

T

BIBLISCHE NOTIZEN

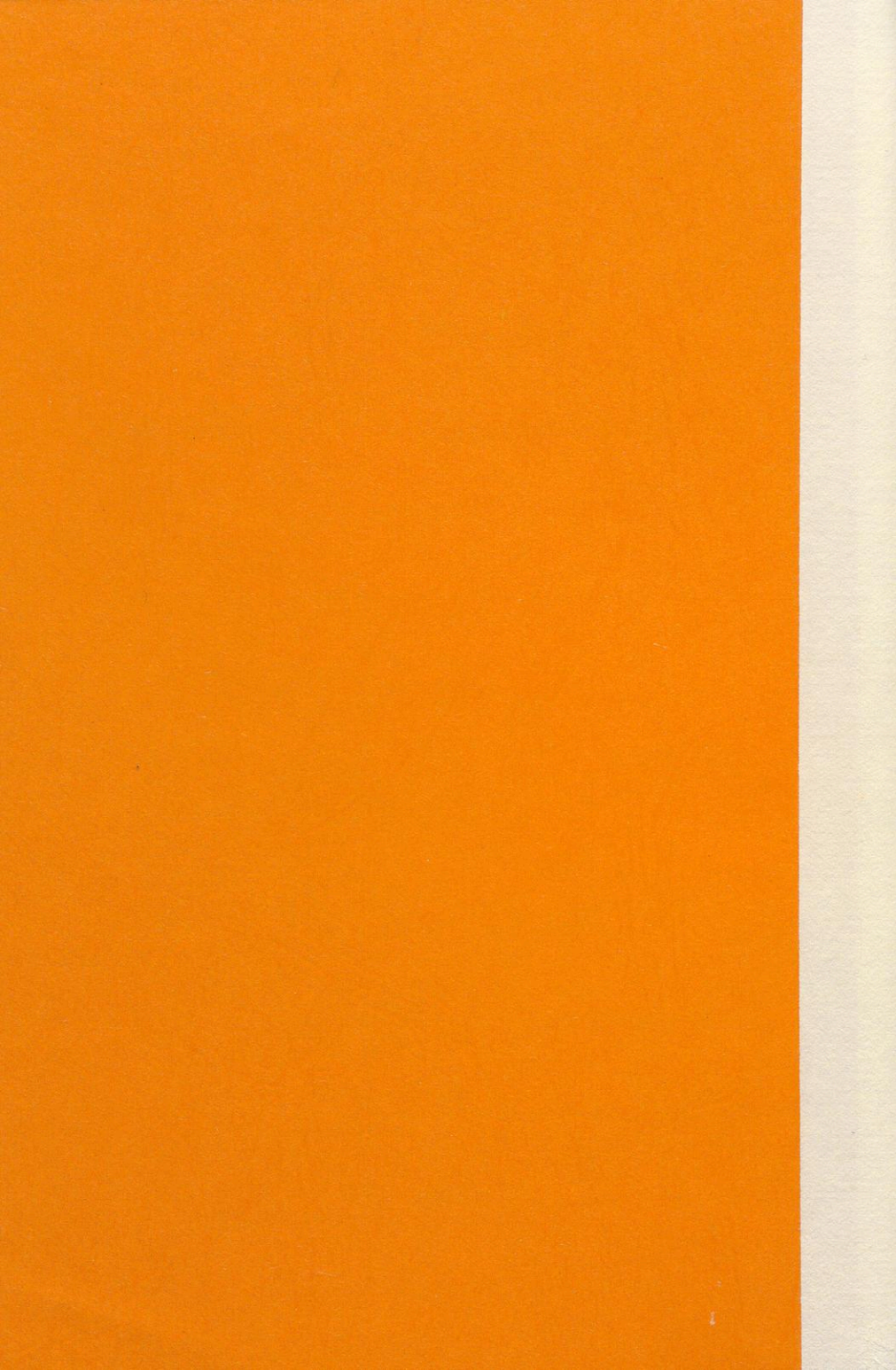
Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 37

München 1987

46.154.1987

JZE



BIBLISCHE NOTIZEN

Verzeichnisse 5

Rückseite **Beiträge zur exegetischen Diskussion** 6

BEITRÄGE

K. Baltzer: Das 40,13-14 - ein Schlüssel zur Einheit Dattoro-Jesajas? 7

H. Bartsch: Die Tierwelt in der bibl. - jüdischen Dichtung
 in einer Teilansatz der Dichtung als eine Theologie
 der Natur 11

M. Gress: Hittitische religiöse, politische und wirtschaftliche Texte in Ps 4,2 30

H. Ising: "Herr ist es, der die Welt schenkt . . ." Ps 127
 und die Kritik der Exegese in Israelischer Weisheitsliteratur 45

H. Richter: Jer 1 - Vergebung der Sünden: ein Text 73

J. Schenker: Josef als König 104

Th. Schild: Hausverwandtschaft und Fortschrittsbewusstsein.
 Textkritische und sprachliche Überlegungen zu Jer 7,1 129

J. Schenker: Die jüdische Traditionsgeschichte von Jer 7,1
 138

Herausgeber: Manfred Götz
 Redaktion: Dr. Armin W. Müller
 Druck: Göttinger Druck-Verlag

Heft 37

München 1987

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Herausgeber: Prof. Dr.Dr. Manfred Görg
Redaktion: Dr. Augustin R. Müller
Druck: Offsetdruckerei Kurt Urlaub,
Bamberg

INHALT

Seite

Vorbemerkungen 5
Hinweise der Redaktion 6

BETRÄGE

K. Baltzer: Jes 40,13-14 - ein Schlüssel zur Einheit Deutero-Jesajas? 7
R. Bartelmus: Die Tierwelt in der Bibel. Exegetische Beobachtungen
zu einem Teilaspekt der Diskussion um eine Theologie
der Natur 11
M. Görg: Königliche Eulogie. Erwägungen zur Bildsprache in Ps 8,2 . 38
H. Irsigler: "Umsonst ist es, daß ihr früh aufsteht...". Psalm 127
und die Kritik der Arbeit in Israels Weisheitsliteratur 48
W. Richter: *Lakis* 3 - Vorschlag zur Konstitution eines Textes . . . 73
J. Scharbert: Josef als Sklave 104
Th. Seidl: Heuschreckenschwarm und Prophetenintervention.
Textkritische und syntaktische Erwägungen zu Am 7,2 . . . 129

J. Scharbert: Exegetische Veröffentlichungen von Prof. Dr. Vinzenz
Hamp 139

Vorbemerkungen

Mit den Beiträgen des vorliegenden Heftes möchten Kollegen und Schüler

Prof. Dr. Vinzenz Hamp

zum

80. Geburtstag

grüßen und ehren. Die Redaktion der Biblischen Notizen schließt sich den guten Wünschen an.

Das nächste Heft der BN wird ein Doppelheft (38/39) sein und die gewohnte Einteilung in Notizen und Beiträge zur Grundlegendiskussion weiterführen. Für die etwas verzögerte Publikation der bereits eingesandten Beiträge bitten wir um freundliches Verständnis.

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:

Neue Adresse:

Biblische Notizen - Redaktion
Institut für Biblische Exegese
Geschwister-Scholl-Platz 1
D-8000 München 22

ISSN 0178-2967

Jes 40,13-14 - ein Schlüssel zur Einheit
Deutero-Jesajas ?

Klaus Baltzer - Deisenhofen

Die Einheit des Deutero-Jesaja-Buches ist ein Problem der Forschung. Die Meinungen gehen weit auseinander, von der Annahme einer Sammlung von Einzelsprüchen bis zur These einer bewußten Komposition des Ganzen¹. Eine vermittelnde Position nahm O. EISSFELDT ein²: "... dass der Schluß (55,8-13) zum Anfang (40,3-5) zurücklenkt, zeugt von einer planmäßigen Ordnung. Ebenso sicher ist es freilich, dass von einem stetigen Gedankenfortschritt und einer überall erkennbaren logischen Gliederung nicht die Rede sein kann". Aber vielleicht gibt es noch andere Formen von "Ordnung".

Kap. 40 hat für diese Fragen entscheidende Bedeutung. Es fällt auf, daß die wichtigsten Themen Dtjes hier schon angeschlagen werden. Dazu gehört die Zuverlässigkeit des Gotteswortes (40,8; vgl. 55,10-11), vor allem aber die Rückkehr Jahwes zum Zion mit seinen "Erlösten". Man hat daher das Kapitel als Ganzes oder Teile als "Prolog" bezeichnet³. Die wichtigsten handelnden Personen werden genannt: "Jakob/Israel" (40,27) und "Zion/Jerusalem" (40,9; vgl. 40,2). Selbst die Handwerker werden vorgestellt in 40,18-20. Umso auffällender ist das Fehlen von "Kyros" und des "Gottes-Knechtes". Die Texte, die von ihnen handeln, sind zwar ein wichtiger Bestandteil des vorliegenden Dtjes-Buches, aber bei beiden Textgruppen ist die Frage gestellt worden, ob sie zum ursprünglichen Bestand gehören. Hier könnte Jes 40,13-14 wichtige Hinweise geben.

Der Text ist das Mittelteil des ersten hymnischen Stückes (40,12-17). Kenn-

- 1 Siehe die zusammenfassenden Darstellungen von O. EISSFELDT, Einleitung in das Alte Testament (Tübingen: J.C.B. MOHR, ³1964) 447-448. A. SCHOORS, I Am God Your Saviour (Suppl. VT XXIV, 1973) 1-20. R.F. MELUGIN, The Formation of Isaiah 40-55 (BZAW 141, 1976).
- 2 In: Einleitung, 455.
- 3 So schon F. DELITZSCH, Bibl. Commentar III, ⁴1889, S. 409. Siehe ferner die Kommentare von: J. MUILENBURG 1956, C. WESTERMANN 1966, J.L.McKENZIE 1968, P.E. BONNARD 1972, K. ELLIGER 1978, W.A.M. BEUKEN 1979.

zeichen dieses Hymnus ist, daß in ihm eine Auseinandersetzung geführt wird. An die Stelle der drei "Wer - Fragen" (12.13.14) könnten auch Namen von Göttern stehen⁴. Deswegen ist die implizierte Antwort auf die Frage "Wer?": "Jahwe allein!" - und nicht nur "niemand".

Die beiden Verse sind regelmäßig aufgebaut. Sie beginnen: "Wer hat bestimmt ..." (V. 13) und "mit wem hat er sich beraten..." (V. 14). Sie schließen gleichlautend: "Er wird ihn erkennen lassen..." (יְיָ יִדְּוֹיָהוּ). Dabei ist V. 14 mit seinen Ausführungen etwa doppelt so lang wie V. 13, womit die Wichtigkeit des Inhalts von V. 14 unterstrichen wird.

Schon die genannten Stichworte geben einen Hinweis auf die konzeptionellen Voraussetzungen des Textes. Es geht um die Fähigkeit die Geschehnisse zu bestimmen und um die Vorhersage künftiger Ereignisse, beides wichtige Themen Dtjes.

K. ELLIGER ist aufgefallen, daß "erkennen lassen" (יָדַע hi.) bei Dtjes nur hier in V. 13 und 14 sowie in 47,13 vorkommt⁵. Dort geht es um die Astrologie Babels. Babel hat "Ratgeber", "Einteiler des Himmels", "Seher der Sterne", "die erkennen lassen (יָדַע מִן חֹדֶשׁ לְחֹדֶשׁ) von Monat zu Monat, was über dich kommen wird".

Im Unterschied dazu braucht Jahwe niemand, der "seinen Geist bestimmt" (יָדַע). Er hat selber 'den Himmel mit der Handspanne bestimmt' (יָדַע V. 12). Die Einteilung des Himmels ist Voraussetzung astrologischer Berechnung. Der Geist Jahwes ist frei in seiner Entscheidung.

Genausowenig braucht Jahwe einen Ratgeber. Das klingt polemisch gegenüber der Annahme einer himmlischen Ratsversammlung. Der "Mann seines Rates" (אִישׁ יְיָ) ist daher der Mann, für den sich Jahwe in seinem Ratschluß entschieden hat. Jahwe selber wird ihn auch bekannt machen. Das entspricht aber genau dem Inhalt von 46,9-11. Auch dort geht es um Voraussagen und "Jahwes Ratschluß" (V. 10)⁶. "Der Mann seines Ratschlusses"⁷ ist, wie auch der Parallelismus zu

- 4 Siehe den bekannten Text aus einem Gebet zum babylonischen Neujahrsfest. (Erhalten aus seleukidischer Zeit.) Dort heißt es von Marduk "der die Wasser des Meeres mißt". Es folgen im gleichen Zusammenhang eine Reihe von Götternamen. S. AOT 195-303, ANET S. 332f.
- 5 In: Deuterocesaja, BK XI/1 1978, S. 53 z.St.
- 6 Das hat schon L.G. RIGNELL richtig beobachtet. In: A Study of Isaiah ch. 40-55, Lunds Universitets Årsskrift Bd. 52, 1956, S. 15-16. Diese Auffassung wird von K. ELLIGER als "singulär" abgelehnt. (Deuterocesaja 1, 1978, S. 51 z.St.) S.a. P.E. BONNARD, Le Second Isaie, Paris 1972, S. 98 z.St.
- 7 Interessant sind die textkritischen Varianten zu V. 11. K wie 1QJes^a haben יְיָ "der Mann seines Ratschlusses". Dies hält deutlicher die titulare Form wie in 40,13 fest. Q und LXX lesen "Der Mann meines Ratschlusses" (אִישׁ יְיָ). Letzteres entspricht mehr dem Kontext von 46,9-11.

V. 11 ausweist: "Der Stoßvogel" (טָלַח) d.h. es ist Kyros!

Beide Texte gehören somit zur Reihe der Texte, in denen Kyros zwar gemeint, aber der Name nicht ausgesprochen wird⁸. Genannt wird er nur in 44,28 und 45,1.

Wenn somit in V. 13 mit wenigen Stichworten Kyros angesagt wird, kann man fragen, von wem ist in V. 14 die Rede? Der Vers kann auf verschiedene Weise übersetzt werden. Eine Möglichkeit ist, die drei Suffixe 3. masc. sing. "ihn" (הֵן..) auf Jahwe zu beziehen. Dann sind es allgemeine Gottesaussagen. Jahwe allein hat wahre Einsicht, Recht und Wissen. Aber sprachlich ist auch möglich, mit "ihn" (הֵן..) eine andere Person zu bezeichnen, die Jahwe mit seinen Gaben ausrüstet. Auch sie wird nicht mit Namen genannt. Durch Stichworte ist jedoch ebenfalls eine Identifizierung gegeben. Hierzu sind die traditionellen "Gottes-Knecht-Texte" zu vergleichen.

Vom "Knecht" gilt, daß er von seinem Herrn in freier Entscheidung erwählt und mit dem Gottesgeist ausgerüstet ist (42,1). Dazu ist kein "Ratgeber" erforderlich. Geht man von 40,14 aus, so ergeben sich folgende Beziehungen:

40,14 "Und er belehrte ihn über den Weg des Rechtes" (בְּאֵרֶהוּ הַדֶּרֶךְ הַיָּשָׁר)

Im I. Gottes-Knecht-Text bei der Einsetzung des "Knechtes" heißt es dazu: 42,1: "Er wird Recht den Völkern hinausbringen..."

(הַיָּשָׁר לְגוֹיִם יוֹצִיא)

42,3: "In Treue wird er Recht hinausbringen..."

(יֹצִיא הַיָּשָׁר)

42,4: "Bis er im Land (oder: "auf Erden") Recht aufrichte..."

(עַד-יָשִׁים בְּאֶרֶץ הַיָּשָׁר)

In den Gottes-Knecht-Texten II (49,4), III (50,8) und IV (53,8) ist **הַיָּשָׁר** "Gerichtsentscheid". Damit werden Krisen im Leben des "Knechtes" bezeichnet. Der Begriff wird so in seinen verschiedenen Nuancen verwendet⁹. Der "Weg des Rechtes" (40,14) umfaßt den Weg, den man gehen soll, und den der "Knecht" gegangen ist¹⁰.

8 41,1-5; 41,25-27; 45,11-17; 48,14.

9 Siehe W.A.M. BEUKEN, MIŠPAṬ, The First Servant Song and its Context VT 22, 1972, S. 1-30. J. JEREMIAS, **הַיָּשָׁר** im ersten Gottesknechtlied (Jes. XLII 1-4) VT 22, 1972, S. 31-42.

10 K. ELLIGER meinte, daß die verwendeten Begriffe, dem modernen "Geschichte" entspräche. Damit ist aber m.E. eine zu hohe Abstraktionsebene angesetzt. Siehe "Der Begriff 'Geschichte' in Deuterojesaja" in: FS O. SCHMITZ 1953, S. 26-36, neu abgedruckt in: Kleine Schriften zum AT, Kaiser Verlag München 1966, S. 199-210.

40,14 "Und er lehrte ihn Wissen" (וַיְלַמְדֵהוּ דַעַת)

Dem könnte entsprechen im III. Gottes-Knecht-Text:

50,4: "Mein Herr Jahwe hat mir die Zunge von 'Belehrten' gegeben,
zu wissen, dem Müden 'zu helfen' mit einem Wort..."¹¹
(לְשׁוֹן קְלִמָּיִם קָדְעַת)

50,4: "Morgen für Morgen weckt er mir das Ohr, zu hören wie 'Belehrte'"
(לְשֹׁמֵעַ כְּלִמָּיִם)

40,14 "einen Weg von Einsichten, er wird ihn erkennen lassen..."
(וְדַרְךָ קְבוּרֹת יוֹדֵיעֵנִי)

Das Stichwort "Einsicht" wird aufgenommen im IV. Gottes-Knecht-Text:

52,15: "und die es nicht gehört haben, sie haben Einsicht bekommen".
(וְאִשָּׁר לֹא-שָׁמְעֵי הִתְבַּרְּנָנִי)

Auch der Schluß von V. 14 ist dann mehrdeutig. "Einen Weg von Einsichten, er wird ihn erkennen lassen". Dieser "Er" ist ein Mensch, den Jahwe in seinem Ratschluß erwählt hat, und zugleich ist "Er" Jahwe selber, der erkennen läßt. Es ist eine "verhüllte Offenbarung", wie ja auch der "Knecht" durch das ganze Buch hindurch ein Mensch ohne Namen bleibt. Auch die Gottes-Knecht-Texte sind somit vom Anfang in 40,14 her mit dem Ganzen verbunden.

Das Ergebnis dieser Erwägungen wäre ein Argument für die Einheit des Werkes Dtjes. Im Prolog des liturgischen Dramas werden die handelnden "Personen" bereits angesagt einschließlich des "Kyros" und des "Gottes-Knechtes"*

11 Zu den Schwierigkeiten der Übersetzung siehe die Kommentare. Vgl. auch 48,17.

* Dieser Beitrag Herrn Kollegen HAMP als ein Zeichen des Dankes! Als ich 1968 an das neugegründete alttestamentliche Institut der Evang. Theol. Fakultät nach München kam, gab er mir einen Schlüssel seiner Instituts-Bibliothek mit der Anmerkung: "Sie könnten zur Unzeit ein Buch brauchen!"

Die Tierwelt in der Bibel
Exegetische Beobachtungen zu einem Teilaspekt der Dis-
kussion um eine Theologie der Natur¹

Rüdiger Bartelmus - Wörthsee

I.

Angesichts der Fülle höchst unterschiedlicher Forschungsbeiträge zu dem ge-
stellten Thema, empfiehlt es sich für den gelehrten Alttestamentler, zunächst
von der für ihn übersehbaren fachspezifischen Diskussion auszugehen und mit
zwei repräsentativen Zitaten aus zwei verbreiteten Theologien des Alten Testa-
ments gewissermaßen *medias in res* zu gehen - einen umfassenden Überblick über
die Forschungslage zu geben, ist im Rahmen eines Beitrags für eine Festgabe
schlechterdings unmöglich. - Die damit angedeutete Vorgehensweise, erst das
AT und dann das NT auf seine Aussagen zur Tierwelt, zum Verhältnis Mensch -
Tier bzw. Gott - Tier zu befragen, hat ihren Grund allerdings nicht in der
Profession des Adressaten bzw. des Autors. Vielmehr spiegeln sich darin die
Verhältnisse im Bereich der Primär- wie der Sekundärliteratur², denn der Groß-

1 Für den Druck überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 25.6.1986 in der
Evangelischen Akademie Tutzing anlässlich einer Kurpredigertagung zum Thema:
"Urlauber begegnen Tieren. - Der Freizeitmensch und die Natur" und am 7.7.86
vor dem Fachbereich Kulturwissenschaften der Universität Bayreuth gehalten
wurde. Da der Jubilar in seinen privaten Forschungen als Biologe tätig ist,
hoffe ich, daß meine Ausführungen, die von einem engen sachlichen Bezug der
beiden von ihm vertretenen Forschungsgebiete ausgehen, nicht nur als allge-
meiner Forschungsbeitrag, sondern auch als persönliche Gratulation verstan-
den werden mögen. - Einen guten Überblick über den weiteren Themenhorizont
bietet EvTh 37 (1977) Heft 1 mit Beiträgen von G. ALTNER, K.M. MEYER-ABICH,
K. STOCK, H. DEMBOWSKI und J. HÜBNER.

2 Ein Blick in die Register und Inhaltsverzeichnisse so umfassender Werke wie
die Theologien des NT von R. BULTMANN, H. CONZELMANN, L. GOPPELT oder O. KUSS
(R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 6. Aufl. 1968; H.
CONZELMANN, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967; L.
GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments*, herausgegeben von J. ROLOFF, Göttin-
gen 1981, O. KUSS, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Regensburg 1937) zeigt,
daß "Tier" bzw. "Tierwelt" dort überhaupt keine Rolle spielen; ja, selbst
ein so zentraler Begriff wie "Natur" kommt nur bei GOPPELT vor.

teil der für das vorliegende Thema relevanten Texte stammt nun einmal aus dem Bereich des AT bzw. der alttestamentlichen Wissenschaft. Insofern ergibt sich aus der Lage am "Markt" der interpretationsfähigen bzw. -würdigen Literatur auch fast zwangsläufig der grobe Aufbau meines Beitrags: Er besteht aus einer kurzen Entwicklung der Problemstellung, einem umfangreichen alttestamentlichen und einem kürzeren neutestamentlichen Teil. In einem abschließenden vierten Teil soll schließlich noch kurz andiskutiert werden, welche Folgerungen sich aus den geschilderten Sachverhalten für die gegenwärtig aktuelle Diskussion um eine "Biblische Theologie" ergeben.

II.

Zunächst also die angekündigten Zitate: Das eine stammt aus der noch heute erhältlichen, aber bereits vor 50 Jahren erstmals erschienenen "Theologie des Alten Testaments" von L. KÖHLER, das andere aus der "Theologie des Alten Testaments in Grundzügen" von Th.C. VRIEZEN.

1) "Die ganze Stellung zum Tier, die man im AT beobachten kann, ist sachlich und kühl... Das Tier ist in die Herrschaft des Menschen gegeben; er darf sich seiner bedienen... Daß um der Opfer willen immerwährend Tiere sterben müssen, wird beschwiegen, wie auch Hiob in der großen Aufzählung von Unrecht, das er getan haben könnte, wohl einer Missetat an seinem Acker 31,38-40, aber keiner gegenüber seinem Vieh Erwähnung tut"³.

2) "Tierliebe ist also in Israel nicht fremd. Von einem Landbau- und Hirtenvolk kann man kaum anderes erwarten. Sie ist sogar durch das Gesetz geboten, gehört also mit zum Recht der Gottesgemeinschaft"⁴.

Daß man angesichts des gleichen Textkorpus zu so gegensätzlichen Zusammenfassungen von dessen Intentionen kommen kann, verwundert auf den ersten Blick, und man ist unwillkürlich geneigt, sich auf die Seite KÖHLERS zu schlagen. Herrschaft des Menschen über die Tierwelt? Ja, das kennt man aus Gen 1! Aber Tierliebe? Außer dem vereinzelt Satz vom dreschenden Ochsen, dem man das Maul nicht verbinden soll (Dtn 25,4), kommt einem in dieser Hinsicht bei flüch-

3 L. KÖHLER, Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1936 = 4. Aufl. 1966, 143f. Daß KÖHLER als Beleg ausgerechnet das Hiobbuch zitiert, nimmt wunder, denn dort spielt die Tierwelt eine vergleichsweise wichtige Rolle; vgl. dazu unten III.3.

4 Th.C. VRIEZEN, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, Wageningen/Neukirchen o.J., 191. Ausgeweitet auf AT und NT findet sich eine vergleichbare Aussage im Art. "Tier" des Bibellexikons von H. HAAG (Einsiedeln-Zürich-Köln 1951) 1619: "Die Bibel ist tierfreundlich".

tigem Überlegen nichts in den Sinn, und der ist ja im NT in allegorischer Manier auf menschliche Situationen gedeutet worden⁵, kommt also für unsere Fragestellung allenfalls bedingt in Frage. M.a.W. auf den ersten Blick will es so scheinen, als ob KÖHLER den Grundtenor des AT in dieser Frage richtig getroffen hätte, während VRIEZEN in dem Verdacht steht, den durch A. SCHWEITZER in die neuere theologische Diskussion eingebrachten Gedanken der "Ehrfurcht vor dem Leben"⁶ einfach in das AT zurückprojiziert zu haben.

Ganz so einfach liegen die Dinge jedoch nicht - hinter den Zitaten dieser beiden großen Alttestamentler, die hier stellvertretend für eine ganze Fülle von ähnlichen Aussagen erwähnt worden sind, stehen vielmehr zwei altehrwürdige Auslegungstraditionen, die beide mit dem Anspruch auftreten, textgemäß zu sein. KÖHLER folgt letztlich der Intention der Endredaktion des Pentateuch und nimmt die Aussagen des ersten Kapitels der heiligen Schriften über das "dominium terrae" als Ausgangspunkt und Richtschnur für die Begegnung mit allen weiteren Texten; daß er damit zugleich die Position vertritt, die bis in die jüngste Zeit hinein v.a. in der protestantischen Ethik bzw. Anthropologie dominiert, ist deutlich⁷. VRIEZEN dagegen folgt einer alten jüdischen Auslegungstradition; dort geht man davon aus, daß allen Texten der Tora die gleiche Dignität eignet, weshalb man sich nicht dazu genötigt fühlt, alle auf Gen 1 folgenden Texte durch die Brille dieses in der christlich-abendländischen Tradi-

5 Vgl. 1 Kor 9,9f und 1 Tim 5,18. Paulus schließt sogar explizit aus, daß hier das reale Tier gemeint sein könne: "Liegt denn Gott etwas an dem Ochsen?" (1 Kor 9,9b). Die schon angedeutete und unten (IV:) ausführlicher belegte These, daß weite Teile des NT an der Tierwelt bzw. an der Frage der Stellung des Tieres im Verhältnis zu Gott und Mensch desinteressiert sind, gewinnt an diesem Beispiel erste Konturen.

6 Vgl. dazu den von H.W. BÄHR herausgegebenen Sammelband: A. Schweitzer, Die Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben, München 1966, in dem SCHWEITZER (Wieder-)Entdeckung der Natur bzw. der Tierwelt als Thema der theologischen Ethik schildert. Wie fremd dieser Gedanke etwa für lutherische Kreise war, ergibt sich aus der SCHWEITZERS Intention verfremdenden Aufnahme dieses geprägten Terminus in der "Ethik" von W. TRILLHAAS (Berlin, 2. Aufl. 1965), wo nach 50 Jahren nach der erstmaligen Formulierung des Gedankens der "Ehrfurcht vor dem Leben" durch SCHWEITZER unter diesem Stichwort ausschließlich der Wert des menschlichen Lebens verhandelt wird (182-209). Der bei M.LANDMANN, Das Tier in der jüdischen Weisung, Heidelberg 1959, 41, zitierte spöttische Vergleich SCHWEITZERS (?) hat offenbar einen guten Grund: "Wie die Hausfrau, die die Stube gescheuert hat, Sorge trägt, daß die Tür zu ist, damit ja der Hund nicht hereinkomme und das getane Werk durch die Spur seiner Pfoten entstelle - also wachen die europäischen Denker darüber, daß ihnen keine Tiere in der Ethik herumlaufen".

7 Vgl. dazu die zitierte Ethik von W. TRILLHAAS bzw. das Lehrbuch von T. RENDTORFF (T. RENDTORFF, Ethik, 2 Bde., Stuttgart 1980/81).

tion zum Schlüsseltext avancierten Kapitels des AT zu lesen. Und da, wie schon PHILO von Alexandria festgestellt hat⁸, der Pentateuch einige Bestimmungen enthält, die man durchaus im Sinne einer ethisch-"humanitären" Zuwendung zur Tierwelt interpretieren kann, ist es bei dieser Sicht der Dinge nur konsequent, wenn man den Gedanken der Tierliebe im AT wiederfinden zu können glaubt, ja diesen mit PHILO und vielen neueren jüdischen Autoren als den zentralen Gedanken des AT zur Verhältnisbestimmung Mensch - Tier identifizieren zu können meint⁹.

So alt und ehrwürdig diese beiden Modelle des Umgangs mit alttestamentlichen Texten im allgemeinen und mit den die Tierwelt betreffenden Texten im besonderen auch sind - ich meine, daß derartige plakative Aussagen zur Stellung "des" AT zu einem Problem wie hier dem Verhältnis Mensch - Tier heute methodisch nicht mehr zu rechtfertigen sind¹⁰. Der einzig gangbare Weg scheint es mir demgegenüber zu sein, die Vielfalt der alttestamentlichen Aussagen ernst zu nehmen, ihre jeweilige theo- bzw. soziologische Verortung zu erhellen, und erst von daher ihre theologische Relevanz so zu bestimmen, daß eine eventuelle "Einheit in der Vielheit" deutlich wird. Daß dieses traditionsgeschichtliche Modell mutatis mutandis dann auch bei der Untersuchung der neutestamentlichen Texte Anwendung finden soll, sei hier im Vorgriff schon angemerkt. Ebenso sei angemerkt,

8 So v.a. in der Schrift "De virtutibus".

9 So etwa PHILO, De virtutibus 142-144; M. HARAN, Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und das säugende Muttertier, ThZ 41 (1985) 159 u.ö.; G. STEIN, Das Tier in der Bibel. Der jüdische Mensch und sein Verhältnis zum Tier, Jud 36 (1980) 14f u.ö.; ähnlich - nur differenzierter - auch M. LANDMANN (1959) 20 u.ö.

10 Schon J. HEMPEL, Gott, Mensch und Tier im Alten Testament mit besonderer Berücksichtigung von Gen 1-3, in: Ders., Apoxysmata, BZAW 81, Berlin 1961, 205 (Wiederabdruck eines erstmals 1932 in der ZStH veröffentlichten Aufsatzes), hat darauf hingewiesen, daß im AT (wie auch im NT) erhebliche "Gegensätze" in der Einstellung der verschiedenen Traditionsschichten zum Verhältnis Mensch-Tier bestehen. M.-L. HENRY, Das Tier im religiösen Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen, Tübingen 1958, die sich ausdrücklich auf HEMPEL beruft (ebd. Anm. 1), fällt demgegenüber wieder in eine flächige Betrachtungsweise ("der alttestamentliche Mensch"; vgl. a.ebd. Kap. 2) zurück, die durch die Anwendung des der atl. Vielfalt m.E. ebensowenig angemessenen Entwicklungsgedankens zur Erklärung von sachlichen Spannungen allenfalls bedingt aufgebrochen wird. Im Grundansatz ähnlich geht auch S. HERNER, Die Natur im Alten Testament, Lund 1941, 68ff vor, wenn auch eher im Stile einer von gelegentlichen systematischen Gedanken unterbrochenen Materialsammlung (Grundgedanke: Deprivation der ursprünglich positiven Einstellung zum Tier im Verlauf der Geschichte Israels; J zeigt Sympathie für die Tierwelt, P dagegen nicht [69ff] - den Wendepunkt bildet Ezechiel [87 u.ö.]).

daß der begrenzte Raum für diesen Beitrag dazu zwingt, manches zusammenzufassen, was durchaus noch differenzierter gesehen werden könnte.

III.

Seit G. von RADs programmatischem Aufsatz: "Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens", ist es ein verbreitetes Modell geworden, zumindest zwei theologische Grundlinien im AT zu verfolgen: den "Heilsglauben" und den "Schöpfungsglauben"¹¹, bzw. - mit den ein objektives Moment in den Vordergrund rückenden Kategorien C. WESTERMANNs ausgedrückt - das "rettende" und das "segnende" Handeln Gottes¹². Trotz der "Erblast", die von RAD diesem Modell der vorsichtigen Differenzierung dadurch mitgegeben hat, daß er es selbst wieder relativierte, indem er im AT fast ausschließlich den "Heilsglauben" wirksam sah, zu dem der "Schöpfungsglaube" allenfalls eine Art Appendix bildet, und trotz der gegenläufigen Vorbelastung dieses Oppositonspaars durch den Versuch von H.H. SCHMID, die Schöpfungstheologie als Zentrum des AT zu identifizieren¹³, möchte ich mich im folgenden - darin WESTERMANN folgend - an der Dualität dieser beiden Kategorien gewissermaßen als Grobraster orientieren. Über WESTERMANNs Entwurf hinaus scheint es mir jedoch angebracht und dem Selbstverständnis des AT angemessen, das Gesetz, d.h. die gesetzlichen Partien des AT einschließlich der kultgesetzlichen, nicht als "Antwort Israels" theologisch zu neutralisieren. "Gesetz und Geschichte"¹⁴ sind vielmehr als zwei verschiedene Weisen der rettenden Zuwendung Gottes für Israel ernstzunehmen¹⁵. Somit ergibt sich, daß statt "des" AT zumindest drei verschiedene Gruppen von Texten auf ihre Einstellung zum hier verhandelten Problem zu befragen sind: Die Texte, in denen das Heils- bzw. Unheilshandeln Gottes an Israel in der Geschichte im Mittelpunkt steht, die - insofern ist von RAD im Recht - mengenmäßig den größ-

11 G. von RAD, Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens, BZAW 66 (1936) 138-147 = ThB 8, 136-147. Der theologische Rahmen, aus dem heraus von RAD diese Problematik anspricht, ist die Neubestimmung des Verhältnisses von *revelatio generalis* und *revelatio specialis* in der dialektischen Theologie.

12 So C. WESTERMANN, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, ATD Ergänzungsreihe 6, Göttingen, 2. Aufl. 1985, *pasim*.

13 So H.H. SCHMID, Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil. "Schöpfungsglaube" als Gesamthorizont biblischer Theologie, ZThK 70 (1973) 1-19 = Ders., Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie, Zürich 1974, 9-30.

14 Vgl. dazu etwa die Ausführungen G. von RADs am Ende seiner Theologie des AT (G. von RAD, Theologie des Alten Testaments, Bd. 2, München, 8. Aufl. 1984, 413ff).

15 Diese Entsprechung ist v.a. vom Deuteronomium betont worden; vgl. Dtn 5,33; 6,24 u.ö.

ten Teil des AT umfassen, sodann die kultisch-gesetzlichen Texte v.a. im Zentrum des Pentateuch und schließlich die - allerdings nicht allzu häufigen - Texte, die die gottgebene natürliche Ordnung der Welt reflektieren und damit den Fundus an Belegen bilden, auf denen H.H. SCHMID seine These aufgebaut hat. - Nocheinmal anders gesagt: Stark vereinfachend könnte man unter Bezug auf die wichtigsten Traditionsträgergruppen in Israel davon sprechen, daß die prophetisch, priesterlich und weisheitlich geprägten Texte des AT je für sich einer getrennten Betrachtung unterzogen werden müssen¹⁶.

1. Die Tierwelt in den geschichtlich prophetischen Texten des AT

Sieht man von den eschatologischen Texten der späten Prophetie wie etwa Jes 11,1-9¹⁷ sowie von der sog. jahwistischen Urgeschichte einmal ab, die - einer Anregung F. CRÜSEMANNs folgend¹⁸ - erst im dritten Unterabschnitt behandelt werden soll, dann finden sich in diesem Textbereich praktisch keine Reflexionen über die Tierwelt, über das Verhältnis Mensch - Tier. Die reale Tierwelt kommt hier nur insofern in den Blick, als Haustiere als Nutzobjekte, wilde Tiere

16 Daß dieser Differenzierung immer noch etwas Künstliches anhaftet, weil die Grenzen zwischen den Gruppen natürlich fließend waren, (vgl. die weisheitlichen Elemente im Jesaja-Buch oder die Tatsache, daß der Prophet Ezechiel Priester war), ist mir bewußt; trotzdem scheint mir diese grob tendenzielle traditionsgeschichtliche Differenzierung immer noch angemessener als die Rede von "dem" AT oder die Erklärung der vorhandenen Differenzen im Sinne eines Entwicklungsmodells. Zur Klärung der vorliegenden Problemstellung sollte sie ausreichen.

17 Zu erwähnen wäre noch Jes 65,25, (ein Reflex auf Jes 11), und evtl. Joel 2,22. Die hier angesprochene Restitution des "reinen Urzustandes" hat im Blick auf die reale Welt, in der die Menschen des AT lebten, eindeutig utopischen Charakter, gibt also allenfalls indirekt Auskunft über die prophetische Einstellung zur Tierwelt. Immerhin machen solche Texte aus der Spätzeit deutlich, daß auch im prophetischen Bereich die real vorliegende Einstellung zur Tierwelt als problematisch empfunden wurde. Zum Ausdruck dieses Unbehagens bedient sich der Autor von Jes 11 etwa einer Umkehrung der Paradiesgeschichte - der Fluch von Gen 3,15ff wird in der messianischen Endzeit aufgehoben. - Ob man in diesem Zusammenhang mit J. HEMPEL (1961) 205 auch Stellen wie Jer 14,5 oder kultkritische Passagen wie Jes 40,15ff bzw. Ps 50,8ff diskutieren sollte, scheint mir im Blick auf letztere Stellen insofern zweifelhaft, als es dort um das Verhältnis Mensch - Gott und nicht Mensch - Tier geht; in Jer 14,5 eignet der Erwähnung des Verschmachtens der Tiere m.E. nur illustrativer Charakter für das Ausmaß der Dürre.

18 Vgl. unten 3) bzw. F. CRÜSEMANN, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte, in: Die Botschaft und die Boten, FS H.W. WOLFF, Neukirchen 1981, 11-29.

als Jagdobjekte bzw. Feinde für den Menschen erscheinen¹⁹. Für diesen Textbereich trifft KÖHLERS summarische Darstellung durchaus zu. Das Interesse an der Tierwelt ist hier gewissermaßen allein vom Kosten-Nutzen-Denken geprägt, als eigenständige oder gar in einem personalen Verhältnis zu Gott oder zum Menschen stehende Wesen kommen Tiere nicht vor.

Beginnen wir bei den Haustieren: Viehbesitz bildet die ökonomische Grundlage von der Patriarchenzeit bis in die frühe Königszeit²⁰; ja, reduziert auf eine Kuh und zwei Schafe, wird Viehbesitz nach Meinung des Jesaja auch wieder die ökonomische Grundlage für die wenigen bilden, die den Assyrersturm überleben werden²¹. Drei der ägyptischen Plagen, mit denen der Pharao in die Knie gezwungen werden soll, richten sich gegen die ökonomischen Wurzeln seiner Macht, gegen seinen Viehbesitz: Die Pest, der Hagel und - hier nur z.T. - die Tötung der Erstgeburt²². Ja, bis in die Sprache hinein läßt sich diese Einstellung zum Tier verfolgen, denn die Vokabel נִקְדָּן steht sowohl für "Besitz" im allgemeinen Sinn wie auch für "Viehbesitz". Zu diesem Viehbesitz zählen in erster Linie Tiere, deren Milch, Fleisch, Fell oder Wolle wirtschaftlich verwertbar sind, also Rinder, Schafe und Ziegen, dann aber auch Last-, Reit- und Arbeitstiere wie Esel und Kamele, später auch Pferde. Um nur einige wenige Beispiele in Erinnerung zu rufen: Sowohl Abraham als auch die Hexe von Endor schlachten zu Ehren ihres hohen Gastes ein gemästetes Kalb, Samuel und Abigail bewirten ihre jeweiligen Gäste mit Schaffleisch, und Gideon wie Manoah schlachten für ihre himmlischen Besucher je ein Ziegenböckchen²³. Ist in den erwähnten Bei-

19 Dies gilt unbeschadet des bei J. HEMPEL (1961) 200 erwähnten Umstandes, daß hinter den Berichten von kämpferischen Auseinandersetzungen mit wilden Tieren ursprünglich u.U. ein "urtümliches Denken und Empfinden stehen" könnte, das die Tiere als "dem Menschen gleich", ja "dem Menschen mannigfach überlegen" sah. Verbal greifbar wird hier jedenfalls über das Verhältnis Mensch - Tier nicht reflektiert, von den Tierkämpfen wird nur ad majorem hominis gloriam erzählt. - Das bei H. angesprochene Denken scheint mir allenfalls dafür verantwortlich zu sein, daß Jahwe wie auch Menschen in poetischen Texten mit Tieren verglichen werden können, vgl. dazu die Bemerkungen am Ende des Abschnitts.

20 Vgl. z.B. Gen 12,16; 13,2ff; 26,14; 30,43; 32,15; 1 Sam 17,20; 25,2; 1 Kön 5,3. Weitere Belegstellen und Einzelheiten für die hier und im folgenden angesprochenen Phänomene sind bei S. HERNER (1941) 68ff nahezu vollständig aufgelistet.

21 So Jes 7,21f.

22 Ex 9,3ff; 9,19ff; 11; 12,29ff.

23 Vgl. dazu Gen 18,7 und 1 Sam 28,24, 1 Sam 9,24 und 25,18 sowie Ri 6,19 und 13,15. Daß Ziegenböckchen daneben als gängiges Zahlungsmittel für Liebesdienste galten, ergibt sich aus Gen 38,17ff bzw. Ri 15,1.

spielen das Schlachten von Tieren noch besonderen Situationen zugeordnet, so erfahren wir aus 1 Kön 5,3 nicht ohne Anzeichen einer gewissen Bewunderung, daß für den königlichen Haushalt Salomos täglich zehn gemästete Rinder, zwanzig Weiderinder und hundert Schafe ihr Leben lassen mußten, von dem darüber hinaus genannten Geflügel einmal abgesehen. Reflexionen irgendwelcher Art über die Legitimität solchen Tuns sind an keiner der erwähnten Stellen zu erkennen: Tiere sind für den Besitzer beliebig verfügbare Objekte. Daß der Viehzüchter Amos den Vornehmen von Jerusalem und Samaria vorhält, sie verbrächten ihr Leben in Pressen und Fressen von Lämmern und gemästeten Kälbern, hat nichts mit einem eventuellen Mitgefühl mit diesen Tieren zu tun, sondern zielt ausschließlich auf die sozialen Spannungen im Volk²⁴. Von Tierliebe im Sinne VRIEZENS und der jüdischen Tradition kann in diesem Textbereich nichts wahrgenommen werden.

Das gilt in gleicher Weise für die nicht zum Verzehr geeigneten Haustiere; auch sie werden ausschließlich als Objekte behandelt. Josua und David haben keine Skrupel, die Pferde ihrer Feinde zu Hunderten zu lähmen²⁵, der Seher Bileam schlägt seine Eselin und würde sie sogar umbringen, wenn er nur ein dafür geeignetes Gerät bei sich hätte²⁶, und die Tatsache, daß man damals wie heute im Orient tote Esel einfach am Straßenrand liegen läßt, ist sogar ins Sprichwort eingegangen, weshalb Jojakim kurzerhand ein "Eselsbegräbnis" angekündigt werden kann²⁷. Ansonsten wird "kühl und sachlich" wie im Sinne KÖHLERS vom Gebrauch dieser Tiere als Last- bzw. Reittiere berichtet²⁸. Analoges gilt von den Kamelen und Pferden²⁹. Aus den Brunnsenszenen der Genesis, wo z.B. Rebekka die Kamele des Knechtes des Abraham trinkt, auf eine besondere Tierliebe zu schlie-

24 Am 6,1-4.

25 Jos 11,9 bzw. 2 Sam 8,4.

26 Num 22,23ff. Die Stelle darf nicht dahingehend mißverstanden werden, als trete Jahwe hier als Tierschützer auf. Bileams Verhalten ist verwerflich, weil es sich gegen Jahwe selbst (bzw. seinen Mal'ak) richtet. Auch die Deutung M.-L. HENRYS (1958) 38.40, hieran lasse sich Israels Wissen um die "irrationale Mächtigkeit" bzw. das "Ahnungsvermögen der Seele" des Tieres exemplifizieren, scheint mir zweifelhaft.

27 Jer 22,19.

28 Gen 22,3; 42,7; 43,18 u.ö. bzw. Ex 4,20; Ri 1,14; Sach 9,9; vgl. dazu das den Parallelismus mißverstehende Zitat in Mt 21,5ff - Objekte bleiben die Esel auch dort.

29 Gen 24,10ff; 30,43; 37,25; Ri 6,5; 7,12 bzw. 2 Kön 9,17f. Pferde erscheinen übrigens nicht als Lasttiere, wohl aber als Zugtiere vor Streitwagen (Jos 11,4; 1 Sam 13,5; 2 Sam 1,6; 2 Kön 13,7).

