



N11< 46199751 021

UB Tübingen

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

26-30
1985
ohne TR

MS/①
mdz

Heft 26

Bamberg 1985

2

ZB
05. FEB. 1985

210 ✓



BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion



Heft 26

Bamberg 1985



2

ZH 3835

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

INHALT

Seite

Vorbemerkungen	5
Hinweise der Redaktion	6

NOTIZEN

M. Görg: Randbemerkungen zum jüngsten Lexikonartikel zu $\bar{n}ab\bar{i}'$	7
E.A. Knauf: Ein weiterer * $\bar{C}Abd'uhayy$	17
B. Sass: Sinai 527 - A new Proto-Canaanite Inscription?	19
H. Weippert: Ein vergessenes Volutenkapitell aus Jerusalem?	22

BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

F.D. Hubmann: Randbemerkungen zu Jes 7,1-17	27
J. Marböck: Im Horizont der Gottesfurcht. Stellungnahmen zu Welt und Leben in der alttestament- lichen Weisheit	47
J.M. Oesch: Zur Übersetzung und Auslegung von Psalm 19	71

Vorbemerkungen

Gegenstand der NOTIZEN dieses Heftes sind einerseits etymologische und namenkundliche, andererseits epigraphische und archäologische Beobachtungen.

In den BEITRÄGEN ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION kommen Probleme der prophetischen und poetischen Literatur und Theologie zur Sprache. Die Beiträge sind Prof. Dr. ARNOLD GAMPER SJ zum 60. Geburtstag gewidmet. Der Herausgeber schließt sich den guten Wünschen der Autoren an.

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)

Randbemerkungen zum jüngsten Lexikonartikel zu *nābī'*

Manfred Görg - Bamberg

Die in der einschlägigen Forschungsgeschichte immer wieder als Problem empfundene Derivation der Bezeichnung *nābī'* ist auch bereits Thema zweier Kurzartikel in dieser Zeitschrift gewesen¹, so daß es für den Autor nicht von geringem Interesse sein mußte, die Ausführungen H.P. MÜLLERS zu *nābī'* in der soeben erschienenen Lieferung 1/2 des ThWAT, Band V,² zu studieren. Die besondere Aufmerksamkeit durfte sich naturgemäß der Frage zuwenden, in welchem Ausmaß Materialien und Argumente in dem Nachschlagewerk Platz und Wertung finden würden, die nicht im Bereich der traditionellen Semitistik angesiedelt sind. Hier schien es wiederum vor allem von Belang, wie die in den genannten Kurzbeiträgen apostrophierte Einbeziehung ägyptischen Lexematerials im Verhältnis zur verbreiteten Operation mit semitischem Sprachgut eingeschätzt werden würde. Eine erste Durchsicht vermittelt mir gleichwohl den Eindruck, daß nicht nur im Bezug auf die Integration ägyptologischer Wortforschung, sondern auch auf der Ebene der Semitistik im engeren Sinne einige Ergänzungen oder auch Klarstellungen vonnöten sind, die freilich nicht einen Augenblick bezweifeln lassen sollen, daß H.P. MÜLLER den bislang eingehendsten und umfassendsten Versuch zur Etymologie von *nābī'* geboten hat.

Nach MÜLLERS eingangs vorgestellter These ist das Nomen *nābī'* "auf die westsemit. Wurzel *nb'*, ein *verbum dicendi*, zurückzuführen"³. Nicht minder definitiv lautet die anschließende Feststellung: "Eine Derivation aus dem Äg. (Walker, Görg) muß bei dem in einer semit. Sprachgruppe tief verwurzelten Begriff zumindest solange ausscheiden, wie eine semit. Ableitung möglich scheint".

Bevor nun MÜLLERS Postulat einer Eliminierung von Ableitungsversuchen

1 Vgl. M. GÖRG (1982) 23-25; (1983) 9-11.

2 H.P. MÜLLER (1984) 140-163, bes. 143-147.

3 MÜLLER (1984) 143.

aus dem Ägyptischen zur Debatte stehen soll, möge das semitische Vergleichsmaterial bedacht werden, dem sich MÜLLER in einer scheinbar erschöpfenden Weise gewidmet hat. Neben dem erstmals einbezogenen Eblaitischen wird dem Ostsemitischen (Akkadischen) eine besondere Relevanz zugetraut, die sich in der relativ extensiven Darbietung des Formen- und Bedeutungsspektrums des akk. *nabā'um* > *nabû(m)* II vermitteln soll. Die einschlägige Attraktivität des akk. Verbs und seines "passivische (besser: ergativische) Bedeutung"⁴ tragenden Stativs *nabīum* > *nabû(m)* I ("Berufener") kann so erneut in den Blick treten, obwohl MÜLLER selbst deutlich macht, daß das Lexem "vor allem vom König, niemals dagegen von einem von der Gottheit berufenen Wortmittler, einem 'Propheten', gebraucht wird"⁵. Angesichts der Gewichtung von *nabā'um* > *nabû(m)* II wird man indessen den Autor fragen müssen, weshalb er der im Akk. ebenfalls nachweisbaren Verbbildung *nabā'u(m)* I, der in AHW 697, wenn auch fragend, die Bedeutung "aufsteigen, aufsprudeln" mit alt- und jungbab. Belegspektrum zugewiesen wird, so gut wie keine Aufmerksamkeit zuteil werden läßt, nicht einmal dadurch, daß er ihre mögliche Relevanz betont ausschließt. Gegen diesen Eindruck kann man auch nicht geltend machen, daß im Abschnitt I.5 immerhin der u.a. "im Akk. (*namba'u* 'Quelle')" gebrauchten "Wurzel *nb^c* 'sprudeln' u.ä." der Charakter einer "Isoglosse" abgesprochen werde⁶. Hier hätte neben dem weiteren Derivat *nabi'u(m)* I ("der sich erhebt, auflehnt": AHW 698) vor allem diskutiert werden dürfen, wie es sich mit der in AHW 697 apostrophierten Beziehung des akk. *nabā'u(m)* I zum arab. *nb'* mit der Bedeutung "hoch sein, v oben kommen" verhält. Mir scheint weiterhin erwägenswert, ob man nicht um einer plausibleren Differenzierung willen schon im Akk. mit einem Senkern "hoch sein" rechnen und dafür eine weitere homonyme Bildung *nabā'u(m)* ansetzen sollte, wenn sich diese Bedeutungssphäre nicht etwa als Substrat der semantischen Implikationen von *naba'um* ("rufen") einerseits und von *nabā'u(m)* ("aufsteigen") andererseits erweisen ließe.

Um einer eindeutigeren Distinktion willen sollte es auch angemessen erscheinen, wenn schon das Nordsemitische eigens apostrophiert wird, dann auch das Südsemitische für sich zu nehmen, um das Westsemitische im engeren Sinn (kanaanäische Dialekte) nicht in seiner genuinen Dimension zu nivellieren⁷.

4 MÜLLER (1984) 145.

5 MÜLLER (1984) 145.

6 Vgl. MÜLLER (1984) 147.

7 Bei dieser Eingrenzung muß es daher dabei bleiben, daß eine Basis *nb'* im älteren Westsemitisch bislang nicht eindeutig greifbar geworden ist (vgl. GÖRG (1982) 24), was ihre Existenz aber nicht ausschließt (GÖRG (1983) 10).

Die von MÜLLER im Südsemitischen angesetzt und von hier aus für das ältere Westsemitisch postulierte Basis *nb'* mit der originären Bedeutungsseite eines *verbum dicendi* kann m.E. schon in den Dialekten des Ausgangsbereichs nicht mit der ihr zugesprochenen semantischen Evidenz ausgestattet werden. So ist schon das arab. *nb'* im Grundstamm keineswegs schon dadurch von Haus aus ein Verb der genannten Klasse, daß MÜLLERS Gewährsmann E.W. LANE für *nb'* I die Bedeutung "he uttered a loud voice or sound, cried, barked"⁸ angibt, für welche Sembestimmung MÜLLER auch auf A. WAHRMUND hinweisen möchte⁹. Die arabische Lexikographie setzt hingegen für *naba'a* überwiegend als primäre Semqualität die Bedeutung "hoch, erhaben sein" an¹⁰, wobei die Konnotation "über jmd. kommen" bzw. "überwältigen" beigefügt wird¹¹. Noch im Vorfeld einer Bedeutungs differenzierung zu sprachlicher Artikulation erkennen u.a. G.W. FREYTAG und auch A. WAHRMUND eine Sinngrundlage, die eine Bewegung von oben her oder von innen nach außen anzeigt¹² und mit den metasprachlichen Mitteln heutiger Semantik am ehesten mit der Semqualität "produktiv" charakterisiert werden könnte¹³. Der semantische Gehalt einer sprachlichen Äußerung hingegen, ob diese nun in lauter oder leiser Weise vonstatten geht, scheint in der arab. Verbbasis nicht unbedingt primär angelegt zu sein, so daß etwa LANEs Bedeutungsangabe ohne weiteres als sekundäre Sinnentwicklung auf der Grundlage einer 'autoritativen Produktion' begriffen werden kann.

Auch das altsüdarab. *tnb'*, von MÜLLER im Anschluß an A.F.L. BEESTON¹⁴ u. a.: "promise, vow (an offering to a deity)", läßt sich nicht zwingend zur Ansetzung einer primären Semqualität 'sich sprachlich äußern' nutzen, da hier neben der ohnehin besonders nuancierbaren Stammbildung die Möglichkeit nahe liegt, daß sich die Bedeutungen "versprechen" bzw. "weihen" aus einer 'produktiven' Semgrundlage heraus differenziert haben. Zu den wohl von vornherein gegebenen Bedeutungsimplicationen gehört wohl auch hier die Voraussetzung, daß der Agierende von einer 'höheren Warte' aus tätig ist bzw. über die Potenz des 'Hervorbringens' verfügt. Auch die von MÜLLER für das äthiopische *naba'a* zitierte Bedeutung "murmur, speak"¹⁵ kann ohne weiteres auf die eben

8 E.W. LANE (1863-93) 2752f; vgl. MÜLLER (1984) 144.

9 MÜLLER (1984) 144.

10 Vgl. u.a. A. WAHRMUND (1898) 974; H. WEHR (1968) 834; G.W. FREYTAG (1837) 228: "Egitus, elatus fuit".

11 Vgl. u.a. WAHRMUND 974; WEHR 834; FREYTAG 228: "Supervenit ex alto loco".

12 FREYTAG 228; WAHRMUND 974.

13 In Konnotation mit "elativ".

14 A.F.L. BEESTON (1982) 90.

15 MÜLLER 144 nach W. LESLAU (1958) 32.

veranschlagte Sinngebung zurückgeführt werden, wie dies schon für die arab. Bedeutungsspezifikation "einen leisen Ton von sich geben"¹⁶ artikuliert und dort bereits mit der weiteren Bedeutungsemission "ankündigen" zum Ausdruck gebracht worden ist¹⁷. Das Südsemitische kann demgemäß insgesamt nicht ohne weiteres als zwingendes Indiz dafür gelten, daß das ältere Westsemitisch in der Basis *nb'* von Haus aus ein *verbum dicendi* erblickt habe. Auf eine semantische Parallelität zwischen dem akk. *nabā'um* "rufen" und einem phonetischen Gegenstück im Südsemitischen als einem Signal für die Existenz eines "Primärverbs" dieser Bedeutung im Westsemitischen kann man um so weniger erpicht sein, als die 'südsemitische' Lexikographie innerhalb der primären und sekundären Bedeutungsspektren von *nb'* in keinem Fall die Bedeutung "rufen" oder gar "berufen" ansetzt.

Nach dem bisherigen Befund mag es dann auch nicht einfach erlaubt erscheinen, mit MÜLLER eine "zweikonsonantige Basis *bj* bzw. *b''*" zu postulieren und diese als "offenbar lautmalend für eine bestimmte Weise der Artikulation bzw. Geräuschbildung" anzusehen¹⁸. Eine derartige Argumentation mit onomatopoetischen Kriterien kann sehr leicht in die Nachbarschaft zur Phantasie geraten und als Ersatz für sprachwissenschaftliche Legitimation im strengen Sinn an Einfluß gewinnen.

Die Aufmerksamkeit des Wortforschers sollte sich vielleicht stattdessen eher auf die supponierbaren Basiskonsonanten *N* und *B* konzentrieren, denen auf westsemitischer Seite eine Verbbasis entspricht, die im Hebräischen bezeugt, aber von MÜLLER nicht in die Diskussion eingeführt worden ist. Es handelt sich um das Primärverb *nwb*, das nach GESENIUS-BUHL 490b mit dem arab. " نَبَّ sich erheben" zu vergleichen ist und im Grundstamm die Bedeutung "wachsen, sprossen", d.h. eine eindeutig 'produktive' Semqualität trägt. Von besonderem Interesse und einer detaillierten Diskussion würdig erscheint uns dabei J. BARTH'S Erkenntnis, daß einer Verwandtschaft von *nb'* und *nwb* das Wort zu reden sei¹⁹. Vom Bedeutungsspektrum des Verbs läßt sich m.E. ohne Komplikationen eine Brücke zum Südsemitischen, ja sogar speziell zum Altsüdarabischen schlagen, da hier wie dort in einer weiteren Stammbildung das Darbringen einer Abgabe zum Ausdruck gebracht werden kann²⁰.

16 Vgl. WAHRMUND 974; FREYTAG 228: "Submissam vel occultam edidit vocem".

17 Vgl. WAHRMUND 974; FREYTAG 228. 18 MÜLLER (1984) 144.

19 Vgl. J. BARTH (1893) 68 (Hinweis bei GESENIUS-BUHL 490b).

20 Vgl. GESENIUS-BUHL 490b mit BEESTON 90 (s.o.).

Nicht nur um der Forschungsgeschichte willen, sondern auch um dem Sachverhalt Genüge zu tun, sei im Folgenden zitiert, was der "Thesaurus" s.v. נָבַב ("pullulare, germinare") in Klammern zu kommentieren weiß²¹:

"Origo est in scaturiendo, ebulliendo, quam vim habet syllaba נָבַב habentque radd. ab ea ordientes, ut נָבַב, נָבַב, נָבַב, נָבַב, eaque modo ad pullulandi potestatem translata est, ut נָבַב, נָבַב, modo ad proloquendi, ut נָבַב, aeth. נָבַב, arab. نَبَس, نَبَس, et eminendi vim, ut נָבַב, נָבַב Conj. VIII. eminuit, نَبَس extulit, accrevit".

Wenn es schon nicht gelingen mag, ein Primärverb נָבַב im älteren Westsemitisch des palästinisch-syrischen Raums mit der nötigen Sicherheit nachzuweisen²², scheinen die Chancen für die Ansetzung einer westsemitischen Wurzel mit den Basismorphemen *N* und *B* und einer 'elativ'/'produktiven' Semiquantität besser zu stehen. Von dieser Basis aus lassen sich die belegten dreikonsonantigen Differenzierungen in allen semitischen Sprachbereichen koordinieren, ohne daß es erforderlich sein müßte, die Bildung *nb'* etwa gegen die Bildung *nb^c* auszuspielen²³.

Das hebr. Nomen *nābī'* sollte demnach auch weiterhin anders als unter Berufung auf ein vermeintlich existierendes *verbum dicendi* im älteren Westsemitisch erklärt werden können. Die semitische Grundlage ließe sich vielmehr phonetisch und semantisch in der Morphemgruppe *NB* verankern, von der allerdings noch gesagt werden muß, in welchem konkret-geschichtlichen Verhältnis sie zur Wortartbildung נָבַב steht.

Wider den ersten Anschein ist hier der Ort, der Rolle des Ägyptischen in der Diskussion um die Etymologie von *nābī'* erneut den gebührenden Platz zuzuweisen. MÜLLERS Plädoyer für eine innersemitische Ableitung will zugleich einer Rücksichtnahme auf das Ägyptische den Laufpaß geben. Es muß indessen kritisch gefragt werden dürfen, ob sich eine Infiltration des afrikanischen Raums mit semitischem Sprachgut in alter Zeit derart beiseiteschieben läßt, daß von einer Integration wortbildender Elemente semitischer Provenienz im Ägyptischen keine Rede sein könnte. MÜLLER selbst hat soeben erst noch verdeutlicht, daß die Parallelität zwischen ägypt. Pseudopartizip und akk. Stativ/stativ. Prekativ "aus einer hamitisch-semitischen Ursprungsverwandtschaft leichter als etwa aus der Annahme eines sem. Superstrats im Ägypt." erklärt werden könne²⁴. Gilt dies nicht auch für elementare Vorgänge der Wortbildung?

21 G. GESENIUS (1840) 859.

22 Vgl. Anm. 7.

23 Gegen MÜLLER (1984) 147.

24 H.P. MÜLLER (1984a) 378.

Die Einbeziehung des Ägyptischen in die semitistische Wortforschung ist mit der Genese des Ägyptischen selbst legitimiert. Die Rückführung von Wörtern auch aus dem Lexembestand der alttestamentlichen Literatur auf ägypt. Inspiration schließt daher die Annahme einer semitischen Morphengrundlage keineswegs aus. Die in Rede stehenden Elemente der Wortartbildung aus dem ägyptischen Sprachbereich können ihrerseits lautgeschichtlich und semantisch mit semitischen Primärmorphemen kompatibel, ja identisch sein. Das Ägyptische kann zudem einer qualifizierten Sinnentfaltung und -bewahrung förderlich gewesen sein, die sich im palästinisch-syrischen Raum nicht immer und kontinuierlich namhaft machen läßt. So darf es nicht wundernehmen, wenn Israel seiner Kontakte mit Ägypten wegen mit Wortartbildungen sozusagen 'beschert' wird, die zwar importiert, aber doch lautgeschichtlich und semiologisch semitischen Ursprungs sein können. Über solche Prozesse einer "Resemitisierung" ist in dieser Zeitschrift schon gehandelt worden²⁵.

MÜLLER redet also einer m.E. nicht zutreffenden Alternative das Wort, wenn er eine semitische Derivation gegen eine Anknüpfung an das Ägyptische durchzusetzen sucht. Dazu kann nicht unwidersprochen bleiben, daß die von uns vorgetragenen Anbindungsversuche an das Ägyptische gewissenmaßen in einen Topf mit den phantasievollen Erwägungen N. WALKERS geworfen werden, der das Nomen *nābī'* auf eine ägypt. Nominalkombination *nb j3w* "possessor of honour" bzw. "(God-)honoured one" zurückführen will, ohne die lautgeschichtlichen und semantischen Probleme dieses Ableitungsversuchs voll ausgelotet zu haben²⁶. Mit diesem m.E. mißglückten Unternehmen kann jedoch die Einbeziehung des Ägyptischen überhaupt nicht diskreditiert werden. Wer wollte z.B. noch guten Gewissens behaupten, der Name "Mose" könne nicht auf das ägypt. *mśj* "gebären" zurückgeführt werden, bloß weil die PN-Forschung auf atl. Sektor - in Unkenntnis der Sachlage - differierende Angaben über die grammatikalische Äquivalenz im Ägyptischen macht²⁷, um dann mit fliegenden Fahnen zum akk. *mašā'u(m)* I ("wegnehmen"), zum akk. *mašašu(m)* I ("abwischen") oder gar zum akk. *massû(m)* I ("Anführer") einerseits und zum arab. *msj* in Entsprechung zum hebr. משה²⁸ andererseits zu flüchten. Dabei ist das ägypt. *mśj* nach jetzigem Kenntnisstand nicht mit Basismorphemen ausgestattet, die

25 Vgl. zuletzt M. GÖRG (1984) 12f. 26 Vgl. N. WALKER (1961) 100.

27 Zuletzt scheint hier im Artikel משה des ThWAT (H. CAZELLES) ein Mißverständnis unterlaufen zu sein, wenn der Name Mose zwar mit dem Namen "Thut-mose" verglichen, dann aber auf eine Bildung "Der Gott X hat ge-

ein protosemitisches Substrat mehr als hypothetisch erscheinen lassen. Im Fall נב נב hingegen läßt sich im Konsonantenpaar NB eine Basismorphemgruppe identifizieren, die im Semitischen beheimatet ist, aber auch im Ägyptischen eine qualifizierte 'Seitenlinie' aufzuweisen hat. An der Vermutung WALKERS ist immerhin soviel richtig, daß das von ihm supponierte Nomen nb "Herr"²⁹ bei aller gebotenen Zurückhaltung doch wohl am ehesten mit unserer Basismorphemgruppe und der einschlägigen Semiologie ('elativ'/'produktiv') verbunden werden kann, so daß der "Herr" von Haus aus der "Erhöhte" und zugleich mit Autorität Ausgestattete zu gelten hätte³⁰.

In Weiterführung früherer Erwägungen zur ägyptischen Derivation des Nomens *nābī'* dürfen wir daher prüfen, wie sich das in medizinischen Texten belegte äg. Verb *nb3* ("in einer manischen Geistesverfassung sein"³¹) zur semitischen Basismorphemgruppe und deren Semiologie verhält. MÜLLER möchte bei diesem Verb an eine "Entlehnung aus semit. *nbj*/" denken³², unterstellt damit aber, daß 1. im frühen Westsemitisch eine Basis *nbj* bzw. *nb'* existiert hat, was wohl noch zu beweisen wäre, und 2. eine semantische Dimension vorauszusetzen ist, die sich eindeutig erst mit der denominalen Bildung *נבנב* im Hebr. in Parallele zu außerhebräischen Stammformen verbindet³³. Auf jeden Fall dürfte bei Annahme einer Entlehnung damit zu rechnen sein, daß in der Herkunftssprache bereits eine Konnotation gegeben sein müßte, die es dem Ägypter erlaubt hätte, die 'ekstatische' Interpretation auszudrücken. Wie sich diese semantische Dimension von *nb3* mit der von MÜLLER postulierten Etymologie von *nābī'* in Einklang bringen läßt, muß gegenüber unserer Annahme, daß die Konnotation der ekstatischen Verfassung im Gefolge der elementaren Semqualität 'elativ'/'produktiv' liegen kann, problematisch bleiben. Die ägypt. Belege des pEbers aus dem frühen NR sind in dieser semantischen Spezifikation so genuin, daß man sie m.E. zur Erklärung des späteren *nābī'* heranziehen muß, wenigstens solange als eine kanaänische Basis *nb'* mit einer analogen Semantik nicht unzweideutig erwiesen ist. Es sei aber auch nicht verkannt, daß unser Vorschlag, das ägypt. *nb3* im Anschluß an J. OSING

boren" (35) zurückgeführt wird, während doch Namenbildungen wie Thutmose, Ptahmose etc. als "Thot/Ptah ist geboren" (Pseudopartizip!) zu deuten sind.

28 Vgl. hierzu die Angaben in HAL 607a.

29 Zur Lautgestalt dieses äg. Nomens vgl. u.a. G. FECHT (1960) 85

30 Vielleicht darf man sogar das 'nilnubische' *nab*, das eine Giraffe oder ein ähnlich großes Tier bezeichnet (vgl. dazu I. HOFMANN u.a., 1984, 19-23; M. BECHHAUS-GERST, 1984, 99-102) mit unserer Morphemgruppe in Verbindung bringen (vgl. auch das ägyptische Bedeutungsspektrum von *šr*!).

mit dem Nomen *nb3* "Spindel; (Trag-)Stange" und der dafür veranschlagten Basis mit der Konnotation einer drehenden Bewegung zusammenzustellen³⁴, mittlerweile mit Schwierigkeiten belastet ist, wenn man nicht anerkennen will, daß auch die insinuierte Drehbewegung einen Vorgang darstellt, der ein "Herbringen" im Sinne unserer Basismorphemgruppe zum Inhalt hat. Ungeachtet der noch offenen Fragen darf aber weiterhin gelten, daß das ägypt. *nb3* im Sinne von "rasen, erregt sein" eine Verfassung beschreibt, die den frühest belegten Erscheinungsformen des 'Nabitums' weitaus näher steht als eine Bedeutungsangabe, wie sie MÜLLER für das hypothetische *nb'* suggeriert.

So bleibt MÜLLER nichts anderes übrig, als für *nābī'* und seine phonetischen Äquivalente in den Nachbarsprachen eine Deutung anzusetzen, die in der Bezeichnung "den von Gott berufenen Mittler des Wortes im weitesten Sinne" sieht³⁵, eine recht vage Interpretation also, die das Spezifikum des israelitischen 'Nabitums' von seiner konkreten Ausprägung löst und in eine gemeintheologische Dimension transformiert³⁶. Im Begriff des *nābī'* ist jedoch nach unserer Überzeugung die Position und Funktion des Ekstatikers angelegt.

Noch ein paar Randnotizen. MÜLLER weist auf eine Deutung des Ausdrucks *ḥd c3* in der Erzählung des Wen-Amun durch A. CODY hin, der das altaram. *ḥd* beigezogen habe³⁷, läßt aber trotz Zitation der Autoren nicht erkennen, daß der Vorschlag auf H. CAZELLES zurückgeht, von J. EBACH-U. RÜTERSWÖRDEN vorgebracht³⁸ und von mir noch vor der Publikation CODYs diskutiert und mit einem Alternativvorschlag versehen worden ist³⁹. Es sei in diesem Zusammenhang auch gestattet, auf den Umstand hinzuweisen, daß MÜLLERS Deutung des ebenfalls in der Wen-Amun-Erzählung belegten Ausdrucks *mrk* als eines Äquivalents des semit. *mulūgu*⁴⁰ in einem früheren Vorschlag meinerseits einen einschlägigen Vorgänger hat⁴¹, von dem ich aber inzwischen abgerückt bin⁴².

31 Wiedergabe von B. EBBEL (nach H. v. DEINES - W. WESTENDORF, 1961, 455).

32 MÜLLER (1984) 144. 33 Vgl. dazu MÜLLER (1984) 155f.

34 Vgl. J. OSING (1976) 50; 785; M. GÖRG (1983) 10.

35 MÜLLER (1984) 145. 36 Vgl. dazu bereits GÖRG (1982) 23.

37 A. CODY (1979) 99-106; MÜLLER (1984) 149.

38 J. EBACH - U. RÜTERSWÖRDEN (1977) 17-22.

39 M. GÖRG (1977) 31-33; Die neueste (kritische) Stellungnahme von M. WEIPPERT (1981) 102, n. 74, bedarf einer eigenen Diskussion, die an anderem Ort erfolgen soll.

40 H.P. MÜLLER (1984b) 964. 41 Vgl. M. GÖRG (1975) 13-15.

42 Vgl. M. GÖRG (1980) 69 im Anschluß an G. VITTMANN (1975) 45f.

Zitierte Literatur

(neben GESENIUS-BUHL und HAL)

- BARTH, J., Etymologische Studien zum semitischen insbesondere zum hebräischen Lexicon, Leipzig 1893.
- BECHHAUS-GERST, M., "Ist es denn eine Giraffe?" Fragen und Antworten an I. Hofmann, H. Tomandl und M. Zach II: Göttinger Miscellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion 83 (1984) 99-102.
- BEESTON, A.F.L. - GHOL, M.A. - MÜLLER, W.W. - RYCKMANS, J., Dictionnaire Sabéen, anglais - français - arabe (Publication of the University of Sanaa, YAR), Loovain-la-Neuve/Beyrouth 1982.
- CAZELLES, H., מִשְׁחָה mošāah: ThWAT V, Lieferung 1/2, 1984, 28-46.
- CODY, A., The Phoenician Ecstatic in Wenamun. A Professional Oracular Medium: The Journal of Egyptian Archaeology 65 (1979) 99-106.
- v.DEINES, H. - WESTENDORF, W., Wörterbuch der medizinischen Texte I (Grundriss der Medizin der alten Ägypter VII/1), Berlin 1961.
- EBACH, J. - RÜTERSWÖRDEN, U., Der byblitische Ekstatiker im Bericht des Wn-Imn und die Seher in der Inschrift des ZKR von Hamath: Göttinger Miscellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion 20 (1976) 17-22.
- FECHT, G., Wortakzent und Silbenstruktur. Untersuchungen zur Geschichte der ägyptischen Sprache (Ägyptologische Forschungen 21), Glückstadt/Hamburg/New York 1960.
- FREYTAG, G.W. Lexicon Arabico-Latinum, IV. Band, Halle 1837.
- GESENIUS, G., Thesaurus Philologicus Criticus Linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti, Lipsiae 1840.
- GÖRG, M., mrk (Wb II,113) = kan. mlg?: Göttinger Miscellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion 13 (1975) 13-15.
- GÖRG, M., Der Ekstatiker von Byblos: Göttinger Miscellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion 23 (1977) 31-33.
- GÖRG, M., Fremdformen im Wenamun: XX. Deutscher Orientalistentag 1977 in Erlangen, Supplementband IV zur Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Wiesbaden 1980, 69-72.
- GÖRG, M., Der Nabī' - "Berufener" oder "Seher"?: BN 17 (1982) 23-25.
- GÖRG, M., Weiteres zur Etymologie von nabī': BN 22 (1983) 9-11.
- GÖRG, M., Der "Fremde" (ger) - ein Fremdwort im Alten Testament?: BN 25 (1984) 10-13.
- HOFMANN, I. - TOMANDL, H. - ZACH, M., nab-un = "sab-in" denn es ist eine Giraffe? : Göttinger Miscellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion 77 (1984) 19-23.
- LANE, E.W., An Arabic-English Lexicon, London 1863-1893.
- LESLAU, W., Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon, Berkeley 1958.
- MÜLLER, H.P., מִשְׁחָה nabī': ThWAT V, Lieferung 1/2, 1984, 140-163.
- MÜLLER, H.P., Wie alt ist das jung-semitische Perfekt? - Zum semitisch-ägyptischen Sprachvergleich: Studien zur altägyptischen Kultur 11 = Festschrift Wolfgang Helck, Hamburg 1984a, 365-379.
- MÜLLER, H.P., מִשְׁחָה molaek: ThWAT IV (1984b) 957-968.
- OSING, J., Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976.
- VITTMANN, G., Nochmals zur Etymologie von mrk (WB II,113): Göttinger Miscellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion 15 (1975) 45-46.

