

**Jón Ásgeir Sigurvinsson**

**Hiskijas Psalm:  
Ein Ausdruck des Vertrauens und Dankes des Königs  
als Bitte des Volkes und Grundlage der Hoffnung**

*Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung zu Jes 38,9-20*

Dissertation



## **Vorläufige Bemerkung zum Hintergrund der Studie**

Die vorliegende Studie, die hier einem Antrag an die Theologische Fakultät an der Universität Island beigelegt wird, um diese als Dissertation zur Erlangung des akademischen Doktorgrades ohne vorangegangenes Doktorstudium an der Fakultät anzunehmen, wurde während meines Doktorstudiums an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg im Breisgau in den Jahren 2000-2003 unter der Betreuung vom Herrn Prof. Dr. Hubert Irsigler angefangen. Die Möglichkeit in Freiburg studieren zu können hatte ich vor allem einem großzügigen Stipendium des Deutschen Akademischen Austauschdiensts (DAAD) zu danken, sowie dem Prof. Dr. Hubert Irsigler, der mich als Promovenden angenommen hat. Nach meinem Rückzug nach Island im Jahr 2003 hat ein Stipendium von Rannsóknarsjóður Íslands (Rannís) mir auch ermöglicht, einige Zeit ausschließlich an der Dissertation zu arbeiten.

## **Örfá orð um tilurð þessarar rannsóknar**

Ritgerð þessi fylgir umsókn minni til guðfræðideildar Háskóla Íslands um að þreyta doktorspróf án undangengins skipulagðs náms við deildina. Tilurð hennar á rætur sínar að rekja til doktorsnáms míns við Albert-Ludwigs-Universität í Freiburg í Þýskalandi á árunum 2000 – 2003 undir leiðsögn próf. Hubert Irsigler. Styrkur frá Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD) gerði mér kleift að stunda nám í Freiburg og þar að auki veittist mér styrkur frá Rannís í eitt ár eftir að heim kom til þess að vinna að ritgerðinni.



## ÁGRIP

Hinn svokallaði þakkarsálmur Hiskía konungs í 38. Kafla Jesaja hefur löngum þótt afar erfiður viðfangs, ekki síst vegna meints bágborins varðveisluástands 16. vers, sem auk v. 17a, hefur verið dæmt óskiljanlegt og jafnvel kallað “martröð riskýrandans” (H. Wildberger). Ritskýrendur hafa einnig metið varðveislu textans að öðru leyti ábótavant, nokkuð sem varð t.d. Joachim Begrich (1926) tilefni til umfangsmikilla breytinga á textanum á grundvelli textarýni (textkrítískar breytingar). Hvað spurninguna um höfund textans varðar eru skiptar skoðanir á lofti í fræðunum, allt frá því að álíta Hiskía konung sjálfan höfund textans til þess að líta á hann sem afurð ritstjóra löngu eftir herleiðingartímam, þ.e. einhvern tíma á 5. – 3. aldar e. Kr..

Í þessari ritgerð er gerð tilraun til málfræðilegrar og bókmenntalegrar greiningar og túlkunar á byggingu sálmsins, merkingar og innra hlutverks einstakra hluta hans og tengsla þeirra hvers við annan, sem og tilgangs sálmsins í bókmenntalegu og sögulegu samhengi sínu, á grundvelli bókmenntafræðilegrar aðferðafræði við ritskýringu ljóðatexta G.t. sem dr. Hubert Irsigler, prófessor emeritus við Albert-Ludwigs-Universität í Freiburg, Þýskalandi, hefur sett fram á breiðum grunni málfræðilegrar og bókmenntafræðilegrar ritskýringar. Þessi aðferð við ritskýringu, sem byggir á og þróar bókmenntafræðilega aðferð W. Richters (1971) sem hafði frásagnar- og spámannatexta G.t. sem útgangspunkt, felur í sér eftirfarandi meginþætti skipulegrar rannsóknar á hinum hebreska texta Gamla testamentisins: Textaákvörðun byggð á textarýni; greining á textanum sem sjálfstæðu, einangruðu fyrirbæri, einingum hans og tengslum þeirra m.t.t. byggingar og innihalds; greining á bókmenntalegum sjóndeildarhring textans, einkennandi þáttum og tegund textans; rannsókn á tengingu textans við og hlutverki hans í bókmenntalegu og sögulegu samhengi sínu; og að lokum rannsókn á sögu textans. Það sem einkennir þessa ritskýringaraðferð í hnotskurn er það að gamlatestamentistextinn sem bókmenntaverk nýtur algjörs forgangs sem rannsóknarviðfang, enda kemur það fram í röð rannsóknarskrefanna. Hvers kyns spurningar, sem snúa að sagnfræði, trúarbragðasögu eða biblíuáfræði, svo eitthvað sé nefnt, skal þá aðeins glíma við eftir að nákvæm rannsókn textans sem bókmenntaverks hefur farið fram. Þannig leitast hin bókmenntafræðilega ritskýring ekki við að svara sögulegum spurningum á við þær, er snerta lífsaðstæður (*Sitz im Leben*), tímasetningar eða höfund/a fyrir en undir lok rannsóknarinnar, öfugt við hina „historísk-krítísku“ aðferð, eða sögurýnina, sem spyr slíkra spurninga í upphafi rannsóknar. Textar G.t. eru einfaldlega þess eðlis, að afar erfitt er tímasetja þá nákvæmlega og þá helst í afstöðu til annarra texta. Þess vegna eru tilraunir til tímasetningar eða staðsetningar innan viss sögulegs samhengis ekki áreiðanlegur útgangspunktur fyrir ritskýringu textanna. Að sama skapi hefur bókmenntafræðileg ritskýring textans ekki meinta textategund hans (*Gattung*) sem útgangspunkt, eins og tilfellið er hjá áhangendum hins sk. *von-Rad*-skóla, heldur er þá fyrst hægt að kveða upp úr um tegund textans þegar nákvæmri greiningu á byggingu hans og innihaldi er lokið.

Textarýni sálmsins leiðir í ljós að textinn hefur ekki spillst eins mikið í varðveislusögu sinni hvað einstök atriði varðar eins og áður hefur verið talið. Hins vegar gefur greining á dreifingu rittákna og hljóðunga („fónema“), ásamt ljóðrænni byggingu textans, sannfærandi vísbendingu um að ljóðlínan Jes 38.12e.13a hafi – líklega fyrir mistök við afritun – færst til af sínum rétta stað. Í raun eru vísbendingarnar svo afgerandi að rannsakandi sá sig knúinn til þess að færa umrædda ljóðlínu aftur um tvö vers, á milli 14b og 14c. Þegar textinn hefur verið lagfærður þannig kemur í ljós sláandi samhverfa í byggingu textans, þar sem miðja hans er römmuð inn af ljóðlínupörum sem skera sig úr vegna óvenjulegrar lengdar sinnar.

Líkt og í öðrum fornhebreskum ljóðum er skipting sálmsins í ljóðlínur, eða vers, grundvallarþáttur í heildarbyggingu hans. Ljóðlínurnar geta haft mismunandi margar ljóðrænar áherslur og skipting þeirra á milli vershlutanna getur og verið mismunandi. Í sálmi Hiskía er það hin sk. *qina*-hrynjandi, sem er einkennandi fyrir harmljóð, sem er ríkjandi. Þetta er í sjálfu

sér afar athyglisvert þar sem hefðbundin túlkun sálmsins hefur litið á hann sem þakkargjörðarsálm. Í ljóðlínunum af þessu tagi eru tveir vershlutar með samtals fimm ljóðrænar áherslur og fyrri hlutinn lengri en sá seinni þannig að úr verður hrynjandi 3+2. Miðja sálmsins er, eins og áður sagði, innrömmuð af óvenjulöngum *qina*-versum, sem gefur sálminum einstaklega listilega samhverfa byggingu, sem, þrátt fyrir ríkjandi *qina*-hrynjandi, hefur einnig til að bera fjölbreytni hvað hrynjandina varðar, sem markvisst er beitt til þess að afmarka upphaf og lok sálmsins. Fyrsta versi sálmsins er ljáð viss áhersla með því að snúa þessu formi við þannig að úr verður 2+3. Ennfremur er lögð sérstök áhersla á lok sálmsins með því að honum lýkur með tveimur ljóðlínunum sem hvor um sig hefur hrynjandina 2+2.

Þrátt fyrir ofangreinda tillögu um tilfærslu á ljóðlínu er reynt að gæta varfærni hvað varðar breytingar á textanum á grundvelli textarýni samanborið við fyrri rannsóknir á textanum. Það er haft að meginreglu að halda samhljóðum og sérhljóðasetningu masoretíska textans ef þess er nokkur kostur. Þannig er sett fram nýstárleg túlkun á setningarfræðilegum tengslum í v. 16-17a, sem hingað til hefur verið talið afar illa varðveitt og nánast óskiljanlegt, túlkun sem felur í sér að versið öðlast fullkomlega rökrétta merkingu í góðu samræmi við samhengi sitt, án þess að samhljóðatexta eða sérhljóðasetningu masoretíska textans sé hnikað. Skv. þessari túlkun reynir beiðandinn, í tveimur forsetningarliðum, sem hafa setningarfræðilega stöðu *casus pendens* (,vinstri sveiflu‘), að vekja meðaumkun Jahwes með því að vísa til þeirra sem lifa eftir að hann er fallinn frá. Á frásagnarsviði kafla 36-39 í Jesajabók gæti þetta vísað bæði til þegna Hiskía konungs sem og hans nánustu.

Rétt eins og greiningin á ljóðrænni byggingu sálmsins veitir greiningin og lýsingin á fjölda, gerð og dreifingu orða og orðasambanda athyglisverða mynd af byggingu textans og varpar ljósi á ýmsa einkennandi þætti í samsetningu hans. Til dæmis eru allmörg orð meðvitað endurtekin þannig að úr verður þétttriðið net, sem nær yfir allan textann, m.a. í þeim tilgangi að ramma inn einstaka hluta hans ellegar til þess að skapa samloðun eða andstæður í textanum.

Á næsta skrefi rannsóknarinnar fer fram greining á setningatengslum og ólíkum tegundum setningaklasa en þar á eftir fylgir lýsing á heildrænni víddum textans. Það felur m.a. í sér greiningu á sagnformum, tíð og horfi, samloðun textans, persónum og hlutverkum. Allt hið framangreinda er grundvöllurinn að eftirfarandi útlistun á merkingu og innihaldi textans. Hér er ekki staðurinn til þess að rekja í smáatriðum niðurstöður merkingargreiningarinnar en þó skal bent á, sem sérlega áhugaverða niðurstöðu, ofangreinda túlkun á v. 16-17a sem og mögulegan merkingarauka sem býr í orðinu  $l' = h\bar{o}s\bar{i}' - i = n\bar{i}$  í v. 20a eða öllu heldur vissum orðaleik sem höfundurinn beitir. Form sagnarinnar sem slíkt,  $h\bar{o}s\bar{i}'$ , er sameiginlegt nafnhætti og boðhætti hennar. Ásamt viðskeytta persónufornafninu í 1. p. et., þ.e.  $h\bar{o}s\bar{i}' - i = n\bar{i}$ , getur orðið sem slíkt því þýtt „að bjarga mér“ eða „bjargaðu mér“. Nafnhátturinn með forskeyttri forsetningunni  $l' =$  er alla jafna notaður til þess að tjá e-ð sem stendur fyrir dyrum ellegar vilja einhvers til þess að gera eitthvað og þannig er orðið notað hér í bókmenntalegu samhengi textans í Jes. 38: „Jahwe er reiðubúinn til þess að koma mér til bjargar.“ Jafnvel þótt boðhátur sagnar fyrirfinnist ekki í G.t. með forskeyttri forsetningunni  $l' =$  er smáorðið  $l\bar{u}$  notað með boðhætti til áhersluauka. Í ritgerðinni er því gert skóna að höfundur sálmsins hafi meðvitað notað umrætt form nafnháttar af sögninni  $y\bar{s}'$  í H-stofni í þeim tilgangi að skapa hugrenningatengsl við boðhát sagnarinnar með áherslusmáorðinu  $l\bar{u}$ :  $l\bar{u} h\bar{o}s\bar{i}' - i = n\bar{i}$ , „Gerðu það, bjarga mér nú!“ Má nánast staðhæfa að við upplestur textans hefði vart verið hægt að heyra greinarmun á þessum tveimur orðasamböndum,  $l' = h\bar{o}s\bar{i}' - i = n\bar{i}$  og  $l\bar{u} h\bar{o}s\bar{i}' - i = n\bar{i}$ . Með þessum hætti og ýmsum öðrum meðulum að auki ljær höfundurinn textanum merkingu og tilgang sem er annar, já, í raun andstæður tilgangi textans á túlkunarsviði hins bókmenntalega samhengis hans sem er að tjá traust Hiskía til Jahwes og þakklæti fyrir lækninguna sem honum hafði verið boðuð fyrir munn spámannsins. Undirliggjandi er hins vegar önnur merking og annar tilgangur í sögulegu samhengi tilurðar textans.

Hvor tveggja greiningin á byggingu og merkingu textans gefur tilefni til þess að það hafi ekki verið aðaltilgangur sálmsins að þjóna sem þakkargjörð og traustsyfirlýsing konungsins í samhengi Jes. 38 heldur hafi tilgangur hans fyrst og fremst verið sá að virka sem harmljóð og bæn hinna útlægu Júdamanna í Babýlon. Hvað byggingarleg einkenni varðar kemur þetta einna skýrast fram í hinna ríkjandi *qina*-hrynjandi harmljóðsins, fordæmalausri lengd hins tilvitnaða harmakveins og skortinum á skýrum einkennum einnar tiltekinnar sálmategundar (*Gattung*). Þannig er ekki hægt að skilgreina sálm Hiskía sem dæmigerðan þakkargjörðarsálm; miklu frekar má lýsa honum sem svo að það sem einkenni hann séu byggingarleg einkenni harmljóða og yfirgnæfandi lengd hins tilvitnaða harmakveins ásamt traustsyfirlýsingu og vissunni um jákvæð viðbrögð Drottins (*Gewissheit der Erhörung*); þar til viðbótar má síðan nefna tjáningu á þökk, sem þó er aðeins sett fram með óbeinum hætti, samanborið þakkargjörðaryfirlýsingar dæmigerðra þakkargjörðarsálma.

Tvívæð atriði má einnig finna á merkingarsviðinu og í tengslum sálmsins við bókmenntalegt og sögulegt samhengi sitt. Bókmenntalegur sjóndeildarhrings sálmsins, sem einskorðast nánast við herleiðingartímann, augljós tengslin við Jes. 13 og 33, sem og sú staðreynd að túlka má ýmis atriði sem vísi þau til tortímingar Jerúsalem og herleiðingarinnar, styðja þá ályktun að textinn verki á tveimur sviðum. Í fyrsta lagi tjáir hann traust og þökk hins sjúka konungs, Hiskía, tilfinningar, sem loforð Jahwes í Jes. 38.5 um lækningu hans og björgun Jerúsalem vekur. Í öðru lagi virðist hins vegar afar líklegt að sálmurinn sé saminn með söfnuðinn í herleiðingunni í huga og að það sé höfuðtilgangur textans. Líta má á Hiskía konung sem tákmynd fyrir hina herleiddu þjóð, hvernar höfuðborg og musteri hefur verið lagt í rúst af Babýloníumönnum, og sem hafa nánast misst alla von um fá nokkurn tíma litið móðurjörð sína á ný.

Greiningin á byggingu sálms Hiskía konungs og því hvernig hann er felldur inn í bókmenntalegt samhengi sitt leiðir í ljós að hann var saminn á herleiðingartímanum, gagnert fyrir samhengi frásagnarinnar í Jes. 38, sem hluti af spámannlegum vonarboðskap. Þar af leiðir að hann var aldrei ætlaður til einkanota í samhengi helgihalds. Hann er fyrst og fremst tjáning harms og framsetning bænar safnaðarins en virkar um leið sem hvatning fyrir þá bæn og næring fyrir vonina um bænheyrslu og traustið á Jahwe með fordæminu sem bænheyrsla Hiskía og traust hans á fyrirheiti Jahwes setur. Þannig spila hin tvö svið textans, yfirborðssviðið og hið undirliggjandi, listilega saman í meðferð höfundarins á margvíslegum meðulum tungumálsins á hverjum hann hefur fágætt vald.

## ABSTRACT

Hezekiah's Psalm in Isaiah 38:9-20 has long been considered a most difficult text for exegetes to interpret. The state of the transmitted text has been deemed highly corrupt, and vv. 16-17a have been described as wholly intelligible and called "the exegete's nightmare" (H. Wildberger). As to the question of authorship, scholars' views range from considering king Hezekiah himself the author of the psalm to regarding it a product of late post-exilic redactors of the Book of Isaiah.

In this thesis, a linguistic and literary analysis and interpretation of the structure, function, and intention of the psalm in its narrative and historical context is endeavoured, based on an exegetical methodological program put forth by Prof. Dr. Hubert Irsigler (Freiburg im Breisgau) on an extensive foundation of linguistic-literary exegesis. This program comprises the following main steps of a methodical research of a biblical Hebrew text: Determination of the text ("Konstitution des Textes"), criticism of the individuality of the text, study of the structural and semantic levels of the text ("Kritik der Textindividualität"), criticism of the typicality of the text, study of the coined features and genre of the text ("Kritik der Texttypik"),

study of the embedding of the text in its literary and historical context (“Textverankerung”), and lastly, study of the history of the text (“Textgeschichte”).

The text-critical analysis demonstrates that the transmitted text does not show as many signs of corruption in individual instances as research has hitherto supposed. On the other hand, however, the analysis of the distribution of graphemes and phonemes, in addition to the investigation of the colometric structure of the text, brings a decisive argument for the displacement of the bicolon Isa. 38:12e.13a during the transmission history of the text. Taking this displacement into account, the reconstructed text shows a striking structural symmetry, whereby the middle, or the core, of the psalm is framed by bicola-pairs of extraordinary length.

As in the case of other Hebrew poems, the division of the psalm into metrical lines, or verses, is of primary importance for the structure of the text. In Hezekiah’s psalm, the so-called *Qina*-rhythm, which is typical for the lament, is the dominant metrical form. This is *per se* highly interesting given the fact that the psalm has traditionally be understood as a psalm of thanksgiving. This type of verse has two colas with altogether five poetic accents, the former cola generally longer than the second, resulting in the accentual form 3+2. The first verse of the psalm is given a sort of emphasis in that it is reversed and has the form 2+3. Furthermore, the final verse is highlighted in that it departs from the metrical rule dominating the body of the psalm, being composed according to the accentual formula 2+2. Thus, the psalm betrays an artfully constructed, symmetrical structure, which, despite the prevailing *Qina*-rhythm, is beautifully varied in that the opening and closing verses deviate from the dominant form and that the middle of the psalm is framed with extraordinary long *Qina*-verses.

Apart from the above-mentioned conjecture of the colometric structure of the text, caution is taken when it comes to emendations of the text based on textual criticism when compared to many earlier studies. As a rule, the consonants and the vowels of the Masoretic Text are preserved, if possible. In vv. 16-17a, a text hitherto considered to be severely corrupt and intelligible, an innovative interpretation of the syntax reveals a logical meaning in excellent harmony with the context, without any need of emendations to the consonants or the vowels of the MT. According to this reading, the supplicant is, in vv. 16-17a, trying to motivate Yahweh to come to his rescue by referring to the loss of those who are left behind in the case of his death. By this, on the narrative level of Ch. 36-39, both the subjects of King Hezekiah and his ‘significant others’ may be intended, expressed by way of two prepositional phrases, both of which have the syntactical status of a ‘left dislocation’ (*casus pendens*).

Just like the analysis of the colometric structure of the psalm, the analysis and description of the number, kind, and distribution of words and phrases provides an interesting picture of the construction of the text. Several words and phrases are deliberately repeated, among other things, in order to frame individual sections of the text or create cohesion or contrast. It is, inter alia, the purpose of the study of the structural and semantic levels of the text to shed a light on these compositional features.

In the next step, following the structural analysis of large-scale linguistic elements (*Großsatzformen*) (including complex-compound sentences), clause conjunctions are analysed in detail, followed by the analysis of comprehensive text dimensions (*Übergreifende Textdimensionen*). This entails, inter alia, verb forms, tense and aspect, text cohesion, characters, and roles. All the aforementioned constitutes the basis for the following elaboration of the textual semantics. This is not the place to go into the details of the semantic analysis, but as a particularly interesting conclusion, the abovementioned interpretation of vv. 16-17a may be mentioned, as well as the connotative implications of the verbal form applied in v. 20a,  $l' = h\bar{o}s\bar{i}^c - i = n\bar{i}$ . This form must be considered as being an infinitive with the prefixed preposition  $l' =$  and an enclitic objective pronoun, since there are no other occurrences of an infinitive with a prefixed  $l' =$  in the Old Testament. However, the infinitive  $h\bar{o}s\bar{i}^c$  has its form in common with

the imperative, and therefore, the formation  $l' = h\bar{o}\check{s}\bar{i}' - i = n\bar{i}$  shows a striking graphical and phonetical similarity to an imperative with an emphatic  $l\bar{u}$ . In the thesis, it is suggested that the author deliberately used this verb form in order to create an association between the denoted infinitive and a connoted imperative and thus allow the possibility of two different functions of the text on two different levels.

Both the study of the structure and of the meaning of the text provides reasons for believing that Hezekiah's Psalm was not only, or primarily, intended to function as the king's expression of trust and thanksgiving in the context of Isa 38 but also, and primarily, as a lament in the mouth of the people in exile. In terms of structural elements, this is evidenced in the *Qinametre*, in the extraordinary length of the cited lament, and in the lack of clear genre-specific features. Thus, Hezekiah's Psalm cannot be described as a structurally typical 'psalm of thanksgiving', but rather that the structural traits of the lament, the lament's extraordinary length, and the statement of confidence and of the certainty of God's positive reaction (*Gewissheit der Erhörung*) remain dominant, along with the expression of thankfulness, which is, however, not explicitly expressed when compared to the explicit announcement of thanksgiving typical for psalms of thanksgiving.

There are also ambiguous elements in terms of semantics as well as in terms of the literary and historical context of the psalm. Given the psalm's predominantly exilic literary horizon, the obvious references to Isa. 13 and Isa. 33, and the various semantic ambiguities which may be interpreted as referring to Jerusalem's destruction and the situation of the exile, the conclusion may be drawn that the psalm functions on two levels. Firstly (but *secondarily*), it acts as an expression of trust and thanksgiving of the sick king, Hezekiah, a feeling which is aroused by Yahweh's promise to save him and Jerusalem in Isa. 38:5-6. Secondly (but *primarily*), however, it seems very likely that the psalm is aimed at the congregation in exile. King Hezekiah may be seen as a symbol for the exiled people of Israel, who's capital and temple has been devastated by the Babylonians, and who have nearly lost hope in ever being allowed to return back to their homeland.

The analysis of the structure of Hezekiah's Psalm and its embedding in the literary context reveals that the psalm was exclusively composed during the exilic period for its context in Isa. 38 within the framework of a prophetic proclamation of hope. Accordingly, it was never intended for personal use in a cultic framework. It is first and foremost the expression of lament and prayer of the congregation. Simultaneously, however, it functions as a motivation for that prayer and nourishment for the hope and trust in Yahweh's positive answer based on the promising example of Hezekiah's experience. Thus, the two levels of the text, the denotative and the connotative, play artfully together in the author's exceptionally skilful implementation of different linguistic and poetic devices.

## **ABSTRAKT**

Der sog. Hiskijas Psalm in Jes 38,9-20 hat Exegeten lange erhebliche interpretatorische Probleme bereitet. Er hat als sehr verderbt in seinem Textbestand gegolten, und ein Teil des Textes, zwar V. 16-17a, ist als völlig unverständlich und als ‚Alptraum des Exegeten‘ beschrieben worden (H. Wildberger).

In der Dissertation wird eine intensive und umfassende sprach- und literaturwissenschaftliche Analyse und Interpretation des sog. Psalms des Königs Hiskija in Jes 38,9-20 in seinem narrativen wie auch situativ-historischen Kontext erstrebt. Dabei wird ein exegetisches Methodenprogramm zugrunde gelegt, das von Prof. Dr. Hubert Irsigler auf einer breiten Basis

literaturwissenschaftlicher Exegese vorgelegt wurde und umfasst die komplexen Hauptschritte der methodischen Untersuchung: Konstitution des Textes, Kritik der Textindividualität, Kritik der Texttypik, Kritik der Textverankerung und Verfasserschaft, Kritik der Textgeschichte.

Die Behandlung textkritischer Probleme unter Abschnitt 2.1 (*Textkritik*) hat als Ergebnis, dass der Text in Einzelheiten gar nicht so verderbt ist, wie die Forschung bisher angenommen hat. Im Anschluss daran liefert aber der Befund der Strukturanalyse der Lautebene zusammen mit der Beobachtung der kolometrischen Gestalt ein wichtiges Argument für die Annahme, dass das Bikolon Jes 38,12e.13a in der Überlieferungsgeschichte des Textes verlegt worden ist. Dabei unterstützt die Analyse der Häufung von Graphemen/Phonemen die weiteren Argumente für die Verlegung, u.a. kolometrische und inhaltliche Argumente.

Wie bei anderen hebräischen Gedichten spielt die Gliederung des Textes in Verszeilen eine entscheidende Rolle für den Aufbau des Psalms. Im Psalm ist das sogenannte *Qina*-Metrum offensichtlich herrschend. Das bedeutet, dass jeder Vers ein Bikolon ist, d.h. dass er in zwei Versteile gegliedert wird, mit jeweils 3 + 2 – also insgesamt 5 – poetischen Akzenten, und der erste Versteil ist in der Regel länger als der zweite. Der erste Vers wird allerdings von den übrigen abgehoben, indem er die umgekehrte Reihenfolge der Versteile aufweist, d.h. die kurze kommt zuerst: 2 + 3. Auch der letzte Vers wird durch eine abweichende Gestalt von den übrigen abgehoben: 2+2. In früheren Beobachtungen zum Psalm hat man den Text gern „korrigiert“, sodass ein einheitliches kolometrisches Bild daraus entstanden ist. Dagegen deutet Vieles darauf hin, dass der Verfasser einige Verszeile bewusst anders als die übrigen gestaltet hat, möglicherweise um diese hervorzuheben. In dieser Hinsicht spielt nicht nur die Anzahl der Betonungen eine Rolle, sondern auch die Länge der Verszeilen mit Hinsicht auf die Graphemzahl.

Die Analyse der kolometrischen Gestalt des Psalms zeigt, dass der Text aus zweigliedrigen Verszeilen (Bikola, BK) aufgebaut ist, die Bikolapaare bilden. Die Mehrzahl der Bikola sind ähnlich lang mit Hinsicht auf die Zahl der Grapheme, doch zwei Verszeilen, die ein Bikolapaar bilden, und zwei selbständige Verszeilen sind ungewöhnlich lang. All die überlangen Zeilen sind ähnlich lang und die Analyse zeigt, dass die zwei selbständigen Zeilen am wahrscheinlichsten ursprünglich zusammengehörten. Diese Ansicht wird in der Analyse mit mehreren Argumenten gestützt. Die zwei überlangen Bikolapaare bilden einen Rahmen um die Mitte des Psalms, in der die Verzweiflung des Psalmisten ihren Höhepunkt erreicht.

Textkritische Schlüsse sind sonst vorsichtig im Vergleich zu manchen früheren Versuchen, den Text zu „korrigieren“. Es wird versucht, den Konsonantentext sowie die Vokalisation des Masoretischen Textes zu behalten, wenn möglich. Im Fall von V. 16-17a, der in der Forschung als vollkommen verdorben und unlesbar gilt, werden auch die masoretischen Vokale gelesen, die Syntax des Textes wird aber anders gedeutet als die Masoreten und die Forschung bisher gemacht haben. So erhält der Text, der bisher als unverständlich galt, eine Bedeutung, die mit dem Kontext gut vereinbar ist. Nach dieser Lesart will der Psalmist Jahwe zu seiner Rettung motivieren, indem er Jahwes Aufmerksamkeit auf den Verlust der ihm Nahestehenden lenkt, die er bei seinem Tod hinterlassen würde, nicht nur die Familie und Freunde des Königs, sondern auch sein Volk. So wie, auf der denotativen Ebene, die Rettung Hiskijas Frieden und Gedeihen der Gesellschaft für den Rest seiner Regierungszeit bedeutet, drückt der Psalm, auf der konnotativen Ebene, auch die Hoffnung auf friedliche Existenz der heimgekehrten jüdischen Bevölkerung im wiederaufgebauten Jerusalem aus.

Wie die Analyse der kolometrischen Gestalt, liefert die Analyse und Beschreibung der Zahl, Art und Distribution von Wörtern und Wörterverbindungen ebenso ein interessantes Bild. Viele Wörter und Wörterverbindungen werden bewusst wiederholt, doch in vielerlei und unterschiedlicher Absicht, u.a. um Textabschnitten einzurahmen, Kohäsion zu bilden oder Kontrast zu schaffen. Durch solche Mittel kann der Verfasser dem Text weitere – doch zugleich

nicht unmittelbar erreichbare – Bedeutungsaspekte geben. Licht auf dieses Verfahren zu werfen ist u.a. das Ziel der Strukturanalyse der sprachlichen Ebene.

Nachdem in Abschnitt 3 (*Kritik der sprachlichen Struktur und des Textaufbaus*) die Zahl und Distribution von Graphemen, Wörtern und Wörterverbindungen des Textes analysiert worden sind, werden Sätze, Satzknüpfungen und übergreifende Satzformen ausgeforscht, ihre Art, Distribution und die Funktion ihrer Verbindung, und danach die übergreifenden Textdimensionen, d.h. u.a. Verbformationen und Sachverhaltstypen, Zeitbezüge und Aspekt, Textphorik, sowie Personen und Rollen. All dies gilt als die grundlegende Arbeit für die folgende Kritik der Textbedeutung. Es ist nicht angebracht, auf die Einzelheiten der Analyse an dieser Stelle einzugehen, doch um nur einen interessanten Schluss über die Syntax des Textes hervorzuheben, darf man die syntaktische Analyse vom obengenannten V. 16-17a nennen. Hier wird eine plausible Deutung eines Verses, der bislang als völlig verderbt galt, geboten, indem die Satzsyntax neuartig interpretiert wird. Auch wird darauf aufmerksam gemacht, dass die Verbform  $l'=h\bar{o}\check{s}\check{i}^c-i=n\bar{i}$  in 20a, die als ein Infinitiv mit präfigiertem  $l=$  gilt, eine sowohl graphische als auch phonetische Ähnlichkeit mit einem Imperativ mit einem emphatischen  $\bar{l}\bar{u}$  zeigt. In der Dissertation wird angenommen, dass der Verfasser bewusst diese Verbform benutzt hat, um eine Assoziation mit dem Appell zu erzeugen und damit zwei unterschiedliche Funktionen des Textes zu ermöglichen, eine auf der denotativen Ebene, die andere auf einer konnotativen Ebene.

Unter Abschnitt 4 (*Kritik der Textbedeutung*) erfolgt zuerst die Analyse der textuellen Bedeutung einzelner Textelemente, d.h. ihrer Bedeutung im Kontext des Psalms im Licht ihrer Grundbedeutung und verglichen mit ihrem Gebrauch in anderen Kontexten. Daraufhin folgt eine integrierende Bedeutungsbeschreibung auf der literarischen Ebene der Krankheitserzählung im 38. Kapitel des Jesajabuches. Als abschließender Abschnitt der Kritik der Textbedeutung dient dann die Analyse der Sprechakte im Psalm.

Sowohl in der Kritik der Textstruktur als auch der Textbedeutung tauchen Hinweise auf, die den Verdacht erregen, dass der Psalm nicht nur bzw. primär als „Dankpsalm“ des Königs Hiskija in der Erzählung in Jes 38 fungieren soll, sondern eine andere Dimension hat, die sogar im Gegensatz zur Funktion des Danklieds steht, d.h. die Funktion der Klage und des Appells. Auf der strukturellen Seite wird der Verdacht sowohl durch das für die Klage typische *Qina*-Metrum und die ungewöhnliche Länge des Klagezitats hervorgerufen als auch durch das Fehlen eindeutiger Gattungstypischen Merkmalen; man kann sagen, dass der Psalm mit Hinsicht auf Gattung gewissermaßen neutral ist. Auch die obengenannte Verbform  $l'=h\bar{o}\check{s}\check{i}^c-i=n\bar{i}$ , die an einer kritischen Stelle am Schluss des Psalms steht, dient dieser Ambivalenz.

Der Vergleich seiner thematischen Struktur mit den Dank- und Klageliedern des Einzelnen im Psalter zeigt, dass der Psalm des Hiskija strukturell weder ausschließlich als Danklied noch als Klagelied bestimmt werden kann; die Verhältnisse sind komplizierter. Seine häufige Bezeichnung als „Danklied eines Einzelnen“, die zum Vergleich mit den anderen zu dieser Gattung gehörenden Psalmen einlädt, ist daher nichtzutreffend, nicht zuletzt angesichts der Tatsache, dass die Sprechaktfunktion /klagen/ in 40% der Sätze bzw. Satzvertreter auf satzsemantischer Ebene vorkommt.

Auf der semantischen Seite gibt es ebenfalls zweideutige Elemente, die den Verdacht stärken bzw. bestätigen, dass der Psalm sich sozusagen *auf zwei Ebenen* bewegt. Erstens fungiert er als Ausdruck des Vertrauens und Dankes im Munde des kranken Königs Hiskija, eines Gefühls, das er wegen des Versprechens Jahwes in Jes 38,5-6, ihn und Jerusalem zu retten, empfindet. Diese Lektüre liegt auf der Hand, wenn man den Text liest. Doch zweitens, wenn man die erwähnten Zweideutigkeiten in Betracht zieht und zudem die vermutliche historische Situation hinter der Textentstehung bedenkt, scheint es sehr wahrscheinlich, dass der Text des Psalms sich an die Exilgemeinde richtet. Der König Hiskija in der Erzählung verkörpert so das Volk

Israel, das sich in Exil befindet, welches Land, Hauptstadt und Tempel durch die Babylonier verwüstet worden sind, und das die Hoffnung auf Heimkehr fast verloren hat. Die Analyse des literarischen Horizonts und die Kritik der Textverankerung stützt die Annahme, dass der Psalm das Produkt einer exilischen Redaktion der Jesaja-Tradition ist, die das Ziel hatte, der exilischen Gemeinde, durch das Vorbild, das die Rettung Hiskijas darstellt, Hoffnung auf Heimkehr und Wiederaufbau Judas zu geben und zugleich der Gemeinde einen Kanal für ihre Klage und Bitte zu verleihen. Die Annahme einer exilischen Datierung basiert vor allem auf dem implizierten Appell, der im Psalm konnotiert wird, und auf den eindeutigen Textbezügen zwischen ihm und Jes 33, gestützt von der Tatsache, dass der literarische Horizont des Psalms sich weitgehend im Rahmen exilischer/nachexilischer Literatur befindet.

Es ist das Ergebnis der Untersuchung, dass der Psalm für seinen Kontext in Jes 38 und im Blick auf Jes 33.36f.39\* verfasst wurde, und dass dies mit größter Wahrscheinlichkeit in der Exilszeit im Rahmen heilsprophetischer Verkündigung erfolgte. Als solcher war er also nicht als Gebrauchstext einer Einzelperson im Kontext des Jerusalemer Tempels vorgesehen. Zugleich wird es aber im Anschluss an Ulrich Berges für möglich gehalten, dass der Psalm + die Hiskija-Jesaja-Erzählungen in Jes 36-39 nachexilisch im Rahmen einer zionsorientierten Redaktion die Funktion einer kompositorischen Mitte des Jesajabuches erhalten hat.

In seiner symmetrischen Struktur und dem kunstvollen Einsatz von unterschiedlichen poetischen Stilmitteln ist der Psalm des Hiskija ein wunderschönes Zeugnis der poetischen Fähigkeit des Autors. Wie er den Psalm zugleich als ein Dank- und Vertrauenslied im Munde des Königs auf der denotativen Ebene und als Klage, Bitte und Vertrauensaussage der Gemeinde im Kontext ihrer Exilierung auf der konnotativen Ebene fungieren lässt, bezeugt auch sein großartiges theologisches und psychologisches Geschick. Die primäre Funktion des Psalms als ein literarisches Werk der Exilszeit, das ausgerechnet für die Erzählung in Jes 38 verfasst worden ist, liegt aber zweifellos auf der konnotativen Ebene, wo der implizierte Sprecher die Exilgemeinde ist, während die Idealisierung Hiskijas auf der denotativen Ebene eine sekundäre Rolle spielt.

# INHALT

<b>1 EINLEITUNG .....</b>	<b>19</b>
1.1 Zum Stand der Diskussion zu Hiskijas Psalm .....	19
1.2 Zum exegetischen Verfahren der Untersuchung.....	22
1.3 Überblick über die Ergebnisse der Untersuchung .....	27
<b>2 BESTIMMUNG DES TEXTES .....</b>	<b>31</b>
2.1 Textkritik.....	31
2.1.1 Der masoretische Text der Biblia Hebraica Stuttgartensia.....	31
2.1.2 Zur Aufgabe der Textkritik.....	32
2.1.3 Die Behandlung textkritischer Probleme im PsHisk .....	32
2.1.4 Textkritische Analyse .....	33
2.1.5 Rekonstruktion des Textablaufs aufgrund der kolometrischen Analyse .....	70
2.1.5.1 Begründung der Versetzung von 12e.13a (BK 7) durch den Vergleich mit dem Manuskript 1QJes <sup>a</sup> .....	75
2.2 Literarkritik .....	79
2.3 Konstitution des Textes.....	80
2.3.1 Satzgrenzen.....	80
2.3.2 Transkription + kolometrische Einteilung.....	82
2.3.3 Arbeitsübersetzung .....	84
<b>3 KRITIK DER SPRACHLICHEN STRUKTUR UND DES TEXTAUFBAUS.....</b>	<b>87</b>
3.1 Zahl und Distribution der Grapheme .....	87
3.2 Zahl und Distribution der lexikalischen Morpheme .....	93
3.2.1 Verben .....	93
3.2.2 Verbalnomina .....	99
3.2.3 Substantive .....	100
3.2.4 Adjektive .....	105
3.2.5 Selbständige Personalpronomen (sPP).....	105
3.2.6 Enklitische Personalpronomen (ePP) .....	107
3.2.7 Fragepartikeln bzw. Fragepronomen.....	109
3.2.8 Adverbien .....	109
3.2.9 Präpositionen .....	109
3.2.10 Der Vergleichspartikel <i>k=</i> .....	110
3.2.11 Konjunktionen .....	110
3.2.12 Negationen.....	111
3.2.13 Der Artikel.....	111
3.2.14 Satz-Deiktika .....	112

3.2.15 (Leit)Wortstamm ḥayy.....	112
3.2.16 Distribution der HW nach Bikola.....	112
3.3 Zahl und Distribution der Wortfügungen .....	113
3.3.1 Constructverbindungen (CsV).....	113
3.3.2 Artikel-Verbindungen.....	116
3.3.3 Nomina + ePP.....	116
3.3.4 Infinitiv-Verbindungen.....	117
3.3.5 Präpositionsverbindungen (PV).....	118
3.3.5.1 Semantische Funktionen der PV .....	119
3.3.6 Konjunktionsverbindungen .....	121
3.4 Wiederholungen von Wörtern und Wörterverbindungen im Text.....	122
3.4.1 Übersicht über die Funktionen der Wiederholungen.....	124
3.4.2 Wiederholungen nach Wörtern.....	125
3.4.3 Wiederholungen nach Funktionen.....	134
3.4.3.1 Einrahmende Wiederholungen: Inklusionen.....	134
3.4.3.2 Kontrastierende Wiederholungen.....	135
3.4.3.3 Synonym-parallelisierende Wiederholungen .....	137
3.4.4 Die Wiederholung der Leitwurzel ḥyy.....	138
3.5 Sätze und Satzknüpfungen.....	139
3.5.1 Morphologische Transskription.....	140
3.5.2 Syntaktisch-semantische Transkription von Satzbauplan, Satzart und Satztyp .....	141
3.5.3 Die Distribution der Satztypen .....	143
3.5.4 Übergreifende Satzformen (Großsatzformen), Satzverbindung und Funktion .....	145
3.5.4.1 Übergreifende Satzformen (Großsatzformen).....	145
3.5.4.1.1 Erweiterter Satz: .....	147
3.5.4.1.2 Satzbund.....	147
3.5.4.1.3 Satzgefüge.....	148
3.5.4.1.4 Satzabhängigkeit (SAbh) .....	149
3.5.4.2 Satzverbindung und Funktion .....	150
3.5.5 Zu den syntaktischen Verhältnissen in V. 16 .....	159
3.5.5.1 Textkritische Konjekturen von Jesaja 38,16: Eine Lösung oder weitere Komplikation der Sache? .....	161
3.5.5.2 Versuch einer neuen Interpretation der syntaktischen Verhältnisse des überlieferten Konsonantenbestands .....	163
3.5.6 Verbformationen, Sachverhaltstypen, Zeitbezüge, Modalität und Aspekt.....	167
3.6 Übergreifende Textdimensionen.....	192

3.6.1 Redarten und Perspektiven .....	192
3.6.2 Textphorik / Textverweisungen .....	195
3.6.3 Rededeixis, Sprecherstandpunkt und Sprachrichtung .....	197
3.6.4 Personen und Rollen .....	199
3.6.5 Ortsangaben .....	200
3.7 Die poetische Gestalt des Textes .....	201
3.7.1 Zum Phänomen des <i>parallelismus membrorum</i> .....	201
3.7.2 Zur „Metrik“ hebräischer Poesie: Einige Forscher im Auswahl .....	204
3.7.3 Methodische Basis der kolometrischen Analyse .....	209
3.7.4 Kolometrische Struktur.....	210
3.7.4.1 Parallelismus Membrorum .....	210
3.7.4.2 Kolometrische Analyse des Psalms .....	214
3.7.4.2.1 Zur Häufigkeit der Graphemzahl in den Bikola .....	214
3.7.4.2.2 Zur Häufigkeit der Silbenzahl in den Zeilen .....	216
3.7.4.2.3 Zur Häufigkeit der Wörterzahl in den Zeilen .....	216
3.7.4.2.4 Zusammenfassung zur Graphem-, Silben- und Wörterzahl in den Zeilen ....	217
3.7.4.2.5 Akzentuierende Analyse .....	218
3.7.4.2.6 Übersicht .....	223
3.7.4.3 Reim, Assonanz, Alliteration und Paronomasie .....	225
3.8 Struktursynthese.....	232
3.8.1 Ausdrucksorientierte Textstruktur .....	232
3.8.1.1 Textgliederung .....	232
3.8.1.1.1 Nach Satzfügungen und satzeinleitenden Funktionswörtern.....	232
3.8.1.1.2 Nach Redarten, Sachverhaltstypen und Satzfunktionen .....	233
3.8.1.1.3 Nach Verweisungen im Text (Pronomina) (nach Personen und ihrer Verteilung): .....	237
3.8.1.1.4 Nach Wortwiederholungen .....	237
3.8.1.1.5 Nach Gruppierung und Distribution von Wortarten .....	237
3.8.1.1.6 Nach Merkmalen poetischer Lautgestaltung .....	239
3.8.2 Inhaltsorientierte Textstruktur .....	240
3.8.2.1 Wortbedeutungsgruppen .....	240
3.8.2.1.1 Bedeutungsgruppen unter den Verben:.....	240
3.8.2.1.1.1 Allgemeine Handlungsverben: [Ende machen] [+ negativ] .....	240
3.8.2.1.1.2 Kommunikationsverben .....	241
3.8.2.1.1.3 Verben, deren ausgedrückte Handlung eine positive Wirkung für das 2. Sy hat, d. h. verba commodi .....	243

3.8.2.1.1.4 Ergehensverben: [ein Laut hervorbringen].....	244
3.8.2.1.2 Bedeutungsgruppen unter den Substantiven:.....	244
3.8.2.1.2.1 Wörter, die Zeit ausdrücken ([+ temp]).....	244
3.8.2.1.2.2 Wörter, die mit [Tod] / [Unterwelt] verbunden sind: .....	246
3.8.2.1.2.3 Wörter und Wörterverbindungen, die einen Ort bezeichnen ([+ lok]):....	247
3.8.2.2 Satzbedeutungsgruppen.....	248
3.8.2.3 Thematischer und redefunktionaler Textaufbau .....	249
<b>4 KRITIK DER TEXTBEDEUTUNG: „TEXTUELLE“ SEMANTIK.....</b>	<b>253</b>
4.1 Monosemierung: Analyse der textuellen Bedeutung einzelner Textelemente .....	253
4.1.1. Exkurs: Die Semantik von <i>yōm</i> , <i>laylā</i> , <i>min</i> und <i>‘ad</i> .....	299
4.2 Integrierende Bedeutungsbeschreibung auf der literarischen Ebene der Hiskijaerzählung .....	306
4.3 Zum Welt-, Gottes- und Menschenbild im Psalm .....	315
4.4 Überblick über die Sprechakte im Psalm.....	316
<b>5 KRITIK DER TEXTTYPIK.....</b>	<b>325</b>
5.1 Typik des sprachlichen Ausdrucks .....	325
5.1.1 Formeln, geprägte Wendungen, Wörterverbindungen .....	325
5.1.2 Synonyme Wendungen, Formeln oder Bilder.....	329
5.2 Typik der literarischen Textstruktur / Gattungskritik: .....	331
5.2.1 Zur Überschrift .....	331
5.2.2. Zur Definition der Psalmgattung .....	336
5.2.3 Strukturaler Vergleich mit Psalmen, die der Gattung „Danklied eines Einzelnen“ zugeordnet werden.....	339
5.2.4 Strukturaler Vergleich mit Psalmen, die der Gattung „Klagelied eines Einzelnen“ zugeordnet werden.....	344
5.3 Resümee zum literarischen Horizont .....	350
<b>6 KRITIK DER TEXTVERANKERUNG UND VERFASSERSCHAFT .....</b>	<b>353</b>
6.1 Verankerung des Psalms in seinem literarischen Kontext.....	353
6.1.1 Bezüge zur Erzählung in Jesaja 38 .....	354
6.1.2 Bezüge zu Jesaja 39 .....	362
6.1.3 Bezüge zu Jesaja 36-37.....	363
6.1.4 Bezüge zu Jesaja 33.....	364
6.1.5 Bezüge zu Jes 13 .....	367
6.1.6 Zur Verankerung von Jes 36-39 im Jesajabuch.....	367
6.2 Zur Funktion des PsHisk in seinem literarischen und historischen Kontext .....	379
6.2.1 Das Kollektive im PsHisk.....	379
6.2.2 Der erzählerische Kontext .....	385

6.2.3 Der historische Kontext.....	386
6.2.3.1 Hiskijas Psalm: Exilisch oder nachexilisch?.....	386
6.2.3.2 Hiskijas Psalm: Ein Gebet der exilischen Gemeinde? .....	388
6.2.3.3 Hiskijas Psalm: Die „kompositorische Mitte“ eines zionsorientierten Jesajabuches? .....	392
<b>7 ZUSAMMENFASSUNG .....</b>	<b>397</b>
<b>ABKÜRZUNGEN .....</b>	<b>401</b>
<b>LITERATURVERZEICHNIS .....</b>	<b>403</b>



# 1 EINLEITUNG

## 1.1 Zum Stand der Diskussion zu Hiskijas Psalm

Hier wird nur ein grober Überblick über die Hauptansichten der Forschung zum Psalm des Hiskija (PsHisk) gegeben. Die unterschiedlichen Meinungen zu Einzelproblemen sind im Text besprochen bzw. darauf in den Fußnoten hingewiesen.

Jesaja ist wahrscheinlich das bekannteste und am meisten erforschte Prophetenbuch des Alten Testaments.<sup>1</sup> Schon im späten 18. Jahrhundert vermuteten Forscher, dass das Buch aus zwei selbständigen Teilen bestand (1-39 und 40-6), und in seinem Jesajakommentar von 1892 argumentierte B. DUHM, dass der zweite Teil wiederum geteilt werden sollte, in 40-55 und 56-66.<sup>2</sup> Allgemein wurde angenommen, dass der erste Teil das älteste Material – sogar von Jesaja selbst stammend – mit späteren Einfügungen enthielte, dass der zweite Teil ein Werk eines unbekannten Propheten aus der Exilszeit sei, und dass der dritte Teil in nachexilischer Zeit verfasst worden sei.

Daraus folgte, dass die Teile zunehmend als selbständige Bücher ohne Bezug auf einander erforscht wurden.<sup>3</sup> In den letzten Jahrzehnten hat man aber zunehmend den Blick auf die Entstehungsgeschichte der Teile und des Buches als Ganzes geworfen.<sup>4</sup> Statt das Buch als einen Haufen von willkürlich zusammengestellten unverwandten Texten zu betrachten, die durch keinen Roten Faden zusammengebunden sind, hat sich in der neueren Forschung ein gewisses Gesamtbild herausgestellt, z.B. indem das Gerichtsthema in Protojesaja mit Hoffnung und Befreiung in Deuterjesaja verbunden wird.<sup>5</sup> So sind die ersten zwei Teile ein Spiegel für die katastrophale Erfahrung der Nation mit dem Untergang Jerusalems und der Verwüstung des Tempels in 587/6 v.Chr. und der daraus folgenden Verschleppung der Mittel- und Oberschicht nach Babel, und zugleich Spender von Hoffnung auf baldige Wiederkehr nach Jerusalem.

So wie Kapitel 36-39 jetzt im Buch Jesaja stehen, stellen sie eine zutreffende Verbindung zwischen Proto- und Deuterjesaja dar, Protojesaja mit seiner Betonung auf Sünde und Gericht und Deuterjesaja, der Sündenvergebung und die Hoffnung auf das Ende des Exils und Wiederaufbau Jerusalems verkündet. Die Rettung aus der Hand der Assyrer fungiert somit als ein historisches Vorbild und Beispiel des rettenden Handelns Jahwes für sein Volk gegen eine fremde Großmacht. P.R. ACKROYD meint z.B. dass K. 38-39 eine Interpretation des babylonischen Exils sind, und dass K. 36-39 die Funktion haben – indem sie Bezug auf Jes 6,1-9,6 nehmen –, Hoffnung unter den Exilanten auf Befreiung und Wiederherstellung des davidischen Königtums zu erwecken, vgl. die Geburt des Kindes in 7,14.<sup>6</sup>

Die Frage nach der Beziehung zwischen den Paralleltexten 2Kön 18-20 und Jes 36-39 wird unterschiedlich beantwortet. Die Mehrheit der Forscher meint jedoch, dass der Jesajatext dem Königsbuch entnommen worden ist, während andere für die Ursprünglichkeit des Textes im Jesajabuch werben<sup>7</sup> bzw. mit einer gemeinsamen Vorlage rechnen.<sup>8</sup> Hier wird diese Debatte

---

<sup>1</sup> Vgl. W.S. La SOR et al. (1989) 430: „Die Kommentare, Abhandlungen, Aufsätze und Lexikonartikel, die sich mit Jes befassen, sind kaum zu zählen, viel weniger zu überblicken“.

<sup>2</sup> Vgl. R. RENDTORFF (1983) 210.

<sup>3</sup> R. RENDTORFF (1983) 201.

<sup>4</sup> Vgl. z.B. J.L. KOOLE (1997), der auf S. 6-39 die Entstehungsgeschichte des Buches ausführlich diskutiert.

<sup>5</sup> J.L. KOOLE (1997) 9.

<sup>6</sup> P.R. ACKROYD (1982) 13.

<sup>7</sup> Z.B. J. VERMEYLEN (1997) vertritt die Meinung, dass das Jesajamaterial ursprünglicher ist als das des 2Kön., der PsHisk sei aber jünger als die Aufnahme des Textes in 2Kön. U. BECKER (1996, 222) nimmt an, dass K. 38-39 möglicherweise verfasst wurden, um Proto- und Deuterjesaja zu verbinden, K. 36-37 seien aber 2Kön entnommen.

<sup>8</sup> Z.B. J.W. OLLEY (1999), J. BLENKINSOPP (2000), E. RUPRECHT (1990).

nicht zum Schluss gebracht, die Existenz einer gemeinsamen Vorlage der beiden Parallelen aber für wahrscheinlich gehalten, vgl. Abschn. 6, „Kritik der Textverankerung und Verfasserschaft“.

Außer *Everardi Scheidii Dissertatio philologico-exegetica ad Canticum Hisciae, Ies. 38,9-20* aus dem Jahre 1769, sind nur zwei Monographien über PsHisk verfasst worden: Joachim BEGRICHS *Der Psalm des Hiskia: Ein Beitrag zum Verständnis* (1926) und Michael L. BARRÉS *The Lord Has Saved Me: A Study of the Psalm of Hezekiah (Isaiah 38:9-20)* (2005). Darüber hinaus sind die folgenden Zeitschriftenartikel über die Textkritik und den Inhalt des PsHisk – bzw. abgegrenzter Teile von ihm – veröffentlicht worden: A. KLOSTERMANNs „Lautverschiebungen im Texte des Hiskia-Psalmes (Jes. 38,9-20)“ (1884); J. LINDERS „Textkritische und exegetische Studie zum Canticum Ezechiae, Js. 38,9-20,“ (1918); P.A.H. DE BOERS "Notes on Text and Meaning of Isaiah XXXVIII 9-20" (1951); M. DAHOODS „חֲדָלָה "Cessation" in Is 38,11“ (1971); H.S. NYBERG's „Hiskias Danklied Jes 38,9-20“ (1974); J.H. COETZEEs „The ‘song of Hezekiah’ (Isaiah 38:9-20): a doxology of judgement from the exilic period“ (1989); M.L. BARRÉS „Restoring the "Lost Prayer" in the Psalm of Hezekiah (Isaiah 38:16-17b)“ (1995).

Für die Forschung im 20. Jahrhundert ist BEGRICHS Arbeit entscheidend gewesen für die Deutung des Psalms, besonders was die historische Erklärung gewisser inhaltlichen Elemente und die Bestimmung der Gattung angeht. Seine textkritischen Ergebnisse sind oft überzeugend, doch auch sehr fragwürdig, insbesondere wenn er den Text aufgrund vorgegebener Idee vom kolometrischen Muster, das dem Psalm zugrunde liegt, ändert, um ihn in das Muster einzupassen lassen. Diese Vorgehensweise wird in der Forschung kaum mehr betrieben,<sup>9</sup> da die hebräische Poesie offenbar nicht in ähnlicher Weise gebunden ist wie die klassische griechische oder lateinische Dichtung, sondern erlaubt verschiedene Versmaße im einen und demselben Gedicht.<sup>10</sup> P.A.H. de BOER behandelt einzelne textkritische und inhaltliche Probleme im Psalm durch Vergleich mit dem damals neu-entdeckten Jesajamanuskript 1QJes<sup>a</sup> und kommt zum Schluss, dass „[w]e will have to abandon the idea of an “Urtext”, an idea inconsistent with an oral tradition as well.“ Daher sei es berechtigt, den MT, wie er ist, zu übersetzen und erklären zu versuchen, obwohl die Ergebnisse nur „relatively correct“ sein können, da „there are different traditions which may reach back to a tradition earlier and better than the Massoretic *textus receptus*“.<sup>11</sup>

H.S. NYBERG erklärte 1975 einzelne Verse des Psalms und machte textkritische Bemerkungen mit Hinweis auf die Textfunde aus Qumran und die alten Übersetzungen.<sup>12</sup> J. H. COETZEE dagegen richtet seinen Blick auf Motive im Psalm und seine Rolle im Schaffen eines Übergangs von Proto- zu Deuterijosaja. Nach COETZEE ist der Höhepunkt des Psalms das Lob des gerechten Urteils („doxology of judgement“). So habe der Psalm sowohl die Funktion, den exilierten Judäern in Babylon zu helfen, das Exil als Gottes gerechte Urteil zu akzeptieren, als auch, ihnen eine Hoffnung auf Rettung zu geben, indem er als ein Dankpsalm des Königs Hiskija nach Rettung aus Todesgefahr dargestellt wird.<sup>13</sup> J.W. WATTS betont in seiner Monographie über Psalmen in Erzählzusammenhängen die Funktion des Psalms, die

---

<sup>9</sup> Vgl. E. TOV (1997) 305 zu solchen Konjekturen: „Die meisten Wissenschaftler betrachten Konjekturen dieses Typs als unhaltbar.“

<sup>10</sup> Vgl. z.B. O. LORETZ & I. KOTTSIEPER (1987) 15.

<sup>11</sup> P.A.H. DE BOER (1951) 174, 177.

<sup>12</sup> H.S. NYBERG (1975) 85-97.

<sup>13</sup> J.H. COETZEE (1989) 13-26.

Frömmigkeit des Königs zu unterstreichen. Wie COETZEE meint er, dass der Psalm gut in den Zusammenhang der Erzählung passt.<sup>14</sup>

U. BERGES bringt im Zusammenhang seiner Habilitationsschrift zur Komposition und Endgestalt des Jesajabuches einen frischen Gesichtspunkt zur Funktion des PsHisk, indem er den Hiskija-Jesaja-Erzählungen (HJE) in Jes 36-39 und dem PsHisk zentrale Bedeutung als Teil der Endgestalt des Jesajabuches zuschreibt. Nach ihm fungiert der PsHisk als die kompositorische Mitte einer zionsorientierten Redaktion, die als vorletzte Redaktion in der Redaktionsgeschichte des Jesajabuches wirkte („Redaktion der Knechtsgemeinde“).<sup>15</sup>

Im Jahr 2005 hat Michael L. BARRÉ, der früher Beiträge zu einzelnen Probleme des PsHisk, wie etwa zum angeblich beschädigten V. 16, geschrieben hat, eine Monographie zum Psalm veröffentlicht, mit dem Titel: „The Lord Has Saved Me. A Study of the Psalm of Hezekiah (Isaiah 38:9-20).“ Das Buch kann wohl als konservative klassische Exegese gelten. Nachdem der Autor im ersten Kapitel einen Überblick über die Struktur des Psalms gegeben hat, insofern diese aufgrund des MT herausgearbeitet werden kann, behandelt er den Psalm in sechs Kapiteln, die folgenden Abschnitten im jeweiligen Kapitel: V. 9 (Überschrift); V. 10-11 (Abschnitt IA); V. 12-14 (Abschn. IB); V. 15-17 (Abschn. IIA); V. 18-19 (Abschn. IIB); V. 20 („Coda“). Darauf folgt ein Kapitel zur Gattung, Datierung und Verfasserschaft und schließlich ein Kapitel über PsHisk im Kontext von Jes 36-39. Jedes der Kapitel, die einzelne Textabschnitte behandeln, wird in fünf Teile eingeteilt: (1) Der MT des jeweiligen Abschnittes ist angegeben, vokalisiert und arrangiert in Übereinstimmung mit den masoretischen Akzenten; (2) Textkritik; (3) emendierter Text mit Übersetzung wird aufgeführt; (4) rhetorisch-kritische Bemerkungen. Hier liegt der Akzent auf der Poesie, d.h. der poetischen Struktur, poetischen Merkmalen und Mitteln (z.B. Rahmungen, Chiasmen usw.); (5) Allgemeine Bemerkungen. Der Akzent der Arbeit als Ganzes liegt auf der Analyse der poetischen Struktur und Stilmittel des Psalms, denn „[i]t is significant that almost no earlier treatments of this OT literary masterpiece have given any attention to its poetic features“.<sup>16</sup>

BARRÉ'S Arbeit ist ein sehr bedeutender Schritt in der Untersuchung des PsHisk. Er liefert sowohl einleuchtende Einsichten in die poetische Elemente des Psalms als auch sehr wertvolle textkritische und semantische Bemerkungen, die meiner Arbeit nutzen, obwohl ich in vielen Fällen BARRÉ nicht zustimme. Als Beispiel dafür darf V. 16 erwähnt werden, wo BARRÉ – wie üblich in der Forschung – mit einem verderbten Text rechnet und den Vers vollständig verändert.<sup>17</sup> In meiner Arbeit biete ich aber eine Lektüre des von den Masoreten vokalisierten Konsonantentexts, die auf einem neuen Verständnis der syntaktischen Beziehungen im Vers ruht, ihn aber auf keinerlei Weise ändert. Auch betreffend die Gattung des Psalms, seine Verankerung im literarischen Kontext und die Verfassungszeit komme ich zu anderen Ergebnissen. Der Schluss, dass der Psalm der Form und dem Inhalt nach ein Dankpsalm eines Einzelnen, der darüber hinaus selbständig existierte, bevor er im Kontext des Jesajabuches eingefügt wurde, ist m.E. nicht haltbar. Auch die Schlussfolgerung, dass der Psalm nicht während der Exilszeit hätte verfasst werden können, weil das „Haus Jahwes“ in ihm vorkommt, ist m.E. völlig ungültig. Insgesamt ist BARRÉ'S Buch eine wichtige Arbeit in der Forschungsgeschichte des PsHisk, vor allem aber wegen der einleuchtenden Einzelbemerkungen zu textkritischen und semantischen Problemen und wegen seiner poetologischen Analyse des Textes, nicht aber so sehr im Hinblick auf gattungskritischen oder redaktionskritischen Fragen.

---

<sup>14</sup> J.W. WATTS (1992) 130.

<sup>15</sup> U. BERGES (1998).

<sup>16</sup> M.L. BARRÉ (2005) 4.

<sup>17</sup> M.L. BARRÉ (2005) 142ff.

## 1.2 Zum exegetischen Verfahren der Untersuchung

Beweise für die grammatische Forschung des Bibelhebräischen sind schon aus dem 10. Jahrhundert nachweisbar. In den Schriften von Aharon ben Moses ben Ascher aus dem frühen 10. Jahrhundert, kann der erste Hinweis einer grammatischen Bearbeitung der Bibelhebräischkenntnisse der jüdischen Gelehrtenschulen gefunden werden.<sup>18</sup> *Kodex Petropolitanus*, aus dem Jahre 1009, soll der Forschungstradition Ben Aschers sehr nahe stehen.<sup>19</sup> Das erste Werk, das ausgerechnet über hebräische Grammatik geschrieben ist, wurde aber von Sa'adia in jener Zeit verfasst.<sup>20</sup> Die erste Grammatik, die von einem christlichen Autor verfasst worden war, war Johannes REUCHLINS Grammatik, *De rudimentis hebraicis*, die in 1506 herausgegeben wurde.<sup>21</sup> In der Zeit zwischen REUCHLIN und dem 19. Jahrhundert gilt die Grammatik von Albert SCHULTENS, *Institutiones ad fundamenta linguae hebraeae*, als die bedeutendste auf diesem Feld. SCHULTENS setzte besonderes Gewicht auf die Untersuchung des Hebräischen als semitische Sprache. Das Hauptanliegen seiner Grammatik war daher herauszufinden inwiefern andere semitische Sprachen Licht auf das Hebräische werfen könnten.<sup>22</sup>

Im 19. Jahrhundert kann man von einer Revolution in der Erforschung der hebräischen Grammatik sprechen, die mit der Grammatik von Wilhelm GESENIUS beginnt, die zum ersten Mal in 1807 herausgegeben wurde. Ihre 28. Auflage, von E. KAUTZSCH umgearbeitet, ist immer noch ein sehr wichtiges und hilfreiches Elementarwerk in diesem Bereich. Im 19. Jahrhundert herrschte die historisch-vergleichende Sprachwissenschaft, die den Blick an den Vergleich von Einzelsprachen richtete und Ähnlichkeiten zwischen ihnen zu erklären versuchte. Auf dieser Methode ruhen Grammatiken wie *Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache* von F. KÖNIG (1881-1897), *Historische Grammatik der hebräischen Sprache* von H. BAUER/P. LEANDER (1922) und G. BERGSTRÄSSERS *Hebräische Grammatik*, die 1918 in Leipzig herausgegeben wurde, „[m]it Benutzung der von E. Kautzsch bearbeiteten 28. Auflage von Wilhelm Gesenius' hebräischer Grammatik“. Die vergleichende Sprachwissenschaft war sehr nützlich für die Forschung der Phonetik und der Morphologie. Auf dem Gebiet der Syntax war sie aber von geringem Nutzen und hierin liegt vor allem der Nachteil von den oben genannten Grammatiken von BAUER/LEANDER und BERGSTRÄSSER; sie versuchen kaum die Syntax des Bibelhebräischen zu beschreiben.<sup>23</sup> Syntaktische Probleme wurden vor allem mit psychologischen Argumenten gelöst.

Der Strukturalismus, der auf den Einsichten des schweizerischen Linguisten Ferdinand de Saussure zurückgriff und im Laufe des dritten Jahrzehnts in der Sprachwissenschaft herrschend wurde, hat die hebräische Grammatik nicht sofort beeinflusst. Es ist erst in den siebziger Jahren, mit Werken wie z. B. *The Sentence in Biblical Hebrew* von F. I. ANDERSEN (1974) und *Grundlagen einer althebräischen Grammatik I-III* von W. RICHTER (1978-1980), dass der Weg für ein strukturalistisch geprägtes Vorgehen in der Beschreibung hebräischer Grammatik und in der Exegese des Alten Testaments gebahnt ist.<sup>24</sup> In ihrem Artikel über RICHTERS Beitrag zu gegenwärtigen Entwicklungen in der Forschung des Bibelhebräischen, schreiben H. RECHENMACHER und C.H.J. VAN DER MERWE zum Hintergrund seines Bestrebens:

---

<sup>18</sup> W. BACHER (1895) 23.

<sup>19</sup> E. TOV (1997) 37.

<sup>20</sup> P. JOÜON (1923) 7.

<sup>21</sup> P. JOÜON (1923) 7.

<sup>22</sup> C. H.J. VAN DER MERWE et al. (1999) 19.

<sup>23</sup> Vgl. C. H.J. VAN DER MERWE et al. (1999) 20.

<sup>24</sup> C. H.J. VAN DER MERWE et al. (1999) 20.

In an attempt to put Biblical exegesis on a sounder footing, Richter (1971) proposed a structuralist-oriented approach to Biblical exegesis, which he believed would provide scholars with more objectively verifiable results. In this work he already pointed out the inadequacies of the Biblical Hebrew grammars and lexica of his day, for example, the lack of well-defined linguistic categories and clearly defined levels of linguistic description. Since the linguistic description of the Biblical Hebrew text constitutes in many ways the foundation on which other exegetical work rests, Richter set out to address this problem. For this purpose he wrote a three-volume work *Grundlagen einer althebräischen Grammatik* (1978, 1979, 1980), which used insights from the linguistics of his day to develop a model that would help scholars to describe the grammar of Biblical Hebrew more adequately. The formal character of his model, e.g. linguistic categories being defined primarily on the basis of syntagmatic and paradigmatic distributions of their members, paved the way for the use of computer technology to tag, store and retrieve the grammatical data needed for the linguistic description of Biblical Hebrew.<sup>25</sup>

Ein gutes Beispiel einer Grammatik, die auf RICHTERS Einsichten basiert, ist *Einführung in das Biblische Hebräisch I. Ausgewählte Abschnitte der althebräischen Grammatik* (1978/1981) von H. IRSIGLER.

*An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* von B. WALTKE und M. O'CONNOR (1990) betont die syntaktische Rolle der jeweiligen Sprachkomponente. Sie basieren sowohl auf strukturalistischen Ansichten wie diejenigen von W. RICHTER als auch auf einer mehr traditionellen Art und Weise, die Syntax des Hebräischen zu beschreiben. In 1991 wurde *A Grammar of Biblical Hebrew*, eine Übersetzung und Bearbeitung T. MURAOKAS von der bekannten Grammatik P. JOÜONS, *Grammaire de l'hébreu biblique* (1923), herausgegeben. Diese ist traditionell aufgebaut und erklärt manche syntaktische Phänomene mit psychologischen Argumenten. Gemäß VAN DER MERWE et al.<sup>26</sup> zeigen jedoch die Begriffe und die Begründungen, die MURAOKA verwendet, dass er strukturalistische Gesichtspunkte aufgenommen hat. Sowohl WALTKE/ O'CONNOR und MURAOKA betrachten den Satz als die größte Einheit, welche die Grammatik als Gegenstand haben soll. VAN DER MERWE et al. weisen aber darauf hin, dass mit der generativen Grammatik weitere Aspekte in Betracht gezogen werden müssen, und zwar v.a. wie Sätze benutzt werden, um einen Text zu erschaffen („text linguistic conventions“) und wie Menschen die Sprache benutzen, um etwas zu *machen* („pragmatic conventions“).<sup>27</sup> Ein wichtiger Teil von Hubert IRSIGLERS Forschung ist es gewesen zu beschreiben wie Sätze benutzt werden, um einen Text zu erschaffen, u.a. durch Großsatzformen,<sup>28</sup> und wie Text dazu gebraucht wird, Wirkungen zu erzeugen (Sprechakttheorie).<sup>29</sup>

In der Monographien-Reihe *Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament (ATSAT)* sind bis heute fast hundert Monographien erschienen, die allermeisten unter Einfluss von Wolfgang RICHTERS Arbeit stehen. Die Forschungen, die in dieser Reihe herausgegeben worden sind, haben viel geleistet für das Antworten schwieriger Fragen bezüglich des Tempus, des Aspekts und der Aktionsart hebräischer Verben, wie an den oben genannten Grammatiken von WALTKE/O'CONNOR und VAN DER MERWE et al. zu sehen ist.

Die strukturelle Art und Weise, die morphologische und syntaktische Gestalt eines Textes zu beschreiben, die in dieser Arbeit verwendet wird, richtet sich nach der methodischen Vorgehensweise in der Exegese althebräischer Psalmen, welche H. IRSIGLER seinen Schülern

---

<sup>25</sup> H. RECHENMACHER / C. H.J. van der MERWE (2005) 60-61.

<sup>26</sup> C. H.J. VAN DER MERWE et. al (1999) 20.

<sup>27</sup> C. H.J. VAN DER MERWE et. al (1999) 21.

<sup>28</sup> H. IRSIGLER (1993).

<sup>29</sup> Vgl. z. B. H. IRSIGLER (2002), (1997), (1996).

beigebracht hat, und die sich in seinen Werken als auch deren seiner Schüler entwickelt hat, die meistens in der oben genannten ATSAT- Reihe erschienen sind. Diese basiert wiederum auf W. RICHTERS Definition der Exegese des AT als „Literaturwissenschaft“,<sup>30</sup> d. h. als „deskriptive Wissenschaft“, die den Text des AT als Literaturwerk als Forschungsgegenstand hat.<sup>31</sup> T. SEIDL bringt was RICHTERS Methode auszeichnet folgendermaßen auf den Punkt:

Der Text des Alten Testaments als Literaturwerk verdient beim exegetischen Interpretationsvorgang absoluten Vorrang vor allen Fragen der Historie, der Religionsgeschichte, der Komparatistik, der Bibeltheologie. Er ist »mit den gleichen empirisch-rationalen Methoden« zu untersuchen »wie alle übrigen Literaturen«.

Genauer setzt der Auslegungsvorgang beim Einzeltext ein, nicht beim »Typentext« der Gattung, wie bei den Vertretern der »von-Rad-Schule« der Fall. Der Einzeltext wird einem gestuften Analyseverfahren unterzogen, dessen Einzelschritte (Literar-, Form-, Gattungs-, traditions-, Redaktions-, Kompositionskritik, Inhaltsanalyse) aufeinander bezogen und in der genannten Reihenfolge irreversibel sind.<sup>32</sup>

RICHTER bemerkt, dass die Exegese als solche voraussetze, dass das literarische Werk „nicht völlig ungeformt sei, sondern Strukturen erkennen lasse“.<sup>33</sup> Diese Folgerung, dass das literarische Werk Strukturen haben könne, ruhe wiederum auf der „Beobachtung und Theorie der Sprache, wie sie die strukturelle Sprachwissenschaft erarbeitet“ habe.<sup>34</sup> So wie die strukturelle Sprachwissenschaft zwischen Ausdrucks- und Inhaltsseite der Sprache unterscheidet, „die man getrennt analysieren kann, die aber in Korrespondenz zueinander stehen“, setzt RICHTER Gewicht darauf, dass bei der Analyse eines literarischen Werkes die deskriptive Literaturwissenschaft „bei der Beschreibung der Ausdrucksseite“ einsetze, und „erst auf diesem Weg zur Inhaltsseite“ gelange.<sup>35</sup> Mit Ausdrucksseite wird gemeint wie die sprachlichen Ausdrucksmittel, aus dem der „Text“ gebaut ist (Grapheme, Wörter, Sätze, Gattungen), zusammengestaltet werden, um das Aussageziel des Autors auszudrücken. Dabei unterscheidet RICHTER zwischen Formkritik (Struktur des Einzeltextes) und Gattungskritik (Texttypus).<sup>36</sup>

W.H. BELLINGER „betont die Notwendigkeit, die Methodenauswahl dem jeweiligen Untersuchungstext gerecht werden zu lassen“.<sup>37</sup> Unterschiedliche Texttypen fordern also unterschiedliche Methoden; z.B. wird ein Gesetztext nicht mit derselben Methode wie ein poetischer Text analysiert. Der methodische Ausgangspunkt, der dieser Arbeit zugrunde liegt, hat sich als sowohl logisch und fruchtbar für die Analyse hebräischer poetischer Texte erwiesen. H. IRSIGLERS Methodenprogramm, das auf W. RICHTERS „Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie“ (1971) basiert und in seiner Untersuchung zu Psalm 73 (1984) vorgestellt wurde, ist seitdem ausgebaut und entwickelt worden. T. HIEKES

---

<sup>30</sup> K. KOCHS Kritik, dass RICHTERS „Literaturwissenschaft“ nicht „in der schulmäßigen Literaturwissenschaft ein Gegenstück“ besitzt, trifft freilich zu, doch dies ist kaum mehr als eine Frage der Terminologie. Dennoch, und trotz seiner Kritik an RICHTER, fügt er zu, dass „RICHTERS Buch eine heilsame Antithese gegen die Neigung vieler Exegeten ist, über die formalen Eigenheiten der Texte hinwegzugehen, um vorschnell bei einem theologisch genehmen „Inhalt“ zu landen“ (K. KOCH (51989) 314).

<sup>31</sup> W. RICHTER (1971) 29.

<sup>32</sup> T. SEIDL (1989) 28. SEIDL macht darauf aufmerksam, dass Richters Werk großen Einfluss auf die alttestamentliche (und auch die neutestamentliche) Exegese gehabt hat, wozu „die popularisierte Fassung von Richters Methodologie [...], die G. Fohrer mit Mitarbeitern 1973 besorgte, und die bis heute das gängige »Schulwerk« für die literaturwissenschaftliche Methodik geblieben ist“, freilich viel beitrug (30).

<sup>33</sup> W. RICHTER (1971) 29.

<sup>34</sup> W. RICHTER (1971) 29.

<sup>35</sup> W. RICHTER (1971) 29.

<sup>36</sup> W. RICHTER (1971) 33.

<sup>37</sup> W.H. BELLINGER (1993) 461, zitiert bei T. HIEKE (1997) 10, Fn. 46.

Untersuchung zu Ps 80 kann als ideales Beispiel für die „Praxis“ jenes Methodenprogramms betrachtet werden.<sup>38</sup>

Es handelt sich jedoch nicht um ein abgeschlossenes oder dogmatisches Methodenprogramm. Im Gegenteil bemerkt RICHTER, dass obwohl die deskriptive Literaturwissenschaft „das Material vollständig beschreiben könnte, kann sie es nur unter bestimmten Gesichtspunkten ordnen, und sie kann nie sicher sein, alle Gesichtspunkte erkannt zu haben.“<sup>39</sup> Er betont ferner, dass es der deskriptiven Literaturwissenschaft nicht „gestattet ist, eine statische und damit abgeschlossene, fertige Wissenschaft zu sein“. Um dies zu vermeiden, verwende sie „ein Begriffssystem, das „operational“ ist, also zu Schlussfolgerungen führt, die nachprüfbar oder widerlegbar sind, und „produktiv“, also zu weiteren Beobachtungen und zur Erweiterung der Theorie führt“.<sup>40</sup> T. HIEKE bemerkt, dass „Die Zahl der Methoden(schritte) grundsätzlich offen zu halten“ ist.<sup>41</sup> Nur ist es unumgänglich, RICHTERS Grundregel zu folgen, die darin besteht, erst durch die Analyse der Ausdrucksseite zur Inhaltsseite zu gelangen.

Treu zu RICHTERS Auffassung, dass man über die Ausdrucksseite zur Inhaltsseite gelangen muss, setzt H. IRSIGLER mit der Strukturanalyse der sprachlichen Ebenen ein, doch erst nachdem die Konstitution des Textes durch die Textkritik und die Literarkritik festgestellt worden ist. Die Reihenfolge der Untersuchungsschritte darf nicht beliebig erfolgen, sondern setzt mit den kleinsten Elementen des Textes ein, den Graphemen bzw. Phonemen, insofern man die Phoneme feststellen kann, d.h. die konsonantischen und diejenigen der langen Vokale.

Die Methodenschritte und ihre Reihenfolge, die IRSIGLER vorschlägt, sind grob genommen wie folgt:

#### *A. Konstitution des Textes:*

*I. Textkritik. Ziel: Rekonstruktion der ältesten erreichbaren Textgestalt als Textgrundlage für alle weiteren Analysen.*

*II. Literarkritik. Ziel: Den primären einheitlichen Text als „Kleine Einheit“ zu bestimmen. Ausgrenzung von Bearbeitungen bzw. Erweiterungen.*

#### *B. Kritik des Einzeltextes (Textindividualität)*

*I. Kritik der Textstruktur: Untersuchung der sprachlichen Struktur und des Textaufbaus. Ziel: Erkenntnis der Textgestaltung und des Textaufbaus nach ausdrucks- und inhaltsorientierten Kriterien.*

*II. Kritik der Textbedeutung: „Textuelle“ Semantik.*

*III. Textfunktion. Ziel: Beschreibung der Textleistung (und texttragender Intentionen) im Rahmen der Vermittlungssituation (Redesituation) des Textes.*

#### *C. Kritik der Texttypik. Ziel: Erkenntnis der vorgegebenen und geprägten Sprache, Strukturen, Wissens Elemente und ihrer spezifischen Verarbeitung im Text: Tradition im generellen Sinn und ihre Interpretation im Text.*

*I. Typik des sprachlichen Ausdrucks.*

*II. Typik der literarischen Textstruktur bzw. Gattungskritik.*

*III. Typik der sprachlichen Bedeutungen, besonders Motive, geprägte Themen und Stoffe („geprägte Bedeutungssyndrome“).*

*IV. Frage nach einem Überlieferungsinteresse eines Tradentenkreises (z. B. Leviten, Priester, Propheten, Tempelsänger, Hofbeamte, Geschichtsschreiber, Weisheitslehrer, evtl. Israel insgesamt) für*

---

<sup>38</sup> T. HIEKE (1997).

<sup>39</sup> W. RICHTER (1971) 30-31.

<sup>40</sup> W. RICHTER (1971) 37.

<sup>41</sup> T. HIEKE (1997) 11.

*alle Aspekte der Texttypik (geprägter sprachlicher Ausdruck, Textgattung / Redetyp, geprägte Bedeutungen / Inhaltseinheiten), d.h. Feststellung von „Traditionen“ im engeren Sinn (geprägte Wissensmaterialien, für sie sich ein Überlieferungsinteresse eines Tradentenkreises erkennen lässt): Traditionskritik.*

*V. Funktion der Texttypik: der Texthorizont. Der literarische Horizont besteht in dem Bezug des Textes zu charakteristischen literarischen Bereichen, auf die die texttypischen Elemente und Züge verweisen. Der soziokulturelle Horizont des Textes zeigt sich in den charakteristischen Sitz-im-Leben-Bezügen der texttypischen Elemente.*

#### **D. Kritik der Textverankerung. Ziel: Erkenntnis von Hintergrund und Entstehungsverhältnissen des Einzeltextes.**

*I. Kontext und Milieu.*

*II. Primäre Textsituation und primärer Textgebrauch.*

*III. Zeit und Raum der Textentstehung.*

*IV. Verfasserschaft.*

#### **E. Kritik der Textgeschichte. Ziel: Erkenntnis von Werden und Wandel bzw. Überlieferung und Bearbeitung des Einzeltextes.**

*I. Überlieferungskritik. Frage nach einer schriftlichen oder/und mündlichen Vorgeschichte des Einzeltextes.*

*II. Kompositions- und Redaktionskritik. Komposition und Redaktion der primär verfassten Einheit zum Endtext.*

#### **F. Zusammenfassende Interpretation.**

*I. Synthese des literarischen Textsinns. Inhalt und Intention.*

*II. Übergreifende textimmanente Fragestellungen (z.B. Gottesbild/Menschenbild im Text).*

*III. Wandel des Textsinns im Verlauf der Textgeschichte (innerbiblisch)*

*IV. Bewertende Interpretation durch Kontextualisierung. Vergleich/Konfrontation des Einzeltextes mit anderen Texten (der Bibel, des Alten Orients, der Gegenwart) oder anderen Problemlösungsentwürfen.*

#### **G. Kritik der Textrezeption.**

*I. Historische Rezeptionsweisen: Auslegung- bzw. Wirkungsgeschichte des Textes.*

*II. Möglichkeiten einer intentionsadäquaten aktuellen Textverwendung. Bedingungen und Voraussetzungen heutigen Textverstehens. Konfrontation des Textes mit modernen Fragestellungen und aktuellen Situationen.*

In dieser Arbeit werden diese Methodenschritte im Großen und Ganzen nachgegangen, jedoch nicht alle Schritte. So wird z.B. gänzlich auf den oben aufgeführten letzten Schritt, die Kritik der Textrezeption, verzichtet, und die Arbeit nach der Kompositions- und Redaktionskritik mit einer Zusammenfassung der Untersuchungsergebnisse beendet. Diese Arbeit will mit der angewandten Methode den Text unter einem Blickwinkel betrachten, unter denen er noch nicht betrachtet wurde. Dabei wird nicht die Meinung vertreten, dass literarische Werke endgültig durch die Anwendung der einen oder anderen Methode erklärt werden können. Es ist aber meine Hoffnung, dass diese Untersuchung als eine bedeutende Kachel in dem komplexen Mosaik, das der PsHisk darstellt, gelten dürfe.

### 1.3 Überblick über die Ergebnisse der Untersuchung

Es hängt vom Untersuchungsmaterial ab, d.h. dem literarischen Werk, und auch der Intention und Interesse des Forschers, ob und/oder wie alle Schritte durchgegangen werden. Im Laufe der Untersuchung hat der Text selber die Aufmerksamkeit des Forschers eher auf gewisse Faktoren gelenkt, und dazu kommt, dass der Kontext des Psalms im Jesajabuch eher Antworten auf Fragen zu Textverankerung und Verfasserschaft fordert, als wenn der Psalm Teil einer Psalmensammlung wäre.

Im Folgenden sind die einzelnen Abschnitte der Arbeit in wenigen Worten kommentiert und die Hauptergebnisse beschrieben:

Es mag nicht offensichtlich sein, wie die Beschreibung der Häufungen und Verteilung von Graphemen/Phonemen am Anfang der Untersuchung nützlich ist, und RICHTER bemerkt freilich, dass es „keinen zwingenden Grund“ gibt, „die ornamentale [= Klangbild und Rhythmus] vor der Strukturalen Form [= Syntax und Stilistik] zu analysieren“. Trotzdem – wie RICHTER bemerkt – kann eine derartige Analyse „einen ersten Hinweis auf Schwerpunkte der Einheit“ geben.<sup>42</sup> In unserem Fall hat der Befund der Strukturanalyse der Lautebene ein wichtiges Argument für die letztendliche Konstitution des Textes geliefert. Daher war es sehr praktisch, dass dies am Anfang der Untersuchung erfolgte. Die Beobachtung des Rhythmus hat aus rein praktischen Gründen unter Abschn. 2.1 (*Textkritik*) erfolgt, denn – wie es sich auch zeigte – die kolometrische Gestalt eines Poetischen Textes kann selbstverständlich einen wichtigen Hinweis auf seine mögliche Verderbnis geben. Eine genauere poetologische Analyse mit Hinsicht auf Reim, Alliteration/Assonanz usw. erfolgt aber erst später in der Analyse der Textstruktur. Die Analyse der Distribution der Grapheme hat aber das letztendliche Argument für die Annahme geliefert, dass das Bikolon Jes 38,12e.13a in der Überlieferungsgeschichte des Textes verlegt worden ist. Dabei unterstützt die Analyse der Häufung von Graphemen/Phonemen die weiteren Argumente für die Verlegung, u.a. kolometrische und inhaltliche Argumente.

Die Analyse und Beschreibung der Zahl, Art und Distribution von Wörtern und Wörterverbindungen liefert ebenso ein interessantes Bild. Viele Wörter und Wörterverbindungen werden bewusst wiederholt, doch in vielerlei und unterschiedlicher Absicht, u.a. um Textabschnitten einzurahmen, Kohäsion zu bilden oder Kontrast zu schaffen. Durch solche Mittel kann der Verfasser dem Text weitere – doch zugleich nicht unmittelbar erreichbare – Bedeutungsaspekte geben. Licht auf dieses Verfahren zu werfen ist u.a. das Ziel der Strukturanalyse der sprachlichen Ebene.

Wie bei anderen hebräischen Gedichten spielt die Gliederung des Textes in Verszeilen eine entscheidende Rolle für den Aufbau des PsHisk. Im Psalm ist das sogenannte *Qina*-Metrum offensichtlich herrschend. Das bedeutet, dass jeder Vers ein Bikolon ist, d.h. in zwei Vershälften gegliedert wird, mit jeweils 3 + 2 – also insgesamt 5 – poetischen Akzenten, und die erste Vershälfte ist in der Regel länger als die zweite. Der erste Vers wird allerdings von den übrigen abgehoben, indem er die umgekehrte Reihenfolge der Vershälften aufweist, d.h. die kurze kommt zuerst: 2 + 3. Auch der letzte Vers wird durch eine abweichende Gestalt von den übrigen abgehoben. In früheren Beobachtungen zum Psalm hat man den Text gern „korrigiert“, sodass ein einheitliches kolometrisches Bild daraus entstanden ist. So erhält jeder Vers die Form 3 + 2 bei J. BEGRICH,<sup>43</sup> und auch bei M.L. BARRÉ,<sup>44</sup> der seinen Versuch, den „ursprünglichen“ Text

---

<sup>42</sup> W. RICHTER (1971).

<sup>43</sup> J. BEGRICH (1926) 51-52.

<sup>44</sup> M.L. BARRÉ (1995) 385-399.

in V. 16-17a wiederherzustellen, mit dem Hinweis auf seine Vorstellung über die einheitliche kolometrische Gestalt des Psalms begründet.

Dagegen deutet m.E. Vieles daraufhin, dass der Verfasser manche Verszeile bewusst anders als die übrigen gestaltet hat, möglicherweise um diese hervorzuheben. In dieser Hinsicht spielt nicht nur die Anzahl der Betonungen eine Rolle, sondern auch die Länge der Verszeilen mit Hinsicht auf die Graphemzahl.<sup>45</sup> Unregelmäßiges Metrum ist eben bezeichnend für hebräische Poesie, wenn man überhaupt von Metrum in jenem Zusammenhang sprechen darf.<sup>46</sup>

Die Analyse der kolometrischen Gestalt des PsHisk zeigt, dass der Text aus zweigliedrigen Verszeilen (Bikola, BK) aufgebaut ist, die Bikolapaare bilden. Die Mehrzahl der Bikola sind ähnlich lang mit Hinsicht auf die Zahl der Grapheme, doch zwei Verszeilen, die ein Bikolapaar bilden, und zwei selbständige Verszeilen sind ungewöhnlich lang. All die überlangen Zeilen sind ähnlich lang und die Analyse zeigt, dass die zwei selbständigen Zeilen am wahrscheinlichsten ursprünglich zusammengehörten. Diese Ansicht wird in der Analyse mit mehreren Argumenten gestützt. Die zwei überlangen Bikolapaare bilden einen Rahmen um die Mitte des Psalms, in der die Verzweiflung des Psalmisten ihren Höhepunkt erreicht.

Textkritische Schlüsse sind sonst vorsichtig im Vergleich zu manchen früheren Versuchen, den Text zu „korrigieren“. Ich habe versucht, den Konsonantentext des MT zu behalten, wenn möglich. Im Fall von V. 16-17a, der in der Forschung als vollkommen verdorben und unlesbar gilt, lese ich auch die masoretischen Vokale, deute aber die Syntax des Textes anders als die Masoreten und die Forschung bisher gemacht haben. So erhält der Text, der bisher als unverständlich galt, eine Bedeutung, die mit dem Kontext gut vereinbar ist.

Nachdem in Abschnitt 3 die Zahl und Distribution von Graphemen, Wörtern und Wörterverbindungen des Textes analysiert worden sind, werden Sätze, Satzknüpfungen und übergreifende Satzformen ausgeforscht, ihre Art, Distribution und die Funktion ihrer Verbindung, und danach die übergreifenden Textdimensionen, d.h. u.a. Verbformationen und Sachverhaltstypen, Zeitbezüge und Aspekt, Textphorik, sowie Personen und Rollen. All dies gilt als die grundlegende Arbeit für die folgende Kritik der Textbedeutung. Es ist nicht angebracht, auf die Einzelheiten der Analyse an dieser Stelle einzugehen, doch um nur einen interessanten Schluss über die Syntax des Textes hervorzuheben, darf man die syntaktische Analyse von V. 16-17a nennen, die die Verszeile als Bitte mit Begründung im Verlust der Familie und Freunde (oder auch der Untertanen des Königs) enthüllt. Hier wird eine plausible Deutung eines Verses, der bislang als völlig verderbt galt, geboten, indem die Satzsyntax neuartig interpretiert wird. Auch wird darauf aufmerksam gemacht, dass die Verbform  $l'=hōšī'c-i=nī$  in 20a, die als Inf mit präfigiertem  $l=$  gilt, eine sowohl graphische als auch phonetische Ähnlichkeit mit einem Imp mit einem emphatischen  $lū$  zeigt. M.E. hat der Verfasser bewusst diese Verbform benutzt, um eine Assoziation mit dem Appell zu erzeugen und damit zwei unterschiedliche Funktionen des Textes zu ermöglichen, eine auf der denotativen Ebene, die andere auf einer konnotativen Ebene.

Unter Abschnitt 4 (*Kritik der Textbedeutung*) erfolgt zuerst die Analyse der textuellen Bedeutung einzelner Textelemente, d.h. ihrer Bedeutung im Kontext des PsHisk im Licht ihrer Grundbedeutung und verglichen mit ihrem Gebrauch in anderen Kontexten. Daraufhin folgt eine integrierende Bedeutungsbeschreibung auf der literarischen Ebene der Krankheitserzählung in K. 38. Als abschließender Abschnitt der Kritik der Textbedeutung dient dann die Analyse der Sprechakte im Psalm.

---

<sup>45</sup> Vgl. O. LORETZ & I. KOTTSIEPER (1987).

<sup>46</sup> Vgl. z.B. die Kritik J.L. KUGELS gegen Vorstellungen von einem regelmäßigen metrischen System hebräischer Poesie, in J.L. KUGEL (1981) bes. 287 ff.

Der Vergleich seiner thematischen Struktur mit den Dank- und Klage Liedern des Einzelnen im Psalter unter Abschnitt 5 (*Kritik der Texttypik*) hat gezeigt, dass der PsHisk weder ausschließlich als Danklied noch als Klage Lied bestimmt werden kann; die Verhältnisse sind komplizierter. Seine häufige Bezeichnung als „Danklied eines Einzelnen“, die zum Vergleich mit den anderen zu dieser Gattung gehörenden Psalmen einlädt, ist daher nicht zutreffend, nicht zuletzt angesichts der Tatsache, dass die Sprechaktfunktion /klagen/ in 40% der Sätze bzw. Satzvertreter auf satzsemantischer Ebene vorkommt.

Sowohl in der Kritik der Textstruktur als auch der Textbedeutung tauchen Hinweise auf, die den Verdacht erregen, dass der Psalm nicht nur bzw. primär als Vertrauens- und Dankpsalm des Königs Hiskija in der Erzählung in Jes 38 fungieren soll, sondern eine andere Dimension hat, die sogar im Gegensatz zur Funktion des Danklieds steht. Auf der strukturellen Seite wird der Verdacht sowohl durch die ungewöhnliche Länge des Klagezitats hervorgerufen als auch das Fehlen eindeutiger Gattungstypischen Merkmalen; man kann sagen, dass der Psalm mit Hinsicht auf Gattung gewissermaßen neutral ist. Auch die Verbform  $l' = h\bar{o}\check{s}\check{i}^c - i = n\bar{i}$ , die an einer kritischen Stelle am Schluss des Psalms steht, dient dieser Ambivalenz.

Auf der semantischen Seite gibt es ebenfalls zweideutige Elemente, die den Verdacht stärken und m.E. bestätigen, dass der Psalm sich sozusagen *auf zwei Ebenen* bewegt. Erstens fungiert er als Ausdruck des Vertrauens und Dankes im Munde des Königs Hiskija, eines Gefühls, das er wegen des Versprechens Jahwes in Jes 38,5-6, ihn und Jerusalem zu retten, empfindet. Diese Lektüre liegt auf der Hand, wenn man den Text liest. Doch zweitens, wenn man die erwähnten Zweideutigkeiten in Betracht zieht und zudem die vermutliche historische Situation hinter der Textentstehung bedenkt, scheint es durchaus möglich, dass der Text des Psalms sich an die Exilgemeinde richtet.<sup>47</sup> Der König Hiskija in der Erzählung verkörpert so das Volk Israel, das sich in Exil befindet, welches Land, Hauptstadt und Tempel durch die Babylonier verwüstet worden sind, und das die Hoffnung auf Heimkehr fast verloren hat. Die Analyse des literarischen Horizonts und die Kritik der Textverankerung stützt die Annahme, dass der Psalm das Produkt einer exilischen Redaktion der Jesaja-Tradition ist, die das Ziel hatte, der exilischen Gemeinde Hoffnung auf Heimkehr und Wiederaufbau Judas zu geben bzw. in der nachexilischen Zeit ein Ausdruck einer eschatologischen Hoffnung auf die ewige Verehrung Jahwes im Tempel auf Zion sein wollte. Die Annahme einer exilischen Datierung basiert vor allem auf dem implizierten Appell, der im Psalm konnotiert wird, und auf den eindeutigen Textbezügen zwischen ihm und Jes 33, gestützt von der Tatsache, dass der literarische Horizont des Psalms sich weitgehend im Rahmen exilischer/nachexilischer Literatur befindet. Dagegen gibt es aber Argumente, die auf eine nachexilische Datierung verweisen, vgl. Abschnitt 6.2.3 (*Der historische Kontext*).

M.L. BARRÉS Schluss, die Erwähnung des Tempels in V. 20 zeige, dass die Zeit der Textentstehung gleichzeitig zur Existenz des 1. bzw. 2. Tempels müsse gewesen sein – die Exilszeit sei also ausgeschlossen – ist m.E. nicht haltbar.<sup>48</sup> Es kann nicht kategorisch verneint werden, dass V. 20 ein Ausdruck der Hoffnung auf die Wiederherstellung des Tempels sei. Es ist das Ergebnis dieser Untersuchung, dass der Psalm am wahrscheinlichsten für seinen Kontext in Jes 38 und im Blick auf Jes 33.36f.39\* verfasst wurde, und dass dies mit größter Wahrscheinlichkeit in der Exilszeit im Rahmen heilsprophetischer Verkündigung erfolgte. Zugleich wird es aber im Anschluss an U. BERGES für möglich gehalten, dass der Psalm + die

---

<sup>47</sup> Die Entstehung des Jesaja-Hiskija-Erzählzyklus (Jes 36-39\*) wird z.B. von E. RUPRECHT (1990) in den Jahren 597-588 gesetzt. Eine noch frühere Verfassung der Erzählungen nehmen J. BLENKINSOPP (2000) und J.W. OLLEY (1999) an. Eine spezielle Rolle im historischen Kontext der Exilszeit rechnet P.R. ACKROYD (1968/1974/1982) Jes 36-39 zu, weiterhin nehmen u.a. J.H. COETZEE (1989) und J.W. OLLEY (1999) an, dass der PsHisk dazugehört.

<sup>48</sup> M.L. BARRÉ (2005) 217.

HJE nachexilisch im Rahmen einer zionsorientierten Redaktion die Funktion einer kompositorischen Mitte erhalten hat.

## 2 BESTIMMUNG DES TEXTES

### 2.1 Textkritik

#### 2.1.1 Der masoretische Text der Biblia Hebraica Stuttgartensia

- <sup>9</sup> מִכְּתָב לְחֻקֵּיהֶוּ מִלֶּדְיָהוּדָה בְּחַלְתּוֹ וַיְחִי מִחֻלּוֹ:  
<sup>10</sup> אָנִי אֹמְרֵתִי בְּדַמִּי יָמֵי אֵלֶכָה  
בְּשַׁעְרֵי שְׂאוֹל פִּקְדֹתַי יָחַר שְׁנוֹתַי:  
<sup>11</sup> אֹמְרֵתִי לֹא־אֶרְאֶה יְהוָה בְּאֶרֶץ הַחַיִּים  
לֹא־אֲבִישׁ אָדָם עוֹד עִם־יוֹשְׁבֵי חָדָל:  
<sup>12</sup> הוֹרִי נֶסֶע וְנִגְלָה מִנִּי כְּאֶהֱל רַעִי  
קִפְדֹתַי כְּאֶרְג חַיִּי מִדִּלְקָה יִבְצַעֲנִי  
מִיּוֹם עַד־לַיְלָה תִּשְׁלִימֵנִי: <sup>13</sup> שׁוֹיֵתִי עַד־בִּקְרָה  
כְּאֲרִי כֵּן יִשְׁבֵר כָּל־עֲצָמוֹתַי מִיּוֹם עַד־לַיְלָה תִּשְׁלִימֵנִי:  
<sup>14</sup> כָּסוּס עָגוּר כֵּן אֲצַפְצֵף אֶהְנֶה כִּיּוֹנָה  
הֲלוֹ עֵינַי לְמָרוֹם אֲדַנִּי עֲשָׂקָה־לִּי עֲרַבְנִי:  
<sup>15</sup> מִה־אֲדַבֵּר וְאֹמַר־לִי וְהוּא עָשָׂה  
אֲדַרְדֶּה כָּל־שְׁנוֹתַי עַל־מַר נַפְשִׁי:  
<sup>16</sup> אֲדַנִּי עָלֵיהֶם יַחֲיוּ וְלִכְל־בְּהֵן חַיִּי רוּחִי  
וְתַחֲלִימֵנִי וְתַחֲיֵנִי: <sup>17</sup> הִנֵּה לְשָׁלוֹם מִר־לִי מָר  
וְאַתָּה חֲשַׁקְתָּ נַפְשִׁי מִשְׁחַת בְּלִי  
כִּי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרַי גִּוְף כָּל־חַטָּאִי:  
<sup>18</sup> כִּי לֹא שְׂאוֹל תוֹדֵךְ מוֹת יְהַלְלֵךְ  
לֹא־יִשְׁבְּרוּ יוֹרְדֵי־בוֹר אֶל־אֲמַתְךָ:  
<sup>19</sup> חַי חַי הוּא יוֹדֵךְ כְּמוֹנֵי הַיּוֹם  
אָב לְבָנִים יוֹדִיעַ אֶל־אֲמַתְךָ:  
<sup>20</sup> יְהוָה לְהוֹשִׁיעֵנִי וְנִגְנוֹתַי נִגְנֵן  
כָּל־יָמַי חַיִּינוּ עַל־בַּיִת יְהוָה:

## 2.1.2 Zur Aufgabe der Textkritik

Die Voraussetzungen für die Auswertung von Lesarten unterscheiden sich von dem einen Exegeten zum anderen. Die meisten Exegeten folgen der einen von zwei Haupt-Auffassungen zum ursprünglichen Text: (1) einerseits, dass es einen einzigen ursprünglichen Text gab, „von dem sich alle oder die meisten bekannten anderen Texte ableiten“,<sup>49</sup> (2) andererseits, dass „mehrere frühe Texte der Bibel existiert haben, die alle – ohne Herleitung des einen vom anderen – offensichtlich den gleichen Status hatten“.<sup>50</sup> E. TOV betont, dass „alles, was über den ursprünglichen Textbestand zu sagen ist, rein hypothetisch“ bleibt. Er ist aber der Meinung – mit der „Mehrzahl der Gelehrten“ –, dass das Textmaterial selbst für die Hypothese eines einzigen ursprünglichen Textes spreche.<sup>51</sup> Der „ursprüngliche Text“, wie er ihn versteht, „bezieht sich nicht auf die älteste Form oder den frühesten literarischen Zustand eines biblischen Buches, auch nicht auf die früheste bezeugte Textform, sondern allein auf jenes Exemplar (oder Texttradition), das das fertige literarische Produkt enthielt und damit am Anfang des Prozesses der Textüberlieferung stand“.<sup>52</sup> H. WILDBERGER scheint in dieser Hinsicht ähnlicher Meinung zu sein, da er in seinem Jesajakommentar schreibt:

Es kann nicht Aufgabe der Textkritik sein, den »Urtext« – im vorliegenden Fall hieße das den ursprünglichen Wortlaut der Reden Jesajas – herauszudestillieren. Ergänzungen bis hin zu Glossen gehören zur Geschichte des Textes und dürfen auf keinen Fall textkritisch eliminiert werden: Es kann sich nur darum handeln, den masoretischen Text von offensichtlichen Verderbnissen, vor allem Verschreibungen bzw. Verlesungen, zu befreien.<sup>53</sup>

## 2.1.3 Die Behandlung textkritischer Probleme im PsHisk

Man kann wohl Michael L. BARRÉ zustimmen, dass der PsHisk „contains a fair share of textual difficulties, to say the least“.<sup>54</sup> Joachim BEGRICH war noch schonungsloser in seiner Bewertung, wenn er den Text als eine „Trümmerstätte“ beschrieb, deren „Trümmercharakter“ der Forschung den Weg zur Klärung des Textes hinderte.<sup>55</sup> M.E. ist dieses Urteil aber nicht völlig berechtigt, denn der Text ist nicht so verdorben wie er annimmt.

