

Zum emphatischen Gebrauch der Partikel אַל im Biblischen Hebräisch

(Notizen zu 2.Kön. 6,27; dem אַל־תִּשָּׁחֲתָהּ von Ps. 57,1 etc.; Ps. 59,12; Spr. 27,10; Hld. 1,6; Jer. 5,10 und Jer. 18,18)

Meik Gerhards – Marburg

Herrn Pfr. i.R. Heinrich Bette
zum siebenzigsten Geburtstag
mit Dank für seine stetige Hilfsbereitschaft

I)

Die Partikel אַל wird im Biblischen Hebräisch in der weitaus überwiegenden Zahl ihrer Belege als Partikel der abwehrenden Verneinung verwendet. Als solche dient sie in erster Linie der Verneinung auffordernder Verbformen, also des Iussivs - wodurch der Vetitiv¹ entsteht - oder des Kohortativs². Sie verneint aber auch nominale Wunschsätze³ oder steht als abwehrend-verneinende Partikel in der Wiedergabe wörtlicher Rede, wo sie unmittelbar zuvor erwähnte Sachverhalte⁴ bzw. an den Sprecher ergangene Aufforderungen⁵ ablehnt. In beiden Fällen folgt der durch אַל ausgedrückten Ablehnung in der Regel eine begründende Fortführung, die wiederum in sehr vielen Fällen aus einer erneut mit אַל verneinten Verbform besteht.⁶

Weiterhin kann אַל aber offenbar auch zum Ausdruck konstatierender Verneinung verwendet werden, ohne daß klar wäre, worin es sich dabei von der Partikel לֹא unterscheidet.⁷ Darüber hinaus existieren -

¹ Der Begriff des Vetitivs ist v.Sodens „Grundriß der akkadischen Grammatik“ entlehnt. v.Sodens unterscheidet für das Akkadische den aus der Partikel *aile* mit Präteritum gebildeten „Vetitiv“ (*e taqbi* - „sag doch nicht“) (§ 81 i), vom „Prohibitiv“, der aus *la* mit Präsens gebildet wird (*la tanaddin* - „gib nicht!“) (§ 81 h). Der Vetitiv dient dem Ausdruck des negativen Wunsches „oft sehr dringender Art, der Höher- oder Gleichgestellten gegenüber geäußert wird“, während der Prohibitiv „die Form des entschiedenen Verbots“ ist.

Im Hebräischen entsprechen dem der Vetitiv, der aus der Partikel אַל mit Kurzform der Präformativkonjugation besteht (אל־תִּחַדּוּ; אל־תִּחַדּוּ), und der Prohibitiv, der aus לֹא mit Langform der Präformativkonjugation gebildet wird (לֹא־תִחַדּוּ; לֹא־תִחַדּוּ). Bei diesen Formen steht die Kurzform der Präformativkonjugation als Iussiv zum Ausdruck eines verneinten Wunsches, die Langform als Imperfekt zum „Ausdruck der bestimmten Erwartung, daß etwas nicht geschehen werde“ (G/K § 107 o). Daraus ergibt sich, daß der Prohibitiv ein stärkeres Verbot ausdrückt als der Vetitiv (vgl. ebd.).

² Vgl. etwa Gen. 21,16; Ps. 25,2.

³ Vgl. 2.Sam. 1,21a; Jes. 62,6b.

⁴ Vgl. 1.Sam. 2,24 (Eli möchte dem zuvor erwähnten üblen Handeln seiner Söhne wehren); 2.Kön. 4,16 (die Schunemiterin lehnt die ihr von Elisa zugesagte Sohnesverheißung ab); Rt. 1,13 (Noomi lehnt das zuvor von ihr selbst entworfene Szenario, wonach ihre beiden Schwiegertöchter ledig bleiben, ab).

⁵ Vgl. Gen. 19,18; 33,10; Ri. 19,23; 2.Sam. 13,12.25; 2.Kön. 3,13b.

⁶ Vgl. etwa die Antwort der Schunemiterin an Elisa aus 2.Kön.4,16: „אַל־אֶרְדֵּי אִישׁ הַהֲלֹמִים אֶל־תִּכְבֹּב בְּשִׁשְׁחָתְךָ“.

⁷ Vgl. etwa Ps. 50,3: „יְבִיא אֱלֹהֵינוּ וְאֶל־יְהוָה שׁ“ - „unser Gott kommt und schweigt nicht“; oder auch Ps. 121,3: „אַל־יִפְּסוּ רַגְלֶיךָ אֶל־יָגוֹם שְׁמֵרָה“ - „er läßt deine Füße nicht wanken, der dich bewacht, schlummert nicht“.

literarisch eher späte - Belege dafür, daß die beiden Verneinungspartikeln im selben Zusammenhang ohne Bedeutungsunterschied benutzt werden konnten.⁸

Neben den weit über fünfhundert alttestamentlichen Belegstellen, wo אַל eindeutig als Negation benutzt ist, stehen einige wenige, an denen die Partikel dem Sinne nach kaum als solche aufgefaßt werden kann. Es sind, soweit ich sehe, elf Belege, an denen ein verneinendes Verständnis der Partikel schwierig ist.

Im Jahre 1963 erschienen zwei Artikel über Beziehungen zwischen dem Ugaritischen und dem Biblischen Hebräisch: SVI RIN, Ugaritic-Old Testament Affinities, BZ N.F. 7 (1963), 22-33 und MITCHELL DAHOOD S.J., Hebrew-Ugaritic Lexicography I, Bib. 44 (1963), 289-303.

Beide verweisen darauf, daß der emphatische Gebrauch einer Partikel אַל, den das Ugaritische kennt, auch im Biblischen Hebräisch zu belegen sei. RIN nennt in diesem Zusammenhang 2.Kön. 6,27 und Hld. 1,6 als Belege⁹, DAHOOD 1.Sam. 27,10; Ps. 59,12 und Spr. 27,10¹⁰. Darüber hinaus wären noch zwei Stellen aus dem Jeremiabuch, Jer. 5,10 - worauf SOGGIN hingewiesen hat¹¹ - und Jer. 18,18, zu beachten sowie die Angabe אַל-תִּשְׁחַח in der Überschrift einiger Psalmen (Ps. 57,1; 58,1; 59,1; 75,1).

RIN nimmt offenbar für das Ugaritische eine eigenständige emphatische Partikel אַל an, die in Resten auch noch im Hebräischen vorhanden sei.¹²

Die emphatische Deutung einiger alttestamentlicher Belege von אַל ist weitgehend unbeachtet geblieben.¹³ Deshalb scheint es gerechtfertigt, die genannten Stellen noch einmal auf die Bedeutung der Partikel hin zu befragen, wobei der von DAHOOD genannte Beleg 1.Sam. 27,10 von vornherein auszuschneiden ist, da an dieser Stelle das אַל mit ziemlicher Sicherheit eine Verschreibung für אַל ist.¹⁴

Da die Fälle, bei denen אַל ein konstatierendes Nein ausdrückt, für uns nicht weiter relevant sind, wollen wir im Folgenden einen „emphatischen“ Gebrauch der Partikel vom „abwehrenden“ unterscheiden. Dabei macht sich diese Unterscheidung allein am Sinn der Aussage fest und will noch keine Entscheidung darüber sein, ob das emphatisch gebrauchte אַל in der Tat eine eigenständige Partikel ist, die lexikalisch als אַל II vom abwehrenden אַל I zu unterscheiden wäre, oder ob eine besondere Verwendungsweise der abwehrenden Partikel vorliegt. Diese Frage soll uns erst nach Durchsicht der Belege beschäftigen.

⁸ Vgl. Spr. 27,2: „וְיִהְיֶה לְךָ יוֹד וְלֹא פִיךָ נֹכְחִי וְאֵל-שִׁפְתֶיךָ, - „Es möge dich ein anderer preisen und nicht dein Mund, ein Fremder und nicht deine Lippen“. Dort stehen beide in abwehrendem Gebrauch.

Vgl. auch die beiden parallel gebauten Verse Hi. 5,21.22. Der Zusammenhang beschreibt, daß Gott letztlich auch den, den er züchtigt, in aller Gefahr bewahrt (5,19: „In sechs Nöten wird er dich retten, und in sieben wird dich nichts Böses antasten“). In 5,21b heißt es „וְלֹא-תִירָא מִשָּׂד פִּי יוֹא“, was nur heißen kann: „und du wirst dich nicht vor der Verwüstung fürchten, wenn sie kommt“. In 5,22b heißt es: „וְיִמְחֶה הָאָרֶץ אֶל-תִּירָא“, was nach dem Zusammenhang auch nur konstatierend gemeint sein kann: „und vor dem Getier der Erde wirst du dich nicht fürchten“. In den parallelen Versen werden אַל und לֹא also austauschbar, diesmal aber beide Male im konstatierenden Sinne, gebraucht.

⁹ Vgl. Rin, BZ N.F. 7 (1963), 30.

¹⁰ Vgl. Dahood, Bib. 44 (1963), 293f.

¹¹ Vgl. Soggin, Bib. 46 (1965), 56f.

¹² Vgl. Rin, BZ N.F. 7 (1963), 30; auf ihn bezogen Soggin, Bib.46 (1965), 57f.

¹³ KBL³, 47, s.v. אַל, nennt unter Nr.4 die Bedeutung „sicherlich“ mit Fragezeichen.

¹⁴ Dafür, daß אַל die ursprüngliche Lesart ist, sprechen drei Überlegungen: erstens ist bei dieser Lesart der Bezug zwischen der Frage aus v.10a und der Antwort aus v.10b enger; zweitens ist אַל in der Tat innerhalb der Masoretischen Texttradition als Minderheitslesart bezeugt und wird auch von der Peschitta vorausgesetzt, die „yḳ' hwytwm“ übersetzt; und drittens ist אַל als Schreibfehler gut erklärbar durch das Vorkommen von drei einsilbigen auf ל endenden Präpositionen im zweiten Halbvers von 1.Sam. 27,10.

II)

Sowohl RIN als auch DAHOOD gingen bei der Annahme eines emphatisch gebrauchten biblisch-hebräischen נָס vom Ugaritischen aus. Von daher soll zunächst der Befund in dieser Sprache betrachtet werden.

Der prominenteste Gebrauch der Partikel ^al im Ugaritischen ist der der „Verneinung der subjektiven Begehrung“¹⁵. Sie dient als solche der Negation von lussiv und Volitiv bzw. Kohortativ.¹⁶ Daneben steht der emphatische Gebrauch der Partikel, der seit langem erkannt und wohl unumstritten ist, wenn er auch seltener vorkommt als der abwehrende Gebrauch.

KTU 1.3 VI 12

Die Situation ist die, daß Qidš-und-Amrur (*qdš w^amrr*), der Diener und Fischer der Atirat, zu dem Handwerker Gott Košar-und-Chasis (*kt^r whss*) geschickt wird, weil dem Baal ein Palast gebaut werden soll. Er soll über Byblos und *q^l*, vielleicht Qe'ila in Palästina¹⁷, in Richtung Ägypten wandern.

In diesem Zusammenhang bekommt er folgende Anweisung:

*^adk. ^al.ttn
pnm.tk.hkpt
^al.klh.kptr
ks^a.tbt.h.hkpt
^ars.nhlt* (KTU 1.3 VI 12-16)

Dies ist wohl folgendermaßen zu übersetzen: „Dann wende doch das Gesicht nach dem Memphis (*hkpt*)¹⁸ Els (=dem göttlichen Memphis) in seiner Gesamtheit; *kptr* ist der Thron, auf dem er sitzt, Memphis das Land seines Erbteils“.