- WAHRMUND, A., Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache, 3. Ausgabe, Gießen 1898.
- WALKER, N., What is a *nabhi*? : ZAW 73 (1961) 99-100.
- WEHR, H., Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, 4. Auflage, Wiesbaden 1968.
- WEIPPERT, M., Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals: Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in literary, ideological, and historical analysis. Papers of a Symposium held in Cetona (Siena) June 26-28, 1980, ed. by F.M. Fales (Orientalis Antiqua Collectio XVII), Roma 1981.

Ein weiterer *^CAbd'uhayy

Ernst Axel Knauf - Amman

Bei der Zusammenstellung der Belege für den Namen *^CAbd'uhayy BN 23 (1984) 22, dessen theophores Element verschiedentlich als später Reflex des Tetragramms (oder als Parallele zu dessen Deutung Ex 3,14) in Anspruch genommen worden ist, habe ich eine nabatäische Inschrift aus Ägypten übersehen. Sie stammt aus Bīr Umm ^CAnab und damit von der Karawanenstraße, die Myos Hormos am Roten Meer mit Koptos und dem Niltal verband¹:

šlm ^Cmnw 2) br ^Cbd'hyw

"Gruß! ^CAmān 2) b. ^CAbd'uhayy."

Nach dem veröffentlichten Photo der Inschrift ist ^Cmnw der Lesung ^Cmlw vorzuziehen, die LITTMANN zur Wahl stellt². LIDZBARSKI'S Deutung des Vaternamen lehnt auch LITTMANN ab. Seine eigene, darin den ägyptischen Gott "Thi" zu finden, überzeugt angesichts der Schreibungen des Namens mit der arabischen Kasus-Endung -w nicht³.

Die Araber, die im 2./3. Jh. n. Chr. die "nabatäischen" Inschriften in Ägypten hinterlassen haben, dürften wie ihre Zeitgenossen auf der Sinaihalbinsel von der gegenüberliegenden Seite des Roten Meeres, aus dem Hiǧāz gekommen sein und sich als Karawanenhändler und -begleiter, Handwerker und Soldaten betätigt haben⁴. So bestätigt diese Inschrift, daß es sich bei ^CAbd -

1 E. LITTMANN-D. MEREDITH, Nabataean Inscriptions from Egypt, I. BSOAS 15 (1953) 1-28; II. BSOAS 16 (1954) 211-246: 7 Nr.9 mit Pl.VI. Die dritte Zeile stellt eine eigene Inschrift dar und wird hier nicht weiter besprochen.

2 Ebd. 24; die beiden lām der Inschriften dieses Steins sind höher. Vgl. zur Vokalisation des Namens W. CASSEL, Ġamharat an-nasab II. Leiden 1966, 155b; safaitische und südsafaitische Belege: G.L. HARDING, An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions (NMES 8). Toronto 1971, 441.

3 Ebd. 24; cf. zum -w BN 23 (1984) 23f.

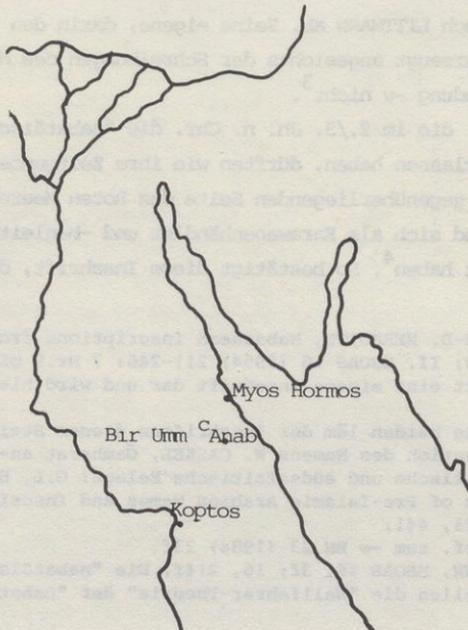
4 Cf. LITTMANN, BSOAS 15, 3f; 16, 214f. Die "nabatäischen" Inschriften aus Ägypten stellen die "Wallfahrer-Theorie" der "nabatäischen" Inschriften

'uhayy um einen Modenamen des Hiğāz aus der Zeit nach dem Untergang des Naba-
 tärerreiches und vor dem Rückzug der Römer auf den transjordanischen Limes
 handelt. Mit dem Nabatäerstamm hat der Name sowenig zu tun, wie er auf der
 Sinai-Halbinsel heimisch war.

vom Sinai weiter in Frage, aber auch die "metallurgische" Erklärung dieser
 Texte (BN 23, 22 mit Anm.8). Differenziert D.F. GRAF, ADAJ 23 (1979) 127
 Anm.10.

Handwritten cursive script, likely a transcription of the word 'uhayy. The text is written in three lines: the top line contains two groups of characters, the middle line contains a single group, and the bottom line contains a single group.

BSOAS 15, 7:9



Sinai 527 - A new Proto-Canaanite Inscription?

Benjamin Sass - Jerusalem

During the Jerusalem Colloquium on Egypt and the Bible Prof. GÖRG brought to my attention E.A. KNAUF's suggestion that Sinai inscription 527 is Proto-Canaanite, reading $l^{C}nt$ ¹. A few weeks later I received Ugarit-Forschungen 15 where M. DIJKSTRA advances a similar theory². I had examined the original inscription several times in the years 1972-1979 (the photograph, Pl. 1, was taken in August 1973) and considered for a while the possibility of reading the text as alphabetic, but had finally to reject it. Now that the suggestions by KNAUF and DIJKSTRA had been made, I accept with thanks Prof. GÖRG's invitation to express in BN my arguments to the contrary. Needless to say, there is no objection in principle to reading the inscription as Proto-Sinaitic or Proto-Canaanite; the shapes of the letters simply do not fit those of alphabetic letters of any given period.

Sinai inscription 527 is carved on a piece of rock lying in front of the main Roḏ el-C^Air cliff. The inscribed surface faces nearly upwards and lies in a location where visitors can hardly avoid stepping on it. This accounts for its worn state, so different from the crisp appearance of many Roḏ el-C^Air inscriptions. The five or six signs now preserved are evidently only part of the original text which must have filled the whole frame, unless the inscription is unfinished. The frame, with corniced top, measures 36 x 25 cm and the signs are some 6cm long or high, several times larger than average Proto-Sinaitic letters.

The supposed *lamed* and *nun* resemble Phoenician letters of the 11th-10th centuries, unless one thinks of the C^Izbet Ṣarṭah *nun*, in itself problem-

-
- 1 E.A. KNAUF, Eine altkanaänische Inschrift aus Rōḏ el-C^Air: Sinai 527, GM 70 (1984), 33-36.
 - 2 M. DIJKSTRA, Notes on Some Proto-Sinaitic Inscriptions Including an Unrecognized Inscription of Wadi Roḏ el-C^Air, UF 15 (1983), 33-38, esp. 37.

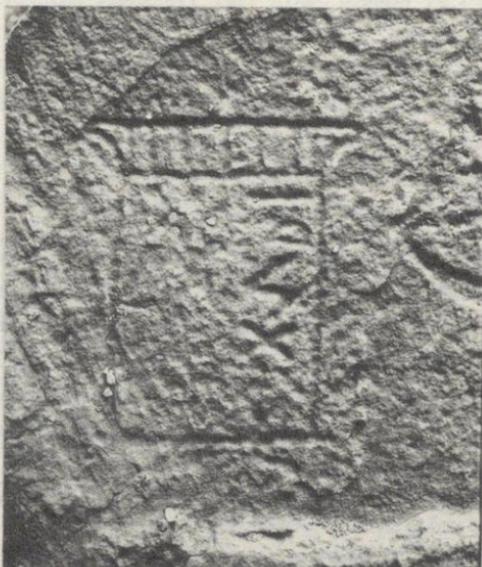
atical, as a parallel. The ^CIzbet Šarḥa Ostrakon is usually dated to the 12th century³, although an 11th century date is not impossible⁴. In contrast to these relatively late suggested parallels the presumed ^Cayin, with straight base, has its only parallels in Sinai inscriptions 345, 353 and perhaps 357. All other Proto-Sinaitic ^Cayins consist of two curved lines while the Proto-Canaanite ones, with or without "pupil", are circular or nearly so. All told, the identification as Egyptian *t* seems to me reasonable and is certainly less problematic. The sign of the cross appears in Egyptian as well as in Proto-Canaanite and is of no palaeographical or chronological value in either. KNAUF disregards the first and last signs in the right hand column while DIJKSTRA interprets them as word divider and full stop (sic). But while the first sign could have one out of many meanings the last sign, if indeed a sign, could be the Egyptian plural strokes or mineral determinative.

One can hardly interpret as Proto-Sinaitic or Proto-Canaanite (and complete) a very fragmentary text with traces of five or six signs of which two incidentally resemble 11th-10th century Phoenician letters, another one looks like a rare variant of the Proto-Sinaitic ^Cayin or better an Egyptian *t*, yet another has the indeterminate shape of a cross and the one or two remaining lend themselves to various interpretations.

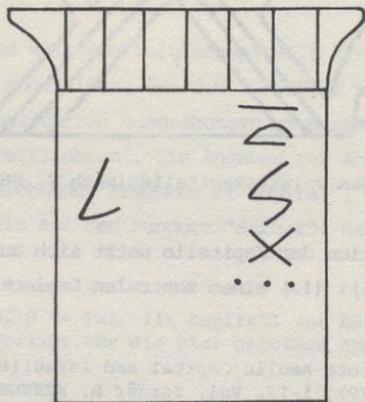
A contribution to the history of turquoise mining in Sinai and to Phoenician foreign relations such as the suggested discovery of Phoenician presence at Šerabiṭ el-Khadem in the 11th or 10th century cannot be founded on this meaningless text fragment of Roḍ el-^CAir, where virtually nothing post-dates the Middle Kingdom. ČERNÝ's assertion that the text is unintelligible is still to be preferred.

3 M. KOKHAVI, An Ostrakon of the Period of the Judges from ^CIzbet Šarḥa, Tel Aviv 4 (1977), 12-13.

4 Discussed in my doctoral thesis, being assessed at the time of writing.



Sinai 527 (photo B. SASS)



Sinai 527 (from A.G. GARDINER, T.E. PEET & J. ČERNÝ,
The Inscriptions of Sinai I, London, 1952, Pl. XCIV)

Ein vergessenes Volutenkapitell aus Jerusalem?

Helga Weippert - Heidelberg

Das 1979 von Y. SHILOH publizierte Corpus palästinischer Volutenkapitelle umfaßt 34 Exemplare: 2 aus Hazor, 13 aus Megiddo, 7 aus Samaria, 10 aus Rāmat Rāḥēl (*Ḥirbet ṣāliḥ*) und je 1 Exemplar aus Jerusalem und Meqēbī^c¹. Bei der Gruppe handelt es sich um durchschnittlich 90-115 cm lange, 40-50 cm hohe und 40-50 cm breite Kalksteinkapitelle mit eingemeißelten Reliefdekorationen auf der Vorder- und den beiden Schmalseiten². Da nur in fünf Fällen alle vier Seiten reliefiert sind, steht fest, daß man die Kapitelle mehrheitlich als Pilasterabschluß und nur selten als Säulenabschluß verwendete.

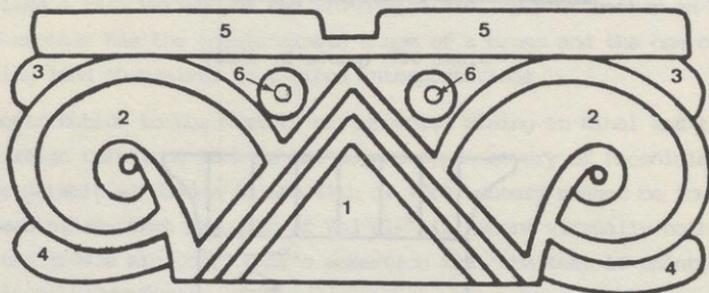


Abb.1: Der Typ des Volutenkapitells (nach Y. SHILOH [Anm.1], Abb.8)

Die Reliefdekoration der Kapitelle setzt sich aus folgenden Grundelementen zusammen (Abb. 1): (1.) einem zentralen Dreieck, das (2.) von zwei seit-

1 Y. SHILOH, *The Proto-Aeolic Capital and Israelite Ashlar Masonry*, Qedem 11 (Jerusalem 1979), 1-13. Vgl. ferner B. WESENBERG, *Kapitelle und Basen*, Beihefte der Bonner Jahrbücher 32 (Bonn 1971), bes. Abb. 115-128;

H. WEIPPERT, *Art. Säule*, in: K. GALLING, ed., *Biblisches Reallexikon*, HAT I 1 (Tübingen 1977²), 259f.

2 Y. SHILOH (Anm. 1), 14.

lichen Spiralvoluten flankiert ist; hinzu kommen (3.) ein Blatt oberhalb und (4.) ein Blatt unterhalb der Volute, (5.) ein das Kapitell abschließender Abakus; bisweisen füllen (6.) ornamentale Verzierungen, meist konzentrische Kreise, die Fläche zwischen dem oberen Volutenbogen und dem zentralen Dreieck³. Anhand der unterschiedlichen Zuordnung dieser Basiselemente zueinander hat Y. SHILOH eine typologische Einteilung des Materials in fünf Gruppen vorgeschlagen⁴. Die aus stratigraphischen Kontexten stammenden Fundstücke führen zu einer Datierung der Volutenkapitelle vom 10. bis ins beginnende 6. Jahrhundert v. Chr.; nach dem Ende der Eisen II-Zeit (586 v. Chr.) scheint man im Lande derartige Kapitelle nicht mehr verwendet zu haben⁵. Die Qualität der Kapitelle und bisweilen auch ihr Fundkontext weisen sie als typische Bauelemente der Eisen II-zeitlichen Palastarchitektur aus.

Nachdem I. NEGUERUELA 1982 bei Oberflächenuntersuchungen in *Meqēbī*^c drei weitere Volutenkapitelle bzw. Fragmente davon entdeckt hat, ist das Corpus der Gattung auf 37 Exemplare angewachsen. Einheitlich fehlen bei den vier Kapitellen aus *Meqēbī*^c die oberhalb und unterhalb der Voluten abgehenden Blätter (Elemente 3 und 4). Außerdem sind die Schräglinien des zentralen Dreiecks nur mit zwei Linien markiert, nicht wie bei den vergleichbaren westjordanischen Stücken mit drei. Diese Eigentümlichkeiten binden die vier ostjordanischen Kapitelle zu einer eigenen Gruppe zusammen⁶.

Das Fragment eines weiteren Volutenkapitells findet sich als Strichzeichnung in dem Bericht abgebildet, den J.W. CROWFOOT und G.M. FITZGERALD 1929 über ihre 1927 durchgeführten Ausgrabungen am Westabhang des Südosthügels von Jerusalem veröffentlichten⁷. Die Angaben zur Abbildung beschränken sich auf die Gattungsbezeichnung "Fragment of capital", die Materialangabe "Limestone" und den Hinweis auf den Fundort "Street". Wenn man der Gattungsbe-

3 Ibid., 14 mit Abb. 8 (= Taf. 11: Kapitell aus *Rāmat Rāhēl*). Diese Abbildung diente als Vorlage für die hier gebotene Abb. 1.

4 Ibid., 17-20.

5 Ibid., 20f.

6 I. NEGUERUELA, *The Proto-Aeolic Capitals from Mudeibi'a, in Moab*, ADAJ 26 (1982), 395-401.

7 J.W. CROWFOOT - G.M. FITZGERALD, *Excavations in the Tyropoeon Valley*, PEFA 5 (London 1929), Taf. 18,4.

zeichnung Glauben schenken darf⁸, dann gehört das Fragment zu den wenigen Kapitellen, die vier dekorierte Schauseiten haben. Über die die Abbildung begleitenden Angaben hinaus kann man aus der Strichzeichnung die ungefähren Maße des Fragments mit 12-13 cm Länge und 12 cm Höhe ablesen. Das vollständige Kapitell dürfte demnach kaum viel mehr als 30 cm lang gewesen sein. Es handelt sich folglich um ein relativ kleines Kapitell, zu dem es nur ein Vergleichsstück aus Megiddo gibt: Seine erschlossene Gesamtlänge wird auf ca. 40 cm geschätzt; seine Höhe und Breite sind mit 16 bzw. 7 cm angegeben⁹. Kleine Kapitelle boten sich als Schmuckelemente für Zwerggalerien und Fensterbalustraden an, wie sie etwa Elfenbeinplaketten mit dem Motiv der "Frau im Fenster" abbilden. Für die steinernen Palmettensäulchen aus *Rāmat Rāhēl* hat man von diesem Hintergrund her ihre Verwendung als Fensterbalustraden in Betracht gezogen. Eine solche Zweckbestimmung legt sich auch für das hier vorgestellte Kapitellfragment nahe. Fenster mit steinernen Schmuckbalustraden gehören ins Palastmilieu. Daß es im Palast von Jesreel ein Fenster mit Balustradengitter gab, läßt sich 2Kön 9,30 entnehmen, und vermutlich ließ auch Jojakim bei einer Renovierung des Palastes von Jerusalem aufwendige Fenster einbauen, die ihm den Vorwurf des übertriebenen Luxus eintrugen (Jer 22,14)¹⁰. Kapitelle für Fensterbalustraden mußten vier Schaufflächen besitzen, wie sie vermutlich das Exemplar aus Jerusalem aufwies.

Die hier vergrößert und zum Gesamtkapitell rekonstruierte Zeichnung des Fragments aus Jerusalem (Abb. 2) zeigt, daß es mit dem Typus des palästinischen Volutenkapitells aus der Eisen II-Zeit übereinstimmt: Das zentrale Dreieck (1) ist nicht erhalten; deutlich erkennt man jedoch die linke Spiralvolute (2), das obere (3) und untere Blatt (4), den Abakus (5) und als Flächenfüller zwischen dem oberen Volutenbogen und dem zentralen Dreieck ein kleines, mit der Spitze nach unten weisendes Dreieck (6). Markierte die Bruchstelle zugleich auch die innere schräge Volutenbegrenzung, deren Verlängerung bei den vollständig erhaltenen Exemplaren als seitliche Außenbe-

8 Da CROWFOOT und FITZGERALD in ihrem Grabungsbericht die Bezeichnung "Pilaster capital" verwenden, ist anzunehmen, daß sie den Begriff "Capital" im strengen Sinne gebrauchen.

9 SHILOH (Anm. 1), 4 zu M 11.

10 Dazu mit weiterer Literatur K. GALLING - H. RÖSEL, Art. Fenster, in: K. GALLING, ed., *Biblisches Reallexikon*, HAT I 1 (Tübingen 1977²), 79f.

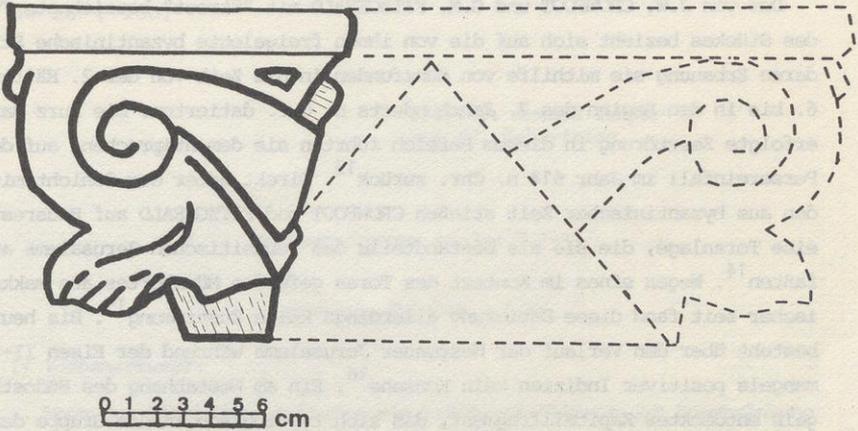


Abb.2: Ein 1927 in Jerusalem ausgegrabenes Kapitellfragment
(nach J.W. CROWFOOT - G.M. FITZGERALD [Anm. 7], Taf. 18,4)

grenzung des zentralen Dreiecks fungiert, dann müßte man im Mittelfeld des Kapitells ein ungewöhnlich spitzwinkliges Dreieck ansetzen. Folgt man bei der Rekonstruktion jedoch der nur im unteren Teil des Fragments erhaltenen Linie der inneren Volutenbegrenzung, dann gelangt man zu einem Kapitellmodell, das denen aus Jerusalem und *Rāmat Rāhēl* eng verwandt ist und das man deshalb der "Gruppe E" von Y. SHILOH zurechnen sollte¹¹. Anders als bei den bekannten Volutenkapitellen folgt das untere Blatt (4) nur kurz der Rundung des unteren Volutenbogens, um dann in geschwungener Linienführung nach unten auszubiegen. Diese Abweichung von der "Norm" dürfte aber zu geringfügig sein, um Zweifel an der Zugehörigkeit des Fragments zur Gruppe palästinischer Volutenkapitelle wecken zu können¹². Bedenken sollte man in diesem Zusammenhang, daß bei den vier transjordanischen Kapitellen das obere und untere Blatt überhaupt fehlen (s.o.).

11 SHILOH (Anm. 1), 19. SHILOH rechnet zu dieser Gruppe 14 Kapitelle aus *Rāmat Rāhēl*, Jerusalem und *Medēbīc*; doch vgl. dazu oben mit Anm. 6.

12 Meinem anfänglichen Verdacht, daß das untere Blatt nicht aus dem Volutenbogen herauswachse, sondern als Bogen eines hochragenden Akanthusblattes aufzufassen sei, widerspricht die bei CROWFOOT und FITZGERALD gebotene Zeichnung, auf der sich das Blatt eindeutig als geschwungene Linie aus der Volute heraus entwickelt. Von daher ist eine Zuordnung des

Der von J.W. CROWFOOT und G.M. FITZGERALD mit "Street" bezeichnete Fundort des Stückes bezieht sich auf die von ihnen freigelegte byzantinische Straße, deren Erbauung sie mithilfe von Münzfunden in die Zeit von der 2. Hälfte des 6. bis in den Beginn des 7. Jahrhunderts n. Chr. datierten. Die kurz danach erfolgte Zerstörung in diesem Bereich führten sie dementsprechend auf den Persereinfall im Jahr 614 n. Chr. zurück¹³. Direkt unter der Schicht mit Funden aus byzantinischer Zeit stießen CROWFOOT und FITZGERALD auf Hausreste und eine Toranlage, die sie als Bestandteile des jebusitischen Jerusalems auf faßten¹⁴. Wegen eines im Kontext des Tores gefunden Münzhortes aus makkabäischer Zeit fand diese Datierung allerdings keine Zustimmung¹⁵. Bis heute besteht über den Verlauf der Westmauer Jerusalems während der Eisen II-Zeit mangels positiver Indizien kein Konsens¹⁶. Ein am Westabhang des Südosthügels entdecktes Kapitellfragment, das sich typologisch in die Gruppe der Eisen II-zeitlichen Volutenkapitelle einreicht, kann zu dieser Diskussion nichts beitragen. Unter den von CROWFOOT und FITZGERALD publizierten steinernen Architekturteilen wirkt es wie ein Kuckucksei im fremden Nest (= byzantinischen Kontext)¹⁷. Das läßt nur den Schluß zu, daß das Kapitell in byzantinischer Zeit sekundär verbaut wurde und so in den Zerstörungsschutt aus dem 7. Jahrhundert n. Chr. gelangte. Das schmälert die Bedeutung des Kapitells keineswegs. Solange die Palastarchitektur Jerusalems während der jüdischen Königszeit nahezu unbekannt ist, ist ein auch noch so kleines Fragment eines Volutenkapitells ein willkommener Fund.

Zusatz: R.W. DOERMANN, *Excavation Reports*, 1984, ASOR Newsletter 36 (2) (1984), 14, berichtet über ein neuerdings auf dem Tell el-Qaḏī (Dan) ausgegrabenes Volutenkapitell.

Kapitells zur Gruppe korinthischer Kapitelle äußerst unwahrscheinlich; vgl. M. FISHER, *The Development of the Corinthian Capital in Palestine from its Beginnings until the Constantinian Period*, Diss. phil. University of Tel Aviv 1979 [masch.].

13 CROWFOOT - FITZGERALD (Anm. 7), 37-55.

14 *Ibid.*, 12-26.

15 Vgl. z.B. K.M. KENYON, *Digging up Jerusalem* (London 1974), 33f.

16 Dazu M. WEIPPERT, *Rez. K.M. Kenyon* (Anm. 15), *BO* 36 (1979), [222-282] 224f. Zu einer neu entdeckten möglichen Südmauer Jerusalems aus der Eisen II-Zeit, die indirekt auch den Verlauf der gleichzeitigen Westmauer so einengt, daß der Fundort des Kapitells im ummauerten Stadtgebiet zu liegen käme, vgl. Y. SHILOH, *Notes and News: Jerusalem: the City of David*, 1978, *IEJ* 28 (1978), [274-276] 274f.; dersl., *City of David: Excavation 1978*, *BA* 42 (1979), [165-171] 168.

17 Oder fällt auch das bei CROWFOOT - FITZGERALD (Anm. 7), Taf. 18,2 abgebildete Fragment aus dem byzantinischen Rahmen?

Prof. P. Arnold Gamper SJ
zum 60. Geburtstag

Randbemerkungen zu Jes 7,1-17

Franz D. Hubmann - Linz

1) Vorbemerkungen

Wenn der Titel dieser Studie ein kräftiges Element der Beschränkung enthält, so bedarf es dafür wohl keiner Begründung. Es gehört selbst in dieser Form noch genug Mut dazu, diesen Text als Thema einer Untersuchung zu wählen, denn man unterstellt doch dabei, daß trotz aller schon aufgewendeten Mühe noch etwas gesagt werden könnte, was im Laufe der langen Auslegungsgeschichte nicht schon gedacht oder erwogen worden wäre. Möchte man also angesichts des Forschungsberges schier verzweifeln, so macht sich doch bei näherem Zusehen ein Stachel des Unbehagens bemerkbar, weil die angebotenen Lösungen vor allem im Umkreis der Immanuelweissagung keine Übereinstimmung erkennen lassen und sich nach KILIAN "auch keine anbahnt"¹. Das Gewicht, das die Perikope selbst hat, fügt schließlich das nötige Maß hinzu, daß man über diese Forschungslage nicht zur Ruhe kommt und trotz allem weiter nach jenem Einstieg suchen möchte, der vielleicht einen Schritt weiterführen könnte. Dieses Ziel hat sich diese Studie auch gesetzt, obwohl sie bloß - um im vorhin genannten Bild zu bleiben - an der Spitze des Forschungsberges weiterbauen möchte mit dem Material, das in jüngster Zeit hinzugelegt wurde².

