (1977) 197ff.

36 Dazu KILIAN (1968) 75. 37 KILIAN (1968) 76. 38 KILIAN (1968) 77.

Im Endeffekt will KILIAN jedoch "keine direkte Veranlassung für eine mythologische Interpretation" erkennen, die nur dann "vonnöten" sei, wenn mit "dem Namen Immanuel tatsächlich die Göttlichkeit oder Gottmenschlichkeit des Kindes ("Gott-mit-uns" = "ein Gott in unserer Mitte") ausgesagt werden sollte" und wenn "Cālmā in Jes 7,14 die Bedeutung von Jungfrau hätte", Bedingungen, die nicht für zutreffend erachtet werden<sup>39</sup>. Tatsächlich wird von einer näheren Bezugnahme auf ägyptische Vorstellungen Abstand genommen werden müssen, wenn die angegebenen Sachverhalte zur *conditio sine qua non* eines Vergleichs erhoben werden. Muß aber mit der Übernahme ägyptischer Phrasologie notwendig auch die zweifellos ägyptische Vorstellung vom Gottkönigtum des Pharao ungefiltert integriert worden sein? Und muß auch die ägyptische Idee einer Geburt des Königs aus einer Jungfrau zwangsläufig dort Geltung finden, wo geprägte Ausdrucksformen zur mythischen Gebundenheit des Königtums Eingang gefunden haben? In der Linie dessen, was von KILIAN zuvor artikuliert worden ist<sup>40</sup>, wird vielmehr die genuin prophetische Interpretation in der Begegnung und Auseinandersetzung mit jenem Vorstellungsgut gesucht werden dürfen, das in weithin geprägter Gestalt Jerusalemer Königsideologie inspiriert hat<sup>41</sup>.

Dokumentationen zur Vorausbestimmung eines Herrschers, vor allem des regierenden Königs (oder der Königin) sind in Ägypten gang und gäbe. Die einschlägigen Texte und Illustrationen<sup>42</sup> gehören vornehmlich in den Bereich der Erwählungsprädikationen, die dem Pharao anlässlich seiner Thronbesteigung, aber auch zur steten Vergegenwärtigung seiner Legitimation, zugeeignet werden. Dabei kommen nicht nur Äußerungen über die frühkindliche und jugendliche Herrscherqualifikation zur Sprache, sondern auch Erklärungen über die geburtliche, ja sogar vorgeburtliche Phase königlicher Existenz, so daß der regierende König als prädestinierter Herrscher schlechthin erscheinen muß, der bereits vor dem Eintritt in die Welt erwählt ist. Über die hier interessierenden Texte ist bereits in anderem Zusammenhang gehandelt worden, wo auch eine Zusammenstellung versucht wurde, so daß sich eine erneute Zitation hier erübrigt<sup>43</sup>. Aus dem Textmaterial geht eindeutig hervor, daß gerade die Deklarationen zur vorgeburtlichen und kindlichen Existenz der Machtposition des Königs genuiner Bestandteil ägyptischer Königs-

39 KILIAN (1968) 77; vgl. auch KILIAN (1983) 21.

40 Vgl. KILIAN (1968) 76.

41 Vgl. schon GÖRG (1970) 413ff.

42 Dazu vor allem auch H. BRUNNER (1964) 169ff.; (1977) 475f.

43 Vgl. GÖRG (1970) 417ff.; (1975) 76ff., 260f.

phraseologie sind und so nicht zuletzt auch die von der Erbfolge losgelöste und unabhängige Legitimation des Pharaos zum Gegenstand des Interesses haben. Selbst bei den Aussagen über die Vorvergangenheit kann daher die Blickrichtung dem aktuellen Herrscher gelten, so daß sich auch Spekulationen über etwaige biographische oder gar biologische Daten weitestgehend als ausgesprochen müßig erweisen. Es geht ja nicht um eine kontrollierbare und auf Rekonstruktion abzielende Darstellung des königlichen Werdegangs, sondern um das Bekenntnis zum mythischen Erwähltsein, das neben und mit dem selbstverständlichen Bewußtsein irdischer Gebundenheit des Königs seinen legitimen Platz hat<sup>44</sup>.

Auf dem Hintergrund solcher Diktionen, die dem regierenden König ein fundamentales Erwähltsein zusagen, ist nun die prophetische Ankündigung neu zu bedenken. Wenn wir der oben dargestellten Auffassung Zutrauen entgegenbringen, daß der Wortlaut der Immanuelaussage nicht mehr mit strenger Ausschließlichkeit im Horizont der Dialogszene Jesaja/Ahas zu interpretieren sein muß, sondern ein zeitlich erweitertes Blickfeld zur Voraussetzung haben kann, so sollte auch ins Auge gefaßt werden dürfen, daß die Ankündigung in die zeitgenössische Erfahrung eines Königtums hineingesprochen ist, auf das gerade die Erklärungen zutreffen, die nur scheinbar in der Regierungszeit des Ahas in Erfüllung gehen. Genauer gesagt: das "Geburtsorakel" ist strenggenommen kein "Orakel", sondern eine Art Bestätigung der besonderen Situation eines Königs in der Nachfolge des Ahas, und zwar mit formaler Anlehnung an die Gestalt mythologischer Diktionen aus Ägypten, die auf die Vorausbestimmung des aktuellen Regenten zurückblenden.

Bevor unter diesem Aspekt die Frage nach der Identität der "jungen Frau" und des "Immanuel" erneut aufgegriffen werden soll, möge der Wortlaut von 7,16a besonderes Interesse finden, da hier eine Ausdrucksform gewählt ist, die unseres Erachtens nur scheinbar eine entwicklungspsychologische Interpretation gestattet<sup>45</sup>. Es muß vielmehr damit gerechnet werden, daß das Unterscheidungsvermögen von Gut und Böse auf die "entscheidende Regierungsvollmacht" hinzielt, die schon bei unserer Kommentierung von 1Kön 3,9 zu

44 Es ist daher u.a. nicht ganz verständlich, wenn es BRUNNER (1964) 171 "als mögliche Leichtfertigkeit des Schreibers" bezeichnet, wenn das "Kind vor der Geburt, ja sogar vor der Zeugung schon Segen erhält".

45 Vgl. etwa WILDBERGER (1972) 296f. Ebenso verfehlt ist eine Auslegung, die lediglich eine temporäre Definition unterstellt (vgl. etwa KILIAN, 1968, 42f.).

akzentuieren war<sup>46</sup>. Gemeint ist die Administrationspotenz des Königs, die in einer wahrscheinlich höfisch-weisheitlicher Terminologie entstammenden Formulierung ihren Ausdruck findet<sup>47</sup>. In unserem Fall ist also wiederum eine Bezugnahme auf das Königtum wahrzunehmen, näherhin auf die Periode vor der Thronbesteigung, freilich so, daß diese lediglich Gegenstand einer Rückschau eigener Art ist. In welche Regierungszeit der Prophet demnach hineinspricht und sich dabei mythologischer Diktion bedient, um sie zugleich in charakteristischer Weise abzuwandeln, soll nun erörtert werden. Denn dies ist auch offensichtlich: der "Immanuel" des Propheten ist kein "Gottmensch", wie auch immer dieses Theologumenon zur Illustration ägyptischer Königsideologie ("Gottkönigtum") Gültigkeit finden mag<sup>48</sup>.