Ben, geht nicht an, denn die Sympathie gilt allein dem Besucher, nicht den Tieren³⁰. Ganz schlecht kommen in diesem Textbereich die als Aasfresser verachteten Hunde weg, die man mit Steinen und Stöcken verjagt³¹ - "Hund" ist denn auch als Schimpfwort in Gebrauch³². Vom Hund als treuen Gefährten, wie er etwa bei Homer eine Rolle spielt, ist im AT bzw. Tenach keine Rede; erst im Buch Tobias taucht ein solcher auf³³.

Nicht weniger unreflektiert ist in diesem Textbereich das Verhältnis zwischen Mensch und Wildtier. Auf der Tafel Salomos findet sich selbstverständlich auch Hirsch- und Gazellenfleisch³⁴. Frösche, Mücken, Stechfliegen und Heuschrecken erscheinen in den Plageerzählungen als bloßes Mittel zur Erzwingung des Exodus³⁵. An ihrem Ergehen ist der Erzähler nur insoweit interessiert, als das Ende der Heuschrecken im Schilfmeer als Präfiguration des Ergehens der Ägypter an eben diesem Ort figurieren kann und die toten Frösche so zum Himmel stinken, daß damit quasi eine neue Plage entsteht. M.a.W. die Frage nach dem Schicksal der Tiere ist besonders in diesen Texten von den vorgeordneten heilsgeschichtlichen Interessen verdeckt.

Wenn Simson einen Löwen "wie ein Böcklein" zerreißt oder dreihundert Füchse jeweils paarweise an den Schwänzen zusammenbindet, daran brennende Fackeln befestigt, und sie so in die Felder der Philister treibt, fällt es einem allerdings schwer, auch dahinter noch ein übergeordnetes heilsgeschichtliches Interesse zu sehen; hier handelt der keine Grenzen anerkennende Heros, dem die ganze Umwelt als Objekt bzw. als Mittel für seine Taten zur Verfügung steht³⁶.

30 Gen 24,10ff - mit umgekehrter Verteilung der menschlichen Rollen auch Gen 29,3ff bzw. in Ex 2,17; unbeschadet dessen ist S. HERNER (1941) 92, der die Stellen als Beispiel für die Fürsorglichkeit des Israeliten seinen Tieren gegenüber zitiert, insofern Recht zu geben, als Rebekka hier als ideale Ehefrau für den Nomaden Isaak gezeichnet werden soll, die weiß, wie man mit Kamelen umgehen muß.

31 Vgl. zu ersterem Phänomen 1 Kön 21,19ff; 2 Kön 9,10 (s.a. Ex 22,30), zu letzterem 1 Sam 17,43 und insgesamt S. HERNER (1941) 102f.

32 2 Sam 3,8, 16,9.

33 So Od. XVII, 290ff bzw. Tob 5,17; 11,4; es ist nicht auszuschließen, daß im letzteren Fall hellenistischer Einfluß vorliegen könnte. Insofern mutet es seltsam an, wenn M.-L. HENRY (1958) 12f ausgerechnet diese Stelle als Beleg für die Einstellung "des" alttestamentlichen Menschen zum Hund bzw. zum Tier allgemein heranzieht.

34 1 Kön 5,3.

35 Ex 7,29ff; 8,12ff; 8,16ff; 10,4ff.

36 Vgl. Ri 14,5; 15,4ff. Der Versuch von H. GESE, Die ältere Simson-Überlieferung, ZThK 82 (1985) 261-280, auch die Simson-Gestalt im Sinne eines heils-

Stellt die Simsontradition auch in gewisser Weise einen Sonderfall in der Traditionsgeschichte Israels dar³⁷ - so steht David Simson in mancher Hinsicht nur wenig nach, wenn er sich etwa rühmt, er habe - mit Jahwes Hilfe! - Löwen und Bären, die seine Herde bedrohten, einfach beim Barte gepackt und erschlagen³⁸. Aus solchem Holz müssen "Hirten der Völker" geschnitzt sein, weshalb denn auch bei der künstlerischen Darstellung orientalischer Herrscher Jagdszenen neben kriegerischen Darstellungen eine wichtige Rolle spielen. Und umgekehrt weiß das Danielbuch keine treffendere Strafe Gottes für die Verfehlungen des hybriden Weltherrschers Nebukadnezar als die Ankündigung, diesen unter die Tiere zu versetzen und ihm anstelle des menschlichen ein "viehisches" Herz zu geben (Dan 4,13ff).

Damit ist letztlich schon eine Art Resümee für diesen Textbereich gegeben. In Texten, in denen es um das Heil geht, das Israel in seiner Geschichte erfahren hat, bei Texten, die von den Helden der Frühzeit eines eben erst in die Weltgeschichte eingetretenen Volkes, von dessen Aufstieg und schließlichem Niedergang berichten, ist es nur natürlich, daß die Welt in erster Linie auf das Verhältnis Gott - Mensch beschränkt gesehen wird und in einigen Texten vollends anthropozentrisch reduziert erscheint. Die Tierwelt oder gar das, was wir als Natur bezeichnen, kommt als eigenständige Größe noch nicht in den Blick. Die Situation des Menschen ist bei dieser Perspektive so stark vom Kampf um das pure Überleben in einer v.a. als feindlich empfundenen Umwelt geprägt, daß tiefere Überlegungen über sein Verhältnis zu eben dieser natürlichen Umwelt keinen Platz haben oder aber von einem bloßen Freund-Feind-Schema geprägt werden.

Immerhin - im Rahmen dessen, was gemeinhin unter den Stichworten "Tiersymbolik" bzw. "Tiervergleich" zusammengefaßt wird, sind schon erste Anzeichen dafür zu erkennen, daß gewisse Eigentümlichkeiten in der Tierwelt auch in diesem Traditionsbereich wahrgenommen wurden³⁹, wenn auch nicht aus einem realen Interes-

geschichtlichen Konzepts zu interpretieren, (womit er die Gedanken der dtr. Redaktion in die ursprünglich selbständigen Texte einträgt), kann nicht überzeugen, zumal außer der *petitio principii* und entlegenem religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterial keine positiven eigenen Argumente vorgebracht werden und die vorliegenden Gegenargumente nur *per negationem* angesprochen, nicht aber sachlich widerlegt werden.

37 Vgl. dazu R. BARTELMUS, Heroentum in Israel und seiner Umwelt, AthANT 65, Zürich 1979, 79ff.

38 1 Sam 17,34ff; dahinter steht natürlich die Tatsache, daß wilde Tiere für die damaligen Menschen eine reale Bedrohung darstellen - vgl. Jer 5,6; Ez 34,25.28.

39 Vgl. o.Anm. 19; in den Tiervergleichen den "in der tiefsten Schicht liegen-

se an der Tierwelt heraus, sondern in theologischer bzw. anthropologischer Einführung. Wenn Jahwe mit einem Löwen gleichgesetzt wird⁴⁰, wenn Juda, Dan und ganz Israel in den alten Stamessprüchen als (junger) Löwe gepriesen werden⁴¹, wenn Benjamin als reißender Wolf und Ephraim und Manasse als Stier bzw. als Nashorn gezeichnet werden⁴², wenn Jesaja und Jeremia Juda/Israel vorhalten, daß es sich ahnungsloser als Tiere ihrem Herrn gegenüber verhält⁴³, dann läßt das darauf schließen, daß die Einstellung auch und gerade der Prophetie zur Tierwelt vielleicht doch differenzierter war, als die meisten Texte vermuten lassen. Doch da es in diesem Aufsatz um das Verhältnis zur realen Tierwelt, und nicht um Bilder bzw. unbewußte Vorstellungen geht, lasse ich es bei diesem Hinweis bewenden.

2) Die Tierwelt in den gesetzlich-priesterlichen Texten

Daß - theologisch gesehen - in der eben geschilderten Einstellung zur Tierwelt ein echtes Defizit vorliegt, haben bestimmte Kreise in Israel offenbar seit jeher empfunden. Möglicherweise hat hierin die Begegnung Israels mit der kanaanäischen Naturreligion eine von der baalfeindlichen - der Prophetie bzw.

den Grund, weshalb das Judentum ein Herz für Tiere hat" zu sehen, wie das M. LANDMANN (1959) 103 tut, scheint mir indes absurd.

40 Das Bild erscheint v.a. in der Prophetie, so etwa in Jes 31,4f; Jer 49,19; Hos 5,14; 11,10; 13,7 - Indirekt auch in Joel 4,16 und Am 1,2. Daneben kann Jahwe noch mit anderen Tieren wie Panther (Hos 13,7) oder Bärin (Hos 13,8) verglichen werden; das bei weitem häufigste und wohl auch urtümlichste Bild ist indes das des Löwen. Diese Bilder als "revivals" einer älteren Religionsstufe zu interpretieren (so J. HEMPEL [1961] 203), scheint mir problematisch, wenn auch nicht zwingend zu widerlegen.

41 Gen 49,8f; Dtn 33,20.22; Num 23,24; 24,9.

42 Gen 49,27 bzw. Dtn 33,17. Ob im letzteren Fall tatsächlich auf ein Nashorn angespielt ist, ist alles andere als sicher; konventionell spricht man von "Wildstier" bzw. "the aurochs" (so F.S. BODENHEIMER, *Animals and Man in Bible Lands*, Leiden 1960, 199).

43 So Jes 1,3; Jer 8,7 - es liegt wohl weisheitlicher Einfluß vor; M.-L. HENRY (1958) 44ff spricht in diesem Zusammenhang m.E. zu Recht vom "Tier als religiöse(n) Leitbild". Dagegen scheint es mir problematisch, aus einer Parabel wie 2 Sam 12,1ff Rückschlüsse auf das Verhältnis Mensch - Tier zu ziehen (ebd. 11). Parabeln und Fabeln, die oft menschliche Probleme in die Tier- bzw. Pflanzenwelt projizieren, sind als Informationsquelle über das Naturverständnis ihrer Autoren kaum zu gebrauchen.

dem Deuteronomium verpflichteten - Redaktion der erzählenden Texte verschleierte oder gar nicht mehr wahrgenommene positive Wirkung auf das religiöse Denken Israels ausgeübt⁴⁴. Schon in den ältesten kultisch-gesetzlichen Texten wie dem Bundesbuch⁴⁵ finden sich jedenfalls Passagen, die von einer ganz anderen Einstellung gegenüber der Tierwelt zeugen⁴⁶. Wie sehr hier auch das Tier als "gleichberechtigt vollwertiger Partner" des Menschen gesehen wird, geht schon alleine daraus hervor, daß auch Tiere als verantwortlich betrachtet werden, ja daß ihnen sogar der Prozeß gemacht werden kann⁴⁷. Weiters wird z.B. das Sabbatgebote so eingeführt, daß auch die Tiere an den Segnungen des Sabbat Anteil haben: "Sechs Tage sollst du deine Arbeit tun; aber am siebenten Tag sollst du feiern, auf daß dein Rind und dein Esel ruhen und deiner Sklavin Sohn und der Fremdling sich erquicken" (Ex 23,10). Und im unmittelbar vorausgehenden Satz wird das Sabbat-Jahr als eine Institution eingeführt, die Jahwe zugunsten der Armen aus dem eigenen Volk und der Wildtiere eingeführt hat⁴⁸. Zweifel, daß die Tierwelt hier mit ganz anderen Augen gesehen wird als in den geschichtlich-prophetischen Texten, sind angesichts dessen kaum mehr möglich, zumal es sich nicht um eine vereinzelte Bestimmung handelt, sondern in ähnlicher Weise auch im Sabbat-Gebote des Dekalogs wiederholt wird⁴⁹.

Doch damit nicht genug. Im gleichen Traditionsbereich finden sich noch vier weitere Bestimmungen, die seit Philo m.E. mit Recht dahingehend ausgelegt werden, daß man in Israel eine Art von ethischen Grundregeln - Philo operiert hier mit dem "Tugend"-Begriff - im Umgang mit Tieren entwickelt hat⁵⁰. Obwohl man

44 Vgl. dazu O. KEEL, Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes, OBO 33, Freiburg-Göttingen 1980, v.a. Kap. 4.

45 Zum Alter dieser Passage vgl. W.H. SCHMIDT, Überlieferungsgeschichtliche Erwägungen zur Komposition des Dekalogs, VT.S 22, Leiden 1972, 208f.

46 M.-L. HENRY (1958) 25ff, die vom Gedanken einer religionsgeschichtlichen (Höher-)Entwicklung ausgeht, interpretiert diesen Umstand als eine "Nachwirkung" des ursprünglich auch Israel eigenen Gedankens einer (totemartigen?) Einheit von Tier und Mensch.

47 Darauf verweist u.a. M. LANDMANN (1959) 43f, der allerdings undifferenziert von "der Thora" spricht und demzufolge Ex 21,20.32 ohne weiteres mit Gen 9,5 und Ex 19,13 zusammensehen kann.

48 Ex 23,10f vgl. Lev 25,7, sowie zur Weiterentwicklung des Gedankens den Mischna-Traktat ערכין.

49 Ex 20,10; Dtn 5,14.

50 So auch M. HARAN (1985) 152ff und G. STEIN (1980) 15; differenziert nach verschiedenen Geboten auch M. LANDMANN (1959) 70ff. Anders dagegen F.S. BODENHEIMER (1960) 215, der unter Bezugnahme auf MAIMONIDES, FRAZER u.a. meint: "It is certain, that humanitarian motives can be excluded". O. KEEL (1980)

Tiere opfert, behandelt man sie doch nicht als bloße Objekte, sondern achtet darauf, daß wenigstens elementare Instinktreaktionen dabei nicht verletzt werden. So darf beim Opfer der Erstgeburt von Rind und Schaf das Junge erst nach einer Karenzzeit von acht Tagen Jahwe "gegeben" werden⁵¹, und es wird ausdrücklich verboten, Junges und Muttertier an ein- und demselben Tag zu schlachten⁵². In den gleichen Zusammenhang dürfte auch das Verbot, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, gehören⁵³, wenn dahinter auch neuerdings eine Tabu-Vorschrift vermutet wird⁵⁴. Beinahe Ökologisch motiviert mutet einen demgegenüber die Bestimmung an, daß beim Ausnehmen eines Vogelnestes nicht Mutter und Junge bzw. Eier zugleich genommen werden dürfen - die Mutter soll in jedem Fall am Leben gelassen werden⁵⁵. Mag man sich auch mit L. KÖHLER über die Hekatomben

39.142f u.ö. schließlich schließt die ethische Interpretation Philos nicht völlig aus, integriert sie jedoch in seine "religiöse" Deutung der entsprechenden Stellen.

- 51 Ex 22,29; vgl. Lev 22,27. Hier und im Falle von Ex 23,19b bzw. Lev 22,28 schließt M. LANDMANN (1959) 70ff eine ethische Begründung des Gebotes aus (s.o. Anm. 50) und begründet das Gebot damit, daß erst nach dieser Zeit festgestellt werden könne, ob das Tier einen "Fehler" aufweist oder nicht. Damit überträgt er jedoch ein Problem, das erst später relevant wurde, auf einen älteren Text.
- 52 Lev 22,28.
- 53 Ex 23,19b; 34,26b; Dtn 14,21c - also für eine uns so entlegen scheinende Bestimmung unverhältnismäßig häufig erwähnt. Vgl. dazu PHILO, De virt. 142-144: "Der Gesetzgeber übertrifft sich aber selbst noch als fruchtbarer Tugendlehrer und durch die Mannigfaltigkeit seiner herrlichen Unterweisungen: Nachdem er nämlich geboten, das Junge der Mutter nicht zu entreissen, bevor es entwöhnt sei, ... und nachdem er dazu verordnet, dass man auch nicht an demselben Tage Mutter und Junges töten solle, fügt er noch folgende Vorschrift hinzu: <<du sollst nicht kochen das Lamm in der Milch seiner Mutter>> ... Denn er hielt es für widersinnig, dass die Nahrung des lebenden (Tieres) als Würze und schmackhafte Zutat des getöteten dienen solle, und während die Natur in weiser Fürsorge für seine Erhaltung die Milch spende, ... die Unmäßigkeit der Menschen so weit gehen solle, daß sie dieses Mittel zum Leben zur Verwendung der Ueberreste des Körpers (des geschlachteten Tieres) missbrauchen... Darum verrät einer, der ... das Fleisch von Lämmern und jungen Ziegen in der Muttermilch kocht, eine schlimme und rohe Gemütsart, da ihm die unentbehrliche und einer vernünftigen Seele angeborenen Empfindung des Erbarmens fehlt" (Übersetzung von L. COHN).
- 54 So bei O. KEEL (1980) passim und F.S. BODENHEIMER (1960) 215, der bei KEEL übrigens nicht erwähnt wird. Die u.a. auch bei G.von RAD, Theologie des Alten Testaments, Bd. I, München, 8. Aufl. 1982, 40.222 Anm. 42, vertretene These, es gehe um die Abwehr eines Milchzaubers, basiert auf der falschen Übersetzung eines ugaritischen Textes und ist bei O. KEEL endgültig widerlegt.
- 55 Dtn 22,6. Hinter dieser Bestimmung sieht sogar O. KEEL (1980) 44f ein ethisches Element, nämlich den Respekt vor der Mutter - Kind - Beziehung; er

von Tieren erregen, die im Rahmen des Opferkultes geschlachtet, verbrannt und verzehrt wurden - daß hier in den kultisch-priesterlichen Texten über das Verhältnis Mensch - Tier und über das Recht des Menschen, in das Leben der Tiere einzugreifen, zumindest intensiv nachgedacht wird, ist nicht zu leugnen.

Den Höhepunkt derartiger Reflexion bildet indes der bereits einleitend erwähnte priesterschriftliche Schöpfungsbericht in Gen 1, den man allerdings - das wird häufig übersehen - in engem Zusammenhang mit der Flut-Erzählung und v.a. Gen 9 sehen muß. Daß dort das Verhältnis Mensch - Tier in der Weise bestimmt wird, daß der Mensch von Gott eingesetzt ist, über die Tiere zu "herrschen", ist hinreichend bekannt und oft im Sinne einer Erlaubnis, ja Aufforderung zur uneingeschränkten Ausbeutung der Natur mißverstanden worden⁵⁶. Was dagegen gerne übersehen wird, ist die Tatsache, daß im gleichen Text auch eine Schicksalsgemeinschaft zwischen Mensch und Tier angenommen wird, denn - das gilt allerdings nur für die "höheren" Arten, d.h. die Landtiere - beide werden an einem Tag geschaffen und beiden werden die Pflanzen als Nahrung zugewiesen⁵⁷, und beide werden (in repräsentativen Exemplaren) aus der Flut gerettet⁵⁸. Was nach Auffassung der Priesterschrift den Menschen allerdings effektiv vom Tier unterscheidet, ist die Tatsache, daß allein der Mensch der Gottesebenbildlichkeit gewürdigt wird, also der himmlischen Sphäre nahesteht⁵⁹, während die Tiere

interpretiert sie dementsprechend als End- und Höhepunkt einer Entwicklung vom Opfer-Tabu zu "höheren" ethischen Gedanken.

- 56 Nach verbreiteter Forschungsmeinung - vgl. etwa G. von RAD (1982) 160 oder C. WESTERMANN, *Gensis*, I. Teilband, BK, Neukirchen 1974, 219.222 - implizieren die im hebräischen Text gebrauchten Verben כָּבַשׁ und גָּדַל die "starke" Bedeutung "unterwerfen" bzw. "niedertreten", was allerdings in jüngster Zeit mit guten Gründen mehrfach bestritten wurde. Vgl. dazu K. KOCH, *Gestaltet die Erde, doch heget das Leben*, in: *Wenn nicht jetzt, wann dann?* FS H.-J. KRAUS, Neukirchen 1983, 24ff - dort weitere Literatur. Schon K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik III*, 4, Zürich, 3. Aufl. 1969, 40ff, der die Einheit von Gen 1 und 9 deutlicher als viele seiner Zeitgenossen sah, hat diesen durch eine Überschätzung der etymologischen Methode verursachten Fehler instinktiv vermieden, indem er - die Tatsache berücksichtigend, daß erst postlapsarisch bzw. postdiluvial die Tötung von Tieren als "Notbehelf" erlaubt wird - darin nur eine Aufforderung zur Indienststellung bzw. Zähmung der Tiere und zur Nutzbarmachung der Erde sah.
- 57 Gen 1,24ff bzw. 1,29f. Zur tierfreundlichen Interpretation dieses Sachverhalts vgl. u.a. H. HAAG, *Bibel-Lexikon* (1951) 1619, G. STEIN (1980) 16 oder W. PANGRITZ, *Das Tier in der Bibel*, München - Basel 1963, 55.
- 58 Vgl. Gen 6,19f u.v.a. 8,1.
- 59 Ähnlich, beinahe noch deutlicher, argumentiert Ps 8.

eher als chthonische Wesen gesehen werden - werden sie doch von der Erde (wenn auch auf Befehl Gottes) hervorgebracht. Nun darf man daraus jedoch nicht folgern, daß die Priesterschrift hier dem Denken das Wort rede, daß Tiere deshalb in der Hand des Menschen bloße Objekte seien; das wird nicht nur durch die erwähnte Schicksalsgemeinschaft ausgeschlossen, sondern erst recht durch das, was in Gen 9 zum Verhältnis Mensch - Tier ausgesagt wird. Sicher, dort wird zunächst festgelegt, daß Menschen Tiere töten dürfen⁶⁰, doch die entscheidende Passage kommt erst danach: Der Noah-Bund, in dem eine erneute Vernichtung der Welt durch Gott ausgeschlossen wird, wird nämlich nicht nur zwischen Gott und Noah geschlossen, sondern zwischen Gott und "allem Fleisch", d.h. zwischen Gott und allen Lebewesen, die damit gemeinsam (!) als personhaftes Gegenüber zu Gott anerkannt werden⁶¹. Daß damit naturgemäß auch ein personales Verhältnis Mensch - Tier gesetzt ist, liegt auf der Hand. - Von daher erschließt sich jedoch auch eine häufig übersehene Dimension im sog. Herrschaftsbefehl: Herrschaft über andere setzt voraus, daß eine wie immer geartete Beziehung zwischen Herrschenden und Beherrschten besteht. M.a.W. trotz der im Rahmen des priesterschriftlichen Entwurfs dem Menschen eingeräumten Präferenz begegnen wir hier erstmals dem Gedanken, daß Mensch und Tier Wesen zwar unterschiedlicher Macht, aber nicht unterschiedlicher Qualität sind. Als Geschöpfen Gottes, die gleich dem Menschen in Gottes Gnadenbund hineingenommen sind, teilen sie die Wohnstatt Erde mit dem Menschen, der - das ergibt sich dem gemeinorientalischen Verständnis von Herrschaft - für sie als "Hirte" zu sorgen hat. Wie das im einzelnen auszusehen hat, ist nicht näher ausgeführt, ergibt sich aber aus den der Priesterschrift integrierten Gesetzen, von denen einige oben angesprochen worden sind.

60 Sofern die bei M. LANDMANN (1959) 74 erwähnte Deutung des MAIMONIDES, daß sich Gen 9,4 auf die Entnahme von Fleisch aus lebenden Tieren bezieht, richtig ist, wäre in dieser Bestimmung eine klar ethisch begründete Einschränkung der "Notordnung" (G.von RAD [1972] 99), daß Fleisch von Tieren überhaupt als menschliche Nahrung zugelassen wird, zu sehen.

61 Das übersieht S. HERNER (1941) 71f bei seiner negativen Darstellung der priesterschriftlichen Einstellung zum Tier. Zu ähnlichen Schlußfolgerungen wie oben kommen auch W. PANGRITZ (1963) 58f und K. KOCH (1983) 36; ersterer verweist noch zusätzlich auf die in Gen 9,5 gesetzte Verantwortlichkeit des Tieres.

3) Die Tierwelt in den reflektierenden und
hymnischen weisheitlichen Texten

Beginnen wir diesen Unterabschnitt mit einem kurzen Blick auf Gen 2/3. Hier extensiv zu begründen, warum dieser Text nicht im Rahmen der geschichtlichen Texte verhandelt worden ist, ist nicht der Ort; ein Verweis auf die Argumentation von F. CRÜSEMANN muß genügen⁶², der m.E. überzeugend aufgewiesen hat, daß die deutlich weisheitlich geprägten Gedanken in der von der bisherigen Forschung als integraler Teil des jahwistischen Geschichtswerks betrachteten Urgeschichte es geraten erscheinen lassen, letztere zunächst getrennt von Gen 12ff zu betrachten. Darüber hinaus wird sich im folgenden zeigen, daß auch und gerade in der Einstellung dieses Textes zum Tier deutliche Hinweise darauf zu erkennen sind, daß zwischen der Urgeschichte und den ihr folgenden vorpriesterschriftlichen geschichtlichen Texten kein ursprünglicher literarischer oder gar traditions-geschichtlicher Zusammenhang besteht. Die geistige Heimat der älteren Fassung der Urgeschichte ist mit F. CRÜSEMANN in der Weisheit zu suchen.

Anders als in dem zuletzt behandelten ersten Schöpfungsbericht wird hier betont, daß Mensch und Tier vom ursprünglichen Schöpfungsplan Gottes her gleichartig sind - beide weisen gewissermaßen die gleiche "Bauart" auf⁶³. (Der "Bruder Wolf" des hl. Franziskus hat hier seine biblischen Wurzeln!). Bei beiden Schöpfungsakten erscheint hier jedenfalls die Aussage, daß Jahwe Elohim in der Weise eines Töpfers vorging, indem er Staub vom Ackerboden in lebendige Wesen umgestaltete. Man kann zwar darüber spekulieren, ob nicht die נשמה, der Lebensodem, allein dem Menschen vorbehalten geblieben sei, weil dieses Stichwort bei der Erschaffung der Tiere fehlt; aber die Tatsache, daß der נשמה nur die Funktion eignet, den Menschen zur נפש חיה, zum Lebenwesen, zu machen, erlaubt den Rückschluß, daß auch die Tiere dieses belebenden Elements irgendwie teilhaftig geworden sein müssen, denn auch sie werden nach dem Schöpfungsakt als נפש חיה bezeichnet⁶⁴. Dazu kommt, daß ausdrücklich erwähnt wird, daß Jahwe Elohim fest-

62 F. CRÜSEMANN (1981) 11-29; s.o. Anm. 18.

63 In dieser Anschauung steht der meist als naiver Mythos gegenüber dem "rationaleren" Bericht von P abqualifizierte ältere Schöpfungsbericht der modernen Naturwissenschaft näher als Gen 1!

64 Gegen E. KÖNIG, Theologie des Alten Testaments, Stuttgart, 3. und 4. Aufl. 1923, 214 u.a. Obige Tatsache ergibt sich aus Gen 7,22, worauf S. HERNER (1941) 69 zu Recht hinweist. Daß auch das frühe Judentum die Stelle in dem hier vertretenen Sinn verstand, belegt indirekt Koh 3,19, wo davon die Rede ist, daß Mensch und Tier ein und derselbe Odem eigne; daß dort לוח und nicht

stellt, daß es nicht gut ist, daß der Mensch allein ist, weshalb er die Tiere als "eine Hilfe ihm entsprechend", als personales Gegenüber zum Menschen schafft⁶⁵.

Worin liegt dann die Unterschiedenheit zwischen Mensch und Tier begründet, die auch in den folgenden Kapiteln der Urgeschichte als irdische Realität vorausgesetzt ist? Für den Autor von Gen 2/3 ist sie nicht im Schöpferwillen begründet, sondern vielmehr darin, daß der Mensch von sich aus die ihm vom Schöpfer zugeführten, ihm entsprechenden Wesen nicht als Gegenüber anerkennen will⁶⁶, sonst müßte ja nicht nach den Tieren noch ein Wesen geschaffen werden, und zwar aus dem Menschen selbst, d.h. mit ihm identisch⁶⁷, - nicht wieder neu aus dem Staub des Ackerbodens. Bezeichnend ist v.a. die Reaktion des Menschen auf die ihm als Gefährten zugeführten Wesen: Er reagiert auf sie mit einem Herrschaftsakt, d.h. er benennt sie eigenmächtig⁶⁸, und zwar mit Namen, die ihre Unter-

נִשְׁמָה erscheint, erklärt sich aus dem Sprachgebrauch des Buches Kohelet, in dem der erstere Terminus quasi leitmotivisch verwendet wird und daher wohl den von der Tradition vorgegebenen Terminus verdrängt hat.

- 65 Vgl. zur Übersetzung G.von RAD (1972) 57, der hier auch mit einer gewissen Nähe zwischen Mensch und Tier rechnet. Noch deutlicher im Sinne der obigen Deutung argumentiert M.-L. HENRY (1958) 14: "Hier hat intuitive Gewißheit untergründiger Verwandtschaft aller Lebewesen Mensch und Tier noch als ein einheitliches Ganzes umfaßt. Zart und verhalten berichtet der Erzähler, wie beide füreinander geschaffen wurden..."; ähnlich auch W. PANGRITZ (1963) 55f.
- 66 Das hat auch J. HEMPEL (1961) 207f gesehen, der allerdings daraus z.T. andere Folgerungen zieht und so weit geht, im Anschluß an A. MENES, Die sozialpolitische Analyse der Urgeschichte, ZAW 43 (1925) 33ff, "die Schaffung des Weibes als Strafe des erzürnten Gottes" für die erste Eigenmächtigkeit des Menschen zu sehen. Immerhin als Möglichkeit erwägt auch M.-L. HENRY (1958) 19f diesen doch etwas seltsamen Gedanken!
- 67 Theologisch gesehen ist hier der Gedanke des "homo incurvatus in se" (LUTHER) grundgelegt. Daß der Mensch so selbstbezogen ist, wie er ist, geht zwar letztlich auf Gott zurück, die Verantwortung für seine Befindlichkeit trägt er jedoch selbst.
- 68 Man mag zwar einwenden, daß Jahwe selbst die Tiere zum Menschen bringt, um zu sehen, "wie er sie nennen würde", jedoch vermute ich, daß diese übliche Übersetzung ein Wortspiel mißversteht, mit dem der Autor den Menschen zu charakterisieren sucht: Jahwe Elohim führt die Tiere dem Menschen zu, um zu sehen, wie dieser ihnen begegnen werde (קרא II), der Mensch begegnet ihnen, indem er sie benennt (קרא I). קרא II wird zwar normalerweise mit dem Akk. der Person konstruiert, jedoch scheint mir dieses sprachliche Argument angesichts dessen, daß der gleiche Autor auch sonst mehrfach bewußt gegen sprachliche Regeln verstößt, um etwa zur Situation passende Etymologien zu bilden (z.B. 2,23; 4,1; 5,29) nicht so gewichtig, zumal der Halbsatz 3,19b, aufgrund dessen erst die Deutung des ersten קרא im Sinne von "nennen" nahegelegt wird, den Eindruck sekundärer Bearbeitung erweckt (vgl. App. BHS z.St.) und zudem die synonyme orthographische Variante קרה einmal mit ל konstruiert erscheint (Dan 10,14 - das Qere rechnet mit וקרה). Jedenfalls ergibt der Text so einen zu den son-

schiedenheit vom Menschen deutlich machen, sonst wäre der Benennungsvorgang ja kaum notwendig; nur das Wesen, das aus ihm selbst hervorgegangen ist - die Frau - erkennt er als echtes Gegenüber an⁶⁹. M.a.W. nicht im Willen des Schöpfers wie im priesterschriftlichen Bericht, sondern in der mangelnden Bereitschaft des Menschen, die Mitgeschöpfe als Partner anzuerkennen, wird die Unterschiedenheit von Mensch und Tier begründet - daß der Mensch sein will wie Gott, schattet sich bereits im Rahmen des Schöpfungsgeschehens ab!

Noch deutlicher wird diese prinzipiell andere Einstellung des Autors von Gen 2/3 zur Tierwelt, wenn man sieht, wie die Möglichkeit, ein Tier zu töten, eingeführt wird. Wenn in Gen 3,14f davon die Rede ist, daß der Mensch der Schlange den Kopf zertreten wird, so wird der Schlange das Recht zur Gegenwehr eingeräumt - "Feindschaft" ist nur zwischen gleichartigen Wesen möglich. Der entscheidende Unterschied zu Gen 9,3f liegt jedoch darin, daß die Möglichkeit, ein Tier zu töten, nicht als positives Gebot Gottes, sondern als Fluch erscheint - bedingt durch das menschliche Bestreben nach Selbstbestimmung, nach Selbstverwirklichung. Nicht mehr der fürsorgliche Vater-Gott gibt dem Menschen den Entscheidungsrahmen vor, der Mensch selbst muß je und je entscheiden, was gut und böse, was für ihn nützlich und was schädlich ist; er allein trägt die Verantwortung für sein Tun - auch und gerade Wesen gegenüber, die zwar von gleicher Art wie er selbst sind, die jedoch nicht um gut und böse wissen. M.a.W. nicht

stigen Gedanken des Autors passenden Sinn, und man kann der mißlichen Alternative entgehen, entweder damit rechnen zu müssen, daß Jahwe bei der Suche nach einem zum Menschen passenden Gegenüber erst mehrere "Fehlversuche" hat, oder aber den völlig analogielosen und auch nicht ausgedrückten Zwischengedanken einzutragen, daß die Erschaffung der Tiere im Sinne einer "Retardation" des auf das "Wunder" der "Verheißung eines ebenbürtigen Beistandes" zielenden Schöpfungsgeschehens zu interpretieren sei (so G.von RAD [1972] 58f). - Das Faktum, daß es der Mensch selbst ist, der darüber entscheidet, ob die Tiere als adäquate Partner in Frage kommen, betont u.a. auch C. WESTERMANN, Schöpfung, Stuttgart 1971, 120 u.a.O., interpretiert es jedoch anders: "Benannt wird ursprünglich nicht das Vorhandene, sondern das Begehrende" (ebd. 122).

69 Daß die Namensgebung als Herrschaftsakt zu verstehen ist, scheint mir aufgrund von Stellen wie Gen 41,45; 2 Kön 23,34; 24,17 (vgl. a. Gen 17,5; 32,28) in Kombination mit folgender Beobachtung sicher: Die im Gegensatz zu den Tieren als Partner akzeptierte Frau wird zunächst nicht benannt; eine Benennung erfolgt erst in Gen 3,20, also nach dem Fall. D.h. die prolapsarische ideale Gemeinschaft der Geschlechter wird aufgehoben, indem der Mann als erste Aktion nach dem Abschluß des Fluches Jahwes in Form der Namensgebung das realisiert, was aufgrund des Fluches künftig das Verhältnis der Geschlechter bestimmen soll - nämlich die Herrschaft des Mannes über die Frau (vgl. 3,16!). - Daß sich in der Namensgebung "die Erfahrung eines Anderen, das in irgendeinem Sinne ein vertrautes Du ist", bekunde (so M.-L. HENRY [1958] 15), trägt moderne Gedanken in den Text ein, läßt sich indes aus dem AT nicht belegen.

ein unbegrenztes dominium terrae (et animalium), sondern partnerschaftliche Verantwortlichkeit als Grundlage allen menschlichen Verhaltens in der Natur ist es, was hier propagiert wird, eine Verantwortlichkeit allerdings, die um die durch den Fluch Gottes beschränkten Wahlmöglichkeiten weiß. Daß diese Einstellung zur Tierwelt nicht nur Gen 1/9 widerspricht, sondern auch mit der nichts gemeinsam hat, die den geschichtlich-prophetischen Texten zu entnehmen war, ist wohl hinreichend deutlich geworden.

Umso enger sind demgegenüber die sachlichen Bezüge, die diesen Text mit anderen weisheitlichen Texten verbinden, in denen das Verhältnis Mensch - Tier reflektiert wird bzw. in denen das Schöpferhandeln Gottes an Mensch und Tier hymnisch gepriesen wird. Zu diskutieren wären in diesem Zusammenhang Passagen aus den Proverbien, aus Kohelet und eventuell aus dem Buche Jona⁷⁰, vor allem aber die großen Gottesreden am Ende des Buches Hiob⁷¹ und der Schöpfungspsaln 104, jedoch zwingt die Fülle der Texte zu einer Auswahl und zur Beschränkung auf die wichtigsten Gedanken.

Ein Satz aus den Proverbien muß hier in jedem Fall kurz angesprochen werden, bezieht er doch ganz im Sinne von H.H. SCHMIDTs Konzept "Gerechtigkeit als Weltordnung" die menschliche Fürsorge für das Vieh explizit auf dieses Grundprinzip der gottgegebenen Weltordnung: "Der Gerechte erbarmt sich seines Viehs"⁷²; die Verantwortlichkeit des Menschen für die Kreatur ist unbezweifelbares Faktum. Doch auch die Fülle der Bilder aus dem Tierreich - die fleißige Ameise, die rasende, ihrer Jungen beraubte Bärin oder die schnelle Schwalbe⁷³ - belegt, daß man in weisheitlichen Kreisen der Tierwelt generell aufgeschlossen beobachtend und in keinem Falle gleichgültig gegenüberstand, wenn auch deshalb nicht gleich überall so grundsätzlich über das Verhältnis Mensch - Tier nachgedacht wird wie

70 Vgl. dazu O. KAISER, Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh, 4. Aufl. 1978, 338 bzw. L. SCHMIDT, "De Deo", BZAW 143, Berlin 1976, 47.124ff u.ö. - als Stellen wären zu nennen: Jon 3,7f; 4,11. Besonders der Umstand, daß Mensch und Tier ein Bußritus auferlegt wird (3,7f), macht deutlich, wie stark hier Mensch und Tier als Einheit gesehen werden. Von einer Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Tier in einer analogen Situation geht übrigens auch Joel 1,18ff aus.

71 Daneben auch noch andere Stellen wie 12,7ff; daß und wie stark im Hiobbuch z.T. ganz bewußt die Gedanken der Priesterschrift zum Verhältnis Mensch - Tier korrigiert werden, zeigt S. HERNER (1941) 76-81.

72 Spr 12,10. Nach J. SCHLOSSER, Einleitung zu M. LANDMANN (1959) 10, wäre sogar zu übersetzen: "Der Gerechte hat Verständnis für die Seele seines Tieres" - doch scheint mir die Wiedergabe von ~~וְעַל~~ mit "Seele" an dieser Stelle fragwürdig.

73 Spr 6,6; 17,12; 26,2.

im Falle von Gen 2/3.

Ganz unmittelbar werden die Gedanken von Gen 2/3 indes bei Kohelet aufgenommen und weitergedacht. In einem Diskussionsgang, in dem Kohelet der Frage nachgeht, warum die Weltordnung durch den Erfolg der Ungerechten in Frage gestellt wird, kommt er - ausgehend von Gen 3,19 - zu folgendem Schluß: "Es geschieht wegen der Menschenkinder, damit Gott sie prüfe und sie sehen, daß sie selber sind wie das Vieh. Denn es geht dem Menschen wie dem Vieh: wie dies stirbt, stirbt auch er, und sie haben alle einen Odem, und der Mensch hat nichts voraus vor dem Vieh; denn es ist alles vergänglich. Es fährt alles an einen Ort. Es ist alles aus Staub geworden und wird wieder zu Staub. Wer weiß, ob der Odem der Menschen aufwärts fahre und der Odem des Viehs hinab unter die Erde fahre? So sah ich denn, daß nichts Besseres ist, als daß der Mensch fröhlich sei in seinem Tun; denn das ist sein Teil" (Koh 3,18b-22a). Von dem naiven Überlegenheitsgefühl des Menschen über die Tiere, dem wir im ersten Unterabschnitt begegnet sind, ist hier nichts zu spüren. Das Wissen um die gemeinsame Geschöpflichkeit und Endlichkeit bildet eine andere - realistische - Basis für die Reflexion des Verhältnisses Mensch - Tier. Ja, selbst die vermeintlichen Hierarchien im Tierreich, in denen natürlich die entsprechenden Strukturen in der Menschenwelt karikiert werden, relativiert Kohelet: "Ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe" (Koh 9,4). M.a.W. indem Kohelet den Fluch von Gen 3,19 auf- und ernstnimmt, indem er alle natürlichen Phänomene sub specie finalitatis betrachtet, wird ihm der Blick geschärft für die Realitäten dieser Welt; und dazu gehört, daß der Mensch dem Tier nicht so überlegen ist, wie es die geschichtlich-prophetischen Texte und letztlich auch die Priesterschrift voraussetzen: Vor dem Tod, und damit vor Gott, sind Mensch und Tier gleich.

Nun ist es ein verbreitetes Denkmodell, Kohelet als Pessimisten und Defätisten abzustempeln und damit die Relevanz seiner Gedanken für das Gesamt des AT abzustreiten. G.von RADs Verdikt, Kohelet sei "am äußersten Rand des Jahweglaubens" anzusiedeln⁷⁴, hat diesbezüglich tief gewirkt. Wenn man jedoch sieht, welche enge Verbindungen zwischen diesem Buch und bestimmten Passagen der Bergpredigt bestehen, worauf in jüngster Zeit v.a. N. LOHFINK hingewiesen hat⁷⁵, wird man dieses Büchlein mit anderen Augen lesen und vielmehr seinen fröhlichen Realis-

74 G.von RAD (1982) 472. M.-L. HENRY (1958) 47 faßt die Gedanken Kohelets gar als "Verfallserscheinung" auf.

75 N. LOHFINK, Kohelet, NEB, Würzburg 1980, 17.

mus bewundern⁷⁶. Das gilt umso mehr, als die Gedanken Kohelets auch noch in einem alttestamentlichen Text identisch wiederkehren, der - im Gegensatz zu Kohelet - immer als eines der wichtigsten Beispiele für die positive Einstellung des AT zur Schöpfung und ihrer Ordnung gelolten hat - nämlich Ps 104.

Hatte Kohelet den Weg der kritischen Reflexion gewählt, um die weisheitliche Erkenntnis der Gleichwertigkeit aller Geschöpfe zu vermitteln, so ist die Vermittlung dieser Überzeugung für den Dichter von Ps 104 nur ein Nebenprodukt seines Hauptanliegens, die Macht des Schöpfers und die Schönheit der Schöpfung in einem Hymnus zu preisen. Bemerkenswert ist es zunächst, daß der Dichter die Schönheit der Schöpfung und den Nutzen ihrer Einrichtungen dreizehn Verse lang schildert, ohne den Menschen mit einer einzigen Silbe zu erwähnen. Berge, Täler, das Wasser, das in ihnen fließt, scheinen primär für die Tierwelt geschaffen (10-12a). Wenn der Dichter dann in V. 14 endlich auf den Menschen zu sprechen kommt, ist dieser nicht etwa "Krone der Schöpfung", sondern Gleicher unter Gleichen, wie aus dem synthetischen Parallelismus membrorum eindeutig hervorgeht: "Du lässest das Gras wachsen für das Vieh und Saat zum Nutzen der Menschen". Die einzelnen Schöpfungswerke werden nicht monokausal auf den Menschen bezogen, sondern je nach ihrer Funktion auf Mensch und Tier aufgeteilt (16-18). Selbst die Einteilung der Zeit in Monate und Jahre, die Scheidung von Tag und Nacht, ist nicht anthropozentrisch gesehen, sondern nach Auffassung des Dichters Gabe des Schöpfers für Mensch und Tier (20-23). Gleiches gilt vom Meer, das für Schiffe und Fische da ist (25-26). Kurz, die stete Fürsorge Jahwes gilt allen Lebewesen - gleichgültig ob Mensch oder Tier (27-28)⁷⁷.

Daß der Dichter mit all dem keine irreale Idylle zeichnen möchte, sondern ein Bild von der Weltordnung als ganzer, wird spätestens ab V. 29 klar: Jahwe kann sich auch von seinen Geschöpfen abwenden, ja - und damit nimmt der Dichter unmittelbar die Gedanken von Koh 3,19 und Gen 3,19 auf -, die Realität des Todes, die Mensch und Tier verbindet, wird beinahe als positive Institution der Schöpfung

76 Kein anderes alttestamentliches Buch spricht so oft von der Freude, das hat schon F. DELITZSCH, *Biblischer Commentar über die poetischen Bücher des AT 4, Hoheslied und Kohelet*, BC, Leipzig 1875, 189 gesehen. Ob und inwieweit sein Vergleich mit dem Hymnus aus dem Philipperbrief angemessen ist, sei dahingestellt. - Auch LUTHER schätzte das Büchlein übrigens wegen seiner Nähe zum NT hoch.

77 Gegen G. von RAD (1982) 200, der irrtümlich annimmt, die Tiere hätten nur ein Verhältnis zu El, nicht aber zu Jahwe. - Die Identifikation beider Gottesbezeichnungen ist im ganzen Psalm vorausgesetzt.

aufgefaßt: "Verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie, nimmst du weg ihren Odem, so vergehen sie und werden wieder Staub". M.a.W. angesichts des Schöpfers ist die relative Ungleichheit von Mensch und Tier irrelevant - so wie Mensch und Tier in gleicher Weise dem Zyklus von Werden und Vergehen unterworfen sind, so sind sie auch gleich im Blick auf die Segnungen der Schöpfung. Von einer Priorität des Menschen vor den Tieren oder gar von einer Herrschaftsfunktion ihnen gegenüber ist auch nicht in Andeutungen die Rede. Die Schöpfung oder - moderner ausgedrückt - die Natur ist für den weisheitlichen Psalmdichter gewissermaßen ein "vernetztes System", (um einen Ausdruck des Kybernetikers F. VESTER zu gebrauchen), in dem Mensch und Tier miteinander existieren - außerhalb des Systems steht allein Gott, nicht ein ihm ebenbildliches Wesen mit Herrschaftsfunktion. Oder - noch einmal anders ausgedrückt - nicht dem Menschen, sondern allein Gott ist es vorbehalten, in das an sich wohlgeordnete System je und je gestaltend einzugreifen.