1 R. KILIAN, Jesaja 1-39 (EdF 200), Darmstadt 1983, 25.

2 An jüngsten Veröffentlichungen sind zu nennen: R. BARTELMUS, Jesaja 7,1-17 und das Stilprinzip des Kontrastes, ZAW 96 (1984), 50-65; H. STRAUSS, Messianisch ohne Messias. Zur Überlieferungsgeschichte und Interpretation der sogenannten messianischen Texte im Alten Testament (Europ. Hochschulschriften Reihe XXIII: Theologie Bd. 232), Frankfurt-Bern-New York-Nancy 1984; M. de TUYA, ¿La profecía de la Calmah (Is. 7,14), un caso de "tipología redaccional"?, STUDIUM 24 (1984), 231-67; J. SCHARBERT, Der Messias im Alten Testament: Ausgewählte Themen der Theologie des Alten Testaments, III. Teil (Skripten

Der Schwerpunkt der Fragen zu diesem zweifellos spannungsreichen Text liegt u.a. darin, wie die teils Heil, teils Unheil kündenden Stücke miteinander zu vereinbaren sind. Deshalb spitzt sich das Problem dahingehend zu, wie die Genese von Jes 7,1-17 zu denken ist. So wundert es also nicht, daß in den jeweiligen Untersuchungen die wesentlichen Entscheidungen auf der literarischen Ebene fallen. Allerdings ist wohl BARTELMUS darin zuzustimmen, daß dabei sehr oft "ein enger Zusammenhang zwischen den theologischen Prämissen und ... literarkritischen Entscheidungen besteht"³. Um diese Gefahr ein wenig in den Griff zu bekommen, und um den hier praktizierten literarischen Ansatz entsprechend den Forderungen von BARTELMUS möglichst offenzulegen, wird als erstes ein Strukturblatt zum Text vorgelegt, auf dem durch entsprechende graphische Anordnung die wichtigsten Zusammenhänge innerhalb des Textes veranschaulicht werden sollen⁴. Zugleich aber wird mit der Graphik die methodische Forderung verbunden, daß die gezogenen Verbindungslinien verantwortlich interpretiert werden sollen. Dabei geht die Forderung davon aus, daß die bei graphischer Schreibung augenfällig werdenden Beziehungslinien entweder Zusammenhänge aufzeigen können, die notwendig zum Gedankenablauf des Textes gehören, oder aber in Form von Stichwortanknüpfung u. dergl. ein sekundäres Element in ein bestehendes Gefüge einbinden. Selbstverständlich bedeutet diese Vorgangsweise nicht, daß neue Wege beschritten würden, sondern es geht in der konkreten Textarbeit in erster Linie darum, daß das Textblatt als Hilfsmittel Strukturen und Zusammenhänge (deutlicher) vor Augen führt. Ebenso wenig kann davon die Rede sein, daß mit seiner Hilfe das subjektive Element in der Bewertung der Linien umgangen werden könnte. Daher verfolgt die hier unternommene exemplarische Anwen-

des Lehrstuhls für Theologie des AT, Heft 7), München 1984; M. GÖRG, Hiskija als Immanuel. Plädoyer für eine typologische Identifikation, BN 22 (1983), 107-25; R. KILIAN (s. Anm. 1); M.E.W. THOMPSON, Isaiah's Sign of Immanuel, ET 95 (1983/84), 67-71. Für weitere neuere Literatur siehe SCHARBERT, a.a.O., 52f.

3 ZAW 96 (1984), 51. Instruktiv ist seine S. 52 gebotene Liste der literarkritischen Vorschläge zu Jes 7,14-17.

4 Bedingt durch den engen Raum, der hier für die Darstellung zur Verfügung steht, mußte darauf verzichtet werden, den Text vollständig wiederzugeben. An den Stellen, wo Teile ausgelassen wurden, die für die Großgliederung nicht unbedingt erforderlich erschienen, wurden Punkte gesetzt. Außerdem wurde, um die Deutlichkeit der großen Linien zu wahren, davon abgesehen, offenkundige Zusammenhänge eigens zu kennzeichnen.

dung nur das Ziel, den Nutzen dieses Hilfsmittels an diesem berühmten Text aufzuzeigen⁵.

2) Zur Abgrenzung

Es mag viele Gründe geben, die Immanuelprophetie als eigene Einheit zu studieren, aber es ist keine Frage, daß unter literarischen Gesichtspunkten die Abgrenzung mit 7,1-17 anzusetzen ist. Nicht nur "die Einheit des Ortes und der Zeit"⁶ spricht dafür, sondern auch die innere Struktur des Textes in seinen großen Linien, wie sie auf dem Textblatt sehr deutlich erscheint. Da ist einmal Ahas als der hauptsächliche Adressat Jahwes bzw. Jesajas, und selbst wenn - wie in V. 2.13f. und V. 17 - neben ihm noch das Königshaus und das Volk genannt sind, bleibt der Bezug zu Ahas gewahrt (*עמו* bzw. *עמך* und *בית אבירך*). Des weiteren sind seine Gegenspieler zu nennen, die wohl mehr oder weniger ausführlich aufgezählt sein können, aber sie sind nach Ausweis von V. 1.2.4-6 und V. 16 *immer* die Gegner in der V. 1f. gezeichneten Kriegssituation. Nimmt man diese durchgehende Linie einmal ernst, so ergibt sich daraus eine wichtige Konsequenz für das Verständnis von V. 17, denn unter diesem Gesichtspunkt kann die Wendung *סור אפרים* nur das 'Abziehen als Kriegsgegner' heißen; jede andere Interpretation hat keinerlei Anhaltspunkt im Text⁷. Übersetzt man

5 Kleinere Beispiele einer Anwendung dieser Art der Textdarstellung habe ich vorgelegt in: BN 14 (1981), 30-36, sowie in VT 33 (1983), 101-05. Während dort die Graphik zur Diskussion der textkritischen Probleme herangezogen wurde, soll sie hier mehr den literarkritischen Fragen dienen.

6 WILDBERGER, Jesaja (BKAT X/1), 268; vgl. auch BARTELMUS, ZAW 96 (1984), 55f.

7 Die übliche Interpretation geht davon aus, daß sich der Verweis auf die Reichsteilung beziehe und zu erkennen gebe, "wie tief das Trauma gewesen sein muß, das Juda und speziell die Davididen bei der Reichsteilung erlitten" (WILDBERGER, Jesaja I, 298). Da aber weder bei WILDBERGER noch sonst in der Fachliteratur Belegstellen für diese Deutung angeführt werden, die verdeutlichen würden, daß es dieses Trauma tatsächlich gab, kann man daraus nur schließen, daß es sich bei dieser Deutung um nichts anderes handelt als um ein von Kommentar zu Kommentar weitergereichtes, jedoch nie hinterfragtes Erbstück atl. Wissenschaft. Diese Annahme wird zur Gewißheit, wenn man sich in der Forschungsgeschichte etwas umsieht. Denn man kann in der Tat eine ungebrochene Tradition feststellen, die schon im Targum beginnt (- der Text lautet dort bezeichnenderweise: *למיומא דאתפליגו בית ישראל על דבית יהודה* -); sie findet sich auch bei HIERONYMUS (- vgl. CCSL LXXIII, 107 -), selbstverständlich auch bei RADAK und RASCHI, sowie eben in den Kommentaren bis in unsere Zeit. Den Anstoß dazu scheint u.a. der

<p>... ירושלים ... להלחם עליה</p>	<p>בן המליהו ...</p>	<p>רצין מלך ארם</p>	<p>עלה ולא יכל נחיה ... לבית דוד</p>	<p>בימי אחז ...</p>	<p>(1) ויהי</p>
<p>אל קצת תעלת הברכה ... אל ממלת שדה כובס</p>	<p>ובן רעה ומליהו לאחז</p>	<p>מ-שני זנבות האודים ...</p>	<p>השמר והשקט אל חירא אל ירך בחורי אף רצין וארם</p>	<p>ל-לבב-1 ולבב-1</p>	<p>(2) ויגד וינע</p>
<p>ב-יהודה</p>	<p>אפרים</p>	<p>אפרים</p>	<p>נעץ .. יעץ כי יעון</p>	<p>ל-לבב-1</p>	<p>(3) ויאמר</p>
<p>את בן עבאל</p>	<p>רצין</p>	<p>אפרים</p>	<p>נעלה ונקיצנה ונבקענה ונמליך</p>	<p>ל-לבב-1</p>	<p>(4)</p>
<p>בן המליהו</p>	<p>אפרים שמרון</p>	<p>אפרים</p>	<p>לא תקום ולא תהיה כי ראש וראש</p>	<p>ל-לבב-1</p>	<p>(7) ויאמר</p>
<p>בן המליהו</p>	<p>אפרים שמרון</p>	<p>אפרים</p>	<p>ראש וראש</p>	<p>ל-לבב-1</p>	<p>(8)</p>
<p>בן המליהו</p>	<p>אפרים שמרון</p>	<p>אפרים</p>	<p>ראש וראש</p>	<p>ל-לבב-1</p>	<p>(9)</p>

also den אשׁר-Satz von V. 17 mit "... Tage, welche nicht waren *seit dem Tag, da Efraim von Juda abgezogen ist*, (nämlich) den König von Assur", dann wird mit einem Mal auch der Sinn dieser Unheilsankündigung um vieles deutlicher, weil nun die 'schlimmeren Tage' ein ähnliches Geschehen wie es der syrisch-efraimitische Krieg war, vor Augen stellen. Dazu paßt vorzüglich auch die vielgeschmähte 'Glosse', אַח מֶלֶךְ אַשּׁוּר, weil sie - dem Vergleich entsprechend - präzise den tatsächlichen Nachfolger von Efraim (und Aram) als Belagerer Jerusalems und Bedroher des Davidshauses und seines Volkes zu nennen weiß. Aber nicht nur der Umstand, daß somit selbst diese 'Glosse' im Gefüge von V. 17 einen sinnvollen Ort bekommt, verdient Beachtung, sondern mehr noch die wohl unvermeidliche Konsequenz, daß die gebotene Interpretation der Zeitangabe מְמִיּוֹם סוּר אַפְרַיִם מֵעַל יְהוּדָה den Vers ausdrücklich in das *Danaach* des syrisch-efraimitischen Krieges versetzt. Damit aber steht V. 17 in zeitlicher Spannung zu V. 16, der nach vorliegendem Wortlaut ganz eindeutig die noch andauernde Gefahr des Krieges spiegelt, sodaß sich also unter diesem Gesichtspunkt die Frage des Verhältnisses zwischen V. 16 und V. 17 ganz neu stellt. Jedenfalls gerät das vielfach strapazierte Postulat, V. 16 und V. 17 müßten als Deutung des Zeichens eine gleichgerichtete Aussage enthalten⁸, wesentlich ins Wanken, weil die beiden Verse nicht in dieselbe Zeit gehören.

3) Gedanken zur Textstruktur

Die folgende Darstellung des grundlegenden Gedankenablaufs und der inneren Zusammenhänge bzw. Spannungen im Text kann sehr kurz gehalten werden, da nicht wiederholt werden muß, was in den zahllosen Untersuchungen schon ausführlich beschrieben wurde. Das vorhin gegebene Beispiel

Umstand gegeben zu haben, daß nur Efraim allein im Text aufscheint, während sonst gewöhnlich beide Gegner in irgendeiner Form genannt sind. Eine Ausnahme ist nur die wohl späte Notiz von V. 8b. Eine Folge dieser, vielleicht auch "theologisch" sein wollenden Deutung ist die, daß man mit אַח מֶלֶךְ אַשּׁוּר nichts anzufangen weiß, weil die Analogie im Geschehen nicht erkennbar wird. Unsere Deutung behebt nicht nur diesen Mangel (- wobei allerdings nicht schon behauptet wird, daß deswegen אַח מֶלֶךְ אַשּׁוּר kein verdeutlichender Zusatz sein könnte, sondern nur, daß es sich um eine sinnvolle, den tatsächlichen Gegebenheiten entsprechende Hervorhebung der Analogie handelt -), sondern bleibt eben auch in den Grenzen der vom Text gesetzten Rahmensituation.

8 Vgl. KILIAN, Jesaja 1-39, 15, ähnlich GÖRG, BN 22 (1983), 110.

einer 'Linieninterpretation', die das Problem einer Wertung noch gar nicht tangierte, sondern nur von der simplen Annahme ausging, daß tragende Akteure innerhalb eines Textzusammenhanges in ihrer von der Situation zugewiesenen Rolle bleiben, dürfte doch gezeigt haben, daß es sinnvoll und notwendig ist, sich über die Zusammenhänge genau Rechenschaft zu geben.

V. 1-2:

Die Verse 1-2, die zweifellos für sich zu nehmen sind, führen ein in die Situation, in der der ganze Bericht zu sehen ist; es ist der gemeinsame Angriff von Aram und Efraim auf Juda-Jerusalem und das dort herrschende Haus David. In dieser Situationsangabe fallen aber zwei Dinge besonders auf. Zum einen hält sie, obwohl soweit weder der Grund für das Unternehmen noch auch dessen Verlauf mit einem einzigen Wort erwähnt worden wäre, schon am Anfang fest, daß die Gegner erfolglos blieben. Dieser Bemerkung ist mit Sicherheit soviel zu entnehmen, daß der uns vorliegende Text aus der Zeit *nach* den Ereignissen stammen muß. Zum anderen zeichnet V. 2 - konträr zu V. 1b - ein offenbar realistisches Bild der Reaktion von König und Volk angesichts der erst *heraufziehenden* Gefahr. Damit wird eine Diskrepanz in der Darstellung erkennbar, da einmal der *Standpunkt des Nachher* eingenommen ist und dann wiederum der einer *Gleichzeitigkeit*. Auf den ersten Blick scheint dieser Wechsel noch wenig zu bedeuten und die bisher vorgelegten Lösungen werden auch relativ einfach damit fertig⁹. Betrachtet man freilich diese Art der Darstellung angesichts der vorhin beobachteten Diskrepanz zwischen V. 16 und V. 17, so erscheint sie in völlig anderem Licht. Auch dort war, u.z. eben am *Ende* der Einheit, dasselbe Moment einer Zeitverschiebung zu bemerken, daher wird man diesem wohl mehr Aufmerksamkeit schenken müssen. Es könnte immerhin sein, daß der Unterschied im Gesichtswinkel entscheidende Einsichten in die Genese

9 Da V. 1 zu einem guten Teil im Wortlaut mit 2 Kön 16,5 übereinstimmt, rechnet man mit einer Übernahme aus dem Königsbuch; mit ihr sollte die Erzählung von Jes 7 noch genauer in den geschichtlichen Zusammenhang eingeordnet werden (vgl. O. KAISER, Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1-12 (ATD 17), Göttingen⁵1981, 167, ähnlich WILDBERGER, Jesaja I, 268f.). Hat man das festgestellt, so erübrigen sich offenbar weitere Fragen. Nur KAISER, ebd., bemüht sich, die "historisierende Bearbeitung" insgesamt darzustellen, doch kann hier nicht darauf eingegangen werden.

des Berichtes vermitteln hilft, da er soweit einmal an den strategisch wichtigen Punkten von Anfang und Ende der Einheit zu vermerken ist.

V. 3-9:

Der folgende Teil ist ein Stück für sich; die Einleitung der Jahwe-Rede in V. 3 signalisiert den Neueinsatz, das Ende muß in V. 9 gesehen werden, weil anschließend eine neuerliche Redeeinleitung folgt (V. 10). Auch in sich ist das Stück gut gegliedert. Nach der Aufforderung zur Furchtlosigkeit (V. 4), folgt das eigentliche Wort zur gegebenen Situation des bevorstehenden Krieges. Es enthält im ersten Teil eine ausführliche Darlegung der gegnerischen Absichten (V. 5f.), wobei die Art der Präsentation selbst auch eine besondere Funktion hat. Denn wenn Jahwe den Plan der Gegner in Zitatform enthüllt, die Gegner also selbst zu Wort kommen läßt, so ist damit nicht nur die Zuverlässigkeit der Information entsprechend hervorgehoben, sondern indirekt auch betont, daß Jahwe, bestens Bescheid wissend um die Lage, auf der Seite des Ahas steht, da er ihm das Ansinnen der Gegner aufdeckt. Dieser angedeuteten Parteinahme für Ahas entspricht auch das folgende Jahwe-Wort, indem es dem gegnerischen Plan jede Erfolgsaussicht abspricht (V. 7). Während soviel im Gedankengang recht klar ist, bereitet die folgende Erläuterung (V. 8-9a) jedoch erhebliche Schwierigkeiten. Ist das einleitende וְ im Sinne einer Begründung zu verstehen, oder nicht doch eher als Einleitung zu einem Subjektsatz¹⁰? Hinzu kommt, daß die in V. 8a.9a geradezu monoton formulierte Erläuterung durch V. 8b störend unterbrochen wird. Unter historischen Gesichtspunkten stellt die in diesem Einschub gebotene präzise Angabe des Zeitpunktes, bis zu welchem Efraim vollständig zerschlagen sein wird, ein weiteres Problem dar¹¹. Doch wie immer die Angabe im einzelnen zu deuten sein wird, soviel ist ihr mit Sicherheit zu entnehmen, daß sie wiederum offensichtlich in Rückschau auf die Ereignisse in und um den syrisch-efraimitischen Krieg formuliert ist und damit ein weiteres Moment der Zeitverschiebung innerhalb unseres Textes belegt. Und selbst wenn in den Detailfragen zu V. 8-9a keine Übereinstimmung unter den Exegeten

10 Vgl. dazu die Diskussion des Problems bei KAISER, a.a.O., 135 Anm. 9, sowie O.H. STECK, Rettung und Verstockung. Exegetische Bemerkungen zu Jesaja 7,3-9, EvTh 33 (1973), 77-90, bes. 78ff.

11 Vgl. WILDBERGER, Jesaja I, 283.

herrscht, so kann man doch feststellen, daß ziemlich einhellig das Wort über die 'Häupter' der Gegner als *Unheilsbotschaft* für Aram und Efraim betrachtet wird¹². Freilich ist gleich dazu festzustellen, daß eine, im Gegensatz dazu, heilvolle Botschaft über die Zukunft Jerusalems und des Davidshauses eigenartiger Weise fehlt¹³. Statt dessen folgt in V. 9b eine Forderung, die sich an eine Mehrzahl richtet, deren 'Fortbestand' in einem Wortspiel von seltener Prägnanz und Dichte vom absolut gesetzten 'Glauben' abhängig gemacht wird. Nicht wenige Exegeten halten diese Forderung für den Höhepunkt der Aussage und sehen in ihrem Licht nicht nur das vorhergehende Stück, V. 3-9, sondern auch das folgende in V. 10-17. Daneben fehlt es freilich nicht an Stimmen, die den deutlichen Bruch zwischen V. 9a und V. 9b konstatieren¹⁴. Es ist ja in der Tat nicht zu übersehen, daß V. 9b nicht mehr Ahas allein anredet, wie es im vorhergehenden Abschnitt ganz klar der Fall ist. Daher muß man wohl den Schluß ziehen, daß V. 9b streng genommen nicht mehr bloß eine Botschaft für Ahas ist und es auch gar nicht sein will. Außerdem kann kein Zweifel darüber bestehen, daß sich die hier ausgesprochene Forderung nicht mit den vorangehenden, unbedingt gegebenen Zusagen vereinbaren läßt. Zu deutlich ist dort doch gesagt, daß den gegnerischen Absichten kein Erfolg beschieden sein wird, ohne daß diese Zusage von irgendeinem Verhalten des Königs abhängig wäre. Wenn dem so ist, so stellt sich die Frage, wem nun konkret diese Forderung gilt. Der unmittelbar voraufgehende Redeteil (V. 3-9a) gibt darauf keine Antwort. Innerhalb der ganzen Texteinheit aber ist es aufgrund von V. 2 keine Frage, daß nur der dort weiter gespannte Adressatenkreis Subjekt der Forderung sein kann¹⁵. Darüber

12 Sieht man im ׀-Satz die Begründung, so scheint das Jahwe-Wort darauf hinauszulaufen, daß der Plan der Gegner nicht bestehen werde, weil die Gegner "nur" die Häupter von Damaskus und Samaria sind. Ihnen stehe - so wird gewöhnlich fortgesetzt - der von Jahwe eingesetzte Davidide gegenüber, der von der Natansverheißung gestützt wird (vgl. z.B. SCHARBERT, a.a.O., 47f.). Leitet der ׀-Satz einen Subjektsatz ein, dann redet das Jahwe-Wort davon, daß die genannten Häupter nicht "weiter" bestehen werden. Als Hintergrund kann auch hier wieder 2 Sam 7 dienen (vgl. z.B. KAISER, a.a.O., 146f.).

13 Vgl. WILDBERGER, Jesaja I, 272f.

14 So zuletzt P. HÖFFKEN, Notizen zum Textcharakter von Jesaja 7,1-17, ThZ 36 (1980), 321-37, vorher schon sehr massiv J. BOEHMER, Der Glaube und Jesaja. Zu Jes 7,9 und 28,16, ZAW 41 (1923), 84-93.

15 So auch HÖFFKEN, ThZ 36 (1980), 324.

hinaus macht die Textgraphik den Bezug nach unten hin zu V. 13.14a deutlich, wo nun eindeutig das Davidshaus pluralisch angesprochen ist. Daraus ergibt sich aber die Frage, wie das Verhältnis zwischen der vom erweiterten Adressatenkreis gebildeten Linie (V. 2.13.14a.17) zu der von V. 9b nach V. 13 verlaufenden zu deuten ist. Ein enger Zusammenhang erscheint jedenfalls im Bereich der Möglichkeit. Für den Redeteil von V. 3-9a ergibt sich aber aus diesen Überlegungen, daß Jahwe wohl ausführlich davon redet, daß die Situation keinen Grund zum Verzagen für Ahas darstelle, da dem Plan der Gegner kein Erfolg beschieden sein werde. Ja, die Gegner stehen vielmehr selbst vor dem Untergang¹⁶. Angesichts des breit entfaltenen Planes der Gegner und der Botschaft Jahwes dazu fehlt aber doch ein Wort, das darüber hinaus *positiv* von der *Zukunft* von Ahas redete. Noch prägnanter formuliert: Ist V. 4-9a wirklich alles, was Jahwe trotz seiner ausdrücklichen Parteinahme für Ahas in dieser Notsituation zu sagen hat?

Bevor weitergegangen wird zum nächsten Abschnitt, seien noch kurz einige kleine Beobachtungen angefügt, die gerade mit Hilfe des Textblattes gut zu sehen sind. Dazu gehört einmal, daß die Aussageelemente innerhalb von V. 3-9 durchgehend in Paaren auftreten. So ist z.B. der Ort der Begegnung zweifach angegeben, die Mahnungen zu Ruhe und Furchtlosigkeit sind in Paare gegliedert, u.z. in ein positives und ein negatives, ebenso ist die Beschreibung der Gegner doppelt, u.z. sowohl in V. 4aßb, als auch in V. 5. Dasselbe Phänomen zeigt sich im Plan der Gegner (V. 6) und schließlich in prägnantester Form im Gotteswort von V. 7-9a. Vielleicht darf man auch noch hinzufügen, daß es angesichts dieser Struktur auch nicht zufällig sein dürfte, daß Jesaja nicht allein, sondern zusammen mit seinem Sohn Shear-Jaschub auftritt. Durch diese paarweisen Formulierungen entsteht gewiß an manchen Stellen der Eindruck einer Überladenheit des Textes, aber ob dieser Eindruck auch schon Eingriffe in den Text rechtfertigt, erscheint angesichts des durchgehaltenen Schemas mehr als fraglich¹⁷.

Unter literarischen Gesichtspunkten könnte man schließlich auch die viel behandelte Frage nach dem konkreten Ort der Begegnung zwischen Prophet

16 Dieser Aussageakzent ergibt sich gerade dann, wenn man V. 8a.9a als Subjektsatz liest.

17 Vgl. die Überlegungen von J. SCHREINER, Zur Textgestalt von Jes 6 und 7,1-17, BZ 22 (1978), 92-97.

und König betrachten. Es ist immerhin denkbar, daß die bildhafte Beschreibung der Gegner als "Holzscheite" und "rauchende Stummel", gesprochen an einem Ort mit reichlichem Wasser, eine symbolische Botschaft in sich trägt, insofern der Ort dann *zeichenhaft* die Gewißheit unterstreicht, daß mit dem baldigen 'Erlöschen' der Gefahr zu rechnen ist. Trifft diese Beobachtung zu, so ist es von sekundärer Bedeutung, ob man auch die konkrete *Stelle* rekonstruieren kann. Ebenso sekundär erscheint dann die Frage, zu welchem Zweck sich Ahas gerade dort aufgehalten haben könnte. So interessant der Zweck auch für die Rekonstruktion der Abläufe sein mag, wäre er für die Botschaft wesentlich, so hätte ihn der Erzähler wohl kaum übergangen.

V. 10-17:

Mit V. 10 beginnt ganz deutlich ein neuer Abschnitt, der sich allerdings - wie ηD^{η} andeutet - als Fortsetzung des vorherigen versteht. Für unsere Zwecke kann es zunächst gleichgültig sein, ob man sich die Fortsetzung innerhalb ein und desselben Auftritts vorstellen, oder nicht besser doch eine gewisse Zeit dazwischen ansetzen soll¹⁸. Die Einleitung in V. 10, die eine direkte Anrede Jahwes an Ahas nahelegt, findet allerdings im nachfolgenden Stück keine entsprechende Entfaltung, da plötzlich von Jahwe in 3.P. geredet wird; der Dialogpartner von Ahas kann somit nur der Prophet sein. Die Versuchung ist freilich groß, den abrupten Wechsel durch Textänderungen zu glätten, aber da eine solche Vorgangsweise sich auf keinerlei Texttradition stützen kann, muß wohl nach anderen Lösungen des Problems gesucht werden¹⁹. Die Dialogszene selbst weist eine sehr klare Struktur auf²⁰. Nach V. 11 erhält Ahas (wohl von Jesaja) ein nahezu unbegrenztes Zeichenangebot. Seine polare Struktur in der Entfaltung scheint alle Möglichkeiten zwischen "oben" und "unten" anzubieten. Nicht minder prägnant ist jedoch auch die Ableh-

18 Für die letztere Möglichkeit spricht sich SCHARBERT, a.a.O., 50, sehr vorsichtig aus, während WILDBERGER, Jesaja I, 268, für eine einzige Begegnung einzutreten scheint. Zu beachten ist freilich, daß seine Sicht durch die Konjektur in V. 10 wesentlich erleichtert ist.

19 GÖRG, BN 22 (1983), 110, denkt an einen "redaktionellen Eingriff()", BARTELMUS, ZAW 96 (1984), 58, nennt den Wechsel "gattungstypisch", da Jesaja mit seinem Orakel den König "zum Führer im Jahwe-Krieg" be-rufen möchte. Da Ahas aber nicht versteht, kommt es beim Zeichenan-gebot zu dieser 'verfahrenen Situation'.

20 Vgl. dazu GÖRG, BN 22 (1983), 112.

nung, die Ahas in V. 12 dem Angebot gegenüberstellt. Daraufhin antwortet Jesaja mit einer scharfen Verurteilung dieser Haltung (V. 13), die aber nicht - wie zu erwarten wäre - Ahas allein gilt, sondern dem ganzen "Haus David". In Frageform mit gesteigerter Folge wird die Ablehnung, für die Ahas allein verantwortlich ist, gar als ein 'Ermüden' Gottes hingestellt²¹ und in Konsequenz daraus in V. 14a zu einem Drohwort angesetzt, das nun ein von Jahwe selbst gesetztes Zeichen ansagen will. Diese Wendung der Dinge im Verlauf des Dialoges ist aber insofern überraschend, weil man nach der *Ablehnung* nicht wiederum ein "Zeichen" erwartet, das - vorwegnehmend gesagt - noch dazu nicht ohne weiteres negativ gesehen werden kann. Die Erwartung ginge nach der Ablehnung vielmehr dahin, daß eine Strafverfügung folgt. Daher sagt GÖRG mit Recht: "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."²² Daher stellt sich die Frage, warum das Zeichen dennoch dazwischengeschoben ist, wenn es dem vorangehenden Dialog gar nicht entspricht. Anders gesagt: Wieso beharrt der Text so sehr darauf, daß auf jeden Fall dieses "Zeichen" gegeben werden muß? War es etwa *vorher* schon da, sodaß es nicht mehr verdrängt, sondern nur mehr entsprechend *umrahmt* werden konnte, oder ist mit GÖRG damit zu rechnen, daß das Zeichen *später eingeschoben* wurde?²³

V. 14b-16 referiert das "Zeichen" selbst, das eben darin besteht, daß eine 'junge Frau' ein Kind zur Welt bringen wird, das den Namen Immanuel tragen soll. Bevor dieses Kind zu einer bestimmten Form von Wahlfreiheit erwachsen ist²⁴, wird das Land der beiden Könige, vor denen Ahas sich so fürchtet (- und das sind wohl die Gegner in diesem Krieg -), völlig verlassen sein. D.h. also, daß sich das Zeichen nach dem vorliegenden Textbestand²⁵ deutlich auf die gegebene Kriegssituation bezieht

21 Auf die betonte Verwendung der Gottesnamen mit entsprechenden Suffixformen wird immer wieder hingewiesen. Vgl. dazu auch GÖRG, a.a.O., 112. In diesem Zusammenhang sei nur angedeutet, daß auch die Einleitungssätze innerhalb unserer Einheit (V. 3.7.10.14. 17) mit den Gottesnamen zu spielen scheinen.

22 A.a.O., 113.

23 A.a.O., 112.

24 Eine Übersicht über die Möglichkeiten, wie man diese Wahlfreiheit verstehen könnte, bietet THOMPSON, ET 95 (1983/84), 68.

