

Heft



BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 97

München 1999

70

Hinweise der Redaktion:

Zur Veröffentlichung gelangen in erster Linie NOTIZEN, die nach Möglichkeit nicht mehr als 7 Textseiten umfassen sollen. Für ABHANDLUNGEN, die vor allem die exegetische Grundlagendiskussion betreffen, ist ein angemessener Platz reserviert.

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.
Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.
Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

Preis des Heftes im Abonnement: DM 7.-- (zuzüglich Versandkosten)
(Auslagenersatz)

Zahlungen bitte an: Biblische Notizen - Prof.Dr.Dr.M.Görg
Dresdner Bank - München-Moosach
Kt.-Nr.: 85 870 203 00
BLZ: 700 800 00

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

Biblische Notizen
Redaktion
Institut für Biblische Exegese - AT
Geschwister-Scholl-Pl. 1
80539 München

ISSN 0178-2967

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 97

München 1999

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Manfred Görg

Redaktion: Dr. Augustin R. Müller

Druck: Druckerei u. Verlag K. Urlaub GmbH, Bamberg

Inhalt

Notizen

H. Ausloos	The risks of rash textual criticism illustrated on the basis of the <i>Numeruswechsel</i> in Exod 23,20-33	5
B. Becking	The seal of Baalisha, King of the Ammonites Some Remarks	13
M. Dijkstra	Azaryaw, the great princess	18
M. Görg	„Tachpanhes“ - eine prominente jüdische Adresse in Ägypten	24
E.A. Knauf	Supplementa Ismaelitica 19: Zur Ethnolinguistik des Tell el-Mazār	31
H.-G. von Mutius	Die bisher ignorierte hebräische Textvorlage des Fragmententargums zu Genesis 1,30	35
A. Vonach	Der Ton macht die Musik Vorgaben und Normen der Exegese bei Hieronymus und in der rabbinischen Tradition	37

Abhandlungen

E. Jügel		
H.-D. Neef	Ehud als Linkshänder Exegetische und medizinische Anmerkungen zu Ri 3,15	45
A. Schmitt	Zum literarischen und theologischen Profil von Ps 121	55
B. Weber	„In Salem wurde sein Versteck ...“ Psalm 76 im Lichte literarischer und historischer Kontexte neu gelesen	85

The risks of rash textual criticism illustrated on the basis of the *Numeruswechsel* in Exod 23, 20-33

Hans Ausloos, Leuven

Before starting the literary-critical study of a biblical pericope one has to realise that the Massoretic form of the Hebrew bible is not the only form in which the text is handed over. In this respect, literary criticism necessarily presupposes textual criticism, since it is one of the tasks of textual criticism to judge which of the variant readings is the most original one. Although the importance of textual criticism is generally affirmed, a profound study of the material text of a pericope, within the scope of a literary-critical investigation, is rather rare. Usually, the Massoretic text is taken for granted. The other textual witnesses, such as the Septuagint (LXX), the Samaritan Pentateuch (SamP) or the manuscripts from the Dead Sea are left out, unless they are useful to support the proposed historical-critical theory.

Taking the epilogue of the "Book of the Covenant" (Exod 23,20-33) as a test case, the present article will first illustrate the aforementioned defective application of textual criticism. In this pericope, the well-known *Numeruswechsel* is repeatedly used as a criterion to reconstruct the growth of this passage. This reconstruction, however, is often founded on a deficient application of LXX¹. Secondly, the importance of a thorough text-critical analysis of the *Numeruswechsel* in Exod 23,20-33, in order to use these text-critical data in an adequate way, will be demonstrated.

I. A deficient use of textual criticism. The case of the *Numeruswechsel*

Since the 18th century, scholars have paid special attention to the question of the *Numeruswechsel* between the second person singular and the second person plural in the book of Deuteronomy. In this respect, authors like C.F. Houbigant, A. Knobel, J.W. Colenso, F.W.J. Schroeder, S.R. Driver, A. Dillmann, F. Montet, E. König and S. Oetli are worth mentioning².

¹ SamP generally follows MT, whereas 4QpaleoExod^m is too fragmentary to be useful. An exhaustive text-critical investigation into these texts can be found in H. Ausloos, *Deuteronomi(sti)sche elementen in Genesis-Numeri. Een onderzoek naar criteria voor identificatie op basis van een literaire analyse van de epiloog van het "Verbondboek" (Exodus 23,20-33)*, Doctoral dissertation Faculteit Godgeleerdheid K.U.Leuven, Leuven 1996, esp. 307-358. This Doctoral dissertation was prepared under the supervision of Prof. Dr. M. Vervenne and was funded by the Fund for Scientific Research – Flanders (Belgium) (F.W.O.).

² C.F. Houbigant, *Notae criticae in universos Veteris Testamenti libros*, Tomus 1, Frankfurt, 1777; A. Knobel, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua erklärt nebst einer Kritik des Pentateuch und Josua* (KEHAT), Leipzig 1861; J.W. Colenso, *The Pentateuch and the Book of Joshua Critically Examined*, Part 3, London 1863; F.W.J. Schroeder, *Das Deuteronomium oder das fünfte Buch Mose theologisch-homiletisch bearbeitet* (Theologisch-homiletisches Bibelwerk des Alten Testaments 3), Bielefeld 1866; S.R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (ICC), Edin-

The impulse to systematically research this problem was given by W. Staerk en C. Steuernagel³. Both scholars considered the *Numeruswechsel* as a criterion that could be used in reconstructing the genesis of the book of Deuteronomy. However, shortly after the publication of the studies of Staerk en Steuernagel, A. Bertholet reacted against the application of the *Numeruswechsel* as a literary-historical criterion⁴.

In 20th century research, the *Numeruswechsel* became one of the most important points of interest in the study of the book of Deuteronomy⁵. In this respect, two tendencies can be seen⁶. Recently, R. Achenbach, for example, used the *Numeruswechsel* as an indication in favour of the composite character of Deut 5–11⁷. M. Weinfeld, on the other hand, claimed that the *Numeruswechsel* cannot be used as a literary-historical argument⁸. He considers the

burgh 1895; A. Dillmann, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua* (KEHAT), Leipzig ²1886; F. Montet, *Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque. Étude critique et exégétique sous forme d'introduction et de commentaire du Deutéronome considéré dans ses rapports avec les quatre premiers livres du Pentateuque et Josué. Thèse présentée à la Faculté de Théologie Protestante de Paris pour obtenir le Grade de Docteur en Théologie*, Paris 1891; E. König, *Einleitung in das Alte Testament*, Bonn 1893; S. Oettli, *Das Deuteronomium und die Bücher Josua und Richter* (Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments sowie zu den Apokryphen), München 1893. An exhaustive survey concerning the research done into the *Numeruswechsel* in Deuteronomy can be found in C. Begg, *Contributions to the Elucidation of the Composition of Deuteronomy with Special Attention to the Significance of the Numeruswechsel*, Doctoral dissertation Faculty of Theology K.U.Leuven, Leuven 1978, esp. 7-1094. See also Id., "The Significance of the Numeruswechsel in Deuteronomy. The 'Pre-History' of the Question", *ETL* 55 (1979), 116-124.

³ W. Staerk, *Das Deuteronomium. Sein Inhalt und seine literarische Form. Eine kritische Studie*, Leipzig 1894; C. Steuernagel, *Der Rahmen des Deuteronomiums. Literarische Untersuchungen über seine Zusammensetzung und Entstehung*, Halle a.S. 1894. A detailed analysis of these works can be found in C. Begg, "1994: A Significant Anniversary in the History of Deuteronomy Research", in F. García Martínez et al. (eds.), *Studies in Deuteronomy*. FS C.J. Labuschagne (SVT 53), Leiden - New York - Köln 1994, 1-11.

⁴ A. Bertholet, *Deuteronomium* (KHCAT 5), Freiburg im Breisgau - Leipzig - Tübingen 1899. Cf. Begg, *Contributions* (n. 2), 327-359.

⁵ See Begg, *Contributions* (n. 2), 271-1094.

⁶ Cf. Id., "Anniversary" (n. 3), 11: "Over against the use of the *Numeruswechsel* as a key for reconstructing the formation-history of Deuteronomy as first systematically applied by Staerk and Steuernagel stands the understanding of the phenomenon as a rhetorical device of a single author."

⁷ *Israel zwischen Verheissung und Gebot. Literarkritische Untersuchungen zu Deuteronomium 5–11* (EurHS 422), Frankfurt am Main - Bern - New York - Paris 1991. The *Numeruswechsel* was given special attention by G. Minette de Tillesse, "Sections 'tu' et sections 'vous' dans le Deutéronome", *VT* 12 (1962), 29-87 in order to distinguish between different layers in the book of Deuteronomy.

⁸ *Deuteronomy 1–11. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 5), New York, 1991, 15: "Not all of the interchanges of second-person singular and plural in Deuteronomy can be explained on literary-critical grounds. The change may simply be a didactic device to impress the individual or collective listener, or it may reflect the urge for literary variation (...). Certain changes in stylistic addresses can be explained by the supposition that an expression is being quoted (...). Shifts from singular to plural and vice versa come often in order to heighten the tension (...). Even in places wherein the distinction between singular and plural forms of address seems to indicate layers, like the repetition in chap. 12 (...), there are still interchanges that cannot be explained by the literary-critical criterion. (...) In sum, although in some cases the interchange of singular and plural address may indi-

Numeruswechsel as a stylistic quality of an individual author. C.T. Begg emphasises the ambiguity of the *Numeruswechsel*. On the one hand, it is not right to designate that every *Numeruswechsel* is an indication for the stratification of a text. On the other hand, Begg states that it is improper to consider the *Numeruswechsel* automatically as a stylistic feature⁹.

The question of the *Numeruswechsel* in Deuteronomy is also important concerning the study of other texts, which are related to this Old Testament book. In this respect, reference can be made to Exod 23,20-33, a pericope that has been continuously associated with a so-called Deuteronom(ist)ic reworking of Genesis-Numbers¹⁰. In order to find a solution to the frequent *Numeruswechsel* in Exod 23,20-33, and to reconstruct the genesis of this text, scholars often made use of the old textual witnesses, especially LXX. The studies of A. Dillmann and J.P. Floss are classic examples of this methodology¹¹.

In his commentary on the book of Exodus, Dillmann tries to sort out the *Numeruswechsel* in MT Exod 23,25b¹². In this verse, YHWH is suddenly mentioned in the third person (ברך). In the surrounding verses, however, YHWH is speaking in the first person. According to Dillmann, this *Numeruswechsel* is due to a corrupted Hebrew text. To “reconstruct” the lost original version, he makes use of the Septuagint. In v. 25b, LXX reads εὐλογήσω (first person). As a result, the replaced ברכי (v. 25b) becomes an integrated part of Exod 23,25bff by conjecture. Exod 23,22-25a, on the other hand, is seen as a redactional insertion in Exod 23,20-22.25bff, *i.a.* since the term מלאכי in MT Exod 23,23 does not correspond with the undefined מלאך (v. 20)¹³. Concerning this irregularity, however, Dillmann does not use LXX to “reconstruct” the “original” Hebrew text of v. 20 as מלאכי, although in vv. 20.23 LXX reads ὁ/τὸν ἄγγελός/ν μου¹⁴.

cate the existence of different layers, in general the interchange reflects stylistic variations introduced by the same author.”

⁹ “We wish to emphasize that there is no *one* explanation for the *NW* in Deuteronomy and elsewhere. The temptation to systematize, the compulsion to try to explain all the instances of the feature in ‘stylistic’ or ‘literary critical’ or other terms is very great, but it must, if justice is to be done to the text itself, be controlled by an approach which is willing to accept different solutions in different cases.” (Begg, *Contributions* (n. 2), 1219).

¹⁰ Cf. Ausloos, *Deuteronomi(sti)sche elementen* (n. 1), 167-306. See also Id., “Deuteronomi(sti)c Elements in Exod 23,20-33. Some Methodological Remarks”, in M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETL 126), Leuven 1996, 481-500, esp. 481-489; Id., “Les extrêmes se touchent... Proto-Deuteronomique and Simili-Deuteronomistic Elements in Genesis-Numbers”, in M. Vervenne – J. Lust (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*. FS. C.H.W. Brekelmans (BETL 133), Leuven 1997, 342-366.

¹¹ A. Dillmann – A. Knobel, *Die Bücher Exodus und Leviticus* (KEHAT 12), Leipzig² 1880; J.P. Floss, *Jahwe dienen – Göttern dienen. Terminologische, literarische und semantische Untersuchung einer theologischen Aussage zum Gottesverhältnis im Alten Testament* (BBB 45), Bonn 1975.

¹² *Exodus* (n 11), 252.

¹³ *Ibid.*, 251.

¹⁴ מלאכי des Sam. der LXX und Vulg. beruht auf Gleichmacherei mit V. 23” (*Ibid.*).

In a similar way, Floss uses LXX in order to reconstruct the composition history of Exod 23,20-33¹⁵. According to Floss, Ex 23,23c (הַכּוֹחֲדִים) originally belongs together with vv. 20-22*. Since v. 22 speaks about the oppressors and the enemies (plural), there is an inconsistency with the suffix ך in v. 23c (singular). On the basis of LXX (καὶ ἐκτρίψω αὐτούς), Floss “reconstructs” the lost Hebrew text. Originally, the Hebrew text would have read הַכּוֹחֲדִים. As to the irregularity in Exod 23,29-31, however, Floss does not use the LXX to “restore” the “original” Hebrew text. In vv. 29-31a, יְהוָה mentions that he himself will dispel the inhabitants of Canaan (אֲנִי – first person). In v. 31b, however, Israel itself is commissioned to drive away the foreign peoples (תִּרְשָׁמֶנּוּ – second person). Since, in Floss’ opinion, both concepts are contradictory, vv. 29-31a and v. 31b must be assigned to originally different layers within the text¹⁶. However, if Floss would have taken LXX into consideration, he could have “restored” Exod 23,29-31, since in v. 31b LXX reads, ἐκβαλῶ (first person singular), analogous to vv. 29-31a.

These two examples illustrate the way in which textual witnesses of Exod 23,20-33 are often misused on behalf of literary-critical hypotheses. In my view, this procedure is not doing justice to the peculiarities of neither LXX nor MT. On the contrary, a detailed text-critical analysis of the textual materials is indispensable. In the next section, special attention will be paid to the question whether and in which way the textual witnesses can contribute to the solution of the problematic *Numeruswechsel* in MT Exod 23,20-33.

II. The *Numeruswechsel* in Exod 23,20-33

The epilogue of the “Book of the Covenant” deals with the announcement of the taking into possession of the promised land by the Israelites. It is one of the most complicated passages for the literary-critical analysis of the book of Exodus¹⁷. This passage, as it is found in MT, is characterised by a triple *Numeruswechsel*, which is sometimes considered by scholars as a figure of speech that the author of Ex 23 used in composing this text¹⁸. At other times it is seen as an indication for the literary complex character of the pericope¹⁹.

¹⁵ *Jahwe dienen* (n. 11), 250-251.

¹⁶ *Ibid.*, 255.

¹⁷ Cf. e.g. recently L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch* (Ex 20,22–23,33). *Studien zu seiner Entstehung und Theologie* (BZAW 188), Berlin - New York 1990, esp. 406-414; Achenbach, *Israel* (n. 7), 258-269; Y. Osumi, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33* (OBO 105), Freiburg - Göttingen 1991, esp. 204-217.

¹⁸ Cf. e.g. W. Rudolph, *Der “Elohst” von Exodus bis Josua* (BZAW 68), Berlin 1938, 62: “Der Wechsel zwischen singularischer und pluralischer Anrede ergibt kein brauchbares Kriterium für eine Aufteilung; die drei Pluralstellen (21b.25aa.31ba) können aus ihrem Kontext nicht losgelöst werden. Der Numeruswechsel ist offenbar willkürlich und bei der Anrede an das Kollektivum “Volk” wohlverständlich.”; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem 1967, p. 307: “The change from plural to singular, which occurs a number of times in these verses, is common in Biblical Hebrew and particular in poetic style; it breaks the monotony of the oft-repeated recurrence of the same termination.”; J. Halbe, *Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in*

1. In MT, there is a *Numeruswechsel* concerning the addressee, i.e. the Israelites. These are mostly indicated in the second person singular²⁰. Verses 21d, 25a and 31b, in which the addressee is spoken to in the second person plural²¹, are the exception. In LXX(-Vorlage), these irregularities are smoothed out. Basing one's judgement on the translation technique of the LXX-translator of the book of Exodus, who is very accurate in the translation of his *Vorlage*²²,

vordeuteronomischer Zeit (FRLANT 114), Göttingen 1975, p. 497: "Stilistisch ist dies Element ungewöhnlich lebhaft gestaltet, offenbar bewußt und auf Hörer berechnet:

V. 25aα: Plural d. Anrede: Prädikationsstil

V. 25aβ: Erste Zusage; Sgl. d. Anrede; Subj. in 3. Pers.

V. 25b: Zweite Zusage; Sgl. d. Anrede; Subj. in 1. Pers.

V. 26a: Dritte Zusage; Sgl. d. Anrede; Subj. in 3. Pers.

V. 26b: Vierte Zusage; Sgl. d. Anrede; Subj. in 1. Pers.

Die Textüberlieferung zeigt die Tendenz, die Personen- und Namenwechsel möglichst zu vermeiden. Aber darin verfehlt sie das Temperament dieser Sätze. Sie werden geschrieben, nicht mehr gesprochen, gelesen, nicht mehr aus dem Mund des Sprechers gehört, der mit dem kurzen Wechsel zum Plural (v. 25aα) die Anrede intensiviert und als Sprecher im Namen Jahwes selbst (v. 25b, 26b) zur präzisierenden Rede von Jahwe übergehen kann (v. 25a), ohne die Einheit der Situation zu zerstören. Beide Mittel – Numerusumspaltung und Prädikationsstil – heben v. 25aα und damit die vier ihm unterstellten Zusagen v. 25aβ, 26 im Fluß der Rede hervor."

¹⁹ Cf. e.g. H. Holzinger, *Exodus* (KHCAT 2), Tübingen 1900, 102: "Schon der unerträgliche (...) Personenwechsel in dieser Rede [i.e. Exod 23,20-33 – H.A.] zeigt, dass der Text nicht aus einem Guss ist."; J.H. Hoppers, *De numeruswisseling in het boek Deuteronomium*, Utrecht 1947, 45: "Cap. 23:21b: (...) Dit is een verklarende – hoewel voor ons niet geheel duidelijke! – toevoeging. De oude vertalingen lezen hier ook pluralis, doch zij zetten dit nog voort in het begin van het weer singularische vs. 22. Cap. 23:25a: (...) Dit is een toevoeging, daar vs. 25b zeer goed aansluit bij vs. 24. De oude vertalingen trachten ook hier weer de text te effenen."; E. Otto, *Das Mazzoffest in Gilgal* (BWANT 107), Stuttgart 1975, 232: Ex 23,25a "sich schon aufgrund des Personenwechsels als sekundär erweist.". Reference also can be made to Osumi, *Kompositionsgeschichte* (n. 17). J. Weiss, *Das Buch Exodus übersetzt und erklärt*, Graz - Vienna 1911, 202 considers the *Numeruswechsel* in Exod 23 as corrupt and "corrects" the text by using LXX. J. Hofbauer, "Die literarkritische Komposition von Exodus Kap. 19–23 und 32–34", *ZKT* 56 (1932) 475-529, esp. 492-493 attributes the *Numeruswechsel* in Ex 23,21.25.31 to mistakes made by scribes.

²⁰ Second person singular: לַפְנֵיךְ (v. 20a); לְשִׁמְךָ (v. 20aa); לְהִבְיֵאךְ (v. 20ab); הַשְׁמַע (v. 21a); שָׁמַע (v. 21b); אֵל תִּמְרָה (v. 21c); הַשְׁמַע (v. 22a); עָשִׂה (v. 22b); אִיבֵךְ (v. 22c); צִרְדִּיךְ (v. 22d); לַפְנֵיךְ (v. 23a); הִבְיֵאךְ (v. 23b); הַשְׁמַע (v. 24a); תַּעֲשֶׂה (v. 24b); תַּחֲשֹׁב (v. 24c); תִּחְרָס (v. 24d); תִּשְׁמַע (v. 24e); הִבְיֵאךְ (v. 25b); מִימֶךְ (v. 25b); מִקִּרְבְּךָ (v. 25c); בְּאָרְצְךָ (v. 26a); יִמְךָ (v. 26b); לַפְנֵיךְ (v. 27a); תְּבֹא (v. 27ba); אִיבֵךְ (v. 27c); אֵלֶיךָ (v. 27c); לַפְנֵיךְ (v. 28); מִפְּנֵיךְ (v. 29a); עִלֶּיךָ (v. 29c); מִפְּנֵיךְ (v. 30a); תִּפְרֹה (v. 30b); נִחַלְהָ (v. 30c); נִבְלֶךָ (v. 31a); מִפְּנֵיךְ (v. 31c); חִבְרָה (v. 32a); בְּאָרְצְךָ (v. 33a); אֶרֶץ (v. 33b); תַּעֲבֹד (v. 33c); לָךְ (v. 33d).

²¹ Second person plural: לַפְּנֵיכֶם (v. 21d); עֲבַדְתֶּם (v. 25a); יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם (v. 25a); בִּידְכֶם (v. 31c).

²² Cf. i.a. A. Ejmelaeus, "Septuagintal Translation Techniques – A Solution to the Problem of the Tabernacle Account", in G.J. Brooke - B.L. Lindars (eds.), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings. Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings (Manchester 1990)* (SBL SCS 33), Atlanta, GA 1992, 381-402, esp. 389; Id., "What Can We Know about the Hebrew Vorlage of the Septuagint?", *ZAW* 99 (1987), 58-89, esp. 72; Id., *Parataxis in the Septuagint. A Study of the Renderings of the Hebrew Coordinate Clauses in the Greek Pentateuch* (AASF 31), Helsinki 1982, esp. 180. See also R. Sollamo, "The LXX Renderings of the Infinitive Absolute Used with a Paronymous Finite Verb in the Pentateuch", in N.

one can assume that these harmonisations are possibly due to the translator's *Vorlage*²³, where the addressees are always spoken to in the second person singular. Verse 25 (ἄφ' ὑμῶν) is an exception to this pattern. As to this apparent inconsistency, the study of the Greek translation equivalents of בקרבו with a singular suffix within the book of Exodus, can provide a solution. The term בקרבו or בקרבך is employed ten times in Exodus (MT). In Exod 12,9 and 29,17, LXX reads the equivalent τὰ ἐνδόσθια (intestines). Also, in the Hebrew text of these passages, the term is considered in the literal sense of "intestines". In the other cases, בקרבו is a typical Hebrew idiom to express "in the middle of", which consistently is related to the people as a whole²⁴. In order to render this collective notion, the LXX-translator consistently used a plural form. Building on the preceding remarks, the plural form ἄφ' ὑμῶν in Exod 23,25 can be explained as follows. The LXX-*Vorlage* reads a singular suffix (מקרבך). The meaning of מקרבך, however, is collective (the people). MT emphasises that YHWH will take away illness מקרבך. This means that YHWH will eliminate the diseases that are present *within* the community. If LXX would have translated this formula in the second person singular (ἄπο σου), it would give the impression that YHWH would only take away the illness of a single person. Therefore, LXX, trying to follow its *Vorlage* as closely as possible, opted to render מקרבך as ἄφ' ὑμῶν in order to express the nuance "in the middle of your people" clearly²⁵.

Besides v. 25, LXX Exod 23,31 has also another plural form (ὑμῶν) that, however, does not fit in the tendency to harmonise the whole pericope Exod 23,20-33, as addressed to the Israelites in the second person singular²⁶.

2. *A Numeruswechsel* is also found in the verses dealing with the foreign peoples of Canaan, who will be expelled from the land or exterminated (vv. 23-24.27-33)²⁷. LXX, however,

Fernández Marcos (ed.), *La Septuaginta en la investigacion contemporanea (v Congreso de la IOSCS)* (Textos y estudios "Cardenal Cisneros" 34), Madrid 1985, 101-113, esp. 113.

²³ As to the origin of harmonisations in the textual witnesses of the Old Testament, cf. H. Ausloos, "The Septuagint Version of Exod 23:20-33. A "Deuteronomist" at Work?", *JNSL* 22 (1996), 89-106, esp. 90-91.

²⁴ Cf. Exod 3,20 (בקרבו; ἐν αὐτοῖς); Exod 10,1 (בקרבו; ἐπ' αὐτούς); Exod 33,5 (בקרבך; ἐφ' ὑμᾶς); Exod 34,10 (בקרבו; ἐν οἷς); Exod 34,12 (בקרבך; ἐν ὑμῖν). One exception to this pattern can be found in Exod 33,3. In this verse, the formula בקרבך is rendered very literally by μετὰ σοῦ. See also Exod 23,21. One should notice, however, that in this verse, בקרבו refers to a singular object (מלאך).

²⁵ Cf. J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Exodus* (SBL SCS 30), Atlanta, GA 1990, 373: "The plural is rather odd since it is one of only two second plurals in the entire section vv. 20-33, so it must be intentional. Possibly it represents a bit of rationalization concerning μαλακίον; sickness is after all an individual affair – one man is sick and his neighbour is not – and so the plural phrase really means 'from anyone of you'."

²⁶ Cf. *Ibid.*, 376: "Within the second clause a second instance of the second plural within the section vv. 20-33 occurs (...), but this one is due to the parent text (דכב in MT)."

²⁷ The foreign peoples are referred to with the singular form in: והכרתיו (v. 23c); אנרשנו (v. 29a); אנרשנו (v. 30a); נרשחמו (v. 31c: possibly referring to הארץ?). About the foreign peoples in the plural: לאלהיהם (v. 24a); תעבדם (v. 24b); כמעשיהם (v. 24c); תהרסם (v. 24d); מצבתיהם (v. 24e); להם ולאיהיהם (v. 32a); ישבו (v. 33a); חיטמו (v. 33b); אלהיהם (v. 33c).

consistently refers in the plural to the autochthonous population of the land²⁸, with the exception of v. 24, where *καθαίρεισιν καθελείσιν* is read as the equivalent of *סררהק סרה*. Thus LXX has a *minus* for the suffix *σιν*. Probably, LXX considers τὰ στήλας αὐτῶν as the object of *καθαίρεισιν καθελείσιν*²⁹. Analogous to LXX Exod 23,24, *καθαίρειν* is used in Exod 34,13 in order to denote the destruction of the altars. In MT and SamP, the suffix *σιν* in *סררהק* refers to *סררהק*. In my opinion, it is not possible to assess which variant is the most original one.

3. In MT and SamP a kind of *Numeruswechsel* concerning the speaker as subject can be found³⁰. With the exception of v. 25b, it is YHWH himself who speaks in the first person to the Israelites. Verse 25b, however, deals with YHWH in the third person. The LXX(-Vorlage), on the contrary, reads in this place a first person singular form (εὐλογῶ). In my opinion, this adaptation is due to the LXX(-Vorlage). Two reasons can be given in order to support this hypothesis.

Firstly, the LXX(-Vorlage) aimed at harmonising with the rest of the pericope, in which, starting from v. 22, YHWH is the subject. From v. 22 onwards in the LXX(-Vorlage), YHWH is consistently presented as the subject of the speech and as the subject of the actions he announces. The LXX(-Vorlage), however, makes a clear separation between Exod 23,21 and the following verses. In vv. 20-21, YHWH says that he will send his messenger. This messenger will lead the people and they must obey him. MT makes, by using *אנכי*, a clear link between v. 22 and the foregoing verses³¹. This link, however, is broken in the LXX(-Vorlage)³². In LXX, something new is started in v. 22, although implicitly it refers to the appearance of the messenger in vv. 20-21.

²⁸ τοῖς ἐχθροῖς (v. 22); τοῖς ἀντικειμένοις (v. 22); αὐτοῦς (v. 23); τοῖς θεοῖς αὐτῶν (v. 24); αὐτοῖς (v. 24); τὰ ἔργα αὐτῶν (v. 24); τὰς στήλας αὐτῶν (v. 24); αὐτοῦς (v. 27); αὐτοῦς (v. 29); αὐτοῦς (v. 30); τοῖς ἐγκαθημένοις (v. 31); αὐτοῦς (v. 31); αὐτοῖς καὶ τοῖς θεοῖς αὐτῶν (v. 32); ἐγκαθησονται (v. 33); ποιήσωσιν (v. 33); τοῖς θεοῖς αὐτῶν (v. 33).

²⁹ See, however, in contradiction to my own view Wevers, *Notes* (n. 25), 372: "(...) Exod did not translate the suffix of *סררהק*; *καθελείσιν* is, however, transitive and some object must be understood; the two possible modifiers would be *ἔργα* and *αὐτῶν*, and obviously it is the latter which is intended. Hex has supplied *αυτους* to represent MT." The term *καθαίρειν*, however, is not used in the whole of the Pentateuch to designate the extermination of human beings (cf. H.G. Liddell – R. Scott – S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1948-1968, 849; J. Lust – E. Eynikel – K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Part 2, Stuttgart 1996, 218). See also A. Le Boulluec – P. Sandevioir, *La Bible d'Alexandrie*, Part 2: *L'Exode. Traduction du text grec de la Septante. Introduction et notes*, Paris 1989, 240: "Sans doute convient-il de sous-entendre *autois*, renvoyant aux «dieux», comme complément du tour intensif: «tu (les) démoliras complètement»."

³⁰ YHWH as the subject of the speech in the first person singular: *אנכי* (v. 20a); *שכי* (v. 21e); *אדברי* (v. 22ba); *אביחי* (v. 22c); *גדתי* (v. 22d); *גמלתי* (v. 23a); *הסרתי* (v. 25c); *אמלתי* (v. 26a); *אימתי* (v. 27a); *אשליח* (v. 27a); *המתי* (v. 27b); *נתתי* (v. 27c); *שלחתי* (v. 28a); *אגרשנו* (v. 29a); *שדי* (v. 31a); *אחתי* (v. 31b); *כי* (v. 33b).

³¹ Cf. B.K. Waltke – M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, IN 1990, 671; P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia Biblica 14), Rome 1993, § 173 b.

³² *כי* is missing, although MT reads *אנכי*.

Secondly, LXX(-Vorlage) has tried to reduce the role of the messenger as much as possible. In MT, the messenger is able to forgive the people's sins (כי לא ישא לפשעכם Exod 23,21), and the people must obey him (שמע בקולי Exod 23,22). Moreover, MT posits that YHWH is present in the messenger (כי שמי בקרבו Exod 23,21). In LXX, however, these elements are softened. (a) Instead of the capacity to forgive sins, it is said that the messenger will not shrink away (οὐ γὰρ μὴ ὑποστείληται σε). (b), In the LXX version of Exod 23,21, it is stressed that the name of YHWH is not ἐν αὐτῷ, but ἐπ' αὐτῷ. (c) According to LXX, the people do not have to obey the messenger, but YHWH himself (Exod 23,22: ἐὰν ἀκούσης τῆς φωνῆς μου). In restricting the role of the messenger, the LXX translator seems to link up with the tenor of the book of Deuteronomy, since here, the angel is not mentioned at all³³.

Against the background of my thesis that the LXX(-Vorlage) wanted to minimalise the role of the messenger of YHWH in Exod 23, the transformation from the third person (ברך) to the first person (ברכה – εὐλογῶ) can easily be explained. The LXX(-Vorlage) wanted to avoid that a too eminent role would be given to the messenger, at the expense of YHWH himself.

III. Conclusion

As to the triple *Numeruswechsel* in MT Exod 23,20-33, it can be stated that the LXX(-Vorlage) tried to smooth out the irregularities which are still present in MT. As a consequence, LXX cannot be useful in reconstructing the composition history of this pericope, since the Greek version as a whole is characterised by harmonisations. This harmonising tendency can also be found in other elements of the LXX version of Exod 23³⁴.

The given example is not only able to take the edge off Dillmann's and Floss' arguments that are used to reconstruct the origin of Exod 23,20-33, but it is also a warning against an impetuous use of text-critical data. When one would like to use textual witnesses in order to construct a literary-critical hypothesis, a detailed analysis of the materials is indispensable.

K.U.Leuven
 Faculteit Godgeleerdheid
 Sint-Michielsstraat 6
 B – 3000 Leuven

Hans AUSLOOS
 Postdoctoral Fellow F.S.R. –Flanders (Belgium) (F.W.O.)

³³ Cf. Ausloos, "The Septuagint Version" (n. 21), 102.

³⁴ *Ibid.*, pp. 89-106.

Dieser Aufsatz wurde bereits in BN 96 S. 5-11 veröffentlicht; wegen der schlechten Druckqualität wird er - wie auf dem Beiblatt angekündigt - hier nochmals abgedruckt. Wir schlagen vor, um der Einheitlichkeit willen die hier vorliegende Fassung zu zitieren.

THE SEAL OF BAALISHA, KING OF THE AMMONITES

SOME REMARKS

Bob Becking, Utrecht

1. Introduction

Recently a seal has been published claiming that it would bear the name of Baalis, the King of the Ammonites known from Jer. 40:14 as the one who plotted the assassination of Gedaliah the governor over Judah appointed by the Babylonians after their final capture of Jerusalem.¹ The seal is a scarab shaped tiny piece made from brown agate. It measures 0.5 inches in diameter and is 0.2 inches thick.² On the seal are three lines of an inscription separated by double lines. Between these double lines a winged sphinx wearing an Egyptian-style apron with a tail in the shape of the character *s* is depicted.



Fig.1 Seal-impression of the seal of Ba'alīs.

Drawing by R. Deutsch

2. A Forgery?

The editor of the seal does not supply information on the provenance of the new find. He only remarks that the seal “recently ... has come to light”.³ A hint at an archaeological context indicating at which excavation the seal was found is absent. The interested reader is left with the idea

¹ R. Deutsch, “Seal of Ba'alīs surfaces”, *BAR* 95 (1999) Vol. 2, 46-49.

² According to Deutsch, “Seal of Ba'alīs”, 46; note that the seal is not edited with a scale to confirm his measurement.

³ Deutsch, “Seal of Ba'alīs”, 46.

that the object was purchased at the antiquities market. This circumstance might cause the idea that the seal is a forgery.¹ As long as additional information is not supplied, a decision on this point cannot be made. For the time being I take the seal to be genuine since both paleography and iconography make an authentic impression.

3. *The Inscription*

Deutsch proposes to read: [ל]בעליש[ע] // מלך // בן עמ[ן] '[Belonging to] Ba'alis // King of // the B[nei Ammo]n'.² This reading is plausible but should be considered cautiously. In the first line the ל, 'Belonging to', the introduction to almost all westsemitic seal-inscriptions is absent. It might have been broken or worn off. Of the royal name only the three first characters are clearly legible. The fourth sign might be the beginning of a *yod* the fifth sign most probably is the lower part of the Ammonite letter *šin*. The 'ayin as final character is tentative based on the orthography of the name Ba'alis known from an Ammonite bulla with a seal impression.³ The word מלך, 'king', in the middle register is clearly legible. For the lower register Deutsch proposes to read בן עמ[ן]. On the photo of the seal printed on the cover of the pertinent issue of *Biblical Archaeology Review* only a scratch that might be interpreted as the upper end of an Ammonite *nūn* is visible. At the place where Deutsch reads the remains of a *bēth*, the surface of the seal is worn off. Although the addition of Deutsch makes sense in the context, there is no evidence for it on the artifact. In sum it would be more cautious to read [x x x] // מלך // ([?]בעליש[ע]), '[Belonging to] Ba'alish[a(?)] // king // [of]'.

3. *The Name Ba'alis*

Without argument, Deutsch identifies ([?]בעליש[ע], 'Ba'alish[a(?)]', from this new seal with the Ammonite king בעליש, 'Ba'alis', mentioned at Jer. 40:14. As regards the person mentioned in the Old Testament, the *versiones antiquae* already indicate that the name is enigmatic. Most versions have rendered his name correctly.⁴ Some late minuscule manuscripts of the LXX, the Old Greek textgroup A and the Arabic translation have transmitted a form of the name ending in *-al*: i.a. βελισσα (538) βελισαν (26) viz. βελισα (LXX^A).⁵ Before the edition of the

¹ U. Hübner, "Fälschungen Ammonitischer Siegel", *UF* 21 (1989, 217-226, has indicated that about 25% of the Ammonite seals known sofar should be considered as forgeries.

² Deutsch, "Seal of Ba'alis", 46.

³ Its inscription reads עבר בעלישע, see L.G. Herr, "The servant of Baalis", *BA* 48 (1985), 169-172; W.E. Aufrecht, *A Corpus of Ammonite Inscriptions* (ANETS, 4), Lewiston, Queenston, Lampeter, 1989, 308-309; U. Hübner, *Die Ammoniter: Untersuchungen zur Geschichte, Kultur und Religion eines transjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr* (ADPV, 16), Wiesbaden, 1992, 86-87 (with lit.).

⁴ LXX, Vulg, Targum Jonathan, Pešitta.

⁵ See J. Ziegler, *Jeremias - Baruch - Threni - Epistula Jeremiae, Septuaginta auctoritate societatis litterarum Gottingensis* Vol. XV, Göttingen, 1957, 419.

bullā from Tell el-‘Umeiri different guesses have been made with regard to the meaning of the name. Cross thought that the original form of the name was *Ba‘lay*. The *sin* must have been inserted as a result of dittography with the following *mēm*. *ba‘lay* is a Canaanite hypocoristicon.¹ Van Selms surmised a contraction of the name *ba‘al yēša‘*, ‘Baal is liberation’.² Zayadine suggested the original name Ba‘al-Isis, but gave no interpretation for this name.³ The find of the Ammonite bullā from Tell el-‘Umeiri opened the lane for an adequate interpretation of בעליס.

The inscription on this bullā reads למלכמער עבר בעלישע. As Herr⁴ has shown, biblical Ba‘alis is not to be construed as a conscious change of Ba‘alisha on pious grounds, a position defended by Shea.⁵ The Book of Jeremiah contains several personal names with "other" Gods as theophoric elements, which have not been mutilated: Benhadad; Evilmerodak; Nabushasban; Nebuzaradan; Nergalsharezer and Nebuchadnezzar. Besides the example given by Shea is not convincing. In the name Abed-Nego (Dan 1:7ff) probably the theophoric element is mutilated, when it can be assumed that Nabu was changed to Nego. In Ba‘alis the name of Ba‘al remains recognizable. That means that if the name is a mutilation on pious grounds, this mutilation is not very successful.

Elsewhere, I have argued that the Ammonite name should be read as **ba‘alīšā’*.⁶ The /š/ in *ba‘alīšā’* goes back to a proto-semitic /t/.⁷ This unvoiced interdental sounded in Ammonite as a /sāmek/. This might explain why the name was written in Hebrew with a /s/.⁸

Deutsch proposes as meaning of the name Ba‘alisha ‘Ba‘al has saved’ or ‘Ba‘al is salvation’.⁹ He construes the element בעל to be theophoric and the element ישע either as a Qal pf

1 F.M. Cross, “Notes on the ammonite inscription from Tell Sīrān”, *BASOR* 212 (1973), 15+n23.

2 A. van Selms, *Jeremia II* (de Prediking van het Oude Testament), Nijkerk, 1974, 229n7; see also E. Puech, “L’inscription de la statue d’Amman et la paléographie Ammonite”, *RB* 92 (1985), 10.

3 F. Zayadine, “Die Zeit der Königreiche Edom, Moab und Ammon”, in: *Der Königsweg. 9000 Jahre Kunst und Kultur in Jordanien und Palestina*, Köln, 1987, 120.

4 L.G. Herr, “Is the Spelling of “Baalīs” in Jeremiah 40:14 a Mutilation?”, *AUSS* 23 (1985), 187-191.

5 W.H. Shea, “Mutilation of foreign Names by Bible Writers: a possible Example from Tell el-‘Umeiri”, *AUSS* 23 (1985), 111-115.

6 B. Becking, “Baalīs, the King of the Ammonites. An epigraphical Remark on Jeremiah 40:14”, *JSS* 38 (1993), 15-24.

7 See also Hübner, *Ammoniter*, 203.

8 The decay of the final *‘ayin* is difficult to explain. Possibly the variant-readings in the Old Greek tradition mentioned above—βελλισσα; βελισσαυ viz. βελισσα—preserved a reminiscence to the original form of the name.

9 Deutsch, “Seal of Ba‘alis”, 48.

3.m.s. or as a noun comparable to Hebrew $y^e\dot{s}\dot{u}'\bar{a}$, 'help; salvation'. Although this interpretation probably is correct, I would like to give an alternative for it. In Biblical Hebrew a root $*\dot{s}w'$ exists meaning 'to be noble' that occurs in the adjective $\dot{s}\dot{o}w\bar{a}'$, 'noble'.¹ Tigay reckons with the possibility, that in the personal name $yhw\dot{s}'$ the element \dot{s}' means 'noble'.² In Ugaritic a noun \dot{t}' , 'hero', is attested as a title for Karitu derived from a root $*\dot{t}w'$.³ Hebrew $\dot{s}\bar{a}'$ would then be a Qal pf 3.m.s. meaning 'he is noble'.⁴ By implication the name of the Ammonite king could mean 'My Lord is noble'.

4. *The Iconography of the Seal*

The middle register of the seal depicts a winged sphinx wearing an Egyptian style apron. Deutsch accepts Egyptian influence but notifies identifying characteristics particular to Ammonite culture.⁵ He particularly refers to the tail of the sphinx in the form of the letter s . The same motif occurs on a seal of Pado'il, most probably the King of the Ammonites in the last years of the eighth century BCE.⁶ Deutsch refers to the fact that the same motif occurs also on the seal of the Edomite king Qausgabri.⁷ The s -shaped tail, however, cannot be taken as a characteristic for Trans-Jordanian royal seals, since it also occurs on non-royal artefacts from Israel.⁸

5. *Historical Implications*

The absence of a clear archaeol. context for the new seal of Ba'alisha makes it difficult to draw

¹ Isa 32:5; Job 34:19.

² J.H. Tigay, *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions* (HSM, 31), Atlanta, 1986, 81n37

³ This root should not be confused with the verb $\dot{t}'y$, 'to offer'; cf., e.g., M. Dietrich - O. Loretz, "Ugaritisch $\dot{t}'/\dot{t}'y$ und Hebräisch $\dot{s}w'$ ", *UF* 19 (1987), 33-36; G. del Olmo Lete, "Ug. \dot{t}' , $\dot{t}'y$, $\dot{t}'y$: nombre divino y acción cultural", *UF* 20 (1988), 26-33.

⁴ Not an adjective; cf. the remarks of J.D. Fowler, *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study* (JSOTSup., 94), Sheffield, 1988, 114.

⁵ Deutsch, "Seal of Ba'alish", 48.

⁶ Editio princeps: A. Reifenberg, "Ancient Jewish Stamps and Seals", *PEQ* 70 (1939), 196-197, No. 3; see Aufrecht, *Corpus*, 79-80; Hübner, *Ammoniter*, 106-107; N. Avigad and B. Sass, *Corpus of West Semitic Seals*, Jerusalem, 1997, No. 965. On the probability of the identification of this פדאל with the Ammonite king *Pudu'ilu* mentioned in inscriptions of Sennacherib and Esarhaddon, see Hübner, *Ammoniter*, 193-194.

⁷ See C.-M. Bennett, "Fouilles d'Umm el-Biara rapport préliminaire", *RB* 73 (1966), 372-403; J.R. Bartlett, *Edom and the Edomites* (JSOTSup, 77), Sheffield, 1989, 213.

⁸ For instance on an Iron Age IIB scaraboid from the area of Shechem; see A. Rowe, *A Catalogue of Egyptian Scarabs, Scaraboids, Seals and Amulets in the Palestine Archaeological Museum*, Cairo, 1936, Nr. SO. 3; O. Keel and C. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole: Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD, 134), Freiburg Basel Wien, 1992, 292; Abb. 258c.

historical conclusions. Since the seal cannot be dated with the help of a stratigraphy, it remains tentative to identify 'Ba'alisha the king' with 'Ba'alisha the master of Milkom'ur' and with 'Baalis mentioned in Jer. 40:14'. Our limited knowledge of the history of the Ammonites and of the development of their script should make cautious to draw extensive conclusions. On a scale from 1-10 the probability of the identification of 'Ba'alisha the master of Milkom'ur' with 'Baalis mentioned in Jer. 40:14' is in my view 8. The probability of the identification of 'Ba'alisha the king' with 'Ba'alisha the master of Milkom'ur' would on the same scale be 7 since the script in the two seals on which they are attested differs.¹ This means that an easy identification as implied by Deutsch² should be considered with caution.

Finally, 'names' are not 'stories'. With this clause I mean that the occurrence from an archaeological excavation of a name already known from the Hebrew Bible might suggest the historicity of the character but does not imply that all elements from the Biblical story should be construed as historical. This means that even a full identification of 'Ba'alisha the king' with 'Ba'alisha the master of Milkom'ur' and with 'Baalis mentioned in Jer. 40:14' does not imply the historicity of all the elements in the Biblical report on the assassination of Gedaliah. The event is mentioned in 2 Kgs 25:22-26 and Jer. 40:7-41:15, the latter text supplying the reader with more details on the political background of the event. Jer. 40:7-41:15, however, should be seen as a post-exilic text that might be biased by pro-Davidic and anti-Ammonite feelings. The publication of the new seal does not hint at the historicity of these details neither positive nor negative.³

¹ As can be inferred from a comparison between, e.g., the forms of the ν as well as of the ζ in both inscriptions.

² Deutsch, "Seal of Ba'alish", 46-49.

³ See also my remarks in B. Becking, "Inscribed Seals as Historical Sources for 'Ancient Israel'? Jeremiah 40.7-41.15 *par exemple*", in: L.L. Grabbe (ed.), *Can a 'History of Israel' be Written?* (ESHM, 1 = JSOTSup, 245), Sheffield 1997, 65-83

AZARYAW, THE GREAT PRINCESS

Meindert Dijkstra, Utrecht

1. The seal of ZRY/<H>W HR/BT

In 1974, Yohanan Aharoni published a scaraboid seal of white limestone (15x12x8 mm) from the collection of Moshe Dayan, which he read as LZRY/<H>WHR/BT "(Belonging) to Zerya<hu> the Rabbat(ite)".¹ The script of this unique seal is relatively crude and the seal itself possibly one of the earliest Israelite seals, for some letters look very similar to those of the Gezer Calendar. Therefore Aharoni dated the seal to the late 10th, early 9th Century BCE. L.G. Herr, however, expressed some doubts about its authenticity and he suggested that it might be a modern forgery, mainly for palaeographic reasons,² but there is too little comparative material from this early period in Israel to dismiss the seal for palaeographic reasons only.³ On the other hand there are features which may confirm an early Iron II date. The backside of the hedgehog(?) scaraboid seal has a checker-board pattern (Gittermuster Dekoration) which is often found with early Iron seals.⁴ It is the oldest scaraboid seal, which has this pattern with a non-Egyptian inscription. In this respect the seal may represent a transitional stage like the script itself, of which the ductus is still clearly Phoenician. Some letters are difficult to read, because they were poorly incised by the seal-cutter.⁵ The first sign top right was read by Aharoni as a *lamed*, but it was perhaps a triangular ^c*ayin* now slightly damaged to the right. The last sign bottom left is also damaged but was most probably a *tau*. The strange first letter in the second line was understood as a ligature by Aharoni's, but his references to the Arad-seals are not convincing. It was certainly not an *hê*. A poorly executed *wau* resembling the earliest forms of Hebrew tradition,⁶ is still the best option. I suggest therefore to read here the good Yahwistic name ^c*zryw* instead of *lzry<h>w* (see figure)⁷.

However it is not so much the personal name as well the second word that is of interest here. In the *editio princeps* the word *hrbt** was interpreted as a gentilic name: *harabbat(i)* " The

¹ Y. Aharoni, 'Three Hebrew Seals', *Tel Aviv* 1 (1974) 157f pl.30:3-5

² L.G. Herr, *The Scripts of Ancient North West Semitic Seals*, (Harvard Semitic Monographs 18, Missoula 1978) no.161; also J.H. Tigay, *You Shall Have no Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, (Harvard Semitic Studies 31, Atlanta, Georgia 1986) 51; however, see K. Jaroš, *Hundert Inschriften aus Kanaan und Israel* (Fribourg 1982) 39f.

³ Herr's remark on the dipping tail of the *yôd* is presumably not correct. It involves a minor damage of the surface. The hardly discernable tail is horizontal. Different *rêš*-signs with round and triangular head are found together in early Byblite inscriptions and the Gezer-calendar, even written under a slightly different angle. The same applies for the *yôd*.