IV.

Kommt man von daher zum Neuen Testament, meint man, in eine gänzlich andere Welt einzutreten. So unterschiedlich auch seine Einzeldokumente sind, angesichts des durchgängigen Gedankens, daß in Jesus von Nazareth Gott den Menschen nahegekommen ist, daß durch Christus die Menschheit gerettet und mit Gott versöhnt wird, hat man den Eindruck, daß es hier allein um das Heil des Menschen geht, daß die Tierwelt hier keine ernstzunehmende Rolle spielen kann; und dieser Eindruck wird durch die starke eschatologische Ausrichtung der meisten Texte noch zusätzlich verstärkt. Jedoch - eine gewisse Differenzierung dieses plakativen ersten Eindrucks ergibt sich, wenn man die im alttestamentlichen Teil angewandte Methode der traditionsgeschichtlichen Betrachtungsweise auch hier anwendet und die Texte nicht als monolithische Gebilde, sondern als Produkte eines vielschichtigen Traditionsprozesses liest, eines Traditionsprozesses, in dessen Verlauf die verschiedenen Traditionsschichten des AT in unterschiedlicher Intensität ihre Spuren hinterlassen haben. Zwar fallen auch dann noch mehr als 9/10 des neutestamentlichen Textbestandes in die im AT ausgewiesene erste Kategorie - im NT steht nun einmal Gottes Heilshandeln am Menschen im Mittelpunkt -, aber einige Texte bleiben doch für die beiden übrigen Kategorien übrig, so Teile der Katholischen Briefe für die zweite, und Teile der Q-Tradition für die dritte

Kategorie⁷⁸.

In den Texten der ersten Kategorie kommt die reale Tierwelt - über die Tier-symbologie der Apokalypse oder die in den Gleichnissen verwendeten Bilder aus der Tierwelt zu handeln ist hier nicht der Ort - nicht anders in den Blick als in den geschichtlich-prophetischen Texten des AT. Tiere erscheinen als (Nutz-)Ob-jekte, nicht als Objekte der Reflexion oder gar als Gegenüber zum Menschen. Oh-ne alle Bedenken berichtet etwa Markus davon, wie sich die zweitausend von den Dämonen des besessenen Geraseners erfaßten Schweine in den See Gennesaret stür-zen⁷⁹. Fische, Schafe und Kälber sind dem Menschen als Nahrung gegeben⁸⁰, Ochsen, Schafe und Tauben sind Handelsobjekte, die Jesus nicht etwa um ihrer selbst wil-len aus dem Tempelbezirk treibt, sondern weil ihn der Eifer um das Haus seines Vaters umtreibt⁸¹. Wundergeschichten berichten vom überreichen Fangerfolg, den Jesus seinen Jüngern zuteil werden läßt⁸², und die Apostelgeschichte gar von einer Himmelsstimme, die in den Tieren und Vögeln der Erde nur Schlachttiere zu sehen vermag⁸³. Und wenn Lukas davon erzählt, daß Paulus auf Malta eine Nat-ter, die ihn gebissen hat, einfach ins Feuer schleudert, dann liegt dem ein ähn-liches Denken zugrunde wie das in der Simson-Erzählung beobachtete⁸⁴.

Eine Stelle innerhalb dieser vornehmlich an der Offenbarung des Heils für die Menschen orientierten Texte fügt sich nun nicht so ohne weiteres in diese

78 Daß Q starke weisheitliche Bezüge aufweist, hat S. SCHULZ, Q. Die Spruch-quellen der Evangelisten, Zürich 1972, 137.152 u.ö. aufgewiesen. Vgl. dazu auch D. ZELLER, Weisheitliche Überlieferung in der Predigt Jesu, in: W. STROLZ (Hrsg.), Religiöse Grunderfahrungen. Quellen und Gestalten. Freiburg-Basel-Wien 1977, 97ff.

79 Mk 5,1-13. Über die Fiktionalität von Wundergeschichten zu handeln, ist hier nicht der Ort. Daß es dem Autor allein um die Darstellung der grenzenlosen Macht Jesu geht, ergibt sich aus der Tatsache, daß die Folgen des Ereignis-ses nur insoweit in den Blick kommen, als der Besessene geheilt wird. Daß der Vorgang eine ökologische Katastrophe größeren Ausmaßes bedingen würde, liegt außerhalb des Horizonts des Erzählers.

80 Mk 6,38ff; 8,7ff par.; 14,12ff par.; Lk 15,23.27.

81 Joh 2,14ff.

82 Lk 5,4-11; Joh 21,4-14. Auch hier liegt dem Erzähler allein an der Darstel-lung der Wundermacht Jesu; ob und inwiefern durch ein solches Ereignis das "ökologische Gleichgewicht" im See Gennesaret berührt sein könnte, ist für den Erzähler irrelevant (vgl. o. Anm. 79 bzw. im AT etwa Ex 16).

83 Apg 10,13ff.

84 Apg 28,3ff; es handelt ein θεῶς ἀνὴρ!

summarische Auflistung: Röm 8,18-22. Dort wird zwar die Tierwelt nicht explizit erwähnt, aber es kann m.E. kein Zweifel daran bestehen, daß dort Tier- und Menschenwelt als schöpferbedingte Solidargemeinschaft gesehen wird, die auf die Befreiung von der "Knechtschaft der Vergänglichkeit" hofft⁸⁵. Wie in Gen 3, Kohelet und Ps 104 wird auch hier coram deo kein prinzipieller qualitativer Unterschied zwischen den verschiedenen Kreaturen gesehen, aber doch ganz anders als dort weitergedacht: Nicht die Welt in ihrem hier und jetzt, sondern die endgültige eschatologische Aufhebung des Ur-Falls der Schöpfung steht im Mittelpunkt. "Natur" als Thema der theologischen Reflexion wird anerkannt, aber die Lösung der Probleme analog zu Jes 11 erst im Eschaton erwartet bzw. - wie man aus weisheitlicher Sicht polemisieren könnte - aufs Eschaton verschoben.

In den der zweiten Kategorie zugeordneten Katholischen Briefen kommen Tiere nur am Rande vor. Wo sie erscheinen, ist das Denkmuster von Gen 1 in extensiver Weise angewendet - die übrigen, für die Tierwelt positiven Aspekte der gesetzlich-priesterlichen Tradition bleiben ausgeblendet. Tiere sind dem Menschen gegenüber minderwertig: Sie sind unvernünftig und als Naturwesen zum Gefangenwerden und Umkommen geboren⁸⁶, was sie zum abschreckenden Beispiel für den sittlich empfindenden Menschen macht: "Ein Hund kehrt wieder um zu dem, was er selber ausgespien hat", und "ein Schwein, das sich gebadet hat, geht wieder in den Mistpfuhl"⁸⁷.

Ganz anders dagegen das Bild, das man gewinnt, wenn man sich der Quelle Q zuwendet, in der nach verbreiteter Einschätzung wo nicht die ipsissima vox Jesu, so doch die Lehre Jesu in ihren Grundzügen erhalten geblieben ist. Entsprechend der weisheitlichen Tradition im AT, auf der Q weitgehend aufbaut, erscheint hier die Tierwelt als eigenständige und ernstzunehmende Größe. Die weisheitliche Be-

85 Röm 8,21 in der Übersetzung von E. KÄSEMANN, An die Römer, HNT, Tübingen, 2. Aufl. 1974, 219. Zur Diskussion, ob unter κτίους hier überhaupt die Tierwelt mitgemeint sei, vgl. U. GERBER, Röm VIII, 18ff als exegetisches Problem der Dogmatik, NT 8 (1966) 64ff bzw. O. KUSS, Der Römerbrief, 3.Lfg. Regensburg 1978, 622ff.

86 2 Petr 2,12; vgl. Jud 10. Auch in der zeitgenössischen hellenistischen Literatur erscheint die gleiche Einstellung - die traditionsgeschichtliche Quelle für diese Einstellung muß also nicht unbedingt im AT gesucht werden. Vgl. etwa Epiktet, Vorträge I, XVI. 1-8 (zitiert bei C.B. BARRETT, Die Umwelt des Neuen Testaments, Tübingen 1956, 78): Tiere sind zum Dienen geschaffen; ähnlich übrigens auch PHILO, De virt. 125ff, der gewissermaßen zwischen den Traditionen steht.

87 2 Petr 2,22. Es erübrigt sich, näher darauf einzugehen, wie wenig Naturverständnis hinter diesen Sätzen steht.

sinnung auf die "Schöpfungsgemeinschaft"⁸⁸ führt dazu, daß die Tierwelt, ja die ganze Natur zum Paradigma für eine sinnvolle menschliche Existenz auf dieser Erde wird: "Sehet die Vögel unter dem Himmel an, sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln nicht in die Scheunen, und euer himmlischer Vater ernährt sie doch"⁸⁹. Ja, selbst seine eigene irdische Existenz sieht Jesus aus dem Blickwinkel der gemeinsamen Abhängigkeit aller Kreatur vom gütigen Schöpferwillen Gottes: "Die Füchse haben Gruben und die Vögel unter dem Himmel haben Nester, aber der Sohn des Menschen hat nichts, wo er sein Haupt hinlegen kann"⁹⁰. Die Nähe dieser Gedanken zum Denken Kohelets und zum 104. Psalm sind offensichtlich, daß sich weitere Belege bzw. eine ausführliche Darstellung erübrigen.

V.

In der Zusammenfassung der hier ausgebreiteten Beobachtungen kann ich mich kurz fassen: Wo in der Bibel freudig und offen die Welt als gute Schöpfung Gottes angenommen, nicht aber als Spielwiese menschlicher Selbstverwirklichung mißverstanden wird, wo die Endlichkeit aller irdischen Existenz als Grenze menschlichen Planens und Wollens ernstgenommen wird, da erscheint auch die Tierwelt als eigenständige und theologisch ernstzunehmende Größe, da wird deutlich, daß Tiere für den Menschen nicht (nur) Objektcharakter haben, sondern als Mitteilhaber an den Segnungen der Schöpfung gesehen werden müssen. M.a.W. eine Theologie der Natur, in deren Rahmen der Tierwelt und ihrem Verhältnis zur Menschenwelt eine wichtige Rolle zukommt, ist kein Konstrukt, das aus Gründen der Aktualitätshascherei in der theologischen Diskussion der Gegenwart in den Vordergrund gerückt ist, sie hat vielmehr solide biblische Wurzeln. Wenn man den Versuch unternimmt, den biblischen Befund für eine Theologie der Natur auszuwerten, wird man allerdings - das dürfte deutlich geworden sein - sinnvollerweise weder

88 Zum Begriff vgl. J. MOLTSMANN, *Ökologische Schöpfungslehre*, München 2. Aufl. 1985, 83.

89 Mt 6,26 par.; vgl. a. Mt 10,29 par.

90 Mt 8,20. Zur Auslegung dieser Stellen aus Q vgl. etwa O.H. STECK, *Welt und Umwelt*, Stuttgart 1978, 176ff und L. GOPPELT (1981) 124f. Beide weisen darauf hin, daß Natur hier "im Lichte des kommenden Reiches" (G.) als Offenbarung Gottes erfaßt wird. "Die Sinnorientierung ... an der in Jesus eröffneten Gottesherrschaft wertet also die natürliche Welt und Umwelt ... nicht ab" (ST. 179). Insofern schließen sich weisheitliches und eschatologisches Denken nicht aus, sie ergänzen sich vielmehr ganz organisch.

vom NT noch von Gen 1, sondern von Gen 2/3 und den übrigen weisheitlichen Texten des AT ausgehen, denn nur dort kommt die Schöpfung, kommt die Natur unverstellt durch menschliche Selbstüberschätzung so in den Blick, daß sie als eigenständiges theologisches Thema neben der Soteriologie erkannt werden kann. Daß das Thema im NT nur am Rande erscheint, darf nicht dahingehend mißverstanden werden, daß für Christen die Frage nach der Einstellung zur Tierwelt, zur Natur irrelevant, weil nicht heilsrelevant, sei, zumal "Heil" dem biblischen Verständnis nach keine subjektivistisch auf das Seelenheil des einzelnen reduzierte bzw. reduzierbare Größe darstellt. "Heil" (שְׁלוֹמִים) ist vielmehr der Zustand, den Gott der Welt als ganzer zugeordnet hat⁹¹. Wenn wir auch nicht mehr im Paradies, sondern nach dem Fall leben, so sind doch die Folgen des Falls in und durch Christus bereits proleptisch aufgehoben. Und insofern gilt für uns die "Schöpfungsordnung" im oben geschilderten Sinne als sinnvoller Rahmen für unsere innerweltlichen Aktivitäten: Als verantwortliche Glieder einer Solidargemeinschaft, nicht als Tyrannen über den Rest der Schöpfung, den Mitgeschöpfen gegenüberzutreten, ist angesichts des Wissens um die Endlichkeit irdischer Existenz die einzig angemessene Verhaltensweise.

Das gestellte Thema lautete: "Die Tierwelt in der Bibel" - im Rückblick ergibt sich, daß das dargebotene Material eher dem Thema: "Die Tierwelt im AT - mit einem Ausblick auf das NT" entsprechen würde. Liegt hier also ein Etikettenschwindel vor? Ein paar abschließende Überlegungen sollen verdeutlichen, daß die Formulierung des Themas trotz des ja nicht durch exegetische Willkür oder einseitige fachliche Kompetenz, sondern durch die textlichen Realitäten bedingten Aufbaus durchaus ihre Berechtigung hat. Sie bilden zugleich einen kleinen Beitrag zu dem gegenwärtig so viel diskutierten Problem einer "Biblischen Theologie".

Nimmt man die Tatsache ernst, daß das NT zum Thema "Tier" wenig, Eigenständiges so gut wie überhaupt nicht zu sagen hat, werden von daher viele der üblichen Schemata zu einer Verhältnisbestimmung von AT und NT relativiert, die die Grundlage neuerer und älterer "Biblischer" Theologien bilden. (Das gilt jedenfalls unter der Prämisse, daß eine biblische Theologie nur dann ihrer Aufgabe gerecht wird, wenn sie das Gesamt der menschlichen Wirklichkeit coram deo er-

91 Vgl. dazu H.H. SCHMID Šalóm. "Frieden" im Alten Orient und im Alten Testament, SBS 51, Stuttgart 1971, 45ff bes. 54.57.73ff bzw. H. SCHMIDT, Frieden, Stuttgart-Berlin 1969, 77ff.87f u.ö.

faßt und entsprechend ihren Voraussetzungen angemessen zu deuten vermag). Weder das Schema "Gesetz und Evangelium", noch das Schema "Verheißung und Erfüllung" noch der Gedanke einer organischen religiösen Weiter- und Höherentwicklung vom AT zum NT, noch der Gedanke einer typologischen oder strukturellen Entsprechung von AT und NT⁹² bieten jedenfalls brauchbare Denkanstöße zur Lösung des hier verhandelten Problems, denn in diesem Falle hat eben das AT bereits alles Relevante artikuliert, so daß sich das NT auf wenige diesbezügliche Anspielungen beschränken kann. Daraus eine sachliche Priorität des AT vor dem NT zu folgern oder den Schluß zu ziehen, daß AT und NT im Sinne einer gegenseitigen Ergänzung aufeinander zu beziehen sind, liegt nahe. Doch letztlich können auch diese Lösungen nicht befriedigen, denn sie teilen mit den übrigen die Schwäche, daß mit einem Bezugsschema ein vielschichtiges Problem gelöst werden soll. Von daher legt es sich jedoch nahe, die Verhältnisbestimmung AT - NT nicht pauschal, sondern je und je themenbezogen zu vollziehen, wobei in unserem Falle, beim Thema "Natur", das im NT weitgehend fehlt und an den wenigen Stellen, wo es anklingt, nur in Form einer Fortschreibung alttestamentlicher Positionen erscheint, allerdings der angedeutete Bezug im Sinne einer Ergänzung sachgemäß erscheint⁹³.

92 Damit sind nur die wichtigsten hermeneutischen Modelle genannt - mehr dazu z.B. bei M. OEMING, *Biblische Theologie* - was folgt daraus für die Auslegung des AT? *EvErz* 37 (1985) 236ff oder H. SEEBASS, *Biblische Theologie*, *VuF* 27 (1982) 28ff.

93 Damit nehme ich die Anregung von M. OEMING (1985) 243 auf, man müsse "von Text zu Text, von Traditionskomplex zu Traditionskomplex" vorgehen und je und je prüfen, welches Bezugsmodell angemessen sein könnte. Indirekt wird mit dem obigen Vorschlag das nachvollzogen, was Jesus bzw. die palästinische Urgemeinde offenbar für selbstverständlich hielten. Die Tatsache, daß die Tora bzw. das AT im Blick auf das Verhältnis Mensch - Natur nirgends durch ein "Ich aber sage euch..." korrigiert wurde, läßt sich angesichts der positiven Aufnahme des weisheitlichen Naturverständnisses in Q m.E. kaum anders interpretieren: Was das Naturverhältnis des Menschen betrifft, ist im AT bereits alles Wesentliche gesagt. - Der Sache nach treffen sich diese Überlegungen übrigens mit dem, was H.-P. MÜLLER, *Die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, *EvErz* 37 (1985) 256, zur Gegenwartsbedeutung der alttestamentlichen Weisheitsliteratur feststellt, (wenn auch von einer gänzlich anders gelagerten Fragestellung herkommend): "... so kann der Teil der Bibel, der sich an einem Weltordnungspostulat ... orientiert, etwa auch für die Umweltproblematik unmittelbar wirksam werden". Die "verpflichtende Primärientwertung" am NT, die O.H. STECK (1978) 204 auch im Blick auf die Thematik "Welt und Umwelt" anmahnt, scheint mir insofern allenfalls indirekt im o.g. Sinne möglich und steht letztlich in Widerspruch zur Intention der neutestamentlichen Autoren, die für diesen Wirklichkeitsbereich keine eigenständige Kompetenz beanspruchen.

Königliche Eulogie

Erwägungen zur Bildsprache in Ps 8,2

Manfred Görg - München

Die Deutung alttestamentlicher Bildsprache in narrativen und poetischen Texten hat in jüngerer Zeit vor allem durch die Funde und Forschungsarbeiten im Bereich der altorientalischen Archäologie und Kunstgeschichte neue Nahrung erhalten. Diese im Prinzip unverzichtbare Erschließung neuer Informationsquellen kann freilich im Auslegungsprozeß dazu verführen, die vielfach mühsame und der methodischen Kontrollierbarkeit wegen mehrschichtige Prozedur detaillierter Textanalysen baldmöglichst zu neutralisieren, nicht zuletzt um größere Akzeptanz zu erzielen, so sehr sich auch die einschlägige Exegese von einem solchen Verdacht freisprechen möchte. Die Gefährdung liegt natürlich auch schon im Charakter der Bildsprache selbst begründet, die in ihrer syntaktischen Einbindung an den Gesetzmäßigkeiten der Grammatik und in ihrer semantischen Orientierung zusätzlich am Darstellungsmodus qualifizierter Illustrationen Anteil hat und haben kann. Um das Bildwort in seiner Originalität und spezifischen Differenz gegenüber Ausdrucksformen der Bildkunst sonst zu begreifen, ist seine Position ebenso wie seine Funktion als integrierter Bestandteil eines Textverlaufs zu respektieren. Mit dem nachdrücklich erhobenen Postulat einer grundsätzlichen und kritischen Gewichtung der überlieferten Textgestalt hat V. HAMP, dem die nachstehenden Beobachtungen gewidmet sein sollen, auch für die Wertung der Bildsprache den entscheidenden Orientierungspunkt gesetzt. Da der Jubilar sich u.a. auch zu einem schwierigen Problem der Textgestalt von Ps 8 geäußert hat¹, mögen die nachstehenden Erwägungen sein wohlwollendes und kritisches Interesse finden, auch gerade dort, wo Unterschiede in der Exegese in Erscheinung treten.

Wenn V. HAMP zu Beginn seiner Ausführungen zu Ps 8,2b.3 bemerkt, daß die Diskussion hierzu "nicht zur Ruhe kommen" wolle², trifft dies wohl einen bleibenden Sachverhalt, auch wenn man sich nur an eine Deutung des schwie-

1 Vgl. V. HAMP (1972) 115-120.

2 HAMP (1972) 115.

rigen הָנָהּ (TM) in V.2b heranwagt. Die überlieferte Ausdrucksform, morphologisch als Imp m sg G-St. mit \bar{a} -Erweiterung deutbar, dürfte im Rahmen des mit אשר eingeleiteten Relativsatzes mit der versuchsweisen Wiedergabe "Von welchem gilt: Gib deine Hoheit auf den Himmel" nach wie vor auf syntaktische und semantische Unverträglichkeit hinauslaufen, so daß man sich zu einer Emendation geradezu gezwungen sehen möchte³. Die Anzahl der Vertreter von Änderungsvorschlägen diverser Art ist denn auch bis in die Gegenwart so hoch geblieben, daß es kaum jemand zu wagen scheint, mit der überlieferten Fassung noch irgend etwas Sinnvolles anzufangen. Unter den textkritischen Bemühungen, durch Änderung der Konsonantenfolge eine vertretbare Lesung zu erzielen, ist die wiederholt eingebrachte Emendation von אשר תנהּ in אשר נהּ ("Ich will deine Hoheit besingen") zu nennen⁴, ohne Zweifel jedoch ein recht kühner Eingriff, dem HAMP sich mit Recht nicht angeschlossen hat. Beachtenswerter erscheinen dagegen die Versuche, auf dem Wege einer Umvokalisierung weiterzukommen. Hier wären zunächst die Vorschläge zu diskutieren, die mit einer hebr. Basis *TNY* im D-St. mit der Bedeutung "besingen" unter Berufung auf Ri 5,11; 11,40 rechnen⁵ und dementsprechend eine Wiedergabe wie: "dessen Hoheit am Himmel (über den Himmel hin) besungen wird"⁶ befürworten, die zweifellos sehr attraktiv ist und die Lesung *tunnā* voraussetzen würde, daneben aber auch weniger eindrucksvolle Interpretationen - je nach Bestimmung des Subjekts - zulassen, wie etwa "dessen Majestät die Höhe des Himmels preist"⁷ oder "(ton nom) qui redit ta majesté supracéleste"⁸, und hier mit der Aktivbildung *tinnā* operieren möchten. Wenn es indessen auch von Vorteil ist, wenigstens den Konsonantenbestand erhalten zu können, läßt doch neben dem postulierten Eingriff in die TM-Vokalisation besonders die semantische Seite Fragen offen, da die Bedeutung der angenommenen Basis *TNY* unter Beziehung auf Ri 5,11; 11,40 keineswegs mit der nötigen Sicherheit in ihrer D-St. - Nuancierung definiert werden kann⁹. Auch der Blick auf das im Ugaritischen belegte Verbum *tny* "noch einmal sagen, wiederholen" hat sich hier als nicht sonderlich hilfreich erwiesen, zumal einem diesbezüglichen Vergleich phonetische Bedenken entgegenstehen¹⁰. Wer mit einer Basis *TNY* operieren will, muß nach überzeugenderen Daten Ausschau halten.

Trotz der anstehenden Emendationsprobleme hat sich ein Vorschlag immer wieder Gehör verschaffen können, der unter Rückgriff auf die Basis *NTN* die

3 Vgl. u.a. H. DONNER (1967) 324.

4 Vgl. B. DUHM (1899) 26f.

5 Referenzen bei HAMP (1972) 119.

6 HAMP (1972) 119.

7 F. ZORELL (1911) 227.

8 R. TOURNAY (1971) 24.

9 Vgl. u.a. H.J. KRAUS (1972) 65.

10 Vgl. dazu H. DONNER (1967) 324f.

Lesung nhn postuliert. Obwohl es sich hier um eine "Gewaltthat" handelt¹¹, hat diese Auffassung offenbar auch u.a. in die 'Einheitsübersetzung' Eingang gefunden ("über den Himmel breitest du deine Hoheit aus"). Zur wörtlichen Wiedergabe "Der du deinen Glanz 'gelegt hast' auf die Himmel"¹² bemerkt HAMP durchaus richtig, daß "das *tnh* eine schwer verständliche Entstellung einer häufigen Verbalform" sei und die Formulierung "etwas eigenartig" aussehe¹³. Mögen auch bereits die alten Versionen z.T. dieser Lösung gefolgt sein¹⁴, kann sich die kritische Forschung nicht damit begnügen, einem vermeintlich wünschenswerten Sinn durch Festschreibung einer kühnen Emendation zu entsprechen.

Viel besser steht es dagegen mit der ebenfalls schon früh bedachten Idee, nhn als Kurzform von nhn aufzufassen und den Relativsatz etwa mit: "welche (die Erde) deine Herrlichkeit gibt (verkündet) über die Himmel hin" wiederzugeben, um diese Deutung zugleich als immerhin "nicht zusammenhangswidrig" einzustufen¹⁵. Für diesen Vorschlag spricht zunächst, daß an dem gegebenen Konsonantenbestand und an der überlieferten Vokalgestalt nichts verändert werden müßte, so daß lediglich für den Wegfall des -i eine Legitimation gesucht werden müßte. Hier aber läßt sich ohne weiteres auf die Kurzbildung nhn für nhn in 2Sam 22,41 verweisen¹⁶, wozu neuerdings auch anscheinend ein außerbiblischer Beleg hinzutritt, da der auf einem altisraelitischen Siegel gebotene PN *Tn'l* wohl nicht anders als (*N*)*tn'l* (Natanael) zu lesen ist¹⁷. So zeigt der Vorschlag auf der Lautebene offenbar die geringsten Komplikationen. Auf der semantischen Ebene hingegen steht man auf den ersten Blick vor erheblichen Schwierigkeiten, die wohl auch dazu geführt haben, daß der Lösungsvorschlag trotz Aufnahme in den kritischen Apparat der BHS kaum Befürworter gefunden hat. Eine nähere Betrachtung kann m.E. jedoch einen ausgezeichneten Sinn erkennen lassen.

Die Interpretation, die die zuvor genannte "Erde" als Subjekt nimmt und dazu im Blick auf die Position der SK-Form nhn (h) mit der Funktion des perfektischen Sachverhalts im untergeordneten Satz¹⁸ rechnet, kommt an der Vor-

11 F. HITZIG (1863) 41.

12 So etwa H.-J. KRAUS (1972) 65.

13 HAMP (1972) 116.

14 Vgl. dazu u.a. J. ECKER (1903) 922.

15 So etwa F. DELITZSCH (1867) 100, der selbst freilich diese Lesung dennoch für "unthunlich" hält.

16 Vgl. u.a. KRAUS (1972) 65. S. aber auch bereits DELITZSCH (1867) 100 mit Hinweis auf einschlägige Beobachtungen.

17 So N. AVIGAD (1986) 52, der freilich ohne Erwähnung des atl. Befundes eine Irritation des Schreibers (Graveurs) annimmt.

18 Zur grammatischen Terminologie vgl. W. RICHTER (1980) 219.

stellung nicht vorbei, daß der Erde hierdurch eine aktive Rolle bei der besonderen 'Verherrlichung' JHWHs zugesprochen wird, wobei das "Geben" göttlicher "Herrlichkeit" (הוֹרָה) fürs erste in Analogie zum Entbieten von "Ehre und Macht" (z.B. Ps 29,1; 96,7)¹⁹ verstanden werden könnte und zugleich die Voraussetzung für die "herrliche" (אֲדִירָה) Wirklichkeit des Gottesnamens "auf der ganzen Erde" darstellte. Bei näherem Zusehen stellt sich gleichwohl heraus, daß der speziellen Phraseologie in V.2b mit einer etwas künstlichen Dependenzbestimmung nicht hinreichend Genüge getan wird; für das "Geben" der göttlichen "Herrlichkeit" über die Himmel hin wird vielmehr ein Bildzusammenhang gesucht werden dürfen, der die hier gewählte Sprachgestalt als metaphorische ja sogar als mythologische Rede qualifizieren läßt.

Wir bleiben noch auf der sprachlichen Ebene. Während sonst Fügungen wie עָלַי נָתַן (Ps 68,35) oder נָתַן כְּבוֹד (Jer 13,16) der Preisung Gottes seitens der Menschen das Wort reden, scheint doch die Wendung נָתַן הוֹרָה עָלַי "nichts anderes" zu bedeuten, "als Majestät auf jem. legen, ihn damit bekleiden" (Num 27,20; 1Chr 29,25)²⁰. Wenn diese Phrase also eher den Höhergestellten agieren läßt, könnte man an der Subjektbestimmung "Erde" in unserem Fall Anstoß nehmen, es sei denn, man erkennt in der "Erde" eine metaphorisch-mythologische Dimension, die es erlaubte, in ihr einen 'erhabenen' Ursprung der göttlichen Herrlichkeit auszumachen. Es muß nicht eigens bekräftigt werden, daß die Präposition עָלַי keineswegs ausschließlich den Gedanken an eine von oben nach unten führende Bewegung evoziert, sondern wie in unserem Fall auch eine Orientierung von unten nach oben zuläßt, so daß beide Verläufe impliziert sein können. Dies gilt nun in spektakulärer Weise von dem Sonnenlauf "über den Himmel hin", vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang. Ist eine Vorstellung in der Weise greifbar, daß die Erde als Ausgangspunkt des Sonnenlaufs und so zugleich auch als 'Geburtsstätte' der alles überstrahlenden Herrlichkeit Gottes am Himmel erschiene? Hier wird es notwendig sein, den Blick auf die altorientalischen Weltbilder und näherhin auf die kosmogonischen Vorstellungen zu richten, wie sie in der Bildsprache und den Illustrationen insbesondere Ägyptens lebhaften Ausdruck finden.

Die Orientierung der Bildsprache in Ps 8 an ägyptischem Vorstellungsgut im besonderen Blick auf V.3 ist in dieser Zeitschrift bereits angesprochen worden²¹. Dabei konnte u.a. die Verwandtschaft der Formulierungen mit der

19 Vgl. hierzu die zutreffenden Beobachtungen von HAMP (1972) 116, n.7.

20 So hierzu bereits DELITZSCH (1867) 100.

21 Vgl. M. GÖRG (1977) 7-13; O.H. STECK (1981) 54-64.

königsideologischen Phraseologie Ägyptens herausgestellt werden, die sich dann auch für weitere zentrale Elemente der Bildsprache des Psalms heranziehen ließ²². Es wäre nun zu fragen, ob nicht auch der Beginn des Psalms in seiner metaphorischen Sprache der königsideologischen Sphäre zugehört, insofern JHWH selbst in einschlägiger Bildsprache angedredet und präsentiert wird.

Die Anbindung der Rede in V.2b an ägyptisches Vorstellungsgut ist nun keineswegs neu. Zur Erläuterung von V.2 hat O. KEEL auf eine Illustration der Himmelsgöttin Nut aus dem Tempel von Philae verwiesen, um so der von ihm vertretenen Wiedergabe "da du deine Hoheit über die Himmel gebreitet hast" den bildsymbolischen Hintergrund zu verleihen²³. Es darf jedoch weiterhin um Verständnis dafür geworben werden, daß zunächst einmal die Probleme der Textebene kritisch geprüft werden müssen, bevor die Bildebene ausgelotet werden kann. So werden wir auch hier zuerst den Text mit seiner Problematik sprechen lassen, um mit den ausschließlich am Text gewonnenen Beobachtungen an das Illustrationsspektrum heranzutreten. Es gilt dann, nach Darstellungen Ausschau zu halten, die der Erde eine aktive Rolle zusprechen, ob sie nun in ägyptischen Bildworten oder in der ägyptischen Bildkunst realisiert sind.

Weist schon inneralttestamentlich die Konnotation der Begriffe אדיר²⁴ und הוה²⁵ in den königsideologischen Bereich, kann erst recht mit Hilfe der gewählten Bildsprache aufgezeigt werden, daß JHWH als Weltenkönig in Erscheinung treten soll, von dem schließlich auch die königliche Ausstattung des Menschen ihren Ausgang nimmt. Aus dem Spruchgut der Hymnen des thebanischen Amunrituals (pBerlin 3055) seien folgende Anredephrasen zitiert²⁶:

"Sei begrüßt, AMUN-RE, Herr von Theben...,
Herr der Hoheit..., König des Himmels"

"du bist AMUN, der in allen Dingen bleibt,
in deinem Namen 'AMUN';
du bist der erstgeborene Sohn der Erde..."

"Du kamst hervor als der Eine, der allein war im Urwasser
bei deinem Vater 'Erde'..."

Auch ohne die Fülle einschlägiger Prädikationen samt deren Variations-

22 Vgl. dazu M. GÖRG (1986) 125ff. 23 Vgl. O. KEEL (1972) 28 (mit Abb.30).

24 Vgl. G.W. AHLSTRÖM (1973) 79f. 25 Vgl. G. WARMUTH (1977) 375ff.

26 Wiedergabe nach J. ASSMANN (1975) 261.262.267.

breite vorführen und analysieren zu müssen, können wir doch die auffällige Würdeposition der Erde als des Vaters des Götterkönigs Amun wahrnehmen und damit der kosmologischen Grundidee näher treten, die den Götterkönig in der Verkörperung der Sonne aus dem irdischen Urgewässer emporsteigen und den Himmel überqueren sieht. Im 200. Lied der Leidener Hymnensammlung heißt es vom Schöpfer- und Weltgott Amun²⁷:

"RE selbst ist mit seinem Wesen vereint,
er ist der Große in Heliopolis.
Man sagt auch 'TATENEN' zu ihm,
AMUN, der aus dem NUN hervorkam,
um die 'Gesichter' zu leiten".

Amun wird hier mit einer Gottheit verbunden, die den Namen Tatenen trägt und in der Mythologie als "personifizierter Urhügel" erscheint, der aus dem Urgewässer (Nun) hervorkam²⁸. Der Gott Tatenen verdient unsere besondere Aufmerksamkeit, zumal er als "vielschichtige Schutzgottheit" auftritt, "der wesentliche Bereiche, die alle in der Erdtiefe lokalisiert sind, zugewiesen sind"²⁹. Eben diese Vergöttlichung der Erdtiefe in Gestalt des kreativen Erdgottes ist es, die den Hintergrund einer Vorstellung bestimmt, die der Erde eine qualifizierte Rolle bei der Verherrlichung des Hochgottes am Himmel zuerkennt. Hinter dem Psalmwort verbirgt sich allem Anschein nach eine mythische Dimension, die auf spezifische Weise in den Preis JHWHs einbezogen ist. Der Prozeß, den bereits das obige Lied mit der synkretistischen Beziehung der Götter auf Amun anzeigt, ist im Psalmwort radikal zu Ende geführt, da JHWH selbstverständlich die Kräfte der Erde und des Himmels in sich trägt.

Der Name des Gottes Tatenen kann uns einen weiteren Fingerzeig geben. Es handelt sich wahrscheinlich um eine aus Kontaminationen erwachsene Bildung³⁰, die in zwei Schreibweisen im Mittleren Reich auftritt und die Basen *nnj* "müde sein" und *tnj* "erheben" mit dem Nomen *t3* "Erde" in Verbindung bringt. In einem weiteren Sonnenhymnus heißt es in Anspielung auf die Etymologie³¹:

"dein Vater TATENEN hebt dich empor,
er schließt seine Arme um dich, indem du
verwandelt und göttlich bist in der Erde".

Der Erdgott hebt den Sonnengott empor, d.h. läßt ihn wiedergeboren werden.

27 Nach ASSMANN (1975) 317.

28 H.A. SCHLÖGL (1980) 76f.

29 SCHLÖGL (1980) 23.

30 Näheres dazu bei SCHLÖGL (1980) 13ff.

Tatenen, Gott "der Urerde und des Urgesteins"³², geht selbst in einer Transformation in die Dimensionen des Sonnengottes ein. So kann ein ramessidischer Hymnus den Götterkönig auch als Tatenen titulieren, um zugleich seine verborgene und "erhabene" Wirklichkeit in Anspielung auf den Namen auszusprechen³³:

"Du hast dich verborgen als Amun, der Grosse
 du hast dich entfernt in deiner Verkörperung als Sonne
 Tatenen, der sich über die Götter erhebt;
 der sich verjüngende Greis, der den Nhh durchläuft,
 Amun, der in allen Dingen bleibt,
 dieser Gott, der die Erde begründete durch seine Pläne".

Schon in der "Sonnenlitanei" des Neuen Reiches wird der Sonnengott Re als der, "der die Erde erhebt" (*ṯnn t3*) gepriesen, d.h. als höchste Gottheit, die die Funktionen des Tatenen in die eigene Kompetenz integriert³⁴:

"Erzeuger mit vollendeten Formen,
 Einzigartiger, der die Erde erhebt
 durch seine Zauber Macht -
 Du bist ja der Körper des Tatenen".

Die sprachliche Perspektive läßt uns nun möglicherweise auch dem Bibeltext weitere Erkenntnisse abgewinnen. Hier mag zunächst die Fassung der LXX von Interesse sein. Die Wiedergabe *ἐπιῆθη* muß nicht notwendig auf eine mit der Basis *NTW* gebildete Verbform der Vorlage bezogen werden, da *ἐπιῆθη* nach LIDDELL-SCOTT 604a "lift up and set on" meint. Mit dieser Bedeutung aber steht die LXX-Version in nächster Nähe zu der mythologischen Rede vom "Erheben", die auch sogar noch in der Vulgata bewahrt zu sein scheint: *quoniam elevata est magnificentia tua super caelos*. Selbstverständlich bleibt weiter die Möglichkeit bestehen, daß LXX (Vg) eine Form *nittan* voraussetzt, die allerdings, was HAMP zutreffend bemerkt, "frei wiedergegeben" wäre³⁵. Könnte es nicht auch so sein, daß der alexandrinische Übersetzer einer Vorstellung folgt, die ihm von den bis in die griechisch-römische Zeit Ägyptens tradierten kosmogonischen Ideen zugetragen wurde, zumal in LXX auch sonst gelegentlich ägyptische Theologie transparent zu werden scheint³⁶?

31 Nach ASSMANN (1975) 146.

32 H. SCHLÖGL (1985) 238 nach S. SCHOTT.

33 Nach J. ASSMANN (1983) 209.

34 Nach SCHLÖGL (1980) 27.

35 HAMP (1972) 115.

36 Vgl. dazu u.a. M. GÖRG (1978) 208-217 (mit Lit.).

Die Möglichkeit einer gezielten Wortwahl bei der LXX-Wiedergabe könnte darin eine besondere Stütze erfahren, daß jene ägyptische Basis für "jem. erheben" bzw. "sich erheben" das schon in den Pyramidentexten belegte *tnj* (WB V, 374f.) darstellt, das im Demotischen *tn* lautet und vielleicht auch noch im koptischen $\tau\eta\eta\epsilon$ (B) "Auferstehung" nachwirkt³⁷. Angesichts der hebräischen, womöglich schon für den Übersetzer problematischen Fassung *tnh* hätte dieser auf das zeitgenössische (demotische) *tn* zurückgegriffen und dessen Bedeutung übernommen, um zugleich einer typisch ägyptischen Konzeption von der "Erhebung" des Sonnengottes Rechnung zu tragen.

Es stellt sich allerdings auch die Frage nach dem originären Verständnis der konsonantischen Fassung *tnh* neu, wenn wir auch für die masoretische Lesung eine sprachlich und sachlich akzeptable Lösung vorweisen können, die sich auf keine Emendation zwingend einlassen müßte, um einen vermeintlich naheliegenden Sinn der Psalmaussage zu entsprechen. Wenn die jetzige Textüberlieferung mit der Basis *NTN* operiert, kann dies zwar in enger Anlehnung an die ursprüngliche Sinnggebung geschehen, muß aber nicht notwendig signalisieren, daß von allem Anfang an nur mit der Basis *NTN* zu rechnen wäre. Sollte demnach auch schon der vormasoretischen Fassung des hebräischen Wortlauts eine Basis zugrundegelegt werden, die mit der ägyptischen Wurzel *tnj* kompatibel oder gar mit ihr identisch wäre? Angesichts dieser hypothetischen Perspektive kann die verschiedentlich vorgeschlagene Berufung auf eine in Ri 5,11; 11,40 vermutete Basis *TNY* von einer Seite her eine gewisse Rückendeckung erhalten, die bisher m.W. in diesem Zusammenhang noch nicht befragt worden ist, zumal man eher beim ugaritischen *tny* anknüpfen zu können glaubte. Wenn der Ausdruck *tnh* nicht nur semantisch, sondern eben auch phonetisch mit dem ägyptischen Verbum *tnj* > *tn* zu verbinden wäre, könnte natürlich die Kombination 'rs - *tnh* in Ps 8,2 als unmittelbare Entsprechung zur ägyptischen Beziehung *t3 - tnj*, d.h. auch zum Gottesnamen Tatenen empfunden werden. Es soll nach allem aber auch kein Zweifel bestehen, daß wir bei unserem Vorschlag der Deutung des Relativsatzes in Ps 8,2 von ägyptischer Bildsprache her auf die hier nur angedeuteten philologischen Erwägungen nicht angewiesen sind. Diese müssen einstweilen noch spekulativ bleiben.

Die hier vermutete Orientierung von V.2b an kosmogonischen Vorstellungen ägyptischer Herkunft sollte nun noch mit Beobachtungen zusammengeführt

37 Vgl. dazu W. WESTENDORF (1965/77) 254 (s. auch dessen Nachträge 573 mit Beziehung auf J. OSINGS (1976) 69 Deutung des kopt. $\chi\alpha\gamma\lambda\epsilon$ (A₂) "tragen").

werden, die im Zusammenhang mit einem ebenfalls an ägyptischen Vorstellungsgut orientierten Deutungsversuch zum Wortlaut von Ps 8,3 von uns vorgetragen worden sind³⁸. Dabei konnte die Bildsprache der ebenfalls vieldiskutierten Rede von dem Kindermund, aus dem eine Machtposition gegen die Gegner begründet wird, auf einschlägige phraseologische und ikonographische Zeugnisse aus Ägypten zurückgeführt werden. Eine Modifikation der überlieferten Satzgrenzen in V.2f. erwies sich damit nicht als zwingend geboten³⁹. Es ist hier zu fragen, wie die damals gegebene Erklärung mit besonderem Blick auf die ägyptische Königsideologie mit der nunmehr vorgelegten Beziehung auf Elemente der ägyptischen Kosmogonievorstellungen zusammengeht, wenn im Bestand von V.2f. nicht eine Verschiebung der Bildebene bei allem Sachzusammenhang⁴⁰ konstatiert werden soll.

In einem Kommentar zu dem oben teilweise zitierten Hymnus aus der Ramesidenzeit hat J. ASSMANN wohl mit Recht auf den Zusammenhang der ägyptischen Vorstellungen von der theokratischen Herrschaft und der königlichen Stellvertretung aufmerksam gemacht: "In der ramessidischen Theologie gehört die ägyptische Königsherrschaft zu den Aspekten des göttlichen Wesens und darf weder auf ein mythisches Urkönigtum in der Urzeit, noch auf ein rein götterweltliches Götterkönigtum reduziert werden. Der irdische König bringt diesen Aspekt des göttlichen Wesens innerweltlich auf der Erde zur Erscheinung, die Sonne aber im Himmel"⁴¹.

Wenn also schon in Ägypten mit einer derart engen Verflechtung kosmologischer und königsideologischer Konzeptionen gerechnet werden darf, daß auch das Bild vom Sonnenaufgang aus der Erde mit dem Bild vom König als Kind kompatibel bleibt, sollte es erst recht nicht auf dem Boden Israels mit der dort gewachsenen Idee von der allumfassenden Königsherrlichkeit JHWHs undenkbar sein, daß Gottesherrschaft und Königsherrschaft der gleichen im Bild vorstellbaren Wirklichkeit zugehören, freilich so, daß die schöpfungsmäßige Ausstattung des Menschen in seiner königlichen Würde ganz und gar in der Autorität des Schöpfergottes gründet.

Der hier vorgelegte Versuch zu Ps 8,2b hat erneut die Notwendigkeit dokumentieren sollen und können, bei jedweden Urteil über die Elemente einer Bildsprache die ganze Aufmerksamkeit zunächst der textlichen Gestalt zuzu-

38 Vgl. GÖRG (1977) 7-13.

39 Anders HAMP (1972) 119f.

40 Zum Sachzusammenhang vgl. auch O.H. STECK (1981) 54-64.

41 ASSMANN (1983) 210. Zur "Stellung des Königs im Kosmos" vgl. bereits J. ASSMANN (1970) 58-70.

wenden, um erst nach kritischer Betrachtung des Bildworts im Kontext den Weg zur Untersuchung einschlägiger Phraseologie und Ikonographie in Nachbarbereichen freizugeben. Es hat sich freilich auch herausgestellt, daß Anschlußprobleme weiterhin einer Lösung harren. So wird es wohl vorläufig noch dabei bleiben, daß die Diskussion auch über Ps 8,2 "nicht zur Ruhe kommen" will⁴².