25 V. 16b wird häufig im Anschluß an G. FOHRER, Das Buch Jesaja, 1.Band (Jes 1-23), ZBK, Zürich-Stuttgart 21967, als "sprachlich und sach-

und offenkundig eine *unbedingte Verheißung* über den Ausgang enthält. Dazu kommt, daß es *Ahas allein* anspricht und den Tenor fortsetzt, der in der Szene von V. 3-9a angeschlagen ist. Verstärkt wird dieser Zusammenhang schließlich noch durch die Stichwörter $\gamma\iota\tau$ (V. 6), מ״ש (V. 4) und $\eta\lambda$. Angesichts dieser Sachlage stellt sich die Frage, ob das "Zeichen" etwa allein auf dem Hintergrund der dort gegebenen Zusagen zu deuten ist. Als "Zeichen" kann es ohnehin nur der Verdeutlichung solcher Zusagen dienen, nicht aber mit der Glaubensforderung von V. 9b verbunden werden. Dazu kommt schließlich, daß eben nach der vorangehenden Ablehnung alles andere als wiederum ein "Zeichen" zu erwarten wäre. Daß das "Zeichen" zum Angebot in mehrfachem Spannungsverhältnis steht, wird ohnehin immer wieder bemerkt. Zu nennen ist eben die singularische Anrede wenigstens in V. 16b (- auf מאמר wird noch zurückzukommen sein -), die den Plural von V. 13.14a nicht fortsetzt. Der Name des Kindes läßt sich ebenfalls schwer mit dem vorangehenden Spiel mit den Gottesnamen vereinbaren und außerdem ist das "Zeichen" weder 'aus der Höhe' noch 'aus der Unterwelt', also in irgendeiner Weise außergewöhnlich, sondern ein Ereignis des Alltags. Schließlich sei auch nochmals auf die Spannung zwischen der Einleitung (V. 14a) und dem "Zeichen" selbst verwiesen²⁶. Es bleibt noch V. 17. Nach dem, was oben zur Übersetzung und der daraus sich ergebenden Botschaft zu sagen war, ist klar, daß dieser Vers trotz seiner Intention, die Deutung des "Zeichens" fortzusetzen, nicht genuin mit V. 16 zusammenhängen kann. V. 17 blickt im Gegensatz zu V. 16, der noch ganz im Geschehen des syrisch-efraimitischen Krieges verhaftet ist, voraus auf die 'kommenden Tage', die - denen von V. 16 zwar vergleichbar - jedoch von einem neuen Krieg geprägt sein werden. Entsprechend dieser Perspektive ist auch der Adressatenkreis ausgedehnter. Insofern aber steht er in engerem Zusammenhang mit V. 13.14a. Dieser Zusammenhang wird noch dadurch verstärkt, daß V. 17 jene Konsequenzen darstellt, die nach der Ablehnung

lich unmöglich" qualifiziert und ausgeschieden (vgl. KILIAN, Jesaja 1-39, 15). Ein solches Urteil unterstellt aber, daß der Text durch die Hände von Glossatoren gegangen ist, die weder ihrer Muttersprache mächtig, noch auch in den "Sachen" bewandert waren. Ob ein solches Urteil aber aus der Distanz von mehr als zwei Jahrtausenden sinnvoll ist, bleibe dahingestellt!

26 Eine ziemlich radikale Lösung vertritt STRAUSS, a.a.O., 49, indem er V. 15.16 und V. 17 als 'fortschreibende Interpretation' versteht. Für den verbleibenden Text "sind auch die Alternativen etwa von Heil oder Unheil ... zunächst einmal gegenstandslos".

des Zeichens zu erwarten sind, in V. 14b-16 aber nicht folgen. Daher ist der Schluß zu ziehen, daß V. 17 sprachlich und sachlich zur Szene vom Zeichenangebot, nicht aber zum "Zeichen" selbst gehört.

4) Überlegungen zur Genese von Jes 7,1-17

Die vorangegangenen Überlegungen zu Struktur und Gedankengang des Textes dürften deutlich gezeigt haben, daß die Erzählung wohl nicht aus einem Guß ist. Vor allem war zu bemerken, daß auf der einen Seite an mehreren Stellen ganz betont der *Kreis der Angesprochenen* über Ahas hinaus erweitert wurde, obwohl im Geschehensablauf selbst kein direkter Anlaß dazu zu erkennen war (V. 9b.13.14a). Auf der anderen Seite war festzustellen, daß gerade am Anfang und am Ende der Einheit ein *anderer zeitlicher Standpunkt* eingenommen war als der in der Erzählung sonst vorherrschende. Ist dieser dadurch gekennzeichnet, daß das Geschehen um den syrisch-efraimitischen Angriff vom Standpunkt der *Gegenwart* aus gesehen wird, so gehört demgegenüber in V. 1b (8b) und V. 17 der Angriff bereits der *Vergangenheit* an. Ja, nach V. 17 steht bereits eine andere, der früheren vergleichbare Bedrohung im Vordergrund. Fragt man aber, ausgehend von V. 17, welche *Ursache* diese neuerliche Bedrohung habe, so wird man - wie oben gezeigt - zurückverwiesen auf die Szene von V. 11-14a. D.h. die Ablehnung des vorerst so großartigen Zeichenangebotes bewirkt das Umschlagen der Haltung Jahwes²⁷ gegenüber dem König, seinem Haus und seinem Volk, sodaß sie jetzt alle zusammen mit entsprechenden Konsequenzen zu rechnen haben. Fragt man aber noch weiter, woher die Ablehnung ein solches Gewicht erhält, dann wird man im Text zurückgeführt auf die Forderung von V. 9b, denn erst wenn sie vorausgesetzt ist, erhält die Ablehnung den Charakter einer Demonstration des Unglaubens und zieht daher notwendig jene Bedrohung des 'Bleibens'²⁸ nach sich, wie sie V. 17 vor Augen stellt. Da zudem die Forderung von V. 9b nicht bloß Ahas gilt, ist es folgerichtig, daß dieser größere Adressatenkreis auch durch den beispielhaften Unglauben seines Repräsentanten in die Folgen hineingezogen wird.

27 Auf literarischer Ebene erscheint der Umschwung im Verhältnis zwischen Gott und König gerade in V. 11-13 sehr schön durch die nuancierte Verwendung der Gottesbezeichnungen ausgedrückt.

28 Daß der syrisch-efraimitische Krieg gerade für Ahas auch schon eine ausgesprochene Bedrohung des 'Bleibens' war, zeigt allein V. 6 deutlich genug.

Diese Überlegungen zeigen somit, daß der 'zeitverschobene' V. 17 untrennbar mit den pluralischen Stücken zusammengehört und daß diese, für sich betrachtet, auch einen folgerichtigen Ablauf ergeben, da ein Stück auf dem anderen aufbaut.

Wendet man den Blick den *singularischen*, dem Geschehen zeitgleich sein wollenden Stücken zu, so macht man nicht nur die Feststellung, daß sich in ihnen keine irgendwie geartete Forderung findet, sondern auch, daß Jahwe hier bedingungslos und durchgehend auf der Seite des Königs zu stehen scheint und ihm die Rettung aus der bestehenden Gefahr zusagt. Damit ergibt sich gegenüber den pluralischen Stücken ein wesentlicher Unterschied im Verhältnis zwischen Jahwe und König, der eine ganz andere Ausrichtung verrät.

Daher kann aus diesen Erwägungen jetzt der Schluß gezogen werden, daß die verschieden ausgerichteten Stücke innerhalb der Einheit auch *verschiedene Stufen im Wachstum* darstellen. Nimmt man hinzu, daß V. 17 mit dem späteren zeitlichen Standpunkt nicht von den Pluralstücken zu trennen ist, so bedeutet das, daß diese in der Genese auch die *spätere Stufe* ausmachen müssen. In groben Umrissen ergibt das, daß V. 3-9a (- natürlich mit Ausnahme von V. 8a -) und V. 14b-16 die frühere, in die "Gegenwart" des syrisch-efraimitischen Krieges gehörenden Stücke sind, während V. 9b.11-14a und V. 17, sowie auch V. 1b der späteren Schicht zuzuordnen sind²⁹.

Mit diesem Ergebnis sind zwar noch längst nicht alle Fragen der Literarkritik abgedeckt, da noch zu bedenken wäre, ob nicht die frühere Stufe wenigstens im Zuge der Verbindung mit der späteren Veränderungen erfahren hat, aber es ist weder im Bereich der Möglichkeiten noch auch Absicht die-

29 V. 8b mit seiner punktuellen Zeitangabe ist ein eigenes Problem. Rechnet man ihn genuin der späteren Schicht zu, u.z. so, daß man in der Angabe ein 'vaticinium ex eventu' sieht, dann würde das zur Folge haben, daß die zweite Schicht erst zu diesem Zeitpunkt entstanden wäre. Die andere und wohl vorzuziehende Möglichkeit ist die, daß man V. 8b mit jenen Ergänzungen zusammenbringt, die - wie die Nennung Ägyptens etwa in V. 18 (vgl. dazu WILDBERGER, Jesaja I, 303f) - noch später in den Text gekommen sind und den Verlauf der weiteren Geschichte nachtragen. Denkbar ist auch, daß zu diesen Konkretisierungen אֵת מֶלֶךְ אַשּׁוּר aus V. 17 gehört. Die zweite Möglichkeit zur Deutung von V. 8b hätte für sich, daß unsere zweite Schicht nicht in eine Zeit verlegt werden müßte, da der gefährlichste Augenblick der assyrischen Bedrohung schon vorüber war.

ser Studie, allen diesen Einzelheiten nachzugehen. Nicht verzichten kann sie jedoch darauf, den am Anfang in V. 1b festgestellten Anknüpfungspunkt in seiner Umgebung (V. 1-2) zu diskutieren, zumal in V. 2 auch der erweiterte Adressatenkreis auftritt. Sieht man die beiden Verse näher an, so ist als erstes festzuhalten, daß V. 1 insgesamt aufgrund seiner nahezu wörtlichen Übereinstimmung mit 2 Kön 16,5 verdächtig ist. V. 2 weist zwar den erweiterten Adressatenkreis auf, gibt sich aber vom zeitlichen Standpunkt her als realistische Darstellung der Reaktion in Jerusalem und am Königshof angesichts der Nachricht vom Anrücken der Gegner. Scheint somit die Lösung darin zu liegen, V. 1 ganz der späteren Schicht zuzuschreiben, so sperrt sich dagegen doch der Umstand, daß die Einführung des hauptsächlichen Adressaten Ahas nicht gut erst mit V. 3 erfolgen kann, und daß V. 2 allein keinen entsprechenden Erzähleinsatz aufweist. Daher scheint es geraten, nur den mit 2 Kön 16 übereinstimmenden Teil der Bearbeitung zuzuweisen, wobei aber durchaus die Frage offen bleiben kann, ob 2 Kön 16,5 nach Jes 7,1 gestaltet wurde, oder umgekehrt. Bei V. 2 erweckt die Beschreibung der Angstreaktion zwar den Eindruck, die Stimmung zu Anfang des Krieges gut eingefangen zu haben, aber der Vergleich, daß die 'Herzen zittern wie die Bäume des Waldes im Wind', könnte durchaus auch abschätzig gemeint sein. In diesem Fall wäre in dieser Beurteilung der Reaktion schon der Keim für das spätere 'Versagen' des Königs gelegt. Nimmt man 8,6 hinzu, so gewinnt diese Möglichkeit noch an Gewicht, aber für eine klare Entscheidung scheint es doch nicht zu reichen. Kann V. 2 also in seinem Bestand unangetastet bleiben, so bedeutet das, daß die pluralische Schicht hier ihren Anknüpfungspunkt für die Ausweitung vorgefunden hat, d.h. die hier von יָרֵד וַיִּבְרַח und וַיִּבְרַח ausgehenden Linien sind sekundär. Damit wäre auch schon das Nötigste zu V. 1-2 gesagt.

5) Folgerungen

Auch wenn im vorhergehenden Abschnitt eine weitere Diskussion des Bestandes der Grundstufe unseres Textes ausgeklammert wurde³⁰, so können

30 Bei einer kritischen Durchleuchtung von V. 3-9a würde sich kaum mehr ergeben, als daß in einigen Fällen mit der Möglichkeit der Auffüllung des Textes gerechnet werden könnte (vgl. SCHREINER, BZ 22 (1978), 95ff). Das würde dann heißen, daß die oben gezeigte, paarweise Gliederung der Aussagen Produkt dieser Auffüllungen wäre, durch die aber

doch vom vorgelegten Modell der Genese her wesentliche Folgerungen für das Verständnis gezogen werden, die in erster Linie - wie leicht zu sehen ist - das vieldiskutierte "Zeichen" betreffen. Aus dem Ergebnis der obigen Überlegungen folgt, daß das "Zeichen" im Rahmen des ursprünglichen Bestandes im Anschluß an V. 9a zu sehen ist, bzw. die unmittelbare Fortsetzung von V. 10 darstellt. Das bedeutet, daß mit dem "Zeichen" Ahas direkt angesprochen ist, daher kann die *המלך* nur eine Frau von Ahas sein, das Kind, das geboren wird, nur sein Sohn, dem er, Ahas, den Namen Immanuel gibt. Die umstrittene Verbform *המלך* ist also aufgrund von V. 10, bzw. wegen des allgemeinen Duktus des Grundbestandes, der sich eben durchgehend als direkte Anrede an Ahas ausweist, nur als 2.P.Sg.m. zu deuten, wie es übrigens auch LXX tut. Die vorgeschlagene Erklärung der Genese unseres Textes ergibt also auch bezüglich der "wohl umstrittenste(n) Bibelstelle"³¹ eine sehr klare Antwort, die im Rahmen der Grundschicht nicht nur eine eindeutige Entgegnung Jahwes auf den Plan der Gegner in V. 6 darstellt, sondern auch V. 7-9a, also das Wort Jahwes über die Gegner, entsprechend beleuchtet. In diesem Zusammenhang stellt nämlich die Ankündigung der Geburt eines Sohnes die Zusicherung Jahwes dar, daß Ahas und seinem Haus Zukunft beschieden sein werde. Die oben aufgeworfene Frage, ob V. 7-9a wirklich alles ist, was Jahwe in dieser Situation zu sagen hat, muß also mit einem klaren Nein beantwortet werden, weil V. 14b-16 dazugehört. Dem widerspricht nicht, daß V. 10 eine eigene Einleitung voranstellt, weil damit nur das Wort für Ahas besonders abgehoben wird; die Formulierung mit *המלך* unterstreicht dazu den Charakter

keine wesentlich neuen Informationen hinzukommen. Angesichts dieser Tatsache scheint daher ein solcher Arbeitsgang ziemlich unnötig zu sein, weil er damit zur Frage der Genese der Einheit nichts wesentlich Neues beiträgt. Nicht viel anders ist die Sachlage in V. 14b-16. Auch wenn "(...) der sekundäre Charakter von V. 15 keiner weiteren Begründung (bedarf)" (GÖRG, BN 22 [1983], 110), daher also mit einer Bearbeitung dieses Stückes gerechnet werden müßte, ändert sich damit für das "Zeichen" selbst kaum etwas. Viel wesentlicher wäre m.E. die Frage, wie das Verhältnis des "Zeichens" von Kap. 7 zu dem vom Jesajasohn in Kap. 8, sowohl auf historischer als auch auf literarischer Ebene, zu bestimmen ist. Schließlich enthält ja auch die Deutung in 8,4 eine Botschaft über den Ausgang des Krieges, eine ebenso positive übrigens, und außerdem scheint es vor allem auf dieser Ebene ertragreich, die jeweils angegebenen Zeitpunkte (- 'Vater', 'Mutter' sagen, bzw. 'Böses verwerfen und Gutes erwählen' -) weiter zu diskutieren. Dazu wäre schließlich die grundsätzliche Frage zu bedenken, warum es überhaupt zu zwei Kindern kommt.

31 So die bekannte Charakterisierung der Stelle durch M. BUBER, *Der Glaube der Propheten*, Zürich 1950, 201.

der Fortsetzung. Aufgrund dieser Ergebnisse stellt sich natürlich die Frage, ob man bei V. 14b-16 überhaupt noch von einem "Zeichen" reden soll und nicht viel eher von einem *Geburtsorakel*, was übrigens auch die Form nahelegt³². Die Deutung als "Zeichen" wird nämlich erst von der *späteren Schicht* hereingebracht, während die Grundschrift sie eher ausschließt, weil es primär um die Zusage des Bestehens geht, sodaß also die Bezeichnung "Geburtsorakel" den Sachverhalt besser trifft. So gesehen fällt wiederum ein Licht auf V. 8a.9a, weil sich das Verständnis als Subjektsatz umso mehr nahelegt. Während nämlich der Bestand der Häupter von Damaskus und Samaria verneint wird, erhält Ahas die Zusage der Geburt eines männlichen Sprosses, der - auch wenn es nicht Hiskija sein sollte - zumindest potentiell Thronfolger sein kann³³.

Zur Abrundung der hier nur knapp formulierten Folgerung ist noch übrig, die Arbeitsweise der durch die zweite Schicht erfolgten Redaktion zu skizzieren, denn dabei dürfte sich nochmals zeigen, daß das vorgeschlagene Modell sich auch in dieser Frage bewährt.

Wesentliches Merkmal der zweiten Schicht ist - wie oben gezeigt - der zeitlich spätere, nach den Ereignissen des syrisch-efraimitischen Krieges liegende Standpunkt³⁴. Dieser bedeutet, daß den Bearbeitern³⁵ nicht

- 32 Vgl. dazu W. BERG, Die Identität der "jungen Frau" in Jes 7,14.16, BN 13 (1980), 7-13. Unsere Deutung kommt dem insofern entgegen, als nun auch der Akt der Namensgebung dieser Form besser entspricht. Wenn BERG, a.a.O., 9, zu den Parallelen zur Namensgebung, Gen 16,11; 17,19 bemerkt, daß "(...) es immer die Mutter (ist), von der ausgesagt wird, daß sie dem Sohn den genannten Namen geben wird", so stimmt das bei Gen 17,19 sicher nicht. Es ist vielmehr immer so, daß der jeweils Angesprochene die Namensgebung vollzieht, in unserem Fall hier eben Ahas.
- 33 Die historische Frage, ob Hiskija dieser angekündigte Immanuel gewesen sein kann oder nicht, muß uns hier nicht beschäftigen, weil sich daraus nicht viel für die Genese des Textes ergibt. Wohl aber kann man feststellen, daß - historisch gesehen - nie ein Immanuel den Thron bestieg. Vielleicht hat gerade auch dieser Umstand dazu beigetragen, daß diese Figur für eine Weiterinterpretation offen blieb und in weiterer Folge messianischen Charakter annehmen konnte. Unsere Interpretation von Jes 7 unterstreicht diese Möglichkeit insofern, als kein Zweifel an der königlichen Abstammung des Immanuel sein kann.
- 34 Wie weit der Standpunkt von den Ereignissen des syrisch-efraimitischen Krieges entfernt ist, läßt sich schwer sagen. V. 17 gibt aber zu erkennen, daß auf jeden Fall die Auseinandersetzung mit Assur wenigstens in greifbarer Nähe sein muß. Von daher ergibt sich zumindest ein ungefährer 'terminus a quo'.
- 35 Wer diese Bearbeiter sind, kann verständlicherweise auf der Basis dieses Textes allein nicht erwogen werden.

nur die Kenntnis des Ausgangs zuzugestehen ist, sondern viel mehr noch die Kenntnis der von Ahas betriebenen Politik zur eigenen Rettung. Da diese nicht der prophetischen Botschaft der Grundschrift entsprach und offenbar Folgen mit sich gebracht hat, die den Bearbeitern deutlich vor Augen stehen (V. 17!), legt sich nahe, die Absicht der Bearbeitung darin zu sehen, die Ursache theologisch im ursprünglichen Bericht zu verankern. Die Bearbeiter gingen dabei so vor, daß sie nach dem Wort über die Gegner mit V. 9b die Forderung des 'Glaubens' einfügten und daran die Bedingung des 'Bleibens' knüpften! Die konkrete Stelle der Einfügung ist dabei die denkbar günstigste, denn mit dem Wort über die Gegner lag so weit schon eine Ankündigung vor, an der sich der 'Glaube' des Ahas bewähren hätte können, sich aber - wie die Bearbeiter wissen! - nicht bewährt hat. Um das in theologischer Weise darzustellen, fügen sie die Szene vom Zeichenangebot ein, in der sich also erweisen soll, was Ahas von der Ankündigung hält. Dabei mußte die Szene so gestaltet werden, daß darin sowohl das hohe Maß des Unglaubens auf der Seite des Ahas, wie auch das - historisch gesehen - entsprechende Maß der Folge, das den Bearbeitern bereits vor Augen steht, zum Ausdruck kam. Um beides zu erreichen, wurde das Zeichen so überdimensional stilisiert³⁶. Nun folgt auf diese Szene bekanntlich überraschenderweise nicht gleich das Urteil, sondern - als "Zeichen" eingeführt - das ursprüngliche "Geburtsorakel" mit einer Deutung, die neuerlich den Untergang der jetzigen Gegner bestätigt (V. 16), und erst dann die eigentliche Folge der Ablehnung. Dieser zunächst unverständlich erscheinende 'Bruch' erklärt sich wohl dadurch, daß in den Augen der Bearbeiter dieses Orakel gerade in und mit der auch für *sie schon erfüllten Botschaft vom Untergang (und der Exilierung) der Feinde als früher schon von Jahwe selbst gesetztes "Zeichen"* dafür gelten kann, daß auch die *Folgen* der Ablehnung ganz gewiß kommen werden³⁷. D.h., das Geburtsorakel wurde in entscheidender Weise umgeprägt und in ganz neuer Funktion verwendet, u.z. so, daß offenbar keine Veränderung notwendig war.

36 Vielleicht darf man hinzufügen: 'damit Ahas sicher daran scheitert'.

37 Das Moment der Erfüllung, mit dem die Bearbeiter operieren, ist umgekehrt wohl auch als der Punkt zu sehen, der ihrer Weiterinterpretation Legitimität und Autorität verleiht. D.h. das "Zeichen" legitimiert nicht nur den Inhalt der Weiterinterpretation, sondern auch den Akt. Das ist m.E. ein sehr wichtiger Punkt, denn die literarkritische Arbeit sollte nicht bloß Wachstumsstufen unterscheiden, sondern (- dann und wann wenigstens -) auch zeigen, worin sich der Anspruch der Bearbeitung, legitime Fortschreibung zu sein, gründen könnte. Vgl. oben Anm. 25.

Wenn dem aber so ist, so bedeutet das wiederum, daß die gewiß 'kommenden Tage' von V. 17 in engem Bezug zu den 'früheren' des syrisch-efraimitischen Krieges zu sehen sind. Daher ist es kaum zuviel gesagt, wenn sich damit neuerlich bestätigt, daß למלים סדר אפרים מעל יהודה nur das *Ende der 'früheren Bedrohung'* meinen kann, weil nur dadurch die Rede von einer *neuerlichen* freigesetzt wird.

Damit schließt sich für diese Studie der Kreis, weil sie an den Punkt zurückkommt, der einen neuen Einstieg in die Problematik der Genese des Textes ermöglichte und eigentlich zu einer überraschend einfachen Erklärung führte. Daß diese entscheidend von der gewiß mühevollen Erstellung des Textblattes angeregt wurde und schließlich aus dem wiederholten Überdenken der Linien³⁸ erwuchs, braucht nicht verschwiegen zu werden.

38 Wenn die Linien mahnen, die größeren Zusammenhänge nicht aus den Augen zu verlieren, so unterstreichen sie nur, was der verehrte Jubilar in vielfacher Weise in seinen Schülern grundgelegt hat.

Prof. Dr. Arnold Gamper
zum 60. Geburtstag

Im Horizont der Gottesfurcht
Stellungnahmen zu Welt und Leben in der alttestamentlichen Weisheit^{*)}

Johannes Marböck - Graz

Es ist begreiflich, daß ein Buch wie das Alte Testament mit der großen Spannweite seiner Geschichte und seiner Botschaft in den vielfältigen Umbrüchen der Zeit gerne als Zeuge angerufen wird, als μάρτυς, der dabei auch zum Märtyrer werden kann. Dies gilt nicht bloß für die Diskussion um Gewalt und Frieden, sondern auch für ein anderes schon lange bewegendes Thema unserer Tage, für die Stellung des Menschen zur Welt. Auf die Begeisterung für eine durch Gen 1 menschlichem Zugriff und Fortschritt freigegebene Welt als "secular city"¹ folgten scharfe Angriffe auf denselben Text als Grund der gnadenlosen Ausbeutung der Schöpfung durch den vom Christentum geprägten Menschen². In der folgenden Auseinandersetzung ist geradezu in einer Flut von Beiträgen versucht worden, neue, positive Impulse zur Bewältigung der Überlebenskrise, zum biblischen

*) Der Beitrag stellt die überarbeitete Fassung eines Gastvortrages an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien im Rahmen des Colloquium Biblicum Vindobonense am 19.10.1984 dar. Er sei Univ.-Prof.P.Dr.Arnold Gamper in Hochachtung und Verbundenheit gewidmet.

1 COX,H., Stadt ohne Gott? Stuttgart-Berlin²1967.

2 Publikumswirksam wurde vor allem AMERY,C., Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek bei Hamburg 1972; vgl. etwa S.17f zu Gen 9,12-15. Eine Darstellung der Diskussion bietet jetzt AUER,A., Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion, Düsseldorf 1984.

Weltverständnis und zum Umgang mit ihr aus Texten des Alten Testaments zu gewinnen³.

Im folgenden soll etwas abseits von unmittelbaren Tagesfragen versucht werden, der Stellungnahme zur Welt in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur ein wenig nachzuspüren.

Vorbemerkungen

Erörterungen zum offenbar allezeit spannungsreichen Thema Welt und Leben im Alten Testament stehen freilich vorerst vor der Tatsache, daß das hebräische Lexikon einen umfassenden Begriff Welt als kosmologischen oder theologischen Terminus nicht kennt. Exilisch-nachexilische Texte sprechen z.B. von JHWH als "Schöpfer des A l l s" (Jer 10,16; 51,19; vgl. auch Jes 44,24; 45,7; Ps 103,19), der nach Ps 8,7 dem Menschen "alles" zu Füßen gelegt hat. Kohelet stellt in den beiden Rahmenversen 1,2 und 12,8 "alles" (hakkol) unter das Verdikt des großen "nichtig". - Auch Werk J H W H s für die gesamte Schöpfung, ihre Fülle wie für einzelne Teile wäre hier zu nennen (vgl. Ps 8,4.7; 103,22; 104,24.31); ma'ašeah kann auch Tun und Werk des Menschen bzw. seiner Hände in der Welt bezeichnen⁴. κόσμος als Ausdruck für das Gesamt der Welt bzw. Schöpfung begegnet erst in der griechischen Literatur des Judentums wie der Sapientia Salomonis oder im zweiten Makkabäerbuch 7,9.23 im Hinweis der makkabäischen Mutter auf den Schöpfer der Kosmos⁵. Die hebräische Bibel vermag sich dem Ganzen der

3 Aus der Fülle der Literatur sei nur auf einige neuere zusammenfassende Darstellungen mit weiterführender Literatur verwiesen: STECK, O.H., Welt und Umwelt, Bibl. Konfrontation, Stuttgart 1978; PREUSS, H.D., Biblisch-theologische Erwägungen eines Alttestamentlers zum Problemkreis Ökologie, ThZ 39 (1983) 68 - 101; ZENGER, E., Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der Priesterschriftlichen Urgeschichte, SBS 112, Stuttgart 1983 sowie einige Beiträge in der von GEYER, H.-G., u.a. herausgegebenen Festschrift für H.J.Kraus: "Wenn nicht jetzt, wann dann?" Neukirchen 1983; KOCH, Kl., Gestaltet die Erde, doch heget das Leben. Einige Klarstellungen zum dominium terrae in Genesis 1, ebd. 23-26 sowie OTTO, E., Schöpfung als Kategorie der Vermittlung von Gott und Welt in Biblischer Theologie, ebd. 53-68.

4 Vgl. SAUER, G., THAT I, 830 zu kol/hakkol sowie VOLLMER, J., THAT II, 368 zu ma'ašeah.

5 κόσμος als Übersetzung für das Himmelsheer: vgl. Gen 2,1; Dtn 4,19; Jes 13,10; 24,21.

Welt sonst nur hymnisch aufzählend wie z.B. in den Psalmen 104; 148; 150,6, in den Gottesreden des Ijobbuches, in der polaren Ausdrucksweise des Merismus "Himmel und Erde" (Gen 1,1; 2,4) oder schlicht im Reden von einzelnen Bereichen des Lebens und der Welt anzunähern.

Diese Rede geschieht demnach auch in einer Vielfalt von Überlieferungen mit ihrer Eigenart und Zielsetzung⁶: in den fundamentalen Schöpfungsaussagen im Zusammenhang des jahwistischen und priesterschriftlichen Geschichtswerkes im Pentateuch; in der Thematik des Landes im deuteronomistischen Geschichtswerk⁷, in der prophetischen Botschaft von den Konsequenzen der Wirklichkeit JHWHs für das rechte Verständnis der Wirklichkeit der Welt, für Verantwortung und Hoffnung⁸, im Lobpreis der Schöpfung in den Psalmen⁹ und in den Weisheitsschriften.

Wenn bei der Vielschichtigkeit der Stellungnahmen und Modelle mit Vorsicht zusammenfassend so etwas wie ein Proprium zum Thema Welt und Leben im Alten Testament formuliert werden darf, sind es folgende Einsichten bzw. Erfahrungen: die Schöpfung und ihre Lebensbereiche begegnen dort dem Menschen nicht als neutrale Objekte, Gegenstände wissenschaftlichen Erkennens und technisch-zweckhaften Verfügens¹⁰; vielmehr ist der Mensch nach Gen 1 und 2 zugleich mit allem Lebendigen unmittelbar auf den Schöpfer als tragenden Grund angewiesen und bezogen, der allem Leben und Lebensrecht gewährt¹¹, ohne darin aufzugehen. (Auch die "Weltbilder" im Alten Orient und im Alten Testament weisen stets über die empirische Wirklichkeit eines geschlossenen Systems hinaus in die Sphären abgründiger Bedrohung bzw. göttlichen Lebens)¹². Nur

6 Eine kurze Gesamtschau bietet ZIMMERLI, W., Die Weltlichkeit des Alten Testaments, Göttingen 1971; vgl. auch WOLFF, H.W., Anthropologie des Alten Testaments, München 1973.