#### *Die Identität des "Immanuel"*

Die retrospektive Interpretation unseres Textes unter Zuhilfenahme ägyptischer Legitimitätsaussagen über den regierenden König läßt uns nunmehr einerseits erkennen, daß Jesaja mit seinem die Rede an Ahas erweiternden Wort in die Zeit des Nachfolgers hineinredet, um zugleich dessen spezifische Vorherbestimmung zu artikulieren, andererseits aber auch sehen, daß der Prophet sein *vaticinium ex eventu* allem Anschein nach ganz bewußt in die Fassung des älteren Dialogs einbettet. Es sei erneut dafür geworben, daß mit dem "Immanuel" zunächst kein anderer als Hiskija identifiziert werden sollte.

Gegen die Identifikation des "Immanuel" mit dem Nachfolger des Ahas sind die bekannten chronologischen Schwierigkeiten ins Feld geführt worden, die vielfach verhandelt<sup>49</sup> noch keine komplette Stimmigkeit aller Daten ermöglicht haben. In die Diskussion soll hier nicht eingestiegen werden, und zwar aus dem einfachen Grund, weil eine datenmäßige Absicherung überhaupt nicht im Interesse des Propheten angesiedelt werden kann, wenn man die in mythologischer Sprache gehaltene Diktion als solche ernstnehmen will. Die Frage nach der absoluten Kompatibilität aller Datenangaben ist daher hier nicht relevant.

Gegen die Identifikation in unserem Sinn sind auch "inhaltliche Bedenken" laut geworden, die es als "sehr unwahrscheinlich" gelten lassen sol-

46 Vgl. GÖRG (1975) 44.

47 Näheres dazu anderenorts.

48 Vgl. dazu u.a. E. BLUMENTHAL (1980) 529.

49 Vgl. vor allem KILIAN (1968) 71f; (1983) 17f; M. HUTTER (1982) 52ff.

len, "daß in 7,14 in der Ansage eines Ahassohnes der Bestand der Dynastie Hilfe und Rettung zugesagt" seien<sup>50</sup>. In der Tat kommt keine Auslegung des Textes um den Befund herum, daß die Immanuelankündigung in eine Unheilsansage eingebettet ist. Bedeutet dies aber auch zwangsläufig, daß in keiner Hinsicht an einen Ahassohn, näherhin an Hiskija zu denken ist? Ist es denn wirklich so, daß die Beziehung des Textes auf Hiskija ausschließlich eine Heilsankündigung impliziert oder suggeriert? Ein kritischer Blick auf die signifikanten Ereignisse der Innen- und Außenpolitik des Königs könnte da doch einer distanzierten Beurteilung Nahrung geben.

Kein Weg führt an der Anerkennung des Namens "Immanuel" als eines Namens, der Heil aussagt, vorbei. Wer die den Namen tragende Gestalt auf Hiskija bezieht, muß 1. erklären, weshalb der Prophet nicht Hiskija bei seinen bekannten Namen nennt, 2. den besonderen Grund angeben, warum dieser König ein Repräsentant des Glaubens an das Mitsein Gottes sein soll, 3. verdeutlichen, in welchem Sinne gerade Hiskija als Manifestation von Heil und Unheil gelten kann.

Es ist keineswegs eine singuläre Erscheinung, daß der Prophet an die Stelle bekannter Namen im Rahmen seiner Botschaft Symbolnamen setzt, um zugleich einer speziellen Interpretation seines Urteils über Freund und Feind schon mit der Namengebung Vorschub zu leisten. Eines der deutlichsten Beispiele ist die Bezeichnung "Rahab" für Ägypten, die dieses Land unter dem Bild des chaotischen Schlangenugetüms begreifen lehrt<sup>51</sup>. Mit dem Namen "Immanuel" nimmt Jesaja nun allem Anschein nach nichts anderes vor, als den Königsnamen "Hiskija", der inhaltlich auf gleicher Ebene zu liegen kommt<sup>52</sup>, im Blick auf eine bestimmte Perspektive der Politik des Königs auszulegen und zu legitimieren. Welche Perspektive? Kann es nicht sein, daß eben jene spektakuläre Reformtat Hiskijas, der nach 2Kön 18,4 das Symbol des Serafenkults zerstört, als ein Signal dafür gewertet wird, daß es dieser König mit dem Glauben an das Mitsein Gottes halten will? Wäre so nicht auch bei Jesaja eben die positive Seite des Regenten zur Sprache gelangt, die uns schon bei der einschlägigen Auslegung von Gen 3,15 mit dem Blick auf die Sichtweise eines Zeitgenossen Jesajas zu Bewußtsein geführt wurde? Im Zuge der Reformbewegung kann Hiskija in den Augen der Gegner des überzogenen Serafenkultes, zu denen ja auch Jesaja

50 KILLIAN (1983) 18.

51 Dazu zuletzt GÖRG (1982) 138f.

52 Vgl. etwa M. NOTH (1928) 160.

zu zählen ist<sup>53</sup>, zu einem lebenden Wahrzeichen des Bekenntnisses "Mit-uns-(ist)-Gott" geworden sein, womit er letzten Endes auch dem Namensprogramm "Hiskija" selbst gerecht geworden wäre. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die positive Interpretation der Regierungszeit Hiskijas zunächst auch die beherrschende gewesen ist.

Aber der König hat ja auch noch die andere Seite und sich von daher bloßgestellt: seine Fehlthat, dem Versuch der politischen Bevormundung aus dem Südwesten willfährig zu sein, und damit die akute Bedrohung aus dem Nordosten unmittelbar heraufzubeschwören. Gerade Jesaja hat bekanntlich das politische Mißverhalten Hiskijas einer scharfen Kritik unterzogen<sup>54</sup>, die um so härter ausfallen mußte, als der Prophet wie auch manch anderer Zeitgenosse der königlichen "Schaukelpolitik" zunächst allem Anschein nach auf eine "Wende" bedingt durch eine gegenüber Ahas veränderte Grundeinstellung zur Frage der eigentlichen Sicherheit hoffen konnte. Auch hier bewegt sich das Prophetenwort mit der Unheilsansage im Kontext des Immanuelzeichens auf der Ebene, die schon vom Autor des "Fluchworts zur Schlange" in Gen 3,15c bezogen worden ist: die bittere Feststellung, daß sich der König den Verlockungen aus Ägypten nicht verschlossen hat<sup>55</sup>. Die militärische Dominanz Assurs ist das unausweichliche Folgegeschehen, in dessen Verlauf der König isoliert und politisch mundtot gemacht wird. Das Umland Jerusalems fällt in die Hand der Assyrer: der "Ackerboden" ist verlassen!