Es ist die Aufgabe der Textkritik die verderbten Stellen im Text zu identifizieren, wenn möglich eine Erklärung der Korruption zu geben und letztens Konjekturen vorzuschlagen, um den Text in der möglichst ursprünglichsten Gestalt zu rekonstruieren, „ursprünglich“ dann im oben genannten Sinne verstanden. Dass dies ein höchst hypothetisches Verfahren ist, versteht sich von selbst. Mein Ausgangspunkt war es, vorsichtig zu handeln und im Zweifelsfall dem Konsonantenbestand des MT, der auch in der großen Jesajarolle aus Qumran (1QJes<sup>a</sup>) bezeugt ist, den Vorzug zu geben. Zweifellos sind etliche Textstellen in der Exegese voreilig als verderbt emendiert worden, während es sich tatsächlich um semantische Probleme handelte. Damit will ich nicht die Wichtigkeit der Textkritik herabsetzen, sondern nur Gewicht darauf legen, vorschnelles Handeln sei zu vermeiden.

---

<sup>49</sup> E. TOV (1997) 138.

<sup>50</sup> E. TOV (1997) 138. Vgl. P.A.H. DE BOER (1951) 177.

<sup>51</sup> E. TOV (1997) 141.

<sup>52</sup> E. TOV (1997) 141.

<sup>53</sup> H. WILDBERGER (1982) 1518.

<sup>54</sup> M.L. BARRÉ (2005) 4.

<sup>55</sup> J. BEGRICH (1926) 1; B.S. CHILDS (2000) 280: „Isa. 38:9-20, the psalm of Hezekiah, exhibits an extremely difficult and controversial Hebrew text.“

So lehne ich es z.B. völlig ab, eine vorgegebene Annahme der „richtigen“ kolometrischen Struktur der Psalmverse als ein Hauptkriterium für Konjekturen gelten zu lassen, wie es J. BEGRICH in seiner Monographie von 1926 tat.<sup>56</sup> Das bedeutet aber nicht, dass kein Wert auf die Kolometrie gelegt werden dürfe; sie behält durchaus ihr Gewicht, doch im Zusammenhang der Textkritik sind ihre Grundlagen zu umstritten, als dass sie einen sicheren Boden für die Umgestaltung einzelner Verse bieten könnten.

Die von mir vorgeschlagenen Textänderungen werden vielleicht einiges Erstaunen hervorrufen. Der Leser wird jedoch erkennen, dass jene Änderungen vor allem mit der Abfolge der Verse zu tun haben, weniger aber mit der Lesart bzw. Konjektur einzelner Wörter oder Wortgruppen. Nachdem ich die sprachliche Struktur und den Textaufbau untersucht hatte, erwies sich eine Versetzung von der Verszeile 12e/13a (Bikolon (BK) 7) unmittelbar vor 14c-e (BK 10) aus kolometrischen, grammatischen, phonetischen und inhaltlichen Gründen als unausweichlich.<sup>57</sup> Der MT ist im ersten Teil des Psalms deutlich verderbt, vor allem durch die Dittographie von S. 12e in <S. 13c>, und ich werde versuchen durch den Vergleich mit der großen Jesajahandschrift 1QJes<sup>a</sup> aufzuweisen, dass die von mir vermutete Korruption des Textes nicht nur möglich, sondern sogar sehr wahrscheinlich ist.

## 2.1.4 Textkritische Analyse<sup>58</sup>

### V. 9

Die Überschrift **מִכְתָּב**

Viele Forscher möchten hier *miktam* statt *miktav* („Schriftstück“, „Brief“)<sup>59</sup> lesen.<sup>60</sup> Andere, jedoch weniger zahlreich, lesen mit MT *miktav*.<sup>61</sup> Manche argumentieren für eine Änderung in *miktam* in Anlehnung an die Überschrift von Ps 16 und 56-60.<sup>62</sup> M.L. BARRÉ hat die Überschrift mit den Überschriften und Epilogen anderer Psalmen, sowohl hebräischen aus dem AT als auch sumerischen und akkadischen, verglichen, und kommt zum Schluss, dass die Begriffe, die

---

<sup>56</sup> Vgl. z.B. J. BEGRICH (1926) 19: „Danach sind V. 12a.b u. 13b.d, die auch textlich nicht unbedenklich sind, doch wohl als überfüllt zu beanstanden. V. 14c.d ist der Überfüllung verdächtig, weil der Vers die Form des Doppeldreiers hätte, der als Unterbrechung des Fünfferrhythmus nicht sicher nachweisbar ist.“ Vgl. auch J. BEGRICH (1934) 169: „Ferner ist darauf hinzuweisen, daß eine genauere Betrachtung des Satzstils im Verse ihre große Bedeutung für die Konjekturenkritik hat. Sie lehrt erkennen, an welcher Stelle eines verderbt erscheinenden Verses der Fehler zu suchen ist, und sie gibt zugleich Mittel an die Hand, wie sich der Text richtig herstellen lässt.“

<sup>57</sup> Die Kolometrie gilt hier nicht als Hauptkriterium, sondern als ein Kriterium unter anderen, das das Argument stützt.

<sup>58</sup> Im Treffen textkritischer Schlüssen habe ich versucht, vorsichtig vorzugehen. G. VANONIS Bemerkung, „[m]anche literarkritischen Beobachtungen und Urteile wären bei "voreiligen" textkritischen Operationen nicht möglich gewesen“ (G. VANONI 1984, 269) trifft auch für die Ebene der Textstruktur zu. Durch übereilte und ungerechtfertigte textkritische Änderungen kann man vom Autor intendierte syntaktische bzw. poetische Strukturen zerstören.

<sup>59</sup> M.L. BARRÉ (2005) 35-36, bemerkt, dass in 2Chr 21,12 und in späteren Mischnatexten *miktav* „Brief“ bedeute, es könne aber auch eine „Verordnung“ bzw. „Erklärung“ bezeichnen.

<sup>60</sup> Z.B. P. AUVRAY & J. STEINMANN (1951), 148 ; T.K. CHEYNE (1899) 117; L. DENNEFELD (1952), 144; B. DUHM (1922), 279; A.B. EHRLICH (1968), 139; G. FOHRER (1962), 182; O. KAISER (1973), 315; E.J. KISSANE (1941), 418.

<sup>61</sup> Z.B. P. AUVRAY (1972), 317; J.F.A. SAWYER (1984), 34; G.W. WADE (1929), 241.

<sup>62</sup> Vgl. A.B. EHRLICH (1968) 139; G. FOHRER (1962) 182; O. KAISER (1973) 315; F. DELITZSCH (1984<sup>5</sup>) 393, ist der Meinung, dass *miktam* und *miktav* Synonyme sind und dass sie eine Psalmenart bezeichnen; der Psalm könne ebenso gut *miktam* als *miktav* genannt werden. Dass *miktam* eine Psalmenart bezeichne ist nicht überzeugend, weil die Psalmen, die *miktam* genannt werden, nicht alle von der neueren Forschung als von derselben Gattung betrachtet werden.

benutzt werden, um die Psalmen zu beschreiben, nichts mit der Überlieferungsart zu tun haben (z.B. ob, wie oder worauf sie geschrieben worden sind), sondern durchgehend auf irgendein Element der Performanz hinweisen.<sup>63</sup> Daher will er eher *miktam* als *miktāb* lesen, da klar sei, dass es etwas mit der Performanz von Psalmen zu tun habe, was aber bei dem Begriff *miktāb* nicht der Fall sei. BARRÉ meint, ein Schreiber habe *miktam* mit *miktāb* ausgetauscht, da die Bedeutung von *miktam* verloren gegangen sei. Doch wenn eine Änderung von *miktam* zu *miktāb* stattgefunden hat, würde es nicht näher liegen, den Grund dafür in der graphischen Ähnlichkeit von ם und ם/א zu suchen? Darüber hinaus könnte man fragen, warum *miktam* in sechs Psalmen des Psalters stehengeblieben ist. BARRÉs Argument für eine Konjektur ist m.E. nicht überzeugend.

Wie schon erwähnt, wurde ein weiteres Argument dafür, *miktam* zu lesen, aus dem Vergleich mit den anderen Überschriften, die *miktam* enthalten, hergeleitet. Vier von den sechs Überschriften, die *miktam* als Bestandteil haben, sind was wir historische Überschriften nennen könnten, d.h. Überschriften, die die Entstehung des jeweiligen Psalms mit einem besonderen Ereignis im Leben einer berühmten Person verbinden, allerdings in allen Fällen mit König David.<sup>64</sup> Es ist mir aber nicht klar, wie es als ein so selbstverständlicher Schritt betrachtet werden sollte, die Überschrift in Anlehnung an die der Ps 16 und 56-60 zu ändern. PsHisk wird durch ganz unterschiedliche kontextuelle Bedingungen als die anderen Psalmen bestimmt. Unser Psalm befindet sich in einer Erzählung von König Hiskijas Krankheit während die anderen sich in einer Sammlung von Psalmen befinden, die alle König David zugeschrieben werden. Man könnte fragen, ob es vielleicht eine Tradition, die den Gattungsbegriff *miktam* ausschließlich mit David verknüpfte, gegeben habe? Wäre das der Fall, dann gäbe es wenigstens einen Grund dafür, warum der Verfasser der Überschrift *nicht* dieses Wort als Bezeichnung für das Lied benutzte.<sup>65</sup> Auch kann man sich fragen: Wird der Psalm vielleicht mit so einem offenen Begriff beschrieben, weil man nicht wollte, dass er von vornherein als dieser oder jener Psalmengattung zugehörig betrachtet würde? Wollte man vielleicht die Offenheit des Textes für verschiedene Deutungen bewahren? Das kann nicht von vornherein ausgeschlossen werden. C. LABUSCHAGNE hat darüber hinaus neuerdings die Hypothese aufgestellt, dass der Psalm durch *miktāb* als ein Brief-Gebet bezeichnet werde, um ihn mit dem assyrischen Brief von Jes 37,14 zu verbinden.<sup>66</sup>

Ich werde *miktāb* stehen lassen, weil der Grund für eine Änderung nicht überzeugend genug ist. P. AUVRAY hat folglich recht wenn er schreibt: „De toute façon la correction n'est guère éclairante puisque le mot [d.h. *miktam*] ne trouve pas d'explication satisfaisante“.<sup>67</sup> Sogar A.B. EHRLICH, der *miktam* für die entschieden bessere Lesart als *miktāb* hält, gibt zu: „Die Ethymologie [*sic*] und eigentliche Bedeutung dieses Nomens [d.h. *miktam*] sind aber dunkel“.<sup>68</sup>

---

<sup>63</sup> M.L. BARRÉ (2005) 41ff.

<sup>64</sup> Ps 56; 57; 59; 60.

<sup>65</sup> Auf eine Ähnlichkeit zwischen den Dankpsalmen des Einzelnen im Alten Testament und königlichen Inschriften in Sumer ist hingewiesen worden, vgl. W.W. HALLO (1976) 209-210, vgl. unten in Abschn. 6 (*Kritik der Textverankerung*).

<sup>66</sup> C. LABUSCHAGNE (2007) 2: „...key-idea is the reference to ‘writer’, ‘writing’, and ‘letter’, which may also have prompted the editors to compose the prayer in the form they present it (in 38:9): as a *writing* or a *letter* (מִכְתָּב).“ Vgl. unten in Abschn. 6 (*Kritik der Textverankerung*).

<sup>67</sup> P. AUVRAY (1972) 317.

<sup>68</sup> A.B. EHRLICH (1968) 139.

## V. 10

### בְּרָמִי

Die Vulgata<sup>69</sup>, Peschitta<sup>70</sup>, und 1QJes<sup>a71</sup> unterstützen alle den MT.<sup>72</sup> Auch kann man aus der Übersetzung des Symmachus folgern, dass er in seinem vorliegenden hebräischen Text die Konsonantenreihe *dmy* hatte, las sie aber als *dāmy* „Ruhe“.<sup>73</sup> LXX<sup>74</sup> und Targum geben aber je unterschiedliche Übersetzungen wieder, die Vorlagen bezeugen können, die sich vom MT unterscheidet haben.

Im Licht dieser Zeugnisse gibt es überhaupt keinen Grund dafür, den MT zu verändern. *dūmy* ist am wahrscheinlichsten vom Verb *DMY* abgeleitet.<sup>75</sup> Die Übersetzungen der Vulgata und Peschitta sprechen dafür, das Wort mit *DMY* I („gleichen“) zu verbinden, eher als mit *DMY* II („still sein“). HAL leitet das Wort von *DMY* I ab und gibt „Gleichheit“ oder „Hälfte“ als Bedeutung an.

Wie schon erwähnt könnten die Lesarten von LXX und Targum für eine hebräische Vorlage sprechen, die sich vom MT unterscheidet. Beide Übersetzungen zeigen aber auch sonst eine große hermeneutische Freiheit in ihrer Behandlung des hebräischen Textes. Auch fügen sie viel hinzu oder lassen aus. Die Übersetzer scheinen gar nicht daran interessiert zu sein, eine wörtliche oder inhaltstreue (in engerem Sinne) Übersetzung zu bieten, sondern eher die „theologische Wahrheit“ des Textes, wie sie sie verstehen, widerzugeben.<sup>76</sup> Die targumische Übersetzung ist sehr von midraschischen Tendenzen geprägt, was auch für die griechische<sup>77</sup> gilt, obwohl nicht in so hohem Grad wie für die des Targums.<sup>78</sup> Es ist deshalb gar nicht ausgeschlossen, dass die Vorlagen der LXX und des Targums dem MT ähnelten.

Es spricht bedeutend mehr für als gegen die Lesart des MT. Deswegen bleibt *dūmy* unverändert.<sup>79</sup>

---

<sup>69</sup>In dimidio....

<sup>70</sup>*bplgwt* „gegen der Mitte...“.

<sup>71</sup>= Konsonantenbestand des MT.

<sup>72</sup>Außerdem übersetzen *οι εἴτεροι: εν ημισει των ημερων μου* „in der Mitte meiner Tage“.

<sup>73</sup> *εν τω κατασιγηθηνα...* Ähnlich lesen P. AUVRAY (1972), 316; W.A.M. BEUKEN (2000) 395; F. DELITZSCH (31879), 393; E.J. KISSANE (1941), 420; J. N. OSWALT (1986), 678; G. W. WADE (1929), 241 (entscheidet nicht zwischen *noontide* und *tranquility*). Ein weiterer Änderungsvorschlag stammt von A.B. EHRLICH (1968), 139, der בְּרָמִי lesen will. J. FISCHER (1937) 248, findet es auch nicht unwahrscheinlich, dass בְּרָמִי ursprünglich ist.

<sup>74</sup> *εν τω υψει των ημερων μου* = בְּרָמִי ימי wie BEGRICHs Vorschlag für die Lesung des MT lautet.

<sup>75</sup>Nominalform בְּרָמִי von einer ל"י Wurzel, vgl. JOÜON (1923) § 88c; G-K (1909) § 84c.

<sup>76</sup>Vgl. E. TOV (1997) 106.

<sup>77</sup>Der Übersetzer ins Griechische wurde vielleicht vom erzählenden Kontext beeinflusst; er hat Hiskija auf dem Höhepunkt seiner Karriere als König gesehen war und demgemäß übersetzt.

<sup>78</sup>Vgl. E. TOV (1997) 107.

<sup>79</sup>Mit P. AUVRAY & J. STEINMANN (1951) 148; J. BLENKINSOPP (2000) 481; A. BRUNO (1953), 316; R.E. CLEMENTS (1980) 291; L. DENNEFELD (1952) 144; B. DUHM (1922) 280; F. FELDMANN (1925) 450; J.F.A. SAWYER (1984) 34; H. WILDBERGER (1982) 1442.

## Die Platzierung des Athnachs

Es ist üblich die Trennung des ersten Bikolons<sup>80</sup> des Psalms so zu verstehen, wie BHS es darstellt, d.h. als ob der Athnach unter *'ilik-a(h)* und vor *b' = ša'arē š'ōl* stünde, nicht aber unter *š'ōl*, wie es im MT der Fall ist.<sup>81</sup>

Da die LXX *'ilik-a(h)* nicht wiedergibt, fungiert die PV *b' = ša'arē š'ōl* als 5. Sy (lokativ) des P *puqqadī* (=καταλειψω). Dies kann eine natürliche Folge des Auslassens von *'ilik-a(h)* sein und demgemäß sollte die LXX kaum als ein Grund dafür betrachtet werden, den Athnach vor *b' = ša'arē š'ōl* zu schieben. Es könnte aber auch sein, dass der Übersetzer *b' = ša'arē š'ōl* von vornherein als 5. Sy des P *puqqadī* betrachtet hat und es deshalb als nicht so problematisch betrachtete, *'ilik-a(h)* auszulassen. Es wäre ebenfalls möglich, dass der Übersetzer die Unsicherheit betreffend die Beziehungen zwischen *'ilik-a(h)*, *b' = ša'arē š'ōl* und *puqqadī* ausschließen wollte und deshalb *'ilik-a(h)* gestrichen hat. 1QJes<sup>a</sup> unterstützt die Änderung des Textes indem es liest: „Ich sagte: In der Mitte meiner Tagen muss ich hingehen; in den Pforten Scheols (ist) meine *pqwdh* (Wache, Heimsuchung?) [*pqwdty*] und die Bitterkeit meiner Jahren.“<sup>82</sup> Auch die Peschitta unterstützt die Rücksetzung des Athnachs, denn sie setzt einen Trennungspunkt nach *'zl*, das *'ilik-a(h)* wiedergibt. Dagegen vertreten Vulgata und Targum die masoretische Verstrennung und verstehen *b' = ša'arē š'ōl* als das 6. Sy (direktiv) des P *'ilik-a(h)*.

M.E. spricht die Kolometrie eindeutig dafür, den Text in Übereinstimmung mit Peschitta, 1QJes<sup>a</sup> (und LXX) zu korrigieren. Der Text ist meist aus Bikola gebaut und zwar überwiegend in der Art 3+2, die so üblicherweise bezeichnet wird und auch als *Qina*-Metrum bekannt ist. Vorsichtiger wäre zu sagen, dass das erste Kolon in der Regel länger, das zweite aber kürzer ist. Solche generellen Tendenzen können aber an gewissen Stellen im Text unterbrochen werden, z.B. am Beginn und Schluss, auch am Anfang und Ende inhaltlich zusammengehörender Einheiten, die durch den Kolometriewechsel voneinander getrennt werden.<sup>83</sup> Wenn man mit der Trennung nach *'ilik-a(h)* rechnet, dann entsteht dadurch ein 2+3 Bikolon. Die Umkehrung des üblichen 3+2 Musters kann dadurch erklärt werden, dass das Bikolon den Anfang des Psalms markiert. Die kolometrisch chiasmatische Gestalt des ersten Bikolopaars verleiht dem Anfang eine kolometrisch-ästhetische Eigentümlichkeit.

Hier gehe ich davon aus, dass der Athnach hinter *'ilik-a(h)* seinen Platz haben soll. Gemäß der Distribution der Syntagmen zwischen Kola und Bikola im übrigen Psalm, muss man zum Schluss kommen, dass *b' = ša'arē š'ōl* satzsyntaktisch primär nicht das 6. Sy-dir oder ein C-

---

<sup>80</sup> Die ganze Rede von Kolometrie in diesem Kapitel setzt das Ergebnis der kolometrischen Analyse, die unter „Analyse der Textstruktur“ erfolgt, voraus. Ein Überblick über das Ergebnis der kolometrischen Analyse wird am Ende dieses Kapitels gegeben, da es zur Verlegung von Bikola führt.

<sup>81</sup> Vgl. z.B. J. BEGRICH (1926) 20; M.L. BARRÉ (2005) 60; L. DENNEFELD (1952) 144; B. Duhm (1922) 280; H.S. NYBERG (1974) 87; J.F.A. SAWYER (1984) 34. Gegen eine Änderung sind aber z.B. P. AUVRAY & J. STEINMANN (1951) 148; EÜ (1984); G.W. WADE (1929) 241.

<sup>82</sup> G. ANDRÉ (1980), 228, möchte *הַשְׁעָרִים פִּקְוֶדָה* + ePP /I.P.sg/ in Jes 38,10 lesen: „I must depart, my *p<sup>e</sup>quddah* will be within the gates of Sheol for the rest of my years.“ Er versteht *הַשְׁעָרִים פִּקְוֶדָה* hier als ob es das Schicksal des Psalmisten bedeute.

<sup>83</sup> Die Variation in der Versstruktur kann Anfang und Ende markieren, auch Änderungen im Motiv. L. ALONSO-SCHÖKEL (1971) 150, nimmt z.B. die Formel 2+3 in Jes 1,24-31 an, wo die Formeln 3+2 und 4+3 vorherrschen: „Lesen wir 24a als Titel, so haben wir einen feierlichen Anfang 2 + 2 + 2 im Stil von 2a. Die sechs folgenden Verse zeigen keine Ansätze einer Regelmäßigkeit, doch darf angenommen werden, daß die ungraden Formeln 3 + 2 und 4 + 3 vorherrschen. Die vier nächsten haben ein neues Motiv, vermutlich mit dem Rhythmus 2 + 2. Die beiden letzten mit einem neuen, eine feste Einheit schaffenden Motiv, legen die Lesart 2 + 3 nahe. Das heißt, die Änderungen im Rhythmus fallen mit dem Wechsel der dichterischen Motive zusammen...“. Vgl. auch K. SEYBOLD (2003) 125: „Individuelle Kombinationen sind immer möglich, wie die Beispiele Ps 19 oder 93 zeigen.“

lok des Verbs *'ilik-a(h)* in 10b ist. Auf der poetischen Ebene kann man aber annehmen, dass die Position von *b'='ša'ārē š'ōl* auf die beiden Verszeilen referiert (*double duty*-Position) und somit eine sekundäre satzsyntaktische Beziehung zwischen *'ilik-a(h)* und *b'='ša'ārē š'ōl* hergestellt werde.<sup>84</sup>

## פקדתי

Die alten Übersetzungen, LXX<sup>85</sup>, Peschitta<sup>86</sup> und Vulgata<sup>87</sup> haben gemeinsam an dieser Stelle ein aktives Verb gebraucht, während MT *PQD* im D pass bzw. G pass<sup>88</sup> bietet. Hinter dem targumischen Text scheint dagegen ein passiver Ausdruck gestanden zu haben.<sup>89</sup> 1QJes<sup>a</sup> hat *pqwdty*, wahrscheinlich handelt es sich um das Substantiv *paqudā* + ePP /1.sg/ in der Bedeutung „meine Heimsuchung“ oder „meine Aufbewahrung“.<sup>90</sup> Wie der Schreiber von 1QJes<sup>a</sup> *pqdy* verstanden hat kann vielleicht auf die Bedeutung des Verbs in diesem Kontext hinweisen, kann aber kaum als Grund für die Änderung des Textes gelten. Vielleicht hat er sowohl *pqdy* in *pqwdty* als auch *ytr* in *wmr* verändert, um einen glatteren Text herzustellen. Wenn das der Fall ist, ist die Änderung des *ytr* in *wmr* zweifellos von 15d und 17a beeinflusst worden.

Das Transformieren des Passivs in Aktiv in den alten Übersetzungen könnte ein Versuch sein, einen schwierigen Satz verständlicher zu machen. *PQD*-D pass kommt nur zweimal im AT vor und es ist nicht unwahrscheinlich, dass es den Übersetzern Schwierigkeiten bereitet hat. Durch einen aktiven Ausdruck mit dem Psalmisten als Agent und *yatr šānōt-ay=[y]* als Objekt wird es auch möglich, das Verhältnis zwischen dem Verb und *yatr šānōt-ay=[y]* klar zu machen.

Für *PQD*-G mit *yatr šānōt-ay=[y]* als 2. Sy gibt es zwei mögliche Bedeutungen:

- 1) „vermissen“<sup>91</sup>: „Ich habe den Rest meiner Jahre in den Pforten Scheols vermisst.“

<sup>84</sup> K. SEYBOLD (2003) 127: „Oft bestehen Abhängigkeiten [zwischen Vershälften], oder gemeinsam benützte Positionen (*double duty*).“ M.L. BARRÉ (2005) 60. argumentiert, dass die Phrase „go to (*h-l-k*) to the netherworld“ unbekannt im vorexilischen Hebräisch sei, aber einmal beim Prediger vorkomme (Koh 9,10). Er geht trotzdem davon aus, dass der Psalm vorexilisch ist, doch genau diese Stelle im Prediger könnte ein Indiz für das Gegenteil sein!

<sup>85</sup> „Ich hinterlasse...“

<sup>86</sup> „Ich verlasse...“

<sup>87</sup> „Ich vermisste den Rest meiner Jahre.“

<sup>88</sup> Vgl. JOÜON-MURAOKA § 56c: „Certain forms which have the appearance of a Pual perfect belong in reality to the Qal passive, e.g. אָפַל ... Likewise, some forms which resemble the Pual participle without ׀ belong in reality to the Qal passive, e.g. אָפֵל...“ In Jes 24,22 gibt es zwei Beispiele von Passivformen die anscheinend zum D-Stamm gehören, der Bedeutung nach jedoch das Passiv des G-Stamms bilden. In Jes 24,22a heißt אָפֵל „sie werden eingesammelt“ = N-Stamm. G-Stamm heißt „sammeln“ aber D-Stamm: 1) „Nachlese halten“, 2) „ins Haus aufnehmen“, 3) „d. Nachhut bilden“. Das bedeutet, dass Dpass nicht als Passiv für den D-Stamm funktioniert, sondern für den G-Stamm. Dasselbe gilt für אָפֵל in Jes 24,22b. Es bedeutet „sie werden verschlossen“, „sie werden gesperrt“. G-Stamm heißt: 1) „schließen“; 2) mit *'al* jmd. einschließen; N-Stamm: 1) „geschlossen werden“ (Pforte usw.); 2) „sich einschließen“; 3) w. *min* : „ausgeschlossen werden“. Also ist N-Stamm ≠ Dpass aber Dpass = (2) Gpass.

<sup>89</sup> „Meine Jahre sind vermehrt worden.“

<sup>90</sup>Der Satz in 1QJes<sup>a</sup> lautet dann: „In den Pforten des Sheols ist meine Aufbewahrung/Heimsuchung und die Bitterkeit meiner Jahre.“ P. AUVRAY & J. STEINMANN (1951) 148 verbinden das Verb mit „Aufbewahrung“ indem sie auf die folgende Weise übersetzen: „je serai gardé pour le reste de mes ans“. H.S. NYBERG (1974) 85-97 liest ein Nomen mit ePP: „פקדתי von פקדה eig. „Depositum, was zur Verwahrung abgegeben wird“, dann „Hab und Gut“ wie Jes 15,7“. G. ANDRÉ (1980), 228 versteht die Wortform auch als Nomen + ePP, פקדה bezeichne aber das Schicksal des Psalmisten.

<sup>91</sup>HAL: 1 c. (= Vulg.)

2) „hinterlegen, zur Verwahrung hinlegen“<sup>92</sup>: „Ich habe den Rest meiner Jahre in die Pforte Scheols (zur Verwahrung) hingelegt.“<sup>93</sup>

Zu 1): Wenn *kul[l] šānōt-ay=[y]* in 15d sich auf den Rest des Daseins des Psalmisten, den er „in Scheol“<sup>94</sup> verbringen wird, bezieht, ist es ausgeschlossen, dass *yatr šānōt-ay=[y]* in 10c das erhoffte gesunde Leben bezeichnet, wie es der Fall in Bedeutung 1) und in Vulgata ist. Außerdem ist diese Bedeutung aufgrund des Zeitbezugs der Verbform *x-qatal* unmöglich.

Zu 2): Die Bedeutung des Verbs in 2Kön 5,24 – das einzige Vorkommen des Verbs in dieser Bedeutung – scheint eher eine positive als eine negative Handlung zu bezeichnen: Gehasi bringt den Schatz, den er von Na‘aman bekam, in sein Haus, um ihn dort aufzubewahren.

In Jes 38,10 kann es nicht um eine positive und erst recht keine freiwillige Handlung gehen. Der Kohortativ *ʾilik-a(h)* bezeichnet eine zwangsläufige Handlung; der Psalmist geht nicht gern, er hat aber keine Wahl. In der zweiten Hälfte des Verses ist die Lage kaum anders. Allerdings ist es sehr schwierig, wenn nicht unmöglich, ein Urteil aufgrund so oberflächlicher semantischer Erwägungen zu treffen. Gewiss ist es denkbar, dass ein Dichter den Gedanken über seinen Tod bzw. seine schwere Krankheit dadurch ausdrücken würde, dass er ihn mit der Übergabe seines Lebens zur Verwahrung in Scheol vergleiche: „In die Pforten Scheols lege ich den Rest meiner Jahre (zur Verwahrung) hin“. Klar ist aber: Den Sterbenden/Patient als Agent in dieser Situation kann man sich nur schwer vorstellen.

Einige Bedeutungsmöglichkeiten gibt es also für das Verb PQD, sowohl im aktiven als auch im passiven Sinn:

Im Aktiv mit *yatr šānōt-ay=[y]* als 2. Sy:

1) In die Pforten Scheols habe ich den Rest meiner Jahre (zur Verwahrung) hinterlegt.<sup>95</sup>

Im Passiv mit *yatr šānōt-ay=[y]* als C-temp:

1) Ich bin in die Pforten Scheols hinein aufgeboten/gemustert für den Rest meiner Jahre.<sup>96</sup>

2) In die Pforten Scheols bin ich übergeben worden für den Rest meiner Jahre.

3) In die Pforten Scheols bin ich gelegt für den Rest meiner Jahre.<sup>97</sup>

Im Passiv mit *yatr šānōt-ay=[y]* als logischem 2. Sy:

1) Ich bin in den Pforten Scheols des Restes meiner Jahre beraubt worden.<sup>98</sup>

Gegen den aktiven Sinn des Verbs ist jedoch geltend zu machen:

---

<sup>92</sup>HAL: 6 a. (= 2Kön 5,24; = LXX)

<sup>93</sup>Vgl. akk. *paqadu* I „übergeben“.

<sup>94</sup>Was das hier genau bedeutet „in Scheol zu sein“ muss später erklärt werden. Ps. 88 z.B. zeigt aber, dass ein Psalmist, der nach allgemeinen Kriterien noch lebendig ist, sich so fühlen kann, als sei er schon im Totenreich, und sich demgemäß ausdrückt.

<sup>95</sup> So etwa H.S. NYBERG (1974) 87ff., der V. 10-11 als Fragen deutet: „...in den Pforten der Scheol den Rest meiner Jahre abgebend?“

<sup>96</sup> Mit B. DUHM (41922) 279; J. BEGRICH (1926) 22; J.N. OSWALT (1986). W.A.M. BEUKEN (2000) 395 liest „I am consigned“, d.h. PQD in der Bedeutung „mustern“.

<sup>97</sup> T.K. CHEYNE (1899) 117, übersetzt mit „I am put in custody“. J.D.W. WATTS (1987) 54 übersetzt: „In the gates of Sheol [/] I am destined (for) the rest of my years“, kommentiert aber nicht *puqqadī*.

<sup>98</sup> So F. DELITZSCH (<sup>5</sup>1984) 393; F. FELDMANN (1925) 444.

Erstens lässt 15d vermuten, dass auch in 10c *yatr šanōt-ay=[y]* als ein C-temp in der Bedeutung „für die Rest meiner Jahre“ zu betrachten ist.

Zweitens ist die Verwendung des Verbs PQD-G in einem Sinn, der mit den Übersetzungen der LXX und Peschitta genau übereinstimmt, nicht bezeugt. Eine annähernde Bedeutung könnte „vermissen“ sein: „In den Pforten Scheols werde ich den Rest meiner Jahre vermissen.“ Da aber *x-qatal* keinen Zukunftsbezug haben kann, ist diese Bedeutung ausgeschlossen.

Es scheint auch so zu sein, dass die Begriffe *yamīm* und *šanōt* wohlbedacht und konsequent verwendet werden, und zwar gewissermaßen in Opposition: *yamīm* bezieht sich auf das gesunde, in der Nähe Jahwes verbrachte Leben, *šanōt* dagegen auf den Rest des Lebens, der von Leid und Krankheit geprägt ist. BARRÉ argumentiert, dass „[s]ince “life” is exclusively existence in the present world—existence in the netherworld is never called “life”—it is impossible to speak of someone’s “days” or “years” in the netherworld.“ Der Bedeutungsunterschied, den ich vermute, ist aber kein „lexematisch-semantischer“, sondern ein „pragmatisch-semantischer“, d.h. der Autor des Psalms verleiht den Wörtern gewisse nur für diesen Text relevante Konnotationen dadurch, wie er sie im Text benutzt. Man beachte auch, dass „Sterben“ hier „schwer krank sein“ bedeuten kann, und dass „Unterwelt“ sich auf das „Krankenbett“ beziehen kann!<sup>99</sup>

Ich gehe davon aus, dass alle vier Ausdrücke im Text, die von „Lebenszeit“ sprechen (*yamīm* 10b; 20b; *šanōt* 10c; 15d), ein fakultatives Syntagma, C-temporalis darstellen.

Ich lasse *puqqadtī* stehen. Hier ist eher mit einem semantischen als einem textkritischen Problem zu rechnen.

## יָתֵר

Nur 1QJes<sup>a</sup> bietet hier eine vom MT verschiedene Lesart: *wmr šnwtj* „und die Bitterkeit (meiner Jahre)“. Beeinflusst von den anderen Vorkommen des Wortes *mr[r]* hat der Schreiber wahrscheinlich יָתֵר zu וְמַר verändert, oder er hat יָתֵר verlesen, was nicht unmöglich ist. Ein י könnte leicht als ו gelesen werden, und ת könnte als נ gelesen worden sein. Außerdem unterstützen die alten Übersetzungen, LXX, Peschitta und Vulgata, die Lesart des MT. Der logische Zusammenhang zwischen „der Rest meiner Jahre“ in 10c und „die Mitte meiner Tage“ in 10b ist oben unter *b’=dimy* angesprochen worden. MT kann unverändert bleiben.

## V. 11

### יְהוָה יְהוָה

Es stellen sich zwei textkritische Fragen in Bezug auf die Lesart *YH YH*. Erstens: Soll man *YHWH* statt *YH YH* lesen?<sup>100</sup> Und zweitens: Wenn nicht, soll dann das eine *YH* gestrichen werden, wie es in 1QJes<sup>a</sup> der Fall ist?

---

<sup>99</sup> Vgl. C. BARTH (1947) 146. Man könnte auch fragen, wie BARRÉ so argumentieren kann angesichts seiner Deutung von V. 15d: „Must I wander about (depressed) all my years because of my despondency?“ (M.L. BARRÉ (2005) 260). Hier spricht ja der Psalmist von seinen übrigen, von Krankheit (= vom Tod) gezeichneten Jahren!

<sup>100</sup> So lesen viele Exegeten, z.B. P. AUVRAY (1972), 316; P. AUVRAY & J. STEINMANN (1951), 148; J. BEGRICH (1926), 23; A. BRUNO (1953), 316; R.E. CLEMENTS (1980), 291; L. DENNEFELD (1952), 144; B. DUHM (1922), 280; F. FELDMANN (1925), 451; J. FISCHER (1937), 249; O. KAISER (1973), 315; E.J. KISSANE (1941), 418; J.N. OSWALT (1986), 678 Fußn. 2; J.F.A. SAWYER (1984), 34; J.D.W. WATTS (1987) 55; H. WILDBERGER (1982), 1442.

Es ist sehr schwierig, wenn nicht unmöglich, ein Urteil über die Form des Gottesnamens aufgrund der Übersetzungen zu fällen, denn z.B. in LXX wird das Wort *YH* mit  $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$  (1x),  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  (18x) und  $\text{I}\alpha$  (in der Formel *hallilū YH*) wiedergegeben. Peschitta hat nur ein Wort für beide *YH* und *YHWH*: *marya'*.<sup>101</sup> In Vulgata liest man: *non videbo Dominum Dominum...* Aquila und Theodoton lesen alle beide  $\text{I}\alpha \text{I}\alpha$ , und wie schon erwähnt wurde, liest man *YH* in 1QJes<sup>a</sup>.<sup>102</sup>

All dies weist auf die Authentizität des MT hin, und zwar nicht nur mit Bezug auf die erste Frage, sondern auch auf die zweite. Dazu kommt ein weiterer Hinweis aus den alten Übersetzungen. In LXX steht  $\Theta\epsilon\omicron\upsilon$  als das zweite Glied einer Genetiv-Verbindung, das erste Glied vertritt aber das Wort  $\sigma\omega\tau\eta\rho\iota\omicron\upsilon\varsigma$ . E. TOV weist auf diese Stelle hin als ein Beispiel der theologischen Auslegung des Übersetzers des Jesajabuches, der den Gedanken, dass Gott Rettung oder Erlösung bringt, oft an Stellen, wo er im MT fehlt, einfügt.<sup>103</sup> Einige Exegeten sehen, wegen der griechischen Übersetzung, ein verderbtes  $\psi$  im ersten  $\text{יה}$ .<sup>104</sup> So sollte ursprünglich  $\text{יה} \psi$  als eine Verkürzung für  $\text{יהוה}$   $\text{ישועה}$  gestanden haben. Diese Erklärung kann nun nicht mehr akzeptiert werden. Es ist aber möglich, dass der Übersetzer im doppelten *YH* einen Anlass oder eine Anregung für seine Auslegung gefunden hat. Sein theologisches Denken hätte ihn dazu geführt,  $\text{יה} \text{יה}$  in  $\text{יה} \psi$  umzudeuten.

Viel mehr spricht für den MT als gegen ihn, auch mit Hinsicht auf die Wiederholung des Wortes. Es darf angenommen werden, dass sie zu einer deutlichen „Wiederholungs-Tendenz“ gehört, die sich durch den ganzen Psalm zieht.<sup>105</sup> Die Strukturanalyse wird auch deutlich zeigen, dass *YH YH* eine formale, lautliche und konnotative Parallele zu *hay[y] hay[y]* in 19aP darstellen soll.<sup>106</sup>

Noch ein Argument dafür, *YH* in diesem Kontext zu lesen, muss erwähnt werden. *YH* kommt außer hier 47-mal im AT vor, davon 43-mal in den Psalmen. Die Aufforderungsformel *hallilū YH* ist bezeichnend für den Kontext in dem *YH* am häufigsten erscheint. Es geht fast immer um das Lob und Preis Jahwes und die Schilderung seiner Wundertaten und furchtbaren Macht. Ps 116,19 und 118,5 sind Danklieder mit zitierter Klage. In Ps 116 wird der Psalm mit *hallilū YH* beendet. In Ps 118,5 kommt der Name in der Schilderung der Bitte um Hilfe vor: *min ha=mišar[r] qarā(ʿ)ti YH ʿan-a=nī bʿ=[h]a=marḥab YH* „in der Bedrängnis rief ich zu *YH*; *YH* hat mich erhört und mich frei gemacht.“

<sup>101</sup>Z.B. wird *YH* mit *marya'* in Ps. 94,7. 12; 102,19; 104,35, wiedergegeben.

<sup>102</sup>E. WÜRTHWEIN (1988) 99, betrachtet die Lesart des 1QJes<sup>a</sup> als „Auslassung eines von zwei gleichen oder ähnlichen Wörtern“. T.K. CHEYNE (1899) 117 liest  $\text{יה}$ .

<sup>103</sup>Insbesondere auf die Errettung aus dem Exil bezogen, vgl. E. TOV (1997), 106.

<sup>104</sup>Vgl. z.B. A. KLOSTERMANN (1884) 160: „...lies in V. 11 mit einer griechischen Übersetzung in unseren LXX statt  $\text{יה} \text{יה}$  vielmehr  $\text{יה} \psi$  als compendium scripturae für  $\text{יהוה}$   $\text{ישועה}$ ; die Juden haben das compendium für zwei volle Wörter genommen und, indem sie  $\psi$  für  $\text{ה}$  ansahen, Jah, Jah herausgelesen, wie umgekehrt eine andere griechische Übersetzung in den LXX das  $\text{ה}$  für  $\psi$  genommen und die Zeichen  $\psi \psi$  in  $\text{ישועה} \text{ישועה}$  gedeutet hat.“

<sup>105</sup>Mehr dazu in der Strukturanalyse. Als Beispiele einer zweimaligen Wiederholung seien erwähnt:  $\text{ימים}$  10b; 20b;  $\text{אמרת}$  10a; 11a;  $\text{לא}$  (+ Verb der Wahrnehmung) 11b.c;  $\text{מר}$  15d; 17a;  $\text{שאול}$  10c; 18a;  $\text{אמת}$  18c; 19b; das Verb  $\text{ידה}$  H-Stamm 18a; 19a;  $\text{חי}$  19aP;  $\text{יהוה}$  20a.b.

<sup>106</sup>W.A.M. BEUKEN (2000) 395 akzeptiert das doppelte *YH* mit den Worten: „In a restrained and poetic fashion, the double use of the short form of the divine name ( $\text{יה}$ ) thus expresses the immense value attached by the petitioner to his association with God.“ Er sieht auch den Parallelismus zwischen *YH YH* und *hay[y] hay[y]*: „ $\text{יה}$  in agreement with the twofold ‘YHWH’ [ $\text{יה}$ ] in v. 11“ (402).

In 118,14 sagt der Psalmist:  $\bar{u}^*z(z)=\bar{i} w'=zimrat YH$  (= Jes 12,2) „YH ist meine Stärke und mein Lied“. In V. 18 heißt es, dass YH den Psalmisten hart gezüchtigt, aber nicht dem Tod übergeben habe. In V. 19 fordert der Psalmist die Tore des Tempels auf, sich zu öffnen, damit er eintreten könne, um YH zu danken. Der Name YH ist vor allem mit dem Lob des Gottes verbunden und erweist sich somit als ein Begriff, dem mit dem Kult eng verbunden ist. Das zeigen die viele Vorkommen der Aufforderungsformel *hallilū YH* in den Hymnen 146-150, vgl. auch Ps 135.<sup>107</sup>

In den Ps 89,9 und 102,19 kommt der Name in hymnenähnlichen Stücken der Psalmen<sup>108</sup> vor. Beide Psalmen sind Klagepsalmen, wie auch Ps 77, wo YH in V. 12 vorkommt. Das Wort kann also im literarischen Zusammenhang der Klage erscheinen.

Es ist darauf hingewiesen worden, dass „Jahwe zu sehen“ „in den Tempel, in das Heiligtum kommen“ bedeute.<sup>109</sup> Aus dem, was schon erwähnt worden ist, kann man schließen, dass das Vorkommen von YH in 11b sehr passend ist, da 11b von der Gottesverehrung im Tempel spricht und der Name YH vor allem mit Lob, Preis und Verehrung Gottes verbunden ist.<sup>110</sup>  $l\bar{o}(\bar{?}) \bar{?}ir\bar{?}ā$  YH heißt also: „Ich werde Jah in seinem Tempel nicht preisen können“ (vgl. 18a.b:  $k\bar{i} l\bar{o}(\bar{?}) \bar{?}''\bar{o}l$  *tōd-ak=ka*). Wir lesen also mit dem MT: YH YH.<sup>111</sup>

## חַדַּל

*ḥadl* (MT חַדַּל für חַדַּל *en pause*) ist nicht nur ein *hapax legomenon* im Hebräischen, sondern auch unter den nord-west-semitischen Sprachen ist ein entsprechendes Lexem nicht zu finden, was u.a. M.L. BARRÉ zur Konjektur *ḥald* veranlasst.<sup>112</sup> Die Wurzel ist aber im Arabischen, Äthiopischen und Akkadischen belegt und im AT kommt das Verb *HDL* öfters vor. Gegen das Argument BARRÉS, *ḥald* statt *ḥadl* zu lesen, weil *ḥadl* ein *hapax legomenon* ist, spricht, dass selbst das Sub *ḥald* ein äußerst seltenes Wort, mit nur fünf Vorkommen im MT ist.<sup>113</sup> Zudem gibt es viele Wörter des Althebräischen, die nicht Teil des Vokabulars des AT sind, da dies von sehr geringem Umfang ist und nur einen kleinen Teil des Vokabulars der damaligen Umgangssprache umfasst.<sup>114</sup> Die Tatsache, dass ein Wort fünfmal begegnet, ein anderes aber nur einmal, kann daher reiner Zufall sein, und deswegen nicht als das einzige textkritische Argument gelten.

BARRÉS Hauptargument gegen *ḥadl* basiert aber nicht darauf, dass es ein *hapax legomenon* ist, sondern auf kolometrischen Einsichten. Er beharrt darauf, dass die PV  $b'='ar\bar{s} ha=\bar{h}ayy\bar{i}m$  und  $'im[m] y\bar{o}\bar{s}\bar{i}b\bar{e}$  (*ḥadl*) in einem synonymen Parallelismus zueinander stehen, da die Präpositionen  $b'='$  und  $'im[m]$  synonym seien. Daher müssten die *nomina recta* der CsV seines Erachtens auch synonym sein, d.h.  $ha=\bar{h}ayy\bar{i}m$  „das Leben“ bzw. „die Lebendigen“ // *ḥald'* „die Welt“. Indes bemerkt er selber, dass die Wörter YH und  $'adam$  antithetisch sind, d.h. göttlich vs. menschlich.<sup>115</sup> M.E. spielt es überhaupt keine Rolle, ob die Präpositionen synonym oder antithetisch sind; die Frage ist einfach: Welche Stilmittel wollte der Autor benutzen, um seiner Klage Ausdruck zu verleihen? Wenn wir *ḥald* lesen, dann bewegt sich die Aussage sozusagen

<sup>107</sup>Vgl. GUNKEL-BEGRICH (<sup>3</sup>1975) 89: „Die Hymnendichtung ist...aus dem Gottesdienst erwachsen.“

<sup>108</sup>Vgl. GUNKEL-BEGRICH (<sup>3</sup>1975) 32.

<sup>109</sup>J. BEGRICH (1926), 23.

<sup>110</sup> Vgl. J.Á. SIGURVINSSON (2007) 283-295, besonders 292-295.

<sup>111</sup>Mit P.A.H. de BOER (1951), 179; G.W. WADE (1929) 241.

<sup>112</sup> M.L. BARRÉ (2005) 65.

<sup>113</sup> In Ps 17,14; 39,6; 49,2; 89,48; Ij 11,17.

<sup>114</sup> Vgl. W. RICHTER (1978) 7.

<sup>115</sup> M.L. BARRÉ (2005) 65.

in demselben Bereich, d.h. diesseits, in „der Welt“. Wir könnten die Aussage folgendermaßen umformulieren: „Ich werde mich nicht mehr diesseits befinden und weder mit Gott noch Mensch in Gemeinschaft leben“. Lassen wir aber *ḥadl* stehen, wird die Klage intensiviert, indem der Blick von diesseits nach jenseits wandert. So wird auch das Bild vom Aufenthalt des Psalmisten im Totenreich, das schon am Anfang in V. 10 entworfen wird, aufgenommen und weitergeführt und zur Vertiefung der Klage benutzt.<sup>116</sup> Das fürchterliche Schicksal des Psalmisten wird eben durch den Gegensatz von *b'='arṣ ha=ḥayyīm* und *'im[m] yōšibē ḥadl* betont. Bisher hat er das Leben und die Gemeinschaft mit Gott und Mensch im Lande der Lebendigen/des Lebens genossen, jetzt aber muss er mit den anderen Bewohnern des Totenreiches zusammensein, der Beziehung zu Gott und Mensch völlig beraubt.

Die Grundbedeutung des Verbs *HDL* ist „aufhören“, „ablassen“. So hört man auf eine Stadt zu errichten (Gen 11,8) und Josef hörte auf, das Getreide, das er aufhäufte, zu messen. Das vom Verb *HDL* abgeleitete Adj *ḥadil* bedeutet „wer etwas unterlässt“ bzw. „aufhörend“, „vergänglich“ oder „verlassen“, vgl. HAL. Die Bedeutung des Nomens müsste von der Bedeutung des Verbums und des Adj gedeutet werden können.

Die wahrscheinlichste Bedeutung von *yōšibē ḥadl* ist etwa „Die Einwohner der Vergänglichkeit bzw. des Aufhörens“ = die Gestorbenen. *ḥadl* steht also für etwas, das vergangen ist.<sup>117</sup> Es ist der Ort, wo der wohnt, der zu leben aufgehört hat. Ps 39,5 bietet wahrscheinlich den Schlüssel zu dieser Deutung: *'ed'ā māh-ḥadil 'ānī* „ich will wissen, wie vergänglich ich bin“ = „ich will wissen, wann ich sterben werde“.

2Chr 25,16, wo das Verbum „einhalten“ bzw. „den Mund halten“ bedeutet, könnte auch ein Indiz abgeben. *yōšibē ḥadl* würde man demgemäß mit „Bewohner des Stummens“ wiedergeben, d.h. die Stummen, die Toten. In Jes 53,3 steht das VAdj parallel zu *וְנִבְּרָהוּ* „er war verachtet“ und darf wohl mit „gemieden“ oder „verlassen“ wiedergegeben werden.

Die alten Übersetzungen geben kaum Anlass zu einer Änderung, außer LXX. LXX lässt das Wort aus und liest *lō(ʾ) 'abbīṭ 'adam 'ōd 'im[m] dōr=ī*, was aber sinngemäß der Lesart *lō(ʾ) 'abbīṭ 'adam 'ōd 'im[m] yōšibē ḥald* entspricht. D.h. der Übersetzer deutet den Text so, als ob der Psalmist darüber klagen wolle, dass er keinen Menschen mehr schauen werde. Peschitta hat aber *ḥpr'* „Grube“, Vulgata *quietis* (< *HDL* „aufhören“) und 1QJes<sup>a</sup> hat dieselbe Lesart wie MT. Aquila gibt den Text folgendermaßen wieder: *επαυσατο γενεά μου = ḥadal dōr=ī*. Theodotion und Origenes lesen *לְרַח* ebenfalls als Verbform und übersetzen mit *εχελιπεν*.<sup>118</sup>

Der Targum übersetzt dagegen *ḥadl* mit *'r'* „Erde“. Wahrscheinlich ist der Übersetzer zum Schluss gekommen, dass statt *ḥdl ḥld* gelesen werden sollte.<sup>119</sup>

<sup>116</sup> Das stimmt wohl mit der explikativen, ausführenden Funktion der Wiederholung von *'amartī* überein, vgl. unter Funktionen von Wortwiederholungen.

<sup>117</sup> In der Schlachter-Bibel wird folgendermaßen übersetzt: „dort, wo die Abgeschiedenen wohnen, werde ich keinen Menschen mehr erblicken.“ J.D.W. WATTS (1987) 54 übersetzt: „...inhabitants of non-being.“

<sup>118</sup> Θ': *εχελιπεν η γενεα μου*; Ο': *εχελιπεν εκ της συγγενειας μου*.

<sup>119</sup> Derselben Meinung sind die meisten Kommentatoren, u. a. P. AUVRAY & J. STEINMANN (1951), 148; J. BEGRICH (1926), 24; J. BLENKINSOPP (2000) 481; B.S. CHILDS (2000) 280; R.E. CLEMENTS (1980), 291; F. DELITZSCH (<sup>5</sup>1984), 394; L. DENNEFELD (1952), 144; B. DUHM (1922), 280; F. FELDMANN (1925), 451; J. FISCHER (1937), 249; G. FOHRER (1962), 183; O. KAISER (1973), 316; E.J. KISSANE (1941), 418; J.A. MOTYER (1999) 235; J.N. OSWALT (1986), 679 Fussn. 3; J.F.A. SAWYER (1984), 35; H. WILDBERGER (1982), 1442. W.A.M. BEUKEN (2000) 395f macht keine Konjektur, übersetzt den MT aber mit „the inhabitants of transitoriness“ und erklärt: „This latter expression does not refer to the inhabitants of the underworld, as if the petitioner, now dwelling in their midst, would no longer see those dwelling in the world. It refers rather to the living: the petitioner will no longer have his place among the mortal.“

Die griechischen Übersetzungen zeigen, dass die Übersetzer der Meinung waren, man sollte hier ein zu *b'='arš ha=ḥayyīm* parallelen Ausdruck finden. Mit (σνγ)γενε(ι)α μου versuchen die Übersetzer denselben Gedanken auszudrücken wie der Targum mit *ytby 'r'*, d.h. dass der Psalmist nicht mehr lebendige Menschen im Lande der Lebenden sehen wird. So wird die Bedeutung, die die syrische und lateinische Übersetzung vertreten, vermieden.

Die Lesart, die unter Exegeten sich vor allem verbreitet hat, wird hauptsächlich vom Targum, der LXX und einigen mss aus den Sammlungen von Kennicott und Rossi unterstützt.<sup>120</sup> D. BARTHÉLEMY verweist darüber hinaus auf einige mittelalterliche Exegeten, die für die Lesart *ḥld* waren, einige mit dem Argument  $\daleth$  und  $\beth$  seien verwechselt worden.<sup>121</sup> Darüber hinaus ist auf Ps 49,2 hinzuweisen, wo die Wörterverbindung *yōšibē ḥald* vorkommt, und zudem begegnet die Wörterverbindung *yōšibē tibl* „Einwohner der Welt“ viermal im AT.<sup>122</sup>

M.L. BARRÉ zieht auch ein kolometrisches Argument für die Lesart *ḥld* heran. V. 11 ist aus einem Bicolapaar zusammengesetzt. BARRÉ verweist mit Recht darauf, dass die Verszeilen syntaktisch parallel sind, d.h. die Art und die Reihenfolge der Syntagma ist parallel: P – 2. Sy – PV mit semantisch parallelen Präp (*b'='* und *'im[m]*).<sup>123</sup> BARRÉ macht auch darauf aufmerksam, dass in acht Fällen, in denen *yōšibē* im st cs mit *ḥald* oder *tibil* im st abs, bzw. in der Wortverbindung *tibil w'=' yōšibē b'-a=h* steht, eine CsV nach dem Muster *x-'arš* parallel dazu anzutreffen ist. Damit will er zeigen, dass man entsprechende Formulierungen, wie die Parallele *b'='arš ha=ḥayyīm // 'im[m] yōšibē ḥald'* in weiteren Texten finden kann. Gegen eine Änderung des Textes sprechen aber 1QJes<sup>a</sup>, Vulgata, Peschitta, Aquila, Theodotion und Origenes.<sup>124</sup> Dagegen erhält das Argument gegen *ḥadl* kräftige Unterstützung durch die Tatsache, dass das Wort nirgendwo in anderen nordwestsemitischen Sprachen begegnet.<sup>125</sup>

Es ist keine leichte Aufgabe, zwischen den angesprochenen Lesarten zu entscheiden. M. DAHOOD schreibt Folgendes zur traditionellen Deutung von *ḥdl* in unserem Text, was mit der Logik der Aussage zu tun hat: „The traditional interpretation, “I shall look upon man no more among the inhabitants of Cessation”, does not make sense because men do behold other men in Sheol.“<sup>126</sup> Dahood hat damit völlig Recht, man vergleiche nur Jes 14,9-10, wo die gestorbenen Könige der Völker den König von Babylon in der Unterwelt willkommen heißen.

Zusammenfassend: Für den MT sprechen vor allem 1QJes<sup>a</sup> und die alten Übersetzungen ausser LXX und Targum. Wie aber 1QJes<sup>a</sup> – und auch der MT – das Wort *ḥadl* versteht ist aber ein

<sup>120</sup> H. WILDBERGER (1982) 1442: „Schon einzelne mss (s. Begriff 24) wie auch das Prophetentargum lesen indessen  $\aleph$ , »Welt«, eine Lesart, die fast allgemeine Zustimmung gefunden hat.“ Nach D. BARTHÉLEMY (1986) 264 enthalten zwei mss von Kennicott und drei mss von Rossi die Lesart *ḥld*. BARTHÉLEMY'S Komitee gibt dem MT die Note „B“, meint eine Verwechslung der Buchstaben  $\daleth$  und  $\beth$  sei nicht auszuschließen, und will *ḥdl* und *ḥld* als semantische Parallelen sehen. Das Komitee verweist auf Ps 49,2 und liest „les habitants de l'éphémère“ was auf das Leben diesseits hindeutet.

<sup>121</sup>D. BARTHÉLEMY (1986) 264.

<sup>122</sup> M.L. BARRÉ (2005) 65.

<sup>123</sup> M.L. BARRÉ (2005) 64-65. Er meint auch, dass *ḥald* parallel zu *ḥayyīm* in Ps 17,14 steht, was m.E. ein Mißverständnis ist. Er rechnet mit elementaren Änderungen des MT in Ps 17,14 ohne eine Begründung dafür zu geben. Ich habe im Gegensatz dazu aufgezeigt, dass der MT bestehen bleiben kann. Die PV *mi[n]=ḥald* stellt nicht die Parallele zur PV *b'=[h]a=ḥayyīm* dar, sondern hat die Funktion, die Wörterverbindung *ḥilq-a=m b'=[h]a=ḥayyīm* näher zu bestimmen, vgl. J. Á. SIGURVINSSON (2005) 61-79. Daher trägt es nichts aus, auf Ps 17,14 zu verweisen.

<sup>124</sup>Vgl. P. AUVRAY (1972) 316 (er übersetzt mit „shéol“); P.A.H. de BOER (1951) 179; M. DAHOOD (1971) 215-216; H.S. NYBERG (1974) 90.

<sup>125</sup> M.L. BARRÉ (2005) 65.

<sup>126</sup> M. DAHOOD (1971) 216. Allerdings will er mit diesen Worten seine Meinung unterstützen, dass *'adam* hier nicht „Mensch“ sondern „Erde“ bedeutet, was ganz außer Betracht bleiben darf.

Buch mit sieben Siegeln. Die Bedeutung des Adj *ḥadil* in Ps 39,5, „vergänglich“, dürfte vielleicht auf das *hapax legomenon ḥadl* übertragen worden sein. Gegen den MT sprechen dagegen LXX, Targum und einige mss aus den Sammlungen von Kennicott und Rossi. Ausserdem spricht der Parallelismus im Vers und die CsV *yōšibē ḥald* in Ps 49,2 für eine Änderung.

Gegen den MT möchte ich noch ein weiteres Argument anführen, das auf der belegten Referenzmöglichkeit des Adv *‘ōd* in der Bedeutung „noch“ bzw. „wieder“ beruht.<sup>127</sup> Wenn man die Belege von *‘ōd* untersucht, in denen es als Adverb der Zeitdauer im VS und neg VS, weiterhin im NS neben Existenzpartikel, fungiert,<sup>128</sup> dann stellt sich heraus, dass von den 44 Belegen – außer Jes 38,11 – in denen der Satz eine lokative oder direktive Ortsangabe enthält,<sup>129</sup> mit der das wieder Eintretene in direkter Verbindung steht, nur 3 Belege aufgrund des Kontextes auf den ersten Blick so gedeutet werden können, dass das wieder Eintretene noch nie in der jeweiligen Ortschaft stattgefunden hat. Zwei der drei Belege sind die Parallelen 2Sam 21,20 und 1Chr 20,6, wo berichtet wird, dass es noch einmal bei Gat zum Kampf zwischen den Philistern und Israel kommt, und 2Sam 21,18, wo berichtet wird, dass es bei Gob wieder zum Kampf mit den Philistern kam, ohne dass man aus der Erzählung erschließen könnte, dass es früher schon einen Kampf bei Gob gab. In 1Chr 18,1 wird allerdings berichtet: „Hernach schlug David die Philister. Er unterwarf sie und nahm ihnen Gat und seine Tochterstädte weg.“ Man könnte darausschließen, dass es schon früher bei Gat zu Auseinandersetzungen zwischen den Philistern und Israel gekommen war, worauf *‘ōd* in 1Chr 20,6 hinweise. Die Verse aus 2Sam gehören aber wahrscheinlich einem textuellen Einschub aus einer anderen uns unbekanntem Quelle an, weshalb wir nicht wissen ob eine Schlacht bei Gob bzw. Gat in jener Quelle zuvor berichtet wurde.<sup>130</sup>

Aufgrund der sicheren 42<sup>131</sup> Belegen von *‘ōd* in der Bedeutung „noch/nicht mehr“ bzw. „wieder“ im VS und neg VS, weiterhin im NS neben Existenzpartikel, kann man Folgendes feststellen: In Sätzen, die ein Ortsbestimmungsglied (5/6Sy, C-lok) enthalten, bezieht sich *‘ōd* in der Bedeutung „wieder“, „noch“, im neg VS „nicht wieder“, „nicht mehr“, immer auf den ganzen Sachverhalt, d.h. die Wiederholung bzw. das Noch-Dauern bezieht sich sowohl auf das Geschehen als auch auf denselben Ort wie zuvor. Demnach ist es unwahrscheinlich, dass der Psalmist in 11c darüber klagt, dass er Menschen nicht mehr in der Unterwelt erblicken wird, denn *er hat niemals zuvor Menschen in der Unterwelt gesehen*.

Im Blick auf das Vorhergehende ist es das weitaus Wahrscheinlichste, dass irgendwann in der Überlieferung des Textes *ב* und *א* miteinander verwechselt wurden. Ich gebe deshalb der Lesart *lō(?) ’abbīṭ ’adam ‘ōd ‘im[m] yōšibē ḥald’* den Vorzug.

<sup>127</sup> Das Wort wird hier am wahrscheinlichsten als ein „temporal adverb“ (*nicht mehr*) eher als ein „scalar adverb“ (*nicht wieder*) benutzt, vgl. WALTKE-O’CONNOR (1990) § 39.3.1h.i.

<sup>128</sup> Die Belege sind dem Beitrag von W. RICHTER (1994; 175-195) entnommen.

<sup>129</sup> Im VS: Gen 24,20; Lev 13,57; 1Sam 27,1; 2Sam 21,18.19.20; Jes 54,9; Jer 31,23; Jer 33,10-11.12.13; Ez 18,3; Ps 78,17; Koh 3,16; 1Chr 14,13; 20,6. Im neg VS: Gen 8,12; Num 18,22; Deut 17,16; 19,20; 1Sam 7,13; 2Kön 6,23; 24,7; Jes 60,18.19; 65,19; Jer 2,31; 22,10.11; Ez 12,23.24; 19,9; 39,28; Joel 2,19; 4,17; Am 9,15; Zef 3,11; Sach 14,21; Ps 10,18; 2Chr 10,5; 33,17. Im NS neben Existenzpartikel: Jer 38,9; 49,7.

<sup>130</sup> Ich danke Prof. Dr. Walter GROß, der mich auf diese Tatsache aufmerksam gemacht hat.

<sup>131</sup> Es wird von Jes 38,11b und den besprochenen Belegen 2Sam 21,18.20 abgesehen.

## V. 12

### נגלה

An dieser Stelle scheint es manchem Forscher erforderlich eine Konjekture zu machen. Den N-Stamm des Verbs *GLY* hier zu lesen scheint zwar, semantisch gesehen, auf den ersten Blick im Zusammenhang schwierig; syntaktisch gesehen ist es auffallend, dass das Wort sonst niemals in einem syntaktischen Verhältnis mit der Präp *min* steht. *dōr=ī nissa' w'=niglā min<sup>⊕</sup>=ī* bedeutet wörtlich: „Mein *dōr* ist herausgerissen und offenbart von mir/bzw. entblösst von mir.“ Wie schon erwähnt, dann gibt es keinen Beleg für *GLY* N-Stamm mit der Präp *min* im AT. Der G-Stamm kommt jedoch mit *min* vor, vgl. 1S 4,21.22: *galā kabōd miy=YŠR'L* „Die Herrlichkeit war von Israel verschwunden“; Hos 10,5: *kī galā mim-min=[h]u(w)* „(die Pracht) ist von ihm verschwunden“; Micha 1,16: *kī galū mim-mi[k]=k* „(deine Kinder) sind von dir weggegangen/verschwunden“.

Würden wir G-Stamm SK statt N-Stamm SK lesen, dann würde der Satz sinnvoll und klar werden: *\*dōr=ī nissa' w'=galā min<sup>⊕</sup>=ī* „mein *dōr* ist herausgerissen worden und von mir weg verschwunden.“

LXX und Peschitta unterstützen die Lesung des G- statt des N-Stamms. LXX übersetzt mit ἀπὸ λθῆν und Peschitta mit *'br*. Im Targum liest man aber *wglw mny*. Das Verb *GLY/GL'* im Aramäischen hat dieselbe Bedeutung wie *GLY-N* im Hebräischen, „bloß, offen sein, sichtbar sein, unverhüllt daliegen“, kann aber auch „auswandern“ bedeuten, eigentlich „des Wohnortes bar werden“, was natürlich mit dem Nomadenleben zusammenhängt.<sup>132</sup> Es wird im übertragenen Sinne in 1Sam 4,21.22 verwendet, wo der MT das Verb *GLY* im G-Stamm in der Bedeutung „verschwinden“ benutzt. So könnte der Targum sowohl ein Argument für einen G- (Bedeutung „auswandern“) als auch für einen N-Stamm (Bedeutung „bloß, unverhüllt daliegen“) liefern. Die Bedeutung „des Wohnortes bar werden“ kann sowohl für „unverhüllt daliegen“ als auch für „auswandern“ zutreffen, wenn sie in Verbindung mit einem Zelt gebraucht wird. Vgl. in diesem Zusammenhang Ez 13,14 und 2Sam 22,16/Ps 18,16, wo davon die Rede ist, dass das Fundament eines Gebäudes bzw. der Erde bloßgelegt wird.

1QJes<sup>a</sup> hat *KLY*, „aufhören, enden, zugrunde gehen, vergehen“. Nur einen Beleg gibt es für *KLY* G-Stamm mit *min*, für den die Bedeutung zum Kontext in Jes 38,12 passen könnte. In Gen 21,15a wird erzählt, dass das Wasser, das Abraham Hagar gegeben hatte, zu Ende war: *wa=yiklū ha=maym min ha=ħimt*, wörtlich: „Das Wasser aufhörte vom Schlauch“ = „im Schlauch gab es kein Wasser mehr“. In 1QJes<sup>a</sup> Jes 38,12 kann das Verb *KLY* G-Stamm in ähnlicher Bedeutung sinnvoll sein: „Mein *dōr* ist aufgebrochen worden und ist nicht mehr bei mir/hat aufgehört bei mir zu sein.“ Man könnte sagen, dass die Qumran-Lesart die Bedeutung „verschwinden“, die *GLY-G* haben kann, in Jes 38,12 unterstützt.

Vulgata verrät mit ihrer Übersetzung *et convoluta est* eine hebräische Vorlage mit dem Verb *GLL* N-Stamm: „und ist zusammengerollt worden“.<sup>133</sup> In Verbindung mit der Präp *min* ist dieses Verb in N-Stamm nicht belegt.

M.E. ergeben sich aus der Beobachtung der Textzeugen und der alten Übersetzungen zwei Möglichkeiten: Entweder lesen wir *w'=galā* statt *w'=niglā*, in der Bedeutung „verschwinden“, „weggehen“, in Übereinstimmung mit LXX und Peschitta (möglicherweise mit dem Targum auch, wenn dort das Verb *GLY/GL'* „auswandern“ heißt) oder wir rechnen damit, dass das Verb

<sup>132</sup>J. LEVY (1881) 141.

<sup>133</sup> So J. BEGRICH (1926) 27; A.B. EHRlich (1968) 139; G. FOHRER (1962) 183: „zusammengepackt“; H. WILDBERGER (1982) 1443 schließt sich BEGRICHs Vorschlag an.

im N-Stamm am ursprünglichsten ist, an dieser Stelle aber wie das aramäische *GLY/GL* in der Bedeutung „weggehen“, „verschwinden“<sup>134</sup> bzw. „des Wohnortes bar werden“ gebraucht wird. Weil das aramäische Verb dieselbe „Grundbedeutung“ hat wie *GLY-N* im Hebräischen, d. h. „offenbar sein“, „entblößt sein“, ist es nicht unmöglich, dass auch dessen weitere Bedeutung, „des Wohnortes bar werden“, auf das hebräische Verb übertragen wurde bzw. dass es sie mit dem hebräischen Verb gemeinsam hat.

Wahrscheinlich müssen wir uns aber gar nicht auf die aramäischen Parallelen beziehen. Vielleicht ist die Sache letztendlich nicht so kompliziert. Kehren wir zu den Beispielen von *GLY-N* zurück, die schon erwähnt worden sind, Ez 13,14 und 2Sam 22,16/Ps 18,16. In Ez 13,14 heißt es: „Ich reiße die Mauer nieder, die ihr mit Tünche überzogen habt, ich werfe sie zu Boden, dass ihre Fundamente bloßgelegt sind.“ In 2Sam 22,16/Ps 18,16 heißt es: *wa=yi[r]ra’ū ’āpīqē maym wa=yiggalū mōsādōt tibil mig=ga’arat=ka* „Der Meeresboden wurde sichtbar, / die Grundfesten der Erde lagen aufgedeckt“.<sup>135</sup> In beiden Fällen wird etwas weggenommen, so dass das Fundament sichtbar wird; in Ez wird die Mauer niedergerissen, in 2Sam/Ps 18 muss man annehmen, dass das Meereswasser irgendwie wegfließt, der Meeresboden hebt sich vielleicht. Wenn wir nun Jes 38,12a.b anschauen, dann nehmen wir wahr, dass das Verb sich in einem ähnlichen Kontext befindet, d.h. es wird beschrieben, wie etwas weggenommen wird, so dass das Fundament, der Boden zum Vorschein kommt. Im Gleichnis Jes 38,12a.b ist das Abbrechen eines Zeltes der Bildspender. Es wird beschrieben, wie die Zeltplöcke ausgerissen und das Zelt abgebrochen wird (*nissa*), so dass der Boden im Inneren sichtbar wird (*niglā*). Der Raum, in dem man vorher Schutz vor den Elementen suchte, ist jetzt bloßgelegt worden und bietet keinen Schutz mehr. So kann man m.E. sehr wohl argumentieren, dass im Kontext des Gleichnisses vom Abbrechen eines Zeltes, das Verb *GLY-N* heimisch ist.

Demzufolge werde ich MT stehen lassen, da das Sinnproblem, das sich mit dem N-Stamm verbindet, mit Bezug auf die besprochenen Belege des Verbs gelöst werden kann.

## רעי

B. DAVIDSON stellt in seinem „Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon“<sup>136</sup> fest, dass רעי an dieser Stelle ein Adj. ist, als Denominativ von רעה abgeleitet, in der Bedeutung „hirtlich“. M.L. BARRÉ betrachtet diese Schreibweise als eine alte Schreibweise des Ptz der ל"ה-Verba.<sup>137</sup> H. WILDBERGER schließt nicht aus, dass רעי einfach eine parallele Form für רעה ist.<sup>138</sup> Das -y könnte auch ein *hireq compaginis* mit rein rhythmischer Funktion sein.<sup>139</sup> Der Grund dafür, רעי statt רעה zu schreiben, könnte daher die Absicht sein, Assonanz zwischen *rō\*<sup>c</sup>-ī* und *min<sup>⊕</sup>=ī* entstehen zu lassen. Dies ist aber schwierig zu verifizieren.

<sup>134</sup> F. DELITZSCH (<sup>5</sup>1984) 394 versteht *niglā* als „in den Stand des גלוי versetzt w., fortziehn müssen“. Vgl. F. FELDMANN (1925) 451: „...im Zusammenhang = weggeführt werden, also niph. = hoph. als Passiv von hiph., welches wegführen bedeutet“.

<sup>135</sup> Übersetzungen der Herder Bibel 2005. Vgl. B. DUHM (<sup>4</sup>1922) 280: „...ist wohl nicht von [GLH], ins Exil wandern, sondern von [GLH], aufdecken, abzuleiten: dem Dichter ist das Zelt, dessen Pflöcke man aus dem Boden gerissen hat...über dem Kopf abgedeckt worden, eben darum muß er fort. Das Zelt ist...Bild...des Lebens“.

<sup>136</sup> B. DAVIDSON (1850) DCLXXXVII; vgl. JOÜON-MURAOKA § 87c; 931.

<sup>137</sup> M.L. BARRÉ (2005) 87.

<sup>138</sup> H. WILDBERGER (1982), 1443. Hubert IRSIGLER hat mich darauf merksam gemacht, dass hinter dem masoretischen *rō\*<sup>c</sup>-ā* ein ursprüngliches *\*rō<sup>c</sup>iy* > *\*rō<sup>c</sup>ī* liegen kann, mit Hinweis auf das ugaritische *r<sup>c</sup>y*. Daher kann רעי wohl st. abs. sg. sein.

<sup>139</sup> JOÜON-MURAOKA § 931.

Eine dritte Möglichkeit ist, das Wort als das Sub  $r\bar{o}^{*c}\bar{a}$  + ePP /1. sg/ zu verstehen. Die CsV  $\text{'uhl } r\bar{o}^{*c}=\bar{i}$  würde dann „das Zelt meines Hirten“ bedeuten.<sup>140</sup> Diese Bedeutung liegt auf der Hand, wird aber von den Exegeten kaum diskutiert. Man liest eher ein Adj., wie DAVIDSON,<sup>141</sup> ein Sub /sg/st abs/<sup>142</sup> oder ein Sub /pl/st abs/  $r\bar{o}^{*c}\bar{im}$ <sup>143</sup>. Auch nimmt man an, dass das ePP die ganze Verbindung bestimme („mein Hirtenzelt“), was durchaus möglich ist.<sup>144</sup>

Keine der alten Übersetzungen übersetzt mit „das Zelt meines Hirten“. In der LXX wird  $\text{רְעִי}$  nicht einmal übersetzt. Peschitta hat einen Plural, wie Vulgata und Targum auch. Symmachus übersetzt mit  $\text{πολιμέων}$ , einem Plural. Aquila und Theodotion geben aber beide das *hireq* mit  $\text{μου}$  wieder, verstehen aber beide  $\text{רְעִי}$  als „Freund“.<sup>145</sup> 1QJes<sup>a</sup> hat dieselbe Lesart wie MT.

M.E. sind die Lesarten von Peschitta und Vulgata nicht Grund genug, um den MT in  $r\bar{o}^{*c}\bar{im}$  zu ändern. Sie könnten auch eine Konjektur ihrerseits sein. Die Lesart der großen Jesaja-Rolle und die Übersetzungen von Aquila und Theodotion unterstützen dagegen die Lesart des MT. Wir lesen deshalb mit dem MT  $r\bar{o}^{*c}=\bar{i}$ , das in Verbindung mit  $\text{'uhl}$  drei Bedeutungen haben kann: 1) als ein Sub /sg/st abs/ „ein Hirtenzelt“; 2) als ein Sub /sg/st pron/ + ePP „das Zelt meines Hirten“; oder 3) auch als ein Sub /sg/st pron/ + ePP „mein Hirtenzelt“.<sup>146</sup>

## קִּפְּדִי

M.L. BARRÉ bezweifelt freilich mit Recht, dass die in den Lexika aufgeführte Bedeutung des *hapax legomenon* QPD-D, „zusammenrollen“, gut begründet ist. Er weist darauf hin, dass die Bedeutung „zusammenrollen“, die K. BROCKELMANN<sup>147</sup> für die syrische Wurzel QPD aufführt, eben seine *ad hoc*-Auslegung von Jes 38,12 in der Peschitta widerspiegelt.<sup>148</sup>

Die Wörter, die Peschitta, Vulgata und Targum gebrauchen, um *qippadī* wiederzugeben, sind alle passiv. Das Subjekt des Verbs QPD (Ettpael-Stamm) in Peschitta ist das Wort *hyy* /pl/ + ePP /1. sg/: „Mein Leben ist verkürzt worden“. In Vulgata und im Targum ist das Leben ebenfalls das Subjekt des Verbs. Im Targum lesen wir „mein Leben ist zusammengerollt, wie ein Fluss mit hohem Ufer“  $\text{'tqplw knhl gydwdyn hyy}$ . Es ist aber wahrscheinlich, dass man  $\text{'tqplw knwl grd'yn hyy}$  lesen sollte, „mein Leben wird zusammengerollt wie das Gewebe eines Webers“.<sup>149</sup> In Vulgata stellt das Adj *praecisa* zusammen mit der Kopula *est* das Prädikat dar: „ist verkürzt“ (vielleicht Übersetzung von *BS<sup>c</sup>* in 12d?). 1QJes<sup>a</sup> hat *sippartī* statt *qippadī*, was dürfte in diesem Kontext „schneiden“ bedeuten (aramäisch: „rasieren“).<sup>150</sup>

<sup>140</sup>Vgl. Ps 15,1; 27,5.6; 61,5; 91,10.

<sup>141</sup>Vgl. F. DELITZSCH (<sup>5</sup>1984), 394

<sup>142</sup>H. WILDBERGER (1982), 1443 schließt dies nicht aus, auch nicht H. IRSIGLER, vgl. oben.

<sup>143</sup>Vgl. AUVRAY (1972), 316; AUVRAY & STEINMANN (1951), 148; BEGRICH (1926), 26; T.K. CHEYNE (1899) 117; DUHM (1922I), 280; DENNEFELD (1952), 144; EHRlich (1968), 139; KAISER (1973), 316.

<sup>144</sup>So H. S. NYBERG (1974), 91; J.D.W. WATTS (1987) 56.

<sup>145</sup>A' εταῖροι μου; θ' οι φίλοι μου.

<sup>146</sup> Es ist nicht ausgeschlossen, dass durch die Zweideutigkeit der CsV der Leser/Hörer sie mit dem Jerusalemer Tempel und seinem Schicksal assoziieren soll, vgl. unter Abschnitt 6, bes. 6.2.1 „Das Kollektive im PsHisk“.

<sup>147</sup> Lexicon Syriacum 682.

<sup>148</sup> M.L. BARRÉ (2005) 99.

<sup>149</sup> J.F. STENNING (1953) 126 meint, dass  $\text{'tqplw knhl gydwdyn}$  ein verderbter Text sei, man solle  $\text{'tqplw knwl grd'yn}$  „my life is rolled up as a weavers web“ lesen. Diese Lesart wird auch in CAL gegeben. Vgl. auch J. BEGRICH (1926) 29. Er geht von der Lesart  $\text{knwl grd'yn}$  aus, „ein Gewebe von Webern“.

<sup>150</sup> CLEMENTS (1980), 292; de BOER (1951), 172; DRIVER (1968), 56. CLEMENTS will den MT gemäß der Qumran-Rolle ändern.

Die meisten Exegeten gehen davon aus, dass *QPD-D* in diesem Zusammenhang „zusammenrollen“ heißt. Manche wollen nicht die 1. Person lesen. Sie können sich nicht den Psalmisten als *agent* vorstellen, da er das Opfer in dieser Situation ist, und schlagen daher lieber vor, die 2.<sup>151</sup> bzw. 3.<sup>152</sup> Person zu lesen, in Kongruenz mit *y'baššī'c-i=nī* „er schneidet mich ab“. A. BRUNO emendiert den Text und liest D-pass: *qippadtī* „ich bin zusammengerollt worden“.<sup>153</sup> Andere halten sich dagegen an den MT.<sup>154</sup> Sowohl J.N. OSWALT als auch E.J. KISSANE bringen überzeugende Argumente dafür vor, wie der Psalmist als Täter in diesem Kontext betrachtet werden kann.<sup>155</sup> Der Gebrauch des Passivs in den alten Übersetzungen ist aber wohl als ein Versuch zu betrachten, eben dies zu vermeiden.

Vergleicht man MT mit LXX, liegt es nicht auf der Hand welches griechische Wort *qippadtī* wiedergeben soll. Ich nehme an, dass der Übersetzer *qippadtī* als *qirb=ī* „bei mir“ las: (τὸ πνεῦμά μου παρ' ἐμοὶ ἐγένετο (ὡς ἱστός ἐρίθου) „(mein Geist) war bei mir (wie das Gewebe eines Webers)“. Das Aorist-Ptz πῆξας muss aber mit dem Sub σκηνῆν stehen, da σκηνῆν πηγυσαι „Zelt aufschlagen“ ein fester Ausdruck im Griechischen ist. Deshalb muss sich der Satz ὡςπερ ὁ καταλύων σκηνῆν πῆξας auf die PV *k'='uhl rō\*='i* beziehen, eher als dass πῆξας *qippadtī* wiedergibt, wie BARRÉ meint.<sup>156</sup> BARRÉ bringt aber, davon abgesehen, gute Argumente dafür vor, dass die Reihenfolge der Wörter in der Vorlage der LXX anders gewesen sei, als die masoretische, d.h.: *qippadtī ḥayy-ay=[y] k'=[h]a='ō\*rig mid=dallā y'baššī'c-i=nī*, statt: *qippadtī k'=[h]a='ō\*rig ḥayy-ay=[y] mid=dallā y'baššī'c-i=nī*. BARRÉ'S Hypothese besteht darin, dass der Übersetzer *mdlh* (*mid=dallā*) mit ἐρίθου „Weberin“ wiedergeben habe, *'rg* (*'ō\*rig*) mit ἱστός „Gewebe“. Der Übersetzer habe *mdlh* als ein Wort gedeutet, das vom Verb *DLL* II „weben“ abgeleitet sei, das im Syrischen und im jüdisch-babylonischen Aramäisch belegt ist. Daraus zieht er den Schluss, dass ἱστός ἐρίθου keine andere Vorlage gehabt haben könne, als *'rg mdlh*.

BARRÉ'S Argumente sind durchaus überzeugend und meine Hypothese, dass der Übersetzer *qippadtī* als *qirb=ī* gelesen hat, unterstützt seine Annahme über die ursprüngliche Reihenfolge, denn *\*qirb=ī ḥayy-ay=[y]* entspricht genau τὸ πνεῦμά μου παρ' ἐμοὶ. Das Problem mit solchen Hypothesen ist jedoch, dass der Übersetzer mit dem hebräischen Text sehr frei umgegangen ist, und sich erlaubt hat, den hebräischen Text frei umzudeuten und neue Gedanken hinzuzufügen, wie z.B. seine „Übersetzung“ von 11c-12a zeigt.

Wir können auf *Vulgata* hinweisen, um MT zu unterstützen: *praecisa est velut a texente vita mea dum adhuc ordirer succidit me* „mein Leben ist verkürzt wie von einem Weber; gleich als ich angefangen hatte, schnitt er mich ab“:

praecisa est	←	<i>qpd(ty)</i>
velut	←	<i>k</i>
a texente	←	<i>'rg</i>
vita mea	←	<i>hyy</i>

<sup>151</sup>AUVRAY & STEINMANN (1951), 148; FISCHER (1937), 249; KAISER (1973), 316; WILDBERGER (1982), 1443.

<sup>152</sup>BEGRICH (1926), 29; DUHM (1922), 280; DENNEFELD (1952), 144; FELDMANN (1925), 451; FOHRER (1962), 183; WADE (1929), 242.

<sup>153</sup>A. BRUNO (1953), 317.

<sup>154</sup>AUVRAY (1972), 316; DELITZSCH (1984), 394; KISSANE (1941), 421; OSWALT (1986), 679, Fussn. 5; J.F.A. SAWYER (1984), 35;

<sup>155</sup>E.J. KISSANE (1941), 421: „[W]hile Jahweh is the weaver, it is man himself who lives his life. This is symbolised by the rolling up of the cloth according as it is woven. But it is Jahweh (the weaver) who finally brings life to an end.“ J.N. OSWALT (1986), 679, Fussn. 5: „But this is unnecessary [d.h. die Person von der 1. zu d. 2. zu ändern]. It is we who roll up our lives and it is the Lord who makes the decision when sufficiency has been reached.“

<sup>156</sup>M.L. BARRÉ (2005) 106.

Freilich ist LXX ein wichtigerer Textzeuge als die Vulgata, doch das Buch Jesaja gehört nicht zu den Büchern oder Textabschnitten, die nach E. TOV nahezu wörtlich ins Griechische übersetzt wurden.<sup>157</sup> Die Bedeutung von LXX ist daher nicht so entscheidend für die Erforschung des Jesajabuches, wie für manch andere Bücher. Und selbst wenn die Vulgata ein relativ junger Text im Vergleich mit LXX ist, kann sie ein besonderes textkritisches Gewicht haben, wo sie angeblich den Text der LXX korrigieren will. Hieronymus hat nämlich sowohl den griechischen Text der LXX, als auch diejenigen von Aquila, Symmachus und Theodotion zum Vergleich herangezogen und darüber hinaus Rat bei Rabbinern in Jerusalem gesucht.<sup>158</sup> Seine Übersetzung ist daher eine klare Stellungnahme für den MT.

Ist es aber sicher, dass ἐρίθου eine Übersetzung von *mdlh* ist, wie BARRÉ meint? Man kann auf die vermutliche targumische Lesart verweisen, um BARRÉS Hypothese zu unterstützen, vgl. oben. Doch was mit ἐγγιζούσης? Welches Wort des hebräischen Textes soll es wiedergeben? Es ist interessant, dass die Ausdrucksweise der Peschitta an die griechische Übersetzung erinnert, wie die folgende Tabelle zeigt:

Vulgata	Targum! <sup>159</sup>	Peschitta	LXX	MT
			ἐκ τῆς συγγενείας μου κατέλιπον τὸ λοιπὸν τῆς ζωῆς μου	<i>dōr=ī</i>
			ἔξῆλθεν	<i>nissa<sup>c</sup></i>
			καὶ ἀπῆλθεν	<i>w'=niglā</i>
			ἀπ' ἐμοῦ	<i>min<sup>Ⓢ</sup>=ī</i>
			ὥσπερ ὁ καταλύων σκηνὴν πῆξας	<i>k'='uhl</i> <i>rō*<sup>c</sup>=ī</i>
praecisa est	<i>'tqplw</i>	<i>'tqpdw</i>	τὸ πνεῦμά μου παρ' ἐμοὶ ἐγένετο (< <i>qirb=ī</i> ?)	<i>qippadtī</i>
velut	<i>k-</i>	<i>'yk</i>	ὡς	<i>k'=<sup>c</sup></i>
a texente	<i>nwl grd'yn</i>	<i>syrs ?[nwl']</i>	ἰστὸς ἐρίθου	<i>[h]a='ō*rig</i>
vita mea	<i>hyy</i>	<i>hyy</i>	[τὸ πνεῦμά μου]	<i>hayy-ay=[y]</i>
dum adhuc ordiner	<i>[grd'yn] ?</i>	<i>w'yk nwl'?</i> <i>[syrs]<sup>160</sup></i>	[ἐρίθου]	<i>mid=dallā</i>
succidit me		<i>dqryb</i> <i>lmtgddw</i>	ἐγγιζούσης ἐκτεμεῖν	<i>y'baṣṣi<sup>c</sup>-</i> <i>i=nī</i>

*qryb* kann im Syrischen „nahe“ bedeuten, aber auch „nahezu“ bzw. „gleich“. Auf Deutsch muss man *dqryb lmtgddw* etwa auf folgende Weise übersetzen: „[wie ein Gewebe,] das gleich abzuschneiden ist“. Das erinnert wohl an ἐγγιζούσης „[wie das Gewebe eines Webers,] der nähert sich“, nichts aber im MT entspricht diesen Worten. Dasselbe kann über die lateinische Übersetzung gesagt werden: *dum adhuc ordiner* (der Sprecher vergleicht sein Leben mit einem Gewebe). In allen Fällen geht es um das Bestreben der Übersetzer den bildhaften Text zu deuten, den sie aus dem Hebräischen in die jeweilige Sprache zu übersetzen versuchten.

Wenn wir Peschitta genauer betrachten, sehen wir, dass die Übersetzung zwei Vergleichsglieder hat, während MT nur ein einziges hat. Der zweite Vergleich – *w'yk nwl'* „und wie ein Gewebe“ – könnte Hebräisch *k='rg* entsprechen, doch der erste – *'yk syrs* „wie Fäden“ – könnte *mid=dallā*, den Kettfäden im Webstuhl, entsprechen, d.h. es verhält sich umgekehrt im Vergleich zur Reihenfolge der Wörter im MT.

<sup>157</sup> E. TOV (1997) 118.

<sup>158</sup> G. FOHRER et al. (1993) 41.

<sup>159</sup> ! = emendierter Text.

<sup>160</sup> DLL #3 Peal-Stamm heißt auf Syrisch „Faden spinnen“ vgl. CAL.

Wollten wir die Reihenfolge der Wörter im MT aufgrund der vier Übersetzungen ändern, würden wir verschiedene Texte erhalten. Vulgata und Targum *txt em* bestätigen den MT während LXX darauf hindeutet, dass die Reihenfolge folgenderweise gewesen ist: *qippadtī ḥayy-ay=[y] k'=[h]a='ō\*rig mid=dallā y'baššī'-i=nī*. Die Vorlage der Peschitta hat vermutlich wie folgt ausgesehen: *qippadtī k'='dallā ḥayy-ay=[y] w'='k'=[h]a='ā\*rig[...]* *y'baššī'-i=nī*.

Sowohl wegen dieser Ergebnisse, als auch wegen des oben Besprochenen zu *qryb* und ἐγγιζούσης, muss ich bezweifeln, dass BARRÉ im Recht ist, wenn er solche Folgerungen über die Reihenfolge der Worte aus der griechischen Übersetzung ἰσθὸς ἐρίθου zieht, besonders da es als unbestritten betrachtet sein darf, dass LXX frei mit dem Text umgeht. Es ist auch klar, dass die Übersetzer sich nicht davor scheuten, die Lücken bzw. was sie nicht verstanden mit ihren eigenen Gedanken zu füllen. Ein gutes Beispiel ist die Übersetzung der LXX von *dōr=ī nissa' w'='niglā min=ī k'='uhl rō\*='ī* in Jes 38,12: (ἐκ τῆς συγγενείας μου) κατέλιπον τὸ λοιπὸν τῆς ζωῆς μου ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν ἀπ' ἐμοῦ ὡς περ ὁ καταλύων σκητὴν πήξας „...Ich lasse den Rest meines Lebens zurück; es geht aus und verlässt mich als ob einer, der ein Zelt aufschlägt, breche es wieder ab.“ Im hebräischen Text steht aber nichts davon, ein Zelt aufzuschlagen. Das Verb NS<sup>c</sup>-N heißt zwar „Zelt abbrechen“ und NGL-N „(den Boden) bloßstellen“, doch sie sind mit ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν wiedergegeben.

Wenn wir aber LXX mit dem emendierten Text des Targums vergleichen, sehen wir, dass der Targum ähnlich wie LXX formuliert, doch ohne von der masoretischen Reihenfolge der Wörter abzuweichen: *'tqplw knwl grd'yn ḥyy*, wörtlich: „zusammengerollt wie eines Webers Gewebe mein Leben“. Dies deutet darauf hin, dass die hebräische Vorlage des Targums dem MT gleich gewesen ist. Warum aber steht „eines Webers Gewebe“, wenn der hebräische Text nur *'rg* hatte? Das Subjekt im Satz ist *ḥyy* „mein Leben“, und es wird mit Gewebe *nwl*, das mit dem Genetiv „Weber“ *grd'yn* genauer definiert wird, verglichen. Diese weitere Bestimmung von Gewebe ist vollkommen überflüssig, und könnte m.E. den folgenden Grund gehabt haben: Im hebräischen Konsonantentext hat nicht אריג gestanden, sondern אורג mit mater lectionis. Daher war es klar, dass das Wort „Weber“ hieß.<sup>161</sup> Doch der Übersetzer hat Probleme gehabt, dem Satz einen Sinn abzugewinnen; es ist nicht unwahrscheinlich, dass er den Psalmisten nur ungern als Akteur in diesem Kontext betrachten wollte und folglich das P als passiv gelesen hat. Damit hatte der Vergleich aber keinen Sinn mehr. Man kann nicht „mein Leben“ mit einem Weber vergleichen. Deswegen hat der Übersetzer „Gewebe“ in den Text eingemischt und mit „Weber“, jetzt im Plural, in eine CsV gebracht. Das Wort „Weber“, von אורג, ist wahrscheinlich aus Ehrfurcht vor dem Text behalten worden, da die Pleneschreibung an der Bedeutung des Wortes keinen Zweifel lässt. Der Targum bietet also ein gutes Argument sowohl für die Reihenfolge der Wörter als auch für die Lesart *'ō\*rig* „Weber“. Das Argument für die Lesart *'ō\*rig* „Weber“ gilt allerdings auch für LXX.

Wenn wir MT mit den alten Übersetzungen vergleichen, müssen wir im Auge halten, dass keine der Übersetzungen eine wörtliche Übersetzung des Jesajabuches anbietet. Es darf sogar behauptet werden, dass LXX und Targum eher eine exegetische Auslegung als eine Übersetzung darstellen.<sup>162</sup> H. WILDBERGER warnt davor, MT und LXX zu vermischen. Er schreibt: „Es hat sich bei der textkritischen Arbeit immer wieder gezeigt, daß der Übersetzer vermutlich gar keinen von MT abweichenden Text vor sich hatte, sich aber nicht gebunden fühlte, eine wörtliche Wiedergabe zu bieten.“<sup>163</sup> Darüber hinaus habe der Übersetzer öfters die

<sup>161</sup> Wie in 1Qjes<sup>a</sup>.

<sup>162</sup> I.L. SELIGMANN (1948) 120f spricht von LXX als jüdische Exegese, vgl. H. WILDBERGER (1982) 1519.

<sup>163</sup> H. WILDBERGER (1982) 1519.

Wörter nicht verstanden, die in seiner Zeit nicht mehr in Gebrauch waren, und habe einfach ihre Bedeutung vermutet. Daher meint WILDBERGER: „In all diesen Fällen wäre es ein totaler Mißgriff, den griechischen Text wörtlich ins Hebräische zurückzuübersetzen in der Meinung, man komme damit dem »Urtext« näher“.<sup>164</sup>

Ganz davon abgesehen, ob man eine geänderte Reihenfolge der Wörter in der ersten Hälfte von Jes 38,12 akzeptiert, muss man zur Lektüre des P als Passiv Stellung nehmen. BARRÉ will *quppadtī*, d.h. G-pass, eher als *qippadtī* lesen. Das kann er mit Hinweis auf Peschitta, Vulgata und Targum begründen. Es hängt aber ganz davon ab, mit welcher Bedeutung man für das Verbum *QPD-D* rechnet, ob man „Ich“ als Subjekt und „mein Leben“ als Objekt akzeptieren kann oder nicht.

Wenn *QPD* „verkürzen“ bedeutete, könnte „Ich“ nicht das S darstellen, denn es ist nicht der Psalmist selbst, sondern Jahwe, der sein Leben verkürzt. Die Antwort auf die Frage nach der ursprünglichsten Lesart hängt also mit der Antwort auf die Bedeutung des Verbs zusammen und genau darin liegt das größte Problem; das Wort *qippadtī* stellt nämlich das einzige Vorkommen des Verbstamms *QPD* im AT dar, abgesehen von Sir 4,31. Da es aber möglich ist, dass *qpwdh* an jener Stelle eine spätere Variation der ursprünglichen Lesart *qpwšh* ist, kann diese Stelle kaum Licht auf die Bedeutung des Verbs werfen.<sup>165</sup> Es begegnen allerdings zwei Substantive im AT, die vermutlich von demselben Stamm abgeleitet sind: *qippud* „Igel“ oder „Stachelschwein“, das dreimal vorkommt,<sup>166</sup> und *qāpadā*, das wahrscheinlich „Beklemmung“ oder „Angst“ bedeutet, begegnet nur in Ez 7,25. Die Bedeutung „Beklemmung“ oder „Angst“ passt gut in den Zusammenhang von Ez 7,25 und der G-Stamm des Verbs *QPD* bedeutet auf syrisch „sich fürchten“.<sup>167</sup> Die Bedeutung „Zorn“ kommt aber auch in Frage, da Ez 7 vom kommenden Gerichtstag handelt: „*qāpadā* ist gekommen, und sie werden Frieden suchen (*šālōm*), doch es wird keinen geben“.

BARRÉ argumentiert überzeugend, dass der Gebrauch des Wortstamms *qpd* um einen Igel bzw. ein Stachelschwein zu bezeichnen, etwas mit der Haut dieser Tierarten zu tun habe; beide Arten sind mit Stachel ausgestattet, um sich zu wehren.<sup>168</sup> Dieses Merkmal der Tiere kann wohl mit etlichen Bedeutungen des Wortstamms im syrischen verbunden werden, z.B. „zerzausen“, „zerknittern“, „zusammenkneifen“ bzw. „(sich) zusammenziehen“. Die Reaktion der Haut gegen Kälte bzw. bei Angst, könnte unter Umständen so beschrieben werden, dass sie sich zusammenzieht. Der oben besprochene Beleg von *qpwdh* in Sir 4,31, ein Ptz pass fem, ist wohl semantisch mit diesen Bedeutungen verwandt, da das Wort an dieser Stelle – von der Hand, *yad* – „geschlossen“ heißt.

Die zweithäufigste Bedeutung, die CAL gibt, ist etwa „zerzausen“. Im Afel-Stamm des jüdisch-palästinensischen Aramäischen (= H-Stamm im Hebr.) heißt *QPD* „beleidigen“, „zum Zorn reizen“, in Ithpeal-Stamm (=Ht-Stamm im Hebr.) „zornig sein“. *qpd* heißt „zornig sein“, sowohl im Peal- (= G-Stamm) als auch Ethpeel-Stamm (passiv des Grundstamms) im Babylonisch-Aramäischen.

Für das christliche Palästinensisch führt CAL die Bedeutung „to chafe“ für *QPD* im Grundstamm auf, d.h. „(sich) aufscheuern“, „reiben“, „sich ärgern“ bzw. „aufregen“.

---

<sup>164</sup> H. WILDBERGER (1982) 1519.

<sup>165</sup> Vgl. HAL 1117; M.L. BARRÉ (2005) 95.

<sup>166</sup> Jes 14,23; 34,11; Zef 2,14.

<sup>167</sup> Vgl. CAL.

<sup>168</sup> M.L. BARRÉ (2005) 95-97.