7 PREUSS, Biblisch-theologische Erwägungen, 89 A.31.

8 S. vor allem WOLFF, H.W., Jahwe und die Götter in der alttestamentlichen Prophetie. Ein Beitrag zur Frage nach der Wirklichkeit Gottes und der Wirklichkeit der Welt, in: WOLFF, H.W., Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 22, München 1973, 418-441.

9 Vgl. die grundsätzlichen Überlegungen bei STECK, O.H., Der Wein unter den Schöpfungsgaben. Überlegungen zu Psalm 104, TrThZ 87 (1978) 173-191 sowie OTTO, E., Schöpfung als Kategorie der Vermittlung, 53-68.

10 STECK, Welt und Umwelt, 103f; PREUSS, Biblisch-theologische Erwägungen 78, 85, 92.

11 STECK, Welt und Umwelt, 81f, 112, 114.

12 KEEL, O., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Neukirchen 1972, 13-47 und GESE, H., Die Frage des Weltbildes, in: GESE, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, BETH 78, München 1977, 202-222.

im Wissen um seine "Mitgeschöpflichkeit", um das ihm selber gewährte Leben, kann der Mensch seine Verantwortung vor Gott für die Schöpfung wahrnehmen. Damit sind der Mensch, die Bereiche der Welt und Jahwe zu einer sehr komplexen Wirklichkeit verschränkt und nicht voneinander zu lösen oder völlig unabhängig voneinander zu betrachten.

Wenn auch die Weisheit von den übrigen alttestamentlichen Traditionen nicht völlig isoliert werden sollte¹³, stellt sie durch die weithin fast völlig fehlende Bezugnahme auf die geschichtlichen und kultischen Traditionen Altisraels doch eine sehr eigenständige Denkbewegung dar, deren Einordnung und Wertung im Gesamt einer alttestamentlichen Theologie bis zur Stunde diskutiert ist¹⁴. Solche Weisheit als "Wirklichkeitserkundung, die sich auf Natur und Menschenleben erstreckt", die dort Ordnung entdeckt, "die sie zu Regeln verdichtet oder im Kosmos als Mirabilia bestaunt", wie W.Zimmerli formuliert¹⁵, scheint gerade von ihrer Zielsetzung her für ein Urteil über Welt und Leben im Alten Testament aufschlußreich. Die große Verschiedenartigkeit der Schriften bezeugt einen langen und vielgestaltigen Umgang mit den Bereichen des Menschen und der Natur, in dem Erfahrungen und Urteile gereift sind.

Im folgenden soll versucht werden, einigen Linien der (Denk-)Bewegung dieser Wirklichkeitserkundung zu folgen und einige ihrer charakteristischen Ergebnisse dabei zu skizzieren, wie sie in Form und Inhalt des Spruchbuches, bei Ijob, Kohelet, Jesus Sirach und der Weisheit Salomos zur Sprache kommen.- Wenn Carlos Mesters als Bibelwissenschaftler für etwa 700 Bibelgruppen in einer brasilianischen Diözese einen Bibelkurs entworfen hat, in dem er unter dem Titel "Weisheit des Volkes" bei Texten der alt-

13 Vgl. die abwägende Haltung bei PLÖGER in seiner Einleitung zum Buch der Sprüche, BKAT XVII, Neukirchen 1984, XXIf u. XXX-XXXVII sowie ZIMMERLI, W., Biblische Theologie I, TRE 6, 450.

14 Vgl. die sehr kritischen Stellungnahmen bei PREUSS, H.D., Erwägungen zum theologischen Ort der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, EvTh 30 (1970) 393-417; ders., Alttestamentliche Weisheit in christlicher Theologie? in: BREKELMANS, C., (Ed.), Questions disputées d'Ancien Testament, BETHL 33, Gembloux-Leuven 1974, 165-181. Einen gedrängten Überblick zu dieser Diskussion s. bei REVENTLOW, H.G., Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie, EdF 173, Darmstadt 1982, 183-201.

15 ZIMMERLI, TRE 6, 450; vgl. auch VON RAD, G., Weisheit in Israel, Neukirchen 1970, 49.153-165 und 390-405.

testamentlichen Spruchweisheit ansetzt¹⁶, mag dies ein kleiner Hinweis sein, Urteil und Praxis der Weisen Israels auch für uns nicht leichtfertig zu übergehen.

1. Wirklichkeitserkundung - Leben - Gottesfurcht in den Proverbien.

Eine sachgerechte Annäherung an die Vielfalt der in den einzelnen Sammlungen enthaltenen Unterweisung, die - bei aller Schwierigkeit einer Datierung - zweifellos zumindest einen Teil der Königszeit und die nachexilische Periode umfaßt¹⁷, kann nur auf dem von G.von Rad meisterhaft vorgezeichneten Weg der Zuwendung zur Wirklichkeitserkenntnis in den Einzelsprüchen geschehen, die den Hauptteil des Spruchbuches ausmachen und durch die Lehrreden K.1-9 und wohl auch durch Spr 31,10-31 Rahmung und Schlüssel für das Verständnis gefunden haben.

Ein erstes beachtenswertes Phänomen, das bei einem Blick auf die Vielfalt der Einzelthemen und Aussagen in den verschiedenen Sammlungen zutage tritt, ist die große Offenheit, das Interesse, wenn man will eine gewisse Leidenschaft für die gesamte Wirklichkeit des Lebens, und zwar gerade im Konkreten, vom Kleinsten bis zum Größten. Hierin unterscheidet sich das Spruchbuch bei allem Erbe internationaler Weisheit von der stark an Stand und Klasse des Schreibers bzw. das Milieu des höfischen Beamten gebundenen Weisheit Ägyptens¹⁸. In Israel ist Raum und Interesse für Arbeit in der Landwirtschaft und Sorge um das Vieh wie für Handel und Bürgerschaft, für den kleinen Raum des Hauses, der Familie wie für Verantwortung in der Öffentlichkeit, in der Rechtsprechung in Staat und Volk bis hinauf zum König; für Essen und Trinken wie für die tiefsten Äußerungen des Menschen in seinem Wort, seiner Trauer und seiner Freude, für die Beziehungen in ihrer Spannweite von Freundschaft und Ehe, Liebe und Haß bis hin zu den

16 MESTERS, C., Vom Leben zur Bibel - von der Bibel zum Leben. Ein Bibelkurs aus Brasilien für uns, Bd 1, Mainz-München 1983, 29-71.

17 Zu den Datierungsfragen s. zuletzt PLÖGER, BKAT XVII, S. XIII-XVI.

18 PLÖGER, ebd. XXV.

staunenswerten Rätseln der Welt und dem Geheimnis Gottes in den Sprüchen Agurs K.30.

Diese Offenheit für die Gesamtheit des Lebens und der Welt, wie sie der einzelne erfährt, bedeutet eine "Schule des Sehens", ein überaus sorgfältiges Ernstnehmen der Wirklichkeit, das m.E. immer noch am besten als Suche nach und Hören auf Ordnungen der Schöpfung zu verstehen sein dürfte¹⁹. Selbst Sprüche voll Schärfe und Treffsicherheit für Schwächen und Fehler des Menschen zeigen in Bild und Wort eine im letzten doch humorvoll-hilfreiche Hinwendung zur ganzen Wirklichkeit des Lebens, auch in seiner Gebrechlichkeit, etwa die Schilderung des Faulen: "Die Tür dreht sich in ihrer Angel, und der Faule in seinem Bett. Greift der Faule mit der Hand in die Schüssel, ist er zu träg, sie zum Mund zurückzuführen." (26,14f; vgl. auch 6,6-11; 24,30-34; 26,13 u.a.). Ähnlich direkt aufdeckend und doch lächelnd das Ach und Weh des Trunkenboldes Spr 23,29-35; die Erfahrung dessen, der Streit schürt: "Einen vorbeilaufenden Hund packt bei den Ohren, wer sich in einen Streit mischt, der ihn nichts angeht" (25,27) oder der Seufzer: "Ein ständig tropfendes Dach in der Regenzeit und eine zänkische Frau gleichen einander" (27,15f; vgl. 21,9 u.a.). Insbesondere Unbelehrbarkeit und Unausrottbarkeit der Torheit regt zu kraftvollen Formulierungen an: "Zerstampfst du den Toren auch im Mörser, seine Torheit weicht nicht von ihm" (27,22; vgl. den 'Traktat' 26,1-12).

Vor allem aber wird dieses aufmerksam - behutsame Ernstnehmen des Lebens Schritt für Schritt, das nicht in großen Theorien darüber hinwegspekuliert und - diskutiert, - neben der Bewegung des Parallelismus - in Sprüchen anschaulich, die entscheidende innere Wirklichkeit des Lebens zur Sprache bringen: "Der Bedrückte hat nur

19 Trotz der Einwände von PREUSS, Biblisch-theologische Erwägungen, 82f scheint es berechtigt, einen Zusammenhang zwischen Spruchweisheit und der Überzeugung von einer Schöpfungsordnung anzunehmen. Besonders nachdrücklich hat dies H.H.SCHMID vertreten: Wesen und Geschichte der Weisheit, BZAW 101, 1966; Gerechtigkeit als Weltordnung, BHT 40, Tübingen 1968 mit der vielleicht überbetonten Parallelisierung der ägyptischen Maat mit der israelitischen s^edaqa. Zur Beziehung zwischen Weisheit und Schöpfungsordnung vgl. auch positiv ZIMMERLI, TRE 6,448. 451; NEL, J.P.H., The Structure of Wisdom Admonitions in Proverbs, BZAW 158, 1982, 103f; PLÖGER, BKAT XVII, S. XXIV.

schlimme Tage, das fröhliche Herz ein ständiges Fest" (15,15) oder daß z.B. ein Gericht Gemüse mit Liebe besser ist als ein gemästeter Ochs und Haß dabei (15,17), ein trockenes Stück Brot besser als ein Haus voll Braten und Streit (17,1)²⁰; daß ein fröhliches Herz auch dem Leib wohl tut und ein bedrücktes Gemüt die Glieder verdorren läßt (17,22; vgl. 15,13). "Eisen wird an Eisen geschliffen, so schleift einer den Charakter des anderen" (27,17) weiß um die prägende Kraft ernstzunehmender, auch harter Begegnung; 27,9 um den Wert einer Freundschaft: "Öl und Räucherwerk erfreuen das Herz, die Süßigkeit eines Freundes stärkt die Seele". 19,11 offenbart, wo wahre Weisheit und Größe liegen: "Einsicht macht einen Menschen langmütig; sein Ruhm ist es, über Frevel hinwegzugehen". - Als überaus kostbare, folgenschwere Wirklichkeit des Lebens, als Spiegel des Menschen und Verdichtung von Ordnungen der Welt begegnet das Wort, dem alle Sorgfalt gilt, auch im Hören und Schweigen²¹: "Ein goldener Apfel auf silberner Schale - ein Wort gewortet zur rechten Zeit" (25,11). Spr 24,26; 25,25 sprechen von der wohltuenden Wirklichkeit des rechten Wortes zur rechten Zeit, das wohl tut wie ein Kuß und erfrischt wie kühles Wasser; 25,15 von seiner sanften, unwiderstehlichen Kraft: "Mit Geduld wird ein Vorgesetzter umgestimmt; eine sanfte Zunge zerbricht Knochen".

Aus dieser langen Erkundung der Welt, der die Bedeutsamkeit gerade der kleinen, alltäglichen Bereiche aufgegangen ist, erwächst auch vorsichtiges Abwägen, Zurückhaltung im Urteil und Verhalten im Wissen um die Ambivalenz der Situationen und Dinge. So kann bei aller Warnung vor dem Rauschtrank Spr 31,4 V.6 das schöne menschliche Wort formulieren: Gebt Rauschtrank dem, der dahinsieht und Wein dem verbitterten Herzen; und Spr 26,4 empfiehlt, einem Toren je nach Situation zu antworten oder auch nicht. "Besser ein Armer, der in Unbescholtenheit einhergeht, als einer auf verkehrten Wegen, und er ist ein Reicher" (28,6) relativiert Armut und Reichtum vom inneren Wert des Menschen, 22,2 und 29,13 vom Schöpfer

20 Vgl. z.B. den schönen Aufsatz von SMEND, R., Essen und Trinken - ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments, in: DONNER, H... (Hg.), Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. FS für W. Zimmerli, Göttingen 1977, 446-459.

21 BÜHLMANN, W., Vom rechten Reden und Schweigen. Studien zu Proverbien 10-31, obo 12, Freiburg-Göttingen 1976, hat dies eingehend gezeigt; vgl. auch McKANE, W., Functions of Language and Objectives of Discourse according to Proverbs 10-31, in: GILBERT, M., La Sagesse de l'Ancien Testament, BETHL 51, Gembloux-Leuven 1979, 166-185.

her, der beider, auch des Reichen Herr ist: "Der Arme und sein Unterdrücker begegnen sich; doch beiden gab der Herr das Augenlicht". Im Wissen um die Gefahren sowohl der Armut als auch des Reichtums formuliert Spr 30,8f bescheiden die schlichte Bitte um das Brot, das dem Menschen nötig ist.

1.2. Gelingen des Lebens

Das so realistische mit verhaltener Leidenschaft für alle Bereiche der Wirklichkeit formulierte Ja der Weisen Israels und das Aufgebot aller Sorgsamkeit in ihrer Erkundung kennt nur ein Ziel, **L e b e n** und dessen **G e l i n g e n**²², wie es sowohl die Lehrreden als auch die Sentenzensammlungen und die Mahnworte des Spruchbuches bezeugen.

Am deutlichsten wird dies in der Struktur der **L e h r r e d e n** innerhalb von Spr 1-9²³, die alle mit der motivierenden Verheißung des Lebens bzw. der eindringlichen Warnung vor dem Tod, vor der Zerstörung des Lebens schließen und so zur Entscheidung für das weise, lebenfördernde Verhalten aufrufen: "Wer mich findet, findet das Leben und erlangt das Gefallen des Herrn. Doch wer mich verfehlt, der schadet sich selbst; alle, die mich hassen, lieben den Tod" (Spr 8,35f; vgl. 1,31-33; 2,20f; 4,18f; 5,4ff.15-19; 9,6.18). Auch die **S p r u c h s a m m l u n g e n** von K.10 an sprechen neben ganz konkret formulierten Erfahrungen mit der Bewältigung der Wirklichkeit ausdrücklich von vielfältigen Wegen zum Leben: durch Gerechtigkeit (vgl. z.B. 10,28; 11,4b.6; 12,28a; 21,21), durch Verstand und Gottesfurcht (19,8.23), aber auch vom todbringenden Tun der Übeltäter (10,29), vom Nachjagen nach dem Bösen (11,19), von der Unterdrückung der Geringen (22,22f) und der Unbelehrbarkeit (29,1). Immer wieder begegnet die lebenfördernde bzw. tödliche Macht der Zunge, des menschlichen Wortes: "Der Mund des Gerechten ist ein Lebensquell, im Mund der Frevler versteckt sich Gewalttat" (10,11); "Tod und Leben steht in der Macht der Zunge; wer sie liebevoll

22 CRENSHAW, J.L., Old Testament Wisdom. An Introduction, Atlanta 1981, 62ff. 79f; STECK, Welt und Umwelt, 125f; PLÖGER, BKAT XVII, 34; MURPHY, R.E., The Theological Contributions of Israel's Wisdom Literature, in: Listening 19 (1984) 30-40.

23 Vgl. LANG, B., Die weisheitliche Lehrrede. Eine Untersuchung von Sprüche 1-7, SBS 54, Stuttgart 1972; ders., Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt, Düsseldorf 1975.

gebraucht, genießt ihre Frucht" (18,21). Auch die Sprüche mit $\dot{t} o b$ ($l o^3 \dot{t} o b$) und die Vergleiche $\dot{t} o b m i n$ - besser als (vgl. 17,26; 18,5; 20,23; 24,23; 25,27; 28,21. - 3,14; 16,8; 16,32; 22,1...) ²⁴ wollen die Entscheidung für das Leben erleichtern.

Wo Leben über den bloßen Begriff und die Bilder vom Lebensbaum (Spr 3,18; 11,10; 13,12; 15,4) und vom Lebensquell (Spr 10,11; 13,14; 14,27; 16,22) hinaus inhaltlich näher gefüllt wird, sind es sehr elementare Aspekte ²⁵ wie die Freude der glücklichen guten Ehe (5,15-19 bzw. die Kontrastbilder 2,16-19; 5,4ff; 6,32-35; 7,22f.26f.), Reichtum (10,22; 22,4), langes Leben (3,12; 9,11; 10,27), bleibender Name (10,7), Ehre (21,21; 22,4) und die Erfüllung der Hoffnungen: "Die Hoffnung der Gerechten blüht auf, die Erwartung der Frevler wird zunichte" (10,28; vgl. 10,3.24; 23,18; 24,14). So ist Leben die Fülle gerundeten, reifen Lebens mit seiner Vollendung in Wohlhabenheit und Ehre ²⁶. D.h. es geht um dieses Leben im Hier und Jetzt, um Konsequenzen des gewählten Weges, getroffener Entscheidungen, deren Bedeutung, Ausgang und Ende ($\dot{?} a h a r i t$) sich hier enthüllt.

Es scheint schwerlich berechtigt und begründet, im Gefolge der Schule von Dahood ²⁷ diese "Diesseitigkeit" des Verständnisses der Sprüche von Leben bzw. Hoffnung und Ende an einigen Stellen aufgebrochen zu sehen im Sinn einer expliziten Hoffnung auf Vergeltung/Leben über den Tod hinaus wie etwa 12,28; 14,32; 15,24; 23,18 (=24,14). In 23,18 und 24,14 geht es um die Verheißung des guten Endes bzw. der Hoffnung für den Gottesfürchtigen und Weisen ²⁸, auch in 14,32, wenn dort statt der Zuflucht des Gerechten bei seinem Tod ($b n w t w$) mit LXX von dessen Redlichkeit ($b t m t w$) die Rede ist ²⁹.

24 MURPHY, R.E., *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, Esther*, FOTL vol 13, Grand Rapids 1981, 66f.

25 CRENSHAW, J.L., *Old Testament Wisdom*, 62f; TWAT II, 887 s.v. hjh: "erfolgreiches und glückliches Leben" (Ringgren); STECK, *Welt und Umwelt*, 125ff.

26 McKANE, *Proverbs. A new approach*, London 1970, 388;

27 DAHOOD, M., *Proverbs and Northwestsemitic Philology*, Rome, 193 zu den genannten Stellen; VAN DER WEIDEN, *Le Livre des Proverbes. Notes philologiques*, Bib et Or 23, Rom 1970. - Diesachlichste Diskussion zu Text und Aussagen dieser Stellen bietet Mc KANE, *Proverbs*, 387f.479f.; auch PLÖGER zieht in seinem neuen Kommentar eine eschatologische Deutung nicht in Betracht: BKAT XVII, 168.179. Abgesehen von der Diskussion um den zeitlichen Ansatz eines positiv gefüllten Jenseitsglaubens im AT fehlt für die genannten Sprüche jede Sicherheit über ihren ursprünglichen Kontext.

28 CRENSHAW, *Old Testament Wisdom*, 79f.

29 VAN DER WEIDEN, VT 20 (1970) 339-350 vertritt hingegen ein eschatologisches Verständnis.

15,24 könnte MT. u.U. als Reinterpretation verstanden werden, die einen ursprünglich kurzen Text (LXX!) in Richtung von Lohn (Leben) bzw. Strafe nach dem Tod durch "nach oben" (lm^clh) und "nach unten" (lmth) ergänzt hätte: "Einen Lebenspfad zur Höhe gibt es für den Klugen, damit er der Totenwelt dr unten entgeht"³⁰.

1.3. Orientierung an Jahwe

Entscheidendste und schwierigste Frage der Weisen inmitten der verwirrend vielfältigen Erfahrungen und Bereiche von Leben und Welt war diejenige nach Maßstäben, Kriterien zur Orientierung und Unterscheidung zwischen dem Weg zum Leben (Spr 10,17; vgl. 15,20) und den Wegen des Todes (14,12; 16,25), zwischen bleibenden, aufbauenden Werten und Haltungen und unbeständigen, zerstörerischen. Hier kommt inmitten aller alltäglichen Erfahrungen unzweifelhaft die religiöse Dimension der Proverbien bzw. der Weisheit Israels überhaupt in Sicht, wie sie in den Jahwesprüchen und in den Aussagen über die Jahwefurcht ausdrücklich zur Sprache kommt.

Gegen ein zu einliniges Entwicklungsschema von einer älteren, rein profanen Weisheit hin zu einer religiös-jahwistisch geprägten Gestalt³¹ sind ernste Vorbehalte anzumelden³². Weitaus schwieriger zu entscheiden ist, ob das altorientalische religiöse Erbe der Spruchweisheit durch den Jahwenamen dem Denken Israels nur äußerlich angeglichen wurde, wie Preuß annimmt,

30 So VAN DER WEIDEN, *Le Livre des Proverbes*, 117f und Mc KANE, *Proverbs*, 479f mit BARUCQ, *Le Livre des Proverbes*, Paris 1964, 111; PLÖGER, BKAT XVII, 179 und 184 dagegen versteht lm^clh im Sinn von 'vorwärts, in das Leben hinein'.

31 Vgl. die von Mc KANE, *Proverbs*, 11 angenommenen Stufen; in noch differenzierterer Form vgl. WHYBRAY, N., *Yahwe-sayings and their Contexts in Proverbs 10,1-22,16*, in: GILBERT, M., *La Sagesse de l'Ancien Testament*, 153-165.

32 Mit PREUSS, H.D., *Das Gottesbild der älteren Weisheit Israels*, in: *Studies in the Religion of Ancient Israel*, SVT 23, 1973, 117-145; RINGGREN, H., *Sprüche*, ATD 16, Göttingen 1981, 12; VON RAD, *Weisheit in Israel*, 95 A. 12; PLÖGER, BKAT XVII, S. XXIVf. XXXV; NEL, *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions*, 97f. 101.

oder ob es eine tiefergreifende Umprägung erfahren hat³³. Persönlich scheint mir freilich mit Zimmerli³⁴ wahrscheinlich, daß der Name Jahwes nicht einfach nichts ist, und auch in den Sprüchen die Wirklichkeit des Gottes Israels von Anfang an und immer nachhaltiger zur Sprache bringt.

So wird bereits in den sogenannten Jahwesprüchen³⁵, vor allem Spr 15,33; 16,1-7.33; 21,1-3.30f. sowie in den Sprüchen Agurs mitten unter der behutsamen Erkundung der Wirklichkeit und ihrer Ordnung erkennbar, daß dieses Leben und sein Gelingen offen, d.h. letztlich von menschlichen Überlegungen und menschlichem Zugriff nicht völlig machbar ist, wie etwa Spr 21,30f: "Keine Weisheit gibt es, keine Einsicht, keinen Rat gegenüber Jahwe. Das Roß wird gerüstet für den Tag der Schlacht, doch der Sieg steht beim Herrn". Nicht irgendeine Gottheit, sondern der Gott Israels ist über alles menschliche Planen und Tun hinaus letzte bestimmende Wirklichkeit³⁶ (vgl. auch Spr 16,9.33; 19,14).

Zu dieser Offenheit für Jahwes Namen und Wirklichkeit kommt die ausdrückliche und bedeutsame Rede von der Jahwefurcht (Gottesfurcht) über das ganze Buch hin, wenn auch in recht verschiedener Verteilung. Sie steht als mehrfach variiertes hermeneutischer Schlüssel zum Buch am Beginn Spr 1,7: "Die Furcht Jahwes ist Anfang (rexit) der Erkenntnis" und am Abschluß des ersten Teiles 9,10 (vgl. auch 1,29ff; 2,5; 3,7; 8,13 sowie 15,33). Als kostbarste Eigenschaft der tüchtigen Frau am Schluß des Buches 31,30 umgreift sie dessen

33 PREUSS, Gottesbild, 117-145 hat zweifellos richtig gesehen, daß GESE, H., Lehre und Wirklichkeit der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buch Hiob, Tübingen 1958, 45-50 und VON RAD, Weisheit in Israel, 131-143, bei ihrer Betonung des Proprium Israels in den Jahwesprüchen das altorientalische Material vernachlässigt haben.

34 ZIMMERLI, W., Biblische Theologie, TRE 6, 450; vgl. auch PLÖGER, BKAT XVII, S. XXIVf. XXXV.14. - Mc KANE und WHYBRAY betonen mit ihrer Sicht der Entwicklung sicher zurecht eine immer explizitere 'Jahwisierung'.

35 S. den Überblick bei WHYBRAY, Yahwe-sayings, 157f.

36 ZIMMERLI, TRE 6, 450 mit Hinweis auf Spr 22,19.23; 23,11 gegen PREUSS, SVT 23, 1973, 131f.142f.

Aussagen als Ursprung und Vollendung aller Weisheit³⁷, wie es auch 28,5b formuliert: "Die Jahwe suchen, verstehen alles".- Diese immer wieder neu umschriebene Jahwefurcht ermöglicht jene so schwierige, lebensnotwendige letzte Orientierung in den Abläufen des Lebens und der Welt als Wissen um Gott und Bindung an Gott³⁸. Als Wissen um den Schöpfer wehrt Jahwefurcht jeder Verabsolutierung des Menschen und der Welt, da Jahwe auch der Schöpfer des unterdrückten Geringen ist (14,31; 17,5; vgl. auch 29,13), des Armen wie des Reichen; der als Schöpfer von Auge und Ohr (20,2) bis ins Innerste um den Menschen weiß (vgl. 15,3.11; 16,2; 17,3; 20,27; 21,2; 24,12), der prüft und vergilt (vgl. z.B. 20,22; 22,12.14; 24,12; 25,22...). Furcht vor Gott weiß um die Wirklichkeit von Sünde (8,13; 20,9; 28,13f; vgl. auch den Gegensatz 10,27), um Haltungen, die ein Greuel vor dem Herrn sind (6,16-18; 15,8f; 17,15; 20,10; 24,17), sich aber konkret vor allem gegen den Nächsten richten wie Lüge, Gewalt gegen den Unschuldigen, ungerechtes Urteil, falsches Maß und Gewicht. Als Bindung an Jahwe bedeutet sie Vertrauen (16,20; 29,25) und läßt den geraden Weg gehen (14,2 sowie die Synonyma 3,7; 8,13; 10,27). Kurz: sie ermöglicht erst umfassende Erkenntnis und Beurteilung der Welt als umfassender Horizont und Rahmen von Weisheit und Erkenntnis³⁹. Solches Wissen um die Fragen nach Gott ermöglicht neben der rechten Einsicht in alle Bereiche des Lebens das tiefste Anliegen, dessen Gelingen: "Gottesfurcht führt zum Leben..." (19,23) als Gesundheit, Länge der Tage, Zuversicht, Festigkeit (3,7f; 10,27; 14,26; 16,3; 18,9; 22,4). Im Bild der tüchtigen Frau am Schluß des Buches wird solch gelungenes Leben aus der Gottesfurcht in einer Fülle von Bereichen entfaltet.

Bei allem Wissen des gottesfürchtigen Weisen um ein dem Menschen entzogenes letztes Gelingen sowie um das Geheimnis Gottes in den Sprüchen

37 Zur Bedeutung dieser Rahmung durch die Redaktion des Spruchbuches vgl. CHILDS, B.S., Introduction to the Old Testament as Scripture, London 1979, 551-559; PLÖGER, BKAT XVII, 14; FUHS, H.F., TWAT III, 890.

38 VON RAD, Weisheit in Israel, 92; FUHS, TWAT III, 890; STÄHLI, THAT I, 775ff; vgl. auch NEL, The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions, 97-101.

39 VON RAD, Weisheit in Israel, 25-101: Erkenntnis und Gottesfurcht.

Agurs ist die Grundeinstellung der Sprüche eine realistische, un- gebrochene Bejahung der vielfältigen Bereiche des Lebens: im sorgfältigen Abwägen und Abtasten von Einzelerfahrungen und (zusammenfassend?) im großen Gedicht Spr 8,22-31 über Jahwes, des Schöpfers, liebend-heitere Zuwendung zum Kosmos und zum Menschen in Gestalt der Weisheit⁴⁰. - Das H o h e l i e d könnte man als hohe, poetische Bestätigung für dieses ungebrochene Ja zur Schöpfungswirklichkeit im Bereich von Eros und Liebe verstehen⁴¹.

Daß in diesem keineswegs naiven, aber positiven Realismus einer Hoffnung auf Gelingen des Lebens für den Weisen und Gottesfürchtigen zugleich schwere Probleme verborgen lagen, wird in den Büchern Ijob und Kohelet offenkundig.