Das Königtum Hiskijas zeigt sich demnach in einer ambivalenten Struktur, deren literarischer Niederschlag u.a. in dem "Fluchwort zur Schlange" von Gen 3,14f wie auch im Prophetenwort Jes 7,14.16 greifbar wird, wo eben jene Zwielfichtigkeit zur Sprache kommt, die den König in den Augen Jesajas schließlich und endlich charakterisiert. Zugleich gestattet sich der Prophet eine absolut originelle und eigenwillige, religionsgeschichtlich und theologisch aber höchst bedeutsame Umdeutung der mythologischen Diktion, denn dieser Hiskija ist in seinen Augen sozusagen zur Zwielfichtigkeit prädestiniert. Die Erwählung des Königs, wie in Ägypten so auch in Jerusalem eine bei Hofe attraktive Vorstellung, gerät in der Sicht Jesajas zur Pseudoerwählung: Hiskija ist die unglückliche Doppelfunktion schon vor der eigentlichen Thronbesteigung zum Gericht geworden.

53 Vgl. dazu u.a. O. KEEL (1977) 110-114; GÖRG (1978) 28-39.

54 Dazu zuletzt GÖRG (1982) 138f.

55 Vgl. GÖRG (1982) 139.

Der Prophet hat nach allem die mythologische Erwählungsdiktion gewissermaßen in ein "Heil/Unheil-Orakel" umfunktioniert und dabei eine Konfrontation des Mythos mit der Geschichte zum Ausdruck bringen können. Denn seiner Erfahrung nach war auch Hiskija dem Anspruch nicht gewachsen, den man wohl anlässlich der Thronbesteigung an ihn gerichtet haben wird. Jesaja muß aufs Neue die ganze Brüchigkeit königlicher Existenz bewußt geworden sein, die mit dem Mythos vom Erwähltsein des Königs nur mühsam verdeckt werden konnte. So kann die Reflexion über den nicht mit seinem bekannten Namen Hiskija genannten König als einem "Immanuel" ohne Land und bleibendem Herrschaftsraum in das frühere Prophetenwort zu Ahas eingeflochten werden, denn beiden war es nicht vergönnt, dem Vormarsch Assurs entscheidend Einhalt zu gebieten: dem König, der sich der Herrschaftsgarantie *YHWHs* nicht im Vertrauen öffnet, bleibt letztlich kein Bestand!

Ist mit "Immanuel" Hiskija gemeint, kann die "junge Frau" auch unter der Einsicht mit der Königsmutter, der Frau des Ahas, gleichgestellt werden, daß die Formulierung mythologischen Vorstellungen nahesteht. Über die historische und zugleich vom Mythos inspirierte Rolle der Königsmutter auch im Fall der Thronnachfolge des Ahas soll an anderem Ort eingehend die Rede sein, es genügt hier, darauf zu verweisen, daß M. HUTTER gute Gründe für eine besondere Funktion *Abi/Abijas* im Rahmen der "Regierung für den minderjährigen König" benannt hat<sup>56</sup>.

Der Erfahrungsschatz Jesajas hat offensichtlich ausgereicht, Macht und Ohnmacht des Königtums Davids zu durchleuchten. Wie sein vermutlicher Zeitgenosse am Beispiel des Hiskija das Hin- und Hergerissensein des Menschen schlechthin reflektiert, dessen exemplarische Ausformung der König darzustellen pflegt, weiß der Prophet um den bleibenden Widerstreit des "Guten" mit dem "Bösen", deren Unterscheidung nicht nur dem König im vollen Sinne nicht gelingt. Der Versuch einer "typologischen Identifikation" - von einer "messianischen" scheinbar weit entfernt, doch nicht ohne die Möglichkeit eines Brückenschlags? Auch Jesus hat das Kreuz nicht erfunden.

---

56 M. HUTTER (1982) 55f.

Zitierte Literatur

- BERG, W., Die Identität der "jungen Frau" in Jes 7,14.16: BN 13 (1980) 7-13.
- BLUMENTHAL, E., Königsideologie: Lexikon der Ägyptologie, Band III, Wiesbaden 1980, 526-531.
- BRUNNER, H., Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos, Wiesbaden 1964.
- BRUNNER, H., Geburtslegende: Lexikon der Ägyptologie, Band II, Wiesbaden 1977, 475-476.
- DREWERMANN, E., Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht, 3 Bände, dritte Auflage, Paderborn 1981.
- DREWERMANN, E., Exegese und Tiefenpsychologie: BuK 38 (1983) 91-105.
- FOHRER, G., Das Buch Jesaja, 1. Band (Jes 1-23), zweite Auflage, Zürich-Stuttgart 1966.
- GÖRG, M., Die "Wiedergeburt" des Königs (Ps 2,7b): Theologie und Glaube 60 (1970) 413-426.
- GÖRG, M., Gott-König - Reden in Israel und Ägypten, Stuttgart 1975.
- GÖRG, M., Komparatistische Untersuchungen an ägyptischer und israelitischer Literatur: Fragen an die ägyptische Literatur (Gedenkschrift E. Otto), Wiesbaden 1977, 197-216.
- GÖRG, M., Die Funktion der Serafen bei Jesaja: BN 5 (1978) 28-39.
- GÖRG, M., Die "Sünde" Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung: BN 16 (1981) 42-59.
- GÖRG, M., Nes - ein Herrschaftssymbol: BN 14 (1981) 11-17.
- GÖRG, M., Das Wort zur Schlange (Gen 3,14f). Gedanken zum sogenannten Protoevangelium: BN 19 (1982) 121-140.
- HELFMEYER, F., חַיָּה: ThWAT I, 182-205.
- HUTTER, M., Hiskija König von Juda. Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte in assyrischer Zeit, Graz 1982.
- KEEL, O., Jahwevisionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4, Stuttgart 1977.
- KILIAN, R., Die Verheißung Immanuel Jes 7,14, Stuttgart 1968.
- KILIAN, R., Jesaja 1-39, Darmstadt 1983.
- NOTH, M., Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, Stuttgart 1928.
- SCHARFENBERG, J., ...und die Bibel hat doch recht - diesmal psychologisch?: Wege zum Menschen 31 (1978) 297-302.
- STAMM, J.J., Die Immanuel-Perikope im Lichte neuerer Veröffentlichungen: ZDMG, Suppl. I, 1969, 281-290.
- STAMM, J.J., Die Immanuel-Perikope. Eine Nachlese: ThZ Basel 30 (1974) 11-22.
- WESTERMANN, Cl., Grundformen prophetischer Rede, vierte Auflage, München 1971.
- WILDBERGER, H., Jesaja Kapitel 1-12, Neukirchen-Vluyn 1972.
- WOLFF, H.W., Frieden ohne Ende. Jesaja 7,1-17 und 9,1-6 ausgelegt, Neukirchen-Vluyn 1962.
- ZIMMERLI, W., Ezechiel, Neukirchen-Vluyn 1969.