Die Übersetzung der Peschitta benutzt *qpd* im passiven Ethpeel-Stamm und scheint von der Grundbedeutung „zerknittert werden“ auszugehen, von der die Bedeutung „sich zusammenziehen“ abgeleitet wird, die schließlich zum Gebrauch des Verbs etwa in der Bedeutung „kürzer werden“ führt: *'tqpdw 'yk syrs ḥyy w'yk nwl' dqryb lmtgddw* „wie Fäden zieht sich mein Leben zusammen, und wie ein Gewebe, das gleich abgeschnitten wird.“

M.L. BARRÉ meint, dass in Jes 38,12 davon die Rede ist, wie Wollgewebe während des Walkens gepresst und genietet wird.<sup>169</sup> Sein Vorschlag, wie der ursprüngliche Text aussah, lautet folgendermaßen: *qūppadtī ḥayy-ay=[y] k'=[h]a='ā\*rig mid=dallā y'baṣṣī'-i=nū* (Emendationen im Fettdruck), d.h. „I have/My life has been shrunk like a piece of cloth after it has been cut from the thrum“.<sup>170</sup>

Man kann kaum anders als BARRÉS Argument akzeptieren, es gebe wenige Gründe dafür, die Bedeutung „aufrollen“ für das Verb *QPD* anzunehmen.<sup>171</sup> Er weist nach, dass der Vergleich mit verwandten Sprachen wie dem Arabischen, Akkadischen und Äthiopischen, z.B. in HAL, kaum brauchbar ist.<sup>172</sup> Das bedeutet aber nicht, dass *seine* Auslegung notwendigerweise richtig ist. Die Bedeutung, die er postuliert, erfordert eine Änderung des Textes. Statt D-Stamm Aktiv zu lesen, liest man das Passiv, was aber dazu führt, dass die syntaktische Rolle von *ḥayy-ay=[y]* unklar wird. BARRÉS Lösung besteht darin, dass er *qūppadtī ḥayy-ay=[y]* als „double subject construction“ betrachtet.<sup>173</sup> Doch BARRÉS Deutung geht nicht ohne weitere Operationen am MT: אָרָג muss anders punktiert sein, um „Gewebe“ statt „Weber“ zu bezeichnen. Schließlich will er ein ePP /3. m sg/ statt /1. sg/ am Verb *BṢ'* lesen, in Kongruenz mit seiner Deutung, dass der Satz ein untergeordneter Relativsatz bzw. Temporalsatz ist. Das ePP weist dann anaphorisch auf das emendierte *'ā\*rig* hin.

Statt den Text so sehr zu emendieren will ich einen weiteren Versuch machen, den MT zu erhellen. Das erfolgt unter Abschnitt 4.1 „Monosemierung“. Ich lasse den MT daher unverändert stehen.

<sup>169</sup> M.L. BARRÉ (2005) 102-107.

<sup>170</sup> M.L. BARRÉ (2005) 93. 260. Um zu erklären, wie er die Bedeutung des Verbs *QPD* deutet, verweist er S. 104-105 auf das Verbum *QṢR*, das „walken“ heißt und in Ps 89,46 und 102,24 auf das Verkürzen der Lebensstage übertragen wird.

<sup>171</sup> M.L. BARRÉ (2005) 95ff.

<sup>172</sup> M.L. BARRÉ (2005) 98: „A number of the standard Hebrew lexica and other studies adduce the Arabic cognate *q-f-d* in support of the “rolling up” hypothesis, asserting that it has the meaning, “to wind a turban (on the head).” But the appeal to the Arabic cognate in this case is a textbook example of the misuse of lexical evidence. The root basically refers to a type of ailment of horses or camels that leaves a *raised* bump on the surface of the leg or foot. It is this sense of “raising” that is essential to the root, which by itself has nothing whatsoever to do with winding or rolling up.“

<sup>173</sup> M.L. BARRÉ (2005) 94-95. Vgl. GESENIUS-KAUTZSCH § 144I: „Ein befremdlicher, übrigens durchaus auf die dichterische Rede beschränkter Idiotismus ist die nicht seltene Ausstattung eines Verbalsatzes mit *doppeltem Subjekt*, einem persönlichen und einem sachlichen; das letztere dient dann — sei es vorangehend oder nachfolgend — zur Angabe des Instrumentes, Organs oder Glieds, durch welches die betr. Handlung verrichtet wird, und kann im Deutschen (als Näherbestimmung des Modus der Handlung) meist durch ein Adverb wiedergegeben werden“. Richtiger wäre vielleicht von einem S einerseits und einem circumstantialen Präpositionalglied andererseits zu sprechen, z.B. *C-instrumentalis* bzw. *C-modi*.

## קאַרן

Einige Exegeten ändern  $\text{'}\bar{o}^*rig$  „Weber“ in  $\text{'}\bar{o}^*r\bar{a}g$  mit Seghol bzw. aramäisches  $\text{'}\bar{a}r\bar{ig}$  „Gewebe“<sup>174</sup>, andere lesen  $qippadt\bar{a}$  „du hast aufgerollt statt  $qippadt\bar{i}$  „ich habe aufgerollt“ und es wird auch vorgeschlagen  $qipped$  „er hat aufgerollt“ in Anlehnung an die Septuaginta zu lesen. Die 3. Person  $y'ba\check{s}i^c-i=n\bar{i}$  wird gern in die zweite Person geändert:  $t'ba\check{s}i^c-i=n\bar{i}$ . So erstellt sich „ein anschauliches Bild“ wie BEGRICH sagt.<sup>175</sup> Nachdem er  $qippadt\bar{i}$  in  $qippadt\bar{a}$  und  $y'ba\check{s}i^c-i=n\bar{i}$  in  $t'ba\check{s}i^c-i=n\bar{i}$  geändert hat erklärt er das Bild in 12c.d so: „Das Leben des Sängers ist zu Ende gewebt. Jahwe hat es eben aufgerollt und tut gerade das Letzte, was der Weber zu tun hat, er schneidet die letzten Fäden durch.“

Peschitta und LXX geben beide  $\text{'}\bar{o}^*rig$  als „Gewebe“ wieder, während der MT „Weber“ hat. LXX hat allerdings beide Begriffe: „Gewebe“ und „Weberin“: „Als ein Gewebe einer Weberin, der sich nähert, um es abzuschneiden.“ Im Targum lesen wir „Webers Gewebe“, ähnlich wie LXX. Die Übersetzung der Peschitta ist natürlich damit verbunden, dass sie das P im Passiv wiedergibt. Die Vulgata verwendet ein Ptz von *texo, texente*, das am wahrscheinlichsten  $\text{'}\bar{o}^*rig$  wiedergibt.

Die Genetiv-Verbindungen im Targum und in LXX, weisen m.E. darauf hin, dass in der hebräischen Vorlage אורג „Weber“ zu lesen war, vgl. die ausführliche Besprechung dieser Lesarten im vorhergehenden Kapitel.

Es gibt m. E. keinen Grund dafür, den MT zu ändern, denn er ergibt einen guten Sinn, und LXX und Vulgata unterstützen alle beide die masoretische Lesart. Darüber hinaus unterstützen Symmachus und Theodotion den MT.<sup>176</sup>

M.L. BARRÉ begründet es, „Gewebe“ statt „Weber“ zu lesen, damit, dass der Vergleich in 12cd sich wahrscheinlich um irgend eine Art von „Gewebe“ handeln soll, da dies in 12ab der Fall ist, wo ein Zelt der Bildspender ist.<sup>177</sup> Doch wenn man beobachtet, wie der Psalmist die Vergleiche im ganzen Text benutzt, kann das zur Unterstützung des MT vorgebracht werden. Die Vergleiche mit *k'* kommen alle in den S. 12b.c.13b.14a.b vor, mit *ka-mō* in S. 19a, und in allen Fällen ist es das Subjekt des Satzes, das mit einer anderen Sache verglichen wird, nicht das Objekt. Natürlich schließt diese Tatsache nicht aus, dass hier ausnahmsweise das Objekt mit einer anderen Sache verglichen wird. Wenn wir aber am MT festhalten, wird auch diese Folgerichtigkeit im Aufbau der Vergleiche gewahrt. Ein überzeugendes Argument für eine Änderung des MT gibt es m.E. jedenfalls nicht.<sup>178</sup>

---

<sup>174</sup> So J. BEGRICH (1926) 31 ( $\text{'}\bar{a}r\bar{ig}$ ); A. B. EHRLICH (1968) 139; F. FELDMANN (1925) 451; H. WILDBERGER (1982) 1443 ( $\text{'}\bar{a}r\bar{ig}$  wie BEGRICH).

<sup>175</sup> J. BEGRICH (1926) 31. H. WILDBERGER glättet den Text auch auf die Weise aus, dass er sowohl *QPD-D* und *BŠ<sup>c</sup>-D* in der 2 Person wiedergibt, auch so O. KAISER (1973) 316.

<sup>176</sup> Sym:  $\upsilon\phi\alpha\upsilon\tau\eta\varsigma$ ; Th:  $\upsilon\phi\alpha\upsilon\tau\omega\upsilon$ . Aquila scheint aber den Ptz  $\upsilon\phi\alpha\upsilon\tau\omega\upsilon$  mit verbaler Funktion verwenden: „...wie mein Leben webend...“

<sup>177</sup> M.L. BARRÉ (2005) 92, Fn. 59; J. BEGRICH (1926) 31 will אריג „Gewebe“ lesen. J.D.W. WATTS (1987) 56 und H. WILDBERGER (1982) 1443 folgen seinem Vorschlag; אריג in der Bedeutung „Gewebe“ lesen: A.B. EHRLICH (1968) 139 F. Feldmann (1925) 451 A. KLOSTERMANN (1884) 160.

<sup>178</sup> W.A.M. BEUKEN (2000) 396 liest mit dem MT und erklärt die Metapher auf überzeugende Weise: „The combination of two different subjects ‘I have rolled up’ and ‘he cuts me off’, does not constitute a difficulty, either from the perspective of the vehicle of the comparison or from that of the tenor. The vehicle suggests that the weaver himself rolls up the fabric he has woven while another removes it from the loom (Barthélemy, 266). Within the comparison, the human person is both the weaver and fabric. The tenor implies that human persons must depart because God has ordained it so.“

## תְּשִׁלֵּמִי

1QJes<sup>a</sup> und die gesamten alten Übersetzungen machen es unzweifelhaft, dass hier die Wurzel *ŠLM* stehen soll. Die LXX gibt es mit dem Passiv *παρεδόθην* wieder, was der Bedeutung von *ŠLM* im Syrischen (Af.-Stamm) und Mittelhebräischen (H-Stamm), „übergeben“, entspricht. Der Targum aber macht „Tag und Nacht“ zum Subjekt des Verbs: „Meine Tage und Nächte sind zum Ende gekommen“. Peschitta, Vulgata, 1QJes<sup>a</sup>, Aquila, Symmachus und Theodotion geben das Verb in der 2. Person wieder. Es ist damit klar, dass der MT am wahrscheinlichsten unverderbt ist. Ein plötzlicher Wechsel von der 3. zu der 2. Person und umgekehrt ist ein so häufiges Phänomen in der Poesie des AT, dass eine Änderung aus diesem Grund nicht vertretbar wäre.<sup>179</sup> Nur die Bedeutung von *ŠLM*-H in diesem Kontext liegt nicht auf der Hand; ist es „zu Ende bringen“, „fertigmachen“ oder eben „preisgeben“, wie J. BEGRICH postulierte mit Hinweis auf das Aramäische?<sup>180</sup> M.L. BARRÉ hat m.E. Recht wenn er schreibt: „The chief weakness of this interpretation is that the text contains no reference to the person/thing to whom the poet is allegedly “handed over”.“<sup>181</sup> Obwohl *ŠLM*-H im MT niemals in der Bedeutung „eine Person zu Ende zu bringen“ begegnet, kann das Verb im Syrischen im Grundstamm „fertiggemacht werden“ heißen, in der Bedeutung „sterben“. BARRÉ weist darauf hin, dass in Jes 60,20<sup>182</sup> das Verb mit einer Zeitangabe benutzt wird, *w' = šalimū yāmē 'ibl-i=k* „die Tage deines Leides werden ein Ende haben“. Die Aussage „er macht mich fertig“ würde bedeuten, dass Gott das Leben bzw. die Lebenszeit des Psalmisten zu Ende bringt.<sup>183</sup> So verstanden würde diese Deutung des Verbs mit seiner Verwendung in Jes 60,20 übereinstimmen. Die im Aramäischen bezeugte Bedeutung „preisgeben“, für die die Übersetzung der Septuaginta ein starkes Argument liefert, kann aber damit nicht ausgeschlossen werden. Wir haben mit einem semantischen Problem zu tun. Der MT kann somit bestehen bleiben.

## V. 13:

### שְׁוִיָּתִי

Das Verb *ŠWY* D-Stamm bereitet in diesem Zusammenhang erhebliche semantische Schwierigkeiten. Die Bedeutung „ich beruhige mich, ich gedulde mich“<sup>184</sup> (< „ich ebne [meine Seele] *' šiwwītī (napš=i) 'ad buqr*, vgl. Ps. 131,2) wird von den meisten Exegeten abgelehnt und als in diesem Zusammenhang, wenn nicht ausgeschlossen, dann zumindest als zweifelhaft bewertet.<sup>185</sup> Die beliebteste Konjektur ist *ŠW'* als D-Stamm SK /1.sg/ zu lesen: „ich schrie bis zum Morgen“,<sup>186</sup> was in Übereinstimmung mit der targumischen Lesart steht.<sup>187</sup> LXX und Peschitta geben 13a überhaupt nicht wieder, was darauf deutet, dass die Übersetzer den Sinn

<sup>179</sup> Vgl. z.B. Ps 73,28: *w' = 'anī qirbat 'ilō\*hīm l=ī tōb šattī b' = 'ādō\*n-ay=[y] YHWH maḥs=ī l' = sappir kul[l] mal'ākōt-ē=ka*, „Ich aber - Gott nahe zu sein ist mein Glück. / Ich setze auf Gott, den Herrn, mein Vertrauen. Ich will all deine Taten verkünden.“ Zum Sprechrichtungswechsel im Lob/Danklied, vgl. M. BAUKS (2004) 36.ff.

<sup>180</sup> J. BEGRICH (1926) 32-33. So auch W.A.M. BEUKEN (2000) 397; B. DUHM (<sup>4</sup>1922) 280; G. FOHRER (1962) 183; H. WILDBERGER (1982) 1443.

<sup>181</sup> M.L. BARRÉ (2005) 108.

<sup>182</sup> Sowie in einigen Texten aus Qumran, dort aber mit *yamīm* bzw. *qiš* (als Zeitperiode).

<sup>183</sup> So J.N. OSWALT (1986) 679.

<sup>184</sup> So liest z.B. J.A. MOTYER (1999) 236: „I composed myself“.

<sup>185</sup> AUVRAY (1972), 317.

<sup>186</sup> Mit Verweis auf Ps 30,3: *YHWH 'ilō\*h-ay=[y] šiwwa'tī 'il-ē=ka wa=tirpa?-i=nī*.

<sup>187</sup> So P. AUVRAY & J. STEINMANN (1951), 148; J. BEGRICH (1926) 33; J. BLENKINSOPP (2000) 481; T.K. CHEYNE (1899) 117; R.E. CLEMENTS (1980), 292; L. DENNEFELD (1952), 144; B. DUHM (1922), 280; A.B. EHRLICH (1968), 139; F. FELDMANN (1925), 452; J. FISCHER (1937), 249; G. FOHRER (1962), 183; O. KAISER (1973), 316; E.J. KISSANE (1941), 418; J.N. OSWALT (1986), 679, Fn. 6; G.W. WADE (1929), 242; H. WILDBERGER (1982) 1443.

des Satzes gar nicht verstanden haben. Vulgata übersetzt aber *sperabam (usque ad mane)*, „ich hoffte (bis zum Morgen)“. Das hebräische Verb *QWY*, was Vulgata am wahrscheinlichsten wiederzugeben versuchte, kommt allerdings niemals mit *ʿad* vor. 1QJes<sup>a</sup> hat *špwty*, was ein Inf cstr + ePP/1.sg/ vom Verb *ŠPY* I sein könnte. Von *ŠPY* I gibt es keine Belege im G-Stamm im AT, nur einen im N-Stamm und einen im D-Stamm passiv.<sup>188</sup> Im Mittelhebräischen bedeutet das Verb im G-Stamm „ruhig sein“, im D-Stamm „glätten“, was mit der Bedeutung des Verbs *ŠWY* übereinstimmt. Es kann deshalb angenommen werden, dass die qumranische Lesart die des MT unterstützt, der Abschreiber habe nur ein synonymes Wort, welches er besser kannte, benutzt.

K. SEYBOLD<sup>189</sup> schlägt die Bedeutung „liegen, daliegen“ für *ŠWY* D-Stamm in Jes 38,13 vor. Er versteht das Wort als *ŠWY* II, dessen D-Stamm sonst „hinlegen“ heißt. Sein Vorschlag wird von HAL aufgenommen. Diese Bedeutung des Verbs wäre aber nur hier bezeugt. SEYBOLD will allerdings diese Bedeutung auch in Ps 131,2 lesen, was aber sehr fraglich ist.<sup>190</sup>

Ich bin der Meinung, dass die reflexive Bedeutung „ich beruhige mich“ in diesem Zusammenhang schwer verständlich ist. Außerdem ist sie nirgends bezeugt. *ŠWY* D-Stamm ist immer transitiv und da im Satz kein Objekt zu finden ist, fordert das auch eine Konjektur. Man kann nicht einfach mit der Tilgung des hypothetischen Objekts *napš=ī* rechnen.

*ŠW* D-Stamm SK/1. sg/ gibt dagegen einen guten Sinn in diesem Zusammenhang: „Sowohl Tag und Nacht machst du mich fertig/gibst du mich preis; bis zum Morgen schreie ich um Hilfe.“ So wäre die Qual eines ganzen Tages und einer ganzen Nacht beschrieben, intensiviert durch die Feststellung, dass der Psalmist nicht einmal während der Nacht schlafen kann. Eine genauere Beschreibung der Qualen des Psalmisten, die sein Hilfeschrei verursachen, kommt dann in 13b: „Wie ein Löwe, so zermalmt er alle meine Knochen.“

*ŠW* D-Stamm kommt 21-mal vor im AT, dabei manchmal in einem unserer Stelle ähnlichen Kontext. Vgl. z.B. Ps 30,3: „Herr, mein Gott, ich habe zu dir geschrien (*šiwwaʿtī*), / und du hast mich geheilt“; Ps 31,23: „Doch du hast mein lautes Flehen gehört, als ich zu dir um Hilfe rief (*bʿ=šawwiʿ=ī ʿil-ē=ka*)“; Ps 88,14: „Herr, darum schreie ich (*šiwwaʿtī*) zu dir, / früh am Morgen tritt mein Gebet vor dich hin“; Ps 119,147: „Ich komme am frühen Morgen und flehe um Hilfe (*wa=ʿāšawwēʿā*), / ich harre auf deine Verheißung“; Jon 2,3: „Aus dem Schoß der Unterwelt schrie ich um Hilfe (*šiwwaʿtī*), / und du hörtest meine Stimme.“

Der Leser bemerke besonders Ps 88,14 und Ps 119,147, wo der Psalmist sein Schreien um Hilfe früh am Morgen bzw. spät in der Nacht beschreibt. Die Situation ähnelt sehr derjenigen in Jes 38,13a.

Im Licht des zuvor Gesagten lese ich mit den meisten Kommentatoren *šiwwaʿtī* statt *šiwwiʿtī*.

<sup>188</sup>N-Stamm: Jes 13,2, ptz. Adj „kahl gefegt“; D-Stamm pass: Ij 33,21 (Q), „kahl, fleischlos werden“.

<sup>189</sup>K. SEYBOLD (1973), 151.

<sup>190</sup>Ich habe Schwierigkeiten damit, Ps 131, der vermutlich den zweiten Beleg des Verbs in dieser Bedeutung bietet, als ein Krankengebet zu verstehen und den Psalmisten als krank im Bett liegend zu sehen. M.E. geht es im Psalm eher um eine Auseinandersetzung zwischen Hochmut und frapperanter Oberflächlichkeit einerseits (V. 1), und der ruhigen, stillen Seele des Psalmisten, die im Vertrauen auf Jahwe wie ein Kind bei seiner Mutter sicher ruht, andererseits. Also versucht der Psalmist Jahwe von seiner Frömmigkeit zu überzeugen.

## Das Zaqef auf כְּאַרִי

$k'=[h]a= 'ary$  kann nur mit dem vorhergehenden Text verbunden werden, wenn man *kin* zu  $k\bar{i}$  verändert oder einfach radiert. Dann entstünde folgender Text: „Ich schreie bis zum Morgen wie ein Löwe, (denn) er zermalmt meine Beine“, wie der Targum liest. LXX verbindet  $k'=[h]a= 'ary$  mit 12e: „An diesem Tag bin ich völlig ausgehändigt bis früh wie einem Löwen.“ Theodotion hat aber *šiwwiṯī* als passiv verstanden und mit  $k'=[h]a= 'ary$  verbunden: ἐτέθην ἕως πρωῆ ὡς λέων, „ich bin bis zum Morgen wie ein Löwe gemacht“. Vulgata bietet aber die Lesart, die üblicherweise gelesen wird und die BHS mit ihrer kolometrischen Einteilung unterstützt: „Wie ein Löwe, so hat er alle meine Beine zermalmt.“

Vulgata, LXX und 1QJes<sup>a</sup> lesen alle *kin* wie der MT. Es gibt deshalb keinen Anlass dafür, *kin* zu streichen. Daraus folgt, dass  $k'=[h]a= 'ary$  mit *kin* etc. verbunden werden muss. Also lese ich den Text als ob das Zaqef bei *buqr* stünde.

## מִיּוֹם עַד-לַיְלָה תִּשְׁלִימֵנִי

Dieser Satz zerstört völlig die kolometrische Struktur des Psalms, vgl. die kolometrische Analyse. Er muss als eine *Dittographie* von 12e betrachtet werden.<sup>191</sup>

## V. 14:

### כְּסוּס עֲגוּר

Der Verbstamm  $\$PP$  begegnet außer in Jes 38,14 noch dreimal im AT, und zwar immer im Protojesajabuch. Es bedeutet etwa „flüstern, murmeln, piepen“ und wird zweimal mit Totengeister (und Zauberkundigen) verbunden, einmal mit einem Vogel, der piept, wenn man in sein Nest greift. Es scheint also klar zu sein, dass  $s\bar{u}s$  in der Bedeutung „Pferd“ nicht gemeint ist. In HAL wird es als eine Alternative zu  $s\bar{i}s$  registriert. Im Arabischen wird die Vogelart  $s\bar{i}s$  nach seinem Ruf, *si-si-si*, genannt. Nach HAL bezeichnet es den Mauersegler (lat. *apus apus*). Die Übersetzung Aquilas, ἰππος, zeigt, dass die Lesart schon in der Antike Missverständnisse hervorrufen konnte. Alle weiteren herangezogenen Zeugen haben das Wort als eines verstanden, das einen Vogel bezeichnet. Um dieses Verständnis zu betonen, könnte es vernünftig sein  $s\bar{i}s$  zu lesen, in Übereinstimmung mit dem Arabischen sowie mit Theodotion<sup>192</sup> und einer Lesart, die in einer östlich-masoretischen Tradition<sup>193</sup> bewahrt ist.

Doch  $s\bar{u}s$  ist nicht das einzige Problem hier.  $'ag\bar{u}r$  ist von vielen Exegeten als eine redaktionelle Glosse betrachtet worden.<sup>194</sup> So könnte das Vorkommen dieses Wortes an dieser Stelle das

<sup>191</sup> So auch M.L. BARRÉ (2005) 118f.; J. BLENKINSOPP (2000) 481; L. DENNEFELD (1952) 144; A.B. ERHLICH (1968) 139; F. FELDMANN (1925) 452; J. FISCHER (1937) 249; O. KAISER (1973) 316; E.J. KISSANE (1941) 421; H. Wildberger (1982) 1443; B. DUHM (<sup>4</sup>1922) 280-81 rechnet mit der Möglichkeit einer „irrtümlichen Wiederholung“; J.D.W. WATTS (1987) 56 lässt den Satz stehen; P.A.H. de BOER macht mit Recht auf das häufige Phänomen der Wiederholung im Psalm aufmerksam und meint es sei falsch, den Satz als Dittographie zu betrachten. M.E. kann man aber S. 13d nicht als absichtliche Wiederholung betrachten.

<sup>192</sup> ὡς σῖς ἀγούρ.

<sup>193</sup> Außerdem wird bei Jer 8,7 (wo וְקוֹס וְעֲגוּר steht) von den Masoreten am Rande angemerkt, dass  $s\bar{i}s$  eher als  $s\bar{u}s$  gelesen werden sollte.

<sup>194</sup> Vgl. z.B. P. AUVRAY (1972) 316; P. AUVRAY & J. STEINMANN (1951) 148; D. Barthélemy (1986) 268-269; R.E. CLEMENTS (1980) 292; L. DENNEFELD (1952) 145; B. DUHM (<sup>4</sup>1922) 281; A.B. ERHLICH (1968) 139; F. FELDMANN (1925); J. FISCHER (1937) 249; O. KAISER (1973) 316; E.J. KISSANE (1941) 421f.; A. KLOSTERMANN (1884) 161; G.W. WADE (1929) 242; H. WILDBERGER (1982) 1443f..

Produkt eines Versuches sein, die korrupte Lesart *sūs* mit Hinweis auf Jer 8,7 zu erklären. *‘agūr* ist angeblich eine Vogelart (K-B schlägt „Kurzfußdrossel“ vor) und um zu sichern, dass das korrupte *sūs* nicht als „Pferd“ verstanden würde, habe man es mit *‘agūr* ergänzt.

Vulgata liest *sīs gūr*, „eine Junge Schwalbe“, was jedoch sehr wahrscheinlich falsch ist, denn im AT bezeichnet *gūr* entweder – und fast immer – ein Löwenjunge oder das Junge eines Schakals. Außerdem sollte *gūr* in st cstr stehen, es wird sonst nie wie ein Adjektiv bzw. wie eine Apposition verwendet.<sup>195</sup>

LXX gibt *‘agūr* mit *χελιδών* wieder. Symmachus übersetzt mit *ὡς χελιδὼν ἐγκεκλεισμένη*, „wie eine eingesperrte Schwalbe“. Könnte das eine Übersetzung von *k’=sīs ‘agūr* (Ptz pass von *’GR*) sein? Mit etwas gutem Willen könnte man *’GR*, „die Ernte einsammeln“, auf das Einsperren einer Schwalbe in einen Käfig übertragen.

K-B schlägt vor, in Jes 38,14 *וְעִגּוּר* zu lesen wie in Jer 8,7, also etwa: „Wie Schwalbe und Drossel zwitschere ich“.<sup>196</sup> Doch die Inschrift von *Deir ‘Alla* bezeugt, dass im Aramäischen die Vogelart *ss‘gr* bekannt war, die M. DIJKSTRA mit „swallow“, „Schwalbe“, übersetzt.<sup>197</sup> Daraus folgert M.L. BARRÉ, dass „sw/ys ‘gwr in Isa 38:14a, without the copula, is the correct form rather than the form in Jer 8:7. The two words should be written as one, or perhaps parsed as a noun construct chain or a noun modified by an adjective. In any case, the two words together make up the name of a single species of bird.“<sup>198</sup> Aus dem Textzusammenhang, in dem das Wort *ss‘gr* sich befindet, darf gefolgert werden, dass „sw/ys ‘gwr is a small bird of some kind.“<sup>199</sup> Mit Hinweis auf die Lesart *‘wgr* von 1QJes<sup>a</sup>, auf die Problematik hinsichtlich der Vokalisation, und das Zeugnis von *Deir ‘Alla* kommt BARRÉ zu dem Ergebnis, dass *sūs/sīs ‘agūr* eher als *sas-‘ūgār* geschrieben werden sollte.<sup>200</sup>

Es ist kaum vertretbar, das Zeugnis von *Deir ‘Alla* zu ignorieren. Ich stimme BARRÉ zu, dass *‘agūr* ursprünglich ist und am wahrscheinlichsten ein einziges Wort mit *sūs/sīs* bilden soll. Wie BARRÉ werde ich aber den Mittelweg gehen und die zwei Wörter mit *Maqqeph* verbinden und so eine Toneinheit schaffen. Seinen Vorschlag zur Schreibung des Wortes vertraue ich aber nicht, ohne weitere Zeugnisse aufzunehmen. Ich finde es aber vernünftig *sūs* als *sīs* zu lesen, mit Hinweis auf das *Qere* von Jer 8,7 und auf die Vogelart, die im Arabischen *sīs* genannt wird: *sīs-‘agūr*. So wird eine Verwechslung von Pferd und Vogel vermieden.

## דָּלָי

*DLL* + die Präp *l=* ist nirgends bezeugt. Die Bedeutung „meine Augen sind schwach/klein/gering zur Höhe (geworden)“ ist schwierig.<sup>201</sup> Die einzige Möglichkeit für ein

<sup>195</sup> Vgl. z.B. Gen 49,9; Dtn 33,22; Na 2,12: *gūr ‘aryē(h)*.

<sup>196</sup> So auch J. BLENKINSOPP (2000) 481.

<sup>197</sup> M. Dijkstra (1995) 48.

<sup>198</sup> M.L. BARRÉ (2005) 120.

<sup>199</sup> M.L. BARRÉ (2005) 120. Vgl. M. DIJKSTRA (1995) 53-54: „A series of natural phenomena are described in terms of reversal imagery with the small against the great, the woman against the man, and the poor against the rich. These reversals are exemplified by the swallow challenging the eagle, the mother dove preying on the father dove, and so on.“ (Unterstreichung von mir gemacht).

<sup>200</sup> M.L. BARRÉ (2005) 122-123. Er zitiert G.A. Rendsburg, „Eblaite *sa-su-ga-lum* = Hebrew *ss‘gr*“, in: C.H. Gordon, G.A. Rendsburg (Hrsg.), *Eblaitica: Essays on the Ebla Archives and Eblaite Language: Volume 3*. Winona Lake 1992, 151-153.

<sup>201</sup> So B. DUHM (\*1922) 281: „„Meine Augen sind niedrig zur Höhe“ ist ein so unmöglicher Satz, daß man für דָּלָי nach Hiob 16,20 לָיִי lesen muß“; so auch E.J. KISSANE (1941) 418; Vgl. dagegen die Deutung von P.A.H. de

sinnvolles Verständnis des Verbs an dieser Stelle wäre es, mit einer elliptischen Konstruktion zu rechnen, etwa: *dallū 'ēn-ay=[y] mi[n]=r'ō\*<sup>t</sup> l'=[h]a=marōm*, „meine Augen sind davon schwach geworden, hinauf zur Höhe zu starren.“<sup>202</sup>

Hinter der Lesart der LXX ἐξέλιπον γάρ μου οἱ ὀφθαλμοὶ τοῦ βλέπειν εἰς τὸ ὕψος steht zweifellos das Verb *KLY* in der Bedeutung „aufhören“: „Meine Augen haben damit aufgehört, zur Höhe empor zu schauen.“ Hinter Vulgata, *attenuati sunt oculi mei suspicientes in excelsum*, könnte nicht nur *KLY*, sondern auch *DLL* stehen. Peschitta, Targum und Aquila übersetzen jedoch in solcher Weise, dass *KLY* in der Bedeutung „schmachten nach“, „hoffnungsvoll, sehnsüchtig den Blick gegen den Himmel richten“ dahinterstehen könnte. Peschitta und Targum lauten etwa „ich hebe meine Augen zur Höhe empor“, Aquila stellt denselben Gedanke im Passiv dar: ἡραιώθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ μου εἰς ὕψος.

M.E. ist es die bessere Lösung, *kalū* von *KLY* zu lesen<sup>203</sup>: „Meine Augen schauen hoffnungsvoll zur Höhe / meine Augen verschmachten nach der Höhe.“<sup>204</sup>

Da *DLL* mit *l=* nicht belegt und schwierig ist, *KLY* in der Bedeutung „hoffnungsvoll schauen“, „schmachten nach“ sich aber gut in S. 14c einpasst, werde ich *kalū<sup>1</sup> 'ēn-ay=[y] l'=[h]a=marōm* lesen. **כ** kann ohne weiteres zu **ך** geändert worden sein. Beobachtet man z.B. 1QJes<sup>a</sup> kann man sehen, dass abgesehen vom unteren horizontalen Strich sich *Beth* und *Kaf* sehr oft ähneln. Man kann sich leicht vorstellen, dass in einem beschädigten Manuskript der untere Strich undeutlich oder eben ausradiert worden war. Der Abschreiber könnte deshalb **ללך** statt **ללכ** geschrieben haben. J. BEGRICH weist darauf hin, dass „Finalbuchstaben noch bis zum Ende des 1. Jahrhunderts nicht auf das Ende des Wortes beschränkt gewesen“ seien. Daher vermutet er, dass die Korruption des Textes an dieser Stelle zu Stande gekommen ist, indem **ך** und **ך** verwechselt worden sind.<sup>205</sup>

*ha=marōm* wird oftmals als Bezeichnung für den Aufenthaltsort Jahwes „im Himmel“ oder für den Tempelberg benutzt. So korrigiert drückt der Satz also die Sehnsucht des Psalmisten nach Jahwes Gegenwart und Hilfe aus, weil er sich von ihm völlig verlassen und dem Tod ausgehändigt empfindet.

אָנִי

Vgl. unter S. 16ab.

---

BOER (1951) 182: „My eyes are too weak to turn up! The eye is during life on earth the manifestation of man's power to life. But now the speaker's eyes are cast down. This is also a clear evidence that he is held in the power of death.“ Ähnlich liest R.E. CLEMENTS (1980) 292. Allerdings bietet W.A.M. BEUKEN (2000) 398 eine interessante Interpretation des MT: „The term ‘to be weary (ללך) is found in the lament form's description of distress (Ps. 79:8; 116:6; 142:7; cf. Judg. 6:6; Isa. 17:4; 19:6; Nah. 1:4). While its actual meaning is ‘to be low, weighed down’, it is constructed here as a verb of motion with a contradictory direction: ‘on high’ (an Isaianic term: 24:18,21; 32:15; 33:5; 37:23f.; 40:26; 57:15; 58:4). A ground of petition and a wordless prayer for attention are thus combined in a single sentence.“

<sup>202</sup> Vgl. P. AUVRAY (1972) 316: „mes yeux faiblissent (à regarder) en haut, Seigneur“; J. BLENKINSOPP (2000) 480f.; J.N. OSWALT (1986) 680.

<sup>203</sup> Mit BEGRICH (1926), 37f; A.B. EHRlich (1968) 140; O. KAISER (1973) 316 Fn. 11; H. WILDBERGER (1982) 1444. F. DELITZSCH (<sup>5</sup>1984) 396 rechnet mit der Bedeutung von *KLY* für *dallū*; M.L. BARRÉ (2005) 126-129 zitiert M.I. GRUBER (1980), nimmt seine Deutung des Verbs *KLY* mit „Augen“ als Subjekt auf und übersetzt: „I have cried my eyes out ...(saying):...“

<sup>204</sup> In dieser Weise übersetzt J. FISCHER (1937) 250, ohne jedoch zu erwähnen, welches hebräische Wort zugrunde liegt; auch G. FOHRER (1962) 183.

<sup>205</sup> J. BEGRICH (1926), 38.

## עֲשָׂקָה-לִּי

Der MT liest anscheinend SK G-Stamm /3. f sg/ vom Verb 'šQ „sie hat unterdrückt“. Problematisch ist nur die Frage, wen man als Subjekt des Verbs annehmen soll. Darüber hinaus begegnet das Verb sonst nicht mit einem präpositionalen Objekt wie hier mit *l=i*. J. BEGRICH liest aber trotz des *Metheg* 'ušq-a(h) statt 'āš'qā und weist auf Beispiele hin, wo *Metheg* „bei Vokal in geschlossener Nebentonsilbe vor Makkef“ vorkommt.<sup>206</sup> Auch W. RICHTER liest in BH<sup>t</sup> 'ušq-a(h).<sup>207</sup> B. DUHM und A. KLOSTERMANN wollen dagegen ש in ש ändern und עֲשָׂקָה lesen,<sup>208</sup> etwa in der Bedeutung „befasse dich mit mir“ oder „streite für mich, tritt als mein Bürge ins Mittel“.<sup>209</sup> Das ist aber die Bedeutung vom folgenden 'urb-i=nī.

עֲשָׂקָה in 1QJes<sup>a</sup> stimmt mit der soeben genannten Lesung des MT überein.<sup>210</sup> 'ušq-a(h) ist aber ein *hapax legomenon* im AT. Am wahrscheinlichsten hat es denselben Sinn wie 'ušq, „Bedrängnis, das vom Verb 'šQ kommt und ein „Terminus des Rechtslebens [ist] und ... die Bedrückung des zahlungsunfähigen Schuldners durch den Gläubiger [bezeichnet]“<sup>211</sup>. Die alten Übersetzungen sind sämtlich unterschiedlich; LXX bietet keine Hilfe, Aquila, Symmachus und Vulgata unterstützen jedoch den MT. Mit Hinsicht auf den Kontext ist der MT ziemlich klar, wenn man den *Metheg* ignoriert bzw. nicht als Zeichen einer offenen Tonsilbe betrachtet und 'ušq-a(h) „Bedrängnis“ liest. Darum bleibt der MT unverändert.

## V. 15:

### וְאָמַרְ לִי

In LXX werden S. 15a-c nicht wiedergegeben. Die Peschitta unterstützt den MT, ebenso die Vulgata.<sup>212</sup> Der Targum liest dagegen 1. statt 3. Person, was für Theodotion auch zuzutreffen scheint.<sup>213</sup> Die Lesart von 1QJes<sup>a</sup> ist unsicher, man kann sowohl eine PK /1. sg/ als auch ein Ptz /m sg/ lesen. Das supralineare *Waw* steht wohl mit הוּא = וְהוּא = MT, und so hat man וְאָמַרְ לִי was 1. Pers. am Verb ausschließt. Also müssen wir ein Ptz lesen: וְאָמַרְ לִי.

Es gibt mindestens zwei Möglichkeiten, das syntaktische Verhältnis zwischen 15a und 15b zu erklären. Einerseits kann 15b als Hintergrundssatz (*w=š*) betrachtet werden: „Was kann ich sagen? Er hat nämlich schon zu mir/über mich gesprochen<sup>214</sup> und er hat gehandelt!“.

<sup>206</sup> J. BEGRICH (1926) 39, fn. 1: „Zum Meteg bei Vokal in geschlossener Nebentonsilbe vor Makkef vgl. Bauer-Leander, Hebräische Grammatik § 12i“; vgl. an Beispielen weiter קָרַמְתָּ עִירָא Gen. 4<sub>16</sub>, vgl. auch שְׁמַרְנִי Ps. 16<sub>1</sub>.“

<sup>207</sup> BH<sup>t</sup>: Jesaja 232.

<sup>208</sup> B. DUHM (<sup>4</sup>1922) 281; A. KLOSTERMANN (1884) 163; ihnen folgt J. BLENKINSOPP (2000) 481.

<sup>209</sup> A. KLOSTERMANN (1884) 163.

<sup>210</sup> Vgl. D. BARTHÉLEMY (1986) 270f.

<sup>211</sup> J. BEGRICH (1926) 38-39.

<sup>212</sup> P. AUVRAY (1972) 318 übersetzt MT unverändert; D. BARTHÉLEMY (1986) 272 liest mit MT: „15a peut s'interpréter: „Que dirai-je? Alors qu'il m'a fait une déclaration et qu'il l'a réalisée.““; F. DELITZSCH (<sup>5</sup>1984) 396: „Die Frage וְאָמַרְ לִי ist nach 2 S. 7,20 vgl. Spr. 31,2 zu verstehen: was soll ich sagen, um ihm zu danken, dies nämlich, daß er mir zugesagt und seine Zusage ausgeführt; das וְ von וְאָמַרְ knüpft die Grundangabe an (Ges. § 155,1c)“; F. FELDMANN (1925) 454 deutet MT unverändert: „Was soll ich sagen? Denn er hat es angekündigt und ausgeführt. וְאָמַרְ geht auf V.5.“; J.N. OSWALT (1986) 680 übersetzt: „What shall I say, since he has said it and he himself done it?“

<sup>213</sup> Vgl. P. AUVRAY, J. STEINMANN (1951) 149: „de quoi lui parlerai-je? ... avec le Targum et DSIa“; M.L. BARRÉ (2005) 142ff.; J. BEGRICH (1926) 41; R.E. CLEMENTS (1980) 292; L. DENNEFELD (1952) 145; B. DUHM (<sup>4</sup>1922) 281; A.B. EHRLICH (1968) 140; J. FISCHER (1927) 250; G. FOHRER (1962) 183; O. KAISER (1973) 316; H.S. NYBERG (1974) 93; H. WILDBERGER (1982) 1444.

<sup>214</sup> Für Beispiele von 'MR + l' = in der Bed. „sprechen zu jmdn.“ vgl. z.B. die folgenden Stellen: Gen 20,5; 22,3,9; 44,4; Ex 6,6; 17,10; Deut 1,42; 5,30; 17,16; Jos 11,9; Ri 12,6; 1Sam 9,5; 9,27; 10,15.21.22; 2Sam 16,10.11; 1Kön

Andererseits kann *w=* als ein unterordnendes *w=*, das 15b als Konsekutivsatz markiert, verstanden werden: „Was kann ich sagen, so dass er mir antworte? Er hat es ja selber getan!“. Da der MT erklärt werden kann, müssen wir bei ihm bleiben.

## אָדָּדָה

In der Forschung wird meistens angenommen, dass *'iddadd-ā(h)* eine Hitpael-Form des Verbstamms *DDY* sei, das *ד* werde zum folgenden Dental assimiliert.<sup>215</sup> In HAL und GESENIUS wird eben dieser Deutung der Vorzug gegeben.

Unsere Stelle ist vor allem deswegen problematisch, weil es für den Verbstamm *DDY* im AT angeblich nur zwei Belege gibt, hier und in Ps 42,5d, einer Stelle die wiederum problematisch ist. Man hat das Verb in Ps 42,5 gern mit „hinziehen“ wiedergegeben, vgl. z.B. EÜ und die Herder Bibel.<sup>216</sup> Die Bedeutung „gehen“ wird in HAL gegeben, eine Bedeutung, die offensichtlich aus dem Textzusammenhang in Ps 42 erschlossen wurde. Im Mittelhebräischen (Mhb) und Jüdisch-Aramäischen der babylonischen Tradition (JArm<sup>b</sup>) gibt es nach HAL für den D-Stamm die Bedeutung „führen“, d.h. z.B. ein Kind führen, was zur PK mit dem Suffix /3. pl/ in Ps 42,5 durchaus passen könnte: *'iddadd-i=m 'ad bēt 'ilō\*hīm* „Ich führte sie zum Haus Gottes“.<sup>217</sup> Man bemerke, dass der Konsonantentext des MT in Ps 42,5d mit einem *ד'ל-* Verb im D-Stamm übereinstimmt.

Die Bedeutung „führen“ passt aber überhaupt nicht in unseren Zusammenhang, es sei denn, man verstehe es so, dass der Psalmist „seine Jahre in der Bitterkeit seiner Seele *führe*“, etwa in der Bedeutung „seine Jahre verbringen“. Auf Deutsch wäre wohl die Aussage „sein Leben in der Bitterkeit seiner Seele *führen*“ angemessen. Unser Problem ist nur, dass wir wegen des Mangels an Beispielen nicht wissen ob eine solche Aussage im Althebräischen möglich gewesen wäre.<sup>218</sup> Für den tD-Stamm im Mhb und JArm<sup>b</sup> wird auf die Bedeutung „hüpfen“, „wackeln“ hingewiesen. M.L. BARRÉ deutet darauf, dass die hüpfende Bewegung von Vögeln gemeint sei, und meint, dies passe nicht zum Zusammenhang im PsHisk.<sup>219</sup> Darin hat er wahrscheinlich Recht, aber die Möglichkeit ist nicht ganz ausgeschlossen. Eine derartige metaphorische Redeweise in diesem Satz könnte nämlich eine Verbindung mit der Bildsprache in 14a.b schaffen sollen.

Der Bezug der Verbform auf den Stamm *DDY* ist also nicht ganz sicher. Die alten Übersetzungen zeigen eben, dass die Übersetzer und Abschreiber es schwierig fanden, den Text zu verstehen. LXX gibt diesen Satz nicht wieder, Theodotion und der Targum paraphrasieren derartig, dass es keine sinnvolle Lesart bietet. Vulgata übersetzt mit *recogitabo*, „ich werde (über alle meine Jahre) nachdenken“ und Peschitta hat *w'nd klh šnty* „und er hat meinen ganzen Schlaf überquert (= in Unordnung gebracht)“.

---

18,8.11.14; 2Kön 4,13; 6,10; 8,14.19; 1Chr 28,3; Neh 2,18; Esth 1,10; 5,14; Ps 27,8; 35,3; 50,12; 91,2; Spr 7,4; 24,24; 25,7; Jes 29,16; 43,6; 45,10; 52,7; Jer 13,18; Ez 22,24; 24,21; 28,2; 36,22; 39,17; Dan 2,24.25 (Aram.); Hab 2,19.

<sup>215</sup>Vgl. JOÜON-MURAOKA § 53e.

<sup>216</sup>EÜ: „...wie ich zum Haus Gottes zog...“ HerdBib: „...wie ich zog vor ihnen zum Hause des Herrn...“

<sup>217</sup>GESENIUS bemerkt, dass Aquila אָדָּדָה „ich führte sie“ liest.

<sup>218</sup>U. BERGES (1998) 311 rechnet mit der Bedeutung „wandeln“; das „wird auf den langsamen und unsicheren Gang eines Konvaleszenten anspielen, der zwar dem Tod entkommen ist, aber sein Leben lang von schwerer Krankheit gezeichnet bleibt“; D. BARTHÉLEMY (1986) 272f. erwähnt die Möglichkeit einer ähnlichen Deutung, indes gibt er der masoretischen Lesart nur die Note „C“. Ähnlich liest F. DELITZSCH (<sup>5</sup>1984) 396; F. FELDMANN (1925) 453; J.N. OSWALT (1986) 680.

<sup>219</sup>M.L. BARRÉ (2005) 149.

Bei 1QJes<sup>a</sup> stoßen wir aber auf eine Lesart, die vielleicht die textkritische Lösung dieser Stelle bieten könnte. In der großen Jesajarolle liest man אָדָדָה, was die Kohortativform von *NDD* sein könnte, einem Stamm, der in den meisten Fällen „fliehen“ heißt,<sup>220</sup> aber auch in der Bedeutung „umherirren“ vorkommt. In Ijob 15,23 steht das Verb mit *l=*, wo es heißt: „Er irrt umher nach Brot“, in Hos 9,17 begegnet das Ptz /m pl/ אָדָדָה mit *b=*: „sie müssen umherirren unter den Völkern“. GESENIUS nennt darüber hinaus Jer 49,5 als eine Stelle, in der *NDD* die Bedeutung „umherirren“ hat, doch scheint mir eher, dass dort die Umstände der Flucht beschrieben werden und das Ptz אָדָדָה mit „Flüchtling“ (kollektiv) wiedergegeben werden sollte, wie in der EÜ. Gesenius erklärt diese Variation in der Bedeutung mit „Übergang in d. Bed. v. אָדָדָה umherirren“.<sup>221</sup> Dies ist nicht unwahrscheinlich, da die Analogie der Konjugation und das folgende Zusammenfließen der Verba אָדָדָה und אָדָדָה hinsichtlich der Verwendung und Bedeutung gut belegt ist.<sup>222</sup> M.L. BARRÉ weist auf die für unseren Zusammenhang sehr relevante Tatsache hin, dass das Umherirren oder Wandern in Ijob 15,23 und Hos 9,17 die Folge einer göttlichen Strafe ist, wie auch im Fall von Kain in Gen 4,12, wo seine Strafe darin besteht, ein *nad* zu sein, ein „Umherirrender“ auf der Erde. Dort wird aber der Verbstamm *NWD* benutzt.<sup>223</sup>

Das Vorhergehende berechtigt m.E. zu der Annahme des Verbstamms *NDD-G* hinter dem Wort אָדָדָה in Jes 38,15d aus lexematisch-semantischen Gründen.<sup>224</sup> In dem Fall wäre das Wort als אָדָדָה *'iddud-a(h)* punktiert, was der Kohortativform des Verbs entspricht. Dies würde aber ein weiteres Problem mit sich bringen. Wie kann man die Volitivform 1. P. Sg. an dieser Stelle annehmen? Der Psalmist möchte wohl nicht sein ganzes Leben in seiner Bitterkeit umherirren. Die einzige Erklärung für die Kohortativform von *NDD-G* an dieser Stelle ist, dass die Form hier ein „Pseudo-Kohortativ“<sup>225</sup> ist, d.h. eine Kohortativform mit indikativer Bedeutung. Das ist ein Phänomen, das in den Qumran-Manuskripten häufig erscheint,<sup>226</sup> und daher ist es nicht unwahrscheinlich, dass 1QJes<sup>a</sup> eben eine solche Verwendung der Form bezeugt. Der Pseudo-Kohortativ drückt u.a. zukünftige SvH. aus, was auch in Jes 38,15d anzunehmen ist.<sup>227</sup> Die Tatsache, dass in 10b die Kohortativform *'ilik-a(h)* wie eine PK-LF mit modaler Nuance benutzt wird – ist also ein „Pseudo-Kohortativ“ – erlaubt darüber hinaus die Annahme derartiger Form in 15d.<sup>228</sup>

## שְׁנוֹתַי

Wie schon erwähnt, liest Peschitta „meinen Schlaf“.<sup>229</sup> Targum, Vulgata, 1QJes<sup>a</sup> und Theodotion unterstützen aber den MT. Außerdem wird *šānōt-ay=[y]* ohne Zweifel bewusst

<sup>220</sup> Vgl. R.E. CLEMENTS (1980) 292. Er liest: „All my sleep has fled“.

<sup>221</sup> GESENIUS 486.

<sup>222</sup> Vgl. JOÜON-MURAOKA § 80 o; § 82 o, G-K § 67 l; z.

<sup>223</sup> M.L. BARRÉ (2005) 150-151.

<sup>224</sup> Mit M.L. BARRÉ (2005) 148-151 und vor ihm B. DUHM (<sup>4</sup>1922) 281; G.R. DRIVER (1968) 56; J. BLENKINSOPP (2000) 481, er weist aber auf Hiob 7,4 hin, אָדָדָה „Unrast“, und übersetzt: „I toss to and fro all the time I am sleeping“. Dem Vorschlag von J. BEGRICH (1926) 42, dass man אָדָדָה lesen sollte, kann man sicher nicht zustimmen, obwohl die folgenden Kommentatoren es tun: P. AUVRAY (1972) 318; F. CRÜSEMANN (1969) 239; auch L. DENNEFELD (1952) 145; J. FISCHER (1937) 250; G. FOHRER (1962) 183; H. WILDBERGER (1982) 1444.

<sup>225</sup> WALTKE-O'CONNOR § 34.5.3.

<sup>226</sup> WALTKE-O'CONNOR § 34.5.3.

<sup>227</sup> WALTKE-O'CONNOR, § 34.5.3, nehmen Jer 4,21 als Beispiel.

<sup>228</sup> Vgl. Abschn. 3.6.1 „Verbformationen, Sachverhaltstypen, Zeitbezüge + Modalität und Aspekt“.

<sup>229</sup> So R.E. CLEMENTS (1980) 292; B. DUHM (<sup>4</sup>1922) 281; A.B. EHRLICH (1968) 140; H.S. NYBERG (1974) 93f.

einerseits nah am Anfang der Klage gesetzt (10c), andererseits aber nah am Ende der Klage (15d).<sup>230</sup> Der MT kann deshalb stehen bleiben.

## V. 16

אָדְנִי עָלֵיהֶם יָחִיו וְלִכְל־בְּהֶן חַיִּי רוּחִי

Peschitta, Vulgata und 1QJes<sup>a</sup> ähneln dem MT. LXX hat aber: „Herr, über sie [die Seele?] wurde dir berichtet und du erwecktest meinen Atem.“ Eine mögliche hebräische Vorlage wäre אֲדֹנָי עָלֵיהֶם יָחִיו לְכָל וְרוּחִי רוּחִי. Es besteht aber immer die Möglichkeit, dass der Übersetzer ins Griechische einen schwierigen Text frei interpretiert hat. Freie Interpretation ist ja eben ein Merkmal der griechischen Übersetzung.

Eine verderbte Gestalt des Textes an dieser Stelle wird von den meisten Exegeten vermutet. So schreibt H. WILDBERGER, der Text sei „seit jeher ein Alptraum der Exegeten. Man ist sich immerhin darüber einig, daß man M nicht übersetzen kann“.<sup>231</sup> Indes versuchen viele, den MT wiederzugeben und zu deuten, was auch verständlich ist, denn einen Text wiederherzustellen, über den Konsensus herrschen würde, ist nicht einfach.<sup>232</sup> So meint J.N. OSWALT<sup>233</sup>, dass ein weiterer Versuch, den Text wiederherzustellen, die Sache nur weiter verwirren würde, und beschließt, dass der vernünftigste Schritt sei, den Text, wie er steht, zu deuten zu versuchen.<sup>234</sup>

Eine Deutung wie z. B. die von Franz DELITZSCH, ist aber unbefriedigend. Er übersetzt: „O Allherr, durch solches lebt man auf und allwärts ist darin meines Geistes Leben: So wirst du mich denn gesund machen und laß mich leben!“<sup>235</sup> Nach DELITZSCH „beziehen sich die neutrischen עָלֵיהֶם und בְּהֶן ... auf die göttlichen Gnadenworte und Gnadenthaten“. Diese seien „der wahre Lebensunterhalt...für männiglich und darinnen besteht auch ... seines Geistes Leben, also sein innerster und höchster Lebensgrund.“<sup>236</sup> Mit dieser Deutung ist das Problem verbunden, dass man zu viel hineinlesen muss. Dass die PVs sich auf göttliche Gnadenworte und –taten beziehen ist völlig aus der Luft gegriffen.

---

<sup>230</sup> Vgl. unter Abschn. 3.4.1 „Funktionen der Wortwiederholungen im Text“.

<sup>231</sup>H. WILDBERGER (1982) 1444-45; mehrere solche Äußerungen kann man zitieren: P. AUVRAY (1972) 318: „Le v 16 est inintelligible“; P. AUVRAY & J. STEINMANN (1951) 149: „Hébr. inintelligible“; J. BLENKINSOPP (2000) 481: „the line seriously corrupt“; R.E. CLEMENTS (1980) 292: „The Heb. is unintelligible“; B. DUHM (<sup>4</sup>1922) 281: „16 ist im hebr. Text gar nicht und bei keiner Auslegung des Gesamtzusammenhangs zu übersetzen“; A.B. EHRLICH (1968) 140: „...alles bis [bhn] heillos verderbt“; F. FELDMANN (1925), 452: „Von V. 15-17a ist der Text verderbt“; P. HÖFFKEN (1993), 255: „V. 16 ist unübersetzbar“; G.W. WADE (1929), 243: „[T]he passage seems to be incurably corrupt.“

<sup>232</sup> Die ausführlichsten Änderungsversuche stammen von J. BEGRICH (1926) und M.L. BARRÉ (1995), (2005).

<sup>233</sup>OSWALT (1986), 680.

<sup>234</sup>B. DUHM (1922), 281, argumentiert aber für die Sinnlosigkeit des MT mit diesen Worten: „V. 16 ist im hebr. Text gar nicht und bei keiner Auslegung des Gesamtzusammenhangs zu übersetzen; man weiß nicht, worauf sich die – obendrein im Genus verschiedenen – Suffixe von [‘lyhm] und [bhn] beziehen sollen. Denn das vermeintliche Wallfahrten als Beweis der Frömmigkeit aufzufassen, aus v. 15a tatkräftige Gottesworte herauszulesen und dann darauf die Suffixe zu beziehen, ist doch eine bodenlose Willkür, die darauf basierte Übersetzung: davon lebt man und in all diesem besteht das Leben meines Geistes, ist nur dem möglich, der den alttest. Schriftstellern die ärgsten Stümpereien zutraut.“

<sup>235</sup> Vgl. z.B. die ähnliche Übersetzung von B.S. CHILDS (2000) 279: „Lord, by such things men live, and my spirit finds life in them too;“ die folgende PK deutet er so, dass sie ein schon geschehenes Ereignis bezeichnet!: „you have restored me to health and let me live.“

<sup>236</sup> F. DELITZSCH (<sup>5</sup>1984) 397.

J. N. OSWALT übersetzt, ähnlich DELITZSCH: „My lord, on account of them they live and by all that is in them my spirit lives,“ bietet aber keine eindeutige Erklärung des Textes an.<sup>237</sup> Man beachte, dass sowohl OSWALT als auch DELITZSCH die Wortreihe ‘*āl-ē=him yiḥyū w’=l’=kul[l] ba=hin ḥayyē rūḥ=i*’ als zwei selbständige Sätze verstehen. So werden diese Worte auch von all denen verstanden, die sonst noch den MT zu deuten versuchen. Darin liegt aber auch m. E. das Verhängnis jener Versuche; so wird nie eine sinnvolle Erklärung dieser Worte erreicht.

Der MT fordert m.E. eine ganz andere Deutung der syntaktischen Verhältnisse dieser Worte. Die Lösung liegt m.E. darin, ‘*āl-ē=him yiḥyū*’ einerseits und *w’=l’=kul[l] ba=hin ḥayyē rūḥ=i*’ andererseits als zwei Pendenskonstruktionen, die aus je einem C-Syntagma und einem Relativsatz konstruiert sind, zu betrachten. Der angehörige Hauptsatz bzw. -sätze ist/sind der Injunktiv *w’=taḥlīm-i=nī* + der Imp *w’=haḥy-i=nī*. So erhält der Text einen in sich eingeschlossenen Sinn:

16aV	’ <i>ādō*n-ay=[y]</i>	O Herr!
16aP <sub>1</sub>	’ <i>āl-ē=him</i>	Wegen derer,
16aP <sub>1</sub> R	<i>yiḥyū</i>	die leben,
16aP <sub>2</sub>	<i>w’=l’=kul[l]</i>	und (zwar) wegen allen Dingen (/Menschen?),
16aP <sub>2</sub> R	<i>ba=hin ḥayyē rūḥ=i</i>	in denen das Leben meines Geistes ist (= meine Lebensfreude?):
16a	<i>w’=taḥlīm-i=nī</i>	Lass mich erstarren
16b	<i>w’=haḥy-i=nī</i>	(ja) und belebe mich!

Da der MT so interpretiert werden kann, lasse ich ihn lieber unangetastet, als dubiose Korrekturen vorzunehmen.<sup>238</sup>

### תְּחִלָּתִי וְהַיְיָ

1QJes<sup>a</sup> stimmt mit dem MT über ein, das tut auch fast die Peschitta, hat allerdings zwei Imperative. Das muss aber nicht unbedingt heißen, dass die hebräische Vorlage des Übersetzers nicht *w’=taḥlīm-i=nī* lautete, denn es kann als Injunktiv aufgefasst werden: „Lass mich erstarren und belebe mich!“<sup>239</sup>

Die Übersetzung von LXX, καὶ παρακληθεῖς ἔζησα bietet hier keine Hilfe. Der MT wird wahrscheinlich nur umgedeutet, παρακληθεῖς „angerufen“ gibt vielleicht eine Interpretation auf Grund der möglichen Bedeutung des Verbums *HLM* G/H (ptz: *ḥōlim* bzw. *mahlīm*) wieder: „träumen“, als habe Gott die Bitte des Psalmisten im Traum geantwortet. παρακαλέω kann aber auch „trösten“ heißen, was sich vielleicht besser dem Kontext einpasst: „getröstet werde ich leben“.

<sup>237</sup> J. N. OSWALT (1986) 686: „Perhaps “them” refers to the words and acts of God (so Young). But Cheyne relates it to life’s experiences, depending on the final clause of the previous verse.“

<sup>238</sup> Vgl. Abschn. 3.5.4.1 „Zu den syntaktischen Verhältnissen in V. 16“.

<sup>239</sup> So B. DUHM (<sup>4</sup>1922) 281.

Vulgata, Targum, Aquila, Symmachus und Theodotion verwenden keinen Imperativ, sondern geben die Verben in Futur, Präsens oder Perfekt wieder. So heißt es im Targum: „Du hast mich leben lassen und du hast mich belebt.“<sup>240</sup> Symmachus und Theodotion lauten: „‘Du bringst mich wieder auf die Beine’ und wirst mich beleben.“ Vulgata ist ähnlich: „‘Du bringst mich wieder auf die Beine’ und du belebst mich.“ Diese Zeugen deuten auf eine Lesart wie etwa *w' = taḥlīm-i = nī* *w' = taḥy-i = nī*. Ich werde jedoch den MT stehen lassen, was auch erforderlich wegen meiner Deutung des Vorhergehenden ist. 1QJes<sup>a</sup> unterstützt den MT, und das Zeugnis der Peschitta auf der einen Seite und Vulgata etc. auf der anderen zeigt eine Tendenz, den Text zu vereinheitlichen.

## V. 17

### מֵרִי לִי מֵר

Satz 17a fehlt gänzlich in LXX. 1QJes<sup>a</sup> hat מאודה, was angeblich denselben Sinn wie *m(ʾ)ōd* hat, statt des letzteren *mar[r]* und der Targum hat מֵר לִי מֵר, das „mir tut es sehr bitter“ bedeutet. Peschitta, Vulgata, Aquila, Theodotion und Symmachus haben aber offensichtlich alle das letztere *mar[r]* in ihrer Vorlage gehabt. Die Masoreten haben das letztere *mar[r]* als Verb gelesen (מֵר); *hinni(h) l' = šalōm mar[r] l = ī mar[r]* heißt folglich: „Siehe! Zum Heil ist Bitteres für mich bitter geworden.“ Diese Lesung ist vollkommen klar und verständlich,<sup>241</sup> so dass eine Konjektur keineswegs erforderlich ist.<sup>242</sup> Das zweite *mar[r]* wird wohl von einigen Forschern als ein Produkt von Dittographie betrachtet, es gibt aber auch ein strukturelles Argument gegen die Streichung des zweiten *mar[r]*, d.h. die Beobachtung BARRÉS, die unten besprochen wird, dass der Text aufgrund der Wortzahl in zwei Hälften mit jeweils 60 Wörtern + „Coda“ mit 10 Wörtern eingegliedert werden kann. Die Streichung des zweiten *mar[r]* würde dieses Gleichgewicht zerstören. Es gibt daher mehrfache Gründe den MT zu bewahren.

### חֲשַׁקָּה

*ḤŠQ miš = šaḥt bāly*, jemanden „weg von der Grube der Vernichtung zu lieben“ gibt natürlich keinen Sinn.<sup>243</sup> Deshalb rechnen wohl LXX und Vulgata mit dem Verb *ḤŠK* „zurückhalten“, wie auch HAL vorschlägt.<sup>244</sup> Die Verderbnis des Textes kann nämlich gut mit den ähnlich lautenden Konsonanten erklärt werden. Die Emendation zu *ḥaśakta* wird weiterhin durch die folgenden Stellen unterstützt: Ps 19,14; Ps 78,50 und besonders Job 33,18, wo gerade davon

<sup>240</sup> Ähnlich lautet der Vorschlag von J. BEGRICH (1926) 44; perfektisch übersetzen auch: G. FOHRER (1962) 184; O. KAISER (1973) 316. H. WILDBERGER (1982) 1445 will zweimal PK lesen und „dieses indikativisch verstanden [...] der Beter bekundet seine Zuversicht.“

<sup>241</sup> A.B. EHRICH (1968) beurteilt den Satz als „unübersetzbar“; die hier dargestellte Übersetzung habe ich aber Hubert IRSIGLER zu danken. Auf ähnliche Weise übersetzt J.N. OSWALT (1986) 680: „Behold, for well-being my bitterness was bitter“ und K. SEYBOLD (1973) 149: „Siehe, zum Heil ward, was mir bitter war, ja bitter.“

<sup>242</sup> Gegen z.B. M.L. BARRÉ (2005) 163ff, der *mar[r] l = ī m(ʾ)ōd* als Vorzugslesart betrachtet. J. BEGRICH (1926) 46 nimmt an, „in dem letzten מֵר liege eine korrigierende Randbemerkung vor zu dem wohl unleserlich gewordenen מֵר des Textes“. Andere Forscher, die das zweite *mar[r]* streichen wollen sind J. BLENKINSOPP (2000) 481 (hält die 1QJes<sup>a</sup> Lesart auch für möglich); L. DENNEFELD (1952) 145; J. FISCHER (1937) 250; O. KAISER (1973) 316. MT bewahren wollen: P. AUVRAY (1972) 318; P.A.H. de BOER (1951) 183; F. DELITZSCH (1984) 397; J.N. OSWALT (1986) 680. G.W. WADE (1929) 243. B. DUHM (1922) 282 will den ganzen Satz 17a als eine Randglosse streichen. Für die Streichung des ersten Vorkommens des Wortes spricht sich H. Wildberger (1982) 1445 aus.

<sup>243</sup> P. AUVRAY (1972) 318 übersetzt: „Et toi tu as aimé mon âme de la fosse du néant“.

<sup>244</sup> P.A.H. de BOER (1951) 183 spricht sich aber entschieden gegen eine solche Emendation aus.

die Rede ist, dass Gott die „Seele“ des Menschen (*napš*) von der Grube (*šaht*) zurückhält: *yihšuk napš=ō min<sup>⊕</sup>-ī šaht w`=ḥayyat=ō*.

Es dürfte kein Zweifel darüber bestehen, dass die Präp *min[n]* hier eindeutig als eine separative Partikel in der Bedeutung „weg von“ fungiert. *ḤŠQ* wird allerdings nicht nur hinsichtlich der Zuneigung eines Manns zu einer Frau benutzt,<sup>245</sup> sondern auch hinsichtlich der Liebe Gottes zu seinem Volk<sup>246</sup> bzw. zum Palmisten (Ps 91,14). Inhaltlich wäre die Deutung „Du aber liebst meine Seele *mehr als* die Grube der Vernichtung“ durchaus nicht ausgeschlossen, obwohl der Gedanke eher merkwürdig ist, dass Gott den Grab, d.h. den Tod, überhaupt liebt. Doch das Verb in der Bedeutung „jmdn lieben“ fordert ein Präpositionalobjekt mit *b`=*, was hier nicht der Fall ist. Ich ändere *ḤŠQ* in *ḤŠK*.<sup>247</sup>

## V. 18-19

לְאִישׁ־בֹּרַךְ יוֹדֵי־בֹרַךְ אֶל־אֱמֶתֶךָ

אֲב לְבָנִים יוֹדֵיעַ אֶל־אֱמֶתֶךָ

LXX hat ἐλεημοσύνη in 18c = חסד<sup>248</sup> aber δικαιοσύνη in 19b = אמת. Vulgata hat *veritatem tuam* in beiden Versen. Peschitta hat *štk* „deine Wahrheit“ in 18c = אמת aber *hymnwtk* „deine Glaube, Glaubenlehre“ in 19b. Targum hat in 18c פרקנך „deine Befreiung“, in 19b dagegen גבורתך „deine Kraft“. Symmachus gibt das Hebräische in beiden Versen mit ἀλήθειάν wieder. 1QJes<sup>a</sup> ist dem MT gleich.

Für *'ami[t]t* in 18c sprechen Vulgata, Peschitta, Symmachus und 1QJes<sup>a</sup>. *'ami[t]t* in 19b lesen LXX, Vulgata, Symmachus und 1QJes<sup>a</sup>. Das Doppelvorkommen des Wortes im MT unterstützen also eindeutig Vulgata, Symmachus und 1QJes<sup>a</sup>. Scheinbar sprechen LXX und Targum gegen *'ami[t]t* in 18c, Peschitta und Targum in 19b.

Ich vermute, dass die Abweichungen vom MT, was *'amit* betrifft, Produkte eines freien Übersetzungsverfahrens sind. Das Doppelvorkommen der PV verrät ein stilistisches Merkmal des Textes als Ganzes.<sup>249</sup> Daher wird *'ami[t]t* an beiden Stellen beibehalten.<sup>250</sup>

Die Präp *'il* stellt aber ein schwierigeres Problem dar. Allerdings nicht mit dem Verb *ŠBR-D* „hoffen auf“, „warten auf“, denn es kommt zweimal mit *'il* vor, in Ps 104,27 und Ps 145,15.<sup>251</sup> Der Satz „diejenigen, die ins Grab gesunken sind, hoffen nicht auf deine Zuverlässigkeit“ stellt

<sup>245</sup> Gen 34,8; Deut 21,11.

<sup>246</sup> Deut 7,7; zu „deine Väter“ in Deut 10,15.

<sup>247</sup> Mit R.E. CLEMENTS (1980) 292; L. DENNEFELD (1952) 145; A.B. EHRLICH (1968) 140; F. FELDMANN (1925) 453; J. FISCHER (1937) 250; G. FOHRER (1962) 184; O. KAISER (1973) 316; A. KLOSTERMANN (1884) 162; J.N. OSWALT (1986) 680; G.W. WADE (1929) 243; H. WILDBERGER (1982) 1445. B. DUHMS (<sup>4</sup>1922; 282) Kommentar zu dieser Lesart ist unvergleichlich. Über „du hast zurückgehalten...“ schreibt er: „so etwas schreibt doch kein vernünftiger Mensch.“

<sup>248</sup> J. BEGRICH (1926) 49 will im ersten Fall חסדך lesen; auch M.L. BARRÉ (2005) 183ff.; B. DUHM (<sup>4</sup>1922) 282; F. FELDMANN (1925) 454; H. WILDBERGER (1982) 1445.

<sup>249</sup> Vgl. oben zum Doppelvorkommen des Gottesnamens *YH* in V. 11b.

<sup>250</sup> Mit J.D.W. WATTS (1987) 57.

<sup>251</sup> In Ps 119,166 mit *l=*.

in sich selbst kein Problem dar. Anders verhält es sich aber mit dem Verb *YD<sup>c</sup>-H + PV* (*'il + X*) als Präpositionalobjekt, denn das ist sonst nicht im AT belegt.<sup>252</sup>

An dieser Stelle muss M.L. BARRÉS Emendationsvorschlag besprochen werden. Obwohl es keine Zeugnisse in den Handschriften dafür gibt, vertritt er die Ansicht, dass man anstelle des Verbs *ŠBR-D* in 18c, lieber *SPR-D* lesen sollte,<sup>253</sup> etwa: „Diejenigen, die ins Grab gesunken sind, machen nicht deine Zuverlässigkeit bekannt“. So will er den Parallelismus zwischen V. 18 und 19, der nicht zu bestreiten ist, vollständig machen; so wie die Subjekte in 18abc einerseits und 19ab andererseits sich in demselben semantischen Bereich bewegen (V. 18: *š'ʾōl // mawt // yōridē bō[ʾ]r*. V. 19: *ḥay[y] // ʾab*), so sollen, nach BARRÉ, die Prädikate alle *verba dicendi* sein (*YDY-H // HLL-D // SPR-D<sup>1</sup> // YDY-H // YD<sup>c</sup>-H*). Er begründet seine Meinung mit dem Hinweis auf Ps 88,11-13, wo die *verba dicendi* *YDY-H*, *SPR-D*pass und das Verb der Wahrnehmung *YD<sup>c</sup>-N* nacheinander vorkommen, darüber hinaus mit Bezug auf den extrakanonische Psalm 11QPs<sup>a</sup> 19. BARRÉ meint, dass die zwei ersten Zeilen in jenem Psalm eine Paraphrasierung von Jes 38,18-19 sind.<sup>254</sup>

1 *ky lw' rmh twdh lkh*

*wlw' tspr ḥsdkh twl'h*

2 *ḥy ḥy* (vacat) *ywdh lkh*

*ywdw lkh kwl mwṭṭy rgl*

Die Übersetzung von F. CARCÍA MARTÍNEZ<sup>255</sup> lautet:

1 For not even a maggot could give you thanks,

or a worm tell of your goodness.

2 The living, the living [...] can praise you,

even the ones who stumble extol you.

(You teach them, revealing to them

3 your goodness and justice, ...)

BARRÉ hat freilich Recht, wenn er diese Verse als eine Paraphrase von Jes 38,18-19 interpretiert, der eindeutigste Hinweis ist das Vorkommen des doppelten *ḥy ḥy* und die darauf folgende Leerstelle, die daraufhin deutet, dass der Schreiber zuerst *hū(ʾ)* (= Jes 38,19a) geschrieben, es dann aber radiert hat. Es gibt auch weitere thematische Ähnlichkeiten, vgl. z.B. 11QPs<sup>a</sup> 19,10<sup>256</sup> mit Jes 38,10, 11QPs<sup>a</sup> 19,11<sup>257</sup> mit Jes 38,17b, 11QPs<sup>a</sup> 19,13-14<sup>258</sup> mit Jes 38,17c.

---

<sup>252</sup> J. BEGRICH (1926) 50 schlägt vor, *על* zu lesen; B. DUHM (<sup>4</sup>1922) 283 will *אנ* gleich wie *על* verstehen; O. KAISER (1973) 317 will *אנ אמתך* lesen; H. WILDBERGER (1982) 1445 akzeptiert MT mit Hinweis auf die Deutung von K. MARTI (1900).

<sup>253</sup> So auch A. KLOSTERMANN (1884) 163.

<sup>254</sup> Die folgende Transkription ist aus M.L. BARRÉ (2005) 185.

<sup>255</sup> F. CARCÍA MARTÍNEZ (1994) 305.

<sup>256</sup> F. CARCÍA MARTÍNEZ (1994) 306: „For my sins I was on the point of dying and my iniquities sold me to Sheol.“

<sup>257</sup> F. CARCÍA MARTÍNEZ (1994) 306: „But you, YHWH, saved me according to your abundant compassion and the great number of your just acts.“

<sup>258</sup> F. CARCÍA MARTÍNEZ (1994) 306: „Pardon my sins, YHWH, and cleanse me from iniquity.“

Richtig ist, dass in 11QPs<sup>a</sup> 19 zunächst in BK 1 das Verb *YDY-H* benutzt wird, gefolgt von *SPR-D*. In BK 2 wird dann das Verb *YDY-H* zweimal nacheinander verwendet. Am Ende von BK 2 beginnt dann ein Satz, der in BK 3 weitergeführt wird. Darin wird von der Lehre Jahwes mit einem Inf cs von *YD<sup>c</sup>-H* gesprochen.

Wir treffen also hier am Anfang von 11QPs 19 auf die Prädikatreihe *YDY-H – SPR-D – YDY-H – YDY-H – YD<sup>c</sup>-H*. Der Satz, der etwa Jes 38,18c entspricht, lautet: *wlw' tspr ḥsdxh twl'h* „und nicht kann ein Wurm von deiner Güte berichten“.

Doch welche Schlüsse kann man aufgrund einer Paraphrase ziehen, die frei in einem neuen und jüngeren Gedicht vorkommt? Es ist nicht auszuschließen, dass PsHisk ursprünglich wie der MT gelaute hat, also etwas ungewöhnlich im Vergleich zu solchen Stellen, die eine gewisse Regelmäßigkeit in der Verwendung von Verben des Sprechens und Verben der Wahrnehmung erkennen lassen. Der Autor von 11QPs<sup>a</sup> 19 habe aber den von ihm benutzten Text aus PsHisk in Übereinstimmung mit solchen Stellen „geglättet“.

Die zweite „Änderung“, die BARRÉ vorschlägt, ist nicht eine textkritische, sondern eine syntaktisch-semantische, die damit zu tun hat, wie man אלה in Jes 38,18.19 versteht. Anders als der MT, der אלה als Präp liest, versteht BARRÉ das Wort als den Vokativ „Gott“,<sup>259</sup> denn – wie er richtigerweise betont – „[n]owhere in the MT does [*YD<sup>c</sup>-H*] take 'el or lē- before its object“.<sup>260</sup> Eine wichtige Unterstützung dieser Interpretation liefert die in der Regel mit dem MT identische Qumranhandschrift 1QJes<sup>b</sup>, die in 19b אלה liest, und 1QJes<sup>a</sup>, die im zweiten Fall der Dublette Jes 38,19-20a אלה hat. Beide Fälle sind zweifellos als „Gott“ zu verstehen.

M.L. BARRÉS Emendationsvorschlag sieht als Ganzes folgendermaßen aus:

- |     |                                  |  |
|-----|----------------------------------|--|
| 18a | <i>ky l' š'wl twdk</i>           | „For it is not the Netherworld that gives you thankful praise, |
| b   | <i>mwt yhlk</i>                  | nor Death that extols you;                                     |
| c   | <i>l' ysprw ywrdy bwr</i>        | Neither can those who go down into the Pit proclaim,           |
| d   | <i>'l ḥsdx</i>                   | O God, your steadfast love.                                    |
| 19a | <i>ḥy ḥy hw' ywdk</i>            | It is each living person that gives you thankful praise        |
| b   | <i>kmwny hywm</i>                | as I do this day;  |
| c   | <i>'b lbnym ywdy<sup>c</sup></i> | It is the father that makes known to (his) children,           |
| d   | <i>'l 'mtk</i>                   | O God, your faithfulness.“ <sup>261</sup>                      |

M.E. müssen BARRÉS Ansichten ernst genommen werden. Es ist klar, dass es keinen einzigen Beleg außer Jes 38,19 mit der syntaktischen Konstruktion *YD<sup>c</sup>-H* + Präp 'il gibt. Liest man aber

<sup>259</sup> So auch A.B. EHRlich (1968) 140.

<sup>260</sup> M.L. BARRÉ (2005) 189-190. Die einzige Stelle, die Jes 38,19b ähnelt und in Betracht gezogen werden könnte, ist das Vorkommen von *YD<sup>c</sup>-G* mit א in Ijob 37,16: „Weißt du wie die Wolken schweben, die Wunder des Allwissenden?“ *ḥā=tidī<sup>c</sup> 'al miplāšē 'āb miplā'ōt tāmūm di'im*. Indes ist diese Stelle mit א kein gutes Argument für die masoretische Lektüre von Jes 38,19b.

<sup>261</sup> M.L. BARRÉ (2005) 190-191.

אל als „Gott“ wird dieses Problem beseitigt. Das Doppelvorkommen von אל „Gott“ wäre auch in vollkommener Übereinstimmung mit der Wiederholung der weiteren drei Gottesnamen/-bezeichnungen.<sup>262</sup> Die Doppelung von Wörtern, die den Text prägt, wurde schon oben genannt. Sie spricht auch für das zweifache Vorkommen von 'amitt-i=ka, sowohl in 18c als auch in 19b. Deshalb will ich אמת in 18c nicht in חסד ändern, obwohl LXX dafür spricht und die Wörter öfters parallel verwendet werden.<sup>263</sup> Versteht man אל aber als „Gott“ darf man auch mit dem Hörfehler eines Abschreibers rechnen, so dass er die ähnlich lautenden Konsonanten ש und ס einerseits, כ und פ andererseits verwechselt hat, mit der Folge, dass יִסְפְּרוּ statt יִשְׁבְּרוּ zu lesen war. Ich stimme also BARRÉS Emendationsvorschlag zu, die Änderung von 'amitt-i=ka in 18c ausgenommen.

## V. 20

### יהוה להושיעני

LXX interpretiert  $l'=hōšīṣ-i=nī$  als ein Sub im Genitiv: κύριε της σωτηρίας μου. Peschitta liest 1. P. pl. statt sg.: „Der Herr wird uns retten“.<sup>264</sup> Targum übersetzt mit Inf und fügt das Verb 'MR bei: יהוה למפרקנא אמר „Jahweh hat versprochen, uns zu retten“. Die Vulgata lautet: *Domine, saluum me fac*, „Herr, mach mich heil“, und deutet so  $hōšīṣ-i$  als Imperativ.<sup>265</sup> Symmachus macht dasselbe: κύριε σωσόν με.  $l'=hōšīṣ-i=nī$  als Imp und so als Bitte um Errettung zu betrachten könnte im Licht der vorhergehenden Schilderung der bereits erfolgten Errettung als problematisch empfunden werden,<sup>266</sup> doch 17b ff. könnte das Vertrauen des Psalmisten in die Erhörung und folgende Errettung durch Jahwe ausdrücken.

Keine Variante ist besser als der MT. Das ePP sollte unbedingt in der 1. Person stehen. Mir scheint es auch klar zu sein, dass LXX und Targum zeigen, dass diesen Übersetzungen ein Inf zugrunde lag. Wie die Vulgata aber zeigt, ist die Form  $l'=hōšīṣ-i=nī$  auch als Imp mit präfigiertem emphatischem  $l=$  verstanden worden.

Der Inf kann das Prädikat eines Nominalsatzes darstellen, meistens mit *HYH*, seltener auch ohne.<sup>267</sup> Wir haben es hier möglicherweise mit einem solchen Satz zu tun.<sup>268</sup> Auch könnte es um eine Bitte gehen. Der Stil ist offensichtlich im Schlussvers absichtlich so knapp, um ihn vom übrigen Text abzuheben. Es ist aus vier zwei-Akzent Kola gebaut und der Einschub von *HYH* würde die Kolometrie zerstören. Der MT bleibt deshalb unverändert.

<sup>262</sup> *YH* x2 in 11b, 'ādō\*n-ay=[y] in 14e und 16a, *YHWH* in 20a.b.

<sup>263</sup> Vgl. z.B. Jos 2,12; Ps 57,11; 108,5; 115,1; 138,2; Hos 4,1; Mi 7,20.

<sup>264</sup> Vgl. J. BLENKINSOPP (2000) 481; B. DUHM (<sup>4</sup>1922) 283; O. KAISER (1973) 317; G.W. WADE (1929) 244.

<sup>265</sup> So J. FISCHER (1937) 251; A.B. EHRlich (1968) 140 deutet *YHWH* als Vokativ.

<sup>266</sup> Also wenn der Ps. ein Dankpsalm ist, vgl. unter Abschn. 5.2.3 „Strukturaler Vergleich mit Psalmen, die der Gattung „Danklied eines Einzelnen“ zugeordnet werden“.

<sup>267</sup> Vgl. P. JOÜON § 154d.

<sup>268</sup> J. BEGRICH (1926) 50 will II *Y'L*-H hinzufügen: „Jahwe hat's gefallen, mir zu helfen!“; ihm folgt O. KAISER (1973) 317 (der auch pl ePP am Verb lesen will); ähnlich F. FELDMANN (1925) 454; R.E. CLEMENTS (1980) 293: „The Lord will save me: Better, 'is at hand to save me'...“; so ähnlich L. DENNEFELD (1952) 146; G. FOHRER (1962) 184; J.N. OSWALT (1986) 680.

## נגנותי

„Meine Saitenspiele“ scheint auf dem ersten Blick gar nicht mit dem Plural des P kongruent zu sein. Man könnte daher fragen: Soll der ganze Vers vielleicht in der 1. P. Sg. stehen wie in LXX?<sup>269</sup>

Im Psalter lässt sich kein Psalm finden, dessen „Sprecher“ zuerst in der 1. P. Sg. spricht und dann plötzlich ein Lobgelübde im Plural ablegt. Dass die Rede plötzlich, nachdem sie schon angefangen hat, statt aus dem Mund des Psalmisten, nun aus dem Mund der Gemeinde kommen sollte, scheint nicht wahrscheinlich zu sein. Die Syndese zwischen 20a und 20b macht es eindeutig, dass die Rede des Psalmisten in 20b direkt fortgeführt wird.<sup>270</sup> Darum verstehen manche Ausleger 20b als eine Aufforderung des Psalmisten an die Gemeinde,<sup>271</sup> was schon möglich ist, nur werden solche Aufforderungen an die Gemeinde in der Regel durch einen direkten Appell ausgedrückt, vgl. z.B. Ps 22,24.<sup>272</sup> Auch sehen einige Forscher V. 20 als einen späteren liturgischen Zusatz zum ursprünglichen Psalm.<sup>273</sup> Die Strukturanalyse wird aber zeigen, dass es nicht berechtigt ist V. 20 als Zusatz zu betrachten.<sup>274</sup>

In den Fällen, in denen die Gemeinde („wir“) ankündigt, dass sie Jahwe loben will, handelt es sich immer um Gemeindepsalmen, in denen „wir“ als Subjekt oder Objekt der Prädikate schon an einer früheren Stelle im Psalm vorkommt.

Ein solcher Wechsel vom Singular zum Plural ist also weder für ein Danklied noch für ein Klagelied eines Einzelnen normal. Es könnte daher als eine redaktionelle Änderung betrachtet werden, könnte aber auch vom Verfasser stammen, wenn dieser mit dem Redaktor bzw. mit einem der Redaktoren der Krankheitserzählung identisch war.

Das ePP /1. sg/ auf *nāgī\*nōt-ay=[y]* könnte mit dem Verhältnis des Psalms zur Krankheitserzählung und zur Person des Königs erklärt werden. Dann müßten wir aber *nāgīnōt* als „Saiteninstrumente“ deuten, doch es ist nicht ganz sicher, ob die Musik oder die Instrumente gemeint sind. Dass der König die Instrumente, die zum Hof bzw. Tempel gehören, als „meine Saitenspiele“ nennt, müsste aber nicht so komisch klingen.

In Ps 21, der als „Dank für den Sieg des Königs“<sup>275</sup> gilt, spricht wahrscheinlich die Gemeinde im ganzen Psalm und schließt ihn dann mit den folgenden Worten in 21,14 ab: „Erhebe dich, Herr, in deiner Macht! Deiner siegreichen Kraft wollen wir singen und spielen“ *rūm-a(h)*

---

<sup>269</sup> So M.L. BARRÉ (2005) 198-204.

<sup>270</sup>Gegen HÖFFKEN (1993) 255: „...wobei sich in V.20 im »Wir« die Gemeinde zu Wort meldet“; FISCHER (1937) 251: „V. 20... ist ein Hilferuf der Gemeinde, welche wegen erfahrener Hilfe alle Lebenstage hindurch am Tempel (genauer im Tempelvorhof) zu Jahwes Ehren die Saiteninstrumente spielen und dabei Jahwes Lob singen will.“ SWEENEY (1996) 493: „The song concludes with a communal declaration of praise with music formulated in 1st-person common plural forms.“

<sup>271</sup>Z.B. CRÜSEMANN (1969) 241; FOHRER (1962) 187.

<sup>272</sup>„Die ihr den Herrn fürchtet, preist ihn, / ihr alle vom Stamm Jakobs, rühmt ihn; erschauert alle vor ihm, ihr Nachkommen Israels!“ *yārī’ē YHWH hal[lī]lū=hu(w) kul[l] zar’ Y’QB kabbidū=hu(w) w’=gūrū mīm-min=[h]u(w) kul[l] zar’ YSR’L.*

<sup>273</sup>Z.B. DUHM (1922) 283; FELDMANN (1925) 455; FISCHER (1937) 251.

<sup>274</sup>*dūmy yam-ay=[y]* in 10b und *kul[l] yāmē hayyē=nū* rahmen durch Kontrast den ganzen Psalm ein, siehe oben zu *dūmy*. Darüber hinaus scheinen *yāmīm* und *šanōt*, die je zweimal vorkommen, entgegengesetzte Vorstellungen bezüglich der Qualität des Lebens darzustellen. *yāmīm* wird benutzt, um das „gesunde“ Leben zu bezeichnen, *šanōt* dagegen das „bittere“ Leben. Vgl. oben zu *puqqadī*.

<sup>275</sup> So die Überschrift in der EÜ.

*YHWH b'='uzz-i=ka našīr-a(h) w'='n'zammīr-a(h) gābūrat-i=ka.*<sup>276</sup> Auf ähnliche Weise können wir uns vorstellen, dass es der Gedanke des Verfassers/Redaktors war, dass sich das Volk beim Lobgelübde in Jes 38,20 aus Anlass der erfahrenen Genesung des Königs beteiligt, vgl. Ps 22,23: „Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden, inmitten der Gemeinde dich preisen,“ *'sappīr-a(h) šim=ka l'='āḥ<sup>⊕</sup>-ay=[y] b'='tōk qahal 'hal[li]l-ak=ka.* M. BAUKS bemerkt in ihrer Studie zu Ps 22, dass die Erhörung des Beters eine „resozialisierende Wirkung“ hat: „Der Beter kehrt in die Gemeinschaft zurück und die Gemeinde partizipiert an seiner Rettungserfahrung.“<sup>277</sup>

Ich finde es also nicht nötig, das Suffix als überflüssiges<sup>278</sup> oder verderbtes Plural-Suffix<sup>279</sup> aufzufassen. Ein Vergleich mit den weiteren Vorkommen vom Wort *nāgīnōt* lässt aber eine andere Möglichkeit zu. Am Ende des Gebets des Habakuks in Hab 3,19 erscheint eine Anweisung zur musikalischen Aufführung des Gebets, die mit ähnlichen Anweisungen in Psalmüberschriften identisch ist: *לְמַנְצָח בְּנִינְיָוִי*. Es erhebt sich die Frage, ob das ך am Ende von *nāgīnōt* ein Personalsuffix ist oder eine Ableitungsendung, wie in K-B postuliert und bei G-K aufgeführt wird.<sup>280</sup> Inhaltlich gesehen macht es hier keinen Sinn ein Personalsuffix zu lesen. Es wird eben in dem meisten Bibelübersetzungen nicht so gelesen, vgl. z.B. die Lutherbibel 1984: „VORZUSINGEN, BEIM SAITENSPIEL“, oder die EÜ: „Dem Chorleiter. Zum Saitenspiel“.

M.E. sollte *nāgīnōt-ay* als eine Pluralvariante zu *nāgīnōt* betrachtet werden.<sup>281</sup> Das grammatische Morphem /1.pl/ des P und das ePP /1.pl/ auf *ḥayyē=nū* sind wahrscheinlich von der Redaktion bzw. vom Verfasser beabsichtigt.

## 2.1.5 Rekonstruktion des Textablaufs aufgrund der kolometrischen Analyse

In der neueren Forschung wird mit großer Skepsis auf Konjekturen reagiert, die aus „metrischen Gründen“ ausgeführt werden.<sup>282</sup> Solche Emendationen bestehen meistens darin, „überflüssige“ Wörter zu streichen bzw. Wörter hinzufügen, wo – nach der Meinung des jeweiligen Forschers – aus Gründen der „richtigen“ kolometrischen Gestalt des Textes Elemente fehlen. D.h. sie sind „Emendationen der Elemente des Textes, die sich nicht in das metrische oder poetische Verständnis des jeweiligen Wissenschaftlers“ einfügen oder mit der von ihm verwendeten metrischen Theorie übereinstimmen.<sup>283</sup> Dass solche Konjekturen von vielen Forschern als unhaltbar betrachtet werden, ist verständlich.

<sup>276</sup> In Ps 18,50 bringt der König selbst allerdings einen Dank bzw. ein Lobgelübde vor: „Darum will ich dir danken, Herr, vor den Völkern, ich will deinem Namen singen und spielen,“ *'al kin 'ōd=ka b'=[h]a=gōyī<sup>⊕</sup>\*m YHWH w'='l'='šim=ka 'zammīr-a(h).*

<sup>277</sup> M. BAUKS (2004) 37.

<sup>278</sup> Vgl. DUHM (1922) 283; EHRLICH (1968) 140; FISCHER (1937) 251.

<sup>279</sup> Vgl. BRUNO (1953) 318; WADE (1929) 244.

<sup>280</sup> K-B 593; vgl. G-K § 86i, die allerdings meinen, dass es in Jes 38,20 und Hab 3,19 „schwerlich“ um eine Ableitungsendung dieser Art handelt, nennen trotzdem diese Stellen als mögliche Belege solcher Fälle.

<sup>281</sup> Vgl. B-L (1922) Nachträge und Verbesserungen (Schluß), S. I zu S. 203: „Hierher gehören wohl auch Formen wie *יְנַנְנִי* „Saiten“ Jes 38<sub>20</sub>, ... die sonst auf den St. cstr. beschränkte ... Pluralendung darstellen dürfte...“

<sup>282</sup> Vgl. E. TOV (1997) 304-305.

<sup>283</sup> E. TOV (1997) 305.

Das Metrum bzw. die Kolometrie hebräischer Poesie ist aber trotz aller Ungewissheiten hinsichtlich ihrer Grundregeln und Ausgangspunkte als ein grundlegender Aspekt zu analysieren, wenn man ein hebräisches Stück Poesie in seiner Fülle begreifen will; denn die poetische Sprache unterscheidet sich von der prosaischen indem sie unterschiedliche stilistische Mittel verwendet, die ihr einen „poetischen“ Charakter verleihen,<sup>284</sup> und benutzt werden, um gewisse Teile des Textes gegebenenfalls von anderen abzuheben oder um dem Inhalt einer Textsequenz durch den Rhythmus Nachdruck zu verleihen, z.B. dadurch, dass der Rhythmus beschleunigt wird.<sup>285</sup>

Hier ist noch nicht der Ort die kolometrische Analyse des Textes in ihren Einzelheiten vorzunehmen.<sup>286</sup> Es genügt die Hauptstruktur des Textes hinsichtlich seiner Kolometrie zu besprechen. Es werden nicht nur „hypothetische“ Akzente berücksichtigt; vielmehr besteht die Analyse darin, die poetischen Einheiten des Textes, die Kola, zu beschreiben, indem die Graphem-,<sup>287</sup> Silben- und Wörterzahl registriert wird, und erst dann Erwägungen über die Akzentzahl anzustellen. Ausgangspunkt ist das akzentuierende System, das auf den Beobachtungen E. SIEVERS<sup>288</sup> über die hebräische Metrik beruht, und die kolometrischen Formeln, die die hebräische Poesie offensichtlich verwendet, und in der neueren Forschung u.a. von L. ALONSO SCHÖKEL beschrieben worden sind.<sup>289</sup>

Die kolometrische Analyse des Psalms hat eine sehr schöne Struktur zum Vorschein gebracht, die vorwiegend aus 3+2 akzentuierten Bikola aufgebaut ist; 15 von 22 Bikola folgen diesem Schema.<sup>290</sup> Außerdem gibt es zwei 2+3, drei 3+3 und zwei 2+2 Bikola. Die Bikola bilden meistens Paare, die syntaktisch und/oder semantisch zusammengehören. Im MT gibt es aber zwei Zeilen, die allein stehen: 12e13a (BK 7) und 14cdVde (BK 10). Diese Bikola haben gemeinsam, dass sie von der Graphemzahl her außergewöhnlich lang sind, jeweils mit 27 Graphemen während die „Normal-Länge“ eines Bikolons im Psalm etwa im Bereich 19-22 liegt. Zwei weitere Bikola enthalten 27 Grapheme. Diese sind 16aV-aP<sub>2</sub>R (BK 13) und 16ab17a (BK 14) die – wohlgemerkt – ein Verspaar bilden vgl. in der folgenden Tabelle.

---

<sup>284</sup> Vgl. O. LORETZ, I. KOTTSEPER (1987) 25 zu „Colometry-Poetic form“: „this system presupposes that poetry distinguishes itself from prose in that the poetic form conveys a new quality to linguistic expression. There exists an interrelationship between form and content in poetry which demands special consideration.“

<sup>285</sup> Vgl. J.Á. SIGURVINSSON (2002) 123-143, besonders 133 u. 140. In Jes 1,10-20 wird den Aufforderungen in V.12/13aI<sub>1</sub>-13b und V. 16d-17e ein besonderer Druck gegeben, indem die Bikola in diesen Versen 2+2 Akzente haben im Gegensatz zu den 3+2 Akzente der übrigen Bikola; die Aufforderungen erhalten also einen schnelleren Rhythmus, um zu unterstreichen, wie wichtig es ist, den Aufforderungen zu gehorchen.

<sup>286</sup> Vgl. Abschnitt 3.7.4.2 „Kolometrische Analyse des Psalms“.

<sup>287</sup> O. LORETZ und I. KOTTSEPER (1987) 25ff. haben gezeigt, dass die Länge eines Kolons hinsichtlich der Graphemzahl das Grundkriterium ugaritischer Poesie ist. Sie vermuten, dass dasselbe Prinzip für hebräische Poesie gilt.

<sup>288</sup> E. SIEVERS (1901).

<sup>289</sup> Vgl. L. ALONSO SCHÖKEL (1971) und (1988).

<sup>290</sup> Für die kolometrische Analyse vgl. Abschn. 3.7 „Die poetische Gestalt des Textes“.

BK	Satz	Akzentformel	Grapheme
1	10a.b	2+3	19
2	10c	3+2	22
3	11a.b	3+3	24
4	11c	3+2	22
5	12a.b	3+2	22
6	12c.d	3+2	22
7	12e.13a	3+2	überlang: 27
8	13b	3+2	18
9	14a.b	3+2	24
10	14c.dV.d.e	3+3	überlang: 27
11	15a.b.c	3+2	19
12	15d	3+2	19
13	16aV-aP <sub>2</sub> R	3+3	überlang: 27
14	16a.b.17a	2+3	überlang: 29
15	17b	3+2	19
16	17c	3+2	20
17	18a.b	3+2	20
18	18c	3+2	21
19	19a	3+2	20
20	19b	3+2	18
21	20a.b	2+2	23
22	←	2+2	19

Schaut man nur die überlangen Bikola isoliert an, verraten sie die Akzent-Struktur 3+2 — 3+3 — 3+3 — 2+3. BK 7 und BK 14 stehen chiasmisch einander gegenüber (3+2 — 2+3) und scheinen so einen Rahmen zu bilden. Die außergewöhnliche gleiche Länge von BK 7.10 und 13.14 und die scheinbare chiasmische, rahmende Gegenübereinstellung von BK 7 und BK 14 weckt den Verdacht, dass BK 7 (12e.13a) von ihrem ursprünglichen Platz durch einen Schreibfehler unmittelbar vor BK 10 verlegt wurde. Der MT enthält schon einen schweren Schreibfehler, der unmittelbar mit BK 7 in Beziehung steht, d.h. die Dittographie von 12e in <13d>. Wäre es nicht möglich, dass der Prozess des Fehlschreibens, der zu der Dittographie führte, auch zur Verlegung von 12e geführt hat?

Hier wird die Möglichkeit einer großen textkritischen Konjektur erörtert. Sie darf aber nicht nur *metri causa* geschehen. Zusätzliche Argumente müssen herbeigezogen werden, um die Verschiebung von 12e.13a zu rechtfertigen. M.E. gibt es ein weiteres Argument, das eine solche Operation stützt. Inhaltlich scheint nämlich auch eine solche Änderung angebracht zu sein. Außer der ungewöhnlichen Länge der erwähnten Zeilen heben sie sich durch ein anderes, grammatisch/inhaltliches Merkmal hervor. Im „Klageteil“ des Psalms, d. h. dem Teil vor dem vermeintlichen „Bericht der Rettung“ 17bff., redet der Psalmist nur in diesen Zeilen Gott direkt an. Es ist also nicht unwahrscheinlich, dass die ungewöhnliche Länge der Bikola der Betonung der Anrede Gottes dient, die den Vorwurf enthält, dass Gott Tag und Nacht den Psalmisten seinen Qualen ausliefert, gefolgt von einer Bitte um Rettung. Das Gesamtbild, das wir durch die Verschiebung von BK 7 erhalten, liefert noch eine Stütze für die Änderung. Verschieben wir BK 7 unmittelbar vor BK 10 erhalten wir nämlich das Bild von einer erstaunlich symmetrischen Dreiteilung des Psalms. Die überlangen Zeilen, die 27 Grapheme enthalten, bilden zwei Bikola mit je 54 Grapheme/14 Wörtern und rahmen die Mitte des Psalms ein.