2. Ijob und Kohelet - Welt und Leben zwischen Verborgenheit und Güte Gottes.

Neue Erfahrungen in den Umbrüchen der exilisch-nachexilischen Epoche mit ihren Konsequenzen vor allem für das Einzelschicksal stellen das in der älteren Spruchweisheit aufs Ganze positive Gleichgewicht zwischen dem Handeln des Menschen und dem Gelingen seines Lebens und der Beurteilung der Welt in Frage. Diese "Gegenerfahrungen" kommen in der Weisheit am stärksten zur Sprache⁴², in den je sehr verschiedenen Äußerungen und

40 ALETTI, J.N., Proverbes 8,22-31. Étude de structure, Bb 57 (1976) 25-57 bringt dies gut zum Ausdruck; vgl. auch KEEL, O., Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des mešahāqāt in Sprüche 8,30f, Freiburg-Göttingen 1974.

41 Vgl. ZIMMERLI, Die Weltlichkeit des Alten Testaments, 38-40; WOLFF, Anthropologie des Alten Testaments, 252. Neben den Hoheliedkommentaren vgl. die neuesten Studien: LANDY, F., Paradoxes of Paradise. Identity and Difference in the Song of Songs, Sheffield 1983; MÜLLER, H.P., Vergleich und Metapher im Hohenlied, obo 56, Freiburg-Göttingen 1984; KEEL, O., Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohenliedes, SBS 114, Stuttgart 1984.

42 STECK, Welt und Umwelt, 164f.

Fragen Ijobs und Kohelets. Für unsere Themenstellung können nur einige Aspekte dieser gewiß schwierigen aber überaus faszinierenden Zeugnisse angedeutet werden.

2.1. Ijob - das Leben des Leidenden vor Gott

Auch das Buch Ijob, vielleicht aus der unverschuldeten Krise der frommen Oberschicht in nachexilischer Zeit entstanden⁴³, steht völlig in der Diesseitigkeit der Weisheit: seine Problematik resultiert gerade daraus, daß dieses Leben Ijobs in seiner Ganzheit, mit Besitz, Gesundheit, Ansehen, Freunden, Angehörigen, Alter, zu mißlingen, zu scheitern droht. So wird m.E. hinter den Fragen nach einer gerechten, einsichtigen Ordnung bzw. Ijobs Klagen ein leidenschaftliches Ringen um eine Wirklichkeit sichtbar, die auch im Angesicht der Bedrohung Orientierung, Vertrauen und Gelingen zu gewähren vermag.

Dies scheint mir im Buch Ijob der Rekurs auf die Schöpfung als Zeichen einer letzten Vertrauenswürdigkeit Gottes selber⁴⁴. Bereits in den Dialogen klingt z.B. 14,15 die verhaltene Hoffnung an, Gott werde sich eines Tages nach seinem Geschöpf sehen: "Du riefest und ich gäbe Antwort, du sehntest dich nach deiner Hände Werk"; insbesondere aber im vertrauensvollen Bekenntnis Ijobs in seiner größten äußeren Verlassenheit in 19,25ff: "Doch ich, ich weiß mein Löser lebt..." Ijob vertraut auf die geradezu familiär-rechtliche Verpflichtung des Schöpfers als go³el gegenüber seinem Geschöpf. In größter Ausführlichkeit und Bedeutsamkeit jedoch begegnet das Thema der Schöpfung in den vieldiskutierten Gottesreden des Buches K.38-41. Bei aller berechtigten Kritik an einem traditionellen Vergeltungsdenken, in dem auch Ijob steckt, und an einer Sicht, die die Schöpfung nur vom Menschen her beurteilt⁴⁵, wird in den Gottesreden

43 Neben den Kommentaren s. zuletzt den anregenden Aufsatz von ALBERTZ, R., "Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuches und der 'Babylonischen Theodizee'", in: JEREMIAS, J. und PERLITT, L. (Hg.), Die Botschaft und die Boten. FS für H.W. WOLFF, Neukirchen 1981, 349-372.

44 Gegen eine m.E. zu einseitig nur kritisch verstandene Funktion der Schöpfungsaussagen des Ijobbuches bei PREUSS, Biblisch-theologische Erwägungen, 83-85.

45 So mit Recht PREUSS, ebd. 84f.

gerade der Blick auf das Ganze des Kosmos, wie die Arbeiten von O.Keel und V.Kubina gezeigt haben⁴⁶, zur Offenbarung der Macht und Souveränität Jahwes, des Gottes Israels, d.h. seiner letzten, großen Vertrauenswürdigkeit und Verlässlichkeit gegenüber allen Erfahrungen seiner scheinbar chaotischen, den Mächten des Bösen überlieferten Welt (vgl. Ijob 3,3ff.; 9,24): so K.38 in den Aussagen über die Gründung der Schöpfung, ihre Erhaltung und Bewahrung vor dem Chaos⁴⁷, in der Darstellung Jahwes als Herr der Tiere K.39 und in der Botschaft vom Niederringen der Frevler durch Jahwe in den Bildern von Nilpferd und Krokodil (Behemot und Leviathan) in K.40,6-41,26.

Über diese in der Weisheitsliteratur einzigartige Entfaltung der gesamten außermenschlichen Schöpfungswirklichkeit als das von Ijob leidenschaftlich geforderte "Schauen Gottes" (vgl. vor allem 19,26f.) hinaus wird m.E. in der "Lösung" des Buches im Bekenntnis Ijobs: "Von Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen, jetzt aber hat mein Auge dich geschaut" (42,5), auch ein neuer, weiterweisender Aspekt von "Leben" sichtbar: geglü cktes, g e l u n g e n e s , e r f ü l l t e s L e b e n in aller erfahrenen und über alle erfahrene Not hinaus wird in der Erfahrung des Schauens, letzter Gemeinschaft mit J a h w e möglich⁴⁸ (vgl. die Weiterführung Ps 73,16f.23ff.). Leben ist, noch stärker als im weisheitlichen Reden von der Gottesfurcht, letztlich auf die dem Ringenden zuteil gewordene Dimension des Sehens und der Anbetung Gottes offen. Gottes Antwort und Ijobs Bekenntnis haben freilich nur ein Tor geöffnet, das weitere Horizonte auftut.

-
- 46 KEEL, O., Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung der Gottesreden von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst, FRLANT 121, Göttingen 1978; KUBINA, V., Die Gottesreden im Buche Hiob, FThSt 115, Freiburg i.Br., 1979. ALONSO-SCHÖKEL, L. - SICRE DIAZ, J.L., Job, Madrid 1983, greifen in ihrem Kommentar den Lösungsvorschlag von KEEL auf; vgl. auch die kurze Weiterführung durch ALONSO-SCHÖKEL im Ijobheft von Concilium 19 (1983) H.11, 703-708: Die Antwort Gottes.
- 47 Vgl. auch MÜLLER, H.P., Jenseits der 'Entmythologisierung', Orientierungen am Alten Testament, Neukirchen² 1979, 108-113.
- 48 FOHRER, G., Das Buch Hiob, KAT XVI, Gütersloh 1963, 534ff; ders., Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, in: GILBERT, M., La Sagesse de l'Ancien Testament, 219-230, bes. 229f.

2.2. Kohelet - die Welt als Nichtigkeit, Unverfügbarkeit und Geschenk Gottes.

Trotz aller Dramatik der Äußerungen Ijobs bleibt die nach außen zurückhaltende und distanzierte Stellungnahme Kohelets, des Predigers, zu Welt und Leben innerhalb der Weisheit des Alten Testaments weitaus am spannungsreichsten. Wie kaum ein anderes Buch der alttestamentlichen Bibel hat dieser seltsame und wohl auch einsame Weise aus dem 3. Jh. v. Chr. darum die vielfältigsten und widersprechendsten Urteile im Laufe der Geschichte herausgefordert⁴⁹.

Gegenüber Ijobs leidenschaftlich-konkreten Fragen aus seinem unschuldig gefährdeten Leben heraus, ist Kohelets polemisches Gespräch mit der Durchschnittsweisheit der Tradition⁵⁰ zwar im Ton zurückhaltender, der Sache nach jedoch radikaler und umfassender. Diese wohl eigenwilligsten Aussagen des AT (der Bibel überhaupt?) zu Welt und Leben können nur angedeutet werden⁵¹.

Auch Kohelet bekennt als Weiser in 3,11 grundlegend, daß Gott alles schön, gut oder in Vollkommenheit gemacht habe (vgl. auch 7,29 vom Menschen). Er weiß positiv um die dem Menschen ins Herz gelegte Ewigkeit (C^lm), d.h. das Fragen über den Augenblick hinaus⁵², als mühsame und unaufgebbare Aufgabe des Weisen (vgl. 1,13;

49 Einen gedrängten kritischen Überblick bietet ZIMMERLI, W., "Unveränderbare Welt" oder "Gott ist Gott"? Ein Plädoyer für die Unaufgebbbarkeit des Predigerbuches in der Bibel, in: GEYER, H.-J... (Hg.), "Wenn nicht jetzt, wann dann?", 103-114.

50 ZIMMERLI, W., Das Buch des Predigers Salomo, ATD 16, Göttingen, 3. Neubearb. Aufl. 1981, 128.- Als umfassenden Hintergrund für die Kritik an der Tradition verweist LOHFINK, N., Kohelet, NEB, Würzburg 1980, 8f.14f. sowie im Kommentar zu 6,11-9,6 auf die Erfahrung der Hilflosigkeit des einzelnen in einer nicht mehr überschaubaren Wirklichkeit im Gefolge der gesellschaftlichen Veränderungen der hellenistischen Epoche.

51 An benützten Kommentaren neben LOHFINK und ZIMMERLI seien besonders genannt: GINSBURG, C.D., The Song of Songs and Coheleth, New-York 1970 (1857); HERTZBERG, H.W., Der Prediger, KAT XVII/4-5, Gütersloh 1963; vgl. auch die Gesamtdarstellungen bei VON RAD, Weisheit in Israel, 292-305; CRENSHAW, Old Testament Wisdom, 126-148.

52 Auch die Struktur von Koh 3,10/11 scheint m.E. dieses Verständnis nahezu legen, wie es bereits bei Ibn Esra zu finden ist: s. GINSBURG, Coheleth, 308-311; ZIMMERLI, ATD 16³, 167f, ders., "Unveränderbare Welt", 108f.

7,23f.); dennoch ist ihm jedes Rühmen von Weisheit als Erkundung der Welt zum Gelingen des Lebens auf den Lippen erstorben, da der Mensch das Werk, das Gott gemacht hat, von Anfang bis zum Ende nicht herausfindet (3,11). Der Einblick in das Ganze des Werkes Gottes unter der Sonne ist ihm verwehrt (8,16f; vgl. 7,23f. von der Vergangenheit).

Der Tod macht die Hoffnungslosigkeit des Fragens und Greifens nach dem Ganzen am radikalsten spürbar: die Erwartung von Nachruhm für Weise und Toren (2,14ff.), das Tun aller Menschen (8,16-9,6), die von diesem Ende her den Tieren kaum etwas voraus zu haben scheinen (3,19-21). So schreibt Kohelet bei seinem Gang durch die Welt seiner Erfahrung 38mal monoton und unbarmherzig über Freude und Genuß (2,1-2), Reichtum und Luxus (2,3-11; vgl. 4,8; 5,9-16), über das Lebenswerk des Weisen (2,19-23.26), über Konkurrenzkampf (4,4), Karriere (4,16) und Bildung (7,6), über den Zusammenhang von Tun und Ergehen (8,10.14) das große haebael - Windhauch, nichtig⁵³ und "Haschen nach Wind". In den Rahmenversen 1,2 und 12,8 wird steigernd "alles" (hakkol) in diese polemische Infragestellung weisheitlicher Werte hineingezogen - der Schöpfer ausgenommen.

Richtet schon dieses harte "nichtig" vor einer Heroisierung von Leistung und Besitz den "göttlichen Vorbehalt" auf⁵⁴, so auch die Erfahrung der Unverfügbarkeit gerade der entscheidendsten Dimensionen, ihres ungeschützten Ausgeliefertseins an Zeit und Zufall (2,14f; 3,19; 9,2f.), von Geburt und Tod bis zu Liebe und Haß (3,1-11; vgl. auch 9,1). Vielleicht besteht die wichtigste Aussage Kohelets zu Welt und Leben darin, daß der Mensch nichts selbstherrlich beanspruchen, nehmen, besitzen kann, daß alles, wie er immer wieder sagt, ganz und gar Gabe, von Gott zugemessener, gewährter Anteil ist⁵⁵: als Begrenzung (vgl. 5,17; 8,5; 9,9; 12,7 von der Lebenszeit) aber auch als positive Gewährung von Glück, über das der Mensch sich unter der Sonne freuen darf und soll: Freude (2,26a), Essen

53 Zu den Nichtigkeitsaussagen s. neben den Kommentaren TWAT II, 340-342 (Seybold) und THAT I, 467-469 (Albertz).

54 Vgl. ZIMMERLI, ATD 16, 135f.

55 ZIMMERLI, ATD 16, 136f; ders., "Unveränderbare Welt", 107f, mit dem Hinweis auf die Bedeutung von natan bei Kohelet (23mal).

und Trinken (3,13), Genuß des Reichtums (5,18f.). Gerade die Erfahrungen der Grenze vor dem Geheimnis Gottes sind es eigenartigerweise, die, insbesondere in der Rahmung des Schlußteiles, gegen Resignation, Rückzug und Quietismus, nachdrücklich ins Leben hineinweisen: in der unerwarteten, doppelten positiven Aufforderung zur Freude: zu Fest und tatkräftigem Handeln in 9,7-10 und zur Freude in der Jugend im großartigen Schlußgedicht 11,7ff⁵⁶. Letzte Anweisung für das Verhalten des Menschen vor Gott, das nicht mit Sicherheit zu errechnen ist, ist darum weder Weisheit noch Torheit, weder die Leistung menschlicher Gerechtigkeit noch Ungerechtigkeit, sondern die zweifellos im Grundbestand des Buches verankerte Gottesfurcht als "scheue Anerkennung der Gottverfügtheit aller Dinge", "das Hinnehmen des Unberechenbaren ganz so wie das Hinnehmen gewährter Freude" (7,14; vgl. 3,14; 5,6b; 7,16-18...) ⁵⁷. Vielleicht ist gerade diese radikale Betonung "Gott ist Gott!" Kohelets "gegen alle Verwechslung des Geschenkten mit dem beanspruchbaren Eigentum, der Gnade mit einem Anrecht, der Lebensgabe mit einem Lebensbesitz" ⁵⁸ ein unersetzlicher Beitrag für das Ernstnehmen von Welt und Leben in Ehrfurcht, Gelassenheit und Freiheit ⁵⁹. Gerade der von der Redaktion des Buches im Epilog 12,9-14 nochmals verstärkte und im Sinn der Torafrömmigkeit erweiterte Horizont der Gottesfurcht ⁶⁰ aber auch die bohrenden Fragen nach einer positiven Einsicht in das Ganze bilden die Brücke zur Weisheit des Jesus Sirach.

56 Vgl. LOHFINK, Kohelet, 66-69; ZIMMERLI, ATD 16, 135.

57 So sehr schön ZIMMERLI, "Unveränderbare Welt", 113; vgl. LOHFINK, Kohelet, 16f.

58 ZIMMERLI, ATD 16, 137.

59 FRYE, N., The Great Code. The Bible and Literature, New-York-London, 1981, 123f spricht treffend von 'detachment without withdrawal'.

60 Zum Schluß von Kohelet vgl. neben den Kommentaren zuletzt SHEPPARD, G.T., Wisdom as a Hermeneutical Construct. A Study in the Sapientializing of the Old Testament, BZAW 151, 1980, 120-129. WILSON, G.H., "The Words of the Wise" The Intent and Significance of Qohelet 12,9-14, JBL 103 (1984) 175-192, bringt in beachtenswerter Weise die Redaktion Kohelets mit der des Spruchbuches in Verbindung.- FOX, M.V., Frame Narrative and Composition of Qohelet, HUCA 48 (1977) 83-106 betrachtet mit dem Hinweis auf Parallelen in ägyptischen Weisheitslehren die Spannung zwischen Rahmen und Korpus des Buches als bewußte Konzeption eines (!) Autors.

3. Polarität der Wirklichkeit - Lob des Schöpfers: Welt und Leben bei Ben Sira.

Der breitangelegte Versuch einer Synthese (nicht bloß) weisheitlicher Tradition durch den Jerusalemer Schriftgelehrten Jesus Ben Sira⁶¹ am Beginn des 2. Jh. v. Chr. mutet in manchem wie eine Antwort auf Kohelet an⁶².

So ist Ben Siras Spruchweisheit wieder getragen vom grundsätzlichen Vertrauen in das Gelingen dieses Lebens durch Weisheit und Gottesfurcht, von Offenheit für die positive Einbewältigung auch neuer Bereiche des Lebens und der Erfahrung seiner Zeit: ein besonders interessantes Zeugnis - weit über das Ja zur neuen Sitte der Symposien und des Reisens (vgl. 32,1-13; 34,9-13)⁶³ hinaus - ist Ben Siras Votum für den bis dahin im AT suspekten Arzt, für den Fortschritt der zeitgenössischen Medizin in 38,1-15⁶⁴, den er vom Schöpfungsplan Gottes her begründet und in der Tradition zu integrieren sucht. Sein offenes Auge für die Wirklichkeit zeigen seine Ratschläge zur Vorsicht im Umgang mit Machthabern seiner Tage (vgl. K.8,10-19; 12,8-13,13)⁶⁵, sein Reden von Gewerbe, Handel, Bürgerschaft (38,24-34; 26,28-27,1), von Erziehungsproblemen, der Wichtigkeit von Freundschaft und Zuhause (vgl. 6,5-17; 19,13-17; 22,19-26; 27,16-21; 37,1-6; 30,1-13; 42,9-14; 29,21-28; 36,30-31).

-
- 61 Zu einer Gesamtschau Ben Siras vgl. MARBÖCK, J., Der schriftgelehrte Weise. Ein Beitrag zu Gestalt und Werk Ben Siras, in: GILBERT, M., La Sagesse de l'Ancien Testament, 293-316; VON RAD, Weisheit in Israel, 309-336; CRENSHAW, Old Testament Wisdom, 148-173. - Einen Überblick zu neueren Arbeiten gibt BEENTJES, P.C., Recent publications on the Wisdom of Jesus Ben Sira (Ecclesiasticus), Bijdragen 43 (1982) 188-198.
- 62 So spricht LOHFINK, Kohelet, 12f., von einem Schulbuch als Gegenstück zu Kohelet.
- 63 MARBÖCK, Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Jesus Sirach, BBB 37, Bonn 1971, 160-164.
- 64 Vgl. zuletzt LÜHRMANN, D., Aber auch dem Arzt gib Raum (Sir 38,1-15), WuD 15 (1979) 55-78.
- 65 SANDERS, J., Ben Sira and Demotic Wisdom, SBLMS 28, Chico 1983 verweist im Zusammenhang auf Einflüsse der demotischen Weisheit.

Diese vielfältige Bejahung der Schöpfungswirklichkeit, die noch ausdrücklicher im Horizont der Gottesfurcht steht als je zuvor⁶⁶, erhält im Wirken der Weisheit des Gottes Israels in seiner Schöpfung nach K.24 ihr umfassendes theologisches Fundament⁶⁷.

Hinter Ben Siras positiver, überaus konkreter aber auch grundsätzlicher Annäherung an das Ganze der Welt und des Lebens stehen zugleich sein Wissen um Ijobs und Kohelets Fragen, und der Versuch einer Auseinandersetzung in den sogen. Perikopen über die Theodizee (Sir 15,11-18,14; 33(36),7-15; 39,16-35; 40,1-17; 41,1-13; 42,15-43,33)⁶⁸. Danach gilt nicht bloß: "Alle Werke Gottes sind gut; sie genügen zur rechten Zeit für jeden Bedarf" (39,16.21.33f.). Gegen die Unbegreiflichkeit des Ganzen bei Kohelet und Ijob 28, über die Offenbarung der souveränen Macht Gottes in Ijob 38-41 hinaus geht Ben Sira von einer polaren Struktur der Schöpfung sowie von der Anthropologie her vorsichtig das Phänomen der Disharmonien in der Welt an.

In diesen Texten begegnet auch der entscheidendste neue und persönliche Beitrag des Weisen zur Bewertung der Welt: die letzte Funktion der Schöpfung ist nicht dinglich - zweckhaft, sondern Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, wie es vor allem der Hymnus Sir 42,15-43,33⁶⁹ darstellt (42,16f; 43,10f; ebenso 17,9f; 39,15f.33ff.), in Übereinstimmung mit der Tradition von Ps 19A und 104⁷⁰.

66 HASPECKER, J., Gottesfurcht bei Jesus Sirach. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung, AnB 30, Rom 1967.

67 Zu Sir 24 s. MARBÖCK, Gottes Weisheit unter uns. Sir 24 als Beitrag zur biblischen Theologie, in: Verbum caro factum est. FS f. Alois Stöger, hg. vom Professorenkollegium der Phil.-Theol. Hochschule. St. Pölten 1984, 55-65.

68 PRATO, G.L., Il problema della teodicea in Ben Sira. Composizione dei contrari e richiamo alle origini AnB 65, Rom 1975 bietet eine gegenüber CRENSHAW, The Problem of Theodicy in Sirach, JBL 94 (1975) 47-64 überaus differenzierte Analyse dieser Texte, von der CRENSHAW in seiner Darstellung Sirachs in Old Testament Wisdom nicht Notiz genommen hat.

69 PRATO, Il problema della teodicea, 116-208.

70 Zu Ps 19 vgl. FISCHER, I., Psalm 19 - Ursprüngliche Einheit oder Komposition? BN 21 (1983) 16-25 sowie DOHMEN, Chr., Ps 19 und sein altorientalischer Hintergrund, Bb 64 (1983) 501-517; zu Ps 104 s. den schon A.9 genannten Aufsatz von STECK.

Aufgabe des Weisen ist es, diese Botschaft aufzunehmen und weiterzugeben im Lob des Schöpfers (Sir 15,9f; 39,32-35; 42,15; 43,27-33)⁷¹. So besteht der Umgang des Gottesfürchtigen mit der Schöpfung nach Sirach nicht bloß in der ehrfürchtig - scheuen Anerkennung als unverfügbare Gabe, sondern in der Annahme der Ordnung des Schöpfers (17,6.9f; 39,32f; 42,15; 43,32f.) und in der Rückgabe ihres Glanzes an den Schöpfer im Lobpreis. Lob der Schöpfung und ihres Herrn durch den Weisen wird zur höchsten und schönsten Form des Umgangs mit ihr; vollendet sich doch auf diese Weise das Geschehen der Schöpfung in der dankbaren Rückkehr von Welt und Mensch zu ihrem Ursprung. In den Berakot des frommen Juden lebt diese Haltung in ungemein konkreter Weise weiter.

4. Leben über den Tod hinaus - der Horizont der Weisheit Salomos.

Als Grenzgänger zwischen Altem und Neuem Testament eröffnet der gebildete Verfasser der Weisheit Salomos⁷² aus der Herausforderung durch Sprache, Denken und Gefahren der hellenistischen Umwelt in seinem Protreptikos zum Erwerb der Weisheit⁷³ nochmals eine neue Dimension der Schau des Lebens.

71 Vgl. MARBÖCK, Sir 15,9f. - Ansätze zu einer Theologie des Gotteslobes bei Jesus Sirach, in: SEYBOLD, I., (Hg.), Meqor Hajjim. FS f. Georg Molin, Graz, 1983, 267-276.

72 Neuere Kommentare zur Weisheit Salomos sind WINSTON, D., The Wisdom of Solomon, AB 43, New York 1975; REESE, J.M., The Book of Wisdom. Song of Songs, Wilmington 1983; LARCHER, C., Le Livre de la Sagesse de Salomon I, EtB NS 1, Paris 1983 mit umfangreicher Bibliographie von M. Gilbert, S. 11-48; vgl. auch die Übersetzung mit knappen Anmerkungen von GEORGI, D., in JSHRZ III/4, Gütersloh 1980. - An wichtigen Monographien vgl. LARCHER, C., Etudes sur le Livre de la Sagesse, EtB Paris 1969; REESE, J.M., Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences, AnB 41, Rom 1970; GILBERT, M., La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse, AnB 53, Rom 1973; OFFERHAUS, U., Komposition und Intention der Sapientia Salomonis, Diss. Bonn 1981.

73 Zur Diskussion des *genus litterarium* vgl. OFFERHAUS, Komposition, 250-259 (Rez.: JBL 102/1983, 484; D. Winston; CBQ 46/1984: J.M. Reese); WINSTON, The Wisdom of Solomon, 18ff; REESE, The Book of Wisdom, 13f; LARCHER, Le Livre de la Sagesse, 109-118.

Der Schöpfer, der keine Freude am Untergang der Lebenden hat, sondern alles zum Dasein geschaffen hat (Weish 1,13f.), zielt als "Freund des Lebens" (11,26; vgl. 11,24f.) mit diesem umfassenden Ja zum Leben aller Geschöpfe über innerweltliches Gelingen, Ruhm und Fortdauer des Guten, das der Mensch getan hat (vgl. Sir 40,1-17), im traditionellen Verständnis der Weisheit hinaus⁷⁴.

In einer bis dahin im Alten Testament unerhörten Nachdrücklichkeit und Neuheit der Sprache verheißt die Sapientia Salomonis unsterbliches, unzerstörbares Leben als gottgeschenkten Lohn für Gerechtigkeit (1,15; 2,22f; 3,1; 5,15; 6,18f.) und bleibende Gemeinschaft mit Gott über den Tod hinaus für die Getreuen und Erwählten (3,9; 5,5.16)⁷⁵. Dies bedeutet - von einer anderen Perspektive des Todes her als bei Kohelet - ebenfalls eine Relativierung innerweltlicher Werte bzw. Unwerte wie Kinderlosigkeit und Kinderreichtum (3,13-4,6), langes Leben des Frevlers und kurzes Leben des Gerechten (4,7-16) sowie dessen Bedrängnis (3,1-6; 5,1-5). Zugleich erwächst von diesem neuen, eschatologischen Horizont her - wie umgekehrt bei Kohelet aus der Erfahrung der unabänderlich verfügbaren Grenze - eine weitreichende letzte Verantwortung für die Entscheidungen dieses Lebens, die keineswegs hinter der traditionellen Spruchweisheit zurücksteht. Denn das Wort vom Gericht, das im Zusammenhang von Weish 2,21-5,23 (vgl. bereits 1,16) immer wieder begegnet, bedeutet ein endgültiges Ernstgenommenwerden und unabwälbare persönliche Verantwortung vor dem Herrn des Lebens.

74 Zum Thema Kosmos sowie zur Anthropologie in der Weisheit Salomos vgl. die Aufsätze von GILBERT, M., *Il cosmo secondo il Libro della Sapienza*, in: DE GENNARO, G., (ed.), *Il cosmo nella Bibbia*, Naples 1982, 189-199; ders., *L'antropologia del Libro della Sapienza*, in: DE GENNARO, (ed.), *L'antropologia biblica*, Naples 1981, 245-275.

75 Zur Diskussion um die Eschatologie des Weisheitsbuches vgl. neben den Kommentaren zuletzt REESE, *Hellenistic Influence*, 62-71 und 109-114 sowie die Auseinandersetzung mit der apokalyptischen Interpretation bei OFFERHAUS, *Komposition*, 208-219, die bei grundsätzlicher Berechtigung doch in manchem einseitig scheint.

5. Versuch einer Zusammenfassung:
Gottesfurcht als Verweis auf
Geber und Gabe von Welt und Leben.

Die Rede von Welt und Leben in der Weisheit als Teil der alttestamentlichen Tradition hinterläßt gewiß auch die deutliche Erfahrung ihrer Grenzen, vor allem in den offenen Fragen nach dem Sinn der Gebrochenheit der kreatürlichen Welt, des nicht gelingenden, scheiternden Lebens. Diese lassen Ausschau halten nach einer Heilung dieser Fragen und Risse von den Wurzeln her - in Ansätzen prophetischer und apokalyptischer Traditionen des Alten Testaments⁷⁶ aber auch darüber hinaus⁷⁷. Gegenüber einer Geringschätzung des weisheitlichen Denkens oder der von Preuß ausgesprochenen Warnung vor der Verkündigung solcher Texte⁷⁸ sind jedoch neben der Bedeutung der in Ijob und Kohelet unüberhörbar ernst gestellten Fragen abschließend folgende gerade von der Weisheit wahrgenommenen Anliegen hervorzuheben⁷⁹:

- Die sorgsam-intensive Suche nach Gelingen des Lebens in allen seinen Bereichen, die nicht an der konkreten Wirklichkeit vorbeidenkt und vorbeisieht;
- das Verständnis der Schöpfung als Ort, Geschehen und Ausdruck der Zuwendung und Lebensgewährung Gottes (vgl. Spr 8,22-31; Ps 104; z.T. auch Ijob 38-41);
- vor allem aber die in immer größerer Breite und Tiefe durch alle Textschichten zu verfolgende Botschaft von der Gottesfurcht.

76 Für den Bereich menschlichen Leidens wäre vor allem an die Aussagen über den Gottesknecht Jes 52,13-53,12 zu denken; für die Vollendung der Schöpfung in ihrer Gebrochenheit an Aussagen der Prophetie und Apokalyp- tik: dazu im Horizont unserer Thematik knapp STECK, Welt und Umwelt, 161-164.168-170.