Geschichte und Altes Testament im 19. Jahrhundert\*

*John W. Rogerson - Sheffield*

1806 und 1807 erschien in 2 Bänden ein Buch, das eine neue Ära alttestamentlicher Studien einleitete. Die Behauptung, daß mit *einem* Buch ein neuer Abschnitt in einer akademischen Disziplin begonnen habe, mag zwar aus verschiedenen Gründen mißbilligt oder angegriffen werden; dennoch möchte ich daran festhalten, daß W.M.L. De WETTES "Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament" nicht nur einen radikalen Durchbruch innerhalb der wissenschaftlichen Forschung darstellten, sondern auch - konsequenterweise - all diejenigen Fragen bezüglich des Verhältnisses von Geschichte und Altem Testament aufwarfen, die mittlerweile eine grundlegende Bedeutung innerhalb dieser Disziplin erlangt haben. Natürlich hätte De WETTE diesen Durchbruch nicht ohne die ernsthaften kritischen Vorarbeiten erreicht, welche seit ca. 1770 an mehr als 15 protestantischen theologischen Fakultäten in Deutschland geleistet worden waren. Unmittelbar vor Erscheinen seines Buches hatte sich eine dokumentarische Theorie über den Ursprung von Genesis und Exodus etabliert, deren Quellen - später unter dem Namen Jahwist, Elohist und Priesterschrift geführt - schon teilweise identifiziert worden waren.

Die Trennung von Jesaja in proto- und deutero-Jesaja war 1775 vorgeschlagen worden. Fast 100 Jahre vor Bernhard DUHM hatte E.F.K. ROSENMÜLLER Jesaja 42:1-7, 49:1-5, 50:4-10 und 52:13-53:12 als Textstücke identifiziert, welche zusammengehörten und nicht im weiteren Textzusammenhang zu sehen waren. Die Einheit der Bücher Sacharja und Daniel war in Frage gestellt worden. Bezüglich der Geschichte Israels hatte der Wolfenbüttler Fragmentist Samuel Hermann REIMARUS die Richtigkeit der biblischen Angaben zum Exodus bezweifelt, indem er argumentierte, es sei faktisch unmöglich, daß 600.000 Männer im Alter von 20 Jahren oder älter zusammen mit ihren Frauen, Töchtern und

---

\* Eine Gastvorlesung, gehalten am 15. November 1983 an der katholisch-theologischen Fakultät in München.

ihrem Vieh Ägypten hätten verlassen können, so wie es in Exodus 12:37 behauptet wird.

Dennoch hatte bis 1806 keiner der Gelehrten die Behauptung aufgestellt, daß die grundsätzliche Struktur der alttestamentlichen Geschichte, so wie sie sich bei oberflächlicher Betrachtung von Genesis bis zum zweiten Chronikbuch darstellte, grundsätzlich falsch sei. Skeptiker, wie beispielsweise REIMARUS oder die englischen Deisten, unter deren Einfluß er stand, bezweifelten zwar bestimmte Ereignisse, aber sie hinterfragten nicht die historische Darstellung als Ganzes. Während LESSING, der die Fragmente von REIMARUS veröffentlichte, das Alte Testament als eine zuverlässige Darstellung der göttlichen Vorsehung betrachtete, welche das jüdische Volk angeleitet und geführt hatte, schrieb HERDER in seinen "Ideen zur Geschichte der Philosophie der Menschheit":

Ich schäme mich also nicht, die Geschichte der Hebräer, wie sie solche selbst erzählen, zum Grunde zu legen ... (SUPHAN, Herders sämtliche Werke, Band 14, 59)

In seinen "Beiträgen" wandte sich De WETTE insbesondere gegen die Ansicht, daß Moses den Israeliten zu einem vollentwickelten Rechtssystem, einem Opferkult und einer Priesterschaft verholfen hätte. De WETTE beschränkte Moses Beitrag auf die Begründung einer einfachen Theokratie, deren einzige Kultobjekte wahrscheinlich nur die Bundeslade und das Versammlungszelt waren. Zur Zeit der Richter gab es viele Heiligtümer, z.B. Schilo, Betel, Gilgal, Sichem und Mizpa, jedoch nur wenig entwickelte Rituale, und die priesterliche Autorität war gering. Als David die Bundeslade nach Jerusalem überführte, waren keine Leviten zugegen; der König selbst trug das Gewand des Priesters und segnete das Volk. De WETTE faßte den Stand der israelitischen Religion in jener Periode in folgenden denkwürdigen Worten zusammen:

In der frühern Periode herrschte eine gänzliche Freiheit des Gottesdienstes. Wie bey den Patriarchen und homerschen Griechen, war Gottes freier Himmel sein Tempel, jede Mahlzeit ein Opfer, jede feierliche und merkwürdige Gelegenheit ein Fest, und jeder Prophet, König und Hausvater ohne weitere Umstände Priester. (Beiträge, Band I, 255).

Obwohl nach De WETTE David und Salomo den Tempel erbauten und den Gottesdienst einführten, fuhr das Volk in der freien Wahl seiner Kultstätten bis zu Josias Zeit fort. Es war Hiskia, der im 8. Jahrhundert als erster diese

Freiheit des Volkes einzuschränken begann, ein Vorgang, der von Josia unter Berufung auf das 621 v. Chr. im Tempel gefundene Gesetzbuch weitergeführt wurde. Das ausgereifte System von Ritualen und Priesterschaft, so wie es in Büchern wie Leviticus beschrieben wird, entwickelte sich erst lange nach Moses; allerdings ging De WETTE niemals so weit, es in die nach-exilische Periode zu datieren.

Während heute viele Ansichten De WETTES Gemeingut geworden sind, galten sie 1806 als extrem radikal. Nicht weniger radikal war die Argumentation, mit welcher De WETTE seine Position untermauerte; sie sollte ungefähr 60 Jahre später von GRAF und WELLHAUSEN aufgegriffen werden. De WETTES Argumente bedeuteten einen Angriff auf die Historizität der Chronik, deren Darstellung der Geschichte der israelitischen Religion die Meinung unterstützte, Priesterschaft und Opferbrauch in Israel hätten von frühester Zeit an einen hohen Entwicklungsstand gehabt. Die kritisch-orthodoxe Meinung über die Chronik am Anfang des 19. Jahrhunderts war, daß der Autor der Chronik - obwohl diese eine nach-exilische Komposition darstellte - antike Quellen benutzt habe und somit seine Darstellung der israelitischen Religion richtig sei. An den Stellen, an denen die Bücher Samuel und Könige Gemeinsamkeiten mit den Büchern der Chronik aufwiesen, gingen alle auf *eine* antike Quelle zurück.