⁴ O. Keel, M. Shuval & Ch. Uehlinger, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel III*, (Orbis biblicus et Orientalis 100, Göttingen 1990) 381 (nrs. 71-75)

⁵ If palaeography is taken in consideration, one should realise that the seal-cutter is not necessarily identical to the scribe of the inscription. It sometimes may account for mistakes or poorly executed letters.

⁶ Herr, *Semitic Seals*, 149

⁷ This name occurs also on a seal published by N. Avigad, 'A Hebrew Seal With a Family Emblem', *IEJ* 16 (1966) 50-53. The rendering ^c*zryw* was kindly confirmed by Benjamin Sass (letter of 31 May 1994) who also informed me that Avigad in his material too made Aharoni's *lzry<h>w* into a more sensible ^c*zryw*. The seal is now re-published in N. Avigad, *Corpus of West Semitic Stamp Seals, revised and completed by B. Sass*, Jerusalem 1997, p.140f., No 311; see also No 310 ^c*zryw* *hghb*. The present whereabouts of the seal are unknown and the last sign on the photograph difficult to read. It is perhaps mutilated but a *tau* is still a good guess according to Sass who dates the seal ninth-eighth Century BCE on the basis of the *zayin* and *wau*.

Rabbat(ite)". Such a rendering is certainly possible, though gentilics very rarely occur on seals⁸.



Aharoni's copy



Herr's copy



my copy

Aharoni preferred to connect this gentilic with the city or village of that name from Judah (Joshua 15:60), apparently also mentioned in Egyptian sources, instead of the capital of Rabbah of the Ammonites.⁹ It is indeed somewhat strange that an inhabitant of Rabbat Ammon would carry a Yahwistic name. It is more usual that titles are added to the names of the owners of the seals. Also in this case a title may be meant which provisionally could be construed as "the Great One" or "the Lady", i.e. as a cognate to the well known divine epithet (*h*)*r**b**t*, which frequently occurs in Ugaritic, Akkadian and Phoenician texts.¹⁰ If so, the seal belonged to a female person, perhaps a lady of standing. For this reason the seal should be included among the about 20 female seals which have been discovered so far.¹¹ It is remarkable that this lady carried the Yahwistic name *ʿzryw*, but it might be noted that quite a number of Yahwistic names for women occur in the Bible, on seals and on bullae.¹²

⁸ Aharoni himself mentioned Diringier, *Iscrizioni*, 235, No 75 *šlm bn ʿdryh hhr*, i.e. the Heferite, but it might be a mistake for *hspr* "the scribe", see R. Hestrin, *Inscriptions Revealed. Documents from the time of the Bible, the Mishna and the Talmud*, revised second edition (Jerusalem 1973) Nos 16 and 17. The only other clear example is perhaps R. Hestrin, *hwtmwt myty byt r'šwn* (Jerusalem 1978) No 67: *rbyhw hglnyh* "Rabi-Yahu, the Gilonitess/Golanitess"; see F.M. Cross in Tigay, *You Shall Have No Other Gods*, 61. Unclear too is the case of the late 8th century BCE seal *fzryw hgbh* (Avigad, *IEJ* 16 (1966) 50-53), which Avigad interpreted as a kind of nickname "the locust" given to Azaryaw's father or family. A gentilic name is in any case not probable here. The similarity to the seal under discussion seems to be purely coincidental.

⁹ Aharoni, *Tel Aviv* 1 (1974) 158, Jaroš, *HIKI*, 40; S. Ahituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents* (Jerusalem/Leiden, 1984) 165-167.

¹⁰ Hofstijzer & Jongeling, *DNWSI* 2, 1049 e.g. *lhrbt l'lt KAI* 172:3; *hrbt/rbty b'lt gbl KAI* 10:2-3; *rbt hwt 'lt KAI* 89; Von Soden, *AHW*, 937 C 1b.; Ugaritic *rbt aṛt ym*; *špš rbt* and *rbt špš*, cf. respectively *KTU* 1.3.V.40 passim *KTU* 1.16.I.36f.; 1.23:54. On the Lachish-Ewer this title is often restored [*rb*] *ty 'lt* (*Inscriptions Revealed*, no.4; Jaroš, *HIKI*, 32).

¹¹ Basically Hestrin, *hwtmwt*, Nos 28-34 though *yzb* could only be counted among these seals on the basis of the alleged identity with the queen of that name, but see also *IEJ* 15 (1965) 222 *yhwysm^c bt šwššr'sr* Diringier, *Iscrizioni*, 218, No 61 *ʿmāyhw bt šbryhw*; *ibidem*, No 62 *ʿbgyl ʿšt ʿšyhw*; N. Avigad, 'Hebrew Seals and Sealings and their Significance for Biblical Research', in: J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume: Jerusalem 1986*, SVT 40 (Leiden, 1988) 14; further: *lhnryhw ʿmt* [?]; *lyhw ʿdn bt ʿryhw*; *ʿmāyhw bt ʿzryhw* and *lrbtyhw hglnyh*. The stamp of the seal of *lhnh/bt ʿzryhw* is attested on a jar-handle and one or two impressions of female seals on bullae are known to me *ʿmāy[hw b]t(?) pthyh[w]* and *lšlmyt ʿmt ʿlntn pḥw*. None of them however contains a female title, except the seal of princess *m ʿdnh bt hmik*.

¹² J.J. Stamm, 'Hebräische Frauennamen', in: *Hebräische Wortforschung Fs. W. Baumgartner*, SVT 16 (Leiden, 1967) 301ff., especially 308f., 311, 313f.

2. The female title (*h*)r^bt

The next question to answer is whether (*h*)r^bt is only a very general, honorific title, or that it infers a special, even official function. To put it more precisely: what kind of woman was allowed to carry the title *hrbt*? Was it a title like the other official titles found on seals like for example *hspr* “the scribe”, *hnss* “the standard-bearer (?)”, *br/bt hmlk* “son/daughter of the king”? I am inclined to think of an official and even a rather well known royal title.

In a study about the title “Great Princess” in the Hittite Empire,¹³ I. Singer has convincingly shown that the official Hittite title, usually written with the logogram DUMU.SAL.GAL, was the title given to daughters of the Great Kings of Hatti or of kings from other great powers like Egypt. These royal daughters were given in marriage to foreign rulers for diplomatic reasons. They were expected to become the principal wife, certainly in vassal states and preferably in foreign powers of equal rank. The title was as such translated into *s3t wrt* in Egypt and ^{sal}*Rabitu* in Akkadian texts of the Levant,¹⁴ in particular in the large ‘dossier’ concerning the tragic daughter of Bentešina, better known as the *bitu*(DUMU.SAL) ^{sal}*Rabitu*.¹⁵ The wife of Bentešina, Gaššul(iy)awiya, who is given the title ^{sal}*Rabitu*, was the daughter of the Hittite king, Hattušili. This title referred not so much to her position or function in the royal court of her spouse, but to her lineage, i.e. her descent from the king of a superpower.

Singer arrived at the conclusion that there is no evidence for the association of the title DUMU.SAL.GAL = *Rabitu* “Great Princess” to the office of the Queen Mother, including biblical *g^ebīrāh*.¹⁶ This conclusion is corroborated by the fact that in 1 Kings 11:19 the name of the Egyptian queen Tahpenes, actually a corruption of an Egyptian title *t3 hm.t.nšw* “the Kings wife”,¹⁷ is correctly glossed with *g^ebīrāh*. The title identified her as the “chief consort” as distinct from the other royal wives of the royal harem. Also in Judah and possibly in Israel too, the chief consort of the king was supposed to become the official *g^ebīrāh* or Queen Mother, an office from which she could be removed if necessary (1 Kings 15:13).¹⁸ Singer may be correct in his assumption that this position was supposed to be given to the most important wife of the king, given to him in marriage, usually a princess from a royal family of equal if not of higher

¹³ I. Singer, ‘The Title “Great Princess” in the Hittite Empire’, *UF* 23 (1991) 327-335, especially 334-335

¹⁴ The relationship with Gilu-Ḥepa, *aššitu rabitu* “the wife, the Great Princess” or “the Chief Consort” (= Egyptian *hm.t wrt*) in the letters of Tušratta von Mittani (EA 29:18ff.; 63, 66f.) remains unclear and needs further investigation, compare also *wrt* referring not only to the Hittite Queen but also to a Great Princess in Egyptian documents; see E.Edel, ‘Weitere Briefe aus der Heiratskorrespondenz Ramses II; KUB III 37+ KBo I 17 und KUB III 57’, in: *Geschichte und Altes Testament* (Fs.Alt) (Tübingen 1953) 62; Singer, *UF* 23 (1991) 334.

¹⁵ H. Kühne, ‘Ammistamru und die Tochter der “Grossen Dame”’, *UF* 5 (1973) 175-184; W.H. van Soldt, ‘Een koninklijke Echtscheiding te Ugarit. De problemen van Ammistamru II van Ugarit en zijn echtgenote, dochter van Bentesinna van Amurru (13^e v. Chr.)’, in: K.R.Veenhof (ed), *Schrijvend Verleden. Documenten uit het Oude Nabije Oosten verraan en toegelicht* (Leiden, Zutphen 1983) 150-159.

¹⁶ Singer, *UF* 23 (1991) 335 referring to Kühne, *UF* 5 (1974) 180f who in turn quoted Schaefer, *Ugaritica III*, 32; H. Cazelles, *VT* 8 (1958) 104f, *CAD* (A 2) 464a.

¹⁷ M. Noth, *Könige I*, BKAT IX/1 (Neukirchen-Vluyn, 1968) 253

¹⁸ G. Molin, ‘Die Stellung der *g^ebira* im Staate Juda’, *Theologische Zeitschrift* 10 (1954) 161-175; H. Donner, ‘Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im AT’, in: R. von Kienle et al., *Fs. J. Friedrich* (Heidelberg, 1959) 105-145; G.W. Ahlström, *Aspects of Syncretism in Israelite Religion*, (Lund, 1963) 61-85; De Vaux, *Les Institutions I*, 180ff.; Kosmala, *TWAT I*, col. 909; I. Ithromi, ‘Die Königinmutter und *‘am ha‘arez* im Reich Juda’, *VT* 24 (1974) 421-429; B. Lang, *Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten Ezechiel*, Stuttgarter Biblische Beiträge (Stuttgart 1981) 101-104; N.E.A. Andreasen, ‘The role of the Queen Mother in Israelite Society’, *CBQ* 45 (1983) 179-194; J. Alberto Soggin, *An Introduction to the History of Israel and Judah* (London, 1993) 211f (with references).

rank in the political hierarchy. Several of the biblical royal weddings fit into this pattern of diplomatic marriages.¹⁹ The most famous one is Solomon's marriage with the daughter of Pharaoh (1 Kings 3:1; 7:8; 9:16, 24; 11:1).²⁰ Queen Jezebel, the daughter of Ethbaal king of the Sidonians became the *g^ebīrah* under Achab and his son Joram (2 Kings 10:13) and in turn her daughter Athaliah, the wife of Jehoram of Judah, was as such in office under her son, Ahaziah. Certainly more diplomatic marriages between the kingdoms of Syria and Palestine may have been concluded than the history of the ancient Near East²¹ and Old Testament mention (1 Kings 11:1ff; 14:21, 31; Psalm 45).

3. The title *rabbat(i)* and *g^ebīrah*

What then was the title of the king's wife who after dynastic marriage and, supposedly, after having given birth to a royal heir, was designated to become the next *g^ebīrah*, before she came in office? Could it have been the title *šēgal*? De Vaux suggested the title *šēgal* (Ps. 45:10; Nehemiah 2:6)²² to be the Israelite equivalent of the Judean *g^ebīrah*, but the Sumerian origin and almost exclusively Neo-Assyrian usage of the title does not favour his suggestion.²³ Landsberger considered the possibility that *šēgal* replaced the title *g^ebīrah* under Neo-Assyrian influence, but that is contradicted by 2 Kings 24:12; Jeremiah 13:18 and 29:2. On the other hand the context of *šēgal* in Psalm 45:10 identifies the young queen as a daughter of the king of Tyrus²⁴ and expresses clearly the favourite position of the newly wed royal consort. In any case, such a favourite consort *šēgal* is supposed to be of equal royal lineage. In Judah, this word *šēgal* had presumably a connotation similar to the title *rabītu*, *rabbat(i)* "Great Princess" in the extra-biblical texts, perhaps replaced it under Neo-Assyrian influence. Also in Judah and Israel, most probably the *rbt* as the chief consort of the king got promoted to the office of the *g^ebīrah* when she fulfilled the high expectations of her royal descent.

We suggest therefore to construe the word *hrbt* on this seal as the royal title "Great Princess", being the status of the king's chief consort before she officially became the new Queen (-Mother). Actually, this may never happen, for instance, if she happened to die before the old Queen(-Mother) passed away. We have no evidence from Ugarit that this title *rbt* was used for a Ugaritic queen, though we know of a *klt bt špš* "bride, daughter of His Majesty (the Hittite King)", possibly the spouse of Niqmad III, Anani-pe(n)digalli.²⁵ This might be accidental, because the title was frequently used for the wife of Bentešina, king of Amurru. Her initial title was apparently not *mlkt* for the spouse of the reigning king received the title *mlkt* only after

¹⁹ W. Röllig, 'Politische Heiraten im Alten Orient', *Saeculum* 25 (1974) 11-23; A.R. Schulman, 'Diplomatic Marriage in the Egyptian New Kingdom', *JNES* 38 (1979) 177-193; F. Pintore, *Il matrimonio inter-dinastico nel Vicino Oriente i secoli XV-XIII* (Roma, 1978).

²⁰ Noth, *Könige I*, 48f.; M.J. Mulder, *1 Koningen I*, COT (Kampen, 1987) 115f.; Soggin, *Introduction to the History of Israel and Judah*, 80f.; J.H. Hayes & J.M. Miller (Eds), *Israelite & Judean History* (London/Philadelphia, 1990) 375; H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen I*, ATD Ergänzungsreihe 4/1 (Göttingen, 1984) 217f.

²¹ Röllig, *Saeculum* 25 (1974) 11f.

²² De Vaux, *Institutions I*, 180-182, Baumgartner, *HALAT*, 1315a.

²³ B. Landsberger, in: *Hebräische Wortforschung*, 198ff.; W.G. Lambert, 'An Eye-stone of Esarhaddon's Queen and similar gems', *RA* 63 (1969) 66, who definitely established the equation *SAL.Ē.GAL/SAL.KUR = ša ekalli* indicating the main royal consort, distinctive from other, lesser wives in the royal harem.

²⁴ "daughter of Tyrus" is a breivloquens.

²⁵ See about the label *KTU* 6.24: W.H. van Soldt, 'Tbšr, Queen of Ugarit', *UF* 21 (1989) 389-391; M. Dijkstra, 'On the Identity of the Hittite Princess Mentioned in Label *KTU* 6.24 (RS 17.72)', *UF* 22 (1980) 97ff.

4. *Azaryaw, the Great Princess, an unknown queen?*

If this seal indeed be a genuine piece that once belonged to a lady called "Azaryaw, the Great Princess", the last and perhaps most intriguing question is whether we may learn somewhat more about her historical antecedents. Unfortunately, no female person by name of Zeryahu or Azaryaw is known from biblical or extra-biblical sources, let alone a lady from royal descent. But if our deliberations about the diplomatic and dynastic ramifications of the title prove to be correct, the first group of females to think of are the Queen Mothers, whose names have been preserved in the royal annals of Judah used by the Deuteronomistic Historian. Almost all the Queen Mothers from Rehoboam until Zedekia are known. Not merely for genealogical reasons, but in all probability because the *g^bbirāh* held a high office in the Judahite government. In two clear cases however, the Queen Mother is not mentioned. The names of the mother of Jehoram, the son of Jehoshaphat²⁹ and the mother of Achaz, the son of Jotham³⁰ have not been recorded.³¹ This is quite remarkable, if the Queen Mother was mentioned in the Judahite chronicles for reasons other than genealogy. It is hardly plausible that their names were simply forgotten. Quite often the explanation is given, that they remained anonymous because they died before they could come into office, that is because the old queen simply outlived them staying in office during the lifetime of her son and even under her grandson as, for instance, Maacah and Hamutal did.³² In particular Hittite and Ugaritic customs and sources seem to support the latter possibility.

However, it would be too speculative to connect this "Great Princess" with one of these unknown queens from the Judahite records, for instance the mother of Jehoram son of Jehoshaphat in accordance with the palaeographic date of the seal. We may assume that there existed many more royal wives than the ones, whose names have been preserved in the Old Testament. Still, it remains within the realm of historical probability that this seal from the early 9th Century belonged to an Israelite princess³³ and possibly to a queen. The use of the title *(h)rbt* confirms that beside the office of the Queen Mother also other Hittite political influences and institutions were preserved in Northern Syria and the Levant in the 1st Millennium.³⁴

²⁹ J. Strange, 'Joram, king of Israel and Judah', *VT* 25 (1975) 191-201 suggested that he and Joram, the king of Israel were one and the same king.

³⁰ The third case: the mother of Abiam/Abiyah, who is Maacah, daughter of Ab(i)salom in 1 Kings 15:2, but Micaiah, daughter of Uriel of Gibeah in 2 Chron 13:2 - however again Maacah 2 Chron 11:20-22 - is very unclear, as unclear as the exact genealogical relation between king Abiam/Abija and Asa. In this case however, we may assume that Maacah remained in office for a long time, even after the death of her son before she was removed from office (1 Kings 15:13).

³¹ T. Ishida, *The Royal Dynasties of Ancient Israel* (Berlin, 1977) 156-157; D.B. Redford, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times* (Princeton, New Jersey 1992) 322, 324f., Table 3.

³² Andreasen, *CBQ* 45 (1983) 192

³³ The ending -YW appears usually in Yahwistic names from Northern Israelite provenance, though not exclusively; see Avigad, *IEJ* 16 (1966) 50; M. Weippert, 'Jahwe', in: *RLA* V, 247; Freedman-O'Connor, *TWAT* III, col.540.

³⁴ Donner, *Fs. Friedrich*, 126, Andreasen, *CBQ* 45 (1983) 181

‘Tachpanhes’ - eine prominente jüdische Adresse in Ägypten

Manfred Görg - München

In deutlichem Unterschied zu den anderen Ortsbezeichnungen aus dem ägyptischen Raum im AT wird der ON ‘Tachpanhes’¹ über eine bloße Zitation als Ort oder Station neben anderen hinaus auch mehrfach als Name des Aufenthaltsorts der nach der Ermordung Gedaljas um ihr Leben fürchtenden jüdischen Auswanderer genannt, die unter Führung des Johanan, des Sohnes Kareachs nach Ägypten gelangt sein sollen (Jer 43,5-7). Unter den prominenten Neuankömmlingen aus Juda/Jerusalem befindet sich neben Angehörigen des königlichen Harims auch Jeremia, an den ein Gerichtswort JHWHs über Ägypten ergeht (43,8-13). Als Ort einer Zeichenhandlung wird das „Ziegelpflaster am Eingang zum Haus des Pharao in Tachpanhes“ beschrieben (V.8). Mit der Behandlung einiger Probleme möge die Erinnerung an diese für die Geschichte des Judentums in Ägypten zweifellos wichtige Niederlassung angeregt werden.

Der gewiß nicht nur für die Ohren moderner Bibelleser wenig vertraut klingende Name des Ortes hat zwar in den Loccumer Richtlinien die vereinheitlichende Wiedergabe „Tachpanhes“ (so auch in der EÜ) erhalten, findet sich aber in den biblischen Belegen in durchaus variierender Gestalt. Um Namensdeutung und Namensortung näherzutreten, kommt es zunächst auf eine Gewichtung und Wertung der Schreibmodalitäten an. Der ON erscheint in der hebräischen Bibel in folgenden Variantschreibungen:

1) תַּחְפָּנֶחַס	<i>TaHP·NeS</i>	Jer 2,16 (Ktib)
2) תַּחְפָּנֶחֶס	<i>TaHPaNHes</i>	Jer 2,16 (Qre) 43,7.8.9 44,1 46,14
3) תַּחְפָּנֶחֶס	<i>T·HaPN·HeS</i>	Ez 30,18

Die LXX-Wiedergaben der prophetischen Belegstellen sowie Jud 1,9 lauten durchgehend auf Ταφνας. Da die bei Jer vorherrschende Schreibung das graphische Übergewicht in den hebräischen Fassungen hat, ist sie auch zum Maßstab der Rekonstruktion der ägyptischen Gestalt des ON geworden. Die erstgenannte Belegschreibung wird in der Regel als Angleichung an oder Konfusion mit תַּחְפָּנֶחַס, dem vermeintlichen Namen der ägyptischen Königin aufgefaßt, deren Schwester den Edomiterprinzen Hadad geheiratet haben soll (vgl. 1Kön 11,19.26). Die ältere Namensforschung führt den ON u.a. auf ein angeblich ägypt.-kopt. *T·aphe·enech* mit der Bedeutung „*caput seculi* od. *terrae*“ als Grenzstation Ägyptens zurück².

¹ Der Beitrag ist im Zusammenhang mit Vorstudien zum Eintrag ‘Tachpanhes’ im NBL entstanden. Zum Stand der Erkenntnisse und Vermutungen zu ‘Tahpanhes’ vgl. u.a. die Eintragungen in IDB IV, 510 (T.O. LAMBDIN), BHH III, 1963 (S. MORENZ), ABD VI,308f. (R.N. JONES/Z.T. FIEMA).

² Vgl. dazu etwa den Hinweis auf JABLONSKIs Auffassung bei W. GESENIUS, Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 3. Auflage, Leipzig 1828, 886, ähnlich J. FÜRST, Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch II, 3. Auflage, Leipzig 1876, 523.

Als ägyptische Entsprechung mit dem berechtigten Anspruch auf philologische Vertretbarkeit wurde bereits von W. SPIEGELBERG die Fügung „*t-he-p-nhsj*“ (< *t3 hw.t (n) p3 nhsj*)“ mit der Deutung „die Burg des Negers“ vorgeschlagen, wobei er auf der Basis der Rekonstruktion des Namens, der in dieser Form bislang nicht im ägyptischen (hieroglyphischen oder hieratischen bzw. demotischen) Ortsnameninventar nachgewiesen ist, und der „späteren Transkriptionen“ auf eine Vokalisation wie etwa in der Belegschreibung Ez 30,18 „oder auch 𓆎𓆏𓆐𓆑 “ schließen wollte³. Zur Identifikation des „Negers“ dachte SPIEGELBERG zunächst im Anschluß an die Grabungsergebnisse von W.M. FLINDERS PETRIE (s.u.) an den Pharao Psammetich I. (664-610 v.Chr.), den Begründer der saïtischen Dynastie, weil er ihn, hier SCHÄFER folgend, für einen König äthiopischer Abstammung hielt⁴. Dennoch erschien es ihm immerhin auch möglich, daß „einer der Herrscher der äthiopischen Dynastie“ z.B. Takarka oder Tantamani gemeint sein könnte. Später hat SPIEGELBERG jedoch von einer Verbindung mit Psammetich I. Abstand genommen⁵, an der lautlichen Rekonstruktion der Namensgestalt unter Hinweis auf weitere Namensformen mit *p3 nhsj* als Bestandteil gleichwohl festgehalten, worin ihm auch die weitere Forschung grundsätzlich bis zur Stunde gefolgt ist. Der stattdessen ägyptischerseits belegte ON *T/Tbn* zeigt eine gewisse Affinität, aber keine lautliche Identität⁶.

Zur Näherbestimmung der Bezeichnung *p3 nhsj* hat W.F. ALBRIGHT immerhin eine Alternative zur Debatte gestellt, nämlich den PN „Penahse“, der unter der Lautung „Pinhas“ auch in dem biblischen Namensbestand begegnet⁷. ALBRIGHT dachte dabei an einen thebanischen General des frühen 11. Jahrhunderts, der eine Rebellion im Norden Ägyptens derart effektiv unterdrückt hätte, daß sein Name in Verbindung mit Ortsnamen auf Jahrhunderte bewahrt worden wäre⁸. Diese Position hat sich indessen nicht durchsetzen können⁹.

Bevor zur Näherbestimmung des zweiten Bestandteils im supponierten ON Stellung genommen werden soll, darf die Aufmerksamkeit noch einmal der singulären Ktib-Fassung in Jer 2, 16 gelten. Die gewöhnliche Annahme einer Dependenz von der Schreibung des scheinbaren PN in 1Kön 11,19¹⁰ stößt auf Schwierigkeiten:

Die TM-Fassung des angeblichen PN in 1Kön 11,19 operiert mit einem *p*, das allem Anschein nach Ausweis des gr. $\Theta\epsilon\kappa\epsilon\mu\epsilon\lambda\alpha$ bzw. $\Theta\epsilon\chi\epsilon\mu\epsilon\lambda\alpha$ ¹¹ in der LXX aus einem *m* verschrieben oder verlesen ist¹². Möglicherweise hat umgekehrt der ON Pate gestanden, der jedenfalls nicht von der TM-Schreibung in 1Kön 11,19 abhängig ist. Die Namensschreibung des ON in Jer 2,16 mit ihrer Konsonantengestalt läßt als ägyptisches Gegenstück ohne weiteres eine Fügung *t3 h.t (n)*

³ W. SPIEGELBERG, *Ägyptologische Randglossen zum Alten Testament*, Straßburg 1904, 39.

⁴ SPIEGELBERG, *Randglossen*, 39f.

⁵ W. SPIEGELBERG, *Zu den alttestamentlichen Namen der Stadt Daphne*, ZÄS 65, 1930, 59f.

⁶ Zu den Schreibungen u.a. SPIEGELBERG, *Daphne*, 59, zuletzt A. LOPRIENO (s.u. Anm. 18), 216, Anm.46.

⁷ W.F. ALBRIGHT, *Baal-Zephon*, in: *Fs. für A. Bertholet*, Tübingen 1950, 1-14, 13f.

⁸ Mit Verweis auf SPIEGELBERG, *Namen*, 59f. und H. KEES, *Herihor und die Aufrichtung des thebanischen Gottesstaates*, NGWG, *Phil.-Hist. Kl.* 1, N.F. II,1, 1936, 7ff. Die Position ALBRIGHTs übernimmt T.O. LAMBDIN, *IDB IV*, 510; ohne Entscheidung: W. ZIMMERLI, *Ezechiel*, BK XIII/2, 1969, 738.

⁹ Vgl. auch HALAT 1584.

¹⁰ Vgl. hierzu bereits M. GÖRG, *Namen und Titel in 1Kön 11,19f.*, BN 36, 1987, 22-26.

¹¹ Zu meiner nicht geringen Verwunderung verweist die 4. Lieferung des HALAT, 1990, 1584 unter dem Eintrag 𓆎𓆏𓆐𓆑 auch auf meine Bemerkungen in BN 36, 1987, 22 zu diesem Namen, um hier eine absolut irreführende Verstümmelung der oben zitierten gr. Varianten auf mein Konto zu setzen, so daß der Benutzer den Eindruck haben könnte, ich hätte irgendwelche obskuren Formen aus dem Trüben gefischt. Dabei habe ich lediglich die beiden Varianten aus den einschlägigen Lexika (wie GESENIUS-BUHL¹⁷, 875) übertragen, wovon man sich leicht überzeugen kann.

¹² Vgl. dazu GÖRG, *Namen*, 22.

nsw „Die Festung des Königs“ erschließen, die problemlos als ON verstanden werden kann. Dabei bietet sich das anscheinend noch für die Masoreten offene Konsonantengerüst an, um auch für die hebräische Wiedergabe der Bezeichnung des „Königs“ (von Oberägypten) eine Lautung anzusetzen, die mit einem ägypt. *ns* kompatibel ist¹³.

Die Bezeichnung „Palast des Königs“ kann sich jedoch als sehr plausible Namengebung jenes Ortes empfehlen, der zum Gastort der ausgewanderten Judäer und zum Schauplatz des prophetischen Auftretens, dem „Haus des Pharao“ (Jer 43,9) geworden ist. Damit entspräche der Name wie in mittlerweile mehreren anderen Fällen sonst der Funktion des Ortes und müßte nicht zwingend in einem ägyptischen ON-Verzeichnis des Deltagebiets gesucht werden. Auch das angesprochene Problem einer Klärung oder gar Identifikation des ‚Hausbesitzers‘ stellt sich hier nicht, weil nur der regierende König (von Oberägypten) in Frage kommt.

Nimmt man sich nun die ‚Langform‘ des ON vor, sollte man erwarten, daß auch die Bezeichnung *p3 nhsj*, deren Ansetzung hier nicht angezweifelt werden soll, eher mit dem regierenden König als mit einem Militärbefehlshaber oder einer Persönlichkeit der Beamten-schaft in Theben zu verbinden sein wird. Dies spräche wieder für die bereits von SPIEGELBERG angedeuteten Möglichkeiten, die gleichwohl dadurch eingeschränkt werden, daß die genealogische Abkunft des Psammetich I. in Verbindung mit der noch offenen Namensetymologie noch immer nicht zufriedenstellend geklärt werden konnte¹⁴. Dennoch erscheint mir eine Bezugnahme auf Psammetich I. noch nicht endgültig aus dem Weg geräumt zu sein. Immerhin enthält der Name allem Anschein nach in *mtk* ein unägyptisches Element, das wohl einen Gottesnamen darstellen soll¹⁵, u.E. vielleicht den nubischen GN Miket¹⁶ (oder einen mit dem nubischen *mk* „Gott(Göttin) gebildeten GN?). Dazu scheint speziell die Mutter des Psammetich nach wie vor unbekannt zu sein¹⁷, so daß ihre Identität als Nubierin nicht ausgeschlossen werden kann. Demnach muß *p3 nhsj* nicht zwingend oder ausschließlich einen Südländer im rein geographischen Sinn meinen. Es mag wohl auch genügen, in der Bezeichnung einen Menschen dunkler Hautfarbe zu erkennen.

Soeben hat A. LOPRIENO auf dem Hintergrund eines interkulturellen Sprachvergleichs die ägyptische Bezeichnung mit der akkadischen Benennung des „Südländers“ (*jamini*) zusammengestellt, um für beide Ausdrücke die Dimension der bevorzugten, hochstehenden Persönlichkeit („der Südliche > „der Begünstigte“) zu veranschlagen: „Die Verbreitung des im Neuen Reich üblichen *P3-nhsj* beruht auf der Symbiose der ethnischen (ägyptischen) Denotation und der geographisch-augurativen (zentrasemitischen) Konnotation dieses

¹³ Vgl. W. SCHENKEL, Das Wort für „König (von Oberägypten)“, GM 94, 1986, 57-73, bes. 60f.68, wo wohl mit Recht Vorbehalte gegenüber einer lautbezogenen Argumentation für **nes* mit der Schreibung in IKön 11,19 angemeldet werden. Zur Lautgeschichte des Titels *nsw.t* jetzt auch Th. SCHNEIDER, Zur Etymologie der Bezeichnung „König von Ober- und Unterägypten“, ZÄS 120, 1993 (166-181), 167-174, J. ZEIDLER, Die Entwicklung der Vortonsilben-Vokale im Neügyptischen, in: L. GESTERMANN/H. STERNBERG-EL HOTABI (Hg.), *Per aspera ad astra* (Fs. W. Schenkel), Kassel 1995 (195-237), 224-226, der sich für eine einzige Ausgangsbasis in Gestalt von **jūnzuw* „der zu(aller)erst kommt, der (absoluten) Vorrang hat“ entscheiden möchte; vgl. auch Ders., Beiträge zur Nominalbildung des Ägyptischen, WdO 29, 1998 (21-32), 27f.

¹⁴ Vgl. dazu T. SCHNEIDER, *Lexikon der Pharaonen*, Zürich 1994, 200f.

¹⁵ Vgl. etwa SCHNEIDER, *Lexikon*, 201.

¹⁶ Zum Namen dieser Göttin vgl. zuletzt E. KORMYSHEVA, Kulte der ägyptischen Götter des Neuen Reiches in Kusch, in: M. SCHADE-BUSCH (Hg.), *Wege öffnen. Festschrift für Rolf Gundlach*, ÄAT 35, 1996 (133-148), 147f. Zur keilschriftlichen Wiedergabe vgl. die Ausführungen von E. EDEL, *Neue Deutungen keilschriftlicher Umschreibungen ägyptischer Wörter und Personennamen*, SbÖAW Phil.-Hist. Kl. 375, Wien 1980, 36f., wo auch die Problematik des mittleren Radikals in der ägyptischen Fassung angesprochen wird.

¹⁷ Vgl. dazu J.D. RAY, *The Names Psammetichus and Taheta*, JEA 76, 1990 (196-199), 196.

Namens“¹⁸. Dies gelte auch sowohl für den biblischen ‘Pinhas’, der somit ebenfalls nicht als „Nubier“ angesprochen werden müsse, wie für den im angehenden ON genannten Namens-träger¹⁹. Obwohl man einer solchen Bedeutungsübertragung mit einer gewissen Skepsis begegnen wird, bleibt doch festzuhalten, daß die sonstige Verwendung der Bezeichnung *p3 nhsj* als Nomen und als PN eher auf den innerhalb oder außerhalb Ägyptens situierten Namensträger hinweist, der wenigstens so aussieht wie ein Nubier, d.h. dunkelhäutig bzw. ein „dunkler Typ“ ist. Damit kann der Annahme LOPRIENOs, daß „die Charakterisierung in Bezug auf Herkunft oder äußere Merkmale des Namensträgers aufgrund der westsemitischen Konnotation des „Südländers“ in einer Zeit intensiven Austausches partiell aufgehoben worden“ sei, nicht in allem bedenkenlos gefolgt werden.

Die archäologische Beurteilung zu ‘Tahpanhes’ an der Stelle des heutigen Tell Defenneh sw. von Pelusium²⁰ hat seit den Arbeiten von W.M. FLINDERS PETRIE²¹ aus der Frühzeit der „biblischen Archäologie“ keine wesentliche Bereicherung der Erkenntnisse erfahren. Der Ausgräber wollte noch die Spuren der Präsenz und Aktivität Jeremias handgreiflich ausfindig machen, ohne sich der methodenspezifischen Disparität literarischer und archäologischer Beobachtungen voll bewußt zu sein. Das dem damaligen Stand der archäologischen Präsentation entsprechende Bild der Grabungen wird lediglich mit z.T. narrativen Erläuterungen zum Grabungsergebnis und mit einer die angenommenen Schichten anzeigenden Planzeichnung illustriert (Abb.1)²², die später etwas vereinfachend reproduziert worden ist (Abb. 2)²³. Von dem Gesamteindruck der damaligen Arbeiten liefert die Publikation selbst keine brauchbare Information, da sie keine Aufnahmen bringt. Eine immerhin das Gelände der Grabungstätte und in etwa den Umfang der Grabungstätigkeit vermittelnde Sicht ist auf einer Abbildung zu erkennen, das in den ‘Illustrated London News’ vom 11. September 1886, also im 1. Grabungsjahr, erschienen ist und im Folgenden (Abb. 3) wiedergegeben wird. Nach Lage der Dinge handelt es sich um eine Perspektive, in dessen Vordergrund die von FLINDERS PETRIE zur Bauphase „C“ gehörige Seite im NO der Festungsanlage²⁴ zu sehen ist.

Ob sich eine Wiederaufnahme einer gründlichen Untersuchung möglich machen läßt, müssen Studien an Ort und Stelle entscheiden. Wegen der kultur- und religionsgeschichtlichen Bedeutung für die Begegnung Ägyptens mit dem Hellenismus und dem Judentum, die schon von SPIEGELBERG hervorgehoben wurde²⁵, sollten jedoch weitere Studien gefördert werden. Daß die Erinnerung an jüdische Präsenz in dem arabischen Titel des Forts, *el kasr el bint el yehudi* („Die Festung der Tochter Judas“), bewahrt worden sei könnte, mag angesichts der Tatsache, daß in arabischer Namengebung gern exotisch aussehende Gebäude mit dem „Pharao“ (z.B. in Petra) oder der „Tochter Pharaos“ (z.B. in Jerusalem) verbunden worden sind, relativiert werden. Trotzdem ist eine einschlägige Reminiszenz nicht ausgeschlossen.

¹⁸ A. LOPRIENO, *Nhsj*, „der Südländer“?, in: H. GUKSCH/D. POLZ (Hg.), Stationen. Beiträge zur Kulturgeschichte Ägyptens Rainer Stadelmann gewidmet, Mainz 1998 (211-217), 216.

¹⁹ LOPRIENO, *Nhsj*, 216f.

²⁰ Die Lokalisation von A. ALT, Taphnaein und Taphnas, ZDPV 66, 1943, 64-68 weiter östlich wird nicht zu übernehmen sein.

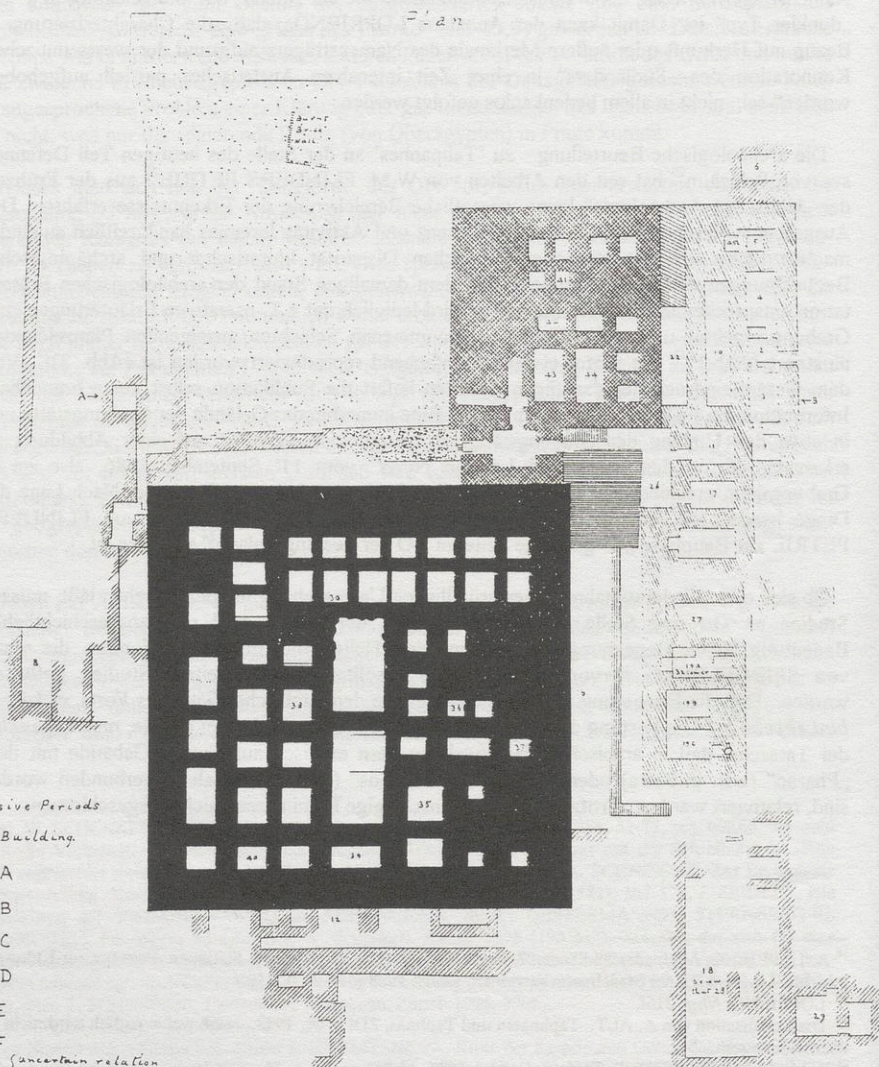
²¹ W.M. FLINDERS PETRIE, Tanis II, London 1888, 47-96.

²² Vgl. FLINDERS PETRIE, Tanis, Pl. XLIV.

²³ Vgl. A.L. FONTAINE, Daphnae, in: Bulletin de la Societé d'Etudes Historiques et Géographiques de l'Isthme de Suez 1, 1948 (41-57),

²⁴ Vgl. dazu die Angaben bei FLINDERS PETRIE, Tanis, 56.

²⁵ Vgl. SPIEGELBERG, Randglossen, 42f.

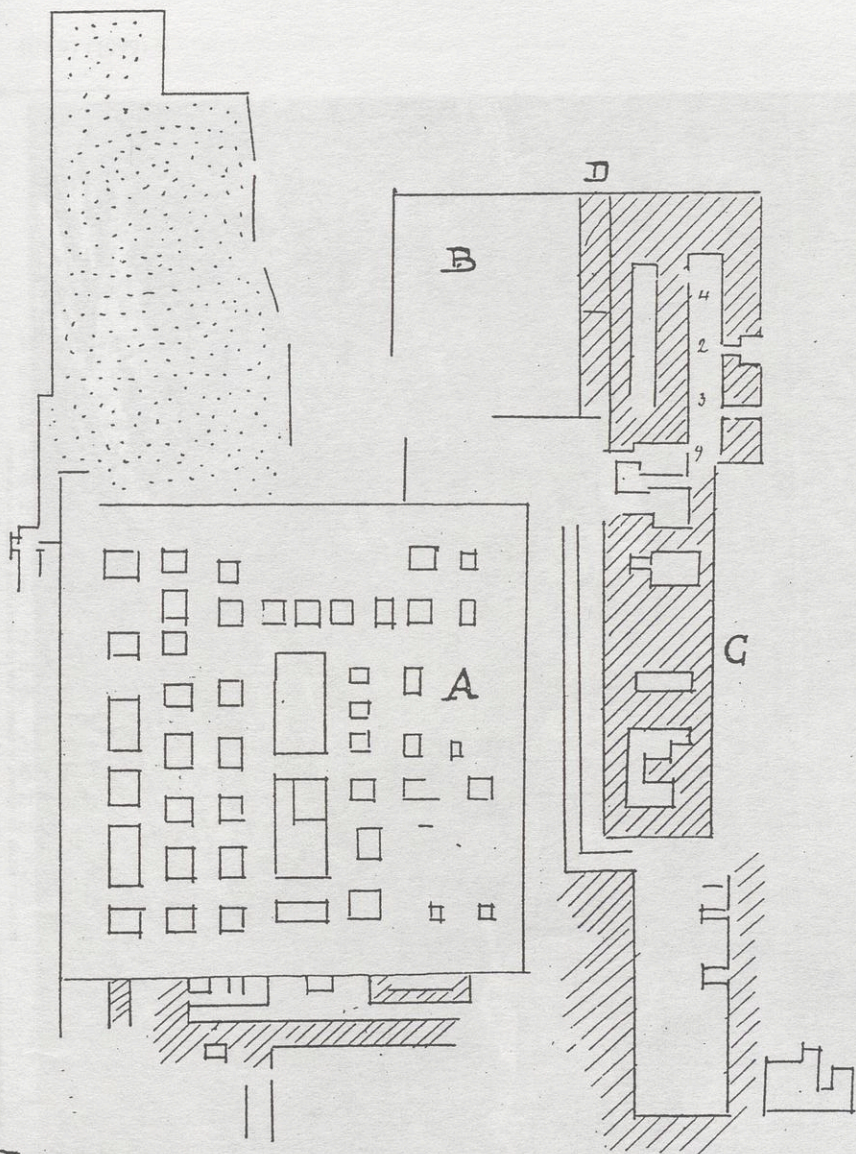


Successive Periods
of Building.

- A
- ▨ B
- ▧ C
- ▩ D
- E
- F
- ▬ C {uncertain relation
to others; but of Psamitic, mostly.

Abb. 1

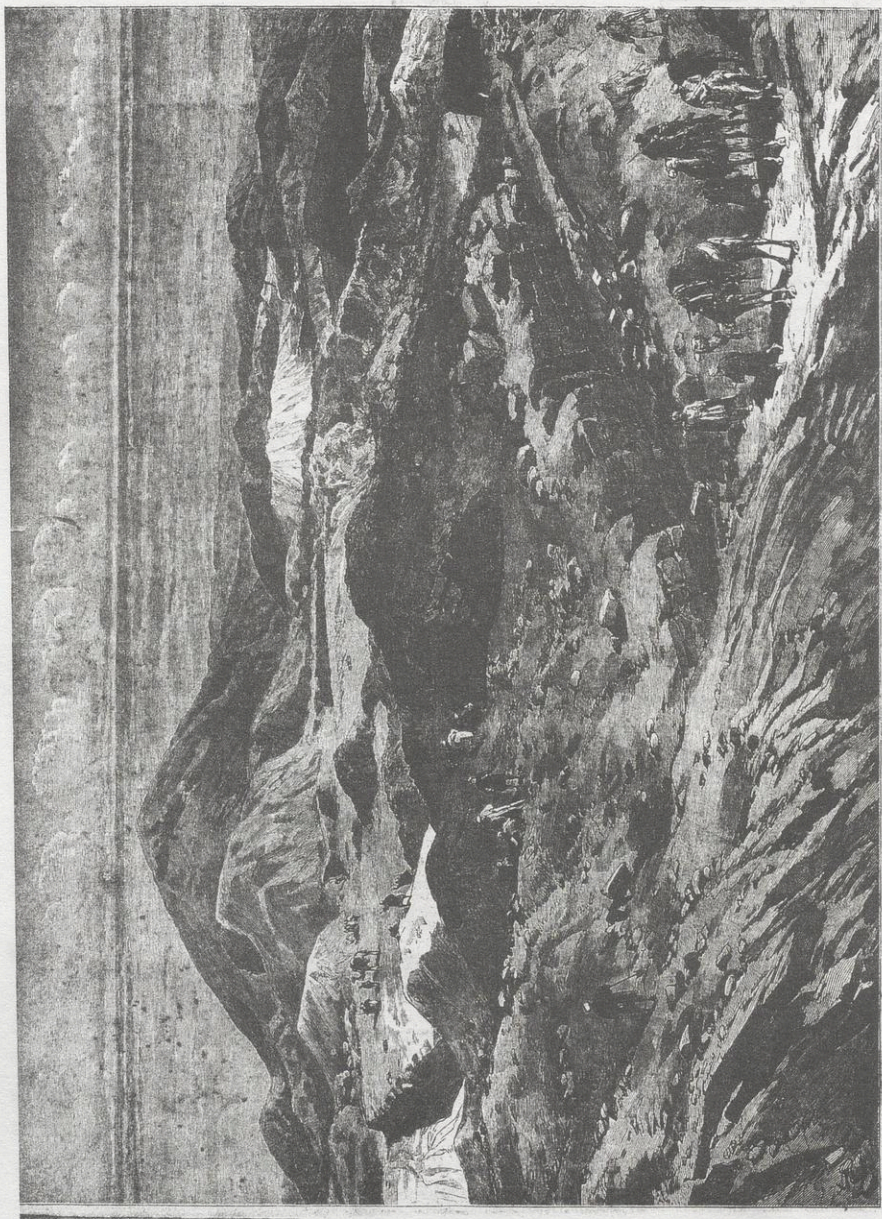
H. M. F. P.



DAPHNAE

1937.

Abb. 2



THE LATE PALACE OF DAFNESE, IN EGYPT. VIEW OF EXCAVATIONS, LOOKING SOUTH-WEST.

Supplementa Ismaelitica 19:
Zur Ethnolinguistik des Tell el-Mazār

Ernst Axel Knauf – Bern

Ein früheres «Supplement» (BN 25 [1984] 22-26) fortführend und z. T. korrigierend, soll hier der ganze Personennamenbestand der Ostraka und Siegel vom Tell el-Mazār in persischer (und frühhellenistischer) Zeit ins Auge gefaßt werden. Namen, deren ethnolinguistische Einordnung keine Probleme aufwirft und die in der bisherigen Diskussion schon zur Genüge besprochen sind, werden nicht eingehender behandelt. Neben der Angabe des Jahrhunderts, dem das namentragende beschriftete Fundstück wahrscheinlich entstammt, ist zu unterscheiden zwischen Belegen vom Tell, d.h. aus der Siedlung, und vom perserzeitlichen Friedhof.