Dadurch kann man sich eine Gliederung des Text in drei ungefähr gleich große Teile vorstellen, Teil I: BK 1-6.8-9; Teil II: BK 7.10-14; Teil III: BK 15-22, vgl. die folgende Tabelle:

Akz.	W	Graph.	B	Satz	Akz.	W	Graph	A	Satz	BK	Graph./W.		
3	(5) 3	(19) 11	בְּדָמֵי יְמֵי אֵלֶכָה	10b	2	2	8	אֲנִי אֲמַרְתִּי	10a	1	(41/10)	173/ 46	
2	(5) 2	(22) 8	יִתֵּר שְׁנוֹתַי	←	3	3	14	בְּשַׁעֲרֵי שְׂאוֹל פָּקַדְתִּי	10c	2			
3	(7) 2	(24) 11	יְהִי בְּאֶרֶץ הַחַיִּים	←	3	5	13	אֲמַרְתִּי לֹא-אֶרְאֶה יְהוָה	11ab	3	(41(46)/ 14)		
3	(7) 3	(22) 10	עִם-יֹושְׁבֵי חָדָל	←	3	4	12	לֹא-אֶבִּיט אָדָם עוֹד	11c	4			
2	(6) 2	(22) 7	כְּאֶהָל רְעִי	←	3	4	15	דְּוָרֵי נֶסֶע וְנִגְלָה מִנִּי	12ab	5	(44/11)		
2	(5) 2	(22) 10	מִדְּלָה יִבְצָעֵנִי	12d	3	3	12	קִפְדְתִי כְּאֶרְגַּח חַיִּי	12c	6			
2	(5) 2	(18) 8	כָּל-עֲצָמוֹתַי	←	3	3	10	כְּאֶרֶץ בְּן יִשְׁבָּר	13b	8	(42/11)		
2	(5) 2	(24) 9	אֶהְיֶה כִּיּוֹנָה	14b	3	3	15	כְּסִיס-עֲגוּר בֶּן אֲצַפְצָף	14a	9			
2	(7) 3	(27) 10	שְׁוַעֲתִי עַד-בִּקְרָה	13a	3	4	17	יּוֹם עַד-לַיְלָה תִּשְׁלִימְנִי	12e	7	(54/14)		148/ 40
3	(7) 4	(27) 15	דְּבִי עֲשָׂקָה-לִי עֲרַבְנִי	14d	3	3	12	כָּלֹ עֵינֵי לְמָרוֹם	14c	10			
2	(6) 2	(19) 7	וְהוּא עָשָׂה	15c	3	4	12	מִה-אֲדַבֵּר וְאֲמַר-לִי	15a	11	(38/12)		
2	(6) 3	(19) 8	עַל-מַר נִפְשִׁי	←	3	3	11	אֶדְרָה כָּל-שְׁנוֹתַי	15d	12			
3	(7) 4	(27) 14	וּלְכָל-בְּהֵן חַיִּי רוּחִי	16b	3	3	13	אֲדַנִּי עַלֵּיהֶם יַחֲיוּ	16a	13	(56/14)		
3	(7) 5	(29) 15	וְנָה לְשָׁלוֹם מִר-לִי מָר	17a	2	2	14	וְתַחֲלִימְנִי וְהַחֲיֵנִי	16c	14			
2	(5) 2	(19) 7	מִשְׁחַת בְּלִי	←	3	3	12	וְאֶתָּה חֲשַׁכְתָּ נִפְשִׁי	17b	15	(39/11)		
2	(6) 2	(20) 6	כָּל-חֲטָאִי	←	3	4	14	כִּי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרַי גִּידֶךָ	17c	16			
2	(6) 2	(20) 8	מִנֹּת יְהַלְלֶךָ	18b	3	4	12	כִּי לֹא שְׂאוֹל תּוֹדֶךָ	18a	17	(41/12)		
2	(6) 2	(21) 6	אֵל אֲמַתְךָ	←	3	4	15	לֹא-יִסְפְּרוּ יוֹרְדֵי-בוֹר	18c	18			
2	(6) 2	(20) 9	כְּמוֹנֵי הַיּוֹם	←	3	4	11	חַי חַי הוּא יוֹדֶךָ	19a	19	(39/11)	160/ 44	
2	(5) 2	(18) 6	אֵל אֲמַתְךָ	←	3	3	12	אָב לְבָנִים יוֹדִיעַ	19b	20			
2	(4) 2	(23) 11	וְנִגְנוֹתַי נִגְנָן	20b	2	2	12	יְהוָה לְהוֹשִׁיעֵנִי	20a	21	(42/10)		
2	(6) 3	(19) 9	עַל-בֵּית יְהוָה	←	2	3	10	כָּל-יְמֵי חַיֵּינוּ	←	22			

Teil I enthält 173 Grapheme / 46 Wörter, Teil II enthält 148 Grapheme / 40 Wörter und Teil III enthält 161 Grapheme / 44 Wörter. Der erste- und dritte Teil sind fast genau gleich groß, enthalten auch beide 8 Zeilen/Bikola, der Mittelteil ist nur wenig kürzer mit 6 Zeilen/Bikola.

M.L. BARRÉ hat dagegen bemerkt, dass im MT V. 10-14 einerseits und V. 15-19 andererseits je 60 Wörter enthalten. Aufgrund dieser auffallenden Symmetrie hinsichtlich der Wortzahl

gliedert er den Text zuerst in zwei Teile + V. 20, der 10 Wörter enthält und den er die „Coda“ des Psalms nennt.<sup>291</sup>

BARRÉ bemerkt aber auch, dass V. 10 und V. 20 beide jeweils 10 Wörter enthalten.<sup>292</sup> Wenn das vom Autor mit Absicht so gemacht ist, könnte man daraus schließen, der Psalms bestehe aus vier Teilen: Eingang (V. 10; Klagezitat), Teil 1 (V. 11-14; Entfaltung der Eingangsthematik mit abschließendem Klageruf und Bitte), Teil 2 (V. 15-19; Höhepunkt der Verzweiflung und Bitte, gefolgt von Vertrauensbekundung bzw. Lob/Dankankündigung) und Schluss (V. 20). Auch könnten V. 17-19 als ein Ausdruck der Gewissheit der Erhöhung betrachtet werden, mit einer folgenden Bitte in 20a und einem Lobversprechen in 20b.

Auch wenn man BARRÉS Einteilung des Textes aufgrund der Zahl der Wörter akzeptiert, stellt dies m.E. kein Argument gegen die von mir behauptete Einrahmung der Mitte dar. Der strukturelle Aufbau eines poetischen Werks kann auf mehreren Ebenen erfolgen. Obwohl man von einer großen Zäsur im Text nach V. 14 ausgehen kann, schließt das m.E. nicht die Einrahmung der Mitte durch die langen Bikola aus, denn auch *w' = 'attā* in 17b markiert m.E. eindeutig eine Zäsur im Text, einen relativen Neueinsatz. Die unterschiedlichen Strukturebenen werden gelegentlich benutzt, um verschiedene Elemente des Gedichts zu unterstreichen bzw. hervorzuheben.<sup>293</sup>

Eine wichtige Unterstützung der hier besprochenen Konjektur bietet die Analyse der Verteilung der Grapheme innerhalb der kolometrischen Bausteine des Psalms, d.h. in den Bikola und Bicolapaaren. Soll diese Analyse unterstützend wirken, müssen die Zeilen 7 und 10 eine deutliche Ähnlichkeit hinsichtlich der Grapheme, die sie enthalten, zeigen, so dass sie, zusammengestellt, ein einheitliches Klangbild darstellen, und das ist tatsächlich so. Im Vergleich zu anderen Doppelzeilern/Bicolapaaren zeigen BK 7.10 eine auffällige Häufung von *Lamed*, *Mem* und *Nun*. Besonders auffallend ist aber das Vorkommen von *'Ayin*. In jeder Zeile kommen drei *'Ayin* vor, was für einzelne Zeilen der Höchstwert ist. Insgesamt kommen also sechs *'Ayin* im Doppelzeiler 7.10 vor, was im Vergleich zu anderen Doppelzeilern im Psalm als kennzeichnend für dieses Paar betrachtet werden muss. Das häufige Vorkommen von *'Ayin*, *Lamed*, *Mem* und *Nun* verleiht dem Doppelzeiler ein für ihn eigentümliches, einheitliches Klangbild. Die vielen *Jod*, die sich im Paar finden, sind in dieser Hinsicht ohne Bedeutung, da *Jod* in sieben Paaren sehr häufig ist. Das liegt natürlich an der häufigen Verwendung des *Jod* als *mater lectionis*. *Hīreq* ist allerdings relativ häufig in diesem Paar, kommt nämlich fünfmal vor. Das ist der Höchstwert von *Hīreq* zusammen mit den Paaren 5.6 und 13.14. Es ist freilich interessant, dass der andere überlange Doppelzeiler, BK 13.14, auch von /ī/ Lauten geprägt ist. Das hat seinen Grund im häufigen Vorkommen vom ePP /1.sg/ am Verb und am Nomen.

Vergleicht man BK 7.10 mit BK 13.14 zeigt sich interessanterweise, dass die zwei Paare von ähnlichen Lauten geprägt sind. BK 13.14 haben auch außergewöhnlich viele *Lamed* und *Mem*, wie auch relativ viele *Nun*. So wie in BK 7.10 der Guttural *'Ayin* sich auffallend häufig befindet, konzentriert sich der Guttural *Het* in BK 13.14 mit fünf Vorkommen. *Het* erscheint weiterhin häufig in BK 15.16, wo er viermal vorkommt. Sonst kommt er nur gestreut sechsmal vor. Wie BK 7.10, so zeigen BK 13.14 ein einheitliches Klangbild, das dem von BK 7.10 ähnelt. Beide

---

<sup>291</sup> M.L. BARRÉ (2005) 23-34.

<sup>292</sup> M.L. BARRÉ (2005) 28.

<sup>293</sup> Vgl. J. SCHULTE-SASSE / R. WERNER (1997) 129: „Nur fragt es sich, ob man, wie es gewöhnlich geschieht, von der *einen Struktur* eines literarischen Textes reden darf. Hat ein Text nicht verschiedene Strukturen, nämlich so viele, wie er Klassen von Elementen hat, die durch Äquivalenzrelationen miteinander verbunden sind.“

Bikolapaare fallen durch das häufige Vorkommen der Gutturale *‘Ayin* einerseits und *Ḥet* andererseits besonders auf und werden dadurch auch stilistisch zusammengebunden.<sup>294</sup>

Viele sehen wahrscheinlich eine Umstrukturierung des Textes aus stilistischen Gründen als sehr fragwürdig an. Ich bin mir der Fragwürdigkeit einer Umstrukturierung des Textes, wie sie hier vorgeschlagen wird, bewusst. Ich weise aber auf die folgenden Argumente hin, die m. E. zusammengenommen die Umstrukturierung stützen:

- 1) Die oben beschriebene, ähnliche kolometrische Gestalt der überlangen BK 7.10. und 13.14.
- 2) Die grammatische/inhaltliche Besonderheit, die die besprochenen Bikola gemeinsam haben, d.h. die direkte Anrede Gottes mit der Benutzung des Vokativs im Gegensatz zur Rede über Gott in der 3. Person.
- 3) Die umrahmende, chiasmisch gestaltete kolometrische Struktur der langen Bikola (3+2 – 3+3 – 3+3 – 2+3).
- 4) Die dadurch entstehende, auffallende Teilung des Psalms in drei fast gleich große Einheiten, die sich auch inhaltlich voneinander unterscheiden: **I**: BK 1-6.8.9: Klage/Vorwurf, von Gott („Er“) in der 3. Person gesprochen (Sprachrichtung: der Psalmist selbst). **II**: BK 7.10-14: Anklage/Vorwurf + Bitte, Gott direkt angesprochen (Sprachrichtung: Gott - der Psalmist selbst - Gott). **III**: BK 15-22: a) Schilderung der Rettung bzw. Gewissheit der Erhörung, Gott direkt angesprochen (Sprachrichtung: Gott = Lob, Preis); + b) Lobgelübde, von Gott in der 3. Person gesprochen („Haus Jahwes“) (Sprachrichtung: Die Gemeinde).
- 5) Das einheitliche Klangbild des Doppelzeilers 7.10 und die klangliche Ähnlichkeit zwischen BK 7.10 und BK 13.14. Die außergewöhnliche Häufung des Gutturals *‘Ayin* in BK 7.10 einerseits und des Guttural *Ḥet* in BK 13.14 andererseits bindet die Paare stilistisch auf besondere Weise zusammen.
- 6) Die Dittographie von S. 12e (*miy=yōm ‘ad laylā tašlīm-i=nī*) zeigt unbezweifelbar, dass in der Überlieferung des Textes ein schwerer Fehler in der Abschreibung dieser Zeile gemacht worden ist. Daher kann es wohl sein, dass der Fehler nicht nur in der Dittographie von diesem Satz bestanden hat, sondern auch in der Verlegung der ganzen Zeile.
- 7) Eine solche Verlegung einer ganzen Zeile kann durch den Vergleich mit der großen Jesajahandschrift 1QJes<sup>a</sup> als wahrscheinlich erwiesen werden, vgl. den folgenden Abschnitt.
- 8) Ohne dieser Konjektur fallen 12e.13a und 14c-e als alleinstehende Bikola auf, was unvereinbar mit der ansonsten im Psalm konsequent durchgehaltenen Verknüpfung von Bikola zu Bikola-Paaren ist.

### **2.1.5.1 Begründung der Versetzung von 12e.13a (BK 7) durch den Vergleich mit dem Manuskript 1QJes<sup>a</sup>**

Die BHS bzw. eine gleichwertige kritische Textausgabe wird mit ihrem Druckbild zumeist als Ausgangspunkt exegetischer Beobachtungen gemacht. Das kann aber täuschen, vor allem angesichts der Frage nach Verlegungen, Haplographie, Dittographie, Parablepsis und

---

<sup>294</sup> Vgl. unter Abschn. 3.1 „Zahl und Distribution der Grapheme“.

Dubletten.<sup>295</sup> Dies gilt besonders mit Hinsicht auf die Poesie, da z.B. die BHS Gedichte gern stichometrisch darstellt, was in den alten Manuskripten nicht immer der Fall ist.

Will man bewerten, ob es als wahrscheinlich gelten darf, dass ein Abschreiber versehentlich *miy=yōm* 'ad laylā tašlīm-i=nī, das m.E. vor V. 14 stand, nach *y'baššī'-i=nī* in 12d schrieb, dann wirkt das Druckbild der BHS nicht überzeugend. Dort scheint der Abstand zwischen V. 12 und V. 14 viel zu groß zu sein, um es wahrscheinlich zu machen, dass 12e+13a, so wie sie in der BHS dargestellt sind, ursprünglich gleich vor 14c gehörte, dann aber durch einen bzw. eine Reihe von Fehlern verlegt worden ist. Es befinden sich ja zwei Zeilen dazwischen.

Man muss aber m.E. den Text, den die masoretische Tradition überliefert hat, so darstellen, wie er mit großer Wahrscheinlichkeit in alten Handschriften vorkam. Zu diesem Zweck hat man keine bessere Wahl, als sich hinsichtlich der Kolumnenbreite usw. auf Beispiele aus Qumran zu berufen.

In der großen Jesajarolle aus Qumran, 1QJes<sup>a</sup>, wird der Text nicht stichometrisch angeordnet, sondern wie ein Prosatext geschrieben. In der folgenden Tabelle wird der Text in Übereinstimmung mit der Qumranhandschrift dargestellt und der Zeichenabstand angemessen eingestellt, um die verhältnismäßig richtige Breite der Linien zu erreichen (vgl. die folgende Seite):

V (MT)	Tabelle 1: Jes 38,10-20 MT in Übereinstimmung mit 1QJes <sup>a296</sup> einschl. der Verdoppelung der Qumranhandschrift von V. 19-20a.	cm.
10•11	אָנִי אָמַרְתִּי בְדַמִּי יָמֵי אֵלֶכָה בְּשַׁעְרֵי שְׂאוֹל פְּקֻדָּתִי יִתֵּר שְׁנוֹתַי אָמַרְתִּי לֹא	12
12	אָרְאָה יְהוָה בְּאֶרְצוֹ חַדְחִימָלָא אָבִיט אָדָם עוֹד עִם יוֹשְׁבֵי חָדָל דּוֹרֵי נִסְעַ	12
	וְנִגְלָה מִנִּי כְּאֹהֶל רַעִי קִפְדָּתִי כְּאֶרֶג חַיִּי מִדְּלָה יִבְצָעֵנִי מִיּוֹם עַד לַיְלָה תִּשְׁלִימָנִי	12.5
13	שׁוֹעֲתִי עַד בְּקֶר כְּפָאֵרִי כֹן יִשְׁבֵּר כָּל עֲצָמוֹתַי מִיּוֹם עַד לַיְלָה תִּשְׁלִימָנִי	11.7
14	כְּסוֹס עָגוּר כֹּן אֲצַפְצֵף אֲהַגֶּה כִּיּוֹנָה כְּלוֹ עֵינַי לְמָרוֹם אֲדַנִּי עֲשָׂקָה לִי	11.4
15	עָרְבֵנִי מָה אֲדַבֵּר וְאָמַר לִי וְהוּא עָשָׂה אֲדַדְּהָ כָּל שְׁנוֹתַי עַל מַר	12
16	נִפְשֵׁי אֲדַנִּי עָלֵיהֶם יִחִיו וְלִכְל בְּהֵן חַיִּי רוּחִי וְתַחֲלִימָנִי וְהַחֲיֵנִי	11.9
17	הִנֵּה לְשָׁלוֹם מַר לִי מָאֵד וְאַתָּה חֲשַׁכְתָּ נִפְשֵׁי מִשְׁחַת בְּלִי כִי הִשְׁלַכְתָּ	12.2
18	אֲחֵרֵי גֹדֶךָ כָּל חֲטָאֵי כִי לֹא שְׂאוֹל תּוֹדֶךָ מוֹת יִהְלָלְךָ לֹא-יִסְפְּרוּ	12.3
19	יִוְרְדֵי בּוֹר אֶל אֲמַתְךָ חַי חַי הוּא יוֹדֶךָ כְּמוֹנֵי הַיּוֹם אֲב לְבָנִים יוֹרְדֵעַ	11.8
20•19	אֶל אֲמַתְךָ יְהוָה לְהוֹשִׁיעֵנִי חַי חַי יוֹדֶךָ כְּמוֹנֵי הַיּוֹם אֲב לְבָנִים	12
20	וְהוֹרְדֵעַ אֱלוֹהֵי אֲמַתְךָ יְהוָה לְהוֹשִׁיעֵנִי וְנִגְנֵנִי וְנִגְנֵן כָּל-יָמַי	11.2
	חַיִּינוּ עַל-בֵּית יְהוָה [וַיֹּאמֶר יִשְׁעִיהוּ.....]	11.9

<sup>295</sup> Vgl. E. Tov (1997) 194ff.

<sup>296</sup> Nach Plate XXXII (Is. xxxviii.8-xl.2, vgl. The Dead Sea Scrolls of St Mark's Monastery, Vol. I. The American School of Oriental Research. New Haven 1950.

Die Kolumne, in der sich der Text Jes 38,10-20 in der großen Jesajahandschrift befindet, ist durchschnittlich 12 cm breit, wenn man zwei Halbzeilen und die letzte Zeile von Kap. 39, die ungewöhnlich kurz ist, außer Acht lässt. Das Mindestmaß ist 11,2 cm, das Höchstmaß 12,5 cm. Mit Hinsicht auf Graphemzahl ist der Höchstwert 55, der Mindestwert 39. Von der Wortzahl her ist der Mindestwert 9, der Höchstwert 14.

Emanuel TOV erwähnt in seinem Handbuch der Textkritik, dass in der Handschrift die Größe der Kolumne vom einen Bogen zum nächsten leicht variiert.<sup>297</sup> Von einer Rolle zur anderen fluktuiert aber „die Breite der Kolumnen ... zwischen 6-20 cm (gewöhnlich 10-11 cm)“. Dies sagt uns einfach, dass das graphische Bild eines Textes von dem Format der Rolle abhängt, und dass dieses Format unterschiedlich sein konnte, so wie das Format von Büchern heute. Die praktische Bedeutung dieser Tatsachen für die Textkritik liegt in dem unterschiedlichen graphischen Verhältnis der Zeilen und daher auch der Sätze und Wörter eines Textes zueinander, abhängig von dem Kolumnenformat der jeweiligen Handschrift.

In der Tabelle oben wird unser Text in Übereinstimmung mit dem Layout des Textes in 1QJes<sup>a</sup> wiedergegeben. Dazu wird auch gezeigt, wie V. 19-20a in der Qumranhandschrift doppelt geschrieben worden ist:

<p>יִרְדִּי בֹר אֵל אֲמַתְךָ חֵי חַי הוּא יוֹדֵךָ כְּמוֹנֵי הַיּוֹם אֲב לְבָנִים יוֹדֵיעַ  אֵל אֲמַתְךָ יְהוָה לְהוֹשִׁיעֵנִי חֵי חַי יוֹדֵךָ כְּמוֹנֵי הַיּוֹם אֲב לְבָנִים  וְהוֹדִיעַ אֱלֹהֵי אֲמַתְךָ יְהוָה לְהוֹשִׁיעֵנִי וְנִגְנֹתִי נִגְנֵן כָּל-יָמַי  חַיִּינוּ עַל-בֵּית יְהוָה [וַיֹּאמֶר יֵשַׁעִיהוּ.....]</p>
---

Nach S.TALMON stammen die zwei Textvarianten vermutlich aus verschiedenen Texttraditionen. Er stellt sich vor, dass der Schreiber die zweite Variante bewahren wollte, denn im zweiten Vorkommen heißt es „אלוה אמתך“, „Gott, deine Treue“, vgl. oben in der Textkritik.<sup>298</sup> Es ist aber schwierig zu erklären, warum der Abschreiber sich nicht damit begnügt hat, nur den Satz, in dem die Variante sich ausgerechnet fand, doppelt zu schreiben, d.h. 19b. Die tatsächlichen Gründe für ein Textverderben festzustellen ist unmöglich. In diesem Fall kann man sich die Möglichkeit einfallen lassen, dass das Abschreiben des Textes mit להושיעני unterbrochen und von einer anderen Hand fortgeführt wurde. Dieser zweite Abschreiber habe dann, als er an die Arbeit kam, wegen *parablepsis* an der falschen Stelle angefangen. Zusätzlich habe er, mit oder ohne Absicht, das *sPP* הוא weggelassen, und bewusst die von ihm vermutete Bedeutung von אל durch אלוה geklärt. Eine andere Möglichkeit wäre freilich, dass es einem zweiten Abschreiber, der die Arbeit ab להושיעני fortführen sollte, in die Augen gestochen hat, dass אל falsch gedeutet werden konnte, und deswegen den Text ab חַי wiederholte. Jedenfalls besteht auch die Möglichkeit einer versehentlichen Dittographie eines zweiten Abschreibers aufgrund *parablepsis* und eines gleichzeitigen Versuchs den Text zu verdeutlichen.

Wird der hypothetische „Urtext“, wie ich mir ihn vorstelle, nach dem durchschnittlichen Maß der Kolumne in der großen Jesajahandschrift angeordnet, sehe er folgendermaßen aus:

<sup>297</sup> E. TOV (1992) 167.

<sup>298</sup> S.TALMON (1975) 241-242.

V (MT)	Tabelle 2: Jes 38,10-20 hypothetischer „Urtext“ rekonstruiert und angeordnet in Übereinstimmung mit der Kolumnenbreite von 1QJes <sup>a</sup>	cm.
10•11	אָנִי אָמַרְתִּי בְדַמִּי יָמֵי אֵלֶכָה בְּשַׁעְרֵי שְׂאוּל פְּקֻדָּתִי יִתֵּר שְׁנוֹתַי אָמַרְתִּי לֹא	12
12	אָרְאָה יְהִי יְהִי בְּאֶרֶץ הַחַיִּים לֹא אֲבִיט אָדָם עוֹד עִם יוֹשְׁבֵי חָדָל דּוֹרֵי גֹסֶעַ	
13	וְנִגְלָה מִנִּי כְּאֶחָל רַעִי קִפְדֹתִי כְּאֶרֶג חַי מִדְּלָה יִבְצַעֲנִי כְּאֶרֶי בֶן יִשְׁבֵר פֶּל עֲצָמוֹתַי	
14	פְּסִיס-עָגוּר בֶּן אֲצַפְצָף אֶהְגָּה כִּיּוֹנָה מִיּוֹם עַד לַיְלָה תִשְׁלִימַנִי שְׁוֹעֵתִי עַד	
15	בְּקֹר כָּלוּ עֵינַי לְמָרוֹם אֲדַנִּי עֲשָׂקָה לִי עֲרַכְנִי מָה אֲדַבֵּר וְאָמַר לִי וְהוּא עֲשָׂה	
16	אֲדַדְּהָ פֶל שְׁנוֹתַי עַל מֵר בְּפִשִׁי אֲדַנִּי עֲלֵיהֶם יִחִיו וְלֹכַל בְּהֵן חַי רַחֲזִי	
17	וְתַחֲלִימַנִי וְתַחֲזִינִי הִנֵּה לְשָׁלוֹם מֵר לִי מְאֹד וְאַתָּה חֲשַׁכְתָּ נַפְשִׁי מִשְׁחַחַת	
18	פְּלִי כִי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרַי גֹּדֶף פֶּל חֲטָאִי כִי לֹא שְׂאוּל תּוֹדֶה מוֹת יִתְחַלֵּף לֹא	
19	יִסְפְּרוּ יוֹרְדֵי בּוֹר אֶל אֲמַתְּךָ חַי חַי הוּא יוֹדֶה כְּמוֹנֵי הַיּוֹם אֵב לְבָנִים יוֹדִיעַ	
20	אֶל אֲמַתְּךָ יְהוָה לְהוֹשִׁיעַנִי וְנִגְנוֹתַי נִגְנָן פֶּל-יָמֵי חַיִּינוּ עַל-בֵּית יְהוָה	

In Tabelle 2 befindet sich der versetzte Vers an seiner postulierten „ursprünglichen“ Stelle vor 14c. Das graue Feld bezeichnet die Stelle *wohin* der Vers vermutlich verlegt worden ist, d.h. unmittelbar nach 12d, wo er sich im MT befindet.

Selbst in einer Handschrift mit der gleichen Zeilenbreite hätte das Ergebnis leicht anders aussehen können, da Größe und Abstand der Zeichen vom einen zum anderen Schreiber variieren können. In demselben Text, von ein und demselben Schreiber geschrieben, variiert auch der Abstand der Zeichen bzw. Wörter. Vergleichen wir das Ergebnis in Tabelle 2 mit der Dittographie bzw. Dublette von Jes 38,19-20a im Qumrantext in Tabelle 1, dann sehen wir, dass der Abstand zwischen dem doppelgeschriebenen Text und der Stelle der Kopierung, ähnlich ist. Nur die Richtung des Fehlers ist unterschiedlich: In der Qumranhandschrift bei der Verdoppelung von 19-20a hat sich das Auge des Abschreibers nach oben verirrt, in unserem Fall dagegen nach unten.

Verkleinern wir die Kolumne und rechnen mit einer Breite von ungefähr 9,5 cm, wird das Ergebnis noch „günstiger“: der Anfang der Wortreihe ... עַד-לַיְלָה תִשְׁלִימַנִי würde sich fast gleich unter der Stelle, wo sie im MT steht, befinden.

Diese Beobachtungen zeigen, dass es kein untypischer Abschreibfehler gewesen wäre, wenn die Wortreihe עַד-לַיְלָה תִשְׁלִימַנִי שְׁוֹתֵי עַד-בְּקֹר, die sich vermutlich zwischen 14b und c im MT befunden hat, versehentlich nach 12d geraten ist. Ich bin mir aber völlig bewusst, dass damit nicht erklärt ist, wie es zur Dittographie von עַד-לַיְלָה תִשְׁלִימַנִי in 13d gekommen ist oder warum die Wortreihe von ihrer ursprünglichen Stelle verschwunden ist. Eine Erklärung dafür ist schwierig zu finden und m.E. letztendlich unnötig im Zusammenhang der hier besprochenen Frage. Man könnte sich aber z.B. vorstellen, dass der erste Fehler nicht in der Doppelschreibung, sondern in der Verlegung des Verses lag, so dass er von seiner ursprünglichen Stelle verschwand. Dann sei der verlegte Vers in einer späteren Phase der Überlieferung doppelt geschrieben worden, mit dem Konsonantentext des MT als Resultat. Beobachtet man den Text in Tabelle 1, sieht man deutlich, wie man 12e.13a an der Stelle nach 13b fehlschreiben konnte. יִבְצַעֲנִי, das 12d abschließt, und עֲצָמוֹתִי, das 13c abschließt, sehen in der Handschrift von 1QJes<sup>a</sup> ähnlich aus; beide haben ם zum Schluß, beide enthalten ם als zweiten bzw. dritten Buchstaben, und das ע am Anfang von עֲצָמוֹתִי wurde so geschrieben, dass es dem ם am Anfang von יִבְצַעֲנִי tatsächlich ähnlich aussieht. Das Auge eines Abschreibers

könnte vom ת in עצמותי bis zum י am Ende von יבצעני gegliedert sein, wodurch er תשלימיני wiedergeschrieben hat.

## 2.2 Literarkritik

Als ein Lied in einer Erzählung hebt der Psalm sich deutlich vom Kontext ab. Die Überschrift könnte verfasst und eingefügt worden sein, als ein Redaktor den Psalm in die Erzählung einfügte.<sup>299</sup> Der Psalm – und zugleich die Überschrift – könnte aber ausgerechnet für diesen Kontext verfasst worden sein.<sup>300</sup>

Innerhalb der Verse 10-20 sind keine eigentliche „Doppelungen“<sup>301</sup> zu finden. Der Lauf durch die zitierte Klage, Bitte, den vermutlichen Dank bzw. Vertrauensaussage hinüber bis zum Lobgelübde im Schlussvers ist von Spannungen ungestört.

Trotzdem gibt es ein Phänomen, das auffällt, und zwar ist es der plötzliche Wechsel von der 1. P. Sg. zur 1. P. Pl. in V. 20: „Jahwe hat mich gerettet“, daher lass uns [meine] Saitenspiele beim Haus Jahwehs alle unsere Lebenstage spielen.“ Auffällig ist auch, dass LXX diesen Vers ausschließlich im Singular wiedergibt.

Der Plural in anderen alten Übersetzungen (außer Vetus latina, die von der LXX ausgeht) zeigt aber, dass wir es mit einer sehr alten Gestalt des hebräischen Textes zu tun haben. M.E. haben wir mit der Inkohärenz des 20. Verses einen Gegenstand sowohl für die Textkritik als auch für die Kritik der Textbedeutung und die Redaktionskritik. Im Kontext des Jesajabuches muss m.E. der Plural als „ursprünglich“ gelten.

Wenn man aber die Psalmen des Psalters beobachtet, zeigt sich, dass ein derartiger Wechsel zwischen Singular einerseits und Plural andererseits in der ein und derselben Lobankündigung hier einzigartig ist. Ich glaube, dass der Übersetzer ins Griechische demgemäß den Vers korrigiert und das Ganze im Singular wiedergegeben hat.

Aber warum der Plural? Oben in der Textkritik ist schon darauf hingewiesen worden, dass das Lobgelübde des Königs in PsHisk wegen seiner Genesung, an dem sich das Volk beteiligt, dem Lobgelübde des Volkes in Ps 21 anlässlich des Siegs des Königs ähnlich ist. Einige Forscher, die sich mit der Frage nach der Beziehung von 2Kön 18-20 und Jes 36-39 beschäftigen, sind der Meinung, dass die Geschichte von der Rettung der Stadt aus der Hand Sanheribs und die von der Krankheit und Genesung Hiskijas „Vorbilder“ der Befreiung Israels aus dem Exil sein sollen.<sup>302</sup> Wenn das stimmt – auf den ersten Blick spricht nichts dagegen – kann es wohl auch

---

<sup>299</sup>G. FOHRER (1962) 184-185 glaubt, der Redaktionsprozess habe wie folgt ausgesehen: „Den ältesten Teil bilden V. 1-5 mit v. 21, der gegenüber II Kön 20 verkürzt ist. Einen ersten Zuwachs stellen V. 22 und 7-8 dar...Danach...bei der Vereinigung mit ...Kap. 36-37...der V. 6 hinzugefügt worden...schließlich der sogenannte Psalm Hiskias...als eine letzte Erweiterung“; COETZEE (1989) 17: „The aim of the heading is to fit in the song with the narrative about the illness and healing of Hezekiah (38:1-8, 21-22, 39:1). It can therefore be assumed that the heading was not added later to the existing song.“ „The existing song“ verstehe ich als den Psalm in seinem gegenwärtigen Kontext.

<sup>300</sup> Vgl. u.a. unter „6.1.1 Bezüge zur Erzählung in Jesaja 38“.

<sup>301</sup> Vgl. z.B. W. RICHTER (1971) 51ff.

<sup>302</sup> Vgl. z.B. J.W. WATTS (1992) 123: „A crucial aspect...is the counterposed imagery of death and life, mortality and rebirth, all under God's control. The prophet Isaiah's oracle of healing has already established a link between the illness and the siege...and so it is natural to read the following psalm in terms of both personal and national crisis...The...deliverance thus serves as a poetic reprise of the entire set of Hezekiah narratives, emphasizing God's control over all destructive and creative forces, both personal and political... [36-39 ground] the exile in the oracles of Isaiah ...but also suggesting a hope for restoration, both through the story of Jerusalem's deliverance

stimmen, dass ein Redaktor den Singular in Plural geändert bzw. so verfasst hat, um es für das Volk im Exil leichter zu machen, sich mit dem vom Tod geretteten König zu identifizieren. Die angebliche literarische Spannung, die in der Inkongruenz der Zahl in V. 20 besteht, und könnte möglicherweise als ein Zeichen einer Zufügung oder Redaktion des Textes interpretiert werden, ist freilich nicht als solche zu verstehen. Es gibt also keinen Grund anzunehmen, dass V. 20 bzw. ein Teil von ihm nicht zum ursprünglichen Psalm gehört hat.

## 2.3 Konstitution des Textes

### 2.3.1 Satzgrenzen

Ich ziehe hier nur den eigentlichen Psalm, V. 10-20, in Betracht, nicht die Überschrift. Der Anfang von 11 Sätzen wird durch einen „Satzweiser“ gesetzt. Siebenmal ist der Satzweiser  $w' =$ , zweimal  $k\bar{i}$ , einmal die Intj *hinni(h)* und einmal das FrPron *mah*. Sonst muss aufgrund der syntaktischen und semantischen Kongruenz zwischen den Verben im Text und den sie umgebenden Hauptwörtern, die das eine oder das andere Syntagma in Verbindung mit den Verben repräsentieren können, entschieden werden, wo ein Satz beginnt und wo er endet. Mittels des vorwissenschaftlichen Inhaltswissens, das unvermeidlich von der masoretischen Aufteilung des Textes in Sätze, dem Druckbild des Lieds in BHS und Übersetzungen geprägt ist, lassen sich die übrigen Sätze leicht bestimmen. Nur die PV  $k' = [h]a = 'ary$  (V. 13) und  $k' = [h]a = s\bar{i}s - 'ag\bar{u}r$  (V. 14), die durch das folgende deiktische Adverb *kin* aufgenommen werden, bereiten Schwierigkeiten.<sup>303</sup> Es bestehen drei mögliche syntaktische Deutungen der Beziehung zwischen die  $k'$ -Verbindungen und die folgenden *kin*-Sätze. Erstens können die PV als eigenständige Sätze betrachtet werden, wie es in RICHTERS BHt der Fall ist.<sup>304</sup> Wenn es so ist, dann muss eine Tilgung des Prädikats, das folglich im *kin*-Satz erscheint, angenommen werden. Zweitens kann man die PV als ein pendierendes fakultatives Syntagma deuten, das zum zugehörigen *kin*-Satz gehört. Die dritte Möglichkeit ist, dass die jeweilige  $k'$ -Verbindung und der folgende *kin*-Ausdruck zusammen einen Satz bilden. Das Problem ist ein syntaktisches, hat aber keinen Einfluss auf die semantische Deutung des Textes.

W. GROß (1987) will solche PV nur als Pendenskonstruktionen einstufen, wenn dem *kin* der Satzweiser  $w' =$  präfigiert ist, wofür nur ein Beleg im ganzen AT gibt, in Ex 25,9. Zu Vergleichen mittels  $k' = \dots k' =$  und  $k' = \dots kin$  schreibt er:

ANDERSEN<sup>[305]</sup> betrachtet auch bei asyndetischer Aufnahme von  $k' =$  durch *kin* die Präpositionalgruppe mit  $k' =$  als pendierend. Hier werden diese, in Nominalsatz wie Verbalsatz häufigen Belege nicht als Pendenskonstruktionen eingestuft. Es gehört zu den Idiosynkrasien des Hebräischen, bei Vergleichen zwischen Nominalgruppen sowie zwischen Sätzen Korrelatformulierungen zu gebrauchen:  $k' = \dots k' =$  oder  $k' = \dots kin$ .<sup>306</sup>

---

and through the hope expressed by Hezekiah's psalm. ... In this broadened context, Hezekiah's Psalm plays a special role.

<sup>303</sup>  $k' \dots kin \dots$  kommt 14 Mal vor: Gn 6,22; Ex 39,32; Ex 39,42; Ex 40,16; Num 1,54; Num 2,34; Num 9,5; Jos 1,17; Ri 11,10; Ps 48,11; Koh 3,19; Gen 44,10; Jos 2,21; 1Sam 25,25.  $k' \dots w' = kin \dots$  erscheint einmal: Ex 25,9. Vgl. W. GROß (1987) 89.

<sup>304</sup> W. RICHTER (1993) 232.

<sup>305</sup> F.I. ANDERSEN (1970) 68 Nr. 170.

<sup>306</sup> W. GROß (1987) 89.

Und er fährt weiter: „Hier in Ex 25,9 jedoch erweist der Satzweiser *w'* die vorausgehende Präpositionalverbindung mit *k'* als pendierend.“<sup>307</sup> Interessanterweise ist Ex 25,9 der einzige Beleg, wo *kin* ein *w'* präfigiert wird, und das hängt m.E. nur mit der Länge des Pendens zusammen. Ex 25,9 unterscheidet sich von unseren Stellen dadurch, dass das Pendens sehr lang ist und zwei Relativsätze enthält, der zugehörige Satz aber nur durch ein einziges Wort vertreten wird.<sup>308</sup> Deswegen wird es deutlich durch *w'* markiert wo das Pendens endet und der zugehörige Satz beginnt.<sup>309</sup> Ich bin aber nicht darüber überzeugt, dass das *w'* eine erforderliche Voraussetzung ist, um die vorausgehende *k'*-Konstruktion als Pendens einstufen zu können.

GROß weist auf F.I. ANDERSEN hin, der Konstruktionen wie diejenigen in Jes 38,13.14 als Pendenskonstruktionen einstuft. Seine Ansicht überrascht nicht; vergleichen wir z.B. Beispiele von pendierenden Ortsangaben mit Aufnahme durch *šam* bzw. *šam=ah*, dann sehen wir, dass es nicht unlogisch ist, auf entsprechende Weise *kin* am Satzanfang als Aufnahme des pendierenden PV mit *k'* zu verstehen:

Pendierende Ortsangabe: Ps 137,1: *‘al nahārōt BBL // šam[m] yašabnū*

*k'*=...*kin*-Konstruktion: Jes 38,13: *k'=[h]a=’ary // kin y’šabbir kul[l] ‘ašāmōt-ay=[y]*

Die Behandlung solcher *k'*=...*kin*-Konstruktionen in der *Biblia Hebraica transcripta* zeigt wie problematisch die Frage ist. Dort werden entsprechende Belege bezüglich der syntaktischen Beziehungen auf verschiedene Weise gedeutet, vgl. die folgenden Beispiele:

1	<i>k'</i> -Verbindung als pendierender Satzglied:	2Sam 7,17	<b>aP</b> <i>k'=kul[l] ha=dābarīm ha=’il<sup>⊕</sup>ā</i> <i>w'=k'=kul[l] ha=ḥizzayōn ha=zā</i> <b>a</b> <i>kin dibbir NTN ’il DWD</i>
		Ps 103,15	<b>bP</b> <i>k'=šīš ha=śadā</i> <b>b</b> <i>kin yašīš</i>
2.	<i>k'</i> -Verbindung als selbständiger (elliptischer) Satz:	Jes 38,14	<b>a</b> <i>k'=sūs ‘agūr</i> <b>b</b> <i>kin ’šapšip</i>
		Jer 5,27	<b>a</b> <i>k'=k lūb malē(’) ‘ōp</i> <b>b</b> <i>kin bāt<sup>⊕</sup>ē=him māli’im mirmā</i>
3.	<i>k'</i> -Verbindung als integrierter Bestandteil (10.Sy bzw. C-mod/C-comp) eines größeren Satzes:	Jer 24,5	<b>b</b> <i>k'=[h]a=t(’)ēnīm ha=ṭō*bōt ha=’il<sup>⊕</sup>ā</i> <i>kin ’akkīr ’at galūt YHWDH</i>
		Jes 31,5	<b>a</b> <i>k'=šippūrīm ‘āpōt kin yagin[n]</i> <i>YHWH šāba’ōt ‘al YRWŠLM</i>

M.E. gibt es keinen erzwingenden Grund der Ansicht von GROß zuzustimmen, eine Konjunktion sei erforderlich vor dem *kin*, um *kin* als Aufnahme einer vorausgehenden, pendierenden *k'*-Konstruktion betrachten zu können. Dazu ist Ex 25,9 als ein einziger Beleg

<sup>307</sup> Op. cit.

<sup>308</sup> Ex 25,9aPb *k'=kul[l] ’āšr ’anī mar’ā ’ōt=ka ’at tabnīt ha=miškan w'=’at tabnīt kul[l] kil-a(y)=w //*  
Ex 25,9b *w'=kin tī’šū*.

<sup>309</sup> GROß erwähnt in seinem Schlussergebnis, op. cit. S. 184, dass der zum Pendens gehörige Satz nach einem erweiterten Pendens durch *w'=wa=* eingeführt sein müsse: „Das Pendens kann vielfach erweitert sein, z.B. durch einen *’āšr*-Satz, ein attributives Partizip, eine wörtliche Rede. Falls der *’āšr*-Satz, das Partizip oder eine abhängige Infinitiv-Konstruktion durch einen oder mehrere syndetische Verbalsätze finit weitergeführt werden oder die eingeschaltete Rede mehrere syndetische Sätze umfasst, muß auch der zum Pendens gehörige Satz durch *w'=wa=* eingeführt sein.“

nicht Grund genug. Vielmehr sollten wir F.I. ANDERSEN folgen und die *k*'-Konstruktionen als Pendentia definieren.

Besonders besprochen werden muss die Aufteilung von V. 16 in die Sätze 16aV, aP<sub>1</sub>, aP<sub>1</sub>R, aP<sub>2</sub>, aP<sub>2</sub>R, a und b, die schon oben in der Textkritik erörtert worden ist. Die Masoreten haben den Vers zwar so verstanden, dass *‘al-ē=him + yihyū* einen Satz bildet und *w'=l'=kul[l] + ba=hin[n] ḥayyē rūḥ=ī* einen weiteren Satz. *‘al-ē=him* und *yihyū* werden mittels *Munach* verbunden, und ein *Maqqeph* zwischen *kul[l]* und *ba=hin[n]* macht es eindeutig, dass die Masoreten *l'=kul[l] ba=hin[n]* als einen Komplex verstanden haben, der als Prädikat eines NS mit *ḥayyē rūḥ=ī* als Subjekt fungiert. Alle Versuche, den Vers zu erklären, sind von diesem Verständnis der syntaktischen Verhältnisse im Vers ausgegangen. Alle bisherigen Versuche, den Vers, so wie er steht, sinnvoll zu deuten, sind auch gescheitert. Die hier plädierte bzw. eine ähnliche Meinung über die Syntax des Verses ist meines Wissens nie zuvor dargestellt worden. Jedoch ist sie ganz logisch und führt zu einer Lektüre des Verses, die in sich selbst ganz sinnvoll ist und zum Kontext völlig passt. Auch ergibt diese Lektüre keine einmalige syntaktische Struktur; Belege mit ähnlicher Struktur sind schon im Biblischen Hebräisch zu finden. Die syntaktische Deutung von V. 16 wird genauer unter Abschn. 3.5.4 „Satzverbindung und Funktion“ besprochen.<sup>310</sup>

In Jes 38,10-20 grenze ich 45 Einheiten ab, nach der Art und Weise der *Biblia Hebraica transkripta*; Vokative, Pendenskonstruktionen und Relativsätze werden mit dem Kleinbuchstaben, der den jeweiligen Hauptsatz bezeichnet, und jeweils einem „V“, „P“ oder „R“ bezeichnet: aV, bP, cR usw. Selbständige Sätze, die mit ihren eigenem Kleinbuchstaben bezeichnet sind, sind 34.

### 2.3.2 Transkription + kolometrische Einteilung

Legende: Hochgestelltes „L“ verweist auf Besprechungen unter der Literarkritik, ein „R“ weist auf die Redaktionskritik hin. Hochgestelltes „T“ deutet auf Erörterungen in der Textkritik hin, die zu keinen Änderungen des MT geführt haben, hochgestelltes Aufrufzeichen („!“) macht aber auf Textänderungen aufmerksam. Ausgelassener Text steht in eckigen Klammern.

(9	a	<i>miktab l'=ḤZQYHW malk YHWDH</i>	
	aI	<i>b'=ḥlō*t=ō</i>	
	b	<i>wa=yihy mi[n]=ḥuly=ō<sup>LR</sup></i> )	
10	a	BK1 <i>‘ānī ‘amartī /</i>	A+
	b	<i>b'=dūmy<sup>T</sup> yam-ay=[y] ‘ilik-a(h)</i>	B
	c	BK2 <i>b'=ša‘ārē š'‘ōl puqqadī<sup>T</sup> / yatr<sup>T</sup> šānōt-ay=[y]</i>	A+B
11	a	BK3 <i>‘amartī</i>	A→
	b	<i>lō(?) ‘ir‘ā YH / YH<sup>T</sup> b'=‘arš ha=ḥayyīm</i>	→+B
	c	BK4 <i>lō(?) ‘abbīt ‘adam ‘ōd / ‘im[m] yōšībē ḥald<sup>!</sup></i>	A+B

<sup>310</sup> H. RECHENMACHER (1995) 32, Fn. 39, weist auf einige Belege von Pendenskonstruktionen mit Relativsätzen: Gen 49,30aPR1; Lev 17,8bPR1; Lev 20,10aPR1; Gen 24,7aPR1. W. GROß (1987) 158-170, gibt eine Vielfalt von Belegen zweier oder mehrerer Pendentia vor einem zugehörigen Satz, darunter ein Beleg von zwei pendierenden Umstandsangaben, wie in unserem Fall.

12	a	BK5	<i>dōr=ī nissa<sup>◌</sup></i>	A→
	b		<i>w<sup>◌</sup>=niglā<sup>T</sup> min<sup>◌</sup>=ī / k<sup>◌</sup>=<sup>◌</sup>uhl rō*<sup>◌</sup>=ī<sup>T</sup></i>	→+B
	c	BK6	<i>qippadī<sup>T</sup> k<sup>◌</sup>=[h]a=<sup>◌</sup>ō*<sup>T</sup>rig<sup>T</sup> ḥayy-ay=[y] /</i>	A+
	d		<i>mid=dallā y<sup>◌</sup>baššī<sup>◌</sup>-i=nī</i>	B
13	bP	BK8	<i>k<sup>◌</sup>=[h]a=<sup>◌</sup>āry</i>	A→
	b		<i>kin y<sup>◌</sup>šabbir / kul[l] <sup>◌</sup>ašāmōt-ay=[y]</i>	→+B
	<c		<i>miy=yōm <sup>◌</sup>ad laylā tašlīm-i=nī<sup>T</sup></i>	
14	aP	BK9	<i>k<sup>◌</sup>=[h]a=sīs<sup>!</sup> <sup>◌</sup>agūr<sup>T</sup></i>	A
	a		<i>kin <sup>◌</sup>šapšip /</i>	→
	b		<i>ihgā k<sup>◌</sup>=[h]a=yōnā</i>	+B
12	e <sup>T</sup>	BK7	<i>miy=yōm <sup>◌</sup>ad laylā tašlīm-i=nī<sup>T</sup></i>	A+
13	a <sup>T</sup>		<i>šiwwa<sup>◌</sup>tī<sup>!</sup> <sup>◌</sup>ad buqr</i>	B
14	c	BK10	<i>kalū<sup>!</sup> <sup>◌</sup>ēn-ay=[y] l<sup>◌</sup>=[h]a=marōm /</i>	A+
	dV		<i><sup>◌</sup>ādō*n-ay=[y]<sup>T</sup></i>	B→
	d		<i><sup>◌</sup>ušq-a(h)<sup>T</sup> l=ī</i>	→
	e		<i><sup>◌</sup>urb-i=nī</i>	→
15	a	BK11	<i>mah <sup>◌</sup>dabbir</i>	A→
	b		<i>w<sup>◌</sup>=<sup>◌</sup>amar l<sup>◌</sup>=ī<sup>T</sup> /</i>	→+
	c		<i>w<sup>◌</sup>=hū( <sup>◌</sup> ) <sup>◌</sup>ašā</i>	B
	d	BK12	<i><sup>◌</sup>iddud-a(h)<sup>!</sup> kul[l] šānōt-ay=[y]<sup>T</sup> / <sup>◌</sup>al mar[r] napš=ī</i>	A+B
16	<sup>T</sup> 311aV	BK13	<i><sup>◌</sup>ādō*n-ay=[y]<sup>T</sup></i>	A→
	aP <sub>1</sub>		<i><sup>◌</sup>al-ē=him</i>	→
	aP <sub>1</sub> R		<i>yihyū</i>	→+
	aP <sub>2</sub>		<i>w<sup>◌</sup>=l<sup>◌</sup>=kul[l]</i>	B→
	aP <sub>2</sub> R		<i>ba=hin[n]<sup>T</sup> ḥayyē rūḥ=ī<sup>T</sup></i>	→+
	a	BK14	<i>w<sup>◌</sup>=taḥlīm-i=nī<sup>T</sup></i>	A→
	b		<i>w<sup>◌</sup>=haḥy-i=nī<sup>T</sup> /</i>	→+
17	a		<i>hinni(h) l<sup>◌</sup>=šalōm mar[r] l=ī mar[r]</i>	B
	b	BK15	<i>w<sup>◌</sup>=<sup>◌</sup>attā ḥasakta<sup>!</sup> napš=ī / miš=šaḥt bāly</i>	A+B
	c	BK16	<i>kī hišlakta <sup>◌</sup>aḥ<sup>◌</sup>ārē giw=ka / kul[l] ḥiṭa<sup>◌</sup>-ay=[y]</i>	A+B
18	a	BK17	<i>kī lō( <sup>◌</sup> ) š<sup>◌</sup>ōl tōd-ak=ka /</i>	A+

<sup>311</sup> Es wird hier sowohl ein „!“ als auch ein „T“ eingetragen, obwohl weder die Konsonanten noch die Vokalen des MT werden emendiert. Ich markiere den Vers aber mit „!“, weil dem MT nicht gänzlich gefolgt wird, da meine Interpretation der syntaktischen Beziehungen zwischen den Wörtern nicht mit der Interpretation der Masoreten, auf welche die masoretischen Akzente einen Hinweis geben, übereinstimmt.

b		<i>mawt y 'hal[lî]l-ak=ka</i>	B
c	BK18	<i>lō(?) y 'sappirū<sup>!</sup> yōridē bō[']r /</i>	A+
cV		<i>'i<sup>!</sup></i>	B
c		<i>'āmītt-i=ka<sup>T</sup></i>	
19	aP BK19	<i>ḥay[y] ḥay[y]</i>	A→
	a	<i>hū(?) yōd-i=ka / ka-mō=nī ha=yōm</i>	→+B
	b BK20	<i>'ab l'=banīm yōdī<sup>c</sup> /</i>	A+
	bV	<i>'i<sup>!</sup></i>	B
	b	<i>'āmītt-i=ka<sup>T</sup></i>	
20	a BK21	<i>YHWH l'=hōšī<sup>c</sup>-i=nī<sup>T</sup> /</i>	A+
	b	<i>w'=nāgī<sup>c</sup>*nōt-ay=[y] n 'naggin<sup>R</sup></i>	B+
	BK22	<i>kul[l] yāmē ḥayyē=nū<sup>R</sup> /</i>	A+
		<i>'al bēt YHWH</i>	B

### 2.3.3 Arbeitsübersetzung

In der folgenden Arbeitsübersetzung sind Übersetzungsvarianten gegeben, und zwar in Fällen wo die eine oder andere Übersetzungsmöglichkeit nicht ausgeschlossen werden kann bzw. als gleichwertig eingestuft wird.

<i>Text</i>	Vers/BK	Übersetzung
<i>'ānī 'amartī /</i>	10a / 1	Ich sagte:
<i>b'=dūmy<sup>T</sup> yam-ay=[y] 'ilik-a(h)</i>	10b	»In der Mitte meiner Tage muss ich gehen,
<i>b'=ša'ārē š'ōl puqqadtī<sup>T</sup> / yatr<sup>T</sup></i>	10c / 2	in die Pforte Scheols bin ich entboten worden für den Rest meiner Jahre.«
<i>šānōt-ay=[y]</i>		
<i>'amartī</i>	11a / 3	Ich sagte:
<i>lō(?) 'ir'ā YH / YH<sup>T</sup> b'='arš</i>	11b	»Ich werde Jah nicht schauen können, Jah im Lande der Lebenden,
<i>ha=ḥayyīm</i>		
<i>lō(?) 'abbīṭ 'adam 'ōd / 'im[m] yōšibē</i>	11c / 4	ich werde keinen Menschen mehr sehen bei den Bewohnern der Welt.
<b>ḥald<sup>!</sup></b>		
<i>dōr=ī nissa<sup>c</sup></i>	12a / 5	Meine (gemessene) Lebenszeit/Mitmenschen ist/sind abgebrochen,
<i>w'=niglā<sup>T</sup> min<sup>⊕</sup>=ī / k'='uhl rō*<sup>c</sup>=ī<sup>T</sup></i>	12b	und weg von mir bloßgestellt worden (= von mir weggenommen), wie ein Hirtenzelt/das Zelt meines Hirten.
<i>qippadtī<sup>T</sup> k'=[h]a='ō*<sup>c</sup>rig<sup>T</sup> ḥayy-ay=[y] /</i>	12c / 6	Ich habe mein Leben wie ein Weber zusammengezogen/ (Ich habe mich sorgfältig um mein Leben gekümmert);
<i>mid=dallā y 'baššī<sup>c</sup>-i=nī</i>	12d	von den Kettfäden trennt er mich dann ab.

<i>k'=[h]a= 'ary kin y šabbir kul[l]</i>	13b / 8	Wie ein Löwe, so zermalmt er alle meine Knochen;
<i>'ašāmōt-ay=[y]</i>		
<i>&lt;miy=yōm 'ad laylā tašlīm-i=nī&gt;<sup>T</sup></i>	<13c>	
<i>k'=[h]a=sīs<sup>!</sup> 'agūr<sup>T</sup> kin 'šapšip /</i>	14a / 9	wie eine Schwalbe, so zwitschere ich;
<i>'ihgā k'=[h]a=yōnā</i>	14b	ich gurre wie eine Taube.
<i>miy=yōm 'ad laylā tašlīm-i=nī<sup>T</sup></i>	12e / 7 <sup>!</sup>	Tag und Nacht machst du mich fertig/gibst du mich preis;
<i>šiwwa 'tī<sup>!</sup> 'ad buqr</i>	13a <sup>!</sup>	bis zum Morgen habe ich um Hilfe geschrien (/ich hatte schon bis zum Morgen um Hilfe geschrien). <sup>312</sup>
<i>kalū<sup>!</sup> 'ēn-ay=[y] l'=[h]a=marōm /</i>	14c / 10	Meine Augen haben nach der Höhe geschmachtet (indem ich gefleht habe):
<i>'ādō*n-ay=[y]<sup>T</sup></i>	14dV	„Herr!
<i>'ušq-a(h)<sup>T</sup> l=ī</i>	14d	Ich bin unterdrückt.
<i>'urb-i=nī</i>	14e	Bürge für mich!“
<i>mah 'dabbir</i>	15a / 11	Was kann ich sagen,
<i>w'='amar l'=ī<sup>T</sup> /</i>	15b	so dass <sup>313</sup> er mir antworte,
<i>w'=hū(?) 'ašā</i>	15c	denn er hat es doch (selbst) getan.
<i>'iddud-a(h)<sup>!</sup> kul[l] šānōt-ay=[y]<sup>T</sup> / 'al</i>	15d / 12	Ich werde gewiß alle meine (übrigen) Jahre in der Bitterkeit meiner Seele wandeln.
<i>mar[r] napš=ī</i>		
<i>'ādō*n-ay=[y]<sup>T</sup></i>	16aV/ 13 <sup>T!</sup>	O Herr!
<i>'āl-ē=him</i>	16aP <sub>1</sub>	Wegen deren,
<i>yihyū</i>	16aP <sub>1</sub> R	die leben,
<i>w'=l'=kul[l]</i>	16aP <sub>2</sub>	und (zwar) wegen allen (Dingen),
<i>ba=hin[n]<sup>T</sup> ḥayyē rūḥ=ī<sup>T</sup></i>	16aP <sub>2</sub> R	auf denen das Leben(sglück) meines Geistes ruht (= meine Lebensfreude):
<i>w'=taḥlīm-i=nī<sup>T</sup></i>	16a / 14	Lass mich erstarken
<i>w'=haḥy-i=nī<sup>T</sup> /</i>	16b	(ja) und belebe mich!
<i>hinni(h) l'=šalōm mar[r] l=ī mar[r]</i>	17a	Gewiß! Was mir so sehr bitter gewesen ist, [wird] zum Heil!«
<i>w'='attā ḥaśakta<sup>!</sup> napš=ī / miš=šaḥt</i>	17b / 15	Und du hast mich von der Grube des Verderbens zurückgehalten;
<i>bāly</i>		
<i>kī hišlakta 'aḥ<sup>⊕</sup>ārē giw=ka kul[l]</i>	17c / 16	denn du hast alle meine Sünden hinter deinen Rücken geworfen.
<i>ḥiṭa'-ay=[y]</i>		
<i>kī lō(?) š'ōl tōd-ak=ka</i>	18a / 17	Denn Scheol kann dir nicht danken,
<i>mawt y'hal[lī]l-ak=ka</i>	18b	noch der Tod dich loben.
<i>lō(?) y'sappirū<sup>!</sup> yōridē bō[']r / 'i<sup>!</sup></i>	18c.cV.c / 18	Diejenigen, die ins Grab gesunken sind, berichten nicht, Gott, von deiner Treue.
<i>'āmitt-i=ka<sup>T</sup></i>		
<i>ḥay[y] ḥay[y] hū(?) yōd-i=ka ka-</i>	19aP.a /	Wer lebt, wer lebt, er kann dir danken,
<i>mō=nī ha=yōm</i>	19	so wie ich heute,

<sup>312</sup> Vgl. Abschn. 3.6.1 „Verbformationen, Sachverhaltstypen, Zeitbezüge+ Modalität und Aspekt“.

<sup>313</sup> *w=qatal*, vgl. Abschn. 3.6.1 „Verbformationen, Sachverhaltstypen, Zeitbezüge+ Modalität und Aspekt“.

<i>ʾab lʾ=banīm yōdīʿ / ʾilʾ ʾāmitt-i=ka<sup>T</sup></i>	19b.bV.b / 20	der Vater lehrt seine Kinder, Gott, über deine Treue.
<i>YHWH lʾ=hōšīʿ-i=nī<sup>T</sup> /</i>	20a / 21	<i>YHWH</i> ist bereit mich zu retten,
<i>wʾ=nāgīʿ*nōt-ay=[y] nʾnaggin<sup>R</sup> kul[l]</i>	20b / 21- 22	und daher wollen wir Saitenspiele alle Tage unseres Lebens im Hause <i>YHWHs</i> spielen / so dass wir Saitenspiele alle Tage unseres Lebens im Hause <i>YHWHs</i> spielen können.
<i>yāmē ḥayyē=nū<sup>R</sup> / ʿal bēt YHWH</i>		

### 3 KRITIK DER SPRACHLICHEN STRUKTUR UND DES TEXTAUFBAUS<sup>314</sup>

#### 3.1 Zahl und Distribution der Grapheme

Ausgegangen wird von der Grundstruktur der poetischen Gestalt des Psalms, so wie er in Bikola und Bikolapaaren geteilt ist, vgl. oben unter „Textkritik“, genauer aber unten unter „3.7 Die poetische Gestalt des Textes“.<sup>315</sup> Masoretische Verdoppelung von Graphemen durch *Dagesch* wird nicht berücksichtigt und deshalb werden die Wörter, worauf in Fußnoten verwiesen ist, in hebräischen Schriftzeichen aufgezeichnet, da die Transkription die Verdoppelung zeigt. Hier wird vor allem die Lautstruktur beschrieben mit Hinsicht auf die Verteilung der Grapheme/Phoneme. Ich habe den Leser schon auf die ähnlichen Lautbilder der außergewöhnlich langen Bikolapaaren 7.10 und 13.14 aufmerksam gemacht. M.E. hat der Verfasser diese Lautbildähnlichkeit mit Absicht konstruiert und damit gerechnet, dass der Hörer sie wahrnehmen würde. Wenn man ein Gedicht vorgetragen hört, analysiert man gewiss nicht bewusst dessen Lautstruktur, doch man nimmt die Laute wahr, und das Lautbild, das daraus entsteht, beeindruckt den Hörer. So wird es zweifellos einen Eindruck auf den achtsamen Hörer machen, wenn ein bestimmtes Phonem oder Gruppe von Phonemen gehäuft in einem Bikolon bzw. Bikolapaar verwendet wird. Eine ausführliche Besprechung der verschiedenen Arten von Lautakkumulationen im Dienst des poetischen Eindrucks, z.B. Assonanz und Alliteration, erfolgt in der Analyse der poetischen Gestalt des Psalms. *’Aleph* kommt als Graphem insgesamt 35 Mal vor. Als der Konsonant /ʾ/ kommt er 31 Mal vor.<sup>316</sup> Die Häufigsten Vorkommen des *’Alephs* als Konsonant sind wie folgt: BK 3 (11a.b): viermal<sup>317</sup>; BK 1 (10a.b), BK 20 (19b): jeweils dreimal.<sup>318</sup> In den BK 1-4 (V. 10-11) ist er besonders häufig; dort kommt es zehnmal als Konsonant vor. Fünf von diesen *’Alephs* dienen als das grammatische Morphem für die Präfixkonjugation (PK) /1. sg/.<sup>319</sup> In den ersten zwei Versen befindet sich also ein Drittel der konsonantischen *’Alephs* im Psalm. *’Aleph* dient viermal zur Bezeichnung des Vokals /ō/ in der Negation *lō*(ʾ) in 11b.c und in 18a und c.

*Bet* kommt sechzehnmal vor. Ein Bikolon hat ein einziges *Bet*: BK 18 (18c).<sup>320</sup> Zwei Bikola haben zwei *Bets*: BK 4 (11c),<sup>321</sup> und BK 20 (19b)<sup>322</sup>. Das häufigste Vorkommen von *Bet*

---

<sup>314</sup> Vgl. H. IRSIGLER (1984) 122: „Struktur besagt: Beziehungsgefüge von Elementen. Strukturanalyse fragt daher: Welche Beziehungen und welche Gesamtordnung herrschen zwischen den Bedeutungseinheiten des Textes?, bzw. welche Einheiten haben Strukturierungsfunktion für den Gesamttext und in welcher Weise wirken sie am Textaufbau mit?“

<sup>315</sup> Von Sätzen auszugehen bringt Weniges, da die lautliche Struktur vor allem Teil des Poetischen, nicht des Syntaktischen ist. Als Beispiel kann hier auf die Verteilung des Buchstabe *Mem* hingewiesen werden. Von der Satzteilung her lässt sich keine Häufung von *Mem* erkennen. Berücksichtigt man aber die Teilung des Psalms in Bikolapaaren, lässt sich eine deutliche Akkumulation des *Mem* in den BK 7.10 (V. !12e.13a!.14c-e) und BK 13.14 (V. 16aV-17a) erkennen. Dasselbe kann über *’Ayin* gesagt werden. Von den Sätzen her ist kaum eine Konzentration zu erkennen. Mit Hinsicht auf Bikolapaare erscheint aber eine Deutliche Häufung des Gutturals im Bikolapaar 7.10, die Parallel zur Häufung des Gutturals *Het* im BK-Paar 13.14 steht.

<sup>316</sup> Wenn א in הוּא als Konsonant bewertet ist. Wahrscheinlich handelt es sich hier um ein silbenschiessendes א, das wegen der Ersatzdehnung des vorhergehenden Vokals in Rede verschwindet, vgl. H. IRSIGLER 1978, 20.

<sup>317</sup> אָרְאָה. אֶמְרָתִי.

<sup>318</sup> אֶמְתָּךְ. אֶל. אַב. אֶלְכָה. אֶמְרָתִי. אָנִי.

<sup>319</sup> אֶבִיט. אֶרְאָה. אֶלְכָה. (2x). אֶמְרָתִי.

<sup>320</sup> בּוֹר.

<sup>321</sup> יוֹשְׁבֵי. אֶבִיט.

<sup>322</sup> בְּנִים. אַב.

innerhalb eines Bicolapaars ist dreimal in BK 3.4.<sup>323</sup> Eine auffallende Häufung von *Bet* ist also nicht zu erkennen.

Da *Gimel* nur siebenmal vorkommt, und zwar gestreut, in BK 5 (12a.b), BK 6 (12c.d), BK 9 (14a.b) und BK 16 (17c) je nur einmal, fällt das dreimalige Vorkommen des Buchstabes in BK 21 (20a.b) wirklich auf. Der Grund ist der Wortstamm *NGN*, der sowohl in der Form des Substantivs *nāgīnōt* als auch in der Verbform *n'naggin* im Satz vorkommt.

*Dalet* befindet sich insgesamt 21 Mal im Psalm. Die meisten Dalets befinden sich in BK 4 (11c) und BK 6 (12c.d), jeweils dreimal. Von den Bicolapaaren hat BK 5.6 (12a-d) die meisten *Dalets*, insgesamt vier.

*He* kommt als Graphem 32 Mal vor. Als der Konsonant /h/ kommt er 16 Mal vor. Insgesamt vierzehnmahl funktioniert *He* als *mater lectionis*; zwölfmal bezeichnet er /ā/, viermal /ā̄/. Keine auffallende Häufung von *He* als der konsonant /h/ lässt sich erkennen. Am häufigsten begegnet er dreimal in BK 3 (11a.b).<sup>324</sup> *He* als /ā/ ist sehr bestreut im Text und keine besondere Häufung lässt sich erkennen. /ā̄/ bzw. /ē/ kann aber auf gewisse Weise als für das Bicolapaar 21.22 kennzeichnend gelten, indem es als Bestandteil des Gottesnamens *YHWH* begegnet.

*Waw* kommt als Graphem 41 Mal vor. Als der Konsonant /w/ kommt er nach der masoretischen Punktierung elfmal vor. Also wird *Waw* am meisten zur Bezeichnung des Vokals /ō/ bzw. /ū/ verwendet. Keine besondere Häufung von /w/ lässt sich erkennen. Mit Hinsicht auf Bikola kommt /ū/ nur im BK 13 mehrmals vor, oder dreimal.<sup>325</sup> /ō/ Laute werden häufiger und konzentrierter gegen das Ende des Psalms. In den Bicolapaaren 17.18 (18a-c)<sup>326</sup> und 19.20 (19aP-b)<sup>327</sup> begegnen sie jeweils viermal und prägen somit das Lautbild der BK 17-20 (18a-19b).

*Zayin* kommt niemals vor.

*Het*, der fünfzehnmal vorkommt, ist in den Bicolapaaren 13.14 (16aV-17a) und 15.16 (17b.c) besonders konzentriert. Dort erscheint er neunmal, fünfmal in den BK 13.14 (16aV-17a)<sup>328</sup> und viermal in den BK 15.16 (17b.c)<sup>329</sup>. 60% der Vorkommen des Buchstabes *Het* wird hier konzentriert und deutlich von den übrigen gestreuten Belegen des Buchstabes im Psalm hervorgehoben. Interessant ist, dass vier der fünf Belege in BK 13.14 haben mit „Leben, Lebensgeist“ zu tun (die drei Wörter vom Stamm *חַי* und *רוּחַי*), das fünfte mit „Belebendigung, Genesung“ (*תְּחַלֵּי יַמִּי*). Das Thema des Bicolons wird also durch die „*Het*-Wörter“ ausgedrückt. Wie schon in der Textkritik erwähnt, darf es so gedeutet werden, dass das Häufige Vorkommen des Gutturals in den BK 13.14 dem häufigen Vorkommen des Guttural 'Ayin in BK 7.10 entsprechen soll.

*Taw* kommt zweimal vor, in BK 4 (11c) und BK 16 (17c).

*Yod* ist der häufigste Buchstabe im Text; insgesamt kommt er 83 Mal vor. Als der Konsonant /j/ kommt er 38 Mal vor (Verdoppelung nicht berücksichtigt). Das zeigt, dass er sehr oft als Zeichen für den Vokal /ī/ bzw. /ē/ gebraucht wird. Als /ī/ begegnet er 35 Mal, als /ē/ zehnmal.

---

<sup>323</sup> יוֹשְׁבֵי אֲבֵיט ב.

<sup>324</sup> הַחַיִּים, יָה (2x).

<sup>325</sup> רוּחַי, וְלִכְל, יַחֲיוּ.

<sup>326</sup> בּוֹר, יוֹרְדֵי, תוֹדֶךָ, שְׂאוֹל.

<sup>327</sup> יוֹדֵיךָ, הַיּוֹם, כְּמוֹנֵי, יוֹדֵךָ.

<sup>328</sup> הַחַיִּינִי, תְּחַלֵּי יַמִּי, רוּחַי, חַיִּי, יַחֲיוּ.

<sup>329</sup> חֲטָאֵי, אַחֲרָי, מִשְׁחַת, חֲשַׁכָּת.

Die häufigste Begegnung von /j/ in einem Bicolapaar ist fünfmal in BK 13.14 (16aV-17a),<sup>330</sup> BK 19.20 (19aP-b)<sup>331</sup> und BK 21.22 (20a.b)<sup>332</sup>. Vier /j/ haben BK 1.2 (10a-c),<sup>333</sup> BK 3.4 (11a-c)<sup>334</sup> und BK 7.10 (12e.13a.14c-e)<sup>335</sup>. /i/ kommt fünfmal in BK 5.6 (12a-d),<sup>336</sup> BK 7.10<sup>337</sup> und BK 13.14<sup>338</sup> vor, viermal in BK 1.2 (10a-c)<sup>339</sup>. Überwiegend handelt es sich in diesen Fällen entweder um ein gM zum Ausdruck der SK /1. sg/, oder um das ePP /1. sg/ an der Präposition, oder das genitivische ePP am Substantiv, auch um ein Teil des enklitischen pronominalen Objekts am Verb, =nī. Der Höchstwert 3 für /ē/ ist in BK 22 (20b) zu sehen.<sup>340</sup> BK 7.10 hat ein einziges /ē/ und BK 13.14 zwei. Interessant ist, dass mit Hinsicht auf die Zahl der Phoneme, welche der Buchstabe *Yod* repräsentiert, zeigen die überlangen Bicolapaaren 7.10 und 13.14 ein paralleles Bild.

Eine Akkumulation von *Kaph*, der 25 Mal vorkommt, ist in den BK 8.9 (13b-14b)<sup>341</sup> und BK 15.16 (17b.c),<sup>342</sup> weiter BK 17.18 (18a-c),<sup>343</sup> zu erkennen. In BK 8.9 lässt das sich durch das mehrmalige Vorkommen von *k*= und *kin* erklären. In BK 15.16 und 17.18 liegt die Häufigkeit von *Kaph* vor allem am häufigen Vorkommen vom ePP /2. sg m/ -ka am Verb und Nomen und am Wort *kī* am Anfang von 17c und 18a.

*Lamed* ist der drittzahlreichste Buchstabe im Psalm. Er befindet sich insgesamt 39 Mal im Psalm. In drei Bicolapaaren kommt er besonders häufig vor. Zwei von ihnen sind die überlangen Bicolapaare 7.10 (sechsmal)<sup>344</sup> und 13.14 (siebenmal),<sup>345</sup> das dritte ist BK 17.18 (sechsmal)<sup>346</sup>. Interessant ist, dass die Bicolapaare 7.10 und 13.14 hier Ähnlichkeit im Lautbild zeigen, wie der Fall mit den *Yod*-Phonemen war.

*Mem* haben wir 30 Mal im Psalm. Er kommt deutlich konzentriert in den überlangen Bicolapaaren 7.10 (fünfmal)<sup>347</sup> und 13.14 (fünfmal)<sup>348</sup> vor und trägt somit zum einheitlichen Lautbild dieser Bicolapaaren bei.

*Nun*, der auch insgesamt 30 Mal vorkommt, kommt auffällig oft in den BK 21.22 vor. Dort erscheint er siebenmal.<sup>349</sup> Fünf dieser *Nuns* sind Teile des Substantivs *nagīnōt* und des Verbs

<sup>330</sup> החַיִּינִי, חַיִּי, יַחֲיוּ, אֲדַנִּי.

<sup>331</sup> יוֹדֵי־עַ, הַיּוֹם, יוֹדֵךְ, חַי (2x).

<sup>332</sup> יְהוּה, חַיִּינוּ, יָמִי, וְגַגְנוֹתִי, יְהוּה.

<sup>333</sup> שְׁנוֹתַי, יְתָר, יָמִי.

<sup>334</sup> יוֹשְׁבֵי, הַחַיִּים, יָה (2x).

<sup>335</sup> אֲדַנִּי, עֵינַי, לַיְלָה, יוֹם.

<sup>336</sup> יִבְצְעֵנִי, קַפְדֹּתַי, רַעִי, מְנִי, דּוֹרִי.

<sup>337</sup> עָרְבֵנִי, לִי, שְׁוַעֲתִי, תְּשַׁלְּמֵנִי.

<sup>338</sup> לִי, הַחַיִּינִי, תְּחַלְּמֵנִי, רוּחִי.

<sup>339</sup> פִּקְדֹתַי, דְּמִי, אֲמַרְתִּי, אָנִי.

<sup>340</sup> בַּיִת, חַיִּינוּ, יָמִי.

<sup>341</sup> כִּי־וְנָה, כֵּן, כְּסִיס, כָּל, כֵּן, כְּאָרִי.

<sup>342</sup> כָּל, גֹּדֵךְ, הַשְּׁלֵכֶת, כִּי, חֲשַׁכֶּת.

<sup>343</sup> אֲמַתְךָ, יְהַלְלֶךָ, תוֹדֶךָ, כִּי.

<sup>344</sup> עֲשֵׂה-לִי, לְמָרוֹם, כְּלוּ, תְּשַׁלְּמֵנִי, לַיְלָה.

<sup>345</sup> מֵר-לִי, לְשֵׁלוֹם, תְּחַלְּמֵנִי, וְלִכְל-בְּהוֹן, עֲלֵיהֶם.

<sup>346</sup> אֶל, יְהַלְלֶךָ, שְׂאוֹל, לֹא.

<sup>347</sup> מָרוֹם, תְּשַׁלְּמֵנִי, מִיּוֹם.

<sup>348</sup> מֵר-לִי, לְשֵׁלוֹם, וְתְחַלְּמֵנִי, עֲלֵיהֶם.

<sup>349</sup> חַיִּינוּ, וְגַגְנוֹתִי, לְהוֹשִׁיעֵנִי.

*n'naggin*. Relativ häufig ist *Nun* auch in den BK 7.10 (viermal)<sup>350</sup> und 13.14 (fünfmal),<sup>351</sup> was noch einen Baustein für das einheitliche Lautbild dieser Bikolapaare liefert.

Vier Belege des Buchstabes *Samek* befinden sich im Text, ein in BK 5 und BK 18<sup>352</sup>, zwei in BK 9<sup>353</sup>.

‘*Ayin* kommt neunzehnmal vor und zwar eindeutig gehäuft in BK 7.10 mit sechs Vorkommen.<sup>354</sup> Sonst kommt er gestreut mit höchstens drei Vorkommen in einem Bikolapaar (BK 5.6) vor.<sup>355</sup>

*Pe* befindet sich nur siebenmal und gestreut im Text: einmal in: BK 2, 6, 12, 15 und 18;<sup>356</sup> zweimal in: BK 9<sup>357</sup>.

*Ṣade* kommt nur fünfmal vor und nur im ersten Teil des Psalms (BK 1-6, BK 8-9). Drei der Belege sind im Bikolapaar 8.9 zu finden.<sup>358</sup>

Noch weniger Belege gibt es für *Qoph*. Er begegnet nur viermal: BK 2, 6, 7 und 10.<sup>359</sup> Interessant ist, dass von diesen vier Belegen zwei im überlangen Bikolapaar 7.10 sich finden.

*Reš* kommt 23 Mal im Text vor. Eine auffallende Häufung von *Reš* ist kaum zu erkennen. In einzelnen Bikola kommt er höchstens dreimal in den BK 18<sup>360</sup> und BK 3<sup>361</sup> vor. Außerdem kommt er höchstens dreimal in Bikolapaaren 1.2, 5.6, 7.10 und 11.12 vor.

*Šīn* gibt es nur zweimal im Text, in: BK 11 und 15.<sup>362</sup>

*Šīn* kommt 16mal vor. Er ist zerstreut, kommt allerdings dreimal in BK 2 vor.<sup>363</sup> Der /š/-Laut gibt dem Bikolon eine spezielle lautliche Prägung.

*Tau* haben wir 21mal. Das häufigste Vorkommen ist in den Bikolapaaren 15.16<sup>364</sup> und 1.2,<sup>365</sup> wo er jeweils viermal begegnet.

Für eine tabellarische Zusammenfassung vgl. die folgende Seite. Matres lectionis werden in Klammern aufgeführt, doch um es möglich zu machen, alle Phoneme in einer einzigen Tabelle zu listen, verzichte ich auf besondere Spalten für die Phoneme /h/, /j/ und /w/. Diese Phoneme werden einfach unter dem jeweiligen hebräischen Konsonant eingestuft, doch ihre Zahl muss dadurch gerechnet werden, dass die Zahl der Vokale – falls das Graphem als mater lectionis im jeweiligen BK fungiert – von der Gesamtzahl des Graphems subtrahiert wird. Als Beispiel diene das Vorkommen von ה in BK 3: Dort erscheint das Graphem viermal (iv), doch

---

<sup>350</sup> עֶרְבָנִי, אֲדָנִי, עֵינִי, תְּשֻׁלִּימָנִי.

<sup>351</sup> הִנֵּה, וְהַחֲזִינִי, וְתַחֲלִימָנִי, בָּהֶן, אֲדָנִי.

<sup>352</sup> יִסְפְּרוּ, גִּסְעִי.

<sup>353</sup> סִים.

<sup>354</sup> עֶרְבָנִי, עֶשְׂקָה, עֵינִי, שׁוֹעֲתִי, עֵד (2x).

<sup>355</sup> יִבְצְעֵנִי, רְעִי, גִּסְעִי.

<sup>356</sup> יִסְפְּרוּ, גִּסְעִי (2x), נִפְשֵׁי, קַפְדָּתִי, פְּקָדָתִי.

<sup>357</sup> אֲצַפְצֵף.

<sup>358</sup> אֲצַפְצֵף, עֲצֻמֹתִי.

<sup>359</sup> עֶשְׂקָה, בָּקָר, קַפְדָּתִי, פְּקָדָתִי.

<sup>360</sup> בּוֹר, יוֹרְדִי, יִסְפְּרוּ.

<sup>361</sup> בְּאֶרֶץ, אֶרְאָה, אֲמַרְתִּי.

<sup>362</sup> חֲשַׁכְתָּ, עֲשֵׂה.

<sup>363</sup> שָׁנוֹתִי, שָׂאוֹל, שְׁעָרַי.

<sup>364</sup> הַשְּׁלַכְתָּ, שָׁחַת, חֲשַׁכְתָּ אֶתָּה.

<sup>365</sup> שָׁנוֹתִי, יָתַר, פְּקָדָתִי, אֲמַרְתִּי.

einmal ([i]) davon bezeichnet es das Phonem /ā/. Das heißt, dass ȳ dreimal den Konsonant /h/ in BK 3 bezeichnet.

BK	V.	א	[/ō/]	[/ū/]	ב	ג	ד	ה	[/ā/]	[/ā̄/]	ו	[/ū/]	[/ō/]	ז	ח	ט	י	[/ū/]	[/ē/]	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת					
1	10a.b	iii			i		i	i	[i]								v	[iii]		i	i	iii	i						i			i	19	41		
2	10c	i			i		i				ii		[ii]				iv	[i]	[i]		i		i		i	i	i	ii		iii	iii	22				
3	11a.b	v	[i]		i			iv		[i]					i		vi	[ii]			i	ii					i		iii			i	25	47		
4	11c	iii	[i]		ii		iii				ii		[ii]		i	i	iii	[i]	[i]		ii	ii			ii						i	22				
5	12a.b	i				i	i	ii	[i]		ii		[i]				iii	[iii]		i	ii	i	iii	i	ii				ii				22	46		
6	12c.d	i			i	i	iii	i	[i]						i		vi	[ii]		i	i	i	i	i	i	i	i	i				i	24			
8	13bP.c	i			i						i		[i]				iii	[i]		iii	i		ii		i		i		ii			i	i	18	38	
9	14a.b	ii				i		iii	[i]	[i]	i		[i]				ii	[i]		iii			ii	ii		ii	ii						20			
7	!12e.13a!				i		ii	i	[i]		ii		[i]				v	[iii]				iii	iii	i		iii			i	i		ii	ii	27	54	
10	14c.dV.d.e	i			i		i	i	[i]		ii	[i]	[i]				v	[ii]	[i]	i	iii	ii	iii		iii			i	ii			i	27			
11	15a.b.c	iii		[i]	i		i	iii	[ii]		iv	[i]						[i]			i	ii			i				ii	i			19	38		
12	15d	i					ii	i	[i]		i		[i]				ii	[i]		i	ii	i	ii		i	i			i		ii	i	19			
13	16aV-aP>R	i			i		i	ii	[ii]		iii	[iii]			iii		vii	[i]	[ii]	i	iii	i	ii		i								27	56		
14	16a.b.17a	i					i	iii			iii		[i]		ii		v	[iv]			iv	iv	iii						i			i	29			
15	17b	i			i			i	[i]		i				ii		ii	[i]		i	i	i	i			i				i	ii	iii	19	39		
16	17c	ii				i		i			i				ii	i	iii	[i]	[i]	iv	ii								i			i	20			
17	18a.b	ii	[i]				i	i	[i]		iii		[ii]				ii	[i]		iii	iv	i		i	i							i	ii	20	40	
18	18c	ii	[i]		i		i				iii	[i]	[ii]				iii		[i]	i	ii	i							iii				i	20		
19	19aP.a	i		[i]			i	ii			iv	[i]	[iii]		ii		v	[i]		ii		ii	i										20	38		
20	19b	iii			ii		i				i		[i]				iii	[ii]		i	ii	ii	i		i								i		18	
21	20a.b					ii		iii		[i]	iv		[ii]				iv	[ii]			i		vi		i								i	i	23	42
22	20b				i			ii		[i]	ii						vi	[i]	[ii]	i	ii	i	i		i									i	19	
	=	35	[4]	[(2)]	16	6	21	32	[12]	[4]	42	[7]	[21]	0	15	2	85	[35]	[9]	25	39	30	31	4	19	7	5	4	23	2	16	21				

## 3.2 Zahl und Distribution der lexikalischen Morpheme

Der Text besteht aus insgesamt 182 Wörtern. Hier sind auch alle die Wörter, die proklitisch bzw. enklitisch an ein anderes Wort gehängt werden, gemeint. 130 vertreten die Gruppe der Hauptwörter (HW), 52 die Gruppe der Funktionswörter (FW).<sup>366</sup> Bedeutungsträger sind also mehr als zweimal so viel als die Funktionswörter. Der Unterschied diesbezüglich zwischen unserem Text und z.B. Jes 6,1-11, der eine „Ausgewogenheit im Verhältnis der Hauptwörter (HW) zu den Funktionswörtern (FW)“ zeigt,<sup>367</sup> ist z. T. mit der beherrschenden Asyndese im Text zu erklären. Dass der Text ein poetisches Stück ist, kann auch ein Grund sein für die verhältnismäßig geringe Zahl der FW. Im Unterschied zu Jes 6,1-11,<sup>368</sup> der eine Szene darstellt und die Handlungen und Worte der Akteure beschreibt, ist unser Text ein Psalm, der aus Gefühlsgeladenen Äußerungen zusammensteht, die je für sich allein stehen können. Z.B. gibt es nur fünfzehn Konjunktionen in unserem Text, während sie vierzig in Jes 6,1-11 sind. Das heißt aber nicht, dass es wenig Kohärenz in Jes 38,10-20 gibt, sondern, dass die Kohärenz<sup>369</sup> durch andere Mittel als die Verwendung von Fürwörtern bewirkt wird, z.B. durch logische oder thematische Kohärenz.

### 3.2.1 Verben<sup>370</sup>

Insgesamt kommen 33 Verballexeme mit 38 Belegen vor. Darunter sind vier Partizipien<sup>371</sup> und eine Form, die sowohl als Infinitiv und Imperativ gedeutet werden kann<sup>372</sup>. Belege von finiten Verbformen sind 33.<sup>373</sup> Was die Stammform angeht kommen die meisten Verben im G- und D-Stamm vor, und zwar siebzehnmal im G-Stamm<sup>374</sup> und 10mal im D-Stamm<sup>375</sup>. Außerdem befinden sich im Text acht Belege von Verben in H-Stamm,<sup>376</sup> ein Dpass bzw. Gpass,<sup>377</sup> zwei in N-Stamm,<sup>378</sup> und ein in Pilpel-Stamm.<sup>379</sup>

---

<sup>366</sup> Vgl. W. RICHTER (1978) 162: „Bei den Wortarten lassen sich...zwei Hauptgruppen unterscheiden: Funktionswort: Ptk (Adv (teilweise), Präp, Konj, Intj, Mod usw.).

Hauptwort: EN, Nomen (Sub, Adj, Ptz, Num, Adv (teilweise), Verb; Pron (P-, D-, R-, Fr-, IPron).“

<sup>367</sup> Die Verhältnisse zwischen den HW und FW in jenem Text sind wie folgt: „122 HW (= 47,8%) stehen 133 FW (= 52,2%) gegenüber,“ vgl. R. WAGNER (1989) 49.

<sup>368</sup> Vgl. die Untersuchung von R. WAGNER (1989).

<sup>369</sup> R. WAGNER (1989) 49 deutet das ausgewogene Verhältnis zwischen HW und FW in Jes 6,1-11 als ein Indiz für sowohl den hohen Informationswert der Einheit als auch ihr Kohärenz.

<sup>370</sup> Die im Folgenden ausgeführte Klassifizierung der Verben nach semantischen Merkmalen basiert v.a. auf dem Schema, den bei U. NISSIM (2000) zu finden ist.

<sup>371</sup> *YŠB*: 11c, *YRD*: 18c; *R'Y*: 12b; *'RG*: 12c.

<sup>372</sup> *YŠ<sup>c</sup>-H*: V. 20a.

<sup>373</sup> *'MR-G*: V. 10a; 11a; 15b; *DBR-D*: 15a; *HLL-G*: 10b; *PQD-Dpass*: 10b; *R'Y-G*: 11b; *NBT-H*: 11c; *NS<sup>c</sup>-N*: 12a; *GLY-N*: 12b; *QPD-D*: 12c; *BS<sup>c</sup>-D*: 12d; *ŠLM-H*: 12e; *ŠW<sup>c</sup>-D*: 13a; *ŠBR-D*: 13b; *ŠPP-Pilpel*: 14a; *HGY-G*: 14c; *KLY-G<sup>1</sup>*: 14d; *'RB-G*: 14f; *'ŠH-G*: 15c; *NDD-G<sup>1</sup>*: 15d; *HLM-H*: 16a; *HYY-G*: 16aP<sub>1</sub>R; *HYY-H*: 16b; *MRR-G*: 17a; *HŠK-G*: 17b; *ŠLK-H*: 17c; *YDY-H*: 18a; 19a; *HLL-D*: 18b; *SPR-D<sup>1</sup>*: 18c; *YD<sup>c</sup>-H*: 19b; *NGN-D*: 20b.

<sup>374</sup> *'MR-G*: V. 10a; 11a; 15b; *HLL-G*: 10b; *R'Y-G*: 11b; *HGY-G*: 14c; *KLY-G*: 14d; *'RB-G*: 14f; *'ŠY-G*: 15c; *HYY-G*: 16aP<sub>1</sub>R; *MRR-G*: 17a; *HŠK-G*: 17b; *YŠB*: 11c, *YRD*: 18c; *R'Y*: 12b; *'RG*: 12c; *NDD-G*: 15d.

<sup>375</sup> *QPD-D*: 12c; *BS<sup>c</sup>-D*: 12d; *ŠW<sup>c</sup>-D<sup>1</sup>*: 13a; *ŠBR-D*: 13b; *DBR-D*: 15a; *HLL-D*: 18b; *SPR-D<sup>1</sup>*: 18c; *NGN-D*: 20b.

<sup>376</sup> *NBT-H*: 11c; *ŠLM-H*: 12e; *HLM-H*: 16c; *HYY-H*: 16d; *ŠLK-H*: 17c; *YDY-H*: 18a; 19a; *YD<sup>c</sup>-H*: 19b.

<sup>377</sup> *PQD-Dpass* bzw. -Gpass: 10b.

<sup>378</sup> *NS<sup>c</sup>-N*: 12a; *GLY-N*: 12b.

<sup>379</sup> *ŠPP-Pilpel*: 14b.

Die meisten Verben kommen nur einmal vor. Nur drei Verbalstämme befinden sich öfters im Text und zwar die Verben <sup>380</sup>MR in G-Stamm, das dreimal vorkommt, <sup>380</sup>YDY in H-Stamm, das zweimal erscheint, <sup>381</sup> und letztlich <sup>382</sup>HYY, einmal in G-<sup>382</sup> und einmal in H-Stamm. <sup>383</sup>

Die meisten Verben sind transitiv. Ein Verb, <sup>384</sup>MR-G in 15b, nimmt ein indirektes Objekt (iO/3. Sy). <sup>384</sup> Ein Verb steht mit einem Präpositionsobjekt (PO/4. Sy). Acht Verben sind intransitiv; im Fall von <sup>384</sup>asā in 15c rechne ich damit, dass das direkte Objekt vorausgesetzt wird.

Eine einfache Übersicht über die semantische Klassifizierung von Verben bietet die folgende Tabelle (Verben können zu mehreren Klassen gehören):

Klage/Bitteteil 10a-17a	Errettungs/Lobteil 17b-20b	transitiv			intransitiv
		dirO/2. Sy	iO/3. Sy	PO/4. Sy	
				kein O	
šiwwa'it' 13a		/anrufen/			šiwwa'it' 13a
'dabbir 15a		/sagen/	'dabbir 15a		
'amar 15b		/antw./ /komm./		'amar 15b	
	y'sappirū' 18c yōdī' 19b↓	/mitteilen/ /loben/	y'sappirū' 18c		
'amartī 10a 'amartī 11a		Vb. d. sprachl. Ausdr.	'amartī 10a 'amartī 11a		
	tōd-ak=ka 18a y'hal[li]-ak=ka 18b yōd-i=ka 19a	/loben/	tōd-ak=ka 18a y'hal[li]-ak=ka 18b yōd-i=ka 19a		
'ihgā 14b 'šapšip 14a		Vb. d. nonverbalen Ausdrucks			'ihgā 14b 'šapšip 14a
'ilik-a(h) 10b 'iddud-a(h)' 15d		Vb. der Bewegung			'ilik-a(h) 10b 'iddud-a(h)' 15d
'ir'ā 11b 'abbī 11c		Vb. der Sinneswahrnehmung	'ir'ā 11b 'abbī 11c		
qippadī 12c y'baššī'-i=nī 12d 'asā 15c	ḥašakta 17b n'naggin 20b	allgem. Handlungsv. mit 2. Sy	qippadī 12c y'baššī'-i=nī 12d ( <sup>384</sup> asā 15c) ḥašakta 17b n'naggin 20b		← <sup>384</sup> asā 15c (dirO vorausges.)
y'baššī'-i=nī 12d y'šabbir 13b		Vb. die Änderung im Zust. des O hervorrufen	y'baššī'-i=nī 12d y'šabbir 13b		
	hišlakta 17c	Handl., die das O in Bew. bringen	hišlakta 17c		
qippadī 12c 'urb-i=nī 14e tahlīm-i=nī 16a ḥaḥy-i=nī 16b	l'=hōšī'-i=nī 20a	Vb. commodi (positive Wirkung)	qippadī 12c 'urb-i=nī 14e tahlīm-i=nī 16a ḥaḥy-i=nī 16b l'=hōšī'-i=nī 20a		
y'baššī'-i=nī 12d tašlīm-i=nī 12e y'šabbir 13b		Vb. incommodi (negative Wirkung)	y'baššī'-i=nī 12d tašlīm-i=nī 12e y'šabbir 13b		
	(yōdī' 19b)	kausative Wirkung	yōdī' 19b		
kalū' 14c		Handlungsv. mit iO			kalū' 14c
puqqadī 10c nissa' 12a niglā 12b		Handlungsv. pass.	puqqadī 10c nissa' 12a niglā 12b		

<sup>380</sup>10a; 11a; 15b.

<sup>381</sup>18a; 19a.

<sup>382</sup>16aP<sub>1</sub>R.

<sup>383</sup>16b.

<sup>384</sup> Hier wird möglicherweise als 2. Sy die hypothetische Antwort Gottes auf das, was der Psalmist möglicherweise sagen könnte (15a), vorausgesetzt. Eine andere Möglichkeit ist, dass 15b auf das Gerichtswort Jahwes in Jes 38,1 hinweist.

Klage/Bitteteil 10a-17a	Errettungs/Lobteil 17b-20b		transitiv		intransitiv
<i>yīhyū 16aP<sub>1</sub>R</i> <i>mar[r] 17a</i> <i>[yōšibē 11c</i> <i>Ptz]</i>		Zustand/Qualität		<i>mar[r] 17a</i>	<i>yīhyū 16aP<sub>1</sub>R</i> <i>[yōšibē 11c Ptz]</i>
	<i>[yōridē 18c Ptz]</i>	vektorial (Fortbewegung in eine best. Richtung)			<i>[yōridē 18c Ptz]</i>

Kein morphologisches Zustandsverb von der Form her ist im Text zu finden. Jedoch sind drei Verben aufgrund ihrer semantischen Merkmale als Zustandsverben zu bestimmen: *YŠB-G* (Ptz 11c) „wohnen“, das auch als Ruheverb klassifiziert werden kann,<sup>385</sup> *HYY-G* (16aP<sub>1</sub>R) „leben“ und *MRR-G* (17a) „bitter sein“. Die meisten Verben lassen sich also unter der Rubrik der Aktionsverben klassifizieren.<sup>386</sup>

*HLK-G* (10b) und *NDD-G* (15d) sind Verben der Bewegung und fordern kein Objekt, sind also intransitiv.

Die Verben *RʹY* (11b.15b) „sehen“ und *NBT-H* (11c) „schauen“ gelten als Verben der Sinneswahrnehmung und werden, da sie transitiv sind, auch als Aktionsverben verstanden, obwohl ein deutlicher Unterschied zwischen ihnen und „regelrechten“ Aktionsverben zu erkennen ist.<sup>387</sup>

Von den Verben sind die Verben des Tuns [fac] die zahlreichsten mit 27 Vorkommen. Die Verben des Tuns lassen sich wiederum in einige Subkategorien teilen.

<sup>385</sup> Vgl. U. NISSIM (2000) 95.

<sup>386</sup> Zu einer Klassifizierung von Verben im biblischen Hebräisch vgl. U. NISSIM (2000) 93ff.

<sup>387</sup> J. LYONS (1968) 351 behandelt den Unterschied zwischen diesen Verben und regelrechten Aktionsverben: „The traditional ‘notional’ view of transitivity (and the term itself) suggests that the effects of the action expressed by the verb ‘pass over’ from the ‘agent’ (or ‘actor’) to the ‘patient’ (or ‘goal’)... ‘...hit, in *I hit you* is syntactically a transitive verb, and is often chosen as an example because the action referred to may plausibly be said to “pass across” via my fist to you; but *hear* in *I hear you* is involved in exactly the same syntactic relations with the two pronouns, and is regarded as a transitive verb, though in this case, the “action”, if any action is in fact referred to, is the other way round; and who does what, and to whom, in the situation referred to by the syntactically similar verb *I love you*?’... Once again, however, we must be careful to draw a distinction between ‘formal’ and ‘notional’ definition. It suffices that the semantic, or ‘notional’, definition is applicable to the majority of two-place verbs for the whole of this class of verbs to be called ‘transitive’... *see* and *hear*, as well as *love*, are... ‘non-progressive’, stative verbs; and unlike the ‘verbs of action’, they do not typically occur in sentences answering the question of the form ‘What is X doing?’“ Dass diese Verben semantisch gesehen sich ebenso von richtigen Zustandsverben unterscheiden, ist auch offensichtlich, wenn man ihre Bedeutungen und Syntax überlegt. Die Analyse der semantischen Merkmale stimmt nicht unbedingt mit der Einordnung der Verben in die Kategorie des Zustandsverbs. Das wird klar, wenn man z.B. P. JOÜONS ((<sup>2</sup>1965) § 41f) Einordnung der Zustandsverben in vier Subkategorien beobachtet. Er teilt die Kategorie der Zustandsverben in vier Subkategorien: 1) V., die Eigenschaft ausdrücken, 2) V., die Geisteszustand ausdrücken, 3) V., die körperlichen Zustand ausdrücken, 4) Variable. In der Subkategorie der Variablen befinden sich z.B. Verben wie *ŠʹL* „fragen“, „verlangen“ und *ŠKN* „wohnen“, die semantisch gesehen keine Zustandsverben sind. Dasselbe kann mit Sicherheit vom Verb *HRD* „erbeben“ gesagt werden, das JOÜON in Subkategorie 2) einordnet, aber ein Ergehensverb ist (vgl. U. Nissim (2000) 257ff). Sicherlich drücken viele der so genannten Zustandsverben auch semantisch einen Zustand aus, und manche befinden sich auf der Grenze zwischen Zustands- und Aktionsverben und können freilich, abhängig vom Kontext, als das eine oder das andere betrachtet werden, z.B. Verben wie *HB* „lieben“ und *YRʹ* „fürchten“. Ihr Grenzcharakter scheint sich syntaktisch vor allem in ihrer Fähigkeit sich auf ein direktes Objekt zu richten. Wenn man jemanden liebt bzw. fürchtet, kann es mit Recht gesagt werden, dass man sich im Zustand der Liebe bzw. der Furcht befindet. Der Ausdruck „Ich bin verliebt“ scheint einen Zustand auszudrücken, es wird kein Objekt der Liebe genannt. Aber dem Ausdruck „Ich liebe dich“ oder sogar „ich bin in dich verliebt“ wird eine weitere Dimension zugefügt, indem ein Objekt der Liebe genannt wird. Die Liebe hat eine Richtung, sie ist eine Kraft, die die Aufmerksamkeit des Individuums in eine bestimmte Richtung, auf einen bestimmten Gegenstand steuert. Insofern ist das „Lieben“ „aktiv“ wie z.B. das „Denken“. Man darf feststellen, dass „lieben“ und ähnliche Verben sowohl einen „Zustand“ im Subjekt als auch eine Art „Aktion“ oder einen Prozess bezeichnen. Daher sind sie in der Analyse der semantischen Merkmale der Verben als Aktionsverben eingeordnet.

Zwei Verbstämme gehören den Verben des Hervorbringens [prod] (= [eff]): 'ŠY-G und 'RG-G (durch das Partizipnomen 'ō\*rig vertreten).

Ein Verb gehört aus rein syntaktischen Gründen der Kategorie [peripher tang], d. h. dass das Objekt indirekt betroffen wird: *KLY-G*<sup>1</sup> (14c). Eine suffigierte Präp am Objekt lässt dies erkennen. Auch semantisch kann man sich vorstellen, dass das Objekt nur indirekt betroffen wird; *KLY-G* (II) bezeichnet psychische Vorgänge bzw. Prozesse (etwa „schmachten nach jmdm./etwas“), die *per se* das Objekt nur indirekt betreffen. Es ist nicht einmal erforderlich, dass das Objekt von diesen Gefühlen im Subjekt weiß; das „Verschmachten“ kann trotzdem im Subjekt existieren.

Im Gegensatz fordern die Verben *YDY-G* (18a.19a) „loben“ und *HLL-D* (18b) „loben, preisen“ ein direktes Objekt auf der syntaktischen Ebene. Diese bezeichnen nicht nur die Gefühle sondern vor allem den Ausdruck der Gefühle, die an einen bestimmten Adressat gerichtet sind und der Ausdruck trifft den Adressat, der im dirO, dem 2. Sy des Satzes, ausgedrückt wird, direkt. Das gibt klaren Hinweis darauf, dass diese Verben auch von der semantischen Seite her in die Kategorie [zentral tang] einzustufen sind. Diese gehören wiederum der Kategorie [sit], die eine Unterkategorie von [zentral tang] ist. Diese Kategorie ist dadurch gekennzeichnet, dass das O unverändert bleibt.