Zitierte Literatur:

- AHLSTRÖM, G.W., מֶלֶךְ אֱלֹהִים: ThWAT I, 78-81.
 ASSMANN, J., Der König als Sonnenpriester, Glückstadt 1970.
 ASSMANN, J., Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich/München 1975.
 ASSMANN, J., Re und Amun (OBO 51), Freiburg/Göttingen 1983.
 AVIGAD, N., Three Ancient Seals: BA 49 (1986) 51-53.
 DELITZSCH, F., Biblischer Commentar über die Psalmen, Leipzig 1867.
 DONNER, H., Ugaritismen in der Psalmenforschung: ZAW 79 (1967) 322-350.
 DUHM, B., Die Psalmen, Tübingen 1899.
 ECKER, J., Porta Sion. Lexikon zum lateinischen Psalter, Trier 1903.
 GÖRG, M., Der Mensch als königliches Kind nach Ps 8,3: BN 3 (1977) 7-13.
 GÖRG, M., Ptolemäische Theologie in der Septuaginta: Kairos 20 (1978) 208-217.
 GÖRG, M., Alles hast Du gelegt unter seine Füße: Fs H. Groß (SBB 13), Stuttgart 1986, 125-148.
 HAMP, V., Ps 8,2b.3: BZ 16 (1972) 115-120.
 HITZIG, F., Die Psalmen, Leipzig/Heidelberg 1863.
 KEEL, O., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Zürich/Neukirchen 1972, 41984.
 KRAUS, H.-J., Psalmen, Neukirchen-Vluyn 1972.
 OSING, J., Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976.
 RICHTER, W., Grundlagen einer althebräischen Grammatik B. Die Beschreibungsebenen III. Der Satz (Satztheorie), St. Ottilien 1980.
 SCHLÖGL, H.A., Der Gott Tatenen (OBO 29), Freiburg/Göttingen 1980.
 SCHLÖGL, H.A., Tatenen: Lexikon der Ägyptologie VI/2, Wiesbaden 1985, 238-240.
 STECK, O.H., Beobachtungen zu Psalm 8: BN 14 (1981) 54-64.
 TOURNAY, R., Le psaume VIII et la doctrine biblique du nom: RB 78 (1971) 18-30.
 WAHRMUTH, G., מֶלֶךְ הַיָּם hōq: ThWAT II, 375-379.
 WESTENDORF, W., Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965/1977.
 ZORELL, F., Sprachliche Randnoten zum A.T.: BZ 9 (1911). 225-229.

⁴² Dabei wird auch die Position von V.2 im Verhältnis zu V.7 näher zu bestimmen sein (zu V.7 vgl. zuletzt GÖRG, 1986, 125ff.).

Vinzenz Hamp zum 80. Geburtstag

"Umsonst ist es, daß ihr früh aufsteht..."

*Psalm 127 und die Kritik der Arbeit in Israels Weisheitsliteratur**

Hubert Irsigler - Bamberg

Über die vorausgesetzte Textgestalt von Ps 127 soll rasch eine Übersetzung informieren, die ich der Erörterung des Themas voranstelle:

< Lied der Hinaufzüge. Von Salomo >

- A 1a Wenn Jahwe nicht ein Haus erbaut:
b vergeblich haben sich abgemüht, die daran bauen.
1c Wenn Jahwe nicht eine Stadt bewacht:
d vergeblich blieb wachsam ein Wächter.
- 2aa Vergeblich ist's euch,
ab die ihr früh aufsteht,
ac die ihr (erst) spät euch niedersetzt,
2ad die ihr eßt das Brot der Mühen:
b Ebenso(viel) gibt er seinem Liebling im Schlaf.
- B 3a Siehe: Erbteil von Jahwe sind Söhne,
b (sein) Lohn ist die Frucht des Leibes.
- 4a Wie Pfeile in der Hand des Kriegers,
b so sind die Söhne der Jugend.
- 5aa Glücklich der Mann,
ab der seinen Köcher mit ihnen gefüllt hat.
5b Nicht werden sie zuschanden,
c wenn sie verhandeln mit Feinden im Tor.

* Antrittsvorlesung an der Universität Bamberg, gehalten am 19. Februar 1987. Für die Veröffentlichung nur geringfügig bearbeitet und von situativen Bezügen befreit. Die Widmung an Prof. Vinzenz Hamp will meinen ersten Lehrer im Alten Testament ehren, der durch seinen Beitrag: "Der Herr gibt es den Seinen im Schlaf", Ps 127,2d (1972), die philologische Diskussion einer alten crux in Ps 127,2 erheblich gefördert hat.

1. Zugang: Grundbestimmung Arbeit in Israel und Mesopotamien

Den Verfasser des 127. Psalms, genauer der Verse 1-2, zählt Hermann GUNKEL¹ zu den "sonnigere(n) Gemüter(n), die im Vertrauen auf Gottes rechtzeitige Hilfe ohne einen Blick auf die Zukunft von Tag zu Tage leben und sich der Lilien auf dem Felde getrösten Mt 6,24ff...". Solch einem sonnigeren Gemüt steht - um in der Diktion GUNKELS zu bleiben - "der ernste Erzieher der Jugend" gegenüber, der es "für seine Pflicht halten" mag, "nachdrücklich vor der Faulheit zu warnen...". Wir kennen solche Warnungen vor Faulheit in weisheitlich-lebenskundlicher Belehrung ja genügend aus dem biblischen Proverbienbuch, quer durch alle seine Sammlungen von Sprüchen und Lehreden. Eindringlich etwa in der weisheitlichen Redeform der fiktiv-autobiographischen Bekenntniserzählung des Lehrers in Spr 24,30-34 mit ihrem Spott über den faulen Landwirt und Weinbauern. Oder in der kräftigen jüngeren Mahnrede von Spr 6,6-11 "Geh zur Ameise, du Fauler, betrachte ihr Verhalten und werde klug." Und natürlich auch ins Positive gewendet als Lob von Fleiß und Tüchtigkeit wie noch im späten Lobgedicht auf die tüchtige Ehefrau in Spr 31,10-31, eine Frau, die nach 31,18 den Erfolg ihrer Arbeit "schmeckt", weshalb auch des Nachts ihre Lampe nicht erlischt. Eine anthropologisch vertiefte Begründung scheinen die Weisheitslehrer für ihre Warnungen vor Faulheit und ihre Mahnung zu fleißiger Arbeit nicht nötig zu haben. Zu offen liegen die Motive auf der Hand: die Sorge um Auskommen, Unterhalt und Besitz, das Gedeihen von Haus und Familie.

In Menschenschöpfungstraditionen ist allerdings eine anthropologische Begründung menschlicher Kulturarbeit längst angelegt. Eine überraschend eindeutige Antwort geben sumerische und akkadische Menschenschöpfungstexte auf die Frage, wozu der Mensch erschaffen und bestimmt sei. Arbeiten soll der Mensch, "den Tragkorb (Frondienst) des Gottes" tragen². Er soll die Götter von schwerer Arbeit befreien, die zur Beschaffung von Speise und Trank nötig

1 H. GUNKEL (⁵1968) 554.

2 Nach einer charakteristischen Formulierung des altbabylonischen Atram-ḫasis-Epos: *šupšik ilim awīlum lišši*, 1. Tafel, Z.191.197.241, vgl. insgesamt Z.194-197.237-243. Text nach LAMBERT/MILLARD, (1969) 56ff; VON SODEN, (1978) 62ff. Vgl. PETTINATO, (1971) 21ff; DIETRICH, (1973) 15f. mit A.2; VON SODEN, (1973) 349f.353; M. MÜLLER, (1978) 121ff; ALBERTZ, (1980) 40ff.

ist; Arbeit, die die Götter zunächst selber zu leisten hatten. Des Menschen Aufgabe ist Gottesdienst, der Dienst für die Götter, wie das babyl. Welterschöpfungsepos *Enūma eliš* mehrfach betont (Tafel 6, 8.34.36.131). Ja, der Mensch, der nach dem altbabylonischen *Atramhasis*-Mythos für die Arbeit an Dämmen und Kanälen mit Körperkraft und planendem Verstand ausgerüstet ist, trägt zur Stabilität der Welt dadurch bei, daß er durch seine Tätigkeit den Arbeitskonflikt zwischen Göttergruppen (*Anunnakū* und *Igigū*) beendet. Gravierend anders als in der mesopotamischen Überlieferung, nämlich erstaunlich profan und selbstgewichtig, stellt sich die Kulturarbeit des Menschen in der biblischen Urgeschichte dar³. Der Mensch ist nicht Sklave der Gottheit, sondern freigesetzt zur Arbeit an der Erde. Des Menschen Arbeit (^c*BD*), am fruchtbaren Erdboden nach dem Jahwisten in Gen 2-3 ist nicht als Gottesdienst zu verstehen (2,5; 2,15; 3,23; vgl. 3,17-19). Die Gottesbeziehung des Menschen hat da ihr eigenes Recht. Sie ist kein Arbeitsverhältnis. Und das Mensch-Sein geht allem kultivierenden Tätig-Sein voraus (vgl. 2,7 mit 2,15). Gleichwohl bleibt festzuhalten, daß für den Jahwisten in Gen 2-3 kultivierende Arbeit gemäß göttlicher Bestimmung konstitutiv für menschliches Dasein ist, das Strafwort 3,17-19 verändert ja 'nur' die Erfahrungsqualität von Arbeit, macht sie ätiologisch zur schweren "Mühsal". Die viel spätere Priesterschrift in Gen 1 verwendet nicht übliche hebräische Arbeitstermini, um den Auftrag des Menschen zu bezeichnen. Das Untertanmachen der Erde, das königlich-politische Herrschaft assoziiert (Gen 1,26.28), ist eine andere Form der 'Kulturarbeit' der Menschen, jetzt universal auf der ganzen Erde, erfüllbar nur durch den Segen Gottes: Seid fruchtbar und vermehrt euch! Gesprochen in einer Zeit der Volkserschöpfung, nicht der Überbevölkerung!

Der Blick auf die Kulturarbeit in Menschenschöpfungstraditionen macht uns nur noch verständlicher, daß ein Psalmenkritiker wie Bernhard DUHM zu dem umstrittenen Satz Ps 127, V.2b bemerken konnte: "... ich bezweifle, daß ein alttestamentlicher Dichter sagen würde: Jahwe gibt es ihnen im Schlafe, d.h. ohne Arbeit."⁴ Zu gewichtig und prägend erscheinen die Überlieferungen der

3 Die Unterschiede hat zuletzt Rainer ALBERTZ ausführlicher erörtert: ALBERTZ, (1980) 38-57; vgl. KEEL, (1975) II, 96f, ferner noch ZIMMERLI, (1979) 41ff.50ff zu Gen 1 und 2-3 und PANNENBERG, (1986) 31ff.

4 DUHM, (1922) 438.

Bibel, nach denen Arbeit in all ihrer Zwiespältigkeit zum Menschendasein gehört⁵, meist als Last und Mühe, aber auch als Entsprechung zum Schöpferwerk Gottes und als herrscherlicher Kulturauftrag, den das hebräische AT allerdings nicht als "Arbeit" bezeichnet.

Nun enthält aber Ps 127,1-2 offensichtlich ein arbeitskritisches Potential, das einigen Erklärern nicht wenig zu schaffen machte. Sollte doch der Psalm ja nicht etwa die Faulheit empfehlen, sondern nur gegen sorgenvolles Arbeiten reden⁶. Ist der Psalm dann nur ein merkwürdiger, wenn auch köstlicher Einzelfall, der individuelle Ausdruck eines "sonnigen Gemüts", wie GUNKEL sagte?

Ich will in meinem Vortrag versuchen, trotz der jetzt notwendigen Verkürzung und Begrenzung, einerseits das individuelle Profil des Psalms und seiner Intention nachzuzeichnen und andererseits das in ihm enthaltene arbeitskritische Potential als einen Typ theozentrischer Kritik und entschiedener Korrektur erkennbar zu machen. Solche Kritik und Korrektur erscheint dann nicht mehr als Sache eines je und dann vertretenen Temperaments, sondern als Summe von Erfahrungen menschlichen Mißlingens und Verfehlens und einer gereiften religiösen Einsicht.

2. Zur Interpretation von Ps 127 (A = V.1-2)

Ps 127 ist durch seine Überschrift *šīr ham-ma'ālōt*, am ehesten "Gesang der Hinaufzüge/Wallfahrtsgesang", in den kleinen Psalter von Ps 120-134 eingeordnet worden, eine Art Handbüchlein für die Besucher des Zion, das am nachexilischen zweiten Tempel in Jerusalem als Volksliederbuch aus Texten unterschiedlicher Herkunft zusammengestellt worden ist⁷. Keine Frage, daß die nachexilischen Sänger und Beter des Textes in der Stadt, die nach

5 Deshalb kennt das AT ja neben dem Grundrecht auf Arbeitsruhe (Sabbatgebot!) zwar kein abstraktes Recht auf Arbeit, sehr wohl aber ein Grundrecht auf Frucht und Lohn der eigenen Arbeit und damit auf sinnvolle Arbeit (Lev 19,13; Dtn 24,14f; vgl. Ps 128,2). STEK, (1978) 150-154, nimmt dieses Grundrecht an zweiter Stelle in seine Übersicht von vierzehn "covenant stipulations" auf: "Everyone is to receive the fruit of his labors." (151).

6 Vgl. die genüßliche Bemerkung GUNKELs, (⁵1968) 553.

7 Vgl. SEYBOLD (1978), bes. 15ff.53ff.83-85, mit vielen treffenden Beobachtungen zu Horizont, Funktion und Situation von Ps 120-134.

V.1 von Jahwe bewacht werden muß, Jerusalem sehen und so auch in dem von Jahwe zu erbauenden Haus den Tempel. Entsprechenden Verstehenseinträgen verdankt sich wohl die noch spätere Beischrift "Von Salomo" (sie ist in der griechischen Bibelüberlieferung noch nicht fest zu Hause)⁸. Sie erst historisiert den Psalm: Salomo war eben der exemplarische Tempelbauer und Liebling Jahwes (2Sam 12, [24.] 25 Jedidja), von dem Ps 127, 2b spricht. Aber der Psalm ist auch ohne die Überschrift keine primäre, sondern eine kompositionelle Einheit, wie die Analyse näher zeigen wird. Wir können V.1-2 als Ps 127A und V.3-5 als Ps 127B bezeichnen.

Ich gehe von einer Synthese der Struktur dieser kompositionellen Einheit aus, um mich dann in der Bedeutungsanalyse und in der Frage nach Situation und Intention primär Ps 127A = V.1-2 zuzuwenden.

8 Fehlt in LXX^S und LXX^A.

Ausdrucks-signale

Rolle Jahwes

Satzfunktionen
+ Sachverhalte

Redetypen

Ps 127

'im YHWH lō(')

- šaw(')

"Wenn Jahwe nicht..." "vergeblich"

Interaktion
Jahwes im
menschl. Tun
V. 1

negierte
generelle
Fallbeschreibung
1a-b/c-d

konditionale
Satzform 1a-b/c-d

šaw(') "vergeblich" + Adressatenanrede (1-)

Aktion Jahwes
ohne menschl.
Tun:

+ Adressaten-
beschreibung
(3 Partizipien)

freier Geber
von Lebens-
unterhalt 2b

Anwendung und
Steigerung:
exklamativer
adressatenbezo-
gener Nominal-
satz 2a + moti-
vierender Verbal-
satz 2b:
niedriger mühseliger
Erwerb!

formal (adressaten-
bezogener)
Aussagespruch
mit Motivation 2a-b,
= funktional
Wehewort 2a mit
Motivation 2b
= funktional
Warnspruch 2a mit
Motivation 2b

hinne "siehe"

Jahwe

freier Geber
von Söhnen als
"Erbeil" und
"Lohn" V.3

affirmative
Aussagen über
"Söhne":
Gottesgabe V.3,

Aussagespruch 3a-b

k- "wie" — ken "so"

Begründung:
"Wie Pfeile..." 4a-5a
= Bildaussage

Vergleichspruch 4a-b

'ašrē "glücklich wer..."
("o Glück des...")

Rechtsstreithelfer
5b-c = Sachaus-
sage

Makarismus 5a
mit Motivation 5b-c

A

V. 1a-b

= 1c-d

V. 2

B

V. 3

V. 4

V. 5

Anhand der Strukturübersicht weise ich auf einige Merkmale der Strukturierung hin, weil sie Kriterien für Inhalt und Intention des Textes liefern. Da interessiert uns vorab das Verhältnis von V.1 zu V.2. In V.1 erkennen wir einen geschlossenen Spruch, vereinheitlicht auf der hebräischen Lautebene durch Alliteration von /b/ und /š/ (*yibnā bayit / bōn-a(y)=w bō 1a-b; yišmor - šaw(°) šaqad šōmer 1c-d*), auf Wort- und Satzebene durch Wiederholung und gleichen syntaktischen Bau⁹. Eindringlich stellt V.1 mit wiederholtem "wenn Jahwe nicht..." das entscheidende Gewicht der Aktion Jahwes heraus, entscheidend für den Erfolg menschlichen Tuns, den das Adverb *šaw(°)* "vergeblich, umsonst" im Auge hat. So ist V.1 jetzt nicht nur die generell formulierte Satzthese für eine adressatenbezogen formulierte Anwendung und Ausgestaltung in V.2. Vielmehr erscheint V.1 als die große Überschrift, die thematische Exposition zum ganzen Psalm. Er ist unter den Gesichtspunkt des alles entscheidenden Jahwetuns gestellt.

V.2 ist als neue Sprucheinheit gleichwohl nicht völlig in sich geschlossen wie V.1, sondern pronominal (göttl. Subjekt von 2b) und durch die Anapher *šaw(°)* "nichtig, vergeblich" auf V.1 zurückbezogen. Daraus läßt sich folgern: V.2 ist von vornherein für den Zusammenhang mit V.1 verfaßt, während wir möglicherweise in V.1 eine ursprünglich selbständige Sprucheinheit zu sehen haben. V.2 versteht sich als Steigerung gegenüber V.1. Wir erkennen dies einmal daran, daß das primäre Substantiv *šaw(°)* "Nichtiges, Wertloses" in V.1b.d als Adverb fungiert ("vergeblich, umsonst"), in V.2a dagegen als Subjekt des Satzes ("Nichtiges ist euch, die ihr früh schon aufsteht..." = kein Erfolg ist euch beschieden...). Vor allem zeigt sich die Steigerung daran, daß auf die generelle Sentenz von V.1 in V.2 direkte Anrede folgt, ein Sprecher-Adressatenverhältnis ausdrücklich formuliert wird. Dazu kommt gewichtig die Rolle Jahwes: Jahwe ist in V.1 *Interakteur* im menschlichen Tun, er tut genau das Werk des Menschen, und nur so gelingt es; in V.2b hingegen ist Jahwe *Alleinakteur*, der sogar seinem Liebling Lebensnotwendiges gibt, ohne daß der einen Finger rührt. Aber zu diesem umstrittenen, viel verhandelten Satz 2b ist gleich unter dem Bedeutungsaspekt noch etwas zu sagen. Interessant für uns ist auch die Satzfunktion und damit die intendierte Sprechrichtung, insoweit sie sich aus der hebräischen syntaktischen Konstruktion von

9 Stilistische Beobachtungen zu Ps 127 bei RICKENBACHER (1973a) 101f; vgl. auch SEYBOLD, (1978) 46f.

V.2a ablesen läßt.

In der Konstruktion von V.2a ist nämlich *šaw(ʔ)* "Nichtiges, vergeblich" mit den hebräischen Weheruf-Interjektionen *'ōy* und *hōy* austauschbar (*'oy* + PV 1-, *hōy* + beschreibendes Partizip)¹⁰. Daraus bezieht V.2 einen düsteren, drohenden Klang. V.2 ist so ein wahres Verdikt über Menschen, die sich von früh bis spät einer Arbeit widmen, die doch nur mühseliger Broterwerb ist. Mit dem Wehewortcharakter dürfen wir für V.2 auch eine warnende und mahnende Intention vermuten. Die direkte Anrede ist nun einmal gattungskritisch primär Kennzeichen des weisheitlichen Warn- und Mahnspruchs wie auch des prophetischen Mahnworts (Plural-Anrede!) und nicht der konstatierenden Sentenz bzw. des Aussagespruchs.

Die Beobachtungen zeigen: V.2 trägt gegenüber V.1 in Ps 127 den Strukturakzent, bringt ein relativ Neues, gesteigert, eindringlich, appellativ.

Wenn wir von Teil A = V.1-2 her auf Teil B unseres Psalms schauen, also auf V.3-5, so lassen sich zwar einige strukturelle Beziehungen ausmachen. Beide Teile A und B bestehen aus je 4 kolometrisch gebundenen Verszeilen, die Mitte des Psalms markiert Deiktikon *hinnē* "siehe da" in Satz 3a. *šaw(ʔ)* V.2 in der Funktion des Wehe kontrastiert zum *'ašrē* der Glücklichspreisung von V.5. Aber nur noch V.3 spricht überhaupt von Jahwe, von dessen Tun doch nach V.1-2 alles abhängt. Und V.3 schließt inhaltlich nur insofern an V.2b an, als Jahwe in beiden Fällen der freie Geber ist ohne menschliches Zutun; einmal der Geber des nötigen Lebensunterhalts, das andere Mal der Geber von Söhnen. Deren Wert für den Mann preisen dann die V.4-5. Die Spruchseinheiten von V.3-5 erscheinen jetzt im Verhältnis zu V.1-2, bes. zu 2b, wie die Probe aufs Exempel von der entscheidenden Wirksamkeit Jahwes im Menschenleben!

Aber weder ist V.2 auf diese Fortsetzung hin irgendwie angelegt, noch verweisen V.3-5 notwendig auf V.1-2 zurück. Wichtig ist der kompositorische Gesichtspunkt: Nicht das Motiv der Arbeitskritik, sondern das Motiv des entscheidenden Jahwetuns und der freien Gottesgabe, der Theozentrik menschlichen Lebens hat die weisheitlichen Spruchformen von Ps 127 zusammengebaut zu dem, was gattungskritisch ein Spruchgedicht bzw. ein weisheitlicher Spruchpsalm genannt werden kann.

¹⁰ Vgl. den Hinweis auf den Wehespruch bei GUNKEL (⁵1968) 553, der jedoch nicht differenziert.

2.2 Bedeutung

Ob und in welchem Sinn Ps 127 Arbeitskritik verfolgt, kann sich natürlich nur präzisieren lassen, wenn man die semantischen, kommunikativen und intentionalen Aspekte des Textes insgesamt wie seiner tragenden Teile untersucht. Ich kann mich nach den Strukturbeobachtungen auf Teil A = V.1-2 konzentrieren.

Die wichtigste homogene Bedeutungsebene im Text läßt sich durch die Pole Tätigsein, Mühe einerseits und Ertrag andererseits bzw. Leistung und Erfolg darstellen. Diese Bedeutungsebene beherrscht alle Textelemente. Neben den allgemeineren Bezeichnungen für Sich-Abmühen (^CML 1b) und anstrengende Arbeit (^Cāsāb pl 2a) stehen exemplarisch konkrete Tätigkeiten. Es sind in V.1 Tätigkeiten des einfachen Volks, der Bauleute, der Handwerker, die ein Haus bauen, dazu der Stadt- bzw. Torwächter. Schon die Parallele von 'Haus bauen' und 'Stadt bewachen' (ein 'Herstellen' und 'Bewahren') zeigt hinlänglich, daß die Rede vom Hausbau im Verstehensrahmen von V.1-2 nicht metaphorisiert werden darf, als ob es schon um die Gründung von Familie und Hausstand ginge¹¹. Dieser Sinn legt sich erst nahe, wenn man V.3-5, also den Söhnelobpreis, hinzunimmt. Auch ein Hinweis darauf, daß V.1-2 überlieferungskritisch selbständig sind.

Von konkreten Tätigkeiten sprechen sodann die Partizipien in V.2a: früh aufstehen - spät sich niedersetzen - Brot essen. Eine konsequente Reihe, die auf den mühseligen Brotertrag zuläuft. Man denkt sogleich an die rührige Arbeit des Bauern im alten Palästina. Er arbeitet von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang, um sich danach zum Abendbrot, der Hauptmahlzeit im Bauernhaus niederzusetzen¹². Aber wieder geht es wie in V.1 am Exemplar ums Grundsätzliche. Um das Eingespanntsein in den monotonen Kreislauf einer Über-Arbeit von früh bis spät. Eine solche nur am Brotertrag interessierte Arbeit ist anstrengende Last. *lāḥām ha-^Cāsābīm* "das Brot der Mühen" ist in der konsequenten Reihe der Partizipien von V.2a nichts anderes als der durch anstrengende Arbeit erworbene Lebensunterhalt, ohne den negativen Aspekt der Anstrengung in der Sache gleich *lāḥām ḥuqq=ī* "dem Brot für meinen Bedarf",

11 "Haus bauen" als lexikalisierte Metapher für "eine Familie gründen" z.B. Spr 24,27; Dtn 25,9; Rut 4,9, vgl. MILLER, (1982) 123.

12 Vgl. DALMAN, I,2 (1928) 596.633f.

das der weise Agur in Spr 30,8 von Gott erbittet oder gleich dem Brot der Vaterunser-Bitte Jesu, weder darbenende Armut, noch schwelgender Reichtum¹³. Ein harter Alltag einfacher Leute wird im Psalm sichtbar.

Die Situation der Menschen von V.2 im Kreislauf einer anstrengenden Arbeit, das ist recht genau die Situation des Arbeiters von Spr 16,26: Ihn treibt der Hunger zur Arbeit, die ihrerseits als Ertrag gerade die Hungerstillung erbringt. Die Situation der Menschen von Ps 127,2 - und das ist für die Arbeitskritik des Psalms von höchster Bedeutung - kommt ebenso derjenigen des 'adam, des Menschen in der urzeitlichen ätiologischen Strafbestimmung Jahwes von Gen 3,17-19 gleich. Auf diesen Text des alten jahwistischen Erzählers führt uns der Terminus ^cäsāb "anstrengende Arbeit/Schmerz" in der Ertragsbezeichnung "Brot der Mühen/Arbeiten" von Ps 127, V.2a (Terminus für das schmerzvolle Gebären der Frau nach Gen 3,16), Die Lexemvariante ^ciššabōn beschreibt die Situation des 'adam in seiner dornigen Arbeit 3,17: "Verflucht ist der Ackerboden um deinetwillen. Unter Mühsal wirst du von ihm essen alle Tage deines Lebens." Und 3,19 variiert das Thema Mühsal aus einer anderen Traditionsschicht des Jahwisten: "Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du zurückkehrst zum Ackerboden..."

Aber das ist nun das Neue und Besondere in Ps 127: Gerade über diesen durch mühevollen Brotarbeit bestimmten Menschen, wie er sich gemäß göttlichem urzeitlichen Spruch nach Gen 3,17-19 vorfindet (vgl. Gen 5,29!) und wie ihn Ps 127,2 beschreibt, spricht das Psalmwort das Wehe der Nichtigkeit aus: šaw(°) laḳām "Nichtiges, Trug und Vergeblichkeit euch!" Dreifach im Psalm gesetztes šaw(°) hat beschwörende Wirkung. Nichtig und trügerisch also soll das Tun der Menschen sein, die doch nur gemäß urzeitlichem göttlichen Verhängnis in Arbeitsmühe um ihren Unterhalt leben! Wir dürfen davon ausgehen, daß der Verfasser von Ps 127,2 die Überlieferung von Gen 3,17-19 kennt. Darauf führt die Phrase "das Brot der Arbeitsmühen essen", die an Gen 3,17 (Satz f) erinnert, wie auch die in Ps 127,2 assoziierte Arbeit des Bauern; sie gibt ja das Modell der Menschenarbeit in Gen 2-3 ab. Ps 127,2 wird so objektiv, der Sache nach, zur Nichtigkeitserklärung einer doch göttlich verfügten konstitutiven Daseinsbestimmung des Menschen, von

13 "Brot der Mühen essen" ist demnach nicht Sachverhaltsmetapher im Sinn von 'sich mühsamer Arbeit unterziehen', vgl. aber 'Brot des Unrechts essen' Spr 4,17; das Brot der Lüge, das süß schmeckt, Spr 20,17.

der wichtige Urzeit-Tradition erzählt. Ein erstaunlicher Vorgang! Besonders, wenn man bedenkt, daß V.2b das Verdikt über die Anstrengung von früh bis spät nach 2a mit dem Hinweis auf eine freie Gabe gerade *des* Gottes motiviert, der dafür sorgt, daß sich die emanzipatorische Urverfehlung des Menschen auch in der Erfahrung einer dornigen Arbeitslast nach Gen 3,17-19 auswirkt.

Deshalb ist jetzt noch unter dem Bedeutungsaspekt von der Aktivität Gottes in Ps 127A zu reden.

Jahwe tut nach V.1 das Werk des Menschen. Und nur unter dieser Bedingung gelingt des Menschen Werk. Der Grundgedanke, daß das Werk des Menschen von der Macht, Hilfe, Nähe oder Fügung der Gottheit abhängt, ist nicht neu in Israel und im Alten Orient¹⁴. V.1 scheint sich, so weit ich sehe, nur dadurch hervorzutun, daß er sehr präzise ein echtes Zusammenwirken von Gott und Mensch im selben Werk ausdrückt. Der Vers beleuchtet menschliches Mühen kritisch. Aber erst V.2 verdichtet sich zur scharfen Arbeits- und Erfolgskritik.

Wie kommt es zu dieser ungewöhnlich zugespitzten Sicht von V.2 in Ps 127, einer Theozentrik, die anscheinend sogar auf die fundamentale Arbeit ums tägliche Brot verzichten kann? Natürlich hängt viel am Verständnis von V. 2b. Das kontextlos gewordene, wohlfeile "Den Seinen gibt's der Herr im Schlaf" mit seinen semantischen und situativen Leerstellen läßt nichts mehr von den beschwörenden Nichtigkeitsaussagen in Ps 127 erahnen. Aber lexikalisch und syntagmatisch verrät diese Übersetzung, die im Ansatz auf LUTHER zurückgeht¹⁵, meines Erachtens immer noch die richtige Fährte, trotz einiger

14 Schon GUNKEL, (⁵1968) 553, verwies für den Alten Orient auf neubabylonische Königsinschriften, besonders die Bauinschrift des Nabonid. KRAUS, (1978) 1039, macht auf den sumerischen Nisaba-Hymnus aufmerksam, der menschliches Werk von der Schicksalsfügung und Nähe Nisabas abhängig macht. Es geht jedoch nicht um das Verhältnis von Arbeit und Ertrag. Daß der Hymnus auch den Samen im Mutterleib auf Nisaba zurückführt, hilft nicht, den abrupten Übergang von Ps 127,1-2 zu V.3-5 als primär intendiert zu erweisen. Anders MILLER, (1982) 122, mit weiteren Texthinweisen in A. 4 und 5 (S. 130f). Außerdem CAD 2,84a s.v. *banû* A mit Zitat von CT 13,35:4 (Parallele von Hausbau und Stadtgründung: *bītu ul epuš ālu ul ba-ni* "kein Haus war errichtet, keine Stadt erbaut") und Sumer 13,17:4 (Preis Ištars: *epēš bītim ... kûmma Ištar* "es steht bei dir, Ištar, ein Haus zu bauen").

15 Vgl. die Nachweise bei HAMP, (1972) 76.78. Dazu GLOEGE, (1940) 10.54f. 60, zu M. LUTHERs Exegese des 127. Psalms: "Denn seinen Freunden gibt er's schlafend" bzw. "im Schlafe". LUTHER spiritualisiert jedoch den Schlaf zur "Muße und Ruhe des Herzens oder Gewissens" (60).

beachtlicher neuerer Vorschläge. Sie interpretieren in der Hauptsache das, was Jahwe gibt, anders: Er gibt den Schlaf (so mit den ältesten Versionen; doch: soll "Schlaf" 2b das nötige "Brot" 2ad ersetzen?); oder: er gibt hohe Stellung, Ehre, Gedeihen (das ist verführerisch; aber abgesehen von lexikalischen Schwierigkeiten, die der semitische Sprachvergleich nicht aufhebt, ist hohe Stellung, Gedeihen, Erfolg doch nicht der nächste Gegensatz zum "Brot der Arbeitsmühen" 2ad, weil das kontrastierende Element dieser st-cs-Verbindung von 2ad nun einmal das rectum "die Arbeitsmühen" sind)¹⁶. Das Verständnis von 2b im Sinne von "Entsprechendes bzw. ebensoviel gibt er seinem Liebling im Schlaf" ist lexikalisch gesichert und hat im Zusammenhang mit 2a den großen Vorteil, etwas über das "Was" und das "Wie" des göttlichen Gebens zu sagen. Daß Jahwe das Lebensnotwendige gratis geben kann, wofür andere sich täglich abplagen, das ist der springende Punkt im Vergleich von 2a und 2b. Ohne diese Bescheidung mit dem Lebensnotwendigen ist das Verhältnis von V.2 zu V.1 und die Arbeitskritik des Psalms gar nicht zu verstehen. Ps 127 deckt nicht Wunschträume von Reichtum und hoher Stellung. Ich setze in meiner Analyse dann freilich voraus, daß (aramaisiert geschriebenes) *šēnā*(?) als "im Schlaf" funktional kein Temporalumstand ist, als ob Gott gute Gaben nur zur Schlafenszeit zu geben hätte, sondern ein Modalumstand: Auf das Wie, nicht auf das Wann des Gebens kommt es an. Nur so ist "im Schlaf" der genaue Kontrast zu *ha=Cašabīm*, den Mühen, anstrengenden Arbeiten, die jenen zustehen, die sich nicht als *yāīd YHWH* "Jahweliebling" begreifen¹⁷.

16 HAMP, (1972) 76: "Ganz richtig gibt er (oder evtl. als Partikel: "So gibt er denn...") seinem Liebling Schlaf", vgl. auch LORETZ, (1979) 276. EMERTON, (1974) 30: "Surely... he ... gives high estate, or honour..." DAHOOD, Psalms III (1970) 222,223f, zuletzt (1975) 103-105: "prosperity" (Basis *šn'*; syrisch *šaynā*(?) "Frieden" weist jedoch auf Basis *š'n* "sorglos, ruhig sein". Daß daneben äthiopisch *sen'* "Frieden" steht, kann die Auffassung DAHOODS, [1975] 103, stützen: That *šn'* and *š'n* are related and metathetic roots appears highly probable..."). Die *š*-Schreibung von *šēnā*(?) erklärt sich immer noch am einfachsten als aramäische Orthographie (z.B. G-K § 80h). Die Fügung *NTN šēnā* ist in Ps 132,4 und Spr 6,4 phraseologisch verwendet, kann daher für Ps 127,2 kein verlässliches Kriterium bieten.

17 HAMP (1972) 78A. 16 und 22, vermerkt, daß bereits H. EWALD (Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Bundes, 1870, § 300c) von einem 'Akkusativ' des Zustands in Ps 127,2 ausgeht bzw. von einer Angabe des 'Verhältnisses' der Handlung (vgl. Dtn 4,11). Die Kontaktstellung von *šēnā*(?) zu *yāīd=ō* sowie der semantische Kontrast zu *ha=Cašabīm* machen Bezug und Sinn von *šēnā*(?) hinreichend klar. Das *šaw*(?) der Nichtig-

Nun aber *yaḏīd=ō* "sein Liebling/der, den er liebt". Bezeichnenderweise ein Singular im hebr. Text im Gegensatz zum Plural der Angesprochenen von V.2. Ein je als persönlich erfahrenes und begriffenes Verhältnis Jahwes zu einem Menschen wird da sichtbar. Der Singular hat sein gutes Recht und sollte nicht mit den alten Versionen (LXX, Peš, Hier) durch den Plural ersetzt werden, der in Ps 60,7; 108,7 die Gemeinde der Frommen als die von Jahwe Geliebten bezeichnet¹⁸. Entscheidend ist für den *yaḏīd* Ps 127,2 aber die freie göttliche Zuneigung und nicht eine sittlich-religiös positive besondere Qualifikation des Geliebten. Er ist nicht einfach identisch mit den Gerechten (*šaddīq*) oder Jahwefürchtigen (*yrē(?) YHWH*), der um dieser Eigenschaft willen geliebt und belohnt würde. Ps 127 spricht aber auch nicht theologisch von freier Gnade, sondern bleibt in der Sprache der menschlichen Liebe und Freundschaft (2b) und aktualisiert in der Rede von Tun und Geben Gottes (V.1.2b.3) insgesamt das irrationale Moment göttlicher Freiheit.

Auffällig ist für uns diese Rede vom "Liebling Jahwes" in einer weisheitlichen Spruchform, u.z. gerade in klarer Front gegen ein Tun-Ergehen oder Leistung-Erfolgsdenken. In weisheitlicher Literatur des AT begegnet der *yaḏīd YHWH* sonst nicht mehr. Der Ausdruck scheint als Bezeichnung der freien Wahl und Zuneigung Jahwes dem breiten Strom persönlicher Frömmigkeit anzugehören. Dafür könnte der Name *yaḏīdyah* "Liebling Jahwes" als Beiname für ein Kleinkind (Salomo 2Sam 12,25) sprechen. Für die Bewegung persönlicher Frömmigkeit in Ägypten im Neuen Reich seit dem Ende der 18. Dynastie und

keit 2aa trifft nicht die Brot-Esser 2ad an und für sich, sondern präzisiert die diakritischen sauren "Mühen", die erst das Brot-Essen ermöglichen. So ergibt sich in V.2 mit der Reihe *šaw(?)* - *ha=ʿasabīm* - *šēnā(?)* eine kontextuelle semantische Solidarität: "Nichtig" sind die einzwängenden "Arbeitsmühen" im Gegensatz zu der mühelosen Weise, wie Jahwe seinen Liebling "im Schlaf" beschenkt. Diese Bezüge sprechen gegen einen einfachen Kontrast *šw'* "Mißerfolg" - *šn'* "Erfolg", wie ihn etwa SEYBOLD, (1978) 47, feststellen will.

- 18 Im Verhältnis von Mensch zu Mensch konnotiert *yaḏīd* eine wechselseitige Zuneigung (vgl. im Bildgebrauch der "Freund" Jes 5,1; *dōd* im Hld). Angewandt auf das Verhältnis Gott - Mensch liegt jedoch der Akzent auf der freien Zuneigung und Bevorzugung eines Menschen durch Jahwe (Benjamin im Mose-Segen Dtn 33,12 *yaḏīdyah* Beiname des Kindes Salomo 2Sam 12,25). Daß der von Jahwe so geliebte Mensch auf diese Zuneigung selbst mit Hingabe antwortet, sofern er dazu fähig ist, daß also der Bezeichnung 'geliebt von Jahwe' doch ein reziprokes Verhältnis Gott - Mensch zugrunde liegen kann, wird in Ps 127 nicht gesagt, mag aber vorausgesetzt sein ähnlich wie in Ps 60,7; 108,7.

ihrer Einwirkung auf Weisheitslehren hat Hellmut BRUNNER auf ähnliche Formulierungen gegenseitiger Liebe von Mensch und Gott hingewiesen: "Gott liebt den, der ihn liebt"... "Gott macht reich, wen er liebt" u.a.¹⁹.

Die Vermutung liegt nahe, die Triebkraft theozentrischer Arbeitskritik in Ps 127 stamme letztlich aus dem Bereich persönlicher Religion und individueller Gottbezogenheit im Unterschied, nicht unbedingt Gegensatz zu offizieller Religion.

2.3 *Situation und Intention*

Ich schließe die Analyse von Ps 127A ab mit einer zusammenfassenden Erörterung von *Situation und Intention* des Psalms. Dabei gehe ich überlieferungs- und redaktionskritisch von wenigstens drei Stadien der Textgeschichte aus. Die erste Ebene, sie ist für unsere Frage auch die wichtigste, bilden die beiden Sprucheinheiten von V.1-2, die überlieferungskritisch auch nicht aus einem Guß sein dürften. Wer sind die in V.2 direkt und als Mehrzahl angesprochenen Adressaten? Wer ist der vorausgesetzte Sprecher? Wenn wir die Adressaten qualifizieren wollen, stellt sich uns die Frage: Aus welcher Frontstellung heraus versteht sich Ps 127A? Welche inhaltlichen und situativen Voraussetzungen sind da erkennbar? V.1 spricht gegen ein lebenspraktisches Denken, das recht vernünftig mit einem fast automatischen, selbstverständlichen Zusammenhang von Mühe und Ertrag, Leistung und Erfolg rechnet, ein rationales Leistungsdenken, ein Erfolgsoptimismus, der sich immanent mit den menschlichen Möglichkeiten begnügt, für den der Faktor des Unberechenbaren, Freien im Menschenwerk nicht zählt und daher in diesem Zusammenhang religiöse Inhalte bzw. ein Tun Gottes nicht in den Blick kommt. Wir kennen eine solche Haltung aus der Spruchliteratur relativ gut in der Gestalt eines weisheitsgeschichtlich nicht nur älteren, aber schon früh nachweisbaren Tüchtigkeitsdenkens analog in Ägypten und in Israel²⁰. Ein

19 BRUNNER, (1963) 108.

20 Vgl. für den Bereich ägyptischer Lebenslehren GRUMACH, (1972) zum Verhältnis von Amenope zur vorausgesetzten "Alten Lehre" (S.5f 182-185). Sprüche über Fleiß und Tüchtigkeit aus Spr 10ff stellt DOLL, (1985) 19-22, zusammen; er ordnet sie sozialgeschichtlich den "kargen, kleinbäuerlichen Lebensverhältnisse(n) der frühen Königszeit" zu (19).

Beispiel soll genügen: Spr 14,23, wo die anstrengende Arbeit mit demselben Terminus ^Cäšäb formuliert ist wie in Ps 127,2a ("Brot der Mühen"): "Jede Arbeitsmühe bringt Erfolg, aber bloßes Lippenwort führt nur zum Mangel". Weil es um das Verhältnis von Leistung und Ertrag und nicht um den Kontrast von Fleiß und Faulheit geht, redet Ps 127A gewiß nicht der Faulheit das Wort. Und doch ist eine Haltung aufs Korn genommen, die in den zahlreichen Mahnungen der Spruchliteratur zum Fleiß unreflektiert impliziert ist, jene rationale Selbstverständlichkeit, wonach sich Fleiß und Mühe immer durch guten Ertrag auszahlen. Typisch für die besagten Sentenzen und Mahnsprüche ist übrigens, daß in ihnen Jahwe keine Rolle spielt. Es sind allgemeine praktische Lebens- und Tüchtigkeitsregeln²¹. Sie stellen sich dar als eine Ausprägung des fundamentalen Ordnungsfaktors weisheitlicher Überlieferung und Lehre, nämlich der Vorstellung vom immanent wirksamen Zusammenhang und der Entsprechung von menschlichem Tun und Ergehen.

Die Korrektur, die V.1 auf die beschriebene Haltung zuspricht, setzt einmal einen weiten menschlichen Erfahrungshorizont voraus, eine Summe von Erfahrungen des Unbestimmbaren, Ungewissen im menschlichen Tun, der Nichtigkeit, Ertraglosigkeit bester erfolgsorientierter Mühe, und das ehrliche Eingeständnis der Grenzen jener lebenskundlichen Tüchtigkeitsregeln von Leistung und Erfolg. Noch viel weiter geht die andere Voraussetzung der Sentenzbotschaft von V.1, der entschieden theozentrische Standpunkt. Er macht nicht den Eindruck naiver Frömmigkeit, wenn man die eindringlichen Nichtigkeitserklärungen, die entsprechende Erfahrungen voraussetzen, ernst nimmt. Die Theozentrik dieser Botschaft, daß kein Menschenwerk gelingt, wenn in ihm nicht Gott selbst am Werk ist und das Werk des Menschen tut, setzt theologische Reflexion von Menschenwerk voraus, Reflexion, die nicht nur den Faktor Gott zur "Erklärung" von Unbestimmtheitsstellen im menschlichen Tun einsetzt, sondern den personhaft-konkret wirkenden Gott grundsätzlich in allem menschlichen Gelingen tätig sieht. V.1 erscheint als Werk eines weisheitlich-religiösen Spruchdichters für das einfache Volk.

21 Vgl. Spr 10,4.5.26; 11,16; 13,4; 15,19; 18,9; 19,15.24(26,15); 20,4; 21,25; 22,13(26,13); 24,30-34; 26,14.16; 28,19(12,11); auch 6,6-11; Koh 10,18; Sir 22,1.2; 37,11. Vgl. dagegen Spr 31,27.29-31.