77 Letztes Aufbrechen und Weiterführen der Versuche und Antworten alt- testamentlicher Weisheit geschieht in der 'Torheit des Kreuzes' (vgl. 1 Kor 1,18): KAISER, O., Gottesgewißheit und Weltbewußtsein in der frühhellenistischen jüdischen Weisheit, in: RENDTORFF, Tr. (Hg.), Glaube und Toleranz, Gütersloh 1982, 88(76-88); PREUSS, Biblisch- theologische Erwägungen, 100f; OTTO, E., Schöpfung als Kategorie der Vermittlung von Gott und Welt in Biblischer Theologie, 53-68.

78 S. die schon A. 14 genannten Aufsätze von PREUSS.

79 LEVEQUE, J., Le contrepoint théologique apporté par la réflexion sapientielle, in: BREKELMANS, C., Questions disputées d'Ancien Testament, 183-202.

Gottesfurcht als aller Weisheit Anfang liefert keine unfehlbaren, simplen Regeln für die Beurteilung der Welt und für das Leben in ihr; wohl aber ruft sie unentwegt zur lebendigen, je neuen Orientierung am Herrn und Schöpfer selber.

Damit führt sie zu einer der not-wendigsten neuzuentdeckenden Tugenden für eine menschenwürdige Zukunft: zur Ehrfurcht vor der Welt, ihren Bereichen und dem Leben als unverfügbarem Geschenk, zum Verzicht auf maßlose, selbstsüchtig - gierige Herrschaft des Menschen über diese Gabe, zur Dankbarkeit, die aus dem Wissen um das eigene geschenkte Leben auch das des Hilflosen und Armen achtet, der denselben Schöpfer hat (Spr 22,2; 29,13), vor allem aber zu Lob und Staunen als schönster Äußerung des Gottesfürchtigen.

Martin Heidegger hat als Maß für den Aufenthalt des Menschen auf der Erde ein Einfach-Vierfältiges genannt: die Erde zu retten, den Himmel zu empfangen, die Göttlichen zu erwarten, die Sterblichen zu geleiten⁸⁰. Die schlichte weisheitliche Einladung "Kommt, ihr Söhne und hört auf mich! Die Furcht des Herrn will ich euch lehren!" (Ps 34,12) bietet für diese Zukunft rechten Gestaltens und Bewohnens unserer Welt zwar keine große Vision, wohl aber das hilfreiche, immer notwendigere rechte Maß.

80 HEIDEGGER, M., Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, S.145-162, ebd. 159, zit. bei LEHMANN, K., Kreatürlichkeit des Menschen als Verantwortung für die Erde, *Communio* 7 (1978) 38-54, S.53.

Prof. Dr. Arnold Gamper
zum 60. Geburtstag

Zur Übersetzung und Auslegung von Psalm 19

Josef M. Oesch - Innsbruck

Die Diskussion um das Verständnis von Ps 19 ist in den letzten Jahren ziemlich intensiv geführt worden.¹ Die vorliegende Studie will im Anschluß daran einige Beobachtungen zur Übersetzung einbringen und darauf aufbauend einige neue Gesichtspunkte in der Textinterpretation vorlegen.

I. Zur Übersetzung

1. V.2b: "Werk" oder "Tun"?

DOHMEN (508) macht darauf aufmerksam, daß vom weisheitlichen Hintergrund des Psalms her das מַעֲשֵׂה יְדִי eher als 'Walten' bzw. als 'Plan Gottes in der Welt' zu verstehen sei. Dieser Vorschlag sei hier nachdrücklich unterstützt, auch wenn vom unterschiedlichen Verständnis von V.4 her sich dann andere Konsequenzen für die Auslegung ergeben werden.² Doch vorerst zur Stelle: Durch die chiasmatische Struktur von V.2 ist der enge gedankliche Zusammenhang (Parallelismus) zwischen den Aussagen in V.2a und 2b genügend gesichert. Wenn also V.2a davon spricht, daß der Himmel worthaft göttliche

1 1983: DOHMEN, I.FISCHER, MEINHOLD; 1982: GESE, B.FISCHER (Auszug aus der Habilitationsschrift 1946); 1980: STECK. Die vollständigen Literaturangaben finden sich am Schluß des Artikels. - Auf die Psalmen-Kommentare wird im Folgenden nur mit dem Autorennamen und dem Jahr der zitierten Auflage hingewiesen. Zu den vollen Literaturangaben cf. H.-J.KRAUS, Psalmen I.

2 Cf. DOHMEN 508f.

Herrlichkeit vermittelt, ist diese Aussagerichtung auch in V.2b beizubehalten. Das heißt aber, daß auch in diesem Halbvers gesagt sein will, daß das Firmament durch sein Wort etwas von Gott verkünden will. Von daher kommt für וַיִּבְרָא nur die Übersetzung "Tun seiner Hände" bzw. - in weniger hebraisierender Form - "sein machtvolles Walten" in Frage. Durch die Wiedergabe "Werk seiner Hände" wird schon zu Beginn die Aussagerichtung verwirrt, da dann das Firmament - selbst ein Teil dieses Werks - sich selber verkünden würde.

Diese Präzisierung ist u.a. deshalb von Bedeutung, weil zur Zeit der Abfassung des Psalms (bzw. der Zusammenfügung seiner beiden Teile) das "Tun Jahwes" bzw. "Gottes" nicht nur sein Schöpfungshandeln, sondern auch sein ganzes nachfolgendes "Wirken" umfaßt,³ und spätestens seit Jesaja auch als theologischer Begriff problematisiert wird. Kohelet, der zeitlich und vom Milieu her Ps 19 nahe steht, hält sogar Gottes וַיִּבְרָא für etwas, "was die Grenze menschlichen Fragens und Forschens übersteigt" (Koh 3,11; 8,17; 11,5).⁴ Vor diesem Hintergrund erhält die Aussage von V.2b geradezu den Charakter einer Antwort auf eine offene Frage jener Zeit.⁵ Allerdings heißt hier die Antwort - anders als bei Kohelet - daß dieses Walten Gottes grundsätzlich erkennbar sei, da die Botschaft des Himmels auf der ganzen Erde 'hörbar', 'vernehmbar' sei. Dies sei in der folgenden Erörterung des Verständnisses von V.4 gezeigt.⁶

3 Cf. THAT II 367.

4 THAT II 369. - Auf den weisheitlichen Charakter von Ps 19 hat als erster A.ROBERT hingewiesen. Die These ist übernommen und weiter ausgebaut worden u.a. von DEISLER, v.d.PLOEG, STECK, GESE, I.FISCHER und DOHMEN.

5 Zu beachten ist auch, daß der Begriff des כְּבוֹד Gottes in dieser Spätzeit nicht nur "die das Universum durchdringende und in seiner Ordnung und Kosmoshaftigkeit manifest werdende Schöpferherrlichkeit" (GESE 3) umfaßt, sondern nach Jes 40-66, Ez und P längst aus dem kanaänischen Vorstellungsrahmen gesprengt worden ist und ebenso das in der Geschichte und an deren Ende sich offenbarende gerechte Eingreifen Gottes auf der Erde bezeichnen will (THAT I 806-812).

6 Sonst wäre ja auch die Verkündigung der 'Herrlichkeit Gottes' umsonst, obwohl im priesterlichen Milieu der nachexilischen Zeit, d.h. - wie noch zu zeigen sein wird - im Milieu unseres Psalms, die Aussage von der Anwesenheit der "Herrlichkeit Jahwes auf der ganzen Erde" (Num 14,21) ein wichtiges Theologoumenon war.

2. V.4: Hörbar oder unhörbar?

"Vielgequält" nannte GUNKEL 1926 (76) die Frage, wie V.4 zu übersetzen sei. DELITZSCH hatte 1894 sechs verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten aufgezählt; wie wenig die Frage geklärt ist, zeigt sich schon daran, daß KRAUS ihnen noch eine siebte hinzufügt.⁷

Die 'negativen' Wiedergaben des Verses kommen zustande, wenn man die Aussage von V. 4b als parataktisch neben die beiden Aussagen von V.4a gestellt betrachtet.⁸ Die 'positiven' Wiedergaben ergeben sich aus einer hypotaktischen Verhältnisbestimmung von V.4b zu V.4a, bei der die Relativpartikel - wie häufig in poetischen Texten - weggelassen ist. Über die bekannten Argumente hinaus, die für die 'positive' Übersetzung bzw. gegen die 'negative' sprechen,⁹ seien hier einige neue aus der Textformulierung, dem Kontext und der Textgeschichte angeführt, die für die erste Übersetzungsart des Verses sprechen.

7 "Ohne Worte und ohne Rede - mit nicht vernehmbarer Stimme." (297). Aber wo ist hier das Suffix geblieben?

8 Mit 'positiv' seien hier jene Wiedergaben bezeichnet, die darauf hinauslaufen, daß אמר und דבר hörbar sind, als 'negativ', daß sie unhörbar sind. - Die 'negative' Wiedergabe wurde in die kritische Exegese von LUDOVICUS DE DIEU 1693 eingeführt, der sehr vorsichtig zu V.4f schrieb: "Verti potest, ni fallor, sine sermone, et sine verbis, non audita voce eorum, in universam terram exivit sonus eorum." CRITICA SACRA 1693, 130. - Diese 'negative' Übersetzung von V.4 nach den bzw. vor den positiven Äußerungen in V.3 und V.5 über denselben Gegenstand führte sehr konsequent zur Streichung des Verses als unpassende Glosse bei OLSHAUSEN 1853, 112f, DUHM 1899, 60; ²1922, 81, BRIGGS 1906, 165 u.a. Jene, die sich dazu nicht entschließen können, scheinen dem Vers ratlos gegenüber zu stehen; so z.B. STECK, der zwar mit Akribie die Entsprechungen von V.2 - 5a zu V.5b-7 herausgearbeitet hat, bei V.4 aber nicht angeben kann, ob er V.6 - 7a oder V.7b zugeordnet werden soll (323). Die scharfsinnigste Erklärung von V.4 im 'negativen' Verständnis bietet I.FISCHER, die mit der sekundären Einfügung des Verses - zusammen mit V.7b - anlässlich der Zusammenstellung des älteren ersten Teils des Psalms mit dem jüngeren zweiten Teil rechnet (1983, 19.21ff). Aber zuviel scheint mir gegen ein 'negatives' Verständnis des Verses zu sprechen.

9 Die ausführlichste Diskussion findet sich in DELITZSCH 1894, 191f.

a) Textsyntax:¹⁰ Bestünde V.4 aus drei parataktisch nebeneinanderstehenden Sätzen, würden sie hier - nach GesK §154a bzw. §153 völlig singular - in der Weise verbunden sein, daß zwischen den beiden ersten Aussagen die Konjunktion ׀ stünde, zwischen der zweiten und dritten aber nicht.¹¹ Trotz dieser ungewohnten Konstruktion findet sich dazu auch keine Variante -׀ vor ׀׀ in der Textgeschichte, obwohl die meisten Textvarianten in diesem Psalm durch Hinzufügen bzw. Weglassen der Kopula zustande kommen (V.2.3.5.12.13.14.15). Parallelen zu einem relativen Anschluß von V.4b zu V.4a finden sich in Ex 12,30 (so schon DE WETTE, 41836, 203; mit Relativpartikel), 1Kön 8,46 (= 2 Chr 6,36; mit Relativpartikel), wo gleichfalls durch den verneinten Relativsatz der negativ formulierte Hauptsatz eine positive Aussage bekommt.¹² Man kann somit sagen, daß die 'negative' Übersetzung eine syntaktisch ungebrauchliche Formulierung voraussetzt, die 'positive' aber Ausdrucksweisen entspricht, wie sie in prosaischen Texten mit Relativpartikel gut belegt sind.

b) Textsemantik: Wenn V.4b relativisch an V4a angeschlossen ist, heißt dies, daß das Suffix von קול sich auf אמר und דברים bezieht. Dies setzt den Gebrauch einer Fügung אמר קול bzw. קול דברים voraus. Letzteres ist nun ausreichend belegt, und zwar ausschließlich in Zusammenhängen, in denen die Hörbarkeit von Worten problematisch ist, nämlich in der Kommunikation zwischen Mensch und Gott: so wird in Dtn 2,34 und 5,28 davon gesprochen, daß Gott "den Laut der Worte" der Israeliten hörte, und in 1 Sam 15,1; Dan 10,6.9 davon, daß Saul bzw. Daniel den 'Laut' der göttlichen Worte hören bzw. hören sollen.

10 Die Begriffe 'Textsyntax' bzw. '-semantik' und '-pragmatik' lehnen sich an den von H.SCHWEIZER, *Metaphorische Grammatik* 1981 vorgeschlagenen Gebrauch der Termini an.

11 Beim einzigen Beispiel, das GesK für einen solchen unregelmäßigen Einsatz des Waw-cop. bringt (Ps 45,9), handelt es sich um die Aufzählung von drei Nomina, nicht um drei Sätze.

12 Unklar ist Jes 44,8, da der Text ev. korrumpiert ist: cf. ELLIGER (BKAT XI,1) z.St.; der MT gibt eher einen Sinn, wenn die ׀-Aussage parataktisch neben der vorangehenden א׀ן-Aussage steht; ähnlich 1 Kön 10,21; in Reihen aufeinanderfolgender א׀ן-Aussagen werden durchwegs (cf. Hos 3,4; 4,1; Pr 21,30; Koh 8,8; 1 Sam 26,12; 1 Kön 18,26.29) die einzelnen Glieder mit ׀ verbunden; schließt an eine א׀ן-Formulierung eine positive Aussage an, kann sie mit oder ohne Kopula folgen (mit: Num 21,5; ohne: Jes 59,4); in Jes 57,1 dürfte appositionelle Verbindung vorliegen; in Jes 5,27 findet sich in einer א׀ן-Reihe asyndetisch eine Zweiergruppe von ׀-Aussagen eingeschoben.

Wie das verneinte Nifalpartizip von נִשְׁמָע zu übersetzen ist, kann ohne Berücksichtigung des Kontextes nicht entschieden werden. Nach GesK §116e ist sowohl eine dem lateinischen Perfekt als auch dem lateinischen Gerundiv bzw. der Adjektivendung '-bilis' entsprechende Wiedergabe möglich.¹³

c) Textpragmatik: Im folgenden sollen Argumente angeführt werden, die unter Berücksichtigung des Kontextes für eine 'positive' Wiedergabe von V.4 sprechen.

1) Die 'negative' Übersetzung von V.4 ist von IUDOVICUS DE DIEU zusammen mit einem konzessiven Anschluß von V.4 an V.5a eingeführt worden.¹⁴ Daß nichts für einen solchen Anschluß an V.5 spricht, ist schon von DELITZSCH 1873 und NOWACK 1888 eingewendet worden, und er kommt in den heutigen Übersetzungen auch nicht mehr zum Ausdruck. Trotzdem halten sie aber an der 'negativen' Wiedergabe fest.

2) Die Beurteilung des 'negativen' Verständnisses von V.4 sowohl durch namhafte Befürworter wie Gegner zeugt davon, daß dieses Textverständnis die Aussage von V.4 praktisch belanglos macht.¹⁵ Der jüngste Versuch von DOHMEN, dem Vers doch noch eine Aussage abzuringen, indem er zwischen "Rede-Wörtern" und "Rede-Wissen" unterscheidet, kann der Qualifikation "unpoetisch" auch nicht entgehen.¹⁶ Denn der Psalmist hätte dann in

-
- 13 Mit dem Subjekt לֵךְ kommt die Nifal-Partizipform von נִשְׁמָע noch in Jer 3,21; 31,15 vor; von daher legt sich für Ps 19 eher eine allgemein formulierte Übersetzung nahe: "ist nicht zu hören, man hört nicht" (cf. auch Koh 9,16.17; Jer 51,46).
- 14 Ähnlich HUPFELD 1855: Rede und Wort sind unhörbar, werden aber doch überall verstanden (V.5): "ein halb ausgedrücktes Oxymoron" (409) u.a.
- 15 DE WETTE 1811: "stört die kühne Fiktion"; OLSHAUSEN 1853: "störend", also "möglicherweise prosaische Randbemerkungen"; HUPFELD 1855: "höchst unpoetische, platte Bemerkung"; DUHM 1899: "Bemerkung eines Gelehrten ... für nicht allzu scharfsinnige Leser"; BRIGGS 1906: Glosse.
- 16 DOHMEN versteht V.2-4 so, daß in V.2 eine Kunde gemeint ist, "die zwar vorhanden ist, nicht aber durch Wörter und hörbare Stimmen vernommen werden kann, folglich dem Menschen nicht unmittelbar zugänglich ist" (506).

V.2f - hartnäckig! - eine Metapher für seine Aussage gewählt, deren halben Inhalt er im folgenden Vers wieder zurückgenommen hätte.¹⁷

3) Nach diesen Einwänden gegen die 'negative' Übersetzung soll auch gezeigt werden, wie die 'positive' Übersetzung sich organisch in den Zusammenhang einfügt. Da neue Aussagen i.a. getätigt werden, um neue Sachverhalte einzuführen, wird einmal nach diesen neuen Größen in V.4 zu suchen sein. Da אָמַר in V.3 ausdrücklich und דַּבְּרִים damit wenigstens implizit eingeführt wurden als vorhandene Sachverhalte, kann das Neue in V.4a₁ und V.4a₂ nur in der Negation dieser Sachverhalte bestehen, d.h. in der Information, daß diese Sachverhalte nicht zutreffen.¹⁸ Dieser kontradiktorische Widerspruch zum Vorangegangenen wird die Aufmerksamkeit des Informationsempfängers gespannt auf die Auflösung der Spannung richten. In V.4b wird vorerst ein neuer Sachverhalt eingeführt (der der Hörbarkeit des Klanges der Rede/Worte bzw. der Stimme des Himmels), dessen Zutreffen aber sogleich wieder ausgeschlossen wird. Eine Auflösung der durch V.4a erzeugten Spannung erfolgt nun für den Informationsempfänger nur dann, wenn er das Suffix von קוֹל auf die vorangegangenen Begriffe אָמַר und דַּבְּרִים bezieht; dann erkennt er schlagartig, daß ein Nichtzutreffen in V.4 nur insofern ausgesagt wird, als im beschriebenen Vermittlungsvorgang des Himmels durch Worte die Unhörbarkeit des Klanges dieser Worte ausgeschlossen wird.

4) Auch der weitere Zusammenhang von V.2 - 5a scheint mir nur für die 'positive' Übersetzung zu sprechen. Die Unschärfe, die durch die Einführung des Prädikats 'sprechen' aus dem menschlichen Bereich auf ein nichtmenschliches Subjekt in V.2f geschaffen wird, besteht vor allem

17 Die Metapher "erzählen" mit ihren nachfolgenden Parallelausdrücken beinhaltet einen Vermittlungsvorgang durch Worte. Streicht man nun die Worthaftigkeit des Vorgangs, muß ein neues Medium in den Vermittlungsvorgang eingeführt werden, die Vermittlung also nochmals vermittelt werden. Abgesehen davon, daß es keinerlei Andeutung gibt im ganzen Psalm, woran da gedacht sein könnte, und abgesehen auch davon, daß damit dem Psalmisten ein Mißgriff in der Wahl seiner Metapher unterschoben wird: löst man mit so einer Operation nicht gerade jenes Band aus dem Psalm heraus, das ihn am stärksten zusammenhält? Vom Wortgeschehen (Tora) ist dann ja vor allem wieder in V.8 - 11 und in V.15 die Rede.

18 Cf. dazu SCHWEIZER 1981, 313.

darin, daß ein solches Reden in der Alltagserfahrung nicht gehört werden kann. Dagegen betont der Psalmist, daß diese Rede allezeit (V.2) und überall auf der Erde erteilt (V.5a). In diesem Zusammenhang muß geradezu eine Aussage über die prinzipielle Hörbarkeit bzw. Verstehbarkeit erwartet werden.¹⁹

5) Schließlich sei noch ein Argument aus der Text- bzw. Auslegungsgeschichte des Textes angeführt. Da sämtliche alten Übersetzungen (besonders LXX, Targ, Syr) mit verschiedenen Bedeutungsnuancen die 'positive' Wiedergabe bezeugen, impliziert - unausgesprochen - die 'negative' Übersetzung die These, das ursprüngliche 'negative' Verständnis sei jedenfalls noch in vorchristlicher Zeit verloren gegangen bzw. ins Gegenteil verkehrt worden, und zwar so universal, daß von Ägypten bis Mesopotamien alle Übersetzungen nur noch das 'neue', falsche Verständnis wiedergaben. Selbst wer den alten Übersetzungen wenig Autorität in der Wiedergabe des ursprünglichen Textes zuerkennt, sollte doch die wissenschaftstheoretische Unwahrscheinlichkeit dieser These bedenken, die bisher durch keine Argumente bekräftigt wurde.

Als Fazit der langen Diskussion zu V.4 würde ich sinngemäß eine Übersetzung vorschlagen, die etwa folgendermaßen lautet: "Nicht ist es Rede, nicht sind es Worte, deren Klang nicht zu vernehmen sind."²⁰

3. V.5: Geschehenes und Geschehendes:

Den Kommentaren und Übersetzungen nach zu urteilen, ist es heute *sententia communis*, daß in V.5a₁ und a₂ die in V.2 - 4 in Nominalsätzen

19 Natürlich wird durch die Behauptung der Hörbarkeit die Unschärfe der Metapher nicht aus der Welt geräumt. Sie ist vielmehr durch eine neue Unschärfe überdeckt, da *שמעו* ja über das physische Hören hinaus auch "verstehen" bedeuten kann, dessen Subjekt nicht das Ohr, sondern das Herz ist (1 Kön 3,9; cf. H.W.WOLFF, Anthropologie 4¹⁹⁸⁴, 77ff.).

20 Man kann sich natürlich fragen, wozu denn überhaupt V.4 formuliert wurde bzw. im ganzen des Psalms notwendig sei, wenn er nichts anderes bekräftigt, als was in den Metaphern vom "erzählen, künden" etc. des Himmels ohnehin schon ausgesagt bzw. mitgesagt ist. Aber offenbar liegt seine Funktion gerade in diesem Bekräftigen einjער von anderen Kreisen (cf. oben zu V.2) bezweifelten Lehraussage.

bzw. in der Präformativkonjugation (PK) formulierten Verbalsätzen begonnene Schilderung weitergeführt wird. Dabei geht man allerdings darüber hinweg, daß in מַצִּי erstmals im Text die Afformativkonjugation (AK) eines klar fientischen Verbs gewählt ist.²¹ Wenn man nun als Subjekt von V.5a₁ לֵךְ konjiziert,²² kann an einer präsentischen Wiedergabe der Verbform nur unter Annahme einer durativen Funktion der AK festgehalten werden, da מַצִּי ja kein Zustandsverb ist. Nachdem in V.3 zu diesem Zweck zweimal die PK eingesetzt wurde und ein solcher Gebrauch dieses Tempus bei diesem Verb nicht belegt ist,²³ muß man aber annehmen, daß primär auf einen in der Vergangenheit geschehenen Akt zurückgeblickt wird. Dies wird ja allgemein und selbstverständlich auch für den zweiten Gebrauch dieses Tempus in V.5 angenommen, nämlich bei וַיֵּשֶׁב . Da לֵךְ dann als Subjekt nicht mehr in Frage kommt, empfiehlt es sich auch von daher, beim MT zu bleiben und ein Verständnis von V. 5a₁ zu suchen, in dem לֵךְ Subjekt ist, von dem mit dem fientischen Verb מַצִּי eine Aussage gemacht wird, die auf ein einmaliges Geschehen in der Vergangenheit zurückblickt, dessen Folgen für die Gegenwart allenfalls mitgemeint sein können. Einem solchen Verständnis scheinen mir keine ernsthaften Schwierigkeiten im Weg zu stehen. Denn die Fügung לֵךְ מַצִּי ist nach Ausweis von Jer 31,39 wohl ein architektonischer Begriff²⁴ bzw. gehört nach 1Kön 7,23; 2 Chr 4,2; Ez 47,3; Jes 44,13 und in übertragenem Sinn Jes 28,17 jedenfalls der hebräischen "Metrologie" an und wird in vielseitigem planerischem und handwerklichem Zusammenhang gebraucht. D.h., daß mit V.5a₁ auf die Konstruktion des Himmelgewölbes (קַיִט V.2b) über dem gesamten Erdkreis zurückgewiesen werden soll und die Übersetzung etwa lauten müßte: "Über die ganze Erde ist ausgegangen ihre (der Himmel) Meßschnur". Ein solches Verständnis fügt sich auch sehr gut

21 DONNER, ZAW 1967, 327, Anm. 30 schlägt statt dessen die Lesung מַצִּי vor.

22 Von der hebräischen Textüberlieferung gibt es dazu keinen Anlaß; nach BAETHGENS Hinweis, daß das $\text{'\phi\theta\theta\gamma\gamma\sigma\varsigma'}$ der LXX nicht für eine Wiedergabe von לֵךְ belegt ist und לֵךְ sonst mit $\text{'\phi\omega\upsilon\eta'}$ übersetzt wird, sollte diese Textform nicht mehr als Argument für eine solche Konjekturen benutzt werden.

23 Auch Ijob 38,29 bietet für eine durative Wiedergabe keine Parallele, da dort der Akt des Entstehens des Eises avisiert ist, wie auch aus dem parallelen לֵךְ hervorgeht.

24 Darauf hatte besonders HUPFELD 1855, I 410 hingewiesen.

in den Zusammenhang ein, da allgemein angenommen wird, daß es in V.5a darum geht, die räumliche Universalität der himmlischen Botschaft auszusagen. Diese Aussage findet sich ausdrücklich in V.5a₂; V.5a₁ hätte daneben argumentative Funktion.

4. V.5b: Gottes Weisung an die Sonne:

In Kommentaren und Übersetzungen herrscht weitestgehende Übereinstimmung darüber, daß in V.5b auf das Schöpfungshandeln Gottes zurückgeblickt wird.²⁵ Untersucht man nun den Gebrauch der Fügung םשׁ - direktes Objekt - ל - ן (bzw. םשׁ), wird man die Berechtigung eines solchen Verständnisses in Frage stellen müssen. Denn םשׁ hat in dieser Wendung die Bedeutung "bestimmen, festsetzen, anweisen", wie 1Kön 20,34; 2Kön 10,24; 1 Sam 8,11 (gemeinsames Obj. mit dem Vordersatz),²⁶ wo םשׁ mit menschlichem Subjekt gebraucht wird, aber auch Ex 15,25; 21,13; 1Kön 8,21 zeigen, wo Gott Subjekt der Aussage ist.²⁷ V.5b wäre demnach etwa folgendermaßen zu übersetzen: "Dort (an den Enden der Erde) hat er der Sonne ein Zelt angewiesen".²⁸

25 So z.B.: "Dort hat er ein Zelt geschaffen der Sonne" (Jerusalem-Bibel).

26 Unklar Gen 45,7; cf. Komm.

27 Zu vergleichen ist auch die Wendung חק םשׁ in Spr 8,29 bzw. לַחֵם םשׁ in Ijob 28,3, worin der ordnende, gesetzgeberische Aspekt, der in dieser göttlichen Aktivität gesehen wird, stark zur Geltung kommt.

28 Schon GesB 784f führte Ps 19,5 unter dem Bedeutungsfeld "festsetzen, bestimmen, anweisen, verleihen, geben". Der neue Übersetzungsvorschlag verschiebt die Aussage von V.5b um eine Nuance, da in der Vorstellung einer Schöpfung durch das Wort dieser ordnende und gesetztschaffende Aspekt untrennbar mit dem Schöpfungshandeln verbunden ist. Für den Aufbau von Ps 19 ist es aber wichtig, diesen Aspekt zu betonen, da dadurch der Übergang zu V.8 - 15 leichter verständlich ist.