1. ʔwr^1 (Ostrakon 7; Siedlung; 5. Jh. vC¹). Kanaanäisch.
2. $\text{ʔ}^1\text{mr}$ (Ostrakon 7; Siedlung; 5. Jh. vC²; Vater des *gdl*). Kanaanäisch, vgl. den phönizischen Beleg aus Megiddo³; darüberhinaus auch sabäisch, d.h. im Kanaanäischen aus dem Alt-Westsemitischen bzw. Proto-Zentralsemitischen ererbt⁴.
3. ʔs^5] (Ostrakon 7; Siedlung; 5. Jh. vC⁵). Unspezifisch: vgl. einerseits den jüdischen Königsnamen Asa, andererseits safaitisch⁶ ʔs (sehr häufig, neben ʔs^1 und ʔsl), dem freilich arabisch⁷ *Aus*, *Ausʔil*, *Ausil* entspricht, so daß man auch bei Monophthongisierung mit anschließenden aramäischen $-\text{ā}^9$ die Graphie $^*\text{ʔws}^9$ erwarten müßte.
4. bg^9 (Ostrakon 7; Siedlung; 5. Jh. vC⁸). Wohl persisch⁹.

¹ Kh. Yassine – J. Teixidor, BASOR 264 (1986), 48f; U. Hübner, Die Ammoniter (ADPV 16; Wiesbaden 1992), 33f.

² Yassine – Teixidor, BASOR 264, 48f; Hübner, Ammoniter, 33f.

³ Yassine – Teixidor, BASOR 264, 49.

⁴ Cf. Vf., The West Arabian Place Name Province: Its Origin and Significance: PSAS 18 (1988) 39–49; ders., The Migration of the Script, and the Formation of the State in South Arabia: PSAS 19 (1989), 79–91; UAT, 199 Abb. 14; 202f.

⁵ Yassine – Teixidor, BASOR 264, 48f; Hübner, Ammoniter, 33f.

⁶ Nachweise altnord- und -südarabischer Personennamen, sofern nichts anderes angegeben, bei G.L. Harding, An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions (NMES 8; Toronto 1971).

⁷ Nachweise kl.-arab. Namen bei W. Caskel, ġamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī, II (Leiden 1966).

⁸ Yassine – Teixidor, BASOR 264, 48f; Hübner, Ammoniter, 33f.

⁹ M. Heltzer, Transeuphratène 1 (1989), 113.

5. *gdI* (Ostrakon 7; Siedlung; 5. Jh. vC¹⁰; Sohn des *ʿlʿmr*). Kanaanäisch (hebr. *gādōl*) oder arabisch, vgl. saf. *gdI* (arab. *ġadl* «stark»).

6. *ddh* (Siegel 1, perserzeitlicher Friedhof, 5. Jh. vC¹¹; Vater des *hml*). Arabisch; vgl. saf. und thamudisch *ddh* sowie die zahlreichen altnordarabischen Namen von *dād* «Onkel väterlicherseits» sowie mit dem Suffix der 3. ms. sg.¹²

7. *hml* (Siegel 1, perserzeitlicher Friedhof, 5. Jh. vC¹³; Sohn des *ddh*). Arabisch; vgl. saf. *hml*, neu-arab.¹⁴ *Humayyil*.

8. *hšlʿI* (Ostrakon 7; Siedlung; 5. Jh. vC¹⁵). Kanaanäisch.

9. *ḥmywšʿ* (Siegel 2; Friedhof; 5. Jh. vC¹⁶; Tochter des *smʿI*). Arabisch¹⁷.

10. *yhwydʿ* (Ostrakon 7; Siedlung; 5. Jh. vC¹⁸). Judäisch.

11. *yhwyyhb* (Ostrakon 1; Siedlung; 4./3. Jh. vC¹⁹). Judäisch-aramäisch.

12. *yqm[ʿ]I* (Ostrakon 7; Siedlung; 5. Jh. vC²⁰). Kanaanäisch, sonst nur noch minäisch²¹.

13. *mlkmyt* (Ostrakon 7; Siedlung; 5. Jh. vC²²). Ammonitisch²³.

14. *smʿI* (Siegel 2; Friedhof; 5. Jh. vC). Arabisch²⁴.

15. *ʿbdʿ[ʿ]I* (Ostrakon 3; Siedlung; kurz vor 582 vC²⁵; Bruder von *plʿI*). Kanaanäisch, aramäisch oder arabisch, vgl. saf. und tham. *ʿbdʿI*, saf. auch *ʿbdI*; oder, ohne die Ergänzung des *-l* am Ende, aramäisch oder arabisch, vgl. saf. *ʿbdʿ*.

16. *ʿgl* (Ostrakon 2; Siedlung; Ende 4./3. Jh. vC²⁶). Kanaanäisch, vgl. israelitisch²⁷ *ʿglyw*, oder arabisch; vgl. saf. und tham. *ʿgl*, kl.-arab. *ʿĪġl* und *ʿUġail*, palmyrenisch *ʿgyʿ/w* (*Ogelus* in Dura Europos²⁸).

¹⁰ Yassine – Teixidor, BASOR 264, 48f; Hübner, Ammoniter, 33f. Die *editio princeps* las *gdʿzr* statt *gdI br*.

¹¹ Cf. A. Lemaire, *Transeuphratène 1* (1989), 90 m. Anm. 12 und 13; Hübner, Ammoniter 78 Nr. 71.

¹² W.W. Müller, PSAS 10 (1980), 67-84.

¹³ Cf. Lemaire, *Transeuphratène 1*, 90 m. Anm. 12 und 13.

¹⁴ *Hamel* und *Humel/Humayyil* (nur in arab. Schrift) bei J.J.Hess, *Beduinennamen aus Zentralarabien*: SHAW.PH 1912/19, 52.

¹⁵ Yassine – Teixidor, BASOR 264, 48f; Hübner, Ammoniter, 33f.

¹⁶ BN 25 (1984), 24f.

¹⁷ BN 25 (1984), 24-26 [zu ebd. 26 Anm. 22 s. jetzt aber GM 100 (1987), 45f]; cf. noch Hübner, Ammoniter, 80f Nr. 76.

¹⁸ Yassine – Teixidor, BASOR 264, 48f; Hübner, Ammoniter, 33f.

¹⁹ Yassine – Teixidor, BASOR 264, 45.

²⁰ Yassine – Teixidor, BASOR 264, 48f; Hübner, Ammoniter, 33f.

²¹ Vgl. o. m. Anm. 4.

²² Yassine – Teixidor, BASOR 264, 48f; Hübner, Ammoniter, 33f.

²³ Es handelt sich mit Hübner, ADPV 16, 34 und gegen Heltzer, *Transeuphratène 1*, 111-118, um den einzigen sicher ammonitischen Namen in diesem Ostrakon.

²⁴ BN 25 (1984), 25. Vgl. noch Σαμῆσοσ, F. Israel, Syria 64 (1987), 143.

²⁵ Yassine – Teixidor, BASOR 264, 46f.

²⁶ Yassine – Teixidor, BASOR 264, 45f.

17. *ʿlyʿl[ʿ]* oder *ʿlyʿl[h]* (Ostrakon 7; Siedlung; 5. Jh. vC²⁹). Wahrscheinlich arabisch, vgl. lihyanisch und tham. *ʿl*, nabatäisch *ʿlyw* und palm³⁰. *ʿl*, *ʿly*, *ʿlyw*, *lybw*l und *ʿlybʿl*. Altsüdarabisch (hadramitisch)³¹ auch *ʿlyʿl*.

18. *plʿ* (Ostrakon 3; Siedlung; kurz vor 582 vC³²; Bruder von *ʿbdʿl*). Kanaanäisch oder arabisch, saf. *flʿ* (recht häufig).

Die 4 Namen vom Friedhof sind sämtlich arabisch (#6, 7, 9, 14). Von den 14 Namen vom Tell, die sich vom 6. bis ins 3. Jh. vC verteilen, sind einer persisch (#4), einer ammonitisch (#13), zwei jüdisch (#10, 11), einer arabisch (#17) und 4 kanaanäisch (also jüdisch, ammonitisch oder auch moabitisch, phönizisch; # 1, 2, 8, 12). Vier weitere Namen sind kanaanäisch oder arabisch (# 3, 5, 15, 18). Es fällt auf, daß keiner davon durch die Endung -w explizit als arabisch gekennzeichnet ist³³, doch könnte dies in einem multi-ethnischen Kontext auch Absicht der Namensträger/Namensgeber sein. Auf die Jahrhunderte verteilt ergibt sich folgendes Bild:

	Namen insgesamt	Siedlung (Schriftträger)	Friedhof (Schriftträger)
6. Jh.	2	2 (1)	-
5. Jh.	14	10 (1)	4 (2)
4./3. Jh.	2	2 (2)	-

Die prosopographischen Profile des Friedhofs und der Siedlung unterscheiden sich stark – 100% arabischer Namen vom Friedhof stehen im 5. Jh. auf dem Tell 40% kanaanäische, je 10% persische, jüdische, ammonitische und arabische Namen sowie 20% unspezifische Belege gegenüber³⁴, doch ist die Materialbasis für einen statistisch signifikanten Vergleich

²⁷ Samaria-Ostrakon 41.1; vgl. sonst JSOT 51 (1991), 31.

²⁸ Pap. Doura 3 recto I 17; R. Cavenaile, *Corpus Papyrorum Latinorum* (Wiesbaden 1958), 419.

²⁹ Kh. Yassine – J. Teixidor, *BASOR* 264 (1986), 48f; U. Hübner, *Die Ammoniter* (ADPV 16; Wiesbaden 1992), 33f.

³⁰ J.K. Stark, *Personal Names in Palmyrene Inscriptions* (Oxford 1971), 105f.

³¹ Vgl. o. mit Anm. 4. In diesem Fall könnte es sich freilich um einen arabischen Lehnnamen im Hadramitischen handeln; das würde dann auch die Herkunft des transjordanischen, auf einen Sippennamen zurückgehenden Ortsname Elealeh gelten.

³² Kh. Yassine – J. Teixidor, *BASOR* 264 (1986), 46f.

³³ Zu Herkunft und ersten Belegen für diese Endung: *Orientalia* NS 55 (1986), 452f.

³⁴ Dabei ist weiter zu beachten, daß alle kanaanäischen Namen sowohl jüdisch, ammonitisch wie moabitisch, edomitisch, israelitisch/samarisch oder phönizisch sein können, die unspezifischen Namen alles dies und noch arabisch. Die Lage des Tells im mittleren Jordantal, an der Peripherie Judäas, Samarias wie der Ammonitis verleiht Namen aus der unmittelbaren Nachbarschaft erhöhte Wahrscheinlichkeit. Die mögliche, aber unwahrscheinliche Höchstzahl beträgt für den jüdischen wie ammonitischen Bevölkerungsanteil unter den 10 Personen je 70%, für den arabischen 30%. Die Verwandtschaftsbeziehungen tragen zur Klassifizierung unspezifischer Namen so gut wie nichts bei: die Filiationen #6 -> #7 und #14 -> #9 sind durchweg arabisch, das Brüderpaar #15 <-> #18 durchweg kanaanäisch oder arabisch. Bei #2 -> #5 folgt einem kanaanäischem Vater ein kanaanäischer oder arabischer Sohn; aber bei Akkulturationsprozessen ist mit ethnolinguistischen Grenzüberschreitungen durchaus zu rechnen, so daß die Ethnizität der Eltern nicht die der Kinder determiniert und umgekehrt. NB: Daraus, daß von den 2 Namen des 4./3. Jhs. einer jüdisch ist (50%) und der andere

zu klein³⁵. Darüberhinaus ist unklar, ob es sich bei der Namensliste Ostrakon 7, die sämtliche 10 Namen vom Tell enthält, um eine Steuerquittung von Bewohnern der Ortschaft, eine dort deponierte Steuer- oder Aufgebots-Liste von Personen aus dessen Umland, oder auch nur um eine Liste von Durchreisenden handelt. Es bleibt aber näher zu untersuchen, wie sich die beim Tell el-Mazār bestattete Population zu den Bewohnern des Ortes verhielt; die Möglichkeit, daß beide nicht identisch waren, ist immerhin gegeben. Zur Klärung dieser Frage ist die Veröffentlichung des archäologischen Befundes vom Tell abzuwarten³⁶.

unspezifisch, also möglicherweise auch jüdisch, kann man noch nicht schließen, daß diese Gruppe vom 5. zum 3. Jh. stark zugenommen habe.

³⁵ Für die Durchführung des χ^2 -Tests müßten vom Friedhof wenigstens 6 Namen vorliegen.

³⁶ Zum Friedhof: Kh. Yassine, Tell el Mazar I. Cemetery A (Amman 1984); A.M. Disi – W. Henke – J. Wahl, Tell El-Mazar: Study of the Human Skeletal Remains, ADAJ 27 (1983), 515-548; zum Tell: Kh. Yassine, Tell El Mazar Field I. Preliminary Report of Area G, H, L and M: The Summit, ADAJ 27 (1983), 495-513; ders., Mazar (Tell el): D. Homès-Fredericq – J.B. Hennessy ed., Archaeology of Jordan II 2. Field Reports Sites L-Z (Leuven 1989), 381-384. Vgl. noch Hübner, Ammoniter, 216; 239; 273 m. Anm. 157; 275 Anm. 165.

Die bisher ignorierte hebräische Textvorlage des Fragmententargums zu Genesis 1,30

Hans-Georg von Mutius, München

Der Text von Genesis 1,29-31 lautet in deutscher Übersetzung folgendermaßen:

29) UND GOTT SPRACH: 'HIERMIT ÜBERGEBE ICH EUCH ALLES SAMENTRAGENDE KRAUT AUF DER OBERFLÄCHE DER GANZEN ERDE UND ALLES GEBÄUM MIT SAMENTRAGENDER BAUMFRUCHT DARAN; EUCH SOLL ES ALS NAHRUNG DIENEN.

30) UND ALLEM GETIER AUF DER ERDE, ALLEN VÖGELN DES HIMMELS UND ALLEM, WAS AUF DER ERDE KRIECHT UND EINE LEBENDIGE SEELE AUFWEIST, (GEBE ICH) ALLES GRÜNE KRAUT ZUR NAHRUNG.' UND SO GESCHAH ES (וַיְהִי כֵן).

31) UND GOTT SAH ALLES AN, WAS ER GEMACHT HATTE; UND SIEHE, ES WAR SEHR GUT. UND ES WURDE ABEND, UND ES WURDE MORGEN: DER SECHSTE TAG.

Die Formelsprache in Genesis 1 weist bekanntermaßen sowohl eine וַיְהִי כֵן-Reihe¹ als auch eine וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב-Reihe² auf. Das Fragmententargum³ übersetzt in allen Belegen die וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב-Formulierung unter gekonnter Vermeidung des Anthropomorphismus mit וַתְּקִין וְגַלִּי קִדְּם יְיָ אֱרוֹם טַב וְתִקֵּן = UND ES WAR VOR DEM HERRN OFFENBAR, DASS ES GUT UND ORDNUNGSGEMÄSS WAR. Lediglich in Gen.1,4 wird וַתְּקִין weggelassen, was aber keine große Abweichung darstellt. Die וַיְהִי כֵן-Formel wird vom Fragmententargum fortlaufend so wiedergegeben: וְהָיָה כַדְּיִן בְּגִזְרַת מִימְרָיָהּ = UND SO GESCHAH ES KRAFT DER VERORDNUNG SEINES MEMRAS. Bei der Bearbeitung von Vers 30 erscheint aber eine auffallende Abweichung. Für das hebräische וַיְהִי כֵן würde man normalerweise die letztgenannte Formel erwarten. Statt-

¹ Siehe Gen.1,7, 1,9, 1,11, 1,15, 1,24 und unsere Stelle.

² Siehe Gen.1,4, 1,10, 1,12, 1,18, 1,21, 1,25.

³ Zugrundegelegt ist die Ausgabe von M.L.Klein: The Fragment-Targums of the Pentateuch According to their Extant Sources, Volume I..., Rom 1980, S.43ff (Analecta Biblica 76).

dessen steht dort aber ויגלי קדם יי ארום טב ותקין⁴ Daraus ergibt sich, daß das Fragmententargum am Ende von Vers 30 nicht ויהי כן, sondern וירא אלהים כי טוב gelesen haben muß. Dieser Schluß ist insofern zwingend, als an allen anderen Stellen, an denen die beiden fraglichen Formeln innerhalb von Genesis 1 erscheinen, das Fragmententargum von der soeben dargestellten Wiedergabesystematik nirgendwo abweicht. Gott erkennt somit nach der Lesung des Fragmententargums (an), daß die Übereignung der Pflanzenwelt an Mensch und Tier als Nahrungsgrundlage eine gute und somit richtige Maßnahme gewesen ist. Die Tatsache, daß die Variante וירא אלהים כי טוב anstelle von ויהי כן in Vers 30 nur einmal - und das auch nur indirekt - überliefert ist,⁵ spricht allein nicht gegen ihr mögliches hohes Alter und ihre mögliche Ursprünglichkeit. Zu groß sind die Launen und Zufälle, die bei der Überlieferung des Bibeltexes eine Rolle gespielt haben. Hinzu kommt die Stringenz der Gedankenführung am Ende von Genesis 1, wenn man die Variante zugrundelegt: In Vers 29f wird die letzte Einzelhandlung im Rahmen des göttlichen Schöpfungshandelns von Gott als gut (an)erkannt. Damit ordnet sich die Zuweisung der Pflanzenwelt als Nahrungsquelle an Mensch und Tier in den Kontext jener Werke und Maßnahmen Gottes ein, die vorher als gut bezeichnet worden sind. Im Nachfolgevers 31 wird das gesamte Sechstageswerk von Gott als sehr gut (an)erkannt. Es ist also noch einmal besser als die Summe aller als gut bezeichneten Einzelwerke und Einzelhandlungen. Diese Aussage geht aus der hebräischen Textvorlage des Fragmententargums sehr viel deutlicher hervor als aus dem masoretischen Text. Als nachträgliche Textverschönerung sollte das erschlossene וירא אלהים כי טוב am Ende von Vers 30 deswegen nicht vorschnell abgetan werden. Das Zeugnis des Fragmententargums gehört als ernstzunehmende Variante in einen textkritischen Apparat zu Genesis 1 auf jeden Fall hinein.

⁴ Dies ist schon dem Herausgeber M.L.Klein: The Fragment-Targums Volume II, Rom, 1980, S.5 Anmerkung 11 aufgefallen. Er möchte den Targumtext in Gen. 1,30 in Anlehnung an den masoretischen Text zu בגזירת מימריה ויהי כן korrigieren, was ich jedoch nicht für richtig halte. D.Muñoz Leon: Dios - Palabra. Memra en los Targumim del Pentateuco, Granada, 1974, behandelt trotz des Vorhandenseins einer älteren Ausgabe des Fragmententargums die Problematik weder an der entscheidenden Stelle S.159f noch anderswo in seinem Werk. Eine Fehlanzeige bildet in dieser Hinsicht auch V.Hamp: Der Begriff "Wort" in den aramäischen Bibelübersetzungen..., München, 1938.

⁵ Die Qumrantextüberlieferung hat nach meiner Kenntnis zu Gen.1,30 keinen Beleg aufzuweisen. Die sonstigen alten Übersetzungen gehen mit dem masoretischen Text konform.

Der Ton macht die Musik

Vorgaben und Normen der Exegese bei Hieronymus und in der rabbinischen Tradition

Andreas Vonach - Innsbruck

1. Vorbemerkungen

Über Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Exegese bei Rabbinen und Kirchenvätern wurde schon viel geschrieben und geforscht, und manche diesbezüglichen Ergebnisse haben auch bereits Eingang in Studienbücher gefunden¹. Die hinter den jeweiligen Schriftzugängen stehenden Hermeneutiken und Normen, vor allem aber deren Auswirkungen auf das Autoritäts- und letztlich auch Menschenbild der entsprechenden Trägergemeinschaften, werden dabei allerdings meist zu wenig beachtet.

Dieser Beitrag möchte nicht mehr und nicht weniger als ein exemplarischer Vorstoß in diese Richtung sein. Dabei soll Koh 11,9-12,7 (das sog. „Kohélet-Schlußgedicht“) als Referenztext dienen, der Kohéletkommentar des Hieronymus und der Midrasch Kohélet Rabba mögen stellvertretend für die beiden Auslegungstraditionen in byzantinisch-rabbinischer Zeit stehen.

2. Kohélet Rabba und Hieronymus - ein Vergleich

2.1. Kohélet Rabba

Die heutige Form dieses Midrasch ist vermutlich zwischen 400 und 750 entstanden². Der Autor blickt bereits auf mehrere Jahrhunderte mündlicher und schriftlicher rabbinischer Auslegungstradition zurück. Von der Ausrichtung her ist es ein praktisch durchgängig haggadischer Midrasch.

Kohélet Rabba liegt der damals bereits allgemein akzeptierte Einheits-Konsonantentext zugrunde, der sich mit dem der BHS auch weitestgehend deckt³.

¹ Vgl. etwa *Ch. Dohmen / G. Stemberger*, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1,2), Stuttgart 1996, 110-180.

² Zur Datierung und den damit verbundenen Problemen siehe *A. Wünsche*, Der Midrasch Kohélet, Leipzig 1880, VIIIff; *M. Hirshman*, The Greek Fathers and the Aggada on Ecclesiastes. Formats of Exegesis in Late Antiquity, in: *HUCA* 59 (1988) 137.

³ Siehe מדרש קהלת רבתי, in: מדרש רבה (ב חלק ב), Warschau 1924, 107-138.

Sämtliche Abweichungen davon sind zumindest in anderen masoretischen Versionen bezeugt⁴.

Interessanterweise fehlen jedoch die Versteile 11,9b.d (וישיבך לבך בימי בחורותך) sowie 11,10b (והעבר רעה מבשרך) (ובמראי עיניך). Der kritische Apparat der BHS weiß um keine Textversion, bei der diese Teile fehlen. Außerdem zieht der Redaktor von Kohelet Rabba vv11,10;12,1 zu *einem* Vers (12,1) zusammen, das heißt, daß c11 mit 11,9 endet.

Der Midrasch zerlegt den Text gleichsam in „Äußerungseinheiten“, allerdings nicht - wie es in jüngster Zeit verschiedentlich gemacht wurde - nach literaturtheoretischen, sondern nach inhaltlichen Gesichtspunkten. Nach jeder solchen Äußerungs- oder Sinneinheit folgt dann deren Auslegung.

Wie für die Rabbinen die Verfasserschaft des Mose für den Pentateuch außer Zweifel steht, so auch jene des Salomo für die Bücher Sprüche, Hoheslied und Kohelet, wobei Salomo prophetische Autorität zukommt. Allein in unserem Abschnitt finden sich vier Hinweise auf die Verfasserschaft Salomos: zwei im Zuge der Auslegung von 11,9e⁵, einer im Kontext von 11,10c⁶ und ein weiterer bei 12,7⁷.

Normative Richtschnur für die Auslegung der כתבים bilden תורה und נביאים. Dies bedeutet für die Kommentierung einer Schrift - wie beispielsweise das Buch Kohelet - daß diese nie im Widerspruch zur Tora oder den Propheten stehen darf, sondern diese vielmehr zu bestätigen hat. Dies erklärt auch das Problem vieler Rabbinen mit der Aufforderung zu Freude und Unbeschwertheit während der Jugendzeit in 11,9⁸ sowie die zahllosen Verweise auf Tora und Propheten im Zuge der Deutung der Naturbilder von 12,3-6. Daraus ist auch ersichtlich, daß der Redaktor von Kohelet Rabba - wie vermutlich die Rabbinen des frühen Mittelalters überhaupt - Tora, Propheten und einige der Schriften als eine Einheit verstanden hat.

Darüberhinaus ist keine unbedingte Norm festzumachen. Von all jenen Auslegungen, die als „toremäßig“ erschienen, wurde ein Nebeneinander nicht nur akzeptiert, sondern eher als Bereicherung gesehen. Ja selbst bei Ausdrücken mit mehreren möglichen Lesarten versuchte man nicht unbedingt, sich für eine, gleichsam „richtige“, zu entscheiden, sondern man war vielmehr bestrebt, alle möglichen Bedeutungen unter einen Hut zu bringen. So beispielsweise bezüglich בוראך in 12,1:

⁴ Vgl. dazu den kritischen Apparat der BHS.

⁵ Siehe קהלת רבתי (s. Anm. 3) 135.

⁶ ebd., 135.

⁷ ebd., 136. Hier wird Salomo als נביא bezeichnet.

⁸ Vgl. A. Wünsche, Midrasch (s. Anm. 2) 150.

„Akabia ben Mahalalel sagte: Sei auf drei Dinge aufmerksam, so fällst du nie in die Gewalt der Sünde. Bedenke woher du gekommen (von einem übel riechenden Tropfen), wohin du gehst (an einen Ort, wo Staub, Moder und Gewürm ist) und wem du einst Rechenschaft zu geben hast (dem König aller Könige, dem Allerheiligsten). Und diese drei Erinnerungen, sagte R. Josua ben Levi, hat Akabia aus obigem Verse, und zwar aus dem Worte בוראך entwickelt, welches je nach der Lesart auch eine andere Bedeutung hat. Denke an deinen Schöpfer, denke an deinen Brunnen, denke an deine Grube. Sei dieser drei Dinge eingedenk, wenn du noch im Besitze deiner Jugendkraft bist.“⁹

Kohelet Rabba stellt ein eindrückliches Zeugnis für den rabbinischen Grundsatz, „daß die Schrift zur Auslegung gegeben ist“¹⁰, dar.

Bezüglich Koh 11,9-12,7 lassen sich in Kohelet Rabba zwei Auslegungsstränge festmachen, und zwar einer, den man als „moralisch-eschatologischen“ bezeichnen könnte, und ein anderer, der eher „(heils)geschichtlich-theologisch“ orientiert ist. Der erste deutet 11,9 als Ermahnung zu einem besonnenen, verantwortungsbewußten und toragemäßen Leben; diese moralische Sinnspitze wird durch mehrere Gleichnisse verdeutlicht¹¹. Auffallend ist, daß dabei der Hauptakzent stets auf den zweiten Versteil gelegt wird, weil dieser erst den vorderen Teil mit der Tora vereinbar macht. Die Bilder von c12 werden dann als Allegorien für das Alter und den Tod des Menschen sowie einzelne menschliche Körperteile, die langsam ihren Dienst versagen, gedeutet. Dabei verdienen drei Aspekte besondere Aufmerksamkeit:

* Der Terminus בית עולמו in 12,5 wird aufgrund der Partikel ה dahingehend gedeutet, daß nach dem Tod - der alle Menschen in gleicher Weise trifft - jedem sein individuelles Schicksal zuteil werden wird, und zwar entsprechend seinem Umgang mit der Mahnung von 11,9¹².

* Dementsprechend wird auch 12,7 so gedeutet, daß nicht der Lebenshauch *aller* Menschen zu Gott zurückkehren wird, sondern nur der einiger.

* Schließlich ist das eher negative Messiasbild auffallend, das im Rahmen der Deutung von 12,1 zum Vorschein tritt:

עד אשר לא יבאו ימי הרעה אלו ימי הזקנה. והגיעו שנים אלו היסורו. ר' הייא בר נהמיה אומר אלו ימות המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה.¹³

⁹ A. Wünsche, Midrasch (s. Anm. 2) 152.

¹⁰ G. Bodendorfer, Das Drama des Bundes. Ezechiel 16 in rabbinischer Perspektive (HBS 11), Freiburg 1997, 344.

¹¹ Siehe A. Wünsche, Midrasch (s. Anm. 2) 150f.

¹² Vgl. קהלת רבתי (s. Anm. 3) 136.

¹³ קהלת רבתי (s. Anm. 3) 135.

Das heißt, daß einerseits 11,9e von den Vertretern dieses Stranges eindeutig als eschatologisches Gerichtshandeln Gottes verstanden wird, demgemäß jeder Mensch seinem Lebenswandel entsprechend gerichtet wird, andererseits aber der messianischen Zeit eher mit Skepsis entgegengeschaut wird.

Jedenfalls haben die Rabbinen damit jüdisches Glaubensgut ihrer Zeit selbstverständlich in die Bibeltexte hineingelesen, um damit moralische Werte plausibel zu machen. Ob dies wirklich als bewußte Gegentendenz zur kulturellen Assimilierung des Judentums geschah¹⁴, kann zwar schwer bewiesen werden, doch wäre es zumindest denkbar, daß das negative Messiasbild aus der Auseinandersetzung mit dem Christentum resultiert.

Der zweite Strang nun deutet bereits die Freude in 11,9 als Freude an der Tora, ihrer Auslegung und Befolgung. Die Bilder von c12 werden dort als Allegorien für Gefangenschaft, Zerstörung des Tempels und Untergang des davidischen Geschlechts aufgefaßt¹⁵. Dabei wird vor allem auf Nebukadnezar und das babylonische Exil angespielt, wobei besonders die Deutung von v7 einen guten Einblick in dieses Verständnis zu vermitteln vermag:

וְיָשֵׁב הָעָפָר עַל הָאָרֶץ כְּשֶׁהָיָה מִבְּבֶל הָיָה וּלְבַבֵּל חֹזֵר. וְהָרוּחַ תִּשׁוּב אֶל הָאֱלֹהִים זֶו רוח"ק.¹⁶

Innerhalb dieses Stranges wird viel mit Typologie gearbeitet. Dabei kommen neben Nebukadnezar, Abraham, David und den Israeliten vor allem die Exilpropheten in den Blick. Wie die Rabbinen ihre heiligen Schriften als eine Einheit ansehen, so auch die Geschichte Israels und deren Handlungsträger. Auf diese Weise können mitten in den Anspielungen auf das Exil plötzlich Mischnajot, Rabbi Akiba und sogar der Talmud erwähnt werden¹⁷. Ziel dieses Deutungsstranges ist es zweifellos, die Wichtigkeit der Tora und des Studiums derselben für die Erhaltung des jüdischen Volkes, der israelitischen Religion und der damit verbundenen Traditionen zu betonen. Dabei werden nicht unbedingt konkrete Glaubenssätze, sondern vielmehr die gesamte religiöse Tradition und die Geschichte des ganzen Volkes in den Bibeltext hineingelesen. Auch dies scheint also für die Rabbinen problemlos möglich und erlaubt gewesen zu sein. Die beiden inhaltlich doch sehr verschiedenen Stränge stehen gleichberechtigt, und damit auch „gleichmöglich“ und „gleich richtig“ nebeneinander; sie widersprechen sich letztlich nicht, sondern ergänzen einander in der Erschließung des Schriftsinnes.

¹⁴ So M. Hirshman, *Greek Fathers* (s. Anm. 2) 165.

¹⁵ Vgl. A. Wünsche, *Midrasch* (s. Anm. 2) 155.

¹⁶ קהלה רבתי (s. Anm. 3) 137.

¹⁷ Siehe A. Wünsche, *Midrasch* (s. Anm. 2) 155.

2.2. Hieronymus

Er hat seinen Koheletkommentar am Beginn des 5. Jhds. geschrieben¹⁸, Textgrundlage ist der von ihm selbst verfaßte Vulgatatext. Dieser wiederum basiert auf demselben hebräischen Einheitstext, der auch dem Midrasch vorlag¹⁹, doch haben auch die LXX und andere Textvarianten der Hexapla deutliche Spuren in Übersetzung und Kommentar hinterlassen²⁰. Ein markantes Beispiel für den Einfluß der LXX auf die Vulgata des Hieronymus stellt beispielsweise der Begriff „stultitia“ in Koh 11,10 dar. Diese Wiedergabe des hebräischen שחורר ist in keinem mir zugänglichen Wörterbuch angedeutet und eine Änderung in שכלוח ist wohl auch eher nicht anzunehmen. Hier hat sich Hieronymus eindeutig an der LXX orientiert, die ἡλιχία angibt. Daß ihm aber andererseits wirklich an einer adäquaten Wiedergabe des Hebräischen gelegen ist, zeigt er beispielsweise in seiner Kommentierung von 12,5, wo er expressis verbis kritisiert, daß die LXX dasselbe Wort שקד zweimal auf verschiedene Weise übersetzt²¹. Die Tatsache, daß er außer auf die LXX auch auf andere Schriften der Hexapla zurückgegriffen hat, ergibt sich vor allem aus der zweimaligen Zitation von Symmachus im Zuge der Auslegung von 12,3.5²² sowie Aquila ebenfalls im Zusammenhang mit v³²³.

Wie die Rabbinen deren Bibel als Einheit sahen, so auch die Kirchenväter die ihrige. Dies zeigt sich aber nicht vor allem an der Zitation des Neuen Testaments, wie Hirshman meint²⁴, sondern zumindest bei Hieronymus eben gerade daran, daß er für seinen Kommentar immer wieder Belegstellen aus allen Teilen der Bibel in gleicher Weise anführt. Allein sein Kommentar zu Koh 11,9-12,7 enthält Zitate aus Tora, Propheten und Schriften genauso wie aus den Evangelien und Paulusbriefen.

Hieronymus hält sich - wie auch die LXX - an die Verseinteilung des vorgegebenen hebräischen Textes, die Verse selbst unterteilt er dann nur noch gegeben-

¹⁸ Siehe dazu *B. Fischer / H. Frede / J. Gribomont / H. Sparks / W. Thiele* (hrsg.), *Biblia Sacra iuxta Vulgatae versionem I*, Stuttgart³1983, VI.

¹⁹ Vgl. *E. Tov*, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis 1992, 153.

²⁰ Siehe dazu auch *E. Würthwein*, *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*, Stuttgart²1988, 107f.

²¹ Vgl. *Hieronymus*, *Commentarius in Ecclesiasten*, in: *S. Hieronymi Presbyteri Opera I,1* (*Corpus Christianorum, Series Latina LXXII*), Turnhout 1959, 356.

²² ebd., 352, bzw. 356.

²³ ebd., 352.

²⁴ Vgl. *M. Hirshman*, *Greek Fathers* (s. Anm. 2) 156.

nenfalls in einzelne - aber stets grammatikalisch ganze und vollständige - Sätze. Auf jeden Satz folgt dann der Kommentar. Hieronymus orientiert sich also bei der Gliederung des Textes für seine Auslegung viel stärker an grammatikalisch-formalen Kriterien als dies im Midrasch der Fall ist.

Eine Ausnahme von diesem Schema bildet der Beginn der Auslegung unseres Beispieltexes, wo er zunächst 11,9-12,1 und dann im Zuge einer Darlegung, was „Hebraei ad Israel aestimant“²⁵, praktisch den gesamten restlichen Text bis 12,7 schrittweise zitiert. Es ist dies im wesentlichen eine knappe Zusammenfassung jener Auslegungsrichtung, die im Midrasch oben als „heilsgeschichtlich-theologisch“ bezeichnet wurde. Diese rabbinische Tradition dürfte dem Hieronymus allerdings noch nicht in schriftlicher Form, sondern vielmehr mündlich durch seine Berater vorgelegen haben²⁶. Nach diesem kurzen Ausflug in die rabbinische Sichtweise beginnt er seinen eigentlichen „Vers-für-Vers“- bzw. „Satz-für-Satz“-Kommentar. Diesen versteht er allerdings nicht als Ergänzung oder Variante der vorgestellten jüdischen Auslegung, sondern seine Überleitung verrät vielmehr eine deutliche Abhebung davon:

„Haec Iudaei usque hodie edisserunt et ad personam suam intelligentiam huius capituli trahunt. Nos autem ad superioris disputationis ordinem revertentes, singula conabimur explanare . . .“²⁷. Seine nun folgende Interpretation geht von einem wörtlich-eschatologischen, einem moralischen und einem allegorischen Schriftsinn aus, wobei er im Bereich von 12,2-5 jeweils klar anzeigt, wenn sich die Interpretationsrichtung ändert²⁸, während dies in 11,9-12,1 und in 12,6f eher fließend und indirekt vor sich geht.

Der wörtliche und der eschatologische Sinn fallen deshalb zusammen, weil vor allem am Anfang und am Schluß der Perikope deutlich ist, daß der Text den Tod des Menschen in den Blick nimmt.

Die moralische Deutung legt am meisten christliche Glaubenslehre und kirchliche Praxis in den Text hinein, wobei Hieronymus hier vor allem mit Typologien arbeitet. Ein Blick auf die Auslegung von 11,9 („Laetare, adolescens, o popule christiane, et fruire . . .“)²⁹ sowie der Verweis auf die Beichtpraxis im Zuge der Kommentierung von 12,4³⁰ mögen als Beispiele dafür genügen.

²⁵ Hieronymus, Commentarius (s. Anm. 21) 349.

²⁶ Siehe dazu E. Würthwein, Text (s. Anm. 20) 107, bzw. E. Tov, Criticism (s. Anm. 19) 153.

²⁷ Hieronymus, Commentarius (s. Anm. 21) 350f.

²⁸ Hier wird durch die Angabe „aliter“ jeweils eine neue Sichtweise eingeleitet; vgl. Hieronymus, Commentarius (s. Anm. 21) 352-354.

²⁹ ebd., 352.

³⁰ Siehe ebd., 354.

Die allegorische Deutung bezieht sich in erster Linie auf die Bilder in 12,2-6. Diese werden in praktisch gleicher Weise als menschliche Körperteile gedeutet, wie dies im Midrasch der Fall war.

2.3. Gegenüberstellung der Traditionen

Wie die rabbinische Auslegung der כתובים der Tora nicht widersprechen darf, darf es die patristische offenbar der jeweiligen kirchlichen Lehre nicht. Im Gegenteil: Mindestens die moralische Deutung dient eher der Rechtfertigung und Zementierung der kirchlichen Lehre und Praxis, ähnlich wie die rabbinischen Kommentare die Tora immer wieder bestätigen. Daß der Bibeltext auf Auslegung angelegt ist, und daß strikt zwischen Text und Interpretation unterschieden werden muß, ist ebenso für beide Traditionen gleichermaßen konstitutiv wie die Methoden der Allegorie und Typologie. Die Feststellung Hirshmans, daß „the Fathers did not read church history into Ecclesiastes through a typological rendering of the book“³¹ stellt m.E. vom hermeneutischen Hintergrund her insofern keinen Unterschied zu den Rabbinen dar, als die Kirchenväter - vor allem die früheren - einerseits ja noch auf keine allzu lange Kirchengeschichte zurückblicken konnten, und andererseits ein anderes Traditionsverständnis als die Rabbinen hatten. Das heißt, wenn die Rabbinen markante Gestalten aus תורה und נביאים über Typologie in die Texte hineinlesen, so ist dies vom Verständnis her nichts anderes, als wenn Hieronymus den Jüngling in Koh 11,9 im Sinne des jungen Christentums deutet oder in 12,4 die kirchliche Bußpraxis hineinliest. Rabbinen und Kirchenväter können und dürfen vielmehr in gleicher Weise bei der Kommentierung der Schrift von gewissen Vorgaben und konkreten Inhalten ihrer jeweiligen Glaubensgemeinschaft nicht abstrahieren, wobei eben für die Rabbinen Volksgeschichte und Glaubensinhalte als weitgehend ident anzusehen sind.

Bei aller Gebundenheit an die entsprechende Tradition in beiden Fällen, liegt doch der augenfälligste Unterschied zwischen dem Midrasch Rabba und dem Kommentar des Hieronymus im Umgang mit anderen Meinungen. Stellungnahmen zu anderen Auslegungen und damit verbunden auch eine etwaige Abqualifizierung dieser, wie Hieronymus dies bezüglich des „heilsgeschichtlich-theologischen“ Stranges der Rabbinen macht³², sind in Kohelet Rabba nicht zu finden. Ein anderes Beispiel dafür ist auch seine Beurteilung jener Allegorievvertreter, die in Koh 12,2-5 Bilder für Teile des menschlichen Körpers sehen: „Hoc autem

³¹ M. Hirshman, *Greek Fathers* (s. Anm. 2) 159.

³² Vgl. *Hieronymus, Commentarius* (s. Anm. 21) 349f, sowie v.a. oben in 2.2.

ideo, quia inferius necessitate coguntur, non de angelis et daemonibus, sole, et luna, et stellis, sed de hominibus membris intellegere quae sequuntur“³³. Dies ist zwar keine explizite Verurteilung jener, die so interpretieren, wohl aber ein deutliches Bekenntnis dazu, daß er selbst nicht an die Sinnhaftigkeit und damit Zulässigkeit dieser Sichtweise glaubt.

Dem steht mit Kohelet Rabba ein Werk gegenüber, das verschiedene Sichtweisen nebeneinander akzeptieren kann, ohne daß diese sich gegenseitig beurteilen.

3. Ausblick

Alle diese Beobachtungen gelten zunächst für den Midrasch Kohelet Rabba und den Kommentar des Hieronymus bezüglich des Koheletschlußgedichtes. Um daraus grundsätzliche Schlüsse auf Gemeinsames und Trennendes von Kirchenvätern und Rabbinen jener Zeit ziehen zu können, müßte eine wesentlich größere Fülle an Material gesichtet werden. Dennoch läßt sich gerade aus der letzten Beobachtung eine hermeneutische Tendenz ablesen, die sich auch auf andere Bereiche entsprechend auswirkt. Hinter den Auseinandersetzungen des Hieronymus mit anderen exegetischen Auffassungen scheint doch letztlich ein Ringen nach eindeutigen, richtigen und einzig wahren Antworten zu stehen, wie es die Rabbinen zumindest in dieser Zeit nicht kennen. Schlägt sich hier nicht bereits jenes abendländisch-analytische Denken des patristischen Mittelalters nieder, das dem orientalischem-semitischen Hintergrund gerade der alttestamentlichen Schriften manches an Offenheit, Mehrdeutigkeit und Pluralismus nimmt, und das in der Folge auch viele dogmatische Streitigkeiten innerhalb der Kirche(n) geprägt hat?

Kohelet Rabba bietet auch eine Fülle an Meinungen, doch werden diese nirgends gegeneinander ausgespielt. Auch die Tatsache der äußerlich einem Midrasch sehr ähnlichen Katenenkommentare des christlichen Frühmittelalters ändert an diesem Unterschied nichts, da auch dort die einzelnen Kommentatoren solche Wertungen vornehmen. Der Knackpunkt für einen fruchtbaren Vergleich von Rabbinen mit zeitgleichen Kirchenvätern liegt also nicht so sehr an Form und Methode dieser Exegeten, sondern vielmehr im konkreten Inhalt und Stil, denn es ist nun einmal der Ton, der die Musik macht, auch in der Exegese.*

³³ *Hieronymus*, Commentarius 353.

* An dieser Stelle danke ich meinen „Jerusalemern Freunden“ Rainer Mogk, Burkhard Jürgens, Michael Konkel und Johannes Schnocks für den nunmehr jahrelangen wissenschaftlichen Austausch, aus dem auch dieser Artikel entstanden ist.

Ehud als Linkshänder Exegetische und medizinische Anmerkungen zu Ri 3, 15

Erwin Jugel und Heinz-Dieter Neef, Tübingen

Die Frage nach der Linkshändigkeit Ehuds hat die Auslegung immer wieder beschäftigt und bisher zu keinem allgemein anerkannten Ergebnis geführt. Deshalb soll die Notiz in Ri 3, 15 in dieser kleinen Studie von neuem unter exegetischen und medizinischen Aspekten untersucht und gewürdigt werden.¹

I. Zur Exegese von Ri 3, 15

In Ri 3, 15 wird Ehud mit insgesamt vier Epitheta eingeführt:

1) Er wird als "Retter", 2) als Sohn des Gera und 3) als Benjaminit vorgestellt.

Die vierte Kennzeichnung gilt schließlich seiner "Linkshändigkeit": $\Psi\lambda\gamma$ $\text{דָּ-יָמֵינוּ} \text{ אָזָר} \text{ (V. 15a\text{b})}$. Doch wie ist diese Wendung genau zu verstehen? Schon die Versionen unterscheiden sich in ihrer Interpretation. LXX^{A+B} geben den Ausdruck mit $\kappa\upsilon\delta\epsilon\rho\alpha \text{ ἀμφοτεροδέξιον}$ wieder und bescheinigen Ehud damit offenbar einen beidseitig geschickten Umgang mit der rechten und der linken Hand. In ähnlicher Bedeutung wird die Wendung in der Vulgata verstanden: qui utraque manu pro dextra utebatur. Auch diese Version geht davon aus, daß Ehud an beiden Händen gleich geschickt war.

In anderer Weise geben Targum Jonathan und Peschitta die Wendung von V. 15a b wieder: *gmjd bjdjh djmjn'* bzw. *p š j g* (Peschitta): "verküppelt an der rechten Hand."²

Die Deutung von Targum und Peschitta findet sich auch bei vielen modernen Auslegern von Ri 3, 15 a. So versteht K. Budde die Wendung mit "Gebunden, gehindert an der rechten Hand."³ H.R.Schiltknecht glaubt, daß Ehud seine Rechte nicht brauchen konnte und darum notgedrungen ein Linkshänder gewesen sei.⁴ J.A.Soggin übersetzt V.15a mit "... a man crippled in his right hand."⁵ In die gleiche Richtung geht

¹Den Anstoß zu dieser Studie gab die Exegese von Ri 3, 12-30 im alttestamentlichen Seminar "Das Richterbuch - Komposition, Redaktion und Theologie" im Sommersemester 1998; Teil I wurde von H.-D. Neef, Teil II von E. Jugel und Teil III von H.-D. Neef verfaßt.

²Vgl. dazu W.F. Smelik, *The Targum of Judges*, OTS 36, Leiden u.a. 1995, 371f.

³K. Budde, *Das Buch der Richter*, KHC AT VII, Freiburg i.B. 1897, 29.

⁴H.R.Schiltknecht, Ehud, der Linkshänder, In: *Reformatio* 30, 1981, 637-640.

⁵J.A.Soggin, *Judges*, OTL, London 1987, 2.Aufl., 48.

der Übersetzungsvorschlag der 18. Auflage des Wörterbuches von W. Gesenius: "rechtsseitig gelähmt, linkshändig."⁶

M.E. ist es nun kaum möglich, Ri 3, 15a im Sinne von "verkrüppelt, gelähmt" zu verstehen. Gegen diese Übersetzung spricht zunächst die Erzählung selbst, denn in V. 16 wird darauf hingewiesen, daß sich Ehud selbst ein zweischneidiges Schwert von einer Elle Länge angefertigt und es um seine rechte Hüfte gegürtet hatte. Wäre Ehud tatsächlich an der rechten Hand verkrüppelt gewesen, hätte er dies unmöglich ausführen können.

Gegen die Übersetzung "verkrüppelt, gelähmt" spricht zudem die Notiz in Ri. 20, 16a, wo die gleiche Wendung wie in V. 3, 15 begegnet: אֶת־יְמִינֵי־יְהוָה. Hier wird von dem Kampf Israels gegen die Benjaminiten gesprochen. Von den Benjaminiten heißt es, daß der Stamm 700 ausgewählte Männer in den Krieg schickte, die "אֶת־יְמִינֵי־יְהוָה an ihrer rechten Hand" waren. Dies kann hier unmöglich "verkrüppelt, gelähmt" heißen, weil Benjamin nie verkrüppelte Männer in den Krieg geschickt hätte. Man kann den Ausdruck letztlich nur mit "linkshändig" übersetzen. Zudem hätte man bei der Bedeutung "gelähmt" doch eher das Adjektiv אֶת־יְמִינֵי erwartet.⁷

Das rechte Verständnis von Ri 3, 15a; 20, 16a hängt letztlich an der Interpretation von אֶת־יְמִינֵי. W. Kornfeld bringt das Adjektiv mit akk. eṭēru "retten" in Verbindung. Dies entspreche ausgezeichnet der Tendenz des Richterbuches, da sowohl in 3, 15a als auch in 20, 16a von Männern die Rede sei, deren Wehr- und Kampftüchtigkeit dem Volk Rettung brachte.⁸

Die Deutung Kornfelds läßt sich jedoch kaum mit Ri 3, 12ff in Verbindung bringen, wo die Linkshändigkeit Ehuds dazu dient, Eglon zu überlisten. Weil Ehud sein Schwert an seiner rechten Seite trug, konnte er Eglon überraschen und töten (3,21). "Gerade Jdc 3, 15 ist auch inhaltlich ein sehr klarer Beleg für die Deutung "Linkshänder". Der ganze Aufbau dieser Novelle fordert ja die Linkshändigkeit des Ehud: Nur so kann dieser den Eglon überraschend ermorden."⁹

Gegen die These Kornfelds spricht zudem die Wortbildung von אֶת־יְמִינֵי. Das Adjektiv gehört von seiner Wortbildung her zu den sog. Krankheits- und Gebrechensadjektiva: Beispiele aus dem Bibelhebräisch: אֶת־יְמִינֵי stumm; אֶת־יְמִינֵי

⁶W.Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin u.a. 1987, 18. Auflage, 1. Lieferung, 43.