Noch deutlicher wird das Profil eines solchen Lehrers in V.2, der den direkt angesprochenen Adressaten gegenübertritt. Ein neuer arbeitskritischer Inhaltsaspekt kommt in dieser Sentenz von V.2 hinzu, die in ihrer Redefunktion mehrschichtig ist. V.2 setzt bei den Adressaten eine Einstellung voraus, die man etwa so umschreiben könnte: Nur eigene mühevollte Arbeit sichert den Lebensunterhalt, es gibt keine Lebenssicherung ohne solche Arbeit. Und sie führt ja auch nach V.2a zu einem Erfolg, zum *lāḥām ha=C_aṣabīm*, zum mühsam erworbenen täglichen Brot. Es ist die Haltung, die bereits in der ältesten Sammlung des Proverbienbuchs in Spr 28,19 für eine bäuerliche Gesellschaft formuliert ist: "Wer sein Land bebaut, sättigt sich mit Brot, wer aber wichtigen Dingen nachjagt, sättigt sich mit Armut" (entsprechend in Spr 12,11). Aber gerade in ihrer angestregten Mühe ums tägliche Brot gelten die Adressaten von Ps 127,2 dem Sprecher nicht als Lieblinge Gottes. Genauer noch: Sie geben sich nach V.1-2 als Menschen, die zwar nicht gezielt und bewußt, sondern implizit, unbewußt, aber doch tatsächlich gottlos denken und handeln, und das, obwohl sie als Jahwegläubige vorausgesetzt sind. Nicht daß die Arbeit der Adressaten im Sinne des weisheitlich-religiösen Lehrers nun Dienst für Gott werden sollte, sie ist und bleibt Weltdienst. Aber die Angesprochenen verhalten sich gottlos, weil sie am Grunde ihrer gelungenen Arbeit nicht Jahwe erkennen (V.1) und weil sie den angespannten Kreislauf von Mühe und Brot als ehernes Lebensgesetz betrachten (V.2), d.h. weil sie aus diesem Kreislauf nicht hinausdenken können in die Freiheit Jahwes. Und Jahwe ist so frei, daß er für seinen Schützling zwar nicht allgemein menschlichkeitlich, aber doch konkret-situativ, sogar die Ursanktion der Mühsalsarbeit von Gen 3 aufhebt. Das hat strenggenommen die utopische Konsequenz, daß der von Jahwe Geliebte sich auf der Ebene des Seins im Gottesgarten von Gen 2 vorfindet, wo er sich ohne Mühsalsarbeit nährt (Gen 2,8-9: von Fruchtbäumen), allerdings nach Gen 2,15 doch kultivierend und bewahrend tätig ist. Diese Konsequenz mußte sich freilich der Verfasser und autoritative Sprecher von Ps 127,2 so nicht klar machen. An diesem Punkt wird in intentionaler Hinsicht wichtig, daß wir in V.2 ja auch die Funktion des Scheltworts und Warnspruchs erkennen können. Dann stellt V.2 nicht nur den schrillen Gegensatz zwischen den Adressaten und dem Jahweliebling schlicht fest. Dann ist V.2 vielmehr auch hintergründige Anweisung: Anweisung an die Adressaten, doch den Sprung ans andere Ufer zu wagen, sich in der Rolle des *yāid YHWH*, des von Jahwe geliebten Menschen, wiederzufinden und damit gegen

die hektische Angst dem zu vertrauen, der nicht die zwanghafte Mühsal dessen braucht, den er mit dem nötigen Brot zum Leben beschenken will. Man sieht: Der Gott des Psalms ist doch weit von jener griechisch-hellenistischen Tyche entfernt, der Macht grundlosen blinden Zufalls, obwohl auch sie nach einem Vers der sog. neuen griechischen Komödie um 300 v. Chr. dem Schlafenden das Ihre geben kann²².

Der Lehrer von Ps 127,2 steht viel eher dem weisheitlichen und prophetischen Rufer zum Vertrauen auf den himmlischen Vater nahe, der uns in Jesus nach Mt 6,25-33 (Lk 12,22-31) entgegentritt, als Rufer weg von der Angst ums Dasein, hin zur Freiheit für Gottes Reich²³.

Wenn man Ps 127 mit guten Gründen meist in die nachexilische Zeit datiert, so hat dies - trotz des zeitlosen Charakters der Spruchbotschaft - gerade im Hinblick auf V.2 seinen guten Sinn. Die angespannte Lage der Adressaten tritt uns ähnlich in mehreren biblischen Texten aus der Perserzeit wie z.B. innerhalb der Nehemia-Denkschrift Neh 5 (vgl. Mal 3,5; Jes 58; s.a. Ps 37; 49; 73; Ijob) entgegen. Wie M.A. DANDAMAYEV, Hans G. KIPPENBERG, Willy SCHOTTROFF u.a. gezeigt haben, war es vor allem die neue persische Steuerpolitik, die Königssteuer, die die kleinen bäuerlichen Familienbetriebe zu angestrenzter Produktion zwang und häufig in den Ruin führte²⁴.

22 Als Epigramm von Menander zitiert bei GUNKEL, (⁵1968) 554. Jedoch konnte schon der Erstherausgeber C.C. FELTON das anonyme Epigramm nur "der besten Zeit der neuen Komödie" zuschreiben, so nach dem Bericht von F.G. WELCKER in RheinMus N.F. 15 (1860) 157. Ebenda das eine Epigramm auf den berühmten Läufer und Olympioniken Ladas:

ᾧ μὴ δέδωκεν ἡ τύχη κοιμωμένῳ,

μάτην δραμῖται (=δραμεῖται) κἄν ὑπὲρ Λάδαν δράμη

Auch ROHDE, (⁴1960) 301 A.1', legt sich in der Frage der Herkunft des Verses der neuen Komödie nicht auf Menander fest. Zur Macht der Tyche in griechischen Romanen, bei Rednern und im Volksglauben besonders seit dem 4. Jh. v. Chr. ebd. 296ff. In der Edition von S. JAEKEL, Menandri Sententiae. Comparatio Menandri et Philistionis: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1964, ist die Sentenz nicht aufgenommen. Trotz der Unterschiede in 'Gottesbild' und Gottesbeziehung ist jedoch der Hinweis GUNKELS auf das Epigramm zum Vergleich mit Ps 127,2 phraseologisch und gattungskritisch (jeweils in weisheitlicher Sentenz) begründet.

23 Nur insoweit trifft die Behauptung von U. LUZ, Mt-Komm. (EKK I/1, 1985, S.377 A.56) zu, es gebe keine Parallelen zu dem Text Mt 6,25-33, die genau seine Aussagen treffen. Ps 127 erwähnt LUZ in diesem Zusammenhang nicht.

24 Neh 5,4: *midat ham=mäläk*. Zur Situation Judas unter der Herrschaft der Achämeniden vgl. DANDAMAYEV, (1972) 22f.44f; KIPPENBERG (²1982) 55ff

Hunger, Armut, Steuern, auch Fronddienst und Schuldklaverei wirken schlimm zusammen. In einer solchen angespannten Situation des einfachen Volks im 5./4. Jh. v. C. konnte wohl auch ein scharfes Schelt- und Mahnwort wie Ps 127,2 seinen Ort haben, mit der eigentlichen Intention, Daseinsangst und Daseinsenge zu überwinden und zum Vertrauen auf Jahwe, als den Hüter des Lebens für den, der sich von ihm geliebt weiß, zu befreien und zu ermutigen. Letzten Endes zu diesem Zweck formuliert Ps 127A in weisheitlicher Form Kritik am alten Tüchtigkeitsdenken, an der ratio von Leistung und Erfolg in der lebenskundlichen Weisheitstradition.

Erkennt man die erörterte Intention von Ps 127A in einer extremen Situation und sieht man, daß der Sprecher das angespannte Arbeitsdasein seiner Adressaten nicht billig ironisiert, sondern sogar drohend ernst nimmt und auf das eigentliche Manko hin durchleuchtet, den fehlenden Blick auf Jahwe, sein Tun, seine Freiheit, seine Gabe für seinen Liebling, dann kann man dem Autor zwar immer noch ökonomische Naivität und utopischen Glauben vorwerfen. Aber eine solche Kritik verbliebe im beschränkten Gehäuse jenes rationalen Leistungsdenkens, das der religiös-weisheitliche Lehrer bei seinen Adressaten aufsprengen will.

Ps 127 will ja befreiend wirken und kann es, bis heute:

- befreien von einem zwanghaften Streben, Dasein, Erfolg, Ansehen und Ehre durch Arbeit zu sichern;
- befreien von der Unfähigkeit, sich selbst und andere als *yāidē YHWH* "Geliebte von Jahwe" zu begreifen und daher eingezwängt Arbeitenden wie Arbeitslosen auch gratis solidarisch zu sein;
- befreien aber auch von kleinlicher Pflege eigener Überbedürfnisse, wo anderen lebensnotwendiges Brot abgeht;
- befreien von der Illusion, wie wichtig gerade unsere eigene Arbeit sei...

(Die Agrarkrise in Judäa); R. ALBERTZ, (1981) 366ff; W. SCHOTTRUFF, (1982) bes. S.59ff zur wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung in Juda mit einer Stellungnahme u.a. zur Arbeit KREISSIGS (1973), die aus marxistischer Sicht die "sozialökonomische Situation in Juda zur Achämenidenzeit" beleuchtet (zur sozialen Situation ebd. S.77ff). Nachdrücklich ist auf W. SCHOTTRUFFS, (1983) 104-148, reich dokumentierte Darstellung hinzuweisen, in der der soziale Konflikt in Juda seit Beginn der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. und somit der sozialhistorische Hintergrund der sog. Nehemia-Denkschrift (nach M. NOTH: Neh 1,1-7,51; 11,1-2; 12,27-13,31 mit sekundärem Bestand) Profil gewinnt.

Die weitere Geschichte von Ps 127 kann ich jetzt übergehen: das Ermutigungs- und Glückwünschgedicht zur Gründung einer Familie, das durch Hinzunahme von V.3-5 entsteht²⁵ und schließlich (gemäß Überschrift und Sammlungskontext) den Wallfahrtspsalm als religiös unterweisendes Lied für Zionspilger, nun ähnlich verstanden wie Ps 128 als Lied vom Segen über dem Haus des Gottesfürchtigen²⁶.

3. Arbeits- und Erfolgskritik im weisheitlichen Horizont von Ps 127

Wir stoßen in der Spruchliteratur Israels auf ein eigenartiges, spannungsgeladenes Nebeneinander: einerseits Sprüche, die geradezu klassisches Ordnungsdenken präsentieren von Mühe und Erfolg, Tun und Ergehen, ob sie nun Jahwe erwähnen oder nicht; und daneben Jahwe-Sprüche, die wie Ps 127A ausgesprochen theozentrisch formulieren und die Grenzen solchen Ordnungsdenkens, menschlicher Weisheit überhaupt, an der freien, unberechenbaren Initiative Jahwes herausstreichen²⁷. Menschliches Planen und Vorbereiten garantieren nicht schon einen erwarteten Erfolg. Deshalb das alte und verbreitete Motto: Der Mensch denkt und Gott lenkt (vgl. Spr 16,1.9; 19,21)²⁸. Radikal formuliert die Doppelsentenz Spr 21,30-31 jene Grenze des Menschen an der Freiheit Jahwes: "Keine Weisheit gibt es und keine Einsicht und keinen Rat gegenüber Jahwe. Das Roß wird gerüstet für den Tag der Schlacht, doch bei Jahwe steht der Sieg". Im Kontext eines solchen theozentrischen Denkens, das für die Spruchliteratur keineswegs durchgängig und selbstverständlich ist, steht eine ausgesprochen arbeitskritische Sentenz Spr 10,22:

-
- 25 So mit KRAUS, (1978) 1037; HAMP, (1972) 77. Etwas anders H. SCHMIDT, (1931) 145-148: Geburtstagsgedicht, Grußlied zur Geburt eines Sohnes.
- 26 SEYBOLD, (1978) 31, schreibt bereits die Komposition von Ps 127,1-2.3-5 einer Redaktion zu, für die die Vorstellung vom Segen Jahwes leitend ist. Das trifft sicher für Ps 127 als Wallfahrtspsalm (mit Überschrift) zu, aber im primären Spruchgedicht Ps 127,1-2.3-5 ist der theozentrische Standpunkt und die Gabe Gottes das Entscheidende, während Ps 128 an den Segenslohn gerade für den Jahwefürchtigen denkt. Zu Ps 127 und 128 als "Zwillingspsalmen" vgl. ZIMMERLI, (1974) 263.
- 27 Vgl. VON RAD, (1970) 131-248, bes. 133-144.
- 28 In Ägypten zuerst bei Ptahotep, z.B. BRUNNER (1963) 106; ders., (1961) 322f. Im Blick auf israelitische Spruchliteratur vgl. noch GESE, (1958) 46-50, kritisch dazu SKLADNY, (1962) 73-76.

"Der Segen Jahwes ist es, der reich macht. Und daneben (im Vergleich dazu) fügt Arbeitsmühe nichts hinzu". Inhaltlich sind wir sofort an Ps 127 erinnert, u.z. an V.1 (kein Arbeitserfolg ohne Jahwes Tun) als auch an V.2 (Jahwe schenkt ohne menschliche Mühe Lebensunterhalt). Allerdings nicht, daß es für die Sentenz Spr 10,22 menschliche Arbeit nicht mehr gäbe, aber so wichtig ist Jahwes Segen, daß daneben Menschenmühe völlig verblaßt. Mit Recht hat man Spr 10,22 gern als Parallele zu Ps 127 genannt. Aber es gilt vor allem die nachdrücklich polemische kritische Stoßrichtung der Sentenz am Anfang der ersten salomonischen Spruchsammlung zu erkennen. Das ist nicht nur ein Spruch frommer Volksweisheit. Das ist vielmehr ein Protestspruch eines weisheitlichen Lehrers von einem entschieden religiösen Standpunkt aus. Protest gegen eine Haltung, die auf die eigene erfolgreiche, Reichtum verschaffende Arbeit pocht, Protest gegen den alten erzieherischen Satz im Kontext von Spr 10,22, daß eigener Fleiß es sei, der Reichtum bringt (10,4-5; 11,16).

Die Sentenz Spr 10,22 liegt auf der Linie jener deuteronomischen Mahnung an ein selbstzufriedenes Volk, doch ja nicht zu vergessen, daß es sich nicht aus eigener Kraft Reichtum erworben habe, sondern daß Jahwe es war, der ihm die Kraft dazu gab (Dtn 8,17f im Kontext 8,7-18). Die Adressaten von Ps 127A finden sich da in einer empfindlich anderen Situation: nicht stolz auf eigene Leistung, sondern eingezwängt in unerbittlichen Leistungszwang. Daher trotz des ähnlichen Inhalts die andere Sprechrichtung im Psalm: keine Warnung vor Hochmut, sondern vor zwanghafter Arbeit, um Lebensunterhalt abzusichern, und zuletzt dominant: Ermutigung zum Vertrauen.

Der späte Weisheitslehrer und fromme Schriftgelehrte Jesus Sirach um 180 v. Chr., der aus einem breiten Arsenal weisheitlicher Tradition schöpft, erstrebt auch in der Arbeitsfrage so etwas wie eine *coincidentia oppositorum*, jeder Einseitigkeit abhold: Einerseits weiß er zu warnen: "Spiel nicht den Weisen, wenn du arbeiten sollst, tu nicht vornehm, wenn du in Not bist" (10,26). Sirachs Appelle zu geordneter Arbeit und gegen die Faulheit (10,26f; 22,1-2; 33,25-33; 37,11) schließen ausdrücklich die harte Arbeit auf dem Acker ein, sie ist ja von Gott zugewiesen (7,15). Freilich, als ein Nachfahre des altorientalischen Schreibers in hellenistischer Zeit, kann der *sōper*, d.h. der "Schreiber" als der "Gelehrte" Ben Sira nicht umhin, den

Beruf und die Stellung des Schriftgelehrten über alle noch so notwendige Handarbeit weit zu erheben (38,24-39,11)²⁹. Andererseits aber kennt auch Sirach die Grenze aller Arbeitsmühe und allen Strebens nach Reichtum an der Freiheit Gottes und formuliert sie programmatisch in Kap 11 z.T. in paradoxen Sätzen: "Da müht sich einer, plagt sich und hastet, doch um so mehr bleibt er zurück" (V.11). "Da ermattet einer und bricht unterwegs zusammen... doch das Auge des Herrn blickt auf ihn zum Guten... Er richtet sein Haupt auf und erhöht ihn, so daß viele über ihn staunen" (V.12-13). "Gutes und Böses, Leben und Tod, Armut und Reichtum, vom Herrn kommen sie" (V.14). Und "leicht ist es in den Augen des Herrn, im Augenblick plötzlich den Armen reich zu machen" (V.21). Ist da nun alles Denken in den Kategorien von Leistung und Erfolg, Tun und Ergehen in Gottes unberechenbarer Freiheit zu Ende und aufgehoben? Für menschliches Erkennen mag das so sein, wenigstens bis Ausgang und Ertrag eines Menschenlebens sichtbar wird (11,27-28). Aber der Tun-Ergehen-Zusammenhang bleibt grundsätzlich doch in Kraft, allerdings so, daß auch zugleich Gottes Freiheit gewahrt bleibt und er auch unbegreifliches, unerwartetes Geschick dem Menschen fügen kann (11,4). Gleichwohl: der *šaddiq*, der Gerechte ist es, der den Segen Gottes als Lohn empfängt (11,27.22). Die Sprache der Liebe, die Rede vom *yd'Id* *vHWH*, den Jahve in unberechenbarer Freiheit liebt, liegt dem Gelehrten Sirach weniger.

Das Buch Jesus Sirach hat ein im Formalen, aber auch im gedanklichen und positiv-religiösen Ansatz erstaunlich ähnliches Gegenstück in der demotischen Lebenslehre des Papyrus Insinger, wohl aus der ptolemäisch-hellenistischen Zeit Ägyptens im 3. Jh. v. Chr. Miriam LICHTHEIM hat vor allem in einer Monographie über demotische Lehren von 1983³⁰ den eklektischen Einfluß hellenistischer Popularphilosophie neben dem ägyptischen Erbe im Papyrus

29 Zu dieser Perikope vgl. besonders J. MARBÖCK, (1979) 293-316. Die im Rahmen des AT ungewöhnliche relative Abwertung der Handarbeit (*Csq*) gegenüber dem Werk des *sōper* Sir 38,24ff verrät die Anregung durch die Motivek altarientalischer und zumal ägyptischer Schreibertradition im Kontext stimulierender hellenistischer Kultur. Schon GUNKEL, (1909) 537, verwies auf die seither häufig vergleichend zitierte Lehre des Duaf bzw. des Cheti, ein beliebtes Schulbuch, das Schulbildung verherrlicht, die Schreiber bzw. Beamenschüler zum Studium anspornt und die handwerklichen Berufe zu diesem Zweck abschätzig darstellt. Vgl. noch STADELMANN, (1980) 217-246 zu Sir 38,34c-39,8.

30 LICHTHEIM, (1983) 107ff; dies., (1979) 301-305. Zum Pap. Insinger vgl. noch BRUNNER, (1961) 326-329.

Insinger nachgewiesen. Am Ende ihrer Lehrabschnitte führt die demotische Lehre jeweils paradoxe Sentenzen ein, die auf Durchbrechungen oder Umkehrungen der gemäß dem Tun-Ergehen-Zusammenhang erwarteten Konsequenzen aufmerksam machen. Gerade in diesen Umkehrungen erwarteter Lebensordnung durch die Gottheit zeigt sich ein theozentrischer Standpunkt des Verfassers. Es ist die Gottheit, die durch Schicksalsmächte (*šj* und *šhne* "Schicksal" und "Glück/Ereignis") wirkt, in denen die griechische ἀνάγκη/εἰλαρημένη sowie τύχη adaptiert sind. Auch die widerständigen Erfahrungen, an denen alles menschliche Kalkulieren scheitert, sind in eine höhere Ordnung des göttlichen Handelns integriert³¹. Meines Erachtens sind nun einige der paradoxen Sentenzen für einen Vergleich mit Ps 127A sehr interessant: "Es gibt keinen wahren Schutz (Stärke) außer dem Werk des Gottes" (11. Lehre, 11,13), so wie Jahwe die Stadt bewachen muß, wenn sie wirksam bewacht sein soll (Ps 127,1c-d). Besonders zu Ps 127, V.2, bieten sich Vergleiche an: "Der Gott gibt einen Reichtum an Vorräten ohne Einnahme" (8. Lehre, 7,17), also ohne Zutun des Menschen. Reichtum, den der Gott gibt, ist dem einen Verhängnis, dem anderen Gnade: "Geld ist die Schlinge, die der Gott auf Erden dem Gottlosen (*p3 s3b3*) gestellt hat, damit er täglich besorgt sei" (15. Lehre, 15,19). "Er gibt es seinem Liebling (*mrjt*), damit die Sorge in seinem Herzen aufhöre" (15,20). Anders als in Ps 127 ist allerdings hier der Liebling kaum der frei Geliebte, sondern in den beiden Sentenzen, in denen das Wort *mrjt* im Papyrus vorkommt (15,20; 30,8), derjenige, der sich religiös positiv qualifiziert hat. Und die Sentenzen enthalten auch nicht direkt Arbeitskritik, aber doch ein wichtiges erwerbs- und erfolgskritisches Potential, u.z. in einer weisheitlichen Lebenslehre, die wie Ps 127 von persönlicher Frömmigkeit bzw. "individuelle(r) Gottesbezogenheit des Handelns und Ergehens"³² in Israels und Ägyptens Spätzeit bestimmt ist³³.

31 Nach LICHTHEIM, (1979) 296-300; vgl. dies., (1983) 138ff. 151f. VOLTEN (1940) transkribiert im Refrain des Pap. Insinger stets *p3 šj* und *p3 šhne* 2,20; 5,11; 7,19 usw. vgl. ebd. S.26 Pap. Carlsberg II,5,16: *p3 šj... p3 šhnj*. MORENZ, (1960) 29f, betont für den Pap. Insinger die ägyptischer Eigenart entsprechende Unterordnung der (personifizierten) Schicksalsmächte *š3w* (*š3j*) und *šhn* unter die Herrschaft der Gottheit.

32 ASSMANN (1979) 13 A.2 (S.12f.).

33 Ähnliches ließe sich allerdings auch schon von der außergewöhnlichen Lebenslehre des Amenope aus dem 12. Jh. v. Chr. sagen: Kap 7: 9,14f; 10,10-15 im Zusammenhang einer Warnung vor Streben nach Reichtum bzw. vor Habgier; Transkription und Übersetzung bei GRUMACH, (1972) 64ff und Anhang.

Alle bisher vorgestellten Texte im Horizont von Ps 127A sprechen von einem positiv-religiösen theozentrischen Standpunkt her. Und doch muß ganz am Ende noch der skeptische Volkslehrer im AT, der Kohelet, zu Wort kommen. Auch und gerade er ist ein Theozentriker ersten Ranges. Er lehrt einen Gott, der alles zu seiner Zeit, von seiner Warte her gesehen, "schön" gemacht hat (3,11). Aber, und das ist die Tragik: der Mensch kann das unabänderbare, alles bestimmende Werk Gottes in der Welt von Anfang bis Ende nicht herausfinden; rätselhaft bleibt, was gegen alle Tun-Ergehen-Erwartung geschieht. Und die Hilflosigkeit des Menschen in der Welt verschärft sich angesichts des Todes, des Sterbemüssens, das Koh wie kein Lehrer sonst in Israel als neues Thema in der Weisheitstradition reflektiert. In diesem Kontext geht es auch bei konkreter Kritik an Arbeit, an ihrer Unrast, am Konkurrenzdenken in der Arbeit, an einer Tüchtigkeit und maßlosen Arbeitswut, die sich selbst heroisiert, ums Ganze (4,4-6). Die Reflexion über ^Camal, primär "Arbeitsmühe, Mühsal" wie in Ps 127,1 (^CML) gerät bei Koh zur Reflexion über den Windhauchwert aller Lebensmühe des Menschen und des Gewinns, den sie einbringt (1,3; 2,22, vgl. 6,7). Der Stachel von Kohelets Kritik, die jeder noch so heroischen Arbeit keinen echten Eigenwert läßt, ist bis heute nicht stumpf geworden. Freilich, der reiche Melancholiker am Ende des 3. Jh. v. Chr. kennt ja auch Lichtblicke im ungesicherten Mühsalsdasein: den Teil an Freude und Glück, der einem jeden je und dann zufällt, als Gottesgabe, die ergriffen sein will. Das Fest begrenzt die Arbeitsmühe und ermöglicht ein entspanntes Verhältnis zu ihr. Da scheint sich der Gott Kohelets mit dem ohne menschliches Zutun gebenden Jahwe von Ps 127 zu treffen. Nur - im Psalmspruch ist es von vornherein ein freundlicher, dem einzelnen naher Gott, der seinen Liebling und Freund von lastender Arbeit befreit, weil er ihm das Nötige gibt, worauf es ankommt. Kohelets fragmentarische Festesfreude mag diesem Liebling dann obendrein noch beschert sein.

Zitierte Literatur:

- ALBERTZ, R., Die Kulturarbeit im Atramphāsīs im Vergleich zur biblischen Urgeschichte: FS C. Westermann, Göttingen 1980, 38-57.
 --- Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuches und der "Babylonischen Theodizee": FS H.W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 349-372.
 ASSMANN, J., Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit, in: E. HORNUNG und O. KEEL (Hrsg.), Studien zu altägyptischen Lebenslehren: OBO 28, Freiburg (Schweiz), Göttingen 1979, 11-72.

- BRENTJES, B. (Hrsg.), Der arbeitende Mensch in den Gesellschaften und Kulturen des Orients: WB 1978/41, Halle 1978.
- BRUNNER, H., Die religiöse Wertung der Armut im Alten Ägypten: Saeculum 12, 1962, 319-344.
- Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit, in: Les Sagesses du Proche-Orient Ancien, Paris 1963, 103-117.
- DAHOOD, M., Psalms III, 101-150: AncB 17A, Garden City, New York 1970.
- The aleph in Psalm CXXVII 2 šēnā³: Or 44, 1975, 103-105.
- DALMAN, G., Arbeit und Sitte in Palästina I, 2, Gütersloh 1928.
- DANDAMAYEV, M.A., Politische und wirtschaftliche Geschichte, in: WALSER, G. (Hrsg.), Beiträge zur Achämenidengeschichte: Historia. Einzelschriften 18, Wiesbaden 1972, 15-58.
- DIETRICH, M., Prophetie in Keilschrifttexten: Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte 1, 1973, 15-44.
- DOLL, P., Menschenschöpfung und Weltschöpfung in der alttestamentlichen Weisheit: SBS 117, Stuttgart 1985.
- EMERTON, J.A., The Meaning of šēnā³ in Psalm CXXVII 2: VT 24, 1974, 15-31.
- GESE, H., Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob, Tübingen 1958.
- GLOEGE, G. (Hrsg.), Martin Luther, Von der Menschwerdung des Menschen. Eine akademische Vorlesung über den 127. Psalm, Göttingen 1940.
- GRUMACH, I., Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope: MüÄgSt 23, München 1972.
- GUNKEL, H., Ägyptische Parallelen zum Alten Testament: ZDMG 63, 1909, 531-539.
- Die Psalmen, Göttingen (4¹⁹²⁹) 5¹⁹⁶⁸.
- HAMP, V., "Der Herr gibt es den Seinen im Schlaf", Ps 127,2d: Wort, Lied und Gottesspruch II, FS J. Ziegler, Würzburg 1972, 71-79.
- KEEL, O. - KÜCHLER, M., Synoptische Texte aus der Genesis, 1. Teil: Texte, 2. Teil: Kommentar: Bibl. Beiträge 8,1 und 2, Fribourg ³1975 (1971).
- KIPPENBERG, H.G., Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung: StUNT 14, 2. erw. Aufl., Göttingen 1982.
- KRAUS, H.J., Psalmen. 2. Teilband Psalmen 60-150: BK XV/2, 5. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1978.
- KREISSIG, H., Die sozial-ökonomische Situation in Juda zur Achämenidenzeit: Schriften zur Geschichte und Kultur des alten Orients 7, Berlin 1973.
- LAMBERT, W.G. - MILLARD, A.R., Atra-ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood, Oxford 1969.
- LICHTHEIM, M., Observations on Papyrus Insinger, in: HORNUNG, E. u. KEEL, O. (Hrsg.), Studien zu altägyptischen Lebenslehren: OBO 28, 1979, 283-305.
- Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions, OBO 52, 1983.
- LORETTZ, O., Die Psalmen Teil II. Beitrag der Ugarit-Texte zum Verständnis von Kolometrie und Textologie der Psalmen. Psalm 90-150: AOAT 207/2, 1979.
- LUZ, U., Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7): EKK I/7, Zürich u.a., Neukirchen-Vluyn 1985.
- MARBÖCK, J., Sir 38,24-39,11: Der schriftgelehrte Weise. Ein Beitrag zu Gestalt und Werk Ben Siras, in: GILBERT, M. (Hrsg.), La Sagesse de l'Ancien Testament: Gembloux-Leuven 1979, 293-316.
- MILLER, P., Psalm 127 - the House that Jahweh builds: JSOT 22, 1982, 119-132.

- MORENZ, S., Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptischen Religion: Abhandlungen der Sächs. Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse Bd. 52, Heft 1, Berlin 1960.
- MÜLLER, M., Zur historischen Wertung der Darstellung des Arbeitsstreiks der Igigü-Götter im altbabylonischen Atramḫasis-Mythos, in: BRENTJES, B. (Hrsg.), Der arbeitende Mensch..., Halle 1978, 120-131.
- PANNENBERG, W., Fluch und Segen der Arbeit, in: SCHUBERT, V. (Hrsg.), Der Mensch und seine Arbeit. Eine Ringvorlesung der Universität München: Wissenschaft und Philosophie. Interdisziplinäre Studien Bd. 3, St. Ottilien 1986, 23-46.
- PETTINATO, G., Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen, Heidelberg 1971.
- RAD, G. VON, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970.
- RICKENBACHER, O., Ps 127, in: W. BÜHLMANN, K. SCHERER, Stilfiguren der Bibel: BiBe NS 10, 1973a, 100-102.
- Weisheitsperikopen bei Ben Sira: OBO 1, Freiburg (Schweiz), Göttingen 1973b.
- ROHDE, E., Der griechische Roman und seine Vorläufer, Hildesheim ⁴1960 (Nachdruck ³1914).
- SCHMIDT, H., Grüße und Glückwünsche im Psalter: ThStKr 103, 1931, 141-150.
- SCHOTTROFF, W., Zur Sozialgeschichte Israels in der Perserzeit, in: VuF 27, 1982, 46-68.
- Arbeit und sozialer Konflikt im nachexilischen Juda, in: L. SCHOTTROFF/W. SCHOTTROFF (Hrsg.), Mitarbeiter der Schöpfung. Bibel und Arbeitswelt, München 1983, 104-148.
- SEYBOLD, K., Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120-134: Biblisch-Theologische Studien 3, Neukirchen-Vluyn 1978.
- SKLADNY, U., Die ältesten Spruchsammlungen in Israel, Göttingen 1962.
- SODEN, W. VON, Die erste Tafel des altbabylonischen Atramḫasis-Mythus. "Haupttext" und Parallelversionen: ZA 68, 1978, 50-94.
- Der Mensch bescheidet sich nicht. Überlegungen zu Schöpfungserzählungen in Babylonien und Israel, in: FS F.M.Th. DE LIAGRE BÖHL (Symbolae Biblicae et Mesopotamicae), Leiden 1973, 349-358.
- STADELMANN, H., Ben Sira als Schriftgelehrter. Eine Untersuchung zum Berufsbild des vor-makkabäischen Sōfēr unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Priester-, Propheten- und Weisheitslehrertum: WUNI II/6, Tübingen 1980.
- STEK, J.H., Salvation, Justice and Liberation in the Old Testament: Calvin Theological Journal 13, 1978, 133-165.
- VOLTEN, A., Kopenhagener Texte zum demotischen Weisheitsbuch: Analecta Aegyptiaca I, Kopenhagen 1940
- Das demotische Weisheitsbuch, Studien und Bearbeitung: Analecta Aegyptiaca II, Kopenhagen 1941.
- ZIMMERLI, W., Zwillingspsalmen, in: Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie, Ges. Aufsätze II, München 1974, 261-271 (= FS J. Ziegler, Würzburg 1972, 105-113).
- Mensch und Arbeit im Alten Testament, in: MOLTMANN, J. (Hrsg.), Recht auf Arbeit - Sinn der Arbeit, München 1979, 40-58.

Lakīṣ 3 -

Vorschlag zur Konstitution eines Textes

Wolfgang Richter - Martinsried

Prof. Dr. Vinzenz Hamp zum 80. Geburtstag

Aus der Werkstatt seines ehemaligen Nachfolgers sei dem Jubilar, den Textgestalt, Textüberlieferung und Übersetzung des AT jahrzehntelang beschäftigt haben, dieser Beitrag gewidmet. Er möchte in einem Beispiel erörtern, welche methodischen Schritte die Grundlage vorbereiten, an der wissenschaftliche Text-Interpretation ansetzen kann. Es wird ein nicht zum AT gehöriger Text gewählt, einmal, um nicht ein theologisches Interesse zu wecken, das das Hören blockieren könnte, zum anderen, um Gesichtspunkte zu liefern, die die in Handbüchern übliche Kommentierung¹ auf festeren Boden stellen könnten. Auf Diskussion von Einzelheiten wird bewußt verzichtet, um die dem Verfasser wichtigen Gesichtspunkte hervorzukehren.

Der im folgenden ausgeführte Vorschlag lautet: Jeder Text(Inschrift)-Bearbeitung sollten drei Transkriptionen vorangehen, die deutlich machen, was der Autor an der Inscript (noch) lesen konnte, wie er den Text ergänzen will - sei es auf Grund von Schriftspuren, sei es auf Grund von Konjekturen - und welches Verständnis er vom Sprachbild des Textes hatte.

Die erste Transliteration zeigt, was der Autor (noch) lesen konnte.

1 Man vergleiche die bewährten KAI, wo im zweiten Band nach einer Übersetzung dem Wortlaut folgend zu unterschiedlichen Gesichtspunkten informiert, dabei auch morphologisch analysiert und ein Teil der Hauptwörter semantisch oder eher durch Übersetzungen erläutert wird.

1. Editions-Transliteration

- Vs. 1 'bdk hwš' yhw . šlh . l
 2 hg[-] l' dny y'wl[-] yšm'
 3 yhw [-] dny šm't . šlm
 4 [---] šlh 'bdk s[-]r 'l hpqh
 5 [-]b[-]kh rzm 'bdk lspr . 'šr
 6 šlh . 'dny l' bdk 'mš . ky . lb
 7 bdl[-] . dwh . m'z . šlhk . 'l . 'bd
 8 k wky'mr . 'dny . l' . yd'th
 9 qr' spr hyhwh . 'm . nsh . '
 10 yš lqr' ly spr lnš . wgm
 11 kl spr 'ašr yb' . 'ly 'm
 12 qr'ty . 'th [-] r't mnhw
 13 kl . m'wml[-] wl' bdk . hgd
 14 l'mr yrd šr . hsb'
 15 kbryhw bn 'ltn lb'
 16 mšrymh . w't
- Rs. 17 hwdwyhw bn 'hyhw w
 18 'nšw šlh . lqht . mzh
 19 wspr . tbyhw nkd . hmlk . hb'
 20 'l . šlm . bn yd' . m't . hnb' . l'm
 21 r hšmr . šlhh 'bk . 'l . 'dny

Es wird der Text des Herausgebers² wiedergegeben. Bekanntlich ist die Tinte verblaßt³, so daß bessere Lesungen schlecht zu erreichen sind. Es wird aber nicht der Übung gefolgt, die kanaänisch-phönizische Schrift in die aramäische Quadratschrift zu übertragen, da ein Grund für diesen Brauch nicht zu erkennen ist. Die Grapheme werden 1:1 in die in der Semitistik und Sprachwissenschaft üblichen Metazeichen übertragen. Kein Zeichen wird interpretiert, auch wenn der Verdacht besteht, es vertrete mehrere Werte (<š> für /š, š/ oder <w, y, h> als Konsonant oder Vokalanzeiger). Die Zeilen der Vorder- und Rückseite sind durchgezählt.

Die nicht lesbaren Zeichen werden durch Striche markiert; dabei wird verdeutlicht, wieviele Zeichen etwa Platz finden. Aus Vereinfachungsgründen ist

2 Dies ist hier: H. TORCZYNER, Lachish I (Tell ed Duweir). The Lachish Letters, London-New York-Toronto 1938, 46-51. Nur bei erneuter Edition, die auf vollständiger Kollation der Urkunden beruht, sollte man von diesem Brauch abweichen.

3 Vgl. KAL, II, 190.

es unterlassen worden, weniger gut lesbare Zeichen zusätzlich zu markieren. Der Text enthält Worttrenner. Wo sie fehlen, werden Wortgrenzen durch Zwischenräume markiert. Die Wörter als sinntragende Einheiten sind damit ausgegrenzt.

Die Zeichen sind von Herrn Assistenten W. ECKARDT im ASCII-Code generiert worden und im elektronischen System benutzbar.

Als zweites wird dargestellt, wie sich der Autor den Text vervollständigt vorstellt.

2. Konjunktural-Transliteration

- Vs. 1 'bdk hwš'cyhw . šlh . l
 2 hg[dl] l'dny y'w[š] yšm'
 3 yhw [l't] 'dny šm't . šlm
 4 [w't] šlh 'bdk s[pl]r 'l hpqḥ
 5 [w]b[tl]kh rzm 'bdk lspr . 'šr
 6 šlh . 'dny l'bdk 'mš . ky . lb
 7 <'>bd[kl] . dwh . m'z . šlhk . 'l . 'bd
 8 k wky 'mr . 'dny . l' . yd'th
 9 qr' spr hyhw . 'm . nsh . '
 10 yš lqr' ly spr lnš . wgm
 11 kl spr 'ašr yb' . 'ly 'm
 12 qr'ty . 'th [p]l r't mnhw
 13 kl . m'wm[h] wl'bdk . hgd
 14 l'mr yrd šr . hšb'
 15 kbryhw bn 'ltn lb'
 16 mšrymh . w't
 Rs. 17 hwdwyhw bn 'hyhw w
 18 'nšw šlh . lqht . mzh
 19 wspr . tbyhw nkd . hmlk . hb'
 20 'l . šlm . bn yd' . m't . hnb' . l'm
 21 r hšmr . šlh 'b<d>k . 'l . 'dny

Der zweite Text weicht nur in folgenden Punkten von der ersten Transkription ab: In eckigen Klammern enthält er eine Deutung der Leerstellen, in spitzen Klammern ergänzt er die offensichtlichen Schreibfehler, hier bei dem häufigen Wort 'bd (Z. 7, 21). Die Ergänzungen werden nicht begründet; auch fehlt eine Auseinandersetzung mit der Literatur; denn es geht nicht um eine Edition. Jedenfalls liegt den Ergänzungen ein Verständnis des Textes zugrunde, das durch die Ausdrucksmittel der Objektsprache dargestellt werden kann. Dies wird in der dritten Transkription versucht.

3. Morphologisch-syntaktische orthographiebezogene Transkription

- 1a 1 'abd=ka HWŠ'YHW šalah
 aI l'='2hag[gl]i*d l'='adō*n=i Y'Wš
 b yašmi' 3 YHWH 'it 'adō*n=i šamū*'at šalō*m
 2a 4 wa='itt-a* šalah 'abd=ka sipr 'il ha=piqlqlih
 b 5 wa=b'='tō*k=ō(h) razam 'abd=ka l'='[h]a=sipr
 bR 'ašr 6 šalah 'adō*n=i l'='abd=ka 'amš
 c kī lib[b] 7 'abd=ka dawā
 cI mi[n]l'='az šluh=ka 'il 'abd=8ka
 3a wa=kī 'amar 'adō*n=i
 b lō(°) yada'ta(h)¹
 bI 9 qrō(°) sipr
 c ha'lyyl YHWH
 d 'im nis[s]ā '10iš
 dI l'='qrō(°) l=i sipr la=nish
 4aP wa=gam ll kul[l] sipr
 aPR 'ašr yabō*(°) / yū*bā(°) 'il-ay=[y]
 a 'im 12 qarā(°)tī 'ō*t=ō(h)
 b 'ap ra'i*tī* min=hu(w) 13 kul[l] ma'ūm-a(h)
 5a wa=l'='abd=ka huglglad
 aI 14 lē=(°)mur
 b yarad / yirid šar[rl] ha=šabā(°) 15 KBRYHW bin 'LNTN
 bI l'='bō*(°) 16 MŠR-aym-a-h[al]
 c wa='it 17 HWDWYHW bin 'HYHW wa=18'anašē*=w šalah
 cI l'='qaht m'z'h
 6aP 19 wa=sipr
 aPR TBYHW nakd ha=malk hibi(°) 20 'il ŠLM bin YD'
 mi[n]l'='it[t] ha=nabī*(°)
 aPRI lē=(°)mu2lr
 b hi[š]šamir / hi[š]šamirū*
 a šalah=ō(h) 'abd=ka 'il 'adō*n=i

Diese Transkription enthält die Zeilenangaben, die Wortgrenzen und die Konsonanten der vorangehenden Transkription; bei letzteren markiert sie aber Polygraphen (hier: /š/ vs. /š̄/, die matres lectionis oder die verstummten Konsonanten (in runden Klammern).

Darüber hinaus enthält sie eine ganze Anzahl von theoretischen, auf der Morphologie gründenden Annahmen. Sie markiert Doppelkonsonanz (in eckigen Klammern), restituiert Konsonanten (/n/ und /h/, in eckigen Klammern) und fügt Vokale hinzu, und zwar in Qualität und Quantität nach morphologischen Werten. Gedanken über die phonetische Realisierung enthält die Transkription nicht; für sie gibt es auch kaum Kriterien. Sie unterstellt ferner nicht das tiberische Vokalsystem den weit über tausend Jahre älteren Texten. Außer in Eigenna-

men, die durch Großschreibung markiert sind, stehen *matres lectionis* nur am Wortende, und zwar <y> für /ī/, <w> für /ū/, <h> für /ā, ā/; sonst werden die *matres* in runden Klammern notiert. Defektiv geschriebener langer Vokal im Wortinnern und am Wortende wird mit * markiert. Unbekannte Vokalqualitäten an Stellen, an denen ein Vokal angenommen wird, werden durch ' notiert. Damit ist jedes Wort, nicht nur das eine oder andere, morphologisch gedeutet, zugleich der Rahmen festgelegt, in der semantische Deutung zu erfolgen hat.

Diese Transkription führt als weitere syntaktische Einheit den Satz ein. Diese mit dem Wort zentrale Einheit darf keinesfalls dem Empfinden oder einer Übersetzung vorbehalten werden. Die Untersuchung von Satzstrukturen, von Satzverknüpfungen, von semantischen Fügungen und Tilgungen gründet auf ihr. Sätze sind durch kleine lateinische Buchstaben markiert. Um die Markierungen abändern zu können, sind sie nicht durchnummeriert, sondern auf Sinnabschnitte bezogen, die hohe Wahrscheinlichkeit haben, weil sie mit Grenzen von Satzfügungen zusammenfallen (durch Ziffern angegeben). Sie enthalten weitere Informationen (durch Großbuchstaben): R bezeichnet einen eingebetteten Satz als Relativsatz auf ein Wort im Satz, P meint ein *Pendens*-Glieder in einem *Pendens*-Satz, I eine Infinitivkonstruktion in einem Satz. Zum Beispiel ist der sechste Abschnitt satzsyntaktisch folgendermaßen aufgefaßt: Dem *Pendens* aP ist ein (asyndetischer) Relativsatz aPR nachgeordnet, zu dem ein Infinitiv aPRI gehört, der eine Rede aus einem Satz b (direkt/indirekt) einleitet.

Die Transkription läßt auch auf Satzfügungen schließen, wenn man auf die Konjunktionen am Satzanfang achtet. So sind 2a und 2b durch /wa/ gleichgeordnet; ist /kī/ in 2c abhängig (untergeordnet?) zu 2b, sind /'im/ in 3d und 4a abhängig von /ḥayy/ in 3c, ist /wa=kī/ in 3a untergeordnet zum Hauptsatz in 3c. Das *Deiktikon* in 2a leitet den Hauptteil des Textes 2-6 ein, Textgliederungselemente sind somit leicht erkennbar.

Die morphologisch-syntaktische Transkription enthält somit einige Vorteile: Die Angaben des Bearbeiters zu jeder Einheit, besonders zu Wort und Satz, den sprachlich (syntaktisch-semantisch) primären Einheiten, sind eindeutig, damit nachprüf- und diskutierbar. Sie sind sodann feste Grundlage für jeden weiteren Schritt der Interpretation: der sprach- (syntaktisch-semantischen) und literaturwissenschaftlichen (Textstruktur, Gattung) Analyse; der sachbezogenen Interpretationen.

Der erste Schritt einer solchen Analyse wird die morphologischen Daten erfassen. Da diese sich in Texten häufen, wobei ihre Strukturen verwandt sind, lassen sich zu dieser Arbeit Computer einsetzen. Am Institut für Assyriologie ist ein Programm⁴ erarbeitet worden, das folgende Vorschläge unterbreitet:

SALOMO V 1.1 04.05.1987 15:35 Uhr File: LAK3.KOM

Salomos Analysevorschlaege:

Lak3,1a

- | | | |
|-------------|----------------|---------------------|
| (1) 'abd=ka | Nomen | Verb |
| | ePP: 2. m s | ePP: 2. m s |
| | Rumpf: 'abd | Rumpf: 'abd |
| | m s c | Ics Stamm: G |
| | Basis: 'BD | Basis: 'BD |
| | NF: qatl | Wz. nicht gef. |
| | Wz. nicht gef. | Kritz.: 2 |
| | Kritz.: 1 | -- oder -- |
| | | Rumpf: 'abd |
| | | m sg Imp Stamm: G |
| | | Basis: 'BD |
| | | Wz. nicht gef. |
| | | Kritz.: 2 |
| (2) HWS'YHW | Nomen | Verb |
| | Eigennamen | Kein Verb |
| (3) šalah | Nomen | Verb |
| | Rumpf: šalah | Rumpf: šalah |
| | m s a m s c | 3. m sg SK Stamm: G |
| | Basis: ŠLH | Basis: ŠLH |
| | NF: qatal | Wz. nicht gef. |
| | Wz. nicht gef. | Kritz.: 1 |
| | Kritz.: 1 | |

4 Namens "Salomo". Es ist von Herrn W. ECKARDT entwickelt und wird vorgestellt in: ATS 29 "Computergestützte Analyse althebräischer Texte. Algorithmische Erkennung der Morphologie". Ihm verdanke ich den oben wiedergegebenen Ausdruck. Das Programm hat als Eingabe nur die gegebene morphologische Transkription, enthält also keine grammatischen Zusatzangaben.