II. Zur Gesamtinterpretation

1. Einheit und Entstehungszeit

Die Theorie, daß Ps 19 aus zwei verschiedenen Liedern bestehe, scheint auf ROSENMÜLLER 1798 zurückzugehen (Scholia, Bd. IV, 1, 330). Allerdings zog er diese Idee in einer späteren Auflage wieder zurück: "sed missam iam facimus istam coniecturam, ut minime necessariam" (1831, 132); er begründete dies damit, daß nichts bei den hebräischen und arabischen Dichtern häufiger sei, als von einem Argument zu anderen zu springen, und es auch nicht leicht zu erklären sei, was jemanden bewog, diese beiden Teile zusammenzufügen. - DE WETTE 1811 hatte unterdessen ROSENMÜLLERS These zwar aufgenommen, aber insofern abgewandelt, als er von zwei Stücken sprach, aus denen der Psalm zusammengefügt sei, wobei er V.8-15 um des "für die wenigen Bitten zu feierlichen Schlusses willen" (226) als ein Fragment eines größeren, Ps 119 ähnlichen Gebetes auffaßte (so noch in der 4. Aufl. 1836). Eifrige Vertreter der 'Zwei-Psalmen-Theorie' waren dann mit geringen Unterschieden vor allem die großen Literarkritiker OLSHAUSEN 1853, HUPFELD 1855 (auch noch in der Bearbeitung durch NOWAK³ 1888), DUHM 1899, BAETHGEN 1904, BRIGGS 1906. GUNKEL 1926 übernahm von ihnen ohne eigene Argumentation diese Theorie, weist jedoch die Annahme von OLSHAUSEN und BAETHGEN zurück, es handle sich in V.2-7 um ein Fragment, da z.B. auch andere Psalmen ohne eigentlichen Schluß ausklingen (Ps 129; S.76). Die Theorie von zwei Psalmen stützt sich also nur am Rande auf gattungsgeschichtliche Argumente und wird von solchen Gesichtspunkten her sogar eher aus den Angeln gehoben, wie man aus GUNKELs Argumentation zur Einheit von V.8-15 ersehen kann: er verteidigt nämlich die Zusammengehörigkeit dieser Verse mit dem Hinweis, daß das Nebeneinander von Hymnus (V.8-11) und Klagelied (V.12-14) auch sonst vorkomme (78). - Unter den neueren Autoren lehnen die meisten die 'Zwei-Psalmen-Theorie' ab (aber JACQUET 1975, 457ff). Sachlich scheint mir schon ROSENMÜLLER entscheidende Argumente geliefert zu haben. Mehr Beachtung verdient in diesem Zusammenhang aber auch die Textüberlieferung, da nirgends in der Tradierung des hebräischen Textes oder des Textes einer der alten Versionen Ps 19 als zwei Psalmen bezeugt ist. Von daher kommt nur eine Kompositionshypothese in Frage. Wissenschaftstheoretisch spricht KISSANES (1953, 83) Argument für die literarische Einheit: wenn ein Kompilator die so verschiedenen Gedichte zusammenfügen konnte, konnte es auch der Verfasser tun. Häufig werden aber 'Kompositionstheorien' vertreten, wonach der Psalm aus einer nachexilischen Erweiterung eines älteren Fragments entstanden sei. So jüngst mit einer neuen Theorie I.FISCHER 1983, 16-25; ähnlich BEAUCAMP 1976, ANDERSON 1977, WESTERMANN 1984; unentschieden CRAIGIE 1983. CASTELLINO 1965 spricht zwar auch davon, daß der Psalm zusammengefügt sei, aber nicht nur aus zwei Teilen, sondern aus vier "nuclei" (451: V.2-5b, 5c-7, 8-11, 12-16). Diese seien in lockerer Form ohne logischen Zusammenhang zusammengestellt worden; eine Entstehung des Psalms in einem Wurf sei hier eher unwahrscheinlich. Trotzdem wird gerade diese These in jüngster Zeit mit bedenkenswerten Argumenten von GESE und DOHMEN vertreten.

Aufgrund der vorliegenden Argumente und des Studiums der Struktur des Psalms²⁹ halte ich die Theorie von der Vorlage eines älteren Natur- (in V.2 - 7) oder wenigstens Sonnenhymnus (in V.5b - 7) für unwahrscheinlich und für die Auslegung des Psalms unnötig. Letzteres aus folgenden Gründen:

1) Der Textbestand, der in Ps 19 aus so einem Sonnenhymnus stammen könnte, ist viel zu schmal. Da V.7a - wie die Analysen von I.FISCHER und DOHMEN gezeigt haben - eng mit V.5a zusammenhängt, kann er nicht zum Umfang eines solchen Hymnus gerechnet werden. Auch V.7b kommt dafür nicht in Frage, da damit fast ein Gemeinplatz formuliert wird.³⁰ Übrig bleiben schließlich nur noch die beiden Vergleiche in V.6 und das *לשמש שם אהל*; aber dafür konnte bisher noch niemand eine altorientalische oder ägyptische Parallele anführen - hätte das Motif je zu einem Hymnus gehört, könnte man doch mit größerer Verbreitung rechnen - und mir scheint es auch wahrscheinlicher, daß diese Aussage ad hoc formuliert als von irgendwo übernommen wurde. Denn nach dem kräftigen Einsatz *לשמש* wirkt das banale *שם אהל* (nicht *משכן* oder gar *בית* o.ä.) fast polemisch abwertend, und so eine Polemik könnte doch nur den spezifisch israelitischen Kampf gegen den Sonnenkult im Hintergrund haben. Zu den Bildern in V.6 gibt es wohl altorientalische Parallelen (cf. dazu SARNA 171f und KEEL 18f), doch erfordert die Einführung von zwei Vergleichen bei einem gebildeten Sprecher noch nicht die Vorlage eines ihm vorgegebenen Textes.

2) Es konnten bisher keine Anhaltspunkte für die Existenz eines solchen Sonnenhymnus aus dem kanaanäischen Raum gefunden werden.

3) Die fragliche Hypothese hat die Auslegung von Ps 19 nicht entscheidend weiterbringen können.

Auch die Annahme eines vorgelegenen Naturhymnus hat der Kritik nicht standzuhalten vermocht;³¹ es scheint vielmehr, daß dem Verfasser des Psalms bei der Formulierung von V.2 - 7 Gen 1-3 Pate gestanden hat.³²

29 Cf. I.FISCHER 18.

30 I.FISCHER, 1982, 22.

31 Cf. dazu DONNER, ZAW 79 (1967) 327-31.

32 Cf. dazu D.J.A.CLINES, VT 24 (1974) 8-14; CRAIGIE 1983, bes. 182f.

Dem könnte noch die Anspielung auf Gen 4,7 in V.14b hinzugefügt werden.

Als vorgegebenes Überlieferungsstück würde ich am ehesten noch V.8-10a sehen können, da diese Verse in der Aufzählung der Eigenschaften und Wirkungen von vier Begriffen aus dem Bereich von Gottes gesetzgeberischem Handeln (V.8-9) sehr regelmäßig aufgebaut sind und V.10a mit seiner leichten formalen und inhaltlichen Variation so etwas wie eine Abschlußformulierung dazu sein könnte, und es andererseits darin keine sprachlichen Bezüge zum vorangehenden und nachfolgenden Text gibt.³³ Es wäre vorstellbar, daß der ganze Psalm aus der Reflexion des Beters auf diese Kernaussagen in ihrer Bedeutung sowohl für das Weltganze als auch für ihn selber entstanden ist. Die Aramäismen im ersten Teil und das Lob der Tora im zweiten Teil sprechen für eine nachexilische Entstehungszeit des Psalters, ebenso der Umstand, daß die Tora durch die Verbindung mit Schöpfungsaussagen in einen universalen Rahmen gestellt ist.³⁴ Ich sehe keine Einwände gegen die These DOHMENS, Ps 19 in die "Reihe der großen Lehrgedichte (Ijob 28; Spr 8; Sir 24)" zu stellen (514), wenn dabei nur an die Aussageinhalte, nicht aber an die sprachliche Form gedacht wird.

2. Aufbau und Stil:

a) Ps 19 weist weder einen gattungstypischen noch einen sichtlich systematischen Aufbau auf.³⁵ Auch die traditionelle Zuweisung von V.2-7 zur Hymnen-Gattung ist in letzter Zeit fraglich geworden,³⁶ und die V.8-15 erfuhren ohnedies nie eine einheitliche Gattungsbestimmung.

33 Eine Ausnahme bildet nur das חַמִּים in 14b, das wohl bewußt an das חַמִּים in V.8a anschließt. - V.10bf weicht von diesem Schema in der Formulierung recht deutlich ab und dürfte erst beim Einbau dieses kleinen Überlieferungskorpus formuliert worden sein. Zu beachten ist auch, daß die Reihenfolge der sechs Begriffe in V.8-10b in Ps 119,1-8 sehr ähnlich ist; nach den פְּקוּדֵים folgen in Ps 119 die חֻקֹּת , die hier fehlen; andererseits ist dort nicht von der יְרֵאָה יְהוָה die Rede. Cf. BONKAMP 1941, 119. - In Ps 89,31-33 finden sich vier der sechs Gesetzestermini, allerdings in anderer Reihenfolge. Dazu ist auch die Basis קִפְּז vertreten, allerdings in strafender Bedeutung.

34 Cf. dazu DOHMEN, 516f.

35 Cf. CASTELLINOS Urteil (450) "compositione sui generis."

36 Cf. EISSFELDT, ³1964, 602 und die Kritik von I.FISCHER 1983, 17 u. Anm.7 und DOHMEN 516.

Die bisherigen Versuche, die sprachliche Gestalt des Psalms als ganze zu charakterisieren und ihr eventuell einen Sitz im Leben - d.h. eine typische Lebenssituation - zuzuweisen, können - soweit sie überhaupt unternommen wurden - nicht restlos überzeugen. DEISSLER spricht von einem Hymnus und zugleich Weisheitslied mit Belehrung als Ziel (1966, I 78); ihm ähnlich hält DOHMEN den Psalm für ein "kunstvoll komponiertes weisheitliches Lehrgedicht" (516). GESE bezeichnet ihn als eine "Meditation" (7), ein "weisheitliches Nachsinnen über ... die seinumfangende Entsprechung von Schöpfungs- und Offenbarungs-Logos" (8), während CRAIGIE 1983 V.2-15 als "wisdom hymn" klassifiziert, wobei er zugesteht, daß auch Elemente des Gebets darin enthalten sind (180).

Aber nimmt man direkte Belehrung (DEISSLER 1966, DOHMEN) als Ziel des Psalms an, trägt man seinem Gebetscharakter mit der direkten Anrede an Gott nicht genug Rechnung.³⁷ Begnügt man sich andererseits mit der allgemeinen Etikettierung "weisheitlich" o.ä., kann man damit noch keinen Ort angeben, der zu solcher weisheitlichen Rede bzw. Meditation Anlaß gegeben hätte.

Es soll hier der Versuch unternommen werden, in dieser Frage nach der typischen Lebenssituation, in der der Psalm gesprochen wurde, etwas weiterzukommen.

In V.15 faßt der Psalmist seine Ausführungen unter den Bezeichnungen "Worte meines Mundes" und "Gedanken meines Herzens" zusammen und gibt die Intention an, zu dem er sie formuliert hat: er richtet sie an Jahwe, seinen Felsen und Erlöser, und bittet darum, daß sie "zum Wohlgefallen"

37 Erst aus dem Faktum der Verschriftlichung und der Überlieferung des Psalms ergibt sich, daß sein Inhalt als exemplarisch hingestellt werden sollte und damit zum Lehr- und Lerninhalt werden konnte.

sein mögen und vor ihn "kommen, gelangen" mögen.³⁸ Auffällig ist dabei die Häufung von Begriffen, die in der Kultsprache beheimatet sind.³⁹ Darin zeigt sich, daß der Beter wie ein Opfernder vor der Gottheit (JHWH) steht, aber statt einer materiellen Opfergabe sich und seine Worte als geistige Opfergabe darbringen will.⁴⁰ Damit ist einerseits ein Hinweis über die Intention, in der der Beter seine Worte formuliert hat, und andererseits eine erste (Selbst-) Charakterisierung des Psalms als "Worte meines Mundes" und "Sinnen meines Herzens" gewonnen. Während die Intention noch nichts über die Gattung eines Textes aussagt,⁴¹ können vor allem aus der Bezeichnung "Sinnen meines Herzens" doch schon einige Anhaltspunkte gewonnen werden. Das וְהִגִּיתִי schließt hier an die Bedeutung 'sinnen', 'denken', 'meditieren' von הִגָּה an, das in diesem Sinn besonders häufig im Psalter gebraucht wird,⁴² so daß es den "meditativen" (GESE) bzw. "weisheitlichen" Charakter des Psalms bestätigt. Es ist aber zu beachten, daß dieses "Meditieren" auch die Bitte und damit die direkte Anrede an Gott, d.h. eigentliches Gebet miteinschließt.⁴³

-
- 38 Die Wendung הִיָּה לִפְנֵי wird personal zur Beschreibung der Stellung oder des Verhältnisses der Unterordnung unter einen Höhergestellten oder eine Autorität gebraucht (2 Kön 5,2; 1 Sam 29,8; vor Jahve: 2 Sam 7,29); vom Gebet o.ä. als Subjekt wird es beispielsweise auch gebraucht in Ps 119,169.170; הִיָּה לִפְנֵי hat hier ebenso fientische Bedeutung wie תְּבוּאָה bzw. תְּקִירָה in den erwähnten Psalmenstellen und dürfte deshalb hier gewählt worden sein, weil es sich auch als Prädikat vor לְרַצֵּן eignet.- Aber auch für die Bedeutung "dasein, vorhanden sein" gäbe es Belege (Jer 39,16).
- 39 Cf. z.B. Lev 1,3, wo neben den term.techn. לְרַצֵּן (dazu ELLIGER 1966, 100) und לִפְנֵי יְהוָה (cf. dazu auch Lev 16,30; Dtn 24,4; Ex 28,38) auch die Basis תָּמַם vorkommt, die in Ps 19,14 zur Beschreibung des Beters gebraucht wird.
- 40 Cf. dazu auch Ps 141,2. Zum Gebet als Alternative zum Opfer cf. Ps 69,31f; 141,2 (Anspielung auf das Opfer am Sinai Num 28,4ff); vom reinigen Sinn als Opfer ist in Ps 51,19 (18ff) die Rede.
- 41 Dazu: H.W.HOFFMANN, Form - Funktion - Intention: ZAW 82 (1970) 341-346.
- 42 Cf. THWAT II 343ff; Jos 1,8; Ps 1,2; 77,12f; 143,5 u.ä.
- 43 Ein solcher Wechsel vom "Er-Stil" zum "Du-Stil" ist auch im Hymnus, Klage- und Danklied zu finden, es berechtigt hier also nicht zu literarkritischen Operationen. Cf. CRÜSEMANN 1969, 225 und WESTERMANN, 1984, 80: "Das Nachdenken über Gott kann unmittelbar in die Anrede, das Gebet, übergehen."

Solches Nachsinnen hat in den Psalmen seinen Ort vor allem im Vertrauensmotiv des Klagelieds bzw. in den daraus erwachsenen Vertrauensliedern,⁴⁴ im "Du-Stil" findet es sich aber auch in dem dem Hymnus verwandten Ps 8 (cf. auch Ps 31,20). Syntaktisch-stilistisch entspricht dieser Haltung im Ps 19 das Vorherrschen der Nominalsätze (V.2.4.5a₂.6a.7-9.10a.10b₁.11-12), denen funktional die Verbalsätze in V.3.6b.10b₂ (AK eines Zustandsverbs).13a nahestehen, da die PK in ihnen immer durative Bedeutung hat. Unterbrochen werden diese Zustandssätze nur von zwei in AK formulierten Aussagen von fientischen Verben, in denen inhaltlich auf das den gegenwärtigen Zustand begründende Schöpfungsgeschehen zurückverwiesen wird. Auf diese allgemein formulierten Aussagen folgen zwei Imperative und ein Prohibitiv (V.13b.14a₁.14a₂), die weitergeführt werden von zwei Sätzen, in denen die Zustandsverben in gleicher Funktion (wohl durativer) einmal in PK, dann in AK (Perf.consec.) vorkommen. Der Psalm schließt nach einem Iussiv wieder eines Zustandsverbs mit einem Vokativ, der durch zwei Appositionen erweitert ist. Da der ganze Psalm eher von einer vertrauensvollen Stimmung getragen wird als von Freude und Lob, und da den Imperativen bzw. dem Prohibitiv inhaltlich Bitten entsprechen, die aus dem Bewußtsein der Anfechtung formuliert sind, wird man als Herkunftsgattung für Ps 19 kaum den Hymnus annehmen können,⁴⁵ sondern eher das Vertrauenslied. Und wenn WESTERMANN Ps 8 "eine Weiterbildung des Gotteslobes zu einem staunenden Nachdenken über das Geschöpf Mensch" (184) bezeichnet, der "nicht den Aufbau einer Psalmengattung, sondern einen gedanklichen Aufbau hat",

44 Cf. WEISER, Einleitung 1966, wonach das Vertrauensmotiv "Bekenntnis dessen, was Gott für den Beter in Wirklichkeit bedeutet", ist (41). Zum Nachdenken in der Klage cf. Ps 77,6-11, im Bekenntnis der Zuversicht Ps 63,6f; 77,12-16; Ps 131. Diese Herleitung vom Klage- bzw. Vertrauenslied findet eine Bestätigung in Einzelheiten: כָּרַב zur Selbstbezeichnung des Beters findet sich vor allem im Klagelied (WESTERMANN, THAT II 192.); die Bitte um Sündenvergebung hat ihren Ort besonders in den aus dem Klagelied hervorgegangenen Bußpsalmen und die beiden abschließenden Anrufungen צוּרִי und יְיָ אֱלֹהֵינוּ sind aus der Vertrauensgewißheit gebildete Begriffe (WEISER, Einleitung 41). אֱלֹהֵינוּ findet sich sonst im Psalter nur noch in Ps 78,35, auch dort in Parallele zu צוּרִי und auch dort im Zusammenhang mit der göttlichen Sündenvergebung (V.38);.

45 Cf. CRAIGIE 1983, 180.

dann kann Ps 19 als ähnliche Weiterbildung des Vertrauensliedes zu einer umfassenden Standortbestimmung eines Beters in der von Gott regierten Welt aufgefaßt werden.⁴⁶

b) Stil: Auf den gedanklich-assoziativen Stil des Psalms ist bereits von anderen hingewiesen worden.⁴⁷ Ein Charakteristikum des Psalms besteht auch in der Art und Weise, wie Rückbezüge durch Suffixe und einmal (V.11a) durch -ה hergestellt werden.⁴⁸ Das Gemeinte gibt sich am Übergang von V.10 zu V.11 und aus dem Gebrauch der Suffixe in V.12a.b sehr deutlich zu erkennen. Sowie sich die Prädikate in V.11 nur auf die in V.10b genannten $\text{יְהוָה מְשַׁפְּטֵי יִהוָה}$ beziehen, auf die syntaktisch durch das -ה vorerst einmal zurückverwiesen wird, so schließen die Suffixe in V. 12a₂.b nur an dieses zuletzt genannte Subjekt an; beidesmal soll offensichtlich auf alle in V.8-10 genannten Subjekte zurückverwiesen werden, also so etwas wie ein "summativer oder impliziter Rückverweis" hergestellt werden. Ähnlich werden auch die Suffixe in V.5a zu erklären sein, die sowohl auf die Subjekte von V.3 (wenn man יְהוָה bzw. לִילָה als Tag- bzw. Nachthimmel versteht) als auch von V.2 anschließen können. Implizite Rückverweisung wird auch in V.5b praktiziert, da das Subjekt von מִשְׁ bisher noch nie als solches genannt wurde, und ebenso in עֲבָדָךְ (V.12a.14a) und יְהוָה (V.15a), da bisher noch keine Anrede erfolgte und der Angeredete erst in V.15b genannt wird.⁴⁹

46 Es gibt in Ps 19 zahlreiche Bezüge zu den Königspsalmen, die im einzelnen noch zu untersuchen wären: cf. Ps 93,1.5; 94,12.22; 95,1.3.8; 96,3.6.7.8.13; 97,2.6.8.11; 98,2.9; 99,4.7.

47 CASTELLINO 1965, 451; DOHMEN 506.

48 DELITZSCH 1894 hält dieses -ה hier für einen Artikel und nennt ihn "summativ"; so auch ALONSO SCHÖKEL 1983 und offensichtlich auch KRAUS (298): "sie, die ...". - "Summativ" ist dabei allerdings eher eine inhaltliche als eine syntaktische Funktionsbestimmung. Im Blick auf die aramäische Übersetzung und den auch sonst besonders im späteren Hebräisch vorkommenden Gebrauch des Artikels als Relativpartikel (JOUON §45c-e) würde ich syntaktisch -ה eher als Relativpartikel bestimmen.

49 Auch in Jes 8,23a-9,6 wird JHWH, auf den vorher schon pronominal verwiesen wurde, erst am Ende in V.6 genannt.

Es sei noch auf eine weitere stilistische Gemeinsamkeit in V.2 - 7 und V.8 - 15 hingewiesen. In V.6 und V.11 wird nämlich beidesmal ein damals gebräuchlicher Topos dazu verwendet, die relativ theoretisch-abstrakten Aussagen anschaulich-sinnlich zu erläutern. Denn sowohl der Vergleich eines geistig/moralischen Wertes mit der Kostbarkeit des Goldes (Ps 119,127; Spr 2,4; 3,14; 8,19; 16,16 u.a.) bzw. mit der Süßigkeit von Honig (Ps 119,103; Sir 24,20; 23,27), als auch der Sonne mit einem Bräutigam bzw. Helden sind geläufige Topoi besonders der weisheitlichen Rede bzw. der altorientalischen Mythologie.⁵⁰

Somit kann auch von stilistischen Eigentümlichkeiten her die Einheit des Psalms untermauert werden.

3. Gesamtaussage und theologischer Ort:

a) In Ps 19 will ein Beter seine Worte bzw. das Sinnen seines Herzens und damit sich selbst JHWH als wohlgefälliges Opfer darbringen (V.15). Er weiß um die Notwendigkeit, dabei wie ein Opfertier "untadelig", "makellos" zu sein (V.14b). Doch handelt es sich nicht um eine physische Integrität, sondern um eine moralische, die sich an der Befolgung der Weisungen JHWHs mißt. Denn diese Weisungen sind selbst "untadelig" (V.8a) und vermögen, Leben in Fülle zu verschaffen (V.8-9). Allerdings weiß der Beter, daß er - auch wenn er sich von ihnen leiten läßt (V.12a) - sich nie von unbewußten und ungewollten Verfehlungen gegen sie freihalten kann und er von sich aus auch nicht der "großen Sünde" (V.14a; gemeint ist wohl der Abfall von der Tora) widerstehen kann.⁵¹ Deshalb erbittet er gleichzeitig von JHWH auch Losprechung und Schutz.

Für diesen Beter sind die Weisungen JHWHs aber nicht nur eine Gabe Jahwes (an Israel) und damit ein Erbe seiner Väter; diese Weisungen bezeugt auch anschaulich das himmlische Schöpfungswerk der ganzen Erde im Ablauf von Tag und Nacht und im täglichen Sonnenlauf über der ganzen Erde, wie es angeordnet wurde im göttlichen Schöpfungswort (V.2-7). Damit ver-

50 Cf. SARNA 171f; KEEL 18f.

51 Cf. dazu CRAIGIE 1983, 183.

kündet das über die ganze Erde gebaute Firmament überall die Herrlichkeit des machtvollen Waltens Gottes. Sich in dessen Dienst zu stellen, verspricht dem Beter als dem "Knecht" dieses Gottes "großen Lohn" (V.12b) einzubringen.

b) Bei dem Beter handelt es sich allem Anschein nach um einen Mann, der mitten in der theokratisch konzipierten nachexilischen Gemeinde steht. Der Heilsmittler schlechthin zwischen Gott und ihm ist die Tora; davon, daß er sie hält, erwartet er "großen Lohn" (V.12b).⁵² Es ist kein Schimmer eines Zweifels an der individuellen Vergeltungslehre zu erkennen (Ijob, Kohelet), im Gegenteil: der Beter steht eher auf Seiten von Ijobs Freunden und ist sich bewußt, daß der Mensch vor Gottes Gerechtigkeit nicht bestehen kann (Ijob 4,17f; 15,14f; 25,4ff). Wenn er darum vertrauensvoll an Gottes Vergebungsbereitschaft appelliert, kommt darin wieder ein Theologoumenon der nachexilischen Gemeinde zum Vorschein, nämlich das vom "Gott des Verzeihens, gnädig und barmherzig, langmütig und reich an Güte" (Neh 9,17; cf. Ps 86,5; Dan 9,9 u.a.).⁵³

Ebensowenig wie an der Vergeltung zweifelt der Beter auch an der Erkennbarkeit von Gottes Herrlichkeit und seinem machtvollen Handeln in seiner Schöpfung (V.4), ja er distanziert sich eventuell sogar bewußt von der diesbezüglichen skeptischen Position Kohelets.⁵⁴

52 Die sehr starke Individualisierung der Gottesbeziehung und ihre vollständige Ausrichtung auf die Tora erinnert an das Programm von Jer 31,31ff. Auch Jer 32,39 steht mit der Gabe der Gottesfurcht im Hintergrund von V.10a, und die in V.9b.10a aufgezählten Eigenschaften der Gebote bzw. der Gottesfurcht lassen an Ez 36,22ff denken, wo der Akzent mehr auf der "Reinheit" im neuen Bundesverhältnis liegt.

53 Wie der Jubilar aber nachgewiesen hat, ist dieses Theologoumenon durchaus nicht erst in dieser Zeit entwickelt worden, sondern ist schon in der viel älteren, auch in der altorientalischen Literatur verbreiteten Vorstellung von Gott als "Richter" vorhanden, der auch dann um Rechtsbeistand angerufen wird, wenn der Beter sich seiner Schuld durchaus bewußt ist. Cf. A.GAMPER, Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament, Innsbruck 1966, bes. 93-96 u. 237f.

54 Cf. DOHMEN, der von der "absolute(n) Skepsis" spricht, "die er (der Beter) der Vernehmbarkeit und Erkennbarkeit der vorhandenen Selbstoffenbarung der Schöpfung (...) entgegenbringt" (514).

Eine eigenständige theologische Leistung wird in Ps 19 eventuell damit vollbracht, daß hier zum ersten Mal das erschaffende und ordnende Wort Gottes unmittelbar neben das weisende Wort für den Israeliten gestellt wird. Daß der Psalm damit auf einer Linie liegt, in der später die Identifizierung der Tora mit der Weisheit vollzogen wurde, muß hier nicht mehr weiter ausgeführt werden.⁵⁵

L i t e r a t u r

- Arnold A.ANDERSON, The Book of Psalms, Vol. I (NCBC). Grand Rapids 1981.
Peter C.CRAIGIE, Psalms 1-50 (Word Biblical Commentary Bd.19). Waco 1983.
Christoph DOHMEN, Ps 19 und sein altorientalischer Hintergrund: Bib. 64 (1983) 501-517.
Balthasar FISCHER, Die Psalmen als Stimme der Kirche. Trier 1982, 197-221.
Irmtraud FISCHER, Psalm 19 - Einheit oder Komposition (Diplomarbeit). Graz 1982.
Irmtraud FISCHER, Psalm 19 - Ursprüngliche Einheit oder Komposition?: BN 21 (1983) 16-25.
Hartmut GESE, Die Einheit des Psalm 19, in: Verifikation (FS G.Ebeling zum 70. Geburtstag, hrsg. v. E.Jüngel). Tübingen 1982, 3-10.
Othmar KEEL, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Zürich u.a. ³1980.
Arndt MEINHOLD, Überlegungen zur Theologie des 19.Psalms: ETHK 80 (1983) 119-136.
Johannes P.M.v.d.PLOEG, Psalm XIX and some of its Problems: JEOL 17 (1963) 193-201.
Nahum SARNA, Psalm XIX and the Near Eastern Sun-God Literature, in: Forth World Congress of Jewish Studies. Jerusalem 1967, Vol. I 171-175.
Harald SCHWEIZER, Metaphorische Grammatik (ATSAT 15). St.Ottilien 1981.
Odil Hannes STECK, Bemerkungen zur thematischen Einheit von Psalm 19,2-7, in: Werden und Wirken des Alten Testaments (FS für Cl.Westermann zum 70. Geburtstag, hrsg. v. R.Albertz u.a.). Göttingen 1980.
Claus WESTERMANN, Ausgewählte Psalmen. Göttingen 1984.

55 Cf. GESE 8f; DOHMEN 514.

Ägypten und Altes Testament

Studien zu Geschichte, Kultur und Religion Ägyptens und des Alten Testaments
Herausgegeben von Manfred Görg

- Band 1 **Festschrift Elmar Edel 12. März 1979**
Unter Mitwirkung von Agnes Wuckelt und Karl-Joachim Seyfried herausgegeben von Manfred Görg und Edgar Pusch
1979, XIII, 499 Seiten, zahlreiche Abbildungen, 7 Tafeln, broschiert DM 105,—
- Band 2 **Manfred Görg**
Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels
Ca. 300 Seiten, zahlreiche Abbildungen und Tafeln, broschiert ca. DM 65,—, in Vorbereitung
- Band 3 **Adelheid Schlott-Schwab**
Die Ausmaße Ägyptens nach altägyptischen Texten
2., erweiterte Auflage. 1981, X, 156 Seiten, 41 Tafeln, broschiert DM 68,—
- Band 4 **Aharon Kempinski**
Syrien und Palästina (Kanaan) in der letzten Phase der Mittelbronze IIB-Zeit (1650 - 1570 v. Chr.)
1983, X, 274 Seiten, 7 Pläne, broschiert DM 85,—
- Band 5 **Fontes atque Pontes**
Eine Festgabe für Hellmut Brunner
Herausgegeben von Manfred Görg
1983, 435 Seiten, zahlreiche Abbildungen und 17 Tafeln, broschiert DM 130,—
- Band 6 **Paul Maiberger**
Das Manna
Eine literarische, etymologische und naturkundliche Untersuchung. 2 Teile.
1983, Zus. 820 Seiten, broschiert zus. DM 170,—
- Band 7 **Boyo Ockinga**
Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament
1984, VII, 175 Seiten, broschiert DM 65,—

VERLAG OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN