



N12<524809198 021



ubTÜBINGEN



theol

Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

132

132-135
2007
dine TR

In Verbindung mit

Peter Arzt-Grabner, Renate Egger-Wenzel,
Michael Ernst, Marlis Gielen, Gerhard Langer,
Friedrich Schipper und Karlheinz Schüssler

herausgegeben von

Friedrich Vinzenz Reiterer

am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte
der Paris Lodron Universität Salzburg

34
und 2

Neue Folge

n. 132 der ganzen Serie

ISDCL-Publishers Salzburg 2007

ISSN 0178-2967

www.uni-salzburg.at/bwkg/bn.nf

ZA 3X 25

✓ 710

Biblische Notizen

Neue Folge

biblische.notizen@sbg.ac.at
www.uni-salzburg.at/bwkg/bn.nf

ISSN 0178-2967

Die „Biblischen Notizen“ erscheinen voraussichtlich viermal jährlich im Umfang von ca. 100 Seiten. Beiträge werden laufend entgegengenommen und erscheinen, sofern sie formal und inhaltlich für eine Publikation in Frage kommen, sobald wie möglich. Beiträge in deutscher, englischer oder französischer Sprache werden erbeten in elektronischer Form als word-Datei (als attachment per E-Mail oder auf Diskette) *und* als pdf-Dokument oder als Ausdruck.

Formale Richtlinien (insbesondere zur Verwendung von Fremdschriftarten, Transliteration und Transkription hebräischer Schrift sowie bibliographische Angaben) unter:
<http://www.uni-salzburg.at/pls/portal/docs/1/473512.PDF> (deutsch)
<http://www.uni-salzburg.at/pls/portal/docs/1/473513.PDF> (englisch).

Adresse für Zusendung von Beiträgen und Bestellungen

Biblische Notizen – Neue Folge

z.Hd. Univ.-Prof. Dr. Friedrich V. Reiterer

Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte

Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Austria

E-Mail: friedrich.reiterer@sbg.ac.at oder vinzenz.reiterer@sbg.ac.at

FAX: 0043-662-6389-2913

Tel.: 0043-662-8044-2913

Redaktionssekretärin: Waltraud Winkler

E-Mail: biblische.notizen@sbg.ac.at

Tel.: 0043-662-8044-2904

Auslagenersatz (Preis pro Nummer)

Abonnement pro Nummer: € 6,50 (zuzüglich Versandkosten)

Studierende pro Nummer: € 5,00 (zuzüglich Versandkosten) bei Inskriptionsbestätigung

Einzelbezug pro Nummer: € 7,50 (zuzüglich Versandkosten)

Zahlungen / Method of payment

(keine Schecks / no cheques)

VISA oder MasterCard oder Banküberweisung

(sämtliche Bankspesen zu Lasten des Einzahlers), International Money Order (additional bank charge; please, be sure that your payment is free of any charge for us!).

Bank: Salzburger Landeshypothekenanstalt

Bankleitzahl / Number of Bank: 55000

Kontonummer / Account Number: 150 0000 9182

IBAN: AT02 55000 150 0000 9182, BIC/S.W.I.F.T.: SLHYAT2S

Kontowortlaut: ISDCL

© ISDCL-Publishers Salzburg 2007

ISDCL-Publishers, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Austria

Druck: Koller Druck GmbH, Bahnhofstraße 4, 5112 Lamprechtshausen, Austria

Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

132

In Verbindung mit

Peter Arzt-Grabner, Renate Egger-Wenzel,
Michael Ernst, Marlis Gielen, Gerhard Langer,
Friedrich Schipper und Karlheinz Schüssler

herausgegeben von

Friedrich Vinzenz Reiterer

am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte
der Paris Lodron Universität Salzburg

Neue Folge

n. 132 der ganzen Serie

ISDCL-Publishers Salzburg 2007

ISSN 0178-2967

www.uni-salzburg.at/bwkg/bn.nf



Biblische Notizen

Neue Folge

biblische.notizen@sbg.ac.at
www.uni-salzburg.at/bwkg/bn.nf

ISSN 0178-2967

Die „Biblischen Notizen“ erscheinen voraussichtlich viermal jährlich im Umfang von ca. 100 Seiten. Beiträge werden laufend entgegengenommen und erscheinen, sofern sie formal und inhaltlich für eine Publikation in Frage kommen, sobald wie möglich. Beiträge in deutscher, englischer oder französischer Sprache werden erbeten in elektronischer Form als word-Datei (als attachment per E-Mail oder auf Diskette) *und* als pdf-Dokument oder als Ausdruck.

Formale Richtlinien (insbesondere zur Verwendung von Fremdschriftarten, Transliteration und Transkription hebräischer Schrift sowie bibliographische Angaben) unter:
<http://www.uni-salzburg.at/pls/portal/docs/1/473512.PDF> (deutsch)
<http://www.uni-salzburg.at/pls/portal/docs/1/473513.PDF> (englisch).

Adresse für Zusendung von Beiträgen und Bestellungen

Biblische Notizen – Neue Folge

z.Hd. Univ.-Prof. Dr. Friedrich V. Reiterer

Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte

Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Austria

E-Mail: friedrich.reiterer@sbg.ac.at oder vinzenz.reiterer@sbg.ac.at

FAX: 0043-662-6389-2913

Tel.: 0043-662-8044-2913

Redaktionssekretärin: Waltraud Winkler

E-Mail: biblische.notizen@sbg.ac.at

Tel.: 0043-662-8044-2904

Auslagensatz (Preis pro Nummer)

Abonnement pro Nummer: € 6,50 (zuzüglich Versandkosten)

Studierende pro Nummer: € 5,00 (zuzüglich Versandkosten) bei Inskriptionsbestätigung

Einzelbezug pro Nummer: € 7,50 (zuzüglich Versandkosten)

Zahlungen / Method of payment

(keine Schecks / no cheques)

VISA oder MasterCard oder Banküberweisung

(sämtliche Bankspesen zu Lasten des Einzahlers), International Money Order (additional bank charge; please, be sure that your payment is free of any charge for us!).

Bank: Salzburger Landeshypothekenanstalt

Bankleitzahl / Number of Bank: 55000

Kontonummer / Account Number: 150 0000 9182

IBAN: AT02 55000 150 0000 9182, BIC/S.W.I.F.T.: SLHYAT2S

Kontowortlaut: ISDCL



© ISDCL-Publishers Salzburg 2007

ISDCL-Publishers, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Austria

Druck: Koller Druck GmbH, Bahnhofstraße 4, 5112 Lamprechtshausen, Austria

ZA 3835

Inhaltsverzeichnis

Wolfram Herrmann Das Bekenntnis von Ex 14,31.....	5
Florian Förg Beobachtungen zur Struktur von Amos 2,6-12.....	13
Hans Dewald Kognitive Struktur und Funktion von Gottesmetaphern im 18. Psalm	23
Jeremy Corley Rhyme in the Hebrew Prophets and Wisdom Poetry.....	55
Herbert Migsch Der modale Pseudokonsekutivsatz in der Vulgata Ein Beitrag zur Syntax des Vulgata-Lateins	71
Rainer Schwindt Kein Heil ohne Gericht Die Antwort Gottes auf Jesu Tod nach Mt 27,51-54	87

Das Bekenntnis von Ex 14,31

Wolfram Herrmann

Die Heldensage Ex 13,17-14,31 weist in dem kanonisch verfestigten Wortlaut einen doppelten Schluss auf. Nach dem das Achtergewicht der Sage bildenden Bericht über die Vernichtung des verfolgenden ägyptischen Streitwagenkorps in 14,24-28¹ konstatiert V.30 die Rettung Israels aus der Gewalt der Ägypter, die vor aller Augen tot am Meeresufer lagen, durch Jahwe. Damit hat die Erzählung ihr Ziel erreicht, und der Leser oder Hörer erwartet nichts mehr. Gleichwohl sagt V.31 nochmals, die Israeliten hätten die Machttat gesehen, die Jahwe an den Ägyptern vollstreckt hatte, und zieht daraus in 31aßb eine Folgerung, welche die Grenze der sonst überlieferten Heldensagen² überschreitet. Obendrein setzen V.30b und 31a mit der 3. sg. m. Qal Impf. cons. der gleichen Verbalwurzel ein, was im zweiten Falle ein bewusstes Aufgreifen der vorangegangenen Feststellung sein dürfte.

Deshalb hat man in zurückliegender Zeit hin und wieder eine differierende kritische Zuweisung vorgenommen. Beispielshalber rechneten Baentsch³ und Greßmann⁴, neuestens Deist⁵ V.30 zu J; V.31 führten sie andererseits vermutungsweise auf einen⁶ Redaktor zurück⁷. Holzinger dagegen teilte zu-

¹ Herkömmlich auf die Pentateuchquellenschichten JE(P) verteilt. Freilich sind an einem solchen methodischen Vorgehen Zweifel aufgekommen, und man urteilt jetzt vielfach bedeutend vorsichtiger.

² Ex 17,8-13; Jos 10,1*.2-11; Ri 3,15aßb-28; 4,4-22; 6,33*.34 + 7,1*.9-22a*; 11,1-11.29*.32; 1 S 7,7-12; 11,1-11; – zu der Gattung Heldensage vgl. Alt, Josua 13-29; Eißfeldt, Einleitung, 55f. – Täubler, Biblische Studien, spricht bei Ri 3,15aßb-28 von einem novellistischen Bericht bzw. einer Novelle (21. 35. 42), bei Ri 7,9-22a einer Legende (254). Grundlegende Kritik an dem Begriff ‚Heldensage‘ übte Richter, Untersuchungen 344-351; er gebraucht die unspezifische Bezeichnung ‚Erzählung‘. Man sollte zur Sache bedenken, dass bei der Heldensage das Problem durchgängig historischer Wahrhaftigkeit nicht konstitutiv ist. Grimm-Grimm, Deutsches Wörterbuch, beschreiben ‚Sage‘ als einen auf mündlichem Wege verbreiteten Bericht über weit in der Vergangenheit zurückliegendes Geschehen.

³ Baentsch, Exodus.

⁴ Greßmann, Anfänge.

⁵ Deist, Pharaoh 91-112.

⁶ Nach Baentsch deuteronomistisch.

⁷ Deist erkannte eindeutig V.31b Dtr zu. Fuß, Pentateuchredaktion, spricht hinsichtlich V.30f* von Rje = Dtr (323f).

nächst⁸ V.30.31a J zu, V.31aßb E⁹. Später¹⁰ meinte er, nur V.30 der Quellenschicht J erster Hand zuschreiben zu sollen¹¹, während V.31 ein ihr nachträglich zugewachsenes Textstück darstelle.

Solcherlei Beobachtungen wirkten sich m. E. zu Recht im Verlaufe der Forschung aus. So gelangte Smend im Verfolg seiner Behandlung des Lexems ׀מאן¹² zu der Überzeugung, V.30b sei „in sich ein guter Schluss der Erzählung“ und es liege nahe, in V.31 einen späteren Nachtrag zu sehen¹³.

Auf eine breite Basis stellte Schmitt das literarkritische Urteil, indem er die Frage einer im Geiste der Prophetie erfolgten Redaktion des Pentateuchs bedachte¹⁴. Paradigmatisch erörtert er die Überlieferung vom Exodus in den Kapiteln 1-14, in denen die Rede vom Glauben eine besondere Rolle spielt. Und diese Glaubensthematik sei von einer nachgeschichtlichen Redaktion, die Schmitt begründend nachweist, in das Zentrum des Pentateuchgeschehens eingefügt worden.

Nachdem Rudolph¹⁵ notiert hatte, V.31 „könnte Zusatz sein“, urteilte Kohata¹⁶, er sei wahrscheinlich ein sich von R^p herleitender Zusatz zu der gesamten Erzählung¹⁷. Danach hielt Blum¹⁸ ebenso 14,31 für ein sekundäres Element, indem er Ex 14,13.31 mit 1 S 12,16.18 als rahmende Verse miteinander verglich¹⁹. Schließlich teilte auch Levin²⁰ die Meinung und erklärte Ex 14,31 zu einer nachendredaktionellen Ergänzung (R^s), denn V.30 sei ein guter Schluss der Erzählung. Die Erweiterung hänge der Sache nach mit

⁸ Holzinger, Exodus.

⁹ Strack, Bücher, bestimmte V.30f als aus J und E komponiert. Fohrer, Überlieferung, wies V.30.31a J, 31b N (J²) zu. – Römer, Théologies 4-17, trennt wieder V.30.31aα von 31aßb.

¹⁰ Holzinger, Buch.

¹¹ Beer, Exodus, sieht in V.31a J¹, V.30.31b J². Dillmann, Exodus; Noth, Buch; Coats, Exodus 1-18, rechnen V.30f J zu. Propp, Exodus 1-18, zufolge gehört V.30 möglicherweise zu J (hat Ähnlichkeit mit V.13 [wohl JE], wörtliche Parallele in 1 S 14,23), V.31aα zu JE, aßb zu E (erinnert an 4,31).

¹² Smend, Geschichte 284-290.

¹³ 287 = 120 – Durham, Exodus, erklärt, die Verse 30f fassten die in V.29 endende Erzählung zusammen. Fabry, Mythos 88-106, nennt Ex 14,31b einen ‚redaktionellen Chorschluß‘ (91).

¹⁴ Schmitt, Redaktion 170-189.

¹⁵ Rudolph, Elohist 31.

¹⁶ Kohata, Endredaktion 10-37.

¹⁷ Auch Schmidt, Exodus, hält Ex 14,31 für einen jüngeren redaktionellen Zusatz (62).

¹⁸ Blum, Studien, wiederholt in: Blum, Privilegrecht 11-26.

¹⁹ Blum, Studien 31.

²⁰ Levin, Jahwist.

4,1-9 und 19,9 zusammen. Zuletzt definierte Gertz²¹ V.30 als Erzählungsschluss und meinte, V.31 sei eine redaktionelle²² Auffüllung²³.

Muss man nach Abwägen der kritischen Beobachtungen wirklich mit einer offenbar abschließenden Redigierung des Erzählzusammenhangs, in welchen die Heldensage um Mose eingebettet ist, rechnen, dann setzt 14,31 zweifelsfrei jene Redaktion voraus, denn 15,1 schließt bruchlos bei 14,30 an. Obendrein bringt 31aα einen neuen Gedanken ein, indem die 30a ausgesprochene Rettung durch Jahwe eine spezifische Deutung erfährt. Es heißt, die Israeliten erkannten die 'große Hand', die ihr Gott an den Ägyptern vollstreckte²⁴. Vielfach hat 7' metaphorisch die Bedeutung von 'Macht, Kraft, Stärke'²⁵. Demnach spricht V.31aα von der großen Machttat²⁶ Gottes an den Ägyptern, welche die Israeliten sichtbar erlebten²⁷. Diese Umschreibung kommt nur hier vor²⁸.

Weit wichtiger ist aber nun die in 31aβ gezogene Folgerung. Sie besteht in einem Zwiefachen. Zunächst sagt aβ „das Volk fürchtete Jahwe“. Das Erleben der Rettung ließ Furcht aufkommen, eine Furcht vor dem rettenden Gott, welche die Hinwendung zu ihm und bleibende Bindung an ihn bein-

²¹ Gertz, Tradition 221-226 (222 Fn. 142 zum Forschungsgeschichtlichen).

²² Ausdrücklich als nicht deuteronomistisch bestimmt.

²³ Vor ihm wies Fuß, Pentateuchredaktion 323f, Ex 14,30f* Rje = Dtr zu. – Man darf bei alledem nicht außer acht lassen, dass gleichzeitig anders lautende Urteile abgegeben wurden und man V.31 nicht die Funktion eines späten auf die Meerwundererzählung bezogenen Nachtrages zuerkannte; siehe etwa Weimar, Meerwundererzählung; Ska, Passage; Lamberty-Zielinski, Schilfmeer; Vervenne, Question 243-268 (siehe speziell 254-267); Fischer, Exodus 149-178 (ist der Meinung, Vers 14,31 gehöre zur ursprünglichen Erzählung [159.176]); Krüger, Erwägungen 519-533.

²⁴ Gertz, Tradition 221-226, weist darauf hin, dass Dt 3,24; 11,2 und Ez 39,21 vom Sehen der göttlichen Hand reden.

²⁵ Ska, Exode 289-317, vergleicht den Topos יהוה יד V.31 mit Es 7,6.28; 8,18.22.31; Ne 1,10; 2,8.

²⁶ Vgl. Gesenius, 7' 436-439.

²⁷ Ehrlich, Randglossen, bemerkte zu dem Ausdruck הגדולה היד, das Adjektiv bedeute hier im Sinne von 3,3 nicht 'groß', sondern 'großartig'; die Israeliten erfuhren die wunderbare Macht, mit der Jahwe gegen die Ägypter vorgegangen war.

²⁸ Andere Begrifflichkeit für die gleiche Sache ist מעשה יהוה הגדל (Dt 11,7; Ri 2,7); תשועה גדולה (1 S 19,5; 2 S 23,10.12; 1 C 11,14); כח גדול (2 Kō 17,36; Jer 27,5; 32,17). Das Bild einer starken Hand (יד חזקה) findet man Dt 3,24; 11,2; 26,8; 34,12.

haltet²⁹. An der Stelle ist in der israelitischen Geschichtserzählung mit den Worten eine den Glauben an Jahwe begründende Bemerkung untergebracht, die ihren Grund in dem Erleben der Bewahrung vor drohender Gefahr durch ihn hat. Die Israeliten erkannten Jahwe als machtvoll und vertrauten sich ihm an³⁰. Darin manifestiert sich die rechte menschliche Einstellung, nämlich Gott gegenüber den ehrerbietigen Abstand bewahren und sich ihm uneingeschränkt hinwenden.

Davon spricht sogleich 31bα: 'Sie glaubten an Jahwe'. Das will sagen, sie machten vertrauensvoll ihre Emotion an ihm fest, so dass sie achteten, was er tat, und zukünftig sein Handeln und Reden richtunggebend auf ihr Leben bezogen³¹.

Bemerkenswerterweise sagt nun 31bβ parallel dazu: Sie glaubten ebenso an seinen Sklaven Mose. Dass in dieser Bemerkung inhaltlich das Gleiche liegt, beweist Ex 19,9. Dort liest man als göttliche Äußerung, die Israeliten sollten für alle Zeit an Mose glauben³².

Es handelt sich bei der in den beiden Stellen belegten Rede vom Glauben an Mose, wozu unterstützend auf Ex 4,1.5.8f.31 hingewiesen werden kann³³, um eine sonst nicht ausgesprochene Überzeugung. Man wird kaum fehlgehen, darin eine eigengeprägte Denkrichtung zu erkennen.

Groß³⁴ erklärte, der Glaube an Mose sei letztlich auf Gott zu beziehen. Er sei „... ein den ganzen Menschen umfassendes und bestimmendes Jasagen

²⁹ Vgl. Plath, Furcht; Becker, Gottesfurcht; Derausseau, Crainte; Stähli, אָרֶ' 765-778; Fuhs, אָרֶ, järe', 869-893 (876f); Maurer, Ehrfurcht 985f („Ergriffensein von und zurückhaltende Scheu vor dem verehrten Objekt“); Ritschl, Furcht 1411f; Fuhs, Furcht 713-716; Nielsen, Gottesfurcht I 1212-1214. – Die alttestamentliche Literatur redet vielerorts von der Furcht Jahwes in unterschiedlicher Rektion.

³⁰ Coats, History 53-62, versichert: “Knowledge of God in the sea tradition is commitment to Yahweh as Lord” (61).

³¹ Vgl. hinsichtlich des Vorgangs, Glauben zu finden, Viviano, Psychology 368-372, der allerdings V.30f als Einheit betrachtet. – Zu den das Verb אָרֶ in der hier begegnenden Anwendungsart rahmenden Belegen Gen 15,6; Ex 4,1.5.31; Nu 14,11; 20,12; Dt 1,32; 9,23; 2 Kö 17,14; Jn 3,5 siehe Pfeiffer, Glaube 151-164 (bes. 158); Schmid, Erzväter 282-284 (zur Frage des Glaubens 282-284).

³² Die oft belegte Bezeichnung Mosis als אָרֶ in seinem Verhältnis zu Jahwe unterstreicht zusätzlich sein enges Verhältnis zu ihm, wenngleich darin keine Besonderheit vorliegt, insofern hinsichtlich nicht wenig anderer bis hin zu den Juden als Volksganzem die Glaubensbindung in der Weise beschrieben vorliegt.

³³ Man vergleiche ferner 2 C 20,20. Joh 5,46 zitiert den Glauben an Mose.

³⁴ Groß, Glaube 57-65.

zum Heilstun Gottes an Israel durch Mose“, welcher in einer einmaligen Qualität der Repräsentant Gottes sei³⁵.

Hier anknüpfend ist darüber hinaus zu bedenken, dass die Vertretung Jahwes durch Mose sich aus der in der Geschichte wurzelnden Überlieferung im Laufe der Zeit auf ihn als denjenigen verlagerte, der Israel und in der Folge den Juden die Lebensordnungen vermittelte. Das eigene Existieren an Mose festmachen, bedeutete mithin zunehmend, über die Anerkennung Mosis als den, der das göttliche Rettungswerk durchführte, sich seine rechtlichen Weisungen zu Eigen zu machen und sich danach zu richten³⁶. Die das Leben der gläubigen Juden regelnde Größe ist tatsächlich die Literatur geworden, in der Mose die zentrale Persönlichkeit abgibt. Darin liegt ein Grund mehr dafür, die redaktionelle Bemerkung von V.31 nicht vor dem Ende der geschichtlichen Zeit, wahrscheinlich aber sogar ein gut Stück später, anzusetzen.

Ist eine solche Festlegung erkannt, bedarf es schwerlich weitläufiger Überlegungen bezüglich des Vorgangs der Redaktionsarbeit an dem Ort der Schrift. Denn der Vers Ex 14,31 lässt sich isolieren. In ihm bekennt, ausgehend von der voranstehenden narrativen Größe, ein jahwefürchtiger Mensch seine Glaubensüberzeugung, vielleicht als Exponent einer Gruppe von Frommen und für sie bestimmt.

Summary

Ex 14:31 transgresses by the deduction contained in it the border of the preceding legend. Because moreover 15:1 joins 14:30 without gap one should see in verse 31 a faithful manifestation speaking of belief in Yahweh and in Moses.

Zusammenfassung

Ex 14,31 überbietet mit der darin enthaltenen Folgerung den Abschluss der vorausgehenden Heldensage. Da außerdem 15,1 bruchlos bei 14,30 anschließt, muss man in V.31 eine spätere gesetzestreue Bekundung erkennen, die vom Glauben an Jahwe und an Mose redet.

³⁵ Jepsen, 1728 313-348, nennt ihn einen durch Wundertaten beglaubigten Gottesboten (326).

³⁶ Vgl. Coats, Moses 74: "... for each generation, the new law is a law that roots in the authority of Moses".

Bibliographie

- Alt, A., Josua. Werden und Wesen des Alten Testaments, in: Kl. Schr. zur Gesch. des Volkes Israel, I, München ⁴1968, 176-192 (= [BZAW 66], Berlin 1936, 13-29).
- Baentsch, B., Exodus – Leviticus – Numeri (HK), Göttingen 1903.
- Becker, J., Gottesfurcht im Alten Testament, Rom 1965.
- Beer, G., Exodus (HAT), Tübingen 1939.
- Blum, E., Das sogenannte »Privilegrecht« in Exodus 34,11-26. Ein Fixpunkt der Komposition des Exodusbuches? in: Vervenne, M. (Ed.), Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation (BETHL 126), Leuven 1996, 347-366.
- Blum, E., Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189), Berlin / New York 1990.
- Coats, G.W., Exodus 1-18. The Forms of Old Testament Literature II A, Grand Rapids, Mich. 1999.
- Coats, G.W., History and Theology in the Sea Tradition: STL 29 (1975) 53-62.
- Coats, G.W., The Moses Tradition (JSOT.SS 161), Sheffield 1993.
- Deist, F.E., Who is to blame: The Pharaoh, Yahweh or circumstance? On human responsibility and divine ordinance in Exodus 1-14, in: Burden, J.J. (Ed.), Exodus 1-15, Text and Context, Pretoria 1987, 91-112.
- Derousseaux, L., La Crainte de Dieu dans l'Ancien Testament, Paris 1970.
- Dillmann, A., Exodus (KEH), Leipzig ³1897.
- Durham, J.I., Exodus (WBC), Waco, Tex. 1987.
- Ehrlich, A.B., Randglossen zur hebräischen Bibel I, Leipzig 1908.
- Eißfeldt, O., Einleitung in das Alte Testament, Tübingen ³1964.
- Fabry, H.J., Mythos „Schilfmeer“, FS H.-P. Müller, Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt (BZAW 278), Berlin / New York 1999, 88-106.
- Fischer, G., Exodus 1-15. Eine Erzählung, in: Vervenne, M. (Hg.), Studies in the Book of Exodus, Leuven 1996, 149-178.
- Fohrer, G., Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex 1-15 (BZAW 91), Berlin 1964.
- Fuhs, H.F., Furcht, in: NBL I, Düsseldorf / Zürich 1991, 713-716.
- Fuhs, H.F., אָרָר järe', in: ThWAT III, Stuttgart u.a. 1982, 869-893.
- Fuß, W., Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3-17 (BZAW 126), Berlin / New York 1972.
- Gertz, J.C., Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch, Göttingen 2000.
- Gesenius, W., אָרָר, in: Donner, H. / Rüterswörden, U. / Meyer, R. (Hg.), Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, II, Berlin / Heidelberg / New York ¹⁸1995, 436-439.
- Greßmann, H., Die Anfänge Israels, (Von 2. Mose bis Richter und Ruth) (SAT, I/2), Göttingen ²1922.
- Grimm, J. / Grimm, W., Deutsches Wörterbuch, VIII, Leipzig 1893.
- Groß, H., Der Glaube an Mose nach Exodus (4,14.19), Stoebe H.J. (Hg.), Wort-Gebot-Glaube, FS W. Eichrodt, Zürich 1970, 57-65.

- Holzinger, H., Das zweite Buch Mose oder Exodus (HSAT[K] I), Tübingen ⁴1922.
- Holzinger, H., Exodus (KHC), Freiburg i. Br. u.a. 1900.
- Jepsen, A., ׀׀׀, in: ThWAT I, Stuttgart u.a. 1973, 313-348.
- Kohata, F., Die Endredaktion (R^P) der Meerwundererzählung: AJBI 14 (1988) 10-37.
- Krüger, T., Erwägungen zur Redaktion der Meerwundererzählung (Exodus 13,17-14,31): ZAW 108 (1996) 519-533.
- Lamberty-Zielinski, H., Das »Schilfmeer«. Herkunft, Bedeutung und Funktion eines alttestamentlichen Exodusbegriffs, Frankfurt a.M. 1993.
- Levin, C., Der Jahwist. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Göttingen 1993.
- Maurer, B., Ehrfurcht, in: EKL I, Göttingen ³1986, 985f.
- Nielsen, K., Gottesfurcht I. Altes Testament, in: RGG III, Tübingen ⁴2000, 1212-1214.
- Noth, M., Das zweite Buch Mose. Exodus (ATD V), Göttingen ⁸1988 (⁴1968).
- Pfeiffer, E., Glaube im Alten Testament. Eine grammatikalisch-lexikalische Nachprüfung gegenwärtiger Theorien: ZAW 71 (1959) 151-164.
- Plath, S., Furcht Gottes. Der Begriff ׀׀׀ im Alten Testament, Stuttgart 1963.
- Propp, W.H.C., Exodus 1-18 (AncB II), New York 1999.
- Richter, W., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch (BBB 18), Bonn ²1966.
- Ritschl, D., Furcht, in: EKL I, Göttingen ³1986, 1411f.
- Römer, T., Les différentes Théologies à l'Intérieur d'Exode 13,17-14,31: BCPE 48 (1996) 7-8, 4-17.
- Rudolph, W., Der „Elohist“ von Exodus bis Josua (BZAW 68), Berlin 1938.
- Schmid, K., Erzväter und Exodus, Neukirchen-Vluyn 1999.
- Schmidt, W.H., Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex 1-19 und 24, Darmstadt ²1990.
- Schmitt, H.-C., Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie. Beobachtungen zur Bedeutung der „Glaubens“-Thematik innerhalb der Theologie des Pentateuch: VT 32 (1982) 170-189.
- Ska, J.L., Exode 19,3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique, in: Vervenne, M. (Ed.), Studies in the Book of Exodus, Leuven 1996, 289-317.
- Ska, J.L., Le Passage de la Mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31, Rom 1986.
- Smend, R., Zur Geschichte von ׀׀׀׀, in: Smend, R. (Hg.), Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien I (Beiträge zur evangelischen Theologie 99), München 1986, 118-123 (= in: Hartmann, B. u.a. [Hg.], Hebräische Wortforschung. Festschrift W. Baumgartner, [VT.S 16], Leiden 1967, 284-290).
- Stähli, H.-P., ׀׀׀ jr' fürchten, in: THAT I, München 1971, 765-778.
- Strack, H.L., Die Bücher Genesis, Exodus, Leviticus und Numeri (KK), München 1894.
- Vervenne, M., The Question of 'deuteronomic' Elements in Genesis to Numbers, FS C.J. Labuschagne, Studies in Deuteronomy (SVT 53), Leiden 1994, 243-268.

Viviano, B.T., A Psychology of Faith: Matt 27:54 in the Light of Exod 14:30-31: RB 104 (1997) 368-372.

Weimar, P., Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17-14,31, Wiesbaden 1985.

Zobel, H.-J. (Hg.), E. Täubler, Biblische Studien. Die Epoche der Richter, Tübingen 1958.

Prof. Dr. Wolfram Herrmann
Heinrich-Budde-Str. 21
04157 Leipzig
Deutschland

Beobachtungen zur Struktur von Amos 2,6-12

Florian Förg

Am 2,6-12, die so genannte Israelstrophe innerhalb der Völkersprüche des Amosbuches (Am 1,3-3,2), lässt sich grob in drei Abschnitte gliedern: Nach V.8 findet sich eine erste Zäsur: V.9 setzt mit einem betonten **וְאֵנִי** ein, wobei das adversative **ו** den Gegensatz zum Vorherigen deutlich macht¹. Zudem beginnt mit V.9 ein Rückblick in die Geschichte Israels. Einen zweiten Neueinsatz bildet V.13, der mit **וְהִנֵּה אֵנִי** eine in das Bild eines schwankenden Wagens gefasste Strafankündigung einleitet. Die Israelstrophe besteht also aus den drei Abschnitten:

A (V.6-8)	Botenspruchformel, Überschrift, Vergehen Israels
B (V.9-12)	Die Wohltaten JHWHs, Gottesspruchformel
C (V.13-16)	Strafankündigung

Die Teile A und B sind in ihrem ursprünglichen, auf Amos zurückgehenden Textbestand immer wieder hinterfragt worden. Neben einzelnen Versteilen aus V.6-8² gilt dies vor allem für V.9-12³. Die vorliegende Arbeit hat nicht das Anliegen, in diese Debatte einzusteigen. Allerdings hat man in der Diskussion um die Echtheit von V.10-12 die kunstvoll aufgebaute Struktur von V.6-11 viel zu wenig beachtet⁴. Dieser Struktur soll hier nachgegangen werden. Entsprechend der Ankündigung „wegen der drei Verbrechen Israels und wegen vier“ (V.6aβ.γ)⁵ werden die vier Freveltaten Israels entfaltet:

¹ Zu **ו** im Sinne von „aber“ siehe HALAT I, 248.

² In erster Linie V.7aα (**בְּעַל־עֲפָרָאֲרִין**), V.7bβ (**קִדְשֵׁי אֱתֵשׁ**), V.8aβ (**לִמְעַן חַלֵּל אֱתֵשׁ קִדְשֵׁי**), V.8aβ (**בֵּית אֱלֹהִים**), siehe BHS.

³ Schmidt, Redaktion 178-183 spricht V.10-12 Amos ab. Nach ihm dann Wolff, Dodekapropheten 172; Jeremias, Prophet 24, und Fleischer, Menschenverkäufer 36, um nur einige zu nennen. Fleischer hält auch V.9 für unecht (Menschenverkäufer 36).

⁴ Auch die knappen Ausführungen von Lubsczyk, Auszug 53-56, bedürfen dringend einer Vertiefung und Präzisierung, vor allem was die Zuordnung der „Schuld Israels“ und der „Gnadenaten Jahwes“ (Auszug 55) betrifft – eine andere, widersprechende Zuordnung bietet Lubsczyk, Auszug 53f, dar.

⁵ Der Zahlenspruch weist hier auf die letztgenannte, höhere Zahl hin, siehe Roth, Sequence 304; Jeremias, Prophet 9; Wolff, Dodekapropheten 167f. Abwegig ist die Deutung auf 3+4=7 Vergehen (so Rudolph, Joel 129).

- | | | |
|-----|------|---|
| (1) | V.6b | על־מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים
Unbarmherzige Anwendung der Schuldknechtschaft |
| (2) | V.7a | השאפים על־עפר־ארץ בראש דלים ודרך ענוים יטו
Soziale und rechtliche Unterdrückung der Verarmten |
| (3) | V.7b | ואיש ואביו ילכו אל־הנערה למען חלל את־שם קדשי
Treulosigkeit im sexuellen Bereich |
| (4) | V.8 | ועל־בגדים חבלים יטו אצל כל־מזבח
ויון ענושים ישחו בית אלהיהם
Verwendung von Gütern aus Pfand- und Strafzahlungen im Kult |

Mit V.9 beginnt die Schilderung der Wohltaten JHWHs zugunsten Israels in der Geschichte. Das zweimalige *וּאֲנֹכִי* (V.9+10) weist darauf hin, dass sich die Teile A und B *gegensätzlich* zu einander verhalten. Von daher liegt es nahe, auch in V.9-12 genau *vier* Wohltaten JHWHs zu suchen, die den *vier* Vergehen Israels entsprechen.⁶

- | | | |
|-----|-------|--|
| (1) | V.9 | וּאֲנֹכִי הַשְׁמַדְתִּי אֶת־הָאֲמֹרִי מִפְּנֵיהֶם
אֲשֶׁר כִּנְבְּהוּ אֲרוּזִים וְחָסְנוּ הוּא כְּאֲלוֹנִים
וְאֲשִׁמִּיד פְּרִיּוֹ מִמֶּעַל וְשִׁרְשׁוּ מִתַּחַת
Vertilgen des Amoriters wegen ⁷ des Volkes Israel durch JHWH |
| (2) | V.10a | וּאֲנֹכִי הֵעִלִיתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם
Heraufführung Israels aus Ägypten durch JHWH |
| (3) | V.10b | וְאוֹלָךְ אֶתְכֶם בְּמִדְבַר אַרְבַּעִים שָׁנָה לִרְשַׁת אֶת־אֶרֶץ הָאֲמֹרִי
Treue JHWHs während der Wüstenzeit |
| (4) | V.11a | וְאִקִּים מִבְּנֵיכֶם לְנָבִיאִים וּמִבְּחֹרֵיכֶם לְנֹדָדִים
Gabe von Nasiräern und Propheten durch JHWH |

Die Teile A und B bilden eine zweigliedrige Einheit, innerhalb derer die vier Vergehen (V.6b-8) und die 4 Gnadentaten JHWHs (V.9-11a) genauestens aufeinander bezogen sind. Diese Bezogenheit kann zunächst auf der Ebene der verwendeten Tempora aufgewiesen werden:

	A		B
(1)	V.6b inf cstr q	V.9	וּאֲנֹכִי + perf hi + impf cons hi
(2)	V.7a part q + impf hi	V.10a	וּאֲנֹכִי + perf hi
(3)	V.7b impf q + inf cstr pi	V.10b	impf cons hi + inf cstr q
(4)	V.8 impf hi + impf q	V.11a	impf cons hi

Es zeigen sich folgende Auffälligkeiten:

⁶ Dies hat 1922 schon Sellin, Zwölfprophetenbuch 165, beobachtet, aber soweit ich sehe, nie näher ausgeführt.

⁷ *וּמִבְּנֵיכֶם* ist nicht räumlich zu fassen, sondern hat kausale Funktion, siehe HALAT 3, 889.

- In V.6b-8 ist das *Qal* der bevorzugte Verbalstamm, abgesehen von den Ausnahmen in V.7aß, V.7bß und V.8aa.⁸ In V.9-11a finden sich dagegen ausschließlich *Hifil*-Formen, einzige Ausnahme bildet das *Qal* in V.10bß.
- V.7b und V.10b korrespondieren einander: Beide verwenden als Tempora ausschließlich das *Imperfekt*. Zudem enden diese beiden Verse jeweils mit einer von \hookrightarrow eingeleiteten Infinitivkonstruktion.

Insgesamt ist bemerkenswert, dass die V.9-11 gleichmäßiger aufgebaut sind: In V.9+10a findet sich jeweils וַיִּאֲכַל + perf hi; V.10b+11a haben jeweils ein Imperfektum consecutivum im *Hifil* als erste Zeitform.

Jedoch findet die Gegenüberstellung und Kontrastierung der Vergehen Israels und der Wohltaten JHWHs nicht nur auf der Ebene der verwendeten Tempora, sondern auch auf inhaltlicher Ebene statt – folgende Tabelle veranschaulicht dies.

(1) V.6b		V.9
Gewinn von <i>Sachwerten</i>	← →	Gewinn von Lebensraum <i>für Menschen</i>
<i>für Geld</i>		
wegen <i>Sandalen</i>	← →	wegen <i>euch</i>
Verlust durch Verkauf von		Verlust durch Vernichten der
<i>unteren</i> Bevölkerungsschichten	← →	<i>erhabenen</i> Amoriter
<i>Geringschätzung</i> der Armen		<i>Hochschätzung</i> Israels durch
durch Israel	← →	JHWH
(2) V.7a		V.10a
Israel bringt Menschen <i>nach</i>	← →	JHWH führt Israel <i>herauf</i> aus
<i>unten</i> , indem es tritt und beugt.		Ägypten.
(3) V.7b		V.10b
Vater und Sohn <i>gehen</i> zu		JHWH <i>lässt</i> Israel <i>gehen</i> .
demselben Mädchen.		
Israel handelt <i>treulos</i> .	← →	JHWH ist <i>treu</i> gegenüber Israel.
<i>Negative</i> Absicht: Entweihung	← →	<i>Positive</i> Absicht: Landbesitz
des Namens JHWHs		
(4) V.8		V.11a
Israeliten <i>legen sich nieder</i> .	← →	JHWH <i>lässt</i> Nasiräer und Propheten
		<i>aufstehen</i> .
<i>Trinken</i> von Wein durch Israeliten	← →	<i>Enthaltbarkeit</i> der Nasiräer

Zunächst korrespondieren (1) *V.6b* und *V.9*. Zwar sind die beiden Verse von sehr ungleicher Länge. Dennoch geht es in beiden Versen darum, dass Personengruppen *weggegeben* werden. In V.6b *verkauft* (מָכַר) Israel die Armen, in V.9 *vernichtet* JHWH die Amoriter ($2 \times \text{שָׂמַר}$ hi). Diese beiden Gruppen stehen in einem großen Gegensatz zueinander: Dem צָדִיק und der *Armut* des אֲבִיּוֹן (V.6b) steht in V.9 der Amoriter gegenüber, dessen *Größe*

⁸ In V.7 und V.8 steht die erste Verbalform jeweils im *Qal*.

und Macht mit dem Bild der Zedern und der Eichen beschrieben wird. Des Weiteren sagen die Verse auch, warum der Handel getätigt wird: Den Händlern in V.6b geht es um *finanzielle Gewinne* (בכסף) und *geringe Sachwerte* (בעבור נעלים). JHWH geht es um *sein Volk* (V.9: מפניהם). Welch himmel-schreiender Gegensatz: Während JHWH den mächtigen Amoriter für sein Volk preisgibt⁹, verkauft Israel die Geringen in seiner Mitte wegen lächerlicher Kleinigkeiten.

(2) In V.7a und V.10a betrifft der Gegensatz die agierenden Personen: Israel bringt *nach unten* und krümmt; JHWH bringt *nach oben*: Während Israel gegen den Kopf der רלים *auf dem Staub tritt*¹⁰ und den Weg der ענוים *beugt*, so ist es JHWH, der sein Volk gerade aus Ägypten *heraufgeführt* hat. Die Wurzel עלה ist hier V.10a bewusst gesetzt statt dem ebenso möglichen יצא (*herausführen*). Die Verwendung von עלה ist hier nicht unbedingt mit einer Sprachanleihe bei deuteronomistischer Theologie zu erklären, wie das immer wieder getan wird, vielmehr soll der Gegensatz zu השאפים und יטו in V.7a hergestellt werden.

(3) V.7b und V.10b sind verbunden durch den gemeinsamen Gebrauch der Wurzel הלך (V.7b ילכו; V.10b ואלוך) und durch die Infinitivkonstruktionen als Nachsatz, die in sich einen streng parallelen Aufbau aufweisen:

	Gen	Akk	Inf + ל
V.7bβ	קדשי	את-שם	למען הלל
V.10bβ	האמרי	את-ארץ	לרשת

Wieder liegt der inhaltliche Gegensatz auf der Hand: Während ein Mann und ein Vater zu demselben Mädchen gehen und damit *treulos* handeln (V.7b), erweist sich JHWH als ein *treuer Gott*, der sein Volk 40 Jahre lang in der Wüste leitet (V.10b). Während Israels Verhalten *negative Folgen* zeitigt (Entheiligung des Namens JHWHs, V.7bβ), ist JHWHs Verhalten *konstruktiv* für Israel – er gibt ihnen Land zum Besitz (V.10bβ). Den Einsatz JHWHs für sein Volk wollen auch die beiden betont gesetzten אתכם in V.10a+b unterstreichen.

Bleiben abschliessend noch (4) V.8 und V.11a zu betrachten: V.8a beschreibt, wie sich Israeliten auf gepfändeten Kleidern *ausstrecken*¹¹, also sich hinsetzen oder hinlegen – JHWH ist es dagegen, der Propheten und

⁹ Ein ähnlicher Gedanke findet sich später bei Deuterocesaja (Jes 43,4).

¹⁰ השאפים ist Pleneschreibung für das Partizip Präsens Qal der Wurzel שׁוּף, die hier „(zer)treten“ bedeutet. Das legt schon allein G nahe (τὰ πατοῦντα), siehe auch Gese, Komposition 110, und Gese, Amos 61.

¹¹ Zu נטה in intransitiver Bedeutung siehe: Gesenius, Handwörterbuch 500.

Nasiräer *aufstehen* lässt. Die Bewegungen sind in sich gegensätzlich.¹² Dies betrifft auch den Umgang mit Wein – während JHWH in den Nasiräern Menschen beruft, die sich des Alkohols *enthalten* (V.11a), haben die Israeliten nichts Besseres zu tun, als den Wein der Anderen im Tempel zu *trinken* (V.8b).

Alles in allem machen V.6b-11a deutlich, wie sehr Israel mit seinem Verhalten dem Handeln JHWHs widerspricht. Während JHWH *für Israel* agiert, handelt Israel seinerseits egoistisch *für sich* – und das auf Kosten seiner Volksgenossen. Dieser Gegensatz wird auf formaler, syntaktischer, wie auch auf inhaltlicher Ebene ausgeführt.

Bei unserer bisherigen Betrachtung wurden die Rahmenfragmente V.6a und V.11b.12 noch nicht berührt. Stellen wir V.12 zunächst noch zurück! V.6aα (Botenspruchformel כֹּהֵן אֱמַר יְהוָה) und V.11bβ (Gottesspruchformel יְהוָה נֹאֵם) bilden eine *Inclusio*: Nur in V.6aα und V.11bβ fällt der Gottesname יְהוָה. Auch V.6aβ.γ und V.11ba entsprechen sich: V.6aβ.γ bildet die Überschrift und die Einleitung der Vergehen, während die Frage V.11ba die Unterschrift und damit den Abschluss der Schilderung der vier Gnadentaten JHWHs bildet. Die Verbindung wird durch das Signalwort יִשְׂרָאֵל geschaffen. Von daher liegt in Am 2,6-11 eine konzentrische Struktur vor:

¹² Noch schärfer wird der Gegensatz, wenn man den engen Zusammenhang zwischen der Kleidung und der Persönlichkeit ihres Trägers bedenkt, siehe Weippert, Kleidung 496: Während JHWH Propheten und Naziräer *aufstehen* hat lassen, *drückt* Israel die Kleider, also Pfandgeber selbst *auf den Boden*.

6a α So hat יהוה gesprochen:	
6a β . γ Wegen der drei Verbrechen Israels (ישראל), und wegen vier nehme ich es nicht zurück.	
6b Weil sie den Gerechten für Geld verkaufen (בכסף) und den Armen wegen einem Paar Sandalen (בעבור נעלים).	9a Ich aber habe den Amoriter wegen euch (מופניהם) vertilgt, dessen Höhe wie die Höhe von Zedern war, und er war stark wie Eichen. 9b Und ich vertilgte seine Frucht droben und seine Wurzel unten.
7a Sie treten (השאפים) gegen das Haupt der Geringen auf dem Staub der Erde und beugen (יטו) den Weg der Elenden.	10a Ich aber habe euch aus Ägyptenland heraufgeführt (העליתי)
7b Ein Mann und sein Vater gehen (ילכו) zu dem [gleichen] Mädchen, (um meinen heiligen Namen zu entweihen.)	10b und ließ (ואולך) euch 40 Jahre lang in der Wüste gehen, (um das Land in Besitz des Amoriters in Besitz zu nehmen.)
8a Sie strecken sich aus (יטו) auf gepfändeten Kleidern neben jedem Altar 8b und trinken den Wein (יין) von Bußleistungen im Haus ihres Gottes.	11a Ich ließ einige ¹³ von euren Söhnen zu Propheten (נביאים) aufstehen (ואקים) und einige aus euren jungen Männern zu Nasiräern (נזירים).
	11b α War das nicht wirklich so, ihr Söhne Israels (ישראל)?
	11b β Spruch von יהוה
	12 Aber ihr gabt den Nasiräern (נזירים) Wein (יין) zu trinken, und den Propheten (נביאים) habt ihr befohlen: „Prophezeit nicht!“

Diese Sachlage lässt nun vermuten, dieser Abschnitt sei als Einheit von einer Hand geschaffen. Nun weisen aber V.9-11 zahlreiche Anklänge an

¹³ η hier in partitiver Bedeutung ohne genaue Bezeichnung der Teilgröße, siehe HALAT 2,566.

deuteronomisches und deuteronomistisches Sprachgut auf¹⁴. Besonders auffällig ist jedoch die Nähe von Am 2,10b zu Dtn 29,4 (und 8,2)¹⁵:

Am 2,10b	וּאֹלֶךְ אַתְּכֶם בַּמִּדְבָּר אַתְּבַעִים שָׁנָה לַרֶשֶׁת אֶת־אֶרֶץ הָאֱמֹרִי
Dtn 29,4a	וּאֹלֶךְ אַתְּכֶם אַרְבַּעִים שָׁנָה בַּמִּדְבָּר
Dtn 8,2a	וּזְכַרְתָּ אֶת־כָּל־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הִלִּיכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ זֶה אַרְבַּעִים שָׁנָה בַּמִּדְבָּר

Hat man diesen Befund vor Augen, so ist es sehr wahrscheinlich, dass zumindest V.10b, wenn nicht sogar V.9-11 aus deuteronomistischer Feder stammen¹⁶. Dann hätten deuteronomistische Ergänzungen den Amostext in V.6-8 zu einem kunstvoll gestalteten Diptychon ausgebaut. Noch zwei weitere Details weisen auf eine spätere Hinzufügung der Taten JHWHs hin. Zum einen: Stammten sie von Amos, hätte Amos dann nur von „drei oder vier *Verbrechen* Israels“ (V.6aß) gesprochen? Hätte er die Taten JHWHs in der Geschichte dann nicht auch in der Überschrift erwähnen müssen, zumal es sich ja nicht um irgendwelche Taten, sondern eben um *Taten JHWHs* handelt, die für Israel als Volk zentrale Bedeutung haben? Zum anderen: Hätte Amos die großen Taten JHWHs dann nicht *zuerst* dargestellt, also vor den Missetaten des Volkes? Viel wahrscheinlicher ist es, dass die Ergänzungen mit der Einordnung von V.9-11 *nach* den Vergehen des Volkes bewusst ein Signal dafür geschaffen haben, dass sie ihre Einfügungen dem Primärtext unterordnen wollen.¹⁷

Nun zu V.12! Da die Ankündigung des Erdbebens als Gericht JHWHs erst mit V.13 beginnt, hängt V.12 etwas in der Luft. Dieser Eindruck wird dadurch noch unterstützt, dass V.12 von den V.9-11 beschriebenen Wohltaten JHWHs wieder zurückkehrt zu den Verfehlungen des Volkes. V.12 nimmt einerseits V.8b wieder auf (יין und mit ותשקו auch ישתו) und bildet mit V.8b einen Rahmen um die Einheit B (V.9-11). V.12 knüpft aber auch an V.11a an: Stichworte sind נביאים (V.11aα.12b) und נזרים (11aß.12b). V.12 ist

¹⁴ Zu V.9 vergleiche Jos 24,8. Die Befreiung aus Ägypten in V.10a (מִצְרַיִם) ist ein beliebtes Thema der deuteronomischen und deuteronomistischen Theologie (Dtn 1,27; 5,6; Jos 24,17; 1Kön 6,1; 8,9 – statt עלה wird aber bevorzugt יצא verwendet). Zu V.10bß (לַרֶשֶׁת אֶת־אֶרֶץ הָאֱמֹרִי) siehe לַרֶשֶׁת אֶת־הָאֶרֶץ in Dtn 9,4; 11,31; Jos 1,11; 18,3. Auch קום hi (V.11a) ist im Deuteronomium und im deuteronomistischen Geschichtswerk beliebt, wenn es um das *aufstehen lassen* von Propheten (Dtn 18,15.18), Richtern (Ri 2,16.18), Widersachern (1Kön 11,14.23) und anderen prominenten Personen (Priester, König, Nachkommen, Retter) geht. Vergleiche die Kommentare und vor allem Schmidt, Redaktion 178-183.

¹⁵ So schon Wolff, Dodekapropheten 206; Schmidt, Redaktion 180.

¹⁶ Siehe Anmerkung 3.

¹⁷ Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Prof. Dr. Thomas Pola (Universität Dortmund).

es schließlich, der den Gegensatz zwischen JHWH und seinem Volk noch einmal auf den Punkt bringt: Wo JHWH Propheten und Nasiräer aufstehen lässt (V.11a), arbeitet Israel darauf hin, diese ruhig zu stellen (V.12). Damit zerstören sie gerade, was JHWH geschaffen hatte.

Nach der Ergänzung von V.9-11 trafen die Wohltaten JHWHs und die Gerichtsankündigung (V.13-16) allzu hart aufeinander. Die Schilderung von JHWHs Gericht direkt im Anschluss an den Bericht über JHWHs Wohltaten ist schlicht undenkbar: Sie käme viel zu abrupt. Auch liegen die Vergehen Israels für den Leser schon etwas zurück – sie endeten mit V.8. Mit V.12 haben die deuteronomistischen Ergänzungen ein retardierendes Moment geschaffen, das auf die Strafankündigung in V.13-16 vorbereiten will. Dabei orientierten sie sich an dem Amoswort Am 7,16.¹⁸ So bildet V.12 den Übergangsvers zwischen dem Diptychon V.6-8.9-11 und der Gerichtsankündigung dann ab V.13ff.

Mit der Ergänzung von V.9-12 ist also ein in sich stimmiges Kunstwerk entstanden, dessen Aufbau zur Geltung zu bringen das Anliegen dieser Arbeit war.

Summary

Amos 2,6-11 shows a concentric structure. Each of the four transgressions of Israel (V.6c.7a.7bα.8) has its counterpart in the four acts of grace named in V.9.10a.b.11a. Many scholars consider V.10-12 as an addition, but the elaborate construction has not been perceived.

Zusammenfassung

Innerhalb der Israel-Strophe Am 2 gelten die Verse 9-12 als Ergänzung – so der Konsens der exegetischen Forschung. Die Ergänzung wurde so vorgenommen, dass in Am 2,6-11 eine durchdachte konzentrische Struktur entstanden ist.

Bibliographie

- Fleischer, G., Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehren. Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive (AM.T = BBB 74), Frankfurt a.M. 1989.
- Gese, H., Amos 8,4-8: Der kosmische Frevel händlerischer Habgier, in: Fritz, V. u.a. (Hg.), Propheten und Prophetenbuch, FS Otto Kaiser (BZAW 185), Berlin / New York 1989.

¹⁸ Vergleiche Am 2,12b (וְעַל-הַנְּבִיאִים צִוִּיתָם לֵאמֹר לֹא תִנְבְּאוּ) mit Am 7,16bα: אַתָּה לֹא תִנְבְּא; siehe auch Wolff, Dodekapropheten 207; Jeremias, Prophet 26; Fleischer, Menschenverkäufer 38; Schmidt, Redaktion 182.

- Gese, H., Komposition bei Amos, in: Gese, H. (Hg.), *Alttestamentliche Studien*, Tübingen 1991, 94-115 (= Emerton, J.A. [Hg.], *Congress Volume Vienna 1980* [VT.S 32], Leiden 1981, 74-95).
- Gesenius, W. / Buhl, F., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig ¹⁷1921 (Nachdruck 1949).
- Jeremias, J., *Der Prophet Amos* (ATD XXIV/2), Göttingen 1995.
- Köhler, L. / Baumgartner, W., *HALAT*, Leiden ³1967-1995.
- Lubczyk, H., *Der Auszug Israels aus Ägypten. Seine theologische Bedeutung in prophetischer und priesterlicher Überlieferung* (EThSt 11), Leipzig 1963.
- Roth, W.M.W., *The numerical sequence x/x+1 in the Old Testament*: VT 12 (1962) 300-311.
- Rudolph, W., *Joel–Amos–Obadja–Jona* (KAT XIII,2), Gütersloh 1971.
- Schmidt, W.H., *Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches. Zu den Unterschieden zwischen dem Prophetenwort und seinem Sammler*: ZAW 77 (1965) 168-193.
- Sellin, E., *Das Zwölfprophetenbuch übersetzt und erklärt* (KAT XII), Leipzig / Erlangen 1922.
- Weippert, H., *Kleidung*, in: NBL 2, 1995, 495-499.
- Wolff, Hans W., *Dodekapropheten 2. Joel und Amos* (BK XIV/2), Neukirchen 1969.

Florian Förg
Wehrstr. 2
60599 Frankfurt a.M.
Deutschland
ffoerg@gmx.de

Kognitive Struktur und Funktion von Gottesmetaphern im 18. Psalm

Hans Dewald

Ausgangsproblem: Sprachliche Vermittlung der Realität Gottes

Im Mittelpunkt der biblischen Offenbarung steht die Wirklichkeit Gottes. Das Alte Testament bemüht sich unaufhörlich, dem Volk Israel ein immer deutlicheres Bild JHWHs zu vermitteln, das die biblischen Autoren in zahllosen Perspektiven darzustellen suchen.

1) Als Wortreligion kann der Glaube des Alten Israel sich allerdings allein auf seine überlieferten Schriften stützen, die auch noch die nicht-sprachlichen religiösen Äußerungen etwa des Kultes tragen. Die Vermittlung von „Information“ über JHWH und sein Wirken in der Welt hängt somit grundlegend von sprachlichen Konstrukten ab, wie z.B. den Psalmen.

Wie vermittelt nun die Textüberlieferung die Wirklichkeit von Gottes Handeln und seinem darin sich offenbarendem Dasein? Insbesondere die auf den einzelnen Gläubigen bezogenen Texte, etwa der 18. Psalm, müssen allein auf sprachlichem Wege von Gottes Realität überzeugen. Diese Realität muss deshalb der sinnhaft einzig als real erfahrenen Lebenswelt zuzuordnen sein, in der die Botschaft ja gehört, geglaubt und befolgt werden soll. In diesem Sinne darf das Problem pointiert auf die Frage zugespitzt werden: Wie gewinnt das gedankliche Konstrukt der Botschaft sprachlich in der Wahrnehmung der Zeitgenossen einen welthaft bezogenen Realitätsgehalt?

2) Diese Fragestellung behandelt die Linguistik unter dem Begriff der „Referenz“. Deshalb geht die nachfolgende Untersuchung von der Frage aus: Wie vermitteln sprachliche Bedeutungen grundsätzlich Referenz (Ziff. 1)? Weil speziell bei Metaphern eine Referenzübertragung stattfindet, ist auf die ursprüngliche Bedeutung der prädikativen Metaphernausdrücke und deren mentale Repräsentation¹ einzugehen (Ziff. 2). Die Neu-Referentialisierung (Extension) einer lexikalischen Bedeutung (Intension), woraus eine Metapher hervorgeht, kommt dann erst in einem sprachlichen Verarbeitungsprozess zustande (Ziff. 3). Den spezifisch metaphorischen Gehalt der Gottesmetaphern bestimmt dabei einerseits der im Vorwissen verankerte JHWH-Begriff (Ziff. 3.4.1f.), andererseits die ursprüngliche Bedeutung der

¹ Die Einbeziehung kognitiver Faktoren zum Verständnis sprachlicher Strukturen kennzeichnet die Kognitive Linguistik. Vgl. Helbig, *Theorien* 364-369; Schwarz, *Einführung* 39-47. – Aktueller Überblick: Schwarz, *Linguistik* 83-87.

Metaphernausdrücke (Ziff. 3.4.3), welch letzteres für die Wahrnehmung der Wirklichkeit Gottes entscheidend ist (Ziff. 3.4.4).

1. Einige sprachliche Voraussetzungen für das Metaphernverstehen

Sprache vermittelt nicht als solche, d.h. als System (langue im Sinne F. de Saussures) Wirklichkeit. Unter semantischem Aspekt bezeichnen Wörter mittels ihrer lexikalischen Bedeutung (und deren Relationen) bzw. die hierauf basierende Satzbedeutung lediglich einen Bereich (Extension) möglicher realer Referenten, also ein bloßes Bedeutungspotential, das den semantischen Rahmen für die spezifizierende Ausdeutung eines Satzes oder Textes, insbesondere für dessen Referentialisierung kategorial eingrenzt. Doch stellt die interpretierende Äußerungsbedeutung über den Kontext- und Situationsbezug einen Zusammenhang her, der auf eine konkrete Referenz schließen lässt.² Dabei bildet die bloße Satzbedeutung als semantischer Rahmen nicht mehr als die Anweisung an die Rezipienten, anhand des vorgegebenen Text- und Situationszusammenhangs eine mentale Repräsentation des bezeichneten Sachverhalts auszuarbeiten³, was über erinnerte Begriffe geschieht.

Für das Verstehen von Metaphern gilt dies ebenso. Ihre sprachliche Form wird in der heute vorherrschenden Interaktionstheorie⁴ als Prädikation (im Sinne der Zuordnung von Eigenschaften zu einem Referenten) aufgefasst.⁵ Die prädikativen Metaphernausdrücke (z.B. die Gottesattribute „Fels“, „Burg“ usw.) bilden zusammen mit dem Referenten „JHWH“ die Gottesmetapher, die also eine Proposition bildet. Den zugrunde liegenden Vorgang beschreiben Ivor A. Richards und Max Black als Interaktion⁶ zwischen prädikativem Metaphernausdruck (I.A. Richards: vehicle; M. Black: focus) und -referent (I.A. Richards: tenor; M. Black: frame): D.h. beide Komponenten wirken semantisch aufeinander ein, was Max Black ausdrücklich als

² Schwarz, Einebenen-Ansatz 277-284; zur dort angesprochenen theoretischen Ausrichtung der Semantik 281f.; vgl. den Überblick über die Forschungssituation: Art. Semantik, in: Bußmann, Lexikon 590f. – Die Metapherntheorie George Lakoffs (Metaphors we live by) geht von einer Einebenen-Semantik aus.

³ Scherner, Textverstehen 325-333; vgl. den Überblick über die linguistische Forschung zur kognitiv orientierten Texttheorie in: Scherner, Methoden bes. 189-193

⁴ Ausführliche jüngere historische Darstellung von Metapherntheorien in: Eggs, Metapher 1099-1183; spätes 19. Jh. bis 20. Jh.: ab 1145; zur Interaktionstheorie: 1157-1160 (I.A. Richards), 1163f. (M. Black), hierzu ergänzend: Haverkamp, Einleitung bes. 7-12.

⁵ Eggs, Metapher 1163.

⁶ Richards, Philosophy 34f, 39f. – Black, Metaphor 68f.

kognitiv-konstruierende Leistung der Zuhörer bezeichnet.⁷ Folgerichtig erkennt er der Metapher (als erster) einen eigenen kognitiven Gehalt zu.

An dieser Stelle interessiert nun weniger der konstruktiv-prozedurale Aspekt des Metaphernverstehens (Ziff. 3) als der Referenzaspekt (Ziff. 2). Denn der kognitive Gehalt der Metapher ergibt sich definitionsgemäß daraus, dass die Bedeutung des vehicle bzw. focus auf den Referenzbereich des tenor bzw. frame übertragen wird. Damit erfüllt die Metapher eine kognitive Funktion umso eher, je besser die Rezipienten die Bedeutung des vehicle bzw. focus „kennen“⁸. Dies aber setzt im Zuge der hiermit einhergehenden Spezifizierung des tenor bzw. frame den Rückgriff auf erinnertes Wissen der Rezipienten voraus, das über lexikalische Bedeutungen hinausreicht, d.h. nicht-sprachlicher Art ist.

Im Falle der Gottesmetaphern heißt das alles: Die Äußerungsbedeutung des Namens „Gott“ – über die lexikalische Bedeutung der verwendeten Ausdrücke hinaus – kann nicht realitätsbezogener sein als die ihm zugeordneten Prädikate, die als vehicle bzw. focus im metaphorischen Ausdruck auftreten, der Gott kennzeichnen, d.h. seine Bedeutung spezifizieren soll. Deshalb setzen die Gottesmetaphern voraus, dass ihre Prädikate außer ihrer lexikalischen Bedeutung noch eine gewisse ursprüngliche Referenz aufweisen,⁹ von der dann abhängt, wieviel an Wirklichkeit diese Metaphern den Rezipienten kognitiv, imaginativ und emotional¹⁰ zur Referenzperson JHWH vermitteln.

Das aber kann nach dem oben Ausgeführten nur über das erinnerte Weltwissen der Rezipienten geschehen. Hierauf ist darum zunächst einzugehen.

2. Sinnhafter Rückbezug der Gottesmetaphern in Ps 18,3 auf die Erfahrungswirklichkeit.

Was „Fels“, „Burg“, „Schild“, „Horn“ bedeutet, die Ps 18,3 metaphorisch JHWH zuordnet, gehört zum Alltagswissen der Hörer bzw. Beter im Alten Israel; ihr kognitiver und emotionaler Gehalt soll ja die Bedeutung des Namens „JHWH“ spezifizieren. Dann müssen den damaligen Menschen

⁷ Black, *Metaphor* 72.78; Black, *Metaphors* 393. – Zu Ivor Richards' kognitionspsychologischem Ansatz siehe Eggs, *Metapher* 1158; Haverkamp, *Einleitung* 8f.

⁸ Kurz, *Metapher* 17: „Es ist charakteristisch für die Metapher, dass dem Hörer / Leser eine dominante Bedeutung als Ausgangsbedeutung gegenwärtig sein muß.“

⁹ Zum Problem der Referenz von Prädikationen: Schwarz / Chur, *Semantik* 85; Vater, *Referenz-Linguistik* 11.15.42.70-73; Übersicht über die einschlägigen linguistischen Bezeichnungen zu Bedeutung und Referenz: ebd. 13f.41f. – Zur (nicht allgemein akzeptierten) Unterscheidung von Begriff und Bedeutung: Schwarz / Chur, *Semantik* 25f. sowie Anm. 2 und 61.

¹⁰ Scherner, *Textverstehen* 233f.

allerdings auch die physisch-realen, welthaften Referenten dieser Ausdrücke aus ihrer Lebenswelt vertraut gewesen sein, was für die Wörter „Fels“ und „Burg“ aus geographischem bzw. archäologischem Befund besonders eindrücklich zu erheben ist.

2.1 Die lebensweltliche Bedeutung von sur und sela

Dem Begriff von „Fels“ entsprechen die hebräischen Wörter „sur“ und „sela“. Sie bezeichnen das Felsgestein, das im jüdisch-samarischen Bergland, besonders im Gebirge Juda, allgegenwärtig in den Blick fällt. Das Kalkgestein der Faltenzüge im höheren Bergland ist „stark verkarstet, so dass häufig Steilhänge, Klippen und Höhlen auftreten, die für jede Art von Kultivierung ungeeignet sind“.¹¹ Schroff abfallende Flanken im Westen und vor allem im Osten des Berglandes erschweren den Zugang erheblich. Die Siedlungen im Gebirge Juda liegen auf den Bergrücken und sind häufig durch Klippen zusätzlich geschützt.¹² Graue Kalksteinrücken wechseln in dieser Landschaft mit flachen Mulden und Tälern, wo auf steinigem Boden Ackerbau betrieben wird.¹³

Wieweit dort im Altertum Wälder verbreitet waren und über das Gestein dominierten, ist unsicher; es gab jedenfalls mehr Wald, als spätere menschliche Eingriffe übrig ließen:¹⁴ Rodung, Anbau von Kulturpflanzen, Weidewirtschaft, bau- und kriegsbedingte Holzentnahme, dazu in einem dürre- und höhebedingtem Grenzbereich der Vegetation, lassen jedoch Hochwald allenfalls für die prähistorische Zeit annehmen: „Die Vegetationslandschaften des Landes sind seit biblischer Zeit nahezu die gleichen geblieben.“¹⁵

Die Wasserscheide verläuft nahe dem steilen Ostabfall des Gebirges Juda und nähert sich, wie auch im samarischen Bergland, auf weniger als 25 km dem Jordangraben.¹⁶ Der Westhang fällt in zwei Steilhängen (bis zu 35% Neigung bei 500m bzw. über 300m Höhenunterschied) zur Schefela ab, was beim Wasserabfluss zu Wadis mit tief eingeschnittenen, felsigen Erosionstälern und entsprechender Klippenbildung führt.¹⁷ Auf der Ostseite stürzt das Wasser im Norden des samarischen Berglands auf ca. 25km

¹¹ Karmon, Israel 33f.; Orni / Efrat, Geographie 57f.

¹² Karmon, Israel 221.223; zu Jerusalem besonders: 233-235.

¹³ Keel / Kückler, Orte II 568.570.

¹⁴ Keel / Kückler, Orte II 571; Keel / Kückler, Orte I 197.

¹⁵ Zwingenberger, Dorfkultur 36-38 (Zitat: ebd. Anm. 107); Ebenso: Karmon, Israel 36f.; vgl. 31 zum Klimafaktor bei der Entwaldung; Orni / Efrat, Geographie 142f.; Donner, Einführung 40.

¹⁶ Vgl. die Karte bei Karmon, Israel (10); Deutlicher ist die Karte bei Koepfel, Palästina 17.

¹⁷ Karmon, Israel 218.220.222; vgl. 217 zum samarischen Bergland.

Horizontalstrecke 900m tief ins Jordantal hinunter und gräbt dabei canonartige Schluchten, die den Bergrücken in isolierte Sporne unterteilen.¹⁸ Noch blanker tritt der Felsen am Ostrand des Gebirges Juda zutage: Weil die Niederschlagsmenge dort angesichts der Bodenverhältnisse keine Vegetation aufkommen lässt, breiten sich schon wenige Kilometer hinter dem Kamm die fast weißen Kreiderücken der Judäischen Wüste aus, deren Verkarstung ihre zerklüftete Oberfläche und eine Vielzahl von Höhlen im Gefolge hatte. Zusätzlich bricht die Ostflanke des Gebirges in mehreren Steilstufen abrupt zum Toten Meer ab (1300m Höhenunterschied auf ca. 30km Horizontalentfernung), wobei die unterste Stufe eine Felsklippe von 400m bis 700m Höhe über eine Horizontalstrecke von 1km bildet. Senkrecht zu diesen Abbrüchen hat das Wasser der Sturzregen wie im Norden tiefe Canons eingegraben, bei einem Gefälle bis zu 900m auf 10km Horizontalentfernung.¹⁹

Drängt sich der Anblick aufragender Felsen schon in den besiedelten Teilen des Gebirges Juda auf, die sich auf dem Bergrücken über kaum mehr als 25km Breite (in den Hebronbergen nur 10km) erstrecken, so kannten die Bewohner gut genug auch die Randbereiche des Gebirges, vor allem die unbewohnbare Felswüste: Sie bot seit jeher eine „Zuflucht“ und damit „Rettung“ (Ps 18,3) in Zeiten der Gefahr (Ps 11,1; 55,7; Jer 9,1).²⁰ Dort fanden die drangsalierten Menschen Unterschlupf und Versteck in schwer zugänglichen Höhlen und Felsklüften²¹ sowie auf einzeln stehenden Fluchtfelsen.²² Das Alte Testament belegt deren lebensweltliche Bedeutung in den geschichtlichen Büchern (Ri 20,45; 1Sam 13,6; 1Kön 18,4.13; 1Makk 2,28f.). Wenn Ps 18,1 die Rettung Davids aus der Hand Sauls erwähnt, so schildern die Samuelbücher im einzelnen mit entsprechenden Schlüsselwörtern das sinnhaft-geschichtlich ablaufende Geschehen:²³ Davids Flucht in die Felseneinöde (sur: 1Sam 24,3; 2Sam 23,13f.; sela: 1Sam 14,4; 23,25.28), sein dortiges Versteck (mesudah: 1Sam 22,4f; 23,14.19; 24,1.23) und seine Ret-

¹⁸ Karmon, Israel 217; Orni / Efrat, Geographie 67ff.

¹⁹ Karmon, Israel 218f.227f.; Orni / Efrat, Geographie 60.65. – Wie stark das Gebirge von den Erosionsschluchten durchfurcht ist, zeigt die Gewässerkarte der Wadis und der wenigen ganzjährigen Flüsse: Karmon, Israel 20f.; vgl. Koepfel, Palästina 18.

²⁰ Keel / Küchler, Orte II 575.

²¹ Haag, Sela 877f.

²² Keel, Welt 159; vgl. Orni / Efrat, Geographie 60.65, zur Erosion von „Restbergen“.

²³ Orts- und Personennamen, Motive, Stichwörter und lexikalische Entsprechungen schaffen in den Davidpsalmen weitere Verbindungen zwischen biographischer Referenz und deren religiöser Dimension, die der jeweilige Psalm aufzeigt: Kleer, „Sänger“ 29.87-108.

tung vor Sauls Verfolgung. Und genau aus diesem den Hörern bzw. Betern der Psalmen bekannten Erzählzusammenhang heraus preist David entsprechend der biographischen Überschrift 2Sam 22,1 JHWH als den wahren „Fels“ – im Rückblick auf (im vorangehenden Kontext berichtete) lebensgeschichtliche Situationen bezogen, für die das Felsgebirge eine handfeste welthafte Überlebensbedeutung hatte. Eben diesen situativen Kontext ruft auch die mit 2Sam 22,1 fast identische biographische Überschrift des 18. Psalms auf. Der referentielle Erlebenshintergrund einer Metaphorisierung lässt sich drastischer kaum beschreiben.

Die Eindrücke der sie umgebenden Landschaft also mussten den damaligen Menschen selbstverständlich und dauerhaft gegenwärtig sein und ihr räumliches Weltbild formen, gerade auch angesichts stets drohender Gefahren. Dieses episodische Weltwissen, das aus eigenem Erleben stammte, wurde durch Hörensagen noch ergänzt: Mit Sicherheit hörten sie, wie es zugeht, wenn Landesbewohner sich auf die Flucht begaben. Sie hatten selber in ihrer Nähe aufragende Felsrücken und Klippen vor Augen, an deren Fuß die Verfolger dahingeeilt sein mochten und die den Verfolgten in Klüften und Höhlen hochgelegenen Unterschlupf bieten konnten; steile Bergsporne, von denen herab Flüchtige sich wehren und den Zugang blockieren konnten; nicht zuletzt hohe Felsklippen, auf denen befestigte Ortschaften oder als Fluchtorte gebaute Festungen wehrhaften Schutz gaben.

Solche Erfahrungen sind es, vielleicht auch nur nachvollziehbare Erzählungen davon, die beim Zusammenbruch welthafter Rettungsmöglichkeiten in der Erinnerung aufsteigen, wenn die Hörer bzw. Beter der Psalmen JHWH mit der Bezeichnung „mein Fels“ anreden oder bezeichnen.

2.2 Die lebensweltliche Bedeutung von maoz, mesudah und misgab

Aus ähnlicher Situation und Gefühlslage ergibt sich die ursprüngliche Bedeutung der hebräischen Wörter „maoz“, „mesudah“ und „misgab“ für die Anrede bzw. Bezeichnung JHWHs als „meine Burg“. Auch zu diesen Begriffen sind die lebensweltlichen Referenten den Menschen im Alten Israel vertraut:

Sie haben befestigte Städte gesehen, insbesondere ihr religiöses und politisches Zentrum Jerusalem, das nach dem Exil wiederaufgebaut und mit Mauern umgeben wurde. Die Exilanten sahen dazu die großen Festungsbauten in der Umgebung ihrer mesopotamischen Siedlungsgebiete. Überall in der alltäglichen Umgebung Palästinas schließlich stießen auch die Landesbewohner auf „Forts“ bzw. „befestigte Gehöfte“ und „Siedlungen von mehr

als 2ha Größe“, bei denen man angesichts allgemeiner Unsicherheit in politisch labiler Zeit mit Befestigungen rechnen muss.²⁴

Die planmäßige Anlage von befestigten Städten sowie Festungen („Forts“: deren Fläche war bedeutend kleiner, weil die Mauern nur wenige Gebäude, jedenfalls keine Siedlungen umschlossen) geht auf Salomo und seinen Sohn Rehabeam zurück.²⁵ Die Verteidigungsanlagen erreichten beträchtliche Ausmaße: Die Mauern der Stadtfestung etwa von Hirbet el-Mergame waren 4m breit und aus großen Steinblöcken (anstelle bald verfallender Lehmziegel) errichtet,²⁶ die Stadtmauern von Tell en-Nasbe / Mispa(?) 660m lang, 3,5m bis 4m breit und mit zwölf Türmen oder Bastionen von jeweils 10m Länge sowie einer mächtigen Torburg gesichert.²⁷ Von der Wehrhaftigkeit Mispas(?) gibt einen Eindruck, dass diese Grenzfestung im syrisch-ephraimitischen Krieg beim Angriff auf Jerusalem lieber auf beschwerlichem Wege umgangen als belagert wurde.²⁸ In den letzten 150 Jahren vor dem Exil wurden die bestehenden Befestigungsanlagen noch verstärkt und ausgebaut.²⁹

Wo Städte fehlten,³⁰ wurden Festungen als Fluchtburgen für die Bevölkerung im Kriegsfall errichtet. Sie stellten „auf den Mauerring reduzierte Miniaturstädte“ dar, bevorzugt auf Hügeln oder Bergkuppen.³¹ Das Alte Testament enthält umfangreiche Festungslisten, die allerdings auch befestigte Städte enthalten. Die dort genannten Orte umgeben das gesamte jüdische Kernland, im Osten vom Kamm westlich der Wüste Juda gerechnet, unter Ausschluss des Negev. Archäologisch erkundet sind unter anderem eine Reihe Festungen und auch Türme in Hügel- oder Spornlage.³² Man kann also von einem flächendeckenden Netz von Befestigungen sprechen, das die Bewohner Judäas in ihrer alltäglichen Umwelt in der Nähe wussten, wenn

²⁴ Vgl. Mittmann / Schmitt, Tübinger Bibelatlas, Karte B IV 6; Weippert, Palästina 614, Karte Festungsorte der Königszeit; Keel / Kuchler, Orte I 290.

²⁵ Weippert, Palästina 427; Donner, Geschichte I 225f.; 2 244f.

²⁶ Weippert, Palästina 533.

²⁷ Weippert, Palästina 553f.551f. – Eine Reihe von Städten in der Schefela wurde archäologisch genauer erforscht. Sie weisen noch gewaltigere Befestigungen auf, die gegen die Philisterstadtstaaten errichtet bzw. wie Ekron philistäische Grenzstadt waren: etwa Geser (429, 440f. mit 556, 610), Ekron / Hirbet el-Muqanna (533, 610), Tell el-Bataschi (556, 610), Bet Schemesch (608), Lachisch (525-529, 551, 556, 593, 597, 699f.), Tell Bet Mirsim (533, 554, 556f., 608).

²⁸ Donner, Geschichte II 312.

²⁹ Weippert, Palästina 608f.; Donner, Geschichte II 326.378.

³⁰ Die Definition von „Stadt“ schließt eine Befestigung ein; die nicht befestigten Siedlungen gelten als Dörfer: Weippert, Palästina 427.

³¹ Weippert, Palästina 480f.; Keel, Welt 159.

³² Weippert, Palästina 613-615; 614 eine entsprechende Karte mit Ortsangaben.

nicht sogar vor Augen hatten und das ihnen Zuflucht bot, wenn Gefahr aufkam, die zur Flucht zwang.

Die persische Eroberung hat durchaus nicht alle Befestigungen zerstört. Das gilt für kleinere Anlagen,³³ aber auch für Städte wie Tell en-Nasbe / Mispa(?), Gibeon und Bethel.

Umfangreiche Stadtmauern besaß außer Jerusalem³⁴ auch Tell en-Nasbe / Mispa(?). Doch hielten die persischen Oberherren bloße Festungsbauten für einen zwar als notwendig (im Hinblick auf die Steuereinnahmen aus Wirtschaftstätigkeit), aber auch hinreichend erachteten Schutz für die bestehenden Siedlungen.³⁵ Stark ausgebaut wurden dagegen die Städte in der Küstenebene entlang den wichtigen Handelsstraßen.³⁶

Umfangreichere Befestigungen aus der Königszeit waren seit der Exilszeit geschleift, deren Ruinen konnten aber weiterhin die Vorstellungen anregen, welche Ausmaße solche Bauwerke annahmen im Vergleich zu den vorhandenen, wahrscheinlich bescheideneren Anlagen, die fremde Herrscher überhaupt zuließen und die aus eigenen Kräften, nicht mehr mit den Mitteln einer politischen Zentralgewalt errichtet worden waren. Andererseits zeigten die eindrucksvollen Ruinen auch unübersehbar an, welch unzureichenden und wenig verlässlichen Schutz sogar stärkste menschliche Bollwerke boten – metaphorischer Kontrast zu JHWHs Verlässlichkeit („Treue“) und Rettungsmacht (Ps 62,4 gegen V.3.7f.).

Jedenfalls erklärt sich die Häufung der Wörter für Befestigungen aus dem Augenschein, den die Umwelt den Rezipienten der Psalmen bot, und entsprechend aus ihrer geläufigen Vorstellung davon. Die große Zahl der Wehrbauten wiederum zeigt an, wie stark das Gefühl der Bedrohung bei der Bevölkerung war, wenn man auf dem Lande solchen Aufwand in Form von Arbeitsleistung und Abgaben in Kauf nahm, um zumindest schon vorläufige Zufluchtstätten bei aufkommender Gefahr in der Nähe zu wissen. Und es ist das damit verbundene Gefühl, dort gewisse Sicherheit zu finden, das beim Gebrauch der Wörter für Befestigungen als Gottesmetaphern durchschlägt.

³³ Weippert, Palästina 615.

³⁴ Die Samuelbücher bezeichnen in 2Sam 5,7.9 (vgl. 1Chr 11,5.7) die „Burg“ Zion mit dem Wort mesudah, als David sie eroberte und in „Davidstadt“ umbenannte. Schunck, mesudah 1083.

³⁵ Weippert, Palästina 698-700.

³⁶ Weippert, Palästina 702.

2.3 Erfahrungsbasis der Gottesmetaphern

Aus den im vorigen skizzierten lebensweltlichen Gegebenheiten eigener Erfahrung und zusätzlich aus den Erzählungen Älterer verbanden die Hörer bzw. Beter der Psalmen mit den Wörtern für Felsgestein und Befestigungen Eindrücke, die über rein kognitive Bedeutung hinaus Anschauung und Gefühle wachriefen. Was für Ps 91 gesagt wurde, gilt ebenso für Ps 18,3: „Die Bildwelten von V.1-2 evozieren demnach eine ganze Fülle von räumlich vermittelten Rettungserfahrungen, die mit Haus, Tempel, Stadt, Festung u.a. verbunden sind“.³⁷ Hier konnten sich mentale Repräsentationen nach prototypischen Modellannahmen herausbilden (Ziff. 2.4), deren Neu-Referentialisierung den Begriff „JHWH“ bzw. den thematischen Sachverhalt „JHWH rettet“ darzustellen sucht (Ziff. 3).

Dieser Erlebnishintergrund wiederum konnte den Hörern bzw. Betern des 18. Psalms als Identifikationsbasis dabei helfen, ihre Nöte und Hoffnungen mit David zu teilen.³⁸ Denn die Bedeutungen der metaphorischen Gottesanreden des Psalms vermochten sie in der Umgebung, in der sie lebten ebenso wie vor ihnen David, aufgrund eigener Erfahrungen begrifflich nachzuvollziehen, weil die gleichen Eindrücke dieser Lebenswelt in Davids wie in ihre eigenen Vorstellungen und sprachlichen Ausdrucksweisen eingingen. „Dazu muss der Beter nicht im Tempel sein, sondern JHWH ist ihm schützender Tempel und rettende Felsenburg – wo immer der Beter auch ist.“³⁹

2.4 Funktionale Fokussierung der Bedeutung in lebensweltlichem Kontext

Aus der erlebten Umwelt Altisraels erhalten somit die als focus bzw. vehicle (Ziff. 1) verwendeten Begriffe der Gottesmetaphern ihre ursprüngliche Referenz, d.h. den Bezug auf die Erfahrungswirklichkeit. Die lexikalischen Bedeutungen dieser Metaphernausdrücke sind entsprechend repräsentiert in Form von Merkmalen. Unter gewissem Aspekt⁴⁰ charakterisiert die Linguistik sie als „prototypisch“: D.h. die sinnhaften Eindrücke sind im mentalen Lexikon kategorisiert gespeichert als Bündel typischer Eigenschaften, was unterschiedliche Grade der Zugehörigkeit zu einer Kategorie mit sich bringt und unter Umständen entsprechend unscharfe Abgrenzungen zu Nachbarkategorien. In unserem Zusammenhang wichtig ist erstens, dass die prototypischen Effekte vor allem auf einer mittleren Abstraktionsebene

³⁷ Hossfeld / Zenger, Psalmen 51-100 621.

³⁸ Kleer, „Sänger“ 34f., 81.84, 116-118 u.ö.

³⁹ Hossfeld / Zenger, Psalmen 622.

⁴⁰ Helbig, Theorien 376.378-380. – Zur Problemlage siehe den Überblick bei: Schwarz / Chur, Semantik 37-52; Aitchison, Wörter 54-59.

wahrgenommen werden, der sogenannten Basisebene.⁴¹ Zum andern wird die Typizität der prototypischen Merkmale nicht allein von der Form, sondern auch von funktionellen Eigenschaften der wahrgenommenen Entitäten (das sind die Referenten) abgeleitet.⁴² Sie lassen sich zwar nicht perzeptiv wahrnehmen wie die Form; doch über die auf Basisebene gebildete Wortbedeutung können weitere Komponenten der mit der Basiskategorie funktional verbundenen Gestaltvorstellungen kognitiv mitaktiviert werden (zu „Vogel“ etwa „Flügel“).

Diese funktionale Fokussierung prototypischer Merkmale hängt inhaltlich entscheidend von den Erfordernissen der lebensweltlichen Situation bei der zugrunde liegenden Begriffsbildung ab. Denn die Relevanz von Erkenntnissen bemisst sich nach Intention und Aufmerksamkeit dessen, der die Welt um sich herum wahrnimmt, um sich zu orientieren und um erfolgreich zu agieren; die funktionale Ausrichtung der Wahrnehmung und Begriffsbildung ist deshalb unvermeidlich.⁴³

In diesem Sinne ergibt sich aus der obigen Darlegung zur ursprünglichen Referenz der Begriffe „Fels“ und „Burg“ (Ziff. 2.1-2) die ausschlaggebende Relevanz von Sicherheitsaspekten bei der Begriffsbildung. Insofern lässt sich aus den lebensweltlichen Problemen Altisraels auch der Handlungsbezug von Denken und Sprechen herleiten: Die Erfordernisse, die von den ständig drohenden Gefährdungen der damaligen Bewohner Palästinas herrührten, verlangten lebenspraktische Verhaltensweisen und eine entsprechende Kommunikation der Menschen untereinander, die ihre wirtschaftliche und soziale Existenz oder überhaupt ihr Überleben sicherstellten und sich von vornherein in einer entsprechenden Wahrnehmung ihrer Umwelt niederschlugen.⁴⁴ Unter ständiger, latenter oder aktueller Bedrohung von außen her (durch wilde Tiere, Räuberbanden, nomadisierende räuberische

⁴¹ Kleiber, Prototypensemantik 60: „Die Basisebene erweist sich also als die höchste (d.h. abstrakteste, d.V.) Ebene, auf der eine einfache bildliche Vorstellung (bzw. ein Schema) eine ganze Kategorie wiedergeben kann“ und nicht nur z.B. einen bestimmten Hund oder eine Hunderasse; vgl. 58-65.

⁴² Kleiber, Prototypensemantik 69; Snowden, Disorders 299.

⁴³ Die Alltags- und die Fachsprache z.B. ordnen natürlichen Gattungsnamen ebenso wie Bezeichnungen von Artefakten oft jeweils unterschiedliche Merkmale zu: etwa beim Wal das Merkmal „Fisch“ (was für die Charakterisierung des Lebensraumes wichtig, wissenschaftlich aber falsch ist) bzw. „Säugetier“ (was für Biologen und Walfänger wichtig ist); vgl. entsprechende Belege bei: Aitchison, Wörter 58.83; Hoffmann, Genese 97.111.

⁴⁴ Vgl. Hallpike, Grundlagen 555-562, zur funktionalen Abhängigkeit des Denkens von den Herausforderungen der Lebensbewältigung und zur entsprechenden Ausrichtung von Weltbildern. Auf diesbezügliche religionsgeographische Forschungen weist hin: Gehlen, Welt 49.68ff.; zu Hallpike: Gehlen, Welt 54-60.

Hirten, feindliche Heere und anderem mehr) erscheint daher als wichtigste, stets assoziierte Eigenschaft von „Fels“, „Burg“ usw., dass diese Objekte Zuflucht, Schutz und Rettung in Gefahr bieten⁴⁵ – deren prototypisch verstandenen Bedeutungen in Ps 18,3 also in funktionaler Ausrichtung auftreten; zusätzlich nennt der Vers die Funktion ja ausdrücklich (ähnlich Ps 31,4f.; 61,4; 62,3,8; 71,2f.; 91,9; 94,22; 144,1f.).

Für „Burg“ und die anderen militärischen Ausdrücke „Schild“ und „Horn“ versteht sich das von selbst. Entsprechend musste auch das Wort „Fels“ in der Kommunikation geeignet sein, ebendiese Erfahrungen mitzuteilen.⁴⁶ Die mit solch erfahrungsgesättigter Herkunft der Bedeutung verbundene funktionale Komponente erweist ihre Relevanz vollends, wenn sich die Landesbewohner in höchster Gefahr zur Flucht entschließen und mit dem Wort „Fels“ den Ort ihrer Rettung bezeichnen:⁴⁷ Nur das sicherheitsbezogene Bedeutungsmerkmal verleiht dem Gebrauch des Wortes „Fels“ in derartiger Gefahrensituation einen kommunikativen Sinn.

Unter solchen Umständen zeigen die Gottesmetaphern des 18. Psalms wie ihr Kontext an, dass die Beter Schutz und Rettung bei JHWH suchen und erhoffen.⁴⁸

Die funktionalen, eher abstrakten semantischen Merkmale lassen sich andererseits nicht von anschaulichen Merkmalen trennen. Zur Bedeutung von „Fels“ gehört eine Information, wie er aussieht, ohne dass es sich dabei um einen singulären Fels handeln muss.⁴⁹ An den im vorigen zitierten Psalmstellen zeigt sich deshalb immer wieder, dass sich der funktionale Aspekt mit der schemenhaft umrissenen räumlichen Vorstellung von Höhe, des Aufragens einer Schutzwehr verbindet, wo der Schutzsuchende vor Angriff

⁴⁵ Hossfeld / Zenger, Psalmen 51-100.621.

⁴⁶ Hoffmann, Genese 96f.103.112.115f.; vgl. 90-93.100 die Abgrenzung gegen Modelle der „interesselosen“ Abstraktion von Begriffen. – Zur Aktivierung funktional relevanter Merkmale in Objektbedeutungen aufgrund thematischer Relationen zu ganzheitlichen Ereignisszenen siehe Van der Meer / Klix, Basis 341f.344.

⁴⁷ Vgl. Hoffmann, Genese 93-96 zur Funktion begrifflich-sprachlicher Vorwegnahme von Zielen, die über intentionales Verhalten erreicht werden sollen. – Ähnlich funktional gesteuert ist die Wahrnehmung von Morgenlicht und Dunkel sowie entsprechend die atl. Verwendung von solaren und Lichtmetaphern für JHWH.

⁴⁸ Gladigow, Götternamen 25: Gottesnamen zeigen Funktionalität an.

⁴⁹ Schwarz / Chur, Semantik 85: „Wir können perzeptuelle Eigenschaften zwar nicht losgelöst von den Gegenständen, denen diese Eigenschaften zukommen, erfassen; dennoch können wir auf diese Eigenschaften (selbst; d.V.) Bezug nehmen“ (siehe auch Anm. 9). Hier liegt allerdings generische Referenz vor: Vgl. Krifka et al., Genericity 2.19 mit 13.

und Verfolgung sicher ist und von wo er auf die Angreifer herabblicken kann; dahinter mag das Bild der realen Höhenburg oder der Felsspitze oder einfach eines Turmes (Ps 61,4) stehen.

An der Metaphorik des hebräischen Textes lassen sich die lebensweltlichen Erfahrungen ablesen, die mit der Genese der von den Metaphern evozierten Begriffe verbunden waren. Deshalb begleiten auch Emotionen die Aktivierung solcher Begriffe, wie sie in den Gottesmetaphern zum Ausdruck kommen (Ziff. 3.3.2). D.h. dass neben dem kognitiven Gehalt lexikalischer Bedeutung imaginale und emotionale Nebenbedeutungen im Begriff von „Fels“ usw. stets („konnotativ“) mitschwingen, was Metaphern einen weit reicheren Ausdruckswert verleiht als den blassen Abstrakta.

3. Metaphernverstehen durch Sprachverarbeitung

Die Wiederverwendung der im Gedächtnis gespeicherten Wortbedeutungen grenzt über Sprechsituation und Textzusammenhang das entsprechende Bedeutungspotential auf einen konkreten Referenten ein (Ziff. 1). Bei der Metaphorisierung verstößt eine Aussage („JHWH ist Fels“ usw.) in der Regel gegen den konventionellen Sprachgebrauch: „Wir sind uns der normalen Bedeutung (des Prädikatsausdrucks; d.V.) bewusst – und zugleich deren Transformation in eine neue, metaphorische Bedeutung.“⁵⁰ Diese Transformation, die hier allein schon von der semantischen Unverträglichkeit der beiden Metaphernkomponenten erzwungen wird, besteht in der Etablierung einer neuen Referenz, wobei die Metapher im Sinne Max Blacks als Aussage verstanden ist (Ziff. 1 Anm. 5): Die Bedeutung des Prädikats (vehicle / focus) wird auf einen neuen Referenten als tenor / frame („JHWH“) übertragen,⁵¹ mit dem das Prädikat aufgrund seines lexikalischen Bedeutungspotentials eigentlich nicht kombiniert werden kann. „Die metaphorische Bedeutung wird dabei nicht einfach aus der wörtlichen Bedeutung abgeleitet, sondern sie wird erzeugt aus dem Verständnis der ganzen Situation, des ganzen Kontextes“⁵², eben als Äußerungsbedeutung. Diesem Prozess der Referentialisierung durch Sprachverarbeitung ist im Folgenden nachzugehen.

⁵⁰ Kurz, Metapher 17f.

⁵¹ Genauer gesagt: Die prototypisch-funktional verstandene lexikalische Bedeutung von „Fels“ usw. wird (mittels prädikativer Zuordnung zum logischen Subjekt „JHWH“) begrifflich bezogen auf Gott als den mit „JHWH“ bezeichneten Referenten.

⁵² Kurz, Metapher 18; zur „wörtlichen Bedeutung“: 11.

3.1 Historische Referentialisierung durch den Kontext in Ps 18,1

Die Hörer bzw. Beter des 18. Psalms, die ihn und die Gottesmetaphern zum erstenmal kennenlernen, verfügen bereits über erhebliches sprachliches und nichtsprachliches Vorwissen. Aufgrund ihres sprachlichen Vorwissens können sie den Psalm überhaupt semantisch verarbeiten, d.h. die Satzbedeutungen und in ihrem Kontext die Gottesmetaphern verstehen. Die solcherart hergestellte Kohäsion des Textes⁵³ reicht aber zum Verstehen vor allem komplexer Ausdrücke in der Regel allein nicht aus. D.h. auf satzsemantischer Verstehensebene kommt keine sinnvolle Äußerungsbedeutung zustande, obschon die Satzkonstruktion grammatisch eine Bedeutung suggeriert. Da die Gottesmetaphern des Psalms aber offenkundig verstanden werden, muss man aussersprachliche Verstehensfaktoren annehmen.

Der Text des 18. Psalms setzt in V.1 mit der Darstellung einer (fiktiven) Sprechsituation ein: Die biographische Angabe zu „David“ verweist auf den „Tag“ seiner Rettung „vor all seinen Feinden“, speziell vor seinem Verfolger Saul.⁵⁴ Damit ist die Aufmerksamkeit und Erwartung der Rezipienten auf außertextliche Ereignisse hingelenkt, die der Text nicht expliziert und die deshalb Vorwissen aktivieren: Sie müssen die Geschichte König Davids kennen, um die Erwähnung seiner Feinde und speziell seines Vorgängers Saul überhaupt zu verstehen und um so einzuschätzen zu können, was es mit der Rettung durch JHWH auf sich hatte – d.h. in welch aussichtslosen Situationen, in denen es um Leben und Tod ging, David sich wiederholt befand. Aufgrund dieses religiös-geschichtlichen Weltwissens erst können die Hörer und Beter des 18. Psalms die rettende Handlungsrolle JHWHs hinreichend würdigen, der von nun an als handelnder Referent des Psalmentextes und insbesondere der Gottesmetaphern auftritt. Der Deutungsrahmen für das Verständnis des nachfolgenden Textes ist mit dieser Referentialisierung auf „JHWH als Retter“ abgesteckt, weil jetzt die reale Biographie Davids (einschließlich ihrer religiösen Interpretation) im Fokus der Aufmerksamkeit steht, wenn die Hörer und Beter die Äußerungsbedeutung des vorliegenden Psalmentextes herausarbeiten. Die Textkohärenz beruht also wesentlich auf der Kontinuität der Referenz des Psalmentextes, der das Vorwissen der Rezipienten schon in V.1 aktiviert hat.

Beim 18. Psalm ist der Bezug auf die historischen Referenzsituationen, die V.1 anspricht, besonders ausgeprägt, weil er in die Samuelbücher als deren Abschluss Eingang gefunden hat (2Sam 22). In diesem literarischen Rahmen kommentiert der Psalm im Perspektivenwechsel zum Erzählkon-

⁵³ Vgl. Vater, Einführung 53.

⁵⁴ Die anderen zwölf Psalmen mit einleitender biographischer Überschrift situieren ein Ereignis aus Davids Leben genauer: Kleer, „Sänger“ 87-108.

text zusammenfassend das Leben Davids, indem in V.1 die betroffene Referenzperson, David selbst, das in historischer Empirie nicht wahrgenommene, insofern hintergründige Wirkens JHWHs in diesem Leben aufdeckt.⁵⁵ Die metaphorische Sprache des Psalms soll hier also die religiöse Dimension des realen geschichtlichen Geschehens ausdrücken, das der Kontext erzählt. Dabei wird die Fokussierung der Aufmerksamkeit über die thematische Referenz hinaus unterstützt durch eine Wortwahl, die metaphorische und Erzählebene intensiver miteinander verschränkt.

Dass der solcherart hergestellte thematische Bezug auf geschichtliche Vorgänge nicht beiläufig und zufällig ist, zeigen die insgesamt 73 Psalmen, in denen die später redaktionell hinzugefügte Überschriftennotiz „von David“ (bzw. „auf David hin“) begegnet, wobei 13 Psalmen „zusätzlich mittels biographischer Angaben dem jeweiligen Psalm einen mehr oder weniger konkreten Platz im Leben Davids zuordnen“, was sich strukturbildend auf den Aufbau vor allem der ersten Bücher des Psalters ausgewirkt hat.⁵⁶ Die Kontinuität der Referenz auf die biographische Situation Davids und den darin sichtbaren Beistand JHWHs lenkt den Verstehensprozess mithin über die Interpretation bloß semantisch-syntaktischer Textvorgaben hinaus auf die Einbeziehung von religiös-historischem Weltwissen der Hörer und Beter. Mit dem Rückbezug auf das Leben König Davids erhält auch der 18. Psalm aus der Sicht der damaligen Menschen⁵⁷ einen harten realistischen Kern.

Unter kognitivem Aspekt ist wichtig, dass mit dem Thema der Überschrift des 18. Psalms die Referenzidentität und somit die Sinnkontinuität des Textes zur Sicherung seiner Kohärenz gewährleistet werden.⁵⁸ Insofern steuert die biographische Überschrift den erwartungs-geleiteten Verstehensvorgang von Anfang an. Auch die folgenden Satzbedeutungen beziehen somit ihren Äußerungssinn im Kontext alle aus dem Deutungsschema „JHWH rettet“.

3.2 Fortwirken des Kontextes über Referenzidentität und Rollenkonstanz

Auf welchem semantisch-begrifflichem Wege wirkt sich nun das, was Ps 18,1 aus dem Gedächtnis der Rezipienten an allgemeinem religiösen Weltwissen aufgerufen hat, auf den weiteren Verstehensprozess aus? Wie

⁵⁵ Kleer, „Sänger“ 11f.34, vgl. 93.

⁵⁶ Vgl. Details Kleer, „Sänger“ 11.119 ff. – Zur Rückwirkung der redaktionellen Einfügung des 18. Psalms in 2Sam 22 (Kleer, „Sänger“ 73-77) auf die Endredaktion und „Davidisierung“ des Psalms: Kleer, „Sänger“ 28-35.

⁵⁷ Kleer, „Sänger“ 78-85.

⁵⁸ De Beaugrande / Dressler, Einführung 88.117; Vater, Einführung 37-39. – Zur Herstellung von Kohärenz in einem Text siehe Schwarz, Anaphern 25-31.

steuert dieser Kontext (neben der Sprechsituation des Tempelkults oder der familiären bzw. privaten Gebetssituation, in der der Psalm gesprochen oder gehört wird) das Verstehen insbesondere der Gottesmetaphern in Ps 18,3?

Der in Ps 18,1 ausgedrückte Sachverhalt lässt sich als gedankliche, propositionale Struktur darstellen, deren nominale (Satz-)Bestandteile (Subjekt und Objekt, sogenannte Argumente, Ergänzungen oder Aktanten) funktional auf das Prädikat („erretten“) bezogen sind. Die Beziehungen des Prädikats / Verbs zu seinen Ergänzungen hängen von dessen spezifischen thematischen Relationen (auch: semantischen Rollen) ab, die auf Kontextmerkmalen im Lexikon des Verbs basieren und die Satzbildung in zweifacher Hinsicht steuern: einerseits hinsichtlich grammatischer Korrektheit (Anzahl der Ergänzungen, deren Kasus usw.), andererseits hinsichtlich semantischer Verträglichkeit und entsprechender Selektion der kombinierten Wörter.⁵⁹ Semantische Rollen bezeichnen dabei unterschiedliche semantische Funktionen der Satzglieder. Entsprechend verteilen sich beim Verb „erretten“ die Handlungsrollen:⁶⁰ Agens ist JHWH, Adressat (Patiens / Experienter) ist David.

Der Lobaufruf in V.2 „Ich will dich lieben, JHWH, meine Stärke“ als Eröffnung des eigentlichen Textcorpus des 18. Psalms referiert in der Anrede auf JHWH, verknüpft also diesen Vers mit der Textwelt (Ziff. 3.3) über die Referenzidentität JHWHs mit dem Agens des Rollenschemas in V.1. Das „Ich“ bzw. „mein“ (V.2) referiert deiktisch auf „David“, der ja „die Worte des Liedes sang“ (V.1). Zusätzlich setzen das Verb „lieben“ und das Attribut JHWHs „meine Stärke“ (V.2) allgemein einen Grund für solch eine Einstellung bzw. Bewertung voraus; dieser Bezug ist allerdings nicht sprachlich-semantisch zu erschließen, indem er etwa aus einer thematischen Relation des Verbs „erretten“ abzuleiten wäre, sondern nur mittels des Standardrollenschemas „JHWH errettet David“ auf der begrifflicher Ebene der Textwelt: Eine implizite Kausalrelation verknüpft das „ich liebe dich, JHWH“ in V.2 als Lobpreis und Dank (d.h. als Reaktion des Experienters) mit der Rettungsaussage in V.1 und erweitert somit den schon vorhandenen Rollenschema-Rahmen der Textwelt auf kohärente Weise. Das Attribut JHWHs

⁵⁹ Schwarz / Chur, Semantik 69-74. – Die Bestimmung der Zuordnung semantischer Rollen zur grammatischen Struktur ist so komplex wie umstritten und bleibt im Folgenden außer acht.

⁶⁰ Zum linguistischen Begriff der semantischen Rolle sowie der entsprechenden Terminologie siehe: Bußmann, Lexikon 333, Sp. 1 (Art. Kasusgrammatik). – Zu der im Folgenden benutzten Terminologie: PATIENS bezeichnet den objekthaft direkt betroffenen Handlungspartner des AGENS, EXPERIENCER den wahrnehmenden und empfindenden Partner.

samt Ich-Bezug („meine Stärke“) wird über eine Inferenz⁶¹ von diesem Rollenschema abgeleitet, das der nun schrittweise aufgebauten Textwelt (Ziff. 3.3) insgesamt zugrunde liegt. Denn die kognitiv basierte Rollenkontinuität ermöglicht es, den Bezug auf die Rettungsereignisse (V.1) inferentiell auf die Gottesattribute zu übertragen.⁶² Der Begriff „JHWH“ erhält dadurch eine wesentlich funktionale Komponente von der Agens-Rolle JHWHs her.

Die beiden Eingangsverse des Textcorpus des 18. Psalms verbindet also Referenzidentität (insofern propositional die gleiche Handlung gemeint ist) sowie Rollenkonstanz⁶³ (insofern sie für die Referenzidentität gilt). Der Kontext wirkt über diese Relationen auf die Interpretation des Textes durch die Rezipienten ein und trägt erst über eine derartige sprachliche Verarbeitung des Textes zur Kohärenz des Psalms bei.

Sie entspricht im übrigen dem kollektiven religiös-kulturellen Wissen der Menschen im Alten Israel. Weil sie JHWH lebensweltlich stets allein in seinem Wirken wahrnehmen, besetzt er per definitionem ausschließlich und konstant die Rolle des Agens. Andererseits kommt seinen Geschöpfen ebenso ausschließlich und konstant die Patiens-Rolle zu, wobei der Mensch eine zusätzliche Adressaten-Rolle (Experiencer) – die ihn aus den Geschöpfen heraushebt – insofern einnimmt, als er in bewusster Partnerschaft sein Handeln gegenüber JHWH selbst bestimmt und entsprechend die besondere Fürsorge JHWHs oder aber seine Strafe erfährt.

In dieser Konstellation unterliegt die Patiens- bzw. Adressaten-Rolle variablen inhaltlichen Füllungen: In den Psalmen erscheint neben den „Völkern“ das Volk Israel insgesamt als Adressat, insofern JHWH als Volks- bzw. Bundesgott primär für Israel zuständig ist; doch innerhalb der Rolle des Volkes gelten variable Leerstellen, die das Volk als ganzes oder der König als dessen Vertreter oder aber innertextliche Rollenfiguren der Psalmen ausfüllen, denen Lobpreis, Klage, Dank usw. in den Mund gelegt werden.

Sofern in der Rollenkonstanz die (meistens mit der Bündnismetapher beschriebene) Gottesbeziehung Israels zum Ausdruck kommt, stellt sie die

⁶¹ Vgl. Schwarz, Anaphern 99 (vgl. 100f.108f.113.118; grundsätzlicher: 32f.) zur Schwierigkeit der exakten Grenzziehung, wann es sich um Inferenzen aus begrifflichem Wissen (d.h. plausible Annahmen, die Rezipienten aus ihrem Vorwissen als Ergänzungen zum Text erschließen) handelt und wann um semantisches Wissen, das im mentalen Lexikon bereits gespeichert ist (s.o. Anm. 2). Grenzfälle sind nicht genau zuzuordnen.

⁶² Selbst das abstrakte Attribut „meine Stärke“ (V.2) wäre sonst an dieser Stelle wenig aussagekräftig, jedenfalls sehr vage, was erst recht von V.3 gelten würde.

⁶³ Zum Problem der Rollenkonstanz bei unterschiedlicher sprachlicher Realisierung siehe Welke, Relationen, hier: 5-11. Im Übrigen siehe oben Anm. 59.

religiöse Grund- und Standardsituation dar, die dem Weltbild Altisraels zugrunde liegt. Deshalb verbinden sich mit dem Wort „JHWH“ prototypische Inhalte im mentalen Lexikon,⁶⁴ die auch JHWHs Wirken und somit eine feste Handlungskonstellation einschließen, wie im vorigen skizziert.

Die Funktion derartiger kollektiver Standardannahmen für den Verstehensprozess sucht man mit der Modellannahme komplexer kognitiver Schemata zu begreifen. Sie bilden ganzheitliche Struktureinheiten, in denen menschliches Wissen im Langzeitgedächtnis organisiert ist und denen die Angehörigen einer Sprachgemeinschaft ihre aktuellen Erfahrungen jeweils zuordnen. Dabei interpretieren sie kollektive lebensweltliche Erfahrungen – unter anderem auch das, was ihnen sprachlich mitgeteilt wird – als Sachverhalte eines bestimmten Typus von Situationen, Vorgängen, einzelnen Objekten und Personen usw.⁶⁵

Hierzu gehört auch das oben skizzierte Rollenschema „JHWH errettet X“ mit der konstanten Standardannahme vom machtvollen, gerechten und stetigen Wirken JHWHs, das Ps 18,1 auf den Adressaten David bezieht, der somit die variable Leerstelle „X“ füllt. Dieses Rollenschema ruft sprachlich-grammatisch der Einleitungsvers bei den Hörern und Betern des Psalms auf Konzeptebene auf⁶⁶ und rückt es in den Fokus ihrer Aufmerksamkeit – was wiederum ihre Erwartungen für den Folgetext lenkt und die Textkohärenz sichert. Insofern nimmt also der Kontext Einfluss auf V.3 und stellt die Gottesmetaphern von vornherein in einen geschlossenen gedanklichen Zusammenhang, aus dem heraus die Hörer und Beter des Psalms V.3 verstehen.

3.3 Die Gottesmetaphern im mentalen Modell der Textwelt

Im vorigen zeigte sich, dass der Text des 18. Psalms nicht allein als Text, d.h. in seiner bloßen semantisch-syntaktischen Struktur verstanden werden kann, sondern dass die Rezipienten aus den vorgegebenen Wissensstrukturen, die der Text aktiviert hat, erst in einem Sprachverarbeitungsprozess eine Äußerungsbedeutung konstruieren. Dabei erstellen sie „vor ihrem

⁶⁴ Vgl. Aitchison, Wörter 87-92; vgl. Schwarz, Anaphern 38f.

⁶⁵ Zur Schema-Theorie in der Linguistik siehe den Überblick in: Schwarz, Einführung 92-94.160-164. – „Streng genommen handelt es sich nicht um eine Theorie, sondern um einen theoretischen Rahmen mit bestimmten Grundannahmen, der von verschiedenen Autoren in unterschiedlicher Weise spezifiziert wird“ (Schnotz, Aufbau 61) und als Basismodell kaum umstritten ist: Christmann, Aspekte 117f.

⁶⁶ Semantische Rollen sind kognitiven Szenen zugeordnet, die (wie kognitive Schemata) Leerstellen als Erwartungen hinsichtlich der Rollenverteilung aufweisen: Helbig, Theorien 219; siehe auch 218-225 und 144-146. – Zur Rollenzuweisung durch Weltwissen siehe auch Schwarz, Anaphern 101-104.

geistigen Auge“ eine mentale Repräsentation, das Modell der Textwelt, die in Form einer Konstellation von textevozierten Begriffen und zwischen ihnen vermittelnden Relationen den gemeinten Sachverhalt darstellt⁶⁷ - zwangsläufig (weil ihr Vorwissen einfließt) so, wie die jeweiligen Rezipienten den gemeinten Sinn des Psalmtextes verstehen. Denn die zusätzlichen neuen Informationen der einzeln als Kontext aufeinander folgenden Verse gehen jeweils in dieser modellhaften Textwelt eine Verbindung mit weiteren aufgerufenen Bereichen der Konzeptebene ein, also mit weiteren Gedankenkomplexen und unter anderem damit verbundenen Erfahrungen und emotionalen Gehalten, die gedächtnismässig abrufbar sind.

In diesem Sinne ist die Textwelt der interpretierte Text als kohärenter Zusammenhang, wobei die neu hinzutretenden Informationen der Textfolge, d.h. des Kontextes, auch rückwirkend Änderungen der Gesamtinterpretation erzwingen können, damit die Kohärenz gewahrt bleibt. Erst die Textwelt sichert also die Kohärenz eines Textes.⁶⁸

Die Hörer bzw. Beter des 18. Psalms nehmen beim Aufbau ihres Textweltmodells zunächst die Informationen der biographischen Überschrift in V.1 auf, womit sie die Äusserungs-Bedeutung des Psalms bereits auf zwei Sachverhalte hin spezifizieren: Der Bezug auf das Leben König Davids referentialisiert den Psalm auf bestimmte raum-zeitliche Situationen und darin sich ereignende Rettungserfahrungen (Ziff. 3.1), die zugleich über das Standardrollenschema „JHWH errettet David“ (Ziff. 3.2) in einen Zusammenhang von Vorstellungs- und Wissensstrukturen der Hörer und Beter des Psalms gestellt werden. Die Referentialisierung erstreckt sich also auf die sinnhaft fassbare historische Realität einerseits und andererseits auf die gedanklich-religiöse Ebene, auf der das welthaft-reale Geschehen interpretiert wird. Insoweit wird die Kohärenz des Psalms doppelt gesichert. Wie sind in diese kohärente Textwelt nun die Gottesmetaphern integriert?

3.3.1 Referentialisierung der prädikativen Metaphernausdrücke auf JHWH hin

Der Name „JHWH“ hat über Referenzidentität und Rollenkonstanz der in V.1-2 aufgebauten Textwelt eine wesentlich funktionale Bedeutungskomponente von der Agens-Rolle her bekommen (Ziff. 3.2). Dem fügen sich die weiteren Attribute aus der in V.3 folgenden Reihung der Gottesmetaphern ein, wobei sich das semantische Problem ergibt, dass diese Attribute – im Unterschied zu dem Abstraktum „Stärke“ (V.2) – von ihren semanti-

⁶⁷ De Beaugrande / Dressler, Einführung 88f.103. – Zur „Textwelt“: Scherner, Methoden 189f.; Schwarz, Anaphern 39-42.

⁶⁸ De Beaugrande / Dressler, Einführung 5.

schen Merkmalen her nicht kompatibel mit der Zuschreibung zu einem Lebewesen sind, hier also zur Referenzperson JHWH. Die Lesart der metaphorisch verwendeten Wörter lässt sich schon deshalb nicht von der Satzbedeutung her gewinnen, der die ursprüngliche lexikalische Bedeutung von „Fels“ zugrunde liegt.

Ohnehin sind lexikalische Bedeutungen in Aussagen über JHWH insofern grundsätzlich und immer problematisch, als er selbst nicht sinnhaft-empirisch wahrzunehmen ist, so dass es von ihm keinen Begriff geben kann, der unmittelbar von welthaften Gegebenheiten abstrahiert worden wäre. Andererseits stehen sprachlich ausschließlich Bedeutungen zur Verfügung, die auf ebensolchen Begriffen basieren, wie für „Fels“ und „Burg“ oben aufgewiesen (Ziff. 2.1-2). Die inhaltliche Füllung des Namens „JHWH“ muss mithin aus Erfahrungswerten erfolgen, die allein aus seinem (d.h. ihm zugeschriebenen) wahrnehmbaren Wirken gewonnen sind, und entsprechend muss sein sprachlicher Ausdruck mithilfe lexikalischer Bedeutungen gebildet und sprachlich verarbeitet werden. Deshalb sind die hierbei zugrunde gelegten welthaften Ausdrücke – auf JHWH angewandt – aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herauszulösen und auf die gemeinte Referenzperson JHWH als Wirkenden zu übertragen, d.h. zu metaphorisieren.⁶⁹

Dabei bleibt trotzdem der ursprüngliche referentielle Zusammenhang solcher Metaphern noch insofern gewahrt, als die im mentalen Lexikon aufgerufene lexikalische Bedeutung die in früheren Referenzsituationen gewonnenen Bedeutungen enthält, unter anderem eben auch funktionale Komponenten, wie die Prototypensemantik sie beschreibt (Ziff. 2.4) und wie die (begrifflich aufrechterhaltene) Kontinuität des Rollenschemas im Kontext der Metaphern sie für die Etablierung der Äußerungsbedeutung in der Sprachverarbeitung aktiviert (Ziff. 3.2). Das in diesem Prozess aufgebaute Modell der Textwelt des 18. Psalms bewahrt darum für die Hörer bzw. Beter im Alten Israel einerseits aus V.1 stets die Bezüge auf die räumlich-historische Situation und Rettungserfahrung König Davids samt vertrauten örtlichen und sonstigen Gegebenheiten, d.h. die Bezüge auf die Rückzugsgebiete Davids in der Felseinöde („Fels“) und auf die militärische Auseinandersetzung mit Saul („Burg“ usw.), welch letztere Referenz in

⁶⁹ Dies gilt insoweit auch für Abstrakta, weil sie ursprünglich von Konkreta abgeleitet wurden. In vorliegendem Zusammenhang geht es aber nicht um diese Frage. – Zur Referenzübertragung vgl. die Ausführungen zur „doppelten Referenz“ bei Ricoeur, *Metapher*, 220.287-304; er sucht dabei einer bloß „dichterschen“, d.h. fiktionalen Funktion der Metapher gerecht zu werden. Zu den hierfür vorausgesetzten poetologischen Annahmen: 214-220. Kognitivistische Ansätze angesichts der Aporien rein strukturaler Betrachtungsweise formuliert Ricoeur dazu ausdrücklich: 70f.185f.190-192.198-202.

V.33-50 das Siegeslied des Königs ja wieder aufgreift; die ursprüngliche Referenzsituation der Ausdrücke, die in den Gottesmetaphern verwendet werden, bleibt also erhalten. Andererseits bezieht sich über das in V.2 begrifflich vermittelte Rollenschema die Nennung bzw. Anrufung JHWHs im ganzen Folgetext gerade auf diese Referenzsituation – eben im Rahmen der Textwelt (Ziff. 3.1 mit 2.1-2.2).

Aus einem derartigen Textverstehen heraus interpretieren die Hörer und Beter des Psalms nun die in V.3 aufgerufenen Gottesmetaphern. Bei der Referentialisierung dieser Begriffe bzw. Bedeutungen auf JHWH hin (über ihre prädikative Zuordnung: Anm. 51) fallen also deren Inhalte (Intensionen) durchaus nicht ersatzlos fort – ebenso wenig wie deren ursprüngliche Extension, d.h. die Referenz auf Gesteinsformationen usw. (Ziff. 3.4 Einleitung) –, sondern gehen in die Gottesmetaphern ein (und machen deren eigentlichen ästhetischen Reiz aus). In diesem Sinne sind die prädikativen Metaphernausdrücke also nicht einfachhin frei von ihrer ursprünglichen Referenz auf aussersprachliche Weltwirklichkeit (Anm. 49); dies ergibt sich aus deren mentaler Repräsentation auf der Basisebene (Ziff. 2.4), die ja im Gegensatz zu binären lexikalischen Merkmalen gerade nicht von jedem perzeptuellen Kontext abstrahiert. Auch von dieser Seite her beeinflusst deshalb das Vorwissen der Hörer und Beter des Psalms den Verstehensvorgang.⁷⁰ In welcher Form dies geschieht, ist im Weiteren zu verfolgen.

3.3.2 Einbettung der Metaphernbegriffe in episodisches Weltwissen der Rezipienten

Die Bildung der den Gottesmetaphern zugrunde liegenden Begriffe erfolgte bei den Rezipienten des 18. Psalms aus lebensweltlichen Erfahrungen heraus, aus denen entsprechend auch die prototypisch-funktionalen Merkmale lexikalischer Bedeutungen hervorgingen (Ziff. 2.1-2). Die individuell erlebte Lebenspraxis prägte beim Spracherwerb wesentlich die Alltagssprache auch der damaligen Menschen; was sie aus vergangener Zeit nur vom Hörensagen kannten, ließ sich in den insgesamt beschränkten und statischen Lebensverhältnissen im Alten Israel in die ihnen geläufige Lebenswelt einordnen und insofern auch aus eigener Erfahrung in Vorstellung und Einfühlung nachvollziehen.⁷¹

⁷⁰ Die „Interaktion“ (Ziff. 1) läßt sich auf solche Weise präziser beschreiben; siehe unter Ziff. 3.4.2. – Zur prototypischen Merkmalskomponente der generischen Referenz der Metaphernausdrücke (Anm. 49): Chur, Nominalphrasen 86-88 mit 84.91 sowie 30 f.

⁷¹ Davon abzuheben sind die allein sprachlich vermittelten Erfahrungen, wie sie z.B. im Alltagsgespräch oder für den religiösen Bereich in rituellen Situationen, bei Belehrungen u.ä. vorkamen; vgl. Hoffmann, Genese 110f.

Die lexikalischen Bedeutungen, die den Menschen von der Begriffsbildung her für die Metaphernausdrücke ursprünglich geläufig waren, lassen sich also allgemein auf gewisse konkrete Handlungserfahrungen mit der Umwelt, in der die Menschen ihr Leben verbrachten, zurückführen (Ziff. 2.4). Die Begriffe im Langzeitgedächtnis, die beim Verstehensvorgang sprachlich evoziert werden und unter anderem der Bildung einer Textwelt zu Grunde liegen, stehen deshalb im Zusammenhang (welcher Art auch genauer) mit den Inhalten sinnenhafter Art, die ihren Ursprung begleitet haben.⁷² Solches episodisches Wissen enthält Erinnerungen an bestimmte Situationen und Ereignisse des eigenen Lebens mit spezifischen raum-zeitlichen Charakteristika, die in Form von Episoden abgespeichert sind. In diesem Zusammenhang wesentlich ist, dass bei der Verarbeitung derartiger Gedächtnisinhalte innerhalb eines vernetzten „Gedächtnisraumes“ über die Aktivierung einer einzelnen Informationskomponente (z.B. über den vom Wort „Fels“ evozierten Begriff) die ursprüngliche Gesamtinformation wieder erreicht wird;⁷³ d.h. der Aufruf eines Wortes wie „Fels“ usw. evoziert die Erinnerung an Episoden, in denen der Begriff sich gebildet hat bzw. weiter ausgeprägt wurde. Abstraktes Faktenwissen, auch die Kenntnis von lexikalischen Wortbedeutungen, ist darum vielfältig verknüpft mit episodischen Kontexten; abstrakte Wissensinhalte verbinden sich über Gedächtnisaktivierungen mit konkret-referierenden Erinnerungen an die Erfahrung, die ihren Erwerb bei der Begriffsbildung einmal begleitete.⁷⁴

Dies gilt umso eher, als Ps 18,1 ein Referenzereignis anführt, das mehr oder weniger in irgendeiner Weise aus eigenem Erleben einem Großteil der Hörer und Beter im Alten Israel nachvollziehbar war: eine Rettungstat. Die Wörter „Fels“, „Burg“ usw. aktivieren in diesem Kontext dann nicht allein entsprechendes semantisches und – damit verbunden – auf begrifflicher Ebene abstraktes Weltwissen, sondern auf begrifflicher Ebene auch episodisches Wissen. In dieser Form läuft wesentlich der Verstehensvorgang ab, bei dem neue sprachliche Information in vorhandene Wissensstrukturen, z.B. in die bislang aufgebaute Textwelt, zu integrieren ist.

⁷² Zum sinnhaften Rückbezug des sprachlichen Kenntnissystems siehe den Überblick in: Schwarz, *Linguistik* 94-101.

⁷³ Vgl. Calabrese, *Gedächtnisdiagnostik* 1058 f.; Baddeley, *Psychology* 3-15.7-9; vgl. Van der Meer / Klix, *Basis* 334-337. – In diesen Veröffentlichungen bezeichnet „semantisches Gedächtnis / semantic memory“ den Speicher für das allgemeine Weltwissen einschließlich der Sprachkenntnis ohne die Unterscheidung begrifflicher und semantischer Ebene (Anm. 2 mit 61).

⁷⁴ Snowden, *Disorders* 291.304-307.309.

3.4 Spezifisch metaphorischer Gehalt der Gottesmetaphern im Kontext der Textwelt

Die im vorigen skizzierte Vernetzung des sprachlichen Systems – speziell der lexikalischen Wortbedeutungen – mit den zugehörigen Inhalten des episodischen Gedächtnisses bzw. den zugrunde liegenden lebensweltlichen Erfahrungen bestimmt die Äußerungen unter anderem der Alltagssprache. Auf ihr beruht ebenso die besondere Eindrücklichkeit der Metapher.

Eine derartige Vernetzung macht auch prototypische Effekte insoweit verständlich, als sich in ihnen die ursprünglichen Erfahrungen bei der Begriffsbildung auf der Basisebene niederschlagen. Insbesondere die Fokussierung prototypischer Eigenschaften auf funktionale Aspekte, mit denen sich auch gestalthafte Gedächtnisinhalte verbinden, geht auf erlebte Episoden zurück bzw. lässt sich in Vorstellungen und Emotionen nacherleben (Ziff. 2.4). Insofern liegt damit eine Voraussetzung vor, um sprachliche Bedeutungen metaphorisch auf Referenten zu übertragen, denen sie semantisch ursprünglich nicht zuzuordnen waren.

Die Besonderheit der Gottesmetaphern in Ps 18,3 besteht darin, dass solch eine Zuordnung hier keine welthaft unmittelbar wahrnehmbare Referenzperson betrifft: V.1 referiert einerseits auf die historischen Situationen des Lebens König Davids, als deren Agens andererseits JHWH erscheint, auf den der Rettungsvorgang jeweils zurückgeführt wird, was die Textwelt des 18. Psalms mittels Referenzidentität und Rollenkonstanz auf begrifflicher Ebene fortführt (Ziff. 3.2).

Eigentlich erfahren wird also nicht JHWH selbst in sinnenhafter Erscheinung (Ziff. 3.3.1), sondern allein sein Rettungshandeln. Dieser Referenzsituation entnimmt der Psalm in V.3 auch die Wörter für die Attribute, die den Agens „JHWH“ spezifizieren, eben die Gottesmetaphern. Die prädikativen Metapherausdrücke referieren nun unmittelbar auf „JHWH“ als Retter⁷⁵ unter „Aufhebung“ ihrer ursprünglichen Bedeutung: Ihre Extension weitet sich aus (Anm. 49); entsprechend verschwindet ihre Intension – prototypisch verstanden – nicht einfachhin, weil sie dann ja zur Spezifikation nichts beitragen könnte, sondern wird über Inferenzen der Rezipienten begrifflich „gefiltert“.

⁷⁵ V.3 referiert als Satz auf die der Prädikation insgesamt zugrundeliegenden Rettungsereignisse sowie auf die von den Argumenten des Verbs (Ziff. 3.2) bezeichneten Objekte; vgl. Vater, Referenz-Linguistik 11 mit 15.71.75.83-85. – Zur Auswietung der Extension s.u. Ziff. 3.4.1 Ende mit Ziff. 3.4.2.

3.4.1 Einzigartigkeit der Agens-Rolle JHWHs in den Episoden der Samuelbücher

Diesen seinerseits metaphorischen Ausdruck „Filter“ wählte Max Black zur Beschreibung des Vorgangs der Metaphorisierung.⁷⁶ Linguistisch gesehen, handelt es sich um die Anpassung der Intension von „Fels“ usw. an das konzeptuelle Rollenschema der Textwelt des 18. Psalms „JHWH errettet David“ (Ziff. 3.1). Denn aus ihrem Vorwissen, auf dem die erforderlichen Inferenzen basieren, kannten die Hörer und Beter des Psalms die Umstände des Rettungsgeschehens aus den Samuelbüchern:

In Situationen, in denen David auf der Flucht vor Saul kaum etwas zu seinem Entkommen tun konnte, halfen ihm andere (1Sam 19,2.11; 20,18-24.35ff.; 21,9f.); in tödlicher Bedrohung schützte ihn nur noch eine eigentlich durchschaubare List (1Sam 21,11 ff.) oder Saul fand ihn bei der Verfolgung nicht (was bei der Begegnung in der Höhle vorausgesetzt ist: 1Sam 24,1-5) bzw. musste sich unerwartet angreifenden äußeren Feinden vorrangig zuwenden (1Sam 23,26 ff.); oder er verfehlte David einfach mit einem Sperwurf (1Sam 19,10). Immer wieder führt David es auf JHWHs Beistand zurück, dass er seine Kämpfe unbeschadet und siegreich überstand;⁷⁷ er gehorchte wiederholt sogar JHWHs ausdrücklicher Weisung, wohin er sich auf der Flucht vor dem Verfolger Saul wenden sollte (1Sam 20,22; 23,2-5; 10-12; vgl. 2Sam 2,1; 5,19.23f.). Schließlich verheißt JHWH selbst ihm als dem zum König Auserwählten seinen besonderen Schutz auch vor Saul.⁷⁸ Den Tod Sauls, des Gesalbten JHWHs, herbeizuführen überlässt David allein dem Gericht JHWHs (1Sam 24,13.16.19; 26,10.23; 28,16-19).

Mit solch einem ungewöhnlich dichten Netz von Texthinweisen zeigen die Samuelbücher auf, dass Saul in seinem Bemühen, David zu beseitigen und sein Königtum zu retten, ebenso an JHWHs Willen scheitert, wie David seinem Verfolger Saul in kritischen Einzelsituationen nur deshalb entkommt, weil punktuell immer wieder JHWH eingreift – der ohnehin das Gesamtgeschehen lenkt, zu dem sich die einzelnen Episoden auf das Handlungsziel hin aneinanderreihen. Ps 18,1 aktiviert dieses historisch-religiöse Weltwissen der Beter und Hörer des 18. Psalms, das konzeptuell das Rollenschema der Textwelt füllt.

JHWHs alle menschlichen Anstrengungen übergehende Macht umgreift also die vielen berichteten Einzelereignisse. Diese göttliche Souveranität fasst der 18. Psalm in das Bild der Gottesmetaphern. Die vertrauten Begriffe

⁷⁶ Black, Metaphor 72f.

⁷⁷ 1Sam 17,37; 23,2.4.14.; 24,11.13; 26,12.24; 30,6.23; 2Sam 4,9; 5,19f.24f.; 7,1.9; 8,14; vgl. 12,7 Nathans Prophetenspruch.

⁷⁸ 1Sam 23,16f.; 24,20f.; 26,24f.; 28,17; vgl. 2Sam 3,18 mit 5,24f.; 7,8-17; 15,25.

„Fels“ usw. nehmen so in der mentalen Textwelt des Psalms – in Ausweitung⁷⁹ ihrer prototypisch verstandenen Funktionalität (Ziff. 2.4) – eine Dimension an, die bei weitem übersteigt, was die gewöhnliche Geographie des Landes an möglichen Hilfen bieten konnte, um Felsspalten, Klüfte, verzweigte Höhlen, Bergsporne usw. für Tarnung, Verteidigung und notfalls Flucht zu nutzen, die ja alle David nicht gerettet hätten ohne die Zufälle, die JHWHs lenkende Hand offenbarten. Von ähnlich zweifelhaftem Wert erwiesen sich militärische Anlagen und Ausrüstungen wie Festungen, Schilde und sonstige Machtmittel; die wechselhaften kriegerischen Ereignisse zeigten gerade in den Siegen und Eroberungen Davids, andererseits in den Niederlagen Sauls und seiner Gefolgsleute, wie wenig Verlass auf solche menschliche Vorsorge war.

3.4.2 Anpassung der Metaphernbegriffe an die Referenzperson JHWH

JHWH bildet in den Samuelbüchern somit eine Agens-Konstante, die das Gesamtgeschehen auf Davids Königtum hin untergründig steuert. Das im Vorwissen der Hörer bzw. Beter verankerte Rollenschema der Textwelt des 18. Psalms spiegelt also in den konkreten Ereignissen der Biographie Davids die Unwiderstehlichkeit von JHWHs Handeln. Was in der Konstanz seiner Weisungen und Verheißungen an David schon als Wille JHWHs sichtbar wird, sprechen die Metaphernausdrücke „Fels“, „Burg“, „Schild“, „Horn des Heils“ ihm ausdrücklich als Eigenschaften zu. Alles, was diese Wörter mittels ihrer (prototypischen) Bedeutungen aber an Rettung bringenden Möglichkeiten begrifflich evozieren, spezifiziert im Rahmen der Textwelt in äußerster Steigerung⁸⁰ den Begriff des Retters JHWH. Gerade weil prototypische Begriffe auf der Basisebene nicht in der Konkretion aufgehen (Ziff. 2.4 mit Anm. 49), können sie auf JHWH hin neu referentialisiert, d.h. metaphorisiert werden.

Entsprechend ist JHWHs Rettungsmacht den welthaften Wechselfällen unberechenbaren Ausgangs von Ereignissen enthoben: Sie schützt zuverlässig und deshalb unüberwindbar und wirksam, unberührt vom Bemühen derer, die David bekämpfen. Was die Samuelbücher von JHWHs fürsorglichem Eingreifen zugunsten Davids an den oben zitierten Stellen aber abstrakt feststellen, indem sie einfach den Bezug auf JHWH formal registrieren, drücken die Gottesmetaphern anschaulich aus.

⁷⁹ Black, *Metaphor* 69f.73f; Ziff. 3.4 Einleitung.

⁸⁰ Hans Blumenberg hat das Phänomen als „absolute Metapher“ beschrieben, in Steigerung zur „Sprengmetapher“; vgl. Strub, *Metasprache* 3.5.7, zur Entwicklung metasprachlicher Begriffe, die ein Beispiel für semantische Transformation geben. – In solcher Steigerung liegt eine Voraussetzung dafür, dass Israel JHWH monotheistisch begriff.

Voraussetzung hierfür ist, dass der Name „JHWH“ bereits einen entsprechenden Inhalt hat, den die Metaphernausdrücke lediglich näher spezifizieren sollen. Diesen Verstehensvorgang erläutert das mentale Modell des erwähnten Rollenschemas (Ziff. 3.2), das dem Namen „JHWH“ zu Grunde liegt: Ihm werden „top down“ die Bedeutungen „Fels“ usw. im begrifflichen Verstehensprozess angepasst,⁸¹ damit die sprachliche Wendung „JHWH, mein Fels“ usw. eine zum Namen „JHWH“ kohärente Äußerungsbedeutung erhält. Die Metaphernausdrücke steuern ihrerseits „bottom up“ mit ihren Inhalten die spezifizierenden Bedeutungen zum Namen „JHWH“ bei,⁸² wie Altisrael JHWH wahrgenommen hat. Das Rollenschema entfaltet also über den Namen „JHWH“ eine gewisse selektive Wirkung, weil die Spezifizierungen des vehicle / focus auf „JHWH“ passen müssen;⁸³ anders ausgedrückt: „Das Naturphänomen allein schafft kein Gottesbild“;⁸⁴ da der top-down-Vorgang fehlt. Umgekehrt erfüllt nicht jedes Naturphänomen den Anspruch des top-down aktivierenden Schemas „JHWH rettet“: „Felsspalte“ oder „Felshöhle“⁸⁵ eignen sich ebensowenig wie etwa „Berg“, um JHWH als einzigartigen Agens angemessen zu beschreiben, d.h. die Bedeutung des Namens zu spezifizieren (Anm. 97).

3.4.3 Weltbezogene Wahrnehmung JHWHs mittels der Metaphernbegriffe

Selektionskriterium für prädikative Metaphernausdrücke des 18. Psalms ist, dass sie JHWHs schützendes und rettendes Wirken für die Menschen Altisraels einleuchtend spezifizieren können: Die entsprechenden lebensweltlichen Funktionen ihrer ursprünglichen Referenten müssen also bei der metaphorischen Neu-Referentialisierung (bottom-up) einen Sinn machen. Die Eignung von sprachlichen Ausdrücken zur Verwendung als vehicle / focus in Metaphern ist deshalb stark eingeschränkt und keineswegs beliebig. Dies zeigt, dass Konventionen erst sekundär die Verwendung solcher Metaphernausdrücke steuern, weil sie selbst ihre Relevanz ursprünglich aus deren lebensweltlicher Geltung beziehen.

⁸¹ Black, Metaphor 73: Eine Bedeutungsänderung erfährt ebenfalls das als focus dienende Wort.

⁸² Schnotz, Aufbau 67-72, zur auf- und absteigenden Schemaaktivierung als Modell des Verstehensprozesses. Einen entsprechenden kognitionspsychologischen Ansatz zu einer Metapherntheorie schlugen schon die Protagonisten der Schematheorie vor: Rumelhart, Problems; Ortony, Metaphor.

⁸³ Schnotz, Aufbau 73f.; vgl. Schart, „Gestalt“ 30-32. Zur Bedeutung von Eigennamen siehe Vater, Referenz-Linguistik 102-105.

⁸⁴ Keel, Welt 189.

⁸⁵ Keel, Welt 161.

Das mit den Begriffen von „Fels“ usw. vernetzte episodische Wissen der Hörer und Beter des 18. Psalms lässt darum auch imaginative und emotionale Inhalte einfließen, die wesentlich auf räumlichen Vorstellungen des Fernhaltens von Feinden und feindlichen Einwirkens beruhen, was entsprechende Gefühlsreaktionen auslöst. Dies ermöglicht den Rezipienten, sich mit Hilfe eigener Erinnerungen an Situationen, in denen sie physischen Schutz fanden und Gefahren abwehrten, in die Darstellung JHWHs als souverän wirkenden Retters hineinzuversetzen. Diese Erfahrungen lassen sich gerade auch mit Örtlichkeiten wie „Fels“ und „Burg“ und mit Objekten wie „Schild“ und „Horn“ eines gewaltigen wilden Tieres vorstellungs- und gefühlsmäßig verbinden. Metaphorisch auf JHWH als Referenten übertragen, vermitteln die Assoziationen zu derartigen Ausdrücken dann erlebbare Vorstellungen räumlichen Schutzes und räumlicher Abwehr von bedrohenden Mächten.

Im Unterschied zu den ursprünglichen, welthaften Referenten bezeichnen solche Ausdrücke, auf die Referenzperson JHWH übertragen, nun in äußerster Steigerung der charakterischen, essentiellen Eigenschaften (Anm. 49) dieser Referenten gestalthaft-räumliche Erscheinungen, die funktional den Inbegriff von Schutz und Rettung verkörpern: Der „Fels“ etwa mit den typischen Merkmalen: mächtig hingelagert, unerschütterlich, schroff abweisend, in unerreichbare Höhe aufragend. Ähnlich die „Burg“: aus großen Steinblöcken errichtet, uneinnehmbar mit hohen und unzerstörbar dicken Mauern und Türmen. Der „Schild“ deckt ab gegen einen Hagel von Geschossen, so hart, dass kein Schlag ihn durchdringt. Das „Horn“: auf dem Schädel eines massigen Wildstiers, der alle Angreifer um ihn herum zurückjagt als gestaltgewordene Kampfkraft. Die Rettungsfunktion ist bei prototypischer semantischer Repräsentation untrennbar mit entsprechend zugehörigen gestalthaft-räumlichen Merkmalen verbunden; das verschafft Bedeutungen erst den sinnhaft-anschaulichen Rückbezug auf die Erfahrungsgegebenheit, bei der die zu Grunde liegende jeweilige Begriffsbildung ursprünglich ansetzte.

Auf diese Weise stellen die imaginativen und emotionalen Wirkungen, welche die Gottesmetaphern auslösen, nicht nur den ästhetischen Reiz dar, der Metaphern allgemein auszeichnet, weil sie die Eindrücklichkeit der Darstellung durch ungewöhnliche Wortwahl (R. Rorty: „unfamiliar noise“) erhöhen. Vielmehr vermitteln sie ihrerseits aufgrund ihres Rückbezugs auf episodisches Wissen eine tiefere und nachhaltigere Erkenntnis dadurch, dass die erfahrungsgesättigten ursprünglichen Bedeutungen der verwendeten Wörter den Rezipienten vertraut und Teil ihrer Weltkenntnis sind. Hiermit transportieren die Gottesmetaphern nicht allein ein lediglich abstrakt-lexikalisches Sosein generalisierter begrifflicher Ordnungskategorien in die Wahrnehmung JHWHs und in den Gottesbegriff, wie es bloßen spekulativen

Ideen, logisch einwandfreien, doch weltfernen Ableitungen, auch Phantasien, Träumen, Wunschvorstellungen und ähnliches ebenfalls zukommt; sondern sie aktivieren zusätzlich erinnertes und neu nachvollziehbares Erleben von realen Situationen, Vorgängen, Ereignissen, Handlungen usw. der alltäglichen Lebenswelt, die die Rezipienten umgibt.

3.4.4 Wahrnehmung der Wirklichkeit Gottes durch sprachliche Vermittlung

Die ursprüngliche Referenz der Metaphernausdrücke wirkt also ihrerseits auf die sprachlich vermittelte Wahrnehmung Gottes ein. Das Wirken JHWHs und somit er selbst als handelnde Person erscheinen zwar nun fundamental eingebunden in welthafte Erfahrungsgegebenheiten und Abläufe,⁸⁶ die für das Erleben die Wirklichkeit schlechthin bedeuten und die in ihrer unentrinnbaren, überwältigenden Widerständigkeit das Menschenleben umschließen; doch „fundamental“ heißt aus dem „top down“ vorausgehenden Vorwissen über JHWH (Ziff. 3.4.2) heraus: als Garant des Bestandes ebendieser Welt gegen das Wirken lebensfeindlicher Mächte. Der Totalität dieser Welt fühlen sich die Menschen noch in ihren Erinnerungen ausgeliefert – doch wie diese Welt im ganzen auch getragen und in einem Gleichgewicht von gegenläufigen Kräften gehalten: In der Funktion einer seine Geschöpfe ganz konkret erhaltenden Garantmacht erfahren sie JHWH als unentbehrliches Fundament dieser Welt und deshalb als ebenso real wie sie und begreifen ihn als denjenigen, der die Welt als Lebensraum und die Menschen in ihr vor der Gegenmacht von Chaos und Untergang als einziger zu bewahren vermag (vgl. das an Ps 18,3 anschließende Szenario V.5-20).⁸⁷

Die (prototypisch verstandenen) lexikalischen Bedeutungen, in denen aus dem Umgang mit den Dingen in der Welt solche sinnhaften Erfahrungen samt begleitenden funktional-gestalthaften Eindrücken aufgehoben sind, evozieren unter anderem das episodische Wissen von Realität. Die Hörer und Beter des 18. Psalms leiten von den entsprechenden Begriffen den Inbegriff von „Fels“, „Burg“ usw. ab (Ziff. 3.4.1), was einschließt, dass JHWH in seiner Rettungsfunktion mit unvergleichbar machtvollerer Realität, als Felsklüfte, Fluchtburgen usw. sie darstellen, in die Lebenswelt rettend eingreift und das Handeln der Menschen steuert. Denn was die Rezipienten des Psalms im realen Leben an Schutz und Rettung selbst oder im Nachvollzug von Berichten darüber erfahren haben, geht über die – nur relative – Verlässlichkeit welthafter Zufluchtsmöglichkeiten weit hinaus: Erst in einem diese Weltgegebenheiten übersteigenden Idealbegriff lassen sich solche Realitätserfahrungen in Worten beschreiben. Die metaphorische Verwendung

⁸⁶ Schart, „Gestalt“ 34, 39.

⁸⁷ Keel, Welt 33.40; unter dem Aspekt der Totalität: Strub, Metasprache 1-3.

entsprechender lexikalischer Wortbedeutungen drückt eben dies in der Neu-Referentialisierung auf JHWH hin aus; die Gottesmetaphern geben die Wirklichkeit schlechthin wieder,⁸⁸ die erst das menschliche Leben in der Welt begründen und gegen die ständige Bedrohung durch Mächte der Zerstörung und Vernichtung verlässlich gewährleisten kann.⁸⁹

Als real nahm Altisrael JHWHs Transzendenz deshalb weltbezogen wahr in dem Sinne, dass ihm räumliche Strukturen zwar in ungeheuren Ausmaßen zudedacht wurden, die in ihrer Räumlichkeit aber als Realität erschienen wie die Welt, in der die Menschen sich bewegten (vgl. bereits die Theophanie Ps 18, 8-17).⁹⁰ Dass dabei logische Widersprüche auftraten (z.B. zwischen JHWHs Wohnort im Himmel, im Tempel und späterhin seiner Allgegenwart in der Welt), spielte für die Gotteserfahrung ebensowenig eine Rolle wie das semantische Nebeneinander der Gottesmetaphern.⁹¹ Entscheidend blieb, dass sich sein Wirken als so real wie die Lebenswelt vorstellen ließ. Die Entstehung wie die Auflösung logisch-semantischer Widersprüche mussten dann als rein gedankliches Konstrukt erscheinen, das an der begrifflich fundierten Referenz⁹² der Gottesmetaphern, d.h. ihrem Wirklichkeitsbezug, nichts änderte. JHWH blieb in solcher Wahrnehmung Teil der Lebenswelt;⁹³ nur in deren Ordnung lebt der einzelne und nur in ihrem Rahmen kommt ihm JHWHs Fürsorge zu. Mit der metaphorischen Verankerung der Wahrnehmung JHWHs geht JHWH noch einmal – sozusagen in semantischer Rückwirkung – als real wahrgenommener Wirkfaktor ein in grundlegende Lebenserfahrungen und davon hergeleitete Lebensorientierungen und -interessen der Menschen.⁹⁴ Die Gottesmetaphern erweisen sich somit als „Interpretament der Wirklichkeit“.⁹⁵ Ihre ursprüngliche Referenz trägt in

⁸⁸ Vgl. Strub, *Metasprache* 2f., zu „Totalitätskonzepten“ bzw. „Grundmetaphern“.

⁸⁹ Keel, *Welt* 47: Chiffren ersetzen Antworten, wenn es auf Probleme keine eindeutige Antwort geben kann.

⁹⁰ Schart, „Gestalt“ 38f. – Ähnliches gilt von den mit Körperhaftigkeit verbundenen Eigenschaften JHWHs (z.B. seine Allwissenheit als „Herabschauen“ gedacht) oder seinem Handeln (z.B. das „Herausziehen“ aus den Chaosfluten); kosmische Ausmaße kennzeichnen sein räumlich vorgestelltes Erscheinen in Theophanien und Visionen usw.

⁹¹ Keel, *Welt* 9, 18, 36.

⁹² Referenz ergibt sich ja erst im mentalen Textweltmodell, nicht schon auf semantisch-lexikalischer Ebene; vgl. Vater, *Referenz-Linguistik* 14.16.42: Sprecher bzw. Hörer referieren, d.h. auf Konzeptebene.

⁹³ Schart, „Gestalt“ 39.

⁹⁴ Vgl. Müller, *Handeln* 58.

⁹⁵ Geiger, *Religionsphilosophie* 487 zusammen mit 483; vgl. Müller, *Handeln* 70.73.

den Gottesbegriff eine vorstellbare Objektivität⁹⁶, die so wirklich ist wie die Welt, jenseits bloßer Gedankenkonstrukte.

In diesem Sinne kann man von einer konzeptuellen Skalierung sprechen, die einer Steigerung der prototypisch-funktional gedachten Bedeutungen von „Fels“, „Burg“ usw. zur metaphorischen Äußerungsbedeutung zu Grunde liegt (Ziff. 3.4 Einleitung). Denn erst im Rahmen des begrifflich hergestellten Textweltmodells spezifizieren die prädikativen Metaphernausdrücke den (neuen) Referenten JHWH dadurch, dass die Rezipienten deren ursprüngliche lexikalische Bedeutungen der semantischen Dimension des Namens „JHWH“ anpassen, d.h. entsprechend skalieren⁹⁷ (Ziff. 3.4.2 mit 2.4 Ende). Umgekehrt gesehen: Die Bedeutung des Namens „JHWH“ steuert den Verstehensvorgang⁹⁸; das erzwingt die begriffliche Skalierung seitens der Rezipienten, um die Metaphernausdrücke dem Namen überhaupt sinnvoll zuzuordnen und so den Bezug auf die Referenzperson JHWH herstellen zu können. Dabei transportieren die spezifizierenden Metaphernausdrücke ihrerseits welthaltigen Realitätsbezug auf die Referenzperson JHWH und binden seine Wahrnehmung und Wirklichkeit an die Erfahrung solcher Realität.

Summary

A word religion conveys the reality of God only by words, not primarily by events of nature. The use of metaphors of God, however, permits e.g. in the 18th Psalm to connect to real life world experiences by language and to “transmit” them to God conceptually, imaginatively and emotionally through the metaphorical meaning of the text.

⁹⁶ Schart, „Gestalt“ 40: „Der Aspekt der körperlichen Realität Gottes (bildet) nicht die eigentliche Stoßrichtung alttestamentlicher Aussagen“, ist aber „die unvermeidbare Voraussetzung für die Aussagen über das Handeln Gottes“.

⁹⁷ Black, Metaphor 73f., spricht außer von „extension“ von “shift of meaning”; vgl. die Darstellung zur konzeptuellen Verschiebung (Bierwisch / Lang) Wunderlich, Bedeutung 50b f.; Wunderlich, Bedeutung 49b (mit 36a) Hinweise auf die Identifikationskriterien für diese Vorgänge, die einen schematheoretisch aufgefassten Verstehensprozeß voraussetzen. – Auf höchster Skalierungsstufe ergibt sich eine generische Einzigartigkeit, die aber nicht welthaft-relative Singularität darstellt; vgl. den Gattungsnamen „Gott“, der undeterminiert mit dem Gottesnamen zusammenfällt. – Anm. 80.

⁹⁸ Siehe oben Ziff. 3.4 Einleitung. Zur „Passung“ vgl. Schnotz, Aufbau 64. – Der Begriff von JHWH, dem alle metaphorischen Aussagen über ihn gerecht werden müssen, ist seinerseits im sozial geprägten religiös-kulturellen Weltwissen der Menschen in Altisrael verankert.

Zusammenfassung

Eine Wortreligion übermittelt die Wirklichkeit Gottes rein sprachlich, nicht primär über Naturereignisse. Der Gebrauch von Gottesmetaphern gestattet es aber, z.B. im 18. Psalm sprachlich an reale lebensweltliche Erfahrungen anzuknüpfen und sie mittels der metaphorischen Textbedeutung gedanklich, imaginativ und emotional auf Gott zu „übertragen“.

Bibliographie

- Aitchison, J., Wörter im Kopf. Einführung in das mentale Lexikon, Tübingen 1997 (engl. 1994).
- Baddeley, A.D., The Psychology of Memory, in: Baddeley, A. / Wilson, B.A. / Watts, F.N. (Hg.), Memory Disorders, Chichester, NY. 1995, 3-15.
- Black, M., Metaphor, in: Haverkamp, A. (Hg.), Metapher, München 2002, 55-79 (= Metaphor: Proceedings of the Aristotelian Society 55 [1954] 273-294; = Black, M., Models and Metaphors, Ithaca, NY. 1962, 22-47).
- Black, M., More about Metaphors: Dialectica 31 (1977) 431-457, (dt. = in: Haverkamp, A. [Hg.], Metapher, München 2002, 379-413).
- Bußmann, H. (Hg.), Lexikon der Sprachwissenschaft, Stuttgart 2002.
- Calabrese, P., Klinisch-neuropsychologische Gedächtnisdiagnostik, in: Markowitsch, H.J. (Hg.), Klinische Neuropsychologie (Enzyklopädie d. Psychologie), Göttingen u.a. 1997, 1051-1113.
- Christmann, U., Aspekte der Textverarbeitungsforschung, in: Brinker, K. u.a. (Hg.), Text- und Gesprächslinguistik I. Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 26, Berlin / New York 2000, 113-122.
- Chur, J., Generische Nominalphrasen im Deutschen, Tübingen 1993.
- De Beaugrande, R.-A. / Dressler, W., Einführung in die Textlinguistik, Tübingen 1981.
- Donner, H., Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde, Darmstadt 1976.
- Donner, H., Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen I, II Göttingen 1984, 1986.
- Eggs, E., Metapher, in: Ueding, G. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Rhetorik V, Tübingen 2001, Sp. 1099-1183.
- Gehlen, R., Welt und Ordnung, Marburg 1995.
- Geiger, C.F., Religionsphilosophie und Metaphorik: FrZPhTh 34 (1987), 483-487.
- Gladigow, B., Götternamen und Name Gottes, in: von Stietencron, H. (Hg.), Der Name Gottes, Düsseldorf 1975, 13-32.
- Haag, E., Sela: ThWAT V (1986) 872-899.
- Hallpike, Chr., Grundlagen primitiven Denkens, Stuttgart 1984.
- Haverkamp, A., Einleitung, in: Haverkamp, A. (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt ²1996, 1-27.
- Helbig, G., Linguistische Theorien der Moderne, Berlin 2002.
- Hoffmann, J., Genese von Begriffen, Bedeutungen und Wörtern, in: Grabowski, J. u.a. (Hg.), Bedeutungen – Konzepte – Bedeutungskonzepte, Opladen 1996, 88-119.

- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E., Psalmen 51-100 (HThK.AT), Freiburg u.a. 2000.
- Karmon, Y., Israel – eine geographische Landeskunde, Darmstadt ²1994.
- Keel, O., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich / Neukirchen 1972.
- Keel, O. / Köchler, M., Orte und Landschaften der Bibel I.II, Zürich / Göttingen 1984.1982.
- Kleer, M., „Der liebliche Sänger der Psalmen Israels“, Bodenheim 1996.
- Kleiber, G., Prototypensemantik, Tübingen ²1998.
- Koepfel, R., Palästina, Tübingen 1930.
- Krifka, M. u.a., Genericity. An introduction, in: Carlson, G.N. / Pelletier, F.J. (Hg.), The Generic Book, Chicago / London 1995, 1-124.
- Kurz, G., Metapher, Allegorie, Symbol, Göttingen ⁴1997.
- Mittmann, S. / Schmitt, G. (Hg.), Tübinger Bibelatlas, Stuttgart / Wiesbaden 2001.
- Müller, H.-P., Handeln, Sprache, Religion, Theologie, in: Körtner, U.H.J. (Hg.), Glauben und Verstehen, Neukirchen-Vluyn 2000, 60-62.
- Orni, E. / Efrat, E., Geographie Israels, Jerusalem 1966.
- Ortony, A., Metaphor, in: Spiro, R.J. u.a. (Hg.), Theoretical Issues in Reading Competence, Hillsdale, NY. 1980, 349-361.
- Richards, I.A., Philosophy of Rhetoric, Lecture V-VI (dt. gekürzt in: Haverkamp, A. [Hg.], Metapher, New York 1936, 31-54).
- Ricoeur, P., Lebendige Metapher, München ²1991.
- Rumelhart, D.E., Some Problems with the Notion of Literal Meanings, in: Ortony, A. (Hg.), Metaphor and Thought, London ²2002 (1979), 71-82.
- Schart, A., Die „Gestalt“ YHWHs: ThZ 55 (1999) 26-42.
- Scherner, M., Kognitionswissenschaftliche Methoden in der Textanalyse, in: Brinker, K. u.a. (Hg.), Text- und Gesprächslinguistik I (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 26) Berlin / New York 2000, 186-195.
- Scherner, M., Textverstehen als ‚Spurenlesen‘, in: Canisius, P. (Hg.), Text und Grammatik, FS R. Harweg, Bochum 1994, 317-340.
- Schnotz, W., Aufbau von Wissensstrukturen, Weinheim 1994.
- Schunck, K.D., Mesudah: ThWAT IV (1984) 1081-1085.
- Schwarz, M. / Chur, J., Semantik, Tübingen ⁴2004.
- Schwarz, M., Einebenen-Ansatz vs. Mehrebenen-Ansatz, in: Cruse, A. u.a. (Hg.), Lexikologie I (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 21); Berlin / New York 2002, 277-284.
- Schwarz, M., Einführung in die Kognitive Linguistik (UTB 1636), Tübingen / Basel ²1996.
- Schwarz, M., Indirekte Anaphern in Texten, Tübingen 2000.
- Schwarz, M., Linguistik heute – Metaphernverstehen als Fallbeispiel: Deutsch als Fremdsprache 48 (2004) 83-89.
- Snowden, J., Disorders of Semantic Memory, in: Baddeley, A.D. u.a. (Hg.), Handbook of Memory Disorders, Chichester u.a. ²2002, 291-314.
- Strub, Chr., Metasprache der Metapher, in: Bergem, W. u.a. (Hg.), Metapher und Modell, Trier 1996, 1-19.

- Van der Meer, E. / Klix, F., Die begriffliche Basis der Sprachproduktion, in: Herrmann, Th. / Grabowski, J. (Hg.), Sprachproduktion (Enzyklopädie der Psychologie), Göttingen 2003, 333-359.
- Vater, H., Einführung in die Textlinguistik (UTB 1660), München ³2001.
- Vater, H., Referenz-Linguistik (UTB 2685), München 2005.
- Weippert, H., Palästina in vorhellenistischer Zeit, München 1988.
- Welke, K., Thematische Relationen: Deutsche Sprache 22 (1994) 1-18.
- Wunderlich, D., Bedeutung und Gebrauch, in: Stechow, A. von / Wunderlich D. (Hg.), Semantik (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 6), Berlin / New York 1991, 32-52.
- Zwingenberger, U., Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina, Freiburg / Göttingen 2001.

Dr. Hans Dewald
Godekinstraße 106
44265 Dortmund
Deutschland
E-Mail: hans.dewald@gmx.de

Rhyme in the Hebrew Prophets and Wisdom Poetry

Jeremy Corley

Introduction

It is commonly asserted that rhyme does not play a major role in classical Hebrew poetry. Instead, it is argued that parallelism, which can be understood as the use of “thought-rhymes,”¹ plays an analogous structuring role to rhyme in Western European poetry. As evidence for the prominence of parallelism, scholars have listed many examples of parallel word-pairs found in Hebrew poetry.² In view of the abundant use of parallelism as “thought-rhyme” in Hebrew verse, it is often said that Hebrew poets had no real need for sound-rhyme. Thus, in an older survey of *The Forms of Hebrew Poetry*, George Buchanan Gray considers rhyme something “merely occasional,” while in his magisterial study of *Hebrew Verse Structure*, Michael O’Connor calls rhyme an “entirely marginal phenomenon” for Hebrew verse.³ A more nuanced view appears in Wilfred Watson’s analysis of *Classical Hebrew Poetry*: “It is generally agreed that rhyme does not play an important part in ancient Semitic poetry. The role it has in rhymed European verse (as distinct from blank verse) is taken over by parallelism in all its forms. Even so, rhyme does occur and is sometimes exploited.”⁴ This article will indicate that rhyme does play a significant (though limited) role in classical Hebrew poetry. To be sure, rhyme is not a key structural feature, as is often the case in the verse writings of many modern European languages (we need only think of Goethe’s poetry, Racine’s dramatic verse, and Shakespeare’s sonnets).

¹ Synonyms used in semantic parallelism are sometimes called “thought-rhymes,” according to Alter, Art 9.

² On Hebrew parallel word-pairs see. Watson, Poetry 128-144. For a list of parallel word-pairs occurring in the Psalter and in Ugaritic, see Dahood, Psalms 445-456.

³ Gray, Forms 236; O’Connor, Verse Structure 142. Similar is the assertion of Good, Turns 26: “Hebrew poetry never seems to use rhyme as a poetic device. I suspect that the occasional rhymes in classical Hebrew poems are inadvertent.”

⁴ Watson, Poetry 230 (see his discussion of rhyme on 229-234). Schökel also recognizes the role of rhyme in biblical Hebrew poetry; see his study, Manual, 23-24. In addition, Schökel notes many cases of Hebrew rhyme, especially in Isaiah, in his Estudios e.g. 220-221 on Isa 3:18-23. On the search for biblical Hebrew rhyme among Hebraists in earlier centuries, see Kugel, Idea 233-251.

Helpfully, Watson suggests a twofold classification for the use of rhyme: “The functions of rhyme can be classed, for convenience, into structural and ‘rhetorical.’”⁵ The rhetorical function of rhyme may be to provide euphony, or to aid memory, or to intensify the emotion, while the structural use may serve a delimiting purpose by indicating the beginning or ending of poetic units. This brief article will show that, while not ubiquitous, rhyme is present much more widely than is sometimes recognized, and hence deserves to be considered a recurrent feature within classical Hebrew poetry.⁶ Here I first discuss rhyme when employed for rhetorical purposes, and then rhyme when used structurally as a delimitation marker.

Rhetorical Use of Rhyme

Where it is recognized in Hebrew poetry, rhyme is generally regarded as having some kind of rhetorical function. Rhyme can have a decorative role, contributing to the euphony of the poetry, along with other sound patterns such as assonance and alliteration. More particularly (as in the prophets and the Psalter), it may also add to the expressiveness by increasing the intensity of feeling through repetition of a specific sound.⁷ Furthermore, it can serve to aid memorization (as is often the case for the individual aphorisms collected in Prov 10:1-22:16). Here we will consider several biblical chapters (from Isaiah, Jeremiah, Proverbs, Job, Psalms, and Ben Sira) containing more than one example of such rhyme.⁸ In this article the Hebrew rhyming words will be placed in parentheses in the English translation. Note that the rhyming words at the end of a Hebrew line do not always appear in that position in the English translation.

⁵ Watson, *Poetry* 233. Watson observes that rhyme in Akkadian poetry “serves to mark strophic structure” (231).

⁶ A recent discussion is Segert, *Assonance* 171-179. Several studies of Hebrew rhyme are a century old; see. Burney, *Rhyme* 584-587; Grimme, *Gedichte* 39-56; Schmalzl, *Reim* 127-132; Zorell, *Verwendung* 286-291.

⁷ While repetition of words can serve as a means of intensifying the emotion (Alter, *Art* 64), a similar effect can be achieved through rhyme, which involves the repetition of sounds.

⁸ The biblical texts will be quoted from the New Revised Standard Version (NRSV), except for Ben Sira, where the translations will be from Skehan and Di Lella, *Wisdom*. In this article I include the deuterocanonical Book of Ben Sira alongside the better-known protocanonical books of the Old Testament. Considerations of space have prevented the mention of cases of rhyme in other Hebrew poetic books (e.g., Micah, Lamentations, or Song of Songs).

Alec Motyer comments that the Book of Isaiah exhibits “a use of rhyme unparalleled in subtlety and abundance elsewhere in the Old Testament.”⁹ Thus, Isaiah 41 several times employs rhyme for rhetorical effect, such as when describing the victories of a conqueror (perhaps Cyrus).

He makes them like dust with his sword (חרבו),
 like driven stubble with his bow (קשתו). [Isa 41:2ef]
 I the LORD will answer them (אענם),
 I the God of Israel will not forsake them (אעזבם).
 I will open rivers (נהרות) on the bare heights,
 and fountains (מעינות) in the midst of the valleys.
 [Isa 41:17de, 18ab]

Jeremiah 48 also makes use of rhyme (along with assonance), perhaps to intensify the expression of taunting or mockery.¹⁰

Moab has been at ease from his youth (מנעוריו),
 settled [like wine] on its dregs (שמריו). [Jer 48:11ab]
 Ask the man fleeing and the woman escaping (ונמלטה);
 say, “What has happened?” (נהיתה). [Jer 48:19cd]
 [...] of his loftiness (גבהו), his pride (וגאונו), and his
 arrogance (וגאותו),
 and the haughtiness of his heart (לבו). [Jer 48:29cd]

In one case (probably dependent on Num 21:28) there is an A-A-X-A rhyme:

[...] for a fire has gone out from Heshbon (מהשבון),
 a flame from the house of Sihon (סיחון);
 it has destroyed the forehead of Moab,
 the scalp of the people of tumult (שאון). [Jer 48:45cdef]

Since many of the aphorisms collected in Proverbs 10-29 were doubtless transmitted orally, it is not surprising that rhyme is one of the sound patterns used to assist memory.¹¹ Proverbs 16 and 18 provide several examples where

⁹ Motyer, *Prophecy* 24-25; for instance, he notes the presence of rhyme in Isa 41:2ef, 17de (see 25 n. 1).

¹⁰ See also the opening divine words at the call of Jeremiah (Jer 1:5), where there is threefold end-rhyme as well as assonance, perhaps to add emphasis to the divine utterance. Rhyming phrases in Jer 9:16-20 and 12:7 are observed by Schökel, *Manual* 24.

¹¹ On rhyme and other sound patterns in Proverbs see Thompson, *Form* 63-65; McCreesh, *Sound*, passim. Rhyme often appears in English aphorisms, e.g.,

the rhyming word occurs at the end of the line in the Hebrew (though not always in the English translation).

Commit your work (מעשיך) to the LORD,
 and your plans (מהשבתיך) will be established. [Prov 16:3]
 The human mind plans the way (דרכו),
 but the LORD directs the steps (צעדו). [Prov 16:9]¹²
 It is better to be of a lowly spirit among the poor (עניים),
 than to divide the spoil with the proud (גאים). [Prov 16:19]¹³
 The mouths of fools are their ruin (מחיתה-לו),
 and their lips a snare to themselves (נפשו). [Prov 18:7]
 The wealth of the rich is their strong city (קרית-עזו);
 in their imagination (במשכיתו) it is like a high wall.
 [Prov 18:11]
 The one who first states a case (בריו) seems right,
 until the other comes and cross-examines (והקרו).
 [Prov 18:17]

As a slight digression, an unusual feature found occasionally in Proverbs is the use of head-rhyme or first-word rhyme (or even first-and-second-word rhyme), where the rhyming pattern appears not in the final word but in the opening word or phrase.¹⁴

The desire of the righteous (תאות צדיקים) ends only in good;
 the expectation of the wicked (תקות רשעים) in wrath.
 [Prov 11:23]
 Grandchildren are the crown of the aged (עטרת זקנים),
 and the glory of children (ותפארת בנים) is their parents.
 [Prov 17:6]

“Birds of a feather flock together” (compare the French equivalent: “Qui se ressemblent s’assemblent”). German aphorisms may also exhibit rhyme, e.g., “Was man nicht kann meiden, soll man willig leiden” (“What cannot be cured, must needs be endured”).

¹² Compare the rhyming aphorism in English: “Man proposes, God disposes,” and in German: “Der Mensch denkt, Gott lenkt.” Both aphorisms derive from à Kempis, *Imitatione* I.19.2: “Nam homo proponit, sed Deus disponit.”

¹³ Where the Kethib has “poor (עניים),” the Qere has “humble (ענויים),” but both words provide rhyme.

¹⁴ While such head-rhyme or first-word rhyme is much less common than rhyme at the end of bicola, it does occur occasionally in Hebrew poetic books (e.g., Prov 12:15; 14:24; Sir 6:11, 13; 42:19; 44:17cd; 45:7-9).

To return to our observation of end-rhyme in Hebrew poetry: scholars have observed that Job's response to Bildad in Job 9-10 (particularly chapter 10) makes abundant use of rhyme.¹⁵ Perhaps the repeated use of the first-person suffix intensifies Job's feeling of unhappiness, while at the same time highlighting his preoccupation with himself.¹⁶

Though I am innocent, my own mouth would condemn
me (ירשיעני);
 though I am blameless, he would prove me perverse
 (ויעקשני). [Job 9:20]

I shall be condemned (ארשע),
 why then do I labor (איגע) in vain? [Job 9:29]
 [...] I will give free utterance to my complaint (שיח);
 I will speak in the bitterness of my soul (נפשי). [Job 10:1bc]

I will say to God, Do not condemn me (תרשיעני);
 let me know why you contend against me (תריבני). [Job 10:2]

Did you not pour me out (תתיכני) like milk
 and curdle me (תקפיאני) like cheese? [Job 10:10]

You clothed me (תלבישני) with skin and flesh,
 and knit me together (תסככני) with bones and sinews.
[Job 10:11]

You have granted me (עמדי) life and steadfast love,
 and your care has preserved my spirit (רוחי). [Job 10:12]

If I am wicked, woe to me (אללי-לי)!
 If I am righteous, I cannot lift up my head (ראשי) ...
[Job 10:15ab]

You renew your witnesses against me (נגדי),
 and increase your vexation toward me (עמדי);
 you bring fresh troops against me (עמי). [Job 10:17]

¹⁵ Skehan, *Patterns* 125-142, here 133; reprinted in his *Studies* 96-113, here 104; cf. Dhorme, *Commentary*, clxxxix; Watson, *Poetry*, 231. For a thorough study of Job 9-10 (with attention to literary features), see Egger-Wenzel, *Freiheit*. Alter notes the "significant use of sound-play" in Job 3:3-26 as a device for intensifying the emotion (*The Art of Biblical Poetry* 77).

¹⁶ "Poor rhymes [made up by morphemes] produce an effect in Hebrew poetry when they accumulate. A series ending in the vowel *-i*, suffix of the first person, is both pathetic and dramatic in Job 10,16-17" (Schökel, *Manual* 23). In the case of Job 10:10-12, however, the rhyme may serve a different rhetorical purpose: "The description of the creation of an individual person (10:10-12) perhaps represents a further employment of hymnic style"; so Clines, *Job* 224.

The next example here comes from Psalm 88, where the rhyme intensifies the unchanging gloomy feeling of the distressed psalmist.¹⁷

Let my prayer (תפלתִי) come before you;
 incline your ear to my cry (לרנתי). [Ps 88:3(2)]
 You have put me in the depths (תהתיות) of the Pit,
 in the regions dark and deep (במצלות). [Ps 88:7(6)]

Finally, Ben Sira also makes rhetorical use of rhyme on various occasions; for instance, Sir 6:11-13 (MS A) employs striking rhyme to emphasize the tragedy of the fair-weather friend's inconstancy.¹⁸

When things go well (בטובתך), he is your other self (כמניך),
 but when things go badly (וברעתך), he will depart from
 you (ממך).
 If disaster befalls you, he turns against you
 and hides when he sees you coming (ומפניך יסתר).
 Keep away from your enemies;
 be on your guard with your friends (ומאהביך השמר).
 [Sir 6:11-13]

Later in the book, the rhyme in Sir 36:18-19 (MS B) adds to the intensity of the lament prayer.¹⁹

Take pity on your holy city (קריית־קדשך),
 Jerusalem, the foundation of your throne (מכון־שבתיך).
 Fill Zion with your majesty (את־הודך),
 your temple (את־היכלך) with your glory. [Sir 36:18-19]

Thus we have seen that in several biblical chapters (Isaiah 41, Jeremiah 48, Proverbs 16 and 18, Job 9-10, Psalm 88, and Sirach 6 and 36), more than one case of rhyme is present in each case. Here the rhyme seems to be used for rhetorical effect, frequently to intensify the emotion. In the following section, however, the examples of rhyme serve a structural purpose as delimitation markers.

¹⁷ On the use of poetic techniques in the Psalter, see Seybold, *Poetik*.

¹⁸ The translation comes from Skehan / Di Lella, *Wisdom* 186 (except for 6:11b, taken from 188). The rhyme here is observed by Beentjes, *Mensch* 1-18, here 12; cf. Corley, *Ben Sira's Teaching* 41.

¹⁹ Several cases of rhyme in Ben Sira are listed in Skehan / Di Lella, *Wisdom* 64-67; on Sir 36:18-19 see 66-67. According to Peters, *Buch*, rhyme can serve a decorative function in Ben Sira: "Der Reim is hin und wieder als Schmuck der Rede verwendet, z. B. 7,35f; 10,27; 11,7; 13,2. 24 (introduction, p. L).

Structural Use of Rhyme

In accordance with Watson's reference to the structural use of rhyme in Hebrew poetry, I will now give examples of the use of rhyme for the purposes of delimitation, especially to indicate the opening and closing of poetic units.²⁰ The examples are taken from several biblical books (Isaiah, Jeremiah, Proverbs, Job, Psalms, and Ben Sira). Often the structural use of rhyme confirms the evidence of delimitation provided by the content, as well as other indicators such as *inclusio*.

Near the opening of the first chapter of Isaiah, there is a short pericope delimited by rhyme (Isa 1:4-9).²¹

... offspring who do evil (זרע־מרעים),
 children who deal corruptly (בנים משחיתים). [Isa 1:4cd]
 ... we would have been (היינו) like Sodom,
 and become like (דמינו) Gomorrah. [Isa 1:9cd]

An even more striking rhyme appears as a delimiting feature in Isa 1:21-26, which is also marked off as a unit by the double *inclusio* of קריה נאמנה = "faithful city" (Isa 1:21b, 26d) and צדק = "righteousness" (Isa 1:21d, 26c).²²

How the faithful city has become a whore
 (איכה היתה לזונה קריה נאמנה) [Isa 1:21ab]
 I will turn my hand against you (על־יד);
 I will smelt away your dross (סיגיד) as with lye
 and remove all your alloy (בדיליד).
 And I will restore your judges as at the first (כבראשנה),
 and your counselors as at the beginning (כבתחלה).
 Afterward you shall be called the city of righteousness,
 the faithful city (קריה נאמנה). [Isa 1:25-26]

²⁰ It is interesting that Shakespeare often indicates the end of a scene by means of a rhyming couplet; see Hamlet, Act I, Scenes II and V; Act II, Scenes I and II; Act III, Scenes I, II, III and IV; Act IV, Scenes I, III, IV and V; Act V, Scenes I and II.

²¹ The rhyme in Isa 1:9cd and 1:25 is observed by Motyer, Prophecy 25 n. 1, while the rhyming phrase opening Isa 1:4: "Ah, ... nation (הוי גוי)" is noticed by Schökel, Manual 44. Striking rhyme is also present in Isa 58:1cd and 58:2ab, near the opening of a new poem.

²² The double *inclusio* delimiting 1:21-26 is noted by Schökel, Manual 191. On sound patterns in Isa 1:21-26 see Korpel / de Moor, Fundamentals 44-47.

Conspicuous rhyme is also present in Jeremiah 46, at the opening of the poetic oracle on Egypt.²³

Prepare buckler and shield (וּצְנָה),
and advance for battle (לְמַלְחָמָה)!
Harness the horses (הַסּוּסִים);
mount the steeds (הַפָּרָשִׁים)!
Take your stations with your helmets (בְּכֹבְעֵיכֶם),
whet your lances (הַרְמָחִים) ... [Jer 46:3-4d]

In addition, it is evident that the beginning of Proverbs 9 is marked by a significant use of rhyme.²⁴

Wisdom has built her house (בֵּיתָהּ),
she has hewn her seven pillars (שִׁבְעָהּ).
She has slaughtered her animals, she has mixed her wine (יַיִנָּה),
she has also set her table (שִׁלְחָנָהּ). [Prov 9:1-2]

Moreover, Proverbs 31 concludes with a description of the capable woman in an alphabetic acrostic poem (Prov 31:10-31), marked by opening and closing rhyme (as well as *inclusio*).²⁵

A capable wife who can find? (יִמְצָא)
She is far more precious (מְכָרָהּ) than jewels. [Prov 31:10]
Give her a share in the fruit of her hands (יָדֶיהָ),
and let her works (מַעֲשֵׂיהָ) praise her in the city gates.
[Prov 31:31]

Job 27-28 also employs extensive rhyme to mark the opening and close of Job's sapiential speech (as the final form of the text presents it).²⁶

²³ The rhyme in Jer 46:3 is observed by Watson, *Poetry* 380.

²⁴ In fact, the rhyme is very conspicuous, since 14 out of the 16 words of Prov 9:1-3a end in the sound *-ā*. This sound pattern may explain why the author replaces the normal Hebrew form חִכְמָה ("wisdom") with the unusual form חִכְמוֹת, for the sake of "desonance" (the avoidance of rhyme or assonance).

²⁵ The fine poem is delimited by a triple *inclusio* (אִשָּׁה = "woman" in 31:10a, 30b; קִיל = "valour" in 31:10a, 29a; בַּעֲלָהּ = "her husband" in 31:11a, 28b); cf. Lichtenstein, *Chiasm* 202-211, here 205-206; McCreesh, *Wisdom* 25-46, here 32-33. Note also the rhyme in 31:18, and the series of three rhyming words in 31:26a.

²⁶ It is possible that part of Job 27 originally belonged to another speech (such as the missing third speech of Zophar), and that Job 28 was once a separate sapiential poem, but these possibilities do not alter the presence of structural rhyme in the final form of the book. Note the further presence of rhyme in Job 27:23;

As God lives, who has taken away my right (משפטי),
 and the Almighty, who has made my soul (נפשי) bitter,
 as long as my breath is in me (נשמת־יבי)
 and the spirit of God is in my nostrils (באפי),
 my lips will not speak falsehood (עולה),
 and my tongue will not utter deceit (רמיה) [Job 27:2-4]
 Then he saw it (ראה) and declared it (ויספרה),
 he established it (הכינה), and searched it out (חקרה).
 And he said to humankind,
 “Truly, the fear of the Lord, that is wisdom (חכמה);
 and to depart from evil is understanding (בינה).”
 [Job 28:27-28]

In a comparable way, many psalms start and finish with rhyming lines. Thus, the beginning and the ending of Psalm 18 is marked by significant rhyme.

I love you, O LORD, my strength (חזקי).
 The LORD is my rock, my fortress, and my deliverer
 (סלעי ומצודתי ומפלטי),
 my God (אלי), my rock (צורי) in whom I take refuge,
 my shield, and the horn of my salvation, my stronghold
 (מגני וקרן־ישעי משגבי). [Ps 18:2-3 (18:1-2)]
 Great triumphs he gives to his king (מלכו),
 and shows steadfast love to his anointed (למשיחו).
 [Ps 18:51ab(50ab)]

Similarly, the opening and the conclusion of Psalm 38 is highlighted by conspicuous rhyme.²⁷

O LORD, do not rebuke me in your anger (בקצפך תוכיחני),
 or discipline me in your wrath (ובחמתך תיסרני). [Ps 38:2(1)]
 Make haste to help me (לעזרתי),
 O Lord, my salvation (תשועתי). [Ps 38:23(22)]

In some other psalms, it is just the beginning that is marked by rhyme. Thus, significant rhyme is present at the start of Psalm 54.

28:14, 16, 23. In addition, rhyme marks the opening of Elihu's first and second speeches (Job 32:6; 34:2).

²⁷ Another stylistic feature of Psalm 38 is its length of 22 lines, imitating the number of letters in the Hebrew alphabet; cf. Watson, *Poetry* 199. In addition, we can observe the delimiting role of rhyme in Ps 79:1 and 79:13, as well as in Ps 106:1-2 and 106:47cd.

Save me, O God, by your name (בשמך הושיעני),
 and vindicate me by your might (ובגבורתך תדינני).
 [Ps 54:3(1)]

More strikingly, the opening of Psalm 110 is indicated by a double rhyme.²⁸

The LORD says to my lord (לאדני),
 “Sit at my right hand (לימיני)
 until I make your enemies (איביך)
 your footstool (לרגליך).” [Ps 110:1]

Besides *inclusio*, Ben Sira often employs opening and closing rhyme to delimit a passage.²⁹ Accordingly, three examples are here noted, drawn from pericopes which are also delimited by means of *inclusio*. Thus, 13:1-23 (MS A), a poem on relations between rich and poor, is delimited by a double *inclusio* (the root נגע = “touch” in 13:1a, 23b; the term עשיר = “rich” in 13:2b, 23a) as well as opening and closing rhyme.

Whoever touches pitch blackens his hand (ידו);
 whoever accompanies a scoundrel learns his ways (דרכו).
 [Sir 13:1]

The rich speaks and all are silent (נסכתו);
 his wisdom they extol (יגיעו) to the clouds.

The poor speaks and they say (יאמרו), “Who is that?”

If he stumbles they knock him down (יהדפוהו). [Sir 13:23]

Moreover, the poem in Sir 14:20—15:10 (MS A) on the search for wisdom has an *inclusio* (the root חכם = “wise” in 14:20a and 15:10a) as well as delimiting rhyme.

Happy the person who meditates (יהנה) on Wisdom,
 and fixes his gaze (ישעה) on understanding. [Sir 14:20]

But praise (תהלה) is offered by the tongue of the wise,
 and its rightful master teaches it (ילמדנה). [Sir 15:10]

²⁸ Dahood (Psalms III: 101-150, 113-14) calls these cases in Ps 110:1 “assonance.” Other examples of opening rhyme include Ps 3:1; 4:2; 6:2; 55:2; 105:1-2; 117:1.

²⁹ Corley, Ben Sira’s Teaching 24-25; for reasons why Sir 13:1-23 is a poetic unit see 126-128.

In addition, the poetic unit on mourning the dead in Sir 38:16-23 (MS B) is marked off by means of *inclusio* (מת = “dead” in 38:16a, 23a) along with delimiting rhyme.³⁰

My son, shed tears (דמעה) for one who is dead
with wailing and bitter lament (קינה). [Sir 38:16]
With the dead at rest, let memory ((זכרו) cease;
rally your courage once the soul (נפשו) has left. [Sir 38:23]

There is also opening rhyme in Sir 7:18 and 13:24 (both MS A).

Barter not (אל תמיר) a friend for money (במחיר),
nor a true brother for the gold of Ophir (אופיר). [Sir 7:18]
Wealth is good where there is no guilt (עון),
but poverty is evil by the standards of the proud (זדון).
[Sir 13:24]

Closing rhyme appears in Sir 7:17 and 9:16 (both MS A).

More and more, humble your pride (גאווה);
what awaits humans is worms (רמה). [Sir 7:17]
Have just people for your table companions (בעלי־לחמך);
in the fear of God be your glory (תפארתך). [Sir 9:16]

The most extensive case of rhyme in Ben Sira appears in 44:1-15 in the introduction to the Praise of the Ancestors.³¹ A striking poetic feature of 44:1-8 is the repeated end-rhyme with *-ām*,³² a feature that serves to indicate the opening of the lengthy Praise of the Ancestors (44:1-50:24). In fact, all of the ten bicola of 44:1-8 end in *-tām* (if we assume an emendation in the last word of 44:5), except 44:2 which ends in *-lām*.

I will now praise those godly people,
our ancestors, each in his own time (בדורותם) –
The Most High’s portion, great in glory,

³⁰ Literary aspects of the poem are considered by Beentjes, Tränen 233-240, esp. 237-238.

³¹ The Hebrew text given here (based on the Masada scroll and MS B) follows the reconstruction in. Reymond, Innovations 78-79, except for the reading במכתם (“with lyric themes”) in 44:5 and the word בתהלותם (“in their praises”; cf. the Greek text) in 44:8. Note that in 44:5, the emended text with במכתם (“with lyric themes”) better fits the rhyme scheme of 44:1-8 than the reading in the Genizah manuscript, בכתיב (“in writing”).

³² Skehan, Staves 66-71, here 69-70. For a different interpretation of 44:2 see Reymond, Innovations 79.

reserved to himself from ancient days (מימות עולם):
 Rulers of the earth, of royal rank (במלכותם),
 persons renowned for their valor (בגבורתם),
 Or counsellors with their shrewd advice (בתבונתם),
 or seers of all things in prophecy (בנבואתם);
 Resolute (במזמתם) governors of the folk,
 or lawgivers with their rules (במחקתם);
 Sages with their literary discourse (בספרתם),
 or framers of proverbs and pointed maxims (במשמרותם);
 Composers of melodious psalms,
 or authors with lyric themes (במכתם);
 Stalwart, self-reliant persons,
 at peace in their own estates (מכונתם) –
 All these were glorious in their time,
 each illustrious (תפארתם) in his day.
 Some of them have left behind a name
 so that people recount their praises (בתהלותם). [Sir 44:1-8]

In a remarkable way, Ben Sira also highlights the conclusion of 44:1-15 by means of head-rhyme or first-word rhyme, whereby the first word (or phrase) in all but one of the twelve cola of 44:10-15 (from אולם to ותהלתם, except 44:12b) ends with the rhyming sound *-ām*, mostly formed by the Hebrew third person plural suffix (“their”).³³ This rhyme forms a skilful counterpart to the use of end-rhyme with *-ām* in 44:1-8.

Yet (אולם) these also were godly people
 whose virtues (וצדקתם) will not be forgotten;
 Their wealth (טובם) remains in their families (עם זרעם),
 their heritage (ונחלתם) with their descendants.
 Through God’s covenant with them (בבריתם) their family
 (זרעם) endures,
 and their offspring for their sakes (בעבורם);
 For all time (עד עולם) their progeny (זרעם) will last,
 their glory (וכבודם) will never be blotted out.
 Their bodies (וגויתם) are buried in peace,
 but their name (ושמם) lives on and on;
 At gatherings their wisdom (חכמתם) is retold,

³³ Additional end-rhyme is created by the repetition of the same sound *-ām* in Sir 44:11a, 12a, 13a.

and the assembly declares their praises (ותהללם).

[Sir 44:10-15]

In this section we have seen that in several biblical chapters (Isaiah 1; Jeremiah 46; Proverbs 9 and 31; Job 27-28; Psalms 18, 38, 54 and 110; Sirach 13, 14-15, 38 and 44), passages make use of rhyme for the purposes of delimitation, especially to indicate the opening and closing of poetic units. Although Watson has recognized this function of rhyme, it is not widely appreciated, and hence this article has gathered examples to illustrate the frequency of this phenomenon in classical Hebrew poetry.

Conclusion

This study has indicated that while parallelism is a regular feature of Hebrew poetry, rhyme occurs in a considerable number of passages. In some cases the rhyme is there for rhetorical purposes (often in combination with assonance and alliteration), but in other cases the rhyme serves a structural or delimiting function, indicating the opening or closing of a poetic unit. Since the examples given above are taken from diverse prophetic and sapiential books (Isaiah, Jeremiah, Proverbs, Job, Psalms, and Ben Sira), it is evident that the phenomenon of rhyme, while by no means ubiquitous, plays more than a marginal role in classical Hebrew poetry. While rhyme is more prevalent in Hebrew poetry than is sometimes acknowledged, its delimiting function is perhaps its least recognized purpose.³⁴

Summary

Using examples from the prophets (Isaiah, Jeremiah) and wisdom books (Proverbs, Job, Psalms, Ben Sira), this article suggests that the phenomenon of rhyme, while by no means ubiquitous, plays more than a marginal role in classical Hebrew poetry. Rhyme often has the structural function of delimiting poetic units, by marking the opening and closing lines.

Zusammenfassung

Mit Beispielen von den Propheten (Jesaja, Jeremia) und den Weisheitsbüchern (Proverbien, Hiob, Psalmen, Ben Sira) deutet dieser Artikel an, dass das Phänomen des Reims (obgleich keineswegs überall) mehr als eine Randrolle in der klassischen hebräischen Poesie spielt. Durch die Bezeichnung der Anfangs- und Schlusszeilen hat oft der Reim eine strukturelle Rolle, um poetische Einheiten abzugrenzen.

³⁴ I am grateful to Bernard Robinson and Patrick Welsh for commenting on drafts of this article.

Bibliographie

- Alter, R., *The Art of Biblical Poetry*, New York 1985.
- Beentjes, P.C., Ein Mensch ohne Freund ist wie eine linke Hand ohne die Rechte. Prolegomena zur Kommentierung der Freundschaftsperikope Sir 6,5-17, in: Reiterer, F.V. (Hg.), *Freundschaft bei Ben Sira. Beiträge des Symposiums zu Ben Sira – Salzburg 1995* (BZAW 244), Berlin / New York 1996, 1-18.
- Beentjes, P.C., Tränen, Trauer, Totenklage: Eine kleine Studie über Ben Sira 38,16-23, in: Fischer, I. u.a. (Hg.), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen*, FS Johannes Marböck (BZAW 331), Berlin / New York 2003, 233-240.
- Burney, C.F., Rhyme in the Song of Songs: JTS 10 (1908-1909) 584-587.
- Clines, D.J.A., *Job 1-20* (WBC 17), Dallas 1989.
- Corley, J., *Ben Sira's Teaching on Friendship* (BJS 316), Providence 2002.
- Dahood, M., *Psalms III 101-150* (AB XVIII), New York 1970.
- Dhorme, E., *A Commentary on the Book of Job*, London, 1967.
- Egger-Wenzel, R., *Von der Freiheit Gottes, anders zu sein: Die zentrale Rolle der Kapitel 9 und 10 für das Ijobbuch* (FB 83), Würzburg 1998.
- Good, E.M., *In Turns of Tempest: A Reading of Job with a Translation*, Stanford 1990.
- Gray, G.B., *The Forms of Hebrew Poetry*, London 1915.
- Grimme, H., *Durchgereimte Gedichte im Alten Testament* (Biblische Studien 6), Freiburg 1901.
- Hoskins A. (Hg.), *Thomas à Kempis, De imitatione Christi. Translated from the Latin* (English Recusant Literature 369), Ilkley 1977.
- Korpel, M. / de Moor, J.C., *Fundamentals of Ugaritic and Hebrew Poetry*, in: van der Meer, W. / de Moor, J.C. (Hg.), *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry* (JSOT.SS 74), Sheffield 1988, 1-61.
- Kugel, J.L., *The Idea of Biblical Poetry*, New Haven, Ct. 1981.
- Lichtenstein, M.H., *Chiasm and Symmetry in Proverbs 31*: CBQ 44 (1982) 202-211.
- McCreesh, T.P., *Biblical Sound and Sense: Poetic Sound Patterns in Proverbs 10-29* (JSOTSup 128), Sheffield 1991.
- McCreesh, T.P., *Wisdom as Wife. Proverbs 31:10-31*: RB 92 (1985) 25-46.
- Motyer, A., *The Prophecy of Isaiah*, Leicester 1993.
- O'Connor, M., *Hebrew Verse Structure*, Winona Lake, In. 1980.
- Peters, Norbert, *Das Buch Sirach oder Ecclesiasticus* (EHAT XXV), Münster i.W. 1913.
- Reymond, E.D., *Innovations in Hebrew Poetry. Parallelism and the Poems of Sirach* (Studies in Biblical Literature 9), Atlanta 2004.
- Schmalzl, P., *Der Reim im hebräischen Text des Ezechiel*: TTQ 79 (1897) 127-132.
- Schökel, L.A., *A Manual of Hebrew Poetics* (SubBi 11), Rome 2000.
- Schökel, L.A., *Estudios de poética hebrea*, Barcelona 1963.
- Segert, S., *Assonance and Rhyme in Hebrew Poetry* (Maarav 8), Rolling Hills Estates 1992.
- Seybold, K., *Poetik der Psalmen. Poetologische Studien zum Alten Testament I*, Stuttgart 2003.

- Skehan, P.W., Staves, Nails and Scribal Slips (Ben Sira 44:2-5): *BASOR* 200 (1970) 66-71.
- Skehan, P.W., Strophic Patterns in the Book of Job, in: *Studies in Israelite Poetry and Wisdom* (CBQMS 1), Washington, DC 1971 (= CBQ 23 [1961] 125-142).
- Skehan, P.W. / Di Lella, A.A., *The Wisdom of Ben Sira* (AB XXXIX), New York 1987.
- Thompson, J.M., *The Form and Function of Proverbs in Ancient Israel* (Studia Judaica 1), The Hague 1974.
- Watson, W.G.E., *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques* (JSOTSup 26), Sheffield 1995.
- Zorell, F., Kunstvolle Verwendung des Reimes in Ps 29: *BZ* 7 (1909) 286-291.

Dr. Jeremy Corley
Ushaw College
DH7 9RH Durham
Großbritannien
E-Mail: T.J.J.Corley@durham.ac.uk

Der modale Pseudokonsekutivsatz in der Vulgata

Ein Beitrag zur Syntax des Vulgata-Lateins

Herbert Migsch

1. Hermann Menge veröffentlichte sein wohlbekanntes *Repetitorium der lateinischen Syntax und Stilistik* zum ersten Mal im Jahr 1873¹. Das *Repetitorium*, „das Urbild aller lateinischen Schulgrammatiken“², wurde immer wieder neu aufgelegt. Die von Andreas Thierfelder besorgte Bearbeitung erschien zum ersten Mal 1953³. Im Jahr 2000 gaben Thorsten Burkard und Markus Schauer das *Repetitorium* in einer gründlich überarbeiteten Form und unter dem neuen Titel *Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantik*⁴ heraus, und im Jahr 2005 erschien das *Lehrbuch* in zweiter, überarbeiteter Auflage⁵. Burkard und Schauer haben beinahe einen neuen „Menge“ geschaffen. Sie haben den Aufbau des Buches und auch dessen Inhalt modernisiert, indem sie neuere Grammatiktheorien berücksichtigten.⁶

Das Kapitel über den Konsekutivsatz wurde von Thorsten Burkard verfasst, der den Begriff „Pseudokonsekutivsatz“ in die Beschreibung des Konsekutivsatzes neu einführte.⁷ Der Pseudokonsekutivsatz steht wie der eigentliche Konsekutivsatz im Konjunktiv und wird wie dieser durch die Subjunktion *ut*, *ut non* oder *quin* eingeleitet. Er unterscheidet sich somit vom eigentlichen Konsekutivsatz nicht auf der satzsyntaktischen, sondern auf der satzsemantischen Ebene, nämlich dadurch, dass er, anders als dieser, keine Folge bezeichnet, die sich aus der Handlung des übergeordneten Satzes ergibt.⁸ Der Pseudokonsekutivsatz kommt in zwei Ausprägungen vor: als Ergänzungssatz⁹ und als explikativer Modalsatz¹⁰.

¹ Menge, *Repetitorium*.

² Menge, *Lehrbuch* XI.

³ Menge / Thierfelder, *Repetitorium*.

⁴ Menge, *Lehrbuch*.

⁵ Menge, *Lehrbuch*.

⁶ Man vergleiche zu den Einzelheiten das von Burkard und Schauer verfasste Vorwort (Menge, *Lehrbuch* XI-XXV).

⁷ Menge, *Lehrbuch*, § 531,1. Herr Prof. Dr. Thorsten Burkard (Christian-Albrechts-Universität Kiel) teilte mir brieflich mit, dass er die Bezeichnung „pseudokonsekutiv“ in Anlehnung an Ausdrücke wie „pseudofinal“ (für *ut ita dicam*) prägte, die Pinkster, *Syntax* 50-53 einführte.

⁸ Menge, *Lehrbuch* § 531,1 und § 535.

⁹ Menge, *Lehrbuch* § 535-539.

¹⁰ Menge, *Lehrbuch* § 576,6.

In dem vorliegenden Aufsatz geht es nur um den modalen Gebrauch des Pseudokonsekutivsatzes. Da Burkard m.W. als Erster *in gedruckter Form* festhält, dass der *ut*-Satz auch als explikativer Modalsatz auftritt,¹¹ soll seine Erklärung zitiert sein: „Das Lateinische hat auch die Möglichkeit, mit einem pseudokonsekutiven Gliedsatz mit *ut* ein modales Verhältnis auszudrücken. Der Pseudokonsekutivsatz wird im Deutschen mit modalem ‚indem‘ wiedergegeben. Im übergeordneten lateinischen Satz steht in der Regel *ita*, das

¹¹ Eine Koinzidenz: Frau Dr. Bettina Bock (Friedrich-Schiller-Universität Jena) veröffentlichte im Internet im Jahr 2004 den ersten Teil ihrer Konkurrenzsyntax in drei Abschnitten. Der erste Abschnitt basiert auf Plautus' „Amphitruo“, der zweite auf dessen „Aulularia“ und der dritte auf dem „Miles gloriosus“. Es wird je ein Beispiele für den modalen Gebrauch der Subjunktion *ut* gebracht („Amphitruo“: 2.8.1.1.2 [Amphitruo 554f: *eccere, iam tuatim facis, ut tuis nulla apud te fides sit*]; „Aulularia“: 2.8.1.1.3 [Aulularia 220f: *hau decorum facinus tuis factis facis, ut inopem atque innoxium aps te atque aps tuis me inrideas*]; „Miles gloriosus“: 2.8.1.1.3 [Miles gloriosus 1162f: *scin quem ad modum? - nempe ut adsimulem me amore istius differr*]) (Bock, Konkurrenzsyntax). Frau Dr. Bock stellte mir freundlicherweise das unveröffentlichte Manuskript eines Vortrags zur Verfügung, den sie im Jahr 1998 auf dem Symposium „125 Jahre Indogermanistik in Graz (1873-1998)“ gehalten hatte (Bock, *Nihil fit*). In diesem Manuskript erwähnt sie in Abschnitt 3.1.2 den Instrumentalsatz: „lat. *ut* ‚indem‘.“ Es haben also etwa zur gleichen Zeit zwei Gelehrte – Bettina Bock hielt ihren Vortrag im Jahr 1998, der neue „Menge“ erschien im Jahr 2000, hier muss man eine entsprechende Vorbereitungszeit berücksichtigen – den modalen Gebrauch der Subjunktion *ut* erkannt. Das Faktum, dass der *ut*-Satz auch als explikativer Modalsatz fungiert, ist in den lateinischen Lehrbüchern, Grammatiken und Wörterbüchern, die mir verfügbar sind, sonst nicht erwähnt; z.B. Andreozzi, Vocabolario 1649b-1651b; Blaise, Dictionnaire 862; Ernout / Meillet, Dictionnaire 756a-757a; Georges, Handwörterbuch 3828-3330; Glare, Dictionary 2114-2116; Haas / Kienle, Wörterbuch 586-586; Hofmann / Szantyr, Syntax § 340-352; Klotz, Handwörterbuch 1722b-1726a; Kühner / Stegmann, Grammatik § 187-188; Menge, Großwörterbuch 780a-781a; Menge / Thierfelder, Repetitorium § 339-357; Munguía, Diccionario 813b-814a; Rubenbauer / Hofmann, Grammatik § 237-238; Stolz / Schmalz, Grammatik § 760-764; Walde, Wörterbuch 846-847. Doch interpretiert Ammann, Syntax 232 Tacitus, *Annalium libri 2,29,2* modal-explikativ, allerdings ohne Erklärung: „*ita moderans, ne lenire neve asperare crimina videretur...* ‚indem er sorgfältig den Eindruck zu vermeiden suchte‘.“ (Von Hofmann / Szantyr, Syntax § 347 Zusatz γ zitiert, jedoch nicht wegen der modalen Interpretation.)

im Deutschen ohne Entsprechung bleibt. Diese Art, ein modales Verhältnis auszudrücken, findet sich v.a. bei *Verba dicendi et sentiendi*.¹²

Wie der Titel unseres Aufsatzes anzeigt, begegnen in der Vulgata modal gebrauchte Pseudokonsekutivsätze. Für die vorbereitende Arbeit konnte ich auf die Monographie zur hebräischen Präposition ל von Ernst Jenni¹³ zurückgreifen. Jenni behandelt u.a. auch die modal-explikative Verknüpfung einer durch die Präposition ל (negiert: לבלתי) eingeleiteten satzwertigen Infinitivkonstruktion mit dem übergeordneten Matrixverb¹⁴. Er führt dabei auch die einschlägigen Stellen in der hebräischen Bibel an. Es sind ungefähr 1240 Stellen.¹⁵ Davon entfallen aber 930 Belege auf die Infinitivkonstruktion לאמר, z.B. „indem er / sie sagt(e)“,¹⁶ so dass bloß etwa 300 Belege zu berücksichtigen sind. Dazu kommt noch Jer 35,8-9.¹⁷

2. In der Vulgata¹⁸ finden sich, sofern ich keine Stelle übersehen habe, insgesamt 55 modale Satzgefüge mit einem oder mit mehreren pseudokonsekutiven Gliedsätzen. Insgesamt kommen 69 modale Pseudokonsekutivsätze vor. Dazu kommt ein Satzgefüge in der Sixto-Clementina (Dan 9,12)¹⁹.

Jenni, der hinsichtlich der modal-explikativ gebrauchten satzwertigen hebräischen Infinitivkonstruktion die Bezeichnung „Explikation“ („indem“) als Oberbegriff gebraucht, teilt die in der hebräischen Bibel vorhandenen modal-explikativen Verhältnisse auf fünf Gruppen auf: „Spezifikation“ („nämlich indem“ [„insofern als“]), „Exemplifikation“ („beispielsweise indem“ [„z. B.“, „u. a.“]), „Epexege“ („genauer indem“ [„d. h.“]), „Explikativkomitative Verknüpfung“ („wobei“ [„indem gleichzeitig“]) und „Explikativ-aversative Verknüpfung“ („indem [je]doch“ [„sondern“]).²⁰ Jenni führt innerhalb jeder Gruppe weitere Unterteilungen ein. Ich übernehme die Einteilung in fünf Gruppen und auch die Rubrikenbezeichnungen von Jenni. Da

¹² Menge, Lehrbuch § 576,6. Als Beispiel ist angeführt: *Ea sic definiunt, ut, rectum quod sit, id officium perfectum esse definiant* (Cicero, de officiis 1,8). Weitere Stellen: *Tusculanae disputationes* 4,47; *de officiis* 1,96.142 (ebd.).

¹³ Jenni, Präpositionen.

¹⁴ Jenni, Präpositionen 155-184.

¹⁵ Jenni, Präpositionen 154.

¹⁶ Jenni, Präpositionen 157; vgl. dazu ebd. 168-184.

¹⁷ Jenni, Präpositionen 207 bewertet die zwei hebräischen Infinitivkonstruktionen Jer 35,8b und 9a als indirekte Rede. Doch besteht m.E. zwischen dem Matrixsatz 8a und den zwei Infinitivkonstruktion 8b und 9a eine modal-explikative Verhältnisbeziehung (Migsch, Wohnten 247; Migsch, Jeremia). Zu Jer 35,8-9 s. u. Anm. 42.

¹⁸ Ich zitiere nach Weber, *Biblia*.

¹⁹ Vgl. u. Anm. 29.

²⁰ Jenni, Präpositionen 157-159.

ich nur die lateinischen modalen Satzgefüge, die einen Pseudokonsekutivsatz aufweisen, anführe, kann man durch einen Vergleich mit den Stellenangaben, die Jenni in den jeweiligen Rubriken gibt, feststellen, welche modalen Infinitivkonstruktionen – es sind etwa 245 Hieronymus nicht als modale Pseudokonsekutivsätze wiedergegeben hat.^{21,22}

711 Spezifikation:

Z.B.: 2 Sam 14,16: *et audivit rex ut liberaret ancillam suam de manu omnium qui volebant delere me et filium meum simul de hereditate Dei.* „Und der König hat [mich] erhört, indem er seine Magd [= mich] aus der Hand aller, die mich zusammen mit meinem Sohn aus dem Erbbesitz Gottes austilgen wollten, befreite.“

7111 Gen 19,19; 2 Sam 7,21 (*ita ut*); Jes 65,8 (*ut non*); Jer 34,15.

7112 Dtn 22,21; Ri 8,1 (*ut non*); 2 Esr 13,7; Jer 19,12²³.

7113 2 Sam 14,16; Jer 35,8-9 (2 Sätze: *ita ut non... et non*)²⁴; 1 Makk 2,19²⁵.

²¹ (1) Hieronymus hat keineswegs stereotyp übersetzt. Doch gehe ich auf die Wiedergabe der anderen modalen Infinitivkonstruktionen – sei es durch ein *Participium coniunctum*, sei es durch einen *Ablativus absolutus*, sei es durch ein Gerundium auf *-do*, sei es durch freie Formulierung, sei es durch... – nicht ein, da manche der erforderlichen Analysen sehr umfangreich ausfielen und den Umfang des vorliegenden Aufsatzes sprengten. (2) Zu Esr 9,14 *הנשוב להפר האלה מצותיך ולהתחן בעמי התעבות האלה* „Sollen wir erneut deine Gebote brechen und uns erneut mit den Völkern dieser Gräueltaten verschwägern?“ ist anzumerken: Jenni, Präpositionen 163 (Rubrik 7122), hat die zweite Infinitivkonstruktion (...*ולהתחן*) in das Kapitel über modale Verknüpfungen aufgenommen. Dies würde jedoch voraussetzen, dass die zweite der ersten Infinitivkonstruktion (...*להפר*) syntaktisch subordiniert ist, was aber nicht der Fall ist, da die zwei Infinitivkonstruktionen – dies hat Jenni offenbar übersehen – durch die kopulative Konjunktion *ו* miteinander koordinierend gefügt sind. Die Infinitivkonstruktionsreihe ist in die Objektstelle des Verbalsatzes (*הנשוב*) eingebettet. Diese Einbettung hält Jenni, Präpositionen 239, nur für die erste Infinitivkonstruktion fest. Das Verb *שוב* „wieder tun“, im Matrixsatz dient als Modalisator, während in den zwei Infinitivkonstruktionen die Haupthandlung dargestellt ist. Das Verb, das als Modalisator fungiert, hebt einen Teilaspekt hervor. Zu den Einzelheiten muss auf Jenni, Präpositionen 233-234, verwiesen sein. Angemerkt sei: Selbstverständlich erläutert der Sachverhalt in der zweiten Infinitivkonstruktion den Sachverhalt in der ersten Infinitivkonstruktion. Doch ist dies syntaktisch nicht ausgedrückt.

²² Die Reihenfolge der biblischen Bücher folgt der Reihenfolge in der Vulgata. Die Abkürzungen der biblischen Bücher basieren nicht auf den lateinischen, sondern auf den deutschen Buchtiteln.

²³ Vulg: *ut*; Sixto-Clementina (Biblia Sacra): *et*.

- 7114 Num 22,18; 24,13; 2 Sam 12,9; Ez 16,59²⁶; 17,18.
 7116 Gen 43,6; Ex 8,29 (25MT) (*ut non*); 23,1; 3 Kön 17,20; Ps 77(78MT), 18 (*iuxta LXX*²⁷); Ez 13,19 (2 Sätze: *ut... et...*).
 7117 Dtn 7,10 (*ita ut*); Ps 110,6-7 (111MT,6) (*iuxta LXX*²⁸/*iuxta Hebraeos*); Jer 29,10; Dan 9,12 (nur Sixto-Clementina)²⁹.
 712 Exemplifikation:
 Z.B.: 3 Kön 8,25: *si custodierint filii tui viam suam ut ambulent coram me sicut tu ambulasti in conspectu meo*. „Wenn deine Söhne ihren Weg beachten, indem sie vor mir wandeln, so wie du vor mir gewandelt bist.“
 7121 3 Kön 2,3 (2 Sätze: *ut... et...*); 8,25; Jer 17,24 (2 Satzgefüge [je ein Gliedsatz]: *si... ut non... et si... ne...*)³⁰; 26,4-5 (2 Sätze: *ut... ut...*)³¹; 35,13.

²⁴ Von Jenni, Präpositionen 162, nicht angeführt; s. oben Anm. 17.

²⁵ Von Jenni, Präpositionen 160, nicht angeführt, da 1 Makk nicht in hebräischer, sondern in griechischer Sprache überliefert ist. Die Vulgata bietet den altlateinischen Text von 1 Makk (Weber, Biblia X). Hieronymus hat ihn nicht revidiert.

²⁶ *et faciam tibi sicut dispexisti* (Sixto-Clementina: *despexisti*) *iuramentum ut irritum faceres pactum*. „Ich will dir tun, so wie du den Eid betrachtest (Sixto-Clementina: missachtet [= MT]) hast, indem du den Bund ungültig machtest (= brachst).“

²⁷ Der Psalter *iuxta LXX*, das *Psalterium Gallicanum*, ist ein altlateinischer Text, den Hieronymus nach der griechischen Hexapla des Origenes korrigierte. Alkuin (* 730/735, † 19.5.804) ersetzte im Zusammenhang mit der karolingischen Liturgiereform den Psalter *iuxta Hebraeos* durch den Psalter *iuxta LXX*. (Weber, Biblia X-XI.) In Vulgata-Übersetzungen ist daher keine Übersetzung des Psalters *iuxta Hebraeos*, sondern eine Übersetzung des Psalters *iuxta LXX* enthalten.

²⁸ Wie Anm. 27.

²⁹ Sixto-Clementina (Biblia Sacra): „Er [*sc.* Gott] erfüllte seine Worte, die er über uns und über unsere Fürsten, die uns gerichtet hatten, gesprochen hatte, indem er [*superinduceret*] über uns ein großes Unheil brachte...“ = MT: „Er hielt seine Worte, die er gegen uns und gegen unsere Richter, die uns gerichtet hatten, gesprochen hatte, indem er [Singular!] über uns ein großes Unheil brachte...“ Vulg: „Er erfüllte seine Worte, die er über uns und über unsere Fürsten gesprochen hatte, die uns gerichtet hatten, so dass sie [Plural!: *superducerent*] über uns ein großes Unheil brachten...“

³⁰ Im hebräischen Text folgen drei modale Infinitivkonstruktionen aufeinander, von denen nur die erste und die zweite durch die kopulative Konjunktion *u* miteinander gefügt sind; daher ist die dritte Infinitivkonstruktion der zweiten subordiniert (so z.B. Rudolph, Jeremia 118; anders Jenni, Präpositionen 162). Hieronymus betonte die Unterordnung der dritten unter die zweite Infinitivkonstruktion, indem er die zweite Infinitivkonstruktion als Konditionalsatz

- 7122 Lev 26,15 (2 Sätze: *ut non... et*); 1 Esr 10,10; Ps 77(78),17 (*iuxta Hebraeos*); Jes 32,6 (4 Sätze: *ut... et... et... et...*)³²; Jer 16,12 (*ut... non*); 17,23 (2 Sätze: *ne... et ne...*); 19,15 (*ut non*); Ez 5,6; 14,13; Dan 9,11 (*ne*).
- 7123 1 Esr 9,9 (4 Sätze: *ut... et... et... et...*)³³.
- 713 Epexegeese:
Z.B.: Dtn 5,12: *observa diem sabbati ut sanctifices eum sicut praecepit tibi Dominus Deus tuus.* „Halte den Sabbattag, indem du ihn heiligst (d.h. heilige ihn), wie es dir der Herr, dein Gott, befohlen hat.“
- 7131 Gen 2,3³⁴; Ex 23,2; 1 Sam 2,29; 2 Chr 6,23 (2 Sätze: *ita ut... et...*)³⁵.

wiedergab (Angleichung an den vorausgehenden Konditionalsatz), so dass im Vulgatatext zwei modale Satzgefüge aufeinander folgen. Eine Übersetzung des lateinischen Textes gebe ich in Abschnitt 3.

- ³¹ Im hebräischen Text folgen zwei Infinitivkonstruktionen, im lateinischen Text folgen zwei *ut*-Sätze aufeinander, ohne durch eine kopulative Konjunktion verknüpft zu sein. Wahrscheinlich erklärt in beiden Texten der zweite Sachverhalt den ersten: „Wenn ihr mir nicht gehorcht, indem ihr in meinem Gesetz... wandelt, d.h., indem ihr auf die Worte meiner Knechte, der Propheten,... hört,...“
- ³² Im hebräischen Text sind es nur drei modale Infinitivkonstruktionen; doch wird die dritte Infinitivkonstruktion durch einen modal zu deutenden Verbalsatz fortgeführt. Im hebräischen Text sind die Sachverhalte paarweise angeordnet, da einerseits die erste und die zweite Infinitivkonstruktion und andererseits die dritte Infinitivkonstruktion und der fortführende Verbalsatz durch die Konjunktion ׀ miteinander gefügt sind. Hieronymus verwischte die paarweise Anordnung, indem er die zwei Satzpaare durch die Konjunktion *et* verknüpfte.
- ³³ Im hebräischen Text sind die letzten drei modalen Infinitivkonstruktionen der ersten modalen Infinitivkonstruktion subordiniert (Jenni, Präpositionen 163). Hieronymus koordinierte die letzten drei Pseudokonsekutivsätze mit dem ersten Pseudokonsekutivsatz, indem er den ersten und den zweiten Pseudokonsekutivsatz durch die Konjunktion *et* verknüpfte.
- ³⁴ „...“, da er an ihm von all seinem Werke ruhte, das Gott geschaffen hatte, indem er es machte“ = „das er geschaffen, d.h. gemacht hatte.“ Hieronymus übersetzte den hebräischen Text wohl Wort für Wort. Zum hebräischen Text s. Jenni, Präpositionen 164: „Die richtige Übersetzung ‚(genauer) indem er machte‘ ist nicht pedantische Tautologie, sondern eine im Kontext gut verständliche Erläuterung zu dem theologischen ‚Reservatwort‘ בָּרָא ‚schaffen‘.“
- ³⁵ Im hebräischen Text stehen vier Infinitivkonstruktionen, von denen die zweite der ersten und die vierte der dritten subordiniert ist: „und sprich deinen Knechten Recht, indem du dem Gottlosen so vergiltst, dass du seinen Wandel auf sein Haupt kommen lässt, und indem du den Gerechten dadurch als gerecht erklärst, dass du ihm nach seiner Gerechtigkeit gibst.“ Hieronymus hat die ersten zwei Infinitivkonstruktionen in *reddas* zusammengefasst und die vierte Infinitiv-

7132 Dtn 5,12; Ps 144(145MT),11-12 (*iuxta LXX*³⁶/*iuxta Hebraeos*).

7133 3 Kön 15,4 (2 Sätze: *ut... et...*).

7134 Ps 100(101MT),8 (*iuxta LXX*³⁷/*iuxta Hebraeos*).

7135 Ez 45,11.

715 Explikativ-adversative Verknüpfung:

7154 Hab 2,18: *quid prodest sculptile quia sculpsit illud fidor suos conflatile et imaginem falsam quia speravit in figmento fidor eius ut faceret simulacra muta.* „Was nützt ein Schnitzbild? Weil sein Bildner es geschnitzt hat? Ein Gussbild und Trugbild? Weil sein Bildner auf das Abbild seine Hoffnung gesetzt hat?, indem er jedoch stumme Trugbilder machte.“

Anzumerken ist: Folgende dreizehn *ut*-Sätze sind wahrscheinlich Explikativsätze. Doch können sie auch als modale Pseudokonsekutivsätze gedeutet werden.³⁸ Ex 14,11 (7112); Dtn 4,25 (7122); 11,13 (7121); 19,9 (7121); 28,1 (7121); 30,16 (Matrixsatz fehlt [7121]); 31,29 (7122); Jos 22,5 (7121); 1 Sam 12,19 (7122); 24,7 (7112); 2 Esr 13,27 (7122); Jer 18,10 (7122); 44,3 (7122);

z.B. Dtn 11,13: *si ergo oboedieritis mandatis meis quae hodie praecipio vobis ut diligatis Dominum Deum vestrum et serviatis ei in toto corde vestro et in tota anima vestra,*

(a) Explikativsatz: „Wenn ihr also meinen Geboten gehorcht, die ich euch heute gebiete, dass ihr nämlich den Herrn, euren Gott, lieben und ihm mit eurem ganzen Herzen und mit eurer ganzen Seele dienen sollt.“

(b) Modales Satzgefüge: „Wenn ihr also meinen Geboten gehorcht, die ich euch heute gebiete, indem ihr den Herrn, euren Gott, liebt und ihm mit eurem ganzen Herzen und mit eurer ganzen Seele dient.“

3. Das spätere Latein, wie es in der Vulgata begegnet, unterscheidet sich bekanntlich in mancher Hinsicht vom klassischen Latein. Es überrascht daher nicht, dass in der Vulgata der verneinte modale pseudokonsekutive Gliedsatz nicht nur durch *ut non* (8x: Ex 8,29 [7116]; Lev 26,25 [7122]; Ri 8,1 [7112]; Jes 65,8 [7111]; Jer 16,12 [7122]; 17,24 [7121: im ersten Satzgefüge]; 19,15 [7122]; 35,8 [7113]), sondern auch durch *ne* (3x: Jer 17,23 [7122]; 17,24 [7121: im zweiten Satzgefüge]; Dan 9,11 [7122]) eingeleitet

konstruktion durch eine subordinierende Partizipialkonstruktion wiedergegeben. Eine Übersetzung des lateinischen Textes gebe ich in Abschnitt 3.

³⁶ Wie Anm. 27.

³⁷ Wie Anm. 27.

³⁸ Ich darf Herrn Prof. Burkard dafür danken, dass er mich darauf aufmerksam machte, dass manche *ut*-Sätze eher als Explikativsätze denn als modale Pseudokonsekutivsätze zu deuten sind.

ist.³⁹ Informativ sind Jer 17,24 (7121) und die Parallelfomulierungen Jer 17,23 (7122) und 19,15 (7122). In Jer 17,24 folgen zwei gleich strukturierte modale Satzgefüge aufeinander. Im ersten Satzgefüge wird der Pseudokonsequativsatz durch *ut non*, im zweiten aber durch *ne* eingeleitet:

Jer 17,24: *et erit si audieritis me dicit Dominus ut non inferatis onera per portas civitatis huius in die sabbati et si sanctificaveritis diem sabbati ne faciatis in ea omne opus*, „Wenn ihr aber auf mich hört — spricht der Herr —, indem ihr keine Lasten durch die Tore dieser Stadt am Sabbat tagtragt, und wenn ihr den Sabbat tag heiligt, indem ihr an ihm keine Arbeit verrichtet, ...“

Was die zwei Parallelfomulierungen angeht, so steht in Jer 17,23 *ne* (2x), in Jer 19,15 aber *ut non*:

Jer 17,23: *et non audierunt nec inclinaverunt aurem suam sed induraverunt cervicem suam ne audirent me et ne acciperent disciplinam*, „und sie haben nicht gehört und ihr Ohr nicht geneigt, sondern ihren Nacken verhärtet, indem sie nicht auf mich hörten und keine Zucht annahmen.“

Jer 19,15: *ecce ego inducam super civitatem hanc et super omnes urbes eius universa mala quae locutus sum adversum eam quoniam induraverunt cervicem suam ut non audirent sermones meos*, „Seht, ich bringe über diese Stadt und über alle ihre Nachbarstädte all das Unheil, das ich ihr angedroht habe, da sie ihren Nacken verhärtet haben, indem sie nicht auf meine Worte hörten.“

Im zweiten, d.h. im weiterführenden modalen Pseudokonsequativsatz findet sich, sofern er verneint ist, *et non* (Jer 35,9 [7113]) oder *et ne* (Jer 17,23 [7122]).⁴⁰

Das demonstrative Adverb *ita* begegnet nur in vier von den 56 Matrixsätzen, und zwar steht es jeweils am Ende des Matrixsatzes, so dass *ita* und *ut* (über die Grenze zwischen Matrix- und Pseudokonsequativsatz hinweg) in Kontaktstellung stehen⁴¹ (*ita ut*): Dtn 7,10 (7117); 2 Sam 7,21 (7111); 2 Chr 6,23 (7131); Jer 35,8 (7113)⁴².

³⁹ Im Spätlatein findet sich im Konsequativsatz öfters *ne* statt *ut non* (Stolz / Schmalz, Grammatik § 322; Hofmann / Szantyr, Syntax § 347 Zusatz γ).

⁴⁰ Im klassischen Latein werden der verneinte Konsequativ- und der verneinte Pseudokonsequativsatz durch *neque* fortgeführt (Menge, Lehrbuch § 531.3).

⁴¹ Zur Kontaktstellung von *ita* und *ut* in der konsekutiven Periode vgl. Hofmann / Szantyr, Syntax § 346,II.

⁴² Während sich für den Gebrauch von *ita* in Dtn 7,10, 2 Sam 7,21 und 2 Chr 6,23 kein besonderer Grund feststellen lässt, könnte *ita* in Jer 35,8 gebraucht sein, um den modalen Charakter der nachfolgenden zwei *ut*-Sätze sicherzustellen. Zunächst der lateinische Text und die Übersetzungen:

^{8a} oboedivimus ergo voci Ionadab filii Rechab patris nostri in omnibus quae praecepit nobis ita ^{8b} ut non biberemus vinum cunctis diebus nostris nos et mulieres nostrae filii et filiae nostrae ^{9a} et non aedificaremus domos ad habitandum ^{9b} et vineam et agrum et sementem non habuimus,

(a) Bisherige Interpretation (8b und 9a sind Konsekutivsätze); z.B. Arndt, Schrift 2 750-751:

^{8a} Wir haben also dem Befehle Jonadabs, des Sohnes Rechabs, unsers Vaters, in allem Gehorsam geleistet, was er uns geboten hat, ^{8b} so daß wir unser ganzes Leben hindurch keinen Wein trinken, weder wir, noch unsere Frauen, noch unsere Söhne, noch unsere Töchter, ^{9a} und auch keine Häuser bauen, um in diesen zu wohnen; ^{9b} auch Weinberge, Äcker und Samen haben wir nicht.

In dieser Übersetzung besteht zwischen dem Matrixsatz 8a und den Konsekutivsätzen 8b und 9b eine unvereinbare *zielsprachliche* Kohärenzstörung. Die Kohärenzstörung, die im lateinischen Text nicht vorhanden ist, entsteht dadurch, dass das Prädikat in 8a im Perfekt formuliert ist, während die Prädikate in 8b und 9a im Präsens stehen. (Man beachte auch die präsentische Formulierung von 9b in der Übersetzung.) Die Prädikate in 8b und 9a müssten nämlich im Präteritum stehen, da die Rechabiter nicht in der Vergangenheit gehorcht und erst in der Gegenwart (= Sprecher-Gegenwart: als sie sich in Jerusalem aufhielten) die Handlungen, die ihnen verboten waren, unterlassen haben konnten. Die Kohärenzstörung begegnet zum ersten Mal in der vorreformatorischen deutschen Bibel, die zum ersten Mal im Jahr 1466 von Johann Mentel in Straßburg gedruckt wurde. Die Mentelbibel basiert auf einer mittelhochdeutschen Vulgata-Übersetzung, die etwa um 1350 im Bairisch-Oberdeutschen Sprachraum angefertigt wurde. Zur vorreformatorischen deutschen Bibel s. z.B. Sonderegger, Geschichte 158b-161a. Zum mittelhochdeutschen Text von Jer 35,8-9 siehe Kurlmeyer, Bibel 132. Zur Entstehung der Kohärenzstörung siehe Migsch, Kohärenzstörung.

(b) Korrekte Interpretation (8b und 9a sind Modalsätze):

^{8a} Wir haben also unserem Ahnherrn Jonadab, dem Sohn Rechabs, in allem, was er uns geboten hatte, gehorcht, ^{8b} indem wir unser Lebenlang keinen Wein tranken, weder wir, noch unsere Frauen, Söhne oder Töchter, ^{9a} und indem wir keine Wohnhäuser bauten. ^{9b} Weingärten, Äcker und Saat haben wir nicht besessen.

Durch diese Interpretation ist meine frühere Erklärung, Hieronymus habe die zwei hebräischen Infinitivkonstruktionen im Anschluss an die Formulierung in der Septuaginta als konsekutive Gliedsätze wiedergegeben, (Migsch, Auslegung) überholt. Stünde nur *ut*, so könnte man die zwei *ut*-Sätze wegen *quae praecepit nobis* als Explikativsätze missverstehen, also:

^{8a} Wir haben also unserem Ahnherrn Jonadab, dem Sohn Rechabs, in allem, was er uns geboten hatte, gehorcht, ^{8b} dass wir nämlich unser Lebenlang keinen Wein trinken sollten, weder wir, noch unsere Frauen, Söhne oder Töchter, ^{9a} und dass wir auch keine Wohnhäuser bauen sollten. ^{9b} Weingärten, Äcker und Saat haben wir nicht besessen.

Es gibt in der hebräischen Bibel auch Parallelverse, in denen modale Infinitivkonstruktionen begegnen.⁴³ Hieronymus übersetzte nur einmal zwei Parallelverse (3 Kön 8,32 par. 2 Chr 6,23 [7131]) so, dass er die modalen Infinitivkonstruktionen in dem einen Vers durch Partizipien, in dem anderen Vers aber durch modale Pseudokonsekutivsätze wiedergab. Die unterschiedliche Wiedergabe zeigt, dass die *Participium-coniunctum*-Konstruktion und der modale Pseudokonsekutivsatz als Ausdruck eines modalen Verhältnisses austauschbar sind:

- 3 Kön 8,32 (Partizipia): *tu exaudies in caelo et facies et iudicabis servos tuos condemnans impium et reddens viam suam super caput eius iustificansque iustum et retribuens ei secundum iustitiam suam*, „[so] sollst du [es] im Himmel hören und handeln und deinen Knechten Recht sprechen, indem du den Frevler verurteilst und [ihm] seinen Lebenswandel auf sein Haupt fallen lässt und indem du den Gerechten rechtfertigst und ihm gemäß seiner Gerechtigkeit vergiltst“.
- 2 Chr 6,23 (modale Pseudokonsekutivsätze): *tu audies de caelo et facies iudicium servorum tuorum ita ut reddas iniquo viam suam in caput proprium et ulciscaris iustum retribuens ei secundum iustitiam suam*, „[so] sollst du [es] vom Himmel her hören und eine Entscheidung für deine Knechte fällen, indem du dem Frevler seinen Lebenswandel auf das eigene Haupt fallen lässt und indem du den Gerechten so rächst, dass du ihm gemäß seiner Gerechtigkeit vergiltst“.

Ferner sind die Übersetzungen von Ps 77(78MT),18 *iuxta LXX* und *iuxta Hebraeos* zu nennen. Denn auch sie belegen, dass der modale Pseudokonsekutivsatz (= *iuxta LXX*) und das *Participium coniunctum* (= *iuxta Hebraeos*) in gleicher Funktion gebraucht wurden:

Man vergleiche z.B. Dtn 11,13, wo der *ut*-Satz wahrscheinlich kein Pseudokonsekutiv-, sondern ein Explikativsatz ist:

si ergo oboedieritis mandatis meis quae hodie praecipio vobis ^{13b} ut diligatis Dominum Deum vestrum et serviatis ei in toto corde vestro et in tota anima vestra, ¹⁴ dabo pluviam terrae vestrae...

^{13a} Wenn ihr also meinen Geboten gehorcht, die ich euch heute gebiete, ^{13b} dass ihr nämlich den Herrn, euern Gott, lieben und ihm mit eurem ganzen Herzen und mit eurer ganzen Seele dienen sollt, ¹⁴ so werde ich eurem Land den Regen geben...

⁴³ Ex 20,8 par. Dtn 5,12 (Jenni, Präpositionen 164), 1 Kön 8,32 par. 2 Chr 6,23 (ebd. 164), 1 Kön 8,43 par. 2 Chr 6,33 (ebd. 162), 1 Kön 9,4 par. 2 Chr 7,17 (ebd. 162), 2 Kön 19,11 par. Jes 37,11 (ebd. 160).

Ps 77,18 *iuxta LXX: et temptaverunt Deum in cordibus suis ut peterent escas animabus suis*, „und sie haben Gott in ihren Herzen versucht, indem sie Speise für ihre Seelen verlangten“.

Ps 77,18 *iuxta Hebraeos: et temptaverunt Deum in cordibus suis petentes cibum animae suae*, „und sie haben Gott in ihren Herzen versucht, indem sie Speise für ihre Seele verlangten“.

4. Es stellt sich natürlich die Frage, ob nicht manche der *ut*-Sätze, die als modale Pseudokonsekutivsätze zu deuten sind, bereits in früheren Übersetzungen der lateinischen Bibel als Modalsätze wiedergegeben wurden. Um diese Frage zu beantworten, wählte ich folgende Vulgata-Übersetzungen aus: *Douay-Rheims-Challoner-Bible* (1738)⁴⁴, Germanus Cartier (1751)⁴⁵, Antonio Martini (1821)⁴⁶, Phelipe Scio de San Miguel (1824)⁴⁷, Louis-Isaac Le Maistre de Sacy (1848)⁴⁸, Joseph Franz Allioli (1851)⁴⁹ und Augustin Arndt (1899-1901)⁵⁰; und ich verglich alle *ut*-Sätze, die in Abschnitt 2 angeführt sind,⁵¹ mit den Formulierungen in den genannten sieben Vulgata-Übersetzungen. Es zeigte sich, dass manche *ut*-Sätze tatsächlich schon früher modal-explikativ gedeutet wurden.

In der Übersetzung von Germanus Cartier (1751) finden sich fünf „indem“-Sätze (Gen 19,19; Lev 26,15; 1 Sam 2,29; 3 Kön 15,4 [„in dem“]; Jer 34,15). In der Übersetzung von Joseph Franz Allioli (1851) sind es zwei „indem“-Sätze (Dtn 31,29; Ps 77,18 [*iuxta LXX*]), und in der Übersetzung von Augustin Arndt (1899-1901) kommen sechs „indem“-Sätze vor (Dtn 22,21; 31,29; 2 Esr 13,7; Ps 77,18 [*iuxta LXX*]; Jer 34,15; Ez 16,59).

⁴⁴ Challoner, Bible. Als Elisabeth I. 1558 nach Maria Tudor Königin geworden war, flohen englische Katholiken, um der Verfolgung durch Elisabeth I. zu entgehen, nach Rheims, Frankreich. Dort übersetzten Gregory Martin († 1582) u.a. ab 1578 die lateinische Vulgata. Das Neue Testament wurde 1582 in Rheims, das Alte Testament wurde in zwei Bänden 1610 in Douay gedruckt. 1738 revidierte Bischof Richard Challoner die Douay-Rheims-Version. (Gilmore, Dictionary 68.)

⁴⁵ Cartier, Biblia.

⁴⁶ Martini, Bibbia. (Erstausgabe: Turin 1769-1781.) Martini fertigte die Übersetzung im Auftrag Papst Benedikts XIV. an (Knoch / Scholtissek, Bibel 393).

⁴⁷ Scio, Biblia. (Erstausgabe: Valencia 1790-1793.)

⁴⁸ Le Maistre, Bible. (Erstausgabe: Paris 1696.) Le Maistre fertigte die Übersetzung für die jansenistischen Gläubigen an (Knoch / Scholtissek, Bibel 392).

⁴⁹ Allioli, Schrift. (Erstausgabe: Nürnberg 1830-34.)

⁵⁰ Arndt, Schrift.

⁵¹ Einschließlich der *ut*-Sätze, die wahrscheinlich keine Pseudokonsekutiv-, sondern Explikativsätze sind.

In der *Douay-Rheims-Challoner-Bible* (1738) begegnet sechsmal „in ...ing“ (Gen 19,19; Ex 8,29; Jer 34,15,17; Ez 16,59; 17,18) und je einmal „by ...ing“ (Ps 77,18 [*iuxta LXX*]) und „in that“ (Gen 43,6).

In der italienischen Vulgata-Übersetzung von Antonio Martini (1821) begegnet 17x die Gerundialkonstruktion (Gen 19,19; Ex 8,29; 23,2; Dtn 22,21; 28,1; 31,29; Ri 8,1; 2 Sam 12,9; 3 Kön 2,3; 15,4; 17,20; 2 Chr 6,23; 1 Esr 10,10; 2 Esr 13,7; 13,27⁵²; Ps 77,18 [*iuxta LXX*]; Jes 32,6; Jer 26,4-5; 34,15; 35,13; Ez 13,19; 14,13; Dan 9,12).

In der französischen Vulgata-Übersetzung von Louis-Isaac Le Maistre de Sacy (1848) begegnet 12x „en + participe présent“ (Gen 19,19; Dtn 28,1; 31,29; 3 Kön 15,4; 2 Esr 13,27⁵³; Ps 77,18 [*iuxta LXX*]; Ps 110,6 [*iuxta LXX*]; Jer 26,4-5; 29,10; 34,15; 44,3; Ez 13,19).

In der spanischen Vulgata-Übersetzung von Phelipe Scio de San Miguel (1824) begegnet 12x die Gerundialkonstruktion (Gen 19,19; Dtn 11,13; 22,21; 31,29; 1 Sam 2,29; 2 Sam 14,16; 3 Kön 2,3; 15,4; 17,20; 1 Esr 10,10; Ps 77,18 [*iuxta LXX*]; Jer 34,15).

Diese Deutungen blieben den Gelehrten, die lateinische Wörterbücher und / oder Grammatiken verfassten, offensichtlich verborgen.

Summary

In the year 2000, Dr. Thorsten Burkard, professor for classical philology at the *Christian-Albrechts-Universität Kiel*, and Dr. Markus Schauer, research assistant at the *Seminar für Klassische Philologie der Freien Universität Berlin*, published the well-known “Menge” in a thorough revised form with the new title *Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantik*. Prof. Burkard, who wrote the paragraph about the consecutive clause, perceived that several *ut*-clauses are not consecutive clauses, but, as he described it, pseudo-consecutive clauses (*Pseudokonsekutivsätze*). The pseudo-consecutive clause is found as supplementary clause and as explicative modal clause. In the present paper, it is shown, on the basis of the explanations in order to modal pseudo-consecutive clause in the new “Menge” that 55 modal complex sentences exist in the Vulgate, whose modal clause is represented by a pseudo-consecutive clause. To this is to add a modal complex sentence that only exists in the Sixto-Clementine. Already in former translations of the Vulgate several modal complex sentences are interpreted modal. However, these interpretations apparent remain undetected by the scholars who wrote Latin grammars and / or dictionaries.

⁵² Allerdings nur der zweite modale *ut*-Satz. Der erste modale *ut*-Satz ist final wiedergegeben.

⁵³ Wie Anm. 52.

Zusammenfassung

Dr. Thorsten Burkard, Professor für klassische Philologie an der Christian-Albrechts-Universität Kiel, und Dr. Markus Schauer, wissenschaftlicher Assistent am Seminar für Klassische Philologie der Freien Universität Berlin, legten im Jahr 2000 den wohlbekannten „Menge“ in einer gründlich überarbeiteten Form unter dem neuen Titel *Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantik* vor. Prof. Burkard, der den Abschnitt über den Konsekutivsatz verfasste, erkannte, dass mancher *ut*-Satz kein Konsekutiv-, sondern ein, wie er es nennt, Pseudokonsekutivsatz ist. Der Pseudokonsekutivsatz tritt als Ergänzungssatz und als explikativer Modalsatz auf. In unserem Aufsatz wird, auf der Erläuterung zum modalen Pseudokonsekutivsatz im neuen „Menge“ basierend, aufgezeigt, dass in der Vulgata 55 modale Satzgefüge vorhanden sind, deren Modalsatz durch einen pseudokonsekutiven Gliedsatz vertreten ist. Dazu kommt noch ein modales Satzgefüge, das nur in der Sixto-Clementina zu finden ist. Einige modale Satzgefüge wurden bereits in früheren Vulgata-Übersetzungen modal interpretiert. Doch sind den Gelehrten, die lateinische Grammatiken und / oder Wörterbücher anfertigten, diese Interpretationen offensichtlich unbekannt geblieben.

Bibliographie

- Allioli, J.F., Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Aus der Vulgata mit Bezug auf den Grundtext neu übersetzt und mit Anmerkungen erläutert, I-III, München u.a. ⁷1851.
- Ammann, H., Lateinische Syntax. Bericht über das Schrifttum der Jahre 1926-1935: JKAW 270 (1940) 123-248.
- Andreozzi, S. (Hg.), Nuovo Campanini Carboni Vocabolario. Latino Italiano • Italiano Latino. Con Appendice suddivisa in 11 glossari, Torino ³1995.
- Arndt S., Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Mit dem Urtexte der Vulgata. Als zehnte Auflage des Alliolischen Bibelwerkes herausgegeben, I-III, Regensburg u.a. 1899-1901.
- Biblia Sacra Vulgatae Editionis Sixti Quinti iussu recognita et auctoritate Clementis Octavi edita, Romae 1598, 1593, 1592.
- Blaise, A., Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens. Revu spécialement pour le vocabulaire théologique par Henri Chirat, Strasbourg 1954.
- Bock, B., Konkurrenzsyntax I: Der Nebensatz und seine Konkurrenten / PLAUTUS „Amphitruo“
<<http://ulblin01.thulb.uni-jena.de/indogermanistik/dokumente/PDF/PlautusAmphitruo.pdf>>
(10.06.2006).
- Bock, B., Konkurrenzsyntax I: Der Nebensatz und seine Konkurrenten / PLAUTUS „Aulularia“
<<http://ulblin01.thulb.uni-jena.de/indogermanistik/dokumente/PDF/PlautusAulularia.pdf>>
(10.06.2006).
- Bock, B., Konkurrenzsyntax I: Der Nebensatz und seine Konkurrenten / PLAUTUS „Miles gloriosus“

- <<http://ulblin01.thulb.uni-jena.de/indogermanistik/dokumente/PDF/PlautusMilesgloriosus.pdf>> (10.06.2006).
- Bock, B., *Nihil fit sine causa* – Lateinische Final- und Konsekutivsätze in onomasiologischer Sicht (unveröffentlichter Vortrag, gehalten auf dem Symposium „125 Jahre Indogermanistik in Graz [1873-1998]“, Graz 30.06.-03.07.1998).
- Cartier, G., *Biblia Sacra Vulgatæ Editionis Jussu Sixti Quinti Pontificis max. Recognita... I-IV, Constantiæ 1751.*
- Challoner, R., *The Holy Bible, Translated from the Latin Vulgate, diligently compared with the Hebrew, Greek, and other editions in divers language. The whole revised and diligently compared with the Latin Vulgate, Rockford, Ill. 1989 (= Baltimore, Ma. 1899).*
- Ernout, A. / Meillet, A., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine Histoire des Mots. Quatrième Édition Troisième Tirage Augmenté d'additions et de corrections nouvelles par Jacques André, Paris 1979 (= ⁴1959).*
- Georges, K.E., *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch II, Hannover ¹³1972.*
- Gilmore, A., *A Dictionary of the English Bible and its Origins (The Biblical Seminar 67), Sheffield 2000.*
- Glare, P.G.W. (Hg.), *Oxford Latin Dictionary, Oxford 1968-1982.*
- Haas, H. / Kienle, R. v., *Lateinisch-deutsches Wörterbuch. Mit einer Einleitung über Sprachgeschichte – Lautgeschichte – Formenlehre und Wortbildungslehre von Richard v. Kienle, Heidelberg 1952.*
- Hofmann, J.B. / Szantyr, A., *Lateinische Syntax und Stilistik, neu bearbeitet von Anton Szantyr. Mit dem allgemeinen Teil der lateinischen Grammatik (HAW II/2,2), München ²1972 (Nachdruck der 1965 erschienen ersten Auflage).*
- Jenni, E., *Die hebräischen Präpositionen 3: Die Präposition Lamed, Stuttgart u.a. 2000.*
- Klotz, R., *Handwörterbuch der lateinischen Sprache, Graz ⁷1963 (= Braunschweig ³1879).*
- Knoch, O.B. / Scholtissek, K., *Bibel, VIII. Bibelübersetzungen I: LThK II, Freiburg u.a. ³1994, 388-396.*
- Kühner, R. / Stegmann, C., *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache 2: Satzlehre 2, Darmstadt 1992.*
- Kurrelmeyer, William (Hg.), *Die erste deutsche Bibel 9 (BLVS 259), Tübingen 1913.*
- Le Maistre de Sacy, L.-I., *La Sainte Bible, contenant l'ancien et le nouveau testament, traduite sur la Vulgate, Paris 1848.*
- Martini, A., *Bibbia Sacra contenente Vecchio e Nuovo Testamento secondo la Volgata tradotto in lingua Italiana. Edizione fatta sull' Originale pubblicata in Torino, con la quale fu all' atto della stampa minuta mente ricontrata da Giambattista Rolandi, Londra 1821.*
- Menge, H., *Langenscheidts Großwörterbuch Lateinisch I: Lateinisch-Deutsch. Unter Berücksichtigung der Etymologie, Berlin u.a. ¹⁹1977.*
- Menge, H., *Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantik. Völlig neu bearbeitet von Thorsten Burkard und Markus Schauer. Wissenschaftliche Beratung: Friedrich Maier, Darmstadt ²2005; Darmstadt 2000. (Ich zitiere nach der ersten Auflage.)*

- Menge, H., Repetitorium der lateinischen Grammatik und Stilistik für die oberste Gymnasialstufe und namentlich zum Selbststudium, Braunschweig 1873.
- Menge, H. / Thierfelder, A., Repetitorium der lateinischen Syntax und Stilistik, bearbeitet von Thierfelder, A., Darmstadt ¹¹1953.
- Migsch, H., Die Auslegung von Jeremia 35,8-9 und die Vulgatalesart: BN 118 (2003) 38-42.
- Migsch, H., Jeremia xxxv 8b-9 – eine indirekte Rede?: VT 53 (2004) 119-124.
- Migsch, H., Eine zielsprachliche Kohärenzstörung in der Wiedergabe von Jer 35Vulg, 8-9 in der vorreformatorischen deutschen Bibel. Ein Beitrag zur Erforschung der vorausliegenden handschriftlichen Überlieferung: BN NF 124 (2005) 19-27.
- Migsch, H., Wohnten die Rechabiter in Jerusalem in Häusern oder in Zelten? Die Verbformationen in Jer 35,8-11: Bib. 79 (1998) 242-257.
- Pinkster, H., Lateinische Syntax und Semantik. Revidierte und erweiterte Fassung der niederländischen Originalausgabe 1984 (Uni-Taschenbücher 1462), Tübingen 1988.
- Rubensbauer, H. / Hofmann, J.B., Lateinische Grammatik, neu bearbeitet von Heine, R., Bamberg u.a. ¹¹1989.
- Rudolph, W., Jeremia (HAT I/12), Tübingen ³1968.
- Scio de San Miguel, P., La Biblia, ó el Antiguo y Nuevo Testamento, Traducidos al Español de la Vulgata Latina, Londra 1824.
- Segura Munguía, S. Nuevo diccionario etimológico Latin-Español y de las voces derivadas, Bilbao 2001.
- Sonderegger, S., Geschichte deutschsprachiger Bibelübersetzungen in Grundzügen, in: Besch, W. u.a. (Hg), Sprachgeschichte: Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 2.1), Berlin u. a. 1984, 129-185.
- Stolz, F. / Schmalz, J.H., Lateinische Grammatik: Laut- und Formenlehre, Syntax und Stilistik. In fünfter Auflage völlig neu bearbeitet von Leumann, M. / Hofmann, J.B. (HAW II/2,2), München ⁵1928.
- Walde, A. Lateinisches Etymologisches Wörterbuch. III, neubearbeitete Auflage von Hofmann, J.B., 2: M-Z (Indogermanische Bibliothek, 2. Reihe: Wörterbücher), Heidelberg ³1954.
- Weber, R., Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem I-II, Stuttgart ³1983.

Herbert Migsch
Mosergasse 11/2
1090 Wien
Austria
E-Mail: herbert.migsch@utanet.at

Kein Heil ohne Gericht

|| Die Antwort Gottes auf Jesu Tod nach Mt 27,51-54

Rainer Schwindt

In der neutestamentlichen Forschung ist es heute weithin unbestritten, dass die Gerichtspredigt Jesu mit ihren apokalyptischen Vorstellungen und Sprachbildern nicht vorschnell entmythologisiert und auf einen anthropologischen Existentialismus reduziert werden kann. Jesus hat sehr wohl mit der Wirklichkeit eines endzeitlichen und universalen Gerichts gerechnet.¹ Unter den Synoptikern findet sich der Gerichtsgedanke wohl am nachdrücklichsten im Matthäusevangelium betont.² In der großen Rede vom Weltgericht heißt es, dass der Menschensohn, wenn er dereinst in seiner Herrlichkeit kommen wird, alle Völker vor ihm versammelt, um sie voneinander zu scheiden (25,31f). Dann würden sie weggehen, die Bösen zur ewigen Strafe, die Gerechten zum ewigen Leben (25,46). Wenn hier das ewige Leben auch betont an das Ende gesetzt ist, so bleibt die Aussicht auf ein Strafgericht doch eine bleibende Anstößigkeit, die Angst oder Widerwillen erzeugt, im Positiven aber zu Umkehr, Barmherzigkeit und Christusbefolgung anhalten will.³

Man wird daher kaum leugnen können, dass man als Bibelleser und Ausleger des Evangeliums zumindest in Texten, in denen der Gerichtsgedanke von Matthäus weniger deutlich artikuliert scheint, sich gerne bereit findet, die Option eines Gerichtes zu marginalisieren oder gar zu übergehen. Das Geschehen beim Tode Jesu, wie es der Evangelist in 27,51-54 schildert, ist ein solches Beispiel, das als Beginn des Heils aber auch des Gerichts gedeutet werden kann.

Der Kontext ist schnell umrissen. In den Passionserzählungen aller synoptischen Evangelien findet sich die Überlieferung von einer Sonnenfins-

¹ Mit Theißen / Merz, Jesus 512, gegen Weder, Rede. Einschlägig zur Gerichtspredigt Jesu, Reiser, Gerichtspredigt.

² Vgl. die Zusammenstellung mit Reflexion von Luz, Evangelium 544-561.

³ Massive Kritik an der mit Gerichtsvorstellung übt jüngst Räisänen, Matthäus 103-124: „Ein Gottesbild, wie die Höllendrohungen es voraussetzen, ist nicht vertretbar, – weder vom neutestamentlichen Liebesgedanken (grenzenlose Liebe!) noch von allgemein-menschlichen Gesichtspunkten her. Die Hölle muss verneint werden – aber nicht durch Verschweigen oder durch Erweichen der biblischen Aussagen (so allzu oft die Theologie!), sondern durch *offene Kritik*“ (124). Eine positive Aufarbeitung des Problems könne damit einsetzen, Joh und Paulus in Sachen „Gericht“ den Vorzug zu geben.

ternis, die beim Tode Jesu von der sechsten bis zur neunten Stunde über das ganze Land kam. Bei Lukas heißt es dazu: „und die Sonne verlor ihren Schein, und der Vorhang des Tempels riss mitten entzwei“ (Lk 23,45). Auch Mk und Mt berichten neben der Finsternis von einem Zerreißen des Tempelvorhangs, schildern dieses aber als unmittelbare Folge von Jesu Tod. Mit dem Todesschrei des Gekreuzigten zerreißt der Vorhang. Bemerkenswerterweise weiß der Evangelist Mt darüber hinaus noch von weiteren Geschehnissen, die sich beim Tod Jesu ereignen und die er in seine aus Mk 15,38f übernommene Vorlage einfügt:

51a	Und siehe,	Καὶ ἰδοὺ
51b	der Vorhang des Tempels zerriss	τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη
51c	von oben bis unten in zwei Stücke	ἀπ' ἄνωθεν ἕως κάτω εἰς δύο
51d	und die Erde bebte,	καὶ ἡ γῆ ἐσεισθη
51e	und die Felsen spalteten sich,	καὶ αἱ πέτραι ἐσχίσθησαν,
52a	und die Gräber öffneten sich,	καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεώχθησαν
52b	und viele Leiber der entschlafenen Heiligen wurden auferweckt	καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἀγίων ἠγέρθησαν,
53a	und herauskommend aus ihren Gräbern	καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων
53b	– nach seiner Auferstehung –	μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ
53c	kamen sie in die heilige Stadt	εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν
53d	und erschienen vielen.	καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς.
54a	Als aber der Hauptmann und die mit ihm Jesus Bewachenden	Ὁ δὲ ἑκατόνταρχος
54b	das Erdbeben sahen und was da geschah,	καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ τηροῦντες τὸν Ἰησοῦν ἰδόντες τὸν σεισμόν καὶ τὰ γινόμενα
54c	erschrakten sie sehr und sagten:	ἐφοβήθησαν σφόδρα, λέγοντες·
54d	Wahrhaftig, dieser war Gottes Sohn.	ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος.

Da die einzelnen Geschehnisse nur in sehr knapper Diktion berichtet, aber nicht gedeutet werden und der vom Evangelisten vorausgesetzte Assoziationshintergrund seiner Leser und Leserinnen nicht ohne Weiteres klar liegt, wird ein Verständnis sehr erschwert.⁴ Die Reihe der an den Text zu stellenden Fragen ist lang: Gehen die Verse 51d-53d auf eine schriftlich bzw. mündlich formulierte Vorlage oder auf Matthäus selbst zurück? Inwieweit ist die Schilderung endzeitlich orientiert? Was bedeutet die Auferstehung der verstorbenen Heiligen und ihr Erscheinen in der heiligen Stadt? In welchem Verhältnis steht Jesu Tod zu seiner Auferstehung? Und schließlich die oben angeschnittene Frage: Wird der Tod Jesu als Gerichts- oder als Heilsgeschehen qualifiziert?

⁴ Ähnlich Luz, Evangelium 357.

Zuerst kurze Hinweise zu

Kontext, Struktur und mk Vorlage der Perikope:

In den vorausgehenden Versen 45-50 schildert der Evangelist in engem Anschluss an Markus Jesu Tod als ein Sterben in größter Gottverlassenheit. Auf seinen Hilferuf „Eli, Eli, lema sabachtani“ erhält Jesus Essig zu trinken, schreit danach ein zweites Mal laut auf und haucht seinen Geist aus. Mit V.51 beginnt ein neuer Abschnitt. Der Rahmen ist aus dem zusammenhängenden mk Stück 15,38f gebildet. Die Spaltung des Tempelvorhangs bildet den Anfang, das Gottessohn-Bekenntnis des Hauptmanns das Ende. Durch die Einfügung weiterer außerordentlicher Geschehnisse verleiht Matthäus dieser Szene offenkundig eine eigene Färbung. Die einleitende Wendung „Und siehe!“ fordert die Aufmerksamkeit des Lesers besonders heraus.⁵ Die Ereignisse überschlagen sich. Fünf kurze Hauptsätze, die durch die Partikel „und“ parataktisch aneinander gereiht sind, malen ein Drama von kosmischen Ausmaßen. Dass die Verben allesamt im Passiv stehen, lässt auf Gott als handelndes Subjekt schließen. Der inhaltliche Zusammenhang der Sätze wird weiter durch Stichwortanknüpfungen hergestellt: *σειώ* - *σεισμός* in den 51d und 54b, *σχιζέω* in 51b und e, *μνημείον* in 52a und 53a, *ἐγείρω* - *ἐγερσις* in 52b und 53b, *πολλός* in 52b und 53d, schließlich noch *ἄγιος* in 52b und 53c.

Der fünfte Hauptsatz V.52b, der von der Auferweckung der Leiber der Heiligen berichtet, schießt sprachlich über, da ihm ein eigener, von einem Partizip eingeleiteter Vers (V.53) angehängt ist. Die Heiligen werden nicht nur auferweckt, sondern verlassen auch ihre Gräber, kommen in die heilige Stadt und erscheinen vielen. Das dadurch gegebene syntaktische Übergewicht des letzten der fünf Hauptsätze deutet auf ein inhaltliches Crescendo⁶, was die weitere Exegese auch bestätigen wird.

V.54 beschließt die Szene mit einer Reaktion des Hauptmanns und seiner Leute, die Jesus bewachen. Das Erdbeben und das weitere Geschehen lässt sie in Furcht geraten und den Gekreuzigten als Sohn Gottes akklamieren. Anders als in Mk 15,39 gründet das Bekenntnis nicht allein auf Jesu Tod am Kreuz, sondern auf dem, was dadurch in Tempel, Stadt und Natur ausgelöst wird. Matthäus setzt also offensichtlich eigene Akzente. Um diese richtig einordnen und gewichten zu können, ist nun weiter zu fragen, ob der Evangelist eine Vorlage eingearbeitet hat oder ob der Einschub 51d-53d eine eigene Bildung darstellt.

⁵ Zu diesem mt Sprachgebrauch vgl. Fiedler, Formel 51-59, bes. 53f.

⁶ So auch Aguirre Monasterio, Exégesis 66: „La construcción presenta, en un primer momento, un movimiento ‘in crescendo’, que culmina con la afirmación central de la resurrección en el v.52b”.

Tradition und Redaktion:

Die Mehrzahl der Forscher geht davon aus, dass Matthäus sich in den V.51d-53d einer Vorlage bedient habe. Sie berufen sich dazu meist auf sprachstatistische Untersuchungen. Als Beispiel sei die Studie von Maria Riebl genannt, die dem wortstatistischen Befund am ausführlichsten nachgeht.⁷ Schon bei der ersten Wortverbindung „die Erde bebte“ muss sie konzedieren, dass diese auf Matthäus zurückgehen könne.⁸ Das Motiv des „Bebens“ ist dem Evangelisten nämlich nicht fremd. In 8,24 spricht er abweichend von Mk 4,27 von einem „großen Beben im Meer“, ebenso in der Osterperikope, wo gleich zweimal von einem Beben die Rede ist: das Beben bei der Herabkunft des Engels und das Erbeben der Wächter aus Furcht vor dem erlebten Geschehen (28,2.4). Dass der Evangelist in 28,2 die Substantivform, in 27,51d die Verbform gebraucht, dürfte sich aus der an letzter Stelle durchgehenden Verbfolge von theologischen Passivbildungen erklären.⁹ Der Satz kann also dem Evangelisten durchaus zugesprochen werden. Auch alle weiteren Sätze enthalten mit Wort- und Satzmaterial, so dass keine einzige Phrase zwingend einer Vorlage zugewiesen werden könnte. Dass Riedl dies im Grunde selbst sieht, aber dennoch eine konkrete Vorlage konstruiert,¹⁰ erscheint widersprüchlich. Neben vielen zweideutigen Fällen enthält die Perikope auch mehrere spezifisch matthäische Spracheigentümlichkeiten, so die Partizipialwendung *καὶ ἐξελθόντες* („und herauskommend“) in 53a, die Verben *ἀνοίγειν* und *ἐγείρειν* („öffnen, auferwecken“) in 52a.b und die Umschreibung *ἡ ἁγία πόλις* („heilige Stadt“) für Jerusalem, die sich im NT nur noch in Mt 4,5 findet.

Auch das für den Beweis einer vormt Vorlage oft bemühte Argument, die parataktische Satzreihung sei untypisch für Matthäus, hält einer Prüfung nicht stand. Der erste Evangelist kann Parataxen in seine Vorlagen einfügen¹¹ und gerade auch in apokalyptischen Stücken verstärken.¹² Es besteht kein Grund, warum nicht Matthäus selbst, ausgehend von der mk Notiz über das Zerreißen des Tempelvorhangs in syntaktisch gleicher Weise weitere Geschehnisse in der Struktur *καὶ* + Subjekt + Passivum divinum aneinander gereiht haben

⁷ Riebl, Auferstehung 49-61.

⁸ Ebd. 50.

⁹ Mit Maisch, Dimension 113f.

¹⁰ Riebl, Auferstehung 57f.

¹¹ Vgl. Mt 7,25.27 mit Lk 6,48f und Mt 11,5 mit Lk 7,22f.

¹² So in Mt 24,9-14 (vgl. Mk 13,9.13) und Mt 24,30 (vgl. Mk 13,26); vgl. auch Mt 4,23f mit Mk 1,39.

sollte.¹³ Dies schließt nicht aus, dass er aus der biblischen oder frühjüdisch- bzw. frühchristlich-apokalyptischen Tradition Motive aufgenommen hat.

Die Perikope von der Wiederkunft des Menschensohnes Mt 24,29-31 zeigt überzeugend, wie der Evangelist apokalyptische Überlieferungen, hier die des Mk, rezipieren und in ihrer parataktisch-dramaturgischen Diktion mit Rückgriff auf Alttestamentliches, hier Dan 7 und Sach 12, erweitern kann.¹⁴ Matthäus betont dadurch die Zeichenhaftigkeit und den Gerichtscharakter des Geschehens:

„Und dann wird erscheinen das Zeichen des Menschensohns am Himmel. Und dann werden wehklagen alle Geschlechter auf Erden ...“ (Mt 24,30a,b).

Gleich, ob man „das Zeichen“, σημεῖον, mit einer himmlischen Lichterscheinung oder dem Menschensohn selbst identifiziert,¹⁵ kommt es Matthäus offenkundig darauf an, die Menschensohnparusie als ein kosmisches, die Menschheit bedrohendes Geschehen zu zeichnen. Alle Völker stimmen ein in ein Wehklagen über das hereinbrechende Gericht. Ob Matthäus auch bei Jesu Tod die kosmischen Zeichen hervorkehrt, um dessen Gerichtscharakter zu betonen, wird zu sehen sein. Wie bei der Menschensohnparusie steht dem Evangelisten in der Schilderung der Ereignisse um Jesu Tod ein apokalyptisches Motivrepertoire zur Verfügung, das sich aus verschiedenen atl. und frühjüdischen Texten bzw. Überlieferungen speist.

Der am häufigsten herangezogene Text ist die Vision Ezechiels in Ez 37,1-14.¹⁶ Vor allem der nach der Vision (V.1-10) und dem Deutewort (V.11) stehende Prophetenauftrag aus dem Munde Gottes bietet auffällige Parallelen:

„12 So spricht der Herr: Ich öffne eure Gräber und hole euch aus euren Gräbern herauf. Ich bringe euch zurück in das Land Israel. 13 Wenn ich eure Gräber öffne und euch, mein Volk, aus euren Gräbern heraufhole, dann werdet ihr erkennen, dass ich der Herr bin. 14 Ich hauche euch meinen Geist ein, damit ihr

¹³ Einige Forscher ordnen die V.51d-53d sogar ganz der mt Hand zu. So vor allem Senior, *Passion* 312-318; Senior, *Death* 321-325; daneben Gundry, *Matthew* 575-577, und Meier, *Law* 33: „Mt 27:52-53 is purely Matthean. In bold apocalyptic terms, Mt depicts the resurrection of the dead as taking place proleptically at the death of Christ“.

¹⁴ Vgl. Gnilka, *Matthäusevangelium* 327-330.

¹⁵ Zur Diskussion der verschiedenen Möglichkeiten siehe Luz, *Evangelium III* 434f (Er selbst setzt das Zeichen mit dem Menschensohn gleich, spricht aber dann doch davon, dass der Menschensohn „wie ein Blitz“ [435] am Himmel erscheine).

¹⁶ Dazu ausführlich Aguirre *Monasterio*, *Exégesis* 72-97; daneben Wengst, *Ostern* 95-97; Riebl, *Auferstehung* 43-45; Maisch, *Dimension* 103-105.

lebendig werdet, und bringe euch wieder in euer Land. Dann werdet ihr erkennen, dass ich der Herr bin.“

In Ez wie in Mt werden Gräber geöffnet und Tote zum Leben erweckt, die aus ihren Grabstätten heraustreten und in das Land Israel bzw. in die heilige Stadt gehen. Diese Übereinstimmungen lassen sich auch ikonographisch belegen. Am unteren Fries der Nordwand der Synagoge von Dura-Europos (um 250 n. Chr., heute im Nationalmuseum in Damaskus) findet sich eine bildliche Darstellung der Totenerweckung in Ez 37.¹⁷ Ein herabstürzendes Haus und ein von der Hand Gottes gespaltener Berg weisen auf ein Erdbeben. Auf der Erde und in den durch das Beben aufgerissenen Gräbern liegen die Körperteile zerstückelter Toter, die wiederbelebt werden, was wiederum durch eine aus dem Himmel ragende göttliche Hand dargestellt wird. Das Fresko gibt einen guten Eindruck, wie sich die ersten Leser von Mt 27 das Erdbeben und die Totenerweckung vorgestellt haben dürften.¹⁸

Das Synagogenbild weist noch auf ein anderes Prophetenbuch. Die zwei Ölbäume auf dem auseinanderbrechenden Berg erinnern an das Geschehen am Tag Jahwes nach Sach 14,4f:

„4 Seine Füße [sc. des Herrn] werden an jenem Tag auf dem Ölberg stehen, der im Osten gegenüber von Jerusalem liegt. Der Ölberg wird sich in der Mitte spalten, und es entsteht ein gewaltiges Tal von Osten nach Westen... 5 Ihr aber werdet zum Tal meiner Berge fliehen... Ja, ihr werdet fliehen, wie ihr

¹⁷ Vgl. Riesenfeld, Resurrection; Aguirre Monasterio, Exégesis 89-94; Zimmerli, Ezechiel II 898-900. Ein Farbfoto bietet Goodenough, Symbols, Tafel 21.

¹⁸ Schenk, Passionsbericht 78, geht davon aus, dass der ursprüngliche Prophetentext noch keine Totenauferstehung im Blick gehabt habe und in Mt 27 daher ein wichtiges Bindeglied zwischen Ez 37 und der Dura-Europos-Darstellung vorliege. Mt bezeuge, dass schon zu seiner Zeit die Ez-Vision auf eine wirkliche Totenauferstehung hin gedeutet worden sei. Neuerdings wird jedoch verstärkt diskutiert, ob Ez 37 nicht schon in der Makkabäerzeit als Auferstehungstext gelesen und redigiert wurde. Die Frage, ob Texte wie Ez 37; Jes 26 und äthHen unter der Seleukidenherrschaft eschatologisiert worden sein könnten, sollte nicht unterdrückt werden. Richtungsweisend ist die Studie von Bartelmus, Ez 37,1-14, in welcher er die auf eine wirkliche Auferstehung deutenden Verse Ez 37,8b-10a als Einschub aus der Makkabäerzeit auffasst. Indizien sind ihm u.a. „die eigentümliche Geistvorstellung“, die „erst in der unter persischem Einfluß aufkommenden Hypostasenspekulation der spätnachexilischen Zeit gegeben“ (386) ist, sowie die „Einführung des kontextfremden und -verfremdenden Stichworts םהררניג“ (387), das nur als Anspielung auf die makkabäischen Märtyrer verständlich sei. Der jüngste Beitrag zu Ez 37,1-14 von Mosis, Ezechiel 37,1-14, 123-173, hält die V.4-10 dagegen für literarkritisch einheitlich, qualifiziert sie aber gleichwohl als Auferstehungstext aus der Makkabäerzeit. Kritisch dazu Hubmann, Ezechiel 37,1-14, 125f.

vor dem Erdbeben geflohen seid in den Tagen Usijas, des Königs von Juda. Dann wird der Herr, mein Gott, kommen und alle Heiligen mit ihm.“

Die vom Propheten geschilderte Gerichtsszene bringt zwar keine Totenauferstehung ins Bild, spricht aber von einem „Spalten“ (σχιζομαι) des Ölbergs bei Jerusalem, einem Erdbeben (σεισμός) und, besonders bemerkenswert, von einer Theophanie, die von dem Mitkommen aller Heiligen begleitet wird. Wie das Bild aus dem syrischen Dura Europos, aber auch Stellen aus Targum und Midrasch belegen, ist die Vision Sacharjas vom Tag Jahwes auch als Tag der Auferstehung der Heiligen verstanden worden.¹⁹ Nach dem Targum zu Hld 8,5 werden alle Toten am jüngsten Tag aus dem gespaltenen Ölberg auferstehen. Diejenigen aus der Diaspora werden durch einen unterirdischen Gang dorthin gelangen.

Dass eine Totenerweckung im Judentum auch Gerichtserwartungen wecken konnte, zeigt die Auslegung von 1Sam 28, der Geschichte von der Totenbeschwörerin von En-Dor. Nach Roger David Aus bietet auch dieser Text und seine Auslegungsgeschichte bemerkenswerte Bezüge zu Mt 27.²⁰ Vor einer Schlacht mit den Philistern sucht Saul den Rat des verstorbenen Samuel, indem er zu einer Magierin geht und diese bittet, den Verstorbenen für sich aus dem Totenreich aufsteigen zu lassen. Auf eine Beschwörung der Totengeister hin steigt Samuel auch sogleich auf und stellt Saul unwillig die Frage, warum er ihn habe aufsteigen lassen. Interessant ist nun, dass Pseudo-Philo, ein Autor aus Palästina zu ntl. Zeit, mit dem Aufstieg aus dem Totenreich den Beginn eines Strafgerichts verbunden sieht. Nach seiner Darstellung ist Samuel nämlich des Glaubens, dass mit seinem Aufstieg aus der Erde die Stunde gekommen sei, in welcher ihm seine Taten vergolten würden,²¹ eine Auffassung, die auch rabbinische Quellen bezeugen.

Nach Leviticus Rabbah, 'Emor 26/7 wird die Gerichtsfurcht Samuels eigens betont und auf alle Menschen ausgedehnt. So steigen neben Samuel „viele Gerechte“ (הבררה צדיקים) aus dem Totenreich. Wenn es danach heißt,

¹⁹ Vgl. Allison, End 43f. – Kritisch zu Sach 14 als Vorlage für Mt 27,51-53 äußert sich dagegen Troxel, Matt 27.51-4, 42f. Er präferiert stattdessen für einen Rückgriff des Evangelisten auf die Wochenapokalypse aus äthHen, bes. die Stelle 93,5f, die von „Visionen der Heiligen und Gerechten“ handelt. Die Verbindung dieses an sich schon reichlich ängstlichen Textes mit dem mt Paradigma kann Troxel aber nicht überzeugend knüpfen.

²⁰ Aus, Samuel 110-112.120-124.

²¹ Pseudo-Philo, Liber Antiquitatum Biblicarum 64,7: *Et dixit ad eum Samuel: Ut quid me inquietasti, ut elevaris me?* Putavi quod appropinquasset tempus reddendi merces operum meorum (zit. nach Jacobson, Commentary 86).

dass sich über Samuel hinaus alle anderen Menschen wohl noch weit mehr fürchten müssten, so sind hierin auch die Gerechten eingeschlossen.²²

Es wird sich zeigen, dass auch die Totenaufweckung in Mt 27,52f auf den Beginn des kommenden Gerichts hindeutet. Hier genügt die summarische Feststellung, dass Mt sich in 27,51-53 weitgehend an die Zeichenzyklopädie jüdischer Überlieferung anlehnt. Über ihre Bedeutung entscheidet aber nicht die atl.-jüdische Herkunft, sondern ihre Aufnahme und Verarbeitung durch den Evangelisten.

Auslegung von Mt 27,51-54

V.51a-c: „*Und siehe, der Vorhang des Tempels zerriss von oben bis unten in zwei Stücke*“.

Da nur von „dem Vorhang“ die Rede ist, stellt sich die Frage, ob Mt an den Vorhang denkt, der das Allerheiligste vom übrigen Tempelbereich trennt, oder an den Vorhang am Hauptportal zwischen dem Vorhof der Israeliten²³ und dem eigentlichen Tempelgebäude^{24,25}. Beide Deutungen werden auch für die Vorlage Mk 15,38 diskutiert. Reinhard Feldmeier, der sich in einer Studie zu Mk 15,37-39 dieser Frage ausführlich widmet, kommt zu dem Schluss, dass sich beide Bezüge auf gute Argumente stützen können, eine eindeutige Entscheidung aber nicht möglich sein dürfte.²⁶ Für den inneren Vorhang spricht dessen immense kultische Bedeutung, für den äußeren Vorhang spricht dessen Sichtbarkeit, die für das Bekenntnis des Hauptmanns Mk 15,39 entscheidend ist. Hinsichtlich Mt fällt die Entscheidung freilich leichter, da der erste Evangelist den Öffentlichkeitscharakter des Geschehens durch die Hinzufügung weiterer Erschütterungen kräftig hervorkehrt. Er dürfte daher den äußeren Tempelvorhang vor Augen haben.²⁷ Im Hinblick auf Jesu frühere Ankündigung in Mt 24,2, dass kein Tempelstein auf dem anderen bleiben, sondern alles niedergerissen werde, wird ein Leser des Evangeliums das Zerreißen des Vorhangs nicht anders denn als Unheilszeichen, als Vorboten für die gänzliche Zerstörung des

²² Dieser und weitere Belege bei Aus, Samuel 121f.

²³ Vgl. Ex 26,31-35; Josephus, Ant 8,27.

²⁴ Vgl. Ex 38,18; Josephus, Bell 5,212-214; Philo, Vit Mos 2,87f.

²⁵ Vgl. die Diskussion von Aus, Samuel 153-156, und den Überblick über die frühchristliche Exegese zur Stelle von de Jonge, Matthew 27:51.

²⁶ Feldmeier, Gekreuzigte 218-227.

²⁷ Weitere Argumente bieten Davies / Allison, Commentary 631f.

Tempels, deuten können.²⁸ Damit gehen auch die weiteren Ereignisse überein.

V. 51d-52b: „und die Erde bebte, und die Felsen spalteten sich und die Gräber öffneten sich, und viele Leiber der entschlafenen Heiligen wurden auferweckt“.

Der Tod Jesu lässt nicht nur den Vorhang im Tempel zerreißen, sondern hat Auswirkungen auch auf die Natur.²⁹ Das Beben der Erde steht nach biblischer Tradition für eine Selbstoffenbarung Gottes in Schöpfung und Geschichte.³⁰ Auch für das Ende der Zeiten, wenn sich Gott im Gericht endgültig offenbart, werden Erdbeben erwartet.³¹ Ob Mt aber mit dem Beben eine dezidiert eschatologische Tonart anschlägt, ist eher fraglich, da auch die weiteren Ereignisse räumlich wie zeitlich an Jesu Tod gebunden bleiben. In jedem Fall ist das Beben ein übernatürliches, von Gott initiiertes Ereignis. Es ist so gewaltig, dass sich die Berge spalten und Grabstätten freigeben. Die Totenerweckung, auf die Mt offenkundig hinauswill, ist damit vorbereitet.

Welche „Heiligen“ sind es, die auferweckt werden? Handelt es sich um die endzeitliche Totenerweckung, wie sie in Teilen des zeitgenössischen Judentums erwartet wurde? Zur Bezeichnung von Menschen ist der Plural des Substantivs „heilig“ im AT sehr selten.³² In den Psalmen steht es für die Heiligen des Volkes Israel (34,10; 89,6). In makkabäischer Zeit kann der Begriff besonders die Angehörigen der Jerusalemer Kultgemeinde bezeichnen, die im Kampf um die kultische Reinheit des Tempels Verfolgung erleiden (1Makk 1,46).³³ Ähnlich sind es in apokalyptischen Schriften die Frommen, Gerechten und Auserwählten, die der Bedrängnis durch gottfeindliche Mächte standhalten und von Gott Rettung erfahren, mitunter auch in eine Machtposition eingesetzt werden (Dan 7,21.25; äthHen 51,1-5). Für Mt wird man konkret an die Propheten und Gottgesandten denken dürfen, die nach dem Jesuswort 23,37 von den Jerusalemern ermordet wurden.

²⁸ Dies wird von TestXII.Lev 10,3f unterstützt: Der Tempelvorhang wird zerrissen, damit die Schande der Juden nicht mehr verdeckt ist. Vgl. auch Tacitus, Hist 5,13; Josephus, Bell 6,293-295.

²⁹ Vgl. zu den folgenden Zeichen mit reichem Parallelmaterial Kratz, Auferweckung 37-47.

³⁰ Vgl. neben Sach 14,5 u.a. Ex 19,18; Ri 5,5; Ps 18,8.

³¹ Vgl. neben LXX-Ez 37,7; Sach 14,5 u.a. Jes 5,25; 24,18; Joel 2,10; äthHen 1,3-9; 102,2.

³² Vgl. Riebl, Auferstehung 33f.; Zeller, Corpora 402-405.

³³ Mit Sebass, Grünwaldt, Art. ἄγιος 890, ist noch auf Tob 12,5 zu verweisen.

Trotz des kosmischen Szenariums bleibt die Totenerweckung in Mt aber der geschichtlichen Stunde des Todes Jesu zugeordnet. Es ist weder von einem Ende die Rede noch davon, dass alle Toten auferweckt würden. Im Gegenteil spricht Mt ausdrücklich nur von „vielen Leibern der Heiligen“ und scheint damit diese Totenerweckung ausdrücklich von der noch zu erwartenden Erweckung aller Heiligen abheben zu wollen. Es sind nicht Gespenster wie der Totengeist des Samuel, sondern „leibhaftige“ Menschen, die nicht nur aus der Erde herauskommen, sondern auch sogleich aktiv werden.

V.53a-d: *„und herauskommend aus ihren Gräbern – nach seiner Auferstehung – kamen sie in die heilige Stadt und erschienen vielen.“*

Die zeitliche Anbindung der Ereignisse an Jesu Todesstunde wird auch von diesem Vers nicht überschritten. Gegen die Mehrheit der Ausleger hat freilich jüngst Kenneth L. Waters für eine apokalyptische Lesart der Totenerweckung plädiert.³⁴ „Die heilige Stadt“ stehe nicht für das irdische, sondern für das endzeitliche Jerusalem. Die von ihm beigebrachten Belege³⁵ sind jedoch nicht überzeugend, da jeweils erst der Kontext entscheidet, ob es sich bei der „heiligen Stadt“ um das geschichtlich-irdische³⁶ oder das eschatologisch-himmliche³⁷ Jerusalem handelt.

Mt spricht nur ein einziges weiteres Mal von der „heiligen Stadt“, in der Versuchungsszene 4,5, in der Jesus vom Teufel in die „heilige Stadt“ geführt und aufgefordert wird, sich von der Zinne des Tempels zu stürzen. Das Kolorit der Szene deutet allenfalls auf einen visionären, aber nicht apokalyptischen Charakter hin. Der Teufel ist Teil der Geschichte des irdischen Jesus und tritt schon vor dem endzeitlichen Entscheidungskampf als Widersacher Gottes auf. Wenn Matthäus nun die Auferweckten in die „heilige Stadt“ gehen lässt, so ist Jerusalem als der Ort aufgerufen, an dem über die Zugehörigkeit zur Heiligkeit Gottes entschieden wird. In Mt 27,51-53 ist expressis verbis zwar weder vom Satan noch vom Gericht die Rede, doch ist das gezeichnete Szenarium plausibel als Gerichtsgeschehen zu deuten. Nicht nur das Zerreißen des Tempelvorhangs und die Spaltung des Ölbergs, sondern auch die Auferweckung der Heiligen und ihre Erscheinung in Jerusalem sind in diesem Sinn zu verstehen.³⁸ Für die Leser und Leserinnen des

³⁴ Waters, Matthew 27:52-53, 489-515. Als älterer Vertreter dieser Auslegung sei Zeller, Corpora 407-411, genannt.

³⁵ Waters, Matthew 496-498.

³⁶ Vgl. Neh 11,1.18; Jes 48,2; Sir 24,11; 36,11; 1Makk 2,7; 2Makk 3,1; 9,14.

³⁷ Vgl. Jes 52,1; Dan 9,24.26 und v.a. Offb 21,2.10 (vgl. aber Offb 11,2).

³⁸ Anders Riebl, Auferstehung 40; Maisch, Dimension 119, für die Jerusalem nach mt Verständnis die heilige Stadt Jahwes ist, Ort seiner Nähe und Mittelpunkt des Heils.

Mt ist die „heilige Stadt“ nicht in einem neutralen Sinn die Todesstätte Jesu, sondern die Stadt, die sich von ihm abwandte, die schon die Propheten, welche teils in den Gräbern am Ölberg begraben wurden, tötete und die Gesandten Gottes steinigte (Mt 23,37). So gelten die Erschütterungen der Erde und die Erscheinung der auferweckten Heiligen denen als Gottesgericht, die schon bei der Geburt Jesu in Schrecken gerieten (2,3) und bei der Verurteilung Jesu vor Pilatus sein Blut über sich und ihre Kinder herabriefen (27,25), insbesondere auch denen, die am Gekreuzigten vorbeigingen, ihn lästerten und aufforderten, als Zeichen für sein Sohn-Gottes-Sein vom Kreuz herabzusteigen.³⁹

In der Summe reiht sich Mt also in jene oben genannte jüdische Tradition ein, welche die Erscheinung von Toten vor Lebenden als Gerichtsankündigung begreift.

Wie die jüdische Rezeption der Totenbeschwörung von En Dor belegt, ist die Deutung der Totenauferweckung und Erscheinung vor Lebenden als Gerichtsankündigung im Judentum geläufig. Auch der syrische Baruch, der unter den frühjüdischen Schriften am ausführlichsten über den Charakter der leiblichen Auferstehung reflektiert, denkt in diese Richtung. Von den leiblich Auferstandenen heißt es nämlich in 50,3f:

„Denn dann wird's nötig sein, den Lebenden zu zeigen, dass die Toten wieder aufgelebt sind und dass die zurückgekommen sind, die einstmals weggegangen sind. Und haben dann die einander erkannt, die jetzt sich kennen, wird kräftig sein mein Gericht. Und kommen wird, was vorher ist gesagt.“⁴⁰

Die ältere Forschung hat auch auf pagane Beispiele aufmerksam gemacht.⁴¹ Der hellenistische Geschichtsschreiber Dio Cassius 51,17,5 etwa überliefert, dass es vor der Einnahme Alexandrias durch den römischen

³⁹ Vgl. Kratz, Auferweckung 45-47.

⁴⁰ Übersetzung nach Klijn, Baruch-Apokalypse 155. SyrBar unterscheidet zwischen der Auferstehung, die der Identifikation der Toten dient, und einer danach erfolgenden Verwandlung. Erst diese bringt die Auferstandenen in eine neue Existenzweise (vgl. Schwandt, Gesichte 185f). Maisch, Dimension 120, setzt Mt 27 davon ab: Die Erscheinung vor den Lebenden diene nicht der Identifikation, sondern als Zeugnis für die Auferstehung. Da nur die Heiligen auferstünden, sei eine nachträgliche Verwandlung nicht nötig. Die Auferstandenen seien bereits im neuen Leben. Wie aber oben gesehen, ist diese dezidiert eschatologische Auslegung dem Text nicht zu entnehmen. Als zwischen Jesu Tod und dem Gottessohnbekenntnis der Römer eingeordnetes Stück der Jesusgeschichte ist die Auferstehung der Heiligen wie in syrBar gut als Rückkehr in die irdische Existenz verstehbar, auf die die endzeitliche Verwandlung in eine ewige Existenz bei Gott erst noch folgt.

⁴¹ Vgl. Klostermann, Matthäusevangelium 225; Fascher, Weib 38.

Feldherrn Vespasian Erscheinungen von Toten gegeben habe (καὶ νεκρῶν εἶδωλα ἐφαντάζετο). Da Cassius aber nur von εἶδωλα, von Bildern oder Gestalten, spricht, hat seine Schilderung etwas Unwirkliches, Spukhaftes. Bei Mt ist die Totenerweckung leiblich-ganzheitlich gefasst und als ein den ganzen Kosmos erschütterndes Geschehen dargestellt.

Die Motive von der Erderschütterung und Erweckung der Heiligen hat Ausleger von der frühen Kirche an bis heute immer wieder an die Höllenfahrt Christi, den descensus ad inferos, denken lassen. In den christlichen Sibyllinen z.B. heißt es im Anschluss an das Zerreißen des Tempelvorhangs:

„Und dann steigt er zum Hades hinab, all den Heiligen Hoffnung zu künden, das Ende der Zeiten und den jüngsten Tag. Er wird des Todes Geschick vollenden im Schlaf von drei Tagen“ (8,310-312).

Zwischen Mt 27 und der Höllenfahrt Christi gibt es jedoch einen wesentlichen Unterschied. Während der Descensus in die Unterwelt stets auf das Heil aller vor Christus Verstorbenen zielt, hat Mt beim Tod Jesu nur ein zeitlich, räumlich und personal begrenztes Geschehen im Blick. So ist es auch nicht verwunderlich, dass der Hadesgang Christi in den altkirchlichen und mittelalterlichen Auslegungen von Mt 27 kaum einmal als Begründung für die Auferstehung der Heiligen in V.52f angeführt wird.⁴² Umgekehrt wird man in der Mt-Stelle keinen Beleg für dieses Christologumenon sehen können.

Auch wenn an keinen Abstieg Christi in die Unterwelt gedacht ist, ist diese aber in die Erschütterung doch einbezogen, sofern Gott die Tiefen der Erde erbeben und die Heiligen aus den sich öffnenden Felsgräbern aufsteigen lässt. Wichtig ist die Beobachtung, dass auch Jesu Geburt nach Mt 2,2f von einem kosmischen Zeichen, einem Stern, begleitet wird und die Stadt Jerusalem in Schrecken versetzt. Am Ende des Evangeliums im letzten Wort des Auferstandenen auf dem Berg schließt sich der Kreis: Himmel und Erde weisen auf den hin, dem alle Macht im Kosmos, eben auch über den Teufel, gegeben ist (28,18).⁴³

Wenn die Ereignisse nach Jesu Tod also als Gerichtszeichen zu deuten sind, stellt sich die Frage, inwieweit Mt etwa mit der joh Auffassung übereinstimmt, welche das Endgericht schon in der Todesstunde gekommen sieht: „Jetzt wird Gericht gehalten über diese Welt; jetzt wird der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen werden“ (Joh 12,31). Geht Mt damit überein? Nicht ganz. Auch wenn er Jesu Tod am Kreuz unter die Perspektive des Gerichts stellt, so fehlt doch die die joh Christologie bestimmende Kraft einer präsentischen Heilsgegenwart. Für den ersten Evangelisten steht nach

⁴² Vgl. Luz, Evangelium 360f.

⁴³ Mit Fascher, Weib 38.

Jesu Tod Wesentliches noch aus: die Parusie des Menschensohnes, wie sie in 24,29-31 groß ins Wort gebracht wird.⁴⁴ Eine Antizipation des Kommens des Weltenrichters in Tod und Auferstehung Jesu, wie sie zuletzt Andries G. van Aarde⁴⁵ in Mt 27 ausgesagt sieht, bricht ohne Notwendigkeit mit der Linearität des mt Zeitverständnisses.⁴⁶

Wie ist aber das Verhältnis der in Mt 27 geschilderten Totenerweckung zu Jesu Auferweckung zu denken? Der seltsame Hinweis, dass die Erscheinung der Heiligen erst „nach seiner [Jesu] Auferstehung“ erfolgte, stellt vor erhebliche Auslegungsprobleme.⁴⁷ Beim Wort genommen, würde dies nämlich bedeuten, dass die Heiligen zwei Tage nach ihrer Erweckung in oder neben ihren geöffneten Gräbern verweilten und die Stadt erst nach Jesu Auferstehung betreten würden, ein kaum vorstellbarer Gedanke.⁴⁸ Diese Verzögerung der Erscheinungen passt auch nicht zu der abschließenden Erwähnung des Hauptmanns und der Soldaten, die als Zuschauer der Geschehnisse vorgestellt werden. Offensichtlich ist sie vor dem Hintergrund eingefügt, dass nach verbreiteter urchristlicher Überzeugung die Auferstehung Jesu der allgemeinen Auferstehung als deren Grund vorgesetzt ist. Diese Anschauung, die sich in der Prädikation Christi als „Erstling der Entschlafenen“ artikuliert, belegen Röm 9,29; 1Kor 15,20-23; Kol 1,18 und Offb 1,5.

Dass die Handschriften diese Zeitangabe sehr gut bezeugen, könnte auf den Evangelisten als Autor dieses Zusatzes weisen. Sowohl sprachlich wie

⁴⁴ Dem dürfte auch das jesuanische Menschensohnwort vor dem Hohen Rat 26,64 kaum widersprechen. Zwar ergänzt Mt gegenüber Mk 14,62 ein „von nun an“, doch bezieht sich dies auf den göttlichen Status Jesu (vergleichbar dem Gottessohnbekenntnis des Hauptmanns in 27,54) und kaum auf die Wiederkunft. Ähnlich Troxel, Role 32, mit Hinweis auf 28,20.

⁴⁵ Aarde, Matthew 27:45-53, 16-26.

⁴⁶ Auch die Exegese von Riebl, Auferstehung 79, die mit Tod und Auferstehung Jesu Gericht und Heil schon ganz gekommen sieht und daraus folgert, dass „Mattäus nach Ostern nichts wesentlich Neues mehr erwartet“, wird der mt Vorstellung einer noch ausstehenden Parusie des Weltenrichters Christus nicht gerecht.

⁴⁷ Vgl. die Diskussion bei Luz, Evangelium 366f.; schon Blinzler, Erklärung 91-93, 91f, führt sechs Möglichkeiten des Verständnisses auf.

⁴⁸ Anders Frankemölle, Matthäus II 506, der in der Zeitbestimmung keine spätere Korrektur, sondern eine „bewußt eingetragene Leserlenkung“ mit einem theologischen Programm sieht. Er bezieht das „nach“ auf ihren Einzug in die Stadt und versteht es als einen Hinweis darauf, dass der Glaube an die Auferweckung einzelner von der jüdischen Theologie bereits entfaltet war, bevor in der judenchristlichen Gemeinde der Glaube an die Auferweckung Jesu artikuliert worden sei.

auch erzähllogisch ist sie Matthäus allerdings kaum zuzutrauen. Daher wird man hier am ehesten einen nachmt Glossator vermuten.

Wichtig ist zu sehen, dass die Perikope auch ohne die Glosse österliches Kolorit enthält. Auf sprachlicher und motivischer Ebene bestehen enge Bezüge zu der Osterperikope 28,1-10, insbesondere zu den V.2.4f:

<i>Mt 27</i>		<i>Mt 28</i>
51a	<i>Und siehe,</i>	2a <i>Und siehe,</i>
51d	... die Erde bebte	2b ein großes Erdbeben geschah.
52a	... und die Gräber <i>öffneten</i> sich,	2d ... und (der Engel) <i>wälzte</i> den Stein weg ...
54a	... <i>die Bewachenden</i> ...	4a <i>Aus Furcht erbebten die Bewachenden</i>
54c	... <i>fürchteten sich</i> sehr ...	
55a	Auch viele <i>Frauen</i> waren dort	5a Der Engel aber sagte zu den <i>Frauen</i> :
55b	und sahen von weitem zu ...	5b <i>Fürchtet</i> euch nicht!
		5c Ich weiß, ihr sucht Jesus, den Gekreuzigten.

Die Synopse zeigt deutlich, dass Mt Tod und Auferstehung Jesu eng zusammenschaut. Hier wie dort wird das Geschehen von kosmischen Erschütterungen begleitet, die das machtvolle Eingreifen Gottes zur Beglaubigung seines Sohnes anzeigen.⁴⁹ Zeugen der Geschehnisse sind beide Male die Wächter und eine Gruppe von Frauen, die Jesus begleitet haben. Dass die Grabwächter wie tot niederfallen, lässt erkennen, dass Matthäus auch die Auferstehung Jesu als Gerichtsgeschehen begreift. Die Beobachtung, dass der Evangelist beide Szenen offenkundig bewusst parallel gestaltet hat, lässt nun erwarten, dass auch die Reaktion der Wächter auf Jesu Tod (27,54) nach mt Verständnis deren Mithineingenommensein in Gottes Offenbarungsgericht bezeugt. Dies ist in der Tat der Fall:

V.54a-d: „*Als aber der Hauptmann und die mit ihm Jesus Bewachenden das Erdbeben sahen und was da geschah, erschraken sie sehr und sagten: Wahrhaftig, dieser war Gottes Sohn.*“

⁴⁹ Riebl, Auferstehung 75, interpretiert diese enge Zusammenschau von Tod und Auferstehung dahingehend, dass Mt hier „zwei Aspekte eines einzigen Geschehens“ darstelle. Dies führt sie zu der wenig glücklichen Formulierung: „Jesus stirbt in seine Auferstehung hinein.“ Sie hat im Folgenden denn auch sichtlich Schwierigkeiten, ihre wohl von der joh Deutung des Todes als Verherrlichung inspirierte Sicht mit dem mt Zeitschema in Einklang zu bringen.

Durch das Bekenntnis zu dem Gekreuzigten als „Sohn Gottes“ werden die Soldaten zwar zu Kündern des kommenden Heils, doch anders als in der mk Vorlage werden sie gleichzeitig von dem anbrechenden Gerichtsbeben erfasst und in Angst und Schrecken versetzt. Da Matthäus das Furchtmotiv eigens in seine Vorlage eingefügt hat, ginge es an seinen Intentionen sicher vorbei, wollte man die Furcht der Soldaten allein als Hinweis auf den Epiphaniecharakter der Szene deuten.⁵⁰ Als tatkräftige Mithelfer am Martyrium Jesu werden sie in das Vergeltungsgericht Gottes vielmehr einbezogen.⁵¹ In ihrer Person manifestiert sich die grundlegende Glaubenserkenntnis, dass Jesu Tod und Auferstehung nach mt Verständnis zugleich Heil und Gericht bedeuten.

Fazit:

Die Ergebnisse seien in fünf Punkten zusammengefasst:

1. Eine zusammenhängende mündliche oder schriftliche Vorlage ist für den Einschub Mt 27,51d-53d nicht beweisbar. Es ist im Gegenteil zu vermuten, dass der Evangelist die Ereigniskette ausgehend von seiner mk Vorlage unter Verwendung apokalyptischer Traditionen selbst literarisch gestaltet hat. Der Hinweis auf das Erscheinen der auferweckten Heiligen erst nach Jesu Auferweckung dürfte eine nachmt Glosse sein.
2. Wie für Markus wird für Matthäus der gekreuzigte Jesus im Tod als der Sohn Gottes offenbar. Durch die aber von Matthäus angefügten Geschehnisse, mit denen sich Gott nach dem Sterben Jesu machtvoll kundtut, entwirft er eine scharf gezeichnete Peripetie, die auf das ohnmächtige Leiden des Gottessohns hin Gott selbst auf den Plan ruft. Der Gekreuzigte wird so als der künftige Weltenrichter manifest.
3. Mit Jesu Tod wird das Gottesgericht keineswegs schon ganz vollstreckt. Es wird aber den Ungläubigen Jerusalems in Gestalt der Heiligen, die ihnen erscheinen, als hereinbrechende Wirklichkeit, die zur Umkehr mahnt, vor Augen geführt.

⁵⁰ So u.a. aber Riebl, Auferstehung 62.

⁵¹ Gegen die herkömmliche Exegese, die die Reaktion der Soldaten als überwiegend positiv gemeint deutet (so z.B. wieder Luz, Evangelium 368f), votiert auch Sim, ‚Confession‘ 411f: „As bad characters in Matthew’s story, the soldiers utter their statement out of sheer terror rather than ‘holy fear’, a terror which is never negated by the words *„μὴ φοβείσθε“*. Their acknowledgement of Jesus as Son of God must therefore be explained as something other than a proclamation of faith or as a conversion experience“.

4. Diese Gerichtsperspektive bestimmt selbst noch das Offenbarungsgeschehen am Ostermorgen. Die Frauen erleben es als Segen, die Wächter als Verderben. Auch in der österlichen Zeit wird die Menschenwelt noch nicht in Gerettete und Verworfenen geschieden. So hegen die Jünger bei der letzten Begegnung mit dem Auferstandenen, stellvertretend für die mit Gemeinde, noch Zweifel (28,17).
5. Die unnachgiebige Insistenz, mit der Matthäus die unheilvollen Konsequenzen einer Ablehnung des Evangeliums in Worte und Bilder fasst, hat im Laufe einer langen Wirkungsgeschichte bekanntlich zu Angst und Verunsicherung geführt. Das Vertrauen des Paulus auf die Kraft der Gnade und des Glaubens findet sich im Matthäusevangelium nicht in vergleichbarer Weise prononciert. Es wäre exegetisch und theologisch unredlich, wollte man behaupten, dass die hier gegebenen Aporien leicht auflösbar seien.
Umso mehr will beachtet sein, dass die Gerichtsverkündigung des Matthäus stets der Heilsorientierung dient, ihr untergeordnet ist. Die vielen Heiligen, die beim Tod Jesu von Gott auferweckt werden, sind nicht nur Mahner und Umkehrprediger, sondern in ihrer belebten, leiblichen Existenz sichtbare Zeichen einer künftigen, ewigen Osterfreude.

Summary

The apocalyptic events which Matthew described on the occasion of Jesus' death show him as the designated judge at the last Judgement. The appearance of the saints, the prophets and ambassadors of God, who were murdered by the Jerusalem inhabitants (23,37), is the irrevocable begin of the judgement for the unbelieving Jerusalem and urging it for reversal one last time. The fact, that just the soldiers who played an active part at the execution of Jesus by ways of fear became the first announcers of Jesus being the son of God, puts these disastrous apocalyptic events now under the perspective of salvation of the eastern resurrection as symbolized by the resurrected saints beforehand.

Zusammenfassung

Die von Mt geschilderten apokalyptischen Geschehnisse beim Tod Jesu zeichnen diesen als künftigen Weltenrichter. Die Erscheinung der Heiligen, die als Propheten und Gottgesandte von den Jerusalemern ermordet wurden (23,37), lässt das Gottesgericht für das ungläubige Jerusalem unwiederbringlich beginnen und mahnt es ein letztes Mal zur Umkehr. Dass gerade die Soldaten als tatkräftige Mithelfer bei der Hinrichtung Jesu über Erschrecken und Angst zu ersten Kündern der Gottesherrschaft Jesu werden, stellt die apokalyptischen Unheilsereignisse aber unter die Heilsperspektive österlicher Auferstehung, wie sie von den auferweckten Heiligen vorgreifend versinnbildet wird.

Bibliographie

- Aguirre Monasterio, R., Exégesis de Mateo, 27,51b-53. Para una teología da la muerte de Jesús en el Evangelio de Mateo (Institución San Jerónimo 9), Vitoria 1980.
- Allison, D.C., *The End of the Ages has Come. An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus*, Edinburgh 1985.
- Aus, R.D., *Samuel, Saul and Jesus. Three Early Palestinian Jewish Christian Gospel Haggadot* (SFSHJ 105), Atlanta 1994.
- Bartelmus, R., Ez 37,1-14, die Verbform *w^eqatal* und die Anfänge der Auferstehungshoffnung: ZAW 97 (1985) 366-389.
- Blinzler, J., Zur Erklärung von Mt 27,51b-53. Totenaufstehung am Karfreitag?: ThGl 35 (1943) 91-93.
- Davies, W.D. / Allison, D.C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew III (ICC)*, Edinburgh 1997.
- de Jonge, M., Matthew 27:51 in *Early Christian Exegesis: HThR 79* (1986) 67-79.
- Fascher, E., *Das Weib des Pilatus (HM 20)*, Halle 1951.
- Feldmeier R., Der Gekreuzigte im „Gnadenstuhl“. Exegetische Überlegungen zu Mk 15,37-39 und deren Bedeutung für die Vorstellung der göttlichen Gegenwart und Herrschaft, in: Philonenko, M. (Hg.), *Le Trône de Dieu (WUNT 69)*, Tübingen 1993, 213-232.
- Fiedler, P., Die Formel „und siehe“ im Neuen Testament (StANT 20), München 1969.
- Frankemölle, H., *Matthäus. Kommentar II*, Düsseldorf 1997.
- Gnilka, J., *Das Matthäusevangelium. 14,1-28,20 (HThK I,2)*, Freiburg / Basel / Wien 1988.
- Goodenough, E.R., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period XI: Symbolism in the Dura Synagogue (BollS 37)*, New York 1964.
- Gundry, R.H., *Matthew. A Commentary on his Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Grand Rapids ²1994.
- Hutton, D.D., *The Resurrection of the Holy Ones (Mt 27:51b-53). A Study of the Theology of the Matthean Passion Narrative*, Diss. Harvard University, Cambridge, Mass. 1970.
- Jacobson, H., *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum with Latin Text and English Translation. I (AGJU 31,1)*, Leiden / New York / Köln 1996.
- Klijn, A.F.J., *Die syrische Baruch-Apokalypse (JSRZ V,2)*, Gütersloh 1976.
- Klostermann, E., *Das Matthäusevangelium (HNT IV)*, Tübingen ²1927.
- Kratz, R., *Auferweckung als Befreiung. Eine Studie zur Passions- und Auferstehungstheologie des Matthäus (SBS 65)*, Stuttgart 1973.
- Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus, I-IV (EKK I)*, Neukirchen-Vluyn ⁵2002/1997/1990/2002.
- Maisch, I., Die österliche Dimension des Todes Jesu, Zur Osterverkündigung in Mt 27,51-54, in: Oberlinner, L. (Hg.), *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens (QD 105)*, Freiburg 1986, 96-123.
- Meier, J.P., *Law and History in Matthew's Gospel. A Redactional Study of Mt. 5:17-48 (AnBib 71)*, Rom 1976.
- Räisänen, H., *Matthäus und die Hölle. Von Wirkungsgeschichte zu ethischer Kritik*, in: Mayordomo, M. (Hg.), *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wir-*

- kungsgeschichte des Neuen Testaments. Ein Symposium zu Ehren von U. Luz (SBS 199), Stuttgart 2005, 103-124.
- Reiser, M., Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund (NTA 23), Münster 1990.
- Riebl, M., Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes? Zur Botschaft von Mt 27,51b-53 (SBB), Stuttgart 1978.
- Riesenfeld, H., The Resurrection in Ezekiel XXXVII and the Dura-Europos Paintings (UUA 11), Uppsala 1948.
- Schenk, W., Der Passionsbericht nach Markus. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Passionstraditionen, Berlin 1974.
- Schwindt, R., Gesichte der Herrlichkeit. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Studie zur paulinischen und johanneischen Christologie (HBS 50), Freiburg u.a. 2007.
- Seebass, H. / Grünwaldt, K., Art. ἄγιος, in: TBLNT I, 887-892.
- Senior, D.P., The Death of Jesus and the Resurrection of the Holy Ones (Mt 27:51-53): CBQ 38 (1976) 312-329.
- Senior, D.P., The Passion Narrative According to Matthew. A Redactional Study (BETHL 39), Leuven 1975.
- Sim, D.C., The 'Confession' of the Soldiers in Matthew 27:54: HeyJ 34 (1993) 401-424.
- Theißen, G. / Merz, A., Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen³2001.
- Troxler, R.L., Matt 27.51-4 Reconsidered: Its Role in the Passion Narrative, Meaning and Origin: NTS 48 (2002) 30-47.
- van Aarde, A.G., Matthew 27:45-53 and the Turning of the Tide in Israel's History: BTB 28 (1998) 16-26.
- Waters, K.L., Matthew 27:52-53 as Apocalyptic Apostrophe: Temporal-Spatial Collapse in the Gospel of Matthew: JBL 122 (2003) 489-515.
- Weder, Die „Rede der Reden“. Eine Auslegung der Bergpredigt heute, Zürich 1985.
- Wengst, K., Ostern – Ein wirkliches Gleichnis, eine wahre Geschichte. Zum neutestamentlichen Zeugnis von der Auferweckung Jesu, München 1991.
- Witherup, R.D., The Death of Jesus and the Raising of the Saints: Matthew 27:51-54 in Context: SBL.SP 1987, 574-585.
- Zeller, H., Corpora sanctorum. Eine Studie zu Mt 27,52-53: ZKTh 71 (1949) 385-465.
- Zimmerli, W., Ezechiel, 2. Teilband: Ezechiel 25-48 (BKAT 13,2), Neukirchen-Vluyn²1979.

PD Dr. Rainer Schwindt
 Bibliothek des Priesterseminars
 Jesuitenstr. 13
 54290 Trier
 Deutschland
 E-Mail: schwindt@uni-trier.de