Lak3,1aI

| | | |
|--------------------|----------------|----------------|
| (1) l'='hag[gl]I*d | Nomen | Verb |
| | Praep. l'=' | Praep. l'=' |
| | Rumpf: haggId | Rumpf: haggId |
| | m s a m s c | Ics Stamm: H |
| | Basis: HGD | Basis: NGD |
| | NF: qattil | Wz. nicht gef. |
| | Wz. nicht gef. | Kritz.: 4 |
| | Kritz.: 2 | |

| | | |
|-----------------|----------------|---------------|
| (2) l'='adō*n=i | Nomen | Verb |
| | Praep. l'=' | Praep. l'=' |
| | ePP: l. c s | Mit GRM-File |
| | Rumpf: 'adōn | nicht erfasst |
| | m s c | |
| | Basis: 'DN | |
| | NF: qatol | |
| | Wz. nicht gef. | |
| | Kritz.: 1 | |

| | | |
|----------|------------|-----------|
| (3) Y'Wš | Nomen | Verb |
| | Eigennamen | Kein Verb |

Lak3,1b

| | | |
|------------|---------------|----------------------|
| (1) yašmi' | Nomen | Verb |
| | Mit GRM-File | Rumpf: yašmi' |
| | nicht erfasst | 3. m sg PKK Stamm: H |
| | | Basis: ŠM' |
| | | Wz. nicht gef. |
| | | Kritz.: 1 |

| | | |
|----------|------------|-----------|
| (2) YHWH | Nomen | Verb |
| | Eigennamen | Kein Verb |

| | | |
|---------|----------------|-------------------|
| (3) 'it | Nomen | Verb |
| | Partikel: | Rumpf: 'it |
| | Praep(einfach) | m sg Imp Stamm: G |
| | | Basis: N'T |
| | | Wz. nicht gef. |
| | | Kritz.: 1 |

-- oder --

| | |
|--|-------------------|
| | Rumpf: 'it |
| | m sg Imp Stamm: G |

(4) 'adō*n=ī

Nomen

Basis: W'T

Wz. nicht gef.

Kritz.: 1

Verb

ePP: 1. c s

Rumpf: 'adōn

m s c

Basis: 'DN

NF: qatōl

Wz. nicht gef.

Kritz.: 1

Rumpf: 'adōn

1. c s g PK Stamm: G

Basis: DōN

Wz. nicht gef.

Kritz.: 1

-- oder --

Rumpf: 'adōn

Iab Stamm: G

Basis: 'DN

Wz. nicht gef.

Kritz.: 1

(5) šamū*'at

Nomen

Verb

Rumpf: šamū'

f s c

Ptz Stamm: Gp

Basis: ŠM'

Wz. nicht gef.

Kritz.: 1

Mit GRM-File

nicht erfasst

-- oder --

Rumpf: šamū'

f s c

Basis: ŠM'

NF: qatūl

Wz. nicht gef.

Kritz.: 1

(6) šalō*m

Nomen

Verb

Rumpf: šalōm

m s a m s c

Basis: ŠLM

NF: qatōl

Wz. nicht gef.

Kritz.: 1

Rumpf: šalōm

Iab Stamm: G

Basis: ŠLM

Wz. nicht gef.

Kritz.: 1

Lak3,2a

(1) wa='itt-a*

Nomen

Verb

Konj. w' =

Rumpf: 'it

f s c

Basis: 'T

Konj. w' =

Mit GRM-File

nicht erfasst

NF: qil
adverbialisiert
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

-- oder --

Rumpf: 'itt
m s a m s c
Basis: 'TT
NF: qill
adverbialisiert
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2

(2) šalah

Nomen

Verb

Rumpf: šalah
m s a m s c
Basis: šLH
NF: qatal
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

Rumpf: šalah
3. m sg SK Stamm: G
Basis: šLH
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

(3) 'abd=ka

Nomen

Verb

ePP: 2. m s
Rumpf: 'abd
m s c
Basis: 'BD
NF: qatl
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

ePP: 2. m s
Rumpf: 'abd
Ics Stamm: G
Basis: 'BD
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2

-- oder --

Rumpf: 'abd
m sg Imp Stamm: G
Basis: 'BD
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2

(4) sipr

Nomen

Verb

Rumpf: sipr
m s a m s c
Basis: SPR
NF: qitl
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

Mit GRM-File
nicht erfasst

(5) 'il

Nomen

Verb

Partikel:
Praep(Sub/NF)
Rumpf: 'il
m s a m s c
Basis: 'L

Rumpf: 'il
m sg Imp Stamm: G
Basis: N'L
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

NF: qil
Wz. nicht gef. -- oder --
Kritz.: 1

Rumpf: 'il
m sg Imp Stamm: G
Basis: W'L
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

(6) ha=piqlqlih

Nomen

Verb

Artikel
Rumpf: piqqih
m s a
Basis: PQH
NF: qittil
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2

Frageptk.
Rumpf: piqqih
3. m sg SK Stamm: D
Basis: PQH
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2

Lak3,2b

(1) wa=b'=tō*k=ō(h)

Nomen

Verb

Konj. w'=
Praep. b'=
ePP: 3. m s
Rumpf: tōk
m s c
Ptz Stamm: G
Basis: TvK
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

Konj. w'=
Praep. b'=
ePP: 3. m s
Rumpf: tōk
Ics Stamm: G
Basis: TōK
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2

-- oder --

Rumpf: tōk
m s c
Ptz Stamm: G
Basis: TKY
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2

-- oder --

Rumpf: tōk
m s c
Basis: TK
NF: qal
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

-- oder --

Rumpf: tōk
m s c
Basis: WKY
NF: tagtil
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2

-- oder --

(1) **taw** Nomen
 Rumpf: taw
 m s c
 Basis: TWK
 NF: qatl
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

(2) **razam** Nomen
 Rumpf: razam
 m s a m s c
 Basis: RZM
 NF: qatal
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

Verb
 Rumpf: razam
 3. m sg SK Stamm: G
 Basis: RZM
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

(3) **'abd=ka** Nomen
 ePP: 2. m s
 Rumpf: 'abd
 m s c
 Basis: 'BD
 NF: qatl
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

Verb
 ePP: 2. m s
 Rumpf: 'abd
 Ics Stamm: G
 Basis: 'BD
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 2

-- oder --

Rumpf: 'abd
 m sg Imp Stamm: G
 Basis: 'BD
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 2

(4) **l'=[h]a=sipr** Nomen
 Praep. l'=
 Artikel
 Rumpf: sipr
 m s a
 Basis: SPR
 NF: qatl
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

Kein Verb

Lak3, 2bR

(1) **'ašr** Nomen
 Rumpf: 'ašr
 m s a m s c
 Basis: 'ŠR
 NF: qatl
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

Verb
 Rumpf: 'ašr
 1. c sg PK Stamm: H
 Basis: ŠRY
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

| | | |
|------------------|---|--|
| (2) <i>šalah</i> | Nomen | Verb |
| | Rumpf: <i>šalah</i> m s a m s c Basis: <i>ŠLH</i> NF: qatal Wz. nicht gef. Kritz.: 1 | Rumpf: <i>šalah</i> 3. m sg SK Stamm: G Basis: <i>ŠLH</i> Wz. nicht gef. Kritz.: 1 |

| | | |
|---------------------|--|---|
| (3) <i>'adō*n=i</i> | Nomen | Verb |
| | ePP: 1. c s Rumpf: <i>'adōn</i> m s c Basis: <i>'DN</i> NF: qatōl Wz. nicht gef. Kritz.: 1 | Rumpf: <i>'adōn</i> 1. c sg PK Stamm: G Basis: <i>DōN</i> Wz. nicht gef. Kritz.: 1 -- oder -- Rumpf: <i>'adōn</i> Iab Stamm: G Basis: <i>'DN</i> Wz. nicht gef. Kritz.: 1 |

| | | |
|-----------------------|---|--|
| (4) <i>l'='abd=ka</i> | Nomen | Verb |
| | Praep. l' ePP: 2. m s Rumpf: <i>'abd</i> m s c Basis: <i>'BD</i> NF: qatl Wz. nicht gef. Kritz.: 1 | Praep. l' ePP: 2. m s Rumpf: <i>'abd</i> Ics Stamm: G Basis: <i>'BD</i> Wz. nicht gef. Kritz.: 3 |

| | | |
|-----------------|---|---|
| (5) <i>'amš</i> | Nomen | Verb |
| | Rumpf: <i>'amš</i> m s a m s c Basis: <i>'MŠ</i> NF: qatl Wz. nicht gef. Kritz.: 1 | Rumpf: <i>'amš</i> 1. c sg PK Stamm: H Basis: <i>MŠY</i> Wz. nicht gef. Kritz.: 1 |

Lak3,2c

| | | |
|---------------|--|-------------------------------|
| (1) <i>ki</i> | Nomen | Verb |
| | Partikel: Mod(einfach) Konj(einfach) | Mit GRM-File nicht erfasst |

-- oder --
 Rumpf: šluh
 Ics Stamm: G
 Basis: šLH
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

(3) 'il Nomen Verb

Partikel: Rumpf: 'il
 Praep(Sub/NF) m sg Imp Stamm: G
 Rumpf: 'il Basis: N'L
 m s a m s c Wz. nicht gef.
 Basis: 'L Kritz.: 1
 NF: qil
 Wz. nicht gef. -- oder --
 Kritz.: 1

Rumpf: 'il
 m sg Imp Stamm: G
 Basis: W'L
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

(4) 'abd=ka Nomen Verb

ePP: 2. m s ePP: 2. m s
 Rumpf: 'abd Rumpf: 'abd
 m s c m s c Ics Stamm: G
 Basis: 'BD Basis: 'BD
 NF: qatl Wz. nicht gef.
 Wz. nicht gef. Kritz.: 2
 Kritz.: 1

-- oder --

Rumpf: 'abd
 m sg Imp Stamm: G
 Basis: 'BD
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 2

Lak3,3a

(1) wa=ki Nomen Verb

Konj. w'= Konj. w'=
 Partikel: Mit GRM-File
 Mod(einfach) nicht erfasst
 Konj(einfach)

(2) 'amar Nomen Verb

Rumpf: 'amar Rumpf: 'amar
 m s a m s c 3. m sg SK Stamm: G
 Basis: 'MR Basis: 'MR

NF: qatal
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

(3) *adō*n=i

Nomen

Verb

ePP: 1. c s
 Rumpf: *adōn
 m s c
 Basis: *DN
 NF: qatōl
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

Rumpf: *adōn
 1. c sg PK Stamm: G
 Basis: DōN
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

-- oder --

Rumpf: *adōn
 Iab Stamm: G
 Basis: *DN
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

Lak3,3b

(1) lō(')

Nomen

Verb

Partikel:
 Mod(einfach)
 Neg

Rumpf: lō'
 3. m sg SK Stamm: G
 Basis: Lō'
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

-- oder --

Rumpf: lō'
 Ics Stamm: G
 Basis: Lō'
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

-- oder --

Rumpf: lō'
 Iab Stamm: G
 Basis: Lō'
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

-- oder --

Rumpf: lō'
 m sg Imp Stamm: G
 Basis: Lō'
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

(2) yada*ta(h)

Nomen

Verb

Text-Anm.
 Mit GRM-File
 nicht erfasst

Text-Anm.
 Rumpf: yada'
 2. m sg SK Stamm: G

Lak3,3bI

(1) *qrō*(')

Nomen Verb

Mit GRM-File Rumpf: *gru*^a
nicht erfasst m sg Imp Stamm: G

Basis: QR'

Wz. nicht gef.

Kritz.: 1

-- oder --

Rumpf: *gru*^a

Ics Stamm: G

Basis: QR'

Wz. nicht gef.

Kritz.: 1

(2) *sipr*

Nomen Verb

Rumpf: *sipr* Mit GRM-File
m s a m s c nicht erfasst

Basis: SPR

NF: qitl

Wz. nicht gef.

Kritz.: 1

Lak3,3c

(1) *hayy*

Nomen Verb

Rumpf: *hayy*

m s a m s c

Basis: HYY

NF: qall

Wz. nicht gef.

Kritz.: 2

Rumpf: *hayy*

3. m sg SK Stamm: G

Basis: HYY

Wz. nicht gef.

Kritz.: 2

-- oder --

Rumpf: *hayy*

m sg Imp Stamm: D

Basis: HYY

Wz. nicht gef.

Kritz.: 2

(2) *YHWH*

Nomen Verb

Eigennamen

Kein Verb

Lak3,3d

(1) 'im

Nomen

Verb

Partikel:

Rumpf: 'im

Konj(einfach)

m sg Imp Stamm: G

Basis: N'M

Wz. nicht gef.

Kritz.: 1

-- oder --

Rumpf: 'im

m sg Imp Stamm: G

Basis: W'M

Wz. nicht gef.

Kritz.: 1

(2) nis[s]ā

Nomen

Verb

Rumpf: niss

f s a

Basis: NSS

NF: qill

Wz. nicht gef.

Kritz.: 2

Rumpf: nissā

3. m sg SK Stamm: D

Basis: NSY

Wz. nicht gef.

Kritz.: 2

(3) 'Iš

Nomen

Verb

Partikel:

IPron(< Sub=NF)

Rumpf: 'Iš

m s a m s c

Ptz Stamm: G

Basis: 'vš

Wz. nicht gef.

Kritz.: 1

-- oder --

Rumpf: 'Iš

m s a m s c

Basis: 'š

NF: qil

Wz. nicht gef.

Kritz.: 1

Rumpf: 'Iš

3. m sg SK Stamm: G

Basis: 'Iš

Wz. nicht gef.

Kritz.: 1

-- oder --

Rumpf: 'Iš

Ics Stamm: G

Basis: 'Iš

Wz. nicht gef.

Kritz.: 1

-- oder --

Rumpf: 'Iš

Iab Stamm: G

Basis: 'Iš

Wz. nicht gef.

Kritz.: 1

-- oder --

Rumpf: 'Iš

m sg Imp Stamm: G

Basis: 'Iš

Wz. nicht gef.

Kritz.: 1

Basis: KLL
NF: gull
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2

Kritz.: 2

-- oder --

Rumpf: kull
m sg Imp Stamm: G
Basis: KLL
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2

(3) sipr

Nomen

Verb

Rumpf: sipr
m s a m s c
Basis: SPR
NF: qitl
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

Mit GRM-File
nicht erfasst

Lak3,4aPR

(1) 'ašr

Nomen

Verb

Rumpf: 'ašr
m s a m s c
Basis: 'SR
NF: qatl
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

Rumpf: 'ašr
1. c sg PK Stamm: H
Basis: ŠRY
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

(2) yabō*(')

Nomen

Verb

Rumpf: yabō'
m s a m s c
Basis: YB'
NF: qatol
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

Rumpf: yabō'
3. m sg PK Stamm: G
Basis: Bō'
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

-- oder --

Rumpf: yabō'
Iab Stamm: G
Basis: YB'
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2

(2+) yū*bā*(')

Nomen

Verb

Rumpf: yūba'
m s a m s c
Basis: YB'
NF: qūtal
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

Rumpf: yūba'
3. m sg PK Stamm: Gp
Basis: YB'
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

-- oder --

Rumpf: yūba^ʔ
 3. m sg PK Stamm: Hp
 Basis: Bv^ʔ
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

(3) *il-ay=[y]

Nomen

Verb

ePP: 1. c s
 Partikel:
 Praep(Sub/NF)
 Rumpf: *il
 m d c m p c
 Basis: *L
 NF: qil
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

Rumpf: *il
 m sg Imp Stamm: G

Basis: N^ʔL
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

-- oder --

Rumpf: *il
 m sg Imp Stamm: G

Basis: W^ʔL
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

Lak3,4a

(1) *im

Nomen

Verb

Partikel:
 Konj(einfach)

Rumpf: *im
 m sg Imp Stamm: G

Basis: N^ʔM
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

-- oder --

Rumpf: *im
 m sg Imp Stamm: G

Basis: W^ʔM
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

(2) qarā(ʔ)tī

Nomen

Verb

Mit GRM-File
 nicht erfasst

Rumpf: qara^ʔ
 1. c sg SK Stamm: G

Basis: QR^ʔ
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

(3) *ō*t=ō(h)

Nomen

Verb

ePP: 3. m s
 Partikel:
 Praep(einfach)

ePP: 3. m s
 Rumpf: *ōt
 3. m sg SK Stamm: G

Basis: *ōT
 Wz. nicht gef.
 Kritz.: 1

-- oder --

Rumpf: 'ōt
Ics Stamm: G
Basis: 'ōT
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

-- oder --

Rumpf: 'ōt
Iab Stamm: G
Basis: 'ōT
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

-- oder --

Rumpf: 'ōt
m sg Imp Stamm: G
Basis: 'ōT
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

Lak3,4b

(1) 'ap

Nomen

Verb

Partikel:
Mod(sek(Konj))
Konj(einfach)

Rumpf: 'ap
Ics Stamm: G
Basis: N'P
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

-- oder --

Rumpf: 'ap
m sg Imp Stamm: G
Basis: N'P
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

(2) ra'l'ti*

Nomen

Verb

Rumpf: ra'it
m s a m s c
Basis: R'T
NF: qatil
i-Suffix
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

Rumpf: ra'I
l. c sg SK Stamm: G
Basis: R'Y
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2

(3) min=hu(w)

Nomen

Verb

Praep. min=
Jedoch auch: s.u.
ePP: 3. m s
Partikel:
Praep(einfach)

Praep. min=
ePP: 3. m s
Mit GRM-File
nicht erfasst

- (4) kul[1] -- rfo -- Nomen Verb
- Partikel:
IPron(< Sub=NF)
Rumpf: kull Rumpf: kull Ics Stamm: G
m s a m s c Basis: KLL Wz. nicht gef.
Basis: KLL Kritz.: 2
NF: qull -- oder --
Wz. nicht gef. Rumpf: kull
Kritz.: 2 m sg Imp Stamm: G
Basis: KLL Wz. nicht gef.
Kritz.: 2
- (5) ma'ūm-a(h) Nomen Verb
- Rumpf: ma'ūm Mit GRM-File
m s a m s c nicht erfasst
Basis: M'M
NF: qatūl
adverbialisiert
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1
- Lak3,5a
- (1) wa=1'='abd=ka Nomen Verb
- Konj. w'=
Praep. l'=
ePP: 2. m s Konj. w'=
Praep. l'=
ePP: 2. m s
Rumpf: 'abd Rumpf: 'abd Ics Stamm: G
m s c Basis: 'BD
NF: qatl Wz. nicht gef.
Kritz.: 3
Wz. nicht gef. Kritz.: 1
- (2) hug[gl]ad Nomen Verb
- Mit GRM-File
nicht erfasst Rumpf: huggad
3. m sg SK Stamm: Dp
Basis: HGD
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2
-- oder --
Rumpf: huggad
3. m sg SK Stamm: Hp
Basis: NGD
Wz. nicht gef.
Kritz.: 3

Lak3,5aI

(1) *lē=(')mur*

Nomen

Verb

Praep. l'=
Mit GRM-File
nicht erfasst

Praep. l'=
Rumpf: 'mur
Ics Stamm: G
Basis: 'MR
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2

Lak3,5b

(1) *yarad*

Nomen

Verb

Rumpf: *yarad*
m s a m s c
Basis: YRD
NF: qatal
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

Rumpf: *yarad*
3. m sg SK Stamm: G
Basis: YRD
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2

(1+) *yirid*

Nomen

Verb

Rumpf: *yirid*
m s a m s c
Basis: YRD
NF: qital
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

Rumpf: *yirid*
3. m sg PK Stamm: G
Basis: WRD
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

(2) *šar[r]*

Nomen

Verb

Rumpf: *šarr*
m s a m s c
Basis: ŠRR
NF: qall
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2

Rumpf: *šarr*
3. m sg SK Stamm: G
Basis: ŠRR
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2

-- oder --

Rumpf: *šarr*
m sg Imp Stamm: D
Basis: ŠRY
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2

(3) *ha=šabā(')*

Nomen

Verb

Artikel
Rumpf: *šaba'*
m s a
Basis: ŠB'
NF: qatal
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

Frageptk.
Rumpf: *šaba'*
3. m sg SK Stamm: G
Basis: ŠB'
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

(4) KBRYHW

Nomen

Verb

Eigenname

Kein Verb

(5) bin

Nomen

Verb

Rumpf: bin
m s a m s c
Basis: BN
NF: qil
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

Rumpf: bin
m sg Imp Stamm: G
Basis: NBN
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

-- oder --

Rumpf: bin
m sg Imp Stamm: G
Basis: WBN
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

(6) *LNTN

Nomen

Verb

Eigenname

Kein Verb

Lak3,5b1

(1) 1' = bō* (')

Nomen

Verb

Praep. 1' =
Rumpf: bō'
m s a m s c
Ptz Stamm: G
Basis: Bv'
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

Praep. 1' =
Rumpf: bō'
Ics Stamm: G
Basis: Bō'
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2

-- oder --

Rumpf: bō'
m s a m s c
Basis: B'
NF: gal
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

-- oder --

Rumpf: baw'
m s a m s c
Basis: BW'
NF: gat1
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

Basis: 'NS
NF: qa/i/utl
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2

(6) šalah

Nomen

Verb

Rumpf: šalah
m s a m s c
Basis: ŠLH
NF: qatal
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

Rumpf: šalah
3. m sg SK Stamm: G
Basis: ŠLH
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

Lak3,5cI

(1) l'='qaht

Nomen

Verb

Praep. l'='
Rumpf: qah
f s c
Basis: QH
NF: qal
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

Praep. l'='
Rumpf: qah
Ics Stamm: G
Basis: LQH
Wz. gefunden
Kritz.: 2

(2) m'z'h

Nomen

Verb

Mit GRM-File
nicht erfasst

Mit GRM-File
nicht erfasst

Lak3,6aP

(1) wa=sipr

Nomen

Verb

Konj. w'='
Rumpf: sipr
m s a m s c
Basis: SPR
NF: qitl
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

Konj. w'='
Mit GRM-File
nicht erfasst

Lak3,6aPR

(1) TBYHW

Nomen

Verb

Eigenname

Kein Verb

- | | | |
|--|------------------|-------------------|
| | Basis: <i>BN</i> | Basis: <i>NBN</i> |
| | NF: <i>qil</i> | Wz. nicht gef. |
| | Wz. nicht gef. | Kritz.: 1 |
| | Kritz.: 1 | -- oder -- |
| | | Rumpf: <i>bin</i> |
| | | m sg Imp Stamm: G |
| | | Basis: <i>WBN</i> |
| | | Wz. nicht gef. |
| | | Kritz.: 1 |
- (8) *YD'* Nomen Verb
Eigennamen Kein Verb
- | | | |
|-------------------------|----------------|-------------------|
| (9) <i>mi[n]='it[t]</i> | Nomen | Verb |
| | Präep. min= | Präep. min= |
| | Partikel: | Rumpf: 'itt |
| | Präep(einfach) | Ics Stamm: G |
| | | Basis: <i>W'T</i> |
| | | Wz. nicht gef. |
| | | Kritz.: 3 |
| | | -- oder -- |
| | | Rumpf: 'itt |
| | | Ics Stamm: G |
| | | Basis: <i>N'T</i> |
| | | Wz. nicht gef. |
| | | Kritz.: 3 |
- (10) *ha=nabī*(')* Nomen Verb
- | | | |
|--|---------------------|---------------------|
| | Artikel | Frageptk. |
| | Rumpf: <i>nabī'</i> | Rumpf: <i>nabī'</i> |
| | m s a | 1. c pl PK Stamm: G |
| | Basis: <i>NB'</i> | Basis: <i>BI'</i> |
| | NF: <i>qatīl</i> | Wz. nicht gef. |
| | Wz. nicht gef. | Kritz.: 1 |
| | Kritz.: 1 | -- oder -- |
| | | Rumpf: <i>nabī'</i> |
| | | 1. c pl PK Stamm: H |
| | | Basis: <i>Bv'</i> |
| | | Wz. nicht gef. |
| | | Kritz.: 1 |
- Lak3,6aPRI
- | | | |
|----------------------|-------------|-------------|
| (1) <i>lā=(')mur</i> | Nomen | Verb |
| | Präep. l'=' | Präep. l'=' |

Mit GRM-File
nicht erfasst

Rumpf: 'mur
Ics Stamm: G
Basis: 'MR
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2

Lak3,6b

(1) hi[š]šamir

Nomen

Verb

Mit GRM-File
nicht erfasst

Rumpf: hinšamir
Ics Stamm: N
Basis: ŠMR
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2

-- oder --

Rumpf: hinšamir
m sg Imp Stamm: N
Basis: ŠMR
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2

(1+) hi[š]šamirū*

Nomen

Verb

Kein Nomen

Rumpf: hinšamir
m pl Imp Stamm: N
Basis: ŠMR
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2

Lak3,6a

(1) šalah=ō(h)

Nomen

Verb

ePP: 3. m s
Rumpf: šalah
m s c
Basis: ŠLH
NF: qatal
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

ePP: 3. m s
Rumpf: šalah
3. m sg SK Stamm: G
Basis: ŠLH
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

(2) 'abd=ka

Nomen

Verb

ePP: 2. m s
Rumpf: 'abd
m s c
Basis: 'BD
NF: qatl
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

ePP: 2. m s
Rumpf: 'abd
Ics Stamm: G
Basis: 'BD
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2

-- oder --

(3) 'il

Nomen

Verb

Partikel:
Praep(Sub/NF)
Rumpf: 'il
m s a m s c
Basis: 'L
NF: qil
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

Rumpf: 'abd
m sg Imp Stamm: G
Basis: 'BD
Wz. nicht gef.
Kritz.: 2

-- oder --
Rumpf: 'il
m sg Imp Stamm: G
Basis: W'L
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

(4) 'adō*n=ī

Nomen

Verb

ePP: 1. c s
Rumpf: 'adōn
m s c
Basis: 'DN
NF: qatōl
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

Rumpf: 'adōn
1. c sg PK Stamm: G
Basis: DōW
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

-- oder --
Rumpf: 'adōn
Iab Stamm: G
Basis: 'DN
Wz. nicht gef.
Kritz.: 1

***** Ende der Analysevorschlaege *****

SALOMO V 1.1

Rechenzeit: 896 sec

Sie sind entweder eindeutig, oder es werden alle verbalen und nominalen Möglichkeiten angegeben. Ein Zusatzprogramm wird die Entscheidungen des Experten wortbezogen sammeln, so daß sich die Vorschläge zunehmend einschränken. Dieses Beispiel zeigt, wozu sich die Transkriptionen schon jetzt eignen.

Es sei aus dem Vorausgehenden der Vorschlag abgeleitet, bei allen Texten in reiner Konsonantenschrift nach der vorgeführten Prozedur zu verfahren. Auch an ugaritischen und alttestamentlichen Texten hat sich das Verfahren bewährt⁵.

5 Die DFG hat jüngst die Förderung eines Projekts zugesagt, das ein entsprechend aufbereitetes atl. Textkorpus auf elektronischen Speichern zugänglich macht.

Josef als Sklave

Josef Scharbert - München

I. Die Forschungslage

Abgesehen von den nordischen Exegeten, die mehrheitlich die Aufteilung des Pentateuch auf literarische Quellen ablehnten¹, sprachen sich bis vor etwa zwanzig Jahren die meisten ernstzunehmenden Exegeten dafür aus, auch die Josef-Geschichte Gen 37-50 auf die seit J. WELLHAUSEN klassisch gewordenen Pentateuchquellen J, E, JE und P aufzuteilen, wozu bei einigen noch L kam, das andere mit dem Sigel N oder S bezeichnen², das aber für die Josef-Geschichte kaum in Frage kommt. Der Letzte, der in einer gründlichen Analyse in der Josef-Geschichte die Quellen J, E, JE und P nachzuweisen versuchte, war L. RUPPERT³. An dieser Quellenaufteilung, wenn auch in Einzelheiten von RUPPERT und voneinander abweichend, hielten u.a. in den letzten dreißig Jahren bis in die Gegenwart herein fest R. MICHAUD, H. SEEBASS, K.L. MELCHIN,

-
- 1 Insbesondere I. ENGNELL, Gamla Testamentet. En traditionshistorisk inledning, Stockholm 1945, und die vielen entsprechenden Stichwörter, die ENGNELL verfaßt hat in Svenskt Bibliskt Uppslagsverk, Gävle 1948 (seither mehrere Auflagen). Zur skandinavischen Pentateuchforschung vgl. J. SCHARBERT, Das Traditionsproblem im Alten Testament: TrThZ 66 (1957) 321-335; H. RINGGREN, La t.n. Uppsala-skolo kaj ĝia tradic-historia metodo: BibR 1 (1964) 1-12; F. MORIARTY, Tradition History and the Old Testament: Some Scandinavian Contributions: Greg 55 (1974) 721-748; E. NIELSEN, The Traditio-historical Study of the Pentateuch since 1945, with Special Emphasis on Scandinavia, in: Law, History and Tradition, Kopenhagen 1983, 138-154; K. JEPPESEN - B. OTZEN (ed.), The Production of Time, Tradition History in Old Testament Scholarship, Sheffield 1984; A.L. MERRILL - J.R. SPENCER, The 'Uppsala School' of Biblical Studies, in: FS G.W. AHLSTRÖM = JSOT. S 31, Sheffield 1984, 13-26.
 - 2 Vgl. insbesondere O. EISSFELDT, Hexateuch-Synopse, Leipzig 1922, Neudruck Darmstadt 1962, 76 - 106 ; M. NOTH, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948, Neudruck Darmstadt 1960, 18-38, und die Handbücher der Einleitung in das AT bis zur Gegenwart. Zu L s. O. EISSFELDT, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen⁵1964, seither unverändert, 258-264. Zu S s. R.H. PFEIFFER, Introduction to the Old Testament, London 1952 (seither unverändert), 159-167. Zu N: G. FOHRER, Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg¹²1979, 173-179.
 - 3 L. RUPPERT, Die Josephserzählung der Genesis = StANT 11, München 1965. Vgl. jetzt Nachtrag.

H. HAAG und W. RESENHÖFFT⁴.

Neu hat G. von RAD die Josef-Geschichte in die Auseinandersetzung um die Pentateuchquellen gebracht. In seinem Genesis-Kommentar⁵ spricht er wie ganz selbstverständlich von J, E, JE, P und vom Pentateuchredaktor. In seiner kleinen Studie "Die Josephsgeschichte"⁶ aber betrachtet er die Josef-Erzählung als eine in sich geschlossene "Weisheits-Novelle", die ein Verfasser, zwar unter Verwertung von J und E, aber doch sehr selbständig in ein einheitliches Sprachkleid und in einen zusammenhängenden Erzählungsablauf gebracht hat. So sei ein hervorragendes Kunstwerk entstanden, das das aufgeklärte geistige Milieu der salomonischen Epoche widerspiegle. Da fragt man sich, wie es dann um E und um den Jehowisten steht, die doch allgemein beträchtliche Zeit nach Salomo angesetzt werden. G. von RAD hat sich diesbezüglich nicht klar ausgesprochen.

Der erste, der diese Frage ausdrücklich an von RAD stellt, ist R.N. WHYBRAY. Er übernimmt von ihm die These, die Josef-Geschichte sei eine höchst künstlerische Erzählung weisheitlichen Gepräges aus der Zeit Salomos, lehnt aber die Aufteilung auf die Pentateuchquellen ab, weil diese mit der Annahme einer in sich geschlossenen Weisheits-Novelle unvereinbar seien⁷.

Eine ausführliche Studie zur Entstehung der Josef-Geschichte hat im Jahr

4 R. MICHAUD, L'histoire de Joseph, le Makirite (Genèse 37-50) = Lire la Bible 45, Paris 1976; H. SEEBASS, Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung, Güterloh 1978 (neuestens scheint er der Quellen-Aufteilung nicht mehr ganz so sicher zu sein, vgl. ders., The Joseph Story, Genesis 48 and the Canonical Process: JSOT 35, 1986, 29-43); K.R. MELCHIN, Literary Sources in the Joseph Story: ScEs 31 (1979) 93-101; H. HAAG, Der Aufstieg Josefs im Haus des Ägypters, in: FS H. BRUNNER = ÄAT 5, Wiesbaden 1983, 205-214 (setzt S. 205 "die klassische Quellscheidung voraus, wie sie zuletzt ... von L. RUPPERT ... vertreten wurde und zu der es meines Erachtens noch immer keine überzeugende Alternative gibt"); W. RESENHÖFFT, Die Quellenberichte im Josef-Sinai-Komplex (Gen 37 bis Ex 24 mit 32-34) = EHS XXIII/199, Bern 1983. Vgl. auch J. VERGOTE, Bible et Égyptologie: La fonction de Potiphar: Bull. de la Soc. Franç. d'Égyptologie 25, mars 1958, 5-12, und: Joseph en Egypte = OBL 3, Louvain 1959.

5 G. von RAD, Das erste Buch Mose. Genesis = ATD 2/4, Göttingen 1949, im wesentlichen gleich in allen Auflagen, unverändert seit ⁹1972, vgl. hier 284.

6 G. von RAD, Die Josephsgeschichte = BSt 5, Neukirchen 1954, ⁴1964, jetzt in: ders., Gottes Wirken in Israel, Neukirchen 1974, 22-41.

7 R.N. WHYBRAY, The Joseph Story and Pentateuchal Criticism: VT 18 (1968) 522-528.

1970 D.B. REDFORD vorgelegt, die ebenfalls von G. von RAD ausgeht, aber zu wesentlich anderen Ergebnissen als bei WHYBRAY führt⁸. Von den klassischen Pentateuchquellen läßt er nur P gelten, deren Autor er mit dem "Genesis editor" gleichsetzt. "The Original Joseph story" ist keine Weisheits-Novelle aus der Umgebung Salomos, sondern eine einheitliche Erzählung mit märchenhaften Zügen, die in die Zeit von der Mitte des 7. bis um die Mitte des 5. Jh. zu datieren sei. Erkennungsmerkmal für die ursprüngliche Josef-Erzählung seien die Aussagen über Ruben und die Midianiter. Juda und die Isameliter seien erst durch eine Überarbeitung eingetragen worden.

In die salomonische Epoche datiert die Josef-Geschichte R. de VAUX⁹. Er lehnt aber ebenfalls die Quellenscheidung ab und betrachtet die Erzählung als "l'oeuvre d'un seul auteur" (280). Die Widersprüche und Brüche im Erzählungszusammenhang schreibt er nicht der Kombinierung verschiedener Quellen, sondern der Herkunft von unterschiedlichen mündlichen Traditionen zu. - Ähnlich denkt G.W. COATS¹⁰. Die ursprüngliche Erzählung ist "an artistic masterpiece", vielleicht aus salomonischer Zeit, die der Jahwist in seinen Zusammenhang der Vätergeschichte übernommen hat¹¹. Sie hatte einander zum Teil widersprechende mündliche Traditionen verarbeitet und wurde später selbst wieder unter Verwertung mündlicher Traditionen erweitert und überarbeitet. - Ganz anders sieht die Josef-Geschichte A. MEINHOLD¹². Sie sei eine "Diaspora-Novelle" einheitlicher Abfassung, ähnlich wie die Ester-Novelle, und stamme aus nachexilischer Zeit.

H. DONNER stellt in seinem Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1976 fest, die üblichen Kriterien für die Quellenscheidung, die Unterschiede in den Gottesbezeichnungen und in sonstigen Personennamen, Unterschiede im Vokabular und im Stil, Brüche im Erzählungszusammenhang, Widersprüche, Doppelungen u. dgl., seien für die Josef-Geschichte nicht anwendbar, da diese Mittel vom Erzähler absichtlich und künstlerisch sehr geschickt eingesetzt seien. Es handle sich um eine einheitliche selbständige Erzählung,

8 D.B. REDFORD, A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50): VT. S 20, Leiden 1970.

9 R. de VAUX, Histoire ancienne d'Israël, I, Paris 1971, 277-303.

10 G.W. COATS, Redactional Unity in Genesis 37-50: JBL 93 (1974) 15-21; ders., From Canaan to Egypt. Structural and Theological Context of the Joseph Story = CBQ. Mon. Ser. 4, Washington 1976.

11 1976, 74.

12 A. MEINHOLD, Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: ZAW 87 (1975) 306-324.

eine "in sich geschlossene und keiner Ergänzung bedürftige literarische Größe, eine Novelle weisheitlicher Prägung wahrscheinlich aus Kreisen des Jerusalemer Hofes zur Zeit Salomos oder nicht lange danach"¹³. Der Jehowist habe sie in seinen Zusammenhang unverändert übernommen und dadurch die in J und E einst stehenden kürzeren Josef-Erzählungen ersetzt. H. DONNER lehnt also die üblicherweise angenommenen Pentateuchquellen in Genesis nicht ab, leugnet aber deren Nachweisbarkeit in der Josef-Geschichte. - Ebenfalls in die salomonische Epoche datieren F. CRÜSEMANN und E. OTTO¹⁴ die Josef-Geschichte. Beide sehen in ihr eine einheitliche Tendenzschrift, CRÜSEMANN zur Rechtfertigung des Königtums, OTTO innerhalb der weisheitlichen Auseinandersetzungsliteratur.

Immer noch sehr früh, nämlich in die Zeit unmittelbar nach der Reichstrennung, setzt die Josef-Geschichte I. WILLI-PLEIN an¹⁵. Sie sei eine einheitliche Erzählung; die Unterschiede, die sich in den Namen Ruben - Midianiter und Juda - Ismaeliter zeigen und von vielen Exegeten auf eine diachrone Schichtenfolge zurückgeführt werden, geben keinen Anlaß zur Aufteilung auf verschiedene literarische Einheiten oder Schichten, sondern sie erklären sich aus dem Spannungsbogen der Erzählung. "Jede literarkritische Manipulation würde den überaus sinnreichen und durchdachten Verlauf der Erzählung zerstören und der ganzen Geschichte ein wesentliches Element der Spannung rauben" (315). Die Josef-Erzählung ist die "Nordreichsvariante" zur Erzählung vom wandernden Jakob, der "Südreichsvariante" für die Beantwortung der Frage, wie Israel nach Ägypten kommt.

Nachdem C. WESTERMANN im Jahr 1975 zunächst den damaligen Forschungsstand hinsichtlich der Josef-Geschichte übersichtlich dargestellt hatte¹⁶, war man neugierig, wie er selbst das Problem der Pentateuchquellen innerhalb der Josef-Geschichte lösen wird. Seinen Lösungsvorschlag hat er dann in seinem Genesis-Kommentar ausführlich unterbreitet¹⁷. Er lehnt die Gattungsbezeichnung "Weisheitsnovelle" ab und charakterisiert Gen 37+39-50 als "eine Kunsterzäh-

13 H. DONNER, Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte = SHAW 1976/2, Heidelberg 1976, Zitat S. 24.

14 E. OTTO, Die "synthetische Lebensauffassung" in der frühköniglichen Novellistik Israels: ZThK 74 (1977) 371-400. - F. CRÜSEMANN, Der Widerstand gegen das Königtum = WMANT 49, Neukirchen 1978.

15 I. WILLI-PLEIN, Historiographische Aspekte der Josephsgeschichte: Henoah 1 (1979) 305-331.

16 C. WESTERMANN, Genesis 12-50 = EdF 48, Darmstadt 1975, 56-68.

17 C. WESTERMANN, Einleitung in die Josephsgeschichte, in: Genesis = BK AT I/3, Lief. 20, Neukirchen 1981, 1-19.

lung ... nicht aus mündlicher Tradition, sondern in schriftlicher Gestalt aus der Konzeption eines Dichters erwachsen. Sie ist ein Kunstwerk von höchstem Rang" (13). Es "ergibt sich, daß sie einheitlich ist, also einen Verfasser hat", der "keine mündlich überlieferten Erzählungen aufnimmt". Ihre Entstehung sei zwar zeitlich in die Nähe des Jahwisten anzusetzen, sie hat aber mit diesem nichts zu tun, sondern sei das Werk eines eigenen unabhängigen Autors. Die angeblichen Widersprüche und Störungen im Erzählungszusammenhang erklärt sich WESTERMANN ähnlich wie I. WILLI-PLEIN als vom Autor beabsichtigte Kunstmittel. Ein Redaktor hat später die Josef-Geschichte in die Jakob-Geschichte mit nur wenigen redaktionellen Änderungen und Zusätzen eingefügt.

Auch nach E. BLUM "läßt sich die Josephgeschichte von der übrigen Genesis-Überlieferung als eine eigenständige und einsträngige Texteinheit abheben"¹⁸. Er versteht sie als "eine (Selbst-)Interpretation des Nordreich-Königtums" (241). Der ursprünglichen Erzählung entspricht allerdings nur die Ruben-Midianiter-Schicht; diese einheitliche Erzählung wurde durch eine "behutsame Einarbeitung einer jüdischen Gegenposition, welche ... nun Juda die Stelle Josephs einnehmen läßt, korrigiert" (260); das geschah bald nach dem Fall Samarias 722. Beim Einbau in die Vätergeschichte sind weitere Bearbeitungen und Erzählungen vorgenommen worden.

Wir stellten bisher fest, daß eine ganze Reihe von Forschern vor allem in der Ruben-Midianiter-Schicht die ursprüngliche Josef-Geschichte erkennen wollen, während die Texte, die von Juda und den Ismaelitern handeln, einer späteren Bearbeitung zu verdanken seien. Diese Reihenfolge kehrt H.-Chr. SCHMITT um¹⁹. Seine Aufteilung des Textes auf eine Juda-Schicht und eine Ruben-Schicht deckt sich zwar weithin mit der Aufteilung des Textes der Josef-Geschichte auf J und E in der "neueren Urkundenhypothese", jedoch sind für SCHMITT die beiden Schichten nicht literarische Quellen im Sinn jener Hypothese. Nur die Juda-Schicht ist die ursprüngliche Josef-Geschichte in einem Guß. Sie hat nichts mit J zu tun, sondern ist ein davon unabhängiges literarisches Werk. In ihr ergreift Juda die Initiative zur Rettung Josefs und später Benjamins,

18 E. BLUM, Die Komposition der Vätergeschichte = WMANT 57, Neukirchen 1984, 229-270, Zitat S. 231.

19 H.-Chr. SCHMITT, Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik = BZAW 154, Berlin 1980; ders., Die Hintergründe der "neuesten Pentateuchkritik" und der literarische Befund der Josephsgeschichte Gen 37-50: ZAW 97 (1985) 161-179.

und Jakob wird hier immer Israel genannt. Sie ist eine "höfische Weisheits-erzählung der frühen Königszeit"²⁰ und wurde durch die "Ruben-Redaktion, die die jetzige Struktur der Josefsgeschichte geschaffen hat", gründlich überarbeitet. Diese Ruben-Schicht ist zwar "mit der 'elohistischen' Schicht des übrigen Pentateuch zu identifizieren"²¹, ist aber nicht, wie E in der klassischen Quellen-Theorie, eine eigene, einst neben J existierende selbständige literarische Größe, sondern eben nur eine Überarbeitungsschicht. Dazu kommen eine "spätjahvistische" und eine "priesterliche" Überarbeitung, die weitere Zusätze in den Text eingetragen haben.

Zur Quellenfrage innerhalb der Josef-Geschichte nimmt neuestens wenigstens beiläufig auch Stellung K. BERGE in einer eingehenden Untersuchung des Jahwisten in norwegischer Sprache²². Er spricht darin zwar viele Stellen im Buch Genesis, die in der Regel J zugewiesen werden, dem Jahwisten ab, verteidigt diesen aber nachdrücklich als ein hochrangiges literarisches Werk aus der Zeit Salomos. Hinsichtlich der Josef-Geschichte jedoch schließt er sich H.-Chr. SCHMITT an: Sie gehöre nicht zum Jahwisten und bestehe aus einer Grunderzählung und mehreren Bearbeitungsschichten²³.

Demnach scheint also heute die Aufteilung der Josef-Geschichte auf die Pentateuchquellen J und E passé zu sein. Zwar unterscheiden sich die einzelnen Forscher hinsichtlich der Datierung und Reihenfolge der immerhin von fast allen angenommenen Schichten und der Zuteilung der einzelnen Verse zu ihnen sehr stark; sie stimmen aber darin überein, daß die ursprüngliche Josef-Geschichte nichts mit dem Jahwisten oder Elohisten im Sinn der neueren Urkundenhypothese zu tun habe. Wenn einer, wie etwa H. DONNER, zugibt, daß auch J oder E oder beide einst etwas über Josef berichtet haben müssen, dann nimmt er an, daß deren Josef-Erzählung nur sehr kurz war und durch die später von einem Redaktor eingefügte selbständige Josef-Geschichte vollständig verdrängt wurde²⁴. Die hier besprochenen Gegner der Quellenscheidung innerhalb der Josef-Geschichte müssen zwar zugeben, daß es Schwierigkeiten im Erzählungszusammenhang, auffallende Widersprüche und Doppelungen gibt; diese erklärt man aber

20 ZAW 97 (1985) 174.

21 Ebenda.

22 K. BERGE, Jahvistens tid. Til datering av noen jahvistiske fedretekster, Bergen 1985.

23 Vgl. besonders 259-275 und 335-338, wobei er sich hauptsächlich auf eine Analyse von Gen 39 stützt.

24 Vgl. H. DONNER (s. Anm. 13) 25.

entweder aus einer vorausgehenden mündlichen Tradition oder als vom Autor beabsichtigte Kunstmittel zur Erhöhung der Spannung oder aus späteren Bearbeitungen, so daß man höchstens von Bearbeitungsschichten, nicht aber von nebeneinander existierenden, voneinander unabhängigen Josef-Erzählungen sprechen kann. Mit J oder E habe unsere Josef-Geschichte nichts zu tun. Auch die P-Stücke weist man in der Regel einer Bearbeitung, kaum aber einer kurzen selbständigen P-Erzählung zu.

Angesichts dieser "Wolke von Zeugen" ist nun auch L. RUPPERT in seiner einstigen großen Zuversicht, die Josef-Geschichte auf die klassischen Pentateuchquellen verteilen zu können²⁵, unsicher geworden. Das zeigt sich in seinem neuesten Beitrag zur Diskussion um die Quellen der Josef-Geschichte²⁶. Er spricht jetzt nur noch von einer sehr kurzen, schwer herauszuarbeitenden jahwistischen "Version" der Josef-Erzählung (46). "In ihrer Kenntnis hat dann der Elohist auf Grund seiner Nordreichtradition eine schon recht großartige Josefsgeschichte geschaffen, die der Jehowist schließlich in das Gerüst der bescheideneren jahwistischen JE (= Josef-Erzählung) eingefügt und zu einer wunderbaren Novelle mit großer Dramatik entfaltet hat Lediglich der Verfasser der priesterschriftlichen Grunderzählung sollte die Josefserzählung in Kenntnis des jehowistischen Werkes auf eine kurze Jakobsgeschichte zurückschneiden, in die dann von der Endredaktion des Pentateuch zum Glück die jehowistische Josefsnovelle eingefügt werden sollte"²⁷. Er kommt schließlich auf Grund dieses verwirrenden Forschungsstands hinsichtlich des ganzen Pentateuch zum Fazit: "Die Neuere Urkundenhypothese allein kann das Werden des Pentateuch nicht erklären. Sie bedarf der Erweiterung durch eine Art Ergänzungshypothese"²⁸.

Betrachtet man die Josef-Geschichte in dem uns vorliegenden Textbestand genauer, dann erheben sich doch beträchtliche Zweifel an der angeblich so einheitlichen Erzählung. H.-Chr. SCHMITT hat mit Recht auf die erheblichen Unterschiede im Vokabular, in den handelnden Personen, auf Unstimmigkeiten im Erzählungsablauf und auf Doppelungen hingewiesen, die man nicht so leicht als

25 Siehe oben Anm. 3.

26 L. RUPPERT, Die Aporie der gegenwärtigen Pentateuchdiskussion und die Josefserzählung der Genesis: BZ NF 29 (1985) 31-48.

27 L. RUPPERT a.a.O. 47f. Der größte Teil dieses Zitats ist von RUPPERT kursiv gesetzt.

28 A.a.O. 48, wieder teilweise kursiv.

absichtlich vom Autor angewandte Kunstmittel gelten lassen kann, wie das DONNER tut, und bei denen man doch ernster in Erwägung ziehen muß, ob sie nicht eher auf unterschiedliche selbständige literarische Ausgestaltung einer gemeinsamen Erzählungstradition zurückzuführen sind, als das H.-Chr. SCHMITT anzunehmen geneigt ist. Es lassen sich wohl doch durchgehende Erzählungsfäden greifen, die eher Parallel-Erzählungen nahe legen als bloße Bearbeitungsschichten. Daher soll hier ein neuer Versuch einer Analyse des uns vorliegenden Textes vorgelegt werden, aber an einem begrenzten Textkomplex, an dem Anzeichen für eine Mehrsträngigkeit besonders deutlich zu erkennen sind, nämlich Gen 37,18-41,14²⁹.

II. Analyse von Gen 37,18-41,14

Wir gehen von den anerkannten Grundsätzen der modernen Literaturkritik aus, wonach Paralleltexte nicht ganz entsprechenden Inhalts, sogenannte Doppelungen, Störungen im Erzählungsablauf und Widersprüche im Inhalt einer Erzählung auf literarische Zusammengesetztheit eines Textes schließen lassen und wonach, falls sich solche Beobachtungen auf unterschiedliche, aber einander parallel laufende Erzählungsfäden verteilen lassen, auf eine Verschiedenheit von literarischen Gebilden, auf "Quellen" zu schließen ist. Bei dem Versuch, nebeneinander herlaufende Erzählungsfäden festzustellen, wird man aber m.E. nie ganz ohne Experimente auskommen, was allerdings die Literarkritiker im allgemeinen nicht zugeben wollen. Warum sollen aber in den Textwissenschaften Experimente grundsätzlich verboten sein? In der Naturwissenschaft kommt man oft nur durch Experimente zur Aufdeckung von Strukturen, die ein Phänomen erklären. Auch bei der Untersuchung komplizierter Textzusammenhänge muß es erlaubt sein, durch Experimente, d.h. durch Neuordnung von Sätzen, Satzteilen oder auch Textteilen zu prüfen, ob sich so bessere Erzählungsabläufe oder Gedankengänge ergeben, als sie in dem uns vorliegenden Text zu erkennen sind, vor allem dann, wenn sich aufzeigen läßt, wie und warum der Text gerade so geworden ist,

29 Die vorliegende Untersuchung präzisiert und korrigiert stellenweise meine von der Gesamtkonzeption der "Neuen Echter Bibel" sich ergebenden recht pauschalen und nicht in Einzelheiten gehenden Ausführungen in meinem soeben erschienen Kommentar zu Gen 12-50, Würzburg 1986.

wie er uns heute zugänglich ist. Einem Redaktor wird man eher die Schaffung eines komplizierten Textes zutrauen als einem ursprünglichen Autor, weil er etwa beabsichtigte, Widersprüche in zwei Überlieferungen auszugleichen oder weil er übergreifende Textzusammenhänge herstellen wollte. Natürlich wird man auch bei solchen Experimenten die üblichen exegetischen Methoden ergänzend oder begleitend mitheranziehen, mit deren Hilfe man die Textstrukturen aufdecken und Textschichten feststellen kann. Setzen wir bei der Untersuchung von Gen 37,18-41,14 dort ein, wo offenkundige Widersprüche besonders deutlich die Kompliziertheit dieses Textkomplexes uns vor Augen führen, in Gen 37,18-36 und 39,1.

Hier wird einerseits behauptet, Ruben habe seine Brüder von der Ermordung Josefs abgehalten; andererseits soll Juda seinen Brüdern die Ermordung Josefs ausgeredet haben. Beide sollen dafür allerdings unterschiedliche Motive gehabt haben. Ferner sollen Midianiter Josef aus der Zisterne herausgezogen und nach Ägypten mitgenommen haben, ohne daß die Brüder davon etwas merkten (37,28.36), und andererseits sollen die Brüder auf Anraten Judas Josef an Ismaeliter als Sklaven verkauft haben, die ihn in Ägypten weiterverkauften (37,27 und 39,1). Die aus dem uns vorliegenden Wortlaut von 37,28 herauszulesende Behauptung, die Midianiter hätten Josef zwar aus der Zisterne herausgezogen, dann aber an die Ismaeliter verkauft, die ihn dann nach Ägypten mitgenommen und ihn dort an einen Ägypter weiterverkauft hätten, erweckt von vorneherein den begründeten Verdacht, daß hier der Versuch einer Harmonisierung zweier widersprüchlicher Berichte vorliegt³⁰. Daß der eine Erzähler der Josef-Geschichte die Ereignisse um die Versklavung Josefs so kompliziert dargestellt hätte, um die Spannung zu erhöhen und dem ganzen eine kunstvolle Struktur zu verleihen³¹, ist doch höchst unwahrscheinlich, und das widerspricht ausdrücklich der Behauptung von 37,36, wonach eben doch die Midianiter Josef in Ägypten verkauft haben. Die meisten Bestreiter der Quellenschei-

30 H. DONNER (s. Anm. 13) 45 stellt zu Recht fest: "37,28a und 28b widersprechen sich eindeutig". Ebenso zu Recht stellt E. BLUM (s. Anm. 18) 245 (mit Anm. 6) zu DONNERS Erklärung, V. 28a sei Zusatz eines "übergeneigten Auslegers", der nach Ri 8,22-35 die Midianiter mit den Ismaelitern gleichsetzt, fest: "Eine recht weit hergeholte Erklärung". Aber auch BLUMS eigene Behauptung, es handle sich in V. 28a um "eine Ergänzung unserer projüdischen Bearbeitung" (245), ist nicht weniger "weit hergeholt". Eine vorvoreingenommene Beurteilung kann hier m.E. nur einen Ansatz zur Quellenscheidung sehen.

31 So vor allem I. WILLI-PLEIN (s. Anm. 15).

dung erkennen die Widersprüchlichkeit der Behauptung hier an, erklären sie aber aus späteren Versuchen, entweder Juda zu entlasten oder eine Nordreichstradition zum Zug kommen zu lassen³².

Hier wird ein Experiment angebracht sein, um sinnvollere Textzusammenhänge aufzuspüren. Versuchen wir zunächst die Fortsetzung von 37,26f zu finden. Hier heißt es, Juda habe den Brüdern empfohlen, Josef an gerade vorüberziehende ismaelitische Kaufleute zu verkaufen, statt ihn umzubringen, und die Brüder seien mit diesem Vorschlag einverstanden gewesen. Da erwartet man, daß nun dieser Vorschlag auch ausgeführt wurde. Darum kann die Erzählung sinnvollerweise nur in V. 28de³³ weitergehen: "Da verkauften sie Josef an die Ismaeliter um zwanzig Silberstücke, und diese brachten Josef nach Ägypten".

Alles andere in V. 28, also a, b und c, gehört dann zur Midianiter-Variante, die lautete: "Da kamen midianitische Kaufleute vorbei; sie zogen Josef aus der Zisterne und holten ihn herauf". Hier erwartet man einen Satz ähnlich wie in Versteil e, etwa: "und sie nahmen ihn nach Ägypten mit". Dieser Satz kann vom Redaktor als nun überflüssig durch 37,28e verdrängt worden sein³⁴. Der Erzähler wollte sagen, daß sich die Midianiter in den Besitz Josefs setzten, ohne daß es die Brüder merken. Dann muß er auch kurz begründet haben, wie das geschehen konnte. Diese Begründung kann nur 25a sein, so daß auch der Satz "Dann setzten sie sich zum Essen" zur Midianiter-Variante gehört³⁵. Der Erzähler setzt dabei als selbstverständlich voraus, daß die Mahlzeit in einiger Entfernung von der Zisterne geschieht, wie ja auch V. 29 nahelegt, wenn Ruben "zur Zisterne zurückkehrt". Bevor der Autor der Ruben-Midianiter-Variante vom weiteren Schicksal Josefs in Ägypten berichtet, will er zuerst

32 Aber auch die Identifizierung der Ismaeliter mit den Midianitern bei M. ANBAR, *Changement des noms des tribus nomades dans la relation d'un même événement: Bib 49 (1968) 221-232*, löst das Problem nicht; vgl. R. de VAUX (s. Anm. 9) 279, Anm. 3.

33 Die Untergliederung der Verse mittels lateinischer Minuskeln geschieht nach dem Vorschlag von W. RICHTER, *Exegese als Literaturwissenschaft*, Göttingen 1971, so, daß jeder ganze Satz mit einem Buchstaben gezählt wird, wobei auch ein einzelnes Verbum einen Satz darstellen kann.

34 Es soll aber auch nicht völlig ausgeschlossen werden, daß V. 28e zur Midianiter-Variante gehört und ein entsprechender Satz in der Ismaeliter-Variante verdrängt wurde.

35 Daß 37,25a zur Midianitervariante gehört, hat O. EISSFELDT (s. Anm. 2) 77 richtig gesehen, der sie zu E rechnet. Viele Literarkritiker, u.a. auch M. NOTH (s. Anm. 2) 31, sowie C. WESTERMANN (s. Anm. 16) 33, haben das nicht erkannt.

erzählen, wie die Brüder den Vater Jakob vom Verschwinden Josefs unterrichten und wie dieser darauf reagiert (37,29-35). Da sie dazu den Ärmelrock Josefs in das Blut eines geschlachteten Tiers tauchen, muß auch erzählt worden sein, wo der Ärmelrock herkommt und wie Josef in die Zisterne kommt. Darum gehören auch die Verse 37,22-24 zur Ruben-Midianiter-Version.

Nachdem der Autor dieser Erzählung die Zeit zwischen dem Menschenraub an der Zisterne durch die Midianiter und dem weiteren Geschehen in Ägypten erzählerisch überbrückt hat durch den Bericht über die Benachrichtigung des Vaters und über seine Reaktion, kann nun weiter berichtet werden, was mit Josef in Ägypten geschah. So geht die Ruben-Midianiter-Erzählung weiter in 37,36: "Die Midianiter³⁶ verkauften ihn nach Ägypten an Potifar, den Kämmerer des Pharaos, des Kommandanten der Leibwache"³⁷.

Aber auch die Juda-Ismaeliter-Variante muß etwas erzählt haben davon, wie es mit Josef in Ägypten weiterging. Einen entsprechenden Vermerk finden wir in 39,1. Dieser Vers gibt aber einige Rätsel auf. Fast alle Kommentatoren stoßen sich an der pleonastischen Bezeichnung für den Käufer Josefs. Er trägt hier gleichfalls den Namen Potifar, trägt zwei Titel, "Kämmerer des Pharaos" und "Kommandant der Leibwache" und wird außerdem unnötigerweise als "Ägypter" (*'iš mišri*) bezeichnet. Während die einen "ein Ägypter" (ohne Artikel) für ursprünglich halten und den Rest, insbesondere den Namen Potifar, für eine "Personalisierung" einer späteren Bearbeitungsschicht³⁸, sehen andere darin

-
- 36 Die "Medaniter" des MT betrachten fast alle Kommentatoren und Erforscher der Josef-Geschichte als Unachtsamkeit der Masoreten bei der Punktation. Daß man aus den alten Übersetzungen und ihrer handschriftlichen Überlieferung, die in den Versen 25, 28 und 36 die Namen zu harmonisieren versuchen, kaum auf den ursprünglichen Volksnamen in 37,36 im Originaltext schließen kann, hat M. ANBAR (s. Anm. 32) 222 mit Recht festgestellt.
- 37 Auf die genaue Bedeutung der Titel kommt es uns in unserem Zusammenhang nicht an. Zur Frage, wie weit die Titel der Josef-Geschichte ägyptischen Titeln entsprechen, vgl. J. VERGOTE 1959 (s. Anm. 4) 30-42; R. de VAUX, *Bible et Orient*, Paris 1967, 189-201. Zu den Amtstiteln im AT allgemein: T.N.D. METTINGER, *Solomonic State Officials* = CB OT 5, Lund 1971. Zu den verschiedenen Bedeutungen des hebr. *šar* vgl. jetzt U. RÜTERSWORDEN, *Die Beamten der israelitischen Königszeit* = BWANT 117, Stuttgart 1985. Zum *šar haṭṭabbāḥīm*: Y.M. GRINTZ, *Potifar - the Chief Cook*: Leš 30 (1965/66) 12-17, vgl. IZBG 14 (1967/68) 287; ders., *Potiphar - The Great Butler*, in: ders., *Mōšā'ej Dōrōt*, Tel Aviv 1969, 195-200.
- 38 So u.a. C. WESTERMANN (s. Anm. 17) 56f und D.B. REDFORD (s. Anm. 8) 135-137.

eine Glosse mit Rücksicht auf 39,2³⁹. L. RUPPERT hat richtig gesehen, daß 'iš mišri die alleinige ursprüngliche Bezeichnung für den Herrn Josefs in der Juda-Schicht ist, die RUPPERT mit J gleichsetzt⁴⁰. Offensichtlich gehört der Rest von Kap. 39 derselben Schicht an, und dort wird der Herr Josefs weder mit Namen, noch mit einem Titel, sondern nur mit "sein Herr" und "ein Ägypter" (39,2) gekennzeichnet. Dann ist der Rest von 39,1 ein Versuch zur Harmonisierung mit 37,36; nur die Ruben-Midianiter-Schicht kennt den Käufer Josefs mit Namen und Titel, nennt allerdings den Namen Potifar von 40,2 an nicht mehr⁴¹.

Wenn die Juda-Ismaeliter-Variante den Käufer des Sklaven Josef nur als "Ägypter" bezeichnet, wird die ganze folgende Erzählung vom Aufstieg Josefs zum vertrauten Hausverwalter "im Haus seines ägyptischen Herrn" (39,2), von Josefs Abenteuer mit der Frau seines Herrn und von seinem Fall und der Einlieferung in das Gefängnis, also der ganze Rest des Kapitels 39, die Fortsetzung derselben Erzählung darstellen. Josef ist hier zunächst Sklave eines vornehmen Ägypters, der weder mit Namen, noch mit einem Titel näher gekennzeichnet ist. Nach der falschen Anschuldigung durch die Frau seines Herrn wird Josef von diesem ins Staatsgefängnis eingeliefert. Der Erzähler scheint damit vorauszusetzen, daß Josef von seinem Herrn als Hausverwalter bereits freigelassen war; denn mit einem Sklaven hätte sein Herr bei der Anschuldigung wegen Ehebruchs nicht soviel Federlesens gemacht, sondern hätte einen so verbrecherischen Sklaven einfach totgeschlagen. Oder wollte der Erzähler andeuten, daß der Ägypter die Machenschaften seiner Frau durchschaut hat, sie aber nicht öffentlich bloßstellen wollte und daher den Sklaven so glimpflich behandelt⁴²? Vielleicht hat sich aber der Erzähler diesbezüglich gar keine Gedanken gemacht, sondern es kam ihm lediglich darauf an zu schildern, wie Josef ins Gefängnis und dann in Berührung mit gefangenen königlichen Beamten

39 So u.a. H. DONNER (s. Anm. 13) 45.

40 L. RUPPERT (s. Anm. 3) 41; so schon O. EISSFELDT (s. Anm. 2) 80*.

41 Die Frage, ob der Name Potifar erst späterer Tradition zu verdanken ist, um der Josef-Geschichte einen stärkeren historischen und individuellen Charakter zu geben, wie C. WESTERMANN (s. Anm. 17) 57 und D.B. REDFORD (s. Anm. 8) 135-137 annehmen, mag offen bleiben. Hier wird der Kürze halber gelegentlich Potifar genannt, um den langen Titel zu vermeiden.

42 Zu dieser Überlegung vgl. C. WESTERMANN a.a.O. 64.

kommt. Auf die Begegnung mit sozial hochgestellten Staatsgefangenen bereitet bereits 39,20bß vor: Josef kommt an den "Ort, wo die Gefangenen des Königs gefangen gehalten wurden". Die Erzählung geht dann bruchlos weiter in 40,1: Eines Tages werden in jenes Gefängnis "der Mundschenk und der Bäcker des Königs von Ägypten" eingeliefert, weil sie "sich gegen ihren Herrn, den König von Ägypten, verfehlt hatten".

Für den Vergleich mit der Ruben-Midianiter-Variante ist wichtig, daß die Juda-Ismaeliter-Erzählung nur *e i n e n* Kommandanten (*śar*) kennt, nämlich den Gefängniskommandanten (*śar bējt hassōhar*), und daß die beiden Hofleute, die ins Gefängnis eingeliefert werden, einfach "Mundschenk" und "Bäcker des Königs von Ägypten" heißen. Wenn wir diese Eigentümlichkeiten im Auge behalten, fällt die Variante sofort auf.

Wir haben die Ruben-Midianiter-Erzählung bis 37,36 verfolgt und dort erfahren, daß Josef durch die Midianiter an "Potifar, den Kämmerer des Pharaos, den Kommandanten der Leibwache (*śar haṭṭabbāhim*)"⁴³ verkauft wurde. Abgesehen von 39,1, wo der Name und die Titel des neuen Herrn Josefs einem Redaktor zu verdanken sind, der "den Ägypter" der Juda-Ismaeliter-Erzählung mit Potifar identifizieren wollte, taucht der Titel "Kommandant der Leibwache" erst wieder in 40,3f auf. Nach dem vorausgehenden Vers 2 gibt es aber jetzt zwei weitere *śarim*, das wir jetzt freilich nicht mit "Kommandant", sondern einfach mit "Ober-" wiedergeben können, nämlich den "Obermundschenk" und den "Oberbäcker", die ebenfalls als "Kämmerer" (*sāris*) wie der "Kommandant der Leibwache" bezeichnet werden. Damit soll gesagt werden, daß Potifar, der Obermundschenk und der Oberbäcker zum Hofpersonal gehören⁴⁴. Das "Haus des Kommandanten der Leibwache" ist offenbar die Kaserne der Leibwache, in die auch Untersuchungsgefangene "in Gewahrsam gegeben werden" (*ntn b^e mišmār*) können (40,2). Aus dem Jeremia-Buch wissen wir, daß auch während der Königszeit Judas Gefangene im "Wachhof" des Königspalastes in Gewahrsam gehalten wurden, wo die Gefangenen im Gegensatz zur Gefängnishaft gewisse Erleichterungen erhielten (vgl. Jer 32,2 und 37,20f mit 37,15f). Jener "Wachhof" war wohl auch der gewöhnliche Aufenthaltsort der Leibwache.

43 Zu diesem Titel s. Anm. 37.

44 Zum Titel *sāris* im Sinn von "Höfling" s. J. VERGOTE 1959 (s. Anm. 4) 40-42 und G.F. KADISH, Eunuchs in Ancient Egypt, in: FS J.A. WILSON = SAOC 35, Chicago 1969, 55-67.

Nach 40,2-23 ist Josef selbst nicht Strafgefangener, sondern einfach Sklave im Haus des Kommandanten der Leibwache und wird von seinem Herrn mit der Betreuung der beiden hochgestellten Untersuchungsgefangenen beauftragt. Für diese Annahme ist freilich wieder ein durch den Verdacht einer von einem Redaktor vorgenommenen Harmonisierung veranlaßtes Experiment notwendig: Wir streichen in 40,3 den Satzteil "ins Gefängnis, den Ort, wo Josef gefangen gehalten wurde" und in Vers 5 die Erwähnung des "Mundschenk" und des "Bäckers" ohne den Titel "Ober-", also die Wörter "der Mundschenk und der Bäcker des Königs von Ägypten, die im Gefängnis gefangen gehalten wurden". Dann ergibt sich eine in sich geschlossene und gut verständliche Darstellung vom Gewahr-sam der beiden Hofleute, die sich deutlich unterscheidet von der Darstellung der Gefangenschaft Josefs und der beiden Funktionäre im Gefängnis in 39,20-40,1. Eine kleine Schwierigkeit findet sich dann höchstens noch in 40,15. Hier beteuert Josef gegenüber dem Obermundschen, daß er "aus dem Land der Hebräer geraubt wurde", aber auch hier in Ägypten nichts verbochen habe, weswegen man ihn hätte "in das Loch (*bôr*) werfen" können. Bisher ist das Gefängnis Josefs oder das Haus Potifars, in dem sich Josef als Sklave befindet, nirgends "Loch" (*bôr*) genannt worden. Das ist nur noch einmal, nämlich in 41,14 der Fall, wo berichtet wird, daß der Sklavenstand bzw. die Kerkerhaft Josefs zu Ende geht. Bevor wir aber jenen Vers näher prüfen, wollen wir den Fortgang der Josef-Geschichte weiterverfolgen.

Von 40,6 ab verschwindet der "Gefängniskommandant" und das "Gefängnis" ganz. Es ist nur noch vom "Haus des Kommandanten der Leibwache", von diesem Kommandanten selbst und vom "Obermundschen" und "Oberbäcker" die Rede. Josef deutet den beiden königlichen Funktionären ihre Träume. Nach Gen 41,1-13 hat dann der Pharao seine Träume. Als er dafür keine Traumdeuter findet, erinnert der "Obermundschen" an Josef, der seinen und des "Oberbäckers" Traum gedeutet hat. Die Sprachstruktur ist also vollkommen einheitlich und gehört offensichtlich der Ruben-Midianiter-Variante an. Der kurze Bericht vom Ende des Sklavenloses Josefs in 41,14 paßt dazu ausgezeichnet. Josef wird hier nicht aus dem Gefängnis geholt, sondern "der Pharao schickte hin und ließ Josef rufen ... und der kam zum Pharao". Ein Sklave in einem so vornehmen Haus wie dem des "Kommandanten der Leibwache" trägt natürlich saubere und angemessene Kleidung, ist rasiert und in hygienisch einwandfreiem Zustand und kann sofort zum Pharao vorgelassen werden. Erst ein späterer Redaktor, den Bericht von

Josef im Gefängnis im Gedächtnis, meint, daß ja Josef als Strafgefangener in einem "Loch" schmutzig, unrasiert sein und zerlumpte Kleider tragen muß. Dabei denkt er wahrscheinlich an die Gefängnisse in Palästina etwa zur Perserzeit oder danach, die man mit Recht als "Löcher" bezeichnen konnte. Er vergrößert absichtlich die Bezeichnung *bējt hassōhar* = "Gefängnis" zu *bōr* in der Bedeutung "Loch", vielleicht in Anspielung an die Zisterne, in der Josef von seinen Brüdern gefangengesetzt worden war, die im Hebräischen ebenfalls als *bōr* bezeichnet wird, etwa im Sinn von "Erdloch". So hat kaum der Autor der Juda-Ismaeliter-Erzählung geschrieben, sondern 41,14cd stammt eher von einem Redaktor: "Sie holten ihn eiligst aus dem Loch, er schor sich und wechselte seine Kleider"⁴⁵. Derselbe Bearbeiter hat in 40,15 Josef sich darüber beklagen lassen, daß man ihn ohne jeden Grund "in das Loch geworfen" hat.

Damit ist nun die Erzählung von Josefs Sklavenschicksal zu Ende. Jetzt zeigt sich aber auch, daß die Juda-Ismaeliter-Variante mit 40,1 abrupt schließt und zunächst keine Fortsetzung findet. Weil aber auch hier Josef mit den beiden königlichen Funktionären, dem "Mundschenk" und dem "Bäcker" in Berührung gebracht wird, muß auch diese Erzählung einmal etwas Ähnliches berichtet haben wie die andere Variante. Doch darüber brauchen wir uns jetzt keine Gedanken zu machen, weil uns hier nur die Berichte über das Sklavenschicksal Josefs interessieren. Was wir aber jetzt noch näher zu untersuchen haben, ist der Anfang der Erzählung und die Funktion von Gen 38 innerhalb der Josef-Geschichte.

Wir wollen nicht von vorneherein die beiden Erzählungen J und E zuweisen. Deswegen lassen wir die Vorgeschichte in 37,3-17, die die Literarkritiker gewöhnlich zu J rechnen, bei Seite und fragen nur nach dem Beginn der Erzählung von 37,18 an, also angefangen mit den Ereignissen bei Dotan. Einem aufmerksamen Leser muß auffallen, daß in 37,20 die Brüder mit dem Gedanken spielen, Josef umzubringen, die Leiche "in eine der Zisternen" zu werfen und dann (wohl dem Vater gegenüber) zu behaupten, ein wildes Tier habe ihn gefressen. Die Brüder kennen also mehrere Zisternen in ihrer Umgebung, und sie erwähnen kein

45 Die Bezeichnung des Gefängnisses als "Loch" hat kaum die Beanstandung der Literarkritiker gefunden. GUNKEL in seinem Genesiskommentar seit ⁴1917 schreibt zwar den Satz vom "Loch" in 40,15 und 41,14 im Gegensatz zu dem kursiv gesetzten Genesis-Text in Normalschrift, nimmt aber keine Quellen-scheidung vor.

Ärmelkleid, das sie zur Erhärtung ihrer Behauptung in Blut tauchen wollen. Wenn wir 37,18a mit 19 und 20 verbinden, ergibt sich ein guter Erzählungsanfang: "Als sie ihn von weitem sahen, sagte einer zum anderen: 'Schaut, da kommt gerade der Träumer. Und nun, kommt, bringen wir ihn um und werfen wir ihn in eine der Zisternen, und sagen wir: Ein wildes Tier hat ihn gefressen. Dann wollen wir sehen, was aus seinen Träumen wird!'" . Daran schließt sich dann gut 25b an.

Somit bleibt für die Ruben-Midianiter-Erzählung V. 18bc als Exposition für die Erzählung von Josefs Versklavung übrig: "Bevor er noch nahe herangekommen war, verschworen sie sich gegen ihn, ihn zu töten". Dann geht es in 21 glatt weiter: "Als Ruben davon hörte, entriß er ihn ihrer Hand"⁴⁶. Nun scheint aber 21c und 22ab eine Doppelung oder zumindest unnötig redundant zu sein, so daß man dazu neigt, eines der beiden Worte Rubens zu streichen⁴⁷. Derselbe Erzähler kann aber auch absichtlich so formuliert haben, um Ruben schrittweise auf seine Brüder einwirken zu lassen: Zunächst will er möglichst rasch die Brüder von ihrem verbrecherischen Plan abbringen, wobei der Erzähler schon den Erfolg dieses Versuchs andeutet: "Als Juda davon hörte, entriß er ihn ihrer Hand und sagte: 'Nehmen wir ihm nicht das Leben!'"! Dann lenkt er das Gespräch in ruhigere Bahnen und sagt zu seinen Brüdern: "Vergießt kein Blut"! Schließlich macht er den Brüdern den Vorschlag, Josef "in die Zisterne da zu werfen" mit der Absicht, Josef zu retten und seinem Vater zurückzugeben. Dieser Vorschlag wird schließlich angenommen. Als Josef bei ihnen angekommen ist, ziehen sie ihm den Ärmelrock aus und werfen ihren Bruder in die Zisterne. Das Ausziehen des Ärmelrocks hat hier eine Funktion in der Absicht des Erzählers: Er braucht ihn später als Beweisstück für die Schutzbehauptung, ein wildes Tier habe Josef zerrissen. Nach Meinung des Erzählers war Ruben wohl mit der Demütigung Josefs durch das Ausziehen des Ärmelrocks und an einer Abreibung für den jungen Bruder einverstanden und rechnet damit, daß schließlich auch

46 Manche Literarkritiker ändern hier "Ruben" in "Juda"; vgl. O. EISSFELDT (s. Anm. 2) 77 und den textkritischen Apparat in BHK und BHS. Diese Änderung ist unbegründet. - Auch die Annahme, *wajjaṣṣilēhū* sei ein imperfectum conativum ("versuchte ihn zu retten"), wie C. WESTERMANN in seinem Gen-Kommentar annimmt (S. 24 und 32), ist kaum richtig.

47 Die Behauptung C. WESTERMANNs a.a.O. 24 und der textkritische Apparat BHK, wonach V. 22a "Da sagte Ruben zu ihnen" in LXX fehle, ist falsch. 22a fehlt aber in allen Handschriften von V; Hieronymus wollte hier den Text wohl nur glätten.

die Brüder sich damit zufrieden geben werden. Zu dem Eintauchen des Rocks in Tierblut und zu der Meldung an den Vater kommt es erst, als Rubens Plan zur Rettung Josefs scheitert.

Wenigstens kurz müssen wir noch auf die Frage zurückkommen, welche Funktion in welcher der beiden Varianten Gen 38 hat. L. RUPPERT erklärt zu diesem Kapitel kategorisch: "Die Thamargeschichte (Gen 38) hat natürlich nichts mit der Josephsgeschichte zu tun; sie ist nur aus chronologischen Gründen eingeschoben"⁴⁸. Er schreibt sie aber immerhin dem Jahwisten zu, der nach ihm auch der Autor der Juda-Ismaeliter-Schicht der Josef-Geschichte ist. Ähnlich urteilt J.E. EMERTON⁴⁹. C. WESTERMANN hält die Zuteilung an J für "nicht genügend begründet" und betrachtet dieses Stück als eine Lokaltradition aus der östlichen Schefela, die erst spät in die Jakobgeschichte eingearbeitet worden sei⁵⁰. Als eine späte Einfügung in die von ihm angenommene projudäische Überarbeitung der Ruben-Midianiter-Josef-Geschichte versteht Gen 38 E. BLUM⁵¹. Richtiger dürfte F.J. HOOGEWOND gesehen haben, daß Gen 38 durchaus im Zusammenhang der Josef-Geschichte einen Sinn ergibt, er läßt sich aber nicht auf die Quellenfrage ein⁵². Gewiß wird man annehmen dürfen, daß es sich hier um eine selbständige alte jüdische Tradition handelt. Warum sollte sie aber nicht der Autor der Juda-Ismaeliter-Version der Josef-Geschichte gekannt haben? Er hat sie unverändert übernommen, weil sie in seinem Zusammenhang eine wichtige Funktion in der Erzählung einnimmt, nämlich die eines retardierenden Elements: Er hat in 37,28 erzählt, daß die Brüder Josef an die Ismaeliter verkauft und diese ihn nach Ägypten mitgenommen haben. Bevor er nun erzählt, daß Josef in Ägypten im Haus seines Herrn zum Hausverwalter aufsteigt, wollte er

48 L. RUPPERT (s. Anm. 3) 43.

49 J.A. EMERTON, Some Problems in Genesis XXXVIII: VT 25 (1975) 338-361; ders., An Examination of a Recent Structuralist Interpretation of Genesis XXXVIII: VT 26 (1976) 79-98.

50 C. WESTERMANN (s. Anm. 17) 42f.

51 E. BLUM (s. Anm. 18) 224-227.

52 F.J. HOOGEWOND, Juda en Tamar. Een poging tot kontekstueel lezen (Gen 38), in: Verkenningen in een Stroomgebied (FS M.A. BEEK), Amsterdam 1974, 20-29. - Andere Überlegungen zu Gen 38 stellen an: J. GOLDIN, The Youngest Son or Where Does Genesis 38 belong?: JBL 96 (1977) 27-44; J.J. BURDEN, n' Prostitueert doen reg: die Juda-Tamar-verhaal: ThEv 13/1 (1980) 42-52; M. O'CALLAGHAN, The Structure and Meaning of Gen 38: Judah and Tamar: Proc. of the Ir. Bibl. Ass. 5 (1981) 72-88; G.R.H. WRIGHT, The Positioning of Genesis 38: ZAW 94 (1982) 523-529; St.A. WEST, Judah and Tamar: A Scriptural Enigma: Dor le Dor 12 (1984) 246-252.

die dafür in Frage kommende lange Zeit überbrücken durch einen Bericht darüber, was unterdessen in Josefs Heimat geschah. Dafür bot sich eben jene alte Juda-Tradition an: Juda entfernt sich jetzt für längere Zeit von seinen Brüdern und hat das Abenteuer mit Tamar. Die Erkenntnis Judas, "Sie (Tamar) ist eher im Recht als ich" (38,26), läßt in Juda einen Sinneswandel erkennen, den der Autor der Juda-Ismaeliter-Erzählung auswerten kann, um den Sinneswandel Judas in 44,18-34 begreiflicher zu machen. In 38 bahnt sich dieser Sinneswandel an, der dann in 44 seinen Höhepunkt erreicht. Hier hat wohl nicht erst ein später Redaktor, sondern der Autor der Juda-Ismaeliter-Variante der Josef-Geschichte selbst diese alte Tradition in seinen größeren Erzählungszusammenhang eingefügt. 37,28de und 39,1 in der von uns oben herausgearbeiteten Fassung sind die Inklusion, die Gen 38 einrahmen. Der Redaktor, der die beiden Fassungen der Josef-Geschichte zusammengearbeitet hat, hat in 37,36 und in der uns vorliegenden Fassung von 39,1 diese Inklusion gesehen, weil auch er merkte, daß Gen 38 in gewisser Hinsicht ein Fremdkörper in seiner Josef-Geschichte war, er aber auch die Funktion einerseits eines retardierenden Elements, andererseits die einer Vorbereitung auf Gen 44 erkannte.

Bei unserer ganzen bisherigen Untersuchung ist uns nirgends eine Spur von P begegnet. Wir können jetzt die beiden Varianten der Josef-Erzählung je in ihrem Zusammenhang im Wortlaut wiedergeben und bezeichnen sie jetzt einfach als A und B und lassen vorläufig die Zugehörigkeit zu den Pentateuchquellen J und E in der Schwebe.

III. Die beiden Josef-Erzählungen im Zusammenhang

A. Die Juda-Ismaeliter-Erzählung

37,18a Als sie ihn von ferne sahen, 19 sagten sie zueinander: "Schaut, der Träumer dort kommt. 20 Und nun, kommt, bringen wir ihn um, werfen wir ihn in eine der Zisternen, und sagen wir: 'Ein Raubtier hat ihn gefressen'; dann werden wir ja sehen, was aus seinen Träumen wird". 25b Als sie aufblickten, sahen sie: Eine Karawane von Ismaelitern kam gerade aus Gilead. Ihre Kamele waren beladen mit Tragakant, Mastix und Ladanum. Sie waren dabei, das nach Ägypten hinunter zu transportieren. 26 Da sagte Juda zu seinen Brüdern: "Was hätten wir davon, wenn wir unseren Bruder umbrächten und sein Blut zudeckten?"

27 Kommt, verkaufen wir ihn den Ismaelitern! Unsere Hand wollen wir aber nicht an ihn legen; er ist ja immerhin unser Bruder und unser Fleisch". Da hörten seine Brüder darauf 28d und verkauften Josef an die Ismaeliter für zwanzig Silberstücke, und diese brachten Josef nach Ägypten.

38,1 Um jene Zeit ging Juda von seinen Brüdern weg hinunter und wandte sich an einen Mann aus Adullam namens Hira ... (Es folgt die Juda-Tamar-Episode bis 38,30).

39,1 Josef war nach Ägypten hinunter gebracht worden, und ein Ägypter hatte ihn von den Ismaelitern gekauft, die ihn dorthin hinuntergebracht hatten.

2 Jahwe war mit Josef; er wurde ein erfolgreicher Mann, und er war im Haus seines ägyptischen Herrn. 3 Sein Herr merkte, daß Jahwe mit ihm war und daß Jahwe alles, was er unternahm, in seiner Hand gelingen ließ. 4 So fand Josef in seinen Augen Wohlwollen und durfte ihn bedienen. Er vertraute ihm sein Haus an, und alles, was ihm gehörte, gab er in seine Hand. 5 Seit er ihm sein Haus und alles, was ihm gehörte, anvertraut hatte, segnete Jahwe das Haus des Ägypters Josefs wegen, und der Segen Jahwes ruhte auf allem, was ihm gehörte, im Haus und auf dem Feld. 6 So überließ er alles, was ihm gehörte, Josefs Hand, und er kümmerte sich um nichts als nur um sein Essen. Josef aber war schön von Gestalt und sah schön aus.

7 Einige Zeit darauf warf die Frau seines Herrn ihre Augen auf Josef, und sie sagte: "Schlaf doch mit mir"! 8 Er weigerte sich aber und sagte zur Frau seines Herrn: "Schau, mein Herr kümmert sich in meiner Gegenwart um nichts im Haus, und alles, was ihm gehört, hat er in meine Hand gelegt. 9 Er ist nicht größer in diesem Haus als ich, und er hat mir in diesem Haus nichts vorenthalten als nur dich, weil du seine Frau bist. Wie könnte ich dieses große Unrecht tun und mich gegen Gott versündigen"? 10 Wenn sie auch Tag für Tag auf Josef einredete, hörte er nicht auf sie, neben ihr zu schlafen und bei ihr zu sein.

11 An einem Tag wie jeder andere kam er ins Haus, um seiner Arbeit nachzugehen, und niemand von den Leuten im Haus war dort im Haus. 12 Da packte sie ihn an seinem Gewand und sagte: "Schlaf mit mir"! Da ließ er sein Gewand in ihrer Hand zurück und floh und lief hinaus. 13 Als sie sah, daß er sein Gewand in ihrer Hand zurückgelassen hatte und nach draußen geflohen war, 14 rief sie nach den Leuten ihres Hauses und sagte zu ihnen: "Schaut nur, er hat uns einen Hebräer hergebracht, um mit uns seinen Mutwillen zu treiben. Er kam zu mir, um mit mir zu schlafen, ich aber schrie laut auf. 15 Als er hörte, wie ich

laut rief und aufschrie, da ließ er sein Gewand bei mir zurück, floh und lief nach draußen". 16 Sein Gewand ließ sie neben sich liegen, bis sein Herr in sein Haus kam. 17 Dann erzählte sie ihm die folgende Geschichte: "Der hebräische Sklave, den du uns ins Haus gebracht hast, kam zu mir, um seinen Mutwillen mit mir zu treiben. 18 Als ich aber laut aufschrie, ließ er sein Gewand neben mir zurück und floh nach draußen".

19 Als sein Herr den Bericht seiner Frau hörte, die ihm sagte: "Das und das hat mir dein Knecht angetan", wurde er zornig. 20 Josefs Herr ließ ihn ergreifen und übergab ihn dem Gefängnis, dem Ort, wo die Gefangenen des Königs gefangen gehalten wurden. So gelangte er also dorthin ins Gefängnis.

21 Jahwe aber war mit Josef, er wandte ihm Gnade zu und schenkte ihm Wohlwollen in den Augen des Gefängniskommandanten. 22 Der Gefängniskommandant vertraute Josefs Hand alle Gefangenen im Gefängnis an, und alles was dort zu tun war, mußte er tun. 23 Der Gefängniskommandant kümmerte sich um nichts mehr, was seiner Hand anvertraut war, weil Jahwe mit ihm (Josef) war und Jahwe alles, was er tat, gelingen ließ.

40,1 Nach diesen Ereignissen verfehlten sich der Mundschenk des Königs von Ägypten und sein Bäcker gegen ihren Herrn, den König von Ägypten. ... (Hier bricht die Josef-Geschichte A vorläufig ab.)

B. Die Ruben-Midianiter-Erzählung

37,18c Bevor er näher an sie herangekommen war, verschworen sich (die Brüder), ihn (Josef) zu töten. 21 Als Ruben das hörte, entriß er ihn ihrer Hand und sagte: "Rauben wir ihm nicht das Leben"! 22 Dann sagte Ruben zu ihnen: "Vergießt kein Blut! Werft ihn in die Zisterne da in der Wüste, legt aber nicht Hand an ihn!", um ihn ihrer Hand zu entreißen und ihn seinem Vater zurückzugeben. 23 Als Josef bei seinen Brüdern angekommen war, zogen sie ihm den Rock aus, den Ärmelrock, den er anhatte⁵³, 24 sie packten ihn und warfen ihn in die Zisterne; die Zisterne war aber leer, es war kein Wasser darin.

53 Es besteht kein Anlaß, "den Ärmelrock, den er anhatte" als Zusatz zu streichen, wie C. WESTERMANN (s. Anm. 17) 24 mit D.B. REDFORD vorschlägt. Daß LXX und Syr "seinen Rock" in ihrer Vorlage nicht gehabt hätten, wie BHK und BHS anzunehmen scheinen, dürfte nicht zutreffen; sie glätten nur in ihrer Übersetzung.

25 Während sie beim Essen saßen, 28 kamen midianitische Kaufleute vorbei. Sie zogen Josef aus dem Brunnen und holten ihn herauf (und nahmen ihn mit⁵⁴).

29 Als Ruben zur Zisterne zurückkehrte, sieh da: Josef war nicht drin in der Zisterne. Da zerriß er seine Kleider, 30 kehrte zu seinen Brüdern zurück und sagte: "Das Kind ist nicht mehr da! Wohin bin ich nur geraten"? 31 Da nahmen sie Josefs Rock, schlachteten einen Ziegenbock und tauchten den Rock ins Blut. 32 Dann schickten sie hin und ließen den Ärmelrock ihrem Vater überbringen⁵⁵ und sagen: "Das haben wir gefunden. Schau nach, ob es der Rock deines Sohnes ist oder nicht"! 33 Er schaute ihn an und sagte: "Der Rock meines Sohnes! Ein Raubtier hat ihn gefressen! Zerrissen, zerrissen ist Josef"! 34 Jakob zerriß seine Kleider, legte ein Sackgewand an seine Hüften und trauerte um seinen Sohn viele Tage. 35 Dann machten sich alle seine Söhne und alle seine Töchter auf, um ihn zu trösten. Er weigerte sich aber, sich trösten zu lassen, und sagte: "In Trauer will ich zu meinem Sohn in die Unterwelt hinabsteigen". Und sein Vater weinte (weiter) um ihn.

36 Die Midianiter verkauften Josef nach Ägypten an Potifar⁵⁶, den Kämmerer des Pharaos, den Kommandanten der Leibwache.

40,2 (Eines Tags) wurde der Pharaos über seine beiden Kämmerer, den Obermundschenk und den Oberbäcker, zornig. 3 Er gab sie in Gewahrsam in das Haus des Kommandanten der Leibwache. 4 Der Kommandant der Leibwache aber betraute Josef mit ihrer Bedienung. Als sie einige Tage in Gewahrsam waren, 5 hatten die beiden einen Traum. Jeder hatte in der Nacht seinen eigenen Traum, der für ihn eine besondere Bedeutung haben sollte. 6 Als am Morgen Josef zu ihnen kam und sie ansah, siehe da: Sie waren voll Mißmut. 7 Da fragte er die Kämmerer des Pharaos, die bei ihm im Haus seines Herrn in Gewahrsam waren: "Warum schaut ihr heute so böse drein"? 8 Da sagten sie zu ihm: "Wir hatten einen Traum; aber niemand ist da, der ihn deuten könnte". Da sagte Josef zu ihnen: "Ist das Traumdeuten nicht Gottes Sache? Erzählt mir doch!"