⁷C.Eckermann, Art.: Lahm, In: NBL II, Zürich u.a. 1995, 578f.

⁸W.Kornfeld, Onomastica aramaica und das Alte Testament, In: ZAW 88, 1976, 105-112, bes. 105-107.

⁹So F.Dexinger, Ein Plädoxer für die Linkshänder im Richterbuch, In: ZAW 89, 1977, 268f.

glatzköpfig; גִּבָּךְ bucklig?; תָּבֵשׁ taub; עֵוֶר blind; עֲלָג stammelnd; פֶּסֶח lahm; קָרַח kahl. Diese formal gleich gebildeten Adjektive geben alle ein körperliches Gebrechen oder eine körperliche Anomalie wieder.¹⁰

Als Fazit der Überlegungen läßt sich folgendes festhalten: das Adjektiv אֲטָוֶה kann in 3, 15a aus sachexegetischen Gründen unmöglich "gelähmt, verkrüppelt" heißen; man wird es deshalb am besten mit "ungeschickt" oder "wenig geschickt" übersetzen müssen; die Wendung in Vers 15a ist dann so zu deuten, daß Ehud an seiner rechten Hand nicht verkrüppelt, aber im Vergleich mit der linken weit weniger geschickt war; in diesem Sinn von "Linkshänder" sollte die Wendung verstanden werden.

Im folgenden Abschnitt beleuchtet E.Jugel die Linkshändigkeit aus medizinischer Sicht, um damit die Diskussion um Ri 3, 15 durch neue Aspekte zu erweitern.

II) Das Problem der Linkshändigkeit in der medizinischen und psychologischen Fachliteratur.

Als in der Sitzung vom 25.5.98 erneut das Problem der Linkshänder zur Sprache kam hatte ich, nach meiner Meinung als Mediziner gefragt, spontan auf 50 % der Bevölkerung getippt. Dies ist jedoch nicht ganz logisch, da ja die Verteilung der Aktivitäten auf die beiden Hemisphären sehr unterschiedlich ist. Andererseits hat man heutzutage den Eindruck, daß sehr viele Menschen mit der linken Hand schreiben. Es zeigte sich aber sofort während der Diskussion mit Lehrkräften eines Workshops für PhotoReading in München am 27.5.98, daß die Situation keineswegs so einfach ist, weil der Prozentsatz der Linkshänder aufgrund der soziokulturellen Überlagerungen sehr schwer zu ermitteln ist. Er bewegt sich zwischen 5 und 25 %, und es bestehen Hypothesen, wonach auch ein 50%-iger Bevölkerungsanteil für wahrscheinlich gehalten wird.¹¹ Es bestehen in den verschiedenen Kulturen auch erhebliche Unterschiede. Auch bedeutet Linkshändigkeit noch nicht Präferenz des linken Fußes, des linken Auges, des linken Ohres oder Linkszungigkeit.

Die Literaturangaben in den gängigen Lexika, medizinischen Lexika, Lehrbüchern der Medizinischen Psychologie, Klinischen Psychologie, Psychiatrie sowie in dem GK 2 für das 2. Medizinische Staatsexamen (Ökologisches Stoffgebiet) sind relativ spärlich.

¹⁰Vgl. F. Werner, Die Wortbildung der hebräischen Adjektiva, Wiesbaden 1983, 206.225.420.

¹¹R.W.Meyer: Linkshändig? Ein Ratgeber, München ³1997, 26. Auf S. 90 spricht er von 8 Millionen Linkshändern in der Bundesrepublik.

Brockhaus¹² schreibt, daß Linkshändigkeit der bevorzugte Gebrauch der linken Hand vor der rechten sei, bei etwa 5 % der Menschen ausgeprägt. Ursache ist überwiegend die durch erbliche Veranlagung bedingte stärkere Entwicklung und Veranlagung der rechten Hirnhälfte, da die entsprechenden Nervenbahnen sich im verlängerten Halsmark kreuzen: Das Bewegungssystem in der vorderen Zentralregion des Gehirns ist also bei Rechtshändern vorwiegend links, bei Linkshändern vorwiegend rechts ausgebildet. Berühmte Linkshänder waren Leonardo da Vinci, Michelangelo, Adolph Menzel und N. Paganini.

Meyers Großes Taschenlexikon¹³ schreibt: Linkshändigkeit (Sinistralität), bevorzugter Gebrauch der linken Hand, bedingt durch stärkere funktionelle Differenzierung der rechten Gehirnhälfte, kommt bei etwa 2-5 % der Menschen vor.

The New Encyclopedia Britannica¹⁴ verweist auf das Stichwort "laterality", womit die spezialisierte Funktion einer jeden Hirnhemisphäre bzw. der Körperseite, die sie kontrolliert, gemeint ist. Das offensichtlichste Beispiel ist die Händigkeit. Es gibt keine Übereinstimmung über den Ursprung der Präferenzen. Manche glauben an erbliche Faktoren, andere an Umwelteinflüsse. Wieder andere machen intra- und extrauterine Umwelteinflüsse¹⁵ dafür verantwortlich. Möglicherweise sind alle 3 Hypothesen in einem bestimmten Ausmaß richtig. Es wurde beobachtet, daß linkshändige Eltern häufiger linkshändige Nachkommen haben als rechtshändige Eltern.¹⁶ Ja, sogar bei der Geburt neigen Babies dazu, einen Arm - gewöhnlich ist es der rechte - häufiger zu bewegen als den anderen. Versucht man, die Kinder von einer Präferenz abzuhalten, bevorzugen sie dennoch eine Hand. Diese Präferenz kann durchaus ein- bis zweimal im 1. Lebensjahr wechseln. Mit zunehmendem Alter wird einer Seite der Vorzug gegeben. Weitaus die meisten Kinder sind rechtshändig. Es gibt Hinweise dafür, daß eine erbliche Veranlagung vorliegt. Dies wird durch intrauterine Untersuchungen¹⁷ im 3. und 4. Monat bestätigt, wobei man eine bevorzugte Entwicklung der rechten Hand des Fetus feststellen konnte. Jüngere Untersuchungen legen nahe, daß keine genetischen

¹²Brockhaus Enzyklopädie in vierundzwanzig Bänden, Dreizehnter Band, Mannheim ¹⁹1990.

¹³Band 13, Mannheim ³1990.

¹⁴Volume 7, ¹⁵1997.

¹⁵Außerordentlich häufig ist die Linkshändigkeit bei Jungen, die in Steißlage geboren sind. (A.Zuckrigl, Linkshändige Kinder in Familie und Schule, München ⁵1995, 19)

¹⁶A.Zuckrigl, a.a.O. 13

¹⁷Streckreflexrichtung identisch mit der Händigkeit der gleichen Seite (Gesell und Ames), sog. tonischer Nackenreflex. In: R.W.Meyer, a.a.O. 25.

Veränderungen vorliegen, sondern Veränderungen der Ovarzellen. Andere glauben grundsätzlich nur an Umweltfaktoren.

Die dominierende Hand ist nicht immer auf der Seite des dominierenden Fußes, und drei Viertel der Rechtshänder und ein Drittel der Linkshänder haben das Führungsauge auf der rechten Seite.

Im Handlexikon der Medizin von Thiele¹⁸ findet sich unter Linkshändigkeit (Mancinismus): angeborene oder erworbene Bevorzugung der linken Hand (Arm) bei täglichen Verrichtungen, Kraft- und Geschicklichkeitserfordernissen; versicherungsmedizinisch relevant. Unter Händigkeit versteht man die permanente Bevorzugung einer Hand bzw. Gleichwertigkeit beider Hände bei Kraft- und Geschicklichkeitserfordernis; habituell (angeboren infolge Dominanz der kontralateralen Hemisphäre) oder erworben.

Karl Jaspers¹⁹ schreibt hierzu: Die Zahl der Linkshänder²⁰ ist fast immer eine Minderheit. Die Häufigkeit wird mit 4 % in Rußland, mit 13 % im Elsaß angegeben, in Stuttgart etwa 10 % bei Knaben, 6,6 % bei Mädchen. 25 % der Werkzeuge der Steinzeit sollen von Linkshändern²¹ gearbeitet, die Bewohner von Celebes in der Mehrzahl Linkshänder sein. Gestritten wird, ob Rechts- oder Linkshändigkeit ein Vorzug sei oder neutrale Bedeutung habe. Die Linkshändigkeit hat eine starke Erblichkeit. Sie hat eine Korrelation zu Sprachstörungen. 61 % der Knaben, 81 % der Mädchen, die schwere Sprachfehler aufwiesen, waren Linkshänder und standen in Beziehung zur Linkshändigkeit (Schiller). Die Suprematie einer Hirnhälfte ist für die Bildung der höheren Zentren, insbesondere des Sprachzentrums, erforderlich, daher ist die Bemühung um gleiche Tätigkeit in beiden Händen abzulehnen.

Daß Linkshändigkeit mit außerordentlichem manuellen Geschick verbunden sein kann, beweist die Arbeit von Galaburda²², der das Gehirn eines nach einem Sturz an inneren Blutungen verstorbenen 20-jährigen untersuchte. Dessen Schwangerschaft und Geburt waren normal verlaufen, ebenso die frühkindliche Entwicklung des Verunglückten mit Ausnahme der Sprache. Sätze wurden erst nach dem 3. Jahr gesprochen.

¹⁸G.Thiele: Handlexikon der Medizin, München 1980.

¹⁹K.Jaspers: Allgemeine Psychopathologie, Berlin ⁸1965, 175f.

²⁰M.Schiller: Probleme um die Linkshändigkeit. Z. Neur. 140, 496 (1932). - Über das gesamte Problem "rechts und links" der Forschungsbericht von H.Bürger: Nervenarzt 2, 464.

²¹Seit der Bronzezeit kann das Überwiegen der Rechtshänder nachgewiesen werden (P.Sarrasin). In: A.Zuckrigl, a.a.O. 12.

²²Zitiert in: G.Biermann: Handbuch der Kinderpsychotherapie, Band V, München 1992, 95. (Vgl. auch die Angabe bei R.W.Meyer, a.a.O. 95, wonach die meisten Scharfschützen, vermutlich wegen ihres ausgeprägten räumlichen und perspektivischen Vorstellungsvermögens, Linkshänder sind, s.a. Ri 20, 16; und die Angabe von A.Zuckrigl, a.a.O. 61, über den Engländer Knight, der zur Spitzenklasse im internationalen Tennissport zählte.)

Vom Schulbeginn an bestanden schwerste Probleme beim Erlernen des Lesens und Schreibens, und schon damals wurde eine Legasthenie diagnostiziert. Die gemessenen IQ-Werte schwankten zwischen 105 und 114. Bei allen Leistungstests waren Lesen und Rechtschreiben weit unter dem Niveau. Er war linkshändig - so wie mehrere Familienmitglieder. Seine beiden Brüder und der Vater waren Legastheniker, nicht aber Mutter und Schwester. Er war manuell außerordentlich geschickt und konnte sich mit Metallplastiken ein Taschengeld verdienen.

Birbaum²³ schreibt: "Da die motorische Aktivität und Kontrolle bei Rechtshändern dominant links gesteuert ist, wird bei rechtshemipharischer Überaktivierung emotionale Kontrolle durch verbale und motorische Aktivität schwieriger. Dafür spricht auch die Tatsache, daß bei Linkshändern und Ambidextrern häufiger emotionale, sprachliche und psychosomatische Störungen auftreten. Dyslexien (Lese- und Schreibschwierigkeiten trotz normaler Intelligenz) und Allergien sowie Hyperaktivität und Irritabilität sind bei Linkshändern häufiger."

Über den Bezug der Händigkeit zur Sprachhemisphäre (Broca-Sprachzentrum) schreibt Kandel²⁴:

	<u>Sprachhemisphäre</u>		
	links	rechts	beide
links- od. beidhändig	70 %	15 %	15 %
rechtshändig	96 %	4 %	0 %

Hirndominanz und Handdominanz stehen in komplizierter Wechselwirkung miteinander, d.h. durch den Gebrauch der rechten Hand wird die linke Hemisphäre sprachdominant; die Sprachdominanz der linken Hemisphäre stellt wiederum den Grund für die Rechtshändigkeit dar; oder aber Hirndominanz und Handdominanz stehen zwar miteinander in Beziehung, sind aber zusätzlich noch einer dritten Größe oder mehreren Faktoren zugeordnet.²⁵

Eine Doktorarbeit mit einem Umfang von 182 Seiten legte 1988 im Bereich Erziehungswissenschaften der gebürtige Ägypter Ahmed Swelam²⁶ vor. Interessanterweise scheint das Auftreten von Linkshändigkeit in allen Kulturen etwa gleich häufig zu sein (ca. 7-9 %), in den USA z.B. 9 % Linkshänderinnen²⁷, während die Häufigkeit von

²³N.Birbaum; R.Schmidt: Medizinische Psychologie, ³1996,675.

²⁴E.Kandel; J.Schwartz: Neurowissenschaften, Berlin 1996, 365.

²⁵A.Zuckrigl: Linkshändige Kinder in Familie und Schule, München ⁵1995,65.

²⁶A.Swelam: Linkshändigkeit, Interkulturelle Vergleiche, Göttingen 1989.

²⁷A.a.O. 44. Nach anderen Angaben 25 % (R.W.Meyer: Linkshändig? Ein Ratgeber. München ³1997).

Beidhändern und Rechtshändern eher als kulturabhängig anzusehen ist. Mit der Arbeit wurde aufgrund interkultureller Vergleiche der Frage nachgegangen, die Ursache der Linkshändigkeit in Abhängigkeit von der sozialen Umwelt zu bestimmen. Diese hochinteressante Fragestellung, die für die Entwicklung des Menschen im Hinblick auf den Werkzeuggebrauch²⁸ und auf die Intelligenz- und Sprachentwicklung von Bedeutung ist, dürfte bis heute nicht hinreichend geklärt sein. Bei Analphabeten ohne Schulbesuch stieg der Anteil der Beidhänder auf über 40 % an. Bei geistig Behinderten fanden sich ähnlich hohe Anteile von Beidhändern. Die Ergebnisse führten zu einer neuen Hypothese der Verursachung von Links-, Rechts- und Beidhändigkeit. Anzunehmen wäre eine multi-faktoriell bedingte Normalverteilung, wobei jeweils 7-9 % extreme Links- und Rechtsleister kulturell kaum beeinflussbar sind, während über 80 % der Bevölkerung je nach kulturellem Einfluß im Erwachsenenalter eine beidhändige oder rechtshändige Leistungsdominanz zeigen. Die Entwicklung der Rechts-Leistungsdominanz ist dabei deutlicher von den Lese- und Schreiblernprozessen abhängig von den allgemeinen Pressionen einer Rechtshänderkultur. Es gibt nahezu keine Kultur, die nicht in irgendeiner Weise gegen Linkshändigkeit eingestellt ist.²⁹ Bei zahlreichen nordamerikanischen Indianer-Clans ist die rechte Hand im Verbund mit Macht und Tapferkeit, für die linke bleibt Ohnmacht und Feigheit. Die Frauen am unteren Niger sind angehalten, nur mit der rechten zu kochen, könnte doch der Einsatz der linken todbringende Zauberei im Gefolge haben.³⁰ Den letzten Schlag gegen die Linkshänder führte die industrielle Revolution. Werkzeuge wurden nur noch von Rechtshändern für Rechtshänder hergestellt.³¹ Im alten Ägypten galt die linke Seite als die Todesseite.³² In Matt. 5, 29-30 steht: "Wenn dich dein rechtes Auge verführt, dann reiße es aus und wirf es weg. Es ist besser für dich, du verlierst ein Glied deines Körpers, als daß du ganz in die Hölle kommst."³³ In Matt. 6, 3 steht: "Wenn du aber Almosen gibst, so laß deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut."³⁴ Im Koran ist die Hand (rechts-links) im gleichen Sinne dargestellt, wie der Verfasser meint. Ich meine jedoch, daß der Text eine andere Sprache spricht. Sure 69, 18-20 sagt: "An jenem Tag werdet Ihr (dem Richter) vorgeführt, und dabei bleibt nichts von Euch (vor ihm) verborgen. Wenn dann seine

²⁸Seit der Bronzezeit kann das Überwiegen der Rechtshändigkeit nachgewiesen werden (P.Sarrasin). In: A.Zuckrigl, a.a.O. 12.

²⁹A.a.O. 1.

³⁰A.a.O. 5.

³¹A.a.O. 7.

³²A.a.O. 7.

³³A.a.O. 10.

³⁴A.a.O. 10.

Schrift (mit dem Verzeichnis seiner Taten) in seine rechte gegeben wird, der sagt: 'Da, verleset meine Schrift! (Ich habe nichts zu befürchten). Ich habe (von vornherein) damit gerechnet, daß ich (dereinst) meine Abrechnung erleben würde.'" Weiter in Vs. 25: "Derjenige aber, dem seine Schrift in seine Linke gegeben wird, sagt: 'Wäre mir doch meine Schrift nicht gegeben worden. Was habe ich (jetzt) von meinem Vermögen? Ich habe meine Machtvollkommenheit (endgültig) eingebüßt' (Vs. 28, 29)."³⁵

Es sind insgesamt weniger als 10 % Linkshänder, die ohne Zwang ihre Händigkeitentwicklung entfalten konnten.³⁶

In China wird ein großer Druck auf Linkshänder ausgeübt, auf Rechtshändigkeit umzulernen, so daß man dort weniger als 5 % Linkshänder findet. Trotzdem sei Stottern dort selten.³⁷

Als Lateralität bzw. Dominanz wird eine Entwicklungsasymmetrie im Sinne des morphologischen oder funktionellen Vorherrschens eines der paarig angelegten Organe bezeichnet.³⁸

Sovak³⁹ stellte 1968 die These auf, daß ursprünglich vor jahrhundertelangen Umwelteinflüssen die erbliche rechts- und linksdominante Seitigkeit des Menschen im Verhältnis 50 % zu 50 % vorkamen, auch die Erbanlage heute noch 1:1 verteilt sein soll (Sovak 1962).

Etymologisch ist zu bemerken, daß in vielen Sprachen sich das manichäische Gut-Böse-Schema auch auf die Seitendifferenz übertragen läßt: So leitet sich das deutsche Wort 'rechts' von lat. *rectus* ab, und bedeutet soviel wie 'den Regeln entsprechend, recht, gerade, richtig'.⁴⁰ 'Links' dagegen wird immer mit 'linkisch' oder 'link' assoziiert. In der arabischen Sprache hängt das Wort 'rechts' idiomatisch nur mit bedeutsamen positiven Dingen zusammen wie gute Gabe, Recht, beste Gastfreundschaft, Kraft und Fähigkeit. 'Links' hat sowohl positive Zusammenhänge (Großzügigkeit, Schnelligkeit und Einfachheit) als auch negative wie Pessimismus, Mangel, Klippe und Engpaß.⁴¹ Widersprüchliche Ergebnisse liegen hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen Händigkeit und Schizophrenie vor.⁴² Ein Zusammenhang ist

³⁵A.a.O. 11.

³⁶I. Perelle; L. Ehrman: *What is the left-hander?*, Birkhäuser-Basel, *Experimenta* 38, 1256-1258, 1982.

³⁷A. Zuckrigl, a.a.O. 79.

³⁸F. Schilling: *Entwicklung und Erscheinungsformen der Händigkeit*, *Motorik* 2, 34-42, 1979.

³⁹M. Sovak: *Pädagogische Probleme der Lateralität*, Berlin 1968. (vgl. auch R. W. Meyer, a.a.O. 26; A. Zuckrigl, a.a.O. 12)

⁴⁰A. Swelam: a.a.O. 25.

⁴¹A.a.O. 25.

⁴²A.a.O. 45.

wohl nicht anzunehmen.⁴³ Obwohl manche linkshändige Eltern (19 %) dafür plädieren, ihre linkshändigen Kinder auf rechts umzuerziehen, zeigen doch viele Autoren, daß als Folge von Unterdrückung, Umerziehung und Mangel an Betreuung nicht nur eine Verzögerung der Händigkeitsentwicklung entsteht, sondern auch mit vielen psychischen Störungen und Verhaltensauffälligkeiten zu rechnen ist.⁴⁴ Ein Kind entgegen seiner Veranlagung zum rechtshändigen Tun zu zwingen (»breaking«), bedeutet eine große Gefährdung.⁴⁵ Schreibdifferenzen des Schreibpotentials links und rechts werden durch eine cerebrale Wechselwirkung von Sprachdominanz und Schreibhand beeinflußt. Daraus können wir folgern, daß, ob man von links nach rechts (z.B. griechisch, deutsch, englisch) oder umgekehrt (z.B. arabisch, hebräisch, persisch) schreibt, dies im Grunde weder mit Bewegungskonformität noch mit Händigkeitsdetermination zu tun hat.⁴⁶ In der Literatur wird häufig darüber berichtet, daß Kinder mit umgestellter Schreibhandposition gewisse Schwierigkeiten beim Lesen haben.⁴⁷ Zur Lokalisation des Sprachzentrums schreibt Schilling⁴⁸, daß der Sitz bei Rechtshändern fast ausnahmslos in der linken Hirnhemisphäre anzunehmen sei, bei Linkshändern sei das Sprachzentrum nur in etwa 50 % der Fälle in der rechten Hirnhemisphäre lokalisiert. Bei der Untersuchung von 872 ägyptischen und deutschen Schulkindern im Alter von 6 bis 9 Jahren⁴⁹ zeigte sich, daß die Dominanz der rechten Hand bei ägyptischen Kindern größer ist. Es gibt mehr rechtshändige ägyptische als deutsche Kinder und doppelt soviel linkshändige deutsche Kinder wie ägyptische. Ursache dafür könnte eine einschränkende Erziehung von Seiten der ägyptischen Familien und Schulen sein.⁵⁰ Der erhöhte Rechtsdruck führt in Ägypten zu vermehrten Rechtshändern, während in Deutschland die Erziehung weniger restriktiv ist, wie sich aus der vermehrten Zahl der Linkshänder ablesen läßt.⁵¹ Bei den 128 untersuchten ägyptischen Analphabeten im Alter von 13-29 Jahren findet sich eine starke Retardierung der Lateralisation der Hände.⁵² Beidhänder sind in der Gruppe der Analphabeten (9,0 %) häufiger als bei den Schulkindern (2,3 %) zu finden, der Anteil der Rechtshänder liegt entsprechend niedriger

⁴³A.a.O. 46.

⁴⁴A.a.O. 48.

⁴⁵R.W.Meyer: a.a.O. 70. (vgl. A.Zuckrigl a.a.O. 25, 27, 43, 87, 91)

⁴⁶A.Swelam: a.a.O. 50.

⁴⁷A.a.O. 52.

⁴⁸F.Schilling: Linkshändigkeit und Schreibenlernen. Zeitschrift Bayrische Schule 14, 1983, 375-378. (zitiert nach A.Swelam a.a.O. 59)

⁴⁹A.Swelam a.a.O. 61ff.

⁵⁰A.a.O. 77.

⁵¹A.a.O. 96.

⁵²A.a.O. 106f.

bei den Analphabeten.⁵³ Der Beidhänderanteil ist unter den Frauen doppelt so hoch wie bei den Männern. Dies könnte auf Repressionen in den traditionellen Gewohnheiten des alltäglichen Lebens zurückgeführt werden, denn dort werden mehr gesellschaftliche manuelle Handlungen von Männern gefordert als von Frauen.⁵⁴ Wenn ein Kind links schreiben will, sollte der Lehrer nicht versuchen, es auf rechts umzuerziehen. Dies haben die deutschen Lehrer fast einstimmig mit Ja beantwortet. Die ägyptischen Lehrer lehnen dies jedoch mit 40,4 % ab.⁵⁵ Die religiöse Erziehung ist von frühester Kindheit an ein wesentlicher Faktor für die Bevorzugung der rechten Hand (87 % der ägyptischen und 5 % der deutschen Lehrer).⁵⁶ Mit 64,9 % sehen die ägyptischen Lehrer in der arabischen Schrift ein Verursacher-Prinzip für weniger Linkshändigkeit. Gleichzeitig finden 86,0 % der Lehrer, daß diese Schrift für die Rechtshänder leichter zu lernen sei. Daß die arabische Schrift genau so günstig für Linkshänder ist wie für Rechtshänder ließen 61,4 % der Stichprobe gelten.⁵⁷

III) Resümee

Das informative Referat von E.Jugel über Linkshändigkeit aus medizinischer Sicht zeigt, daß bei dem Problem der Linkshändigkeit noch viele Fragen offen sind: Liegt der Ursprung der Linkshändigkeit im Erbgut? Inwiefern spielen Umwelt- und Kulturfaktoren eine Rolle? Sind bei der Linkshändigkeit intra- und extrauterine Einflüsse ausschlaggebend? Im Hinblick auf die Auslegung von Ri 3, 15 scheint mir dreierlei wichtig: 1) Die Zahl der Linkshänder ist fast immer eine Minderheit, so daß Ehuds Linkshändigkeit in besonderer Weise auffiel und von der Überlieferung festgehalten wurde. 2) Linkshändigkeit kann mit einem außerordentlichen manuellen Geschick verbunden sein. Dies zeigt sich bei Ehuds geschicktem Umgang mit dem Dolch (V. 16). 3) Mit Linkshändigkeit wird der bevorzugte Gebrauch der linken Hand umschrieben. In keinem Fall geht damit die Verkrüppelung der rechten Hand einher. Von daher findet die oben vorgeschlagene Übersetzung von فكرا mit "ungeschickt, wenig(er) geschickt (an der rechten Hand)" Unterstützung. Die Übersetzung von فكرا mit "verkrüppelt" ist kaum wahrscheinlich.

⁵³A.a.O. 115.

⁵⁴A.a.O. 119.

⁵⁵A.a.O. 129.

⁵⁶A.a.O. 131.

⁵⁷A.a.O. 131.

Zum literarischen und theologischen Profil von Ps 121

Armin Schmitt, Regensburg

Ps 121 zeigt trotz seiner Kürze eine beachtenswerte Abrundung und Geschlossenheit. Schon auf den ersten Blick erkennt man, daß hier eine gelungene Komposition vorliegt. Theologisch bietet er den Ton des Vertrauens und der Zuversicht. Nach Meinung des Autors können lauende und akute Gefahren unter dem Schutz Jahwes gemeistert werden.

Textkritische Probleme stellen sich kaum. Die wenigen diesbezüglichen Fragen, die sich aufgrund der Entdeckung dieses Psalms in Höhle 11 von Qumran ergeben¹, werden unter IV. behandelt.

I. Literarkritische Fragestellung

Mehrfach wurden an Ps 121 literarkritische Eingriffe vorgenommen: So hält J. Morgenstern² V. 4 infolge verallgemeinernder Tendenz für eine spätere Hinzufügung. O. Loretz³ rechnet mit weiteren Glossen und Einschüben vorrangig aus Gründen kolometrischer Gestaltung.⁴ Auch K. Seybold⁵ stuft V. 4 und eventuell V. 7 als sekundäre Bestandteile ein. All diese Versuche, bei Ps 121 einen Basistext einerseits und redaktionelle Zusätze andererseits zu eruieren, über-

¹ J.A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (DJD IV)*, Oxford 1965, 24 (Plate IV); ders., *The Dead Sea Psalms Scroll*, Ithaca (New York) 1967, 38f. Die berühmte Psalmenrolle aus Höhle 11 von Qumran (11QPs^a) enthält 39 Psalmen (von Ps 93 bis 150), die im 4. und 5. Buch des masoretischen Psalters stehen, sowie sieben Dichtungen außerhalb der masoretischen Überlieferung. Vier dieser letztgenannten poetischen Kompositionen waren vor Entdeckung der Psalmenrolle (11QPs^a) bereits durch griechische, syrische und lateinische (Ps 151 [unterteilt in 151A und 151B] = syr. Ps I und Sir 51,13-19.30) oder nur syrische (Ps 154 = syr. Ps II und Ps 155 = syr. Ps III) Übersetzungen bekannt. Dazu kommen noch drei bisher unbekannte Psalmen (Gebet um Befreiung, Zionslied, Loblied auf den Schöpfer). Schließlich bleibt außerdem ein Prosatext zu erwähnen, der eine Aufzählung der Dichtungen Davids enthält. - Die Psalmenrolle ist von einem einzigen Schreiber geschrieben; auch die Nachträge von Buchstaben und Vokabeln oberhalb der Zeilen gehen auf diesen zurück. Ferner gibt es keine Indizien dafür, daß die Rasuren von einer anderen Hand stammen. S. dazu Sanders, *The Psalms Scroll (DJD IV)* 13f. Die Reihenfolge der kanonischen Psalmen weicht stark von der im masoretischen Text ab; die apokryphen Psalmen sind zwischen den kanonischen plaziert, und bei Ps 145 stößt man nach jedem Vers auf den Refrain „Gepriesen sei Jahwe und gepriesen sei sein Name immer und ewig“. Ob man es hier, wie mehrfach vermutet, nicht mit einer eigentlichen Psalmenrolle zur Weitergabe des Textes, sondern mit einer Gebets- bzw. Liedsammlung für den gottesdienstlichen Gebrauch zu tun hat, bleibt sehr unwahrscheinlich. Die Schrift trägt überwiegend das Signum der späten herodianischen Ära, so daß bei der Datierung der Psalmenrolle von der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts auszugehen ist; vgl. hierzu Sanders, *The Psalms Scroll (DJD IV)* 6-9. S. ferner: M.H. Goshen-Gottstein, *The Psalms Scroll (11QPs^a). A Problem of Canon and Text: Textus 5*, 1966, 22-33.

² Psalm 121: JBL 58, 1939, 311-323, hier: 319.

³ Die Psalmen II (AOAT 207/2), Neukirchen 1979, 241-244.

⁴ Durch besagte Eingriffe konstruiert Loretz jeweils Bikola, die mehrfach den sprachlich und inhaltlich ausweisbaren Bezug je zweier Verse zerstören; so werden bei ihm V. 3 und 4 sowie V. 5 und 6 getrennt.

⁵ Die Redaktion der Wallfahrtspsalmen: ZAW 91, 1979, 247-268, hier: 252.262f.265; ders., *Die Psalmen (HAT I/15)*, Tübingen 1996, 477f.

zeugen nicht.⁶ Lediglich die Überschrift in V. 1aα ist redaktioneller Herkunft. Kennzeichnend für Ps 121 ist vielmehr die formal nachweisbare enge Verschränkung je zweier Verse, die zu einem homogenen Gesamttext führt und Additamenta redaktioneller Art sehr unwahrscheinlich macht. Ps 121 erweist sich somit in literarkritischer Hinsicht als eine in sich geschlossene Einheit. Jeder Versuch, einzelne Verse oder gar noch größere Textteile als redaktionelle Einschübe oder als in den Text eingedrungene Randglossen zu klassifizieren, ist nicht evident und würde die sorgfältige und ausgewogene Gesamtkomposition zerstören.

II. Syntaktisch-stilistische Analyse

Es fällt auf, daß dieser Psalm hinsichtlich der finiten Verbformen ausschließlich von Präfixkonjugationen (PK) beherrscht wird. Dadurch zeichnet sich bez. des Zeitbezugs Nachzeitigkeit ab: Der hier in Frage stehende Sachverhalt ist also unabgeschlossen. Für den Fall, daß bei PK Langform (LF) zu eruieren ist, muß neben deren Hauptfunktion „Nachzeitigkeit“ auch mit dem Verweis auf generelle/iterative Sachverhalte gerechnet werden.⁷

V. 1aβ: Bei der Wendung **אל הדררים אשא עיני** („ich hebe meine Augen auf zu den Bergen“⁸) drückt die PK **אשא** eine durative Aktionsart aus, die iterative Nuancen nicht ausschließt.⁹ V. 1aβ stellt als eigene Zeile die kleinste Sinneinheit einer poetischen Komposition dar und trägt die Bezeichnung Kolon. Letzteres darf nicht mit Stichos, der Zeile eines fortlaufend geschriebenen Textes, verwechselt werden. Das Kolon erhält für Ps 121 bei M jeweils seine Markierung durch den Atnach (V. 1.2.3.4.5.7.8) mit Ausnahme von V. 6, bei dem die Zäsur durch Rebia magnum erfolgt. Genannte Abgrenzung geht hier überwiegend mit der Satzeinteilung konform, abgesehen von den V. 4 und 8.¹⁰

V. 1b: **מאיך יבא עזרי**. Hier handelt es sich um einen Fragesatz. **מאיך** („von wo, woher“: Präposition **מן** + Interrogativadverb **איך**) findet eine Entsprechung in der zusammengesetzten Präposition **יהודה מעם** („von seiten Jahwes“) in V. 2a, so daß man bez. V. 1b und V. 2 von einer Beziehung zwischen Frage und Antwort sprechen kann.¹¹ Diese Relation zwischen **מאיך**

⁶ Zur Bestandsaufnahme und Wertung der literarkritischen Versuche an Ps 121 s. B. Willmes, *Jahwe - ein schlummernder Beschützer. Zur Exegese und zum theologischen Verständnis von Psalm 121 (BThSt 35)*, Neukirchen 1998, 34-38.

⁷ R. Bartelmus, *Einführung in das Biblische Hebräisch*, Zürich 1994, 70 und 81f.

⁸ Bei dieser Formel kann die Richtungsangabe mittels einer Präposition (**על/אל** - Gen 39,7; Jes 51,6; Jer 3,2; Ez 18,6.12; 23,27) oder mittels des adverbialen Akkusativs (Dtn 3,27; 4,19; 2 Kön 19,22 = Jes 37,23; Jes 40,26; Ez 8,5) erfolgen. - Vgl. dazu **עיני את עיני** (Ps 123,1). Hier wird durch die Suffixkonjugation (SK) eine Aktionsart ausgedrückt, die in der Vergangenheit beginnt und bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt andauert; vgl. P. Joüon - T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew (subsidia biblica 14/1)*, Rom²1993, 362 (§ 112e).

⁹ Vgl. W. Gesenius - E. Kautzsch - G. Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*, Leipzig²⁸1909, 326 (§ 107g); Joüon - Muraoka, *Grammar* 367 (§ 113d).

¹⁰ Vgl. W. Richter, *Biblia Hebraica transcripta (BH¹ - ATSAT 33.11)*, St. Ottilien 1993, 514-517.

¹¹ Die enge Zusammengehörigkeit von V. 1 und 2 zeigt sich ferner aufgrund des klimaktischen Parallelismus, bei dem der folgende Vers ein Wort des vorausgehenden Verses wiederaufnimmt; vgl. dazu H.-J. Kraus, *Psalmen (BK XV/1)*, Neukirchen⁶1989, 30. Hinsichtlich Ps 121,1f ist die Wiederaufnahme des Nomens „meine Hilfe“ sogar so gestaltet, daß besagtes Nomen das letzte Wort des V. 1 und zugleich das erste Wort des folgenden V. 2 darstellt (Anadiplose). Der klimaktische Parallelismus, sei er nun in der Sonderform der Anadiplose

und מַעַם wird von Willmes¹² nicht erwähnt. Ferner sind dessen Ausführungen zu מַעַם an nämlicher Stelle als einer „semantisch widersprüchlichen Präpositionskombination“ kaum zutreffend.¹³ Das Verbum יָבֵא (PK-KF)¹⁴ trägt eine modale Nuance¹⁵, so daß sich folgende Version anbietet:

„Woher mag/kann/soll kommen meine Hilfe?“¹⁶

Es bleibt nun noch zu fragen, ob V. 1b eventuell auch als ein Satz mit einer relativen Note eingestuft werden kann. מֵאֵין würde dann die Funktion eines Relativadverbs erfüllen.¹⁷ In diesem Fall wäre in V. 1b die Möglichkeit angedeutet, daß Hilfe von den Bergen her komme. Gegen ein solches Verständnis erheben sich jedoch gravierende Bedenken: Zunächst muß festgehalten werden, daß innerhalb der atl. Literatur מֵאֵין in der Regel einen Fragesatz einleitet.¹⁸ Nur für Jos 2,4 ist eine indirekte Frage bezeugt.¹⁹ Rhetorische Fragen, mit מֵאֵין eröff-

oder der Epanalepse (= Wiederholung einer Wendung oder Vokabel innerhalb zweier Verse oder Sätze ohne die spezielle Positionierung der Anadiplose) dargeboten, findet sich bekanntlich bevorzugt in den Psalmen, die als eigene Gruppierung jeweils die Überschrift *הַמַּעֲלוֹת לְמַעֲלוֹת* שִׁיר תְּרוּעָה (Ps 120-134): Ps 120,2f.6f; 122,2f.6-8; 123,1-4; 124,1f.3-5; 126,2f.5f; 127,1f; 128,1f.4-6; 129,1f; 130,7f; 133,1-3; 134,1-3.

¹² Jahwe - ein schlummernder Beschützer 52f.

¹³ Bei מַעַם handelt es sich, wie auch sonst vielfach bezeugt, um eine zusammengesetzte Präposition zum Zweck einer genaueren Darstellung örtlicher Verhältnisse; vgl. Gesenius u.a., Hebräische Grammatik 393-395 (§ 119 b-d).

¹⁴ In der Psalmenrolle aus Qumran ist LF (יָבֵא) überliefert. Dies überrascht nicht, da Ps 121, wie die gesamte Psalmenrolle, von der „qumranischen Schreiberpraxis“ geprägt ist. Besagte Orthographie stellt nämlich die Vokale *o* und *u* fast immer durch ein Waw dar (Plene-Schreibung); vgl. hierzu E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (HSS 29), Atlanta (Georgia) 1986, 17f. Hinsichtlich Ps 121 ist die Plene-Schreibung für den Vokal *o* konsequent durchgeführt. - Folgende weitere Charakteristika „qumranischer Schreiberpraxis“ finden sich bei Ps 121 in der Psalmenrolle: לֹאֵ (V. 4 - 2mal); zu den „digraths in final position“ s. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* 21f. In V. 7 und 8 wird jeweils das Waw zur Anzeige des Qameṣ ḥatuf verwendet. Auffällig ist, daß bei V. 7 (infolge einer Inkonsequenz/eines Versehens des Schreibers?) das durch ein Waw angezeigte Qameṣ ḥatuf bereits nach dem ersten Basisradikal *ṣ* gesetzt wird. Sanders, *The Psalms Scroll* (DJD IV) 11, zitiert noch vier weitere Fälle dieser Art. Grundsätzlich bleibt anzumerken, daß üblicherweise innerhalb der Psalmenrolle das Qameṣ ḥatuf durch ein Waw wiedergegeben wird. Sanders, *The Psalms Scroll* (DJD IV) 10, notiert lediglich drei Abweichungen von dieser Norm. Ebenso entspricht es der Regel, daß die Psalmenrolle bei den verschiedenen Formen der PK im Qal das Waw des Qameṣ ḥatuf erst nach dem zweiten Basisradikal - Hinsichtlich der Morphologie bedarf es des Hinweises, daß die Langformen der Pronominalsuffixe für die 2. p. sg.m. כֹּה־ bei Ps 121 durchgehend anzutreffen sind; vgl. E. Tov, *Der Text der hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik*, Stuttgart 1997, 89-92. Für die gesamte Psalmenrolle merkt Sanders, *The Psalms Scroll* (DJD IV) 12, sechs Ausnahmen an.

¹⁵ Vgl. R. Meyer, *Hebräische Grammatik* III, Berlin - New York 1972, 43 Nr. 2c.

¹⁶ D. Michel, *Tempora und Satzstellung in den Psalmen*, Mülheim (Ruhr) 1960, 202-205, hat darauf verwiesen, daß Fragesätze in den Psalmen - Fragewort + PK - nicht selten einen modalen Akzent aufweisen; so מַה + PK (S. 202); מִי + PK (S. 203); עַד מַתִּי, עַד אֲנֹהּ, עַד מֹה, עַד מֹה + PK (S. 203f); מַתִּי + PK (S. 204); אֵיךְ + PK (S. 204f); בְּמַה + PK (S. 205).

¹⁷ Im Deutschen beispielsweise kann der Relativsatz in der Rolle eines Satzgliedes durch Relativadverbien („wo, wohin, woher“) eingeleitet werden, die räumliche Bezüge angeben; s. *Der Große Duden 4* (Grammatik), Mannheim 1959, 513 (1066).

¹⁸ In gleicher Weise leiten auch die anderen Interrogativadverbien in der Regel einen Fragesatz ein. Als verallgemeinernde Relativa („wer/was auch immer“) können gelegentlich מִי und מַה verwendet werden. Ebenso können bisweilen מִי und מַה als Indefinita zum Einsatz; s. dazu Meyer, *Hebräische Grammatik* III 16 (§ 31 Nr. 4).

net, begegnen lediglich bei Num 11,13; 2 Kön 6,27.²⁰ מאיך läßt sich also als Relativum nicht nachweisen. Grundsätzlich könnte man מאיך als eine Art Signal zwischen zwei aufeinander zu beziehenden Sätzen verstehen. Die Funktion dieses Interrogativadverbs wäre dann „Konjunktion“ im allgemeinsten Sinn. Die literarische Manier der Asyndese durchzieht jedoch, wie noch zu zeigen sein wird, den gesamten Psalm (V. 3.5.7). Unter diesem Aspekt ist Asyndese auch für V. 1 sehr wahrscheinlich. Daher ist die Bestimmung von V. 1b als indirekter Fragesatz, wie es Joüon - Muraoka versuchen (s. Anm. 19), kaum haltbar.

V. 2a: V. 2 zeigt eine enge Verbindung zu V. 1 aufgrund des klimaktischen Parallelismus (s. Anm. 11) und der Korrespondenz zwischen מאיך und מעם. Die kommende Analyse wird demonstrieren, daß Ps 121 von versübergreifenden Einheiten in Form des Zweizeilers geprägt ist. Diese Gepflogenheit läßt sich bereits in den V. 1f verifizieren. Die Form der paarweisen Zuordnung der Verse (je zwei Bikola sind kohärent: V. 1-2. 3-4. 5-6. 7-8) zählt ebenso wie die Asyndese zu den besonderen Charakteristika von Ps 121. Bei V. 2a liegt ein Nominalsatz (NS) vor, dessen Prädikat aus einer Präpositionalphrase besteht. Ein allgemein gültiger Sachverhalt wird dadurch ausgedrückt; die zeitliche Zuordnung ist das Präsens. Das zu ergänzende Verbum lautet aufgrund der Relation von V. 1b und V. 2a ברא („kommen“).

V. 2b: Das Prädikat von V. 2a מעם יהוה erfährt eine nähere Bestimmung aufgrund des Attributsatzes²¹ עשה שמים וארץ („der Himmel und Erde gemacht hat“). Hier handelt es sich um ein formelhaftes Gotteseipheton, das in der nämlichen syntaktischen Funktion in Ps 115,15; 124,8; 134,3 anzutreffen ist.²²

V. 3: Die zweimaligen Vetitive אל ינורם ... אל יתן (אל + PK 3.p.sg.m.) richten sich in der Zeitstufe auf die Zukunft hin aus und bekunden die Erwartung und den Wunsch, daß bestimmte Ereignisse nicht eintreten mögen. Es liegt also weder Zeitneutralität noch Verallgemeinerung vor, sondern eine enge Verflechtung mit einer speziellen Situation (Punktualis). Es geht daher nicht um eine sachliche Feststellung, sondern um einen Wunsch mit persönlichem Engagement.²³ Entgegen der Regel, daß אל mit KF der PK beim Vetitiv erscheint, ist hier das zweiradikale Verb נורם („schlummern“) mit langem Mittelvokal in der PK als LF gesetzt:

¹⁹ So sind auch Joüon - Muraoka, Grammar 611 (§ 161g), der Meinung, daß es sich bei unserer Stelle um eine indirekte Frage handle: „[in order to see] where it will come from.“

²⁰ Die Möglichkeit einer rhetorischen Frage ist auch für V. 1b einzuräumen, da „der Sprecher selbst in 2a eine Antwort darauf gibt, die seine Erwartung ausdrückt“; Willmes, Jahwe - ein schlummernder Beschützer 20.

²¹ Vgl. Meyer, Hebräische Grammatik III 96-100 (§115). - Das Attribut-Verhältnis wird durch partizipiale Beiordnung ausgedrückt.

²² Vgl. dazu auch Ps 146,6. In diesem letztgenannten Fall gehört עשה שמים וארץ zu einer Reihe hymnischer Partizipien (Ps 146,6-9) und nicht zu einem Attributsatz, der sich, wie in unserem Fall, an einen NS anschließt. - Vgl. ferner die Wendungen mit ברא als Verbum, die in hymnischer Prädikation auf Gottes Schöpfertätigkeit verweisen: Jes 40,28; 42,5; 45,18; 65,17. In diesem Zusammenhang sei auch an קנה שמים וארץ (Gen 14,19.22) erinnert. Diese Wendung darf allerdings nach E. Lipiński, קנה, in: ThWAT VII, Stuttgart 1993, Sp. 63-71, hier: Sp. 67-69, nicht wie üblich mit „Schöpfer Himmels und der Erde“, sondern durch „Inhaber/Besitzer Himmels und der Erde“ wiedergegeben werden.

²³ S. hierzu W. Richter, Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruchs (StANT XV), München 1966, 71f.

רננו.²⁴ Richter²⁵ merkt diese Abweichung von der Regel an: „Ps 121,3 zeigt unklaren Übergang, ursprüngliche Kurzform ist möglich.“ Diese Auskunft speziell zu Ps 121,3 bleibt im Bereich der Vermutung. Hilfreicher sind jedoch dessen²⁶ generelle Ausführungen im Bezug auf אל + LF: „Betrachtet man die formalen Abweichungen im Zusammenhang, so kann man an einigen Stellen der Langform mit אא eine bewußte Konstruktion sehen, und zwar eine Nuance zwischen Verbot und negiertem Wunsch im Sinne ‘du mögest ja nicht ...!’, und zwar in besonders andringender, insinuirerender Rede.“ Der Vetitiv wird also in der Regel durch אל + PK (KF) gebildet. Die Abweichungen von dieser Norm in der syntaktischen Formation אל + PK (LF) können eine „bewußte Stilisierung zwischen Wunsch und Verbot“²⁷ darstellen. Im Anschluß daran kann man V. 3 folgendermaßen wiedergeben:

„Er möge auf keinen Fall deinen Fuß gleiten lassen,
er möge ja nicht schlummern, dein Hüter.“²⁸

Die negativen Wünsche in V. 3, die die Erwartung äußern, daß ein Ereignis in der Zukunft nicht eintreten möge, werden asyndetisch dargeboten. Die konjunktionslose Verknüpfung zweier Sätze mit gleicher syntaktischer Funktion dient hier der besonderen Hervorhebung nach Art eines „Staccato“, um diesen Sachverhalt in musikalischer Fachsprache auszudrücken. Dadurch sollen die beiden Vetitive affektvoller gestaltet werden. Im übrigen bleibt zu bedenken, daß das Asyndeton einen genuinen Bestandteil des gesamten Psalms darstellt; vgl. V. 5 und 7.²⁹ Die Psalmenrolle aus der 11. Höhle von Qumran³⁰, zahlreiche hebräische Handschriften³¹, LXX³², syrische Übersetzung (Peschitta)³³, Psalterium Romanum³⁴, - Gallicanum³⁵,

²⁴ Hinsichtlich des vorausgehenden Verbums אל יתן ist eine Entscheidung darüber, ob es sich um LF oder KF handelt, nicht möglich, da die Verba פניו hinsichtlich LF und KF formal nicht unterscheidbar sind. Mit Rücksicht auf V. 3b (רננו) ist jedoch bei אל יתן auch von der LF auszugehen. - Zur Basis NWM im Semitischen (Ugaritisch, Hebräisch, Aramäisch, Arabisch, Äthiopisch) vgl. K. Aartun, Neue Beiträge zum ugaritischen Lexikon I, in: K. Bergerhof - M. Dietrich - O. Loretz (Hrsg.), UF 16, Neukirchen-Vluyn 1984, 1-52, hier: 52.

²⁵ Recht und Ethos 69.

²⁶ Recht und Ethos 70.

²⁷ Recht und Ethos 70.