Der Text setzt offenbar Memphis mit *kptr* gleich. Wenn Memphis/*kptr* „Thron, auf dem er sitzt“ und „Land seines Erbteils“ genannt wird, ist für die Suffixe an *tbt* und *nhlt* kein anderer Bezug anzunehmen als der auf Košar-und-Chasis, der ab Z.18 namentlich genannt ist als der, zu dem der Bote laufen soll. Demnach ist der Handwerker Gott als in Memphis/*kptr* wohnend gedacht¹⁹, was wiederum bedeutet, daß

¹⁵ Aartun, Partikeln I, 21.

¹⁶ Beispiele a.a.O., 21f; Sivan, Grammar, 183f. Als „Volitiv“ („volitive“) bezeichnet Sivan die Langform der Präformativkonjugation auf -a (**yaqtula*). Sie dient vor allem zur Bezeichnung des Kohortativs, vgl. a.a.O., 104f.

¹⁷ Vgl. Gibson, Canaanite Myths, 54 mit Anm. 5.

¹⁸ Die Form *hqkpt*, wie sie in Z.13 steht, ist sicherlich fehlerhaft. Das *q* ist wie in KTU angezeigt redundant. Die korrekte Form findet sich in Z.15.

Memphis heißt in den Amarnabriefen *hi-ku-up-ta-ah* (EA 84,37; in EA 139,8 ist *hi-ku-ta-ah* wohl wie *gu-la* für Byblos/Gubla in derselben Zeile Schreibweise unter Einfluß der mündlichen Sprache). Das akkadische *hikuptah* und das ugaritische *hkpt* gehen auf die ägyptische Bezeichnung *hwt-k3-ptḥ* zurück. Ursprünglich nur der Name des Ptahtempels diente diese ab dem Neuen Reich zur Bezeichnung der ganzen Stadt, deren eigentlicher Name „*mn-nfr*“ lautete, vgl. C.M.Zivie, LÄ IV, Sp.25f.

¹⁹ „*kptr*“ klingt an die biblische Landesbezeichnung כְּרֶתֶר an, die von den meisten mit Kreta identifiziert wird (vgl. dazu KBL³, 471f. s.v. כְּרֶתֶר I; Görg, NBL II Sp. 544-546 s.v. „Kreta“). Sollte damit in der Tat Kreta gemeint sein, wäre der Wohnsitz des Handwerker Gottes nicht mit einem vorfindlichen Ort, etwa der ägyptischen Stadt Memphis, gleichzusetzen, sondern ein mythischer Ort, den die Göttergeschichte nach Memphis und Kreta gleichermaßen benannt hat, der allerdings der Route zufolge, die der Bote gehen soll, von Ugarit aus in Richtung Ägypten gedacht ist. Daß der Mythos den Handwerker Gott an einem Orte wohnen läßt, der nach Memphis benannt ist, ist freilich gut verständlich, handelt es sich doch dabei um die Stadt des Handwerker Gottes Ptah, nach dessen Tempel sie ab dem Neuen Reich genannt wurde, vgl. dazu Anm. 18. Daß

das ⁹¹ aus Z. 12 sinngemäß keine Verneinung des Iussivs ausdrücken kann, denn dann sollte der Bote sich ja gerade nicht zu dem Wohnort des Košar-und-Chasis wenden.

Wenn die Partikel dennoch eine sprachliche Funktion haben soll, kann sie wohl nur als Bekräftigung des Iussivs *tnn pnm* aufgefaßt werden, was in der oben gegebenen Übersetzung durch das „doch“ wiedergegeben werden soll.²⁰

Die Redewendung *tnn pnm* wird im Baal-Zyklus häufiger mit der Partikel ⁹¹ verbunden.²¹ An allen diesen Stellen ergibt die Auffassung als abwehrende Partikel keinen Sinn.

KTU 1.4 VII 45

Nachdem Baal seinen Palast auf dem Zaphon bezogen hat, macht ihm Mot die Herrschaft über Götter und Menschen streitig. Da plant Baal:

dll. ⁹¹l. ⁹¹k. lbn
⁹¹lm. mt. 'dd. lydd
⁹¹l. gzar. yqr. ⁹¹. mt
bnpšh. ystrn. ydd
bgngnh (KTU 1.4 VII, 45-49)

„Ich will doch einen Kundschafter²² senden dem Sohn der Götter, dem Mot, einen Kurier²² dem Liebbling Els, dem Helden. Mot möge rufen in seinen Rachen, der Liebbling möge mich verbergen in seinem Schlund“.

Das ⁹¹ als Verneinung des Kohortativs ⁹¹l⁹¹k aufzufassen und „ich will nicht senden“ zu übersetzen, ist kaum möglich²³. Es ist zwar nicht klar, was mit den Begriffen *dll* und *'dd* gemeint ist²⁴, die dasjenige bezeichnen, was Baal losschicken will; deutlich wird jedoch aus dem Folgenden, daß er Boten zu Mot schickt²⁵. Er sendet also in der Tat jemanden aus.²⁶

Auch hier ist das ⁹¹ wohl emphatisch zu verstehen, also als Verstärkung des Kohortativs ⁹¹l⁹¹k, der an dieser Stelle zudem einen schwierigen Entschluß Baals ausdrückt.²⁷

Ein emphatischer Gebrauch von ⁹¹ ist also im Ugaritischen zu belegen, auch wenn er seltener ist als der abwehrende und es unter Umständen schwer sein kann, zu entscheiden, welche Verwendung vorliegt²⁸.

Košar-und-Chasis an einem Ort wohnt, der zugleich nach Kreta benannt ist, mag damit zusammenhängen, daß in Ugarit auch die Kreter als besonders kunstfertig galten.

²⁰ Ebenso die Übersetzung von Dietrich/Loretz, TUAT III, 1150; vgl. auch die Übersetzungen von Gibson, Canaanite Myths, 55: „then of a truth do you set (your) face towards all broad Memphis“, und Wyatt, Religious Texts, 89: „then indeed set your face“ [Hervorhebung in beiden Zitaten von mir].

²¹ Vgl. KTU 1.4 VIII 1.10; 1.5 V 12; vor dem Beginn von 1.2 I 14 (⁹¹l *tnn 'm pšr m'd*) wird *pnm* weggebrochen sein.

²² So mit der Übersetzung von Dietrich/Loretz, TUAT III, 1170. Vgl. auch ebd. Anm. 131f.

²³ Zu anderen Auffassungen vgl. Aartun, Partikeln I, 22 mit Anm. 5.

²⁴ Anders als in der oben wiedergegebenen Übersetzung bedeutet nach Aistleitner, Wörterbuch *dll* „Huldigung“ (Nr. 744) und *'dd* „Gefolgschaft“ (Nr. 2004).

²⁵ Vgl. KTU 1.4 VIII, wo er ihnen Instruktionen für ihren Weg gibt. (Er schickt zwar zwei Boten, redet aber zu ihnen im Singular.)

²⁶ Der Sinn dieser Sendung besteht offenbar darin, Mot durch eine Einladung zu einem bereits stattgehabten Fest aus Anlaß von Baals Einzug in seinen neuen Palast zu brüskieren, um ihn herauszufordern, vgl. die Einladung Baals in KTU 1.4 VIII 32-46 und die Antwort Mots in KTU 1.5 I 12-27, v.a. 22-26. Von daher ist auch die merkwürdige Absichtserklärung, Mot möge in seinen Rachen rufen, zu verstehen.

²⁷ Vgl die Übersetzung von Dietrich/Loretz in: TUAT III, 1170: „Ich muß einen Kundschafter senden zum göttlichen Mot...“; von Gibson, Canaanite Myth, 65: „I will of a truth send a courier to divine Mot...“; Wyatt, Religious Texts, 111: „I shall surely send a messenger to divine Mot...“ [Hervorhebungen von mir].

Bei allen unseren Belegen trifft sich der emphatische Gebrauch der Partikel mit dem abwehrenden darin, daß er sich stets bei auffordernden Verbformen, also bei Iussiven und Kohortativen, findet.

Alle bekannten Belege stammen zwar aus der poetischen Literatur - genauer gesagt: aus dem Baal-Zyklus - doch reicht unsere Kenntnis des Ugaritischen nicht aus, um daraus weitergehende Schlüsse zu ziehen, etwa auf einen besonderen poetischen Sprachgebrauch oder gar auf den Sprachgebrauch eines bestimmten Verfassers.

Die Frage, wie der unterschiedliche Gebrauch der Partikel zu erklären sei, ist in der Forschung verschieden beantwortet worden.

So geht GORDON davon aus, daß die Belege für emphatisches ^{al} als rhetorische Fragen zu verstehen sind: „*The positive force of al may be due to a common linguistic phenomenon; to wit, the use of a negative question to imply a positive fact; e.g., 'is it not so?' = 'it is so'*“.²⁹ Ebenso deutet SIVAN den Sachverhalt: „*al also serves in rhetorical sentences in which case it has a positive nuance*“.³⁰ Demnach wäre in KTU 1.3 VI 12ff. die Aufforderung an Qidš-und-Amrur eigentlich als Frage aufzufassen, die nur eine positive Antwort duldet: „Sollst du dann nicht das Gesicht nach dem Memphis Els wenden?!“

Abweichend von dieser Erklärung des emphatischen Gebrauchs der Partikel vom abwehrenden ^{al} her, hat OBERMANN in direktem Widerspruch zu GORDON eine zweite, von der abwehrenden zu unterscheidende Partikel ^{al} vermutet, die als erweiterte Form des emphatischen *l* zu erklären sei: „*The explanation suggested by Gordon is hardly conclusive, since al need not always represent one and the same vocable; when used with positive force, al may very well represent a compound (a + l), standing in the same relationship to l in which Hebrew 'abal stands to Arabic bal'*“.³¹

III)

Kommen wir nach der Besprechung ugaritischer Belege zu den unter Nr. I) genannten alttestamentlichen Belegstellen.

2. Kön. 6,27

Als Samaria von den Aramäern belagert wird und eine große Hungersnot in der Stadt entsteht, geht der König von Israel auf der Stadtmauer einher und wird von einer Frau um Hilfe angerufen:

„הַיְיָ אֱלֹהֵינוּ יִשְׁעָנוּ“³². Der König antwortet der Frau:

אֱלֹהֵי יְהוָה יִשְׁעָנוּ
הַיְיָ אֱלֹהֵינוּ יִשְׁעָנוּ

Es ergibt hier offensichtlich keinen Sinn, das אֱלֹהֵי יְהוָה als Vetitiv aufzufassen und zu übersetzen: „Jahwe möge dich nicht retten, woher soll ich dich retten?“³² Daß der König nicht weiß, wie er der Frau helfen soll, ist zu begreifen - er vermutet ja offenbar, daß sie von ihm etwas zu essen bekommen will, während seine Vorräte von Tenne und Kelter ebenfalls aufgebraucht sind -, daß er aber wünscht, daß ihr noch nicht einmal Jahwe helfen soll, ist unverständlich.³²

²⁸ So wird das ^{al} in KTU 1.6 VI 26 in der Übersetzung von Gibson, *Canaanite Myths*, 80 emphatisch aufgefaßt; von Dietrich/Loretz in: *TUAT III*, 1196 und Wyatt, *Religious Texts*, 143 wird es als Verneinung des Iussiv aufgefaßt. Die Entscheidung zwischen beiden Alternativen fällt sehr schwer.

²⁹ Gordon, *UT*, 77 Anm. 1.

³⁰ Sivan, *Grammar*, 184.

³¹ Obermann, *JBL* 65 (1946), 235 Anm. 5.

³² Die Deutung Ehrlichs, *Randglossen* 7, 293: „An אֱלֹהֵי יְהוָה ist nichts zu ändern. יִשְׁעָנוּ יְהוָה ist ein Fluch, ausgestellt im ersten Augenblick des Aergers über die Ohnmacht zu helfen“, kann ich mir nicht zueigen machen, so sehr eine solche Reaktion psychologisch in die Extremsituation einer langen Belagerung paßt.