*YDY-G* und *HLL-D* können auch als „Verben des sprachlichen Ausdrucks“ (VsA) oder *verba dicendi* klassifiziert werden. Dabei werden „Verben der sprachlichen Äußerung im weitestn Sinne“ als Verben des sprachlichen Ausdrucks eingestuft, was unserem Zweck genügt.<sup>388</sup> Damit gehört ŠW<sup>c</sup>-D<sup>1</sup> (13a) auch zu dieser Klasse, da die lexikalische Bedeutung „um Hilfe schreien“ mit einer Redehandlung rechnet; dieses Verb unterscheidet sich aber von den übrigen VsA dadurch, dass es intransitiv ist. Die lexikalische Bedeutung des Verbs trägt *per se* in sich den Inhalt des jeweilig verwirklichten Ausdrucks: /um Hilfe bitten/.<sup>389</sup>

Zu dieser Verbklasse gehören aber vor allem *DBR-D* (15a) „sagen“ und 'MR-G „sagen“ / „sprechen“, das dreimal vorkommt, zweimal als Einleitung zur Klage des Psalmisten (10a, 11a), einmal mit Gott als S in der verzweifelten Frage des Psalmisten, was er sagen könne, so dass Gott ihm antworte bzw. da Gott schon einen Urteil gefällt hat (15b). Diese können wiederum als „Redeeinleitende Verben“ klassifiziert werden. Letztlich gelten *SPR-D*<sup>1</sup> (18c) und *YD<sup>c</sup>-H* (19b) als „Verben des sprachlichen Ausdrucks“, genauer genommen als „Mitteilungsverben“.

Damit sind Verben, die den mündlichen Ausdruck bezeichnen, nicht aufgezählt. Die folgenden intransitive Verben klassifiziere ich aber nicht mit den Verben des sprachlichen Ausdrucks, da man bei denen voraussetzen kann, dass der Akt, den sie bezeichnen, in der Formulierung von Worten und Sätzen, besteht, sei es in der Form einer Klage, Bitte, Lobs usw. Dagegen bezeichnen ŠPP-Pilpel (14a) und *HGY-G* (14b) das Ausstoßen von verschiedenen Lauten, die alle durch die Qualen des Klagenden ausgelöst werden. Deshalb werden sie als „Verben des nonverbalen Ausdrucks“ klassifiziert.

Für einige Verben ist kennzeichnend, dass der Zustand des Objekts (2. Sy) durch das mit dem Verb bezeichnete Tun verändert wird. Zu dieser Gruppe gehören *BŠ<sup>c</sup>-D* (12d) „abschneiden“, *NS<sup>c</sup>-N* (12a) „(Zeltpflöcke) ausgerissen werden“ > „(Zelt) abgebrochen werden“, *GLY-N* (12b) „entblößt werden“, *HLM-H* (16a) „heil machen, gesund machen“, *HYY-H* (16b) „beleben“, *ŠBR-D* (13b) „zermalmen“.

*NS<sup>c</sup>-N* (12a), *GLY-N* (12b) und *BŠ<sup>c</sup>-D* (12d), die alle drei demselben Bicolapaar gehören, werden alle drei metaphorisch verwendet um die negative Verwandlung *Gesundheit* → *Krankheit* bzw. *Leben* → *Tod* auszudrücken. *ŠBR-D* kann vielleicht auch so gedeutet werden, dass Knochen, die heil waren, zermalmt werden. Eher sollte man aber hier die Bezeichnung eines Symptoms der Krankheit sehen; Das Zermalmen der Knochen kann als ein übertragenes Bild von den unerträglichen Schmerzen, unter

<sup>388</sup> Vgl. D. CRUSE (2005) 1562ff. Dort werden die deutlichen Unterschiede in der Sprachforschung, was die Bestimmung von *verba dicendi* angeht, deutlich aufgezeichnet.

<sup>389</sup> Sonst kann das Verb in anderen Fällen ein iO/3. Sy mit sich nehmen, vgl. Ps 30,3.

denen der Klagende leidet, verstanden werden. *HLM*-H und *HYY*-H bezeichnen die Positive Verwandlung *Krankheit* → *Gesundheit* bzw. *Leben* → *Tod*, die der Klagende von Gott erwartet.

‘*RB* (14e) „bürge für, vertreten für“ > „retten“, *YŠ*‘-H (20a) „retten“ (hier in der Form eines Inf cs), *HLM*-H (16a) „heil machen, gesund machen“ und *HYY*-H (16b) „beleben“ können alle als *verba commodi* definiert werden, d.h. die Handlungen, die sie ausdrücken, sind alle dem Objekt zum Vorteil.

Es ist in der Textkritik besprochen worden, dass das *hapax legomenon QPD*-D (12c) traditionell mit „zusammenrollen“ übersetzt worden ist, diese Übersetzung sei aber überzeugend von M.L. BARRÉ kritisiert worden. Unten, unter „Kritik der Textbedeutung“ argumentiere ich für die Möglichkeit, die Bedeutung „sorgfältig sein“, „sich um etw. sorgfältig zu kümmern“ für *QPD*-D anzunehmen. Wenn das stimmt, dann beschreibt das Verb eine gewisse qualitative Art und Weise eines Menschen sich mit Dingen zu beschäftigen. Das Verb ist transitiv und darf m.E. als *verbum commodi* eingestuft werden, wenn die soeben erwähnte hypothetische Bedeutung zutrifft.

Während die Verben, die Heilung und Belebung, Hilfe und Errettung als *verba commodi* klassifiziert werden können, kommt das Verb *ŠLM*-H (12e) „preisgeben“ eindeutig in die Rubrik der *verba incommodi* hinein, d.h. die Handlung, die das Verb bezeichnet, ist eindeutig dem Objekt zu seinen Ungunsten. Es fällt auf, dass die *verba commodi* v.a. im Klageteil vorkommen, und dem Sprechakt der Bitte gehören, und zudem in 20a, wo die Verbform als Imp gelesen werden kann.

Weitere Verben des Tuns [fac] sind *NGN*-D (20b) „Saitenspiel spielen“, *HŠK* (17b) „vorenthalten, weg von etw. halten“, *ŠLK*-H (17c) „werfen“ (hier mit direktiver Angabe, 6. Sy), *PQD*-Dpass (10c) etwa „aufgeboden werden, entboten werden“, und schließlich *R‘Y* „weiden lassen, als Hirte hüten“ als nominalisierter Ptz.

Die mehrfach vorkommenden Verben (in demselben Stamm) sind die folgenden:

Wort	Stelle 1	Stelle 2	Stelle 3
‘ <i>MR</i> -G	10a (BK 1)	11a (BK 3)	15b (BK 11)
<i>YDY</i> -H	18a (BK 17)	19a (BK 19)	

Besonders interessant ist, dass diese Verben zu den schon erwähnten Verben gehören, die den Verbalen Ausdruck in irgendeiner Form bezeichnen. Ihre Häufigkeit ist auffallend: das sind 7 Verben mit 10 Begegnungen unter den 32 finiten Verbformen. Dadurch, dass man ihre kontextuelle Bedeutung und Funktion in Betracht zieht und ihre Distribution beobachtet, kann man ein Bild von den inhaltlich-thematischen Konturen des Textes erhalten:

10a	'ānī 'amartī...	Einleitung zur Klage: „ich sagte/dachte: ...“
11a	'amartī...	
14a	k'=[h]a=sīs'-'agūr kin 'šapsip	Die Qual des Psalmisten: <i>Er zwitschert und stöhnt wie ein Kleinvogel in Gefahr, er schreit die ganze Nacht um Hilfe, gequält von unerträglichen Schmerzen.</i>
14b	'ihgā k'=[h]a=yōnā	
13a	šiwwa'ū' 'ad buqr	
15a	mah 'dabbir	Die Verzweiflung des Psalmisten: <i>Er hat Gott schon angefleht. Was kann er sonst sagen um Gott zu einer positiven Antwort zu bewegen? (Oder: Da Gott schon über ihm (negativ) gesprochen hat, was kann er sagen?). Ihm ist fast jede Hoffnung verschwunden.</i>
15b	w'='amar l'='ī	
18a	lō(?) š' 'ōl tōd- ak=ka	Die Begründung für Jahwes Hilfe, 1. Teil: <i>Die Toten können ihn ja nicht loben und nicht von seiner Treue Berichten. Also das Zeugnis von seiner Treue zu seinem Volk wird in der Gesellschaft Fehlen, wenn er den Psalmisten nicht wiederbelebt. Folglich läuft Jahwe Gefahr, dass seine Zuverlässigkeit in der Gemeinde in Frage gestellt wird.</i>
18b	mawt y'hal[lī]- ak=ka	
18c	lō(?) y' sappirū yōridē bō[']r 'il 'āmitt-i=ka	
19a	hay[y] hay[y] hū(?) yōd-i=ka	Die Begründung für Jahwes Hilfe, 2. Teil: <i>Dagegen wird sowohl der Psalmist selbst als auch seine Mitmenschen Jahwe loben und über seine Treue an sein Volk berichten können, wenn er den Psalmisten aus der Gefahr rettet. Väter (allgemein, aber auch der Psalmist) werden das Wunder der Errettung als Zeugnis der Macht und Treue Jahwes ihren Kindern berichten. Damit geht es auch implizit um die Zukunft der Gemeinde. So werden gewichtige gesellschaftlich-politische Gründe für Jahwes Einschreiten gegeben bzw. – wenn 20a als Bitte verstanden wird – es wird versucht, Jahwe auf sehr sublimen Art und Weise zum Einschreiten motivieren.</i>
19b	'ab l'='banīm yōdī' 'il' 'āmitt-i=ka <sup>T</sup>	

Auf die Verteilung der Verben des sprachlichen Ausdrucks sei hier aufmerksam gemacht: Die „Lobverben“ kommen allen im „Rettungsbericht“ (17b-19b) vor! Gewiss drücken sie nicht alle den Sprechakt des Lobens aus; zwei von drei Belegen werden benutzt, um die Errettung zu begründen bzw. zu motivieren. Interessant ist aber, dass das von anderen Stellen bekannte Begründungsmotiv „die Toten können dich nicht loben“ kommt hier im vermutlichen Errettungsbericht vor, also eher wie ein erklärendes Element als begründend. In den übrigen Psalmen aber, in denen dieses Motiv vorkommt, wird es als Begründung oder Motivierung der Bitte um Errettung bzw. des Wunsches, dass die Gemeinde Jahwe allezeit preisen dürfe, benutzt.<sup>390</sup> Diese Abweichung von der üblichen literarischen Funktion des Motivs dürfte bedeuten, dass hier entweder frei mit bekannten literarischen Motiven umgegangen wird oder dass ein Motiv aus der Klage/Bitte im vermutlichen Rettungsbericht bewusst benutzt wird, in der Absicht, dem Text eine gewisse Ambivalenz, was seine Gattung oder pragmatische Funktion angeht, zu verleihen. In diesem Zusammenhang spielt die Ambivalenz der Verbform in 20a eine wichtige Rolle, indem sie sowohl Inf als auch Imp bezeichnen kann. Zusammen tragen also die übliche motivierende Funktion des Begründungsmotivs und die Ambivalenz der Verbform in 20a dazu bei, dass es offen bleibt ob 17b-19b als wirklicher Rettungsbericht und 20a als Rettungsdeklaration oder ob 17b-19b als Ausdruck der Gewissheit der Erhörung und 20a als Bitte verstanden werden.

Der Gebrauch des Begründungsmotivs im Errettungsbericht statt im Klagezitat, wie es zu erwarten wäre, erzielt aber nicht nur den Effekt, dass die sprechaktliche Funktion unklar wird; er hat außerdem zur Folge – absichtlich oder nicht – dass die zwei thematischen Hauptteilen des Psalms sich klar voneinander abheben mit Hinsicht auf die Semantik der Verben. Während die Verben in 10b-17a Klage, Verzweiflung und Bitte ausdrücken, bezeichnen die Verben in 17b-20b Errettung, Dank, und Lob. Unter den Verben des sprachlichen Ausdrucks lässt sich der interessante Unterschied erkennen, dass die redeeinleitenden Verben sich alle im ersten, die lobenden/mitteilenden aber im zweiten finden. Die redeeinleitenden Verben haben alle mit der Äußerung von Klage bzw. Bitte, während die lobenden und die mitteilenden Verben mit dem Lob Gottes zu tun haben. Auch in dieser Hinsicht

<sup>390</sup> Ps 6,6; 30,10; 88,11; 115,17.

heben die zwei Hauptteile sich voneinander ab. In der Distribution der Verben lässt sich so ein klarer Kontrast zwischen *negativ* und *positiv* erkennen.

Die zwei Hauptteile heben sich dazu voneinander ab, dass der erste Teil mehr Vielfalt von unterschiedlichen semantischen Klassen unter den Verben als der zweite hat, wie in der obigen Tabelle zu sehen ist. Das weist auf die Tatsache hin, dass die Klage viel reicher an unterschiedlichen Sprachmitteln, Sprechhandlungen und Emotionen als der Errettungsbericht ist, was vielleicht nicht zu wundern ist. Dies wird aber auch durch die außergewöhnliche Länge der Klage ermöglicht.

### 3.2.2 Verbalnomina

Vier Ptz müssen, streng genommen, als Verbalnomen bewertet werden: *yōšibīm* (11c), *rō\*ā* (12b), *’ō\*rig* (12c), *yōridīm* (18c).

*rō\*ā* und *’ō\*rig* kommen beide im Bikolapaar 5.6 vor. Die gleiche Konjugationsform und die zum Teil grammatische und lautliche Ähnlichkeit (*’ō\*rig* steht im st abs, *rō\*ā* dagegen im st cs mit ePP) gibt den Eindruck von poetischer Stilkunst. *’RG* ist ein transitives Verb des Tuns, genauer genommen ein Verb des Produzierens / Hervorbringens ([prod]). *R<sup>c</sup>Y* ist ebenfalls ein transitives Verb des Tuns.

*yōšibīm* und *yōridīm* kommen beide im *status constructus* vor und sind Teile von CsV, die kontrastive Realitäten ausdrücken: das Leben einerseits und den Tod andererseits. Während das Verb *YŠB* ein Ruheverb bzw. ein Zustandsverb ist, ist *YRD* aber ein Fortbewegungsverb mit dem kennzeichnenden Richtungsmerkmale [+ infra (nach unten)].

Im Text kommt ein Inf vor, *hōšī<sup>c</sup>* in 20a. In der PV *l’=hōšī<sup>c</sup>-i=nī* vertritt das Verb ein in Inf transformiertes finites Verb mit *YHWH* als Subjekt und das ePP als Objekt,<sup>391</sup> etwa in der Bedeutung: „(Jahwe) ist bereit, mich zu retten“, „(Jahwe) will mich retten“. Die Deutung dieses Verbforms als Imp mit einem emphatischen vorgefügten *l’=*.<sup>392</sup> Dieses Verb, mit seiner – m.E. intendiert – zweideutigen Form, spielt an seiner Stelle am Schluss des Psalm eine Schlüsselrolle für die Interpretation der Pragmatik des Psalms: zusammen mit dem überraschenden Plural am Prädikat und am Wort *ḥayyē=nū* im abschließenden Lobversprechen, lässt die zweideutige Form von *l’=hōšī<sup>c</sup>-i=nī* es völlig offen, ob der Psalm als Dankpsalm eines Einzelnen oder als Klage/Bittgebet des Volkes zu verstehen ist. Diese Einsicht wird durch den im vorhergehenden Abschnitt besprochenen ambivalenten Effekt des Begründungsmotivs im Zusammenspiel mit der Verbform in 20a unterstützt. Unten werden gattungsstrukturelle Beobachtungen als auch die semantische Analyse einzelner Elemente, die verschiedene Deutungen auf einerseits der denotativen Ebene der HJE und andererseits

---

<sup>391</sup> Der verbale Charakter des Inf, wenn die Konstruktion ein Inf ist, wird dadurch klar, dass er das ePP /1. sg/ trägt, vgl. G-K §115a.

<sup>392</sup> Vgl. B. K. WALTKE & M. O’CONNOR (1990) §36.1.2a: „Rarely it [d. h. d. Inf cs] seems to take the place of a finite verb, notably after הָ.“ HAL aber deutet das Wort an unserer Stelle als Imperativ mit vorangestelltem emphatischen *l’=* (510: „II הָ: emphatic, vocative“). Die vermeintliche Zweideutigkeit der Form wird deutlich dadurch bezeugt, dass WALTKE-O’CONNOR (1990) unser Text (absichtlich?) zweimal als Beispiel geben, das eine Mal aber für Imp, das andere für Inf!: §11.2.10i: „Emphatic *lamed* stands...before a verb form in a verbal clause...*YHWH*, do save me! Isa 38:20“; §36.2.3g: „The *immanent* sense of the infinitive with *l* describes a non-perfective event, usually one “about to” happen (*tempus instans*); the clause may be verbless...or governed by a form of הָיָה, if the reference is to the past....*YHWH* will save me. Isa 38:20“. GESENIUS (373) gibt unsere Stelle als Beispiel eines Inf mit vorangeknüpften *l’=* „als V. eines selbständigen Satzes m. d. Nebenbed. des im Begriff Seins, des Wollens od. Müssens“. Zum Zeitverhältnis, das das Inf ausdrückt, vgl. z.B. G. BERGSTRÄSSER §11g: „[D]er Inf [drückt] an sich keine Zeitstufe aus; seine Tempusbedeutung ist ganz vom Zusammenhang abhängig.“ H. IRSIGLER (unveröffentlichter Arbeitspapier zur hebräischen Syntax, S. 11) sieht im Inf mit präfigiertem *l’=* die Möglichkeit eines gegenwärtigen bzw. vorzeitlichen SvH.: „Jahwe (ist / war bereit), mir zu helfen“. Zu solchen Inf-Sätzen schreibt er: „Ein solcher InfS drückt meist einen Zweck, eine Absicht bzw. allgemeiner eine Hinordnung auf ein Geschehen aus.“

auf einer konnotativen Ebene, die auf den historischen Kontext der Textentstehung hinweist, erlauben, ein weiteres Argument für diese Erkenntnis liefern.

### 3.2.3 Substantive

Reine Substantive sind 40 im Text.<sup>393</sup> Außerdem fungieren vier Partizipien,<sup>394</sup> ein Adj,<sup>395</sup> das dreimal vorkommt, und ein Adj, das zweimal vorkommt,<sup>396</sup> syntaktisch als Sub. Das Wort *'ōd* in 11b, das eigentlich ein Sub ist, hat ausschließlich eine adverbiale Funktion im Kontext und kommt daher hier nicht in Betracht. Auch *yōm* in der AtkV *ha=yōm* in 19a übernimmt eine adverbiale Funktion, indem es eigentlich „heute“ heißt. Das Wort *kul[l]* ist genau genommen ein abstraktes Substantiv,<sup>397</sup> das „Ganzheit“ bedeutet. Es tritt „fast nur mit einem folgenden Genetiv auf“, in der Bedeutung „alle“ vor Kollektiven und Pluralen, in der Bedeutung „jeder“ vor Singularen.<sup>398</sup> Im Text hat es semantisch gesehen eine pronominale Funktion als ein Indefinitpronomen (IPron), wird aber hier wegen seiner Verbindung mit Nomina in einer CsV als Sub eingestuft. Mehrere Subs kommen öfter vor im Text; die Gesamtzahl des Vorkommens von Substantiven ist 51, dazu kommen die zwei Partizipien, die drei Vorkommen von *ḥay[y]* bzw. *ḥayyīm* und die zwei Vorkommen von *mar[r]*, die alle syntaktisch wie Substantive fungieren. Die mehrmals vorkommenden Wörter erscheinen meistens zweimal, nur *ḥayyīm* kommt dreimal und *kul[l]* fünfmal vor. Das Doppelvorkommen von Wörtern kann deswegen als ein stilistisches Kennzeichen des Textes betrachtet werden.

11 Substantive kommen zweimal vor:

Wort	Stelle 1	Stelle 2
<i>yamīm cstr.</i>	10b (BK 1)	20b (BK 22)
<i>šānōt-ay=[y]</i>	10c (BK 2)	15d (BK 12)
<i>š'ōl</i>	10b (BK 2)	18a (BK 17)
<i>YH</i>	11b (BK 3)	11b (BK 3)
<i>yōm</i>	12e (BK 7)	19a (BK 19)
<i>'ādō*n-ay=[y]</i>	14eV (BK 10)	16aV (BK 13)
<i>mar[r]</i>	15d (BK 12)	17a (BK 14)
<i>napš cstr.</i>	15d (BK 12)	17b (BK 15)
<i>'il</i>	18c (BK 18)	19b (BK 20)
<i>'āmit cstr.</i>	18c (BK 18)	19b (BK 20)
<i>YHWH</i>	20a (BK 21)	20b (BK 22)

<sup>393</sup> Ich meine hier Lexeme. Lexem ist nicht mit Wort zu verwechseln. Ein Wort ist mindestens aus einem Grundmorphem (= Lexem) gebildet und gegebenenfalls auch dazu aus verschiedenen grammatischen Morphemen, so dass eine Morphemreihe entsteht. Z.B. ist *yōm* ein Lexem, ein Wort und das Grundmorphem {*yōm*} zugleich. Die Pluralform *yamīm* ist aber kein Lexem, doch ein Wort, das aus dem Lexem/Grundmorphem {*yōm*} und dem grammatischen Morphem {-*īm*} zusammengesetzt ist. Damit ist das Wort *yamīm* auch ein Vertreter des Lexems *yōm*. Das Wort ist aber nur teilweise in Morphe trennbar (Morph = die konkrete Realisation des Morphems auf dem phonologischen bzw. orthographischen Ebene, vgl. J. LYONS (1968) 184); das Grundmorphem {*yōm*} ist nicht als Morph in *yamīm* erkennbar, Vgl. J. LYONS (1968) 180ff. Wenn ein Lexem nur einmal im Text vorkommt, also nur durch ein Wort vertreten ist, erlaube ich mir von „Wort“ zu sprechen in Übereinstimmung mit allgemeinem Sprachbrauch. Gibt es aber mehrere Morphemreihen/Wörter, die dasselbe Lexem vertreten, werde ich zwischen „Wort“ und „Lexem“ unterscheiden, wenn das aus semantischen Gründen oder zur Verdeutlichung notwendig ist.

<sup>394</sup> *yōšibē* in 11b, *yōridē* in 18c, *rō\*<sup>c</sup>* in 12b und *'ō\*rig* in 12c.

<sup>395</sup> *ḥay[y]*: in sg. 2x in 19aP, pl. in 11b.

<sup>396</sup> *mar[r]* in 15d und 17a.

<sup>397</sup> JOÜON-MURAOKA (2006) § 139e. In § 147e ist *kul[l]* in der Bedeutung „jeder“ als Beispiel genommen für die pronominale Verwendung von *kul[l]*.

<sup>398</sup> C. BROCKELMANN (1956) § 78.

Ein Sub kommt dreimal vor:

Wort	Stelle 1	Stelle 2	Stelle 3
<i>ḥayyīm</i> cstr.	12c (BK 6)	16bR (BK 13)	20b (BK 22)

*kul[l]* kommt fünfmal vor und es fällt auf, dass es viermal an der ersten Position einer CsV steht, dessen *nomen rectum* dreimal durch ePP /1. sg/ bestimmt ist, und einmal durch ePP /1. pl/:

BK	V.	Text	Metasprachliche Transskription
8	13b	<i>kul[l]</i> ( 'ašāmōt-ay=[y])	CsV (IPron + CsV (Sub/f pl/+ePP/1. sg/))
12	15d	<i>kul[l]</i> (šānōt-ay=[y])	CsV (IPron + CsV (Sub/f pl/+ePP/1. sg/))
16	17c	<i>kul[l]</i> (ḥiṭa'-ay=[y])	CsV (IPron + CsV (Sub/m pl/+ePP/1. sg/))
22	20b	<i>kul[l]</i> (yāmē ḥayyē=nū)	CsV (IPron + CsV (Sub/m pl/+ CsV (Sub/m pl/+ePP/1. sg/)))

Das fünfte *kul[l]* kommt in 16aP<sub>2</sub> (BK 13) vor. Auffällig ist, wie regelmäßig das Wort vom ersten bis zum letzten Vorkommen vorkommt: zwischen dem ersten und zweiten und zweiten und dritten Vorkommen stehen jemals drei Bikola, zwischen dem dritten und vierten fünf Bikola. Vgl. unten über die stilistische und inhaltliche Funktion der Zahl und Distribution von *kul[l]*.

Mit Hinsicht auf Lexeme ist das Lexem *kul[l]* das häufigste Sub im Text; *YŌM*<sup>399</sup> kommt danach mit vier Begegnungen, einerseits im Wort *yōm*, andererseits im Wort *yamīm*, doch wie gesagt hat die AtkV *ha=yōm* in 19a eine adverbiale Funktion.

### Semantische Merkmale:

17 der Subs sind, von der lexikalischen Bedeutung her, eindeutig *Konkreta*, die handgreifliche Dinge bezeichnen, auch wenn sie sich, im Kontext des Psalms, auf abstrakte Realitäten beziehen, wie z.B. *ša'ārīm* (10c) in der CsV *ša'ārē š' 'ōl*. Sie kommen je einmal vor. *nāgīnōt* (22b) stellt ein besonderes Problem dar, da es praktisch unmöglich ist zu entscheiden, ob es „Saiteninstrumente“ oder „Saitenmusik“ heißt.

Sieben sind eindeutig [- organisch]: *ša'ārīm* (10c), *'arš* (11b), *ḥald'* (11c), *'uhl* (12b), *dallā* (12d), *šaḥt* (17b), *bō[']r* (18c), *bēt* (22b).

Sechs von denen dienen als Ortsangaben im Text, entweder als [+LOK] oder [+DISLOK]. In lokativen Wortverbindungen stehen *'arš* und *bēt*, in dislokativen *ša'ārīm*, *bō[']r* ([+DIREKTIV]), *dallā*, *šaḥt* ([+SEPARATIV]). Drei der vier in dislokativen Wortverbindungen stehenden Subs tragen negative Merkmale im Text, indem sie die Unterwelt bzw. die Grab bezeichnen: *ša'ārīm* (in Verbindung mit *š' 'ōl*), *bō[']r*, *šaḥt*. Die Lokative tragen aber positive Merkmale, indem sie Orte, die vom Leben beherrscht sind, bezeichnen: *'arš* (in Verbindung mit *ha=ḥayyīm*), *bēt* (in Verbindung mit *YHWH*).

Neun sind [+ ORGANISCH]. Drei von denen sind [+ANIM] [- HUM]: *'ary*, *sīs'*, *yōnā*. Die Tierarten sind bildhaften Bezeichnungen für Gott einerseits und den Klagenden andererseits. Gott ist wie ein *'ary* „ein Löwe“, der Psalmist wie eine *sīs'* „Schwalbe“ bzw. eine *yōnā* „Tauben“. Diese Bilder unterstreichen die ungleichen Verhältnisse zwischen Gott und dem Psalmist und zeigen wie grausam und gefährlich der Klagende Gott erlebt, den er jedoch zugleich um Hilfe bittet und auf dessen Gnade und Barmherzigkeit er harret.

<sup>399</sup> Zu dieser Schreibweise zur Unterscheidung von Lexem und Wort vgl. J. LYONS (1968) 197.

Das einzige Sub, das eindeutig, seiner lexikalischen Bedeutung nach, das Bedeutungsmerkmal [+ HUM] hat, ist 'adam. Parallel zu diesem Sub steht das substantivierte Adjektiv ḥayyīm in der AtkV ha=ḥayyīm in 11b, das auch für Menschen steht.<sup>400</sup> Das substantivierte Adj ḥay[y] in 19aP meint auch den Mensch, den lebenden Mensch. Zwei Wörter können allgemein gesehen nicht genauer als [+ ORGANISCH] [+ ANIM] klassifiziert werden, werden aber im Text deutlich über Menschen verwendet: 'ab, banīm.<sup>401</sup>

Drei haben die Merkmale [+ ORGANISCH] [+ ANIM] [+ KÖRPERTEIL]: 'ēnayim, 'ašāmōt, giw. Sie könnten natürlich sowohl über Tiere als auch Menschen verwendet werden. Im Text bezeichnen 'ēnayim und 'ašāmōt aber Körperteile des Klagenden. Während die „zermalmten Knochen“, 'ašāmōt, als Zeichen der Qual des Psalmisten sind, sind die Augen der Ausdrucksmittel der Hoffnung, des Sehns nach Jahwes Hilfe: „Meine Augen schmachten nach der Höhe“. giw wird dagegen in einer festen Redewendung, „hinter den Rücken werfen“, d. h. „nicht gelten lassen“, „verzeihen“, verwendet, und im Kontext in einer metaphorischen anthropomorphisierenden Sprache in Beziehung mit Gott gebracht.

### Übersicht über die semantischen Merkmale von Substantiven in PsHisk<sup>402</sup>

		+ ABSTR	+ TEMP	+ KONKR	+ EN	- ORGAN	+ ORGAN	+ ANIM	+ HUM	- HUM	+ KÖRP	+ DIV
1	dūmy	X										
2	yam-ay=[y]	X	X									
3	ša'arē			X		X						
4	š'ōl	?		?	?							
5	yatr	X										
6	šanōt-ay=[y]	X	X									
7	šanōt-ay=[y]	X	X									
8	YH				X					X		X
9	YH				X					X		X
10	'arš			X		X						
11	'adam			X			X	X	X			
12	ḥald'			X		X						
13	dōr	X	(x)									
14	'uhl			X		X						
15	ḥayy-ay=[y]	X	(x)									
16	dallā			X		X						
17	'āry			X			X	X		X		
18	'ašāmōt-ay=[y]			X			X	X			X	
19	yōm	X	X									
20	laylā	X	X									
21	buqr	X	X									
22	sīs'			X			X	X		X		
23	yōnā			X			X	X		X		
24	'ēn-ay=[y]			X			X	X			X	
25	marōm	X										
26	'ādō*n-ay=[y]				(X)					X		X
27	'ādō*n-ay=[y]				(X)					X		X

<sup>400</sup> Diese AtkV, „die Lebendigen/Lebenden“ wird nie für Tiere benutzt.

<sup>401</sup> Als Verwandtschaftsbestimmungen können sie nämlich auch über Tiere verwendet werden, vgl. z.B. Deut 22,6, wo bin und 'im „Mutter“ als Bezeichnungen für die Vogelmutter und den Jungen verwendet werden.

<sup>402</sup> Vgl. U. NISSIM (2000) 88. Er verweist auf VATER, H., Dänische Subjekt- und Objektsätze. Tübingen 1973, S. 132, und GERLING, M. / ORTHEN, N., Deutsche Zustands- und Bewegungsverben. Eine Untersuchung zu ihrer semantischen Struktur und Valenz. Tübingen 1979.

		+ ABSTR	+ TEMP	+ KONKR	+ EN	- ORGAN	+ ORGAN	+ ANIM	+ HUM	- HUM	+ KÖRP	+ DIV
28	<i>‘ušq-a(h)</i>	X										
29	<i>mar[r]</i>	X										
31	<i>napš=i</i>	X		(X)			(X)		(X)			
32	<i>napš=i</i>	X		(X)			(X)		(X)			
33	<i>ḥayyē</i>	X										
34	<i>rūḥ=i</i>	X										
35	<i>šalōm</i>	X										
36	<i>mar[r]</i>	X										
37	<i>šaḥt</i>			X		X						
38	<i>bāly</i>	X										
39	<i>giw=ka</i>			X			X	X			X	
40	<i>ḥiṭa'-ay=[y]</i>	X										
41	<i>š'’ōl</i>	?		?	?					X		?
42	<i>mawt</i>	X		?	?					X		?
43	<i>bō[’]r</i>			X		X						
44	<i>’il</i>									X		X
45	<i>’amitt-i=ka</i>	X										
46	<i>’amitt-i=ka</i>	X										
47	<i>’il</i>									X		X
48	<i>(ha=yōm)</i>	(X)	(X)									
49	<i>’ab</i>			X			X	X	(X)			
50	<i>l’=banīm</i>			X			X	X	(X)			
51	<i>YHWH</i>				X					X		X
52	<i>nāgī*’nōt-ay=[y]</i>	?		?								
53	<i>yāmē</i>	X	X									
54	<i>ḥayyē=nū</i>	X	X									
55	<i>bēt</i>			X		X						
56	<i>YHWH</i>									X		X

Es befinden sich 22 *Abstrakta* (Lexeme) im Text mit insgesamt 37 Vorkommen. In einigen Fällen ist es recht schwierig und manchmal vorläufig unmöglich zu entscheiden, wie die Wirklichkeit, auf die sich die Wörter beziehen, vom Verfasser und den Empfängern des Textes verstanden wurde. War *š'’ōl* für sie nur eine Metapher für den Tod oder war es ein konkreter geografischer Ort? *ša‘arē š'’ōl* in 10c ist auf jeden Fall eine Ortsangabe. Anders verhält es sich aber mit *š'’ōl* in 18a, wo es persönliche Züge enthält. Ist es dort vielleicht als eine gegenüber Jahwe eigenständige Macht zu verstehen?<sup>403</sup>

Fünf Wörter geben Zeit an [+ TEMP]: *yōm* (2x), *yāmīm* (2x)<sup>404</sup>, *šānōt* (2x), *laylā*, *buqr*. Während *yōm*, *laylā* und *buqr* sich auf iterative „natürliche“ Verhältnisse beziehen, d.h. sich immer wiederholende tägliche Zeiträume die vom Sonnengang bestimmt sind, beziehen die Pluralwörter sich auf ein Zeitraum, das von Leben und Tod bestimmt ist, bezeichnen also die Lebenszeit des Psalmisten. *šānōt* und *yāmīm* zeigen wiederum unterschiedliche semantische Dimensionen.<sup>405</sup> So

<sup>403</sup> Deshalb die Fragezeichen in der obigen Tabelle.

<sup>404</sup> Ich unterscheide die Singular- und Pluralformen des Lexems *yōm* wegen ihrer unterschiedlichen Bedeutungen im Text. Während das Wort *yōm* den Zeitraum von Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang bezeichnet, in der AtkV *ha=yōm* adverbial den aktuellen Tag, bezeichnet das Wort *yāmīm* die „Lebenstage“ = „Lebenszeit“.

<sup>405</sup> D. h. die stilistischen semantischen Merkmale, die der Autor den Wörtern durch die kontextuelle Verwendung der Wörter, etwa [positiv] bzw. [negativ] gibt.

bezieht sich *yamīm* auf die Lebenszeit des Psalmisten als gesunder, lebender Mensch, während *šānōt* Bezug auf seine Existenz als Kranker, ja sogar Gestorbener nimmt.<sup>406</sup>

Zwei der Abstrakta können als Ortsangaben [+ DIREKTIV] betrachtet werden: *š'ōl* in 10c (als *nomen rectum* der CsV *ša'ārē š'ōl*) und *marōm*. Ein Abstraktum funktioniert als Genitivattribut einer separativen Ortsangabe: *bāly* in *šaḥt bāly* 17b. Die Wörter *š'ōl* und *bāly* dienen zur Bezeichnung von der Unterwelt, dem Bereich des Totes, des Nichts. *marōm* dagegen bezeichnet den Wohnort Jahwes. *marōm* einerseits und *š'ōl* und *bāly* andererseits bilden das Oppositionspaar Höhe :: Tiefe = Jahwe :: die Unterwelt = Leben :: Tod. *š'ōl* in 18a und *mawt* in 18b stehen Parallel als *totum pro parte* Metaphern und bezeichnen die Einwohner der Unterwelt, die Toten.

Die Wörter *yatr* „Rest“ und *dūmy* „Mitte“ haben beide das Merkmal [+ PROPORTIONAL], bezeichnen einen Teil bzw. einen Punkt auf einem zeitlichen Vektor, das der zu erwartenden Lebenszeit des Psalmisten entspricht. Während *dūmy* den Zeitpunkt des Anbruchs der Krankheitszeit des Klagenden ausdrückt, bezeichnet *yatr* die Dauer des Krankheitszustands. Auch *kul[l]* hat das Merkmal [+ PROPORTIONAL], nur bezeichnet es nicht nur ein Teil, sondern die „Ganzheit“.

Im Psalm kommen zwei Lexeme insgesamt fünfmal vor, die „Leben“ unterschiedlich nuanciert bezeichnen. Das häufigere ist das Lexem *ḥayyīm* mit drei Vorkommen. *napš* begegnet zweimal; es kann wie bekannt „Leben“ heißen und enthält diese Denotation ohne Zweifel hier. Vom Kontext her kann man allerdings schließen, dass hier die Bedeutung von *napš* sich in die Richtung „Selbst“ lehnt; man kann wohl in 15d *mar[r] napš=i* mit „mein Bitteres“ und in 17b *w' = 'attā ḥaśakta napš=i miš=šaḥt bāly* mit „du hast mich von der Grube des Verderbens zurückgehalten“ übersetzen. Semantisch verwandt zu „Leben“ sind die Wörter *dōr* und *rūḥ*. *dōr* heißt hier nicht „Wohnung, Wohnstätte“ wie üblich angenommen wird, sondern etwa „Lebenszeit“, „Leben“; auch ist es nicht auszuschließen, dass *dōr* hier die Bedeutung „Generation“ = „Mitmenschen“ auf konnotativer Ebene in sich trägt. *rūḥ* „Geist“ ist was lebendig macht, vgl. Ps 104,29,<sup>407</sup> und bildet häufig eine CsV mit *ḥayyīm*.<sup>408</sup> In Ij 7,11 wird *rūḥ* sogar parallel zu *napš* verwendet.<sup>409</sup> Es lässt somit vermuten, dass *napš* und *rūḥ* als parallele Begriffe in unserem Text verwendet werden.

Zwei Sub können die semantischen Merkmale [+ NEGATIV] bzw. [+ POSITIV] zugesprochen werden. Sie bezeichnen Zustände bzw. Erlebnisse, die dazu führen, dass die jeweilige Lebenssituation entweder als negativ oder positiv empfunden wird. *'ušq-a(h)* „Misshandlung“, „Bedrückung“ verwendet der Psalmist über sein Leiden, während *šalōm* das ersehnte Wohlergehen bezeichnet. *ḥiṭa'ay=[y]* „meine Sünden“ kommt in 17c vor. Die Sünden des Klagenden werden als der Anlass zu seinem Leiden gefasst, welcher Beseitigung seine Errettung aus der Not bedeutet. *'āmītt* „Treue“ kommt zweimal vor, in 18c und 19b, beide Mal mit dem ePP /2. sg/ =ka suffigiert, das im Kontext auf Jahwe hinweist. Auf der Textebene kann es so gedeutet werden, dass die Treue Jahwes in gewissem Kontrast zur Sünde des Psalmisten stehe.

Schließlich kommen zwei Gottesnamen vor, *YHWH*, *YH*, und die Gottesbezeichnungen *'adō'nay=[y]* und *'il*. Es fällt auf, dass alle vier zweimal vorkommen.

Das eine *YHWH* bildet mit *bēt* zusammen eine CsV, die fast als ein Ortsname bewertet werden kann: *bēt YHWH* ist eine übliche Bezeichnung für das Jerusalemer Tempel. Die übrigen Gottesbezeichnungen stehen allein.

---

<sup>406</sup> Vgl. unten „4.1 Monosemierung: Analyse der textuellen Bedeutung einzelner Textelemente“ und „4.2 Integrierende Bedeutungsbeschreibung auf der literarischen Ebene der Hiskijaerzählung“.

<sup>407</sup> *tō\*[']sip rūḥ-a=m yigwa'ū-n w' = 'il 'apar-a=m yašūbū-n* „nimmst du ihnen den Atem, so schwinden sie hin / und sinken zurück in den Staub“.

<sup>408</sup> vgl. Gen 6,17; 7,15: *bašar'ašr b=ō rūḥ ḥayyīm*, d.h. „lebendiges Fleisch“.

<sup>409</sup> Diese Stelle ist interessant mit Beziehung auf Jes 38,15d.

### 3.2.4 Adjektive

Zwei Adjektive begegnen im Text, insgesamt fünfmal: *ḥay[y]* „lebendig“ und *mar[r]* „bitter“:

<i>ḥayyīm</i> abs	11b
<i>mar[r]</i> cs	15d
<i>mar[r]</i>	17a
<i>ḥay[y]</i> abs	19aP (2x)

In allen Fällen sind die Adjektive substantiviert. Im Singular kommt *ḥay[y]* zweimal vor und einmal im Plural. Alle drei Male fungiert es wie ein Sub im Text, d.h. es bezieht sich nicht auf ein Sub und stellt dessen Attribut dar, sondern steht autonom in einer substantivierten Bedeutung: „Der Lebendige“, „die Lebendigen“, vgl. oben zu den Subs. Dass *ḥayyīm* in 11b nicht als das Sub „Leben“ gedeutet werden soll lässt sich vor allem aus der Parallele der CsV *ʾarṣ ha=ḥayyīm* zur CsV *yōšbē ḥald* in 11c schließen, sowie mit dem Vergleich mit übrigen Stellen, wo *ḥayyīm*, mit oder ohne Atk, mit *ʾarṣ* eine CsV bildet.<sup>410</sup> Es ist nicht unwahrscheinlich, dass *ḥayyīm* die Parallele zu *yōšbē ḥald* darstellen soll. In S. 19aP wird *ḥay[y]* zweimal nacheinander wiederholt: *ḥay[y] ḥay[y]*, „der Lebende, der Lebende“. So scheinen sich der Gottesname *YH*, der in 11b zweimal nacheinander wiederholt wird, und das substantivierte Adj *ḥay[y]* in 19aP akustisch aufeinander zu beziehen. So werden Assoziationen zwischen dem Gottesnamen und dem Begriff „Leben“ erweckt und Jahwe dadurch als Gott des Lebens und der Lebenden definiert.

*mar[r]* „bitter“ kommt zweimal vor und zwar substantiviert, etwa in der Bedeutung „Bitteres“, „Bitterkeit“ als Bezeichnung für das leidvolle Los des Psalmisten.

### 3.2.5 Selbständige Personalpronomen (sPP)

Es kommen drei sPP mit insgesamt vier Belegen im Text vor. Das sPP /1. sg/ *ʾanī* begegnet ganz am Anfang des Psalms in 10a. Das sPP /3. sg m/ *hū(ʾ)* kommt zweimal im Text vor, und zwar in 15c und 19a. Das sPP /2. sg m/ *ʾattā* befindet sich in 17b.

Die sPP für /1. sg/ und /2. sg m/ fungieren als Textteil-einleitend, *ʾanī* wohl auch als einleitend für das ganze Gedicht. *ʾanī* leitet den Leser/Hörer in den Gesamttext ein und auch in die Klage des Psalmisten, während *ʾattā* den Anfang der Erzählung/Ankündigung über die Rettungstat Jahwes markiert, die auch der Dank des Psalmisten, obwohl nur in einer indirekten Form (19a), enthält.

Das sPP /3. sg m/ *hū(ʾ)* weist in 15c auf Jahwe hin, in 19a auf *ḥay[y]*. Es ist bemerkenswert, dass zudem, dass *YH YH* und *ḥay[y] ḥay[y]* durch die Wiederholung und die akustische Ähnlichkeit stilistisch parallel hingestellt und damit in einer Weise zusammengeknüpft werden, *hū(ʾ)* als *substituens*, einerseits für Jahwe, andererseits für *ḥay[y]*, benutzt wird. Es scheint als wolle der Verfasser Jahwe und „den, der lebt“ auf besondere Weise zusammenbinden:

*hū(ʾ)* 15b (BK 11) (→ Jahwe) 19a (BK 19) (→ *ḥay[y]*)

Ferner fällt es auf, dass das eine *hū(ʾ)* in jenem Teil des Textes vorkommt, der mit *ʾanī* eingeleitet wird, das andere in dem Teil, der mit *attā* eingeleitet wird. *ʾattā* und *hū(ʾ)* in 15c bezeichnen dieselbe Person: Gott. *hū(ʾ)* in 19a bezieht sich zwar nicht direkt an *ʾanī*, bezeichnet aber den Menschen, mit dem der Psalmist sich identifizieren will: den lebendigen zu Gottesverehrung fähigen Menschen.

In 15c ist *hū(ʾ)* das S von dem Verb *ʿaśā* „er hat es doch selber so gefügt“. Die Sätze 15a-c. stehen aber in einem sehr engen Kontakt zueinander. Der Satz 15c ist als Hauptsatz des Hintergrunds zu

<sup>410</sup> Ps 27,13; 52,7; Jes 53,8; Jer 11,19; Ez 26,20; 32,23ff, 32; Ijob 28,13; Ps 142,6.

definieren. Er stellt den Hintergrund der Fragestellung in 15a-b dar. Die Konj ist ein *w<sub>5</sub>* und drückt Abhängigkeit zum vorhergehenden Satzbund 15a.b aus. Logisch-semantisch steht *hū(ʾ)* auch für das S von *ʾamar* in 15b. So müssen 15a-c als eine einheitliche Aussage betrachtet werden. In 15a-c sehnt der Psalmist danach, dass Gott sein Flehen antwortet, kommt aber zum nüchternen Schluss, dass es nichts beibringe mehr zu klagen oder bitten.

Das zweite *hū(ʾ)* fungiert satzsyntaktisch als das Subjekt eines Verbs, das eine Art Kommunikation ausdrückt, des Lobverbs *YDY-H* „er wird dich loben“. In 19a wird beschrieben wie „der Lebende“ Gott zu danken vermag. Das Fehlen des Vertrauens auf eine positive Antwort Gottes in 15a-c bildet einen starken Kontrast zur frommen Reaktion des Lebenden in 19a.

Hier wird das Stilmittel des Kontrasts deutlich und geschickt eingesetzt. Auch zwischen *ʾanī* und *ʾattā* besteht ein deutlicher Kontrast: erstens im Gegensatz Mensch :: Gott, zweitens in der Stimmung der jeweiligen Textteilen, die die Personalpronomen einleiten: Klage :: Freude. Ein Kontrast in der Verwendung der sPP im Text ergibt sich darüber hinaus in der Tatsache, dass während die sPP, die sich auf den Menschen beziehen, Verben des sprachlichen Ausdrucks als Subjekt dienen, sind die Prädikate der sPP, die sich auf Gott beziehen, Verben des Tuns.

Die semantische Interrelation der sPP und der mit ihnen verbundenen Verben, ist nur ein einziges Beispiel davon, wie durch einzelne Elemente des Psalms textübergreifende thematische Beziehungen entstehen, die den Hauptinhalt des Psalms ausdrücken. Oben ist bereits darauf hingewiesen worden, wie die Verteilung der Verben nach semantischen Klassen die zwei Hauptteile des Psalms thematisch voneinander abheben, so dass ein klarer Unterschied zwischen Klage und Bitte in der ersten Hälfte, und Rettungsbericht und Lob/Dank in der zweiten entsteht. Die Verteilung der sPP wirkt hier mit, indem *ʾanī* die erste und *ʾattā* die zweite Texthälfte einleitet. Die Wechselwirkung der sPP untereinander bewirkt aber, dass die zwei Texthälfte durch Assoziationen zusammengebunden werden und ein logisches Ganzes bilden. Die folgende Tabelle zeichnet auf, wie die Verteilung der sPP durch Parallelismus und Kontrastierungen eine Textübergreifende Logik widerspiegelt:

Verben des sprachlichen Ausdrucks	<b>Der Psalmist klagt</b>  <b>Verb. AUSDRUCK</b>  'ānī 'amarī: „ich sagte:...“		gehoffte positive Reaktion, d.h. dass Gott positiv antwortet, doch ein negatives Ergebnis. Vom Ps. als unwahrscheinlich geschätzt.  ← negative Wirkung  → negative Reaktion	<b>Gott bedroht das Leben des Psalmisten</b>  <b>TUN</b>  (mah 'dabbir w'='amar l'='ī) w'=hū(') 'ašā (15b.c, Gott)	Verben des Tuns
	10a: Klage  ::  19a: Lob/Dank	⇕ Kontrast		⇕ Kontrast  15c: Gott hat lebensbedrohende Krankheit verursacht  ::  17b: Gott hat das Leben des Psalmisten vor dem Tod gerettet	
	hū(') yōd-i=ka  <b>Verb. AUSDRUCK</b>  <b>Der Psalmist Lobt</b>		← positive Wirkung  → positive Reaktion  Positive Reaktion des Psalmisten auf die Tat Gottes: /danken/, /loben/	w'='attā ḥašakta (17b, Gott)  <b>TUN</b>  <b>Gott rettet das Leben des Psalmisten</b>	

### 3.2.6 Enklitische Personalpronomen (ePP)

Obwohl ePP keine lexikalische Morpheme im strengen Sinne sind, da sie in einem Lexikon nicht eingetragen sind, werde ich sie hier, unter dem Rubrik der lexikalischen Morpheme behandeln, da sie sich der Bedeutung nach derselben Kategorie wie die sPP gehören, derjenigen der Pronomina, und der Funktion nach nur teilweise von denen unterscheiden.<sup>411</sup> Die ePP /1. sg/ -ay=[y] und =ī kommen 12mal vor,<sup>412</sup> und das ePP /1. pl/ einmal.<sup>413</sup> Am Verb kommt das ePP /1. sg/ =nī viermal vor,<sup>414</sup>

<sup>411</sup> Sowohl sPP als auch ePP können das 2. Sy, das direkte O, darstellen. Nur das sPP kann aber ein 1. Sy, das S, vertreten, und nur das ePP kann ein possessives Verhältnis ausdrücken, d.h. einen Genetiv. Sie müssen also zusammen betrachtet werden, um alle syntaktischen Funktionen der Personalpronomen beschreiben zu können.

<sup>412</sup> 10b.c; 12a.b(2x).c; 13c; 14d; 15d(2x); 17a.b. Ich werde die Endung am GN 'ādō\*n-ay=[y] nicht als ePP behandeln und auch nicht die von nāgī\*nōt-ay=[y] in 20b, vgl. die Textkritik.

<sup>413</sup> 20b.

<sup>414</sup> 12d.e; 14e; 20a (Inf/Imp).

einmal am Vergleichspartikel *kamō=*.<sup>415</sup> Das ePP /2. sg m/ =*ka* begegnet sechsmal im Text.<sup>416</sup> Die ePP /3. pl m/ =*him* und /3. pl f/ =*hin* kommen je einmal vor.<sup>417</sup>

Das häufige Vorkommen von ePP /1. sg/ liegt vor allem an der Art des Gedichts: es ist in seinem literarischen Kontext ein Gebet eines Einzelnen, sei es als Danksagung des Königs Hiskija wegen der versprochenen Heilung oder sei es als Bitte um Heilung verstanden. Es ist die Erfahrung des „Sprechers“, seine Not und erhoffte Errettung, die den Boden darstellen, aus welchem das Gedicht wächst. Das „Ich“ des Psalmisten ist daher der Mittelpunkt, um den das ganze Lied kreist.

Das zweithäufigste ePP /2. sg m/ weist auf den anderen Haupt-Charakter des Psalms hin, Jahwe. Es fällt auf, dass es vor allem im letzteren Teil des Psalms vorkommt, der von dem sPP *’attā* eingeleitet wird. So tritt Jahwe als angeredete Person vor allem im Dankteil des Psalms vor, während er im Klageteil als vermutlicher Urheber der Not des Psalmisten, viermal im gM /3. sg m/<sup>418</sup> und zweimal im gM /2. sg m/<sup>419</sup> am Verb zu erkennen ist. Das Befinden des Psalmisten steht im Klageteil im Vordergrund: von 16 Belegen des ePP /1. sg/ kommen 13 im Klageteil vor.

So werden die zwei Personen, der Psalmist einerseits („Ich“) und Jahwe andererseits („Du“), je durch die Distribution der ePP mit bestimmten inhaltlichen Elementen unmittelbar verbunden: Der Psalmist mit „Not“, Jahwe mit „Rettung, Erlösung“. Das ePP /1. pl/ im letzten Satz des Psalms muss im unmittelbaren literarischen Kontext des Psalms verstanden werden als eine Deixis für Hiskija und die Leute, die an seinem Dank-Ritual Teil nehmen bzw. nehmen werden. Auf konnotativer Ebene weist „wir“ aber auf das Volk Israel hin, für das der Sprecher des Psalms ein Repräsentant ist.<sup>420</sup>

Tabellarisch lässt sich die Distribution der enklitischen Personalpronomen wie folgt aufzeichnen:

BK	Vers	/1. sg/				/1. pl/	/2. sg m/		/3. pl m/	/3. pl f/
		-ay=[y] / =ī		=nī		=nū	=ka		=him	=hin
		Am Nomen	An Präp	Am Verb	An <i>kamō=</i>	Am Nomen	Am Nomen	Am Verb	An Präp	An Präp
1	10a.b	X								
2	10c	X								
3	11a.b									
4	11c									
5	12a.b	X X	X							
6	12c.d	X		X						
8	13bP	X								
9	14a.b.c									
7	12e.13a'			X						
10	14c.dV.d.e		X	X						
11	15a.b.c									
12	15d	XX								
13	16aV-aP <sub>2</sub> R							X	X	
14	16a.b.17a		X							
15	17b	X								
16	17c						X			
17	18a.b							X X		

<sup>415</sup>19a.

<sup>416</sup>V. 17c; 18a.b.c; 19a.b.

<sup>417</sup> Das maskuline in 16aP<sub>1</sub>, das feminine in 16aP<sub>2</sub>R.

<sup>418</sup> *y baṣṣi-i=nī* 12d, *y šabbir* 13c, *’amar* 15b, *’asā* 15c.

<sup>419</sup> *tašlīm-i=nī* 12e, *tahlīm-i=nī* 16a.

<sup>420</sup> Vgl. unter „6.2 Zur Funktion des PsHisk in seinem literarischen und historischen Kontext“.

18	18c						X		
19	19aP.a			X				X	
20	19b						X		
21	20a.b	X		X					
22	20b					X			

### 3.2.7 Fragepartikeln bzw. Fragepronomen

Nur einmal wird ein Fragesatz durch die Verwendung eines dafür bestimmten Wortes markiert. Das FrPron *mah*<sup>421</sup> nimmt die Erstposition des Satzes in 15a ein und markiert ihn dadurch als Frage: „Was soll ich/kann ich sagen?“, hat aber oft die Funktion des Ausrufs, und so auch hier<sup>422</sup>. Hier wird also eine rhetorische Frage dargestellt.

### 3.2.8 Adverbien

Im Text kommt von den Adv das deiktische Demonstrativadverb *kin* zweimal vor, in 13b und 14a, beide Male als Teil einer Vergleichskonstruktion.<sup>423</sup>

Im textkritisch emendierten Text (= 1QJes<sup>a</sup>) kommt das Adv *m(ʾ)ōdʾ* einmal vor (in 17a) mit einer adjektivischen Funktion.

Das Wort *ʾōd* ist primär ein Sub, hat aber häufig die Funktion eines Mod, was der Fall in unserem Text auch ist.<sup>424</sup> Es kommt einmal vor, in 11c. Darüber hinaus übernimmt die AtkV *ha=yōm* die Funktion eines Adv, indem sie „heute“ bedeutet.

### 3.2.9 Präpositionen

Außer *k=*, das besonders behandelt wird, kommen 9 Präpositionsarten vor, und zwar insgesamt 25 Mal.

*b=* kommt dreimal vor, in 10b als Teil einer Zeitangabe, in 10c und 11b als Teil einer Ortsangabe.

*ʾim[m]* kommt nur in 11c vor und zwar als Teil einer Ortsangabe bzw. einer Angabe der Gemeinschaft unter welcher der Sprecher sich befindet.

*min* kommt viermal vor, dreimal in einem separativen Sinn, in 12b.d und 17b, einmal aber, in 12e, als Teil einer Zeitbestimmung mit einer temporal-dislokativen Bedeutung.

*ʾad* kommt in 12e und 13a vor und beide Male in einer temporal-direktiven Bedeutung. Zusammen bezeichnen *min* und *ʾad* die Zeitstrecke, in der etwas stattfindet.

*l=* kommt von den Präpositionen am aller häufigsten vor und zwar achtmal. Zweimal markiert sie ein iO, in 15b und 19b. In 17a ist *l=ī* eine Possessivangabe. In 14c hat *l=* eine örtlich-direktive Funktion bzw. markiert ein präpositionales Objekt. Die Funktion hängt von der Semantik des Prädikats ab. In 14d markiert sie das P eines NS. In 16aP<sub>2</sub> steht *l'* parallel zu *ʿal* und hat die Bedeutung „wegen“, „um etw. Willen“, „mit Hinsicht auf“.

<sup>421</sup>W. RICHTER (1978), 179: „*mah* [fragt] nach unbelebten Gegenständen.“

<sup>422</sup>W. RICHTER (1980), 181: „Die Leergelaufene Funktion der Frage dient der Funktion des Ausrufs.“

<sup>423</sup> Vgl. unter „3.4.1 Funktionen der Wortwiederholungen im Text“.

<sup>424</sup> Vgl. W. RICHTER (1978), 188ff; (1980), 182ff. (1978), 188: „[Modalwörter] werden häufig zum Adv gerechnet“.

Letztlich hat *l=* in 20a entweder eine emphatische Funktion vor einem Imperativ<sup>425</sup> oder sie drückt die „Haltung des Sprechenden in Bezug auf den Wahrheitswert des Ausgesagten“ aus, hat also eine „epistemische Modalität“ inne.<sup>426</sup>

*‘al* kommt dreimal vor, in 15d als Teil einer freien Umstandsangabe der Modalität, in 16aP<sub>1</sub> drückt sie die Bedeutung „wegen, um ... willen“ aus, letztens stellt sie eine Ortsangabe in 20b dar (C-lok).

*‘ah<sup>⊕</sup>arē* kommt einmal in 17c vor, mit einer direktiven Bedeutung.

Die vergleichende Pröp *ka-mō* kommt einmal vor, in 19a.

### 3.2.10 Der Vergleichspartikel *k=*

Der Vergleichspartikel *k=* kommt insgesamt fünfmal vor. Der Grund dafür, ihn sonderlich zu behandeln, ist der, dass er nach W. RICHTER sowohl als Pröp wie auch als Konj fungieren kann.<sup>427</sup> Zweimal kommt er vor einem (elliptischen) Satz<sup>428</sup> und fungiert dann als Konj. Dreimal steht er vor einem Satzglied.<sup>429</sup> In dem Fall fungiert er als Pröp einer PV, die das 10. Sy darstellt.

### 3.2.11 Konjunktionen

Die Klassifikation der Funktionen der Konj *w´* folgt der Klassifikation H. IRSIGLERS.<sup>430</sup> Nach IRSIGLER können acht gemeinsame Grundfunktionen von Konj, *w´* und Asyndese (Ø) erkannt werden: 1) *einfach anreihend* koordinierend, 2) *thetisch-emphatisch* koordinierend (z.B. pleonastisches<sup>431</sup> *w*, steigernd nachreihendes *‘ak, gam*), 3) *parallelordnend* koordinierend: balancierend; vergleichend; steigernd parallelisierend; disjunktiv; adversativ; auch restriktiv, 4) *gleichrangig zuordnend* koordinierend: erläuternd / explikativ – kompletiv, 5-6) *ungleichrangig zuordnend* koordinierend: syntaktische Koordination bei sachverhaltsbezogener Unter- und Überordnung von Sätzen: 5) *abhängig zuordnend*: syntaktische Koordination als HS bei sachverhaltsbezogener Unterordnung unter den Bezugssatz, auch als Hintergrundsatz und Parenthese, 6) *dominant zuordnend*: syntaktische Koordination als HS bei sachverhaltsbezogener Überordnung über den Bezugssatz, 7) syntaktisch *subordinierend / unterordnend*: vor NbS im Satzgefüge, 8) syntaktisch *supraordinierend / überordnend*: vor HS im Satzgefüge. Außerdem gibt es Ø<sub>0</sub>: absolut neueinsetzend; zäsurierend, und *w´*<sub>0</sub>: relativ neueinsetzend.

Die Konjunktion *w´=* befindet sich achtmal im Text. In allen Fällen bindet sie Sätze zusammen, einmal davon zwei Pendenskonstruktionen.<sup>432</sup> In 12a.b drücken *nissā´* „ausgerissen sein (Zeltplöcke) = abgebrochen sein“ und *niglā* „entblößt sein = verschwunden, weggegangen sein“ zwei zeitlich nacheinander vorkommenden Aspekte desselben Sachverhalts aus. Daher bewerte ich *w´* in 12b als *thetisch-emphatisch* koordinierend: *w´*<sub>2</sub>.

---

<sup>425</sup> „Jahweh, hilf mir doch!“

<sup>426</sup> Etwa „Jahwe ist gerade dabei, mir zu helfen“ oder „Jahwe wird mich gewiss erhören“, vgl. E. JENNI (2000) 225-226.

<sup>427</sup> RICHTER (1978) 183-186.

<sup>428</sup> In 13b; 14a.

<sup>429</sup> In 12b.c; 14c.

<sup>430</sup> Unveröffentlichtes Material, vgl. aber T. HIEKE (1997) 73ff., der die Klassifikation IRSIGLERS in der Analyse der Grundfunktionen der Satzverknüpfungen in Ps 80 anwendet. Ein früheres Stadium des Klassifikations-Schemas ist in H. IRSIGLER (1984) 153 zu sehen.

<sup>431</sup> G.V. WILPERT (<sup>5</sup>1969) 573: „**Pleonasmus** (griech. *pleonasmō* = Überfluß), übertriebene und daher unnütze Anhäufung oder Verbindung von Worten gleicher oder ähnlicher Bedeutung, die keine neuen Merkmale hinzufügen ... als unnötige Doppelaussage, Abundanz sprachlicher Formen als Redeschmuck, bes. zu nachdrücklicherer Wirkung.“

<sup>432</sup> Am Anfang von 16P<sub>2</sub>.

Die Formation  $w' = qatal$  in 15b nach der Frage in 15a (*mah* + PK LF) drückt die Konsequenz bzw. das Ziel der Rede des Psalmisten aus: „Was kann ich sagen, so dass er mir antworte?“ Auch könnte man es so deuten, dass  $w' = qatal$  hier die Modalität /wollen/ zeigt: Der Psalmist fragt sich, was er sagen könne, so dass Jahwe ihm antworten will. Von daher ist das  $w'$  als syntaktisch unterordnend zu bewerten, oder als  $w'_{7}$ .

In 16aP<sub>2</sub> scheint  $w'_{3}$ , das eine *parallelordnend* koordinierende Funktion hat, vorzuliegen, balancierend oder vielleicht restriktiv, etwa in der Bedeutung: „genauer genommen“. In 16a drückt  $w'$  aber einen „dann“ oder „deshalb“ Sachverhalt aus, d. h. die vorausgehenden Sätze gelten als der Auslöser oder die Motivation, eben Begründung, der durch Injunktiv *und* Imperativ ausgedrückten Bitte in 16a.b. Die Funktion des  $w' =$  muss deshalb als *syntaktisch überordnend* (folgender  $w' =$ -Satz) definiert werden:  $w'_{8}$ . Die Funktion des  $w'$  vor 16a wirkt weiter in dem  $w'$  vor 16b. Das  $w' =$  vor 16b ist doch nicht nur einfach anreihend koordinierend. Die Semantik der Sätze 16a.b lässt freilich eine gewisse Steigerung erkennen („heilen“ → „beleben“), die für die Klassifikation  $w'_{3}$  spricht, d.h. das  $w'$  betont die Steigerung des Ausdrucks, ist *steigernd parallelisierend*.

$w' =$  in 17b setzt einen relativen Neuansatz ein nach der vorhergehenden zitierten Klage/Bitte: „(Ich sagte: KLAGE + BITTE) ... Und du hieltst mich von der Grube des Verderbens zurück.“ Das  $w'$  ist daher als  $w'_{0}$  zu betrachten. Doch wenn man die logischen Zusammenhänge zwischen  $'\bar{a}n\bar{i}$   $'amart\bar{i}$  in 10a und  $w' '\bar{a}t\bar{a}$   $ħas\bar{a}kta'$  in 17b in Betracht zieht, dann muss die durch  $w' '\bar{a}t\bar{a}$  eingeleitete Beschreibung der Rettungstätigkeit Jahwes auf Textebene als eine Art Response auf die durch  $'\bar{a}n\bar{i}$  eingeleitete Klage. Daher erhält das  $w'$  in 17b eine Funktionsnuance, die thetisch-emphatisch definiert werden kann: „(10a) Ich sagte ... (17b) Und *gewiss* hast du ...“. Das relativ neueinsetzende  $w'_{0}$  kann also mit  $w'_{2}$  ergänzt werden:  $w'_{0}(/w'_{2})$ .

20a ist der Grund für die Lobgelübde in Satz 20b, der durch  $w'_{6}$  eingeleitet ist;  $w'_{6}$  markiert die sachverhaltsbezogene Überordnung von 20b. Das Lobgelübde kann als die Folge der Gewissheit gelten, dass Jahwe den Dankenden retten werde.<sup>433</sup>

$w'$  ist nie *einfach anreihend* koordinierend, außer möglicherweise in 15c;  $w'$  wird also fast ausschließlich in seinen komplexeren Funktionen im Text benutzt.

Das Wort  $k\bar{i}$  kommt zweimal im Text vor, beidemal als kausale Konjunktion und zwar in 17c und 18a. Es hat dort die Funktion einer Konj<sub>7</sub>, die koordinierte Hauptsätze in kausaler Satzabhängigkeit aneinander binden (vgl. unten).

### 3.2.12 Negationen

Die Negation  $l\bar{o}(\bar{')}$  befindet sich viermal im Text und zwar „paarweise“. Das erste Paar ist in 11b.c zu finden und negiert die Verben  $R'Y$  und  $NBT\text{-}H$ , die den Psalmisten als Subjekt haben. Das zweite Paar kommt in 18a.c vor. Die Neg negiert an dieser Stelle die Verben  $YDY\text{-}H$  und  $\acute{S}BR\text{-}D$ , die  $\acute{s}'\bar{o}l$  bzw.  $y\bar{o}rid\bar{e}$   $b\bar{o}l[\bar{')}]r$  als Subjekt haben.

### 3.2.13 Der Artikel

Im emendierten Text liegen sieben Artikel vor.<sup>434</sup> In 19a hat er die eindeutige Funktion,  $y\bar{o}m$  als „den heutigen Tag“ zu bezeichnen, d.h. „heute“. In 14c scheint die Verwendung des Artikels dazu dienen, dass nicht nur ein Ausdruck des „Aufwärtsschauens“ vorliegt, sondern wird die AtkV vermutlich in

<sup>433</sup> Vgl. die ähnliche Stelle Ps 90,14b.

<sup>434</sup> In 11b; 12c; 13b; 14a.b.c; 19a.

einem übertragenen Sinn gebraucht um einen bestimmten Ort zu bezeichnen, d. h. „die Höhe“ = „den Wohnsitz Jahwes“.<sup>435</sup>

### 3.2.14 Satz-Deiktika

Das Satzdeiktikon *hinni(h)* kommt einmal vor, in 17a.<sup>436</sup> Hier scheint es ausgeschlossen zu sein, dass *hinni(h)* einen Neuansatz markiere, und zwar aus zwei Gründen: 1) In 17b kommt deutlich durch die Erststellung von *w' = 'attā* der Neuansatz der Errettungsschilderung, 2) 17a stellt das zweite Kolon eines Bikolons dar, und kann daher unmöglich einen Neuansatz markieren.<sup>437</sup> In jedem Fall hat *hinni(h)* eine emphatische Funktion.

### 3.2.15 (Leit)Wortstamm ḥayy

Der Wortstamm *HYY* kommt achtmal im Text vor und kann bloß auf Grund seiner Häufigkeit als eine Art „Leitwortstamm“ im Text betrachtet werden. Er verteilt sich regelmäßig im Psalm, erscheint zweimal am Anfang, zweimal in der Mitte und dreimal am Ende, d. h. zweimal in der Klage (11b; 12c), dreimal in der Bitte (16aP<sub>1</sub>R.aP<sub>2</sub>R.b), dreimal im Dank/Lobteil: 19aP (2x); 20b. Die Bewahrung des Lebens und das Beleben ist *das* inhaltliche „Thema“ des Psalms auf der denotativen Ebene, so viel kann man feststellen, sogar am ersten Blick. Die Häufigkeit des Wortstammes fügt dieser Feststellung einen statistischen Beweis zu.

### 3.2.16 Distribution der HW nach Bikola

In der Distribution der HW nach Bikola und Bikolapaaren lässt sich eine relative Einheitlichkeit erkennen. Die bei weitem häufigste Zahl von HW in einem BK ist sechs; zehn BK haben sechs HW. Die Durchschnittszahl ist 6,18, die Höchstzahl 9. In Bikolapaaren ist 12 die häufigste Zahl mit 4 Belegen, 15 die zweithäufigste mit drei Belegen. Durchschnittszahl ist 12,36. Außergewöhnlich viele HW haben die Bikolapaare 5.6, 7.10 und 13.14, die alle drei 15 HW enthalten. Bikolapaare 7.10 und 13.14 sind aus den längsten BK des Psalms gebaut, was die Zahl der HW erklären kann, 5.6 enthält aber sehr viele PP in der Form von ePP (5). Zusammenfassend kann man sagen, dass die strukturelle Geschlossenheit, die sich in der Analyse der Kolometrie zeigt, auch von der Distribution der HW in den kolometrischen Einheiten bestätigt wird:

BK	Satz	HW	HW
1	10a.b	6	12
2	10c	6	
3	11a.b	6	10
4	11c	4	

<sup>435</sup> Vgl. unter „4 Kritik der Textbedeutung“.

<sup>436</sup> W. RICHTER (1978) 193-194: „Zwischen Adv, Mod und Intj stehen *hin / hinn'*, die man aus Gründen der Fügungspotenz wohl von jenen isolieren muß. Die beiden Basen gehören in der Wortform zusammen. *hinn'* ist wie die Existenz-Ptk bei Mod mit ePP verbindbar; ferner mit *w' =*. Überaus häufig nimmt es die erste Position im konjunktionlosen Satz ein. ... Die Funktion ist deiktisch, und zwar mit Rücksicht auf den ganzen mit ihnen eingeleiteten Satz, der dazuhin in ein Verhältnis besonders zum vorausgehenden Satz tritt. Aus denselben Gründen wie beim Atk ist die Annahme einer Wortart nur bedingt möglich.“ Anm. 689: „Nach Muraoka, (1969) 106-110, werden *hin / hinn'* „employed for the purpose of emphasis in that they serve to call especial attention of the hearer or reader to a certain statement as a whole or to a single word out of the statement“ (109). Emphatische Funktion ist nicht einziges Kriterium für die Bestimmung als Mod.“ C.H.J. VAN DER MERWE et al. (1999) klassifizieren *hinni(h)* als „discourse marker“, vgl. §44.

<sup>437</sup> Vgl. „3.5.4 Satzverbindung und Funktion“.

BK	Satz	HW	HW
5	12a.b	8	15
6	12c.d	7	
8	13b	5	9
9	14a.b	4	
7	12e.13a <sup>1</sup>	6	15
10	14c.d.e	9	
11	15a.b.c	6	13
12	15d	7	
13	16aV-aP <sub>2</sub> R	8	15
14	16a.b.17a	7	
15	17b	6	12
16	17c	6	
17	18a.b	6	11
18	18c	5	
19	19a	7	12
20	19b	5	
21	20a.b	6	12
22	20b	6	

### 3.3 Zahl und Distribution der Wortfügungen

#### 3.3.1 Constructverbindungen (CsV)

Es gibt 13 CsV im Text. Fünf der CsV sind wiederum Teil einer PV. Das *nomen rectum* der meisten CsV erhält ein ePP, wodurch das *nomen rectum* oder die ganze CsV näher bestimmt wird. Nur in einem Fall wird das zweite Glied durch den bestimmten Atk determiniert.

Zweigliedrig ohne irgendwelche Determination sind die folgenden fünf CsV:

BK	Satz	CsV	Metasprachliche Transskription
4	11c	<i>yōšibē ḥald</i>	CsV (Ptz/m pl cs/ + Sub/m sg abs/)
2	10c	<i>ša'arē š'ōl</i>	CsV (Sub/m pl cs/ + Sub/m sg abs/)
15	17b	<i>šaḥt bāly</i>	CsV (Sub/f sg cs/ + Sub/m sg abs/)
18	18c	<i>yōridē bō[']r</i>	CsV (Ptz/m pl cs/ + Sub/m sg abs/)
22	20b	<i>bēt YHWH</i>	CsV (Sub/m sg cs/ + GN)

Bei den Ptz *yōšibē* und *yōridē* muss Substantivierung angenommen werden, da „die Rolle der AnnV in Wortgruppe und Satz“ nicht mit ihren jeweiligen Rollen übereinstimmt.<sup>438</sup> Die Ptz-Verbindungen *yōšibē ḥadl* und *yōridē bō[']r* sind daher als CsV zu bestimmen.

Die Ptz fungieren als das *nomen regens* der jeweiligen CsV und drücken die jeweilige in der Bedeutung des Verbs gemeinte Handlung aus, „wohnen“, „nach unten gehen“. Das Sub im st es spezifiziert den Ptz nach Bereich.<sup>439</sup> In der Poesie kann ein spezifizierender Genitiv des Bereichs/Raums verwendet werden um einen Sachverhalt auszudrücken, der sonst nur mittels des

<sup>438</sup> H. RECHENMACHER (1994) 335: „Die Rolle der AnnV in Wortgruppe und Satz gleicht derjenigen des Adj bzw. Partizips, d.h. sie steht attributiv innerhalb einer AttV oder prädikativ als P in einem NS III oder IV.“ Er beschreibt im Folgenden wie man durch Austauschprobe bestimmen kann, ob ein Ptz substantiviert ist oder nicht.

<sup>439</sup> W. RICHTER (1979) 25: „Die Funktionen der Wortgruppe liegen darin, das Adj und Ptz durch das merkmalfolgende Sub etwa nach Stoff, Mittel, Grund, Bereich oder Art zu spezifizieren...“

jeweiligen Verbuns in der finiten Form und einer PV als Lokativ ausgedrückt werden konnte.<sup>440</sup> B. K. WALTKE & M. O'CONNOR weisen auf *yōridē bō[']r* in Jes 38,18c hin als Beispiel solcher Verwendung des Ptz in einer Genitiv-Verbindung und übersetzen mit „they that go down *into the pit*“.<sup>441</sup> Ein weiteres Beispiel sie geben ist *šō\*kibē qabr* Ps 88,6: „that lie *in the grave*“<sup>442</sup> das unser *yōšibē ḥald* „die in der Welt wohnen“ syntaktisch völlig entspricht. Wie bei einigen der AtkV (vgl. unten), so ist es auch der Fall unter den partizipialen CsV, dass sie Klassen ausdrücken, und zwar gegensätzlicher Bedeutung: Lebende Menschen der diesseitigen Welt vs. die Gestorbenen.

Es fällt gleich auf, dass die CsV *ša'arē š'ōl* in 10c und *šaḥt bāly* in 17b in mehreren Hinsichten parallele Eigenschaften zeigen: 1) Sie sind beide zweigliedrig, 2) ihre Lautprägung lässt deutlich Assonanz und Alliteration zwischen den beiden erkennen, 3) sie sind beide Teil einer PV (vgl. unten), 4) sie kommen beide früh in den jeweiligen zwei Hauptteilen des Psalms vor, und letztlich 5): sie beziehen sich auf dieselbe Wirklichkeit („Unterwelt“). Sie kommen aber in oppositären Kontexten vor, die eine im Kontext der Hoffnungslosigkeit und der Angst vor dem Tod, die andere im Kontext der Lebenshoffnung und Vertrauens auf Rettung. So wirkt die Parallelität der CsV zusammen mit der entgegengesetzten Aussagegehalt der beiden Textteile mit, der Verwandlung in der Situation zu unterstreichen. Nicht mehr wird der Psalmist *in* die Tore Scheols entboten, sondern er wird *weg von* der Grube des Verderbens zurückgehalten.

Zweigliedrig + ePP sind die folgenden acht CsV :

BK	Satz	CsV	Metasprachliche Transkription
1	10b	<i>dūmy yam-ay=[y]</i>	Sub/m sg cs/ + Sub/m pl pron/ + ePP/1. sg/
2	10c	<i>yatr šānōt-ay=[y]</i>	Sub/m sg cs/ + Sub/f pl pron/ + ePP/1. sg/
5	12b	<i>'uhl rō*'=ī</i>	Sub/m sg/ + Ptz (subst)/m sg/ + ePP/1. sg/
8	13b	<i>kul[l]<sup>443</sup> 'ašāmōt-ay=[y]</i>	Sub/m c cs/ + Sub/f pl pron/ + ePP/1. sg/
12	15d	<i>kul[l] šānōt-ay=[y]</i>	Sub/m c cs/ + Sub/f pl pron/ + ePP/1. sg/
12	15d	<i>mar[r] napš=ī</i>	Adj(subst)/m sg cs/ + Sub/c sg pron/ + ePP/1. sg/
13	16P <sub>2</sub> R	<i>ḥayyē rūḥ=ī</i>	Sub/m pl cs/ + Sub/c sg pron/ + ePP/1. sg/
16	17c	<i>kul[l] ḥīta'-ay=[y]</i>	Sub/m c cs/ + Sub/m pl pron/ + ePP/1. sg/

Hier fällt auf, dass die sämtlichen ePP in /1. sg/ stehen. Das ePP /2. m sg/ wird nur an einzelnstehenden Substantivs angefügt, vgl. unten. Die CsV in 10b.c zeigen semantische Ähnlichkeiten, indem das *nomen rectum* ein Abstraktum der Zeit ist, das *nomen regens* aber ein Abstraktum mit dem Merkmale [+ proportional] ist, vgl. oben zu den semantischen Merkmalen der Substantive. Die zwei CsV bezeichnen einerseits den Zeitpunkt, an dem das Krankheitszustand des Psalmisten beginnt, andererseits seine Dauer. Dass die Wendungen nicht nur inhaltlich, sondern auch strukturell in ihren syntaktischen Konstruktionen gleichartig sind, ist freilich kein Zufall. Das ist Teil der Poesie des Textes. Die dritte CsV dieser Art spielt hier gewiss auch eine Rolle: *kul[l] šānōt-ay=[y]* in 15d. Diese CsV befindet sich genau in der Mitte des Psalms, an der Stelle, wo der Höhepunkt der Verzweiflung des Psalmisten zum Ausdruck kommt. Die Klage, die in V. 10 mit dem Beschwerden, dass der Psalmist „den Rest“ seiner Jahre in Scheol verbringen müsse, hat sich hier einigermaßen verschärft, so dass er über seine Bitterkeit „alle meine Jahre“ klagt, vgl. unten zur

<sup>440</sup> B. K. WALTKE & M. O'CONNOR (1990) 616-617: „The active fientive participle chiefly governs adverbial genitives, for example, objects...and, with verbs of motion, genitives of location...where an accusative...might be expected. In poetry the genitive may refer to “other specifications (especially of space) which otherwise [viz., in prose] can only be made to depend on the verb in question by means of preposition” [GKC § 116h / S. 358].”

<sup>441</sup> B. K. WALTKE & M. O'CONNOR (1990) 617.

<sup>442</sup> B. K. WALTKE & M. O'CONNOR (1990) 617.

<sup>443</sup> Zu *kul[l]* in cs in CsV, vgl. JOÜON-MURAOKA (2006) § 139e-i. DCH IV 402 gibt eine Liste über die Vorkommen von *kul[l]* in cs.

Funktion von der Distribution von *kul[l]*. Auch kann man nicht übersehen, dass die zwei Aussagen eine Art Klammer um die Klage bilden.

Zweigliedrig mit Atk am *nomen rectum* ist:

BK	Satz	CsV	Metasprachliche Transskription
3	11b	<i>'arš ha=ḥayyīm</i>	Sub/f sg cs/ + Atk + Sub/m pl abs/

Diese CsV, die einzige mit Atk am zweiten Glied, zeigt sich als eine geprägte Wendung zu sein, die einem bestimmten literarischen und historischen Kontext gehört, vgl. unten in „4 Kritik der Textbedeutung“.

Dreigliedrig + ePP ist:

BK	V.	CsV	Metasprachliche Transskription
22	20b	<i>kul[l] yāmē ḥayyē=nū</i>	Sub/m c cs/ + Sub/m pl cs/ + Sub/m pl pron/ + ePP/1. pl/

In der dreigliedrigen CsV werden das Sub *yāmē*, das mit *yām-ay=[y]* in 10b den ganzen Text einrahmt, und das Sub *ḥayy(ē=nū)*, das, wie schon erwähnt, als ein „Leitwort“ des Psalms betrachtet werden kann, verbunden. Es gibt gute Gründe dafür, besonders diese CsV als „mehrfunktional“ zu betrachten. Sie scheint mehr Funktionen zu haben als nur aus den lexikalischen Bedeutungen ihrer Komponenten eine auf der Satz- und Textsemantischen Ebene neue Bedeutungseinheit darzustellen. Darüber hinaus haben ihre Komponenten stilistisch-strukturelle Funktionen auf der Textebene. Interessanterweise hat der Verfasser sich dafür entschieden, die CsV *kul[l] yāmē ḥayyē=nū*, die die einzige dreigliedrige CsV im Text ist, ausgerechnet am Ende des Textes zu benutzen.

Die Mehrgliedrigkeit der CsV kann dadurch erklärt werden, dass die einzelnen Wörter der CsV nicht nur auf der Wortfügungsebene fungieren, sondern darüber hinaus textphorische Funktionen haben. *kul[l]*, *yāmīm* und *ḥayyīm* haben alle solche Funktionen. Schon ist erwähnt worden das viermalige Vorkommen von *kul[l]* in CsV von der Art *kul[l] + Sub + ePP /1. Pers./*. Auch ist auf die Kontraste aufmerksam gemacht worden, die zwischen den CsV entstehen, und davon abhängen, ob sie in einem positiven oder negativen Kontext erscheinen. Letzlich ist es möglich, dass die Vierzahl dieser CsV eine Idee von „Ganzheit“ repräsentieren soll. Darüber hinaus steht *kul[l]* an dieser Stelle, in Verbindung mit dem Wort *yāmīm*, in Kontrast zu *dūmy* in 10b, das mit *yām-ay=[y]* eine CsV bildet:

10b: Anfang des Ps: „Die Hälfte der Tage“

vs.

20b: Ende des Ps: „Die Ganzheit der Tage“.

*ḥyy* kann, von *kul[l]* abgesehen, als der Leitwortstamm des Textes betrachtet werden. Das übergreifende Thema des Psalms ist „Leben“, der Sieg des Lebens über dem Tod. Während der Geist des Todes über dem Anfangskolon schwebt, macht der Psalmist es ausdrücklich klar im Schlusskolo, dass die Verhältnisse sich völlig verändert haben. Um dies ausdrücklich zu betonen benutzt er das Wort *ḥayyīm* „Leben“ im Schlusskolo, das man als kontrastiv zum Verb *'ilik-a(h)* im ersten Kolo und/oder zu *š'ōl* im zweiten Kolo betrachten kann. *HLK* heißt hier in übertragener Bedeutung „sterben“, „weg (vom Leben) gehen“ und *š'ōl* bezeichnet das Reich des Todes, die Unterwelt.<sup>444</sup> Obwohl das ePP /1. pl/ = *nū* nur hier vorkommt, verbindet es die CsV mit der CsV *dūmy yām-ay=[y]* 10b, indem das „Ich“ des Psalmisten als implizit im Plural gesehen werden muss, und so müssen „alle Tagen unseres Lebens“ auch als eine Bezeichnung für das Leben des Psalmisten aufgefasst werden. So bezieht das ePP /1. pl/ an *ḥayyīm* sich ebenso auf den Psalmisten wie das ePP /1. sg/ an *yāmīm*. Auf konnotativer Ebene aber, wie schon erwähnt worden ist und unter „6 Kritik der Textverankerung

<sup>444</sup> Vgl. die Bedeutung „zugrunde gehen“ im Arabischen, vgl. G. SAUER, in: THAT I 486.

und Verfasserschaft“ näher diskutiert wird, ist das „Ich“ des Psalmisten identisch mit dem „Ich“ der kollektiven Grösse des Volkes, das im Plural am Ende deutlich zum Vorschein kommt.

### 3.3.2 Artikel-Verbindungen

Der Artikel kommt siebenmal vor. Er wird aber auf verschiedene Weise ausgedrückt, denn nur zweimal ist der Atk am proklitischen Lexem *ha=* zu erkennen. Sonst kommt er in der masoretischen Vokalisation und Punktierung zum Schein:

BK	Satz		Metasprachliche Transskription
3	11b	<i>ha=ḥayyīm</i>	Sub/f sg cs/ + Atk + Sub/m pl abs/
6	12c	<i>k'=[h]a=ʾō*rig</i>	PV (Präp + AtkV (Atk + Sub/m. sg))
8	13b	<i>k'=[h]a=ʾāry</i>	PV (Präp + AtkV (Atk + Sub/m. sg))
9	14a	<i>k'=[h]a<sup>445</sup>=sīš' ʿagūr</i>	PV (Präp + AtkV (Atk + Sub/m sg + Sub/m sg/))
9	14b	<i>k'=[h]a=yōnā</i>	PV (Präp + AtkV (Atk + Sub/f sg))
10	14c	<i>l'=[h]a=marōm</i>	PV (Präp + AtkV (Atk + Sub/m. sg))
19	19a	<i>ha=yōm</i>	AtkV (Atk + Sub/m sg/)

Die Art der Determination ist unterschiedlich. In den CsV in 11b; 12c; 13b; 14a und 14b macht der Atk das jeweilige Wort zu Klassenbezeichnung; nicht einzelne Mitglieder der Klasse, sondern die Klasse *per se* wird gemeint.<sup>446</sup> Diese Funktion des Atk ist häufig beim Vergleich.<sup>447</sup> In Verbindung mit *marōm* scheint der Atk den semantischen Bezug des Wortes eindeutig zu verengern; so deutet es nicht irgendwohin in die Höhe, sondern ausschließlich auf den Wohnsitz Jahwes, vgl. unten in „4 Kritik der Textbedeutung“. Mit dem Wort *yōm* bestimmt der Atk den Bezug des Wortes auf den aktuellen, heutigen Tag, und so erhält die AtkV eine adverbiale Funktion, indem es praktisch „heute“ bedeutet.<sup>448</sup>

### 3.3.3 Nomina + ePP

Siebzehnmal bestimmt ein ePP ein Nomen bzw. eine CsV:

BK	Satz		Metasprachliche Transskription
1	10b	<i>(dūmy) yam-ay=[y]</i>	Sub/m sg cs/ + Sub/m pl pron/ + ePP/1. sg/
2	10c	<i>(yatr) šānōt-ay=[y]</i>	Sub/m sg cs/ + Sub/f pl pron/ + ePP/1. sg/
5	12a	<i>dōr=ī</i>	Sub/m sg pron/ + ePP/1. sg/
5	12b	<i>(ʾuhl) rō*ʿ=ī</i>	Sub/m sg/ + Ptz (subst)/m sg (pron/ + ePP/1. sg/)
6	12c	<i>ḥayy-ay=[y]</i>	Sub/m pl pron/ + ePP/1. sg/
8	13b	<i>(kul[l]) ʾašāmōt-ay=[y]</i>	Sub/m c cs/ + Sub/f pl pron/ + ePP/1. sg/

<sup>445</sup> Textkritisch in Anlehnung an *k'=[h]a=ʾāry* und *k'=[h]a=yōnā* geändert.

<sup>446</sup> Vgl. C.H.J. VAN DER MERWE et al. (1999) 191: „The article is used *generically to designate* a class of persons or things that are definite in themselves... This construction is used particularly in comparisons, e.g. *כְּלֵב הַלֵּב הַזֶּה* like the heart of a (the) lion (2 Sam. 17,10)“, vgl. ferner G-K § 126g. Zu Vergleichen vgl. G-K § 126o-p: „[Der Atk wird Gebrauch] in: *Vergleichungen*, indem der verglichene Gegenstand... nicht individuell, sondern als Gattungsbegriff gedacht ist, z. B. Jes 1, 18 (*weiß, wie die Wolle...*)... Beispiele von *nichtdeterminierten* Vergleichen sind selten und vielleicht nur auf Rechnung der Masora zu setzen...“ Vgl. J § 137i, WALTKE-O'CONNOR § 7.2.2.

<sup>447</sup> C.H.J. VAN DER MERWE (1999) 191.

<sup>448</sup> Vgl. C.H.J. VAN DER MERWE et al. (1999) 190: „The article makes a *demonstrative* semantic contribution when used with nouns referring to time. *הַיּוֹם הַזֶּה* today [lit. this day] (Gen. 4.14).“ Vgl. J § 137f.l.1). G-K § 126s behandeln *הַיּוֹם הַזֶּה* nur als Teil der Konstruktion *הַיּוֹם הַזֶּה הַיּוֹם הַזֶּה*, in der Bedeutung: „[E]ines Tages (eig. an dem betreff. Tag, wo es eben geschah = eines gewissen Tags)...“ In unserem Fall handelt es sich aber eindeutig um ein präsentes Geschehen, da keine zeitliche Angabe durch die Verwendung von Kopula gegeben wird.

10	14c	<i>'ēn-ay=[y]</i>	Sub/m du pron/ + ePP/1. sg/
12	15d	<i>(kul[l]) šānōt-ay=[y]</i>	Sub/m c cs/ + Sub/f pl pron/ + ePP/1. sg/
12	15d	<i>(mar[r]) napš=i</i>	Adj(subst)/m sg cs/ + Sub/c sg pron/ + ePP/1. sg/
13	16bR	<i>(ḥayyē) rūḥ=i</i>	Sub/m pl cs/ + Sub/c sg pron/ + ePP/1. sg/
15	17b	<i>napš=i</i>	Sub/c sg pron/ + ePP/1. sg/
16	17c	<i>giw=ka</i>	Sub/m sg pron/ + ePP/2. m sg/
16	17c	<i>kul[l] ḥīṭa'-ay=[y]</i>	Sub/m c cs/ + Sub/m pl pron/ + ePP/1. sg/
18	18c	<i>'āmītt-i=ka</i>	Sub/f sg pron/ + ePP/2. m sg/
20	19b	<i>'āmītt-i=ka</i>	Sub/f sg pron/ + ePP/2. m sg/
21	20b	<i>nāgī*<sup>n</sup>ōt-ay=[y]</i>	Sub/f pl pron/ + ePP/1. sg/
22	20b	<i>(kul[l] yāmē) ḥayyē=nū</i>	Sub/m c cs/ + Sub/m pl cs/ + Sub/m pl pron/ + ePP/1. pl/

Dreizehn der ePP sind /1. sg/. Sie beziehen sich alle auf den Klagenden während die drei Belege von ePP /2. sg m/ sich auf Gott beziehen. Das letzte ePP ist ein ePP /1. pl/, das sich auf die Gemeinde und damit auch den Psalmisten bezieht, vgl. oben. Zehn der ePP /1. sg/ kommen in 10-17a vor, während alle drei ePP /2. m sg/ in 17b-19b vorkommen. Es ergibt sich also in dieser Hinsicht eine klare Teilung des Psalms, wie schon oben genannt.

### 3.3.4 Infinitiv-Verbindungen

In S. 20a in unserem Text kommt ein Inf im st cstr vor, der ein ePP/1. sg/ der verbalen Art trägt:

BK	Satz		Metasprachliche Transskription
21	20a	<i>hōšī<sup>c</sup>-i=nī<sup>449</sup></i>	Inf-H/cstr/ + ePP/1. sg/

Solche Verbalnomen-Verbindungen können als CsV beschrieben werden.<sup>450</sup> Zusätzlich und außerdem kann eine solche CsV aber Rektionen des Verbs realisieren.<sup>451</sup> Die CsV in der PV *l'=hōšī<sup>c</sup>-i=nī* kann als das Resultat der Nominalisierung eines Verbs in einem VS betrachtet werden, wobei das ePP das O (2. Sy) vertritt.<sup>452</sup> Die Art des ePP zeigt, dass der Inf an unserer Stelle die Funktion des Verbs realisiert. Die weitere Analyse des Textes und seiner Funktion will aber zeigen, dass die Wortform nicht nur Inf, sondern sowohl Inf als auch Imp ausdrücken will, nur auf verschiedenen Ebenen.

<sup>449</sup> Inf. vgl. W. RICHTER (1979) 46ff, bes. 47.

<sup>450</sup> Vgl. W. RICHTER (1979) 47.

<sup>451</sup> W. RICHTER (1979) 47: „[D]ie Fügung mit verbalem ePP beim Ptz und Inf cs [deutet] weitere Fügungsmöglichkeiten an, die auch den Inf abs betreffen, die nicht mehr mit Mitteln der Wortgruppe beschrieben werden können. Dabei bilden sie das erste Glied einer Wortreihe, die beim Ptz und Inf abs/cs als AppV, beim Ptz und Inf cs als CsV beschrieben werden kann, aber zusätzlich und außerdem Rektionen des Verbs realisiert. ...Das zweite oder die weiteren Glieder entsprechen den Syntagmen eines VS. Zahl und Art der vom Inf/Ptz abhängigen Glieder richten sich nach der Wertigkeit der in ihnen enthaltenen Verbbasis.“

<sup>452</sup> W. RICHTER (1979) 47-48: „Die beim Inf cs und Ptz beschriebenen Wörterverbindungen resultieren also aus der Nominalisierung eines Verbs in einem VS. Bei diesem Transformationsprozess sind hier nur folgende Regeln zu beobachten. Inf cs und Ptz fügen sich verbal und nominal, Inf abs nur verbal. Das nach Art einer Wörterverbindung vom Inf cs regierte Sub/EN kann deshalb das S oder ein O vertreten. Bei den ePP gilt ähnliches. Ist nämlich im VS das erste, zweite oder/und dritte Syntagma ein Pron, so kann eines als ePP an Inf/Ptz treten; das ePP ist also als erstes (adnominales ePP), zweites oder drittes Syntagma (adverbiales ePP) deutbar. Liegen in VS mehrere Pron vor, so wird das erste der Syntagenreihe als ePP eingesetzt. ...Inf cs und Ptz sind dabei auf zweifache Art, Inf abs nur verbal dominierend. Kontaktstellung ist nur in der ersten Verbindungsart erforderlich.“

### 3.3.5 Präpositionsverbindungen (PV)

Der Text enthält 23 PV. Acht von denen umfassen wiederum CsV.<sup>453</sup>

Zweigliedrig sind:

BK	S.		Metasprachl. Transskription
5	12b	<i>min<sup>⊕</sup>=ī</i>	Präp + ePP/1. sg/
6	12d	<i>mid=dallā</i>	Präp + Sub/f sg/
7	12e	<i>miy=yōm</i>	Präp + Sub/m sg/
7	12e	<i>'ad laylā</i>	Präp + Sub/f sg/
7	13a	<i>'ad buqr</i>	Präp + Sub/m sg/
10	14d	<i>l=ī</i>	Präp + ePP/1. sg/
11	15b	<i>l=ī</i>	Präp + ePP/1. sg/
13	16aP <sub>1</sub>	<i>'al-ē=him</i>	Präp + ePP/3. m pl/
13	16aP <sub>2</sub>	<i>l'=kul[l]</i>	Präp + idetPron
13	16aP <sub>2R</sub>	<i>ba=hin</i>	Präp + ePP/3. f pl/
14	17a	<i>l'=šalōm</i>	Präp + Sub/m sg/
14	17a	<i>l=ī</i>	Präp + ePP/1. sg/
19	19a	<i>ka-mō=nī</i>	Präp + ePP/1. sg/
20	19b	<i>l'=banīm</i>	Präp + Sub/m pl/

Dreigliedrig sind:

BK	S.		Metasprachl. Transskription
2	10c	<i>b'=ša'arē š'ōl</i>	Präp + CsV (Sub/m pl cs/ + Sub/m sg)
4	11c	<i>'im[m] yōšibē ḥald'</i>	Präp + CsV (Ptz/m pl cs/ + Sub/m sg/)
6	12c	<i>k'=[h]a= 'ō*riḡ</i>	Präp + AtkV (Atk + Sub/m sg/)
8	13b	<i>k'=[h]a= 'ary</i>	Präp + Atk + Sub/m sg/
9	14b	<i>k'=[h]a=yōnā</i>	Präp + AtkV (Atk + Sub/f sg/)
10	14c	<i>l'=[h]a=marōm</i>	Präp + AtkV (Atk + Sub/m sg/)
15	17b	<i>miš=šaḥt bāly</i>	Präp + CsV (Sub/f sg cs/ + Sub/m sg/)
16	17c	<i>'aḥ<sup>⊕</sup>arē giw=ka</i>	Präp + Sub/m sg/ + ePP/2. m sg/
21	20a	<i>l'=hōšī<sup>c</sup>-i=nī</i>	Präp + Inf-H/cstr/ + ePP/1. sg/
22	20b	<i>'al bēt YHWH</i>	Präp + CsV (Sub/m sg cs/ + GN)

Viergliedrig sind:

BK	S.		Metasprachliche Transskription
1	10b	<i>b'=dūmy yam-ay=[y]</i>	Präp + CsV (Sub/m sg cs/ + Sub/m pl/ + ePP/1. sg/)
3	11b	<i>b'='arš ha=ḥayyīm</i>	Präp + CsV (Sub/f sg cs/ + AtkV (Atk + Sub/m pl/))
5	12b	<i>k'='uhl rō<sup>c</sup>=ī</i>	Präp + CsV (Sub /sg m cs/ + Sub /sg m cs/ + ePP /1. sg/))
9	14a	<i>k'=[h]a=sīs 'agūr</i>	Präp + Atk + Sub/m sg cs/ + Sub/m sg/
12	15d	<i>'al mar[r] napš=ī</i>	Präp + CsV (Adj/m sg cs/ + Sub/c sg/ + ePP/1. sg/)

<sup>453</sup> b'=dūmy yam-ay=[y] 10b; b'=ša'arē š'ōl 10c; b'='arš ha=ḥayyīm 11b; 'al mar[r] napš=ī 15d; miš=šaḥt bāly 17b; 'aḥ<sup>⊕</sup>arē giw=ka 17c; l'=hōšī<sup>c</sup>-i=nī 20a; 'al bēt YHWH 20b.

### 3.3.5.1 Semantische Funktionen der PV

Analyse der semantischen Funktion der PV ergibt die folgenden Ergebnisse:

*Lokativ:*

BK	S.		
22	20b	<i>‘al bēt YHWH</i>	„im Hause Jahwes“
3	11b	<i>b’=’arš ha=ḥayyīm</i>	„im Lande der Lebenden“

*Lokativ oder „relational“:*

BK	S.		
4	11c	<i>’im[m] yōšibē ḥald</i>	„mit/unter den Bewohnern der Welt“
13	16aP2R	<i>ba=hin</i>	„bei/auf denen [+hum]...“

*Dislokativ:*

BK	S.		
2	10c	<i>b’=ša‘ārē š’ōl</i>	„in die Pforte der Unterwelt“
5	12b	<i>min<sup>⊕</sup>=ī</i>	„von mir weg“
6	12d	<i>mid=dallā</i>	„von der Kette ab“
10	14c	<i>l’=[h]a=marōm</i>	„in die Höhe/nach der Höhe“
15	17b	<i>miš=šaḥt bāly</i>	„weg von der Grube des Verderbens“
16	17c	<i>’aḥ<sup>⊕</sup>ārē giw=ka</i>	„hinter deinen rücken (werfen)“

*Temporal:*

BK	S.		
1	10b	<i>b’=dūmy yam-ay=[y]</i>	„in der Mitte meiner Tage“
7	12e	<i>miy=yōm</i>	„vom (Anfang des) Tag(es)“
7	12e	<i>’ad laylā</i>	„bis zur Nacht“
7	13a	<i>‘ad buqr</i>	„bis zum Morgen“

Drei von vier temporalen PV im Text gehören derselben Äußerung, die die 24 Stunden des Tages und der Nacht ausdrücken soll.

*Nachteil:*

BK	S.		
10	14d	<i>l=ī</i>	„mir (ist Bedrängnis)“
14	17a	<i>l=ī</i>	„mir (ist es bitter gewesen)“

*Empfänger/indirektes Objekt:*

BK	S.		
11	15b	<i>l=ī</i>	„(zu) mir (sagen)“
20	19b	<i>l’=banīm</i>	„den Kindern (lehren)“

*Kausal:*

BK	S.		
12	15d	<i>‘al mar[r] napš=i</i>	„wegen der Bitterkeit meiner Seele“
13	16aP1	<i>‘al-ē=him</i>	„wegen deren ...“
13	16aP2	<i>l'=kul[l]</i>	„wegen allen ...“

*Final:*

BK	S.		
14	17a	<i>l'=šalōm</i>	„zum Wohl“

*Modal:*

BK	V.		
21	20a	<i>l'=hōšī<sup>c</sup>-i=nī</i>	„ist bereit mich zu retten“

*Vergleich:*

BK	S.		
5	12b	<i>k'= 'uhl rō*<sup>c</sup>=i</i>	„Wie mein Hirtenzelt“
6	12c	<i>k'=[h]a= 'ō*rig</i>	„Wie der Weber“
8	13b	<i>k'=[h]a= 'āry</i>	„Wie der Löwe“
9	14a	<i>k'=[h]a=sīs 'agūr</i>	„Wie die Schwalbe“
9	14b	<i>k'=[h]a=yōnā</i>	„Wie die Taube“
19	19a	<i>ka-mō=nī</i>	„Wie ich“

Auffallend ist, dass die *k'*-Verbindungen alle im ersten Teil des Psalms, der zitierten Klage, vorkommen, und zwar konzentriert in V. 12-14. Das Stilmittel des Vergleichs prägt also die Darstellung der Klage. Am eindeutigsten stellen die Vergleiche aus dem Tierreich die Ohnmacht des Psalmisten gegen Jahwes omnipotenten macht über Leben und Tod dar: Der Psalmist wird mit schwachen wehrlosen Vögeln verglichen (wie eine Schwalbe, wie eine Taube), während Gott, der doch seine einzige mögliche Zuflucht ist, mit einem zerbrechenden Löwe verglichen wird.<sup>454</sup> Einen Vergleich gibt es dazu im dritten Teil des Psalms, der Erzählung von der Rettung, in 19a. Da befindet sich die PV *ka-mō=nī* im Kontext der Danksagung „des Lebendigen“. Es ist also vom Gebrauch und Inhalt der vergleichenden Verbindungen her klar, dass sich zwischen dem ersten und dritten Teil die Lage für den Psalmisten drastisch verändert hat. Syntaktisch gesehen ist es auffällig, dass in allen Fällen *das Subjekt* des Satzes mit einem anderen Gegenstand verglichen wird.

Nur eine PV kommt mehrmals in der genau gleichen Gestalt vor: *l=i* in 14d, 15b und 17a. Die Vorkommen von *l=i* haben verschiedene Funktionen: in 14d und 17a vertritt die PV ein Satzglied, das in einem Verbalsatz dem *dativus incommodi* entspräche, im Nominalsatz *‘ušq-a(h) l=i* aber das Prädikat vertritt. In 15b vertritt die PV das indirekte Objekt, das 3. Sy.

<sup>454</sup> Obwohl Gott nicht ausdrücklich genannt wird, lässt der Kontext keine andere Deutung zu.

### 3.3.6 Konjunktionsverbindungen

Wie schon erwähnt, befindet sich die Konj  $w'$  = achtmal im Text, allemal vor einem Satz. Oben unter „Konjunktionen“ ist die jeweilige Funktion der Konj besprochen worden. Viermal folgt ein Verb unmittelbar auf die Konj auf, SK in 12b, 15b, Inj in 16a und Imp in 16b. Oben wurde darauf merksam gemacht, dass die Häufung von  $waw$ -Verbindungen in der Mitte des Textes, in den Versen 15 und 16, auffällig ist:

BK	V.		Metasprachliche Transskription
5	12b	$(d\bar{o}r=i\bar{n}issa')$ $w'=nigl\bar{a}$ $min^{\oplus}=i\bar{k}'= 'uhl\ r\bar{o}^*='i\bar{}$	$w'_{2}$ + SK-N /3. m sg/ + PV (Präp + ePP/1. sg/) + PV (Präp + CsV (Sub /sg m cs/ + Sub /sg m pron/ + ePP /1. sg/))
11	15b	$w'='amar\ l'='i\bar{}$	$w'_{7(5)}$ + SK-G (3. sg m) + PV (Präp + ePP/1. sg/))
11	15c	$w'='h\bar{u}(\bar{?})\ 'a\bar{s}\bar{a}$	$w'_{5}$ + sPP/3. m sg/ SK-G/3. m sg/
13	16aP <sub>2</sub>	$w'='l'='kul[l]$ ( $ba=hin[n]$ $\bar{h}ayy\bar{e}\ r\bar{u}\bar{h}='i\bar{}$ )	$w'_{3}$ + PV (Präp + Sub/m sg abs/)
14	16a	$w'='ta\bar{h}l\bar{i}m-i=n\bar{i}$	$w'_{8}$ + PK-H/2. m sg + ePP/1. sg/
14	16b	$w'='ha\bar{h}y-i=n\bar{i}$	$w'_{3}$ + Imp-H/m sg + ePP/1
15	17b	$w'='att\bar{a}\ \bar{h}a\bar{s}ak\bar{t}a\ naps\bar{=}i\bar{}$ $mi\bar{s}\bar{=}ša\bar{h}t\ b\bar{a}ly$	$w'_{0(2)}$ + sPP/2. m sg/ SK-G/2. m sg/ + Sub/f sg/ + ePP/1. sg/ + PV (Präp + CsV (Sub/f sg/ Sub/m sg/))
21	20b	$w'='n\bar{a}g\bar{i}^*n\bar{o}t-ay=[y]$ $n'naggin\ kul[l]\ y\bar{a}m\bar{e}$ $\bar{h}ayy\bar{e}=n\bar{u}\ 'al\ b\bar{e}t\ YHWH$	$w'_{6}$ + Sub/f pl/ + PK-D/1.pl/ + CsV (IPron/ CsV (Sub/mpl/ + CsV (Sub/mpl + ePP/1.pl)))

In einem Text, in dem sonst die Asyndese herrscht, fällt die Akkumulation der Syndese in V. 15-16 auf, in der ungefähren Mitte des Textes. In diesem Teil des Textes kommt  $w'$  mit den folgenden Funktionen vor: 7, 5, 4, 8 und 3. Die Konj sind *steigernd parallelisierend* (3), *erläuternd / explikativ – kompletiv* (4), *abhängig zuordnend* (5), *syntaktisch unterordnend* (7) und *syntaktisch überordnend* (8). Die Häufung von  $w'$  in der Mitte deutet auf eine gewisse Steigerung der Dynamik im Text an sowohl als auch auf eine komplexere Denkstruktur.

$k\bar{i}$  als Konj kommt zweimal vor, wie schon erwähnt. Sie markiert einerseits 17c als Begründung des in 17b ausgedrückten SvH. und andererseits 18a-c als Begründung von 17b-c:

17b	$w'='att\bar{a}\ \bar{h}a\bar{s}ak\bar{t}a\ naps\bar{=}i\bar{}$ $mi\bar{s}\bar{=}ša\bar{h}t\ b\bar{a}ly$	Konj + sPP/2. m sg/ – SK-G/2. m sg/ – Sub/f sg pron/ + ePP/1. sg/ – PV (Präp + CsV (Sub/f sg cs/ – Sub/m sg abs/))
17c	$k\bar{i}\ hi\bar{s}lak\bar{t}a\ 'a\bar{h}^{\oplus}\bar{a}r\bar{e}\ giw=ka$ $kul[l]\ \bar{h}\bar{i}\bar{t}a^{\bar{?}}-ay=[y]$	<b>Konj</b> – SK-H/2. m sg/ - PV (Präp – Sub/m sg pron/ + ePP/2. m sg/) – CsV (Sub – Sub/m pl pron/ + ePP/1. sg/))
18a	$k\bar{i}\ l\bar{o}(\bar{?})\ \bar{s}'\bar{o}l\ t\bar{o}d-ak=ka$	<b>Konj</b> – Neg – Sub/f sg/ – PK-H LF/3. f sg/ + ePP/2. m sg/
18b	$mawt\ y\ 'hal[l\bar{i}]l-ak=ka$	Sub/m sg/ – PK-D/3. m sg/ + ePP/2. m sg/
18c	$l\bar{o}(\bar{?})\ y\ 'sabbir\bar{u}\ y\bar{o}rid\bar{e}\ b\bar{o}[\bar{?}]r$	Neg – PK-D LF/3. m pl/ – CsV (Ptz/m pl cs/ – Sub/m sg abs/)

### 3.4 Wiederholungen von Wörtern und Wörterverbindungen im Text

	Wort bzw. WV	Stelle 1	Stelle 2	Stelle 3	Stelle 4	Stelle 5
1	'ādō*n-ay=[y]	14eV (BK 10)	16aV (BK 13)			
2	'amartī	10a(BK 1)	11a(BK 3)			
3	'āmitt-i=ka	18c (BK 18)	19b (BK 20)			
4	'il	18c (BK 18)	19b (BK 20)			
5	hū(')	15c (BK 11)	19a (BK 19)			
6	ḥay[y] abs.	19aP (BK 19)	19aP (BK 19)			
7	ḥayyīm cstr.	12c (BK 6)	16aP <sub>2</sub> R (BK 13)	20b (BK 22)		
8	YDY-H	18a (BK 17)	19a (BK 19)			
9	YH	11b (BK 3)	11b (BK 3)			
10	yōm abs.	12e (BK 7)	19a (BK 19)			
11	yamīm cstr.	10b (BK 1)	20b (BK 22)			
12	k'	12b (BK 5)	12c (BK 6)	13b (BK 8)	14a (BK 9)	14b (BK 9)
13	kī (Konj)	17c (BK 16)	18a (BK 17)			
14	kul[l]	13c (BK 8)	15d (BK 12)	16b (BK 13)	17c (BK 16)	20b (BK 22)
15	kul[l] + Sub + ePP/1.sg bzw.pl	13b (BK 8)	15d (BK 12)	17c (BK 16)	20b (BK 22)	
16	kin	13b (BK 8)	14a (BK 9)			
17	l=ī	14d (BK 10)	15b (BK 11)	17a (BK 14)		
18	lō(') + (x +) PK	11b (BK 3)	11c (BK 4)	18a (BK 17)	18c (BK 18)	
19	mar[r] (Adj / Verb)	15d (BK 12)	17a (BK 14)			
20	napš=ī	15d (BK 12)	17b (BK 15)			
21	š'ōl CsV-rectum	10b (BK 2)	18a (BK 17)			
22	šānōt-ay=[y]	10c (BK 2)	15d (BK 12)			
23	YHWH	20a (BK 21)	20b (BK 22)			

Von den in der oben angeführten Tabelle eingetragenen Wörtern bzw. Wörterverbindungen kommen 16 zweimal vor. Zwei kommen dreimal vor und zwei viermal. Ein Wort kommt fünfmal vor (*kul[l]*). Das einmalige Wiederholen (= zwei Vorkommen) kann also als ein stilistisches Kennzeichen des Textes betrachtet werden. U. a. kommen alle Gottesnamen/-bezeichnungen, 'il, YH, YHWH und 'ādō\*n-ay=[y] zweimal vor. Die Wörter, die dreimal begegnen, sind einerseits ḥayyīm, allemal in der regens-Position einer CsV, andererseits die PV l=ī. Die viermaligen Wörter sind zum ersten die Negation lō('), die Paarweise, jeweils in einem Bikola-Paar, vorkommt. Sie bildet eine Brücke zwischen dem Klage- und Dankteil des Psalms. Zweitens ist das Sub *kul[l]* viermal Teil einer CsV,

dessen nomen regens durch ein ePP 1. P., dreimal sg, einmal pl, bestimmt wird. Das fünfte Mal steht es allein. Auch fünfmal begegnet uns der Vergleichspartikel *k*.

Die folgende Tabelle zeigt, der Reihe nach, wie die einzelnen Wörter im Leseprozess wiederholt werden. Ungebrochene Pfeile, mit einem dicken Spieß, bezeichnet die Verbindung zwischen dem ersten und zweiten Vorkommen jedes Elements. Die Elemente werden nach dem Punkt im Lese-/Hörprozess geordnet, an dem der Leser/Hörer erst die Möglichkeit hat, die Wiederholung des Elementes zu erkennen. So ist *'amartī* an erster Stelle, denn mit der Erscheinung des zweiten *'amartī* in BK 3 hat der Empfänger zum ersten Mal die Möglichkeit die Wiederholung eines Wortes zu erkennen. Grau markierte Stellen bezeichnen die erste Wiederholung eines Elements:

BK	'amarī	YH	lō(?) + (x +) PK	k'	kin	l=i	kul +Sub+ePP/1.sg/pl	šānōt-ay=[y]	'ādō*n-ay=[y]	ḥayyīm cstr.	mar cstr; abs.	napš=i	kī	š'ōl CsV-rectum	ḥay[y] abs.	hū(?)	YDY-H	yōm abs.	'il	'āmītt-i=ka	yamīm cstr.	YHWH
1	x																					
2	↑							x														
3	x	xx	x					↑						x								
4			↑																			
5			↑	x																		
6			↑	x	↑					x												
8			↑	x	x					↑												
9			↑	xx	↑					↑												
7																						
10						x				↑												
11						↑				↑												
12						↑	x	x		↑							x					
13						↑			x	↑												
14						x				↑												
15							↓															
16							x															
17			x			↑																
18			x																			
19															xx	x		x				
20																						
21																						x
22							x			x												x

So wird der Leser/Hörer in der sinnlichen Wahrnehmung sich an das vorherige Vorkommen des Wortes erinnern. Die Doppelung des Wortes wird dem Empfänger ein Gefühl von Zusammenhang geben, dass der Text ein zusammenhängender Text ist, besonders wenn die Doppelungen viele sind und außerdem nicht zufällig eingesetzt, sondern bewusst, z.B. in der Absicht, Kontrastierung, Parallelität oder Inklusion zu erzeugen.

Wenn der Empfänger am jeden zweiten oder weiteren Vorkommen eines Wortes oder Wortgruppe sich nur einen Moment an das/die frühere/n Vorkommen Wortes erinnert, egal wie flüchtig, dann wird der Text als Ganzes ihm wie ein dicht gewobener Teppich erscheinen.

Die häufige Wiederholung erzielt also den Effekt, dem Psalm ein Bild von Einheitlichkeit zu geben.

### 3.4.1 Übersicht über die Funktionen der Wiederholungen

Da die Wiederholungen schon oben kommentiert worden sind, wird im Folgenden nur begrenzt auf einzelne noch nicht besprochene Phänomene aufmerksam gemacht.

Wort/Wörter	Vers	Funktionen der Wiederholungen
'ādō*n-ay=[y]	14dV; 16aV	Inklusion
'amartī	10a; 11a	Fortführung, Explikation/Erläuterung
'il 'āmitt-i=ka	18c; 19b	Opposition (Nachteil vs. Vorteil)
hū(')	15c; 19a	Opposition / Verbindung (?)
ḥay[y] abs	19aP	Betonung; Stilistische Verbindung mit <i>Jah Jah</i>
ḥayyīm cs	12c; 16b; 20b	Synonymie (12c // 16b) Kontrast (12c.16b :: 20b)
YDY-H	18a; 19a	Opposition
YH	11b	Betonung; Anspielung an und Verbindung mit ḥay[y] ḥay[y]
YHWH	20a.b	Inklusion
yōm abs.	12e; 19a	Opposition
yamīm cstr.	10b; 20b	Kontrastive Inklusion
k'	12b.c; 13b; 14a.b	Stilistisch-syntaktische Gleichgestaltung; Opposition/Synonymie
kin	13b; 14a	Stilistisch-syntaktische Gleichgestaltung; Opposition (konsekutives Verhältnis der k' ... kin-Konstruktionen)
kī	17c; 18a	Aufmerksam machen ; kunstvolles Wortspiel.
kul +Sub+ePP/l.sg bzw.pl	13b; 15d; 17c; 20b	Ausdruck von Ganzheit ; Opposition
l=ī	14d; 15b; 17a	(Inklusion durch?)Parallelismus (1./3.); Kontrast/Progress (1.+3. → 2); Widerspiegelung und Übereinstimmung mit dem Inhalt und perlokutivem Ziel der Textabschnitt.
lō(') + (x +) PK	11b.c; 18a.c	Synonymer Parall. innerhalb der Paare; Opposition zwischen den Paaren.
mar[r] cstr; abs.	15d; 17a	Opposition (Widerspruch)
napš=ī	15d; 17b	Opposition (Widerspruch)
š'ōl (st cs; abs)	10c; 18a	Parallelisierung; Verbindung; Identifikation
šānōt-ay=[y]	10c; 15d	Inklusion

### 3.4.2 Wiederholungen nach Wörtern

Wir wollen herausfinden, ob mittels der Wiederholung semantische Parallelen, Kontraste oder Inklusionen hergestellt werden. Daher müssen wir unseren Blick auf den Inhalt des Kontextes, in dem die Wörter sich finden, richten, um bewerten zu können, ob die Wiederholung dazu dient, mit anderen Elementen mitwirkend, eine Parallele, einen Kontrast oder eine Inklusion hervorzubringen. Die Wiederholung eines Wortes oder einer Wörterverbindung kann anderen Zwecken dienen als der Herstellung von Parallele, Kontrast oder Inklusion, z. B. der Explikation (vgl. unten, unter 'amartī) oder der stilistischen Betonung des wiederholten Elements (vgl. unten, unter kul[l]). Eine zäsurierende Wiederholung von satz- und verseinleitenden Funktionswörtern lässt sich im Text aber nicht erkennen.<sup>455</sup>

<sup>455</sup> Anders ist es z.B. in Ps 73, vgl. H. IRSIGLER (1984) 145.

## *ʾamartī*

*ʾamartī* kommt am Anfang des ersten (10a) und zweiten Bicolapaars (11a) vor. Das erste *ʾamartī* hat ein vorangestelltes *ʾānī*, das durch die Erststellung betont wird: „Ich sagte...“<sup>456</sup> Hier ist der absolute Anfang des Psalms. Das zweite *ʾamartī* markiert das Folgende als explikative Ausführung des vorhergehenden. BK1.2 beschreiben wie der Psalmist sterben und nach Scheol gehen muss, BK3-10 legen es aus, was das aktuell für den Psalmisten bedeutet, welche Folgen es hat für seine Beziehung zu Gott und Welt. BK 3.4 schildern wie er aus der lebens- und Bedeutungsspendenden Gemeinschaft mit Gott und anderen Menschen gerissen wird, BK 5-10 richten den Blick dann näher auf die aktuelle Qual und die Schmerzen, unter denen der Psalmist leidet.

## *YH* und *ḥay[y]*

Sehr unterschiedlich ist die Entfernung zwischen dem Erstvorkommen und der Erstwiederholung der Wörter. Zwei Wörter, *YH* und *ḥay[y]*, werden sogar in demselben Satz wiederholt, *yamīm* cs hat dagegen den ganzen Text zwischen dem Erstvorkommen und der Wiederholung. Wir können beispielsweise unterschiedliche Funktionen der Wiederholung anhand des Vergleichs der Wiederholung von *YH* und *ḥay[y]* einerseits und der von *yamīm* cs andererseits erkennen.

Für sich genommen kann die unmittelbare Wiederholung von *YH* und *ḥay[y]* die Funktion haben, diesen Wörtern Gewicht zu leihen, sie zu betonen, und das macht sie auch. Darüber hinaus scheint sie aber dem Zweck zu dienen, dem Hörer/Leser Anlass zur Parallelisierung oder Anknüpfung der beiden Wortpaare aneinander zu geben. Dass *YH* und *ḥay[y]* paarweise als *YH YH* und *ḥay[y] ḥay[y]* dargestellt werden, ist ein eindeutiges Signal der absichtlichen stilistischen Verknüpfung der beiden vom Verfasser her. Das lässt wiederum vermuten, dass semantische Bezüge zwischen den beiden gezogen werden sollen. Durch die Parallelisierung wird das Zusammenhören von *YH* und *ḥay[y]* betont.

## *yamīm* cs

Die Wiederholung von *yamīm* cs (10b; 20b) hat dagegen eine deutliche kontrastive Funktion. Die Lebensaussicht des Psalmisten am Anfang und Ende des Psalms wird stark durch die Merkmale [negativ] und [positiv] kontrastiert. Die Wörter, die die erste Stelle der CsV besetzen, drücken auch deutlich diesen Kontrast aus: in 10b ist es „die Mitte“, in 20b „das Ganze“, also ein „halbwegs gelebtes Leben“ vs. ein „zu Ende gelebtes Leben“. So rahmt die Kontrastierung von *yamīm* cs am Anfang und Ende den Text ein, und gibt ein Indiz auf einen radikalen Stimmungsumschwung im Laufe des Psalms.

## *YHWH*

Es ist kaum ein Zufall, dass der Urheber des Unglücks des Psalmisten am Anfang nicht ausdrücklich erwähnt wird, obwohl es später zum Schein kommt, dass es Jahwe ist. Am Ende aber, am Anfang und Ende der letzten zwei Bikola, wird *YHWH* zweimal genannt und ausdrücklich als der Retter des Psalmisten dargestellt. Wenn wir den Blick also nur auf das Kontrastpaar Anfang-Ende richten, dann

---

<sup>456</sup> Im Gegensatz zu *wʾ* = *ʾattā* am Anfang von 17b. Auch kann einer Rahmen um den ganzen Psalm gesehen werden, mit *ʾānī* am Anfang und *YHWH* am Ende, der das Ich des Psalmisten mit Jahwe verbindet, vgl. unter unten unter „3.7 Die poetische Gestalt des Textes“.

ist es offensichtlich, dass die Betonung auf Jahwe *als Retter* gesetzt wird.<sup>457</sup> Eine Inklusion des letzten Bicolapaars wird auch durch die Wiederholung von *YHWH* erreicht, die den Inhalt des Bicolapaars unmittelbar an Jahwe knüpft, erstens indem Jahwe als Retter quasi gelobt bzw. um Rettung gebeten wird,<sup>458</sup> zweitens indem der Vollzugsort des Lobversprechens als „das Haus Jahwes“ bestimmt ist.

*ʾādō\*n-ay=[y]*

Die Distribution der Gottesnamen/-Bezeichnungen ist für sich interessant: *YH* kommt ungefähr am Anfang des Textes vor, *YHWH* am Ende und *ʾādō\*n-ay=[y]* (14eV (BK 10); 16aV BK 13)) bildet eine Inklusion genau um die Mitte des Textes. Dazu wird *ʾil* in 18c und 19b wiederholt. So haben *YHWH* und *ʾādō\*n-ay=[y]* beide einrahmende Funktionen, das eine um den Schlussvers, das andere um die Mitte. Die Wiederholung von *ʾādō\*n-ay=[y]* gibt m.E. ein Indiz dafür, dass V. 15 (BK11.12) nicht nur zahlenmäßig die Mitte des Psalms darstellt, sondern auch semantisch eine zentrale Bedeutung hat, und zwar als der Höhepunkt der Verzweiflung, die aber dann durch (17a)17bff aufgehoben wird.

*ʾilʾ + ʾāmitt-i=ka*

Die Wiederholung von *ʾilʾ* hängt mit der Wiederholung von *ʾāmitt-i=ka* zusammen. Beide zusammen spielen wiederum eine wichtige Rolle im Kontrast, der zwischen BK 17.18 und BK 19.20 entsteht. Durch die Wiederholung der zwei Substantive, „Gott, deine Treue“, wird eine klares Zeichen an den Empfänger gegeben, dass er dem Aussagegehalt der zwei Bicolapaare seine Aufmerksamkeit zuwenden sollte. Und es stellt sich heraus, dass die zwei Bicolapaare kontrastive Aussagen enthalten, die zusammen genommen die Erklärung bzw. Begründung dafür, warum Jahwe das Leben des Psalmisten retten will, liefern.

Kontrastiert werden einerseits die Nachteile, die für Jahwe entstanden, wenn der Psalmist stirbt, andererseits die Vorteile dessen, den Psalmisten am Leben zu halten. Die Nachteile werden am Beispiel derer, die schon tot sind, verdeutlicht. Sie können Jahwe nicht verehren und dienen, sie harren nicht auf seine Zuverlässigkeit. Die Vorteile werden am Beispiel dessen, der lebt, und des Vaters verdeutlicht. Wer lebt dankt Jahwe und der Vater lehrt seinen Kindern über Jahwes Zuverlässigkeit, erzieht also zukünftige Jahwe-Verehrer:

18a.b (BK 17): *kī lō(ʾ) šʾōl tōd-ak=ka mawt yʾhal[lī]l-ak=ka*

18c (BK 18): *lō(ʾ) yʾšabbirū yōridē bō[ʾ]r ʾilʾ ʾāmitt-i=ka*

vs.

19aPa (BK 19): *ḥay[y] ḥay[y] hū(ʾ) yōd-i=ka ka-mō=nī ha=yōm*

19b (BK 20): *ʾab lʾ=banīm yōdīʿ ʾilʾ ʾāmitt-i=ka*

*ḥayyīm* cs

*ḥayyīm* cs kommt dreimal vor, in BK 6 (12c), BK 13 (16aP<sub>2</sub>R) und BK 22 (20b):

BK 6 (12c): *qippadtī kʾ=[h]a= ʾō\*rig ḥayy-ay=[y]*

BK13 (16aP<sub>2</sub>R): *(wʾ=lʾ=kul[l]) ba=hin[n] ḥayyē rūḥ=ī*

<sup>457</sup> Im Psalm gilt es, außer einmal (12e), dass Jahwe nur durch die Blume angeklagt wird, d.h. nur von „ihm“ in der 3. Person gesprochen.

<sup>458</sup> Man achte immer darauf, dass die Konstruktion *lʾ=hōšīʿ-i=nī* zwei Verbalformen realisieren kann, Inf oder Imp.

BK22 (20b): *w' = nāgī\* nōt-ay=[y] n' naggin kul[l] yāmē ḥayyē=nū 'al bēt YHWH*

Auffallend ist der regelmäßige Abstand zwischen den Vorkommen und der Tatsache, dass sie je in verschiedenen Teilen des Textes begegnen: In der ersten Hälfte des Klageteils, in der durch *'ādō\* n-ay=[y]* eingerahmte Mitte des Psalms, und im sich an die Erzählung der Rettung anknüpfenden Lobversprechen. Alle Vorkommen sind einigermaßen parallel, indem sie alle das Leben des Psalmisten bezeichnen. Dass am Ende von „unserem Leben“ gesprochen wird, ändert nichts daran. Dort wird der Psalmist, als Teil der kollektiven Größe der Gemeinde verstanden. Darüber hinaus ist der Plural ein Zeichen einer weiteren semantisch-pragmatischen Ebene, die v.a. unten in der Kritik der Textverankerung besprochen wird. Es lässt sich eine Wandlung im Kontext von *ḥayyīm* cs erkennen, vom Negativen bis zum Positiven hin: Der erste Beleg befindet sich im ersten Teil, als Teil von der Klage, der zweite in der Mitte, als Teil von einer Bitte, oder genauer gesagt der Begründung der Bitte, der dritte im Lobversprechen. So lassen sich in der Distribution von *ḥayyīm* cs die thematischen Hauptzüge des Psalms erkennen. Zwischen dem ersten und zweiten Vorkommen einerseits und dem dritten Vorkommen andererseits besteht also ein deutlicher kontextuell-semantischer Kontrast, etwa: Notlage vs. Notlage eliminiert, Negativ vs. Positiv.

*yōm*

*yōm* abs kommt zweimal vor:

BK 7 (12e): *miy=yōm 'ad laylā tašlīm-i=nī*

BK 19 (19a): *ḥay[y] ḥay[y] hū(ʾ) yōd-i=ka ka-mō=nī ha=yōm*

Es lässt sich ein deutlicher semantischer Kontrast zwischen dem ersten und zweiten *yōm* erkennen. Während *yōm* in 12e Teil einer temporalen Umstandsangabe ist, die den Zeitraum bezeichnet, in dem Gott den Psalmisten ‘fertigmacht’, bezeichnet *yōm* in 19a, durch den Atk adverbial als „heute“ bestimmt, den Tag der Danksagung und des Lobs. Hier ist also der Kontrast Not vs. Rettung, Negativ vs. Positiv, deutlich zu erkennen.

*kī*

*kī* kommt zweimal als kausale Konj am Anfang von zwei aufeinander folgenden Bikola vor, in 17c und 18a:

BK 15 (17b): *w' = 'attā ḥasakta napš=i miš=šaḥt bāly)*

(Und/Doch du hast mich von der Grube des Verderbens zurückgehalten.)

BK 16 (17c): *kī hišlakta 'aḥ<sup>⊕</sup>ārē giw=ka kul[l] ḥīta'-ay=[y]*

Denn du hast alle meine Sünden hinter deinen Rücken geworfen.

BK 17 (18a): *kī lō(ʾ) š'ʾōl tōd-ak=ka*

Denn Scheol kann dir nicht danken.

Das erste *kī* scheint gegenüber dem vorhergehenden Satz eine explikative Nuance zu haben.<sup>459</sup> Der Psalmist wird *dadurch* vor dem Untergang bewahrt, dass Gott ihm seine Sünden vergibt. Die

---

<sup>459</sup> Die Möglichkeit eines modalen emphatischen *kī* an dieser Stelle kann nicht absolut ausgeschlossen werden, etwa: „Ja! Du hast alle meine Sünden hinter deinen Rücken geworfen.“

Semantik der Sätze macht es schwer  $kī$  an dieser Stelle als Konj zu betrachten. Das  $kī$  in 18a leitet dagegen die Begründung für Jahwes Verhalten ein.

Fragt man sich, ob der Verfasser die zwei  $kī$  gleich nacheinander aus speziellem Grund gestellt hat, dann kann man schon erkennen, dass durch die Wiederholung die Aufmerksamkeit des Empfängers erweckt wird. Auch werden die Bicolapaare 15.16 und 17.18 auf besondere Weise zusammengebunden, indem dieselbe Konjunktion wiederholt wird.

$hū(?)$

Das sPP  $hū(?)$  kommt in 15c (BK 11) und 19a (BK 19) vor. Im ersten Fall bezeichnet es Jahwe, im zweiten Fall weist es auf das pendierte Adj  $ḥay[y]$  zurück und nimmt dieses im Hauptsatz auf. Wird bewusst die Herstellung einer semantischen Beziehung zwischen Jahwe und „dem Lebendigen“ durch den Gebrauch von  $hū(?)$  erreicht? Das würde dann der semantischen Beziehung zwischen  $YH$   $YH$  und  $ḥay[y]$   $ḥay[y]$  entsprechen. Das erste  $hū(?)$  kommt allerdings in einem negativen Kontext vor: Jahwe wird da als der Urheber, der Verursacher der Not des Psalmisten bezeichnet. 19a stellt dagegen den Höhepunkt der Argumentation für den rettenden Eingriff Jahwes dar: „Wer lebt, **er** dankt dir, wie ich heute,“ im Gegensatz zu den vorher erwähnten Toten. So entsteht tatsächlich ein gewisser Kontrast zwischen dem ersten und dem zweiten  $hū(?)$ . Nun lässt sich fragen, ob den zwei Vorkommen des sPP allzu viele Bedeutung zugeschrieben werden kann. Wie wäre das zu verstehen? Wird das Ungeheuerliche, das Fürchterliche, das Unverständliche an der Tatsache, dass es Jahwe selber ist, der hinter der Not des Psalmisten steckt und ihm mit dem Untergang droht, mit dem zweiten  $hū(?)$  relativiert? Oder dient das zweite  $hū(?)$  im Verhältnis zum ersten einfach der Funktion, die die Gesamtaussage, zu der es gehört, hat, d.h. einer erklärende bzw. begründende? Das Verhältnis wäre dann wie folgt zu paraphrasieren: *Er (Jahwe) war bereit, den Lebenden zu vernichten, hat es aber nicht gemacht, weil Er (der Lebende) ist es letzten Endes, der Jahwe loben kann und loben wird.*

YDY-H

Die Wiederholung vom Verb YDY-H hat eindeutig eine kontrastierende Funktion. In 18a (BK 17) wird das Verb negiert und  $š'ōl$  als 1. Sy zwischen der Negation und dem Verb gestellt. In 19a (BK 19) ist das Verb nicht negiert; das sPP  $hū(?)$  wird zwischen ihm und dem pendierten logischen 1. Sy  $ḥay[y]$  gestellt und nimmt es gleichzeitig in den Hauptsatz auf. Eine gewisse syntaktische Ähnlichkeit wird so zwischen den zwei Sätzen erhalten: Beide  $š'ōl$  und  $hū(?)$  werden dadurch betont, dass sie in Sperrstellung vorkommen, d.h. zwischen zusammengehörenden Elementen eingeschoben werden. Dass es Elemente mit unterschiedlichen syntaktischen Funktionen sind, die gesperrt werden, ändert nichts an der Parallelität zwischen den Sätzen. Was gesperrt wird, ist in beiden Fällen ein Element, das mit dem Verb in unmittelbarer Beziehung steht und für dies unentbehrlich ist, wenn der Satz die erwünschte Bedeutung haben soll: Einerseits ist es die Negation, die die Bedeutung des Satzes polarisiert, andererseits ist es das Subjekt. Richtiger wäre zu sagen, dass die ganzen Sätze durch die Sperrstellung gegenseitig betont werden:

18a (BK 17):  $lō(?)$                        $š'ōl$                        $tōd-ak=ka$

19a (BK 19):  $ḥay[y]$                        $hū(?)$                        $yōd-i=ka$

So entsteht durch Parallelität ein starker Kontrast zwischen dem Verhalten des Scheols und dem Verhalten des Lebendigen Jahwe gegenüber: „**Nicht Scheol** wird/kann dir danken...(sondern) **der Lebendige, er** wird/kann dir danken.“

*ku[l]l*

*ku[l]l* kommt fünfmal vor. Eine syntaktische Parallelität, die schon oben beschrieben worden ist, gibt einem zunächst Anlass zu vermuten, dass vier von den CsV, in denen *ku[l]l* befindet sich, irgendwie miteinander verbunden sind. Zieht man die Semantik der Sätze auch in Betracht, lässt sich diese Vermutung bestätigen. Möglicherweise wird *ku[l]l*, das „Gesamtheit“ bezeichnet, vom Verfasser viermal in gleichartigen syntaktischen Konstruktionen benutzt, um *auch* stilistisch die Idee von „Gesamtheit“ zum Ausdruck kommen zu lassen.<sup>460</sup>

BK	S.		
8	13b	<i>ku[l]l 'ašāmōt-ay=[y]</i> „alle meine Knochen“	positiver Kontext
12	15d	<i>ku[l]l šānōt-ay=[y]</i> „alle meine Jahre“	
16	17c	<i>ku[l]l ḥiṭa'-ay=[y]</i> „alle meine Sünden“	negativer Kontext
22	20b	<i>ku[l]l yāmē ḥayyē=nū</i> „alle Tage unseres Lebens“	

Zweimal wird es in negativem Kontext verwendet (*Not*: 13c (BK8); 15d (BK12)) und zweimal in positivem Kontext (*Rettung/Lob*: 17c (BK 16); 20b (BK 22)). *Not* und *Rettung*, sowohl das Schlechte als auch das Gute, ja die Ganzheit der Lebenserfahrung des Psalmisten, vereinfacht in Schlechtes und Gutes geteilt, findet in den besprochenen vier *ku[l]l*-Aussagen Ausdruck. Innerhalb der Ganzheitsdarstellung stehen die zwei CsV-Paaren kontrastiv gegenüber einander. Das viermalige Vorkommen der CsV unterstreicht auch das Gänzliche, die Vollkommenheit der Erfahrung des Psalmisten: Zuerst hat er eine vollkommene, äußerste *Not* erfahren, die keinen Ausweg schauen ließ, dann die alles neu machende *Rettung*, die vollkommene lebensspendende Zuwendung Jahwes. Ob die *Rettung*serfahrung eine wirkliche oder eine gehoffte (*Futurum Perfektum*) ist, ist irrelevant.

Nicht nur die CsV als Paare stehen kontrastiv einander gegenüber; die einzelnen CsV beziehen sich auch kontext-semantisch kontrastiv aufeinander:

BK	S.		
8	13b	<i>ku[l]l 'ašāmōt-ay=[y]</i>	sem [+ Körperteil] Das Zerbrechen jedes Gebeins als eine <i>pars pro totum</i> Metapher, die das Leiden des Psalmisten als äußerste Qualen beschreibt
			(Ursache ↑)
16	17c	<i>ku[l]l ḥiṭa'-ay=[y]</i>	Die Beseitigung von allen Sünden des Psalmisten als Voraussetzung der <i>Rettung</i> . Damit werden sie als Ursache der Qualen des Psalmisten angenommen. Dass <i>alle</i> Sünden beseitigt werden, betont, dass die Sündenvergebung ein ganz neues Leben bedeutet bzw. ein Leben mit äußerster Lebensqualität.

<sup>460</sup>Die Zahl „vier“ kann die Ganzheit in der alten Welt bezeichnen, indem sie sich auf die vier Himmelsrichtungen bezieht, vgl. S. KREUZER (2001) Sp. 1160: „Die Bedeutung der Z. 4 im Sinn der Vollständigkeit ergibt sich aus den 4 Grundrichtungen in der Ebene und der entsprechenden Vierz. der Ecken und Seiten eines Rechtecks. Die Grundrichtungen führen zu den 4 Himmelsrichtungen (Jer 49,36) bzw. 4 Ecken/Enden der Erde (Jes 11,12 Offb 7,1 20,8) und damit auch zu den 4 Wind(richtungen)en (Jer 49,36 Ez 37,9).“ Vgl. Off 7,1: „Danach sah ich vier Engel an den vier Ecken der Erde stehen; sie hielten die vier Winde der Erde fest...“ Auch Gen 2,10-14: „Ein Strom ging von Eden aus, um den Garten zu bewässern, und von dort teilte er sich in vier Arme...“ Zwei der Flüsse sind Euphrat und Tigris, die anderen, Pischon und Gichon, umfließen jeweils das ganze Land Hawila und das ganze Land Kusch. Die Idee ist offensichtlich, dass die Vier Flüsse die ganze Erde bewässern, dass sie „Weltströme“ sind, vgl. C. WESTERMANN (<sup>2</sup>1976) 295: „Die Vierzahl der Ströme bedeutet eine Ganzheit; HGunkel: „Die Antike redet von den vier Ecken der Welt, vier Richtungen des Himmels, vier Teilen der Erde...jeder Weltteil hat einen Strom.““

Der Kontrast zwischen 13b und 17c betont, dass die neue Situation eine ganz andere, eine zur vorherigen völlig gegensätzliche ist. Dasselbe wird durch den Kontrast zwischen 15d und 20b erzielt. Die beiden CsV sind temporalangaben, aber mit gegensätzlichen Konnotationen, wie schon oben angedeutet worden ist. Während *šānōt-ay=[y]* negative Konnotationen hat, hat *yāmē ḥayyē=nū* durchaus positive:

BK	S.		
12	15d	<i>kul[l] šānōt-ay=[y]</i>	Totale Hoffnungslosigkeit: Für immer werden die Qualen dauern.
22	20b	<i>kul[l] yāmē ḥayyē=nū</i>	Neue Hoffnung: Unser ganzes Leben werden wir Jahwe im Tempel loben können

*kin*

Das deiktische Demonstrativ-Adv *kin* kommt zweimal vor, am Anfang von 13b (BK 8) und 14a (BK 9), beide Mal als Teil eines Vergleichs. Syntaktisch ist die Konstruktion der Vergleiche völlig gleichartig: Das *kin* weist anaphorisch auf ein unmittelbar vorhergehendes Vergleichsglied hin. Die syntaktische Gestalt jener Sätze ist: *k' + Atk + Sub [+ Anim] [- Hum]*. Die syntaktische Konstruktion des *kin*-Glieds ist: *kin + PK LF*. Grammatisch besteht nur ein Unterschied in der Person am Verb; im ersten Fall steht das Verb in der 3., im zweiten Fall in der 1. Person.

Die Wiederholung des Adv kann nicht isoliert analysiert werden. Das Adv und der Vergleichspartikel *k'* stellen zusammen ein Idiom dar: *wie ... so*. Es empfiehlt sich daher, als nächstes die Wiederholung vom Vergleichspartikel *k'* zu behandeln.

Die *k'*-Verbindungen

Die Präp *k'* kommt insgesamt fünfmal vor, erstmals in 12b (BK 5), zum letzten Mal in 14b (BK 9). Die Vorkommen des Partikels sind also sehr konzentriert und prägen den Klageteil des Textes. Zwei *k'*-Verbindungen liegen im Bicolapaar 5.6 vor, drei im Bicolapaar 8.9.

Die Vergleiche *k'=[h]a= 'āry kin y'šabbir kul[l] 'ašāmōt-ay=[y]* (13b (BK 8)) und *k'=[h]a=sīs 'agūr kin 'šapsip* (14a (BK 9)) sind syntaktisch gleich gestaltet. Der erste Vergleich beschreibt das Handeln Jahwes gegen den Psalmisten, der zweite aber die Reaktion des Psalmisten darauf. Zwischen dem Jahwe-Vergleich und dem Psalmisten-Vergleich besteht ein deutlicher Kontrast: Jahwe wird mit einem Löwen verglichen, der die Knochen der Beute zerbricht, der Psalmist dagegen mit der Schwalbe, die in ihrer Angst und Hilflosigkeit zwitschert. Mit Jahwe werden also die Merkmale *Kraft* und *Gewalt* verbunden, mit dem Psalmisten die Merkmale *Hilflosigkeit* und *Angst*. Dazu kommt der dritte Vergleich in diesem Bicolapaar, der aber nicht syntaktisch gleich strukturiert ist. Im Vergleich *'ihgā k'=[h]a=yōnā* (14b (BK 9)) fehlt das Adv *kin*. Semantisch gesehen haben alle drei *k'*-Verbindungen die Form: *k' + Atk + Sub [+ organisch] [+ Anim] [- Hum]*. Der dritte Vergleich mit der Taube, die gurrt, steht parallel zur Aussage *k'=[h]a=sīs 'agūr kin 'šapsip* und komplementiert sie.

Die Vergleiche *k'='uhl rō\*'=ī* und *k'=[h]a='ō\*rig* stehen chiastisch einander gegenüber und zwischen ihnen kann man deutlich Alliteration und Assonanz erkennen. Sie spielen also eine stilistische Rolle innerhalb der Aussage in BK 5.6.<sup>461</sup>

<sup>461</sup> Vgl. die Behandlung der Aussage unter „Bildsprache“.

$l=\bar{i}$

Die PV  $l=\bar{i}$  kommt dreimal und zwar nur in der durch die Bicolapaare 7.10 und 13.14 eingerahmte Mitte des Textes vor. Die Distribution ist für sich interessant: Die erste und die dritte PV kommen jeweils im zweiten Kolon des letzteren BK der Bicolapaare vor und außerdem sind sie semantisch parallel (drücken Nachteil aus): (14d)  $\text{'u}\check{s}q\text{-}a(h) l=\bar{i}$  „mir ist Unterdrückung / Ich bin unterdrückt“ // (17a)  $mar[r] l=\bar{i} mar[r]$  „Bitteres ist zu mir bitter geworden“. Die beabsichtigte Parallelisierung der PV ist nicht zu verkennen. Wie öfters in den von uns bisher untersuchten Wiederholungsfällen, ist gewisser Kontrast in die Parallelität eingebaut. Während die Aussage in 14d nur Angst und Verzweiflung erkennen lässt, ist in 17a einen Funke Hoffnung zu erkennen, eine Art Selbstvergewisserung dessen, dass Gott den Psalmisten doch erretten werde.

Halten wir uns den Kontrast zwischen dem ersten und der dritten PV vor Augen, dann wird die Bedeutung der Satzreihe, in der sich die zweite PV findet, noch interessanter: „Was kann ich sagen, so dass er antworte mir ( $l=\bar{i}$ )? Er hat es (ja) selbst getan!“ Auf den Appell folgt also eine verzweifelte innere Rede des Psalmisten, der bezweifelt, dass es etwas nütze, Bitten an Jahwe zu richten, da er dem Psalmisten sein Leiden selbst gefügt habe. Doch in 17a drückt er dagegen seine erweckte Hoffnung aus, dass sein Unheil am Ende zu Wohlergehen werde bzw. Wohlergehen bewirke. Wenn wir den Leseprozess wahrnehmen, dann erstet der Kontrast nicht v.a. zwischen 14d und 17a, sondern zwischen 15b und 17a, zwischen Zweifel und Hoffnung:

BK	S.		
10	14d	$\text{'u}\check{s}q\text{-}a(h) l=\bar{i}$ ( $\text{'urb-i}=\bar{n}\bar{i}$ )	Leiden, Bitte
			↓
11	15b	$(mah \text{'dabbir}) w'=\text{'amar} l=\bar{i}$ ( $w'=\text{h}\bar{u}(\text{'}) \text{'a}\check{s}\bar{a}$ )	Zweifel
			↑
14	17a	$hinni(h) l'=\check{s}al\bar{o}m mar[r] l=\bar{i} mar[r]$	Hoffnung

$mar[r]$

$mar[r]$  kommt dreimal vor und zwar im Mittelteil des Psalms (einmal in 15d (BK 12) und zweimal in 17a (BK 14)). Die Wörter gehören zwei Wortgruppen, sind aber derselben Wurzel, mit derselben Grundbedeutung, herzuleiten. In 15d handelt es sich um ein substantiviertes Adj „Bitterkeit“, in der CsV  $mar[r] nap\check{s}=\bar{i}$ , in 17a handelt es einerseits um ein substantiviertes Adj, andererseits aber um das Verb MRR-G, „bitter sein“.

Dasselbe gilt für das semantische Verhältnis zwischen den zwei Belegen von  $mar[r]$  in 15d und 17a wie für die PV  $l=\bar{i}$  in 15b und 17a, vgl. oben. Nur sei bemerkt, dass in 15d die Verzweiflung des Psalmisten anscheinend ihren Höhepunkt erreicht, was dazu führt, dass er den letzten Versuch Jahwe zu bewegen macht, indem er ihn mit der Bitte V. 16 anfleht. Darum darf der Kontrast zwischen den Vorkommen von  $mar[r]$  als noch schärfer gelten, als zwischen den PV.

$l\bar{o}(\text{'})$

Die Negation  $l\bar{o}(\text{'})$  kommt paarweise in 11b.c (BK 3.4) und 18a.c (BK 17.18) vor. Die Negationen werden eindeutig durchdacht eingesetzt. Beide Satzpaare stellen die negativen Folgen des Todes dar, das erste aber mit Hinsicht auf den Psalmisten, das zweite mit Hinsicht auf Jahwe:

BK	S.		
3	11b	$l\bar{o}(\text{'}) \text{'ir}'\bar{a} YH YH / b'=\text{'ar}\check{s} ha=\text{h}\bar{a}yy\bar{i}m$	Folgen für
4	11c	$l\bar{o}(\text{'}) \text{'abb}\bar{i}\check{t} \text{'adam} \text{'o}\bar{d} / \text{'im}[m] y\bar{o}\check{s}\bar{i}b\bar{e} \text{h}\bar{a}ld$	d. Psalmisten

<b>17</b>	<b>18a</b>	<i>kī lō(ʾ) šʾōl tōd-ak=ka</i>	Folgen für
<b>18</b>	<b>18c</b>	<i>lō(ʾ) yʾsappirū yōridē bō[ʾ]r ʾil ʾamitt-i=ka</i>	Jahwe

Das erste gehört der Klage; geschildert wird, was dem Psalmisten fehlen wird, wenn Jahwe ihn dem Tod preisgibt. Das zweite Negationspaar schildert was Jahwe fehlen wird, wenn er den Psalmisten sterben lässt, und stellt zugleich die Motivation für die Errettung des Psalmisten durch Jahwe dar. Es wird so ein Oppositionspaar hergestellt, das die Klage und die Schilderung der Errettung eng zusammenbindet. Innerhalb der Paare stehen die Negationen in ihren Verbindungen parallel zueinander. Die Paare bilden aber einen Kontrast, indem der Psalmist das Subjekt in dem einen ist, in dem anderen aber die Toten, zu dem der Psalmist ausgerechnet nicht zu zählen wünscht. Auch indem die eine Aussage die Folgen für den Psalmisten, die andere die Folgen für Jahwe ausdrückt, stehen sie in Opposition. Sie sind aber auch dadurch semantisch parallel, dass sie die negativen Folgen des Todes ausdrücken.

### *šʾōl*

*šʾōl*, das als *nomen rectum* einer CsV in 10c (BK 2), in 18a (BK 17) aber in st abs vorkommt, wird offensichtlich wiederholt um eine lexikalische Verbindung zwischen der Klage und der Begründung der Rettung herzustellen. Zu beachten ist, dass die CsV *yōšibē ḥald<sup>l</sup>* 11c (BK 4) und *yōridē bō[ʾ]r* 18c (BK 18) durch Assonanz verknüpft werden. Die CsV stellen eine morphosyntaktische Parallele dar, die auch unter der Rubrik der ornamentalen Gestaltung des Textes durch Reim, Alliteration, Assonanz usw. gehört. Diese Annahme stützt das vorhergehende Vorkommen von *šʾōl* in beiden Fällen:

BK	S.			BK	S.	
<b>2</b>	<b>10c</b>	<i>šʾōl</i> st cs	//	17	18a	<i>šʾōl</i> st abs
<b>4</b>	<b>11c</b>	<i>yōšibē ḥald<sup>l</sup></i>	//	18	18c	<i>yōridē bō[ʾ]r</i>

Im ersten Fall handelt es sich um eine Klage: „In die Pforte Scheols bin ich aufgeboden worden für den Rest meiner Jahre... unter den Bewohnern der Welt werde ich keinen Menschen mehr sehen.“ Im zweiten Fall wird die Begründung/Motivation der Rettung durch Jahwe gegeben: „Denn Scheol kann dir nicht danken... Diejenige, die ins Grab gesunken sind, hoffen nicht auf deine Zuverlässigkeit.“ Durch die Wiederholung wird die allgemein formulierte Begründung/Motivation der Errettung inhaltlich mit der persönlichen Klage verbunden. So unterstreicht die Stilistik die logische Annahme, dass die Begründung/Motivation, obwohl allgemein formuliert, in der Tat auf den Psalmisten selbst bezogen ist, etwa: „wenn ich sterbe, dann werde ich — wie Scheol — dir nicht danken können“.

### *napš=i*

Die CsV *napš=i* kommt ebenso zweimal vor: Erstens in der CsV *mar[r] napš=i* in 15d (BK 12), zweitens in 17b (BK 15). Was über die Wiederholung von *ma[r]* geschrieben wurde, darf auch für *napš=i* gelten. Ein noch schärferer Kontrast entsteht aber dadurch, dass in 17b nicht nur die Hoffnung des Psalmisten zum Ausdruck kommt, sondern stellt der fest, als ob es eine handfeste Tatsache wäre, dass Jahwe sein Leben gerettet hat: „Du hast mich (*napš=i*) von der Grube des Verderbens zurückgehalten.“ Die Lage hat sich *vollkommen* geändert! Die CsV *mar[r] napš=i* 15d stellt eine Verbindung mit 17a durch die Wiederholung von *mar[r]* her, mit 17b aber durch die Wiederholung von *napš=i*. Die Wiederholung von der PV *l=i* kommt hinzu und verbindet 14d und 15b mit 17a. So erstellt sich ein Netzwerk von Wiederholungen, aber mehr dazu unten.

*šānōt-ay=[y]*

Die zwei Belege von *šānōt-ay=[y]* stehen einerseits im ersten Teil des Klagezitats (10c (BK 2)), andererseits im Schlussteil des Klagezitats (15d (BK 12)). Dass eine gewisse Inklusion des Klagezitats dadurch erreicht wird, darf vermutet werden. Kontextuell-semantic sind die jeweiligen Aussagen parallel: Es wird geklagt, dass nichts außer die Bitterkeit liege vor dem Klagenden. Eigenartig für die Verwendung des Wortes *šānōt-ay=[y]* im PsHisk ist aber, dass es sich konnotativ ausschließlich auf die Existenz des Psalmisten in seinem Krankheitszustand, ja sogar im Todenreich bezieht! Dagegen steht *yamīm* (10b; 20b) ihm kontrastiv gegenüber als Bezeichnung für die normale Lebenszeit, vgl. unten unter „4 Kritik der Textbedeutung“.

### 3.4.3 Wiederholungen nach Funktionen

#### 3.4.3.1 Einrahmende Wiederholungen: Inklusionen

Der erste Teil des Psalms, die zitierte Klage/Bitte, wird quasi durch *šānōt-ay=[y]* eingerahmt, die Mitte des Psalms durch *’ādō\*n-ay=[y]* und die PV *l=ī*. Die Lobgelübde am Ende des Psalms wird durch *YHWH* eingerahmt und schließlich der ganze Text mit dem kontrastiv gegenüber einander stehenden *yamīm pron/cs*. Es fehlt nur ein eindeutiger „Wiederholungs-Rahmen“ um 17b-20b. Das sPP *’attā* in 17b, das sich textextern auf Jahwe bezieht, und *YHWH* am Ende bilden jedoch semantisch gesehen einen Rahmen um den zweiten Hauptteil des Psalms. Auch kann ein Rahmen um 17b-19b gesehen werden, d.h. durch *’attā* und das ePP *=ka* am Ende von 19b, das sich ebenfalls auf Jahwe bezieht. Inhaltlich lassen sich diese Vermutungen unterstützen: der Textteil beschreibt die Rettungstat Jahwes und schließt daraufhin mit einem Lobversprechen. Also werden auch diese Rahmen in der folgenden Grafik — durch eine Klammer mit gebrochener Linie — dargestellt, obwohl sie streng genommen unter dem Rubrik „Textphorik und Verweisungen“ gehören.

BK	S.	
1	10a.b	<i>'MR; yamīm pron</i>
2	10c	<i>šānōt-ay=[y]</i>
3	11a.b	
4	11c	
5	12a.b	
6	12c.d	
8	13bP.b	
9	14a.b	
7	!12e.13a!	
10	14c.d.e.f	<i>'ādō*n-ay=[y]</i> <i>l=ī</i>
11	15a.b.c	<i>'MR</i>
12	15d	<i>šānōt-ay=[y]</i>
13	16a.b	<i>'ādō*n-ay=[y]</i>
14	16c.d.17a	<i>l=ī</i>
15	17b	<i>(sPP 2. sg m 'attā)</i>
16	17c	
17	18a.b	
18	18c	
19	19a	
20	19b	<i>(ePP 2. sg m =ka)</i>
21	20a.b	<i>YHWH</i>
22	20b	<i>yamīm cs</i> <i>YHWH</i>

The diagram illustrates the structure of the text. A large bracket on the right side encompasses rows 1 through 22, labeled "GANZER TEXT". Within this, a smaller bracket on the right side encompasses rows 1 through 14, labeled "KLAGEZITAT". A bracket on the left side encompasses rows 10 through 14, labeled "MITTE". A dashed-line bracket on the left side encompasses rows 15 through 22, labeled "RETTUNG". A bracket on the left side encompasses rows 21 and 22, labeled "LOB-GELÜBDE".

### 3.4.3.2 Kontrastierende Wiederholungen

BK	S.	<i>yamīm</i> cs/pron	<i>lō(ʔ)-</i> x	<i>ḥayyīm</i> cs/pron	<i>ku[l]</i> cs	<i>k'-x</i>	<i>yōm</i>	<i>l=ī</i>	<i>(ḥū(ʔ))</i> ?	<i>mar[r]</i>	<i>napš=i</i>	YDY- H	<i>'il 'amitt-</i> <i>i=ka</i>



Die Opposition durch Wiederholungen besteht selbstverständlich nicht darin, dass dasselbe Wort wiederholt wird, sondern dass es in einem Zusammenhang vorkommt, der ihm gegensätzlichen Assoziationen zukommen lässt. So bedeutet beispielsweise *yamīm* in 10b und 20b natürlich dasselbe: „Tage (des Lebens)“. Die Opposition wird also nicht dadurch hergestellt, dass *yamīm* wiederholt wird, sondern durch das Wort, das jeweils im st cs in der CsV steht: *dūmy* und *kul[l]*, „Hälfte“ und „Ganzheit“. Was streng genommen wiederholt wird, ist also eine CsV mit *yamīm* im st cs bzw. pron, die Abstrakta [+ proportional] als erstes Glied enthalten. Deshalb kann für sich genommen die Wiederholung des Wortes *yamīm* in 10b und 20b unter den synonym-parallelisierenden Wiederholungen eingestuft werden, s. unten.

### 3.4.3.3 Synonym-parallelisierende Wiederholungen

BK	Vers	( <i>hū(?)</i> )?	( <i>YH/hay[y]</i> )	<i>k</i> -Verbindungen	( <i>l=ī</i> )	<i>lō(?)</i>	<i>lō(?)</i>	<i>š'ōl</i>	<i>šanōt-ay=[y]</i>	<i>yamīm</i> pron/cs
1	10a.b									<i>yam-ay=[y]</i>
2	10c							<i>š'ōl</i>	<i>šanōt-ay=[y]</i>	
3	11a.b		( <i>YH YH</i> )			<i>lō(?)</i>				
4	11c					<i>lō(?)</i>				
5	12a.b									
6	12c.d									
8	13b									
9	14a.b			<i>k'=[h]a=sīs //</i> <i>k'=[h]a=yōnā</i>						
7	!12e.13a!									
10	14c.d.e				( <i>l=ī</i> )					
11	15a.b.c	( <i>hū(?)</i> )								
12	15d								<i>šanōt-ay=[y]</i>	
13	16aVP <sub>1</sub> P <sub>2</sub>									
14	16.17a				( <i>l=ī</i> )					
15	17b									
16	17c									
17	18a.b					<i>lō(?)</i>		<i>š'ōl</i>		
18	18c					<i>lō(?)</i>				
19	19aV.a	( <i>hū(?)</i> )	( <i>hay[y] hay[y]</i> )							
20	19b									
21	20a.b									
22										<i>yāmē</i>

Obwohl es keine lexematische Wiederholung ist, werden die Dubletten *YH YH* und *hay[y] hay[y]* in dieselbe Kolumne eingetragen wegen der zwischen ihnen bestehenden deutlichen semantischen Verbindung, die durch die jeweilige Verdoppelung der Wörter erzielt wird.

### 3.4.4 Die Wiederholung der Leitwurzel *ḥyy*

Da die Wortwurzel *ḥyy* in verschiedenen Lexemen auftaucht, ist es angebracht sie besonders zu behandeln. Die Wortwurzel ist eindeutig als kennzeichnend für den Text zu betrachten. Das achtmalige Vorkommen gibt ein Hinweis auf das Hauptthema des Psalms: „Leben“. Die regelmäßige Distribution der Wurzel ist deutlich in der folgenden Tabelle zu sehen:

BK	Vers	Wortwurzel <i>ḥyy</i>
1	10a.b	
2	10c	
3	11a.b	X
4	11c	
5	12a.b	
6	12c.d	X
7	13b	
8	14a.b.c	
9	!12e.13a!	
10	14c.d.e	
11	15a.b.c	
12	15d	
13	16aV-aP <sub>2</sub> R	XX
14	16a-17a	X
15	17b	
16	17c	
17	18a.b	
18	18c	
19	19a	XX
20	19b	
21	20a.b	
22	20b	X

Es kommen zwei Belege der Wortwurzel in der ersten Hälfte des Klageteils vor, drei in der Mitte und drei im Vertrauens- bzw. Lobteil. Wenn wir das wiederholte *ḥay[y]* in 19aP zusammen als ein Beleg Betrachten, können wir die Belege im Vertrauens- bzw. Lobteil als zwei zählen, was die Distributionsstruktur 2 – 3 – 2 ergibt. Kontextuell-semantisch ergibt sich ein gewisser Kontrast zwischen den jeweiligen Textteilen, indem der Wortstamm zuerst Teil einer Klage, dann einer Bitte und zuletzt einer Vertrauensaussage (Gewissh. d. Erhörung) und eines Lobversprechens ist.

Das Verhältnis zwischen den Belegen in den jeweiligen Textteilen ist besonders interessant. In allen drei Fällen kann man von einem semantischen Kontrast zwischen „allgemein“ und „spezifisch“ sprechen, auch zum Teil zwischen „kollektiv“ und „individuell“:

1) In der Klage: Die Wurzel kommt zuerst in der CsV *ʾarṣ ha=ḥayyīm* „Land der Lebenden“ in 11c vor. Denotativ bedeutet die CsV die uns bekannte Welt, wo Lebenswesen aller Art ihren Platz haben, im Gegensatz zur „Unterwelt“, die in 10c und 17f genannt wird. Aus dem Aussagegehalt des Satzes 11b kann man aber schließen, dass der Ort, wo die Gottesverehrung der Gemeinde ihren Platz hat, mitgemeint sei. Der Ort, wo man Jahwe „sehen kann“ und „das Land der Lebenden“ gehen gewissermaßen ineinander auf. Das Land der Lebenden ist ja schließlich das Wirkungsbereich Jahwes, der v.a. ein Gott lebendiger Menschen ist, wie in V. 18-19 betont wird. So stellt die Aussage

in 11b eine gewisse Verbindung zwischen dem Psalmisten und der Gemeinde her; das „Ich“ des Psalms versteht sich offensichtlich nicht nur als ein isoliertes Einzelwesen, sondern als Teil eines größeren Kollektivs, eines „Wir“. Dieses Verständnis wird durch 11c unterstrichen. Der zweite Beleg in 12c betrifft dagegen das Leben des Klagenden als Individuum: *ḥayy-ay=[y]*.

2) In der Mitte: Zuerst, in 16aP<sub>1</sub>.aP<sub>1</sub>R, ist allgemein und unpersönlich von allen lebenden Menschen die Rede: *‘al-ē=him yiḥyū* „wegen deren, die leben“. Im zweiten Beleg, in 16aP<sub>2</sub>R, wird, wie in 12c, vom Leben des Psalmisten als Einzelner geredet: *ḥayyē rūḥ=ī*, etwa: „das Leben/Lebensglück meines Geistes“. So wird der Psalmist als Einzelner mit der Gesellschaft der Menschen verbunden: Am wahrscheinlichsten geht es bei *‘al-ē=him yiḥyū* und *w’=l’=kul[l] ba=hin[n] ḥayyē rūḥ=ī* um die Familie und Freunde des Psalmisten, mit anderen Worten: seine „significant others“.

Der dritte Beleg der Wurzel, in 16b, wird, wie der erste, in der Form des Verbums *HYY* realisiert, diesmal aber in Imp H-Stamm und nicht in PK G-Stamm LF wie in 16aP<sub>1</sub>R: *w’=ḥaḥy-i=nī* „und belebe mich“. Hier wird durch den Imp Partnerkontakt hergestellt. Die Folge „allgemein/kollektiv“ (*yiḥyū*) → „individuell“ (*ḥayyē rūḥ=ī*, *ḥaḥy-i=nī*) ist, wie in der ersten Hälfte der Klage, deutlich. Darüber hinaus sollten wir nicht das merkwürdige Verhältnis zwischen den Verben und der CsV *ḥayyē rūḥ=ī* verkennen: Die CsV steht zwischen den Verben, in 16aP<sub>1</sub>R wird die PK auf das Allgemeine/Kollektive bezogen, in 16b der Imp auf Gott — und durch das ePP auf den Psalmisten selbst — bezogen. Diese Gestaltung lässt den Weg der Begründung bis zur Bitte erkennen: Der Wert der menschlichen Gesellschaft für den Psalmisten, sowohl als auch der Wert seines Lebens bzw. seiner Lebenserrettung für die Gesellschaft, werden als Begründung seiner Lebenserrettung benutzt. Dieses Argument ist dem in V. 18-19 ähnlich. Da wird es aber genau entfaltet, was es in Praxis bedeutet für Jahwe *und* die Gemeinde, wenn das Leben des Psalmisten gerettet wird: Dann gibt es Anlass dafür, Jahwe zu loben *und* die Kinder (d.h. die zukünftigen Jahwe-Verehrer) über seine Treue zu lehren.

3) Wird das Individuelle in V. 16 in Verbindung mit dem Kollektiven gebracht, dann geht im letzten Teil das Individuelle im Kollektiven auf. Das Wort *ḥay[y]* in 19aP ist zwar im Singular, bezeichnet aber die lebendigen Menschen im Allgemeinen, wenigstens diejenige, die zu den Verehrern Jahwes gehören. In 20 ist es schließlich konkret von „unserem Leben“ die Rede, d.h. dem Leben der Gemeinde als Kollektivs.

Im Fazit: Dadurch, wie die Wurzel *ḥyy* benutzt wird, wird das Schicksal des Individuums mit dem der Gemeinde unvertrennbar verbunden. Sein bevorstehendes Sterben wird von Anfang an (V. 11) im Blick auf die Gesellschaft beklagt. Dieser Fokus verschärft sich in V. 16 und nimmt ganz die Überhand in V. 19f.

### 3.5 Sätze und Satzknüpfungen

Sätze – Vokativ und Pendens auch als ein Satz betrachtet – sind 45 im Psalm. Die Sätze sind überwiegend Verbalsätze, nur zwei eindeutige NS befinden sich im Text (14d, 16aP<sub>2</sub>R). Darüber hinaus muss es noch offenbleiben, ob 20a ein NS mit Infinitiv cstr als P oder ein VS mit einem durch ein präfigiertes *l’* emphatischen Imp als P ist. Vier Vokative kommen vor (14eV, 16aV, 18cV, 19bV) und zwei begründende Pendenskonstruktionen (16aP; 19aP. 16aP kann wiederum in zwei mit Relativgliedern zusammengesetzte Pendenskonstruktionen gegliedert werden: 16aP<sub>1</sub>.aP<sub>1</sub>R und 16aP<sub>2</sub>.aP<sub>2</sub>R („wegen ... und wegen ... (dann bitte ich:...“)). Die übrigen Sätze sind alle VS.

Es fällt auf, dass die Mehrheit der Verbalsätze, oder 21, invertiert sind, also haben das P nicht an erster Position (iVS). 12b bestimme ich auch als iVS, da er das Subjekt gemeinsam mit 12a hat, wo es sich an erster Position befindet und macht so 12a zu iVS. Durch das koordinierende *w’*, das 12a und b verbindet, wird das Subjekt in Satz 12b aufgenommen; sein Verhältnis zum P und seine invertierende Wirkung muss daher auch aufgenommen werden. Die einfachen VS sind 11.

### 3.5.1 Morphologische Transskription

Die Analyse der Grund- und grammatischen Morpheme im Text kann man folgendermaßen in einer metasprachlichen Transskription darstellen:

Vers	Text	Morphologische Transskription
10a	'ānī 'amartī	sPP /1. sg/ – SK-G/1.sg/
10b	b' = dūmy yam-ay=[y] 'ilik-a(h)	Präp + CsV (Sub/m sg cs/ – Sub/m pl pron/ + ePP/1. sg/) – PK-G LF/1. sg/
10c	b' = ša'ārē š' 'ōl puqqadtī yatr šānōt-ay=[y]	Präp + CsV (Sub/m pl cs/ – Sub/f sg/ – SK-Dpass/1. sg/ – CsV (Sub/m sg cs/ – Sub/f pl pron/ + ePP/1. sg/))
11a	'amartī	SK-G/1.sg/
11b	lō(?) 'ir'ā YH YH b' = 'arš ha=ḥayyīm	Neg – PK-G LF/1. sg/ – GN – GN – PV (Präp + CsV (Sub/f sg cs/ – AtkV (Atk + Sub/m pl abs/)))
11c	lō(?) 'abbīt 'adam 'ōd 'im[m] yōšibē ḥald!	Neg – PK-H LF/1. sg/ – Sub/m sg/ – Adv – PV (Präp – CsV (Ptz/m pl cs/ – Sub/m sg abs/))
12a	dōr=ī nissa'	CsV (Sub/m sg pron/ + ePP/1. sg/) – SK-N/3. m sg/
12b	w' = niglā min <sup>⊕</sup> =ī k' = 'uhl rō*'=ī	Konj + SK-N/3. m. sg/ – PV (Präp + ePP/1. sg/) – PV (Präp + CsV (Sub/m sg cs/ – Sub/m sg pron/ + ePP/1. sg/))
12c	qippadtī k'=[h]a= 'ō*rig ḥayy-ay=[y]	SK-D/1. sg/ – PV (Präp + AtkV (Atk + Sub/m sg/)) – Sub/m pl pron/ + ePP/1. sg/
12d	mid=dallā y'baššī'-i=nī	PV (Präp + Sub/f sg/) – PK-D LF/3. m sg/ + ePP/1. sg/
13b	k'=[h]a= 'ary kin y'šabbir kul[l] 'ašāmōt-ay=[y]	PV (Präp + AtkV (Atk + Sub/m sg/)) + Adv – PK-D LF/3. m sg/ – CsV (Sub – Sub/f pl pron/ + ePP/1. sg/)
14a	k'=[h]a=sīs 'agūr kin 'šapšip	PV (Präp + AtkV (Atk + Sub/m sg/ - Sub/m sg/)) + Adv – PK-Pilp LF/1. sg/
14b	'ihgā k'=[h]a=yōnā	PK-G LF/1. sg/ – PV (Präp + AtkV (Atk + Sub/f sg/))
12e	miy=yōm 'ad laylā tašlīm- i=nī	PV (Präp + Sub/m sg/) – PV (Präp – Sub/f sg/) – PK-H LF/2. m sg/ + ePP/1. sg/
13a	šiwwa'tī! 'ad buqr	SK-D/1. sg/ – PV (Präp – Sub/m sg/)
14c	kalū! 'ēn-ay=[y] l'=[h]a=marōm	SK-G/3. m pl/ – Sub/m du pron/ + ePP/1. sg/ – PV (Präp + AtkV (Akt + Sub/m sg/))
14dV	'ādō*n-ay=[y]	GN
14d	'ušq-a(h) l=ī	Sub/f sg/ – PV (Präp + ePP/1. sg/)
14e	'urb-i=nī	Imp-G + ePP/1. sg/
15a	mah 'dabbir	FrPron – PK-D LF/1. sg/
15b	w' = 'amar l=ī	Konj + SK-G/3. m sg/ – PV (Präp + ePP/1. sg/)
15c	w' = hū(?) 'ašā	Konj + sPP/3. m sg/ – SK-G/3. m sg/
15d	'iddud-a(h) kul[l] šānōt- ay=[y] 'al mar[r] napš=ī	PK-G LF/1. sg/ – CsV (Sub – Sub/f pl pron/ + ePP/1. sg/) – PV (Präp – CsV (Adj/m sg cs/ – Sub/c sg pron/ + ePP/1. sg/))
16aV	'ādō*n-ay=[y]	GN
16aP <sub>1</sub>	'āl-ē=him	PV (Präp + ePP/3. m pl/)
16aP <sub>1R</sub>	yihyū	PK-G LF/3. m pl/
16aP <sub>2</sub>	w' = l' = kul[l]	Konj + PV (Präp + idetPron)
16aP <sub>2R</sub>	ba=hin ḥayyē rūḥ=ī	PV (Präp + ePP/3. f pl/) – CsV (Sub/m pl/ – CsV (Sub/f sg/ + ePP/1. sg/))
16a	w' = taḥlīm-i=nī	Konj + PK-H LF/2. m sg/ (Inj) + ePP/1. sg/

16b	<i>w' = haḥy-i = nī</i>	Konj + Imp-H /m sg/+ ePP/1. sg/
17a	<i>hinni(h) l' = šalōm mar[r] l = ī mar[r]</i>	SatzDeikt <sup>462</sup> – PV (Präp + Sub/m sg/) – Adj/m sg cs/ – PV (Präp + ePP/1. sg/) – SK-G/3. m sg/
17b	<i>w' = 'attā ḥasakta napš = ī miš = šaḥt bāly</i>	Konj + sPP/2. m sg/ – SK-G/2. m sg/ – Sub/f sg pron/ + ePP/1. sg/ – PV (Präp + CsV (Sub/f sg cs/ – Sub/m sg abs/))
17c	<i>kī hišlakta 'aḥ<sup>⊕</sup>ārē giw = ka kul[l] ḥiṭa' - ay = [y]</i>	Mod – SK-H/2. m sg/ - PV (Präp – Sub/m sg pron/ + ePP/2. m sg/) – CsV (Sub – Sub/m pl pron/ + ePP/1. sg/)
18a	<i>kī lō(?) š' 'ōl tōd-ak = ka</i>	Konj – Neg – Sub/f sg/ – PK-H LF/3. f sg/ + ePP/2. m sg/
18b	<i>mawt y' hal[l]l-ak = ka</i>	Sub/m sg/ – PK-D/3. m sg/ + ePP/2. m sg/
18c	<i>lō(?) y' šabbirū yōridē bō[']r</i>	Neg – PK-D LF/3. m pl/ – CsV (Ptz/m pl cs/ – Sub/m sg abs/)
18cV	<i>'il</i>	Sub /m sg/ (GN)
18c	<i>'amitt-i = ka</i>	Sub/f sg pron/ + ePP/2. m sg/
19aP	<i>ḥay[y] ḥay[y]</i>	Adj/m sg/ – Adj/m sg/
19a	<i>hū(?) yōd-i = ka ka-mō = nī ha = yōm</i>	sPP/3. m sg/ – PK-H LF/3. m sg/ + ePP/2. m sg/ – PV (Präp + ePP/1. sg/) – AtkV (Atk + Sub/m sg/)
19b	<i>'ab l' = banīm yōdī<sup>c</sup></i>	Sub/m sg/ – PV (Präp + Sub/m pl/) – PK-H LF/3. m sg/
19bV	<i>'il</i>	Sub /m sg/ (GN)
19b	<i>'amitt-i = ka</i>	Sub/f sg pron/ + ePP/2. m sg/
20a	<i>YHWH l' = hōšī' - i = nī</i>	GN – PV (Präp + CsV (Inf-H/cs/ + ePP/1. sg/)) [bzw. Präp + Imp-H/m sg/ + ePP/1. sg/]
20b	<i>w' = nāgī* nōt-ay = [y] n' naggin kul[l] yāmē ḥayyē = nū 'al bēt YHWH</i>	Konj + Sub/f pl pron/ + ePP/1. sg/ – PK-D LF/1. pl/ – CsV (Sub – CsV (Sub/m pl cs/ – Sub/m pl pron/ + ePP/1. pl/)) – PV (Präp – CsV (Sub/m sg cs/ – GN))

### 3.5.2 Syntaktisch-semantische Transkription von Satzbauplan, Satzart und Satztyp

Das Ergebnis der Analyse der Satzart, des Satztyps und des Satzbauplans wird in der folgenden Tabelle dargestellt (Sy = Syntagma/Satzglied):

S.	Vers	Text	Syntaktisch-semantische Transkription (Satzbauplan) <sup>463</sup>	Satzart	Verbal- und Nominalsatztypen <sup>464</sup>
1	10a	<i>'ānī 'amartī</i>	1. Sy – P [– 7. Sy = 10b.c]	iVS	VS II

<sup>462</sup> W. RICHTER (1978) 193-194: „Zwischen Adv, Mod und Intj stehen *hin / hinn'*, die man aus Gründen der Fügungspotenz wohl von jenen isolieren muß. ... Die Funktion ist deiktisch, und zwar mit Rücksicht auf den ganzen mit ihnen eingeleiteten Satz, der dazuhin in ein Verhältnis besonders zum vorausgehenden Satz tritt. Aus denselben Gründen wie beim Atk ist die Annahme einer Wortart nur bedingt möglich.“

<sup>463</sup> Nach W. RICHTER (1980). Die obligatorischen Syntagmen sind die Folgenden (S. 90): P (Verb); 1. Sy (S); 2. Sy (O); 3. Sy (indir. O); 4. Sy (Präpos. O); 5. Sy (lokativ); 6. Sy (dislokativ); 7. Sy (abh. Satz); 8. Sy (Vorteil/Nachteil); 9. Sy (lokativ (vom Zustand, den die Verbindung /P + 1. Sy/ ausdrückt, betroffen, vgl. 2Sam 11,27f: „Die Tat, die David getan hatte war frevelhaft *in Jahwes Augen*“); 10. Sy (komparativ); 11. Sy (agentiv). Zum Kernsatz können freie Syntagmen, die Umstände, die für den Kernsatz gelten, angeben, hinzugefügt werden (Circumstantial, C).

<sup>464</sup> Vgl. W. RICHTER (1980) 94ff.

S.	Vers	Text	Syntaktisch-semantische Transkription (Satzbauplan) <sup>463</sup>	Satzart	Verbal- und Nominalsatztypen <sup>464</sup>
2	10b	<i>b' = dūmy yam-ay=[y] 'ilik-a(h)</i>	<i>C-temp – P (+ 1. Sy)</i> [apokoinu-Stellung → 6. Sy-dir = 6. Sy-dir 10c?]	iVS	VS II [bzw. VS III.2 wenn man 'ilik-a(h) so liest, als ob es in apokoinu-Stellung stehe, mit <i>b' = ša'arē š' 'ōl</i> in 10c als 6. Sy]
3	10c	<i>b' = ša'arē š' 'ōl puqqadī yatr šānōt-ay=[y]</i>	6. Sy-dir – P (+ 1. Sy) — <i>C-temp</i>	iVS	VS III.2
4	11a	<i>'amartī</i>	P (+ 1. Sy) [– 7. Sy = 11b-17a]	VS	VS II
5	11b	<i>lō(?) 'ir'ā YH YH b' = 'arš ha=ḥayyīm</i>	P (+ 1. Sy) – 2. Sy – C-lok	iVS	VS IV.1
6	11c	<i>lō(?) 'abbī' 'adam 'ōd 'im[m] yōšibē ḥald</i>	P (+ 1. Sy) – 2. Sy – C-temp/mod – C-lok	iVS	VS IV.1
7	12a	<i>dōr=i nissa'</i>	1. Sy – P	iVS	VS II
8	12b	<i>w' = niglā min<sup>⊕</sup>=ī k' = 'uhl rō*'=ī</i>	[1. Sy = 12a –] P – C-sep/incomm – C-comp	VS	VS II
9	12c	<i>qippadī k'=[h]a= 'ō*rig ḥayy-ay=[y]</i>	P (+ 1. Sy) – C-comp – 2. Sy	VS	VS IV.1
10	12d	<i>mid=dallā y'baššī' i=nī</i>	6. Sy-sep – P (+ 1. Sy) – 2. Sy	iVS	VS VI.3
11	13b	<i>k'=[h]a= 'ary kin y'šabbir kul[l] 'ašāmōt-ay=[y]</i>	C-comp – C-mod – P (+ 1. Sy) – 2. Sy	iVS	VS IV.1
12	14a	<i>k'=[h]a=sīs 'agūr kin 'šapšip</i>	C-comp – C-mod – P (+ 1. Sy)	iVS	VS II
13	14b	<i>'ihgā k'=[h]a=yōnā</i>	P (+ 1. Sy) + C-comp	VS	VS II
14	12e	<i>mīy=yōm 'ad laylā tašlīm-i=nī</i>	C-temp – P (+ 1. Sy) – 2. Sy	iVS	VS IV.1
15	13a	<i>šiwwa'tī 'ad buqr</i>	P (+ 1. Sy) – C-temp	VS	VS II
16	14c	<i>kalū' 'ēn-ay=[y] l'=[h]a=marōm</i>	P – 1. Sy – 4. Sy	VS	VS IV.2
17	14dV	<i>'ādō*n-ay=[y]</i>	Vokativ		
18	14d	<i>'ušq-a(h) l=i</i>	1. Sy – P (= 8. Sy)	NS	NS II.3.1 (sem. Funkt.: poss, Nachteil)
19	14e	<i>'urb-i=nī</i>	P (+ 1. Sy) – 2. Sy	VS	VS IV.1
20	15a	<i>mah 'dabbir</i>	7. Sy – P (+ 1. Sy)	iVS	VS IV.3
21	15b	<i>w' = 'amar l=i</i>	P (+ 1. Sy) – 3. Sy	VS	VS VI.4
22	15c	<i>w' = hū(?) 'ašā</i>	1. Sy – P – (2. Sy vorausgesetzt)	iVS	VS IV.1 (elliptisch)
23	15d	<i>'iddud-a(h) kul[l] šānōt-ay=[y] 'al mar[r] napš=i</i>	P (+ 1. Sy) – C-temp – C-caus/mod	VS	VS II
24	16aV	<i>'ādō*n-ay=[y]</i>	Vokativ		

S.	Vers	Text	Syntaktisch- semantische Transkription (Satzbauplan) <sup>463</sup>	Satzart	Verbal- und Nominalsatztypen <sup>464</sup>
25	16aP <sub>1</sub>	‘ <i>äl-ē=him</i>	C-caus		
26	16aP <sub>1</sub> R	<i>yihyū</i>	P (+ 1. Sy)	VS	VS I.1
27	16aP <sub>2</sub>	<i>w’=l’=kul[l]</i>	C-caus		
28	16aP <sub>2</sub> R	<i>ba=hin hayyē</i> <i>rūḥ=ī</i>	P – 1. Sy	NS	NS II.2.2
29	16a	<i>w’=taḥlīm-i=nī</i>	P (+ 1. Sy) – 2. Sy	VS	VS IV.1
30	16b	<i>w’=haḥy-i=nī</i>	P (+ 1. Sy) – 2. Sy	VS	VS IV.1
31	17a	<i>hinni(h) l’=šalōm</i> <i>mar[r] l=ī mar[r]</i>	C-qual – 1. Sy [– 8. Sy] – P	iVS	VS I.2
32	17b	<i>w’=’attā ḥasakta</i> <i>napš=ī</i> <i>mīš=šaḥt bāly</i>	1. Sy – P – 2. Sy – 6. Sy-sep	iVS	VS VI.3
33	17c	<i>kī hišlakta ’aḥ<sup>⊕</sup>ārē</i> <i>giw=ka</i> <i>kul[l] ḥīta’-ay=[y]</i>	P (+ 1. Sy) – 6. Sy-dir – 2. Sy	iVS	VS VI.3
34	18a	<i>kī lō(’) š’ōl tōd-ak=ka</i>	1. Sy – P – 2. Sy	iVS	VS IV.1
35	18b	<i>mawt y’hal[lī]l-ak=ka</i>	1. Sy – P – 2. Sy	iVS	VS IV.1
36	18c	<i>lō(’) y’šabbirū</i> <i>yōridē bō[’]r</i>	P – 1. Sy –	iVS	VS IV.2
37	18cV	<i>’il</i>	–Vok –		
38	18c	<i>’amitt-i=ka</i>	– 7. Sy		
39	19aP	<i>ḥay[y] ḥay[y]</i>	Pendiertes 1. Sy	iVS	VS IV.1
40	19a	<i>hū(’) yōd-i=ka ka-</i> <i>mō=nī ha=yōm</i>	1. Sy ↑ – P – 2. Sy – C-comp – C-temp)		
41	19b	<i>’ab l’=banīm yōdī<sup>c</sup></i>	1. Sy – 3. Sy – P –	iVS	VS VI.4
42	19bV	<i>’il</i>	–Vok –		
43	19b	<i>’amitt-i=ka</i>	– 7. Sy		
44	20a	<i>YHWH l’=hōšī<sup>c</sup>-i=nī</i>	1. Sy – P-Inf (= P – 2. Sy) bzw. 1. Sy – P- Imp – 2. Sy	NS (InfS)/iVS	NS II.5(sem Funkt.: dir + Vorteil) = / bzw. VS IV.1
45	20b	<i>w’=nāgī*nōt-ay=[y] n’naggin</i> <i>kul[l] yāmē</i> <i>ḥayyē=nū ’al bēt</i> <i>YHWH</i>	2. Sy – P (+ 1. Sy) – C-temp – C-lok	iVS	VS IV.1

### 3.5.3 Die Distribution der Satztypen

In der folgenden Tabelle werden die Vokative und die Pendentia nicht aufgeführt:

Satztyp:	VS I.1 <sup>465</sup>	VS I.2 <sup>466</sup>	VS II <sup>467</sup>	VS III.2 <sup>468</sup>	VS IV.1 <sup>469</sup>	VS IV.2 <sup>470</sup>	VS IV.3 <sup>471</sup>	VS VI.3 <sup>472</sup>	VS VI.4 <sup>473</sup>	NS II.3.1 <sup>474</sup>	NS II.2.2 <sup>475</sup>	NS II.5 <sup>476</sup>
Häufigkeit:	1	(1)	9	1 (2)	13 (14)	2	1	3	2	1	1 (2)	(1)
10a			X									
10b			X	(X)								
10c				X								
11a			X									
11b					X							
11c					X							
12a			X									
12b			X									
12c					X							
12d								X				
13b					X							
14a			X									
14b			X									
12e					X							
13a			X									
14c						X						
14d										X		
14e					X							
15a							X					
15b									X			
15c					X							
15d			X									
16aP <sub>1</sub> R	X											
16aP <sub>2</sub> R											X	
16a					X							
16b					X							
17a		X										
17b								X				
17c								X				
18a					X							
18b					X							
18c						X						
19a					X							
19b									X			
20a					(X)							(X)
20b					X							

<sup>465</sup> Satzbauplan P-ZV + 1. Sy.

<sup>466</sup> Satzbauplan: P-ZV + 8. Sy.

<sup>467</sup> Satzbauplan: P-AV + 1. Sy.

<sup>468</sup> Satzbauplan: P-AV + 1. Sy + 2. Sy + 6. Sy.

<sup>469</sup> Satzbauplan: P-AV + 1. Sy + 2. Sy.

<sup>470</sup> Satzbauplan: P-AV + 1. Sy + 4. Sy.

<sup>471</sup> Satzbauplan: P-AV + 1. Sy + 7. Sy.

<sup>472</sup> Satzbauplan: P-AV + 1. Sy + 2. Sy + 6. Sy

<sup>473</sup> Satzbauplan: P –AV + 1. Sy + 3. Sy.

<sup>474</sup> Satzbauplan: Sy (NG (idet)) + Sy (PG (det))

<sup>475</sup> Satzbauplan: P (PG (idet)) + 1. Sy (NG (det)).

<sup>476</sup> Satzbauplan: Sy (NG (det)) + Sy (Präp + Inf cs idet)).

Der Text enthält acht VS-Typen, von denen VS IV.1 der allerhäufigste ist, und drei NS-Typen, NS II.3.1; 2.2; und 5. VS IV.1 ist fünfzehn- bzw. sechzehnmal belegt, zweimal so häufig als der zweithäufigste Satztyp, VS II. Eine Übersicht über die Distribution zeigt, dass die Satztypen oft gehäuft vorkommen, einmal in einer Reihe von fünf Sätzen (11b-12c). Solches Nacheinander von Sätzen desselben Satzbauplans darf — muss aber nicht in allen Fällen — als zusammenbindend betrachtet werden. Diese zusammenbindende Wirkung wird durch Parallelismus verstärkt, vgl. z.B. 11b und 11c oder 13b und 14a. Regelrechter Chiasmus ist ein selten gebrauchtes Stilmittel im Psalm, wie die Teilung zwischen Verbalsätzen (VS) und invertierten Verbalsätzen (iVS) zeigt (vgl. oben in Abschnitt 3.5.2).<sup>477</sup>

### **3.5.4 Übergreifende Satzformen (Großsatzformen), Satzverbindung und Funktion**

#### **3.5.4.1 Übergreifende Satzformen (Großsatzformen)**

Die Hauptkategorien von übergreifenden Satzformen sind: Erweiterter Satz (ES), Satzbund (SB) und das Satzgefüge (SG).<sup>478</sup> Dazu kommen Satzverknüpfungstypen, die keine Großsatzformen bilden, und werden im Kursiv in der Tabelle eingeführt: Satzneueinsatz (SN), Satzreihe (SR), Satzparallele (SPar), Satzzuordnung (SZO; darunter gleichrangige SZO: Satzerläuterung (SE), ungleichrangige SZO: Satzabhängigkeit (SAbh), Satzdominanz (SDom)). In der folgenden Tabelle werden die übergreifenden Satzformen im Text aufgezeichnet:

---

<sup>477</sup> Chiasmus besteht zwischen 12a (iVS) und 12b (VS); 12c (VS) und 12d (iVS); 14a (iVS) und 14b (VS); 12e (iVS) und 13a (VS); 15a (iVS), 15b (VS) und 15c (iVS) (dreigliedriger Chiasmus).

<sup>478</sup> Zu den Definitionen und Terminologie zur Klassifizierung der übergreifenden Satzformen und ihrer syntaktischen Kontextfunktionen vgl. IRSIGLER (1977) 195-202, (1993) 81-96. Vgl. auch T. HIEKE (1997) 54ff.

V.	S.	Text	Fügung <sup>479</sup>	Übergreifende Satzformen		
1	10a	'ani 'amarti	Ø <sub>0</sub>	SZO: SE	SB4B	
	10b	b' =dümy yam-ay=[y] 'ilik-a(h)	Ø <sub>5</sub>			
2	10c	b' =ša'arē š'ol puqqadī yatr šānōt-ay=[y]	Ø <sub>4</sub> explikativ-kompletiv			
3	11a	'amarti	Ø <sub>4/0</sub>	SPar	SB4B	
	11b	lō(?) 'ir'ā YH YH b' =arš ha=hayyīm	Ø <sub>5</sub>			
4	11c	lō(?) 'abbī' adam 'od 'im[m] yōšibē ḥadl	Ø <sub>3</sub> balancierend			
5	12a	dōr=i nissa'	Ø <sub>1/4</sub>	ES3a	SB4B	
	12b	w' =niglā' min <sup>⊕</sup> =ī k' = 'uhl rō* =ī	w <sub>2</sub> thetisch-emph. koord.			
6	12c	qippadī k' = [h]a = 'ō*rig ḥayy-ay=[y]	Ø <sub>1</sub>	SPar	SB4B	
	12d	mid=dallā y'baššī' -i=nī	Ø <sub>3</sub> parall. koord.: adverb.			
8	13b	k' = [h]a = 'āry kin y'šabbir kul[l] 'ašāmōt-ay=[y]	Ø <sub>1</sub>	SAbh		
9	14a	k' = [h]a = sīs'agūr kin 'šapšip	Ø <sub>5</sub> abhängig zuordnend	SPar	SB4B	
	14b	'ihgā k' = [h]a = yōnā	Ø <sub>3</sub> leicht steigernd			
7	12e	miy=yōm 'ad laylā tašlīm-i=nī	Ø <sub>1</sub>	SAbh		
	13a	šiwwa'tī 'ad buqr	Ø <sub>5</sub> abhängig zuordnend			
10	14c	kalū! 'ēn-ay=[y] l' = [h]a = marōm	Ø <sub>4</sub> explikativ-kompletiv		(SB4B)	
	14dV	'ādō*n-ay=[y]	Ø <sub>5</sub>	SB2B		
	14d	'ušq-a(h) l=i	Ø <sub>6</sub>			
	14e	'urb-i=nī	Ø <sub>6</sub>			
11	15a	mah 'dabbir	Ø <sub>0</sub> Zäsur	SG2B <sup>480</sup>	SG 2B	
	15b	w' = 'amar l=i	w <sub>7</sub>			
	15c	w' = hū(?) 'asā	w <sub>7</sub>			
12	15d	'iddud-a(h) kul[l] šānōt-ay=[y] 'al mar[r] napš=i	Ø <sub>6</sub> dom. zuordn. folgernd	SDom		
13	16aV	'ādō*n-ay=[y]	Ø <sub>0</sub>		SB2 B	SPar
	16aP <sub>1</sub>	'āl-ē=him		SG4C		
	16aP <sub>1R</sub>	yihyū	Ø <sub>7</sub>			
	16aP <sub>2</sub>	w' = l' = kul[l]	w <sub>3</sub>	SG4C		
	16aP <sub>2R</sub>	ba=hin ḥayyē rūḥ=i	Ø <sub>7</sub>			
14	16a	w' = tahlīm-i=nī	w <sub>8</sub>	SPar	SB4B	
	16b	w' = haḥy-i=nī	w <sub>3</sub> steigernd parall. koord.			
	17a	himi(h) l' = šalōm mar[r] l=i mar[r]	Ø <sub>2</sub> thetisch-emphatisch			
15	17b	w' = 'attā ḥasakta napš=i miš=šaḥt bāly	w <sub>2/</sub> w <sub>0</sub>	SAbh(a)		
16	17c	kī hišlakta 'aḥ <sup>⊕</sup> arē giw=ka kul[l] ḥīṭa'-ay=[y]	Konjs↑ [bzw. Ø <sub>4</sub> ]		SAbh	
17	18a	kī lō(?) š'ol tōd-ak=ka	Konjs↑	SB2A		
	18b	mawt y'hal[lī]l-ak=ka	Ø <sub>3</sub>			
18	18c	lō(?) y'šabbirū yōridē bō[?]r	Ø <sub>3</sub> balancierend	SPar	SB4B	
	18cV	'il				
	18c	'āmītt-i=ka				
19	19aP	ḥay[y] ḥay[y]	Ø <sub>3</sub> par.ordn. koord.: adverb.	SPar	SB4B	
	19a	hū(?) yōd-i=ka ka-mō=nī ha=yōm				
20	19b	'ab l' = banīm yōdī'	Ø <sub>3</sub> balancierend	SPar	SB4B	
	19bV	'il				
	19b	'āmītt-i=ka				
21	20a	YHWH l' = hōšī' -i=nī	Ø <sub>0</sub>			
21-22	20b	w' = nāgī*nōt-ay=[y] n' naggīn kul[l] yāmē ḥayyē=nū 'al bēt YHWH	w <sub>7</sub> bzw. w <sub>6</sub>	SG2B		

<sup>479</sup> Zur Analyse der Satzknüpfung vgl. den folgenden Abschn. 3.5.4.2 „Satzverbindung und Funktion“.

<sup>480</sup> HS + NbS mit w=-Fügung des NbS, NbS nach HS.

### 3.5.4.1.1 Erweiterter Satz:

Der erweiterte Satz (ES) wird generell von H. IRSIGLER folglich definiert: „Als „ES“ soll jene satzsyntaktische Einheit gelten, die sich als satzhafte Erweiterung eines nominalen Satzgliedes oder des verbalen Prädikats (d.h. des finiten Verbs) beschreiben läßt.“<sup>481</sup> Der ES wird wiederum in drei Grundformen, ES1, ES2 und ES3 klassifiziert. Der einzige im PsHisk zu identifizierende Beleg ist aber von der Art ES3. ES3 wird als „verbale Prädikatsgruppe koordinierter, struktural gleichartiger oder funktional äquivalenter Verbformationen, die sich inhaltlich zu einem Gesamtgeschehen ergänzen“ definiert.<sup>482</sup>

#### 12a.b: ES3a

Die Prädikate *nissa*<sup>c</sup> und *niglā* sind verbfunktional äquivalent und gleichartig indem sie zwei Aspekte desselben Sachverhalts ausdrücken und eine einzige Aussage bilden, vgl. oben unter „Satzverbindung und Funktion“. Das Subjekt ist das gleiche für beide Sätze, wird nur einmal, am Anfang von 12a, ausgedrückt (*dōr=i*), und steht nicht in Sperrstellung zwischen den Prädikaten. Da das gemeinsame Element in Voranstellung steht, liegt ein ES3a vor.

### 3.5.4.1.2 Satzbund

Im engeren Sinn ist ein Satzbund „jede koordinative Satzbindung durch Ersparung von Satz-elementen..., die das Eigengewicht der Einzelsätze syntaktisch im Vergleich mit dem ES akzentuiert,“ entweder „durch „Sperrstellung“ der verbalen Prädikate (besonders durch gemeinsames lexematisches Subjekt ...) oder ungleiche Satzart oder Verschiedenheit der Subjekte bzw. eine Kombination dieser Kriterien.“<sup>483</sup>

#### 10a-c: SB4B

10b-c gelten als eine durch 10a eingeleitete direkte Rede und haben den Status eines 7. Sy gegenüber 10a. Daher bilden 10a-c einen SB4B.

#### 11a-17a: SB4B

Wie 10a-c bilden 11a-17a einen SB4B, der die direkte Rede in 10b-c weiterführt. 11b-17a gilt nach meinem Verständnis als die durch 11a eingeleitete direkte Rede. Erst in 17b erscheint ein *eindeutiges* Indiz dafür, dass das Zitat zu Ende ist. Die Sätze 10a-17a bilden zusammen ein Zitat.

#### 14c-14f:

Logisch-semantisch fungiert 14c wie eine Redeeinleitung vor den folgenden Sätzen: „Ich schaue schmachkend in die Höhe (und sage:)...). Im Fall eines Redeverbs würde die Satzreihe als Satzbund gelten, doch weil die Abhängigkeit nicht durch ein Redeverb eindeutig gemacht wird, kann die Bestimmung als Satzbund nicht als ganz sicher gelten. Deshalb wird die Bezeichnung der Satzreihe als SB4B in Klammern in der obigen Tabelle angeführt.

---

<sup>481</sup> H. IRSIGLER (1993) 87.

<sup>482</sup> Op. cit.

<sup>483</sup> Op. cit. 92.

#### *14eV-f: SB2B*

Hier werden ungleichartige Verbalsätze durch den Vokativ dominiert, so dass eine in sich zusammengeslossene Aussage, ein Anflehen an Jahwe, vorliegt, also ein SB2B.

#### *16aV-16b: SB2B*

Die zwei Pendenskonstruktionen wirken „sperrend“ zwischen dem Vokativ und dem Appell. Syntaktisch-semantic sind 16a und b so eng zusammengebunden, dass der Vokativ und die Pendentia als für 16b ersparte Elemente zu betrachten sind. Da die Prädikate in 16a und b ungleichartig sind (PK und Imp) muss der Satzbund als SB2B definiert werden.

#### *18a-b: SB2A*

Hier liegt eine „Ersparungskonstruktion bei koordinierten Sätzen mit *verschiedenem...Subjekt*“ vor.<sup>484</sup> *kī lō(ʾ)* wirkt in beiden Sätzen; das ist offensichtlich, denn sonst würde 18b eine positive Aussage über den Tod ausdrücken. Die Sätze sind strukturell gleichartig und die Verbformationen äquivalent, also handelt es sich um SB2A.

### **3.5.4.1.3 Satzgefüge**

Satzgefüge (SG) meint die Fügung von Hauptsatz (HS) und Satzglied-Satz, der ferner als Nebensatz (NbS) bzw. eingebetteter Satz vorkommen kann. Die Grundkategorien des Satzgefüges sind die folgenden: SG1 „mit asyndetischer Fügung des *Satzglied-Satzes* als NbS“; SG2 „mit *w=-*Fügung des NbS“; SG3 „mit Fügung des NbS durch unterordnende Konjunktion (außer *w=*)“. Ferner werden diese drei Arten von SG differenziert aufgrund der Stellung des NbS vor oder nach dem HS und aufgrund der Stellung des NbS vor asyndetischem, syndetischem oder syndetischem HS mit überordnender Konjunktion. Dazu kommt SG4 „mit Relativsatz/Attributsatz (RS/AttS) als in einem Trägersatz eingebettetem *Satzglied-Satz*.“<sup>485</sup>

#### *15a-b: SG2B*

15a-b bilden ein Satzgefüge indem 15b als Konsekutivsatz dem a-Satz untergeordnet ist. Da der Nebensatz nach dem Hauptsatz steht und mit *w=* an den vorhergehenden Satz verknüpft wird, gilt das Gefüge als SG2B.

#### *15a.b-c: SG2B*

Dasselbe gilt hier, wie in 15a-b: als syntaktisch untergeordneter Umstandssatz schließt 15c sich an 15b. Daher bildet 15c ein weiteres Satzgefüge mit dem Satzgefüge 15a-b.

#### *16aP<sub>1</sub>-aP<sub>1</sub>R:*

---

<sup>484</sup> Vgl. op. cit. 93.

<sup>485</sup> Op. cit. 95-96.

Hier liegt ein klares SG4C vor. Die Definition von SG4C lautet: „SG mit asyndetischem *Attributsatz* ohne explizites grammatisches Merkmal der Attributsatzfügung an bzw. der Rektion durch das (determinierte) Bezugswort.“<sup>486</sup> „Attributsatz“ wird in der Definition in weitem Sinn gebraucht, restriktiver Relativsatz eingeschlossen.

*16aP<sub>2</sub>-aP<sub>2</sub>R:*

Vgl. oben zu 16aP<sub>1</sub>-aP<sub>1</sub>R.

*20a-b:*

Egal ob man Satz 20a als Appell oder InfS versteht, 20b kann als untergeordneter Final- bzw. Konsekutivsatz gesehen werden. Der in 20b ausgedrückte SvH. setzt 20a eindeutig als Bedingung voraus. Im Fall eines Imp in 20a könnten wir mit einem „dann“- oder „damit“-Verhältnis rechnen: „Jahwe, rette mich doch! Dann werden wir (bzw. damit wir ...) meine Saitenspiele alle unsere Tage am Haus Jahwes spielen“. Wenn 20a ein InfS ist, könnte das *w*= gleichwohl finale bzw. konsekutive Funktion haben: „Jahwe ist bereit mich zu retten! Daher (damit wir ...) werden wir meine Saitenspiele ...“

#### **3.5.4.1.4 Satzabhängigkeit (SAbh)**

Mit SAbh wird eine ungleichrangige Satzzuordnung (SZO), also eine sachverhaltsbezogene, semantisch-logische Unterordnung gemeint, jedoch nicht syntaktische Unterordnung. SAbh wird also von SG (syntaktische Unterordnung: HS + NbS) unterschieden.

*17b-c: SAbh/a*

Syntaktisch liegen koordinierte Hauptsätze mit gleichem Subjekt vor. *w*' = *'attā* kann als dominierend vor 17b-c stehend betrachtet werden, bindet also 17b-c in einer Ersparungskonstruktion. Semantisch-logisch besteht wohl ein Abhängigkeitsverhältnis, denn in 17c wird die Voraussetzung der in 17b ausgedrückten Rettung zum Ausdruck gebracht: „Du hast mich von der Grube des Verderbens zurückgehalten, denn du hast alle meine Sünden hinter deinen Rücken geworfen.“

*17c-18a:*

Wie 17c zu 17b, dann steht 18a (genauer: der SB 18a-b) in Satzabhängigkeit zu 17b-c. Mit der kausalen Konj *kī* wird die Begründung für Jahwes Eingriff ans Vorhergehende in der form eines koordinierten HS angeknüpft.

---

<sup>486</sup> Op. cit. 96.

### 3.5.4.2 Satzverbindung und Funktion

BK	Satz	Text	Fügung	Funktion
1	10a	<i>ʾānī ʾamarī</i>	∅ <sub>0</sub>	(absolut neueinsetzend); absoluter Anfang.
	10b	<i>bʾ=dūmy yam-ay=[y] ʾilik-a(h)</i>	∅ <sub>5</sub>	abhängig zuordnend
2	10c	<i>bʾ=šaʿārē šʾʾōl puqqadtī yatr šānōt-ay=[y]</i>	∅ <sub>4</sub>	gleichr. zuordn. koord.: explikativ - kompletiv
3	11a	<i>ʾamarī</i>	∅ <sub>4 (/0)</sub>	explikativ-kompletiv (/ zäsurierend)
	11b	<i>lō(?) ʾirʾā YH YH bʾ=ʾarš ha=ḥayyīm</i>	∅ <sub>5</sub>	abhängig zuordnend
4	11c	<i>lō(?) ʾabbīṭ ʾadam ʾōd ʾim[m] yōšibē ḥald</i>	∅ <sub>3</sub>	parallelordn. koord.: balancierend
5	12a	<i>dōr=i nissaʿ</i>	∅ <sub>1/4</sub>	einfach anreihend koord./explik.
	12b	<i>wʾ=niglā min<sup>⊕</sup>=ī kʾ=ʾuhl rō*ʿ=ī</i>	w=2	thet.-emph. koord. (pleonastisch)
6	12c	<i>qippadtī kʾ=[h]a=ʾō*rig ḥayy-ay=[y]</i>	∅ <sub>1</sub>	einfach anreihend koord.
	12d	<i>mid=dallā yʾbaššīʿ-i=nī</i>	∅ <sub>3</sub>	parallelordn. koord.
8	13b	<i>kʾ=[h]a=ʾāry kin yʾšabbir kul[l] ʿašāmōt-ay=[y]</i>	∅ <sub>1</sub>	einf. anreih. koord.
9	14a	<i>kʾ=[h]a=sīs ʿagūr kin ʾʾšapšip</i>	∅ <sub>5</sub>	abhängig zuordnend
	14b	<i>ʾihgā kʾ=[h]a=yōnā</i>	∅ <sub>3</sub>	steigernd parallelisierend
7	12e	<i>miy=yōm ʿad laylā tašlīm-i=nī</i>	∅ <sub>1</sub>	einfach anreihend koord.
	13a	<i>šiwwaʿtī ʿad buqr</i>	∅ <sub>5</sub>	abhängig zuordnend
10	14c	<i>kalū! ʿēn-ay=[y] l=[h]a=marōm</i>	∅ <sub>4</sub>	explikativ-kompletiv
	14dV	<i>ʾādō*n-ay=[y]</i>	∅ <sub>5</sub>	abhängig zuordnend
	14d	<i>ʿušq-a(h) l=i</i>	∅ <sub>5</sub>	abhängig zuordnend
	14e	<i>ʿurb-i=nī</i>	∅ <sub>6</sub>	dominant zuordnend: folgernd
11	15a	<i>mah ʾʾdabbir</i>	∅ <sub>0</sub>	zäsurierend
	15b	<i>wʾ=ʾamar l=i</i>	w=7	synt. unterordnend: konseq./final
	15c	<i>wʾ=hū(?) ʿašā</i>	w=7	syntakt. unterordn. Umst.Satz: konzessiv-kausal
12	15d	<i>ʾiddud-a(h) kul[l] šānōt-ay=[y] ʿal mar[r] napš=i</i>	∅ <sub>6</sub>	dominant zuordnend: folgernd
13	16aV	<i>ʾādō*n-ay=[y]</i>	∅ <sub>0</sub>	zäsurierend
	16aP <sub>1</sub>	<i>ʿāl-ē=him</i>		
	16aP <sub>1</sub> R	<i>yihyū</i>	∅ <sub>7</sub>	unterordnend: Relativität
	16aP <sub>2</sub>	<i>wʾ=lʾ=kul[l]</i>	w=3	parallelordnend koordinierend: balancierend
	16aP <sub>2</sub> R	<i>ba=hin ḥayyē rūḥ=i</i>	∅ <sub>7</sub>	unterordnend: Relativität
14	16a	<i>wʾ=taḥlīm-i=nī</i>	w=8	syntaktisch überordnend: folgernd
	16b	<i>wʾ=ḥahy-i=nī</i>	w=3	parallelordnend koord.: steigernd parallelisierend
	17a	<i>hinni(h) lʾ=šalōm mar[r] l=i mar[r]</i>	∅ <sub>2/∅0</sub>	thetisch-emphatisch / zäsurierend
15	17b	<i>wʾ=ʾattā ḥaśakta! napš=i miš=šaḥt bāly</i>	w=2 /w=0	thetisch-emphatisch adversativ / relativ neueinsetzend

16	17c	<i>kī hišlakta 'aḥ<sup>⊕</sup>ārē giw=ka kul[l] ḥīta'-ay=[y]</i>	Konj <sub>5</sub> [bzw. Ø <sub>4</sub> ]	Koordinierte Hauptsätze; semantisch-logisch kausale sachverhaltsbezogene Unterordnung / Satzabhängigkeit; [bzw. erläuternd; explikativ- kompletiv]
17	18a	<i>kī lō(?) š'ōl tōd-ak=ka</i>	Konj <sub>5</sub>	= Koordinierte Hauptsätze; semantisch-logisch kausale sachverhaltsbezogene Unterordnung / Satzabhängigkeit;
	18b	<i>mawt y'hal[lī]l-ak=ka</i>	Ø <sub>3</sub>	parallelordn. koordin.
18	18c	<i>lō(?) y'sabbirū yōridē bō[']r</i>	Ø <sub>3</sub>	parallelordn. koordin.
	18cV	<i>'il</i>		
	18c	<i>'āmitt-i=ka</i>		
19	19aP	<i>ḥay[y] ḥay[y]</i>	Ø <sub>3</sub>	Parallelordn. koordin.: adversativ
	19a	<i>hū(?) yōd-i=ka ka-mō=nī ha=yōm</i>		
20	19b	<i>'ab l'=banīm yōdī<sup>c</sup></i>	Ø <sub>3</sub>	parallelordn. koordin.
	19bV	<i>'il</i>		
	19b	<i>'āmitt-i=ka</i>		
21	20a	<i>YHWH l'=hōšī<sup>c</sup>-i=nī</i>	Ø <sub>0</sub>	zäsurierend
21- 22	20b	<i>w'=nāgī<sup>*</sup>nōt-ay=[y] n'naggin\ kul[l] yāmē ḥayyē=nū 'al bēt YHWH</i>	w <sub>7</sub> bzw. w <sub>6</sub>	syntaktische Unterordnung: final- konsekutiv <sup>487</sup> bzw. Satzzuordnung / Satzdominanz: folgender w=-Satz

### 10a: Ø<sub>0</sub> (absolut neu einsetzend); absoluter Anfang

In 10a haben wir den absoluten Anfang des Psalms.

### 10b: Ø<sub>5</sub> abhängig zuordnend

10b.c stellen das Inhalt der Rede, die mit 'amartī in 10a eingeleitet wird, dar. S. 10b und c sind also die syntagmatische Ergänzung des Rede benennungssatzes 10a und daher ihm zuzuordnen. Syntaktisch sind sie aber gleichrangig und daher bestimme ich die Asyndese in 10b als Ø<sub>5</sub>.

### 10c: Ø<sub>4</sub> gleichr. zuordn. koordin.: explikativ - kompletiv

Die Sätze 10b und c stehen parallel zueinander, sowohl stilistisch und inhaltlich. Inhaltlich ist 10c aber auch erläuternd mit Bezug auf 10b. Was es heißt, dass der Psalmist in der Mitte seiner Tage gehen muss, wird in 10c erläutert und klargemacht: er ist in die Pforte Scheols entboten worden, um dort den Rest seiner Jahre zu verbringen. Mit 10c ist es also klargemacht, dass vom Tod die Rede ist. Die Verbindung zwischen 10b und c kann daher als Ø<sub>4</sub> bestimmt werden.

### 11a: Ø<sub>4</sub> (/ 0) explikativ-kompletiv (/ zäsurierend)

Das zweite 'amartī wirkt mit Hinsicht auf 10c zäsurierend, jedoch wird die Rede einfach weitergeführt. Diese zweite Redeeinleitung markiert die zweite Rede als erläuternd; sie ergänzt S. 10b.c inhaltlich und erläutert sie. Genau genommen bezieht sich 11a, 'amartī, explikativ-kompletiv auf 10a, 'anī 'amartī, da die zwei Sätze auf derselben Erzähl-Ebene liegen. Mit Hinsicht auf 10c ist 11a aber zäsurierend. Sätze 10b-10c vertreten das 7. Sy des Prädikats 'amartī in 10a; ebenso verhalten sich

<sup>487</sup> Vgl. T. HIEKES (1997, S. 75) Analyse von Ps 80,19a.c.20c.

die Sätze 11b-17a zum P *amarti* 11a. Es ist daher vor allem wichtig zu bestimmen, wie sich 11a auf 10a bezieht.

### **11b: Ø<sub>5</sub> abhängig zuordnend**

Vgl. 10b.

### **11c: Ø<sub>3</sub> parallelordn. koord.: balancierend**

11c ist parallelordnend koordinierend mit Bezug auf 11b. Sowohl stilistisch als auch inhaltlich sind 11a und 11b gewissermaßen parallel und bilden eine balancierte Aussage: Der Psalmist wird weder sein Gott *Jah* noch seine Mitmenschen mehr sehen können. Satz b bezieht sich auf das Göttliche, Satz c auf das Menschliche, und so bilden sie eine ganzheitliche Aussage, die sowohl das göttliche als auch das menschliche Lebensbereich umfasst.

### **12a: Ø<sub>1/4</sub> einfach anreihend koord. / explikativ**

12a ist einfach anreihend an 11c geknüpft bzw. er entfaltet gründlicher die Konsequenzen dessen, keinen Mensch mehr zu sehen dürfen, indem er greift zur Metapher vom Hirtenzelt, das von seinem Platz abgerissen ist. Hier beschreibt der Psalmist vermutlich schon die Isolation des Kranken, dem ein normaler Umgang mit anderen Menschen unmöglich worden ist.

### **12b: w<sup>2</sup> Thet.-emph. Koord. (pleonastisch)**

12a und 12b bilden eine einzige Aussage: „Mein *dōr* ist abgebrochen und entblößt von mir, wie das Zelt meines Hirtens.“ Abgebrochen und entblößt heißt eigentlich „verschwunden“, „weggenommen“. Daher ist es klar, dass das *w<sup>2</sup>* in 12b nicht als nur „einfach anreihend koordinierend“ gedeutet werden kann. Eher wirkt 12b thetisch-emphatisch pleonastisch mit Hinsicht auf 12a.

### **12c: Ø<sub>1</sub> einfach anreihend koord.**

12c wird asyndetisch einfach anreihend an 12b angeknüpft, ist also keine logische Fortführung oder Entfaltung von 12b. Hier ändert sich ein wenig die Richtung; der Fokus richtet sich allmählich mehr auf die Ursache bzw. den Urheber von der Drangsal des Psalmisten.

### **12d: Ø<sub>3</sub>: parallelordn. koord.: adversativ**

Die Verbindung zwischen 12c und 12d interpretiere ich als Ø<sub>3</sub>, und zwar als adversativ. Die Aussage in 12d stellt genau den Gegensatz zu dem, was 12c erwarten lässt; da der Psalmist sich mit aller Sorgfalt um sein Leben gekümmert hat, würde man erwarten, dass es ihm gut geht. So ist es aber nicht. Nein, im Gegenteil schneidet „er“ den Psalmisten „von der Kette ab“.

### **13b: Ø<sub>1</sub>: einf. anreih. koord.**

### **14a: Ø<sub>5</sub>: abhängig zuordnend**

S. 14a ist syntaktisch koordiniert aber semantisch-logisch untergeordnet im Verhältnis zu 13b. 14a ist die Folge von 13b.

### **14b: Ø<sub>3</sub>: steigernd parallelisierend**

Die Aussage in 14b ist semantisch parallel zur Aussage in 14a, d.h. inhaltlich völlig identisch. Die semantische Entsprechung wird durch den satzsyntaktischen Chiasmus unterstrichen und der Satz betont und steigert die Aussage, die ein Bild vom leidenden Psalmisten darstellt.

#### **12e!: Ø<sub>1</sub>: einfach anreihend koordinierend**

#### **13a!: Ø<sub>5</sub>: abhängig zuordnend**

Es liegt am nächsten die Verknüpfung zwischen 12e und 13a als abhängig zuordnend zu verstehen (Ø<sub>5</sub>). Die Sätze drücken m.E. einen einheitlichen SvH. aus, indem 13a als die logische Folge von 12e betrachtet werden kann, etwa: „<sup>(12e)</sup> Vom Anbruch des Tages bis in die Nacht machst du mich fertig; <sup>(13a)</sup> deswegen habe ich bis zum Morgen geschrien.“ Dieses Verhältnis wird zwar nicht explizit ausgedrückt, auch nicht im Gebrauch von den Verbformen. Jedoch ist es nicht mit Bezug auf die Verbformen ausgeschlossen. Der *x-yiqtol*-LF könnte einen generellen iterativen bzw. durativen SvH. in Vgh. bzw. Ggw. mit Bezug auf den Zeitpunkt der Aussprache darstellen, und zwar generellen, weil das „Fertig gemacht werden“ den aktuellen Zustand des Psalmisten bezeichnet. *miy=yōm 'ad laylā tašlīm-i=nī* bezieht sich nicht nur auf einen einzelnen Tag, sondern auf den heutigen und die vergangene Tage, also auf einen Zeitraum in der aktuellen Gegenwart des Sprechers. Auch könnte es einen individuellen durativen SvH. in der Vgh. ausdrücken, etwa: „Vom Tag bis in die Nacht gabst du mich preis“. Aber wie lassen sich diese möglichen Sachverhalte und Zeitlageverhältnisse mit dem *qatal-x* in 13a vereinbaren? Wie kann man es so interpretieren, dass der SvH, der durch den *qatal-x* ausgedrückt wird, relativ nachzeitig zu dem durch den *x-yiqtol* ausgedrückten Sachverhalt ist? Es ist die Primärfunktion von SK hinsichtlich des Zeitlageverhältnisses relative Vorzeitigkeit auszudrücken. Der Relationswert kann der Gegenwartspunkt des Sprechers sein. Wird dies vorausgesetzt, dann macht *šiwwa'tī* völlig Sinn: „Ich habe bis zum Morgen (um Hilfe) geschrien“, ein individueller SvH in Vgh bzw. Perfekt der Ggw. Der Psalmist hat die ganze Nacht geschrien; vermuten wir, dass, als er spricht, schon ein neuer Tag gebrochen ist, dann liegt die Nacht schon in der Vgh. Das „Fertig machen“, das mit *x-yiqtol* ausgedrückt wird, ist aber als ein iterativer bzw. durativer genereller SvH. noch aktuell. Während der Klagende spricht, ist das angesprochene „Du“ noch daran, ihn fertig zu machen, heute wie gestern und vorgestern. Daher, obwohl *qatal-x* den Ausdruck von Folge oder Nachzeitigkeit als Verbfunktion nicht in sich trägt, dann kann der SvH. in 13a dennoch semantisch-logisch als die Folge von dem SvH., der in 12e beschrieben wird, betrachtet werden.

#### **14c: Ø<sub>4</sub>: explikativ-kompletiv.**

Satz 14c mit der Folgenden Bitte an Jahwe erläutert 13a indem er genauer erklärt wie das Schreien um Hilfe zum Ausdruck gekommen hat: (13a) *Ich habe bis zum Morgen um Hilfe geschrien; (14c) ja, meine Augen haben nach der Höhe geschmachtet (und ich habe gefleht): „Adonay! Ich bin bedrückt! Bürge für mich!“*

#### **14dV.d: Ø<sub>5</sub>: abhängig zuordn.**

Die Verbindung mit 14c ist gleich einem Doppelpunkt. In 14c wird eine Gebetsgeste beschrieben: Zugleich, als der Psalmist schmachtend, voller Hoffnung, in die Höhe schaut, fleht er Jahwe an: „Adonay! Ich bin bedrückt! Bürge für mich!“<sup>488</sup> In 14c wird die Situation sozusagen beschrieben, in 14dV–e werden die Worte wiedergegeben, die in dieser Situation geäußert werden. Daher ist der Vokativ mit der folgenden Klage + Bitte 14c semantisch als abhängig zuzuordnen.

---

<sup>488</sup> So auch W.A.M. BEUKEN (2010) 413.

#### 14e: Ø<sub>6</sub>: dominant zuordnend: folgernd

Der Imp ist die logische Folge des Klagerufs in 14e, er wird durch die Klage ausgelöst, etwa: <sup>(14d)</sup> Mir ist Unterdrückung! <sup>(14e)</sup> Daher: Bürge für mich!“

#### 15a: Ø<sub>0</sub>: zäsurierend

15a wirkt als zäsurierend wegen des Fragepronomens *mah* und des Wechsels in Sprachrichtung, den 15b eindeutig erkennen lässt. Statt direkter Ansprache an Gott, stellt der Sprecher eine rhetorische Frage an sich selbst.

#### 15b: w' 7: synt. subord.: konseq./final

15b ist zu 15a syntaktisch untergeordnet. Das w' ist ein konsekutives w', „so dass“: „<sup>(15a)</sup> Was kann ich (eigentlich) sagen, <sup>(15b)</sup> so dass er mir antworte?“<sup>489</sup>

#### 15c: w's: abhängig zuordnend: Hintergrund

Das *waw* drückt Abhängigkeit aus. Der Satz ist als Hauptsatz des Hintergrunds zu definieren. Der stellt den Hintergrund der Fragestellung in 15a-b dar: „<sup>(15c)</sup> Er hat es eben selber gemacht, <sup>(15a)</sup> was kann ich dann sagen, <sup>(15b)</sup> so dass er zu mir spreche?“ Logisch-semantic fungiert er auch als Begründung bzw. Bestätigung der Gültigkeit des Zweifels, der in 15a ausgedrückt wird.

#### 15d: Ø<sub>6</sub>: dominant zuordnend: folgernd (oder Ø<sub>2</sub>: thetisch-emphatisch?)

Die Aussage in 15d ist eng mit den vorhergehenden Überlegungen in 15a-c verbunden. Die führen ihn in die tiefste Verzweiflung, so dass er folgert: „Ich werde (gewiss) alle meine Jahre in meiner Bitterkeit wandeln.“ 15d kann daher als die semantisch-logische Folge von 15a-c gelten. Die Modalität der Sicherheit darf freilich angenommen werden: „Sicher werde ich...“ Daher kann die Asyndese m.E. als Ø<sub>6</sub> betrachtet werden, vergleichbar mit Konj<sub>5</sub> (z.B. folgerndes וְזָלַח + HS nach HS) oder einem folgernden w=5.<sup>490</sup> Es ist aber auch die Frage, ob die Satzverknüpfung als thetisch-emphatisch gesehen werden darf.

#### 16aV:<sup>491</sup>

Der Vokativ markiert eine Zäsur. Der Psalmist spricht nicht mehr zu sich selbst, sondern redet Jahwe direkt an.

---

<sup>489</sup> Vgl. WALTKE-O'CONNOR § 32.1.3e: „Relative *wqtl* is subordinate to a primary verb (or equivalent) and in that connection it represents either an epexegetical situation with imperfective aspect (only in past or present time) or a consequential (logic and / or temporal) situation.“

<sup>490</sup> Vgl. H. IRSIGLER, Hebräische Syntax, 34.

<sup>491</sup> Vgl. unten unter Abschn. 3.5.4.1 für eine Argumentation der hier dargebotenen Interpretation der syntaktischen Verhältnisse in V. 16.

### 16aP<sub>1</sub>R: Ø<sub>7</sub>: unterordnend: Relativität

*yihyū* gilt als ein attributiver Relativsatz, der sich auf die PV *‘al-ē=him* bezieht und eine attributive Funktion erkennen lässt<sup>492</sup>. Daher ist die Satzverbindung unterordnend.

### 16aP<sub>2</sub>: w’<sub>3</sub>: parallelordnend koordinierend: balancierend

Das *waw* betrachte ich als parallelordnend koordinierend: balancierend. D. h. die zwei unvollständigen Kausalsätze werden als syntaktische und funktionelle Parallelen zusammengeknüpft. Mit Hinsicht auf den Hauptsatz 16c haben die zwei Kausalsätze die gleiche Funktion. Auch syntaktisch sind sie parallel, indem sie mit einer kausalen PV anfangen, auf die sich ein attributiver Relativsatz bezieht.

### 16aP<sub>2</sub>R: Ø<sub>7</sub>: unterordnend: Relativität

Vgl. oben zu 16aR.

### 16a: w’<sub>8</sub>: syntaktisch überordnend folgernd

16a stellt den übergeordneten Hauptsatz gegenüber 16aP<sub>1</sub> und 16aP<sub>2</sub> dar: „wegen x und y, bitte: lass mich genesen!“<sup>493</sup>

### 16b: w’<sub>3</sub>: parallelordnend koordinierend, steigernd parallelisierend

Bei 16b ist das *w’* parallelisierend, aber auch steigernd. Es lässt sich eine gewisse semantische Steigerung erkennen: „erstarken lassen“ → „beleben“.

### 17a: Ø<sub>2</sub> / Ø<sub>0</sub>: thetisch-emphatisch koordinierend / zäsurierend

Das Verhältnis des Satzes 17a zum vorhergehenden Appell ist problematisch. Die strukturellen semantischen Verbindungen von 17a zu 14e-16d sind aber nicht zu verkennen, vgl. oben zu den komplexen Wiederholungsstrukturen, die den Stimmungswandel von Zweifel (15a-c) runter in vollkommene Verzweiflung (15d), dann hoch über Bitte (16) und Selbstvergewisserung (17a) bis zur Gewissheit der Erhörung in 17b unterstreichen.<sup>494</sup> Hat *hinni(h)* vielleicht an dieser Stelle eine ähnliche Bedeutung wie in Ex 8,17, obwohl die syntaktische Funktion von Apodosis hier nicht wie da vorliegt?<sup>495</sup> Die Bedeutung wäre dann ungefähr wie folgt: „dann wird mir zu Wohl werden das Bittere, das mir bitter gewesen ist“, vgl. 2Sam 3,12, wo *w’=hinni(h)* folgernd auf einen Imp folgt. Um einen Schluss zu erreichen, müssen wir nachschauen ob der Psalm selbst, in seiner syntaktisch-semantischen Struktur, vielleicht das Antwort in sich birgt. Der Text enthält zwei emphatische Bitten, die eine in V. 16, die andere aber in 14e, also in den beiden überlangen Bikola. Was für ein Text folgt

---

<sup>492</sup> Freilich wäre es gerecht, gemäss der gebräuchlichen Verwendung des Begriffs in der gegenwärtigen Sprachwissenschaft, einen Satz dieser Art „Attributivsatz“ zu nennen. Ich bevorzuge aber, ihn als Relativsatz mit attributiver Funktion zu bezeichnen. Als Beispiel einer engen Definition vgl. H. RECHENMACHER (1995), der aufgrund der satzsyntaktischen Struktur den Attributivsatz vom Relativsatz abgrenzt. Zu einer weiten Definition vgl. H. BUBMANN (1990) 109: „In formaler Hinsicht werden A. realisiert als [...]Relativ-, [...]Konjunkional-, oder [...]Komparativsatz.“

<sup>493</sup> Vgl. G-K §154b: „...] mit Imperativen zum Ausdruck von Folgerungen, z. B. 1 K 2,22...“ Es gibt keinen Anlass zu denken, dass dies nicht auch zu einem Imperfekt mit injunktiver Funktion trifft.

<sup>494</sup> Abschnitt 3.4, besonders 3.4.4.

<sup>495</sup> Ex 17a.b: *kī ’im ’ēn=ka m’sallih ’at ’amm=ī hin[ni]=nī mašlīh b’=ka ...’at ha=’arub* „Denn wenn du mein Volk nicht ziehen läßt, lasse ich Ungeziefel auf dich los...“.

dem Anruf und der Bitte in 14e? Es ist die innere Rede des Psalmisten, die in höchster Verzweiflung in V. 15 akkumuliert. Darauf folgen ein zweiter Anruf und eine zweite Bitte. Also sehen wir eine gewisse Abwechslung der Redarten: Anruf/Motivation/Bitte → innere Rede → Anruf/Motivation/Bitte → ... Daraus können wir schließen, dass auch in 17a eine innere Rede des Psalmisten der Bitte folgt. Diese zweite innere Rede liefert anscheinend das Ergebnis des psychologischen Prozesses, die V. 14c-17a beim Psalmisten erkennen lässt. Also besteht ein deutlicher Unterschied zwischen der Stimmung des Psalmisten, welche die erste innere Rede (15) erkennen lässt, und der, welche die zweite in 17a zeigt. Es lässt sich ein Aufschwung der Hoffnung spüren,<sup>496</sup> die sich in 17b als berechtigt erweist, indem der Psalmist da mit vollkommenem Vertrauen feststellt: „Du hast mich von der Grube zurückgehalten“. In jedem Fall drückt 17a die zurückkommende Hoffnung auf Rettung und Vertrauen in die Barmherzigkeit Jahves, nachdem der Psalmist jegliche Spur von Hoffnung in V. 15 verloren hat. Um die Hoffnung in der Übersetzung zu widerspiegeln, könnten wir 17a vielleicht wie folgt übersetzen: „Es wird bestimmt zum Wohl, dass mir so sehr bitter gewesen ist!“

Wie ist dann die Satzverbindung zu bestimmen? Wenn 15a als zäsurierend gilt, dann darf dasselbe für 17a gelten. So wie die Rhetorische Frage in 15a ein Zeichen neuer Sprechrichtung und neuer Redefunktion ist, dann ist die Intj *hinni(h)* es auch in 17a. Das bedeutet aber gar nicht, dass keine logische oder semantische Verbindung mit dem Vorhergehenden vorhanden ist; die inneren Reden sind aber syntaktisch-semantisch als Reflektionen über das mögliche Ergebnis der Appelle einigermaßen von ihnen abgekuppelt. Satz 17a kann darüber hinaus als ein Hinweis auf einen Wendepunkt und Auftakt für das neueinsetzende  $w' = 'attā$  in 17a.

### **17b: $w'₂ / w'₀$ : thetisch emphatisch koordinierend / relativ neueinsetzend**

Mit 17a geht m.E. das Zitat zu Ende.  $w' = 'attā$  gilt hier deswegen als relativ neueinsetzend  $w'₀$ . Auf Text-Ebene steht  $w' = 'attā$  in gewisser Opposition zu  $'anī$  am Anfang. Am ersten Blick scheint der Gegenwartspunkt des Sprechers (,G') in 17bff mit dem zeitlichen Relationswert des Textes (,R') übereinzustimmen, während im Zitat in 10b.c, 11b-17a dies nicht der Fall ist. Während das Zitat meistens Klage und in 14e und 16a eine intensive Bitte enthält, erzählen 17ff. wie Jahwe den Psalmisten gerettet hat. Es spricht also vieles dafür, 10-17a einerseits und 17b-20b andererseits grob gesehen als zwei Blöcke mit verschiedenen Kommunikationsintentionen zu verstehen.  $w' = 'attā$  kommt 22 Mal in den Psalmen vor<sup>497</sup> und markiert mindestens 13 Mal eine Opposition im Verhältnis zum vorher Ausgedrückten.<sup>498</sup> Einen relativen Neueinsatz scheint die KonjV sechsmal zu markieren.<sup>499</sup> Was ist mit denn mit „relativem Neueinsatz“ gemeint? Eine Satzverbindung ist relativ neueinsetzend / zäsurierend, wenn der folgende Textabschnitt durch Wechsel von Thema, Sprachrichtung, Sprechaktintention u.a. sich eindeutig vom Vorhergehenden abhebt. Zur Beleuchtung können wir zwei Vorkommen von  $w' = 'attā$  vergleichen, in Ps 102,27b und Ps 89,39: In Ps 102,27b ist das  $w' = 'attā$  nur adversativ mit Bezug auf den unmittelbar vorhergehenden Satz: „(102,27a) Sie [Erde und Himmel] werden vergehen, (b) du aber [ $w' = 'attā$ ] bleibst.“ In Ps 89,39 ist  $w' = 'attā$  zwar auch adversativ, markiert aber die Opposition zwischen zwei größeren Textabschnitten, nicht nur zwischen zwei unmittelbar aufeinanderfolgenden Sätzen: V. 20-38 sind ein Zitat, enthalten also eine direkte Rede Jahwes. Der Psalmist zitiert wie Jahwe einst gesagt hat, er habe David zum König gekrönt und werde seine Huld ihm gegenüber ewig bewahren. In V. 36-38 heißt es sogar (EÜ): „Eines hab' ich geschworen, so wahr ich heilig bin, und niemals werde ich David

<sup>496</sup> Vgl. HAL (2001) 252 zu *hinni(h)*: „5. emphasizes the whole of the following phrase ... 7. introduces the emphasized concluding sentence“.

<sup>497</sup> Ps 3,4; 6,4; 22,4.20; 32,5; 41,11; 50,17; 55,14.24; 59,6.9; 71,7; 86,15; 89,39; 92,9; 102,13.27.28; 109,21.28; 142,4; 145,15.

<sup>498</sup> Ps 3,4; 22,4.20; 55,14.(24); 59,9; 71,7; 86,15; 89,39; 102,13.27.28; 109,21; 142,4.

<sup>499</sup> Ps 3,4; 22,4.20; 41,11; 89,39; 109,21.

belügen: Sein Geschlecht soll bleiben auf ewig, sein Thron habe bestand vor mir wie die Sonne; er soll ewig bestehen wie der Mond, der verlässliche Zeuge über den Wolken.“ In 39-52 ist es aber nicht mehr Jahwe, der spricht, sondern klagt der Psalmist Jahwe an: „Nun aber [*w' = 'attā*] hast du deinen Gesalbten verstoßen, ihn verworfen und mit Zorn überschüttet, (40) hast den Bund mit deinem Knecht zerbrochen, zu Boden getreten seine Krone.“ *w' = 'attā* in 39a hat also keine adversative Funktion mit Bezug auf den unmittelbar vorhergehenden 38b, sondern mit Bezug auf 20a-b.20c-38b: „(20a) Einst hast du in einer Vision zu deinen Frommen gesprochen, (b) indem du sagtest [*wa=tō( ' )mir*]: „[Rede]“. Nach 18 Versen Zitat gilt *w' = 'attā* offensichtlich als Kennzeichen dafür, dass das Zitat zu Ende ist, dass eine Wende im Textfluß eingetroffen ist; nicht mehr ist es Jahwe, der die Frommen anspricht, sondern der Psalmist, der Jahwe anredet. *w' = 'attā* in Ps 89,39 hebt also die Abschnitte V. 20-38 und 39-52(53) deutlich voneinander ab und kann als relativ neueinsetzend, und zwar auch als adversativ, klassifiziert werden. Sowohl in Ps 89 und dem PsHisk markiert *w' = 'attā* also einen längeren Textabschnitt, der von Jahwes *Tun* erzählt, im Gegensatz zu einem längeren vorhergehenden Abschnitt, der zitiert, was Jahwe bzw. der Psalmist *gesagt* hat.

Wenn wir unseren Blick nur auf die Satzverbindung zwischen 17a und 17b werfen, funktioniert *w' = 'attā* offensichtlich als textgliedernd und darf daher als relativ neueinsetzend gelten. Zugleich markiert es aber eine positive Folge des Vorhergehenden, denn wenn V. 10a.11a als Bezugssätze für die Konjunktion *w'* gelten und V. 10bc.11b-17a als das 7. Sy der Prädikate *'amartī* in 10a.11a betrachtet werden, dann muss 17b als eine positive Folge von 10a.11a gelten. V. 17bff stellen die positive Reaktion Jahwes zur Klage/Bitte des Psalmisten in 10-17a dar. Paraphrasiert können wir es so darstellen: ‚Ich habe geklagt und ich habe gebetet‘ (V. 10-17a) ‚und du hast mich gerettet‘ (V. 17bff).

### **17c: Konj<sub>5</sub>: Koordinierte Hauptsätze; semantisch-logisch kausale sachverhaltsbezogene Unterordnung / Satzabhängigkeit**

[bzw. Ø<sub>4</sub>: erläuternd; explikativ-kompletiv]

Sachlich kann 17c als der Grund bzw. die Voraussetzung für den in 17b ausgedrückten SvH. betrachtet werden. *kī* ist hier dann eine Konjunktion mit kausaler Funktion.

*kī* kann aber auch als ein Modalwort mit bestätigender emphatischer Funktion betrachtet werden. In dem Fall haben wir die Fügung Ø<sub>4</sub>: erläuternd; explikativ-kompletiv. 17c würde dann erläutern wodurch Jahwe das Leben des Psalmisten von der Grube des Verderbens gerettet hat, d.h. dadurch, dass er ihm seine Sünden vergibt, wörtlich: die Sünden des Psalmisten hinter seinen Rücken wirft.

Ob *kī* hier eine unterordnende Konj oder ein Modalwort ist lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Jedenfalls drückt der Satz die Erkenntnis des Psalmisten aus, dass Jahwe seine Sünden vergeben hat und somit sein Leben bewahrt.

### **18a: Konj<sub>5</sub>: Koordinierte Hauptsätze; semantisch-logisch kausale, sachverhaltsbezogene Unterordnung / Satzabhängigkeit**

In 18a handelt es sich eindeutig um die kausale Konjunktion *kī*, die die Begründung des rettenden Einschreitens Jahwes einleitet. S. 18a-c sind syntaktisch gesehen selbständige Hauptsätze, sind aber in *kausaler Satzabhängigkeit* an Satz 17b gebunden. Also liegt eine sachverhaltsbezogene Unterordnung vor. Die Satzverbindung in 18a ist als Konj<sub>5</sub> zu bestimmen.

### **18b: Ø<sub>3</sub>: parallelordnend koordinierend**

Mit Bezug auf 18a ist 18b parallelordnend koordinierend (Ø<sub>3</sub>). 18a und b bilden zusammen einen Satzbund 2Aa; daher kann man sagen, dass das *kī* in 18a auch direkte Wirkung auf 18b habe.

### **18c: Ø<sub>3</sub>: parallelordnend koordinierend**

18c ist im Verhältnis zu 18b — oder zutreffender: zum Satzbund 18a.b — parallelordnend koordinierend (Ø<sub>3</sub>).

### **19aPa: Ø<sub>3</sub>: parallelordnend koordinierend: adversativ**

Jetzt kommt aber der inhaltliche Gegensatz zum Ausdruck in V. 18. Die Asyndese ist adversativ parallelordnend (Ø<sub>3</sub>).

### **19b: Ø<sub>3</sub>: parallelordnend koordinierend**

Das Verhältnis zwischen 19a und b ist ähnlich dem zwischen 18b und c.

### **20a: Ø<sub>0</sub>: zäsurierend**

Wir können die asyndetische Satzverbindung zwischen 19b und 20a als zäsurierend betrachten. Denn 20a wird deutlich vom vorhergehenden abgehoben, der mit direkter Anrede an Jahwe abschließt: *'āmītt-i=ka* „deine Zuverlässigkeit“. Diese Bestimmung unterstützt schon die Tatsache, dass 20a mit 20b logisch und syntaktisch eng verbunden und so ein Teil eines Lobgelübdes ist, was sprechaktlich gesehen verschieden zum Teil 17b-19b ist, der als Ganzes eine Feststellung ist (assertiv-narrativ/konstativ).

### **20b: w=7: syntaktisch unterordnend: final / konsekutiv bzw. w=6: dominant zuordnend**

Die Zäsur, die 20a erkennen lässt, als auch die Einrahmung von 20a+b durch den GN *JHWH*, unterstreichen die Annahme, dass 20a und 20b ein Gesamtgeschehen ausdrücken. Das *w'* kann hier kaum als einfach anreihend, thetisch-emphatisch oder parallelordnend betrachtet werden. Semantisch scheint der SvH in 20a als logische Voraussetzung vom SvH in 20b zu sein; wäre „SvH 20a“ nicht der Fall bzw. würde er sich nicht ereignen, würde „SvH 20b“ auch nicht zustande kommen, da der Beweggrund dazu fehlte. Dies trifft zu, sowohl wenn die Wörterverbindung *l'=hōšī<sup>c</sup>-i=nī* als Präp + Inf + ePP als auch wenn die als Präp + Imp + ePP gelesen wird. Das *w'* nach dem InfS darf als final bzw. konsekutiv gedeutet werden: „(20a) Jahwe ist bereit mir zu helfen, (20b) damit wir meine Saitenspiele alle Tage unseres Lebens am Hause Jahwes spielen können.“ So ist das *w=* als *w=7* zu bestimmen und 20b als NbS im SG.

Jedoch kann 20b auch als HS, d.h. ein folgender *w=-*Satz betrachtet werden: „(20a) Jahwe ist bereit mir zu helfen. (20b) Daher werden wir meine Saitenspiele am Hause Jahwes alle unsere Tage spielen können.“ M.E. kann es nicht eindeutig geklärt werden, ob hier ein Fall der Unterordnung oder Satzzuordnung vorliegt.

### 3.5.5 Zu den syntaktischen Verhältnissen in V. 16

Es ist eine spannende Herausforderung alte Textprobleme zu lösen, nicht zuletzt diejenigen, die die respektvolle Bezeichnung „*crux interpretum*“ erhalten haben. Jes 38,16 ist einer von diesen Versen. H. WILDBERGER kommentiert, dass der Text „seit jeher ein Alptraum der Exegeten [ist]. Man ist sich immerhin darüber einig, daß man M nicht übersetzen kann“.<sup>500</sup> Sowohl er als auch J. BEGRICH zitieren Houbigant, der bereits im 18. Jahrhundert schrieb: „Felix, qui potest haec verba, ut sunt, interpretari“, „glücklich ist wer diese Worte, so wie sie stehen, interpretieren kann“.<sup>501</sup> B. DUHM schreibt in seinem Jesaja-Kommentar, der zum ersten Mal in 1892 herausgegeben wurde, V. „16 ist im hebr. Text gar nicht und bei keiner Auslegung des Gesamtzusammenhangs zu übersetzen“. P. HÖFFKEN ist der Meinung, dass V. 16 nicht übersetzt werden kann,<sup>502</sup> und J. BLENKINSOPP hat keinen Zweifel hinsichtlich der korrupten Natur des Verses,<sup>503</sup> um nur einige der Gelehrten zu nennen, die auf diese Weise kommentiert haben.<sup>504</sup> Wie problematisch die erste Hälfte des Verses ist, wird am besten dadurch bezeugt, dass sie in der revidierten Luther-Übersetzung von 1984 völlig ausgelassen wird! Nur der Appell, die zweite Hälfte, wird übersetzt: „Herr, laß mich wieder genesen und leben!“ Dies bezeugt nicht nur, wie schwierig es ist, den Text zu übersetzen, sondern auch die Unzufriedenheit der Übersetzer mit der geläufigen Deutung der Vershälfte.

Wir stoßen also auf eine Tradition der negativen Bewertung bezüglich der Übertragung und des Zustands des masoretischen Textes in Jes 38,16, die zumindest bis ins 18. Jahrhundert zurückgeht, wenn nicht weiter.

Stilistisch und semantisch gesehen kann PsHisk in mehrerer Weise aufgeteilt werden, aber am deutlichsten ist die Dreiteilung in (1) eine zitierte Klage (V. 10-17a; 10a: „Ich sagte einmal: ...“), (2) eine Beschreibung der Befreiung durch *JHWH* mit inklusivem Dank (v.17b-19; 17b: „Du hast mich von der Grube des Verderbens zurückgehalten. Ja, du hast alle meine Sünden hinter deinen Rücken geworfen.“; 19a: „Wer lebt, wer lebt, *er* kann dir danken, so wie ich heute“), und schließlich (3) eine Äußerung des Vertrauens in *JHWHs* Hilfe bzw. eine Bitte um Rettung, gefolgt von einem Lobgelübde, *JHWH* mit Musik im Tempel zu preisen (v. 20: „*JHWH* ist bereit mich zu retten, / *JHWH*, rette mich doch! Und wir wollen Saitenspiele alle Tage unseres Lebens im Hause *JHWHs* spielen“).

V. 16 + 17a stehen am Ende der zitierten Klage, unmittelbar vor dem offensichtlichen Wendepunkt in 17b, wo *JHWHs* gnädige Wiederherstellung der Gesundheit des Psalmisten beschrieben wird. Genau in der Mitte des Psalms, in V. 15, drückt der Psalmist seine Verzweiflung aus,<sup>505</sup> eingerahmt von zwei Bitten in 14d-e und 16-17a. In BH<sup>1</sup> sind 14c-17a wie folgt in Sätze aufgeteilt, und hier wird in Übereinstimmung damit die geläufige Deutung von V. 16, die z.B. in der englischen King James Version von 1611 wiedergegeben wird, aufgeführt:

---

<sup>500</sup> H. WILDBERGER, Jesaja 28-39. Neukirchen-Vluyn 1982, 1444.

<sup>501</sup> Vgl. J. BEGRICH, Der Psalm des Hiskia: Ein Beitrag zum Verständnis. Göttingen 1926, 43. Das Zitat stammt aus: Scheidius, E., Everardi Scheidii Dissertatio philologico-exegetica ad canticum Hiskiae Ies. XXXVIII, 9-20 : accesserunt specimen observationum ad quaedam loca Veteris Testamenti et tres orationes academicae. Leiden 1769, 118.

<sup>502</sup> P. HÖFFKEN (1993) 255: „V. 16 ist unübersetzbar...“

<sup>503</sup> J. BLENKINSOPP, Isaiah 1-39. A New Translation and Commentary. NY/London 2000, 481: „the line seriously corrupt“.

<sup>504</sup> Vgl. R.E. CLEMENTS, *Isaiah 1-39*. Grand Rapids 1980, 292: „The Heb. is unintelligible and RSV is an attempt at a literal translation.“

<sup>505</sup> „Was kann ich sagen, da er zu mir gesprochen hat, und er hat es selbst getan? Ich werde über all meinen Jahren in der Bitterkeit meiner Seele Wandern“ bzw. „Was kann ich sagen, so dass er mir antworte, denn er hat es doch selbst getan.“

Meine Augen schmachten nach der Höhe. <sup>506</sup>	הֲלוֹ 507 עֵינַי לְמָרוֹם	14c
Adonay!	אֲדֹנָי	14dV
Ich bin unterdrückt,	עֲשָׂקָה לִי	14d
Bürge für mich!	עֲרַבְנִי:	14e
Was kann ich sagen,	מָה אֲדַבֵּר	15a
da er schon zu mir gesprochen hat / so dass er mir antworte,	וְאָמַר לִי	15b
und / denn er hat es doch (selbst) getan.	וְהוּא עָשָׂה	15c
Ich werde gewiß alle meine (übrigen) Jahre in der Bitterkeit meiner Seele wandeln.	אֲדַדְּהָ כָּל־שָׁנוֹתַי עַל־מַר נַפְשִׁי:	15d
O Herr!	אֲדֹנָי	16aV
Durch dieses lebt man,	עֲלֵיהֶם יַחֲיוּ	16a
und in jeder Hinsicht ist darin das Leben meines Geistes. <sup>508</sup>	וּלְכָל־בְּהֵן חַיֵּי רוּחִי	16b
Lass mich erstarken	וְתַחֲלִימֵנִי	16c
und belebe mich!	וְהַחֲיֵנִי:	16d
Gewiss! Zum Heil ist Bitteres für mich bitter gewesen!	הִנֵּה לְשָׁלוֹם מַר־לִי מָר	17a

Während kein Zweifel daran besteht, dass die zweite Hälfte von V. 16 die Bitte des Psalmisten mittels eines Injunktivs und eines Imperativs ausdrückt, ist es vor allem die erste Hälfte des Verses, die die Kommentatoren gestört hat:

אֲדֹנָי עֲלֵיהֶם יַחֲיוּ וּלְכָל־בְּהֵן חַיֵּי רוּחִי

Die King James Version von 1611, übersetzt *‘al-ē=him yihyū* mit „by these things men live“ und *w’=l’=kul[l] ba=hin hayyē rūh=i* mit „and in all these things is the life of my spirit“: „O Lord, by these things men live, and in all these things is the life of my spirit: so wilt thou recover me, and make me to live.“ Die New Revised Standard Version und die English Standard Version folgen KJV in dieser Interpretation.<sup>509</sup>

<sup>506</sup> Ich stimme M.L. BARRÉ (2005) 129 zu, der meint, dass „[i]n the present context *kālū ‘ēnay* functions virtually as a *verbum dicendi*...The next bicolon (v. 14d) gives the words that the psalmist tearfully utters“, selbst wenn ich seine Deutung und Übersetzung des Verbums nicht für richtig halte.

<sup>507</sup> לָלוּ; Vgl. Ps 119,82.123. In Deut 28,32 fungieren „Augen“ als das S der Ptz *rō\*’ōt* und *kalōt* mit der Präp *’il*. Das Verb *KLY* hat offensichtlich in diesem Zusammenhang die Bedeutung „schmachten nach“ in diesem Zusammenhang: *w’=‘ēnē=ka rō\*’ōt w’=kalōt ’il-ē=him kul[l] ha=yōm* „Und deine Augen sollen schauen und schmachten nach ihnen den ganzen Tag“. Vgl. die Übersetzung der Complete Jewish Bible (1998): „you will watch for them longingly all day...“

<sup>508</sup> Die Übersetzung von 16a und 16b stammt aus der German Darby Unrevidierte Elberfelder Übersetzung von 1905, die vielen englischen Übersetzungen ähnelt, während die deutschen Übersetzungen offensichtlich in der Regel von einer Konjekture des Textes ausgehen.

<sup>509</sup> Vulgata bietet eine ähnliche Übersetzung: *Domine sic vivitur et in talibus vita spiritus mei corripies me et vivificabis me.*

Die Übersetzung Martins LUTHERS von 1545 lautet sehr ähnlich: „Herr, davon lebet man, und das Leben meines Geistes stehet gar in demselbigen; denn du liebest mich entschlafen und machtest mich leben.“ F. DELITZSCH folgt dieser Interpretationstradition in seinem Kommentar aus dem Jahr 1879: „O Allherr, durch solches lebt man auf und allwärts ist darin meines Geistes Leben: So wirst du mich denn gesund machen und laß mich leben!“<sup>510</sup>

Nun könnte man fragen, worin das Problem besteht. Ist der Text nicht ziemlich klar? Die oben genannten Übersetzungen sind einfache wörtliche Übersetzungen des Textes, der als solcher weder syntaktische noch lexikalisch-semantische Schwierigkeiten enthält, wenn man nur die lexikalische Bedeutung der Wörter im Text betrachtet. Die Frage ist eher, ob die gebräuchliche Deutung des Textes sinnvoll in seinem Kontext ist. Die Wurzel des Problems liegt in der Frage, auf welche Realität die Pronomina *him* und *hin* (+ das IPron *kull[l]*) verweisen. Die KJV verbindet sie mit nicht genauer definierten „things“, und DELITZSCH übersetzt mit „solches“ und kommt zum Schluss, dass die neutralen *‘al-ē=him* und *ba=hin* sich auf das Versprechen der Heilung beziehen, das Jesaja dem König in Jes 38,5-6 gibt. In seinem Jesajakommentar deutet W. A. M. BEUKEN *him* „diese Dinge“ als ob sie sich auf *mar[r] napš=i* „meine Bitterkeit“ in 15d beziehen: „With the confession: ‘O Lord, by these things people live, and in these is all the life of my spirit’ the petitioner recognises that his experiences, amply portrayed in the preceding verses, are for him in fact the way towards life ... The king thus justifies God’s actions in a doxology of judgement.“<sup>511</sup>

Es ist also offensichtlich gar nicht klar, auf welche Realität die Pronomina verweisen. Während der eine Gelehrte sie mit dem Versprechen der Heilung verbindet, versteht der andere es so, als wiesen sie auf das Leiden des Flehenden hin.

### 3.5.5.1 Textkritische Konjekturen von Jesaja 38,16: Eine Lösung oder weitere Komplikation der Sache?

Im Licht der unsicheren Bedeutung des MT ist es nicht überraschend, dass Exegeten versucht haben, textkritische Konjekturen zu machen. Ob es ihnen aber gelungen ist das Problem zu klären, ist eine andere Frage. Schauen wir uns im Folgenden einige Vorschläge an.

J. BEGRICH vermutet, dass die Beschreibung der göttlichen Rettung bereits in V. 16-17a anfängt. Er schlägt den folgenden korrigierten Text vor, allerdings „mit allem Vorbehalt“:<sup>512</sup>

Herr, den, der dein harrte, hast du erhört,	אָדָנִי עֲנִיתָ מִזְחִיל-לָךְ
hast meinen Geist getröstet.	הִנְחַתָּ לְרוּחִי
(oder: hast mich zur Weite geführt.	oder: (תִּנְחַנֵּי לְרוּחִי
Und du hast mich geheilt und belebt.	וּתְחַלִּימֵנִי וּתְחַיֵּנִי
Zum Heil ward mein Leid.	לְשָׁלוֹם מִרְ-לִי:

Begrich weist auf graphische Ähnlichkeiten zwischen Buchstaben hin, um sein Argument zu unterstützen. Er meint, dass sein Textvorschlag für den Kontext geeignet ist, und weist auf ähnliche

<sup>510</sup> F. DELITZSCH <sup>5</sup>1984 397.

<sup>511</sup> W.A.M. BEUKEN (2000) 400.

<sup>512</sup> J. BEGRICH (1926) 44-45.

Fälle in anderen Psalmen hin. Er bezieht sich auch auf Targum-Variante um seine Konjekturen unterzumauern, z.B. die Konjektur לְרוּחַ תִּנְחַנֵּי „du hast mich zur Weite geführt“.<sup>513</sup> Dennoch muss sein emendierter Text als reine Erfindung gelten.

Arvid BRUNO<sup>514</sup> lässt den Anfang des Verses stehen, wie er im MT ist. Doch statt וּלְכַל-בְּהֵן liest er לְךָ לְבָחַן:

Herr, für diese werden sie ‚dir‘ gehören,	אֲדָנִי עָלֵיהֶם יִחִיו לְךָ
‚zu prüfen‘ den Gehalt meines Geistes.	לְבָחַן חֵינֵי רוּחִי

BRUNO meint, wenn ich ihn richtig verstanden habe, dass *him* sich auf die Bitterkeit des Psalmisten,<sup>515</sup> der inhärente Plural des Prädikats *yihyū* sich jedoch auf die verbleibenden Lebensjahre des Psalmisten bezieht.<sup>516</sup> Im Vergleich zu Begrichs Vorschlag hat dieser den Vorteil, dass er relativ treu beim MT bleibt; er ändert den Text nur wenig. Gegen ihn spricht aber, dass er auf keinerlei textuellen Zeugen basiert ist.<sup>517</sup>

M.L. BARRÉ, der eine 2005 erschienene Monographie über PsHisk geschrieben hat, versucht den Text in Jesaja 38,16 „wiederherzustellen“.<sup>518</sup> Auf der Grundlage der Lesarten von 1QJes<sup>a</sup>, 1QJes<sup>b</sup>, dem Jesaja-Targum, Aquila und nicht zuletzt der vermuteten Vorlage von LXX,<sup>519</sup> rekonstruiert er eine hypothetische Zwischenstufe des Textes und kommt schließlich zum folgenden „Urtext“:

O Lord Most High, you who give life to every heart,	אֲדָנִי עַלֵי הַמַּחְיָה כָּל-לֵב
who give life to every spirit—	הַמַּחְיָה רוּחַ
Restore my strength, let me recover, <sup>(17a)</sup> grant me health/peace,	תַּחֲלִימֵנִי וְתַחְיֵנִי הַנְּחַל שְׁלוֹם
(for) bitter indeed is my anguish!	מֵר-לִי מְאֹד

BARRÉS „Wiederherstellung“ des angeblichen „verlorengegangenen“ Gebets in PsHisk erfolgt gewiss aufgrund großer wissenschaftlicher Fähigkeit und Einsicht, doch ich fürchte, dass seine Arbeit zu diesem Thema sich als viel Lärm um nichts erweisen wird, da der Konsonantenbestand, der dem MT zugrunde liegt, m.E. so interpretiert werden kann, wie er steht. Dies verlangt aber, dass die Syntax des Textes anders interpretiert werden muss, als die Masoreten es tun.

<sup>513</sup> J. BEGRICH (1926) 46-47.

<sup>514</sup> A. BRUNO (1953).

<sup>515</sup> A. BRUNO (1953) 317 bemerkt, dass מֵר vielleicht im Plural sein sollte, in Kongruenz mit עָלֵיהֶם.

<sup>516</sup> A. BRUNO (1953) 318.

<sup>517</sup> Selbst wenn ich die textkritischen Operationen der zweiten Hälfte von V. 16 und 17a nicht akzeptieren kann, dann stimme ich ihm zu, indem er sie als Aufforderungssätze deutet: „Du sollst mich wieder stark machen und mich beleben – ‚gestatte, dass sich‘ in Ruhe ‚verwandle‘ der Schmerz meiner Seele!“

<sup>518</sup> M.L. BARRE (1995) 385-399; Ders. (2005) 153ff.

<sup>519</sup> κύριε περὶ αὐτῆς γὰρ ἀνηγγέλη σοι καὶ ἐξήγειράς μου τὴν πνοήν καὶ παρακληθεὶς ἔζησα. BARRE (2005) 156, postuliert die Vorlage: *ʾdny ʾlyh mḥwh lk wḥyh/wḥyh rwḥ(y?)*.

Der letzte Emendationsversuch, den ich erörtern will, ist die Konjektur, die H. S. NYBERG postuliert hat.<sup>520</sup> Er ändert  $\text{עַל־יְהוָה}$  in  $\text{עַל־יְהוָה}$  und  $\text{בְּהֵן}$  in  $\text{בְּהֵנָה}$ :

Herr, damit <i>jene</i> leben, und um aller derer willen die hier sind, belebe meinen Leibesgeist	$\text{אֲדַנִּי עַל־יְהוָה יַחֲיוּ וְלִכְל־בְּהֵנָה חַיֵּי רוּחִי}$
---	---

Nybergs Emendation ist nicht so unbedeutend, wie es auf den ersten Blick scheint. Es handelt sich nämlich nicht nur einfach um verschiedene Formen derselben Wörter, denn  $\text{הֵנָה}$  versteht er nicht als das PPrn /3. f pl/ „sie“, sondern als das Adv „hier“, was faktisch problematisch ist, denn  $\text{הֵנָה}$  hat eine „direktive“ Bedeutung, etwa „hierhin“. Davon abgesehen ist der Einfluß auf die Interpretation erheblich, und m.E. ist NYBERG auf der richtigen Spur mit seiner Deutung. Nach ihm regiert die Präp  $\text{עַל}$  den ganzen Satz  $\text{יַחֲיוּ הַיְהוָה}$ : „damit *jene* leben“.  $\text{וְלִכְל־בְּהֵנָה}$  übersetzt er mit „und um aller derer willen die hier sind“.  $\text{חַיֵּי}$  deutet er als Imp-D von  $\text{חָיָה}$ , nicht aber als Sub /pl cs/. „Jene“ sind die „Untertanen“ des Königs.<sup>521</sup> NYBERGS Interpretation ist sehr interessant, nicht zuletzt, weil sie sich erheblich von den geläufigen Deutungen abhebt.

Wenn auch nicht mit ihr identisch, so stimmt meine eigene Interpretation teilweise mit seiner überein, indem ich *ba=hin* und die folgenden Worte als Relativsatz deute, so wie er das von ihm emendierte  $\text{בְּהֵנָה}$  als Relativsatz versteht.

Aus den oben erörterten Versuchen, den Text von Jes 38,16 zu emendieren und „wiederherzustellen“ schließe ich, dass dies ein Irrweg ist; man hat keine Ahnung wohin er führt und es ist unwahrscheinlich, dass man es überhaupt schafft. Ich bin davon überzeugt, dass es besser ist, wenn man den überlieferten Konsonantentext zu interpretieren versucht, als größere – oder auch kleinere – textkritische Operationen am Text auszuführen.

### 3.5.5.2 Versuch einer neuen Interpretation der syntaktischen Verhältnisse des überlieferten Konsonantenbestands

Statt den MT zu ändern, schlage ich die folgende Lektüre des Textes vor:

16aV	$\text{'ādō}^*n\text{-ay}=[y]$	O Herr,
16aP <sub>1</sub>	$\text{'āl-ē}=\text{him}$	wegen deren,
16aP <sub>1</sub> R	$\text{yihyū}$	die leben,
16aP <sub>2</sub>	$\text{w}^l=\text{l}^k=\text{kul}[l]$	und (zwar) wegen allen Dingen,
16aP <sub>2</sub> R	$\text{ba}=\text{hin}[n] \text{ḥayyē rūḥ}=\text{ī}$	in denen das Leben(sglück) meines Geistes ist (= meine Lebensfreude):
16a	$\text{w}^l=\text{taḥlīm-i}=\text{nī}$	(Dann) lass mich erstarken
16b	$\text{w}^l=\text{haḥy-i}=\text{nī}$	(ja) und belebe mich!
17a	$\text{hinni}(h) \text{l}^k=\text{šalōm mar}[r] \text{l}=\text{ī} \text{mar}[r]$	Es wird bestimmt zum Wohl, das Bittere, das mir so sehr bitter gewesen ist!“

<sup>520</sup> H.S. NYBERG (1974) 85-97.

<sup>521</sup> H.S. NYBERG (1974) 94.

Unter „2.3.1. Satzgrenzen“ ist es schon erörtert worden, wie die Wortreihe *‘al-ē=him yihyū w’=l’=kul[l] ba=hin ḥayyē rūḥ=ī* mit Pendenskonstruktionen, die im AT begegnen, vergleichbar ist.<sup>522</sup> In seinem umfangreichen Werk zum Pendens im Biblischen Hebräischen bespricht Walter GROß alle möglichen Pendenskonstruktionen, mit und ohne Aufnahme des Pendens, das unterschiedliche Syntagmen im zugehörigen Satz vertreten kann, das 1. Sy, das 2. Sy, ein C-Syntagma oder sogar das Prädikat beim Nominalsatz. Er bemerkt bei seiner Besprechung von pendierenden Wortgruppen, die im zugehörigen Satz als obligatorisches Syntagma oder als freie Umstandsbestimmung fungieren, dass im Fall keiner Aufnahme des markierten Pendens der Beginn des zugehörigen Satzes nur durch den Satzweiser *w=* angezeigt werden könne, wenn nicht durch Satzeröffner wie Fragepartikel, Fragepronomen oder Konjunktion.<sup>523</sup> Zwei oder mehrere Pendentia können vor dem Matrixsatz stehen.<sup>524</sup> In 2Kön 13,12a begegnet ein Beispiel von zwei Pendentia, je mit inklusivem Relativsatz, so wie m.E. der Fall in Jes 38,16 ist:

2Kön 13,12aP	<i>w’=yatr dābārē YW’Š w’=kul[l]</i>	Und die übrige Geschichte des Joasch und alles,
13,12aPR1	<i>’āšr ‘asā</i>	was er getan hat,
13,12aP	<i>w’=gābūrat=ō</i>	und seine Machttaten,
13,12aPR2	<i>’āšr nilḥam ‘im[m] ’MŠYH malk YHWDH</i>	wie er mit Amazja, dem König von Juda, Krieg geführt hat,
13,12a	<i>ḥā=lō(w’) him kātūbīm ‘al sipr dābārē ha=yamīm l’=malākē YŠR’L</i>	ist das nicht geschrieben im Buch der Geschichte der Könige von Israel?

Hier haben die Pendentia die syntaktische Funktion eines Subjekts im zugehörigen Satz, der von den Pendentia durch die Fragepartikel *ḥā=* abgegrenzt wird. In 2Kön 19,28/Jes 37,29 fungieren die zwei Pendentia aber als freie Umstandsangaben, C-causalis, und der Matrixsatz wird durch *w’=qatal* am Anfang markiert. Die kausale Bedeutung der Pendentia wird durch die Präposition *ya’n* bestimmt, die am Anfang des ersten Pendens und mit dem Infinitiv *hitraggiz=ka* steht, aber auch für den zweiten Infinitiv *ša’nan=ka* gilt, der an den ersten durch *w’=* angeknüpft wird. Zwischen den Pendentia und dem zugehörigen Satz steht ein eingeschobener Satz:

2Kön 19,28aI1P	<i>ya’n hitraggiz=ka ’il-ay=[y]</i>	Wegen deines Tobens gegen mich
19,28aI2P	<i>w’=ša’nan=ka</i>	und deines Ruhigseins
19,28b	<i>‘alā b’=’uzn-ay=[y]</i>	– es ist in meine Ohren heraufgekommen –,
19,28a	<i>w’=šamtī ḥāḥ<sup>⊕</sup>=ī b’=’app-i=ka</i>	werde ich meinen Ring in deine Nase legen

In Jes 45,4 wird das kausale Pendens durch die Präposition *l’=ma’n* markiert, der zugehörige Satz fängt mit *wa=yiqtul* an:

Jes 45,4aP	<i>l’=ma’n ‘abd=ī Y’QB w’=YŠR’L bāḥīr=ī</i>	Um meines Knechtes Jakob willen und Israels, meines Auserwählten,
45,4a	<i>wa=’iqrā(’) l’=ka b’=šim-i=ka</i>	dann rief ich dich bei deinem Namen.

<sup>522</sup> Vgl. W. GROß (1987) und H. RECHENMACHER (1995).

<sup>523</sup> W. GROß (1987) 93.

<sup>524</sup> W. GROß (1987) 158-170.

Die kausalen Pendentia werden gern durch *ya<sup>c</sup>n* markiert,<sup>525</sup> in Jer 9,12bIP allerdings durch die Präposition *‘al*, wie in Jes 38,16. *‘al* hat Wirkung auf die ganze Satzreihe Jer 9,12bIP-9,13aR<sup>526</sup>:

Jer 9,12bIP:14a	<i>‘al ‘uzb-a=m ‘at tōrat=ī</i>	Weil sie mein Gesetz verlassen haben,
9,12bIPR	<i>‘āšr natattī l’=pānē=him</i>	das ich ihnen vorgelegt habe,
9,12c	<i>w’=lō(‘) šami‘ū b’=qōl=ī</i>	und sie auf meine Stimme nicht gehört
9,12d	<i>w’=lō(‘) halākū b-a=h</i>	und nicht darin gelebt haben,
9,13a	<i>wa=yilikū ‘aḥ<sup>⊕</sup>ārē š‘rī*rūt libb-a=m w’=‘aḥ<sup>⊕</sup>ārē ha=bā‘alīm</i>	sondern der Verstocktheit ihres Herzens und den Baalim nachgelaufen sind,
9,13aR	<i>‘āšr limmidū=m ‘ābōt-a=m</i>	was ihre Väter sie gelehrt haben,
9,14a	<i>la-kin kō(h) ‘amar YHWH šāba’ōt ‘ilō*hē YŠR’L</i>	darum, so spricht der HERR der Heerscharen, der Gott Israels:

*‘al* markiert auch das Pendent in Hos 9,7f, und der zugehörige NS wird durch *w’=* vom Pendent abgegrenzt:

Hos 9,7fP	<i>‘al rub[b] ‘āwō*n=ka</i>	Wegen der Größe deiner Schuld
9,7f	<i>w’=rabbā maštimā</i>	ist auch die Anfeindung groß.

Ps 25,11a ist besonders interessant in Bezug auf die Syntax in Jes 38,16, und zwar erstens wegen der Präposition *l’=ma<sup>c</sup>n*, die das Pendent als kausative Umstandsangabe markiert, und zweitens wegen des zugehörigen Satzes, der mit *w’=qatal* in appellativem Sinn<sup>527</sup> beginnt:

Ps25,11aP	<i>l’=ma<sup>c</sup>n šim=ka</i>	Um deines Namens willen,
25,11aV	<i>YHWH</i>	o HERR,
25,11a	<i>w’=salaḥta l’=‘āwō*n=ī</i>	vergib meine Schuld;

In unserem Text sind die Pendentia auch kausative Umstandsangaben und der zugehörige Satz stellt auch einen Appell dar – nur wird der Appell mittels *w’=yiqtol* LF ausgedrückt. Die zwei PV werden zwischen den Vokativ und die folgende Bitte eingeschoben um die Bitte zu begründen. Die Voranstellung vor der Bitte dient wahrscheinlich auch dem Zweck der Betonung, wie es häufig der Fall bei dem *casus pendens* ist.<sup>528</sup> Ich deute *yihyū* und *ba=hin ḥayyē rūḥ=ī* als Relativsätze, die das

<sup>525</sup> Außer den im Text schon aufgeführten Beispielen vgl. Jer7,13bIP-14a; Jes 30,12bIP-30,13a; Jer23,38cIP-39a; Ez28,6bIP.7v.

<sup>526</sup> In BHt werden Sätze 12c-13aR anscheinend als erklärende Bemerkung zu 12b betrachtet.

<sup>527</sup> In 2Sam 11,21e beginnt der zugehörige Satz zum (temporalen) Pendent 11,19bIP auch mit appellativem *w’=qatal*; so ebenfalls 1Kön 13,31c.

<sup>528</sup> Vgl. T. MURAOKA (1985) 110; 166.

ePP *him* in *‘al-ē=him* einerseits und das IPron *kul[l]* in *l'=kul[l]* andererseits näher bestimmen. Solche einschränkenden Relativsätze in der Form eines asyndetisch anknüpfenden Verbal- oder Nominalsatzes kommen im biblischen Hebräisch häufig vor.<sup>529</sup> Die erste PV hat offensichtlich eine kausale Funktion; Beispiele für solche Funktionen der Präp *‘al* sind zahlreich.<sup>530</sup> *l'=* fungiert manchmal wie *dativus commodi* in der Bedeutung „für“, „zugunsten“,<sup>531</sup> kann aber auch eine Ursache oder Motivation einführen,<sup>532</sup> wie in Gen 4,23d.e: *kī ’iš haragtī l'=pāš'ē w'=yald l'=ḥabbū\*rat=ī* „Einen Mann erschlug ich für meine Wunde und einen Jüngling für meine Beule“, und in Jes 36,9b: *wa=tibṭaḥ l'=ka ‘al MŠR-aym l'=rakb w'=l'=parašim* „Aber du vertraust auf Ägypten wegen der Wagen und Pferde.“

Sprechaktlich gesehen haben die zwei PV eine motivierende Funktion; sie wollen *Jahwes* Mitleid erwecken, so dass er auf die folgenden Bitten positiv reagiert.<sup>533</sup> Dafür können beide PV als kausal bestimmt werden, selbst wenn *l=* streng genommen nicht kausal ist.<sup>534</sup> Mit den PV will der Psalmist Gottes Mitleid sowohl mit den Leuten, die – wenn er stirbt – zurückgelassen werden, als auch mit ihm selbst erwecken. Wie der Leser freilich bemerkt hat, unterscheidet sich diese Deutung des Textes dann nicht so sehr von NYBERGS Interpretation mit Hinsicht auf die Deutung der pronominalen Referenz. M.E. beziehen sich die Pron aber nicht (nur) auf die Untertanen des vermeintlichen königlichen Autors, sondern auf die „significant others“ des Psalmisten, egal ob er der König ist oder nicht (16aP<sub>1</sub>), und auf alles, das dem Psalmisten Freude bereitet (16aP<sub>2</sub>). Oder mit anderen Worten: Die zwei Pendentia unterstreichen den bedauerlichen Verlust, der mit dem Tod des Psalmisten verbunden wäre.

### Fazit

Um eine Antwort auf die Frage zu geben, auf welche Phänomene sich die ePP *=him* und *=hin* beziehen, hat es sich als unnötig erwiesen, den umstrittenen Vers 16 durch Konjekturen zu „korrigieren“. Die oben beschriebene Lesart, die mit dem Vergleich etlicher Stellen im AT begründet wird, erlaubt uns den Text intakt zu lassen und zugleich sinnvoll zu deuten. Syntaktisch gesehen stehen die zwei ePP in unterschiedlichem Verhältnis zum Rest der jeweiligen Pendentkonstruktion; während *=him* sich kataphorisch auf den Relativsatz *yihyū* bezieht, der zugleich die Identität von

<sup>529</sup> Vgl. GESENIUS-KAUTZSCH § 155ef. In Esra 10,9 haben wir einen interessanten Satz mit zwei kausalen PV (die eine durch *על*, die andere durch *מן* bestimmt), die verschiedene Gründe ausdrücken: *עַל-הַדָּבָר וּמִהַגְשָׁמִים*. Als Beispiel für einen Relativsatz mit *yiqtol* an erster Stelle, vgl. z. B. Ps 34,9: *יְחַסֵּה-בּוֹ אֱשֶׁר יִהְיֶה גֹבֵר יַחַסֵּה-בּוֹ* „glücklich ist der Mensch, der sich bei ihm birgt“, vgl. JOÜON-MURAOKA § 158a.

<sup>530</sup> Cf. II *על* 2. in: HAL (2001). Vgl. auch GESENIUS-KAUTZSCH § 158c; JOÜON-MURAOKA § 170h. Einige Beispiele: 2Kön 32,26; 1Chron 10,13; Esra 3,11; 9,15; Est 9,26; Ijob 23,2; 34,36; Ps 7,1; 115,1; 119,62; 119,136 (vor einem VS); 119,164; Koh 8,2; Jer 2,35; 4,28; 10,19; 16,18; 19,8; 30,14,15; 31,15; 32,32; 47,4; 52,3; Klg 1,22; 2,11; 5,17; 5,17, 18; Ez 22,13. Beispiele von *על* mit ePP in der Bedeutung „seinetwegen“: Lev 19,17; Num 18,32; 1Sam 17,32; Neh 4,3; Jes 52,15; 54,15; Jer 15,15.

<sup>531</sup> Vgl. I *ב* 8. in: HAL (2001) 508.

<sup>532</sup> GESENIUS (171915) übersetzt „wegen einer mir geschlagenen Wunde“; die Schlachterübersetzung übersetzt „Einen Mann erschlug ich, weil er mich verwundet, einen Jüngling, weil er mich geschlagen hat“. Vgl. *ב* 8e in: GESENIUS (171915) 372; auch I *ב* 23 in: HAL (2001) 510. Es wird auf die folgenden Stellen verwiesen: Gen 4,23; Jes 36,9; Ps 69,22. Dieser Sinn des Motivs bzw. der Ursache bei der Präp *l'=* kommt zum Ausdruck im Fragepronomen *la-m<sup>o</sup>ah* „warum“ und in der Konj *la-kin* „deshalb“, vgl. GESENIUS (171915) 372.

<sup>533</sup> *וַתְּחַלֵּטֵנִי* ist ein Injunktiv, wie z.B. in Ps 51:9: *וּמַשְׁלֵךְ אֶלְבִּין וַאֲטַהֵר תְּכַבֵּסֵנִי וּמַשְׁלֵךְ אֶלְבִּין* „Entsündige mich mit Ysop, dass ich rein werde; wasche mich, dass ich schneeweiß werde“, cf. Waltke-O'Connor § 31.5a-b: „In [the volitional] use [the non-perfective] approximates the imperative mood and is, in fact, frequently found in conjunction with an imperative form“.

<sup>534</sup> Es ist allerdings schwierig, an dieser Textstelle zwischen kausalem und finalem Sinn zu unterscheiden. Der Satzteil „wegen meiner Kinder“ im Satz „Gott, rette mich wegen meiner Kinder“ drückt eine Ursache aus. Wenn wir aber stattdessen „Gott, rette mich, so dass meine Kinder ihren Vater nicht verlieren“ sagen, haben wir einen Imperativsatz und einen Finalsatz. Die Aussageintention ist in beiden Fällen dieselbe, d.h. der Klagende macht dasselbe in Hinsicht auf den Sprechakt: Er versucht Gott zu seiner Rettung zu motivieren.

=*him* bestimmt, bezieht =*hin* sich anaphorisch als Teil des Relativsatzes 16aP<sub>2</sub>R auf *kul[l]* in 16aP<sub>2</sub> und verbindet so die Erklärung mit dem zu erklärenden IPron. Während =*him* in der ersten Pendenskonstruktion die Lebendigen, d.h. die zurückbleibenden Mitmenschen des impliziten Autors, bezeichnet, bezeichnet *kul[l]* und folglich das abstrakte =*hin* wahrscheinlich all die Dinge und Begebenheiten, die dem Psalmisten Freude bereiten.<sup>535</sup>

Das Problem der Referenz der Pronomina wird damit aufgehoben. Man muss sich nicht mehr einen Referenten, der nicht im Psalm zu finden ist, einbilden. So beziehen sich die Pronomina nicht auf irgendwelche eingebildeten Lebensbedingungen oder Dinge<sup>536</sup> im historischen Kontext des vermeintlichen Autors bzw. auf eine Szene außerhalb, aber im literarischen Kontext des Psalms (z.B. das Versprechen der Genesung in Jes 38,5ff)<sup>537</sup>; stattdessen werden die Referenten im Vers selber in den Relativsätzen *yihyū* einerseits und *ba=hin hayyē rūḥ=i* andererseits festgelegt. Wer die Mitmenschen des impliziten Autors genau genommen sind, ist natürlich schwer zu sagen, doch am wahrscheinlichsten kann man an seine Familie und Freunde denken.<sup>538</sup> Und was *kul[l]* sagen will ist auch kein Geheimnis mehr, es bezieht sich einfach unbestimmt auf all die Dinge und Begebenheiten, die das Leben des Psalmisten lebenswert machen.<sup>539</sup>

### 3.5.6 Verbformationen, Sachverhaltstypen, Zeitbezüge, Modalität und Aspekt

Die folgende Analyse folgt grundsätzlich den Ansichten von W. RICHTER,<sup>540</sup> W. GROß<sup>541</sup> und H. IRSIGLER<sup>542</sup> zu den grammatischen Funktionen der althebräischen Verbformen. Es wird davon ausgegangen, es sei die primäre Funktion der finiten Konjugationsformen des althebräischen Verbalsystems Aspekt auszudrücken.<sup>543</sup> Das bedeutet im Grunde genommen, dass die jeweilige Verbform nur solche Sachverhalte und Zeitbezüge ausdrücken kann, die sich mit der Aspektkategorie der Verbform logisch vertragen.<sup>544</sup> Stehen aber der Aspekt und das Tempus in Widerspruch, muss dies erklärt werden, z.B. durch Relativität (vgl. unten) oder die lexikalische Eigenart des Verbums (ZV, Affekt-Verb).

Sowohl GROß als auch IRSIGLER haben die allgemeine Tempus- und Aspektlehre, die A. DENZ<sup>545</sup> im Rahmen seiner Arbeit zur Verbalsyntax des Neuarabischen Dialektes von Kwayriš dargelegt hat, für die Analyse der Verbfunktion des Althebräischen nützlich gemacht. DENZ zufolge müssen bei der Analyse der Verbfunktionen die folgenden Gesichtspunkte berücksichtigt werden:

---

<sup>535</sup> Vgl. Gen 42,36f, wo Jakob sagt: „es geht alles über mich“ (Luth1984), ‘*al-ay=[y] hayū kull=ana(h)*.

<sup>536</sup> Vgl. „these things“ in der KJV-Übersetzung.

<sup>537</sup> Z.B. DELITZSCH, vgl. oben. BEUKENS Verbindung der Pronomina mit *mar[r] napš=i* „meine Bitterkeit“ in 15d überzeugt mich nicht.

<sup>538</sup> Vgl. 4.1 *Monosemierung: Analyse der textuellen Bedeutung einzelner Textelemente*

<sup>539</sup> Im weiteren literarischen Kontext des Psalms, d.h. im Zusammenhang von Jes 38 und im größeren Rahmen der HJE Jes 36-39, könnten =*him yihyū* und *kul[l] ba=hin hayyē rūḥ=i* aber als Verweis auf die Untertanen des Königs und auf alles, was zum Königsein gehört, betrachtet werden. Dies ist umso wahrscheinlicher, als es ein Ergebnis dieser Untersuchung ist, dass der Psalm ausgerechnet für seinen literarischen Kontext in Jes 38 verfasst wurde, vgl. Abschn. 6 „Kritik der Textverankerung und Verfasserschaft“.

<sup>540</sup> W. RICHTER (1978), vgl. z.B. 139 (1980) v.a. 216ff.

<sup>541</sup> W. GROß (1976).

<sup>542</sup> H. IRSIGLER (1981) 159ff. Ferner wird von einer neueren und ausführlicheren Zusammenfassung der Verbfunktionen ausgegangen, wie sie IRSIGLER in einem unveröffentlichten Arbeitspapier dargestellt hat.

<sup>543</sup> WALTKE-O’CONNOR (1990) 475, Fn. 91: „Most current textbooks are aspectualist...“. Sie zählen einige Lehrbücher in der Auswahl auf. W. RICHTER (1978) 144: „Keine VF [Verbform] enthält Anzeiger für Tempus“.

<sup>544</sup> Perfektiver Aspekt ist z.B. mit der Zeitstufe Gegenwart unvereinbar, vgl. A. DENZ (1971) 12.24; W. GROß (1976) 98-99.

<sup>545</sup> A. DENZ (1971).

- (1) Sachverhalte (individuell [sg und pl] vs. generell, allgemeingültig); nur bei ersteren Sachverhalten:  
 (2) relatives Zeitlageverhältnis (Gleichzeitigkeit, Vor- und Nachzeitigkeit); (3) absolutes  
 Zeitlageverhältnis/Tempus (vom Gegenwartspunkt des Sprechenden/Schreibenden aus: Vgh, Ggw,  
 Zuk); (4) Aspekt: perfektiv (Vollständigkeit) vs. imperfektiv (Unvollständigkeit); (5) Koinzidenz.<sup>546</sup>

Aspekt – oder das *Zeitablaufsverhältnis* – wird als „die zwei Zeiteigenschaften eines Sachverhaltes“  
 definiert, also „entweder vollständig gegeben = perfektiv oder noch unvollständig = imperfektiv“.<sup>547</sup>  
 Demnach würden die Suffixkonjugation (SK) einerseits und die Langform der Präfixkonjugation  
 (PK-LF) andererseits hauptsächlich die aspektuelle Opposition *perfektiv – imperfektiv* mit Hinsicht  
 auf Sachverhalten ausdrücken.<sup>548</sup> B. WALTKE & M. O’CONNOR bevorzugen aber von „perfective  
 conjugation“ (= SK) und „non-perfective conjugation“ (= PK) zu sprechen, auf dem Grund, dass die  
 SK immer perfektiven Aspekt, die PK dagegen nicht in allen Fällen imperfektiven Aspekt  
 ausdrückt.<sup>549</sup> Dabei beziehen sie sich auf F. RUNDGREN, der in der aspektuellen Opposition  
*Stativ/fiens* die Achse des althebräischen Verbalsystems sieht. Stativ gilt (= *qatal*) als der  
 merkmahlhafte Term. Der Fiens hat aber „zwei Werte: non-stativisch (negativer Wert) und weder  
 stativisch noch kursiv (neutraler Wert)“.<sup>550/551</sup>

Der Begriff *Zeitablaufsverhältnis* impliziert, dass Aspekt nicht völlig isoliert und ohne  
 Berücksichtigung zeitlicher Verhältnisse behandelt werden kann.<sup>552</sup> Aspekt, d.h. Perfektivität  
 (Vollständigkeit) oder Imperfektivität (Unvollständigkeit), ist mit dem *relativen Zeitlageverhältnis*  
 oder *Zeitbezug* (vor-, gleich-, nachzeitig), eng verbunden. Vorzeitigkeit, Gleichzeitigkeit oder  
 Nachzeitigkeit werden immer an einem Zeitrelationswert „R“ gemessen, der mit dem  
 Gegenwartspunkt des Sprechenden/Schreibenden („G“) zusammenfallen kann oder nicht. Vom

<sup>546</sup> W. RICHTER (1978) 141 mit Hinweis auf A. DENZ (1971) 7-51.

<sup>547</sup> A. DENZ (1971) 22. Die entgegengesetzte Ansicht wird z.B. von JOÜON-MURAOKA §111 vertreten: „Hebrew temporal forms express at the same time tenses and moods of action. As in our languages, they mainly express tenses, namely the past..., the future, and the present; but they often express them in a less complete way than in our languages because they also express certain moods of action, or aspects...“ Das Wort „aspect“ wird (wie üblich ist in der englischsprachigen Linguistik, vgl. H. BUßMANN (1990) 103) von JOÜON-MURAOKA im Sinn von „Aktionsart“ benutzt (unique – repeated; instantaneity – duration).

<sup>548</sup> Vgl. A. DENZ (1971) 25: „Das Althebräische ist eine reine Aspektsprache.“

<sup>549</sup> WALTKE-O’CONNOR (1990) 480, §30.1c.

<sup>550</sup> F. RUNDGREN (1961) 101, Zitat bei WALTKE-O’CONNOR (1990) 477, Fn. 96.

<sup>551</sup> Es ist schon verständlich von „non-perfective conjugation“ zu sprechen, wenn die PK manchmal keinen imperfektiven Aspekt, sondern vor allem Modalität ausdrücken will. Es erhebt sich dann aber die Frage, ob es praktisch ist, von „perfective conjugation“ zu sprechen, da die SK für „virtuell“ gegenwärtige Sachverhalte benutzt werden kann und „*perfektiver Aspekt und Gegenwart hic et nunc unvereinbar sind*“ (A. DENZ (1971) 32). Mit virtuell gegenwärtigen Sv. meine ich Koinzidenzfälle und ‚Gegenwart‘ bei lexikalischer Sondergruppe“ (H. IRSIGLER (1981) 161), d.h. bei ZV und Affekt-Verben. WALTKE-O’CONNOR (1990) 485, §30.4b weisen selber darauf, dass „Sometimes the perfective conjugation is used for *present-time situations*. This combination creates notional tensions because the form entails a single aspect, but present time tends to entail imperfective aspect.“ W. RICHTER, (1978) 142, bringt die Sache auf den Punkt: „Während die klassischen Termini Perfekt und Imperfekt unmittelbar auf die Grundformen mit SK und PK anwendbar erschienen, ist dies bei den neueren Systemen nicht der Fall, da viel mehr Funktionen analysiert werden, als Verbformen vorliegen.“ Obwohl er hier von der traditionellen Verwendung der Termini Imperfekt und Perfekt spricht, gilt das Argument auch mit Hinsicht auf andere inhaltsbeschreibende Begriffe wie *Perfektiv* und *Imperfektiv* bzw. *perfective* und *non-perfective*. Deshalb ist mit ihm vorzuziehen, die Terminologie nur auf der Ausdrucksseite zu gründen, vgl. W. RICHTER (1978) 139, Fn. 445: „SPERBER, (1943) 193-198, der die Austauschbarkeit beider sowie die Verwendung der PK für die Vgh, der SK für die Zuk belegt, sieht danach keinen Grund, diese Termini beizubehalten, sondern schlägt morphologisch begründete vor: „suffix tense“, „prefix tense“ (198). Vgl. Ders., (1966) 66. Da die Funktionen des Verbs in der Tat nicht vollständig geklärt sind und nur die Ausdrucksseite einwandfrei beschreibbar ist, gründet auch hier die Terminologie nur auf der Ausdrucksseite: Suffix- und Präfixkonjugation.“ Vgl. C.H.J. VAN DER MERWE et al. (1999) 142-143: „The dilemma with the perfect and the imperfect aspectual categories is that, as with the temporal categories, they do not cover all the nuances that can be expressed by the perfect and the imperfect forms. These terms, which were intended to refer to the aspectual functions of BH verbs, became so entrenched that they are still used today to refer to the forms themselves.“

<sup>552</sup> Ob dabei Tempus oder Aspekt der primäre Gesichtspunkt ist, darüber sind sich nicht alle Forscher sicher, vgl. C.H.J. VAN DER MERWE et al. (1999) 144: „It is not clear whether in BH it is time that assumes aspect, or aspect that assumes time.“

Gegenwartspunkt des „Ich“ aus kann man von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, also von *absolutem Zeitlageverhältnis* oder Tempus sprechen, analog zu Vor-, Gleich- und Nachzeitigkeit in Hinsicht auf „R“. Ein Sachverhalt kann nur als gegenwärtig gelten, wenn er als unvollständig betrachtet wird.<sup>553</sup> Ein perfektiver Sachverhalt ist also „gegenwartsunfähig“.

Auch die Art des Sachverhalts muss in Betracht genommen werden;<sup>554</sup> geht es um einen individuellen (einmaligen oder mehrmaligen) SvH. oder einen generellen, d.h. gewohnheitsmäßigen Vorgang, allgemeingültigen SvH. oder dauernden Zustand?<sup>555</sup> Die Deutung eines Sachverhaltes als individuell oder generell kann wohl subjektiv sein, z.B. im Fall der Beschreibung eines körperlichen oder geistlichen Zustands; die Frage ist: Wann wird ein Zustand nicht mehr als zufällig sondern als dauernd empfunden? Im Beispiel, das DENZ über einen generellen, in diesem Fall gewohnheitsmäßigen Sachverhalt nimmt, ist es eindeutig klar, dass es sich um einen generellen Sachverhalt dreht: *Er trank und musste daher in die Entziehungsanstalt*. Wir wissen aus Erfahrung, dass niemand in die Entziehung muss, weil er nur einmal getrunken hat, nicht selbst wenn es zehnmal wäre. Das Wort „trank“ bedeutet in diesem Zusammenhang ein gewohnheitsmäßiges Verhalten von substantieller Dauer, das offensichtlich für das Subjekt ein gesundheitliches Problem geworden ist. Die Satzverbindung *Er trank und musste daher in die Entziehungsanstalt* lässt keine Unklarheit über die Verhältnisse zu. Zu betonen ist, dass es hier um einen zeitlich begrenzten Sachverhalt geht,<sup>556</sup> so wie bei individuellen Sachverhalten. Generelle SvH. können aber auch zeitlich unbegrenzt sein, z.B. naturwissenschaftliche Gesetze.

Anders verhält es sich mit dem Satz *Es ist als ob jemand meinen Kopf mit Nadeln sticht*, der die Kopfschmerzen des Sprechenden beschreiben soll. Hier ist es gar nicht klar, ob es um einen individuellen nicht-durativen, nur für das Moment gültigen Sachverhalt, oder einen individuellen durativen, für den ganzen Tag in Frage gültigen Sachverhalt geht, oder ob es eine Beschreibung eines dauernden Zustands ist. Im ersten Fall kann man sich vorstellen, dass der Sprecher den Satz gerade als die Kopfschmerzen anfangen äußert. Ist das Zweite der Fall, z.B. wenn die Schmerzen den Sprecher erst am aktuellen Tag nach dem Mittagessen getroffen haben und er erwartet, dass diese später an demselben Tag wieder verschwinden werden, dann handelt es sich wohl um einen individuellen durativen Sachverhalt aus der Sicht des Sprechenden. Der Zustand ist nur zufällig und es gibt keinen Anlass für den Sprecher zu vermuten, dass er permanent dauern oder wieder auftreten werde; daher ist er individuell. Der Satz könnte aber auch einen immer wieder einkehrenden Zustand beschreiben wollen, sogar einen täglichen Zustand. Der Sprecher leidet vielleicht von chronischen Kopfschmerzen oder Migräne und beschreibt so die typischen Symptome. In diesem Fall handelt es sich zweifellos um einen generellen Sachverhalt aus der Sicht des Sprechenden, obwohl er manchmal für kürzere Zeit frei von Schmerzen ist.

Jetzt kann man aber fragen, wo die Grenze zwischen dem Empfinden eines Sachverhalts als individuell oder generell liegt. Wie schon erwähnt, können generelle SvH. auch zeitlich begrenzt sein.

---

<sup>553</sup> A. DENZ (1971) 14: „Solange also *ich bin* und *es ist* gleichsinnig verlaufen, liegt Gegenwart für das Ich vor. Ein Sachverhalt kann folglich nur solange Gegenwart haben, als er von G aus gesehen noch abläuft, noch nicht an sein zeitliches Ende gelangt, also noch unvollständig ist.“

<sup>554</sup> Wie wenig es der Analyse der Verbfunktion genügt, nur den Zeitbezug zu bestimmen, bringt W. GROB (1976), 4-5, in den folgenden Worten auf den Punkt: „Im Grau des nivellierenden Übersetzungspräsens verschwimmen alle problematischen morphologischen und syntaktischen Konturen des hebräischen Textes, zumal sich noch nicht einmal bis zu den hebräischen Syntaxabhandlungen herumgesprochen hat, daß die drei Sätze: ‘Ich esse gerade einen Apfel’, ‘Zwei mal zwei macht vier’, ‘Hiermit eröffne ich die Versammlung’ zwar alle im Präsens formuliert sind, aber keineswegs in gleicher Weise gegenwärtige Sachverhalte meinen.“

<sup>555</sup> Vgl. A. DENZ (1971) 7-8: „Den Verhältnissen am Nomen entsprechend ist ein zeitlich begrenzter Sachverhalt entweder Singular, Plural oder Gattung. Singular: *Er trank seinen Becher aus* = einmaliger individueller Sachverhalt. Plural: *Er trank gestern dreimal im Laufe des Tages* = mehrmaliger individueller Sachverhalt. Gattung: *Er trank und mußte daher in die Entziehungsanstalt* = gewohnheitsmäßiges Trinken, das Trinken als Gattung. ... Zu diesen generellen Sachverhalten sind auch diejenigen zu zählen, die eine Sitte, eine ethische Norm, eine Berufstätigkeit, eine Fähigkeit, eine gesetzliche Bestimmung usw. beinhalten...“

<sup>556</sup> Vgl. A. DENZ (1971) 7-8.

Das Beispiel *Er trank und musste daher in die Entziehungsanstalt* könnte wohl zeitlich begrenzt aufgefasst werden: *Nach dem Tod seiner Frau trank er unaufhörlich und musste schließlich in die Entziehungsanstalt*. Trotz der Zeitbegrenzung ist der SvH. generell, da er gewohnheitsmäßige Handlung für die Zeit in Frage ausdrückt. Daher darf man fragen: Ist eine Person eine Woche lang krank gewesen und sie sagt *Ich bin eine Woche krank gewesen, aber mir geht's schon besser*, beschreibt dann der Satz *Ich bin eine Woche krank gewesen* nicht einen individuellen Sachverhalt, wohl durativen und imperfektiven aber immer noch individuellen? Der Patient ist schon auf dem Weg der Besserung und sieht vor, dass er/sie in kurzer Zeit Gesund wird. Es ist also, aus der Sicht des Sprechenden, keine chronische Krankheit. Aber wie verhält es sich, wenn der Krankheitszustand eine Weile gedauert hat, der Patient aber hoffnungslos mit Hinsicht auf Genesung ist, ja sogar seinen Tod vermutet und seinen Krankheitszustand als ein Vorstadium des Todseins empfindet? Wird in diesem Fall das Kranksein nicht als ein dauernder Zustand empfunden, d.h. als ein genereller Sachverhalt für den Patienten in der Zeitstrecke, die für ihn/sie als Gegenwart gilt, ja sogar für alle Zukunft?<sup>557</sup> Darüber hinaus kann man im Fall metaphorischer<sup>558</sup> Sprache fragen, ob der gemeinte Sachverhalt seine Art und seinen Aspekt auf den ausgedrückten Sachverhalt überträgt. Im PsHisk, in den Sätzen 13b, 14a, 14b, 12e und 13a, scheint der Psalmist seinen Krankheitszustand durch metaphorische Sprache bzw. Vergleiche zu beschreiben. Seine Klage in V. 10-11 zeigt, dass er sich schon auf der Schwelle zur Unterwelt empfindet. Die erwähnte metaphorische Beschreibung des Krankheitszustands nimmt u.a. die Form von Handlungen, wessen Objekt der Psalmist bzw. Körperteile von ihm und wessen Subjekt ein gewisser „Er“ ist (13b, 12e). Der größere Kontext des Psalms lässt vermuten, dass jener Jahwe selber ist. In den übrigen Sätzen ist es der Psalmist selbst, der das Subjekt des Satzes darstellt. Metaphorische Sprache kann die Analyse komplizieren. Was buchstäblich eine Handlung ist, die einen Dritten als Subjekt und den Sprecher als Objekt hat, kann metaphorisch aber einen Zustand oder ein Befinden des Sprechenden meinen. So soll z.B. offensichtlich mit 13b (*k'=[h]a= 'ary kin y 'šabbir kul[l] 'ašāmōt-ay=[y]*) nicht ein aktuelles Verfahren Jahwes gegenüber dem Psalmisten beschrieben werden, sondern die körperlichen Qualen des Sprechers. Wörtlich bezeichnet die Handlung einen individuellen punktuellen (möglicherweise iterativen) Sachverhalt: Die Knochen des Psalmisten werden von „ihm“ zermalmt. In der Wirklichkeit werden aber keine Knochen zermalmt; der Satz will die gegenwärtige gesundheitliche Lage des Psalmisten beschreiben, d.h. dass er sich in einem Zustand von schwerem Leiden befindet und von quälenden Krankheitssymptomen Tag und Nacht (vgl. 12e.13a) betroffen ist. Ebenso will *šiwwa'ti'* nicht primär die Laute, die der Psalmist von sich gibt bzw. gegeben hat, beschreiben, sondern seine Qualen. Indem der Sprecher sagt, er habe die ganze Nacht um Hilfe geschrien, unterstreicht er sein großes Leiden. Daher stellt sich die Frage, ob nicht *qatal-x* hier so wie beim ZV und Affekt-Verb benutzt wird,<sup>559</sup> d.h. um eine Tatsache als „Perfekt der Ggw.“ festzustellen.<sup>560</sup> Mit anderen Worten: Kann es also sein, dass die Konjugationsform bei Metaphorischer Sprache davon abhängt, welchen Aspekt das Gemeinte innehat? Zu dieser Unsicherheit kommt das Problem bei poetischen Texten im Allgemeinen, dass der Position des Verbs im Satz nicht allzu viel Bedeutung zugesprochen werden darf, denn es gilt noch die Feststellung Walters GROß, dass „in poetischen Texten ... die Positionsregeln noch gänzlich ungeklärt sind.“<sup>561</sup>

Der Ausgangspunkt, dass es sich bei den Funktionen der Konjugationsformen Suffixkonjugation (*Perfekt*) und Präfixkonjugation (*Imperfekt*) primär um die Opposition perfektiv – imperfektiv bzw. *perfective* – *non-perfective* (vgl. oben) handelt, löst allerdings nicht alle Probleme in Hinsicht auf

<sup>557</sup> Selbst wenn das Kranksein aber als genereller SvH. empfunden wird, können aber einzelne Symptome selbstverständlich als zeitlich begrenzte individuelle SvH. beschrieben werden.

<sup>558</sup> Metapher wird hier auch als „gekürzter Vergleich ... wobei der Vergleich als solcher jedoch nicht ausgedrückt wird“ verstanden, vgl. H. BUBMANN (1990) 484.

<sup>559</sup> Also generell ob die Verbform eines AV, das einen individuellen (sogar punktuellen) SvH. ausdrückt, metaphorisch aber einen Zustand oder Affekt bezeichnen soll, sich nicht nach der Form eines ZV bzw. Affekt-Verbs richten kann?

<sup>560</sup> Vgl. H. IRSIGLER (1981) 79.

<sup>561</sup> W. GROß (1976) 37.

Aspekt und Tempus, die einzelne alttestamentliche Stellen bereiten können. Das Zusammenspiel von den unterschiedlichen Gesichtspunkten Verbart (AV / ZV), Sachverhaltsart, relativen und absoluten Zeitlageverhältnis, Aspekt, Modalität und Aktionsart, die alle durch nur ein Paar mögliche Verbformen ausdrückbar sind, kann dem Forscher ein erhebliches Problem bereiten, als er entscheiden muss, was die jeweilige Verbform im Einzelfall ausdrücken will.<sup>562</sup> Dazu kommen die Funktionen von Inversionspaaren, poetische Stilistik, usw. So stellt H. IRSIGLER z.B. in seinem Schema über die Verbfunktionen fest, dass nicht nur *wayyiqtol*-KF, sondern auch *yiqtol*-KF-*x* – allerdings selten – darstellend einen vergangenen oder perfektischen SvH. ausdrücken kann: *yiqtol*-KF-*x* „kann „abgeschwächt als „Potentialis“ oder darstellend“<sup>563</sup> sowohl vergangenen oder perfektischen als auch zukünftigen SvH. ausdrücken. Es ist daher nicht überraschend, dass die Funktionen der althebräischen Verbformen immer noch ein problematischer Bereich ist.

Für (*w*'=)*x*-*yiqtol*-LF stellt IRSIGLER fest, dass die Form einen generellen (Iterativ / Durativ) oder individuellen (durativen) SvH. in Vgh. darstellen könne.<sup>564</sup> Dies gilt aber nicht für *yiqtol*-LF-*x*, denn nicht nur die Opposition KF-LF ist funktionstragend bei der Präfixkonjugation, sondern auch die Position des Verbs im Satz (erste – nicht-erste Position). GROß spricht von poetischer Lizenz in Verbindung mit archaischen bzw. archaisierenden Kurzformen der PK ohne *wa*=, die individuelle SvH. der Vgh. ausdrücken (vgl. oben). Diese Kurzformen seien auch nicht positionsgebunden.<sup>565</sup> In seiner Behandlung von *wayyiqtol* für Ggw. nach Präfixkonjugation bemerkt er, dass Belege von *x*-*yiqtol*-LF für indiv. SvH. in Vgh.<sup>566</sup> könnten mit DENZ als „historischer imperfektiver Aspekt“, der den Leser oder Hörer zur Identifizierung mit dem Subjekt lädt, betrachtet werden.<sup>567</sup> Für PK-KF stimmt er aber D.A. ROBERTSON zu, dass in Psalmen und Ijob archaische wie archaisierende „Präfixkonjugationen Kurzform ohne *wa*= für individuelle Sachverhalte der Vergangenheit – wie *wayyiqtol*, nur ohne den durch *wa*= angezeigten Progreß“ – verwendet werden. Dieses „Problem“ ist aber für PsHisk kaum relevant, denn nur in 15d (*'iddud-a(h)' kul[l] šānōt-ay=[y]<sup>t</sup> / 'al mar[r] napš=ī*) könnte eine KF vorliegen. Gehen wir davon aus, dass das Ausdrücken von Imperfektivität die primäre Verbfunktion für die PK-LF ist, muss jeweils geprüft werden, ob ein „historischer imperfektiver Aspekt“ bzw. relative Imperfektivität in der Vgh. vorliegt, wenn eine Langform der PK einen vergangenen SvH. auszudrücken scheint.<sup>568</sup> Bei *wayyiqtol*-KF darf dagegen angenommen werden, dass sie stets perfektiven Aspekt ausdrückt,<sup>569</sup> und daher keine Ggw. ausdrücken kann.<sup>570</sup>

H. IRSIGLER stellt die Primärfunktionen der Konjugationsmorpheme auf die folgende Weise dar<sup>571</sup>:

<sup>562</sup> Vgl. C.H.J. VAN DER MERWE et al. (1999) 144, §19.1g: „BH speakers and narrators had a choice of describing either the aspect or the time of an action“.