²⁸ Michel, Tempora und Satzstellung 170-173, spricht bei der Konstruktion אל + PK vom „verneinten Begehren“ und führt dazu eine Reihe von Psalmstellen an. Seine Version von V. 3 lautet:

„Er möge deinen Fuß nicht wanken lassen!
Nicht möge schlummern, der dich behütet!“

²⁹ Bekanntlich bildet im Hebräischen die Syndese das übliche Mittel zur Verknüpfung in sich kohärenter Texte. Man bedient sich dabei des kopulativen *Waw* oder bestimmter Konjunktionen. Seltener stößt man auf Asyndese; diese ist bevorzugt in poetischen Texten beheimatet. Informativ dafür ist beispielsweise Ps 46: Das bedrohliche Toben der aufgewühlten Meereswogen samt Folgen wird in V. 4 durch drei unverbundene Verba angezeigt („lärmen, schäumen, erbeben“). Ebenso ist V. 7 asyndetisch aufgrund von vier Verba gestaltet, die von der Unruhe unter den Völkern und Gottes Theophanie sprechen („toben, wanken, donnern, zerschmelzen“). Schließlich wird auch die von Jahwe in Gang gesetzte Befriedigungsaktion in V. 10 überwiegend asyndetisch dargeboten („zur Ruhe bringen, zerbrechen und zerschlagen, verbrennen“). Bei dieser letztgenannten Reihung sind lediglich „zerbrechen“ und „zerschlagen“ durch eine Kopula verbunden; vgl. ferner V. 9a („kommt, seht“) und V. 11b („erhaben unter den Völkern, erhaben auf Erden“). Durch das Fehlen der Bindewörter treten die einzelnen Verba stärker hervor und unterstreichen die einschneidenden und die sich überstürzenden Ereignisse. Gleichzeitig ist bei diesen Asyndeta in Ps 46 eine klimaktische Tendenz nicht auszuschließen. S. ferner Ps 113.

³⁰ Sanders, The Psalms Scroll (DJD IV) 24.

³¹ BHS z. St.

³² A. Rahlfs, Psalms cum Odis (Septuaginta X), Göttingen 1967, 305.

³³ D.M. Walter, Psalms (OTS II, 3), Leiden 1980, 151.

- iuxta Hebraeos³⁶ verknüpfen jeweils die beiden negativen Wünsche von V. 3 durch die Kopula „und“. Diese breite Bezeugung der Syndese für V. 3 sowohl durch die hebräische Tradition als auch durch verschiedene Versionen dokumentiert, daß man bei der Überlieferung dieser Sätze in Anlehnung an die Gepflogenheit der hebräisch-semitischen Syntax anstelle des originalen Asyndetons die Syndese gesetzt hat; denn die Syndese stellt im Hebräischen das geläufige Mittel zur Verknüpfung zusammengehöriger Sätze dar. Auch die zitierten Versionen dürften in ihren Vorlagen jeweils das Waw-copulativum gelesen haben.

Ab V. 3 bis hin zum Schluß in V. 8 zeigt sich eine auffällige Verklammerung aufgrund folgender Fakten:

1. Das durchgängige Subjekt ist - mit Ausnahme von V. 6³⁷ - *Jahwe bzw. der Hüter Israels*.
2. Die Beziehung zum Adressaten der Rede wird aufgrund der zehnfachen Setzung des Suffixes der 2. p.sg.m. -kā als Personal- oder Possessivpronomen pointiert hergestellt.

V. 4: Dieser Vers zeigt einen engen Bezug zum vorausgehenden V. 3: Aufgrund der Wiederaufnahme von נרם („schlummern“) aus V. 3 liegt auch hier wie bereits in V. 1f ein klimatischer Parallelismus vor. Eingeleitet wird V. 4 durch die hinweisende Interjektion (Demonstrativadverb) הנה³⁸, die den gesamten V. 4 hervorhebt. Hier trägt הנה die Bedeutung „wirklich, fürwahr, in der Tat“ und steht als Satz-Deiktikon. Besagte Partikel nimmt, wie auch sonst sehr häufig bezeugt, die erste Position im konjunktionslosen Satz ein.³⁹ Die Funktion ist deiktisch hinsichtlich des ganzen Satzes, der in eine Relation zum vorausgehenden Satz tritt. Mit V. 4 sollen letzte Zweifel an der steten Präsenz Jahwes ausgeräumt werden, die aufgrund des negativen Wunsches von V. 3 eventuell noch bestehen konnten. Wie bereits in V. 2, so wird auch in V. 4 eine Antwort und Lösung auf noch offenstehende Fragen und bedrückende Ängste (V. 1.3) gegeben. Im Anschluß an das Satz-Deiktikon הנה begegnet zweimal die Negation לא mit PK als Prohibitiv. Das Verbum נרם („schlummern“) tritt dabei in der LF auf.⁴⁰ Laut Richter⁴¹ sind bei לא + PK (LF) aufgrund zahlreicher Belege u.a. folgende Nuancen zu eruieren: „eine negierte zeitneutrale Feststellung (‘er tut das nicht’) und eine negierte Feststellung für die Zukunft (‘er wird das sicher nicht tun’)“. Auf den hier vorliegenden V. 4 angewandt bedeutet dies, daß man sich sowohl für „eine negierte zeitneutrale Feststel-

³⁴ R. Weber, *Le Psautier romain et les autres anciens psautiers latins*, Roma 1953, 313f.

³⁵ *Liber Psalmorum (Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem X)*, Romae 1953, 226.

³⁶ R. Weber u.a., *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart ³1983, 931.

³⁷ Der Subjektswechsel in V. 6 ist lediglich dadurch bedingt, daß der Schutz Jahwes anhand eines markanten Beispiels erläutert wird. Ab V. 7 stellt dann wieder, wie bereits in V. 5, Jahwe das Subjekt dar.

³⁸ Zu הנה s. P. Humbert, *La formule hébraïque hinni suivi d'un participe*: REJ 97, 1934, 58-64; L. Alonso-Schökel, *Nota estilística sobre la partícula hinne*: Bib. 37, 1956, 74-80; C. J. Labuschagne, *The Particle הנה* and הנה: OTS 18, 1973, 1-14; T. Muraoka, *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*, Jerusalem - Leiden 1985, 137-140; H.-P. Müller, *Die Konstruktionen mit hinne „siehe“ und ihr sprachgeschichtlicher Hintergrund*: ZAH 2, 1989, 45-76.

³⁹ Vgl. W. Richter, *Grundlagen einer althebräischen Grammatik. B. Die Beschreibungsebenen III. Der Satz (ATSAT 13)*, St. Ottilien 1980, 203-205.

⁴⁰ Aufgrund syntaktischer Gegebenheiten (לא + PK) dürfte es sich auch bei ירשן („er schläft ein“) um eine LF handeln; denn formal ist dies bez. des letztgenannten Verbums nicht zu entscheiden.

⁴¹ *Recht und Ethos* 72-78.

lung“ als auch „eine negierte Feststellung für die Zukunft“ entscheiden kann.⁴² Somit sind folgende Versionen möglich:

- a) „Fürwahr: Nicht schlummert und nicht schläft
der Hüter Israels.“
- b) „Fürwahr: Nie wird schlummern und nie wird schlafen
der Hüter Israels.“

Hier stehen die beiden negierten Verba נרם („schlummern“) und ישן („einschlafen, schlafen“)⁴³ als Wortpaar⁴⁴ in syndetischer Kombination innerhalb eines Halbverses (Kolon). Wahrscheinlich soll durch diese Syndese in V. 4 ein Kontrapunkt zu den negativen Wünschen in V. 3 gesetzt werden, die asyndetisch gefaßt sind. Mit dieser Sprachfigur kommt zum Ausdruck, daß Jahwes wachsame Fürsorge den Schutzbefohlenen stets ungeschmälert zugute kommt. Das nämliche syntaktische Arrangement liegt bei Jes 5,27 („keiner schlummert und keiner schläft“) vor⁴⁵, um Schlagkraft und Leistungsfähigkeit des assyrischen Heeres zu unterstreichen.⁴⁶ Mehrfach sind außerdem die beiden Nomina שנה („Schlaf“) und תנומה („Schlummer“) als Wortpaare⁴⁷ bezeugt: In Ps 132,4 und Spr 6,4 werden beide Nomina aufgrund des parallelismus membrorum synonym gebraucht. Daneben stößt man auf שנה und תנומה im Rahmen einer Aufzählung: Spr 6,10 = 24,33.⁴⁸ Bei Ps 76,6 schließlich liegt eine Kombination von Verbum (נרם) und Nomen (שנה) als Objekt vor: „Sie schlummerten ihren Schlaf.“

Abweichend vom masoretischen Text bietet die LXX bei 2 Sam 4,6 eine Wortsequenz, die sich möglicherweise auf die Verba נרם und ישן in der Vorlage stützt: ... καὶ ἐνύσταξεν καὶ ἑκάθευδεν („die Türhüterin ... und sie wurde schläfrig⁴⁹ und schlief ein“⁵⁰).⁵¹ Auch für Nah

⁴² Bartelmus, Einführung 84, führt aus, daß Prohibitive „negierte Injunktive (לא + yiqtol - LF)“ sind. Ein Injunktiv liegt nach ihm dann vor, „wenn yiqtol - LF (also Indikativ) vorliegt, aber vom Kontext her klar ist, daß es nicht um die neutrale Beschreibung eines zukünftigen Sachverhalts geht, sondern um die ‚Darstellung‘ dessen, was zwingend erwartet wird. Es handelt sich also um eine positive, keinen Widerspruch duldende Nebenform der Aufforderung, die ‚stärker‘ ist als ein Befehl.“

⁴³ ישן schließt die Aspekte „schlafen“ als länger andauernden Zustand (Durativ) und „einschlafen“ als Beginn des allmählichen Übergangs eines Zustands in einen anderen Zustand (Inchoativ) in sich. (Der Inchoativ unterscheidet sich vom Ingressiv insofern, als letzteres den plötzlichen Beginn eines Vorgangs kennzeichnet.) Wie noch näher dargelegt werden soll, kommt für ישן in V. 4 der inchoative Aspekt kaum in Betracht, da eine Steigerung vom „Schlummer“ zum „Schlaf“ durch den Autor beabsichtigt sein dürfte. Die Bedeutung „einschlafen“ ist jedoch mehrfach bei der Verbsequenz שכב („sich niederlegen“) plus ישן gegeben; vgl. 1 Kön 19,5; Ps 3,6; 4,9.

⁴⁴ Zu den Wortpaaren innerhalb der Bibel und altorientalischen Literatur s. Y. Avishur, Stylistic Studies in Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures (AOAT 210), Neukirchen 1984.

⁴⁵ Heute ist man meist geneigt, diesen Passus als redaktionelle Einzelglosse zu streichen; so auch H. Wildberger, Jesaja (BK X/1), Neukirchen 1972, 204 und 207; O. Kaiser, Das Buch des Propheten Jesaja Kap. 1-12 (ATD 17), Göttingen ⁵1981, 114.

⁴⁶ Besagte Wendung erfährt in Jes 5,27 durch die Vorschaltung von „kein Müder ist unter ihnen, keiner, der strauchelt“ eine Verdeutlichung und Verstärkung.

⁴⁷ Jeweils in der Reihenfolge שנה plus תנומה.

⁴⁸ In diesem Fall stellen שנה und תנומה jeweils Attribute einer stat.-constr.-Verbindung dar (genitivus partivus): מעט שנות מעט תנומות. - Vgl. ferner C. Rabin, מעט חבק ידיים לשכב (Proverbs VI, 10; XXIV, 33): JJS 1, 1948, 197f.

⁴⁹ Punktueller Aspekt des Aorists (konstatierend - komplexiv).

3,18 ist die Folge von נרם und ישן nicht auszuschließen, wenn man anstelle von ישכנר die Lesart ישנר wählt.⁵² Im Falle dieser Konjekture wäre dann Nah 3,18 zu übersetzen: „Deine Hirten, König von Assur, schlummern, und deine Mächtigen schlafen ein.“⁵³ Im Gegensatz zu einstiger Größe und Stärke, zu früherem Einfluß und Ansehen des feindlichen Potentaten wird hier der Spott über Ninives Entmachtung ausgegossen und dessen Schwäche und Niedergang in bunten Farben ausgemalt (Nah 3,1-19).⁵⁴

⁵⁰ Durativer Aspekt des Imperfekts: Der Schlaf der Türhüterin dauert noch an, als die Mörder Ischbaals bereits in dessen Haus eindringen.

⁵¹ Im masoretischen Text nimmt 2 Sam 4,6 - inhaltlich teilweise abweichend - 2 Sam 4,7 vorweg.

⁵² So BHS z. St. und HALAT 1388.

⁵³ Aufgrund des parallelismus membrorum kann „einschlafen“ anstelle von „schlafen“ übersetzt werden, denn „schlummern“ und „einschlafen“ liegen bedeutungsmäßig eng beieinander.

⁵⁴ Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang auch Ps 155 (11QP^s), der bis zur Entdeckung der Psalmenrolle von Qumran als Nr. III aus der Reihe der fünf apokryphen syrischen Psalmen bekannt war; s. Sanders, *The Dead Sea Psalms Scroll* 103.109.112. Es handelt sich dabei um das Gebetslied eines einzelnen: In den V. 1-17 herrscht zunächst die Klage vor; während von V. 18-21 Elemente des Danklieds erkennbar sind. Der das Danklied eröffnende V. 18 ist durch die Sequenz von vier Verba charakterisiert: „Ich schlummerte ein (נמתי) und schlief (ואני שנה), ich träumte (חלמתי), doch dann wurde ich aufgeweckt.“ Dieser Vers berichtet weder von Tempelschlaf (Inkubation) noch von Tempelasyll oder Todesschlaf, sondern von der nächtlichen Ruhe in ihren verschiedenen Verlaufsformen: Schlummer, Schlaf, Traum, Erwachen. Dank des Schutzes Gottes verbrachte der Sprecher eine friedliche Nacht. Das Erwachen beim anbrechenden Tag unter dem Sonnenlicht ist die Zeit der gewendeten Not, des Glücks und der Zuversicht; vgl. dazu das bekannte Motiv von der Hilfe Gottes „am Morgen“ (Ps 30,6; 46,6; 90,14; 143,8; Kglj 3,22f). Der in Qumran gefundene Ps 155 (= syr. Ps III) bricht gegen Ende des V. 18 mit dem Verbum „... ich träumte“ plus Konjunktion וג ab (Sanders, *The Dead Sea Psalms Scroll* 110), so daß für den restlichen Text wie bisher nur die syrische Version zur Verfügung steht. Das letzte der vier Verba in V. 18 lautet im Syrischen p 'tt'irt („... doch dann wurde ich aufgeweckt“ - Etp'al). Außer der Handschrift 12t4 überliefern alle weiteren syrischen Manuskripte das graphisch sehr verwandte 't'drt („ich erlangte Hilfe“ - Ethpa'al). Diese Lesart zeigt gegenüber „aufgeweckt werden“ eine deutend-erklärende Tendenz und ist sekundär. Dabei handelt es sich um ein passivum divinum; Gott selbst ist es, der die glückliche Wende herbeiführt. Nicht zu übersehen ist der Bezug von Ps 155,18f zu Ps 3,6 aufgrund der Verfolge „schlafen, erwachen, stützen“. - Zum syrischen Text s. W. Baars, *Apocryphal Psalms* (OTSy IV, 6), Leiden 1972. Vgl. ferner: P. W. Skehan, *A Broken Acrostic and Psalm 9*: CBQ 27, 1965, 1-5; P. Auffret, *Structure littéraire et interprétation du Psaume 155 de la grotte 11 de Qumran*: RdQ 9, 1977/78, 323-356; J. Magne, *le Psaume 155*: RdQ 9, 1977/78, 103-111; A. S. van der Woude, *Die fünf syrischen Psalmen*, in: W. G. Kümmel u. a. (Hrsg.), *Poetische Schriften* (JSHRZ IV 1-3), Gütersloh 1974/1977/1983, 29-47; J. H. Charlesworth - J. A. Sanders, *More Psalms of David*, in: J. H. Charlesworth (ed.), *OTP*, London 1985, 609-624. - Für den Bezug des Wortpaars נרם und ישן ist auch das ugaritische Keret-Epos erwähnenswert. Dort wird von einer im Traum erlebten Begegnung des Königs Keret, der sich infolge des Todes seines Sohnes und Thronerben in tiefer Trauer befindet, mit El, dem Schöpfergott und Herrn des ugaritischen Pantheons, berichtet. Die Einleitung zu diesem Zusammentreffen ist folgendermaßen gestaltet:

bm. bkyh. w 'yšn

b dm'h. nhmmt

šnt. tln

w yškb. nhmmt

w yqmš ... (KTU 1.14, I, 31-35).

(„Bei seinem Weinen schlief er ein,
bei seinem Tränenvergießen kam der Schlummer.
Schlaf überwältigte ihn,
und er legte sich hin, Schlummer,
und er beugte sich nieder.“)

Fazit: Die Basen נרם und ישן sind als Wortpaare in der Bibel in folgender Kombination anzutreffen⁵⁵: נרם - ישן (Verbum zu Verbum); הנרמה - שנה (Nomen zu Nomen); נרם - שנה (Verbum zu Nomen). Bisweilen ist, wie im Fall des parallelismus membrorum, Synonymität festzustellen. Bei Reihungen in parataktischer Verknüpfung ist jedoch mit einer semantischen Differenzierung zwischen beiden Verba bzw. Nomina zu rechnen, so daß הנרמה/נרם als kurze und weniger intensive Ruhephase oder als Vorstufe des Schlags zu verstehen ist, während mit שנה/ישן der tiefe und länger andauernde Schlaf gemeint sein kann, der das Bewußtsein des Menschen ausschaltet.

Über diese genannten stilistisch-semantischen Gesichtspunkte hinaus, die einen Unterschied hinsichtlich der Bedeutung zwischen נרם und ישן nahelegen, sprechen noch folgende Argumente dafür, daß es sich speziell bei der Sequenz ולא ינרם וישן in Ps 121,4 um eine Steigerung und nicht nur um einen Parallelismus handelt:

1. Wortpaare, die eine Ganzheit umschreiben, kommen mehrfach in Ps 121,4 vor: „Himmel und Erde“ (V. 2); „Tag und Nacht“ (V. 6); „Sonne und Mond“ (V. 6); „dein Hinausgehen und dein Hereinkommen“ (V. 8).⁵⁶ Daher liegt es nahe, daß auch נרם - ישן eine Totalität⁵⁷ durch zwei Vokabeln umfaßt; d.h. den Schlaf in seiner verschiedenen Ausprägung.

2. Ferner bleibt zu bedenken, daß der paarweisen Zuordnung der Verse in Ps 121 eine steigernde Tendenz innewohnt. Auch von daher wäre ein Fortschreiten vom „Schlummer“ zum „Schlaf“ der Gesamtkomposition gut angepaßt.

V. 4 spricht dezidiert davon, daß Schlummer und Schlaf bei Jahwe nicht zu finden sind. Damit soll Jahwes stete Präsenz zum Schutz Israels und des einzelnen zum Ausdruck kommen. Für die Interpretation dieser Vorstellung ist vielleicht ein Blick auf die Umwelt Israels hilf-

Hier sind sowohl das Verbum yšn („schlafen“) und das Nomen nhmmt („Schlummer“) als auch die beiden Nomina šnt („Schlaf“) und nhmmt („Schlummer“) aufgrund jeweiliger Parallelität synonym gebraucht. [Transliteration nach M. Dietrich - O. Loretz - J. Sanmartin, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places* (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens 8; 2. Aufl. der keilalphabetischen Texte aus Ugarit = KTU), Münster 1995; Übersetzung nach M. Dietrich - O. Loretz, *Mythen und Epen IV*, in: O. Kaiser u.a. (Hrsg.), *TUAT III, Gütersloh 1990-1997*, 1219. S. ferner: H. L. Ginsberg, *The Legend of King Keret. A Canaanite Epic of the Bronze Age* (BASORS Nos. 2-3), New Haven (Conn.) 1946, 14.34f.50 und G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaan segun la tradicion de Ugarit* (fuentes de la ciencia biblica 1), Madrid 1981, 248.291.]

Bez. des Nomens nhmmt („Schlummer“) bleibt anzumerken, daß diese auffällige Formbildung auf einer sekundären Verdoppelung des Konsonanten *m* sowie einer späteren Auflösung des doppelten *mm* in *m-Vokal-m* beruht; vgl. R. McClive Good, *Geminated Sonants, Word Stress, and Energetic in -NN/-NN in Ugaritic*, in: K. Bergerhof - M. Dietrich - O. Loretz (Hrsg.), *UF 13, Neukirchen 1981*, 117-121, hier: 117f. Die ehemals vertretene Analyse nhm-mt („Todesschlummer“) ist somit nicht haltbar; zu dieser letztgenannten Ableitung vgl. C. Gordon, *Ugaritic Textbook* (AnOr 38), Roma 1965, 442. Auch die Angabe bei J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, Berlin ³1967, 90, nhmmt („Verwirrung, Sorge“) ist nicht zutreffend. - Zur Diskussion um nhmmt vgl. ferner J. C. Greenfield, *Some Glosses on the Keret Epic*: Eris 9, 1969, 60-65, hier: 62. - Ich danke an dieser Stelle Herrn Kollegen Wolfram Herrmann, Stuttgart, für wertvolle Hinweise hinsichtlich des Ugaritischen.

⁵⁵ Vgl. L.R. Fisher, *Ras Shamra Parallels. The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible I* (AnOr 49), Roma 1972, 215 (Nr. 260); Avishur, *Stylistic Studies of Word-Pairs* 412f.

⁵⁶ Zu diesen Wortpaaren in der Bibel und in der altorientalischen Literatur vgl. Avishur, *Stylistic Studies of Word-Pairs* 217.315.464.547f.603f.

⁵⁷ Die polare Ausdrucksweise wird später noch genauer besprochen.

reich, denn dort findet sich die Anschauung vom Schlaf der Gottheit.⁵⁸ Wahrscheinlich liegt eine Anspielung darauf auch in 1 Kön 18,27 vor, wo in ironischer Weise als mögliche Ursache für Baals Absenz und Machtlosigkeit dessen Mittagsschlaf genannt wird. Gelegentlich kann auch die Verborgenheit Jahwes als Schlaf empfunden werden (Ps 44,24), während man Hilfe und Zuwendung durch Jahwe als ein Erwachen aus dem Schlaf beschreibt (Ps 78,65).

V. 5: Dieser Vers besteht aus zwei NS, wobei der erste NS (V. 5a) nur zwei Nomina umfaßt, während dem zweiten NS, der ebenfalls aus zwei Nomina besteht (V. 5b)⁵⁹, noch eine Präpositionalphrase zur näheren Ergänzung zugeordnet ist. V. 5a nimmt das frühere שמרך aus V. 3b auf und identifiziert dieses Nomen mit dem Gottesnamen Jahwe: "Jahwe, dein Hüter." Die beiden NS in V. 5, jeweils mit Jahwe einsetzend, stehen unverbunden nebeneinander. Diese konjunktionslose Verknüpfung mit gleicher syntaktischer Funktion dient der Straffung und Akzeleration. Gleichzeitig treten durch das Fehlen des ausgleichenden Bindeworts beide NS stärker hervor.⁶⁰ Bez. der Aktionsart verweisen die zwei NS auf einen fortdauernden, allgemein gültigen Sachverhalt.

V. 6: Zwischen V. 5 und V. 6 besteht eine paronomastische und semantische Relation. Eine Paronomasie zeichnet sich aufgrund der beiden Nomina ימיניך ... und ירמם ab.⁶¹ Die semantische Beziehung ergibt sich durch „dein Schatten“ (V. 5b) und die Verneinung eines mögli-

⁵⁸ Vgl. G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart 1955, 66-69; M. Weippert, „Ecce non dormitabit neque dormiet, qui custodit Israel.“ Zur Klärung von Psalm 121,4, in: *Lesezeichen* (FS A. Findeiß - DBAT), 1984, 75-87. Die entschiedene Feststellung, daß Jahwe „nicht schlummert und nicht schläft“ (V. 4), steht nach Weippert keineswegs, wie vielfach behauptet, im Gegensatz zu einer kanaänischen Konzeption sterbender und auferstehender Gottheiten. Vielmehr soll hier - möglicherweise in polemischer Form - der Vorstellung widersprochen werden, daß Jahwe nach Art der Götter des Alten Orients ruhe- und schlafbedürftig sei. Es bleibt allerdings fraglich, ob ein solcher Gegensatz zur altorientalischen Götterwelt vom Autor an dieser Stelle überhaupt beabsichtigt ist. Vielleicht beziehen sich das negierte „schlummern“ und „schlafen“ lediglich auf das menschliche Ruhe- und Schlafbedürfnis; Jahwe hingegen ist nicht auf Schlummer und Schlaf nach Art der Menschen angewiesen und kann daher jederzeit helfend und schützend eingreifen. Letztgenanntes Verständnis erfährt eine Stütze durch das I. Silberamulett von Ketef Hinnom. Dort werden nach einem zu vermutenden Lobpreis Gottes (Z. 4-5), dessen erlösendes Tun (Z. 9-11) und Zuverlässigkeit (Z. 12-14) erwähnt. Speziell Z. 12-13 lauten:

„Ist es denn so daß Jahwe
ein [Men]sch (ist), der schlummert (יָנַם) oder ...“

Darauf folgt sodann der aaronitische Segen in fragmentarischer Form. S. hierzu J. Renz - W. Röhlig, *Handbuch der althebräischen Epigraphik I*, Darmstadt 1995, 453.

Auf dem Ostabhang des Hinnom-Tals in Jerusalem fand man bei Ausgrabungen zwischen 1975 und 1980 zwei Silberblättchen/ -amulette, die am Körper getragen werden konnten. Diese enthalten Gottesprädikationen, Segenswünsche und apotropäische Formeln. In beiden Fällen schließt sich dann der Priestersegens nach Num 6,24-26 an. Datierung: Wahrscheinlich späte vorexilische Zeit; jedoch auch die exilische oder frühe nachexilische Epoche ist nicht auszuschließen. Vgl. dazu D. Konrad, *Ein hebräischer Segen*, in: O. Kaiser u.a. (Hrsg.), *TUAT II*, Gütersloh 1986-1991, 929; Renz - Röhlig, *Handbuch der althebräischen Epigraphik I* 447-452.

⁵⁹ Der Aspekt des Schutzes, der Ps 121 durchzieht, findet Verstärkung und Ausweitung durch das Nomen צל („Schatten“) in V. 5b. Konkrete und übertragene Bedeutung berühren sich dabei. Zur Semantik von צל vgl. P. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht* (MüSt 13), Münsterschwarzach 1971, 149-152. - Im Akkadischen ist šulūlu(m) („Schirm, Schutz“) als Götterepitheton für Marduk, Nabû, Šamaš, Aššur u. a. beliebt; s. K. L. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta* (StOr 7), Hildesheim 2¹⁹⁷⁴, 159 (unveränderte Aufl.).

⁶⁰ Hinsichtlich Asyndese vgl. auch V. 3 und 7.

⁶¹ Vgl. A.R. Ceresko, *Psalm 121: A Prayer of a Warrior*; Bib. 70, 1989, 496-510, hier: 497.

chen Schadens infolge der sengenden Sonne (V. 6a): V. 5b wird somit durch V. 6a expliziert. Diese Zusammengehörigkeit von V. 5 und 6 stimmt mit früheren Beobachtungen überein: Die bisherige Untersuchung zeigt nämlich, daß Ps 121 von versübergreifenden Einheiten in Form der paarweisen Zuordnung von je zwei Versen geprägt ist.⁶² Sowohl bei V. 2 als auch bei V. 4 wurde jeweils ein Nomen (עֹזֵרִי - V. 2) bzw. ein Verbum (יָנוּחַ - V. 4) des vorausgehenden Verses aufgegriffen (klimaktischer Parallelismus), so daß von daher - neben weiteren Gesichtspunkten - eine enge Verknüpfung zwischen jeweils zwei Versen zustandekommt.

Ferner ist festzustellen, daß man mit Blick auf V. 5f insgesamt von einem Crescendo sprechen kann: Zunächst stößt man auf einen aus zwei Nomina bestehenden NS (V. 5a); ihm folgt ein asyndetisch angeschlossener zweiter NS (V. 5b), der sich aus zwei Nomina plus Präpositionalphrase zusammensetzt. Die Ausfaltung von V. 5b erfolgt dann in V. 6. V. 6 umfaßt einen invertierten (V. 6a) und einen elliptischen (V. 6b) Verbalsatz. Beide Verbalsätze sind chiasmisch angeordnet. Das Verbum לֹא יִכְכֶּה erscheint in der PK verbunden mit לֹא und stellt einen Prohibitiv dar. Morphologisch handelt es sich hier um die PK des Verbums נִכְכַּח mit Suffix der 2. p.sg.m.⁶³ unter Zwischenschaltung des "Nun energeticum".⁶⁴ Die Negation לֹא zeigt an, daß es sich hier um eine LF handelt, die rein formal nicht feststellbar ist. Wie bei V. 4 bereits ausgeführt, können im Anschluß an Richter⁶⁵ die Nuancen "einer negierten zeitneutralen Feststellung und einer negierten Feststellung für die Zukunft" erhoben werden. Somit sind folgende Wiedergaben möglich:

- a) "Am Tag schlägt dich die Sonne nicht⁶⁶
und (nicht) der Mond in der Nacht."
- b) "Am Tag wird dich (sicher) die Sonne nicht schlagen,
und (nicht) der Mond in der Nacht."

V. 7f: Beide Verse gewinnen eine besondere Charakterisierung durch die Häufung des Schlüsselworts שֹׁמֵר (Näheres dazu unter III), das 3mal als verbum finitum mit dem jeweiligen Subjekt "Jahwe" in drei aufeinanderfolgenden Sätzen gesetzt wird. Dabei ist dem Verbum jedesmal ein Akkusativobjekt zugeordnet, sei es nun in Form eines enklitischen Personalpronomens (V. 7a), eines Nomens (V. 7b) oder zweier infinitivi constructi (V. 8a) als substantiva verbalia. V. 7 und 8 beginnen jeweils mit dem Gottesnamen Jahwe (Anapher). Infolge dieser "Engführung" mit שֹׁמֵר soll nachdrücklich auf das Behütetsein durch Jahwe als Leitmotiv des Psalms hingewiesen werden; eine Variation durch synonyme Verba bräute nur eine Verkürzung und Abschwächung der Schwerpunktaussage. שֹׁמֵר steht in den drei Fällen in der PK. LF und KF lassen sich bekanntlich für das starke Verbum bei PK (Qal) formal nicht unter-

⁶² Darüber hinaus gewinnt, wie noch darzulegen ist, das Schlüsselwort שֹׁמֵר eine hohe Bedeutung für die Gesamtverflechtung des Psalms, die über den Konnex zweier Verse hinausweist.

⁶³ Als Suffix ist hier die seltenere Form כֶּה - gewählt, der keine semantische Sonderfunktion zukommt; vgl. Gesenius u.a., Hebräische Grammatik 164 (§ 58g).

⁶⁴ Die vor das Suffix כֶּה - gesetzte Erweiterung der PK durch -an- nennt man traditionellerweise "Nun energeticum". Ihrer Herkunft nach stellt diese Erweiterung ein grammatisches Morphem für Nachdruck/Betonung dar. Im überlieferten Kontext allerdings - dies trifft auch für vorliegende Stelle zu - ist kein grammatischer Bedeutungsunterschied mehr zu einfacher PK zu ermitteln.

⁶⁵ Recht und Ethos 72-78.

⁶⁶ Zur Vorstellung des "Schlagens" durch die Sonne vgl. Jes 49,10; Jon 4,8.

scheiden. Da auch syntaktische (z.B. unterschiedliche Negationen אַל und אַלֹּ) und kontextliche Fakten nicht oder nur beschränkt verfügbar sind, müssen mehrere Möglichkeiten bedacht werden: Falls es sich um eine LF handelt, wäre mit der Unabgeschlossenheit eines generellen/iterativen Sachverhalts zu rechnen. Die Version müßte dann lauten:

"Jahwe behütet dich/wird dich behüten ...
er behütet/wird behüten dein Leben.

Jahwe behütet/wird behüten dein Hinausgehen und dein Hereinkommen."

Geht man von der KF aus, dann wäre eine modale Nuancierung gegeben:

"Jahwe möge dich behüten ...,
er behüte dein Leben.

Jahwe möge behüten dein Hinausgehen und dein Hereinkommen."⁶⁷

Man darf jedoch hinsichtlich der Bestimmung des dreimaligen שמר in V. 7f nach Tempus, Aspekt, Aktionsart und Modalität nicht nur die Konjugationsart in ihren Schattierungen durchleuchten (PK in LF oder KF), sondern muß auch die Position des Verbuns berücksichtigen. Bekanntlich ist nämlich für die grammatischen Funktionen der Verben in einem Satz nicht nur die jeweilige Konjugationsart ausschlaggebend, sondern auch die erste bzw. nicht-erste Position des Verbs innerhalb des Satzes. Bei V. 7a und 8a findet sich nun zweimal die Formation x-yqtl; es handelt sich also in beiden Fällen um invertierte Verbalsätze. Mit dieser Formation x-yqtl kann hier ein uneingeschränkter Sachverhalt für Gegenwart und Zukunft ausgesprochen sein. Ebenso besteht allerdings auch die Möglichkeit, daß bei x-yqtl eine modale Intention vorliegt (Potentialis, Gewißheit).⁶⁸

Konjugationsart und Position des Verbs demonstrieren also, daß das dreimalige שמר in der PK (V. 7f) zwei verschiedene Aussageweisen in sich schließen kann:

1. Nachdrückliche Zusage, die für Gegenwart und Zukunft Gültigkeit besitzt.
2. Intensiver Wunsch, der ebenfalls Gegenwart und Zukunft umspannt.

Dieses Ergebnis wird auch durch kontextliche Fakten gestützt:

Vetitive und Prohibitive (V. 3.4.6) stellen jeweils negative Möglichkeiten pointiert in Abrede. Von daher ist zu erwarten, daß auch die nun ins Positive gewendete Formulierung eine nicht zu erschütternde Gewißheit oder einen eindringlichen Wunsch artikuliert.

In V. 7 liegt wie bei V. 3 und 5 eine Asyndese vor. Aufgrund dieser syntaktischen Sachlage treten die beiden Verbalsätze stärker hervor (forcierende Funktion). Auch dadurch erfährt obige Deutung der dreimaligen PK von שמר (V. 7f) im Sinne von *Zuversicht* bzw. *Wunsch* eine Stütze.

Insgesamt zeichnet sich bei V. 7f eine aufsteigende Tendenz⁶⁹ ab: Zunächst erfolgt eine Abgrenzung nach der negativen Seite; der Sprecher gibt dabei kund, wovon der Adressat behütet

⁶⁷ Michel, *Tempora und Satzstellung* 157-166, sieht in V. 7f einen Wunsch ausgesprochen und führt für das "Begehren in der dritten Person" eine große Zahl von Psalmstellen an.

⁶⁸ Vgl. dazu W. Richter, *Grundlagen einer althebräischen Grammatik* 216-220. - Bereits im Falle von V. 6 stößt man auf einen invertierten Verbalsatz in der Formation x-yqtl. Dort allerdings war aufgrund der Negation אַל die modale Bestimmung als Prohibitiv eindeutig möglich.

⁶⁹ Von diesem klimaktischen Zug sind auch die vorausgehenden Verse beherrscht, die eine Verschränkung je zweier Verse erkennen lassen: Frage - Antwort (V. 1f); Vetitiv - Prohibitiv. Letzterer wird mit dem Satz-Deiktikon הַנִּיּוּם zum Zweck der Verstärkung eingeleitet (V. 3f); NS - VS, wobei der VS den zweiten NS entfaltet (V. 5f).

werden wird oder soll (V. 7a). Sodann schließt sich eine ins Positive gewendete Zusage bzw. ein Wunsch an (V. 7b). Wie obige Übersetzung zu V. 7b bereits zu erkennen gibt, ist das im Akkusativ stehende anthropologische Grundwort **נפש** mit „Leben“ wiederzugeben. **נפש** kann zwar mitunter an Stelle des Personalpronomens stehen⁷⁰, doch der vorausgehende V. 7a, der bereits das Akkusativobjekt in Form des enklitischen Personalpronomens bietet, schließt ein solches Verständnis aus. Grundsätzlich bleibt festzustellen, daß das individuelle Leben häufig durch **נפש** bezeichnet wird.⁷¹ In solchen Fällen stellt besagtes Nomen meist das Objekt dar.⁷² Zahlreiche biblische Belege sprechen nun, wie in unserem Fall (V. 7b), von der Rettung des individuellen Lebens (**נפש**). Dabei bedient man sich entsprechender Verba, wobei Jahwe/Elohim oft das Subjekt ist: **נצל** („retten“); **מלט** („retten“); **חליץ** („herausreißen“); **ישע** (hi. - „helfen, retten“); **פדה** („auslösen“); **גאל** („auslösen“); **שוב** (hi. - „zurückkehren lassen, zurückbringen“); **שלח** (pi. - „freilassen“); **יצא** (hi. - „herausführen“); **עלה** (hi. - „hinaufsteigen lassen“); **רפא** („heilen“); **חשך** („zurückhalten“).⁷³ In V. 8a wird diese Zusage bzw. dieser Wunsch aus V. 7b, der das Behütet-Sein des Lebens durch Jahwe betrifft, mittels eines Merismus differenziert dargeboten und somit entfaltet:

יהוה ישמר צאתך וברואך

(„Jahwe wird/möge behüten *dein Hinausgehen und dein Hereinkommen.*“) Dabei handelt es sich um eine polare Redeform⁷⁴, die alle Wege des Angesprochenen unter den Schutz Jahwes

⁷⁰ Vgl. HALAT 673.

⁷¹ Zu Grundfragen biblischer Anthropologie s. J. Fichtner, Seele oder Leben in der Bibel: ThZ 17, 1961, 305-318; W.H. Schmidt, Anthropologische Begriffe im Alten Testament: EvTh 24, 1964, 374-388; A.R. Johnson, The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel, Cardiff² 1964; C. Westermann, **נפש** naefaes Seele, in: THAT II, München - Zürich 1976, 71-96; H.W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, München³ 1977; R. Lauha, Psychophysischer Sprachgebrauch im Alten Testament. Eine struktural-semantische Analyse von leb, naepaes und rûah, Helsinki 1983. - Im NT besitzt 1 Kor 15 hohe Bedeutung für den Bereich biblischer Anthropologie; vgl. dazu C. Farina, Die Leiblichkeit der Auferstandenen. Ein Beitrag zur Analyse des paulinischen Gedankenganges in 1 Kor 15,35-58, Würzburg 1971; W. Verburg, Endzeit und Entschlafene. Syntaktisch-sigmatische, semantische und pragmatische Analyse von 1 Kor 15 (FzB 78), Würzburg 1996. Zu nennen ist in diesem Zusammenhang auch eine Veröffentlichung von K. Müller, Die Leiblichkeit des Heils. 1 Kor 15,35-58, in: L. de Lorenzi (Hrsg.), Résurrection du Christ et des chrétiens (1 Co 15). SMBen.BE 8, Rom 1985, 171-281. Der Hinweis auf diese Publikation erfolgt nicht wegen der Qualität - unter diesem Aspekt könnte man sie gestrot übergehen -, sondern aus einem anderen Grund: Bereits bei flüchtiger Durchsicht fällt auf, daß Müller mehrfach Ergebnisse Farinas wiedergibt, ohne den Herkunftsort zu benennen; vgl. Farina 25 - Müller 182; Farina 41 - Müller 189; Farina 95 - Müller 207; Farina 282 - Müller 236 Anm. 222 und 224. Bisweilen sind auch wörtliche Übernahmen festzustellen ohne irgendeinen Verweis auf das Werk Farinas: Farina 278 - Müller 235 Anm. 221; Farina 301 - Müller 238 Anm. 227; Farina 319-325 - Müller 241 Anm. 244. Die Bewertung eines derartigen Vorgehens erübrigt sich. Jeder interessierte Leser möge sich selbst ein Urteil aufgrund eines Vergleichs beider Arbeiten bilden. - Man wird in diesem Zusammenhang an die „Habilitationsschrift“ Müllers erinnert, die von solch geringer Qualität ist, daß deren Veröffentlichung nicht möglich war; vgl. A. Schmitt, Der Gegenwart verpflichtet. Literarische Formen des Frühjudentums im Kontext griechisch-hellenistischer Schriften, in: G. Schmuttermayr u.a. (Hrsg.), Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation (FS J. Ratzinger), Regensburg 1997, 63-88, hier: 84-87.

⁷² Im Gegensatz dazu bildet **נפש** in der Regel das *Subjekt*, wenn mit diesem Nomen das „vitale Selbst“ bezeichnet wird; vgl. H. Seebass, **נפש**, in: ThWAT V, Stuttgart 1986, Sp. 531-555, hier: Sp. 545f.

⁷³ S. hierzu Seebass, **נפש** Sp. 546f. - Derartigen Belegen, die von der *Rettung des Lebens* handeln, korrespondieren solche Stellen, die von *dessen Bedrohung* sprechen; vgl. dazu Seebass, **נפש** Sp. 547.

⁷⁴ Die Verbkombination **יצא** und **ברוא** wird häufig bei militärischen Aktionen zur Bezeichnung des ausziehenden und heimkehrenden Heeres verwendet: Num 27,21; Dtn 28,6.19; 31,2; Jos 6,1; 14,11; 1 Sam 18,13.16; 29,6; 1 Kön 15,17; 2 Kön 11,8; 2 Chr 16,1. Hier dürfte Ursprung und "Sitz im Leben" für die Verkettung beider Ver-

stellt.⁷⁵ Diese räumliche Angabe erfährt hierauf eine zeitliche Kompletierung: מֵעַתָּה וְעַד עַלְוָם („von nun an und bis in fernste Zeit“ V. 8b).⁷⁶

ba in der auffälligen Reihung "herausgehen - hineingehen" liegen, die nur selten umgekehrt wird (wie z.B. in Dtn 28,6.19; 2 Chr 23,7; Jer 37,4). Daneben findet sich diese Zusammenfügung auch unter dem Aspekt aller Wege (= Unternehmungen) des Betreffenden; vgl. 1 Kön 3,7; 2 Kön 19,27 (= Jes 37,28); Jer 37,4; Ez 7,10; Sach 8,10; 2 Chr 15,5. Bei den zuletzt zitierten Stellen kann es sich jeweils ebenfalls um eine polare Redeform handeln.

⁷⁵ Vieles innerhalb von Ps 121 verweist auf ein Unterwegssein, auf den status viatoris und die damit verbundenen Gefahren: Gefahr des Ausgleitens (V. 3); Jahwe als schützender Schatten (V. 5); Abwehr schädlicher Einflüsse durch Sonne und Mond (V. 6). Eventuell fällt auch der Ausblick zu den Bergen darunter (V. 1). Der polare Ausdruck (Merismus) "... dein Hinausgehen und dein Hereinkommen ..." (V. 8a) umspannt alle Wege des Angesprochenen. Polare Ausdrücke - diese sind keineswegs auf den semitischen Sprachraum beschränkt - beschreiben eine Totalität. Die Gesamtheit von Dingen kann nämlich durch zwei entgegengesetzte Ausdrücke benannt werden wie im Falle von jung und alt, groß und klein, hoch und niedrig, Freud und Leid. Damit erfolgt eine Bezeichnung für alle Menschen, alle Klassen, alle Empfindungen. Die Bibel insgesamt bedient sich nicht selten der polaren Ausdrucksweise. Auch Ps 121 wendet wiederholt polare Ausdrücke an: Das formelhafte Gottesepitheton in V. 2b bietet die zwei entgegengesetzten Nomina "Himmel und Erde", anstelle der Vokabeln "das All, das Universum, der Kosmos", die dem Alt- und Mittelhebräischen nicht zur Verfügung standen. In V. 6 umschreibt der adverbielle Akk. Sg. יָרַמַם und die Präpositionalphrase בְּכִלְכֹּל die Gesamtheit der Zeit, in die der Mensch gestellt ist. Die Wendung „von jetzt an bis in die fernste Zeit“ (V. 8b) umspannt die chronologische Totalität von der Gegenwart bis hin zur entgegenstehenden Zukunft. - Hinsichtlich polarer Ausdrücke vgl. E. Kemmer, Die polare Ausdrucksweise in der griechischen Literatur. Beitrag zur historischen Syntax der griechischen Sprache, Würzburg 1903; P. Boccaccio, Termini contrari come espressioni della totalità in ebraico: Bib. 33, 1952, 173-190; A. M. Honeyman, Merismus in Biblical Hebrew: JBL 71, 1952, 11-18; G. Lambert, l'Expression de la totalité par l'opposition de deux contraires: RB 52, 1954, 91-103; A. Massart, l'Emploi en égyptien de deux termes opposés pour exprimer la totalité, in: A. Robert (éd), Mélange biblique (Travaux de l'Institut Cath. de Paris 4), Paris 1957, 38-46; H.A. Brongers, Merismus, Synekdoche und Hendiadys in der bibel-hebräischen Sprache: OTS 14, 1965, 100-114; L. Alonso-Schökel, Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk, Köln 1971, 215-224; O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Zürich - Einsiedeln - Köln 1972, 21-39. - Die zitierte Literatur bietet eine Reihe von Stellen für die polare Ausdrucksweise/den Merismus. Als weiteres markantes Beispiel sei hier noch die Wortverbindung „rechts und links“ angefügt. Diese Wendung umfaßt einerseits die Gesamtheit eines Raumes (Gen 13,9; 24,9; Jes 54,3); andererseits kann mit diesem Ausdruck auch die religiös-ethische Dimension in vollem Umfang angesprochen sein (Dtn 28,14; 2 Kön 22,2; Jona 4,11).

⁷⁶ Diese Formel ist 8mal innerhalb der Bibel bezeugt: Jes 9,6; 59,21; Mi 4,7; Ps 113,2; 115,18; 121,8; 125,2; 131,3 (Prophezie und Psalmen). Sie umfaßt Gegenwart und fernste Zukunft. Die Position kann verschieden sein: Bisweilen schließt besagte Formel in bekräftigender und feierlicher Diktion kleine Textabschnitte oder größere Texteinheiten ab (Jes 9,6; 59,21; Ps 115,18; 131,3). Gelegentlich stößt man ferner auf sie innerhalb eines Textabschnitts, um einer bestimmten Aussage hinsichtlich der zeitlichen Erstreckung Nachdruck zu verleihen (Mi 4,7; Ps 113,2; 125,2). - Vgl. zu dieser Formel die dem gesetzlich-juristischen Bereich (administrative Texte) zugehörige Wendung aus Ugarit lym hnd ... 'd 'lm („von diesem Tag an ... für immer“). Man begegnet ihr auf zwei Keilschrifttafeln, die am Kopf vor dem Text das Dynastiesiegel (Jaqarum war Begründer der Dynastie) tragen. Die Texte sind Erlasse des Königs Ammistamru; gattungsmäßig handelt es sich um Schenkungsurkunden: KTU 3,2,1.11-12.17 und 3,5,1.14.19-20. Der Gebrauch der Formel weicht allerdings von dem alttestamentlichen ab, denn lym hnd nennt den Tag des Erlasses und 'd 'lm bedeutet die Festsetzung ewiger Gültigkeit. Besagte Formel kommt außerdem oft in akkadischen Rechtstexten von Ugarit vor: ištu ūmi(m) anni(m) - ana/adi dāriti(m) („von diesem Tag an - für immer“). Anzumerken bleibt schließlich noch, daß, im Gegensatz zum Hebräischen, besagter Ausdruck sowohl im Ugaritischen als auch im Akkadischen getrennt verwendet werden kann. S. hierzu Fisher, Ras Shamra Parallels II (AnOr 50), Roma 1975, 415f (Nr. 6). - Auch in der Poesie Ugarit stößt man auf eine verwandte Formulierung, die ebenfalls Gegenwart und Zukunft einbezieht. So findet sich im Aqhat-Epos die Verfluchung der drei Städte Qor-Maim, Mirartu-Tachallilu-Binuri und Abiluma durch Danil, die dieser für den Tod seines Sohnes Aqhat verantwortlich macht. Der Fluch soll von unbegrenzter Dauer und damit endgültig sein.

III. Schlüsselwörter in Ps 121 und in anderen biblischen Texten

Ps 121 bietet an sechs Stellen das Lexem שמר (V. 3.4.5.7.[2mal].8). Bei einem Textumfang von nur acht Versen gewinnt daher besagtes Lexem innerhalb dieses Psalms eine prägende und beherrschende Stellung⁷⁷, so daß man von einem Schlüsselwort sprechen kann.

Folgende grammatikalische Differenzierung zeichnet sich dabei ab: An den ersten drei Stellen (V. 3.4.5) findet sich שמר jeweils als Partizip aktiv. Aufgrund der Tatsache, daß das Partizip aktiv bei den genannten drei Stellen stets in Constructus-Verbindung erscheint (2mal mit Suffix des enklitischen Personalpronomens - V. 3.5 und 1mal als nomen regens in der Wortverbindung שמר ישראל - V. 4), spielt das Partizip hier eine Rolle, die in syntaktischer Hinsicht der des Nomens völlig entspricht.⁷⁸ An den drei weiteren Stellen wird שמר jeweils als verbum finitum verwendet (V. 7f).⁷⁹

Dieser markante Gebrauch eines Schlüsselworts gibt Anlaß, einige grundsätzliche Überlegungen zu diesem literarischen Phänomen anzustellen und auch einen Blick auf die gesamte Bibel hinsichtlich dieser Eigenart zu werfen.

Schlüsselwendungen und -wörter haben oftmals die Funktion, die innere Struktur des Ganzen offenzulegen und dadurch zum Hauptgedanken hinzuführen. Die Wiederkehr der Schlüssel-

Bei Qor-Maim heißt es:

ʿnt. brḥ. p ʿlm. h. ʿnt. p dr. dr (KTU 1.19, III, 48)

(„von nun an sei ein Flüchtling, für immer,
von nun an und von Geschlecht zu Geschlecht!“).

Hinsichtlich Mirartu - Tachallilu - Binuri liest man:

ʿnt. brḥ. p ʿlmh.

ʿnt. p dr. dr ... (KTU 1.19, III, 55-56)

(„von nun an sei ein Flüchtling, für immer,
von nun an und von Geschlecht zu Geschlecht!“)

Über Abiluma wird gesagt:

ʿwrt. yštk. bʿl. l ht

w ʿlmh. l ʿnt. p dr. dr (KTU 1.19, IV, 5-6)

(„Baal mache dich blind!

Von nun an sei <ein Flüchtling> für immer,

von nun an und von Geschlecht zu Geschlecht!“)

[Übersetzung nach Dietrich - Loretz, TUAT III 1299f.] - Vgl. ferner del Olmo Lete, Mitos y leyendas de Canaan 396f.350f. Zur Bedeutung und Verbreitung ähnlicher Phrasen mit weitgespanntem Zeitbezug in der sonstigen altorientalischen Literatur bis hin zu griechischen und talmudischen Texten vgl. S.E. Loewenstamm, Notes on the Alalah Tablets: IEJ 6, 1955, 217-225, hier: 221f.

⁷⁷ Beachtung verdient dabei auch das zweimalige עזרי („meine Hilfe“ - V. 1f), das in einer semantischen Relation zu שמר steht. Die Bedeutungen beider Vokabeln tangieren sich und decken den Sinnbezirk „Schutz, Hilfe, Sicherheit“ im Sinne der Wortfeldforschung ab.

⁷⁸ Gemäß der Formenbildung (morphologischer Aspekt) können zwar alle Partizipien als Nomina eingestuft werden; syntaktisch gesehen liegt der Fall allerdings komplizierter. Nur dann nämlich, wenn das Partizip aktiv mit Artikel oder in Constructus-Verbindung erscheint, nimmt es die Funktion eines Nomens in vollem Umfang wahr. Ansonsten ist es zwischen Nomen und Verbum angesiedelt.

⁷⁹ Zur Bedeutung von שמר für die biblische Theologie vgl. die Personennamen שמרייה (theophores Element in der Kurzform - 2 Chr 11,19; Esra 10,32.41) bzw. שמריהו (theophores Element in der Langform - 1 Chr 12,6). Vgl. ferner den Nachweis dieser Namensformen im außerbiblischen Bereich (Tell Arad, Ostraka aus Samaria und weitere Funde); s. hierzu HALAT 1468 und Renz - Röllig, Handbuch der althebräischen Epigraphik I 89.93.95.383. Es handelt sich dabei um einen Verbalsatznamen, der ein kleines Dankgebet darstellt, in dem Gott für seine vielfachen Hulderweise gedankt wird: „Jahwe hat beschützt/bewahrt.“

wörter und -wendungen stellt ein wichtiges Kompositionsgesetz dar, das dichterische und hermeneutische Bedeutung besitzt. Der Text „deutet sich selbst, indem er durch Wiederholungen auf das zu seinem Verständnis Wesentliche hinweist“.⁸⁰ Dadurch wird die Thematik des Textes verdichtet und die Aussage vereinheitlicht. Nicht die Vielzahl je neuer Informationen ist angestrebt, sondern die Mitteilung eines entscheidenden Gedankens; dieser wird umkreist, ausgefaltet und damit vertieft. Wiederholung steigert ferner die Aussage und schließt daher auch ein emphatisches Moment in sich.⁸¹

Innerhalb der Bibel stößt man auf bestimmte Werke, die in ihrer Gesamtheit durch Schlüsselwendungen und -wörter geprägt und teilweise auch strukturiert sind. Dies trifft beispielsweise für die Bücher Deuteronomium⁸², Kohelet⁸³ und Judit⁸⁴ zu.⁸⁵

Jedoch nicht nur in einem mehr oder weniger umfangreichen Opus ist diese literarische Manier zu beachten, sondern auch in kleinen Einheiten. Dabei gilt, wie bereits oben angesprochen: „Wer diesen Wiederholungen folgt, dem erschließt oder verdeutlicht sich der Sinn des Textes.“⁸⁶

In Auswahl sollen hier einige Beispiele aus der biblischen Literatur in Kurzform zur Erhellung des Schlüsselwortgebrauchs in Ps 121 geboten werden:

⁸⁰ M. Buber, *Recht und Unrecht. Deutung einiger Psalmen*, in: ders., *Werke II. Schriften zur Bibel*, München 1964, 951-990, hier: 985.

⁸¹ Vgl. hierzu L.J. Liebreich, *Psalms 34 and 145 in the Light of Their Key Words*: HUCA 27, 1956, 181-192; N. Lohfink, *Zu Text und Form von Os 4,4-6*: Bib. 42, 1961, 303-332; J. Blenkinsopp, *Structure and Style in Judges 13-16*: JBL 82, 1963, 65-76; M. Buber, *Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuchs*, in: ders., *Werke II. Schriften zur Bibel*, München 1964, 1131-1149; ders., *Das Leitwort und der Formtypus der Rede*, in: ders., *Werke II. Schriften zur Bibel*, München 1964, 1150-1158; W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen 1971, 89; H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München 1973, 311-321 (§ 612-§ 634); K.-J. Illman, *Leitwort - Tendenz - Synthese. Programm und Praxis in der Exegese Martin Bubers*, Åbo 1975; M. Weiss, *Wege der neuen Dichtungswissenschaft in ihrer Anwendung auf die Psalmenforschung (Methodologische Bemerkungen dargelegt am Beispiel von Psalm XLVI)*, in: P.H.A. Neumann (Hrsg.), *Zur neueren Psalmenforschung (WdF CXCI)*, Darmstadt 1976, 400-451, hier: 448-450; A. Schmitt, *Wende des Lebens. Untersuchungen zu einem Situations-Motiv der Bibel (BZAW 237)*, Berlin - New York 1996, 216f.

⁸² Vgl. N. Lohfink, *Darstellungskunst und Theologie in Dtn 1,6-3,29*: Bib. 41, 1960, 105-134; F.G. López, *Analyse littéraire de Deutéronome V-XI*: RB 84, 1977, 481-522 und 85, 1978, 5-49; G. Braulik, *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik erhoben aus Deuteronomium 4,1-40 (AnBib 68)*, Rom 1978; ders., *Deuteronomium 1-16,17 (NEB)*, Würzburg 1986, 8 und 10.

⁸³ O. Loretz, *Qohelet und der Alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet*, Freiburg i. Br. 1964, 166-180; A. Lauha, *Kohelet (BK XIX)*, Neukirchen 1978, 7-10; L. Schwenhorst-Schönberger, „Nicht im Menschen gründet das Glück“ (Koh 2,24). *Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie (Herders Biblische Studien 2)*, Freiburg 1994, 12.18.20 u.ö.

⁸⁴ E. Zenger, *Das Buch Judit (JSHRZ 1/6)*, Gütersloh 1981, 433f.

⁸⁵ Als Beispiel für Schlüsselwortgebrauch über ein ganzes Buch hin läßt sich auch der Jakobusbrief aus dem NT anführen. Dort findet sich das Adjektiv τέλειος („ganz, vollständig, vollkommen“) an fünf Stellen (1,4[2mal], 17.25; 3,2) bei 19maligem Vorkommen innerhalb des NT insgesamt. Dazu kommen noch je 1mal die Verben τελειν (2,8), τελειον (2,22) sowie 4mal das mit τέλειος gleichbedeutende ολοσ (2,10; 3,2.3.6) und 1mal das ebenfalls synonyme ολοκληρος (1,4). - Vgl. auch die Antonymen zu τέλειος, nämlich διψυχος (1,8; 4,8 - die einzigen ntl. Stellen überhaupt) und ακατάστατος (1,8; 3,8).

⁸⁶ Buber, *Leitwortstil* 1131.

1. Ps 47 als Jahwe-Königs-Lied weist die klassischen Merkmale des Loblieds zweifach auf:

- A. Hymnische Einleitung (V. 2)
- B. Thematische Überleitung mit כִּי (V. 3)
- C. Hauptstück (V. 4-6)
- A'. Hymnische Einleitung (V. 7)
- B'. Thematische Überleitung mit כִּי (V. 8)
- C'. Hauptstück (V. 9.10a)
- D. Schluß (V. 10b).

In diese doppelte Aufreihung der für das israelitische Loblied charakteristischen Elemente sind Schlüsselwörter eingestreut. Dabei handelt es sich um die Basis מֶלֶךְ („König sein/König werden“), die 3mal als Nomen (V. 3b.7b.8a) und 1mal als Verbum (V. 9a) vorkommt⁸⁷, sowie um die Basis עָלָה („hinaufsteigen“), sei es nun in nominaler (V. 3a)⁸⁸ oder verbaler (V. 6a.10b)⁸⁹ Verwendung.

Der Gebrauch beider Schlüsselwörter zeigt, daß ein vom Autor beabsichtigter Schwerpunkt sowohl auf dem *Königtum* als auch auf der *Erhabenheit* Jahwes liegt.

2. Innerhalb von Gen 9,8-17 (P) wird in auffälliger Dichte das Nomen בְּרִית („Bund“) bei verschiedener syntaktischer Formation aufgegriffen (Gen 9,9.11.12.13.15.16.17).⁹⁰

3. Anlässlich der Anfertigung der Priestergewänder (Ex 39,1-31), des Abschlußberichts (Ex 39,32-43) und der Weihe des Heiligtums (Ex 40,1-38) erfährt der Leser beinahe refrainartig, daß alles so ausgeführt wurde, „wie es Jahwe dem Mose befohlen hatte“ (Ex 39,1.5.7.21.26.29.31.32.42.43; 40,16.19.21.23.25.27.29.32). Hinter dieser gleichförmigen Formulierung steht ein theologisches Interesse: Die minutiösen kultischen Anordnungen und Praktiken entspringen nicht menschlicher Beliebigkeit, sondern göttlicher Satzung.⁹¹

4. Der Bericht der Kundschafter über die Inspektion des Gelobten Landes in Num 13,1-14,45 ist häufig von dem Verbum תּוֹרַר („auskundschaften“) durchsetzt (Num 13,2.16.17.21.25.32 [2mal]; 14,6.7.34.36.38).⁹² Dadurch wird der Text auf den entscheidenden Punkt gelenkt.

5. Bei Jer 23,33-40 dreht sich alles um das Nomen מִשָּׂא („Last, Ausspruch“), das sowohl im stat. constr. (מִשָּׂא יְהוּדָה) - so V. 33.34.36(2mal).38(3mal) - als auch im stat. absol. - so V.

⁸⁷ Beachtenswert ist, daß jeweils in der thematischen Überleitung, die den „Brennpunkt“ der Loblieder darstellt, das Nomen מֶלֶךְ („König“) gesetzt wird.

⁸⁸ עֲלִיּוֹן („Höchster“).

⁸⁹ G-Stamm (V. 6a) und N-Stamm (V. 10b).

⁹⁰ Dies entspringt nicht nur dem redundanten Stil von P, sondern primär einer schwerpunktartigen Aussage hinsichtlich des „Bundesschlusses“ mit Noach. - Nach W. Groß, *Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund* (SBS 176), Stuttgart 1998, 49-52, liegen in Gen 9,8-17 „drei sorgfältig gestaltete und aufeinander bezogene Gottesreden“ vor: Gen 9,8-11.12-16.17.

⁹¹ Die Ausführung „gemäß der Weisung Jahwes“ ohne Einwand des/der Beauftragten ist übrigens ein spezielles Kennzeichen priesterschriftlicher Gestaltung; vgl. Gen 6,13-22; 8,13-19; 17,1-27; Ex 35,10; 36,1; 38,22.

⁹² תּוֹרַר („auskundschaften“) kommt in der Bibel insgesamt 22 mal vor; über die Hälfte davon (12 mal = 54,5 %) innerhalb von Num 13,1-14,45.

33.36 - gesetzt wird. Näherhin geht es dabei um ein gravierendes Gerichtswort, das unheilvolle Konsequenzen in sich birgt und das man von seiten der Adressaten (Propheten, Priester, Volk) möglicherweise der pessimistischen Einstellung Jeremias zuzurechnen und damit lächerlich zu machen versuchte.

6. Unerbittlichkeit und Schärfe des Gerichts stellt Ez 14,12-20 bei Verfehlung eines Landes heraus. Im Falle eines anbrechenden Gerichts würden nur die drei exemplarisch frommen Personen Noach, Daniel und Ijob gerettet, während alle übrigen Leute dem Verderben verfielen. נצלה („retten“) in positiver Ausrichtung und in negierter Form umschreibt besagten Tatbestand: V. 14.16(2mal).18(2mal).20(2mal).

7. Das Verbum זנה („huren“) samt seinen Derivaten זנות/זנונים („Hurerei“) spielt bei Hosea an zentralen Punkten der Auseinandersetzung eine dominierende Rolle.⁹³ Es geht dabei nicht nur um eine Anspielung auf die Untreue des Volkes sowie dessen Abkehr und Abfall von Jahwe. זנה ist vielmehr der Höhepunkt hoseanischer Kultkritik, und diese steht im Mittelpunkt seiner impulsiven Reden. Nach Meinung des Propheten ist der Kult Israels verkommen, da dabei Hurerei im wörtlichen und metaphorischen Sinn stattfindet.⁹⁴

8. Innerhalb der Gerichtsansage gegen Edom (Obd 1-15) gewinnen 12-15 ein markantes Profil durch den gehäuften Verweis auf Judas Unglückstag (Obd 12-14); die relevante Wortverbindung wird jeweils mit יום („Tag“) als nomen regens gebildet („am Tag seines Unheils“ ... „am Tag ihres Untergangs“ usw.). Dieser negativ befrachteten Wendung wird יום יהרהר („der Tag Jahwes“ - 15) wirkungsvoll entgegengesetzt.⁹⁵

9. Der Abschnitt Mal 2,10-16, der sich gegen Mischehe und Ehescheidung richtet, bedient sich des Schlüsselworts כגד („treulos handeln“ - 2,10.11.14.15.16). Dabei wird das zentrale Anliegen hinsichtlich Mischehe und Ehescheidung jeweils unter das Verdikt eines wankelmütigen und wortbrüchigen Vorgehens gestellt und gleichzeitig auf eine Änderung in Gesinnung und Tat gedrängt.

10. Bei der Abhandlung in Bar 6,7-72 über die Nichtigkeit der Götzenbilder („Brief des Jeremia“) tauchen jeweils am Ende eines Abschnitts in der Substanz gleichbleibende Satzverbindungen refrainartig auf, die die Ohnmacht der Götzenbilder resümierend⁹⁶ unterstreichen (Bar 6,14.22.28.39.44.51.56.64.68).

⁹³ זנה (1,2; 2,7; 3,3; 4,10.12.13.14.15.18; 5,3; 9,1), זנונים (1,2; 2,4.6; 4,12; 5,4); זנות (4,11; 6,10). Vgl. ferner: נאה („ehebrechen“: 3,1; 4,2.13.14; 7,4).

⁹⁴ S. dazu K. Koch, Die Propheten I (Urban-Taschenbücher 280), Stuttgart²1987, 93f.

⁹⁵ Obd 12-14 ist außerdem durch eine Reihe von Vetitiven in anaphorischer Anordnung strukturiert (8mal).

⁹⁶ Diese in formaler Hinsicht geringfügig variablen und inhaltlich identischen Wendungen besitzen gliedernde Funktion.

11. Das 1. Kapitel des weisheitlichen Buches Jesus Sirach⁹⁷ kommt, introduktorischer Art gemäß, auf verschiedene fundamentale Aspekte der Weisheit zu sprechen, sei es nun, daß auf deren Quelle (Sir 1,1-10), deren Stellung (1,11-20) oder Bedrohung (1,21-30) Bezug genommen wird. Weisheit und Gottesfurcht sind ferner nach Ansicht des Autors untrennbar verbunden⁹⁸; deshalb erfährt in Sir 1,11-30 die Gottesfurcht ein besonderes Lob. Dies hat zur Folge, daß häufig Verweise auf die Gottesfurcht innerhalb von Sir 1,11-30 erfolgen. Die auf diesen Sachverhalt gerichtete Schlüsselwendung wird in nominaler (φόβος κυρίου - V. 11.12.18.21.27.28.30) und verbaler (φοβέσθαι τὸν κύριον - V. 13.14.16.20) Fügung dargeboten.⁹⁹

Die vorausgehenden kurzen Hinweise zu Schlüsselwörtern und -wendungen im biblischen Sektor¹⁰⁰ waren nötig, um die Bedeutung sprachlicher Repetition für Ps 121 einordnen und bewerten zu können. Es hat sich nämlich gezeigt, daß innerhalb der Bibel, wie auch im Fall von Ps 121, nicht selten diese literarische Gepflogenheit des Insistierens auf Vorzugsvokabeln und -wendungen anzutreffen ist. Wie im Fall der literarischen Rhetorik soll dadurch eine im Sinne des Autors entscheidende Mitteilung in das Zentrum des Textes gerückt werden, um beim Hörer/Leser eine bestimmte Überzeugung und Haltung zu wecken.

⁹⁷ Unter den hebräischen Fragmenten aus der Karäer-Synagoge in Kairo sowie aus Masada und Qumran ist leider nichts von dem 1. Kapitel des Buches Sirach erhalten, so daß nur die griechische Übersetzung des Enkels als Grundtext zur Verfügung steht.

⁹⁸ Sir 1,14 wird ein Satz zitiert, der auch in Spr 1,7; 9,10; Ps 111,10 zu finden ist: „Der Anfang der Weisheit ist die Gottesfurcht.“ Aufgrund der viermaligen Bezeugung in der Bibel handelt es sich hierbei wahrscheinlich um ein geläufiges Sprichwort. Nach Spr 1,7; 9,10; Ps 111,10 zu schließen, dürfte auch bei Sir 1,14 der griechischen Vokabel ἀρχή das hebräische ראשית zugrundeliegen. ראשית bedeutet allerdings nicht nur „Anfang“, sondern auch „das Hauptstück, das Wichtigste, das Beste, die Krone, die Grundlage, das Fundament, das Wesen, die Summe, Anfang, Mitte und Ende“. Ebenso ist bei dem genannten Diktum auch die Wiedergabe mit „Gottesfurcht“ einseitig und mißverständlich. „Gottesfurcht“ steht nämlich für „Frömmigkeit“ und „Religion“. Die zitierte Sentenz besagt daher: „Fundamentum omnis sapientiae est pietas (religio)“; s. J. Ziegler, Chokma, Sophia, Sapientia (Würzburger Universitätsreden 32), Würzburg 1961, 18f.

⁹⁹ Zur Bedeutung der „Gottesfurcht“ am Beginn von Sir überhaupt vgl. ferner das sechsmalige οἱ φοβούμενοι κύριον im Anschluß an Sir 1,11-30 bei Sir 2,7.8.9.15.16.17 in anaphorischer Reihung.

¹⁰⁰ Auch in der ntl. Literatur ist mehrfach der Einsatz von Schlüsselwörtern in bestimmten Einheiten zu beobachten: Mt 10,26-31 (φοβέσθαι); Mk 13,33-37 (γρηγορεῖν); Joh 4,46-54 (πιστεύειν); 2 Kor 1,3-7 (παρακαλεῖν und παράκλησις); Apk 22,6-21 (ἔρχεσθαι).

1. Prolegomena

Von den annähernd 900 Manuskripten aus Hīrbet Qumran und Umgebung (Wadi Murabba'at, Naḥal Hever und Masada) enthalten 40 Rollen bzw. deren Reste Psalmentexte.¹⁰² Diese 40 Psalmenrollen verteilen sich auf folgende Fundorte: 37 Rollen/Rollenreste wurden in Hīrbet Qumran entdeckt, 2 in Masada, 1 in Naḥal Hever. Dieser Tatbestand demonstriert, daß kein anderes biblisches Buch so häufig unter den Textfunden der jüdischen Wüste bezeugt ist wie das der Psalmen. Daraus ist die hohe Wertschätzung abzulesen, die die Psalmen bei den Leuten von Qumran besaßen.¹⁰³ Speziell in Höhle 11 befanden sich u.a. 6 Psalmenrollen (11QPs^{a,b,c,d,e} und 11QPsAp^a); dabei ist 11QPs^a mit Abstand die umfangreichste Psalmenrolle hinsichtlich des erhaltenen Textmaterials.¹⁰⁴ Bei 11QPs^a handelt es sich um einen überkommenen Schriftpsalter, der älter als die Qumran-Zeit ist (Beginn ca. 150 v. Chr.), und nicht um eine für den liturgischen Gebrauch der Qumrangemeinde bestimmte Kompilation.¹⁰⁵ Die in 11QPs^a vorliegende Folge der Psalmen unterscheidet sich beträchtlich von der bei M. Gemessen am masoretischen Psalter kann grundsätzlich gesagt werden, daß die Reihung der Psalmen 1-89 (Bücher I-III) relativ früh konstant war, während das Arrangement der Psalmen 90-150 (Bücher IV-V) noch im 1. Jh. n. Chr. beträchtliche Schwankungen aufwies. Bei einer vergleichenden Beurteilung zwischen 11QPs^a einerseits und dem masoretischen Psalter (M) andererseits ergibt sich in groben Umrissen folgende Bilanz: Gravierende Differenzen („Makro-Varianten“) zeichnen sich in der unterschiedlichen Reihenfolge/Position der Psalmen sowie durch Einfügung solcher Kompositionen ab, die nicht bei M anzutreffen sind. Weitere Verschiedenheiten („Mikro-Varianten“) liegen im Bereich der Vokabelvarianten vor, die sich gelegentlich bis hin zu Abweichungen ganzer Verse ausweiten können. Divergenzen sind ferner auf dem syntaktischen Feld sowie hinsichtlich des Plus und Minus feststellbar. (Plus und

¹⁰¹ Zu diesem Themenbereich: Y. Yadin, Another Fragment (E) of the Psalms Scroll from Qumran Cave 11 (11QPs^a): *Textus* 5, 1966, 1-10; J. Ouellette, Variantes Qumrâniennes du livre des Psaumes: RdQ 7, 1969-71, 105-123; É. Puech, Fragments du Psaume 122 dans un manuscrit hébreu de la grotte IV: RdQ 9, 1977/78, 547-554; P.W. Skehan, Qumran and Old Testament Criticism, in: M. Delcor (ed.), *Qumran: sa piété, sa théologie et son milieu*, Löwen 1978, 163-182; J.P.M. van der Ploeg, les Manuscrits de la grotte XI de Qumran: RdQ 12, 1985-87, 3-15; G.H. Wilson, The Qumran Psalms Scroll Reconsidered: Analysis of the Debate: CBQ 47, 1985, 624-642; B.Z. Wacholder, David's Eschatological Psalter: 11Q Psalms^a: HUCA 59, 1988, 23-72; S.E. Farrell, le Rouleau 11QPs^a et le psautier biblique: LTP 46, 1990, 353-368; F. García Martínez, Texts from Qumran Cave 11, in: D. Dimant - U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls*, Leiden 1992, 18-26; ders., *The Dead Sea Scrolls Translated*, Leiden 1994, 301-378; ders., *Psalms Manuscripts from Qumran Cave 11: A Preliminary Edition*: RdQ 17, 1996, 73-107.

¹⁰² S. hierzu P.W. Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms* (STDJ XVII), Leiden 1997, 1f. 252f; ders., *The Book of Psalms in the Light of the Dead Sea Scrolls*: VT 48, 1998, 453-472.

¹⁰³ Außer den Psalmen dominieren zahlenmäßig aufgrund der Funde in Qumran und Umgebung folgende biblische Bücher: Dtn (27 Manuskripte) und Jes (24 Manuskripte). Im Gegensatz dazu finden sich Koh nur in 2 Manuskripten (4QKoh^b) sowie Esra und Chr (4QEsra und 4QChr) je nur 1mal. Wenn auch die numerische Bezeugung eines biblischen Werkes vielleicht nicht von Zufälligkeiten frei ist, so dürfte sich dennoch zumeist in der Anzahl der Funde ein Hinweis auf Präferenz abzeichnen.

¹⁰⁴ Vgl. die obigen Ausführungen zu 11QPs^a unter Anm. 1 und 14.

¹⁰⁵ Vgl. Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls* 201.

Minus bedeuten, daß 11QPs^a bisweilen gegenüber M Konjunktionen, Pronomina, Vokabeln, Wendungen usw. hinzufügt oder ausläßt.)¹⁰⁶

Ps 121 zählt zu der Gruppe von Psalmen, die jeweils mit שיר המעלות bzw. שיר למעלות überschrieben sind (Ps 120-134). Diese Psalmenreihe wurde bereits zur Zeit von 11QPs^a als überwiegend zusammengehöriger Teil angesehen und überliefert. In 11QPs^a sind nämlich die Psalmen 121-132 als eigener Block in den Columnen III-VI zusammengefügt.¹⁰⁷ Lediglich Ps 133 und 134 stehen getrennt von ihrer Gruppe (Ps [120] 121-132; Col. [II] III-VI) in den Columnen XXVII und XXVIII.¹⁰⁸ Ps 121 ist in 11QPs^a fast vollständig auf uns gekommen.¹⁰⁹ Durch Beschädigung der beiden Ränder (vornehmlich des linken Randes) fehlen lediglich einige Vokabeln ganz (so in Z. 1.3.5) oder teilweise (so in Z. 2.3.4.5.6). Psalm 121 umfaßt im Manuskript insgesamt 6 Zeilen und ist nicht metrisch, sondern nach Art eines Prosatextes/Fließtextes gestaltet.¹¹⁰ In den folgenden Ausführungen sollen nun diejenigen Partien von Ps 121 aus 11QPs^a behandelt werden, die sich von M unterscheiden. (Die Zahlen beziehen sich dabei auf die jeweiligen Zeilen des Qumranmanuskripts nach Sanders.¹¹¹)

2. Text

Z. 1 (Ps 121,1): Die Psalmen 120; 122-134 tragen bei M jeweils die Überschrift שיר המעלות. In geringfügiger Abweichung davon ist Ps 121,1 שיר למעלות betitelt. Betreffs Wiedergabe und Bedeutung dieser Wendung gehen die Meinungen der Exegeten beträchtlich auseinander.¹¹² Nach wie vor verdient unter den verschiedenen Vorschlägen derjenige den Vorzug, der שיר המעלות למעלות als „Wallfahrts- und Prozessionslied“ versteht. Davon ausgehend bilden dann die mit dieser Überschrift versehenen Psalmen

¹⁰⁶ Vgl. dazu Flint, *The Book of Psalms* 456f. Flint erwähnt allerdings bei seinem Summarium nicht die Differenzen bez. der Syntax und des Plus bzw. Minus.

¹⁰⁷ Vielleicht befand sich Ps 120 am unteren Teil von Columne II, der durch Beschädigung verlorengegangen; s. dazu Sanders, *The Psalms Scroll* (DJD IV) 23 und Plate IV; Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls* 191.

¹⁰⁸ Zum Versuch, dieses Faktum zu erklären vgl. Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls* 193.

¹⁰⁹ Leider trifft dies nur für hier zu; denn in den übrigen meist nur bruchstückhaft erhaltenen 39 Psalmenrollen der jüdischen Wüste ist Ps 121 nicht anzutreffen.

¹¹⁰ Nach heutiger Erkenntnis liegen nur 10 Psalmenmanuskripte in metrischer Form vor, während 21 nach Art von Prosatexten/Fließtexten dargeboten werden. Bez. der restlichen 9 stößt man auf Mischformen, insofern aufgrund des fragmentarischen Textbestands überhaupt eine Entscheidung hinsichtlich metrischer oder prosaischer Anordnung möglich ist. - Vgl. hierzu E. Tov, *Special Layout of Poetical Units in the Texts from the Judean Desert*, in: J. Dyk (ed.), *Give Ear to My Words. Psalms and Other Poetry in and around the Hebrew Bible* (Essays in Honour of N.A. van Uchelen), Amsterdam 1996, 105-128; Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls* 31-49, besonders 49.

¹¹¹ *The Psalms Scroll* (DJD IV) 24 und Plate IV Col. III.

¹¹² Folgende Deutungen der Wendung שיר המעלות למעלות wurden vorgelegt:

1. Mystische Interpretation, die sich vor allem bei den Vätern findet (Origenes, Augustinus, Hesychius von Jerusalem). Man sah in der Vokabel "Aufstieg" eine mystische Vereinigung mit Gott ausgesprochen.

2. Historische Interpretation: Dabei versteht man die ma'alo't-Psalmen vornehmlich als Lieder der aus der babylonischen Gefangenschaft nach Palästina zurückkehrenden Exulanten.

3. Formale Interpretation im Sinne der poetischen Struktur (klimaktischer Parallelismus).

4. Kultische Interpretation: Gesänge der Pilger auf dem Weg zum Tempel.

Näheres dazu bei L.D. Crow, *The Songs of Ascents* (Psalms 120-134). *Their Place in Israelite History and Religion* (SBL.DS 148), Atlanta (Georgia) 1996, 1-27. Vgl. ferner Kraus, *Psalmen* 17f.

120-134 ein „Wallfahrtsliederbuch“, ohne daß die Mehrzahl dieser Lieder direkt auf eine Wallfahrt/Prozession qua Text verweist.¹¹³ **שיר למעלות** (Ps 121,1) hat man nicht selten als fehlerhafte Überlieferung von M eingestuft.¹¹⁴ Dabei kann man sich jetzt sogar auf 11QPs^a berufen, wo für Ps 121,1 das gängige **שיר המעלות** belegt ist.¹¹⁵ Zur Konstruktion von **שיר למעלות** bleibt festzustellen: Das ל („zu, für“) kann in allgemeiner Form „Ausdruck der Richtung nach etwas hin“ sein.¹¹⁶ In diesem Fall wäre dann durch die Wortverbindung **שיר למעלות** (Ps 121,1) als ein zu den Wallfahrten gehöriges Lied charakterisiert. Weiterhin bleibt zu bedenken, daß die status-constructus-Verbindung durch Anfügung des abhängigen Nomens mittels der Präposition ל ersetzt werden kann (ל als nota genitivi), ohne daß ein Bedeutungsunterschied festzustellen ist.¹¹⁷ Man sollte nicht übersehen, daß in 11QPs^a für Ps 123,1 gegen M **רויד למעלות** überliefert wird.¹¹⁸ Der an dieser Stelle nicht vollständig erhaltene Text hat wahrscheinlich **למעלות** [שיר ל] gelautet.¹¹⁹ Wenn auch die Konstruktion hier in Ps 123,1 laut 11QPs^a mit der in 121,1 laut M aufgrund des zwischengestellten **לרויד** [ל] nicht identisch ist, so sollte man doch bez. einer Korrektur der masoretischen Lesart bei dem von der Norm abweichenden **שיר למעלות** (Ps 121,1) behutsam vorgehen. Die Wendung **שיר למעלות** anstelle des üblichen **שיר המעלות** ist nämlich als originäre „Variante“ nicht auszuschließen.

Z. 3 (Ps 121,3): Bereits oben wurde darauf verwiesen, daß die beiden asyndetisch konstruierten negativen Wünsche in Ps 121,3 sowohl durch 11QPs^a und eine Reihe weiterer masoretischer Handschriften als auch durch verschiedene Übersetzungen (LXX, Peschitta, Psalterium Romanum, - Gallicanum, - iuxta Hebraeos) syndetisch wiedergegeben werden. Die Asyndese ist hier originär; denn diese ist auch sonst innerhalb von Ps 121 zu beobachten; vgl. V. 5 und 7. Die sekundäre, syndetische Konstruktionsweise erfolgt aufgrund der vertrauteren und üblicheren sprachlichen Gepflogenheit des Semitischen/Hebräischen, bei dem die Syndese gegenüber der Asyndese vorherrscht. Eine Überprüfung von 11QPs^a insgesamt läßt keine eindeutige Tendenz erkennen; d.h. im Vergleich mit M ist teilweise Syndese anstelle der Asyndese und ebenso umgekehrt - Asyndese anstelle von Syndese - festzustellen.¹²⁰

¹¹³ Nur Ps 122 und 132 lassen einen Bezug zur Wallfahrt/Prozession erkennen. Es darf ferner nicht übersehen werden, daß das Nomen **מעלה** in der Bedeutung „Wallfahrt“ im Alt- und Mittelhebräischen nicht belegt ist. Das Verbum **עלה** hingegen kann nach Art eines terminus technicus für „wallfahrten“ gebraucht werden; vgl. Ps 24,3; 122,4; Mk 10,33; Lk 2,42 u.ö.

¹¹⁴ So beurteilt bereits F. Delitzsch, *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament*, Berlin - Leipzig 1920, 94, besagte Lesart als Schreibfehler für ursprüngliches **שיר המעלות**.

¹¹⁵ Irrtümlicherweise notiert Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls* 130, sowohl für Ps 121,1 als auch für 122,1 bei 11QPs^a jeweils **שיר למעלות**.

¹¹⁶ Gesenius u.a., *Hebräische Grammatik* 397f (§ 119r).

¹¹⁷ Gesenius u.a., *Hebräische Grammatik* 439f (§ 129); Meyer, *Hebräische Grammatik* III 31f (§ 97 Nr. 3f); Joüon - Muraoka, *Grammar* 473-477 (§ 130).

¹¹⁸ Sanders, *The Psalms Scroll* (DJD IV) 24 Plate IV Col. III; M liest hier **שיר המעלות**. BHS vermerkt diese Variante aus 11QPs^a nicht.

¹¹⁹ So die Ergänzung nach Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls* 68.

¹²⁰ Syndese anstelle von Asyndese bei 11QPs^a im Unterschied zu M: Ps 102,27; 119,17.163; 122,7; 135,4.18; 144,4. - Asyndese anstelle von Syndese bei 11QPs^a im Unterschied zu M: 119,105.109.110.113.174; 139,19. An

Z. 4 (Ps 121,5): In 11QPs^a wird für Ps 121,5 als Plus gegen M בלילה überliefert, so daß V. 5f durch ein zweimaliges בלילה gerahmt ist.¹²¹ Durch dieses Additamentum wird die schützende Tätigkeit Jahwes einer bestimmten Zeitspanne, nämlich der Nacht, in besonderer Weise zugeordnet. Unter Berücksichtigung des gesamten Psalms fügt sich die zweimalige Präpositionalphrase gut in den Duktus des Liedes ein, denn Doppelungen zählen zu den charakteristischen Merkmalen dieser Komposition: „Meine Hilfe“ (V. 1 und 2 - Anadiplosis); „schlummern“ (V. 3 und 4); 2mal die Negation 'l (V. 3); 2mal die Negation l' (V.4). Dennoch ist dieses בלילה zu Beginn des V. 5 als sekundär infolge kontextueller Gegebenheiten verdächtig. Der Hinweis darauf nämlich, daß Jahwe weder schlummert noch schläft (V. 3 und 4), erfährt in V. 5a wahrscheinlich eine nachträgliche Erklärung: Jahwe ist der Hüter auch in der Nacht, mit der sich für den antiken Menschen Schrecknisse und Ängste verbanden. Ferner bleibt zu beachten, daß die aus dem Hebräischen gefertigten Versionen (LXX, Peschitta¹²², Psalterium iuxta Hebraeos) dieses Plus nicht bezeugen. Schließlich ist noch zu bedenken, daß - wie bereits mehrfach erwähnt - Ps 121 von einer paarweisen Zuordnung der Verse geprägt ist. Diese beiden jeweils zusammengehörigen Bikola setzen trotz der Verklammerung des Gesamttextes durch das Schlüsselwort שמר jeweils neu an und sind von einer Steigerungstendenz und Erweiterungsdynamik bestimmt (V. 1-2; 3-4; 5-6; 7-8). Daher ist es wenig wahrscheinlich, daß der Beginn von V. 5 eine Erläuterung zu V. 3 und 4 gibt. V. 4 trifft vielmehr eine pointierte Feststellung. Der Auftakt von V. 5 findet sodann seine Ausfaltung in V. 6.

Z. 4 und 6 (Ps 121,5 und 8): Ps 121 hat bei 11QPs^a an drei Stellen (V. 2.5.7) den Gottesnamen Jahwe. Hier steht das Tetragramm, wie auch sonst innerhalb von 11QPs^a, in althebräischer Schrift.¹²³ Auffällig ist, daß 11QPs^a im Unterschied zu M an zwei Stellen (Z. 4 und 6 = V. 5

einigen Stellen beruht die Asyndese bei 11QPs^a im Gegensatz zur Syndese bei M auf Haplographie; so bei 125,2; 130,5; 136,15.

¹²¹ In 11QPs^a findet sich bisweilen ein Plus gegenüber M von verschiedener sprachlicher Art: Konjunktionen (102,24; 119,136; 132,11); Pronomina (125,1 - Relativpronomen); (130,2; 145,16 - Personalpronomina); Vokabeln (119,68.119; 125,5; 129,8; 130,1.6); Wendungen (133,3; 135,2; 145,21); Satzteile (135,6; 136,7; 145,1 [innerhalb von Ps 145 findet sich bei 11QPs^a ein Refrain nach jedem Vers im Gegensatz zu M]; 146,9; 149,9). - Es ist nicht sicher zu beurteilen, ob das gegenüber M festzustellende Plus jeweils auf den Kopisten zurückgeht oder ihm bereits vorgegeben war. Jedenfalls zeigt sich, daß die Psalmentexte aus 11QPs^a beim Vergleich mit M noch gewissen Schwankungen unterliegen. Eine Entscheidung darüber, ob nun in den zitierten Fällen M oder 11QPs^a einem zu vermutenden Urtext nähersteht, kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht getroffen werden.

¹²² Wie die LXX, so kann auch die Peschitta nicht als Einheit betrachtet werden. Die einzelnen Bücher unterscheiden sich beträchtlich in Stil und Charakter. Als Vorlage der Peschitta kommen vornehmlich hebräische Texte in Betracht; bisweilen ist allerdings auch mit LXX-Einfluß zu rechnen.

¹²³ Auch im Habakuk-Kommentar sowie in den Hodajot aus Qumran beispielsweise, die ebenso wie 11QPs^a die Quadratschrift verwenden, wird der Gottesname Jahwe mit althebräischen Buchstaben geschrieben. Auf diese Gepflogenheit stößt man ebenfalls bei der fragmentarisch erhaltenen Lederrolle in griechischer Sprache zum Dodekapropheten aus Naḥal Hever (jüdische Wüste). Sowohl Origenes als auch Hieronymus berichten von dieser Usance. Näheres hierzu J.P. Siegel, *The Employment of Paleo-Hebrew Characters for the Divine Names at Qumran in the Light of Tannaic Sources*: HUCA 42, 1971, 159-172; P.W. Skehan, *The Divine Name at Qumran, in the Masada Scroll, and in the Septuagint*: BIOSCS 13, 1980, 14-44; E. Würthwein, *Der Text des Alten Testaments*, Stuttgart 1988, 6f.192; Tov, *Der Text der hebräischen Bibel* 180; Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls* 216.

und 8) das Tetragramm ausläßt.¹²⁴ Beim ersten Minus (Z. 4 = V. 5) zeigt sich an der Stelle des Manuskripts, an der Jahwe gemäß M zu stehen hätte, ein auffälliger Leerraum, dessen Ursache sich einer sicheren Deutung entzieht.¹²⁵ Die Auslassung zweier Tetragramme¹²⁶ durch 11QPs^a bei Ps 121,5.8 im Gegensatz zu M dürfte sekundärer Art aufgrund folgender Überlegungen sein:

1. Mit M stimmen auch die Versionen überein, die aus dem Hebräischen übersetzt sind (LXX, Peschitta, Psalterium iuxta Hebraeos).
2. Die bereits früher erwähnte Tendenz zur Verdoppelung läßt auch jeweils die beiden Tetragramme für V. 5 und 7f aus stilistisch-kompositorischen Gründen erwarten: Ein zweifaches Tetragramm ist zunächst den beiden Nominalsätzen in V. 5 zugeordnet; die nämliche Duplizierung findet sich sodann bei den invertierten Verbalsätzen in V. 7f.
3. Auch inhaltliche Gesichtspunkte lassen die Häufung des Gottesnamens Jahwe als passend erscheinen. Die am Anfang gestellte Frage nach einer eventuellen Hilfe (V. 1b) sowie die darauf folgende geprägte und richtungsweisende Antwort (V. 2), erhalten eine Verstärkung und Entfaltung durch weitere Setzungen des Tetragramms in den Versen 5a.b.7a.8a: Hilfe und Schutz kommen allein von Jahwe und von sonst niemandem.¹²⁷

Fazit: Der Vergleich des Textes von Ps 121 zwischen 11QPs^a und M zeigt nur geringe Differenzen hinsichtlich der Syntax und des Plus bzw. Minus. Die wenigen Unterschiede weisen M¹²⁸ als die Textform aus, die unter stilistisch-kompositorischen Aspekten "die mutmaßliche

¹²⁴ Grundsätzlich bleibt anzumerken, daß 11QPs^a wiederholt ein Minus gegenüber M aufweist (bez. des Plus vgl. Anm. 121). Man registriert Auslassungen im stilistisch-syntaktischen Bereich (122,8; 123,1; 139,10) sowie hinsichtlich einzelner Vokabeln (119,44; 125,5; 133,3; 135,4; 136,4). Auch hier bleibt, wie unter Anm. 121 ausgeführt, zu sagen, daß eine Entscheidung über den Vorzug der einzelnen Lesarten bei M oder 11QPs^a im Rahmen dieser Arbeit nicht erfolgen kann.

¹²⁵ Derartige Spatien innerhalb eines Psalms sind in 11QPs^a mehrfach zu beobachten. Sanders, *The Psalms Scroll* (DJD IV) 14, zählt vierzehn solcher Fälle auf. Die Erklärung dafür liegt meist in der Beschaffenheit des Materials (unzureichende Bearbeitung oder Schrumpfen des Leders). Einige wenige Zwischenräume lassen sich allerdings nicht mit den soeben genannten Ursachen erklären; vgl. Sanders, *The Psalms Scroll* (DJD IV) 14. Dazu zählt auch unsere Stelle (Z. 4 = V. 5).

¹²⁶ Ein Überblick über 11QPs^a ergibt, daß auch außerhalb von Ps 121 Differenzen zwischen 11QPs^a einerseits und M andererseits bez. des Gottesnamens Jahwe festzustellen sind. So kann bei 11QPs^a das Tetragramm im Gegensatz zu M fehlen (Ps 135,4 - hier steht bei M die selbständige Kurzform יהוה anstelle von יהוהוה) oder durch אֱלֹהֵינוּ (Ps 128,5) bzw. אֱלֹהֵינוּ (Ps 144,3) ersetzt sein. Gelegentlich erscheint in 11QPs^a das Tetragramm dort, wo es bei M nicht bezeugt ist (Ps 138,1; 145,1). S. hierzu Sanders, *The Psalms Scroll* (DJD IV) 6. Diese Angaben bedürfen allerdings einer Berichtigung: Die Ersetzung von Jahwe durch Adonai steht in 11QPs^a bei V 1 (= Ps 128,5) und nicht wie von Sanders, *The Psalms Scroll* (DJD IV) 6 angegeben bei VI 1 (= Ps 132,8f). - An den Stellen, die das Tetragramm als ein Plus gegenüber M aufweisen (Ps 138,1; 145,1), hat der Kopist die vier Buchstaben oben und unten jeweils mit Punkten versehen.

¹²⁷ BHS verweist im Zusammenhang mit dem Tetragramm in V. 8 auf das Fehlen bei Q (= 11QPs^a) und fügt im Anschluß an eine Reihe von Exegeten "prb dl" hinzu. Begründet wird dieser Vorschlag (etwa wegen eines nicht geklärten Metrums?) nicht. Die vorausgehenden Ausführungen zeigen, daß derartige textkritische Entscheidungen ohne stilistisch-kompositorische Analyse nicht möglich sind und leicht zu Fehlurteilen führen.

¹²⁸ Die Bezeichnung "masoretischer Text" ist bei genauem Zusehen nicht exakt. Besser würde man von "masoretischer Gruppe" oder "masoretischer Familie" sprechen, denn es ist nicht sicher zu klären, ob je ein einzelner Archetyp von M existierte; vgl. Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls* 18.

Ursprungsform¹¹²⁹ besser bewahrt hat. Bei 11QPs^a hingegen sind für Ps 121 sekundäre Tendenzen festzustellen.

V. Theologische Aspekte

1. Makrokontext und Konnotation bei Ps 121

Ps 121 gehört zur Gruppe der (sogenannten) Wallfahrtslieder (ma'alat-Psalmen), die von Ps 120 bis 134 reicht. Neuere Studien konnten die enge Verbindung und Verzahnung dieses Blocks in sich selbst¹³⁰ sowie zum gesamten 5. Psalmenbuch (Ps 107-150)¹³¹ kompositorisch und theologisch aufzeigen. Vielleicht wurden die Psalmen 120-134 bereits als eigene Gruppe komponiert. Dafür sprechen folgende formale Indizien:

a) Kurzer Textumfang: Die Durchschnittslänge eines Psalms im Psalter beträgt 16,9 Verse im Gegensatz zur Durchschnittslänge von 6,7 Versen bei den ma'alat-Psalmen.¹³²

b) Formelhafte Wendungen.¹³³

c) Linguistische Besonderheiten.¹³⁴

Trotz dieser Relationen innerhalb von Ps 120-134 ist es jedoch denkbar, daß speziell Ps 121 zunächst für sich existierte und schließlich durch einen Redaktor in die Gruppe der ma'alat-Psalmen aufgenommen wurde, ohne daß dabei redaktionelle Eingriffe am Text stattfanden.¹³⁵

Erst später setzte man dann den aus Ps 120-134 bestehenden und bereits als Einheit tradierten Teil hinter Ps 119 in das Psalmenbuch ein.

Grundsätzlich bleibt festzuhalten, daß Ps 121 nur von einem Unterwegssein und nicht speziell von einer Wallfahrt spricht. Der Wegcharakter tritt allerdings - wie in Anm. 75 ausgeführt - nachdrücklich hervor. Man kann davon ausgehen, daß ein mit der biblischen Tradition ver-

¹²⁹ Tov, Der Text der hebräischen Bibel 13. Nach dessen Definition "ist der von der Textkritik angestrebte Urtext die abgeschlossene literarische Komposition, die bereits mehrere schriftliche Stadien durchlaufen hat und am Beginn des Prozesses der Textüberlieferung steht". Das Vordringen zu diesem "Urtext" ist kein leichtes Unterfangen, da in frühjüdischer Zeit bei einzelnen Büchern unterschiedliche Editionen vorlagen: So gibt es zwei verschiedene Ausgaben des Buches Exodus; die erste wird durch 4QpalEx^m und die zweite durch M repräsentiert. Ebenfalls zwei Editionen sind für 1 und 2 Sam (vgl. die längere Version für 1 Sam 16,14-17,58 in M und die kürzere in LXX), für Jer (die kürzere Form in 4QJer^b und LXX sowie die längere Form in M, 4QJer^a und 4QJer^c) und Dan (M und LXX = o¹-Text) bezeugt.

¹³⁰ K. Seybold, Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120-134 (BThSt 3), Neukirchen 1978; P. Auffret, la Sagesse a bâti sa maison. Études de structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les Psaumes (OBO 49), Fribourg - Göttingen 1982, 439-531; M. Millard, Die Komposition des Psalters (FAT 9), Tübingen 1994, 35-41.76-80; E. Zenger, Komposition und Theologie des 5. Psalmenbuchs 107-145: BN 82, 1996, 97-116.