9 Da erzählte der Obermundschenk Josef seinen Traum und sagte zu ihm: "In

54 Zum Eingeklammerten vgl. Anm. 34.

55 C. WESTERMANN a.a.O. sieht in seinem textkritischen Apparat zwischen "sie schickten" und "sie brachten" einen Gegensatz, für den verschiedene Lösungsvorschläge möglich seien; vgl. auch BHK und BHS. Der Text ist aber in Ordnung. "Sie schickten und brachten" ist im Hebr. die normale Umschreibung für unser "sie ließen bringen", vgl. 41,8.14: "Der Pharaos schickte und rief" = "er ließ rufen".

56 Zu Potifar vgl. Anm. 41.

meinem Traum, schau, da war ein Weinstock vor meinen Augen. 10 Der Weinstock hatte drei Ranken. Es war, als triebe er Knospen, er kam in Blüte, und schon reiften an seinen Trauben Beeren. 11 In meiner Hand aber war der Becher des Pharaos. Ich nahm die Beeren, drückte sie in den Becher des Pharaos aus und gab den Becher dem Pharaos in die Hand". 12 Da sagte Josef zu ihm: "Das ist seine Deutung: Die drei Ranken: drei Tage sind es. 13 Noch drei Tage, da wird der Pharaos dich vorladen⁵⁷ und dich wieder in dein Amt einsetzen. Du wirst dem Pharaos seinen Becher in die Hand geben, wie es früher üblich war, als du sein Mundschenk warst. 14 Aber du wirst doch sicher an mich denken, sobald es dir gut geht, und wirst mir dann dein Wohlwollen zeigen. Dann wirst du mich beim Pharaos in Erinnerung bringen und mich aus diesem Haus herausholen. 15 Denn ich wurde aus dem Land der Hebräer geraubt".

16 Als der Oberbäcker sah, daß er eine gute Deutung gegeben hatte, da sagte er zu Josef: "Auch ich hatte einen Traum: Schau da: Auf meinem Kopf waren drei Körbe mit Feingebäck. 17 Im obersten Korb war allerlei Eßbares, was ein Bäcker herstellt. Aber Vögel fraßen es aus dem Korb auf meinem Kopf". 18 Da antwortete Josef und sagte: "Das ist seine Deutung: Die drei Körbe: drei Tage sind es. 19 Da wird der Pharaos dich vorladen und wird dich an einem Baum aufhängen, und die Vögel werden von dir das Fleisch abfressen".

20 Am dritten Tag hatte der Pharaos Geburtstag und veranstaltete für alle seine Diener ein Festmahl. Mitten unter seinen Dienern lud er den Obermundschenk und den Oberbäcker vor. 21 Den Obermundschenk setzte er wieder in sein Mundschenkamt ein, und der durfte dem Pharaos den Becher in die Hand geben, 22 den Oberbäcker aber ließ er aufhängen, wie Josef es ihnen gedeutet hatte. 23 Aber der Obermundschenk dachte nicht mehr an Josef, sondern er vergaß ihn.

41,1 Zwei Jahre danach hatte der Pharaos einen Traum: Siehe da: Er stand am Nil. 2 Aus dem Nil stiegen sieben Kühe herauf, prächtig anzusehen und gut genährt; sie weideten im Riedgras. 3 Aber schau da: Sieben andere Kühe stiegen nach ihnen aus dem Nil herauf, häßlich anzusehen und mager, und traten neben die Kühe am Ufer des Nil. 4 Da fraßen die häßlichen und mageren Kühe die prächtigen und gut genährten Kühe auf. Dann erwachte der Pharaos. 5 Er schlief wieder ein und träumte ein zweites Mal: Schau da: Sieben Ähren gingen auf einem einzigen Halm auf, prall und schön. 6 Und siehe da: Nach ihnen wuch-

57 Zu *nāsā' rō's* = "vorladen" s. C. WESTERMANN (s. Anm. 17) 75 mit Literaturangaben.

sen sieben kümmerliche, vom Ostwind ausgedörrte Ähren, 7 und die sieben kümmerlichen Ähren verschlangen die prallen und vollen Ähren. Dann erwachte der Pharao. Es war ein Traum.

8 Am Morgen war sein Geist beunruhigt. Er schickte hin und ließ alle Wahrsager und Weisen Ägyptens rufen⁵⁸, und der Pharao erzählte ihnen seine Träume, aber niemand konnte sie dem Pharao deuten. 9 Da sagte der Obermundschenk zum Pharao: "Ich muß heute meine Verfehlungen in Erinnerung bringen. 10 Der Pharao war über seine Diener zornig geworden und gab mich und den Oberbäcker in Gewahrsam ins Haus des Kommandanten der Leibwache. 11 Da hatten wir, ich und er, in ein und derselben Nacht einen Traum, einen Traum mit einer besonderen Bedeutung für jeden. 12 Mit uns war dort ein junger Hebräer, der Sklave des Kommandanten der Leibwache. Wir erzählten es ihm, und er deutete uns unsere Träume. Einem jeden gab er seine besondere Deutung. 13 Und wie er ihn uns deutete, so geschah es: Mich setzte man wieder in mein Amt ein, ihn aber hängte man auf". 14 Da schickte der Pharao hin und ließ Josef rufen⁵⁹, und so kam er zum Pharao.

IV. Nachwort

Jede der beiden Erzählungen ist in sich verständlich und schlüssig. Man wende nicht ein, daß die Variante A nichts davon berichtet, wie der Vater vom Verschwinden Josefs erfährt. Der Erzähler setzt hier einfach voraus, daß die Brüder ihre Absicht von 37,20 verwirklichen und dem Vater melden: "Ein Raubtier hat Josef gefressen". Dem Erzähler kam es vor allem darauf an zu berichten, was sich zwischen dem Verkauf Josefs und seinem Abenteuer in Ägypten im Haus seines ägyptischen Herrn zugetragen hat. Darum schiebt er die lange Erzählung von Juda und Tamar ein.

Wenn man die beiden Erzählungsvarianten auf ihre Eigentümlichkeiten untersucht, was hier nicht im einzelnen geschehen soll, dann versteht man kaum, wie H. DONNER zu der Behauptung kommt, die Unterschiede im Vokabular gäben keinen Anlaß zur Quellenscheidung. Wir finden ganz charakteristische Unterschiede. Einige seien kurz aufgezählt: 1) Die Gottesnamen. In A steht Elohim nur dann, wenn Josef zu einem Ägypter redet, sonst immer Jahwe; in B steht nur Elohim.

58 Vgl. Anm. 55.

59 Vgl. Anm. 55.

2) Der ägyptische Herr heißt in A nur "ein Ägypter", in B nur "der Kommandant der Leibwache". 3) Die beiden Hofbeamten in Haft heißen in A nur "der Mundschenk" und "der Bäcker des Königs von Ägypten"⁶⁰, in B immer "der Obermundschenk" und "der Oberbäcker". 4) Der Ort, an dem sich die beiden mit Josef befinden, ist in A "das Gefängnis", in B nur "das Haus des Kommandanten der Leibwache". 5) Einen "Gefängniskommandanten" kennt nur A. 6) A weiß von mehreren Zisternen, unter denen die Brüder auswählen können, B kennt nur "die eine da in der Wüste". Weitere charakteristische Unterschiede könnten bei genauerer Untersuchung noch aufgedeckt werden. Das Aufgezählte zusammen mit den offenkundigen Widersprüchen und Harmonisierungsversuchen lassen m.E. keinen Zweifel daran, daß wir es mit echten Erzählungsvarianten, und zwar bereits schriftlich ausformuliert, zu tun haben, die sich deutlich von einander unterscheiden, aber inhaltlich doch wieder so ähnlich sind, daß ein Redaktor keine allzugroße Mühe aufwenden mußte, sie zu einer einzigen Josef-Erzählung zusammenzuarbeiten.

Die Frage, in wie weit sich die beiden Erzählungsvarianten mit J und E decken, kann natürlich erst beantwortet werden, wenn die gesamte Josef-Geschichte ähnlich wie hier untersucht ist. Eines aber scheint mir schon jetzt festzustellen möglich zu sein: Wenn in A gesagt wird, Jahwe habe das Haus seines Herrn Josefs wegen gesegnet (39,5) und habe Josef auch im Gefängnis alles gelingen lassen, wodurch natürlich auch der Gefängniskommandant seinen Vorteil hatte, dann läßt sich die Vermutung kaum verdängen, daß dieser Erzähler unter dem Einfluß von Gen 12,3 steht und vielleicht doch mit dem Jahwisten identisch ist⁶¹.

Größere Eingriffe des Redaktors waren nur selten nötig. Sie sind festzustellen in 39,1 und 40,3 und 5. In 37,28 brauchten nur die Sätze aus A und B entsprechend hintereinander geordnet zu werden, um den Eindruck zu erwecken, die Midianiter hätten Josef an die Ismaeliter verkauft und so Zwischenhandel mit dem Sklaven getrieben. Ob die Vergrößerung der Bezeichnung "Gefängnis"

60 Ob auch der Unterschied zwischen "König von Ägypten" und "Pharao" literarkritisch belangreich ist, wäre noch durch einen Vergleich mit dem Rest der Josef-Geschichte zu überprüfen.

61 Auf die Beziehung von Gen 12,3 weist zu Recht auch hin H.-Chr. SCHMITT 1980 (s. Anm. 19) 87. Anders L. RUPPERT (s. Anm. 3) 51. Jeden Bezug zwischen Gen 12,3, das er nicht zu J rechnet, und Josef-Geschichte leugnet K. BERGE (s. Anm. 22).

durch "Loch" in 40,15 und 41,14 demselben Redaktor zuzuschreiben ist oder ob hier ein noch späterer Bearbeiter am Werk ist, kann offen bleiben. Im ganzen ist der Redaktor recht geschickt vorgegangen, aber es ist ihm nicht gelungen, eine neue Erzählung ganz aus einem Guß zu schaffen; dazu waren die Unterschiede und vor allem die Widersprüche in den beiden vorgegebenen Erzählungen doch zu sperrig.

Eine Feststellung wird man noch machen dürfen: Die beiden Erzählungen gehen auf eine gemeinsame Josef-Tradition zurück, die aber doch, wahrscheinlich in Juda und in Israel, eine unterschiedliche bereits mündliche Ausgestaltung erfahren hat. Dem Redaktor lagen sie jedoch schon in so fester literarischer Form vor, daß es ihm nicht mehr gelingen konnte, alle Unterschiede einleuchtend wegzuninterpretieren. Das wäre wahrscheinlich bei nur mündlicher Verbreitung unterschiedlicher Traditionen leichter gewesen.

Nachtrag

Nachdem dieser Beitrag bereits zum Druck abgeliefert war, erschien Anfang 1987 eine eingehende Untersuchung zur Josef-Geschichte: L. SCHMIDT, Literarische Studien zur Josephsgeschichte, in: BZAW 167, Berlin 1986, 121-297. In den von mir untersuchten Partien unterscheiden wir uns hauptsächlich darin, daß L. SCHMIDT Gen 38 außer Betracht läßt, in Kap. 37 einige Verse bzw. Verseile, die ich zu A zähle und am ehesten J zuweisen würde, zu E schlägt und andere, die ich zu B zähle, was ich als E betrachten würde, zu J schlägt. Ferner meint er, den Namen Ruben in 37,21 als eine Änderung von JE für ein ursprüngliches Juda ansehen zu dürfen, was ich für unnötig halte. In 39,1-41,14 schreibt er dem Redaktor JE etwas mehr Selbständigkeit zu als ich; sonst stimmen wir hier weitgehend überein. So mögen die Arbeiten je für sich das Gewicht der Argumente für die Quellenscheidung im Pentateuch im allgemeinen und in der Josef-Geschichte im besonderen gegenüber dem heutigen Trend zur Abwertung der Quellen verstärken und zu neuen Überlegungen hinsichtlich der literarkritischen Probleme anregen.

Heuschreckenschwarm und Prophetenintervention

Textkritische und syntaktische Erwägungen zu Am 7,2

Theodor Seidl - München

Herrn Prof. Vinzenz Hamp verdankt der Verfasser seinen ersten akademischen Unterricht im Alten Testament. Er weckte im Studienanfänger Liebe und Interesse für das Fach, half durch seine stets anschaulichen Vorlesungen manch Anfangsschwierigkeiten überwinden und machte ihn in fortgeschrittenerem Stadium mit dem Rüstzeug atl. Textkritik vertraut. Ihm seien die folgenden Ausführungen dankbar zum achtzigsten Geburtstag gewidmet.

1. Der Text

Der in Frage stehende Vers aus der ersten Vision des Amosbuches (7,1-3) hat folgenden syntaktisch gegliederten Kontext:

1 a $k\bar{o}(h) hir'a=n\bar{i} \text{ '}\dot{a}d\bar{o}^*n-a=y$ YHWH

b $w'=\text{hinni } y\bar{o}sir \text{ } \dot{g}\bar{o}^*bay \text{ } b'=t'\dot{h}illat \text{ } \acute{o}al\bar{o}t \text{ } ha=laq\check{s}$

(c $w'=\text{hinni } laq\check{s} \text{ } \acute{a}h^{\phi} \text{ } ar \text{ } gizz\bar{e} \text{ } ha=malk$)

2 a $w'=\text{hay}\bar{a}$

b $'im \text{ } kill\bar{a}$

bI $l'=\text{'ku}(w)l \text{ } 'at \text{ } \acute{o}i\check{s}b \text{ } ha=\text{'ars}$

c $wa= \text{'}\bar{o}^*mar$

dV $\text{'}\dot{a}d\bar{o}^*n-a=y$ YHWH

d $sla\dot{h} \text{ } n\bar{a}(\text{'})$

e $m\bar{i} \text{ } yaq\bar{u}m \text{ } Y^{\acute{o}}QB$

f $k\bar{i} \text{ } qa\check{t}un \text{ } hu(\text{'})$

3 a $ni\dot{h}am \text{ } YHWH \text{ } \acute{o}al \text{ } z\bar{o}(\text{'})t$

b $l\bar{o}(\text{'}) \text{ } tihy\check{a}$

c $\text{'amar \text{ } YHWH$

2. Das Problem

Die Deutung dieses ersten Visionsvorganges ist durch Unsicherheiten und Probleme in der Konstituierung des HT von V. 2 erschwert. BHS und Ausleger¹ stoßen sich vor allem an dem das Satzgefüge von V. 2 einleitenden, angeblich prospektiven "Tempusmarker"² $w' = hay\bar{a}$; er sei im Rahmen der erzählend geschilderten ersten Prophetenvision befreundlich und stoße sich mit dem präteritalen $wa = yiqtol$ von 2c; auch die Parallelvision 7,4-6 weise zu Beginn ein solches $wa = yiqtol$ (4c: $wa = t\bar{o}(')kal$) auf. Ebenfalls störend wirke in Relation zu den parataktisch gestalteten Parallelvisionen der hypotaktische Stil der Vision 1 mit einem *'im*-Satzgefüge.

Aus diesen Gründen unterbreitet BHS für Am 7,2a.b den alten, wohl auf TORREY³ zurückgehenden, von WELLHAUSEN⁴ und anderen⁵ übernommenen Emendationsvorschlag, der $w' = hay\bar{a}$ durch $wa = yih(y)$ ⁶ ersetzt und dann, um den Konsonantentext zu erhalten, eine von MT unterschiedliche Graphemtrennung vornimmt: Statt der Wortverbindung $\text{לְהַיְיבֵנוּ אִם כִּלְוָה}$ ergibt sich dann: $\text{לְהַיְיבֵנוּ אִם כִּלְוָה}$.

Das visionär erfaßte Verhalten des Heuschreckenschwarms wird damit eindeutig auf die Zeitstufe der Vergangenheit⁷ gesetzt und steht durch das Ptz. mit der in 2c eingeleiteten intervenierenden Prophetenrede im Verhältnis der Gleichzeitigkeit⁸. Die Kritiker des überlieferten HT haben mit dieser Textänderung, die immerhin auch in den Konsonantentext geringfügig eingreift, alle von ihnen empfundenen Anstößigkeiten beseitigt.

Die Frage ist freilich: Sind die Textbeanstandungen wirklich berechtigt?

- 1 Vgl. z.B. die Ausführungen von REVENTLOW (1962) 31, vor allem von WOLFF (1975) 337f. und RUDOLPH (1971) 229, der einen Inf. abs. punktiert $w' = hay\bar{o}(h)$
- 2 So die Benennung der Funktion bei BARTELMUS (1982) 208ff.218ff. RICHTER (1980) 206 bezeichnet $w' = hay\bar{a}$ als "Textdeiktikon". G-K § 112y und M § 101,6c äußern sich nur zu seiner futurischen Funktion.
- 3 TORREY (1894) 63.
- 4 WELLHAUSEN (1898) 89.
- 5 Z.B. von SELLIN (1929) 249 oder ROBINSON (1964) 96; Zusammenstellung der Autoren bei KOCH (1976) 201.
- 6 BERGSTRÄSSER II § 9b-k gibt als Begründung an: "Überlieferungsfehler", JOÜON § 119z: Verschreibung.
- 7 VANONI (1984) 115 formuliert freilich die Regel, daß in Erzählzusammenhängen $w' = hay\bar{a}$ immer Vergangenheit ausdrückt; bei Am 7,2 und Jer 3,9 ist der Texttypos ungewiß (115²¹²) 201. Doch für Am 7,2 wollen diese Ausführungen zeigen, daß $w' = hay\bar{a}$ nicht 'Tempusmarker' ist.
- 8 Von "Gleichzeitigkeit" spricht auch GESE (1981) 763.4, erstaunlicher Weise

Sind sie so gravierend, daß sie derartige Eingriffe in den HT legitimieren? Ist der überlieferte Text nicht auch im Rahmen der hebräischen Syntax erklärbar? Ist er in dieser Form dann auch sinnvoll und verstehbar im Kontextgefüge der ersten Amosvision?

2. Die Lösungsmöglichkeiten

Die folgenden Überlegungen suchen die Lösung auf der syntaktischen Ebene und gehen nicht auf das literarisch-stilistische Argument der mangelnden Parallelität mit den folgenden Visionen (7,4-6.7-9; 8,1-3) ein; die Auseinandersetzung damit kann unterbleiben, da generell die Verfasser derartiger prophetischer Texte nicht sklavisch auf eine mögliche Gattung Visionsschilderung festzulegen sind und da speziell die von den Kommentatoren erwartete Textsymmetrie nur für die 3. und 4. Vision (7,7-9 und 8,1-3) gegeben ist, weniger für die hier in Frage stehenden ersten beiden Visionen.

Syntaktisch sind nun zu erheben:

- Belege und mögliche Funktion der Fügung $w^{\text{'}}=hayā \text{'im}/kī$
- die Verbfunktionen in dieser Fügung;
- Kompatibilität und Funktion dieser Fügung an der Ausgangsstelle.

$w^{\text{'}}=hayā$ ist häufig Tempusindikator vor solchen Satzgefügen, in denen in einer 'im^9 - oder $kī^{10}$ -Protasis zukünftige Sachverhalte ausgedrückt werden, was durch die Präfixkonjugation (PK) geschieht; $kī$ und 'im können in diesen Fällen konditionale oder temporale¹¹ Konjunktion sein.

Belegt sind aber auch einige Fälle, bei denen $w^{\text{'}}=hayā$ vor einem $\text{'im}/kī$ -Satz mit Suffixkonjugation (SK) im Prädikat steht, deren Funktion nicht Prospektivität sein kann. Diese Fälle sind aus Analogie- und Vergleichsgründen zur Deutung von Am 7,2 heranzuziehen.

ohne die Textänderung von TORREY. Doch ist der von GESE beigezogene Beleg 1 Sam 1,12 als Beweis für die Deutung nicht brauchbar, da er ein Ptz. aufweist (s. Anm.17 und 19).

9 Belege für $w^{\text{'}}=hayā \text{'im}$ + PK: Ex 4,8.9; Dtn 20,11; 24,1; 28,1.15; Ri 4,20; 1 Sam 3,9; 2 Sam 11,20; 1 Kön 11,38; Jer 12,16; 17,24; Am 6,9; Sach 6,15; Rt 3,13.

10 Belege für $w^{\text{'}}=hayā kī$ + PK: Gen 12,12; 46,33; Ex 1,10; 3,21; 12,15.20; 13,5.11.14; 22,26; Lev 5,5.23; 27,21; Dtn 6,10; 8,19; 11,13.29; 15,16; 26,1; 30,1; 31,21; Jos 8,5; 22,28; Ri 12,5; 21,22; 1 Sam 10,7; 25,30; Jes 8,21; 10,12; Jer 3,16; 5,19; 15,2; 16,10; 25,28; Ez 21,12; Sach 13,3.

11 Zu 'im in temporaler Funktion s. HAL 58b; KÖNIG III § 387i. KOCH (1976) 200 macht diese Deutung für Am 7,2 geltend.

2.1 Belege

Zuerst werden die Fälle mit $w' = hayā$ 'im + SK vorgestellt:

(1) Gen 38,9

9 a $wa = yīdā^{\circ}$ 'WNN

b $kī lō(') l = \bar{o}$ $yihyā ha = zar^{\circ}$

c $w' = hayā$

d 'im $bā(')$ 'il 'išť 'ah-i=w

e $w' = siḥ[h]it$ 'arš-a(h)

f $l' = biltī nātan zar^{\circ}$ $l' = 'ah-i=w$

Der temporale 'im-Satz 9d drückt im Rahmen eines Erzählkontextes einen generellen, d.h. iterativen¹² Vorgang in der Vergangenheit aus. Die Iterativität des Vorgangs wird durch das folgende $w' = qatal$ ¹³ in 9e verdeutlicht. $w' = hayā$ in 9c hat demnach die Funktion, den generellen/iterativen Sachverhalt anzuzeigen, nicht das Tempus; dies ist durch das $wa = yiqtol$ von 9a bereits bestimmt.

(2) Num 15,24

24 a $w' = hayā$

b 'im $mi[n] = \bar{e}nē ha = \bar{e}idā ni^{\circ} ištā l' = \bar{s}^{\circ} gagā$

c $w' = \bar{e}asū kul ha = \bar{e}idā par[r] bin baqar 'ah^{\oplus} ad...$

In einem Ritualgesetz wird der Fall eines Versehens bei der Observanz der Opfertora abgehandelt. Der 'im-Satz beschreibt einen durch den Wiederholungsfall gegebenen generellen Sachverhalt, der zur angeordneten Maßnahme (24c) vorzeitig ist. $w' = hayā$ kann hier sowohl die Iteration des Vorgangs wie auch den Injunktiv von 24c indizieren.

(3) Num 21,9

9 a $wa = ya^{\circ} aš M\bar{S}H nāhaš n'ḥušt$

b $wa = yašim-i = hū^{\circ} al ha = nis$

c $w' = hayā$

d 'im $našak ha = nāhaš 'it 'iš$

e $w' = hibbit 'il nāhaš ha = n'ḥušt$

f $w' = ḥay$

12 Die Präzisierung in der Terminologie fordert VANONI (1984) 115²⁰⁹: "Generell steht hier unscharf für iterative/frequentative/durative Sachverhalte".

13 zu $w' = qatal$ in dieser Funktion s. IRSIGLER (1978) 160; (1979) 79: "frequentativ-duratives Geschehen in der Vergangenheit"; (1983) 3. Ausführlich zu $w' = qatal$ und seine Verwendung zum Ausdruck der Generalität s. VANONI (1984) 115-122.

Wieder liegt erzählender Kontext vor. Das einschlägige Satzgefüge 21c-f beschreibt das "Rezept", das Mose im Fall des wiederholten Schlangenbisses anzuwenden gedenkt. $w' = hayā$ zeigt auch hier in Entsprechung zum $w' = qatal$ in 9e die Iterativität des Vorgangs an.

(4) Dtn 21,14

14 a $w' = hayā$

b $'im lō(') ḥapaṣta b = ah$

c $w' = šillaḥt = ah l' = napš = ah$

Der allgemeine Gesetzeskontext gibt die Generalität des Sachverhaltes vor. Das $x-qatal$ im $'im$ -Satz kann die Vorzeitigkeit¹⁴ zur Maßnahme des Hauptsatzes 14c ausdrücken. Wie in Num 15,24c hat das $w' = qatal$ in 14c die Funktion des Injunktivs; somit ist auch hier $w' = hayā$ (14a) in seiner Funktion zweideutig.

(5) Ri 6,3

3 a $w' = hayā$

b $'im zara^o YSR'L$

c $w' = ^oalā MDYN w' = ^oMLQ w' = binē qadm$

d $w' = ^oalū ^oal-a(y) = w$

Eindeutig Generalität/Iterativität liegt vor in dieser Episode der Gideon-erzählung: Immer zur Zeit der Aussaat fallen die genannten Volksgruppen in Israel ein. $w' = hayā$ zeigt die Iterativität des Sachverhalts an; es korrespondiert in dieser Funktion mit dem generellen $w' = qatal$ im Hauptsatz (3c).

Nun noch vier Fälle in der Formation $w' = hayā kī + SK$

(6) 1 Sam 1,12

12 a $w' = hayā$

b $kī hirb' tā$

bI $l' = hitpallil l' = pānē YHWH$

c $w' = ^oLY šō^*mir 'it pī = ha$

Der Beleg ist für die Ausgangsstelle insofern aufschlußreich, als der im temporalen $kī$ -Satz ausgedrückte Sachverhalt (12bI: $PLL(tD)$) ebenfalls durch ein Funktionsverb¹⁵ ($RBV(H)$) in seiner Aktionsart verdeutlicht wird: Es liegt

14 Siehe IRSIGLER (1978) 161.

15 Zu Definition und Verwendung von "Funktionsverben" oder "funktionalisierten Verben" s. jetzt RICHTER (1985) 22f. und (1986) 149³⁸.

ein iterativer, besser, durativer¹⁶ Vorgang vor, der durch $w'=hayā$ angezeigt und aus dem Erzählzusammenhang hervorgehoben wird. Das Ptz. in 12c soll die Gleichzeitigkeit der Haupthandlung Elis zu Hannas Tätigkeit aussagen¹⁷.

(7) 1 Sam 17,48

48 a $w'=hayā$

b $kī\ qām\ ha=PLŠT-y$

c $wa=yilik$

d $wa=yiqrab\ l'=q'ra(')t\ DWD$

e $wa=y'mah[h]ir\ DWD$

f $wa=yaruš\ \dots\ l'=q'ra(')t\ ha=PLŠT-y$

Dieser Beleg reiht in drei temporalen Vordersätzen (48b.c.d) durative Einzelhandlungen, nämlich Bewegungsvorgänge Goliats aneinander (Erheben, Gehen, Sich-Nähern), die die Voraussetzung für den Aufbruch Davids (Hauptsatz 48e.f) und die Konfrontation im Duell bilden. Das einleitende $w'=hayā$ bezieht sich hier wohl eindeutig auf diese durativen Vorgänge in der dreifachen Protasis und nicht auf die Aussagen der Apodosis, die durch $wa=yiqtol$ ausgedrückt sind. Für die Ausgangsstelle ist zusätzlich bedeutsam, daß der Nachsatz eines solchen $w'=hayā$ 'im/ $kī$ -Gefüges auch mit $wa=yiqtol$ fortfahren kann, wobei eine Iterativität bzw. Duration seiner Aktionsart durch die Parallelität in der Semantik der Verben ($MHR(D)$ und $Rūš$) ebenfalls anzunehmen ist¹⁸.

(8) Jes 16,12

12 a $w'=hayā$

b $kī\ nir'ā$

c $kī\ nil'ā\ MW'B\ 'al\ ha=bamā$

d $w'=bā(')\ 'il\ miqdaš=ō$

dI $l'=hitpallil$

e $w'=lō(')\ yūkal$

16 KBL 870a definiert $RBY(H)$ + Inf.: "etwas reichlich oder anhaltend tun".

17 Gegen GESEs (1981) 76³ Analyse der Stelle ist zu sagen: Nicht die Abfolge $w'=hayā$ + $kī$ + SK + $wa=yiqtol$ (wo ist ein solches in 1 Sam 1,12?) drückt die Gleichzeitigkeit der Handlungen Elis und Hannas aus, sondern das Ptz. im Hauptsatz.

18 IRSIGLER (1978) 160 und (1983) 1 zieht für bestimmte Fälle eine Generalität von $wa=yiqtol$ in Betracht.

Dieser Fall divergiert von den bisherigen insofern, als der Hauptsatz (12e) ankündigend ist (*x-yiqtol*), und das einleitende *w'=hayā* dadurch motiviert sein kann. Doch die SK in den temporalen Vordersätzen (12b-d) zeigt wieder die Iteration der Bewegungen und Handlungen Moabs an; darin konvergiert auch dieser Beleg mit den vorausgehenden.

(9) 1 Chr 17,11

11 a *w'=hayā*

b *kī mali'ū yame=ka*

bI *l'=likt °im 'ābō^ϕt-ē=ka*

c *w'=haqimōtī 'at zar°-i=ka 'ah^ϕar-ē=ka*

Weniger einschlägig ist dieser letzte Beleg. Wie in (8) stellt der Hauptsatz eine Ankündigung in einer Rede dar; das *w'=hayā* erklärt sich wohl von daher; denn die SK im *kī*-Satz (11b) dürfte wegen der Vorzeitigkeit des ausgedrückten Zustandes zur Hauptsatzaussage gewählt sein und nicht aus Gründen des Sachverhalts oder der Aktionsart (*ML'* ist Zustandsverb!).

2.2 Ergebnis

Für die Beurteilung der Ausgangsstelle und ihres *w'=hayā-'im*-Gefüges kann aus den kurz vorgestellten Parallelbelegen nun gefolgert werden:

1) Eine Textänderung, wie sie BHS und Ausleger vorschlagen, erscheint unnötig¹⁹. Die Folge *w'=hayā 'im* + SK ist belegt, also möglich; sie ist auch funktional deutbar, also sinnvoll.

2) Am 7,2a.b und sein Satzgefüge kann entsprechend der Funktionen seiner Elemente so erklärt werden:

- *w'=hayā* indiziert hier kein Tempus, sondern einen durativen oder iterativ/frequentativen Verlauf des genannten Sachverhalts (Aktionsart²⁰); die Zeit-

19 Auch GESE (1981) 76f. hält eine Textänderung für nicht notwendig. Freilich gibt er für seine Deutung, *w'=hayā 'im* + SK drücke Gleichzeitigkeit aus, keine brauchbaren Belege an. Aus inhaltlichen Gründen ist VAN LEEUWEN (1977) 104f. für die Beibehaltung des MT: Es handle sich um ein nicht reales Visionsgeschehen; daher könne das Gefüge mit *w'=hayā* als vergangen interpretiert werden, und trotzdem das Eingreifen und die Interzession des Propheten noch sinnvoll erscheinen. Doch ob *w'=hayā 'im* + SK per se schon Vergangenheit ausdrückt? Siehe freilich dazu die Regel von VANONI (1984) 115.

20 Nach der Definition von BUSSMANN (1983) 16a: "Semantisch-grammatische Kategorie des Verbs, durch die die Verlaufsweise eines Vorgangs nach zeitlichen und/oder inhaltlichen Aspekten differenziert wird".

ebene "Vergangenheit" wird für den Vorgang durch 2c (*wa=yiqtol*) festgelegt.

- 'im ist hier temporale Konjunktion.
- Die SK im 'im-Satz hat entweder wie in den Fällen (1) (3) (5) die Funktion der Iteration ("immer, wenn ..." mit voluntativem Modus) oder wie in den Fällen (6) (7) die der Duration ("solange als...").
- Die Semantik des Funktionsverbs *KLY(D)* macht für die Aktion des Heuschreckenschwarms ("Fressen") die Funktion der Duration wahrscheinlicher.
- Nimmt man einen iterativ/frequentativen Vorgang an ("so oft, immer wenn"), muß auch der Nachsatz in seiner Aktionsart so gedeutet werden (vgl. Beleg (7)).

Das hieße konkret für die Interpretation des Visionsvorganges: Der intervenierende Fürbittruf des Propheten (2d-f) hat sich entsprechend des mehrmaligen Versuchs des Heuschreckenschwarms, das Land völlig kahl zu fressen, ebenfalls wiederholt: "So oft er ganz auffressen wollte, rief ich ..."; oder bei Duration des Vorgangs: "Während er vollständig auffraß, rief ich...".

- Analog zu dieser Deutung schlage ich vor, auch das *w'=qatal* in 7,4d (*w'='akālā*) so wiederzugeben²¹. Auf diese Weise wird am besten der Wechsel der Konjugationsarten *wa=yiqtol* (4c) - *w'=qatal* (4d) bei identischem Verblexem (*'KL*) motiviert: "Das Feuer hatte *t'hōm rabba* gefressen; so oft es sich daran machte, das Land zu fressen, rief ich ..."; oder: "während es das Land fraß, rief ich ...".
- Die inkohative Wiedergabe von 7,2a.b in manchen Übersetzungen²² wird durch die aufgeführten Parallelbelege nicht gestützt.

3. Methodische Folgerungen

1) In der Textkritik steht vor einer den Konsonantentext verändernden Konjekture die Prüfung der Grammatikalität und der syntaktischen Akzeptanz des überlieferten Textes²³. Der HT darf erst geändert werden, wenn alle Möglichkeiten des hebräischen Lexikons und der hebräischen Grammatik zur Klärung des vor-

21 Konsequenter parallel übersetzt HAMP (1969) die *w'=qatal*-Formen von 7,2 und 4 inkohativ; inkonsequenter dagegen die "Einheitsübersetzung" (1980): 7,2: inkohativ, 7,4: voluntativ (also modal!); so auch RUDOLPH (1971) 223.

22 Z.B. WEISER (1979) 180 oder die "Einheitsübersetzung" (1980): "Sie machten sich daran, alles Grün im Land zu vertilgen".

23 Von HAMP (1972) 115-120 exemplarisch vorgeführt in seiner Textkritik zur problematischen Stelle Ps 8,2b.3.

liegenden Textes erschöpft sind.

2) $w' = hayā$ zur Eröffnung eines Satzgefüges ist nicht nur Tempusmarker, sondern fungiert auch als Indikator für Sachverhalte und Aktionsart²⁴.

3) Die Fügung $w' = hayā$ 'im + SK, deren Belege im AT hier zusammengestellt wurden, bezeichnet regelhaft generelle Sachverhalte in der Vergangenheit in iterativ/frequenter oder durativer Aktionsart.

Literaturverzeichnis

- BARTELMUS, R., *HYH*. Bedeutung und Funktion eines hebräischen "Allerweltswortes" ATSAT 17, St. Ottilien 1982.
- BERGSTRÄSSER, G., *Hebräische Grammatik*, Leipzig 1918 (Nachdruck 1962).
- BAUMGARTNER, W., *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament (HAL)*, Leiden 1967ff.
- BUSSMANN, H., *Lexikon der Sprachwissenschaft*, Stuttgart 1983.
- GESE, H., *Komposition bei Amos*, VT-S 32 (1981) 74-95.
- GESENIUS, W., - KAUTZSCH, E., *Hebräische Grammatik*, Leipzig 281909 (G-K) (Nachdruck 1962).
- HAMP, V., u.a., *Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach den Grundtexten übersetzt*, Aschaffenburg 191969.
- Ps 8,2b.3, BZ NF 16 (1972) 115-120.
- IRSIGLER, H., *Einführung in das Biblische Hebräisch I*, ATSAT 9/1, St. Ottilien 1978.
- *Einführung in das Biblische Hebräisch II*, ATSAT 9/2, St. Ottilien 1979.
- *Zusammenfassung der Verbfunktionen ausgehend von den Konjugationsmorphemen*, Manuskriptdruck für den Hebräischunterricht, München 1983, 1-4.
- JOÜON, P., *Grammaire de l' Hébreu Biblique*, Rom 1923.
- KOCH, K. und Mitarb., *Amos untersucht mit den Mitteln struktureller Formgeschichte*, AOAT 30, Neukirchen 1976.
- KÖHLER, L., - BAUMGARTNER, W., *Lexicon in Veteris Testamenti Libros (KBL)*, Leiden 21958.
- KÖNIG, F.E., *Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache* Band III. Zweite Hälfte 2. Teil Leipzig 1897 (Nachdruck 1979).
- LEEUWEN, C., van, *Quelques Problèmes de Traduction dans les Visions d'Amos* Chapitre 7: FS A.R. HULST, Nijkerk 1977, 103-112.
- MEYER, R., *Hebräische Grammatik III. Satzlehre*, Berlin 31972.
- REVENTLOW, H.G., *Das Amt des Propheten bei Amos*, FRLANT 80, Göttingen 1962.

24 Zu dieser Differenzierung vgl. RICHTER (1980) 206: " $w' = hayā$ weist auf Zukünftiges oder meint generelle Vgh". VANONI (1984) 115²¹² kommt zum gleichen Ergebnis wie oben und formuliert: $w' = hayā$ kann "als Aspekt- und als Tempus-Marke betrachtet werden". Er beobachtet eine strenge Opposition in der Verwendung von $w' = hayā$: In Handlungssätzen zeige es Vergangenheit, in Redesätzen Zukunft/generellen Sachverhalt an. In Am 7,2 - von VANONI mit Jer 3,9 als "Ausnahme" angeführt - dürfte "Erzählgrammatik" wirksam werden; die Visionstexte in Am sind "erzählende Rede". Doch kann hier über VANONIS Regel hinaus nicht auch die Aktionsart im Vordergrund stehen und die Wahl von $w' = hayā$ primär motiviert haben?

- RICHTER, W., Grundlagen einer althebräischen Grammatik. III. Der Satz, ATSAT 13, St. Ottilien 1980.
- Untersuchungen zur Valenz althebräischer Verben. 1. 'RK, ATSAT 23, St. Ottilien 1985.
- Untersuchungen zur Valenz althebräischer Verben. 2. GBH, 'MQ, QSR II, ATSAT 25, St. Ottilien 1986.
- ROBINSON, T.H., Die Zwölf Kleinen Propheten, HAT 14, Tübingen ³1964, 70ff.
- RUDOLPH, W., Joel, Amos, Obadja, Jona, KAT 13/2, 1972, 91ff.
- SELLIN, E., Das Zwölfprophetenbuch, KAT 12/1, Leipzig 1929.
- TORREY, C.C., On the Text of Am 5,26; 6,1.2; 7,2, JBL 13 (1894) 61-63.
- VANONI, G., Literarkritik und Grammatik. Untersuchung der Wiederholungen und Spannungen in 1 Kön 11-12, ATSAT 21, St. Ottilien 1984.
- WEISER, A., Das Buch der Zwölf Kleinen Propheten, ATD 24, Göttingen ⁷1979, 127ff.
- WELLHAUSEN, J., Die kleinen Propheten. Übersetzt und erklärt, Berlin ³1898 (Nachdruck 1963), 65ff.
- WOLFF, H.W., Dodekapropheten 2, BK 14/2, Neukirchen ²1975, 105ff.

BN 37 (1987)

Exegetische Veröffentlichungen von Prof. Dr. Vinzenz Hamp

Zusammengestellt von Josef Scharbert

I. Herausgeber:

MADER, E., Mamre, 2 Bde. Freiburg i.Br. 1957.

Biblische Zeitschrift, Neue Folge 1 - 20, 1957 - 1976 (zusammen mit R. SCHNACKENBURG).

Studien zum Alten und Neuen Testament, München 1960 - 1974 (zusammen mit J. SCHMID/R. SCHNACKENBURG).

II. Verantwortliche Mitarbeit:

Leiter der Sektion III. Altes Testament, Biblische Archäologie und Judaica auf dem 24. Orientalistenkongreß München, 28. August bis 4. September 1957, vgl. die Akten des Kongresses, hrsg. von H. FRANKE, Wiesbaden 1959, 188-213 (HAMP hielt bei der konstituierenden Sitzung der Sektion die Begrüßungsansprache in formvollendetem Latein).

Fachleiter Altes Testament im Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i.Br. 1957 - 1965.

Mitglied des Arbeitsausschusses und Leiter der Arbeitsgruppe Altes Testament bei der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift 1963 - 1975.

Mitarbeit an der Nova Vulgata.

III. Bücher:

Der Begriff "Wort" in den aramäischen Bibelübersetzungen. Ein exegetischer Beitrag zur Hypostasen-Frage und zur Geschichte der Logos-Spekulationen, München 1938 (Dissertation).

Die Anleihen der Septuaginta-Übersetzer beim aramäischen Wortschatz, Habil.-Schrift, München 1946 (nur maschinenschriftlich).

Das Buch der Sprüche (Echter-Bibel), Würzburg 1949, ²1959.

Das Buch Baruch (Echter-Bibel), Würzburg 1950, ²1958.

Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus (Echter-Bibel), München 1950, ²1959.

Das Alte Testament nach den Grundtexten übersetzt und herausgegeben, zusammen mit M. STENZEL (seit 1958 allein verantwortlich), Aschaffenburg 1955, seither zahlreiche Auflagen und Ausgaben.

Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach den Grundtexten übersetzt und herausgegeben, zusammen mit M. STENZEL (bis 1958) und J. KÜRZINGER, Aschaffenburg 1956, seither zahlreiche Auflagen und Ausgaben = Pattloch-Bibel.

Jeremia. Probedruck der Einheitsübersetzung, Stuttgart 1971.

Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Alte Testament. Probedruck Stuttgart 1974 (hauptverantwortlicher Exeget für diese Ausgabe).

IV. Beiträge zu Zeitschriften und Sammelwerken:

Geheimrat GOETTSBERGER zum 80. Geburtstag: ThRev 44 (1948) 177.

Zukunft und Jenseits im Buche Sirach, in: FS F. NÖTSCHER, BBB 1, Bonn 1950, 86-97.

Der Neue Bund mit Israel: BiKi 1950, 13-26.

Die Verwechslung von "Wort" und "Pest" im Alten Testament: MThZ 2 (1951) 373-376.

Der alttestamentliche Hintergrund des Magnifikat: BiKi 1952, 17-23.

Zur Textkritik am Hohenlied: BZ NF 1 (1957) 197-214.

Neuere Theologien des Alten Testaments: BZ 2 (1958) 303-313.

Meinrad STENZEL (+ 6. Febr. 1958): BZ 2 (1958) 301f.

Professor Johann GOETTSBERGER +: BZ 3 (1959) 1f (mit Foto).

Monotheismus im Alten Testament, in: Sacra Pagina I = BETHL XII/XIII, Gembloux 1959, 516-521.

Melchisedech als Typus, in: Pro Mundi Vita (FS Eucharistischer Weltkongreß München 1960), München 1960, 7-20.

Dritter Internationaler Alttestamentler-Kongreß in Oxford: BZ 4 (1960) 131f.

Die Wurzel *šāmach* im Alten Testament: WZ(H) 10 (1961) 1333f.

Die zwei ersten Verse der Bibel, in: Lex Tua veritas (FS H. JUNKER), Trier 1961, 113-126.

Genus litterarium in Wunderberichten: FS A. FERNÁNDEZ = EE 34 (1961) 361-366.

Paradies und Tod, in: FS J. SCHMID, Regensburg 1963, 100-109, auch in: ThJb(L) 1966, 365-375.

60 Jahre Päpstliche Bibelkommission: BZ 7 (1963) 152f.

Das Werden der pentateuchischen Überlieferung, in: K. SCHUBERT (Hrsg.), *Bibel und zeitgemäßer Glaube*, I, Klosterneuburg 1965, 11-41.

Geschichtsschreibung im Alten Testament, in: C. BAUER - L. BOEHM - M. MÜLLER (Hrsg.), *Speculum historiale*, Freiburg i.Br. 1966, 134-142.

Professor Friedrich NÖTSCHER +: BZ 10 (1966) 317f.

Gottesdienst in Israel in vorstaatlicher Zeit; BiLi 44 (1971) 225-236.

Ps 8,2b.3: BZ 16 (1972) 115-120.

"Der Herr gibt es den Seinen im Schlaf" (Ps 127,2d), in: FS J. ZIEGLER = FzB 2, Würzburg 1972, 271-279.

Die biblischen Eigennamen in den liturgischen Lesungen: KIBl 52 (1972) 156.

Griechische Werke (zur Exegese): BZ 16 (1972) 284-286.

Ps 110,4b und die Septuaginta, in: J. GNILKA (Hrsg.), *Neues Testament und Kirche* (FS R. SCHNACKENBURG), Freiburg i.Br. 1974, 519-529.

HANEBERG als Orientalist und Exeget: SMGB 87 (1976) 45-96.

Zahlreiche Rezensionen in BZ, ThRev, ZDMG u.a.

V. Lexikon-Artikel:

Lexikon für Theologie und Kirche: 102 Artikel.

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament: I: *epes 389-391; *eš/'iššeh 457-463; bākāh 638-643; bārar 841-845; II: gānab 41-47; dīn 200-207; ḥīdāh 870-874; ḥ^alāšajim 1008-1011; III: ḥāšēr 140-149; ḥāraš 234-238; ṭābah 302-306.

VI. Zur Person:

J. SCHREINER - R. SCHNACKENBURG, Herrn Prof. Dr. Vinzenz HAMP zum 70. Geburtstag: BZ 21 (1977) 161f.

F.J. STENDEBACH, Prof. Vinzenz HAMP 70 Jahre: BiKi 32 (1977) 51.

Kürschners Deutscher Gelehrten-Kalender, Berlin, seit ⁷1950, ¹⁴1983, 1437.

Jahresbibliographie der Universität München, Bd. 1, München 1970, 27; 2, 1972, 19; 3, 1972, 21; 4, 1973, 19; 15, 1987, 1567.