De WETTE griff diese Theorie eines gemeinsamen Ursprungs scharf an und zeigte, daß in Wirklichkeit der Autor der Chronik Samuel und Könige als Quelle benutzt hatte. Er wies außerdem nach, daß der Chronist die Situation seiner eigenen Zeit auf die Vergangenheit projiziert hatte. Ein hervorragendes Beispiel hierfür findet sich in der Darstellung des Aufstandes gegen Atalja in 2 Könige 11 und 2 Chronik 23. In der Version der Könige faßt Jojada zusammen mit "den Hundertschaftsführern der Karer und Läufer" den Plan, Atalja zu stürzen. In der Chronik unternimmt Jojada die Revolution gemeinsam mit "den Leviten aus allen Städten Judas sowie die Häupter der israelitischen Großfamilien in Jerusalem". Nach De WETTES Argumentation können nicht beide Darstellungen richtig sein; vielmehr wird deutlich, daß in der Chronik die Zustände im nach-exilischen Tempel in das späte 9. Jahrhundert "zurückprojiziert" worden waren. De WETTES Methode bestand - ebenso wie diejenige von GRAF und WELLHAUSEN darin, die Glaubwürdigkeit der Chronik als einer historischen Quelle zunächst zu zerstören und dann das

Bild der israelitischen Religion in Samuel und Könige zu übernehmen, demzufolge kein entwickeltes levitisches oder priesterliches System existierte. Weiterhin argumentierte De WETTE im zweiten Teil seiner "Beiträge", die narrativen Abschnitte vom ersten bis vierten Buch Moses wären "mythisch", d.h.: poetischer Ausdruck des religiösen Bewußtseins von Autoren, welche Jahrhunderte später als die tatsächlich beschriebene Zeit lebten. Damit warf er in direkter Weise die Frage der Autorität des Alten Testaments auf; denn wenn das dort gezeichnete Bild von der Geschichte der israelitischen Religion falsch war, welche Rolle spielte es dann in biblischer Theologie?

An dieser Stelle erscheint ein kurzer Kommentar zu De WETTES Motiven für diese offensichtlich vernichtende Kritik am Alten Testament angebracht. Die alttestamentliche Lehrmeinung geht davon aus, daß De WETTES frühe historische Arbeit (er war erst 27, als der 2. Teil der "Beiträge" erschien) aus seinen theologischen Studien in Jena resultierte, in deren Verlauf er GABLER und GRIESBACH gehört und den Rationalismus übernommen hatte. Wie ich in einem Buch, das im Frühjahr 1984 erscheinen wird, zeigen werde, ist diese Sichtweise nicht richtig. Als er die "Beiträge" schrieb, war De WETTE von einem tiefen religiösen Glauben erfüllt, welcher von den Lehren des kantianischen Philosophen Jakob Friedrich FRIES geprägt war. FRIES hatte versucht, das kantische System zu vervollständigen und die von KANT aus seiner Sicht gemachten Fehler zu korrigieren. Hierzu gehörte KANTs Gleichsetzung von Religion und Moral sowie seine Bestimmung religiöser Wahrnehmungen in der zweiten Kritik, der "Kritik der praktischen Vernunft". FRIES identifizierte Religion mit Ästhetik, mit dem Erhabenen in der Natur und dem Schönen in der Kunst, Poesie, Erzählung und Drama. Er legte ein eindeutig bestimmbares Vermögen zugrunde, das er "Ahnung" nannte und in welchen sich Wahrnehmungen und Intuitionen des Ewigen niederschlugen. Diese wiederum fanden ihren Ausdruck in der Religion, der Erzählkunst und in der Poesie. Als aufmerksamer Schüler von FRIES erkannte der junge De WETTE, daß dieser Ansatz eine Alternative zum Rationalismus auf der einen Seite und zur unkritischen Orthodoxie auf der anderen Seite darstellte. In seiner "Aufforderung zum Studium der hebräischen Sprache und Litteratur", die er 1805, ein Jahr vor den "Beiträgen" publizierte, schrieb er:

Die würdigste Vorbereitung findet der Theologe allein im Studium der Philosophie und Kunst ... Im Anschau alles Schönen und Großen,

in tiefer stiller Betrachtung seiner selbst und der Natur wird ihm das Herz aufgehen für das Höchste, da wird ihm der Werth und die Bedeutung der Religion erscheinen und er es ahnen, was es sei an Gott glauben. Wenn es gelungen, auf diesen Punkt sich emporzuschwingen und die Ahnung des Höchsten zu ergreifen: der allein ist berufen und geweiht zum Studium der Theologie. (Aufforderung, 9)

Einige Seiten weiter schrieb er folgende Sätze als Kritik an solchen Gelehrten, welche das Alte Testament primär als Grundlage für historische Rekonstruktionen benutzten:

Wenn aber die ganze Hebräische Litteratur und Geschichte uns nur in Hinsicht auf die Religion wichtig und der Kenntnis werth ist, so wollen wir sie auch nur religiös studieren, mit Geschmack und Sinn für die Religion und nur in Hinsicht auf dieselbe, und uns jeder andern Ansicht enthalten, die uns diesen Gesichtspunkt verrücken könnte. Dem Geist der Theologie und der wahren Religionsforschung widersprechend, so wie an sich unstatthaft und unfruchtbar, scheint mir die historische Behandlungsart des Alten Testaments in der Ausdehnung, wie sie manche in neuerer Zeit versucht haben. Die Bibel ist ein heiliges Buch und als solches uns in die Hände gegeben, und wir sind Theologen und sollen in ihr Religion suchen, nicht weltliche Geschichte, Politik und Jurisprudenz.

(Aufforderung, 26-7)

Am Beispiel dieser und ähnlicher Aussagen läßt sich De WETTES spezifische Behandlung des Alten Testaments verstehen. Er wollte die authentische religiöse Erfahrung der Israeliten in jeder Phase ihrer Geschichte nachvollziehen. Aus diesem Grunde war es notwendig, zu zeigen, daß die levitische priesterliche Religion, wie sie in den Chronika porträtiert wurde, das Produkt einer späteren Periode war und nichts mit dem Zeitalter Davids zu tun hatte. Die Essenz der Erzählungen über die Väter lag wiederum nicht in der historischen Information, die sie möglicherweise über das Leben und die Zeit Abrahams enthielten, sondern in der Art und Weise, in welcher diejenigen, die sie zur Zeit der Monarchen schrieben, ihren religiösen Glauben zum Ausdruck brachten. De WETTE kritisierte daraufhin den Wert des Alten Testaments als einer historischen Urkunde, um damit sein Verständnis als religiöses Buch zu fördern. In seinen Worten:

Die Geschichte verlor, aber die Religion gewann! (Beiträge, II, 408)

Die Reaktion auf De WETTES Ansichten setzte nur langsam ein. In Halle schloß sich Wilhelm GESENIUS zweifellos De WETTE an, wie in meinem im nächsten Jahr erscheinenden Buch gezeigt wird; meine entsprechenden Thesen basieren auf den Vorlesungsnotizen eines Studenten von GESENIUS, welche sich jetzt in der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz in West Berlin befinden. GESENIUS teilte zwar nicht De WETTES enge Orientierung an der Philosophie von FRIES, aber er akzeptierte De WETTES Argumente aus logischen und linguistischen Gründen. In den Jahren 1829 bis 1830 wurde die Position De WETTES untermauert durch das Erscheinen von Carl Wilhelm Peter GRAMBERGS "Kritische Geschichte der Religionsideen des Alten Testaments", ein umfangreiches zweibändiges Werk, in dem versucht wurde, jegliche alttestamentliche Literatur und ihre religiösen Ideen ihrer Entstehungszeit zuzuordnen. Im Jahre 1830 entwickelte sich jedoch ein Standpunkt gegen die Idee, es könne einen tiefgreifenden Unterschied zwischen der Geschichte der israelitischen Religion, wie sie das Alte Testament darstellt und der Geschichte der israelitischen Religion, wie sie die kritische Forschung rekonstruiert, geben.

Von der konservativen Seite her stellte sich Ernst Wilhelm HENGSTENBERG in Berlin gegen jede Art kritischer Forschung, die die orthodoxen lutherischen Dogmen zu unterminieren schien. Auf der kritischen Seite repräsentierte Heinrich EWALD eine Position, die man als wissenschaftliche Version der Positionen von LESSING und HERDER bezeichnen könnte. Wenn man sich mit der alttestamentlichen Geschichte kritisch befasste, liefere sie den Beweis für die göttliche Vorsehung und Anleitung des israelitischen Volkes, und in ihren Grundzügen sei sie grundsätzlich richtig. In der Mitte stand eine ungewöhnliche Form bekennender Orthodoxie, repräsentiert von Johann Christian Konrad von HOFMANN und Franz DELITZSCH, der ich im folgenden einige Aufmerksamkeit widmen möchte.

HOFMANN, bekanntgeworden als der erste moderne Darsteller der Heilsgeschichte, wurde 1810 in Nürnberg geboren, studierte 1827 in Erlangen, 1829 in Berlin, war dann von 1842 bis 1845 zunächst Professor in Rostock und anschließend von 1845 bis zu seinem Tod im Jahre 1877 in Erlangen. In Berlin studierte er bei Leopold von RANKE und HEGEL, sowie bei SCHLEIERMACHER und HENGSTENBERG. Von von Ranke lernte HOFMANN, daß Geschichte ein Gebilde ist,

in dem Teile nur einen Sinn ergeben, wenn man das Ganze betrachtet. Von HEGEL lernte er, daß das Selbstverständnis des Auslegenden den Schlüssel zum Verständnis der Bedeutung der Geschichte liefert.

Seine eigenen frommen Überzeugungen führten ihn zu der Behauptung, daß die Erfahrung der Wiedergeburt in Jesus Christus den Auslegenden in die Lage versetzt, die Offenbarung in der Erscheinung Christi als den Mittelpunkt der Geschichte und Schlüssel zu ihrer Bedeutung zu sehen. Von der späteren Philosophie SCHELLINGS lernte HOFMANN, Geschichte als einen organischen, sich entwickelnden Prozeß zu sehen, in dem in der Welt der Menschen die einige Liebe der göttlichen Dreieinigkeit ihren Ausdruck findet. SCHELLING vertrat in seiner "Philosophie der Offenbarung" eine Art gnostischer Sicht der göttlichen Selbstdarstellung in der Geschichte. Vor dem Sündenfall war der Mensch geschaffen, um in Einheit mit den drei Potenzen in Gott zu leben. Jedoch wurde als Folge des Sündenfalls, in dem der Mensch den Unterschied zwischen Gut und Böse kennenlernte, Uneinigkeit in Gott geschaffen. Die erste Potenz in Gott wurde der Feind Gottes und der Menschen und verurteilte den Menschen zum Tod. Die zweite Potenz in Gott begann daraufhin das Werk der Erlösung in der menschlichen Geschichte, besiegte endlich die Feindseligkeit der ersten Potenz und stellte die Einheit der Gottheit wieder her.

HOFMANN'S Lehre folgte nicht SCHELLING'S Gnostizismus. Er glaubte, daß die Schöpfung ein Ausdruck des Wunsches der ewigen Dreifaltigkeit nach Gemeinschaft mit den geschaffenen Menschen sei und daß dieser Vorgang seine Vollendung in der Menschwerdung Gottes fand. Der Sündenfall der Menschheit war nicht Teil von Gottes idealem Plan, aber er hatte auch keine tiefgreifende Wirkung auf Gottes Pläne. Menschliche Geschichte ereignete sich, weil Gott, die ewige Dreifaltigkeit, beschloß, sich der Angelegenheiten der Menschen anzunehmen. Somit ist biblische Geschichte *Heilsgeschichte*, da sie Gottes Geschichte ist - die Geschichte vom Eintritt Gottes in die Gemeinschaft mit den Menschen. Weil sie Gottes Geschichte ist, kann sie nicht von der kritischen Forschung herausgefordert werden - sie ist unantastbar, und es ist nicht Aufgabe des Auslegenden, die Bibel zur Rekonstruktion dessen zu benutzen, was im alten Israel geschah. Die Aufgabe des Auslegenden ist es vielmehr zu zeigen, daß die Bibel nur von innen heraus verstanden werden kann von denen, die die Wiedergeburt in Jesus Christus erfahren haben. Diese werden sehen, daß das Alte Testament prophetisch ist - nicht in dem Sinne, daß

die Propheten die Geburt Christi voraussehen, sondern in dem Sinne, daß jeder Abschnitt alttestamentlicher Geschichte die notwendige Vorbereitung für den nächsten Abschnitt ist, und so weiter, bis der unvermeidliche Höhepunkt biblischer Geschichte im Kommen Jesu Christi erreicht ist.

Wenn wir HOFMANN mit De WETTE vergleichen, sehen wir, daß bei beiden der Anstoß zu ihrer alttestamentlichen Forschung eine innere Glaubenserfahrung war. Im Falle von De WETTE war es die Erfahrung des Erhabenen in Kunst und Literatur, die er als Zeichen göttlicher Wirklichkeit und Harmonie verstand, welche ihren vollkommensten Ausdruck im Leben und Sterben Jesu Christi fand. Im Falle von HOFMANN war der Anstoß die fromme Erfahrung der Wiedergeburt in Jesus Christus. Beide, De WETTE und HOFMANN, brauchten ein philosophisches System, das sie in die Lage versetzte, die alttestamentliche Geschichte in ihr Bild von der Welt als Ganzem einzufügen. De WETTES System war im wesentlichen kantisch, während HOFMANNs sich meist auf spekulativen Idealismus stützte. Es beginnen sich jetzt die Hauptpunkte in diesen beiden Vorträgen abzuzeichnen, nämlich, daß seit 1806 die differierenden Standpunkte in der alttestamentlichen Forschung stark von den philosophischen Voraussetzungen der jeweiligen Gelehrten abhingen und daß wir uns heute der Notwendigkeit, unsere eigenen philosophischen Grundannahmen zu überprüfen, nicht entziehen können. Der Fall von Franz DELITZSCH zeigt dies sehr anschaulich; er sagt darüberhinaus etwas aus, was von Interesse für die katholischen Zuhörer sein dürfte.

Franz DELITZSCH wurde 1813 in Leipzig geboren, wo er auch studierte. Als junger Mann erfuhr er eine pietistische Bekehrung und wollte zeitweise sein Leben der Missionierung der Juden widmen. Dann jedoch begann er eine akademische Laufbahn und war von 1850-1867 ein Kollege von HOFMANN in Erlangen. Von 1867 bis zu seinem Tode hatte er einen Lehrstuhl in seiner Heimatstadt Leipzig inne. Als alttestamentlicher Gelehrter ist DELITZSCH bekannt als ein Mann mit phänomenalen Kenntnissen, als Verfechter lutherischer Orthodoxie und als ein erbitterter Gegner der historisch-kritischen Forschung von der Art De WETTES und WELLHAUSENS, obwohl er gegen Ende seines Lebens Zugeständnisse an die Position WELLHAUSENS machte. Was, soweit mir bekannt ist, noch nicht erforscht wurde, ist die Tatsache, daß die allgemeine Position von DELITZSCH, wie er selbst zugab, sich auf das Werk des katholischen Philosophen und Theologen Anton GÜNTHER gründete. Siegfried WAGNER erwähnt in

seiner meisterhaften Biographie DELITZSCHS den Einfluß von GÜNTHER, ohne diesen Aspekt allerdings weiter nachzugehen. Im folgenden skizziere ich kurz GÜNTHERS Werk und seine Wirkung auf DELITZSCH.

Anton GÜNTHER wurde 1793 in Österreich geboren, studierte Philosophie in Prag und Wien und wurde anschließend als katholischer Priester ordiniert. Sein Hauptwerk, auf das DELITZSCH seine gesamte Position stützte, war die zweibändige "Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums", welche 1828 und 1829 in Wien erschien. GÜNTHER versuchte, die idealistische Philosophie des 19. Jahrhunderts als Alternative zur scholastischen Philosophie als Grundlage für die Interpretation von Theologie und Bibel zu verwenden. In der "Vorschule" finden sich Ansichten, in denen sich HEGEL und SCHELLING widerspiegeln. So wird beispielsweise innerhalb menschlichen Handelns die biblische Geschichte als ein Ausdruck der göttlichen Hinbewegung zur Erlösung des Menschen verstanden. Zwar wird die biblische Geschichte dialektisch gesehen; dennoch blieb GÜNTHER fest auf dem Boden der christlichen Orthodoxie. Für ihn gab es keinen Widerspruch und keine Dialektik bezüglich der Gottheit; die Dialektik der biblischen Geschichte bestand in der göttlichen Gnade einerseits und dem freien Willen des Menschen andererseits. GÜNTHER hatte eine realistische Sicht von der Sünde und dem Bösen und sah in den Gesetzen des Alten Testaments und in der Darstellung von Sünde und Vergebung innerhalb des Opferkultes die notwendige Vorwegnahme des Werkes Christi. GÜNTHER selbst fiel in Rom in Mißgunst, und als 1857 seine Lehre geächtet wurde, fügte er sich Pius IX. Einige seiner Nachfolger wurden später die führenden Gegner der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit und begründeten die Altkatholische Kirche.

DELITZSCH fand in GÜNTHERS Lehre ein System vor, welches zwar die vorherrschende spekulative idealistische Philosophie reflektierte, aber gleichzeitig eng an der orthodoxen christlichen Auffassung von Sünde und Erlösung festhielt. Nach DELITZSCHS Ansicht war GÜNTHERS Sicht der Geschichte des Alten Testaments realistischer als diejenige von HOFMANN, da sie das menschliche Element, nämlich die göttliche Gnade zurückzuweisen, einschloß bzw. zuließ. Gleichzeitig konnte GÜNTHER ebensowenig wie HOFMANN zulassen, daß die alttestamentliche Geschichte durch die kritische Forschung in Frage gestellt wurde. Im eigentlichen, wahren Sinne handelte es sich um

Gottes Geschichte, und sie war daher über jegliche Kritik erhaben. Dieser Punkt bildete die Basis für DELITZSCHS Ablehnung der kritischen Forschung, welche die Fakten bzw. Grundzüge der alttestamentlichen Geschichte in Frage stellten.

DELITZSCHS charakteristischstes Buch, in welchem er außerdem seiner Verbundenheit mit GÜNTHER Ausdruck gab, "Das System der biblischen Psychologie", erschien zuerst in Leipzig im Jahre 1855. Es ist ein Versuch, all diejenigen Vorstellungen über Gott und den Menschen darzulegen, welche für eine authentische Interpretation der Bibel notwendig sind. Es ist eine Art systematische Theologie des Alten Testaments, welche ein explizites System dessen liefert, was DELITZSCH für implizit hielt. So argumentiert er zunächst, die Bibel lehre, daß Gott eine ontologische Trinität sei und daß die Welt und die Menschheit vor ihrer Erschaffung in Gottes Geist existierten. Der Beweis hierfür fand sich in den Passagen der Bibel, welche von denjenigen handeln, deren Namen in dem Buch des Lammes geschrieben worden waren, bevor die Welt erschaffen war. Gott wußte im voraus, wie die Menschen ihre Freiheit nützen oder mißbrauchen würden, so daß die Erlösten ewig von ihm geliebt und die Verdammten für immer von ihm verflucht wurden. Wenn der zuletzt genannte Punkt der Vorstellung von Gottes Liebe zu allen Menschen zu widersprechen schien, so entschuldigt DELITZSCH dies damit, daß das Problem implizit in der Bibel steckte und nicht erst durch ihn erfunden worden war.

Der Sündenfall des Menschen war das Werk von Engeln, die sich gegen Gott erhoben. Er bewirkte für das Menschengeschlecht, daß die harmonische Einheit von Körper, Seele und Geist im Menschen auseinandergerissen wurde. Da die hieraus im Menschen entstehende Disharmonie seine Beziehung zu Gott zerstörte, begann nun der langwierige Prozess der Wiederherstellung und Erlösung des Menschen im Verlauf seiner Geschichte. Dieser Vorgang dauerte deshalb lange, weil er das Resultat einer freien, göttlichen Liebe war und auf keine andere Weise vonstatten gehen konnte. Dennoch war von Anfang an und während der ganzen biblischen Geschichte die Wiedervereinigung des Menschen mit Gott in Aussicht gestellt. Selbst in den ersten Sätzen in Genesis 3, die gegen den Menschen gerichtet waren, wurde ihm seine Rettung verheißen. Das Protoevangelium in Gen 3:15 enthielt das ganze Evangelium und das Alte Testament verzeichnete den Fortschritt des Erlösungswerkes

Christi bis hin zu seiner Menschwerdung.

Die Beispiele von HOFMANN und DELITZSCH zeigen, daß in den ersten zwei Dritteln des 19. Jahrhunderts die spekulative idealistische Philosophie von bekennenden Lutheranern und sogar von Katholiken benutzt wurde, um die christliche Wahrheit zu erläutern und um einen Schutz gegen die Übergriffe des historischen Kritizismus aufzubauen. Doch im Verlauf des Jahrhunderts brach der spekulative Idealismus zusammen und an seine Stelle trat ein naturwissenschaftlich und materialistisch ausgerichteter Evolutionismus. Ich möchte zum Ende meines Vortrages nun aufzeigen, wie dieser Wechsel die Auffassung von der Beziehung zwischen Altem Testament und Geschichte beeinflußte.

Als Julius WELLHAUSEN 1878 seine "Geschichte Israels" veröffentlichte, wurde die Arbeit, die De WETTE 1806-7 begonnen hatte, in einer Weise vervollständigt, welche die alttestamentliche Forschung während der kommenden 50 oder 60 Jahre beherrschen sollte. WELLHAUSEN erklärte freimütig seine Verbundenheit mit De WETTE und warf seinem eigenen Lehrer EWALD vor, die Entfaltung der kritischen Position behindert zu haben. WELLHAUSEN wird oft als Hegelianer bzw. als zumindest unter dem Einfluß HEGELS stehend bezeichnet. Nach meiner Ansicht spricht nur wenig für eine solche Einschätzung.

Vergleicht man nämlich WELLHAUSEN mit einem echten Hegelianer, beispielsweise VATKE, dann erkennt man, wie wenig WELLHAUSEN unter hegelschem Einfluß stand. VATKE konzentriert sich im Alten Testament auf den Kampf zwischen der Religion der Immanenz, in der das Göttliche mit der Natur identifiziert wird, und der Religion der Transzendenz, in welcher der menschliche Geist das Göttliche als etwas Subjektives, von der Natur und dem Menschen selbst abhängiges zu begreifen beginnt. Dieser Fortschritt im Verständnis Gottes ist seinerseits das Werk des dem menschlichen Bewußtsein innewohnenden Geistes, welcher immer danach strebt, der neuen Einsicht in Gottes Wesen äußerlichen, institutionalisierten Ausdruck zu verleihen. Von all diesen Gedanken findet sich keiner bei WELLHAUSEN. Der eigentliche Unterschied zwischen VATKE und WELLHAUSEN liegt jedoch in ihrer jeweiligen Bestimmung des Höhepunktes innerhalb der alttestamentlichen Religion. WELLHAUSEN übernahm De WETTES Unterscheidung zwischen Hebräismus und Judentum, wobei letzterer nach dem Exil begann und in Legalismus und Priesterschaft abglitt, welche weit hinter dem ethischen Monotheismus der Propheten

im 8. Jahrhundert zurückblieben. Für VATKE liegt der Höhepunkt der alttestamentlichen Religion in der persischen Periode, als die Vielgötterei verschwand, das religiöse und zivile Leben durch kultische Rituale und Gesetze bestimmt wurde und die persönliche Frömmigkeit sowie das Gebet sich entwickelten. In seinen eigenen Worten, durchsetzt von hegelschem Gedankengut:

Wir müssen nach dem Bisherigen eine doppelte Richtung des jüdischen Geistes im persischen Zeitalter unterscheiden, die strenggesetzliche auf der einen Seite, und die freireflektierende auf der anderen ...

Die versöhnende Mitte jenes Gegensatzes bildete ... die religiöse Lyrik, welche in diesem Zeitalter die höchste Blüte erreichte, namentlich in Ansehung der tiefen Innigkeit und des klaren Selbstbewußtseins. Faßt man dann das letztere als den Einheitspunkt auf, in welchen zuletzt alle Seiten des religiösen Lebens zusammengehen, so fällt überhaupt die Blüte der alttestamentlichen Religion als solcher, in dieses Zeitalter (S. 566).

Woher stammten WELLHAUSENs Annahmen bezüglich der Geschichte und ihrer Beziehung zum Alten Testament, wenn er nicht durch HEGEL beeinflusst war? Um diese Frage zu beantworten, bedarf es nur eines Blickes auf WELLHAUSENs Lehrer EWALD. So weit sich WELLHAUSEN auch von EWALDs Rekonstruktionen der Geschichte Israels distanzierte, so teilte er mit ihm doch die Überzeugung, daß die Geschichte als Ganzes eine allgemein zivilisatorische Bewegung von einfacheren, niedrigeren zu komplexen, höheren Formen sei. Zu der Zeit, als WELLHAUSEN selbst kreativ zu arbeiten begann, wurde seine These schon durch den Sozialdarwinismus gestützt, so daß sich mühelos Analogien zwischen biologischer Evolution und Geschichte als einem organischen, sich entfaltenden Prozeß herstellen ließen. Das heißt nicht, daß WELLHAUSEN das Alte Testament durchgängig in eine evolutionistische Schablone zwingen wollte. Dazu war er - wenn auch nicht praktizierend - zu sehr Lutheraner. Seine Auffassung von den Propheten als den großen Gegnern aller priesterlichen und kultischen Religion vertrug sich durchaus mit seiner lutherisch geprägten Auffassung, und er versuchte - im Gegensatz zu VATKE - nicht, den nach-exilischen Opferkult positiv zu sehen. Aber seine Sicht der Geschichte entsprach der optimistischen, organischen Auffassung des späteren 19. Jahrhunderts - eine Auffassung, mit der De WETTE keinesfalls sympathisiert hätte.

Die kritische alttestamentliche Forschung in ihrer radikalsten Form begann 1806-7, als ein junger Gelehrter die historische Authentizität des Alten Testaments angriff, um seine religiöse Bedeutung zu unterstreichen. Am Ende des 19. Jahrhunderts hatte sich eine breite organische evolutionäre Auffassung vom Wesen historischer Prozesse entwickelt. Erst in dieser Form akzeptierte das 20. Jahrhundert die Hauptergebnisse alttestamentlicher Kritik.

In meinem zweiten Vortrag werde ich Überlegungen darüber anstellen, wie Geschichte und Altes Testament im Verlauf des 20. Jahrhunderts aufgefaßt wurden; dabei werde ich die Frage aufwerfen, ob wir zu ähnlich radikalen Ansichten wie denen De WETTES zurückkehren sollten, um der Botschaft des Alten Testaments heute völlig gerecht zu werden.

#### Bibliographie

- DELITZSCH, Franz, System der biblischen Psychologie, Leipzig 1855
- De WETTE, W.M.L., Auffoderung zum Studium der Hebräischen Sprache und Litteratur, Jena und Leipzig 1805.
- Ders., Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament, Band I Kritischer Versuch über die Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik, Halle 1806, Band II Kritik der Mosaischen Geschichte 1807; Neudruck, Darmstadt 1971.
- GRAMBERG, C.W.P., Kritische Geschichte der Religionsideen des Alten Testaments, Band I Hierarchie und Cultus, Berlin 1829, Band II Theocratie und Prophetismus, 1830.
- GÜNTHER, A., Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums, In Briefen, Band I Die Creationstheorie, Wien 1828, Band II Die Incarnationstheorie, 1829.
- HOFMANN, J.C.K. von, Der Schriftbeweis, Band I Nördlingen 1852, Band II, 1856.
- Ders., Weissagung und Erfüllung im alten und im neuen Testament, Band I Nördlingen 1841, Band II, 1844.
- ROGERSON, J.W., Old Testament Criticism in the 19th Century: Germany and England, London 1984.
- RUPRECHT, Eberhard, Die Auslegungsgeschichte zu den sogenannten Gottesknechtliedern im Buch Deuteronomios unter methodischen Gesichtspunkten bis zu Bernhard Duhm, Dissertation Heidelberg, 1972.
- VATKE, W., Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt, Band I Die Religion des Alten Testaments, Berlin 1835.