¹³¹ Zenger, Komposition und Theologie des 5. Psalmenbuchs 114-116, rechnet das „Schluß-Hallel“ (Ps 146-150) als „Finale“ nicht mehr zum 5. Psalmenbuch.

¹³² Vgl. Crow, The Songs of Ascents 129.

¹³³ Vgl. Crow, The Songs of Ascents 130-136.

¹³⁴ Vgl. Crow, The Songs of Ascents 148f.

¹³⁵ Wenn man bei verschiedenen Psalmen der ma'alat-Gruppe (Ps 120-134) mit redaktionellen Eingriffen rechnet, wie es einige Exegeten tun, dann gilt dies nicht für Ps 121; er erweist sich vielmehr als homogene Komposition. Allenfalls wäre denkbar, daß Ps 121 *insgesamt* eine redaktionelle Schöpfung darstellt und somit nichts von seiner originären Prägung einbüßt.

trauter und in ihr bewanderter Dichter Schutz, Beistand und Geleit durch Jahwe bei Gefahr und Bedrohung mit Bildern und Metaphern einer Reise¹³⁶ umschrieben hat.¹³⁷ Für Israel konnten nämlich bei einer derartigen Darstellungsweise Konnotationen zu den Vätergeschichten und zum Wüstenzug¹³⁸ geweckt werden¹³⁹: Der Gott der frühisraelitischen Sippen ist ein Wege- und Schutzgott der wandernden Nomaden. Er zieht mit ihnen, leitet sie und wird für sie zum Anwalt und Helfer bei Gefahr von seiten fremder und feindlicher Mächte.¹⁴⁰ Die nomadische Überlieferung des status viatoris der Väterzeit findet ein Pendant in den Ereignissen des Exodus und vornehmlich des Wüstenzugs: Auch denen, die sich von Ägypten aus zu einem langen, beschwerlichen und gefährvollen Weg anschicken, wird Führung und Schutz durch Jahwe zuteil.¹⁴¹ Er ist es, der den Weg zeigt und sich im Ernstfall als Beschützer und Retter erweist.¹⁴² Ebenso kann jeder, der auf Jahwe vertraut, stets Hilfe und Zuwendung von ihm erwarten.

2. Die apostrophische Form von Ps 121

In V. 1f erfolgt die Rede in der 1. Person. Ab V. 3 dominiert Jahwe als Subjekt, während die Anrede in der 2. Person erfolgt. Aufgrund dieser Tatsache hat man schon immer gefragt, wer sich hinter dem Redner in V. 1f verberge und wer Sprecher und Adressat der V. 3-8 sei.¹⁴³ Beim Versuch einer Erklärung hat man nicht selten bestimmte Possessivsuffixe verändert, um

¹³⁶ Bei Ps 121 ist bez. der itinerarischen Projektion mit einem Schwanken zwischen wörtlichem und übertragenem Verständnis zu rechnen. Eine klare Trennungslinie ist kaum möglich.

¹³⁷ Leider stand mir bei Abfassung dieses Artikels die Monographie von M.Ph. Zehnder, Wegmetaphorik im Alten Testament. Eine semantische Untersuchung der alttestamentlichen und altorientalischen Weg-Lexeme unter besonderer Berücksichtigung ihrer metaphorischen Verwendung (BZAW 268), Berlin - New York 1999, noch nicht zur Verfügung.

¹³⁸ Gerade die Wendung „der Hüter Israels“ (V. 4b) kann auf frühere Erfahrungen Israels mit seinem Gott verweisen; vgl. Willmes, Jahwe - ein schlummernder Beschützer 15.

¹³⁹ Bei der Rede von unterwegs lauernden Gefahren, die unter Jahwes Obhut gemeistert werden, schwingen für Israel emotionale Erinnerungen nach Art von Obertönen und Beiklängen mit, die aus Reminiszenzen der Väterzeit und des Wüstenzugs resultieren und sich assoziativ einstellen. Speziell in poetischer Sprache werden solche Konnotationen aktiviert.

¹⁴⁰ Vgl. dazu die zweimalige Verwendung des Verbums šmr („behüten“) im Zusammenhang mit Jakobs Flucht vor seinem Bruder Esau nach Haran (Gen 28,15.20).

¹⁴¹ Beredten Ausdruck findet dieses Führungs- und Schutzmotiv durch die Wolken- und Feuersäule; vgl. Ex 13,21f; 14,19f.24; Num 14,14; Neh 9,12.19.

¹⁴² Vgl. ferner die Schilderung der Rückkehr aus Babel (zweiter Exodus). Schirmherr dieses Zugs ist Jahwe selbst, auf dessen Geheiß ein ebener Weg durch eine vegetationsreiche und blühende Wüste entsteht (Jes 40,3f. 10; 41,18f; 43,19f; 49,10 u.a.). Vgl. weiterhin Tob 5,17-23; 6,1-5; 12,1-3. - Bemerkenswert ist, daß das heilsgeschichtliche Summarium in Dtn 26,5-9 („kleines geschichtliches Credo“) durch Verba der Bewegung (mit den Aspekten „unstete Wanderung, Aufbruch, zum Ziel kommen“), die die Väterzeit sowie Exodus, Wüstenzug und Landnahme gezielt und bündig umreißen, eine entscheidende Prägung erfährt: אָבָר („umherirren“ - V. 5; weitere Möglichkeiten der Übersetzung: „am Abgrund stehen, verkommen“); יָרַד („hinabsteigen“ - V. 5); יָצָא (hif. „herausführen“ - V. 8); בָּרָא (hif. „bringen“ - V. 9). Bei all diesen Begebenheiten wird Gottes Schutz unterwegs auf unsicheren Pfaden manifest. - Generell zur theologischen Perspektive der „Führung durch Jahwe“ s. J. Schreiner, Theologie des Alten Testaments (NEB), Würzburg 1995, 71-74.

¹⁴³ Zu Recht sagt Willmes, Jahwe - ein schlummernder Beschützer 29: „Die Sprechersituation ist nicht ganz klar, und auch der Sprecherwechsel ist nicht eindeutig bestimmbar.“

ein klar strukturiertes Wechselgespräch zu erhalten.¹⁴⁴ Man braucht nicht zu betonen, daß ein derartiges textkritisches Vorgehen keine Lösung bringt, da besagte Umwandlungen weder durch einzelne masoretische Handschriften noch durch 11QPs^a oder eine der alten Versionen gedeckt sind.

Wenn man die Possessivsuffixe in der durch M überlieferten Form beläßt, sieht die Mehrzahl der Exegeten hier ein Wechselgespräch zwischen einem Priester und Pilger/Wallfahrer im Bereich des Tempels oder zwischen einem Abreisenden und dem daheim Zurückbleibenden (Vater - Sohn)¹⁴⁵ oder zwischen zwei Pilgern¹⁴⁶. Strittig bleibt dann nur, ob der zweite Sprecher sich bereits in V. 2 zu Wort meldet oder erst ab V. 3.¹⁴⁷

Einige Forscher sehen von einem Sprecherwechsel ab und stufen Ps 121 als Monolog eines Frommen mit sich selbst ein: reflektierend und meditierend ermutigt sich der Autor zum Vertrauen auf Jahwe in allen Lebenslagen.¹⁴⁸

Es bleibt zu fragen, ob überhaupt ein Sprecherwechsel oder eine Reflexion mit sich selbst zur Interpretation von Ps 121 nötig ist. Vielleicht liegt hier ein literaturwissenschaftliches Phänomen vor, das in Poesie und Prosa verschiedener Kulturkreise zeitlich different anzutreffen ist. Besagte Übereinstimmungen brauchen keineswegs auf transkultureller Übertragung beruhen, sondern können unabhängig voneinander entstanden sein. So kennt man beispielsweise aus dem klassischen Schrifttum der Antike - speziell aus der Rhetorik - die *Apostrophe*.¹⁴⁹ Diese stellt eine rhetorische Gedankenfigur dar, bei der sich der Redner bzw. Dichter von seinem Publikum wendet und die direkte Anrede meist abwesender Personen wählt.¹⁵⁰ Es ist möglich, daß auch bei Ps 121 eine apostrophische Form vorliegt.¹⁵¹ Zunächst wird - ausgelöst durch eine rhetorische Frage (V. 1b) - eine unmißverständliche Antwort erteilt (V. 2), die bekenntnisartigen Charakter besitzt. Dieser eindeutige Bescheid fällt so aus, wie er kaum anders

¹⁴⁴ So werden vor allem die Possessivsuffixe in V. 2 und 3 geändert; vgl. H. Schmidt, Die Psalmen (HAT I/15), Tübingen 1934, 221; H. Gunkel, Die Psalmen, Göttingen ³1968, 539; Loretz, Die Psalmen 243.

¹⁴⁵ Vgl. M. Dahood, Psalms III (AncB 17A), Garden City (New York) 1970, 199; A. Weiser, Die Psalmen II (ATD 15), Göttingen ⁸1973, 514; A. Deissler, Die Psalmen, Düsseldorf ⁵1986, 493f; Kraus, Psalmen 1010-1015; J.F.D. Creach, Psalm 121: Interp. 50, 1996, 47-51. Wilmes, Jahwe - ein schlummernder Beschützer 19-33, spricht lediglich von zwei „Sprechern“, ohne daß diese mit bestimmten Personen identifiziert werden.

¹⁴⁶ So nach H. Herkenne, Das Buch der Psalmen (HSAT V/2), Bonn 1936, 401.

¹⁴⁷ Vgl. Wilmes, Jahwe - ein schlummernder Beschützer 29-31.

¹⁴⁸ Vgl. R. Kittel, Die Psalmen übersetzt und erklärt (KAT 13), Leipzig 1914, 438f; F. Nötscher, Das Buch der Psalmen (EB IV), Würzburg 1959, 272f; J.T. Willis, An Attempt to Decipher Psalm 121:1b: CBQ 52, 1990, 241-251, hier: 248f. - Auch Wilmes, Jahwe - ein schlummernder Beschützer 33 Anm. 42, schließt diese Möglichkeit grundsätzlich nicht aus.

¹⁴⁹ Vgl. hierzu H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, München ²1973, 377-379; ders., Elemente der literarischen Rhetorik, München ¹⁰1990, 144f; E. Schwyzer, Griechische Grammatik II (HAW II.1.2), München ⁴1975, 62.703; G. Ueding, Einführung in die Rhetorik, Stuttgart 1976, 259f.

¹⁵⁰ Vgl. G. v. Wilpert, Sachwörterbuch der Literatur, Stuttgart ⁷1989, 45.

¹⁵¹ Dazu bedarf es allerdings noch eingehender Untersuchungen in der biblischen und altorientalischen Literatur. Gunkel, Die Psalmen 539, spricht von einem ähnlichen Personenwechsel in Ps 20. Sein Verweis auf das Babylonische mittels Einleitung § 11 bietet keine Information. - Anders gelagert ist der grammatische Personenwechsel in verschiedenen Psalmen, bei denen die Preisung/das Gebet teils in der zweiten und teils in der dritten Person erfolgt; vgl. Ps 93; 94; 97; 99; 102; 106; 115; 116; 145. Hier ist die Sprechsituation klar: Der sich Äußernde ist ein Beter; der Adressat ist Jahwe, ob dieser nun angeredet wird oder ob über ihn gesprochen wird. Vgl. das nämliche Phänomen im Sumerischen und Akkadischen: A. Falkenstein, Sumerische religiöse Texte: ZA 15, 1950, 112-117; W. v. Soden, Hymne, in: RLA 4, Berlin - New York 1972-1975, 544-548, hier: 545.

von einem Israeliten gegeben werden konnte. V. 1f werden wahrscheinlich deshalb in die Ich-Form gekleidet, um eine stärkere Unmittelbarkeit und Beglaubigung zu erzielen. Die in den V. 3-8 vollzogene Ausfaltung von V. 2 richtet sich sodann nachdrücklich an den Adressaten aufgrund des zehnfachen Suffixes der 2. p.sg.m. -kā als Possessiv- bzw. Personalpronomen; das dabei dominierende Subjekt ist Jahwe. Wer dieser Adressat ist, erfährt man nicht; wahrscheinlich ist hier jeder potentielle Hörer/Leser anvisiert. Durch Anwendung der apostrophischen Form (Übergang vom Ich zum Du) wird ein Kommunikationsprozess in Gang gesetzt, der den Text des Autors mit den Hörern/Lesern zusammenführt. Diese sollen in ihrem Vertrauen auf Jahwe bestärkt werden; Eigenerfahrung und Überzeugung (V. 2) sollen auch anderen vermittelt werden und zugute kommen (V. 3-8). Gleichzeitig verweist gerade die apostrophische Form neben anderen Indizien auf eine weisheitlich-didaktische Intention.¹⁵² Eine enge Verwandtschaft besteht zwischen Ps 121 und Ps 91 aufgrund der apostrophischen Form (V. 1f.3-13.14-16), der Bildersprache¹⁵³ und der Thematik (Schutz durch Jahwe bei jeder Gefahr V. 3-9, vornehmlich unterwegs (V. 10-13)).¹⁵⁴ - Gelegentlich setzte man auch Ps 15 und 24 mit Ps 121 aufgrund der Relation von Frage und Antwort in Verbindung¹⁵⁵, doch sowohl die in Ps 15 und 24 fehlende apostrophische Form als auch die Verschiedenheit der Thematik zeigen eine beträchtliche Differenz, so daß ein solcher Vergleich wenig ergiebig ist.¹⁵⁶

3. Ps 121,3-8 als Segensformular?

Wiederholt wurde in der Exegese darauf verwiesen, daß V. 3-8 an einen Segensspruch erinnere. Als Indizien dafür können genannt werden:

- a) Das durchgängige Subjekt ist Jahwe mit Ausnahme von V. 6.
- b) Ein intensiver Kontakt mit dem Adressaten wird aufgrund des zehnfachen Suffixes der 2. p.sg.m. hergestellt.
- c) Die grammatische Bedeutungskategorie der Modalität des Wunsches und der Zusicherung in negativer und positiver Ausfaltung bestimmt diesen Part.

Speziell V.7f wecken Assoziationen an ein Segensformular wegen der dreifachen Verwendung von שמר als verbum finitum und des zweimaligen Gottesnamens Jahwe in gedrängter Folge sowie der Formel מעתה ועד עולם (V. 8b). In diesem Zusammenhang sollte der aaronitische Segen aus Num 6,24-26 nicht übersehen werden¹⁵⁷: Auch dort stößt man auf שמר

¹⁵² Betreffs der Affinität von Ps 121 zur Weisheitsliteratur vgl. J.T. Willis, Psalm 121 as a Wisdom Psalm: HAR 11, 1987, 435-451; Willmes, Jahwe - ein schlummernder Beschützer 33.

¹⁵³ Vgl. P. Hugger, Jahwe meine Zuflucht (MüSt 13), Münsterschwarzach 1971, 25.

¹⁵⁴ Ob allerdings in Ps 91 und 121 gemäß Hugger, Jahwe meine Zuflucht 16-27, eine „kultische Belehrung“ eines einzelnen durch einen Priester vorliegt, bleibt unsicher. Literaturwissenschaftliche und weisheitliche Erklärungen reichen aus; man sollte daher kultische Hypothesen vermeiden, die nicht zu belegen sind.

¹⁵⁵ So Schmidt, Die Psalmen 221f.

¹⁵⁶ Näheres zu Ps 15 und 24 s. F.-L. Hossfeldt - E. Zenger, Die Psalmen I (NEB), Würzburg 1993, 103-107.156-161.

¹⁵⁷ J.L. Liebreich, The Songs of Ascent and the Priestly Blessing: JBL 74, 1955, 33-36, vergleicht die fünfzehn Wallfahrtspsalmen (Ps 120-134) mit dem aaronitischen Segen und stellt auffällige Entsprechungen fest. Nicht haltbar ist allerdings dessen Schlußfolgerung, daß die fünfzehn Wallfahrtslieder aus Stichwörtern von Num 6,24-26 gebildet seien. Seybold, Die Redaktion der Wallfahrtspsalmen 266, schließt für V. 7f eine redaktionelle

(Num 6,24); 3mal wird der Gottesname Jahwe (Num 6,24.25.26) und 2mal das Nomen פָּנִים (Num 6,25f) gesetzt; sechs verba finita sind in dichter Folge aufgereiht, die dem Segensspruch eine konzise Diktion verleihen.¹⁵⁸ Die Klimax von V. 7f in Form eines Dreischritts wurde bereits oben angesprochen. Der aaronitische Segen zeigt als auffälligstes Strukturmerkmal "die Reihung dreier paralleler Satzfolgen von zunehmender Länge, so daß sich ein Stufenbau ergibt". Zahlenmäßig stellt sich diese Steigerung in der Weise dar, daß die erste Zeile drei, die zweite fünf, und die dritte sieben Wörter umfaßt. In jeder Zeile wird jemand angesprochen (Suffix der 2. p.sg.m.); diese "betonte Adressierung ... ist Zeichen einer besonders intensiven Kommunikation". Das ausschließliche Subjekt stellt Jahwe dar, auf den 11mal in Verbal- und Nominalformen Bezug genommen wird.¹⁵⁹

4. Datierung von Ps 121

Die Entstehungszeit von Ps 121 ist, wie so oft bei Psalmen¹⁶⁰, nicht zu ermitteln. Weder linguistische noch inhaltliche Kriterien gestatten für Ps 121 die Zuordnung zu einer bestimmten Epoche. Auch der Hinweis darauf, daß mit der Formel "der Himmel und Erde gemacht hat" (V. 2b) eine gewisse Nähe zur Theologie Deuterocesajas (Jes 40,22; 42,5; 44,24; 45,18; 48,13; 50,2; 51,10.13.15) angezeigt sei, überzeugt nicht.¹⁶¹ Hinsichtlich besagter Wendung bleibt lediglich festzustellen, daß man ihr innerhalb des Psalters nur im 5. Psalmenbuch begegnet (Ps 115,15; 124,8; 134,3; 146,6). Außerdem ist ein vermehrtes Auftreten dieser Formel in exilischer (s. die zitierten Stellen aus Deuterocesaja) und nachexilischer Zeit¹⁶² gegenüber der vorexilischen Epoche¹⁶³ zu beobachten. In Ermangelung verlässlicher Argumente beziehen

Angleichung an den aaronitischen Priestersegen nicht aus. Wenn man auch Seybold hinsichtlich des redaktionellen Eingriffs nicht zustimmen kann, so ist dennoch von ihm die Verwandtschaft zwischen V. 7f einerseits und dem aaronitischen Priestersegen andererseits richtig gesehen. - Besagte Affinität zwischen Num 6,24-26 und Ps 121 wird jetzt durch den bedeutsamen Fund des 1. Silberamulett von Ketef Hinnom (vgl. Anm. 58) unterstrichen. Dort geht nämlich den Bruchstücken des aaronitischen Segens unmittelbar die rhetorische Frage voraus, ob denn Jahwe wie ein Mensch *schlummere*. Diese rhetorische Frage dient der Bekräftigung und Bestätigung des nachfolgenden Segens; s. hierzu Renz - Röllig, Handbuch der althebräischen Epigraphik I 453f.

¹⁵⁸ Der aaronitische Segen wird in Num 6,24 mit Jahwe als Subjekt und der Verbkombination „segnen“ und „behüten“ eröffnet. Die nämliche Vokabelverbindung, ebenfalls mit Jahwe als Subjekt, ist bereits in einem Briefpräskript des 9. Jh. v. Chr. aus Kuntillet 'Aḡrud bezeugt. Bei diesem Text handelt es sich um eine Schülerübung mit Briefeinleitungsformel, Alphabet und Wortübungen; vgl. Renz - Röllig, Handbuch der althebräischen Epigraphik I 62.

¹⁵⁹ S. hierzu K. Seybold, Der aaronitische Segen. Studien zu Numeri 6,22-27, Neukirchen 1977, 18-23.

¹⁶⁰ Nach A. Hurwitz, The Transition Period in Biblical Hebrew. A Study in Post-Exilic Hebrew and Its Implications for the Dating of the Psalms, Jerusalem 1972; ders., Linguistic Criteria for Dating Problematic Biblical Texts: HebAb 14, 1973, 74-79, sind im masoretischen Psalter nur acht Psalmen aufgrund linguistischer Kriterien als nachexilische Dichtungen ausweisbar: Ps 103; 117; 119; 124; 125; 133; 144,12-15; 145.

¹⁶¹ Vgl. Kraus, Psalmen 1012.

¹⁶² Jes 65,17; 66,22; Sach 12,1; Neh 9,6; 2 Chr 2,11. - Crow, The Songs of Ascents 138 Anm. 18, fügt zu Recht aus der außerkanonischen Literatur neben dem AT noch folgende Stellen mit griechischem Grundtext an: Est 4,17c (korrekt: 4C3 - o' und L); Bel et Dr 5; OrMan 2. Ergänzend sind noch Dan 4,34 (o'-Text); 1 Esra 6,13; Jdt 13,18 nachzutragen.

¹⁶³ Ex 20,11; 31,17; 2 Kön 19,15; Jer 32,17.

sich daher diejenigen Autoren, die eine Antwort auf das Abfassungsdatum von Ps 121 zu geben versuchen, meist auf die Gruppe der Wallfahrtslieder insgesamt.¹⁶⁴

Die literarische und theologische Analyse von Ps 121 zeigt eine Dichtung, bei der sprachliche Gestaltung und religiöse Überzeugung in gelungener Weise verbunden sind. Es ist keineswegs so, daß der Verfasser optimistisch und realitätsfern die dunklen Seiten der Wirklichkeit übersieht und sich nur des gelingenden Lebens bewußt ist. Auch er kennt Risse und Sprünge, Hintergründiges und Zerbrechliches, Rätselhaftes und Bedrohliches, Zerstörerisches und Chaotisches in dieser unserer Welt. Doch gerade angesichts so zahlreicher Gefährdungen wächst die Verwiesenheit auf Jahwes Schutz, Hilfe und Geleit. Die in V. 2 dezidiert ausgesprochene Überzeugung, daß die Hilfe von Jahwe kommt, "*der Himmel und Erde gemacht hat*", verleiht dem Schutzgedanken eine universale Dimension. Wenn man ferner in V. 4 pointiert an den "Hüter Israels" erinnert, der nicht schlummert und nicht schläft, dann werden die großen Taten Israels gegenwärtig, die Jahwe als Gott Israels gewirkt hat. Aus beiden Fakten, die die individuelle Sphäre übersteigen, geht hervor: Der Gott, der dem einzelnen Halt und Geborgenheit verspricht, ist zugleich der Schöpfer der Welt und der Gott Israels. Dadurch erhält die zugesagte Fürsorge erhöhtes Gewicht. Der Verfasser selbst findet in Jahwe Bergung und Halt; diese Zuversicht möchte er auch andern vermitteln.

Übersetzung:

- 1 Lied für die Wallfahrten.
Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen.
Woher mag/kann/soll kommen meine Hilfe?
- 2 Meine Hilfe kommt von Jahwe her,
der Himmel und Erde gemacht hat.
- 3 Er möge deinen Fuß nicht/auf keinen Fall gleiten lassen,
er möge (ja) nicht schlummern, dein Hüter.
- 4 Fürwahr: Nicht/nie schlummert und nicht/nie schläft
der Hüter Israels.
- 5 Jahwe ist dein Hüter,
Jahwe ist dein Schatten an deiner rechten Hand.
- 6 Am Tag schlägt dich die Sonne nicht,
und nicht der Mond in der Nacht.
- 7 Jahwe behütet/behüte dich vor allem Bösen,
er behütet/behüte dein Leben.
- 8 Jahwe behütet/behüte dein Hinausgehen und dein Hereinkommen
von nun an und bis in fernste Zeit.

(abgeschlossen am 25. Februar 1999)

¹⁶⁴ R. Preß, Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Wallfahrtspsalmen: ThZ 14, 1958, 401-415 (spätexilische Zeit); Dahood, Psalms III 200 (6.Jh.v.Chr.); Deissler, Die Psalmen 493 und Willmes, Jahwe - ein schlummernder Beschützer 39f (nachexilische Zeit).

"In Salem wurde sein Versteck..."
Psalm 76 im Lichte literarischer und historischer Kontexte
neu gelesen

Beat Weber - Linden BE (Schweiz)

Psalm 76¹ ist aufgrund des teilweise schwer zu interpretierenden Textes nicht leicht verstehbar. Dazu kommt, dass bei psalmpoetischen Kurztexten - Ps 76 umfasst 13 Verse - der die Interpretation erleichternde Kontext abgeht bzw. vielfach nur erschlossen werden kann. Klaus Seybold hat nun kürzlich eine Studie zu diesem Psalm publiziert und dabei den Kontext der Asaph-Psalmen (50; 73-83) zur Erhellung von Ps 76 einbezogen.² Dies erscheint mir ein hilfreiches Unterfangen, zumal sich immer deutlicher zeigt, dass die mit פִּנְיָן־? präskribierten Psalmen viele Gemeinsamkeiten aufweisen und formal wie inhaltlich zusammengehören.³ Der von Seybold initiierte Versuch, aufgrund eines Einbezugs von Kontexten zu einem besseren Verständnis von Ps 76⁴ zu gelangen, soll hiermit weiter vorangetrieben werden. Über den asaphitischen Kontext (textliches Umfeld) hinaus werden dabei weitere literarische Kontexte bedacht und Überlegungen zum geschichtlichen Kontext (historisches Umfeld) angestellt. Beim Bedenken dieser literarischen und historischen Kontexte fließen Erwägungen ein, die ich zu den "Nachbarpsalmen" 77⁵ und 78⁶ vorgetragen habe.

¹ Zu Auslegung und Literaturzusammenstellung vgl. SEYBOLD, HAT I/15, 294-297. Zu ergänzen ist jetzt noch: SEYBOLD, Psalm 76.

² SEYBOLD, Psalm 76.

³ Vgl. dazu BUSS, Psalms; ILLMAN, Thema; LURIA, Ephraimite Psalms; SCHELLING, Asafpsalmen; NASUTI, Tradition History; SEYBOLD, "Wir"; WEBER, Psalm 77, 273-304; GOULDER, Psalms of Asaph.

⁴ Eine erste Einschätzung dieses Psalms meinerseits findet sich in WEBER, Psalm 77, 285f.

⁵ WEBER, Psalm 77.

⁶ WEBER, Psalm 78, auch WEBER, Psalm 77, 286-290.

Eine Arbeitsübersetzung von Psalm 76

- 1 [Dem Musikverantwortlichen - mit Saitenspiel -]
Ein Psalm - Asaph zugehörig - ein Kultlied [- gegen den Assyrer].
- I 2 a Bekannt in Juda (ist) Elohim,
(A) b in Israel (ist) gross sein Name.
- 3 a In Salem wurde/war sein(e) Versteck/Hütte,
b ja seine Wohnungen auf Zion.
- 4 a Dort zerbrach er die Pfeil(blitz)e des Bogens,
b Schild, Schwert und Krieg(sgerät). - *Sela* -
- II 5 a Glanzvoll (bist) du,
(B) b gewaltig von den Beute-Bergen her!
- 6 a Die Tapferen nach dem Herzen wurden geplündert,
b sie schlummerten ihren Schlaf,
c und keiner der Kriegersleute wusste seine Hände zu gebrauchen.
- 7 a Vor deinem Drohruf, Elohim Jakobs,
b sanken sowohl Wagen wie Rosse in Betäubung.
- III 8 a Du! Ehrfurcht gebietend (bist) du!
(B') b Ja, wer kann bestehen vor deinem Angesicht,
c vor der Gewalt deines Zorns?!
- 9 a Vom Himmel her tatest du (den) Gerichtsspruch kund;
b die Erde muss sich fürchten und ist stille.
- 10 a Als Elohim sich erhob zum Rechtsentscheid,
b zu retten alle Niedergedrückten des Landes/der Erde. - *Sela* -
- IV 11 a Fürwahr! Der Menschen Zornesglut muss dich preisen,
(A') b den Rest der Zornesaufwallungen wirst du dir umgürten.
- 12 a Weihet ein Gelübde und löst es gegenüber JHWH Elohim ein!
b Alle um ihn sollen Geschenke darbringen dem Ehrfurcht-Gebietenden!
- 13 a Er wird demütigen den Geist der Fürsten,
b ein Ehrfurcht Gebietender gegenüber den Königen der Erde (ist er).

[Dem Musikverantwortlichen - nach Jedithun]

Zu Psalm 76 insgesamt

In der Regel wird Ps 76 gattungsmässig als "Zionslied" bestimmt und mit Psalmen wie 46; 48; 84; 87 (und 122) zusammengestellt.⁷ Dabei fällt auf, dass dieser Typus insbesondere in den beiden Gruppen der Qorach-Psalmen beheimatet ist, innerhalb der Asaph-Psalmen jedoch einen singulären Typ darstellt, auch wenn sich in anderen Asaph-Psalmen Aussagen über den Zion finden.⁸ Es wird zu zeigen sein, dass Ps 76 tatsächlich ein spezieller Typ dieser ohnehin nicht glücklichen Sammelbezeichnung darstellt. Es könnte allerdings sein, dass ein editorielle Vermerk die Verwandtschaft zwischen Ps 76 und den Zionsliedern der Qorach-Gruppen anzeigt.⁹ Dies dann, wenn die von Bruce Waltke (neuerlich) ins Spiel gebrachte Hypothese zutrifft, dass die Psalmenüberschriften eine spätere irrtümliche Verschmelzung ("conflation") des Subskripts des Vorderpsalms und des Präskript des vorliegenden Psalms darstellen.¹⁰ Angewandt auf Ps 76 (s. obige Übersetzung) verbliebe diesem die Überschrift **שִׁיר בְּזִמְרוֹר לְאַסָּף** (1b); zugleich hätte er als Postskript die Angabe **עַל־יְדִי־יִתְנֶן** (77,1a). Chronistischen Angaben zufolge stehen "Jedithun" und seine Nachfahren mit der Gilde der Qorachiten in einer engen Beziehung.¹¹

Die textlichen Unsicherheiten von Ps 76 kann man m. E. nicht mit literarkritischen Operationen beheben. Wie schon bei den von mir näher untersuchten Psalmen 77 und 78¹² legt sich auch im Blick auf Ps 76 ein kompositionskritischer Verstehensansatz nahe: Der Psalmist (wie die Psalmisten der andern Asaph-Psalmen auch) erweist sich demzufolge als guter Kenner israelitischer Traditionen (s.u.); er nimmt überlieferungsgeschichtliche Stücke auf, gestaltet und textet diese aber so ein, dass der Fremdbezug zwar noch kenntlich ist, aber die genauen Umrisse dessen verschwimmen.

Als Gestalt des vorliegenden Psalmes ergibt sich eine deutliche Gliederung in vier Strophen (I-IV) zu je drei Verseinheiten.¹³ Indizien dafür sind die partizipial-hymnischen Eröffnungen, die

⁷ Vgl. GUNKEL/BEGRICH, Einleitung, 42. Zu den damit verbundenen Vorstellungen vgl. etwa SCHMIDT, Glaube, 287-301 (§ 13 Der Zion).

⁸ Vgl. Ps 50,2ff.; 74,2ff.; 78,68f.; 79,1ff.

⁹ Darüber hinaus ergeben sich insbesondere auch Analogien zwischen den "Volksklagen" Psalmen 44 (Qorach) und 74 (Asaph). In der Psalteredition sind die den Söhnen Qorachs und Asaph zugeschriebenen Psalmen überdies mittels einer chiasmatischen Anlage der Psalterbücher II und III miteinander verklammert (Qorach - Asaph - David - Asaph - Qorach).

¹⁰ WALTKE, Superscripts.

¹¹ Vgl. dazu WEBER, Psalm 77, 272f.

¹² Vgl. WEBER, Psalm 77, 199ff., und WEBER, Psalm 78.

¹³ Die Strophen sind nahezu gleich gross (Kola: 6 - 7 - 7 - 6). Vgl. auch BEUKEN, Presence, 135f. Vers 11 hat insofern einen Janus-köpfigen Charakter, als er hinsichtlich der Adressierung mit Strophe III verknüpft ist, aber hinsichtlich der Thematik 12f. vorbereitet (vgl. BEUKEN, Presence, 136). Insgesamt wird man ihn aber - auch

zugleich ein Moment der Steigerung mit sich führen.¹⁴ Ferner fungieren in diesem Psalm die beiden $\overline{\text{פָּדוּ}}_{\text{פָּדוּ}}$ als Strophenende-Marker (4b.10b). Sie umschliessen den Theophanie-Hymnus (5-10). Was die strophische Gesamtanlage angeht, enthält der Psalm zwar Momente der Reihung (AA'BB')¹⁵, doch dürfte die Spiegelsymmetrie (ABB'A')¹⁶ die wesentliche, verstehensleitende Gesamtstruktur von Ps 76 abgeben.¹⁷

Zum poetischen Instrumentarium dieses Psalms gehören neben den semantischen Wiederholungsbezügen (vgl. z.B. die Derivate der Wurzel סָּגַר 8.9.12.13) diffizile Laut- und Sinnspiele, das Anspielen auf Fremdtexthe und Geschehnisse sowie das bewusste Spiel mit Mehrdeutigkeiten. Einiges davon wird in den nachfolgenden Strophenanalysen deutlich werden.

Strophe I (Verse 2-4)

Der Psalm eröffnet mit einer Aussage über "Bekanntes" (2a), aber zugleich auffällig mit dem in den Psalmen sonst nur noch in 114,2 bezugten Parallel-Paar "Juda // Israel". Zwei Interpretationen sind im Blick auf die Zuordnung der beiden Grössen denkbar: Entweder steht Israel für das Zehnstämme-Reich, und dann ergänzen sich die Aussagen der beiden Kola 2ab, oder "Israel" ist gleichbedeutend mit "Juda", und es handelt sich um einen synonymen Parallelismus. Bei dieser zweiten Option, die erst nach dem Fall des Nordreiches anzunehmen ist, kann zugleich ein von Juda ausgehender gesamtisraelitischer Gedanke mitschwingen. Die Angelegenheit lässt sich zunächst nicht entscheiden. Sicher ist - auch aufgrund der im nächsten Vers einsetzenden Salem/Zion-Aussagen -, dass "Juda" betont vorangestellt ist und dass die Aussage wohl mit einer legitimierenden Absicht einhergeht.¹⁸ Die Ausdrucksweise von 2b, dass in Israel "gross sein Name" ist (vgl. Ps 77,14), fügt sich ein in die tendenziell vom Nordreich her geprägte asaphitische "Namenstheologie".¹⁹

aufgrund des $\overline{\text{פָּדוּ}}_{\text{פָּדוּ}}$ am Ende von 10 zur Schluss-Strophe schlagen und das 11 eröffnende פָּדוּ als emphatisch beurteilen (analog zu den andern Strophen-Anfängen).

¹⁴ Partizip (2a) - Partizip+ $\overline{\text{פָּדוּ}}_{\text{פָּדוּ}}$ (5a) - $\overline{\text{פָּדוּ}}_{\text{פָּדוּ}}$ +Partizip+ $\overline{\text{פָּדוּ}}_{\text{פָּדוּ}}$ (8a).

¹⁵ Kriegsthematik in I+II; Gerichtsthematik und Gottesfurchts-Aussagen in III+IV. Die Formen der Wurzel סָּגַר (Leitwort-Stil) erscheinen lediglich in den letzten beiden Strophen (8a.9b.12b.13b). Man beachte auch den identischen Schluss der Strophen III und IV *sub voce* $\overline{\text{פָּדוּ}}_{\text{פָּדוּ}}$ (10b.13b, vgl. auch 9b).

¹⁶ Vgl. den eingelagerten "Du"-Hymnus II+III (auch das Personalpronomen $\overline{\text{פָּדוּ}}_{\text{פָּדוּ}}$ erscheint nur in diesen beiden Strophen [5a.8a.8a]) und die "Er"- und *impt* Aussagen im Rahmen I+IV (mit Ausnahme von Vers 11).

¹⁷ In jeder Strophe erscheint übrigens einmal die Gottesbezeichnung $\overline{\text{פָּדוּ}}_{\text{פָּדוּ}}$ (2a.7a.10.12a, elohistischer Psalter), wobei das zweite und das vierte Mal (Alternierung) die Gottesbezeichnung zwei Elemente enthält.

¹⁸ Vgl. in ähnlicher Richtung auch SEYBOLD, Psalm 76, 132, der meint, dass der Sprecher dieser den Psalm eröffnende "theologische These" von einer zeitlich und/oder örtlich distanzierteren Warte aus diese Aussage mache.

¹⁹ Vgl. NASUTI, Tradition, 75f.; WEBER, Psalm 77, 281f.

In 3 ist das poetische Spiel mit Ambiguitäten noch verstärkt. Entscheidend für die Gesamtinterpretation ist das Verständnis des Zeitmarkers וַיְהִי in 3a. Damit ist angezeigt, dass der damit zum Ausdruck gebrachte Sachverhalt in der Vergangenheit verankert ist.²⁰ Es ergeben sich zwei Deute-Optionen dieser wyyqtl-Form: Man kann sie konstativ im Sinn eines zurückliegenden Sachverhalts, der "war" (jetzt aber nicht mehr ist), auffassen. Oder man kann sie ingressiv im Sinn des Neueintritts eines Sachverhalts, der "wurde" (und immer noch anhält), verstehen.²¹ Wird im ersten Fall auf eine einstige, heile Vergangenheit rekurriert, so wird im zweiten Fall die Anfangsgeschichte der Wohnsitznahme JHWHs in Salem bzw. auf Zion erzählt. Welche Folgen die Bevorzugung der einen oder andern Interpretationsnuance von וַיְהִי sich für die Auslegung und die zeitliche Ansetzung dieses Psalms ergeben, ist leicht ersichtlich. Doch damit sind die Eigentümlichkeiten und Mehrdeutigkeiten von 3 noch nicht ausgeschöpft. Bei den präpositionalen Angaben zur JHWH-Präsenz ist die äusserst seltene Kurzform für "Jeru-salem" höchst auffällig und kaum zufällig verwendet.²² Mit ihrem archaischen Gepräge verweist "Salem" zurück auf das Jeru-salem der Patriarchenzeit, auf die Begegnung Abrahams mit Melchisedeq, dem König von Salem und Priester des Höchsten (Gen 14,17-24).²³ Die Betonung liegt darin, dass der Gott Israels bereits im vordavidischen Jerusalem, d.h. auf dem nachmaligen "Zion"²⁴, präsent war. Mit בְּיְהוָה verbindet sich zugleich Wortspiel-artig die Hoffnung auf einen von Gott erwirkten und von dort ausgehenden יְשׁוּעָה.²⁵ Die Rede ist nicht von einem "(Tempel-)Heiligtum", vielmehr wird die altertümliche Diktion durch das suffigierte, semantisch synonyme Begriffspaar בְּיְהוָה וּבְיִשְׁרָאֵל (3ab) beibehalten und metaphorisch angereichert. Der Psalmist hat den maskulinen Begriff יְהוָה²⁶ und den femininen Begriff יְהוָה²⁷ kombiniert (vgl. Hi 38,40). Er evoziert damit das Bild vom im Dickicht lagernden bzw. lauenden

²⁰ Dem entspricht auch die Weiterführung in 4 mit qtl-Form.

²¹ Vgl. BARTELMUS, *HYH*, 106-114.126.133f.

²² Der Lokalisierungsversuch von Salem unweit von Sichem (GOULDER, *Psalms of Asaph*, 86-88) erscheint mir schon aufgrund von 3b gezwungen.

²³ Zu Ansätzen einer Theorie im Blick auf das "literary echoing" innerhalb der Psalmenpoesie vgl. WEBER, *Psalm 77*, 203-206.

²⁴ Vgl. die asaphitischen Belege Ps 50,2; 74,2; 78,68. Die Argumentation von Ps 76 ist weniger Lade-bezogen als die von Ps 78, wo Jerusalem aufgrund des ephraimitischen Versagens den Status von Schilo "erbt" (Ps 78,9.57.60f.67-70, vgl. WEBER, *Psalm 78*).

²⁵ Vgl. die nachfolgenden Verse. Möglicherweise ist darüber hinaus impliziert, dass JHWH in Verbindung mit Jeru-salem die Charakteristik des jebusitischen, mit Heil und Frieden in Zusammenhang gebrachten Stadtgottes Salem übernimmt (vgl. SCHMIDT, *Glaube*, 291ff.).

²⁶ "Dickicht", "Hütte", vgl. auch das Femininum יְהוָה "Dickicht", "Hütte"; dazu Jer 25,38; Ps 10,9; 27,5; Thr 2,6, auch II Sam 11,11.

²⁷ "Versteck", "Lagerstatt", vgl. auch das Maskulinum יְהוָה II "Versteck", "Wohnung"; dazu Dtn 33,27; Am 3,4; Nah 2,12f.; Ps 104,22, auch Dtn 26,15; Ps 26,8.

Löwen.²⁸ Die Begriffe oszillieren zugleich zur Bedeutung "(Laub-)Hütte", "Wohnung" hin. In Salem-Zion wurde/war der Wohnort JHWHs; er erwies sich dort als Löwe, der nicht zum Raub auszieht, sondern der "von dorthier"²⁹ (לְהַרְבֵּי, Wort- und Sinnspiel mit לְהַרְבֵּי und לְהַרְבֵּי) das Kriegsgerät "zerbricht" (vgl. Jes 38,13; Ps 46,10) und Frieden stiftet. Es ist also Juda, das das Lager JHWHs, des Löwen, bei sich hat. Dabei dürfte den Psalmhörern bekannt sein, dass im Jakob-Segen Juda als Löwe bezeichnet wird (Gen 49,9-12, vgl. Jer 12,7f.; Ez 19,1-9).³⁰ Die Psalmadressaten kennen - wie noch zu zeigen sein wird - vor allem Traditionen, die aus dem Nordreich kommen bzw. dort überliefert wurden. Dazu gehören auch die Prophetenworte aus dem Hosea-Buch.³¹ Auf diesem Hintergrund kann 3f(f) von Hos 5,14; 13,7f. als ein Frontwechsel JHWHs interpretiert werden: Gottes Eingreifen als Löwe geschieht nicht (mehr) zuungunsten Ephraims (und Judas), sondern nun zugunsten seines Volkes; es dient der Beendigung des Krieges, schafft Frieden.³²

In der Aufzählung von Kriegsgerät, das ausser Kraft gesetzt wird, berührt sich 4 ausserdem mit Hos 1,7; 2,20 (vgl. auch 1,5). Besondere Beachtung verdient die auffallende, singuläre Wendung לְהַרְבֵּי לְהַרְבֵּי "Pfeil(blitze)³³ des Bogens" (= Brandpfeile?). Man ist sich in asaphitischen Kreisen bewusst, dass zum Bogen als Kriegsgerät ephraimitische Affinitäten vorliegen: In den (Segens-)Worten von Jakob an Joseph (Gen 48,22; 49,23f.) fällt der Bezug zum Beherrschen des Bogens auf; andererseits wird in Psalm 78,9.57 ersichtlich, dass auch das Kriegsversagen Joseph/Ephraims mit dem "Bogen" in Zusammenhang steht.³⁴ Unsere Stelle steht zudem in der Nähe von hoseanischen Formulierungen (Hos 1,5.7; 2,20; 7,16), die ebenfalls alte Joseph/Ephraim-Traditionen kennen. Es darf - gerade mit Seitenblick auf Psalm 78 und Hosea - vermutet werden, dass hier (auch) ein verstecktes ephraimitisches Erinnerungszeichen eingewoben ist und v.a. auf hoseanische Aussagen angespielt wird.³⁵ Die hoseanischen Aussagen zum

²⁸ Zur Löwen-Metaphorik ausführlich BEUKEN, Presence, 138-143.

²⁹ Ob damit auf eine Form von Kultzentralisation (vgl. Dtn 12,5.11.21 u.ö.) angespielt wird?

³⁰ Anspielungen auf Gen 49 dürften nicht nur im Blick auf den Juda-, sondern auch auf den Joseph-Spruch vorliegen (s.u.). Aber auch auf das Volk Israel insgesamt findet sich die Löwen-Metapher angewandt (Num 23,23f.; 24,8f.); man denke auch an Jakob-Israel als "Gottes-Kämpfer" (Gen 32,29; Hos 12,4f.).

³¹ Auf die Nähe Hoseas zu einigen Asaph-Psalmen (80; 81, auch 78) verweist auch DAVIES; NCBC, v.a. 32f.

³² Es finden sich auch andere Belege, in denen der Zion als Ort der Befriedung, des Friedens erscheint (Ps 46,6-10; 122,7f. u.ö.).

³³ Das Nomen לְהַרְבֵּי hat im AT nur eine Handvoll Belege, auffälligerweise in den Psalmen ausser hier nur noch Ps 78,48 und auch im Moselied Dtn 32,24 (beidemale allerdings mit anderem Bedeutungsspektrum als in Ps 76,3). Mit einer versteckten Anspielung an "Rescheph" als Gott (auch) des Kampfes (vgl. ANEP 476) ist kaum zu rechnen.

³⁴ Vgl. WEBER, Psalm 78.

³⁵ Nordisraelitische Anklänge könnten sich auch an das Mose-Lied Dtn 32 ergeben (vgl. Ps 76,3 mit Dtn 32,23f.41f.). Die Bezüge sind nicht sehr stark, könnten aber an Gewicht bekommen, wenn man weiss, wie beliebt das Mose-Lied in asaphitischen Kreisen war (vgl. WEBER, Psalm 77, 234-236; WEBER, Psalm 78;

Stichwort "Bogen und andere Kriegsgeräte (zerbrechen)"³⁶ dürften für den Psalm-Hörer dergestalt aktualisiert worden sein, dass trotz des erschlaferten, ja zerbrochenen Bogens Israels (Hos 7,16; 1,5, vgl. Ps 78,9.57) die Verheissung des von JHWH heraufgeführten Friedens im Sinne des Zerbrechens von Bogen und anderem Kriegsgerät (Hos 2,20) bestehen bleibt. Diese Verheissung realisiert sich aber nur - interpretiert man 2f. auf dem Hintergrund von Hos 1,5-7 und Ps 78,59f.67f. - unter Anschluss an Juda und Salem/Zion.

Daran anknüpfend soll nun im Blick auf Ps 76 die These eingebracht werden, dass dessen Entstehung auf einem Zeithintergrund aufrucht, der von assyrischer Vorherrschaft gekennzeichnet ist. Das entspricht der ältesten uns greifbaren Deutung insofern, als die LXX nur hier (⊕ Ps 75,1) und beim Asaph-Psalms 80 (⊕ Ps 79,1) eine assyrische Verortung (πρὸς τὸν Ἀσσύριον) vornimmt. Diese Angabe ist entweder auf eine zuverlässige Überlieferung oder auf eine sachgemässe Interpretation zurückzuführen. Ins Auge zu fassen ist ein Situationshintergrund nach dem Fall Samarias (722 v.Chr.) und vermutlich auch nach dem Abzug Sanheribs von Jerusalem (701 v.Chr.). Von diesem historischen Ort her sind die Mehrdeutigkeiten von 2f. so zu vereindeutigen: JHWH hat seinen Ort zunächst in Juda; "Israel" steht zwar nicht für das Nordreich, ist aber auch nicht nur ein Synonym für Juda, denn zu Israel können sich aufgrund des gesamtisraelitischen Klanges auch JHWH-treue Kreise aus dem Umkreis des ehemaligen Nordreichs rechnen (2, vgl. auch 12). In 3 ist die ingressive Deute-Option ("wurde") gemeint, d.h. die Aussage weist zu den uralten Anfangsgründen von Salem/Zion zurück. Bis in die Gegenwart hinein gilt dies, denn Jeru-salem als Gottes-Stadt des "Friedens" hat bisher alle feindlichen Anstürme (zuletzt 701 v.Chr.?) unbeschadet überstanden. Nun hat Seybold im Blick auf Ps 76 zurecht gesehen, dass die Optik zwar auf Juda/Jerusalem zentriert erscheint, aber derart, dass der Standort des Sprechers "ausserhalb" zu denken ist.³⁷ Tatsächlich machen die Aussagen von Ps 76 kaum recht Sinn, wenn man dahinter die Selbstlegitimation von Jerusalemer Tempelkreisen sehen will. Es ist wahrscheinlicher, dass dieser Psalm adressiert ist an JHWH-treue israelitische (z.T. in den Süden geflohene) Bewohner des ehemaligen Nordreichs, denen nach dem Fall Samarias die nationale Identität verlustig ging und die einer neuen Ausrichtung im Blick auf ihre religiöse Beheimatung bedürfen.