Will man das \aleph nicht streichen, wofür man sich auf die Peschitta berufen könnte³³, hat man verschiedene andere Möglichkeiten, es an dieser Stelle zu erklären:

Man kann es als abwehrende Partikel auffassen, die nicht das \aleph verneint, sondern mit der der König die Aufforderung der Frau „Rette doch, mein Herr und König“ abweist.³⁴ Freilich müßte man das \aleph dann anders als im Masoretischen Text mit einem trennenden Akzent versehen.³⁵ \aleph \aleph \aleph usw. wäre dann die Begründung der Ablehnung: der König lehnt das Hilfsgesuch der Frau ab, weil nicht mehr er, sondern nur noch Jahwe helfen kann.

Eine weitere Möglichkeit wäre, das \aleph \aleph \aleph als Vordersatz eines Konditionalsatzgefüges zu verstehen: „Wenn Jahwe dir nicht hilft, woher soll ich dir helfen?“. In diesem Falle fällt die Antwort des Königs fatalistisch aus: Jahwe hilft offenbar nicht mehr, da ist auch er als König machtlos.

Im Zusammenhang dieser Deutung ist allerdings die mehrfach vertretene Vermutung, das \aleph sei eine Abkürzung für \aleph \aleph ³⁶, kaum zu halten, da es fraglich ist, ob man solch kurze Wörtchen überhaupt abgekürzt hat.³⁷ Wenn man aber bedenkt, daß im Hebräischen positive Konditionalsätze in Form eines Jussivs gebildet sein können³⁸, kann man von daher den verneinten Iussiv \aleph \aleph \aleph als negativen Konditionalsatz auffassen.³⁹

Als dritte Möglichkeit, das \aleph zu verstehen, bietet sich die emphatische Auffassung an, nach der die Partikel den Iussiv \aleph \aleph bekräftigt: „Jahwe möge dir gewiß helfen, woher soll ich dir helfen“. Der König hätte dann nicht nur wie bei der Auffassung des \aleph als ablehnende Antwortpartikel von sich weg auf Jahwe als Helfer verwiesen, sondern den Wunsch, daß Jahwe der Frau helfen möge, noch zusätzlich bekräftigt.

Von diesen drei Alternativen hat m.E. die erste das meiste für sich, da sich in der erzählenden Literatur des Alten Testaments für den Gebrauch von \aleph als Antwortpartikel, mit der ein Sprecher eine an ihn ergangene Aufforderung ablehnt, mehrere Parallelen finden.⁴⁰

Demnach betrachte ich 2. Kön.6,27 nicht als Belegstelle für den emphatischen Gebrauch von \aleph .

Ps. 57,1/ 58,1/ 59,1/ 75,1

In der Überschrift der Psalmen 57-59 und 75 findet sich die Angabe \aleph \aleph \aleph .

Der Zweck dieser Angabe ist unklar. Es wird sich allerdings wohl kaum um eine „Melodieangabe o. ä.“⁴¹ handeln, da Melodieangaben oder - etwas neutraler gesagt - den „Musiziermodus“ betreffende Angaben bei den Psalmen offenbar regelmäßig mit der Präposition \aleph eingeführt sind⁴².

³³ In der Peschitta lautet die Antwort des Königs an die Frau: „*mpṛky myr' mn 'ymk' 'prky*“ - „Der Herr möge dich retten; woher soll ich dich retten?“. M.E. glättet diese Version den Text von der Voraussetzung her, daß das \aleph im abwehrenden Sinne gebraucht sei, indem sie das nicht verstandene \aleph wegläßt. Diese Glättung wird noch weitergeführt in der textkritisch sehr interessanten Florentiner Handschrift Bibl. Mediceo-Laurenziana Or. MS 58 (in der Leidener Peschitta trägt sie das Sigel „9a1“), die einen sehr alten Text bietet, der an vielen Stellen gegen alle anderen syrischen Handschriften mit dem Masoretischen Text übereinstimmt. Dort ist zusätzlich ein „*n*“ vor dem „*mn 'ymk*“ eingefügt wird, um den Gegensatz zwischen Gott, der helfen kann, und dem hilflosen König hervorzuheben: „..... ich aber, woher soll ich dich retten“.

³⁴ Vgl. Cogan/Tadmor, II Kings, 80 Anm.27.

³⁵ Vgl. den Apparat der BHS z. St.

³⁶ Bei Ges., Wörterbuch¹⁸, S. 56 s.v. \aleph als „herkömmliche Konjekture“ genannt.

³⁷ Vgl. Friedr. Delitzsch, Lese- und Schreibfehler, S.22 Anm.3.

³⁸ Vgl. dazu Ex. 22,4; Ps. 45,12.

³⁹ Vgl. dazu G/K §109h. Dieses Verständnis der Antwort des Königs spiegelt nicht nur die Septuaginta wider, die „*Μὴ σε σώσαι κύριος, πόθεν σώσω σε;*“ übersetzt - wobei der verneinte Optativ als negativer Vordersatz eines Konditionalsatzgefüges und der Konjunktiv Aorist als Deliberativus im Nachsatz steht - sie wird auch in der Exegese häufig vertreten, u.a. von Gray, I & II Kings, 519 Textanm.^a.

⁴⁰ Vgl. die Belege in Anm. 5.

⁴¹ So Seybold, HAT I/15, 229.

Es könnte sich dagegen um eine Art Überschrift handeln, die ein Thema angibt, das in allen Psalmen vorkommt, bei denen sie steht. Nun kommt in allen vier genannten Psalmen vor, daß der Beter Gott bittet bzw. von Gott erwartet, daß er persönliche Feinde oder Frevler straft und vernichtet.⁴³

Sollte die Angabe אֵל־תִּשְׁחַת sich tatsächlich auf dieses Thema beziehen, macht es keinen Sinn, es mit „Vernichte nicht!“ zu übersetzen. Vielmehr müßte es ausdrücken, daß Gott, der hier zweifellos der Angeredete ist, gerade vernichten soll. Das אֵל wäre also im emphatischen, nicht im abwehrenden Sinne zu verstehen.

Die Themenangabe אֵל־תִּשְׁחַת könnte im Laufe der Zeit zu einer Gattungsbezeichnung geworden sein, als die sie in den Überschriften der genannten Psalmen jeweils neben anderen Gattungsbezeichnungen vorkommt.⁴⁴

Vielleicht muß man das אֵל־תִּשְׁחַת aber auch im Zusammenhang mit der Gattungsbezeichnung מִכְתָּם verstehen, mit der es immerhin in drei von vier Belegen gemeinsam vorkommt (Ps. 57,1; 58,1; 59,1). Dieses an sich rätselhafte Wort, das in der Überschrift der Psalmen 16 und 56-60 vorkommt, deutet das Targum zu Ps. 16 als גְּרָמָה תְּרִיבָה, als „gerade (aufgerichtete) Gravierung“⁴⁵ und die Septuaginta als στήλογραφα, also als Steleninschrift.

Man könnte von diesen Versiones her das Wort im Deutschen vielleicht mit „Epigramm“ wiedergeben, womit ja auch ursprünglich eine in Stein gemeißelte Inschrift, später aber eine literarische Gattung bezeichnet wird.⁴⁶

Die Gattung מִכְתָּם wäre zurückzuführen auf Votivstelen, die ein Beter als Dank für die Errettung aus Bedrängnis errichtet hat. Dabei mögen die ursprünglichen Inschriften nur kurze Sprüche gewesen sein, wie sie in den jetzigen מִכְתָּם - Psalmen noch durch eine besondere Redeeinführung oder durch refrainartige Wiederholung hervorgehoben sind.⁴⁷ Später wurden sie zu den jetzigen größeren Kompositionen ausgearbeitet.

Ein Nachklang der vermuteten Praxis, Votivstelen zu weihen, könnte in dem מִכְתָּם - Psalm 56 vorliegen, wenn der Beter Dankopfergelübe erwähnt, die er erfüllen möchte (Ps. 56,13). Solche Dankopfer (תּוֹרָה) könnten die Weihung eines Votivtextes einschließen.

Im Laufe der Zeit wurden die Votivtexte wohl nicht mehr auf Stelen geschrieben, sondern auf Schriftrollen.⁴⁸ Damit ging die Gattung des מִכְתָּם vom Stein auf Papyrus über.

Sollten diese Überlegungen zutreffen, könnte das אֵל־תִּשְׁחַת eine Reminiszenz an ein auf Votivstelen eingemeißeltes Verbot darstellen, nach dem die Inschrift bzw. die Stele als Ganze nicht zerstört werden

⁴² Vgl. dazu Seidel, Musik, 215: mit על sei „ein Musiziermodus vorgeschrieben (...), dessen genauere Deutung leider nicht möglich ist“. Es ist allerdings deutlich, daß die mit על verbundenen Angaben ein Vorbild für die Aufführung des Psalms angeben. Es finden sich solche Angaben in Ps. 6,1; 8,1; 9,1; 12,1; 22,1; (39,1); 45,1; 46,1; 53,1; 56,1; 60,1; (61,1); 62,1; 69,1; 77,1; 88,1. Sie lassen sich wie folgt in drei Gruppen klassifizieren: 1) nach einer Zählung (Ps. 6,1: עַל־הַשְּׁמִינִית - „nach der Achten“), 2) nach dem Ursprung oder Urheber der Melodie (Ps. 8,1; 81,1; 84,1: עַל־הַגַּתִּיתִים - „nach der Gatitischen“ = der Weise aus der Stadt Gat; Ps. 62,1; 77,1; wohl auch Ps. 39,1: עַל־יְדוּתָן - „nach der Weise Jedutans“, wobei „Jedutun“ ein Levitenname ist), 3) die größte Gruppe, zu der wir auch אֵל־תִּשְׁחַת zu rechnen hätten, wenn es denn eine Melodieangabe wäre, heißt nach offenbar bekannten Liedern, nach deren Art der jeweilige Psalm aufgeführt werden soll (vgl. Ps. 9,1: עַל־מִיתָ - „nach: ‘Stirb für den Sohn‘“ oder Ps. 22,1: עַל־אֵזְרַת הַשָּׁמֶר - „nach: ‘Hinde der Morgenröte‘“).

⁴³ Vgl. Ps. 57,4; 58,7ff.; 59,14; 75,8ff.

⁴⁴ In Ps. 57-59 neben מִכְתָּם; in Ps. 75,1 neben מְנוּחָה und שִׁיר.

⁴⁵ So Delekat, VT 14 (1964), 32.

⁴⁶ Vgl. Delekat, ebd.

⁴⁷ Vgl. dazu Franz Delitzsch, Psalmen, 152. Er weist auf die Zitate Ps. 16,2; 58,12; 60,8 und die refrainartigen Wiederholungen in Ps. 56,5.12; 57,6.12; 59,10.18 hin.

⁴⁸ Seybold schließt aus Ps.40,8 darauf, daß es üblich war, dem Heiligtum Votivtexte als Opfergaben zu übergeben, vgl. ders., Die Psalmen - Eine Einführung, 40-42. Der Beter des 40. Psalms bringt eine Schriftrolle (מְגִלָּתִי סִפְרָה) ins Heiligtum.

soll. Das אַל diene also in diesem Fall der Bezeichnung des Vetitivs. Das Verbot wäre mit der Gattung מִקְהָתּם als Ganzer auf andere Beschreibstoffe übertragen worden und findet sich mittlerweile in einem Fall - in Ps. 75,1 - auch in der Überschrift eines Textes, der gar nicht als מִקְהָתּם bezeichnet ist. Letztlich bleibt das אַל-תִּשְׁחַתּת der genannten Stellen aber in seiner Bedeutung genauso unsicher wie so viele andere Angaben der Psalmenüberschriften. Allerdings möchte ich bei aller Vorsicht die zweite der von uns ins Auge gefaßten Deutungen - also das אַל-תִּשְׁחַתּת als Reminiszenz an eine Ermahnung, eine Motivstele bzw. ihre Inschrift nicht zu zerstören - für die wahrscheinlichere halten. Ich kann daher das אַל der genannten Psalmenüberschriften nicht als Beleg für den emphatischen Gebrauch der Partikel heranziehen.

Ps. 59,12

Eine Bitte aus einem Feindklagepsalm:

אַל-תְּהַרְגֵנּוּם פְּנֵי-יִשְׁכָּחוּ עַמִּי
הִגְיַעְמוּ בְּחִלְדָּךְ וְהוֹרִיבֵנוּ (Ps. 59,12a)

Faßt man das אַל zu Beginn des Halbverses im abwehrenden Sinne auf und übersetzt v.12aα: „Schlage sie nicht tot, damit mein Volk es nicht vergißt“⁴⁹...“, stößt diese Bitte sich mit der aus 12aβ: „Störe sie auf (נע hiph.) durch deine Kraft und laß sie hinabfahren (ירד hiph.)“.

Das הִגְיַעְמוּ ist sonst in keinem Feindklagepsalm belegt. Die Wurzel נע drückt unruhiges Bewegtsein aus.⁵⁰ Das Hiphil dieser Wurzel steht in 2.Kön. 23,18 - wo Josia befiehlt, die Gebeine des Gottesmannes aus Juda, der in Bethel begraben liegt, ruhen zu lassen und nicht aufzustören - im Gegensatz zum Hiphil von נח: „וְהִגְיַחוּ לוֹ אִישׁ אֶל-יָדָע עֲצַמֹתָיו“. An unserer Stelle wird נע hiph. in übertragener Bedeutung benutzt: Gott soll die Feinde aus ihrem Hochmut (v.13) und ihrer Selbstgewißheit aufstören.

Das הוֹרִיבֵנוּ am Ende des Halbverses sagt zwar nicht, wohin Gott die Feinde hinabfahren lassen soll, jedoch ist die Wurzel ירד an vielen Stellen auf den Abstieg ins Grab bzw. in die Unterwelt bezogen⁵¹, und die - freilich wenigen - Belege von ירד hiph. in den Feindklagepsalmen sind alle so zu verstehen, daß der Beter Gott darum bittet, die Feinde in die Unterwelt hinabfahren zu lassen⁵².

⁴⁹ Volk als Kollektivbegriff ist hier mit einem pluralischen Prädikat verbunden; vgl. die Übersetzung von Franz Delitzsch, Psalmen, 405: „..... daß meine Volksgenossen es nicht vergessen“; anders, aber kaum zutreffend Seybold, HAT I/15, 234: „..... damit sie mein Volk nicht vergessen“. Wenn Jahwe die Feinde schlägt, ist das, was daran erkannt werden und in Erinnerung bleiben soll, er und sein Werk, nicht das Volk, zu dessen Gunsten er handelt, vgl. dazu auch v.14.

⁵⁰ In diesem Bedeutungszusammenhang umfaßt sie ein weites Spektrum. So steht sie Jes. 7,2 von der Unruhe eines furchtsamen Herzens bzw. dem Schwanken der Bäume im Wind; Ps. 59,16 vom Streunen der Hunde, die nach Fressen suchen.

⁵¹ Vgl. dazu Gen. 37,35 (אֶל-בְּנוֹי אִבְלֵי שְׂאֵלָה); Gen. 42,38 („כִּי-אֶחָד אֶל-בְּנוֹי אִבְלֵי שְׂאֵלָה“); 1.Sam.2,6b („וַיִּדְוֶה מִמֵּית וּמִחַיָּה מִזִּיד שְׂאֵלֵי וַיַּעַל“).

⁵² Außer Ps.59,12 findet sich ירד hiph. in Ps. 55,24 und 56,8. Ps. 55,24 lautet: „Du aber, o Gott, laß sie hinabfahren (תוֹרְדֵם) in die Grube des Grabes; Männer von Bluttaten und Trug sollen nicht die Hälfte ihrer Tage erleben“.

Ps. 56,8, einen schwierigen Vers, möchte ich übersetzen: „Trotz der Sünde - soll es Rettung für sie geben? Im Zorn laß die 'Hartherzigen' (עֵינִים*) hinabfahren (דוֹרְדֵךְ), o Gott“.

Dabei ist die Lesart עֵינִים nach עֵינִים hin konjiziert, vgl. Weiser, ATD 14/15, 285 Anm. 7 (mit Berufung auf Duhm u.a.), und v. 8a („וְעַל-אֵיךְ פִּלַּט לָמוֹ“). Ist als rhetorische Frage aufgefaßt, da der Text nur dann ohne Änderung Sinn ergibt, vgl. die Übersetzungen von Franz Delitzsch, Psalmen, 392 („Bei so frevlem Treiben sollten sie entrinnen?“) und Weiser, a.a.O., 285 („Trotz Trug sollt' es Rettung für sie geben?“). Nach Delitzsch, a.a.O., ist die Auffassung des Verses als rhetorische Frage „die seit Kimchi übliche Erklärung“. Auch Seybold faßt das פִּלַּט לָמוֹ als rhetorische Frage auf, vgl. seine Übersetzung HAT I/15,224. Anders etwa Kraus, BK XV/1, 566 Textanm. h, der v.8a nicht als rhetorische Frage auffaßt und daher statt פִּלַּט לָמוֹ - „beobachten“

Für unsere Stelle findet diese Auffassung des יהוה־רִיבֵנו jedenfalls eine Stütze in v.14, wo der Beter an Gott die Bitte richtet: פְּלֵה בְּחַמָּה פְּלֵה וְאַיְמֹ: - „Vernichte in (Zornes-) Glut, vernichte, daß sie nicht mehr sind“.

Eine Übersetzung des יהוה־רִיבֵנו mit „wirf sie nieder“⁵³ o.ä. dürfte nach diesen Beobachtungen nicht tief genug greifen, ist zumindest nicht deutlich genug. Der Beter will, daß Gott seine Feinde tötet.

Von diesen Beobachtungen her ist es nun aber schlicht unmöglich, das אֶל־תִּהְרַגְם zu Beginn von v.12 dem Sinne nach als Vetitiv aufzufassen.

Offenbar hat auch die Peschitta den Gegensatz zwischen der als Vetitiv aufgefaßten Bitte von v.12aα und der Bitte von v.12aβ empfunden und von daher v.12aβ an den Vetitiv angepaßt.⁵⁴

Auch in der Exegese hat man gesehen, daß v.12aα als Vetitiv verstanden im vorliegenden Zusammenhang schwierig ist und zu zum Teil recht umfangreichen Textänderungen gegriffen.⁵⁵

Will man aber ohne solche Eingriffe auskommen, legt es sich nahe, das אֶל hier dem Sinne nach emphatisch, also als Verstärkung des Iussivs, zu verstehen. Das ergibt einen guten Sinn: „Schlage sie doch tot, damit mein Volk es nicht vergißt....“.

Nach dieser Bitte soll Gott offenbar in der Vernichtung der Feinde ein Exempel statuieren, also seine Macht beispielhaft zeigen, so daß Israel es nicht mehr vergißt.

Der Gedanke, daß Gott in der Vernichtung der Feinde seine Macht erweist, kommt in v.14 im Anschluß an die Vernichtungsbitte erneut vor, wenn diese mit dem Zweck verbunden wird: בְּיַעֲקֹב לְאַפְסֵי הָאָרֶץ - „und sie sollen erkennen, daß (ein) Gott in Jakob herrscht bis an die Enden der Welt“. Diejenigen, die das erkennen sollen, sind in erster Linie die Gegner des Beters, also die hochmütigen Lügner (v.13) mit ihrer scharfen Lästerzunge (v.8), die die Macht Gottes in ihrem Untergang erleben sollen; darüber hinaus aber auch Israel und alle Menschen der Welt.

lesen möchte. Damit schließt er sich einer Konjektur an, die bereits in der Forschung des 19. Jahrhunderts vertreten wurde (vgl. dazu Delitzsch, Psalmen, 394), welche er freilich selbst mit einem Fragezeichen versieht. Faßt man aber Ps.56,8 im hier vorgeschlagenen Sinne auf, ist יהוה־רִיבֵנו auf eine Strafe zu beziehen, bei der es keine Rettung mehr gibt - also wohl auf das Hinabstürzen in die Unterwelt, auf das Getötet-werden. Die Vokabel bezeichnet also hier den Weg ins Totenreich auch ohne ausdrückliche Zielangabe.

⁵³ Kraus, BK XV/1, 579.

⁵⁴ Sie übersetzt den Vers: „l' tqtwl 'nwn dl' nt'wn l'my, 'l' 'zy' 'nwn bhykl w'nyd 'nwn mry' twklny“ - „Töte sie nicht, damit sie nicht von meinem Volk vergessen werden, sondern störe sie auf durch deine Kraft, schüttele sie, Herr meines Vertrauens“. Das יהוה־רִיבֵנו des hebräischen Textes wird in der Peschitta also gar nicht wiedergegeben, sondern durch die schwächere Vokabel *nwd* aph. (*nwd* pe.: „hin- und herschwanken“, „zittern“ o.ä.) ersetzt. (Üblicherweise gibt die Peschitta ידר *hiph.* mit *nht* aph. wieder, vgl. Ps. 55,24; 1.Sam. 2,6b; Gen. 42,38.) Die Abschwächung wird noch durch das 'l' - „aber, sondern“ verstärkt.

Das Exempel, das Israel nicht vergessen soll, besteht nach der Lesart der Peschitta darin, daß die Feinde nicht getötet, sondern von Gott aus der Bahn geworfen werden - aber als solche aus ihrem vorherigen Leben Herausgeworfene sollen sie Israel unvergeßlich sein.

⁵⁵ Vgl. etwa Gunkel, Psalmen, 255, der das אֶל zu v.12 als Vetitivpartikel auffasst und stehenläßt, wobei er aber die inhaltlichen Schwierigkeiten durch m.E. zu weitgehende Konjekturen im Textbestand von v.12b an zu beseitigen sucht; Weiser, ATD 14/15, 293 Anm.2, der „אֶל־תִּהְרַגְם“ nach „אֶל־תִּרְחַמְם“ - „Hab kein Erbarmen mit ihnen“ ändern möchte (diese Konjektur schon in der älteren Exegese, vgl. bei Franz Delitzsch, Psalmen, 408); Dahood, Psalms II, 71, der statt „ad“ „el“ lesen möchte und „O El, slay them“ übersetzt (a.a.O., 68). Dahood hatte übrigens selbst in Bib. 44 (1963), 294, Ps. 59,12 als Beleg für das emphatische אֶל genannt.

הַעֵד וְהַע אֶבְרֵךְ אֶל-תַּעֲבֹב
 וּבֵית אֶחָדִי אֶל-תִּבּוֹא בְיוֹם אֶחָדִי (Spr. 27,10a)

Im ersten Teil des Halbverses findet sich eine verständliche Mahnung, nach der man Freunde nicht verlassen soll. Dabei ist mit *וְהַע אֶבְרֵךְ* wohl nur einer gemeint: „dein Freund, der schon deines Vaters Freund war“.⁵⁶

Der zweite Teil des Halbverses ist dagegen in der Tat nicht leicht eingängig, wenn man das *אֶל-תִּבּוֹא* als Vitivativ auffaßt. Warum sollte man denn am Tag seines Unglücks nicht das Haus seines Bruders aufsuchen?⁵⁷ Schließlich wäre es doch - im Orient heute noch sehr viel mehr als bei uns - das Übliche, sich in unglückvollen Situationen an leibliche Verwandte zu halten.⁵⁸

Dennoch ist es nicht nötig, das *אֶל* an dieser Stelle anders denn als abwehrende Verneinung - was ja immerhin der weitaus häufigste Gebrauch der Partikel ist - aufzufassen.

Fraglich ist aber, ob hier mit *אֶחָדִי* unbedingt ein leiblicher Verwandter gemeint sein muß. Die Vokabel kann auch als Wechselbegriff zu *רֵעַ* die Bezeichnung für einen sehr guten und engen Freund sein.⁵⁹ Faßt man das Wort in dieser Bedeutung auf, wäre der Sinn der Mahnung, daß man gute Freunde - alte Freunde der Familie - nicht im Stich lassen, sie aber am Tag eigenen Unglücks nicht behelligen solle. Vielleicht spielt dabei die der Vorstellung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs zugrundeliegende Idee hinein, daß Unglück eine Strafe Gottes sei. Der vom Unglück betroffene Mensch soll diese Strafe nicht in das Haus guter Freunde hineinragen.

V.10b (*מִטּוֹב שָׁכֵן קָרוֹב מֵאֶחָד רְחוֹק*) - „Besser ein naher Nachbar als ein ferner Bruder“ - ist wohl als literarischer Zusatz zu v.10a zu werten. Der Glossator hat offenbar *אֶחָד* als leiblichen Bruder und *אֶל* im abwehrenden Sinne verstanden und die genannte Schwierigkeit empfunden. Sein Anliegen war es wohl, die Frage, warum man denn am Tag seines Unglücks nicht in das Haus seines Bruders gehen solle, mindestens für bestimmte Fälle zu beantworten: es gebe Nachbarn, die einem unter Umständen näherstehen als Verwandte.

Nach diesen Überlegungen ist Spr. 27,10 als Beleg für emphatisches *אֶל* auszuschneiden.

Hld. 1,6

אֶל-תִּרְאֵנִי שְׂחָרְחַרְתָּ שְׁשֻׁפְתַי הַשֶּׁמֶשׁ (Hld.1.6a)

Hld. 1,5.6 bilden unzweifelhaft eine Einheit, die sowohl von dem verführerischen Preis des Geliebten in den vv.2-4 als auch von dem Zwiegespräch der Liebenden über den Rastplatz in der Mittagshitze in den vv.7f. abzugrenzen ist. Die innere Einheit ergibt sich aus der Szenerie, bei der eine einzelne Frau die „Töchter Jerusalems“ anspricht, wie auch aus dem Thema: es geht um die dunkle Farbe der Sängerin.

In v.5 stellt sich die Sängerin als dunkel „wie die Zelte Kedars, wie die Zeltdecken ‘Salmas’ (*שַׁלְמָה)^{60a} dar. Sie illustriert ihre dunkle Farbe also durch einen doppelten Vergleich mit den schwarzen Zeltdecken

⁵⁶ Ehrlich, Randglossen 6, 156.

⁵⁷ Vgl. Dahood, Bib. 44 (1963), 294, mit Berufung auf Oesterley und Gemser.

⁵⁸ So sieht etwa Plöger, BK XVII, 323, in der Mahnung „eine etwas unmotiviert erscheinende Warnung“, da der Bruder doch „als leiblicher Verwandter der erste wäre, an den man sich wenden könnte“.

⁵⁹ So nennt etwa David in seinem Trauerlied auf Jonatan und Saul Jonatan „אָחִי“ (2.Sam. 1,26), und der Bräutigam im Hohenlied nennt seine Braut in Hld. 4,9 u.ö. „אָחִי“ - „meine Schwester“.

⁶⁰ Zu dieser schon auf Wellhausen zurückgehenden Konjektur vgl. Rudolph, KAT XVIII/1-3, 123 Textanm. 5d); ebenso Würthwein, HAT I/18, 40 Textanm. 5 und Müller, ATD 16/2, 14 Anm. 13.

von Nomaden aus dem palästinischen Südländ⁶¹. In v.6 weist sie die Angesprochenen nochmals auf ihre dunkle Farbe hin und erklärt, sie sei daher gekommen, daß sie von ihren Brüdern im Zorn zur Hüterin der Weingärten eingesetzt worden sei. Am Schluß steht die schlüpfrige Bemerkung: „Meinen eigenen Weingarten hütete ich nicht“ (v.6bβ).⁶²

Die Auffassung des לך von v.6a hängt davon ab, wie man das Verhältnis, das die Sängerin selbst zu ihrer Farbe hat, auffaßt: Spielt sie ihre dunkle Färbung als Reiz aus oder sieht sie darin einen Makel, den sie lieber übersehen haben möchte?

Das Problem stellt sich schon bei der Auffassung des ל in v.5aα. Bedeutet שְׁחֹרָה אֲנִי וְנֶאֱדָרָה „dunkel bin ich und doch reizend“⁶³ - findet sich hier also ein ל adversativum, das „Entgegengesetztes, was dennoch beisammen ist“⁶⁴ miteinander verbindet - oder verbindet es zwei Dinge, die zusammengehören: „dunkel bin ich und reizend“⁶⁵?

Im ersten Falle ginge die Sängerin davon aus, daß Gebräuntsein mindestens von anderen als Makel angesehen wird. Im zweiten Falle ginge sie davon aus, daß die braune Farbe ihre Schönheit mit ausmacht.

Im ersten Falle könnte das לך in v.6a im abwehrenden Sinne aufzufassen sein: „achtet nicht darauf, daß ich so dunkel bin“⁶⁵. Die Frau wollte dann von dem Makel ihres Gebräuntseins ablenken, damit vielleicht andere Dinge, die sie interessant machen könnten, in den Blick kommen. Diese ihre „Vorzüge“ dürften in der Erwähnung des Zornes ihrer Brüder in v.6bα und der Bemerkung „meinen eigenen Weingarten hütete ich nicht“ von v.6bβ angedeutet sein.⁶⁶

Dieses Verständnis ist allerdings nicht zwingend. Das לך könnte, auch wenn Gebräuntsein nicht allgemein als schön galt, emphatisch aufzufassen sein: „schaue doch her, wie dunkel ich bin“. Dann wäre das Selbstbewußtsein der sonnengebräunten Frau artikuliert, die sich selbst für schön hält und gängigen Idealvorstellungen zum Trotz auf den Reiz ihrer dunklen Farbe aufmerksam machen möchte.

Bei der Auffassung des ל von 5aα als einfaches „und“ ist die emphatische Auffassung des לך aus v.6a wohl unumgänglich. Die Bräune macht dann ja die Schönheit der Frau mit aus, und sie wünscht sich daher auch, daß ihre Farbe wahrgenommen wird.

Die Möglichkeit, das לך aus v.6a emphatisch aufzufassen, besteht also in jedem Falle. Sie hat m.E. sogar mehr für sich, da v.5 als Ganzer nahelegt, daß die Sängerin ihre Farbe nicht als Makel ansieht. Sie erwähnt ihre dunkle Farbe ja nicht nur beiläufig, sondern illustriert sie auch noch durch den doppelten Vergleich mit schwarzen Zeltbedeckungen. Das täte sie aber gewiß nicht, wenn sie sich ihrer

⁶¹ Zu Kedar vgl. Knauf, NBL II Sp.457f.; nach Knauf meint „Kedar“ im Alten Testament die Nabatäer, in deren Umfeld auch der Stamm Salma gehört, vgl. dazu Rudolph, ebd.: Salma sei als *slmw* auf nabatäischen Inschriften erwähnt.

⁶² In 6bβ steht der Weingarten als Bild für den Leib der Frau, vgl. Müller, ATD 16/2, 15 (Nennung von Parallelen). Es liegt also ein ähnliches Bild vor wie in 4,12: „Ein verschlossener Garten ist meine Schwester, die Braut“. Die Bemerkung von v.6bβ deutet demnach an, daß die Frau für intime Begegnungen offen ist, wie auch Würthwein, HAT I/18, 40 feststellt: „Was aber seinen eigenen Weinberg - d.h. das Mädchen selber und seine Unschuld - angeht, will es nicht strenge Hüterin sein. Es ist bereit, einem Manne zu gehören, was in einem schuldlichen und zugleich trotzigem Wortspiel angedeutet wird“.

Auch die Bemerkung darüber, daß ihre Brüder zornig auf sie gewesen seien und sie zur Hüterin von Weingärten einsetzen, mag von daher zu verstehen sein. Daß sie - wohl als eine Art Strafe - in die Weingärten geschickt wurde, sieht im Lichte von v.6bβ danach aus, daß sie die Stadt verlassen sollte, weil sie dort enge Kontakte zu Männern pflegte, die ihre Familie unterbinden wollte, so auch Müller, ATD 16/2, 15.

⁶³ So die Übersetzung von Müller, ATD 16/2, 14.

⁶⁴ Franz Delitzsch, Hoheslied, 26. Nach ihm drückt v.5a aus: „Aber so häßlich ist sie doch auch nicht, daß sie nicht zu lieben wagen und geliebt zu werden hoffen könnte“. Ebenso Würthwein, HAT I/18, 40: das Mädchen betone „seine Schönheit - trotz der mit Beduinenzelten aus dem Haar der schwarzhaarigen Ziege verglichenen Hautfarbe“.

⁶⁵ Müllers Übersetzung ebd.

⁶⁶ Vgl. dazu Anm. 62.

Bräune schämte und in ihr nicht vielmehr etwas sähe, das ihren Reiz mit ausmacht. Von daher möchte sie wohl auch in v.6a gerade angeschaut werden, weil sie sonnengebräunt ist. Das לֹא negiert demnach den lussiv אֵינִי נִיחָא nicht, sondern bekräftigt ihn.⁶⁷

Diese Interpretation findet eine weitere Stütze darin, daß sie auf eine Motivik stößt, die auch aus anderer palästinischer Dichtung - freilich sehr viel späterer Zeit - bekannt ist.

Die Sängerin führt ihre dunkle Farbe auf eine Tätigkeit als Weingartenhüterin zurück. Die Bräune ist damit als Färbung charakterisiert, die das Landleben mit sich bringt, was indirekt noch einmal dadurch unterstrichen ist, daß sie idealisierend mit nomadischen Zeltbedeckungen verglichen wird, also mit Vergleichsgegenständen, die ebenfalls in den Bereich ländlichen Lebens gehören.

Unsere Interpretation von v.6a war es nun, daß die Sängerin die (jungen) Frauen der Hauptstadt anredet, um sie auf ihre braune Farbe aufmerksam zu machen, weil sie darin ihre Attraktivität mitbegründet sieht. Damit klingt etwas vom Stolz der Landfrau auf ihre dunkle Farbe an, die die Städterinnen nicht haben werden, weil sie ja der Sonne weniger ausgesetzt sind. So deutet sich ein Gegensatz zwischen gebräunter Landfrau und helleren Städterinnen an, der unübersehbar an die Gegenüberstellung von dunklen Fellachen- oder Beduinenfrauen und weißen Stadtfrauen erinnert, wie sie in der palästinischen und syrischen Volkspoese des 19. Jahrhunderts vorkommt. Dort finden sich Streitlieder, in denen dunkle und weiße Frauen ihre Schönheit voreinander rühmen und dabei die andere Partei zum Teil heftig beschimpfen.⁶⁸

Diese poetische Gegenüberstellung von Stadt- und Landfrau ist zwar im Alten Testament sonst nicht belegt, doch ist der Unterschied zwischen der Bevölkerung von Stadt und Land und ihrer jeweiligen Lebensweise auch schon in biblischer Zeit wahrgenommen worden und hat Eingang in die Literatur des Alten Testaments gefunden⁶⁹. Von daher besteht keine Schwierigkeit, die Gegenüberstellung als Hintergrund eines alttestamentlichen Textes anzunehmen, und dies um so weniger, als Vergleiche

⁶⁷ Auch Rin begründet seine Auffassung, daß das לֹא in Hld.1,6 emphatisch zu verstehen sei, damit, daß sich die Sängerin in v.5 ihrer dunklen Schönheit rühme: „at the previous verse she boasts that אֵינִי נִיחָא - I am black and pretty“ (Rin, BZ N.F. 7 (1963), 30, Hervorhebung von mir).

⁶⁸ Ein schönes Beispiel ist ein bei Dalman, Palästinischer Diwan, 250f. mitgeteiltes, in Aleppo aufgezeichnetes Lied, in dem es u.a. heißt:

<i>„elbiḏ jequlu nahna-ikauakib nahna qa'detna be'a'la-imeratib ruhi ja samra zefṭ elmerakib jalli jihwaki jendam 'alena.</i>	„Die Weißen sagen: Wir sind die Planeten, unser Rang ist auf den höchsten Stufen. Geh fort, o Braune, du Pech der Schiffe! o wer dich liebt, hat Reue unsertwegen.
<i>wessumr jequlu alla akbar kull elhalawe nizlet 'ala-l'asmar ruhi ja beḏa šorabet el'askar jalli jehwaki jendam 'alena“.</i>	Und die Braunen sagen: Gott ist groß, alle Lieblichkeit kam nieder auf die Braunen. Geh fort, o Weiße, du Soldatensuppe! o wer dich liebt, hat Reue unsertwegen“.

Daß mit den „Braunen“ Land- oder Beduinenfrauen gemeint sind, sieht man in dem a.a.O., 293f. wiedergegebenen Lied desselben aleppinischen Gewährsmannes, wo die braune Geliebte, um die es dort geht, als Beduinenmädchen vom Stamme der Ḥadidijje bezeichnet wird.

Heftiger sind die gegenseitigen Beschimpfungen der beiden Parteien in dem a.a.O., 198-201 mitgeteilten Lied.
⁶⁹ Als Beispiel sei die Erzählung von Simsons Hochzeit und seiner Überlistung durch die Philister (Ri.14) genannt, die ursprünglich auf eine ländliche Überlieferung zurückgeht und die Gegensätzlichkeit aus dieser Perspektive spiegelt, wobei sie gegenüber der städtischen Seite Bewunderung und Mißtrauen zugleich erkennen läßt. Die Erzählung zeigt Bewunderung für den Reichtum und die ausschweifenden Feste der Städter. Der Landmann Simson läßt sich davon beeindruckt, möchte mit ihrem Reichtum mithalten, was er sicherlich nicht kann, und verwettet in Festlaune dreißig Hemden und Feierkleider (v.12) für den Fall, daß die Städter ein Rätsel lösen, das er ihnen stellt. Er geht davon aus, daß sie die Lösung nie werden finden können, rechnet aber nicht damit, daß die Städter sich dabei hinterlistiger und gewalttätiger Methoden bedienen werden (v.15ff.). In diesem letzten Zug zeigt die Erzählung schließlich auch Mißtrauen gegenüber den Stadtbewohnern.

zwischen dem Hohenlied und der neuzeitlichen palästinischen Volkspoesie auch sonst deutliche Ähnlichkeiten - sowohl im Bereich literarischer Gattungen als auch im Bereich einzelner Bilder - zu Tage gebracht haben, in denen man eine beachtliche Kontinuität wahrnehmen kann.⁷⁰

Die Selbstbeschreibung, in der die Weingärtnerin den Töchtern Jerusalems ihre dunkle Farbe als reizvoll entgegenhält, mag ursprünglich Teil eines ausgeführten Streitliedes gewesen sein, in dem auch die andere Seite zu Wort kam und der Dunklen den Reiz ihrer Blässe entgegenhielt.

Jer. 5,10

Der Prophet ruft Feinde herbei, die Jerusalem, das hier mit einem Weinberg verglichen wird⁷¹, zerstören sollen:

עָלוּ בְּשָׂרוֹתֵיהֶּ וְשָׁחֲתוּ וְקָלְהוּ אֶל-תְּעֹשֵׂי
הַסִּירִיו נְמִישׁוֹתֵיהֶּ כִּי לֹא לִירוּהָ הָפָה

Weit verbreitet ist die Auffassung, daß das אֶל im zweiten Glied von v.10a im verneinenden Sinne gebraucht sei. וְקָלְהוּ wird dabei zurecht als Ausdruck für vollständige Vernichtung aufgefaßt: „Steigt auf ihre Terrassen⁷² und zerstört sie, vernichtet sie aber nicht vollständig“. Damit böte v.10a in sich noch einen gewissen Sinn.

Nimmt man aber v.10b „Schafft ihre Ranken weg, denn sie sind nicht von Jahwe“ hinzu, sieht man aber, daß das אֶל-תְּעֹשֵׂי וְקָלְהוּ, wenn man es denn als Vetitiv auffaßt, geradezu verloren zwischen zwei Aufforderungen zur Zerstörung steht.

Zudem wäre bei diesem Vetitiv nicht gesagt, inwieweit die Rebterrassen der Zerstörung entgehen und aus welchem Grunde sie nur unvollständig vernichtet werden sollten. Diese beiden Defizite, die sich bei vetitivischer Auffassung von v.10aβ ergeben, sind in der gemeinsamen Lesart von Septuaginta und Peschitta offenbar empfunden und korrigiert worden.⁷³

⁷⁰ Vgl. dazu etwa das von Ringgren, Die Volksdichtung und das Hohe Lied, in: Linder, Palästinische Volkslieder I, 82-114, dargebotene Material.

⁷¹ Vgl. Rudolph, HAT I/12, 39

⁷² וְקָלְהוּ ist schwierig zu übersetzen. Das Wort findet sich außer an dieser Stelle nur noch Ez.27,25, wo in der Regel als „Karawane“ übersetzt wird. Es mag sich um eine - wie auch immer zu erklärende - merkwürdige Pluralform zu „שָׂרָה“ handeln, das in Hi.24,11 die Stützmauern der Terrassen von Weinbergen bezeichnet, aber mit dem gleichlautenden mittelhebräischen Wort und dem arabischen Wort „sura“ zusammenhängt, die „Reihe, Linie“ bedeuten. Dies mag die Grundbedeutung des Wortes sein. Die Karawane stellt eine Reihe hintereinander herziehender Transporteure dar, während die Weinterrassen ebenfalls in Reihen übereinander liegen. Die Bedeutung „Weinbergterrassen“ ist wohl auch für unsere Stelle anzunehmen, da in v.10b von Ranken die Rede ist, vgl. auch Rudolph, HAT I/12, 38, der „Rebstufen“ übersetzt.

⁷³ Die Septuaginta übersetzt: „ἀνάβητε ἐπὶ τοὺς προμαχῶνας αὐτῆς καὶ κατασκάψατε, συντέλειαν δὲ μὴ ποιήσητε, ὑπολίπεσθε τὰ ὑποστηρίγματα αὐτῆς, ὅτι τοῦ κυρίου εἶσιν“. Die Peschitta liest: „sqw bšwryh w'qwrw wgmwry' l' t'bdwn šbwqw št'syh ml ddmry' nyn“.

Beide Versionen - die sicherlich nicht unabhängig voneinander entstanden sind, wobei über die Art des Zusammenhanges hier nicht zu handeln ist - verlassen das Bild des Weinberges und beschreiben Jerusalem als Stadt, deren Verteidigungsmauern (griech. προμαχεῶν - „Schutzwehr“, syr. „šwr“) eingerissen oder geschleift werden sollen, wobei der Zerstörung insofern ein Rahmen gesetzt ist, als daß sie sich nicht bis zu den Stützmauern (griech. ὑποστηρίγματα zu ὑποστηρίζω - „von unten stützen“; „Stützen unter etwas anbringen“) bzw. den Fundamenten (syr. št's' zu šts - pa. „fest gründen“) erstrecken soll. Begründet wird dies damit, daß die Fundamente des Herrn sind. Die Septuaginta/Peschitta-Version ist unter der Voraussetzung, daß das אֶל-תְּעֹשֵׂי וְקָלְהוּ ein Vetitiv sei, als *lectio facilior* zu betrachten. Sie hat nicht bloß ein blosses „macht keine völlige Zerstörung“, sondern sagt konkreter, worauf sich die Zerstörung beziehen soll und worauf nicht. Auch sagt sie, warum die Zerstörung nicht vollständig sein soll: die Fundamente Jerusalems sind des Herrn. Sie deutet damit den Gedanken einer bleibenden Erhaltung Jerusalems an, die zwar das Gericht über die Stadt zuläßt, nicht aber ihre restlose Zerstörung.

Die „verlorene“ Stellung des vetitivisch verstandenen אֶל-תַּעֲשֵׂה וְנִקְלָה wird noch deutlicher, wenn man den unmittelbar vorhergehenden v.9 berücksichtigt. Dort hatte der Prophet als Jahwes Wort verkündigt, daß er sich an Israel rächen wolle: „Sollte ich dies nicht heimsuchen? - Spruch Jahwes - und sollte sich meine Seele (נַפְשִׁי) nicht an einem solchen Volk rächen?“ Ein Rest, der übrigbleiben und das nur unvollständig zerstörte Jerusalem wiederaufbauen und bewohnen soll, ist nicht im Blick. Ein Zurückschrecken Jahwes vor der völligen Vernichtung legt der Rachebeschluß aus v.9 kaum nahe.⁷⁴ Es macht besseren Sinn - wenn man anders als viele Exegeten das אֶל im Text belassen will⁷⁵ - es als Verstärkung des lussivs aufzufassen.⁷⁶

Das אֶל-תַּעֲשֵׂה war an sich schon eine Steigerung gegenüber שׂוּחַ pi., die Aufforderung dazu wäre dann auch noch einmal durch die Partikel betont:

„Steigt auf ihre Terrassen und zerstört sie, vollbringt doch völlige Vernichtung.
Schafft ihre Ranken fort, denn sie gehören nicht zu Jahwe“.

Jer. 18,18

Jer. 18,18 ist redaktionell der Feindklage Jeremias von 18,19-23 vorangestellt, um die Situation anzugeben, in der Jeremia sie gesprochen hat. Die Gegner des Propheten, offenbar Männer der religiösen Hierarchie Jerusalems - Priester, Weise und Propheten sowie ihre Anhänger - planen ein Komplott gegen ihn:

לְכוּ וְנִפְדוּ בְלִשׁוֹן
וְאֵל-נִקְשִׁיבָה אֶל-כֹּל-דִּבְרֵיו (Jer. 18,18b)

Die Gegner wollen also so gegen den verhaßten Propheten vorgehen, daß sie ihn „mit der Zunge schlagen“.- Was soll das bedeuten?

Es könnte bedeuten, daß sie ihn mit ihrer eigenen Zunge, d.h. durch Argumente in einem Gespräch, überzeugen wollen. In diesem Falle könnte das אֶל als abwehrende Partikel aufgefaßt werden: die Gegner nähmen sich dann vor, auf die Aussagen Jeremias in einem solchen Gespräch, jedenfalls soweit es sich dabei um kritische Einwände handeln sollte, nicht zu hören. Dieses Verständnis des נִכַּח בְּלִשׁוֹן paßt aber kaum in die hier vorausgesetzte Situation. Die Gegner schmieden nach unserer Stelle Pläne, die letztlich zum Tode des in ihren Augen lästigen Propheten führen sollen (v.23). Von daher werden sie ihn nicht von ihrer Sicht der Dinge überzeugen wollen.

Allerdings könnte gemeint sein, daß sie ihn verleumden, also Lügen über ihn vorbringen wollen, um ihm zu schaden. Das אֶל-נִקְשִׁיבָה אֶל-כֹּל-דִּבְרֵיו könnte dann wiederum als verneinter Kohortativ aufgefaßt werden, der besagen soll, daß sie sich durch die Gerichtsansagen Jeremias, die ja auch sie selbst betreffen und im Falle einer tätigen Gegnerschaft gegen den Propheten wohl noch mehr betreffen werden⁷⁷, nicht einschüchtern lassen wollen.

Eine dritte Möglichkeit besteht darin, das „mit der Zunge schlagen“ auf die Zunge Jeremias zu beziehen und den Plan der Gegner so zu verstehen, daß sie Jeremia bei seinen eigenen, in ihren Augen gotteslästerlichen Worten behaften und dadurch verurteilen wollen.⁷⁸ Dann kann allerdings אֶל-נִקְשִׁיבָה

⁷⁴ Soggin, Bib.46 (1965), 56: „La presenza di un raggio di speranza non sembra avere posto“.

⁷⁵ Weiser, ATD 20, 42; Rudolph, HAT I/12, 38, und Wanke, ZBK. AT 20/1, 70 Anm.67 streichen es, obwohl es dafür in der Textüberlieferung keine Grundlage gibt. Duhm, KHC XI, 59, hat mit anderen älteren Exegeten das ganze אֶל-תַּעֲשֵׂה als ungeschicktes „Einschießel“ streichen wollen.

⁷⁶ Vgl. Soggin, Bib. 46 (1965), 57f.

⁷⁷ Vgl. dazu etwa Jer. 20,1-6: Jeremias Gerichtsankündigung gegen den Priester Paschhur, der ihn in den Block schlagen ließ.

⁷⁸ Nach Rudolph, HAT I/12, 122 Textanm.18^a planen die Gegner, daß Jeremia „sich durch ein unbedachtes Wort ans Messer liefern“ solle. Weiser malt sich ihr Vorhaben folgendermaßen aus: „Ein aus dem Zusammenhang gerissenes Wort aus seinem Munde soll ihnen den Rechtsgrund liefern, um ihn - ähnlich wie im Prozeß Jesu - eines todeswürdigen Verbrechens zu überführen“ (ATD 20, 157).

nur schlecht als verneinter Kohortativ aufgefaßt werden, denn wenn die Gegner die Worte Jeremias gegen ihn verwenden und ihn so „ans Messer liefern“ wollen, müssen sie ja anhören, was er sagt. Die letztgenannte Interpretation des „mit der Zunge schlagen“ findet vor allem in der Peschitta eine Stütze, in welcher einerseits ausdrücklich von „seiner [=Jeremias'] Zunge“ die Rede (*tw nmhywhy blšnh*) ist, andererseits das אַ trotzdem in verneinendem Sinne übertragen ist (*wl' nšwt klhwn ptgmwhy*), obwohl es im Zusammenhang mit dem Suffix an *lšn* jedenfalls im üblichen Gebrauch als Vetitivpartikel keinen guten Sinn ergibt. Die Lesart der Peschitta ist also ein Stück weit schwieriger als die des Masoretischen Textes. Von daher wird sie kaum von ihm ausgehend das Suffix an אַ hinzugefügt haben, sondern fand sicher sowohl das Suffix als auch die Partikel אַ in ihrer hebräischen Vorlage. Diese wiederum bot wohl gegenüber dem Masoretischen Text, der אַ ohne Suffix überliefert, die ursprünglichere Lesart, deren Suffix - welches im Hebräischen genau wie der erste Buchstabe des unmittelbar folgenden אַ „*l*“ lautete - durch Haplographie weggefallen sein wird.⁷⁹ Nach der vermutlich ursprünglichen hebräischen Lesart, die der der Peschitta entspricht, kann aber wie gesagt das אַ kaum im abwehrenden Sinne verstanden werden⁸⁰, während die emphatische Auffassung einen guten Sinn macht: „Laßt uns ihn mit seiner Zunge schlagen, und laßt uns doch auf alle seine Worte hören“.

Von den besprochenen hebräischen Belegen, scheint mir also das אַ von Ps. 59,12; Hld. 1,6; Jer. 5,10; Jer. 18,18 mit ziemlicher Sicherheit nicht abwehrend, sondern emphatisch gebraucht zu sein. Wie in den ugaritischen Belegen steht das emphatische אַ an den genannten Stellen immer bei auffordernden Verbformen: in Ps. 59,12; Hld. 1,6; Jer. 5,10 beim Iussiv, in Jer. 18,18 beim Kohortativ.

IV)

Was die Erklärungsmöglichkeiten für den emphatischen Gebrauch des אַ angeht, so wurden schon zu Beginn zwei Alternativen angesprochen:

- 1) Das emphatische אַ ist eine eigenständige emphatische Partikel, die als אַ II vom abwehrenden אַ I zu unterscheiden ist.
- 2) Der emphatische Gebrauch von אַ ist als besondere Verwendungsweise der abwehrenden Partikel zu erklären.

Wir haben bereits erwähnt, daß auch in der Diskussion um das emphatisch gebrauchte אַ in Ugaritischen beide Alternativen erwogen wurden.

zu 1): Für die Existenz einer ursprünglich vom abwehrenden אַ zu unterscheidenden emphatischen Partikel אַ II könnte man darauf hinweisen, daß im Hebräischen wie in anderen semitischen Sprachen ein emphatisches Element *l* vorkommt.

Im Akkadischen finden wir die Partikel *lu*, die sowohl für die Bildung des Prekativs als auch als Beteuerungspartikel verwendet wird⁸¹; das Ugaritische und das Arabische kennen die Bekräftigungspartikel *l*⁸², die vor das zu betonende Wort tritt.

Auch im Hebräischen finden wir Formen, die wohl mit diesem verbreiteten emphatischen *l* zusammenhängen.

Es existieren - wenn auch wenige - hebräische Belege für präfigiertes emphatisches Lamed.⁸³

⁷⁹ Auch Rudolph, HAT I/12, 122 Textanm. 18^a hält die Lesart „*blšnh*“ der Peschitta für ursprünglich. Ebenso Weiser, ATD 20, 151, der „laßt uns ihn mit seiner eigenen Zunge treffen“ übersetzt.

⁸⁰ Von daher streichen Rudolph und Weiser, die bei dem Suffix an אַ der Peschittalesart folgen, auch beide das אַ in ihrer Übersetzung, vgl. Rudolph, HAT I/12, 122 und Weiser, ATD 20, 151.

⁸¹ Vgl. v. Soden, GAG § 86f.

⁸² Vgl. Sivan, Grammar of the Ugaritic language, 191f.; Brockelmann, Arabische Grammatik § 121c.

müßte, wenn es nicht in der Exegese manchmal zu wenig Berücksichtigung fände. Die Folge davon ist, daß einige Stellen im Alten Testament, die als Aussagesätze verstanden schwierig sind oder gar keinen Sinn ergeben, dunkel bleiben und die Ausleger sich entweder zu überflüssigen Eingriffen in den Text veranlaßt sehen oder aber eine weniger gut in den Kontext passende Deutung als Aussagesatz der Auffassung als rhetorische Frage vorziehen.⁸⁹

So finden sich im Alten Testament Sätze, die mit der Negation אֵל gebildet sind, die aber gar nicht oder nur schwerlich als negative Aussagesätze verstanden werden können.⁹⁰ Bei solchen Sätzen ist grundsätzlich zu überlegen, ob sie nicht als rhetorische Fragen zu begreifen sind, auch wenn ihr Fragecharakter nicht durch ein Fragewort deutlich gemacht ist, sondern nur bei Aussprache des Satzes von der Betonung her erkannt werden kann.⁹¹ Daß man an einigen Stellen zu wenig geneigt ist, einen Satz als rhetorische Betonungsfrage zu verstehen, mag seinen Grund darin haben, daß bei unserem Umgang mit alttestamentlichen Texten das laute Lesen und damit die Betonung zu kurz kommt. Wenn wir auch kaum etwas darüber wissen, welchen Leserkreis und welche Lesesituationen die Verfasser alttestamentlicher Literatur ursprünglich im Blick hatten, muß doch beachtet werden, daß man im alten Israel wie in der Antike überhaupt laut gelesen hat, auch wenn man für sich alleine las⁹², so daß Literatur nie nur visuell, sondern immer auch mit Betonung wahrgenommen wurde. Von daher fielen dem antiken Leser solche rhetorischen Fragen leichter auf.

Als eindrückliches und in seinem Charakter als rhetorische Frage unbestreitbares Beispiel sei aus der Antwort zitiert, die Hiob seiner Frau auf ihren törichten Rat, Gott abzusagen und zu sterben, erwidert: „אַתָּה הַטּוֹב וְאֵת הַרְעָה לֹא נִקְבֵּל“ (Hi. 2,10). Das kann kaum eine schlichte Aussage sein: „Das Gute nehmen wir von Gott an, aber das Schlimme nehmen wir nicht an“. Hiob will

⁸⁸ Vgl. Brockelmann, Hebr. Syntax, §53: „Negative Zweifelsfragen, die eine positive Antwort hervorrufen sollen, können den Sinn einer Versicherung oder einer Aufforderung annehmen, während die durch eine Tatsachenfrage ausgelöste Unsicherheit in die Verneinung übergehen kann“ (S.54).

⁸⁹ Wir haben bereits ein Beispiel dieser Art gestreift, als wir im Zusammenhang der Besprechung von Ps. 59,12 auf den schwierigen Vers Ps. 56,8 eingingen, wo Eingriffe in den Text vorgeschlagen wurden, die unnötig werden, wenn man die rhetorische Frage beachtet, vgl. Anm. 52. Als weiteres Beispiel sei Rut 2,13b genannt. Dort scheint es mir das Nächstliegende, das „אַתָּה לֹא אִתִּי לֹא אֶחָדָה שְׂפָחוֹתֶיךָ“ als rhetorische Frage aufzufassen: „Und ich - bin ich nicht geworden wie eine deiner Mägde?!“. Rut bezieht sich darin auf das, was Boaz ihr in v.8f. gestattet hat - daß sie sich also seinen Mägden anschließen und von dem Wasser trinken darf, das seine Knechte schöpfen - obwohl sie ja eigentlich nicht zu seinem Gesinde gehört. Üblicherweise deutet man die Stelle dagegen als Aussage der Bescheidenheit: „obwohl ich nicht einmal so viel bin wie eine deiner Mägde“ (vgl. dazu Würthwein, HAT I/18, 12.15; Rudolph, KAT XVII 1-3, 46). Doch scheint mir das dem Kontext weniger angemessen.

⁹⁰ Von daher hat Haupt, OLZ 6 (1907), Sp.305ff. das אֵל in manchen dieser Sätze als *scriptio plena* eines emphatischen *l* verstehen wollen, während Nötscher hinter dem masoretischen אֵל die emphatische Partikel *lu* vermutete, vgl. ders., VT 3 (1953), 374f.

⁹¹ Zu Betonungsfragen im Hebräischen vgl. G/K §150a; Brockelmann, Hebr. Syntax §§53/54a.

Als Beispiel für eine solche rhetorische Frage mag wiederum die in Anm. 89 besprochene Stelle Rut 2,13b dienen. Auch die kaum als negative Aussagesätze zu begreifenden Verse Jer. 4,27 und 5,18b, auf deren schwierige Verneinung Soggin in Bib. 46 (1965), 56-59 hingewiesen hat, sind wohl gegen Soggin als rhetorische Fragen zu verstehen. Freilich werden auch sie kaum als solche erkannt, so daß sich manche Exegeten durch die Verknennung der Stilfigur auch an diesen Stellen zu Eingriffen in den Text genötigt sehen.

⁹² So kann etwa im Biblischen Hebräisch nicht nur das laute Vorlesen, sondern auch das Lesen, das man für sich allein vornimmt, mit der Vokabel קָרָא - eig. „rufen“ bezeichnet werden, vgl. etwa Dtn.17,19; Jes.34,16. An der ersten Stelle steht es für das tägliche Lesen des Königs in der für ihn angefertigten Kopie des Gesetzbuches, an der zweiten Stelle für das forschende Lesen in einem „Buch Jahwes“. Zu קָרָא als Bezeichnung des Lesens im Biblischen Aramäisch vgl. Dan.5,7: „אֲדִי יִקְרָה קִרְבָּה וְדָוָה“ - „wer diese Schrift liest...“, womit die Fähigkeit, die geheimnisvoll-bedrohliche Schrift an der Wand lesen zu können, gemeint ist. Dafür, daß in der Antike auch im Westen gewöhnlich laut gelesen wurde, sei an die bekannte Stelle aus Augustins *Confessiones* erinnert, nach der es offenbar auffällig war, daß Ambrosius leise las: „*sed cum legebat, oculi ducebantur per paginas (...), vox autem et lingua quiescebant*“ (Conf. VI 3,3).

offenbar sagen, daß der, der das Gute von Gott annimmt, auch das Schlimme von ihm annehmen muß: „Das Gute nehmen wir gewiß⁹³ von Gott an, und das Schlimme - sollen wir es nicht annehmen?!“.

Ein weiteres Beispiel dieser Art finden wir in Ex.8,22. Nach der vierten ägyptischen Plage ruft der Pharao Mose und Aaron und trägt ihnen auf, im Lande Ägypten ihrem Gott zu opfern. Mose antwortet ihm, sie könnten in Ägypten selbst nicht opfern, da ihre Opfermaterie den Ägyptern ein Greuel sei: „וְיִסְקְלוּנִי וְיִסְקְלוּ אֶת־חַוְעֵבַת מִצְרַיִם לְעֵינֵיהֶם וְלֹא יִסְקְלוּנִי“. Die Auffassung des וְיִסְקְלוּ als bloße Aussage („und sie werden uns nicht steinigen“) ergibt keinen Sinn. Wiederum liegt eine rhetorische Frage vor, die ausdrücken soll, daß die Ägypter die Israeliten ganz gewiß steinigen werden: „Siehe, wir opfern das, was den Ägyptern ein Greuel ist, vor ihren Augen - und sie werden uns nicht steinigen?!“

Auch das „וְיִלֵּא אֶתְהָ אֲגִיד לְךָ“ in 1.Sam. 20,9 und das „וְיִלֵּא לְבִי הַלֵּךְ“ in 2.Kön.5,26 können sinnvollerweise nur als rhetorischen Fragen begriffen werden.

Von diesen Beispielen für rhetorische Fragen mit der Verneinung לֹא her ist es das Sinnvollste, die besprochenen Stellen, an denen das לֹא nicht im üblichen Sinne als abwehrende Partikel verstanden werden kann, ebenfalls als rhetorische Fragen zu lesen.

So lautet die Bitte in Ps.59,12a korrekt übersetzt: „Sollst du sie nicht töten, damit mein Volk es nicht vergißt?! Mache sie schwankend durch deine Kraft und bringe sie hinab!“

In Hld.1,6 ruft die schöne braune Weingärtnerin den Frauen Jerusalems zu: „Sollt ihr mich nicht ansehen, denn ich bin dunkel, denn die Sonne hat mich erspät?!“

In Jer.5,10 fordert der Prophet die Feinde Jerusalems auf: „Steigt auf ihre Terrassen und zerstört und vollständige Vernichtung - sollt ihr sie nicht vollbringen?!“; und in Jer.18,18 lautet der Plan der Gegner des Propheten: „Auf, laßt uns ihn mit ‘seiner’ Zunge (לְשׁוֹנוֹ*) schlagen - und sollen wir nicht auf alle seine Worte hören?!“

Das לֹא kennzeichnet demnach zwar einen Vetitiv. Dieser Vetitiv ist aber als Frage zu begreifen, die keinen Widerspruch duldet, womit dem Sinne nach gesagt ist, daß die Angeredeten auf jeden Fall das tun sollen oder wollen, was das jeweilige Verb meint. Demnach ergibt sich der emphatische Charakter des לֹא also nicht aus der Partikel selbst, sondern aus der Stilfigur, in der sie gebraucht wird.

Literatur:

a) Textausgaben:

BHS: Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart ⁴1990

KTU: The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani an Other Places (KTU: second, enlarged edition), Münster/Westf. 1995

b) Sekundärliteratur:

Aartun, Kjell, Die Partikeln im Ugaritischen, I. Teil: Adverbien, Verneinungspartikeln, Bekräftigungspartikeln, Hervorhebungspartikeln (AOAT 21/1), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1974

Aistleitner, Joseph, Wörterbuch der ugaritischen Sprache, hrsg. v. Otto Eißfeldt, Berlin ⁴1974

Brockelmann, Carl, Arabische Grammatik, München ²³1967

ders., GVG I: Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. I. Band: Laut- und Formenlehre, (ND der Ausgabe Berlin 1908) Hildesheim 1961

ders., Hebräische Syntax, Neukirchen-Vluyn 1956

Cogan, Mordechai / Tadmor, Hayim, II Kings (AncB), Garden City (N.Y.) 1988

⁹³ Das ׀ steht hier als betonende Partikel zu Beginn des Satzes. Sie bezieht sich nicht allein auf das unmittelbar folgende אֶת־הַטֹּב, sondern auf den ganzen Satz „das Gute nehmen wir von Gott an“. Vgl. dazu Gen.32,21, wo sich ebenfalls das vorangestellte ׀ auf den ganzen Satz אֶת־יַעֲקֹב אֲנִי עֲבָדְךָ bezieht („Siehe, dein Knecht Jakob selbst ist hinter uns“ o.ä.).

- Dahood, Mitchell, Bib.44 (1963), 289-303: Hebrew-Ugaritic Lexicography I
ders., Psalms II 51-100 (AncB), Garden City (N.Y.) 1968
- Dalman, Gustaf H., Palästinischer Diwan. Als Beitrag zur Volkskunde Palästinas gesammelt und mit Übersetzungen und Melodien herausgegeben, Leipzig 1901
- Delekat, Lienhard, VT 14 (1964), 7-66: Zum hebräischen Wörterbuch
- Delitzsch, Franz: Hoheslied und Koheleth (Biblischer Commentar über die poetischen Bücher des Alten Testaments. Vierter Band), Leipzig 1875
- ders., Die Psalmen, (ND der 5. Auflage, Leipzig 1894) Gießen/Basel 1984
- Delitzsch, Friedrich: Die Lese- und Schreibfehler des Alten Testaments, Berlin und Leipzig 1920
- Dietrich, Manfred/Loretz, Oswald, TUAT III, Lieferung IV: Mythen und Epen in ugaritischer Sprache, Gütersloh 1997
- Dietrich, Manfred/Loretz, Oswald/Sanmartín, Joaquín, UF 7 (1975), 157-169: Zur ugaritischen Lexikographie XIII
- Duhm, Bernhard, KHC XI: Das Buch Jeremia, Tübingen/Leipzig 1901
- Ehrlich, Arnold B., Randglossen zur hebräischen Bibel. Sieben Bände, (ND der Ausgabe Leipzig 1908-14) Hildesheim 1968
- G/K: Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von Emil Kautzsch, (4. ND der 28. Auflage von 1909) Hildesheim u.a. 1983
- Ges., Wörterbuch¹⁸: Wilhelm Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch über das Alte Testament. Achtzehnte Auflage bearbeitet und herausgegeben von Rudolf Meyer (†) und Herbert Donner, bisher zwei Lieferungen, Berlin/Heidelberg u.a. 1987 ff.
- Gibson, J.C.L., Canaanite Myths and Legends, Edinburgh, 1977
- Görg, Manfred, Ein Haus im Totenreich. Jenseitsvorstellungen in Israel und Ägypten, Düsseldorf 1998
- ders., NBL II, Sp. 544-546: Art. Kreta
- Gordon, Cyrus H., UT: Ugaritic Textbook (An Or 38), Rom 1965
- Gray, John, I & II Kings. A commentary (OTL), London²1970
- Gunkel, Hermann, Die Psalmen. übersetzt und erklärt, Göttingen⁵1968
- Haupt, Paul, OLZ 6 (1907), Sp.305-309: Scriptio plena des emphatischen la- im Hebräischen
- Jepsen, Alfred, ZDPV 75 (1959), 74f.: Karmel, eine vergessene Landschaft?
- Jeremias, Jörg, ATD 24,2: Der Prophet Amos, Göttingen 1995
- KBL³: Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament von Ludwig Köhler und Walter Baumgartner. Dritte Auflage bearbeitet von Walter Baumgartner u.a., zwei Bände, Leiden/ New York u.a. 1995
- Knauf, Ernst Axel, NBL II, Sp. 457f.: Art. Kedar und Kedrener
- Köhler, Ludwig, ThZ 2 (1946), 71-74: Alttestamentliche Wortforschung, Sch^ol.
- Kraus, Hans-Joachim, BK XV/1: Die Psalmen. 1. Teilband, Neukirchen-Vluyn⁶1989
- LÄ: Lexikon der Ägyptologie, hrsg. von W. Helck und E. Otto, 7 Bände, Wiesbaden 1975-1992
- Linder, Sven, Palästinische Volksesänge aufgezeichnet und gesammelt von S.L. Aus dem Nachlaß herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Helmer Ringgren. Band I (mit einem Beitrag vom Herausgeber: Die Volksdichtung und das Hohe Lied) (Acta Universitatis Upsalensis 1952/5), Uppsala 1952
- Müller, Hans-Peter, ATD 16/2: Das Hohelied/Klagelieder/Das Buch Ester übersetzt und erklärt von H.-P. Müller, O. Kaiser, J.A. Loader, Göttingen⁴1992
- NBL: Neues Bibel-Lexikon, hrsg. von M.Görg und B.Lang, Zürich und Düsseldorf 1991ff.
- Nötscher, Friedrich, VT 3 (1953), 372-380: Zum emphatischen Lamed
- Obermann, Julian, JBL 65 (1946), 233-248: Sentence negation in Ugaritic
- Plöger, Otto, BK XVII: Sprüche Salomos (Proverbia), Neukirchen-Vluyn 1984
- Rin, Svi, BZ N.F.7 (1963), 22-33: Ugaritic-Old Testament Affinities
- Rudolph, Wilhelm, HAT I/12: Jeremia, Tübingen³1968

- ders., KAT XVII/1-3: Das Buch Ruth. Das Hohelied. Die Klagelieder, Gütersloh 1962
- Seidel, Hans, Musik in Altisrael (BEAT 12), Frankfurt/Main u.a. 1989
- Seybold, Klaus, HAT I/15: Die Psalmen, Tübingen 1996
- ders., Die Psalmen. Eine Einführung, Stuttgart usw. ²1991
- Sivan, Daniel, A Grammar of the Ugaritic Language (HO I 28), Leiden/New York/Köln 1997
- Soden, Wolfram von, Grundriß der akkadischen Grammatik (An Or 33), Rom ³1995
- Soggin, J. Alberto, Bib. 46 (1965), 56-59: La «negazione» in Geremia 4,27 e 5,10a, cfr.5,18b
- Wanke, Gunther, ZBK.AT 20/1: Jeremia. Teilband 1: Jer. 1,1-25,14, Zürich 1995
- Weiser, Artur, ATD 14/15: Die Psalmen, Göttingen ¹⁰1987
- ders., ATD 20: Jeremia, Göttingen ³1981
- Wolff, Hans Walter, BK XIV/2: Dodekapropheten 2. Joel und Amos, Neukirchen-Vluyn 1969
- Würthwein, Ernst, HAT I/18: Würthwein, Ernst / Galling, Kurt / Plöger, Otto: Die Fünf Megilloth, Tübingen ²1969
- Wyatt, Nick, Religious Texts from Ugarit. The Words of Ilmilku and his Colleagues, Sheffield 1998
- Zivic, C.M., LÄ IV, Sp. 24-41: Art. Memphis

(Abgeschlossen am 25. April 2000)