Dieser Verstehensansatz hat sich mir im Blick auf Ps 78, der als "Leitfossil" der ganzen Asaphpsalmen-Gruppe angesehen werden darf, aufgedrängt.³⁸ Er hat für Ps 77 einen möglichen Entstehungshintergrund abgegeben³⁹, und er dürfte auch die Entstehungssituation von Ps 76 be-

JÜNGLING, Tod, 79f.94-99).

³⁶ Vgl. die Aufzählung in Hos 1,7 und v.a. 2,20 (zu diesen Stellen EMMERSON, Hosea, 30-32.88-95).

³⁷ Vgl. SEYBOLD, Psalm 76, 131f.

³⁸ Vgl. WEBER, Psalm 77, 286-294; WEBER, Psalm 78.

³⁹ Vgl. WEBER, Psalm 77, 252-257.264. Anders als in meiner Dissertation würde ich heute einer Ansetzung von Ps 77 in vorexilischer Zeit (in der Regierungszeit Hiskias, evtl. Josias) gegenüber einer exilischen Datierung

zeichnen. Der nordisraelitische Kolorit zeigt sich in Ps 76 auch an der teils altertümlichen, mit Nordreich-Dialektismen durchsetzten Diktion.⁴⁰ Demgemäss sind es asaphitische, mit dem Nordreich verbundene⁴¹ und vermutlich ursprünglich auch von dorthier stammende Kreise, die ihren "Landsleuten" gegenüber nach dem Untergang des Nordreichs die Legitimität des Kultorts Zion und den Führungsanspruch Judas über Gesamtisrael versichern wollen. Das sie dies durch Rückgriff auf alte, gesamtisraelitische Traditionen (Väterzeit, frühe Königszeit) einerseits und durch die Verbindung von jerusalemitischen und ephraimitischen Traditionen (die nach dem Untergang des Nordreichs nach Jerusalem gelangt sind) tun, legt sich nahe und ist in Ps 76 deutlich.⁴²

Auf diesem kontextuellen Hintergrund gelesen fügen sich die Aussagen von Strophe I (und von Ps 76 insgesamt) in ein kohärentes Bild. Die auffällige Abfolge Juda => Israel wird in diesem Verstehensrahmen genauso plausibel wie diejenige von Salem => Zion und die prononcierte Ursprungslegitimierung mit dem ingressiven "יְרִיבֵינוּ". Und auch der mit Hos 2,20 u.a. und dadurch mit ephraimitischen Traditionen so konform gehende Vers 4 wird ersichtlich als Verheissung, an der sich Bewohner des ehemaligen Nordreiches in bedrängter Zeit orientieren können und sollen. Verständlicherweise wird im Blick auf die intendierten Psalm-Hörer aus dem Norden auf alte, gemeinsame Überlieferungen zurückgegriffen: Der archaische Name "Salem" vermag den alten, auf die Väterzeit (Gen 14,17-24) zurückreichenden Anspruch zu legitimieren. Zudem mag man hinter 3 auch Anklage an die Überführung der Lade nach Jerusalem (vgl. II Sam 6, auch Ps 78,68f.; 24,7-10?) mitgehört haben. Bei 4(ff.) haben Ausleger zudem nicht nur an Sanheribs Feldzug und Abzug von Jerusalem 701 v.Chr. (vgl. II Reg 18f.; Jes 36f.) ge-

den Vorzug geben. Die letzten beiden Wörter (Namen!) des Psalms, "Mose und Aaron", haben m.E. auch insofern legitimierenden Charakter, als sie ein Fingerzeig abgeben, dass "Mose" (sprich: das Nordreich und seine Traditionen) und "Aaron" (sprich: Juda/Jerusalem und der Tempel) zusammengehören - zumindest kann man dies so interpretieren. Gegenüber Ps 76 und 78 ist die Zion-Anbindung in Ps 77 verhaltener und der Nordreich-Einfluss stärker. Das dürfte mit der unterschiedlichen Funktion von Ps 77 zu tun haben.

⁴⁰ In diese Richtung weisen über die nachfolgend genannten Motiv- und Traditionsbezüge hinaus die hitp-Form יִרְיָבוּ (6) sowie die Lexeme שָׁ (12), לָבַד (12) und בָּצַר (13), vgl. RENDSBURG, Evidence, 73-81.

⁴¹ Dass in die Asaph-Psalmen ein grosses Mass an Nordreich-Traditionen ("ephraimite Tradition") eingeflossen sind, hat namentlich NASUTI, Tradition History, herausgearbeitet. Dieser Befund wird von SEYBOLD (HAT I/15, 8f.; "Wir") und WEBER (Psalm 77, 277-284, auch 229-233) geteilt.

⁴² Klaus Seybold hat im Blick auf Ps 76 und 78 eine andere Lösung gewährt: Er nimmt eine exilische Datierung sowie eine ephraimitische Grundschrift und eine spätere jüdische Überarbeitung an (SEYBOLD, Psalm 76, 132f.; SEYBOLD, HAT I/15, 294-313). Ich meine dagegen mit meiner Interpretation von einem einheitlichen Textbestand ausgehen zu können und zugleich erklärt zu haben, wieso die Asaphpsalmen und die Asaphiten in der Exilsvorarbeit nach 587 v.Chr. eine so prominente Rolle spielen konnten: Ihre Psalmtexte hatten schon bei der Verarbeitung des Nordreichfalls 722 v.Chr. ihren Dienst erwiesen und konnten nun in analogen Geschehnissen wiederverwendet werden. Ich sehe also keine exilische Erstlektüre von Ps 76-78, aber sehr wohl eine exilische Re-Lektüre dieser Psalmen.

dacht, sondern auch an die Siege über die Philister (vgl. II Sam 5,17-25).⁴³ Und auch die Löwen-Metaphorik kann neben judäischen auch gesamtisraelitische Traditionen zum Klingen bringen (s.o.).⁴⁴ Die Aussagen von 3f(f). können also mit geschichtlichen Geschehnissen, die von der näheren Vergangenheit (701 v.Chr., Sanherib) über die Davidszeit bis hin zur Väterzeit reichen, in einen Zusammenhang gebracht werden.

Strophen II und III (Verse 5-7.8-10)

Mit Strophe II setzt ein hymnisches Gebet (Du-Anrede) ein. Der Strophenbeginn ist in wortspielartiger Analogie zum Beginn von Strophe I (עֲדָרָה/נִיִּץ: je Ptz nif, Alliteration und Assonanz) gestaltet. Der Rückbezug von 5 auf 2(f.) ist absichtsvoll: Ist dort der Ort der Bekanntheit Gottes ausgesagt, so hier die Art seiner Gegenwart. Beuken charakterisiert Strophe II als Theophanie vom Zion her (vgl. 3f.) und schreibt treffend: "While the first strophe proclaims God's lion-like dwelling in Salem and the effect of his residence there (3d person), the following strophes praise him (2d person) because he comes to lighth (v. 5: נִיִּץ) in an incomparably awe-inspiring way (v. 8: נִיִּץ ...)."⁴⁵ Scheint ansonsten der Lichtglanz Gottes theophan auf⁴⁶, so wird hier der Glanz angesichts des Ptz nif zur Seinsaussage, zur Gegenwart, zur Permanenz des Heils Gottes gegenüber Feindmächten und deren Kriegshandlungen (vgl. 4).⁴⁷ Das alliterativ an נִיִּץ anschließende נִיִּץ bezeichnet Gott als "gewaltig" (vgl. Jes 33,21; Ps 8,2.10; 93,4).⁴⁸ Die Schlusswendung הַרְרֵי־בְּרֵיִךְ "von den Beute-Bergen" nennt den Herkunftsort (הַרְרֵי) seiner theophanen Präsenz. Aufgrund ihrer Singularität forciert sie den Zuhörer zu einer verstärkten Interpretationsleistung. Es darf angenommen werden, dass bei dieser ungewöhnlichen Ausdrucksweise den mit israelitischer Tradition vertrauten Hörern - und solche sind bei diesem nationalen, legitimierenden Poem vorauszusetzen - eine doppelte, den beiden Teilen der Wendung entsprechende Assoziation aufflackert: Die Wurzel הַרְרֵי revitalisiert

⁴³ Vgl. dazu EISSFELDT, Psalm 76.

⁴⁴ Es lässt sich zudem überlegen, ob die Löwen-Metaphorik auch eine antiassyrische Spitze enthält (vgl. Nah 2,12-14) - dies falls die Nahum-Prophetie, die meist nach 663 v.Chr. (Fall Thebens) angesetzt wird, oder zumindest die in ihr verwendeten Löwen-Bilder für Assyrien und Ninive dem Psalmisten bereits vorliegen.

⁴⁵ BEUKEN, Presence, 143.

⁴⁶ So nicht selten auch in den Asaph-Psalmen (vgl. Ps 50,2; 77,19; 80,2.4.8.20, auch 78,14).

⁴⁷ Eine Emmendation von נִיִּץ zu נִיִּץ (8.13) ist - trotz der Seltenheit des nif-Stammes von נִיִּץ (noch II Sam 2,32; Hi 33,30) - nicht geraten. Vgl. dazu v.a. BEUKEN, Presence, 144f.

⁴⁸ Dass auf das Schilfmeerlied angespielt und dieses bei den Hörer als bekannt vorausgesetzt wird, geht aus 7 hervor. Möglicherweise können bereits bei der Gottesprädikation נִיִּץ die "gewaltigen Wasser", in denen JHWHs Feinde angesichts dessen "Gewaltigkeit" versinken (Ex 15,10 = Erstbeleg נִיִּץ), evoziert worden sein.

⁴⁹ Diese Lesung ist der komparativischen vorzuziehen.

die in 3(f.) angedeutete Löwen-Metapher (vgl. u.a. Nah 2,13f.; Ps 7,3; 17,12 u.a.). Auf dem skizzierten Verstehenshintergrund des Psalms einer Juda/Zion-Legitimierung für Bewohner des ehemaligen Nordreichs nach dessen Fall legt sich dabei ein (neuerlicher) Querbezug zu hoseanischen Aussagen nahe: In Hos 5,14 und 6,1⁵⁰ (vgl. auch den Asaph-Psalm-Beleg 50,22) wird JHWH als reissender (לָרֶץ) Löwe gegen Ephraim wie gegen Juda angesagt, der aber bei der Umkehr des Volkes nach dem Zerreißen auch wieder heilt. Ps 76 bezeugt nun JHWH als Löwe, der von Salem/Zion her seinem Volk nicht (mehr) Verderben, sondern Heil bringt und sich gegen die Feinde Israels wendet. Ein Bezug auf die Verderbens- und Verheissungsaussage in den genannten Hos-Belegen würde sich in den aufgewiesenen judäisch-ephraimitischen Doppelhorizont von Ps 76 fügen.⁵¹ Damit ist der "Beute"-Bezug erklärt; was aber sollen die "Berge"? Da legt sich dem Psalm-Hörer zunächst eine Rückkoppelung zum "(Berg) Zion" nahe (3, vgl. auch die Asaph-Ps 74,2; 78,68 u.ö.). Doch vom Theophanie-Kontext her und aufgrund des auffälligen reduplizierten Plurals (constructus) wird der Israelit aus den Joseph-Stämmen wohl auch auf die Spur des Mose-Segens (Dtn 33) gewiesen, der mit dem Verweis auf die (leuchtende!) Theophanie JHWHs von den Bergen her (Sinai, Seir, Paran) beginnt (Dtn 33,2) und den Segen an Joseph als von den "uralten Bergen" (הַרְרֵי־קְדִמֹתַי) ergehend ausspricht (Dtn 33,15, vgl. auch Gen 49,26 Ⓞ).⁵² In dem Sinn dürften die "Beute-Berge" mehrdeutig schillern und (ebenfalls) dem Ziel dienen, den Hörern aus den Joseph-Stämmen die allein verbliebene Möglichkeit des Heilsanschlusses an JHWH auf dem Zion plausibel zu machen (vgl. Asaph-Ps 78,67-72).

Vers 6 wird vermutlich als Trikolon (2+2+3?) zu lesen sein. Die Erhebung des Aussagesinnes ist nicht ganz einfach, doch - auf aufgrund des Kontextes - wird deutlich, dass die Aussagen als Folgen der Gottes-Theophanie (5) zu verstehen sind. 6f. hat man gleichsam als Explikation von 4 (auch qtl) zu lesen. Das Eingangsverb אֶשְׂדָּרוּ לְרִגְלֵי (hitp "geplündert, zur Beute werden") berührt sich formal (Kontiguierung) und semantisch mit הָרִגְלֵי⁵³ und führt zudem die in 3f. eingeführte Doppelheit von Löwen-Metaphorik und Kriegsaussage weiter. Betroffen von der

⁵⁰ EMMERSON, Hosea, 68-74, nimmt für die Passage(n) hoseanischen Ursprung an.

⁵¹ Auch im Hosea-Buch lässt sich eine Gleichzeitigkeit von nordisraelitischer Herkunft und jüdischer Perspektive (letztere wird z.T. als spätere Redaktion veranschlagt) des öfteren erkennen (vgl. dazu EMMERSON, Hosea). Möglicherweise war die hoseanische Überlieferung in doppelter Weise wesentlich für die asaphitischen Kreise: Einerseits genoss der Nordreich-Prophet und seine Botschaft (gerade nach dem Fall des Nordreichs) besondere Wertschätzung, und andererseits findet sich bei ihm selber (oder den Überlieferern und Fortschreibern hoseanischer Worte) bereits die judäische Perspektive und damit die Bewegung vom Norden in den Süden angelegt.

⁵² Wenn man, wie z.T. vorgeschlagen wird, zu עַד הַרְרֵי עֵד (vgl. Gen 49,26 Ⓞ) emmendiert, wird die Doppelsinnigkeit der Wendung auf die eine Seite hin vereindeutigt. Die Vieldeutigkeit als Eigenheit der Poesie ist damit allerdings beseitigt.

⁵³ Vgl. auch das Beieinander der beiden Wurzeln im Jakob-Segen an Benjamin (Gen 49,27). Über die enge Verbindung der Stammesgebiete von Benjamin und Ephraim-Manasse vgl. den asaphitischen Beleg Ps 80,3.

Plünderung (= Entwaffnung?) sind die אַבְיָרִי לֵב "Herzens-Tapferen". Die auch semantisch verwandten Begriffe אַבְיָרִי und אַבְיָרִי⁵⁴ in 5a und 6a (ähnliche Position) werden in einem Laut- und Sinnspiel aufeinander bezogen: Der Gewaltige (theophaner Kriegsmann) plündert bzw. überfällt Löwen-gleich⁵⁵ die ihm entgegen stehenden "Herzens-Gewaltigen" (tapfere Kriegersleute). Ein Gottes-Schrecken führt aufseiten der Feinde zu Erstarrung, Betäubung ("sie schlummerten ihren Schlaf", 6b)⁵⁶. Die Folge davon ist 6c: "Und keiner der Kriegersleute fand seine Hand", d.h. keiner wusste seine Hände (und damit die Waffen, vgl. 4) zu gebrauchen.⁵⁷ Liest man diese Passage im asaphitischen Kontext, so stellt sie gleichsam ein Gegenpol, eine Gottes-Antwort auf Schilderungen in Ps 74 dar, wo die Feinde Israels (und JHWHs) u.a. als Beute-machende Raubtiere gezeichnet werden (Ps 74,19ff., vgl. auch im Blick auf die betroffenen "Geringen" 10 mit Ps 74,21).⁵⁸

Zum Schluss von Strophe II wird in 7 der "Gott Jakobs" angerufen und damit nicht nur auf die Väter-, sondern auch auf alte, namentlich im Norden gepflegte Volk-Israel-Überlieferungen rekurriert (vgl. Ex 3,6.15; 4,5). Auch diese, im Psalter insgesamt nur 9mal belegte Gottesbezeichnung hat in der asaphitischen Tradition einen Schwerpunkt (Ps 75,10; 76,7; 81,2.5, zu "Jakob" vgl. ferner Ps 77,16; 78,5.21.71; 79,7).⁵⁹ Mit dem Stichwort des "Schlafens" bzw. "Betäubt-Seins" (נִרְדָּם nif) wird inhaltlich an 6(f.) angeknüpft. Der Vers enthält deutliche Anspielungen an das Auszugsgeschehen bzw. das Schilfmeer-Lied (vgl. Ex 15,1.4.19.21, auch 14,9). Es ist dies eine Bezugnahme, die in Ps 76 durch andere Indizien noch verstärkt wird⁶⁰, sich in den nord- bzw. gesamtisraelitischen Horizont fügt und auch in andern Asaph-Psalmen⁶¹ prominent ist.

Strophe III setzt in deutlicher Analogie zu den Stropheneröffnungen von I und II mit dem den zweiten Psalmteil prägenden Stichwort אַבְיָרִי ein - eine Prädikation, die mit nordisraelitischen (Jakob-, Mose-)Traditionen und Orten (Bethel⁶²) assoziiert ist.⁶³ Die beiden nachfolgenden

⁵⁴ Vgl. auch dazu den Beleg im Jakob-Segen an Joseph (Gen 49,24) und die beiden asaphitischen Belege Ps 50,13; 78,25.

⁵⁵ אַבְיָרִי / אַבְיָרִי klingen lautlich an אַבְיָרִי / אַבְיָרִי an.

⁵⁶ Asaph-Ps 78,65f. ist quasi das "Gegenbild" dazu. Dort wird JHWH als zeitweilig "Schlafender" (Gottesabwesenheit) gezeichnet, der dann erwacht und in den Kampf eingreift.

⁵⁷ Die Wendung אֶת יָדוֹ מֵאֵרֶץ (vgl. u.a. Lev 12,8; I Sam 10,7; Jes 10,10.14; Ps 21,9) bedeutet "die Hand finden" im Sinn von: "das Vermögen haben", "in der Lage sein", "in Gewalt bekommen".

⁵⁸ Obwohl Ps 74 gemeinhin exilisch angesetzt wird, halte ich (auch) für Ps 74 eine Entstehung nicht lange nach 722 v.Chr. und eine exilische Relecture (mit 2c als Fortschreibung) für denkbar.

⁵⁹ Zum "Schelten" (אֶתְּךָ 7a) als theophanes Geschehen vgl. auch Ps 80,17, ferner Ps 18,16 = II Sam 22,16.

⁶⁰ Vgl. die Gottespräzisierung als אַבְיָרִי 8.13 und Ex 15,11 (vgl. auch zu אַבְיָרִי 5 und Ex 15,10).

⁶¹ Vgl. namentlich Ps 74,2.12; 77,11ff.; 78,13ff.52ff.; 81,6.11, dazu auch WEBER, Psalm 77, 207-212.280.

⁶² Eine Lokalisierung der hinter den Asaphpsalmen stehenden Kreise in Bethel erwägen - mit unterschiedlichen Zeitansetzungen - SEYBOLD, "Wir", 147, und GOULDER, Psalms of Asaph, 34-36. Eine ursprüngliche Behei-

Kola des trikolischen Verses 8 (3+2+2) explizieren mittels einer rhetorischen Frage die Irresistibilität Gottes bzw. seines theophanen Erscheinens zum Zornesgericht (vgl. Nah 1,6). Anstelle der Präposition לְפָנָיו ist wohl die Fügung לְפָנָיו (vgl. Ps 90,11) zu lesen.

9 wechselt vom kriegesischen Duktus zur Jurisdiktion: Das Erscheinen JHWHs geschieht (auch) zum Gericht bzw. zur Kundgabe des Rechtsspruches (דָּן). Wird sein kriegesisches Kommen vom Salem bzw. den "Raube-Bergen" her ausgesagt, so dasjenige zum Gericht "vom Himmel her" (vgl. Dtn 4,36; 32,36). Damit ist die politisch-nationale mit einer sozial-juristischen Dimension verknüpft - ein Typikum der mit den Asaph-Psalmen verbundenen Kreise.⁶⁴ Das in 9f.⁶⁵ geschilderte Auftreten JHWHs in einer Rechtssache nimmt denn auch einen prominenten Platz in den Asaph-Psalmen, die häufig auch prophetische Gottesrede⁶⁶ wiedergeben, ein. Enge Berührungen mit 9f. weisen Ps 50,4.6 auf, aber auch Ps 81,5(ff.), Ps 82 und der Nachbarpsalm (Ps 75,3f.8) sind diesbezüglich als Seitenreferenzen im Blick zu behalten.⁶⁷ Der in 9a geschilderten Kundgabe entspricht die in 9b geschilderte Reaktion. Die hier nicht näher spezifizierte "Erde" ist der Ort, der sich "fürchten" (die Leitwurzel פָּחַד erscheint das zweite Mal) und "stille sein" (שָׁמַט , Lautspiel mit dem nachfolgenden Lexem der Wurzel שָׁמַט 10a) muss.⁶⁸ Auch dazu findet sich im Sinne einer Wechselwirkung eine asaphitische Entsprechung, wenn in Ps 83,2 Gott aufgerufen wird, gerade nicht stille zu sein. 10 doppelt nach und konkretisiert. Das Aufstehen (קָמָה) Gottes (JHWHs) geschieht zur Verkündigung des Gerichtsurteils, des Rechtsentscheids (שֹׁפֵט), vgl. Ps 81,5). Er bedeutet die "Rettung" (שָׁמַט hif)⁶⁹ aller Gebeugten der Erde oder - vielleicht eher und anders als in 9 und 13 - des Landes (10b). Im Blick auf JHWHs Rettungshandeln ist (nochmals) auf Hos 1,7 (vgl. auch Hos 13,4.10) zu verweisen.⁷⁰ 10b scheint ein Anzeiger dafür zu sein, dass die Adressaten dieses Psalms von sozialer Unterdrückung und juristischen wie ökonomischen Missständen (verstärkt durch die desolante Lage nach dem Untergang des Nordreichs?) betroffen waren.

matung asaphitischer Kreise in Bethel würde mit dem nordisraelitischen Kolorit, der grossen Traditionskenntnis und den "(Gott) Jakob(s)"-Bezügen konform gehen. Zur Ortslage vgl. KELSO, Bethel.

⁶³ Vgl. Gen 28,17; Ex 15,11; 34,10; Dtn 7,21; 10,17; 28,58, ferner Qorach-Ps 47,3.

⁶⁴ Vgl. WEBER, Psalm 77, 277-284.

⁶⁵ Die Verklammerung der beiden Verse kommt auch durch die Inclusio $\text{פָּחַד} / \text{פָּחַד}$ zum Ausdruck.

⁶⁶ Vgl. HOSSFELD, Prophetische, 227-230.238-243.

⁶⁷ Für die asaphitischen Kreise dürfte dabei das Mose-Lied Dtn 32,1-43 als poetisches "Vorbild" im Hintergrund gestanden haben.

⁶⁸ Die Verbindung des Verbes פָּחַד mit פָּחַד als Subjekt ist eine stehende Wendung: "Das Land hatte Ruhe (vom Krieg)" (vgl. Jos 11,23; 14,15; Jdc 3,11.30 u.ö.).

⁶⁹ Zum Motiv der "Rettung" in den Asaph-Psalmen vgl. auch Ps 50,23; 79,9; 80,4.8.20 (Kehrvers).

⁷⁰ Erwähnenswert sind aber auch Jes 11,4 und Am 2,7; 8,4 (vgl. auch Ps 10,12.17).

Strophe IV (Verse 11-13)

Vers 11 ist Janus-köpfig in dem Sinn, dass er den Gerichtshymnus von Strophe II und III abschliesst ("Du"-Aussage) und zugleich die Schluss-Strophe (IV) mit dem Aufruf zur Dank-Erstattung einleitet (yqtl- und Impt-Formen). Der Vers ist nicht leicht verständlich und hat verschiedentlich zu Textrekonstruktionen Anlass gegeben.⁷¹ Doch diese vermögen m.E. auch nicht zu überzeugen⁷², so dass ich bis auf Weiteres bei der masoretischen Textüberlieferung bleibe und diese - so gut es geht - zu entschlüsseln versuche. Das bereits in 8c angeklungene Zorn-Motiv wird in einer Art bilanzierender Schluss-Aussage zur Theophanie (vgl. das emphatische ׀) aufgenommen und auf die anstürmenden Feindmächte gewendet. Die um den "Du"-Hymnus gelegten Rahmenstrophen (I, IV) sind aufeinander bezogen (spiegelsymmetrische Gesamtanlage), so dass man 11 auf dem Hintergrund von 2f. zu interpretieren hat: Der Ansturm richtet sich gegen Salem/Zion als Ort der Gottespräsenz. "Der Menschen (Zornes-)Glut" wird man als Ausdruck Israel- und JHWH-feindlicher Militanz verstehen müssen. Dabei werden selbst kriegerische und feindliche Absichten unter Gottes Wirken in ihr Gegenteil verkehrt. Die "Zornesgluten" müssen Gott Dank abstaten; sie werden gleichsam zur Toda-Darbringung auf dem Zion und damit befriedet. 11a knüpft mit dieser Aussage an die in 4 ausgedrückte Kriegsbeendigung an und führt sie fort. Auch 11b fügt sich in diesen Aussagezusammenhang insofern ein, als dass Gott den "Rest der Zornesaufwallungen" sich (wie ein Schwert) umgürtet (vgl. Ps 45,4), d.h. ihrer Feindlichkeit entkleidet und sich zu eigen macht.

Vers 12 ist besonders aufschlussreich, da darin das einzige Mal die Adressaten der Dank- und Gelübde-Darbringung und damit auch des Psalms genannt werden: "alle rings um ihn her" (׀ִלְכָל־סְבִיבָיו 12b)⁷³. Damit ist die um JHWH und Jeru-salem/Zion gelagerte⁷⁴ und auf ihn ausgerichtete Einwohner- bzw. Nachbarschaft gemeint.⁷⁵ Örtliche Angabe und theologische Ausrichtung laufen in dieser Bezeichnung zusammen und bestätigen den eingebrachten Vorschlag zum Verständnis von Ps 76. Zu den Empfängern des Psalms als solche, die um JHWH her sind, können durchaus auch Adressaten im ephraimitischen Nachbargebiet gehören. Die Aussage impliziert auch einen Imperativ: Selbst Kreise aus dem ehemaligen Nordreich dürfen sich in dieser Formulierung eingeschlossen wissen; ja, sie sollen sich als solche "um JHWH

⁷¹ Vgl. zuletzt SEYBOLD, Psalm 76, 138-140 (mit Diskussion früherer Emmendationen).

⁷² So sollte man z.B. die Form von ׀ִיִּף hif aufgrund des evidenten Zusammenhangs der Dank- und Gelübde-Erstattung (12f.) nicht verändern.

⁷³ Bezugswort des Suffixes ist אֱלֹהֵינוּ יְהוָה (12a). Es ist dies der einzige Beleg des Tetragrammatons in diesem elohistischen oder elohistisch redigierten Psalm.

⁷⁴ Auch hier ist die Beachtung der spiegelsymmetrischen Anlage des Psalms in der Hinsicht wesentlich, dass 2-4 (I) und 11-13 (IV) als sich wechselseitig auslegend aufzufassen sind.

⁷⁵ Vgl. Jer 32,44; 33,13; 48,17.39; Ps 44,14; 89,8; Thr 1,7.

her" verstehen und sich auf den Ort seiner (allein verbliebenen) Gottesgegenwart in Salem, auf den Zion, ausrichten.⁷⁶ Diese Ausrichtung wird durch die imperativisch-jussivischen Aufforderungen von 12 konkretisiert: Die Adressaten werden eingeladen, diese neue Ausrichtung auf den auf dem Zion wohnenden JHWH durch die Weihung und Einlösung eines Gelübdes zu vollziehen (12a, vgl. Hos 14,3, ferner Dtn 23,22). Nachdem bereits die Feindmächte unfreiwillig Gott auf Zion Dank abgestattet haben (11a, Bezug auf 701 v.Chr.?), soll dies die JHWH-zugewandte Umwohnerschaft freudig und freiwillig tun. Im Blick auf 12a ist eine auffallende Nähe zum asaphitischen Seitenbeleg Ps 50,14 zu konstatieren. Es kann gut sein, dass gerade bei ephraimitischen (und benjaminitischen?), mit Jakob und dem Kultort Bethel verbundenen Kreisen⁷⁷, wie wir sie bei den Asaphiten vermuten, die Gelübde-Abstattung von besonderer Bedeutung war (vgl. das Erst-Gelübde Jakobs in Bethel Gen 28,30; 31,13) und sie deshalb daraufhin angesprochen werden - allerdings mit der Neu-Ausrichtung auf den Zion, wo das nun allein gültige "Haus Gottes" (= "Beth-El") aufzusuchen ist. 12b wiederholt den Aufruf, JHWH "Huldigungsgaben" (חֲבִיבִים)⁷⁸ darzubringen. Man ist geneigt, an eine Art freiwilligen Tribut zu denken. Zu überlegen ist, ob sich dahinter ein antiassyrischer Impetus versteckt (Tribut soll nach Jerusalem, nicht nach Assur/Ninive geleistet werden - für den Tempelunterhalt?), der zugleich als JHWH-Vertrauen (Vertrauen auf den Schutz durch den auf dem Zion präsenten JHWH) auszulegen ist. Der Tribut-Empfänger, JHWH, wird hier auffälligerweise als אֱלֹהֵינוּ angesprochen (vgl. Jes 8,12f.). Damit wird textintern eine Brücke zu den andern אֱלֹהֵינוּ-Aussagen (8.9.13) und textextern (neuerlich) eine solche zu mit Jakob-Bethel (Gen 28,17) und Mose-Exodus (u.a. Ex 15,11; 34,10; Dtn 4,34; 7,21; 26,8) verbundenen Traditionen geschlagen. Doch ähnlich wie bei "Salem" (3) scheint auch hier - gerade für mit dem Nordreich-Dialekt vertraute Ohren - eine alte, ebenfalls mit der Abraham-Überlieferung verbundene Ortslage durch: בְּמֹרְיָה (vgl. Gen 22,2 [אֵל בְּמֹרְיָה]; II Chr 3,1).⁷⁹ Darf man den versteckten Hinweis so ausdeuten: Wo einst schon unser Vater Abraham auf dem "Moriya" eine Opfergabe darbrachte, daselbst (und nicht mehr in Bethel oder anderswo) sollen auch wir dem "Ehrfurcht-Gebietenden" unsere Opfergaben darbringen?

Vers 13 öffnet den Horizont nochmals auf grössere Dimensionen hin und knüpft an vorausgegangene Aussagen (4ff.) an. Dem "Retten der Niedergedrückten des Landes/der Erde" entspricht auf der andern Seite JHWHs "Demütigen" (בְּצַר II) der Mächtigen: Fürsten und Könige der Erde. Der Schlussvers zeigt nochmals JHWH als denjenigen, dem allein Ehrfurcht gehört (אֱלֹהֵינוּ 13a), der die Geschichte und die Geschicke seines Volkes in der Hand behält, gera-

⁷⁶ Vgl. Ps 78,60.67-72, dazu WEBER, Psalm 78.

⁷⁷ Aus II Reg 17,28 geht hervor, dass auch nach dem Fall Samarias Bethel als Ausgangsort der JHWH-Verehrung diente.

⁷⁸ Ausser hier nur noch Jes 18,7; Ps 68,30.

⁷⁹ So auch SEYBOLD, Psalm 76, 134f.

de auch in Zeiten anhaltender politischer und sozialer Bedrängnis (durch die Assyrer). Damit ist gleichsam vom Anfang zum Ende ein korrespondierender Rahmen gelegt: "Bekannt in Juda ist Gott (JHWH)" 2a - "ein Ehrfurcht Gebietender gegenüber den Königen der Erde ist er" 13b.

Beide Teile des Namens Jeru-Salem werden also in Ps 76 Wortspiel-artig entfaltet: Jeru-SALEM ist der Ort des Friedens (יְרוּשָׁלַיִם, vgl. 4) sowie der Gelübde-Einlösung (יְרוּשָׁלַיִם 12), und JERU-Salem ist zugleich der Ort der Präsenz Gottes als des Ehrfrucht-Gebietenden (vgl. die יְרוּשָׁלַיִם-Ableitungen 8f.12f.).⁸⁰

Psalm 76 im Kompositionsgefüge (Ps 74 -) Ps 75 - Ps 76 - Ps 77 (- Ps 78)

Dass Ps 78 mit seiner Nord-Süd-Orientierung (Joseph/Ephraim => Juda, Jerusalem/Zion)⁸¹ das "Leitfossil" zum Verständnis von Ps 76 und der asaphitischen Psalmengruppe insgesamt abgibt, wurde bereits gesagt.⁸² In diesem Zusammenhang soll es über Gemeinsamkeiten der Asaph-Psalmen hinaus um deren (kompositionelle) kanonisch gewordene Anordnung und Abfolge gehen. Im Speziellen interessiert hier die Frage, welche zusätzlichen Sinnpotenzen sich bei Ps 76 einstellen, wenn er im Rahmen einer *lectio continua* von Ps 75 (und 74) her auf Ps 77 (und 78) hin gehört bzw. gelesen wird.⁸³ Die Kompositionsstufe der vorliegenden Anordnung der Asaph-Psalmen 73-83 dürfte in der Zeit des Exils erreicht sein. In dieser Zeit ist von einer Zusammenschau der Geschehnisse von 722 v.Chr. und 587 v.Chr. auszugehen, von einer entsprechenden Neu-Lesung und m.E. auch von einer exilischen Anordnung im Sinne einer - nach der Benennung von Millard - "prophetischen Klageliturgie" (Ps 73-83).

Ps 74, ein aufgrund der Geschehnisse von 587 v.Chr. aktualisierter Volksklage-Psalm, artikuliert in Klage und Bitte die unmittelbare Betroffenheit, ruft alte Gründungsgeschichten in Erinnerung und benennt auch die theologische Dimension der Krise. JHWH wird in intensiven und wiederkehrenden Bitten zum "Gedenken" und Eingreifen aufgefordert (2f.18ff.). Es wird an ihn appelliert, dass er "aufstehen" und den Rechtsstreit (צָרָה) führen soll (22). Ps 75 gibt darauf eine (erste) "Antwort": Die Bitte macht dem Dank Platz, und der ferne Gott wird als der in der Verkündigung früherer Heilstaten nahe Gekommene bezeugt (2). Ebenso ist der Appell an JHWH, rechtlich einzugreifen, mittels einer Gottesrede eingelöst, in der er verspricht, zur fest-

⁸⁰ Vgl. BEUKEN, *Presence*, 149f.

⁸¹ Vgl. WEBER, *Psalm 78*.

⁸² Vgl. fürs erste WEBER, *Psalm 77*, 290-296; ich hoffe den Sachverhalt einmal noch in einer eigenen Studie darstellen zu können.

⁸³ Vgl. dazu programmatisch ZENGER, *Psalmenauslegung*; LOHFINK, *Psalmengebet*; zum konkreten Platz von Ps 76 in der Asaph-Psalmengruppe MILLARD, *Komposition*, 89-103; SCHELLING, *Asafpsalmen*, 238f.; WEBER, *Psalm 77*, 285f.290-296.

gesetzten Zeit richtend (עשׂו) aufzutreten (3-6). Der Psalmist sieht, die Gottesrede ausdeutend, Gott als Richter mit dem Taumelbecher in der Hand, dem niemand sich entziehen kann (7-9.11). Darum kann der Psalmist verkündigend und singend dem "Gott Jakobs" das Lob darbringen (10).

Ps 76 knüpft an Ps 75 insofern an, als dass der Ort des Verkündigens und Besingens Gottes genannt wird, wobei zugleich auch die Namens-theologische Komponente vom Anfang von Ps 75 wiederum an den Anfang gesetzt (עשׂו Ps 75,2; 76,2) erscheint (2f.). Fortgeführt wird auch das Richter-Motiv im Bezug auf JHWH, allerdings wird das in Ps 75 Angekündigte in Ps 76 nun als eingetroffenes (kriegerisches) Geschehen hymnisch bezeugt (4ff.). Wird Gott in Ps 74 aufgefordert, sich zum Gericht zu erheben (עלה) und sich für die Unterdrückten einzusetzen (21f.), so erscheint er in Ps 75 als derjenige, der die Zeit seines Richtens festsetzt und die Widersacher in die Schranken weist (3ff.), und in Ps 76 als der, der sich erhoben (עלה) und die Niedergedrückten errettet hat (10f.). Es spannt sich im Blick auf die Gerichtsthematik also ein Bogen von der Gerichtsbitte (Ps 74) über die Gerichtsansage (Ps 75) zum Gerichtseingreifen (Ps 76). Dabei wird in den Nachbarspsalmen 75 und 76 beidemale die Erde (ארץ Ps 75,4; 76,9, vgl. 10.13) als die vom theophanen Geschehen Betroffene genannt. Und es ist auch in beiden Psalmen der "Gott Jakobs" (Ps 75,10; 76,9) der als der Handelnde besungen bzw. bezeugt wird. Mit der Dankabstattung gegenüber JHWH (תודה Ps 75,2; 76,11) ist gleichsam eine Klammer um die beiden Psalmen gelegt: Einmal ist es die Gott-treue "Wir"-Gruppe, die den Lobpreis darbringt (Ps 75,2), das andere Mal muss sogar der Feindeszorn zum Lobe Gottes gereichen (Ps 76,11). Die zu ihm Gehörenden aber sollen über den Dank hinaus Gelübde und Geschenke an den Ort der Gottesverehrung bringen (Ps 76,12). Es zeigen sich also im Rahmen einer Fortlesung von Ps 75 (und 74) auf Ps 76 hin deutliche Verklammerungen, die namentlich am Gerichts-Motiv (und der Dankabstattung) haften. Dabei konnte Ps 76 aufgrund der Geschehnisse von 587 v.Chr. mit neuen Akzenten angereichert interpretiert werden: Die Aussage von 3 ist dann zwar als *vergangen* aufzufassen; doch an dieser rühmlichen Vergangenheit kann sich neue Zukunftshoffnung ankrystallisieren. In dem Sinn können die Schilderungen von 4ff. unter der Hand als Hoffnung und Bitte zur Neurealisierung "gelesen" werden. Auf exilischem Zeithintergrund kann Ps 76 ferner als Hinweis gedeutet werden, dass auch ein zerstörtes Zionsheiligtum gleichwohl Ort seiner Gottesgegenwart bleiben kann und soll (vgl. Jer 41,4f.).

Ergibt sich ein verbindendes Band zwischen Ps 75 und 76, so ist in der Fortlesung von Ps 76 auf Ps 77 (und 78) hin eine stärkere Zäsur zu konstatieren, obgleich die drei Psalmen die gleiche Überschrift מְזוֹרָר (Ps 75,1; 76,1; 77,1) tragen und auch sonst Gemeinsamkeiten zwischen Ps 76 und 77 vorliegen.⁸⁴ Ps 77 kehrt in variierender Weise und (unter Hinzunahme von

⁸⁴ An Ähnlichkeiten hinsichtlich Vokabular und Motivik ist zu nennen: Die Theophanie vom Himmel her mit

Ps 75f.) mit einer stärkeren Hoffnungs-Perspektive zum Klageelement von Ps 74 zurück. Auf den offenen Schluss von Ps 77 hin "antwortet" Ps 78 mit einer theologischen Erklärung, die das Gottesgericht über Joseph-Ephraim verständlich macht.⁸⁵ Ps 79 ergänzt aus exilischer Sicht und weist darauf hin, dass vom gleichen Schicksal nun auch Jerusalem und der Zion betroffen sind (vgl. auch Ps 89).

Fazit

Die Studie hat den Versuch unternommen, den nicht leicht zu verstehenden Ps 76 aufgrund seiner Zugehörigkeit zum Kreis der Asaph-Psalmen und den damit verbundenen Traditionen, Überlieferungsträgern und geschichtstheologischen Anliegen neu zu "lesen" und zu interpretieren. Sie geht von der Annahme aus, dass die Psalm-Präskribierung $\text{פְּסַלְמֵי אֶשָׁפֵת}$ nicht auf Zufälligkeiten beruht, sondern sachgerechter Ausdruck einer Reihe von Gemeinsamkeiten dieser Psalmengruppe darstellt. Aufgrund einer Verbindung von textinterner und textexterner Indizien hat sich mir nahegelegt, dass der für Ps 78, dem asaphitischen "Kernpsalm", erarbeitete geschichtliche und theologische Hintergrund auch für das Verständnis von Ps 76 in Anschlag zu bringen ist. Demnach ist Ps 76 ein an Bewohner des ehemaligen Nordreichs (seien diese noch dort wohnend oder nach Juda-Jerusalem geflüchtet) gerichtetes Poem mit dem Anliegen, diesen "Landsleuten" Salem/Zion als den allein verbliebenen Ort wahrer JHWH-Präsenz zu vergewissern. Einen derartigen Hintergrund in "assyrischer Zeit" legt auch die LXX mit ihrer Überschriftsangabe sowie die sprachliche Gestalt des Psalms (Nordreich-Dialekt) nahe. Er wird möglich, wenn man אֶשָׁפֵת (3) in ingressivem Sinn auffasst. Diese Einschätzung von Ps 76, verbunden mit dem nordisraelitischen Kolorit wie auch der zeitlichen Ansetzung nach 701 v.Chr. (noch in der Königsherrschaft Hiskias?) wurde durch Hinweise auf Affinitäten mit und Anspielungen auf Texte(n) wie Gen 49; Ex 15; Dtn 32 und v.a. Hos zu vertiefen versucht.⁸⁶

der Erde als betroffenem Element (Ps 76,9; 77,18f.), die Unvergleichlichkeit Gottes (mit יְהוָה -Frage Ps 76,8; 77,14) und die Präzisierung Gottes als אֱלֹהֵינוּ (Ps 76,2; 77,14).

⁸⁵ Vgl. WEBER, Psalm 77, 288-290.

⁸⁶ Mit dieser Interpretation sind eine Reihe von Annahmen verbunden, von denen ich mir bewusst bin, dass sie nicht alle Exegeten in gleicher Weise zu teilen bereit sind. Über die bereits angesprochenen asaphitischen Gemeinsamkeiten, der Datierung von Ps 78 und der Analogie von Ps 76 und 78 hinaus sind dies namentlich die Einschätzung geschichtlicher Vorgänge in dieser Zeit (z.B. das Mass der Reform unter Hiskia) und die Datierung der von mir angeführten Bezugstexte (für eine die Reform Hiskias tendenziell eher gering ansetzende Position vgl. SCHOORS, Königreiche, 96f.100f. Meine eigene Einschätzung [WEBER, Psalm 77, 253-256] liegt näher bei denjenigen von ODED, Judah, 441-451; ROSENBAUM, Reform). Andere Einschätzungen sind möglich, ich meine aber, dass meine Annahmen denkbar und begründet sind. Es ergibt sich angesichts der Forschungslage mit dem Trend zur Annahme von exilisch-nachexilischen Datierungen und Fortschreibungen zunehmend das Problem,

An Ps 76 ist einmal mehr die Geschmeidigkeit psalmpoetischer Texte mit ihrem Mehrdeutigkeitspotential auf multiple Einordnung bzw. Kontextuierung hin deutlich geworden.⁸⁷ Mehrdeutige Leseoptionen werden durch Verkontextung vereindeutigt. Methodisch ist - mehr als dies allgemein geschieht - "Relecture" vermehrt beim Wortlaut (= Neu-Lesung im Sinne von Neu-Interpretation) zu nehmen und nicht vorschnell mit Textfortschreibung gleichzusetzen. Es hat sich an diesem Psalm gezeigt, dass auch eine Relecture ohne Textfortschreibung sehr wohl möglich ist. So erweist sich Ps 76 als flexibel genug, nicht nur auf dem Hintergrund von 722 und 701 v.Chr., sondern - mit konstativer Lesart von ^{וְיָ} (3) - später auch auf demjenigen von 587 v.Chr. interpretiert werden zu können. Gerade dieser Umstand dürfte die Bedeutung von Ps 76 und anderer Asaph-Psalmen und der damit verbundenen Asaphiten in exilischer und frühnachexilischer Zeit ausgemacht haben.

Literatur

- BARTELMUS R., *HYH*. Bedeutung und Funktion eines hebräischen "Allerweltswortes" - zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems (ATSAT 17), St. Ottilien 1982
- BUSS M.J., The Psalms of Asaph and Korah, JBL 82 (1963) 382-392
- DAVIES G.I., Hosea (NCBC), Grand Rapids 1992
- EISSFELDT O., Psalm 76, ThLZ 82 (1957) 801-808, abgedruckt in: Ders., Kleine Schriften Bd. III, Tübingen 1966, 448-457
- EMMERSON G.L., Hosea: An Israelite Prophet in Judean Perspective (JSOT.S 28), Sheffield 1984
- GOULDER M.D., The Psalms of Asaph and the Pentateuch. Studies in the Psalter, III (JSOT.S 233), Sheffield 1996
- GUNKEL H./BEGRICH J., Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels (HK.Ergänzungsband zur II. Abteilung), Göttingen 1933
- HOSSFELD F.-L., Das Prophetische in den Psalmen. Zur Gottesrede der Asafpsalmen im Vergleich mit der des ersten und zweiten Davidpsalters, in: F.Diedrich/B.Willmes (Hrsg.), Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7). Studien zur Botschaft der Propheten. FS L. Ruppert (fzb 88), Würzburg 1998, 223-243
- ILLMAN K.-J., Thema und Tradition in den Asaf-Psalmen (Publications of the Research Institute of the Åbo Akademi Foundation 13), Åbo 1976

dass frühere Zeiten uns textlich immer mehr "entschwinden" bzw. die biblischen Aussagen "fiktionalisiert" werden (andere würden sagen: sich als fiktional erweisen).

⁸⁷ Vgl. WEBER, Psalm 77, 29-32.311-313.

- JÜNGLING H.-W., Der Tod der Götter. Eine Untersuchung zu Psalm 82 (SBS 38), Stuttgart 1969
- KELSO J.L., Art. "Bethel", in: E.Stern (Ed.), The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land. Volume 1, Jerusalem/New York 1993, 192-194
- LOHFINK N., Psalmengebet und Psalterredaktion, ALW 34 (1992) 1-22
- LURIA B.Z., Ephraimite Psalms, BeM 73 (1978) 151-161 (hebr.)
- MILLARD M., Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz (FAT 9), Tübingen 1994
- NASUTI H.P., Tradition History and the Psalms of Asaph (SBL.DS 88), Atlanta 1988
- ODED B., Juda and the Exil, in: J.H.Hayes/J.M.Miller (Ed.), Israelite and Judaeon History, London/Philadelphia 1990³ (1977)
- PRITCHARD J.B., The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament, Princeton 1969² (1954)
- RENDSBURG G.A., Linguistic Evidence for the Northern Origins of Selected Psalms (SBL.MS 43), Atlanta 1990
- ROSENBAUM J., Hezekiah's Reform and the Deuteronomistic Tradition, HTR 72 (1979) 23-43
- SCHELLING P., De Asafpsalmen hun samenhang en achtergrond (DNL.T), Kampen 1985
- SCHMIDT W.H., Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn 1996⁸ (1968)
- SCHOORS A., Die Königreiche Israel und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. Die assyrische Krise (Biblische Enzyklopädie 5), Stuttgart 1998
- SEYBOLD K., Die Psalmen. Eine Einführung (UB 382), Stuttgart 1991² (1986)
- SEYBOLD K., Das "Wir" in den Asaph-Psalmen. Spezifische Probleme einer Palmgruppe, in: K.Seybold/E.Zenger (Hrsg.), Neue Wege der Psalmenforschung. FS W.Beyerlin (Herders Biblische Studien 1), Freiburg i.Br. 1995² (1994), 143-155; neu abgedruckt in: K.Seybold, Studien zur Psalmenauslegung, Stuttgart 1998, 231-243
- SEYBOLD K., Die Psalmen (HAT I/15), Tübingen 1996
- SEYBOLD K., Psalm 76, in: Ders., Studien zur Psalmenauslegung, Stuttgart 1998, 130-146
- WALTKE B.K., Superscripts, Postscripts, or Both, JBL 110 (1991) 583-596
- WEBER B., Psalm 77 und sein Umfeld. Eine poetologische Studie (BBB 103), Weinheim 1995
- WEBER B., Psalm 78: Geschichte mit Geschichte deuten (1998 eingereicht zur Publikation in der ThZ)
- ZENGER E., Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung?, in: F.V.Reiterer (Hrsg.), Ein Gott - eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. FS N.Füglister, Würzburg 1991, 397-413