<sup>563</sup> H. IRSIGLER, Hebräische Syntax. Überblick (unveröffentlichtes Manuskript), 26.

<sup>564</sup> H. IRSIGLER, Hebräische Syntax. Überblick (unveröffentlichtes Manuskript), 27.

<sup>565</sup> W. GROß (1976) 32, Fn. 50.

<sup>566</sup> Er bespricht Belege über *yiqtol* für vergangene SvH. bei D.A. ROBERTSON (1972).

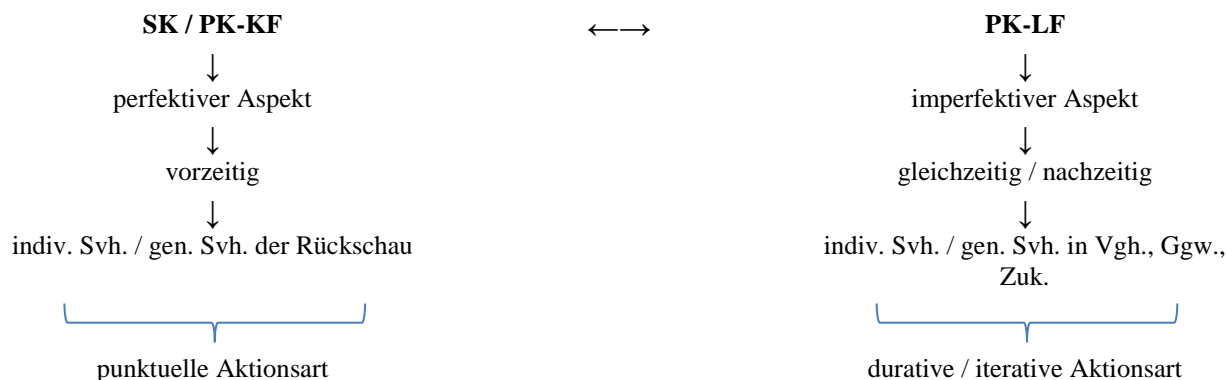
<sup>567</sup> W. GROß (1976) 145. C.H.J. VAN DER MERWE et al. (1999) 144, §19.1g: „BH speakers and narrators had a choice of describing either the aspect or the time of an action. They apparently also had a choice with respect to the perspective from which they described an action. This could be done from the perspective of the narrator or the narrator could present the action from the perspective of his characters. In the latter case it is sometimes difficult to translate the perfect with the past tense and the imperfect with the present or future tense.“

<sup>568</sup> A. DENZ (1971) 25 nimmt Gen 2,4-5 als ein Beispiel von relativer Imperfektivität im Fall der Verwendung von Imperfekt nach dem Adv *ṭarm*, das *noch nicht* bedeutet. Obwohl ein vergangener SvH. geschildert wird, wird in Gen 2,5 PK-LF benutzt, um die Nicht-Existenz von Steppenstrauch und Grünkraut auf Erden auszudrücken: „...da gab es noch keinen [*ṭarm yiḥyā*] Steppenstrauch auf Erden, und Grünkraut sproß auch nicht [*ṭarm yišmah*] auf dem Felde“. Denz bemerkt: „Der Relationswert [*b*'=*yōm 'sōt*] ergibt für [*yihyā*] und [*yišmah*] ein Gleichzeitigkeitsverhältnis in der Verneinung.“ Das Noch-nichtsein wird also als gleichzeitig zum Relationswert *b*'=*yōm 'sōt* betrachtet, und diese Gleichzeitigkeit wird durch Präfixkonjugation Langform ausgedrückt, obwohl der Sachverhalt in der Vgh. liegt.

<sup>569</sup> Vgl. W. GROß (1976) 12-13; H. IRSIGLER (1981) 159-161; WALTKE-O'CONNOR (1990) 546-547.

<sup>570</sup> Vgl. W. RICHTER (1978) 136.

<sup>571</sup> H. IRSIGLER, Hebräische Syntax. Überblick (unveröffentlichtes Manuskript), 24.



Der folgenden Analyse der Verbfunktionen im PsHisk wird IRSIGLERS Zusammenfassung der Verbfunktionen von Inversionspaaren und einzelnen Formationen zugrundegelegt.<sup>572</sup>

In der folgenden Tabelle wird zwischen den Zeitrelationspunkten „G<sub>2</sub>“ und „G<sub>1</sub>“ unterschieden, wo „G<sub>2</sub>“ den Gegenwartspunkt der zitierten Rede bezeichnet, der in 10a und 11a durch *'amartī* festgelegt wird. Der Zeitrelationspunkt „G<sub>1</sub>“ ist der aktuelle Gegenwartspunkt des Schreibens/Vortragens des Psalms. Die Darstellung des Zeitlageverhältnisses zu jeweils „G<sub>2</sub>“ und „G<sub>1</sub>“ in jeweils eigener Spalte macht es gleich graphisch deutlich, ob der Ausgangspunkt der Zeitrelationsangabe in der Ggw. des Psalmisten oder in der zitierten Vgh. liegt. Wird auf einen anderen Zeitrelationswert („R“) Bezogen, z.B. einen Sv. im vorhergehenden Vers, dann wird dies besonders bemerkt.<sup>573</sup> Bei der Analyse der Verbfunktion wird es wie möglich vermieden, sich aus Schwierigkeiten durch „die Flucht ins Präsens“<sup>574</sup> zu retten, doch gleichzeitig muss erkannt werden, dass die Sprache der Übersetzung manchmal keine andere Möglichkeit bietet.

<b>Übersicht über Sachverhaltstypen, Zeitbezüge, Modalität, Aspekt und Aktionsart</b>					
BK	S.		Verbformation	Sachverhaltstypen, Zeitbezüge + Modalität, Aspekt und Aktionsart mit Bezug auf den Zeitrelationswert „G <sub>2</sub> “ (Ggw des zitierten Sprechens) <sup>575</sup>	→ mit Bezug auf die Sprecher-Gegenwart („G <sub>1</sub> “) <sup>576</sup>
1	10a	<i>'ānī 'amartī</i>	<i>x-qatal</i>	= „G <sub>2</sub> “	Indiv. Sachvh. d. Vgh; perfektiver Aspekt.
	10b	<i>b' = dūmy<sup>T</sup> yam-ay = [y] 'ilik-a(h)</i>	<i>Kohortativform („Pseudo-Kohortativ“ = x-yiqtol-LF)</i>	Indiv. Sv. der Ggw + Modalität des Sollens,	

<sup>572</sup> In H. IRSIGLER (1981) und Hebräische Syntax. Überblick (unveröffentlichtes Manuskript).

<sup>573</sup> Vgl. z.B. an V. 12d, wo gefragt wird, ob das *x-yiqtol-LF* Nachzeitigkeit zum „R“ = 12c ausdrücken will.

<sup>574</sup> W. GROß (1976) 2: „Viele Autoren versuchen, wenn sie sich der hebräischen Verbformen nicht sicher sind, eine deutsche Verbform zu wählen, die sie weitgehend davon entbindet, Farbe zu bekennen, d.h. konkret, sie bewegen sich möglichst weitgehend im Präsens“; 4: „RUDOLPH formuliert hier mit dankenswerter Deutlichkeit einen Trick deutscher und vergleichbarer Übersetzungen: die Flucht ins Präsens. Da kann ein hebräischer Text die ganze Skala verbalen Ausdrucks nützen, sämtliche Verbformen in unterschiedlichen Stellungen, syndetisch und asyndetisch aufbieten: ungerührt gibt der Übersetzer alles in der morphologischen Form des Präsens wieder, weil das Präsens individuellen und vor allem generellen Sachverhalt, zukünftigen und gegenwärtigen, in stilistischer Verwendung als praesens historicum sogar manchen vergangenen Sachverhalt meinen kann.“

<sup>575</sup> A. DENZ (1971); zu den Zeitbezügen vgl. besonders S. 12. „G<sub>2</sub>“ ist in unserer Analyse vorzeitig zu „G<sub>1</sub>“, d.h. der Ausgangspunkt der zitierten Rede.

<sup>576</sup> „G“ ist die Ggw des Psalmisten (bzw. impliziten Autors), in der er befindet sich, als er den Psalm rezitiert.

Übersicht über Sachverhaltstypen, Zeitbezüge, Modalität, Aspekt und Aktionsart					
BK	S.		Verbformation	Sachverhaltstypen, Zeitbezüge + Modalität, Aspekt und Aktionsart mit Bezug auf den Zeitrelationswert „G <sub>2</sub> “ (Ggw des zitierten Sprechens) <sup>575</sup>	→ mit Bezug auf die Sprecher-Gegenwart („G <sub>1</sub> “) <sup>576</sup>
				<i>Müssens</i> <sup>577</sup> ; imperfektiver Aspekt.	
2	10c	<i>b' = ša' arē š' 'ōl puqqadit<sup>T</sup> / yatr<sup>T</sup> šānōt-ay = [y]</i>	<i>x-qatal</i>	Indiv. Sv. d. Perfekt d. Ggw.; <sup>578</sup> perfektiver Aspekt.	
3	11a	<i>'amarī</i>	<i>(x-) qatal</i>		Indiv. Sv. d. Vgh; perfektiver Aspekt.
	11b	<i>lō(ʾ) 'ir'ā YH / YH<sup>T</sup> b' = 'arš ha = ḥayyim</i>	<i>x-yiqtol-LF</i>	Gen. Sv. d. Zuk/Ggw. + Modalität des <i>Könnens</i> ; <sup>579</sup> imperfektiver Aspekt.	
4	11c	<i>lō(ʾ) 'abbī<sup>T</sup> 'adam 'ōd / 'im[m] yōšibē ḥald'</i>	<i>x-yiqtol-LF</i>	Gen. Sv. d. Zuk/Ggw. + Modalität des <i>Könnens</i> ; imperfektiver Aspekt.	
5	12a	<i>dōr = ī nissa<sup>c</sup></i>	<i>x-qatal</i>	Indiv. Sv. in Perf. d. Ggw.; perfektiver Aspekt.	
	12b	<i>w' = niglā<sup>T</sup> min<sup>⊕</sup> = ī / k' = 'uhl rō*<sup>c</sup> = ī<sup>T</sup></i>	<i>w-qatal = x-qatal</i>	Indiv. Sv. in Perf. d. Ggw.; perfektiver Aspekt.	
6	12c	<i>qippadit<sup>T</sup> k' = [h]a = 'ō*rig<sup>T</sup> ḥayy-ay = [y] / mid = dallā y' baššī<sup>c</sup> - i = nī</i>	<i>qatal-x</i>	Gen. Sv. d. Rückschau; perfektiver Aspekt.	
	12d		<i>x-yiqtol-LF</i>	<b>Indiv. (→ gen.)<sup>580</sup> durativer/iterativer Sv. in Ggw mit Bez. auf ‚G<sub>2</sub>‘; imperfektiver Aspekt; logische Nachzeitigkeit mit Bez. auf ‚R‘ = 12c<sup>581</sup> iterative/durative Aktionsart<sup>582</sup></b>	

<sup>577</sup> Vgl. JOÛON-MURAOKA § 113 l.

<sup>578</sup> Konstatierend.

<sup>579</sup> Vgl. JOÛON-MURAOKA § 113 l.

<sup>580</sup> Es ist schwer zu sagen, ob das, was mittels der Metapher der Abtrennung von der Webstuhlkette ausgedrückt wird, als dauernder Zustand oder als individuelles duratives Ereignis empfunden wird, vgl. oben am Anfang des Abschnittes. Doch für das Verständnis des Textes ändert das tatsächlich nichts.

<sup>581</sup> „[Ich habe mein Leben [auf den Unterbaum des Webstuhls] aufgerollt,] *jetzt schneidest du mich aber von der Kette ab.*“

<sup>582</sup> Hier wird die Lebensgefahr des Psalmisten, die in seiner Krankheit ihren Grund hat, metaphorisch als das Abschneiden von der Kette des Webstuhls bezeichnet. Der Prozess des Sterbens, in dem sich der Psalmist befindet und von seinem Aussichtspunkt als imperfektiv erfunden wird, wird also mit einem Verb beschrieben, das von der Aktionsart her entweder nicht-durativ oder durativ sein kann. Etwas zu schneiden kann in einem Schnitt geschehen (z.B. einen Fad schneiden) oder es kann längere Zeit dauern (z.B. ein ganzes Lamm in Stücke schneiden). Obwohl das Abschneiden eines Gewebes von der Kette in relativ kurzer Zeit erfolgen sollte, erlebt der Psalmist das Geschehen, das er mit der Webemetapher beschreibt, als andauernd und noch laufend. Auf der Ebene der Metapher kann man sich vorstellen, dass „Er“ gerade daran ist, die Fäden der Kette (Die Kette eines Gewebes besteht aus mehreren Fäden) einen nach dem anderen durchzutrennen.

Übersicht über Sachverhaltstypen, Zeitbezüge, Modalität, Aspekt und Aktionsart					
BK	S.		Verbformation	Sachverhaltstypen, Zeitbezüge + Modalität, Aspekt und Aktionsart mit Bezug auf den Zeitrelationswert „G <sub>2</sub> “ (Ggw des zitierten Sprechens) <sup>575</sup>	→ mit Bezug auf die Sprecher-Gegenwart („G <sub>1</sub> “) <sup>576</sup>
8	13b	<i>k'=[h]a= 'ary kin y 'šabbir kul[l] 'ašāmōt- ay=[y]</i>	<i>x-yiqtol-LF</i>	Indiv. Sv. (→ gen.) <sup>583</sup> in Ggw; imperfektiver Aspekt; durative/iterative Aktionsart <sup>584</sup>	
9	14a	<i>k'=[h]a=sīs' 'agūr<sup>T</sup> kin 'šapšip</i>	<i>x-yiqtol-LF</i>	Indiv. Sv. (→ gen.?) in Ggw; imperfektiver Aspekt; durative Aktionsart	
	14b	<i>'ihgā k'=[h]a=yōnā</i>	<i>yiqtol-LF- x</i>	Indiv. Sv. (→ gen.?) in Ggw mit Bez. auf ‚G <sub>2</sub> ‘; imperfektiver Aspekt; <sup>585</sup> durative Aktionsart	
7	12e	<i>miy=yōm 'ad laylā tašlīm-i=nī<sup>T</sup></i>	<i>x-yiqtol-LF</i>	Gen. Sv. in Ggw.; imperfektiver Aspekt iterative/habituative Aktionsart (etwa: ‚jeden Tag, Tag und Nacht ...‘)	
	13a	<i>šiwwa' tī' 'ad buqr</i>	<i>qatal(-x)</i>	<b>1) Ind. Sv. in Perf. d. Ggw.; perfektiver Aspekt;</b> [(2) Erfahrungssatz, perfektisch → gen. Sv. der Rückschau]	
10	14c	<i>kalū' 'ēn-ay=[y] l'=[h]a=marōm</i>	<i>qatal-x</i>	Ind. Sv. in Perf. d. Ggw.; perfektiver Aspekt	
	14dV	<i>'ādō*n-ay=[y]<sup>T</sup></i>	<i>Vokativ</i>		
	14d	<i>'ušq-a(h)<sup>T</sup> l=i</i>	<i>NS</i>	gen. Sv. d. Ggw.; Funktion: lok + Nachteil.	
	14e	<i>'urb-i=nī</i>	<i>Imp.-G</i>	Aufforderung	
11	15a	<i>mah 'dabbir</i>	<i>x-yiqtol-LF</i>	Frage; Modalität des <i>Könnens</i> (gen. Sv.) bzw. des <i>Sollens</i> (indiv. Sv. mit Bezug auf d. Zuk.), imperfektiver Aspekt.	
	15b	<i>w'='amar l'=ī<sup>T</sup></i>	<i>w=qatal-x</i>	(Bezug auf Ggw./Zuk. (15a↑)); Finalität / Konsekution m. Bezug auf 15a	
	15c	<i>w'='hū(?) 'asā</i>	<i>w-x-qatal</i>	Perf. d. Ggw. Hintergrund zu 15a-b.	

<sup>583</sup> Genereller Sv. weil der schmerzhaftes Krankheitszustand, in dem der Psalmist sich befindet, und der mittels der Metapher beschrieben wird, ein dauernder Zustand ist; vgl. H. IRSIGLER (1981) 74. Das gilt auch für die folgenden Sätze 14a,b, 12e und 13a.

<sup>584</sup> Die Knochen des Psalmisten werden nicht in einem Schlag gebrochen, sondern wie von einem anfressenden Löwen allmählich zermalmt. Obwohl der D-Stamm des Verbs resultative Aktionsart ausdrückt (vgl. E. JENNI (1968) 181), „die unter Nicht-Durativ bzw. Perfektiv fällt“ (H. BUBMANN (1990) 646), lässt der Zusammenhang erkennen (in diesem Fall der Vergleich und der größere Kontext des Psalms), dass der Vorgang, der zum Resultat führt, als ein dauernder eher als punktueller beschrieben wird. Dies erlaubt auch die Tatsache, dass das 2. Sy des Verbs im Plural ist; es ist nicht nur ein Knochen, sondern jeder einzelne Knochen des Körpers. Darüber hinaus lässt sich fragen, ob die bildliche Verwendung des Verbs mittels des Vergleichs nicht eine Bedeutungsnuance mit sich führt, die als imperfektiv vom Aspekt her gedeutet werden kann.

<sup>585</sup> Obwohl die Funktionen von *yiqtol-LF* unterschiedlich sind, je nachdem ob das Verb an erster Stelle steht oder nicht, sind die Zeitstufe und der Aspekt in 14a und b gleich. Der poetische Zweck, hier die syntaktische Spiegelung der Sätze zu erreichen, setzt jegliche Unterschiede zwischen den zweierlei Positionen von *yiqtol-LF* außer Kraft.

Übersicht über Sachverhaltstypen, Zeitbezüge, Modalität, Aspekt und Aktionsart					
BK	S.		Verbformation	Sachverhaltstypen, Zeitbezüge + Modalität, Aspekt und Aktionsart mit Bezug auf den Zeitrelationswert „G <sub>2</sub> “ (Ggw des zitierten Sprechens) <sup>575</sup>	→ mit Bezug auf die Sprecher-Gegenwart („G <sub>1</sub> “) <sup>576</sup>
12	15d	<i>'iddud-a(h)'<sup>l</sup> kul[l] šanōt- ay=[y]<sup>T</sup> / 'al mar[r] napš=i</i>	<i>yiqtol-KF-x</i>	Zuk (+Modalität d. Gewissheit?)	
13	16aV	<i>'ādō*n-ay=[y]<sup>T</sup></i>			
	16aP <sub>1</sub>	<i>'āl-ē=him</i>			
	16aP <sub>1</sub> R	<i>yihyū</i>	<i>yiqtol-LF</i>	Syntaktische Unterordnung; genereller Sachverhalt	
	16aP <sub>2</sub>	<i>w'=l'=kul[l]</i>			
	16aP <sub>2</sub> R	<i>ba=hin[n]<sup>T</sup> hayyē rūh=i<sup>T</sup></i>	<i>NS</i>	Genereller Sachverhalt	
14	16a	<i>w'=tahlīm-i=nī<sup>T</sup></i>	<i>w-yiqtol-LF<sup>586</sup></i>	Injunktiv; Bitte	
	16b	<i>w'=hahy-i=nī<sup>T</sup></i>	<i>Imp</i>	Injunktiv; Bitte.	
	17a	<i>hinni(h) l'=šalōm mar[r] l=i mar[r]</i>	<i>hinni(h) + iVS: x-qatal</i>	perfektiver ind. Sv.; Perf. d. Ggw.	
15	17b	<i>w'= 'attā ḥasakta' napš=i / miš=šaht bāly</i>	<i>w-x-qatal</i>		perfektiver ind. Sv.; Perf mit Auswirkung in der Ggw.
16	17c	<i>kī hišlakta 'ah<sup>⊕</sup>ārē giw=ka kul[l] ḥiṭa'<sup>-</sup> ay=[y]</i>	<i>x-qatal</i>		↓
17	18a	<i>kī lō(°) š' 'ōl tōd- ak=ka</i>	<i>x-yiqtol-LF</i>		allgem.gült. gen. Sv.; Modalität des Könnens
	18b	<i>mawt y'hal[li]l- ak=ka</i>	<i>x-yiqtol-LF</i>		↓
18	18cVc	<i>lō(°) y' sappirū' yōridē bō[']r / 'i<sup>T</sup> 'āmitt-i=ka<sup>T</sup></i>	<i>lō(°)-yiqtol-LF-x</i>		↓
19	19aP	<i>hay[y] hay[y]</i>			
	19a	<i>hū(°) yōd-i=ka ka-mō=nī ha=yōm</i>	<i>x-yiqtol-LF</i>		allgem.gült. gen Sv; Modalität des Könnens
20	19bVb	<i>'ab l'=banīm yōdī<sup>c</sup> 'i<sup>T</sup> 'āmitt- i=ka<sup>T</sup></i>	<i>x-yiqtol-LF</i>		↓
21	20a	<i>YHWH l'=hōšī<sup>c</sup>- i=nī<sup>T</sup></i>	1. <i>Inf</i> bzw. 2. <i>Imp</i>		1. <i>tempus instans</i> „Inferential der Gewißheit“ <sup>587</sup> ; 2. Appell

<sup>586</sup> Liegt hier ein „neutral imperfect“ vor? Vgl. van der MERWE et. al (1999) 152: „...the so-called neutral imperfects—i.e. those cases in which no formal distinction can be made between the *imperfect* and the *jussive*—may have a directive function and then often stand in first place in clause.“

<sup>587</sup> Vgl. E. JENNI (2000) 226, der es für wahrscheinlich hält, dass l' = die epistemische Modalität „Gewißheit“ an dieser Stelle in sich einschließt.

Übersicht über Sachverhaltstypen, Zeitbezüge, Modalität, Aspekt und Aktionsart					
BK	S.		Verbformation	Sachverhaltstypen, Zeitbezüge + Modalität, Aspekt und Aktionsart mit Bezug auf den Zeitrelationswert „G <sub>2</sub> “ (Ggw des zitierten Sprechens) <sup>575</sup>	→ mit Bezug auf die Sprecher-Gegenwart („G <sub>1</sub> “) <sup>576</sup>
21-22	20b	w´=nāgī*nōt-ay=[y] n´naggin <sup>R</sup> kul[l] yāmē ḥayyē=nū <sup>R</sup> ´al bēt YHWH	w=x-yiqtol-LF		1. Zuk; „kohortativ“ /volitive Modalität; 2. Final-/Konsekutivfunktion

### 10a: ´anī ´amartī

#### x-qatal

#### Indiv. Sachvh. d. Vgh; perfektiver Aspekt mit Bezug auf ‚G<sub>1</sub>‘

„Ich sagte.“ Für die Verbformation x-qatal in 10a gibt es mindestens zwei mögliche Deutungen vom Kontext her: Die eine – und die wahrscheinlichere – dass sie einen individuellen Sachverhalt der Vergangenheit darstelle: „Ich sagte früher, ich habe vorher gesagt...“. Die andere, dass hier eine Kundgebung vorliegt: „\*Ich sage hiermit:“, was eigentlich ausgeschlossen ist. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass solche Kundgebung wiederholt würde, wie hier der Fall ist. Und warum sollte der Psalmist derartige Kundgebung machen? Die Beobachtung von GUNKEL-BEGRICH, dass ´anī ´amartī im Dankpsalm die in Todesangst gesprochene Worte als Zitat einführt, spricht eindeutig für die erste Deutung.<sup>588</sup> Ohne eine weitere inhaltliche Begründung dafür, die Verbformation als kundgebend zu verstehen, müssen wir sie so lesen, als drücke sie einen indiv. Sv. d. Vgh. aus: „Ich sagte vorher: ...“.<sup>589</sup> Der Sv. ist von ‚G<sub>1</sub>‘ aus vollständig, daher perfektiver Aspekt. Der Zeitrelationspunkt in der Vgh., der dadurch gesetzt wird, dient als Zeitrelationspunkt für die folgende zitierte Rede und wird als ‚G<sub>2</sub>‘ gekennzeichnet.

### 10b: b´=dümy<sup>T</sup> yam-ay=[y] ´ilik-a(h)

#### Kohortativform („Pseudo-Kohortativ“ = x-yiqtol-LF)

#### Indiv. Sv. der Ggw + Modalität des Sollens, Müssens<sup>590</sup>; imperfektiver Aspekt mit Bez. auf ‚G<sub>2</sub>‘

„In der Mitte meiner Tage muss ich gehen“ klagt der Psalmist. Es kann nicht um Selbstermunterung oder Ausdruck des eigenen Willens gehen, wie von der Kohortativform zu erwarten wäre: \*Ich will in der Mitte meiner Tage gehen. Die Klage ist aktuell, sie betrifft die vom Sprecher als ‚Gegenwart‘ empfundene Zeitstrecke, innerhalb deren der Zeitrelationswert ‚G<sub>2</sub>‘ sich befindet. Die Mitte der Tage des Psalmisten ist schon erreicht, er empfindet sich als dem Tode geweiht. Die Kohortativform sollte

<sup>588</sup> GUNKEL-BEGRICH (1933) 274-275: „Die beschriebene einfache Form des Dankliedes ist später in dem Überschwang der Stimmung als zu kahl empfunden und durch allerlei Mittel ausgestaltet worden. Zunächst haben andere Gattungen auf das Danklied eingewirkt...Es ist Sitte geworden, an der Stelle der Erzählung, wo von der Anrufung Jahwes geredet wurde, die Worte anzuführen, die der Dichter in seiner Todesangst gesprochen hat; dasselbe auch auf einem ägyptischen Denkstein, vgl. unter Nr. 12. Sie Tragen die Form eines Klageliedes [Ps 30,10f; 31,23b; 32,5a.b; 41,5-11; 66,18; 116,4b.c. 5f.11b.16a; Jes 38,10-14; Jona 2,5; JesSir 51,10.11a.b; SyrApokrPsal 3,3-27] und werden gewöhnlich mit ´anī ´amartī „einst habe ich gesprochen“ eingeführt [Ps 31,23; 41,5; 66,18 [sic] 116,11; Jes 38,10f; Jona 2,5; vgl. Ps 30,7].“

<sup>589</sup> Vgl. U. BERGES (1998) 313: „Das reflexive [amarti] der vv 10-11 drückt wie in Jon 2,5.7 und Ps 31,23 „den Standpunkt des Beters nach der Errettung“ aus.“

<sup>590</sup> Vgl. JOÜON-MURAOKA § 113 l.

am wahrscheinlichsten wie eine *x-yiqtol*-LF interpretiert werden, die das Modalität des Müssens<sup>591</sup> oder Sollens ausdrückt.<sup>592</sup> Es ist eine alte Streitfrage, ob in gewissen Fällen „durch den Kohortativ auch ein abgenötigter Entschluß (ein Müssen) ausgedrückt werde“.<sup>593</sup> G-K scheinen die Ansicht zu vertreten, dass in jenen Beispielen die kohortative Bedeutung gänzlich verblasst hat, und die Kohortativform „lediglich um ihres volleren Klanges willen für das gewöhnliche Imperfekt eingetreten ist“.<sup>594</sup> JOÜON-MURAOKA bemerken für Jes 38,10, dass „a meaning of *must*, *have to* is admitted“.<sup>595</sup> In anderen Fällen wird eine betonende Funktion der Kohortativform vermutet.<sup>596</sup>

Es ist nicht entscheidend, ob der Kohortativform Funktionen der PK-LF zugesprochen wird, oder ob es angenommen wird, dass sie als solche einen „abgenötigten Entschluss“ ausdrückt. Dass *’ilik-a(h)* hier das Müssen ausdrückt, ist von dem Kontext her eindeutig, und die PK-LF kann auch das Müssen ausdrücken. Angesichts der Tatsache, dass sowohl die SK und die PK eine Vielfalt von Sachverhaltsarten, Zeitrelationen und Modalitäten ausdrücken können, muss es nicht erstaunen, dass die Kohortativform auch mehr als eine Funktion hat. Die nicht-kohortative Beispiele müssen nicht als Anomalien betrachtet werden; man dürfte sagen, dass das Problem eher an der Bezeichnung der Konjugationsform liegt. Die modale Funktion bringt zwangsläufig imperfektiven Aspekt mit sich, da das Müssen als Zustand betrachtet werden kann. Daher ist es verständlich, dass die imperfektive Verbform für das Ausdrücken jener Modalität dient. Darüber hinaus ist der Svh. gleichzeitig zum Zeitrelationswert ,G<sub>2</sub>‘ und fällt innerhalb des Zeitrahmens, der durch die PV *b’=dūmy yam-ay=[y]* bestimmt wird.

**10c : b’=ša’arē š’ōl puqqadī<sup>T</sup> yatr<sup>T</sup> šānōt-ay=[y]**

*x-qatal*

**Indiv. Svh., Perfekt d. Ggw.;**<sup>597</sup> **perfektiver Aspekt.**

„In die Pforte Scheols bin ich entboten worden für den Rest meiner Jahre.“ *X-qatal* kann hier nur einen Perf. Svh. ausdrücken. Der Svh. in 10c ist schon geschehen: „in die Pforte Scheols bin ich aufgeboden worden für den Rest meiner Jahre.“ Die Einwirkung in der Ggw. des Sprechenden liegt in seinem tödlichen Krankheitszustand. Der Svh. ist von ,G<sub>2</sub>‘ aus vollständig, er liegt in der Vorzeit; daher ist der Aspekt perfektiv.

**11a: ’amartī**

*(x-) qatal*

„Ich sagte.“ Zum Svh. vgl. 10a.

**11b: lō(’) ’ir’ā YH YH<sup>T</sup> b’=’arš ha=ḥayyīm**

*x-yiqtol-LF*

<sup>591</sup> Vgl. G-K § 108g. WALTKE-O’CONNOR § 31.4g sprechen vom „the non-perfective of obligation“, vgl. z.B. Ps 66,3: „So great is your power that your enemies (*must*) *cringe* [יִכְחָשׁוּ] before you.“

<sup>592</sup> Vgl. WALTKE-O’CONNOR (1990) § 31.4g.

<sup>593</sup> G-K § 108g. Die von G-K genannten Beispiele, wo der Kohortativ „nach herrschender Ansicht“ vermutlich ein *Müssen* ausdrückt, sind die Folgenden: Sg.: Jes 38,10; Jer 3,25; 4,19.21; 6,10; Ps 55,3.18[?]; 57,5; 77,7; 88,16. Pl: Jes 59,10. Ein derartiges Verständnis drückt z.B. B. DUHM (<sup>5</sup>1968), 279, für Jes 38,10 aus: „das subjektive „ich muß“ liegt in der Kohortativform“.

<sup>594</sup> G-K § 108g.

<sup>595</sup> Joüon-Muraoka § 114c.

<sup>596</sup> JOÜON-MURAOKA § 114c. Als Beispiele nennen sie Jer 4,21 und Ps 73,17.

<sup>597</sup> Konstatierend.

### Gen. Sv. d. Zuk/Ggw. + Modalität des Könnens;<sup>598</sup> imperfektiver Aspekt.

„Ich werde Jah nicht schauen können, Jah im Lande der Lebenden.“ Hier ist der Blick von ‚G<sub>2</sub>‘ aus wahrscheinlich in die Zuk gerichtet, kann aber wohl für die Ggw. gelten. Es wird nicht informiert, sondern geklagt; daher ist es wahrscheinlich, dass die Verbformation die Modalität des Könnens ausdrücke,<sup>599</sup> denn es ist nicht das Wahl des Sprechers, *Jah* nicht mehr zu sehen, sondern wird er davon durch sein Tod vorenthalten. Der Sv. ist noch nicht vollständig, daher imperfektiver Aspekt. Es ist gewiss nicht ausgeschlossen, hier einen generellen Sv. in der Ggw. zu sehen, der logischerweise auch für die Zukunft gilt: *Ich kann Jah nicht sehen, Jah im Lande der Lebenden. Ich kann keinen Mensch mehr sehen unter den Einwohnern der Welt.* Der Sprecher ist ja aufgrund seiner Krankheit schon von der Teilnahme in der Gottesdienst ausgeschlossen, und sein Zustand hat die Abschirmung von anderen Menschen als Folge. Es ist deswegen wahrscheinlich, dass die Lage, die er in V. 11 beschreibt, schon für die Ggw. gilt.

11c: *lō(?) ’abbīṭ ’adam ‘ōd / ‘im[m] yōšibē ḥald’*

*x-yiqtol-LF*

„Ich werde keinen Mensch mehr sehen bei den Bewohnern der Welt.“ Zum Sv. vgl. 11b.

12a : *dōr=ī nissa’*

*x-qatal*

### Indiv. Sv. in Perf. d. Ggw.; perfektiver Aspekt.

„Meine (gemessene) Lebenszeit ist / Mitmenschen sind abgebrochen...“. Der Sv. ist am wahrscheinlichsten als Perf. Sv. mit Wirkung in d. Ggw. mit Bezug auf ‚G<sub>2</sub>‘ zu deuten. Der Sv. wird von ‚G<sub>2</sub>‘ aus als vollständig gesehen, daher perfektiver Aspekt.

12b: *w’=niglā<sup>T</sup> min<sup>⊕=ī</sup> / k’=’uhl rō\*’=ī<sup>T</sup>*

*w-qatal = x-qatal*

### Indiv. Sv. in Perf. d. Ggw.; perfektiver Aspekt.

„...und ist von mir verschwunden (wörtl.: weg von mir bloßgestellt), wie das Zelt meines Hirtens/mein Hirtenzelt.“ Wie 12a ist dieser Satz als Perf. Sv. mit Wirkung in d. Ggw. mit Bezug auf den Zeitrelationswert ‚G<sub>2</sub>‘ zu verstehen. Der Satz teilt das Subjekt *dōr=ī* mit 12a und hat zugleich dasselbe Zeitlage- und Zeitablaufsverhältnis. Der Sv. wird als vollständig gesehen, die Lebenszeit bzw. die ‚Mitmenschen‘ des Sprechers ist/sind nach seiner Empfindung schon von ihm verschwunden.

12c : *qippadī<sup>T</sup> k’=[h]a=’ō\*rig<sup>T</sup> ḥayy-ay=[y]*

*qatal-x*

### Genereller Sv. der Rückschau; perfektiver Aspekt.

„Ich habe mein Leben wie ein Weber zusammengezogen/aufgerollt;...“ Hier liegt m.E. gen. Sv. der Rückschau vor. Die Handlung ist vollständig und vorzeitig zum Folgenden, daher perfektiver Aspekt. Was der Psalmist mit dieser Bildsprache sagen will ist schwer zu sagen; das

<sup>598</sup> Vgl. JOÜON-MURAOKA § 113 l.

<sup>599</sup> Vgl. WALTKE-O’CONNOR (1990) § 31.4c.

Zusammenziehen bzw. Aufrollen des Lebens scheint einfach den Lebensgang oder die Lebensführung zu bezeichnen. Vielleicht kann man auch damit rechnen, dass die Sorgfältigkeit eines Webers beim Weben mitgemeint wird, und daher, dass der Psalmist zurück auf was er als ein frommes Leben betrachtet blickt. Daher kommt das Folgende als eine Überraschung, als etwas nicht Gewartetes: Er wird plötzlich „abgeschnitten“, d.h. wird todkrank.

12d: *mid=dallā y`baṣṣi`i-nī*

*x-yiqtol*-LF

**Indiv. (→ gen.)<sup>600</sup> Sv. in Ggw mit Bez. auf „G<sub>2</sub>“; imperfektiver Aspekt; durative/iterative Aktionsart; Nachzeitigkeit mit Bez. auf „R“ = 12c<sup>601</sup>**

Das Zeitablaufsverhältnis und das Zeitlageverhältnis von Satz 12d muss relativ zu 12c bestimmt werden. Die zwei Sätze bilden ein Bikolon und sind semantisch eng verbunden. S. 12d soll offensichtlich einen gewissen Gegensatz zu 12c mit Überraschungsmoment darstellen; was in 12d festgestellt wird, ist gar nicht was 12c erwarten lässt.

*x-yiqtol*-LF kann einen ind. Sv. in d. Ggw. ausdrücken. In dem Fall hieße der Satz: „Von den Kettfäden schneidet er mich (jetzt) ab“. Da die *x-yiqtol*-LF Imperfektivität in sich schließt, kann das Geschehen kaum ein punktuell sein, es sei denn, die PK-LF stelle einen neu eintretenden Sv dar.<sup>602</sup> Wir dürfen aber nicht vergessen, dass es hier um eine Metapher geht; ausgedrückt wird eine Handlung, gemeint ist ein Zustand. Die Rede ist nicht von Abschneiden in einem Schnitt, sondern dem Abschneiden des einen Fadens nach dem anderen, was eine Weile dauert. Der Sv. wäre dann nachzeitig zum Sv. in 12c, gleichzeitig aber (und als imperfektiv empfunden) zu ‚G<sub>2</sub>‘. Die Frage ist, ob die Handlung von ‚G<sub>2</sub>‘ aus als unvollständig betrachtet wird, ob das Schneiden der Fäden noch im Vollzug empfunden wird,<sup>603</sup> daher imperfektiver Aspekt. Das hängt natürlich davon ab, wie man die Metapher deutet.

Es besteht kaum ein Zweifel darüber, dass das Bild vom Abschneiden von der Kette, das aus dem Bereich der Weberei stammt, den frühzeitlichen Tod des Psalmisten beschreiben will. Wie unten in 4.1 *Monosemierung* diskutiert wird, unterscheidet sich aber die altorientalische Idee vom Tod von unserer modernen Betrachtung des Todes als „das endgültige Ende der körperlich-organischen und der aktiven, physisch feststellbaren geistigen Existenz eines Lebewesens“<sup>604</sup>. Schwerer Krankheitszustand wird als ein Aufenthalt im Totenreich empfunden, und daher die Genesung als Rettung aus der Unterwelt. Der Sterbeprozess nach unserem Verständnis – der beliebig lange dauern kann – wird als „schon tot“ beschrieben. Das hier verwendete Bild vom Abschneiden von der Kette passt mit dem „Sterbeprozess“ zusammen insofern die Kette aus mehreren Fäden besteht. Das Abschneiden von der Kette wird also kaum in einem Schnitt vollzogen, sondern muss durch das Durchschneiden des einen Fadens nach dem anderen erfolgen.<sup>605</sup> Hier wird die Lebensgefahr des Psalmisten, die in seiner Krankheit ihren Grund hat, metaphorisch als das Abschneiden von der Kette des Webstuhls bezeichnet. Der Psalmist erlebt das Geschehen, das er mit der Metapher der Weberei

<sup>600</sup> Es ist schwer zu sagen, ob das, was mittels der Metapher der Abtrennung von der Webstuhlkette, als dauernder Zustand oder als individuelles duratives Ereignis empfunden wird, vgl. oben im Text.

<sup>601</sup> „[Ich bin sorgfältig wie ein Weber mit Hinsicht auf mein Leben gewesen,] *jetzt schneidest du mich aber von der Kette ab.*“

<sup>602</sup> Vgl. G-K § 107a: „Das *Imperfectum* stellt im Gegensatz zum *Perfectum* solche Handlungen, Ereignisse oder Zustände dar, die sich dem Redenden in irgend einem Zeitpunkt als noch andauernde oder im Vollzug begriffene oder auch als neu eintretende bemerkbar sind.“

<sup>603</sup> Vgl. Op. cit.

<sup>604</sup> Definition aus: <http://de.wikipedia.org/wiki/Tod#Todeszeitpunkt>. Am 25.02.2015 abgerufen.

<sup>605</sup> Wie man das auch immer versteht, dann gibt es auf jeden Fall einen Überraschungsmoment im Verhältnis der Sätze 12c und 12d: Das erhoffte Endergebnis, das man vom Sv. in 12c folgern dürfte, ist auf jeden Fall nicht frühzeitig „abgeschnitten“ zu werden.

beschreibt, als andauernd und noch im Verlauf. Auf der Ebene der Metapher kann man sich vorstellen, dass „Er“ gerade daran ist, die Fäden der Kette (Die Kette eines Gewebes besteht aus mehreren Fäden) einen nach dem anderen durchzutrennen. Es ist daher logisch den Vorgang als iterativ/durativ zu bezeichnen.<sup>606</sup>

Diese Interpretation des Sachverhaltes kann m.E. die punktuelle Aktionsart der lexikalischen Bedeutung des Verbs mit dem imperfektiven Aspekt der Verbform vereinbaren. Es muss gewiss damit gerechnet werden, dass andere Funktionen als Aspekt auszudrücken im Vordergrund bei der Wahl der jeweiligen Verbformen in einzelnen Fällen stehen, doch E. JENNI bemerkt z.B. zur Bedeutung des Verbs *BŠ'* im D-Stamm in Ijob 6,9, dass dort das Verb einen resultativen SvH. ausdrücke, d.h. einen SvH., der die Betonung auf das erhoffte Endergebnis legt.<sup>607</sup> „...dass er seine Hand ausreckte und *schnitte mich ab!*“ Etwas abzuschneiden ist in sich selbst ein punktueller SvH. mit Hinsicht auf die Aktionsart.<sup>608</sup> Doch wie A. DENZ bemerkt, dann ist die Art des Subjekts/Objekts von Bedeutung angesichts der Frage, ob ein „punktueller“ Verb echte Gleichzeitigkeit mit Hinsicht auf die Ggw. (= Zeitpunkt des Ausdrucks) ausdrücken kann.<sup>609</sup> Der Text in Ijob 6,9 scheint zwar ein Abschneiden in einem Schnitt zu meinen, also ein punktueller Geschehen, die PK-LF scheint hier vor allem die konjunktivische Nuance des Wunsches auszudrücken. Der SvH. in Ijob 6,9 unterscheidet sich aber wesentlich von demjenigen in Jes 38,12d, vgl. unten in Abschn. 4.1 „Monosemierung: Analyse der textuellen Bedeutung einzelner Textelemente“.<sup>610</sup>

Im Fazit darf festgestellt werden: Ausgedrückt wird ein iterativer/durativer ind. SvH. in Ggw., gemeint ist gen. SvH. in Ggw., d.h. der zurzeit gültige Zustand des Psalmisten.

13b: *k'=[h]a= 'ary kin y šabbir kul[l] 'ašāmōt-ay=[y]*

*x-yiqtol-LF*

**Indiv. SvH. (→ gen.) in Ggw; imperfektiver Aspekt; durative/iterative Aktionsart<sup>611</sup>**

Was zum vorgehenden Satz 12d festgestellt worden ist, trifft auch für 13b zu: „Wie ein Löwe, so zermalmt er alle meine Knochen.“ Es erhebt sich die Frage – die auch mit Hinsicht auf 12d relevant ist – ob was buchstäblich mittels der Metapher als indiv. dynamischer SvH. beschrieben wird, nicht

---

<sup>606</sup> Etwas zu schneiden kann in einem Schnitt geschehen (z.B. einen Fad schneiden) oder es kann längere Zeit dauern (z.B. ein großes Stück Stoff schneiden), vgl. A. DENZ (1971) 22.

<sup>607</sup> E. JENNI (1968) 181.

<sup>608</sup> H. BUBMANN (1990) bemerkt jedoch allgemein zur Aktionsart von Verben, dass sich verschiedene Faktoren (u.a. Lexemwahl, Wortbildungsmittel, syntaktische Umgebung, insbes. Objektwahl, Tempuswahl) überlagern können, und daher lasse sich eine Klassifizierung der Verben nach ihrer Aktionsart schwerlich durchführen.

<sup>609</sup> A. DENZ (1971) 21-22: „Alle Verben, die in ihrer lexikalischen Bedeutung ein punktueller Geschehen beinhalten, sind daher nicht fähig, eine echte Gegenwart abzugeben. Sachverhalte wie *platzen, reißen, knallen* usw. können nicht als Gegenwart vorkommen ... Anders liegt der Fall natürlich, wenn gesagt wird: *Ein Stück Stoff reißt*. Das kann langsam vor sich gehen, dauert damit eine Weile und kann also eine echte Gegenwart bilden.“

<sup>610</sup> Die genaue Beschreibung der Art und Weise des Abschneidens durch die PV *mid=dallā* erlaubt es aber, die Aktionsart des SvH. als iterativ/durativ und den Aspekt als imperfektiv anzunehmen: Der Psalmist befindet sich gerade im Prozess des Abschneidens, als er spricht wird er graduell abgeschnitten, ein Faden von der Kette nach dem anderen. Hier muss der Kontext in Betracht genommen werden, um die genaue Bedeutung des Verbs und folglich die Möglichkeiten hinsichtlich der Aktionsart festzustellen.

<sup>611</sup> Die Unterscheidung, die E. Jenni macht zwischen G-Stamm des Verbs als „Aktualis“ und D-Stamm als „Resultativ“, ist m.E. nicht sehr hilfreich oder gar überzeugend (vgl. E. JENNI (1968) 181). Man kann ihm nicht zustimmen, dass die Fälle des G-Stamms konsequent die Handlung als solche, die des D-Stamms aber das Ergebnis im Blick habe. Es gibt viele Fälle, wo der den G-Stamm ausgedrückte SvH. vor allem als Voraussetzung für eine gewisse Änderung der Verhältnisse oder einen gewissen Zustand dient, vgl. z.B. Ez 4,16; 5,16; 14,13; Ps 105,16 wo das Brechen des Brotstabs zur Hungersnot führt. In allen diesen Fällen liegt das Gewicht der Aussage auf der Hungersnot als Ergebnis des Brechens des Brotstabs. Darüber hinaus impliziert die Bedeutung „zerbrechen“ sowieso eine punktuelle, resultative Aktionsart. „die unter Nicht-Durativ bzw. Perfektiv fällt“ (H. BUBMANN (1990) 646), lässt der Zusammenhang erkennen, dass der SvH. als imperfektiv vom Psalmist empfunden wird, vgl. unten unter Abschn. 4.1.

in Realität vom Sprecher als genereller statischer SvH. empfunden wird, d.i. der schmerzhafteste Krankheitszustand, in dem der Psalmist sich befindet, und von ihm als dauernder Zustand empfunden wird. Wie in 12d ist das Ausgedrückte ein iterativer/durativer SvH: die Knochen des Psalmisten werden ein nach dem anderen zermalmt. Gemeint wird aber der qualvolle Krankheitszustand des Psalmisten. Es gilt also dasselbe wie in 12d: Ausgedrückt wird ein iterativer/durativer ind. SvH. in Ggw., gemeint ist gen. SvH. in Ggw., d.h. das zurzeit gültige Zustand des Psalmisten.

Der imperfektive Aspekt fährt fort. Es ist in der Ggw. des Sprechers, dass „Er“ seine Knochen zermalmt. Der SvH. ist ein indiv. SvH. in der Ggw. und das Bild will wahrscheinlich unaufhörliche Qual beschreiben, also einen dauernden Zustand.

**14a:** *k'=[h]a=sis' 'agūr<sup>T</sup> kin 'šapsip*

*x-yiqtol-LF*

**Indiv. SvH. (→ gen. SvH.?) in Ggw mit Bez. auf „G<sub>2</sub>“; imperfektiver Aspekt; durative Aktionsart.**

„Wie eine Schwalbe, so zwitschere ich.“ Zum SvH. vgl. 13b. Das Zwitschern des Psalmisten ist das lautliche Zeichen seiner Qualen, die in 13b metaphorisch beschrieben werden. Daher muss es als gleichzeitig mit dem SvH. in 13b und „G<sub>2</sub>“ betrachtet werden. Der Aspekt ist Imperfektiv, die Aktionsart Durativ.

**14b:** *'ihgā k'=[h]a=yōnā*

*yiqtol-LF- x (= x-yiqtol-LF 14a)*

**Indiv. durativer SvH. (→ gen.?) in Ggw mit Bez. auf „G<sub>2</sub>“; imperfektiver Aspekt.<sup>612</sup>**

„Ich gurre wie eine Taube.“ Zum SvH. vgl. 14a. Für die Annahme einer PK-KF an dieser Stelle gibt es keine Gründe. Verbposition spielt hier keine Rolle bei der grammatischen Funktion der Konjugationsform, denn die Erstposition des Verbs in 14b wird von der Absicht des Autors bestimmt, das Bikolon 14a/b in chiasmischer Form zu gestalten. Die Funktionen des Prädikats sind daher dieselben wie des *x-yiqtol-LF* in 14a.

**12e:** *miy=yōm 'ad laylā tašlīm-i=nī<sup>T</sup>*

*x-yiqtol-LF*

**Gen. SvH. in Ggw.; imperfektiver Aspekt iterative/habituative Aktionsart (etwa: „jeden Tag und jede Nacht ...)**

„Tag und Nacht machst du mich fertig.“

In Übereinstimmung mit den vorhergehenden Sätzen, liegt hier wohl ein habituativer/iterativer genereller SvH. in Ggw. vor („*progressive non-perfective*“<sup>613</sup>), vgl. das folgende Beispiel aus WALTKE-O'CONNOR: „Day after day they (the heavens) *pour forth* [yabbī<sup>c</sup>] speech; night after night they *display* [y'ḥawwā] knowledge“ (Ps 19,3: *yōm l'=yōm yabbī<sup>c</sup> 'umr w'=laylā l'=laylā y'ḥawwā*

<sup>612</sup> Obwohl die Funktionen von *yiqtol-LF* unterschiedlich sind, je nachdem, ob das Verb an erster Stelle steht oder nicht, sind die Zeitstufe und der Aspekt in 14a und b gleich. Der poetische Zweck, hier die syntaktische Spiegelung der Sätze zu erreichen, setzt jegliche Unterschiede zwischen den zweierlei Positionen von *yiqtol-LF* außer Kraft.

<sup>613</sup> WALTKE-O'CONNOR (1990) § 31.3b: „By *progressive non-perfective* we mean a pattern similar to the *customary non-perfective*, but in present-time frame with reference to the act of speaking. Here the non-perfective, instead of implying that a specific situation has ceased, represents it as ongoing. This pattern is more common with dynamic situations.“

*dī't*).<sup>614</sup> Hier wird die habituale Aktionsart durch die Wörterverbindungen *yōm l'=yōm* und *laylā l'=laylā* unterstrichen. Auch vergleichbar mit unserer Stelle ist das Beispiel sie nehmen von Ijob 16,14: „Again and again he *bursts* [*yiprūs-i=nī*] upon me; he *rushes* [*yarū\*š*] at me like a warrior“ (*yiprūs-i=nī parš 'al pānē parš yarū\*š 'al-ay=[y] k'=gibbōr*). Auch hier wird in 14a die iterative Aktionsart mittels eines Adverbials unterstrichen und ausgedrückt (*parš 'al pānē parš*), in der folgenden Aussage fehlt aber eine solche Umstandsbestimmung. Jedoch ist es unbezweifelbar, dass *yarū\*š* auch einen iterativen bzw. habitualen SvH. ausdrücken soll: *Er stürmt immer wieder/unaufhörlich wie ein Krieger gegen mich an*. „Tag und Nacht machst du mich fertig/gibst du mich preis“ bezeichnet so einen dauerhaften oder habitualen Vorgang, den der Psalmist jeden Tag ertragen muss. Noch nicht ist es Schluss damit. In der Zeit, in der der Sprecher sich befindet und die für ihn als „Gegenwart“ gilt, wird er jeden Tag und jede Nacht „fertig gemacht“ bzw. seinen Qualen „preisgegeben“. Der dauernde Zustand, den dieses Bild beschreibt, kann wohl als gen. SvH. verstanden werden.

### 13a: *šiwwa'tī' 'ad buqr*

#### *qatal-x*

#### 1) Indiv. SvH. in Perf. d. Ggw.; perfektiver Aspekt; [2] Erfahrungssatz, perfektisch → gen. SvH. der Rückschau]

„Bis zum Morgen habe ich um Hilfe geschrien (/ich hatte schon bis zum Morgen um Hilfe geschrien).“ Poetische Stilistik spielt eine deutliche Rolle in der Platzierung des Verbs in 13a, da das Bikolon 12e/13a chiasmisch gestaltet ist. Dies hat aber kaum eine Wirkung auf die Funktion des Verbs, d.h. ob die PK hier die Funktion von *x-qatal* ausübt oder nicht, denn die Funktionen von „*qatal-x* und (*w'=*)*x-qatal* in besprechendem Kontext (Rede; 'poetische' Texte)“ deckungsgleich sind. Daher ist die Frage nach möglicher „Verstellung“ des Verbs hier irrelevant.

Für 13a muss die Möglichkeit zweier Deutungen betreffend die Verbfunktionen besprochen werden. Es liegt am nächsten *šiwwa'tī'* als einen ind. SvH. im Perfekt d. Ggw zu betrachten.<sup>615</sup> Wir könnten uns aber auch vorstellen, indem 12e einen gen. habitualen SvH. in der Ggw. („*progressive non-perfective*“) ausdrückt, dass in 13a *qatal-x* auch für die Beschreibung eines generellen SvH. in Ggw. verwendet wird. In dem Fall müssten wir aber eine Erklärung finden, eine derartige Funktion der Verbform adäquat erklären kann.

A. DENZ erklärt wie folgt die Verwendung von *qatal* für generelle Sachverhalte, allerdings Gattungsaussagen:

Zur Erklärung dieses Phänomens bleiben nur zwei Möglichkeiten: Entweder wir nehmen die Verbalform ernst, interpretieren sie als echte Vergangenheit, dann kann keine generelle Aussage mit Gegenwartsbezug vorliegen, oder aber wir haben einen Fall der Verwendung einer Form für eine morphologisch nicht eigens ausdrückbare Funktion im Leerlauf vor uns (s. KOSCHMIEDER 1965, 14). Bei der wörtlichnahme der Verbalform in *Hunde haben immer noch gebellt* und den entsprechenden semitischen Fällen läßt sich nun sehr wohl ein guter Sinn nachweisen. Beabsichtigt ist nämlich offensichtlich, daß die Gültigkeit der Aussage bis zum Gegenwartspunkt des Sprechers festgestellt werden soll: *Hunde haben immer noch gebellt* = *Hunde haben bisher immer noch gebellt*. Da nun, wie gesagt (s. S. 13 f.), der Gegenwartspunkt nicht stillsteht, ist ein Sachverhalt, der

<sup>614</sup> WALTKE-O'CONNOR (1990) § 31.3b. Sie weisen darauf hin, dass der *yiqtol* so verwendet, „can be used with similar forms [vgl. Ps 19,3] ...or with a persistent (present) perfective form“.

<sup>615</sup> WALTKE-O'CONNOR (1990) § 30.5.1c: „In the *persistent (present) perfective*, the suffix conjugation represents a single situation that started in the past but continues (persists) into the present.“ Vgl. Gen 15,3; Ri 11,27; Neh 5,19. Vgl. G-K § 106g über den Gebrauch des Perfekt „[z]ur Darstellung von Handlungen, Ereignissen oder Zuständen, die, obschon in der Vergangenheit vollendet, doch irgendwie auch in die Gegenwart noch hereinreichen (im Deutschen meist durch das *Präsens* wiederzugeben)“.

bis an ihn heranreichen soll, stets schon vergangen ... Der Sinn der Beschränkung eines generellen Sachverhaltes auf die Dauer vom Anfang bis zum Moment des Sprechens liegt darin, die Gültigkeit auch für alle Zukunft zu unterstreichen. ... Es liegt hier eine Art verkappten logischen Schlusses vor: Weil die Hunde bisher immer gebellt haben, werden sie auch in aller Zukunft bellen.<sup>616</sup>

Nun können wir überlegen, ob was hier für Gattungsaussagen festgestellt wird, auch für generelle SvH. mit Bezug auf die Ggw. gelten dürfte. Was als ind. SvH. in Perf. der Ggw. bzw. als perfektischer Erfahrungssatz, wird als generell gültig für die Ggw. aufgefasst: *Ich habe bis zum Morgen um Hilfe gerufen (wie ich jede Nacht tue)*.

Aber eine Auffassung, wie die soeben genannte, ist m.E. nicht unbedingt erforderlich um die SK in 13a mit der PK in 12e zu vereinbaren. Auch wenn der perfektische Satz 13a nur als für die gleich vergangene Nacht gültig betrachtet wird, kann er zu 12e als ein gen. SvH. in Ggw. passen: *Jeden Tag und jede Nacht gibt er mich Preis. Bis zum Morgen habe ich um Hilfe gerufen*. Hier wird der Blick auf dramatische Weise auf die vergangene Nacht gerichtet, in der der Sprecher keinen einzigen Augenblick schlafen konnte, sondern in seiner Qual die ganze Nacht um Hilfe gerufen hat. Diese Auffassung muss nicht die Auffassung von 12e als „progressiver imperfektiver“ SvH. kontradiktieren. Satz 12e kann wohl sagen, dass in der letzten Zeit Jahwe den Sprecher Tag und Nacht seinen Qualen preisgegeben hat, während 13a die konkrete Erfahrung der gegangenen Nacht dramatisch betont. Durch den aspektuellen Kontrast zwischen Imperfektiv und Perfektiv gelingt es dem Dichter den Blickwinkel enger zu machen und die Klage sozusagen „aktuell“ zu machen, denn aus der Aussage über sein Flehen, das die ganze vorhergegangene Nacht dauerte, darf eine Herleitung über seinen aktuellen Zustand gemacht werden.

Zusammengefasst: Satz 12e wird am besten als ein iterativer/habituativer gen. SvH. in Ggw. betrachtet.<sup>617</sup> Im Deutschen könnte man ihn folgendermaßen wiedergeben der Meinung nach: *Jeden Tag und jede Nacht gibt er mich Preis*. Satz 13a wird aber als ein Perf. d. Ggw. aufgefasst: *Bis zum Morgen habe ich um Hilfe gerufen* (mitgemeint: *wie ich jede Nacht tue*) um die Klage aktuell zu machen. Angesichts der vorhergehenden generellen Aussagen ist es m.E. auch eine berechtigte Frage, ob nicht ein genereller SvH. der Rückschau, der für jede Nacht gilt, daraus hergeleitet werden kann, so wie die Sätze 13b-12e anscheinend generelle Sachverhalte ausdrücken.

**14c : kalū ' ʿēn-ay=[y] l'=[h]a=marōm**

*qatal-x*

### **Indiv. SvH. in Perf. d. Ggw.; perfektiver Aspekt**

„Meine Augen haben nach der Höhe geschmachtet.“ Es liegt hier ein ind. SvH. im Perf. d. Ggw. mit Bezug auf „G<sub>2</sub>“ vor, wie in 13a; 14c erläutert eben wie das Hilfeschrei des Psalmisten zum Ausdruck kommt. Das Verb *KLY* in der Bedeutung „schmachten nach“ drückt Emotion bzw. innere Haltung aus und ist daher als Affektverb zu definieren. Dieses Verständnis ist schon mit dem Ausdruck „meine Augen“ als Subjekt vereinbar, da dies eigentlich eine *pars pro toto* Metapher für „Ich“ ist. Zugleich stellt der Satz auf der Oberfläche die körperliche Haltung des Beters dar, er fungiert praktisch wie Einleitung zur folgenden Anruf an Jahwe.<sup>618</sup> So bestimmt der Satz das Folgende als eine zitierte Bitte, etwa: *Ich habe schmachtend in die Höhe geschaut (und gefleht: ...)*.

---

<sup>616</sup> A. DENZ (1971) 20-21.

<sup>617</sup> Vgl. G-K § 107f zum Gebrauch vom Imperfekt im Bereiche der Gegenwart: „zum Ausdruck von kürzere oder längere Zeit *andauernden* Handlungen, Ereignissen oder Zuständen.“

<sup>618</sup> Oben, unter Abschn. 3.5.4 „Satzverbindung und Funktion“, ist es schon besprochen worden, dass 14c quasi als redeinleitend fungiert. Vgl. BARRÉS Übersetzung (M.L. Barré (2005) 260: „I have cried my eyes out tot he Most High (saying:) “O Lord, I am oppressed! Be my surety!”

14dVd : 'ādō\*n-ay=[y]<sup>T</sup> 'ušq-a(h)<sup>T</sup> l=i

NS

**gen. Sv. d. Ggw.; Funktion: lok + Nachteil.**

„Herr, ich bin unterdrückt.“ Der Nominalsatz ist im Präsens wiederzugeben. Er drückt einen gen. Sv. d. Ggw. aus. Es handelt sich um einen NS II, welches 8. Sy (P) semantisch die Funktion eines Lokativs mit impliziertem Nachteil innehat.<sup>619</sup> Die Funktion ist also gleich dem Dativ incommodi. Eine wörtliche Wiedergabe wäre: *Unterdrückung (ist) mir.*

14e: 'urb-i=ni

**Imp-G**

**Aufforderung**

„Bürge für mich!“ Die Bitte kommt als logische Folge der Not, die der Sprecher in 14d feststellt. Vers 14 stellt eine einheitliche Szene dar: Mit den Augen emporgehoben, nach Jahwes Wohnsitz schmachend, fordert der Psalmist Jahwe auf, seine Notlage ernst zu nehmen und für ihn zu bürgen.

15a: mah 'dabbir

**x-yiqtol-LF**

**Frage; Modalität des Könnens (gen. Sv.) bzw. des Sollens (indiv. Sv. mit Bezug auf d. Zuk.), imperfektiver Aspekt.**

„Was kann ich sagen, ...“ Beim x-yiqtol-LF in diesem rhetorischen Fragesatz liegt die Betonung mehr auf der Modalität als auf dem Zeitbezug. Die Modalität ist hier unbezweifelbar die Modalität des Könnens bzw. Sollens: *Was kann/soll ich (mehr) sagen?* Es macht nicht viel aus, ob man mit *Was kann ich sagen?* oder mit *Was soll ich sagen?* übersetzt, denn beide Übersetzungen sind rhetorische Fragen, die eigentlich keine Antwort voraussetzen, sondern die Hoffnungslosigkeit des Psalmisten ausdrücken. Doch die Frage kann nicht isoliert, ohne Berücksichtigung des Folgenden interpretiert werden.

15b: w='amar l'=i

**w=qatal-x**

**Bezug auf die Ggw. (vgl. 15a); Finalität / Konsekution m. Bezug auf 15a; imperfektiver Aspekt.**

„... so dass<sup>620</sup> er mir antworte, ...“ Der w=qatal bildet ein Inversionspaar mit dem x-yiqtol im vorhergehenden Satz und kann wie jener „modale“ Nuancen“ haben,<sup>621</sup> vgl. G-K §112a:

[D]as Perfekt mit Waw consec. [dient]... zum Ausdruck von Handlungen, Begebenheiten oder Zuständen, welche zum Vorhergehenden als dessen *zeitliche* oder *logische Folge* in mehr oder weniger enge Beziehung gesetzt werden sollen. Und wie sich nach §111a die mit einem Perfectum oder mit Äquivalenten desselben begonnene Rede im Imperf. consec. fortsetzt, so bildet umgekehrt das Perf. consec. die regelrechte Fortsetzung zu einem vorangeh. Imperf. oder zu Äquivalenten desselben.

<sup>619</sup> Vgl. oben. Vgl. W. RICHTER (1980) 87: lok + Nachteil} poss.

<sup>620</sup> w=qatal, vgl. „3.6.1 Verbformationen, Sachverhaltstypen, Zeitbezüge + Modalität und Aspekt“.

<sup>621</sup> H. IRSIGLER, unveröffentlichter Arbeitspapier zur hebräischen Syntax S. 28.

Das *w=qatal* als ‚Perfekt consecutivus‘ (= *relative Waw* + *suffix conjugation* bei WALTKE-O’CONNOR<sup>622</sup>) „gehört ... jedes mal in die Zeitsphäre des vorhergehenden Tempus oder Tempusäquivalents, zu welchem es als zeitliche oder logische Folge in Beziehung gesetzt ist.“<sup>623</sup> Wie 15a bezieht sich 15b auf die gegenwärtige Lage des Psalmisten, kann aber als Zukunft gedeutet werden, da die Betonung auf der unterordnenden Modalität der Finalität bzw. Konsekution liegt: „..., *damit er zu mir spreche / an mich denke* bzw. ..., *so dass er zu mir sprechen/an mich denken werde*.“<sup>624</sup> Nach H. IRSIGLER ist der Ausdruck von Progress eine Funktion von *w=qatal* und darüber hinaus kann die Formation, wie beim *x-yiqtol*-LF, modale Nuancen wie *können*, *dürfen*, *wollen* und *sollen* ausdrücken.<sup>625</sup> Daher wäre die folgende Übersetzung von 15a-b angebracht: *Was kann ich sagen, so dass er zu mir sprechen wolle?*

**15c: w’=hū(?) ‘asā**

**w-x-qatal**

**Perf. d. Ggw. Hintergrund zu 15a-b.**

„... und/denn er hat es doch (selbst) getan.“ Hier liegt der SvH. im Perf d. Ggw, d.h. das Zeitverhältnis ist vorzeitig zu den Bezugssätzen 15a-b: „(da) er es gemacht hat“. Der Satz kann als Umstandssatz definiert werden,<sup>626</sup> vgl. z.B. Gen 24,56: „Haltet mich nicht auf, erwiderte er, (denn) der Herr hat meine Reise gelingen lassen“ (*wa=YHWH hišlīh dark=ī*).<sup>627</sup> „Er“ hat das Leiden des Sprechers verursacht, das noch aktuell ist. Der Satz liefert gewissermaßen ein Argument für die implizite negative Feststellung in der rhetorischen Frage 15a-b (= „ich kann nichts sagen um ihn zur Antwort zu bringen, es bringt nichts, denn er hat ja schließlich mein Leiden verursacht“), gleichwie der Umstandssatz im Beispiel Gen 24,56 ein stützendes Argument für die Forderung darstellt.

**15d : ‘iddud-a(h)’ kul[l] šānōt-ay=[y]’ / ‘al mar[r] napš=ī**

**yiqtol-LF-x**

**Zuk (+ Modalität d. Sollens/Müssens), indikativisch, prospektiv: Ggw. → Zuk.**

„Ich werde gewiss alle meine (übrigen) Jahre in der Bitterkeit meiner Seele wandeln.“ Die PK-LF muss hier die Modalität *müssen/sollen* ausdrücken und impliziert wahrscheinlich Gewissheit: „Ich muss (gewiss) alle meine Jahre in meiner Bitterkeit umherirren.“<sup>628</sup> Das bittere Wandeln wird als der Konsequenz der Taten Jahwes gegen den Sprecher dargestellt, vgl. WALTKE-O’CONNOR:

The prefix conjugation is used to represent a real situation which arises as a consequence of some other situation. Whereas the suffix conjugation may dramatically represent a future

<sup>622</sup> WALTKE-O’CONNOR § 32.1.1a ff. Vgl. § 32.1.3e: „In sum, *wəqatalti* has the values of the prefix conjugation and represents a situation relative (that is subordinate) to the leading verb (or equivalent).“

<sup>623</sup> G-K §112.

<sup>624</sup> Vgl. Gen 28,21: *w’=šabtī b’=šalōm* „so dass ich sicher zurückkehre“, WALTKE-O’CONNOR § 32.2.1c.

<sup>625</sup> H. IRSIGLER (1981) 160.

<sup>626</sup> Vgl. oben unter „Satzverbindung un Funktion“.

<sup>627</sup> G-K § 142d: „Die nahe Verwandtschaft der mit dem Subj. beginnenden Verbalsätze u. der eigentl. Nominalsätze zeigt sich schließlich darin, daß auch erstere ziemlich häufig einem vorangehenden Satz mit  $\uparrow$  beigefügt (*resp.* untergeordnet) werden, um irgend einen begleitenden Umstand hervorzuheben ... So namentlich wieder, wenn der nachgebrachte Umstand einen Gegensatz einschließt; vgl. Ge 18,18 ...; 24,56. 26,27. Jes 29,13. Jer 14,15. Ps 50,17. Ij 21,22 u. Beispiele, wie Ge 4,2.4. 29,17, wo durch  $\uparrow$  ein neues Subjekt in ausdrücklichem Gegensatz zu einem anderen eben genannten eingeführt wird.“

<sup>628</sup> Vgl. C.H.J. VAN DER MERWE et al. (1999) § 19.3.1: „The imperfect form usually indicates that events will occur in the future as definite events or as expectations.“

situation as an accidental event, the prefix conjugation represents it as a logical consequence of some expressed or unexpressed situation.<sup>629</sup>

**16aV.aP<sub>1</sub>R** : 'ādō\*n-ay=[y] 'āl-ē=him yihyū

*yiqtol-LF*

**Syntaktische Unterordnung; genereller Sachverhalt**

„Herr! Wegen deren, die leben, ...“. Ein Relativsatz wird im Bibelhebräisch oft lediglich durch PK-LF ohne RelPron repräsentiert.<sup>630</sup> Das Verb *yihyū* ist für sich genommen ein attributiver Relativsatz, der sich auf das ePP =*him* bezieht und es bestimmt. Die Hauptfunktion der PK-LF in diesem Zusammenhang ist es, die syntaktische Unterordnung des Verbs zum vorhergehenden Pronomen ohne Verwendung eines RelPron zu ermöglichen. Der SvH. ist, der Semantik des Zustandsverbs nach, ein genereller SvH. in Ggw.

**16aP<sub>2</sub>R**: w'='l'='kul[l] ba=hin ḥayyē rūḥ=i

NS

**Genereller Sachverhalt in Ggw.**

„... und (zwar) wegen allen (Dingen), auf denen meine Lebensfreude ruht.“ Der Satztyp ist NS II, der durch die PV *ba=hin* syntaktisch unter das Sub *kul[l]*, das hier als idetPron fungiert, geordnet wird. Die syntaktisch-semantiche Funktion der Satzverbindung ist attributiv-relativ. Der Sachverhalt ist ein genereller SvH. in Ggw.

**16a**: w'='taḥlīm-i=i=nī

*w-yiqtol-LF*

**Injunktiv; Bitte**

„Lass mich erstarken...“. Als logische Folge des Vorhergesagten kommt jetzt ein Injunktiv (eine PK-LF mit ‚Jussiv‘-Funktion),<sup>631</sup> der den dringenden Wunsch ausdrückt,<sup>632</sup> Jahwe werde den Sprecher genesen lassen: „...so, bitte lass mich erstarken“. Statt eines reinen Imperativs benutzt man hier *yiqtol* mit vorangestelltem *w'='*.<sup>633</sup> Die Annahme einer injunktiven Funktion des *w'='yiqtol* (LF) wird vom folgenden Imperativ unterstützt. Ein Injunktiv kommt eben oft zusammen mit einem Imperativ vor.<sup>634</sup>

**16b**: w'='haḥy-i=i=nī

---

<sup>629</sup> Waltke-O'Connor § 31.6.2.a

<sup>630</sup> Vgl. 3.5.4.1.2 *Versuch einer neuen Interpretation der syntaktischen Verhältnisse des überlieferten Konsonantenbestands*. Vgl. ferner Spr 30,17: (aP) 'ayn (aP<sub>1</sub>) til'ag l'='ab (aP<sub>2</sub>) w'='tabūz l'='yāq@āhat 'im[m] yiqqūrū=ha 'ō\*ribē nahl w'='yō(?)kilū=ha bānē našr „Ein Auge, das den Vater verspottet, und verachtet, der Mutter zu gehorchen, das müssen die Raben am Bach aushacken und die jungen Adler fressen“ (Luth 1984). Hier wird ein *yiqtol-LF-x*, der syntaktisch als ein Relativsatz fungiert, benutzt, um den generellen zeitlosen SvH auszudrücken. In LXX werden die Prefixkonjugationen *til'ag* und *tabūz* mit Partizipien wiedergegeben.

<sup>631</sup> Vgl. W. RICHTER (1980) 217.

<sup>632</sup> Vgl. H. IRSIGLER (1978) 80.

<sup>633</sup> Vgl. Gen 1,9c: w'='ti[r]ra'ā ha=yabbašā.

<sup>634</sup> Vgl. WALTKE-O'CONNOR § 31.5a-b: „In [the volitional] use [the non-perfective] approximates the imperative mood and is, in fact, frequently found in conjunction with an imperative form.“

## **Imperativ**

### **Injunktiv; Bitte**

„...und belebe mich“. Der Imperativ intensiviert die Bitte.

**17a:** *hinni(h) l' =šalōm mar[r] l=ī mar[r]*

*hinni(h) + iVS: x-qatal*

#### **perfektiver ind. Svh.; Perf. d. Ggw.**

„Sicherlich! Was mir so sehr bitter gewesen ist, [wird] zum Heil.“ Oben habe ich schon mein Verständnis von diesem Satz besprochen, dass er die innere Rede des Psalmisten darstelle.<sup>635</sup> Das wird textstrukturell unterstützt, indem 15a-d nach der Bitte in 14e auf ähnliche Weise die innere Rede des Psalmisten darstellen. C.H.J. VAN DER MERWE et al. bemerken, dass *hinni(h)* benutzt wird, um die Aufmerksamkeit auf Ereignisse zu lenken, die überraschend und unerwartet für einen Charakter sind.<sup>636</sup> Die Funktion von der Intj *hinni(h)* an dieser Stelle kann aber als „asseverative“<sup>637</sup> betrachtet werden, denn nicht wird sie dazu benutzt, um die Aufmerksamkeit eines Ansprechpartners auf den folgenden Svh zu lenken. Daher könnte sie mit „sicherlich“, „wirklich“, „gewiss“ oder auf ähnliche Weise übersetzt werden. Doch vielleicht wird *hinni(h)* hier ausgerechnet benutzt, um den überraschenden Hoffnungsfunken in der Rede des Psalmisten zu betonen, als ob er selbst ein bisschen über seine positiven Gedanken überrascht wäre?

*l=ī* drückt Nachteil aus, ist also das 8. Sy (Nachteil) des Verbs *mar[r]*. Als 1. Sy dient das substantivierte Adj *mar[r]* in der Bedeutung „meine Bitterkeit“. Der ganze Satz lautet dann etwa: „Bitteres ist sicherlich zum Heil für mich bitter geworden!“

**17b:** *w' = 'attā ḥasakta' napš=ī miš=šaḥt bāly*

*w-x-qatal*

#### **Perfektischer ind. Svh.; Perf mit Auswirkung in der Ggw.**

„Du aber hast mich von der Grube des Verderbens zurückgehalten.“ Zum relativ neueinsetzenden / zäsurierenden Charakter von *w' = 'attā*, vgl. oben unter „Satzverbindung und Funktion“. Die Formation *x-qatal* drückt hier eindeutig einen Perfekt mit Auswirkung auf die Ggw. aus: „Und *Du* hast mich von der Grube des Verderbens zurückgehalten.“ Selbst ob wir 17b-19b als „Gewissheit der Erhörung“ verstehen, dann spielt das keine Rolle hier; der Aspekt ist perfektiv und der Svh. wird als schon geschehen dargestellt.

**17c:** *kī hišlakta 'aḥ<sup>⊕</sup>ārē giw=ka kul[l] ḥiṭa'-ay=[y]*

*x-qatal*

= 17b

„Ja, du hast alle meine Sünden hinter deinen Rücken geworfen.“ Zur Funktion von *kī*, vgl. oben unter „Satzverbindung und Funktion“. Es liegt zweifellos ein Perf. d. Ggw. vor, wie in 17b.

---

<sup>635</sup> Anders K. SEYBOLD (1973) 149, der den Satz als Teil des „Dankteils“ des Psalms sieht: „„Siehe, zum Heil ward, was mir bitter war, ja bitter.“ Durch das demonstrative 𐤒𐤓𐤓 wird auf ein objektives Faktum verwiesen, in welchem der Wandel der Situation für jedermann manifest geworden war.“

<sup>636</sup> C.H.J. VAN DER MERWE et al. (1999) §44.3.4.

<sup>637</sup> Joüon-Muraoka § 164.

**18a:** *kī lō(ʔ) šʾ ʾōl tōd-ak=ka*

*x-yiqtol-LF*

**Gen. Svh.; Modalität des Könnens**

„Denn Scheol kann dir nicht danken,...“ Während 17b-c einen perfektischen individuellen Sachverhalt, einen Tat Jahwes, schildern, stellen 18a-c den motivierenden Grund für Jahwes Handeln dar. Die Sachverhalte, die hier beschrieben werden, sind keine ind. Svh., sondern generelle; sie gelten als allgemeine Wahrheiten. Der *x-yiqtol* drückt also am wahrscheinlichsten einen gen. Svh. aus, ohne Bezug auf eine spezifische Zeitstufe.<sup>638</sup> In Anbetracht des Arguments, in dem die Aussage sich befindet, ist es auch sinnvoll mit der Modalität des ‚Könnens‘ zu rechnen<sup>639</sup>: „Denn Scheol kann dich nicht Loben“. Das ist ja auch logisch, denn aus Erfahrung weiß der Mensch, dass die Toten nichts sagen können.<sup>640</sup> Das Argument zur Motivation der Errettung, das der Psalmist dadurch ausdrückt, würde dann etwa folgendermaßen lauten: „Denn, wenn ich gestorben wäre, dann könnte ich dich nicht loben (da die Toten nicht loben können).“<sup>641</sup> Zugleich stellt die Aussage allgemein fest, dass diejenige, die Scheol bewohnen, Jahwe nicht loben.

**18b:** *mawt y ʾhal[li]l-ak=ka*

*x-yiqtol-LF*

**Gen. Svh.; Modalität des Könnens**

„... noch der Tod dich loben.“ Zum Svh. vgl. 18a.

**18cVc:** *lō(ʔ) y ʾsappirūʾ yōridē bō[ʾ]r ʾilʾ ʾamitt-i=ka<sup>T</sup>*

*lō(ʔ)-yiqtol-LF-x*

**Gen. Svh.; Modalität des Könnens**

„Diejenigen, die ins Grab gesunken sind, berichten nicht, Gott, von deiner Treue.“ Zum Svh. vgl. 18a. Zur Deutung des Wortes **לֵאלֹהִים** als der Vokativ „Gott“ vgl. Abschn. 2.1.4 „Textkritische Analyse“.

**19aP.a:** *ḥay[y] ḥay[y] hū(ʔ) yōd-i=ka ka-mō=nī ha=yōm*

*x-yiqtol-LF*

**Gen. Svh.; Modalität des Könnens**

„Wer lebt, wer lebt, *er* kann dir danken, so wie ich heute.“ Dieser Satz macht es klar, dass die Schätzung gerechtfertigt ist, dass zumindest der *yiqtol* in 18c die Modalität des „Könnens“ ausdrückt. 19a-b stellen den zweiten Teil der Begründung von Jahwes Handlung dar und zwar ist dieser zweite Teil als der Gegensatz des ersten, 18a-c, dargelegt. Sätze 18a-c machen eine negative Feststellung, 19a-b dagegen eine positive; zusammen liefern die zwei Satzreihen die Motivation für Jahwes

---

<sup>638</sup> Vgl. WALTKE-O’CONNOR über „*stative non-perfective*“ (§31.3.c), „*incipient present non-perfective*“ (§31.3.d) und „*habitual non-perfective*“ (§31.3.e). Vgl. W. RICHTER (1980) 219, H. IRSIGLER (1978) 80, 160.

<sup>639</sup> Vgl. WALTKE-O’CONNOR §31.4.c.

<sup>640</sup> Vgl. C. BARTH (21997) 62: „Der Tote kann Gott weder anrufen noch preisen; darum kann es (als Zusammenfassung aller Toten) auch die Scheol nicht (Jes 38,18). Tödliche Stille liegt über dem Lande, das im AT zuweilen „*die Stille*“ schlechthin genannt wird...“

<sup>641</sup> Vgl. ein ähnliches Argument in Ps 56,14.

Verhalten. Im Hinblick auf den Inhalt ist es also logisch zu vermuten, dass 19a-b die gleiche Sachverhaltsart als 18a-c ausdrückt. Von der Form her passt es auch; wie 18a-c haben 19a und b *x-yiqtol* Verbformen als P. Sätze 19a-b drücken einen generellen SvH. aus und der *yiqtol* impliziert dazu die Modalität des Könnens. Logisch gesehen kann man nämlich nicht behaupten, dass jeder lebendiger Mensch Jahwe tatsächlich lobt. Das Argument muss daher lauten, dass als lebendiger Mensch habe man zumindest die Möglichkeit Jahwe zu verehren, tot aber gar nicht: „Denn Scheol kann dich nicht loben,...wer lebt, wer lebt, *er* (dagegen) kann dich loben, wie ich heute.“ Die Wiederholung und Gegenüberstellung von dem Verb *YDY* in 18a und 19a weist m.E. darauf, dass die Verbform in beiden Sätzen die Modalität des Könnens ausdrücke, vgl. oben zu 18a.

**19bVb:** *ʿab lʿ=banīm yōdīʿ ʿilʿ ʿāmitt-i=kaʿ*<sup>T</sup>

*x-yiqtol-LF*

**Gen. SvH.; Modalität des Könnens**

„Der Vater kann seine Kinder, Gott, über deine Treue lehren.“ Zum SvH. vgl. 19a.

**20a (20aVa): YHWH lʿ=hōšīʿ-i=nī**

*Inf bzw. Imp*

**1. Tempus instans + „Inferential der Gewißheit“<sup>642</sup>; 2. Appell**

„YHWH ist/war bereit mich zu retten, / YHWH, rette mich doch!“ Dieser Satz ist offen zu Interpretation, denn hier erstellt sich die Frage, ob es sich um einen Verbal- oder Nominalsatz handelt, ob das Prädikat *lʿ=hōšīʿ* ein Inf oder ein Imp mit vorangestelltem *lʿ=* ist.<sup>643</sup> Nach der hier vertretenen Ansicht hat der Verfasser eine zweideutige Verbform mit Absicht verwendet, um neben der primären Funktion des Verbs – hier eines Infinitivs – eine sekundäre, konnotative Deutung zu erlauben, d.h. die eines Imperativs. Da ein Imp aber keine Diskussion mit Hinsicht auf Aspekt und Zeitverhältnis fordert, wird hier vor allem *lʿ=hōšīʿ* als Infinitiv diskutiert.

Ein Inf als solcher kann nicht mit einem Aspekt oder Zeitbezug in Verbindung gebracht werden, wie die finiten Konjugationen. Der Zeitbezug und Aspekt eines InfS ist vom Zusammenhang abhängig, z.B. einem übergeordneten Verb im Fall eines untergeordneten InfS. Im Fall eines selbständigen InfS, der als Hauptsatz gilt und das Verb *HYY* nicht als Kopula enthält, kann man aber weder auf die Konjugation des übergeordneten Verbs noch auf die Konjugation der Kopula Bezug nehmen. Der Inf fungiert in diesem Fall als Äquivalent eines finiten Verbs und kann daher mit Hinsicht auf Sachverhaltsart, Zeitbezug und Aspekt aufgrund des Kontextes und der Semantik des Satzes analysiert werden.

C. BROCKELMANN und WALTKE-O’CONNOR sind sich darüber einig, dass ein Inf cs mit *lʿ=* „zum Ausdruck unmittelbar bevorstehenden Handlungen (tempus instans)“ dienen könne, und nennen beide Jes 38,20 als Beispiel.<sup>644</sup> Nach WALTKE-O’CONNOR beschreibt aber ein derartiger InfS mit *lʿ=* + Inf cs als P meist einen „non-perfective event“, doch von einer Form von *היה* regiert könne der Satz vorzeitigen Zeitbezug ausdrücken.<sup>645</sup> Der Inf cs mit *lʿ=* drückt „meist einen Zweck, eine Absicht bzw. allgemeiner eine Hinordnung auf ein Geschehen“ aus,<sup>646</sup> entsprechend der Grundbedeutung der

<sup>642</sup> Vgl. E. JENNI (2000) 226, der es für wahrscheinlich hält, dass *lʿ=* die epistemische Modalität „Gewißheit“ an dieser Stelle in sich einschließt.

<sup>643</sup> Zu dieser Infinitivform, vgl. Abschn. 3.2.2. und 3.3.4.

<sup>644</sup> C. BROCKELMANN (1956) §47. WALTKE-O’CONNOR §36.2.3g.

<sup>645</sup> Waltke-O’Connor §36.2.3g.

<sup>646</sup> H. IRSIGLER, Hebräische Syntax, 11.

Präp.<sup>647</sup> G-K übersetzen: „Jahwe ist da (ist bereit), mich zu erretten.“<sup>648</sup> Nach G-K ist es eine deutliche Funktion solcher Inf mit dieser Bedeutung „die Idee der Richtung auf einen bestimmten Zweck oder der Hinwendung nach einem Ziel“ auszudrücken. Dies gelte vor allem für die Verwendung des Inf mit *HYY*, die Kopula könne aber „leicht ausgelassen werden“.<sup>649</sup> Die Zeitstufe muss sich aber „jeweilen aus dem Zusammenhang der Rede, resp. dem Charakter der übergeordneten Tempora ergeben“.<sup>650</sup>

Eine Entscheidung über den Zeitbezug des Inf in 20a muss notwendigerweise den Zeitbezug und Aspekt der individuellen Sachverhalte in 17b.c in Betracht ziehen. Der Verb  $Y\check{S}^c$ -H in Jes 38,20a drückt einen ind. SvH. aus. Wenn  $l' = h\ddot{o}s\check{i}^c - i = n\bar{i}$  *tempus instans* mit Bezug auf die Ggw. und imperfektiven Aspekt ausdrückt, muss man die perfektiven Sachverhalte in 17b.c dadurch erklären, dass sie „Gewissheit der Erhörung“ ausdrücken. Einen SvH. in der Vgh. ist aber kaum sinnvoll zu vermuten ohne einer folgenden Schilderung, etwa: „Jahwe war bereit, mich zu retten“. Denn wäre es nicht zu erwarten, dass der Psalmist einfach SK für einen Perfekt verwendet hätte, wenn er so auf die in S. 17b-c geschilderte Rettung hinweisen wollte („Jahwe hat mich gerettet“)?

Die Hinwendung nach einem Ziel könnte mit dem Hilfsverb *willen* im Deutschen ausgedrückt werden: „Jahwe will mich retten.“ Es erhebt aber dann die Frage des logischen Verhältnisses zwischen der perfektischen Erzählung der Rettung in 17b-c und 20a. Der ‚bevorstehende‘ Sinn des infiniten Ausdrucks scheint auf dem ersten Blick der Rettungserzählung widerzusprechen, aber wie ein ehemaliger Kranker, *nach* seiner Rettung, im Tempel ein Dankopfer bringt und inmitten der Gemeinde Gott lobt, zeigen deutlich Job 33,27 und Ps 107,17-22. Nach K. SEYBOLD / U.B. MÜLLER war ein Psalm eines Kranken

je nachdem verwurzelt in der Klagephase, Gebet um Bewahrung und Heilung, zugleich diesem Zusammenhang entsprechend oftmals Schuldbekennnis und Gnadenappell, war gesprochen im privaten Raum des Krankenlagers, kaum von ihm selbst am Wallfahrtsheiligtum – den Strapazen einer Reise war ein ernsthaft Kranker im allgemeinen nicht gewachsen, wohl unter Beistand eines Priesters. Oder er gehörte in die Dankphase als Lobpreisgebet und persönlicher (Opfer-) Beitrag im Rahmen eines Gemeinschaftsmahls, am Heiligtum gefeiert nach erfolgter Heilung und im Zuge der Versöhnung und Rehabilitation des Wiedergenesenen<sup>651</sup>

Zur Bestimmung des Zeitverhältnisses und des Aspekts in S. 20a in unserem Psalm könnte die Antwort auf die Frage bedeutsam sein, welche Situation der Psalm impliziert. Ist es die Situation des Krankseins, oder wird eine schon erfahrene Heilung vorausgesetzt?<sup>652</sup> K. SEYBOLD betrachtet Jes 38,10-20 als einen „Heilungspsalm“, für welchen „mit Sicherheit oder hoher Wahrscheinlichkeit ein Vortragsort im Rahmen einer kultischen Feier, und zwar vor einer bereits versammelten oder *ad hoc* zusammengerufenen Gemeinde anzunehmen“ ist.<sup>653</sup> Der Zeitbezug des *tempus instans* zeigt aber m.E. dass eher der literarische Kontext des Psalms hier eine Rolle spielt als eine vermutete Krankheit und Genesung eines tatsächlich Kranken. Der Inf ist auf die Situation der Erzählung eingestellt, in der er sich befindet. Der König Hiskija ist *noch nicht* geheilt worden, hat aber ein Heilsversprechen von Jesaja erhalten. In diesem Zusammenhang ist der *tempus instans* völlig logisch. C. BARTH kommt auch in seiner Untersuchung zum Schluss, dass im Dankliede liege der Ton „sehr deutlich auf der Errettung selbst, also nicht auf der Zeit *nach* der Errettung.“<sup>654</sup>

Doch, wenn  $l' = h\ddot{o}s\check{i}^c$  als ein Imp gelesen wird, was denn? GUNKEL-BEGRICH stellen fest, dass „Danklieder mit einer kurzen Bitte [schließen], wenn dem Dankenden doch noch manches zu

---

<sup>647</sup> Vgl. G-K §114f.

<sup>648</sup> G-K §114i.

<sup>649</sup> G-K §114h.

<sup>650</sup> G-K §114q.

<sup>651</sup> K. SEYBOLD / U.B. MÜLLER (1978) 35-36.

<sup>652</sup> Vgl. K. SEYBOLD (1973) 171.

<sup>653</sup> K. SEYBOLD (1973) 172.

<sup>654</sup> C. BARTH (1947) 151-152.

wünschen übrig bleibt“.<sup>655</sup> Dies sei ein von mehreren Motiven des Klageliedes, die in das Danklied eingedrungen seien.<sup>656</sup> Dann ist der Satz *YHWH l' = hōšī' - i = nī* eine Bitte um Hilfe in allen möglichen Situationen des Lebens von dieser Stunde ab: „Jahwe! Komm doch zu meiner Hilfe (hiernach wie bisher)...“ Diese Deutung ist sicherlich für die literarische Situation Hiskijas in Jes 38 möglich, wo der Psalm dem Anschein nach als Dankaussage dargestellt wird. Vieles deutet aber darauf, dass die zweideutige Wortform bewusst benutzt wird, und dass es den Empfängern des Textes in die Hand gelegt wird, wie sie den Text verstehen bzw. zu welchem Zweck sie ihn anwenden, vgl. unter Abschnitt 6, Kritik der Textverankerung. Doch Angesichts der Tatsache, dass es im AT kein einziges Beleg eines Imp mit präfigiertem *l' =* außer Jes 38,20 gibt, kann die Deutung des Verbforms als Imp nicht als Vorzugsinterpretation gelten.<sup>657</sup>

Es werden hier zwei mögliche Deutungen dargestellt: Erstens und primär/denotativ, dass das Verbform ein Inf ist, der das Zeitlageverhältnis *tempus instans* mit Bezug auf die Ggw. ausdrückt und daher imperfektiven Aspekt, plus die Modalität der Gewissheit; zweitens und sekundär/konnotativ, dass es die Deutung als Imp erlaubt.

**20b: *w' = nāgī\* nōt-ay = [y] n' naggin kul[l] yāmē ḥayyē = nū 'al bēt YHWH***  
*w = x-yiqtol-LF*

**1. Zuk; „kohortativ“ /volitive Modalität; 2. Final-/Konsekutivfunktion**

„Und daher werden/wollen wir Saitenspiele alle unsere Tage am Haus *YHWHs* spielen.“ bzw. „so dass wir Seitenspiele spielen können...“ Die Form *x-yiqtol* drückt hier am wahrscheinlichsten einen abhängigen nachzeitigen Sv. mit eindeutig zukünftigem Zeitbezug aus, der angesichts des Satzgliedes „alle Tage unseres Lebens“ selbstverständlich ist. Volitive Modalität liegt aber auch nahe; die Wunsch des Sprechers, das ganze Leben die Möglichkeit zu haben, Jahwe im Tempel zu loben, wird hier wahrscheinlich ausgedrückt.<sup>658</sup> Ich verstehe den Satz als einen von 20a abhängigen Final- bzw. Konsekutivsatz.<sup>659</sup> Weil Jahwe bereit ist, den Psalmisten zu retten, werden er und die Gemeinde zukünftig für Jahwe im Tempel spielen. Ob die Betonung eher auf den finalen oder konsekutiven Charakter des Satzes liegt, hängt davon ab, wie man den Sv. in 20a deutet. Ist 20a ein InfS stellt sich die folgende Lektüre heraus: „*YHWH* ist bereit, mich zu retten, und daher werden/wollen wir Saitenspiele alle unsere Tage am Haus *YHWHs* spielen.“ Ein Imp in 20a fordert dagegen eher eine Bedeutung in finaler Richtung: „So dass wir...“ Wie schon erwähnt, dann wird davon ausgegangen, dass diese Zweideutigkeit hinsichtlich der Verbform wahrscheinlich vom Autor her absichtlich ist, vgl. besonders oben Abschn. 3.2.2 und unten Abschn. 6.

<sup>655</sup> GUNKEL-BEGRICH (1933) 275.

<sup>656</sup> GUNKEL-BEGRICH (1933) 275. Sie fügen hinzu: „Daß der Danksagung auch Wünsche zugefügt werden, ist schon bei den Primitiven üblich“, und weisen auf HEILER, Gebet, 97.

<sup>657</sup> Trotz der Annahme eines Imp in Jes 38,20 laut HAL und WALTKE-O'CONNOR.

<sup>658</sup> Vgl. Ps 27,4.

<sup>659</sup> Vgl. WALTKE-O'CONNOR §31.6.2b: „...the prefix conjugation may represent a future situation as dependent or contingent on some other expressed or unexpressed situation.“

## 3.6 Übergreifende Textdimensionen

### 3.6.1 Redarten und Perspektiven

S.	Personen				besprochen:				Zeit			Redarten		
	Sprecher „Ich“ I. ps: →	Angespr. der Psalmist selber	Angespr. „Wir“; Publikum	Angespr. „Du“ (2. ps): Gott	Ich (wir)	Gott	Die Gestorben	Die Lebendige	Ggw bzw. Perf. d. Ggw	retrospektiv: Vgh	prospektiv: Zuk	besprechend	erzählend	Appell- ierend
10a	↓		(X)	( X )	X					X			Zitat- einleitung	
10b.c	↓	X			X				X			individuelle Erfahrungs- beschreibung		
11a	↓		(X)	( x )	X					X			Zitat- einleitung	
11b-c	↓	X			X						X	Schicksals- prognose auf der Basis indiv. Erfahrung: Klage		
12a-c	↓	X			X				X			individuelle Erfahrungs- beschreibung: Klage		
12d.13b	↓	X				X			X			individuelle Erfahrungs- beschreibung: Klage		
14a-b	↓	X			X				X			individuelle Erfahrungs- beschreibung: Klage		
12e	↓			X	x	x			X			individuelle Erfahrungs- beschreibung: Klage / Vorwurf		
13a-14c	↓	X			X				X			individuelle Erfahrungs- beschreibung: Klage		
14d-e	↓			X										Bitte um Erretung
15a	↓	X			X						X	innerer Monolog: rhetorische Frage		

S.	Personen				Zeit				Redearten					
	Sprecher „Ich“ 1. ps. →	Angespr. der Psalmist selber	Angespr. „Wir“; Publikum	Angespr. „Du“ (2. ps): Gott	b e s p r o c h e n : Die Lebendige Die Gestorben Gott Ich (/wir)				Ggw bzw. Perf. d. Ggw	retrospektiv: Vgh	prospektiv: Zuk	besprechend	erzählend	Appellierend
15b	↓	↓				X				X		innerer Monolog: rhet. Frage: Konsequenz		
15c	↓	↓				X		X				innerer Monolog: rhet. Frage: Begründung		
15d	↓	↓			X					X		innerer Monolog: Schicksalsprognose: Verzweiflung		
16a	↓			X										Bitte um Heilung / Belebung
16aP <sub>1</sub>	↓			↓			X					Begründende Motivator		(↓)
16aP <sub>2</sub>	↓			↓			X					↓		(↓)
16b	↓			↓										↓
17a	↓	↓										Innerer Monolog: Hoffnung		
17b-17c	↓			X	x	x		X				individuelle Erfahrungsbeschreibung: Rettung/Sündenvergebung		
18a-c	↓			↓			X		↓			generelle Erfahrungsbeschreibung: Erklärung/ Begründung		
19a.b	↓			↓				X	↓			generelle Erfahrungsbeschreibung: Erklärung/ Begründung		
20a	↓		[X]	[ X ]		X		[ X ]				[individuelle Erfahrungsbeschreibung]		[Bitte um Errettung]
20b	↓				X	(x)				X		Kundgabe: Lobgelübde.		

Im Psalm kommt nur eine Person zum Wort: Der Psalmist selber. Die Identität des Sprechers trägt daher nicht zur Einteilung des Psalms bei.

Direkt angesprochen wird Gott in 12e, 14d-e, 16a-b, 17b-19b, möglicherweise in 20a, wenn die Verbform als Imp betrachtet wird. Das eindeutigste einteilende Element im Text ist das Zitat, das

mehr als die Hälfte des Textes einnimmt. Die Ansprache an Gott in 17b hängt mit dem Schluss des Zitats zusammen; mit 17b ändert sich der Blick von der retrospektiven Perspektive des Zitats zu gegenwärtiger (inkl. Perf. d. Ggw.) bzw. prospektiver Perspektive der Danksagung (bzw. Feststellung, die „Gewissheit der Errettung“ ausdrückt) und Lobgelübde. Es darf angenommen werden, dass mit *'ānī 'amarī* am Anfang Gott selber – im literarischen Kontext – angesprochen wird, vgl. das „Du“ in 17b. Zugleich werden wahrscheinlich implizite Zuhörer angesprochen, die mit den „Wir“ im Schlussvers deckungsgleich sein dürfen. Diese werden aber nie direkt angesprochen, so wie im Hymnus etwa, wo die Gemeinde mit pluralischen Imperativen zum Lob Jahwes aufgefordert wird. Im Hymnus wird Jahwe auch meistens in der 3. Person geredet, er aber seltener direkt angeredet. PsHisk lässt in dieser Hinsicht eher traditionelle Eigenschaften des Dankliedes des Einzelnen einigermaßen erkennen, d.h. die „doppelte Sprechrichtung“<sup>660</sup> an sowohl Jahwe und die Gemeinde, obwohl die Gemeinde nicht direkt angeredet wird, wie oben genannt, sondern implizit vorausgesetzt. Im PsHisk darf daher mit zwei direkten Sprechrichtungen rechnen: erstens an den Psalmisten selber und zweitens an Gott; drittens kann eine Gemeinde aber, die im „Wir“ in V. 20 zum Vorschein kommt, als Zuhörer vermutet werden.

Innerhalb des Zitats 10b-c.11b-17a ändert sich die Sprechrichtung abwechselnd, indem einerseits von Jahwe in der 3. Person gesprochen (12d; 13b; 15b-c; [20a]; 20b: „Haus Jahwes“) er aber andererseits eindeutig direkt in der 2. Person angesprochen wird (12e; 14d-e; 16a-b; 17b-19b; [20a]). Dieses Phänomen ist aber nicht so außergewöhnlich in den Psalmen<sup>661</sup> und kann daher für sich genommen kaum als ein eindeutiges Zeichen geänderter Sprachrichtung gelten. Das Zitat im PsHisk unterscheidet sich von einem Klagelied wie Ps 3 darin, dass dort ein Kontakt mit Jahwe nicht gleich hergestellt wird, sondern wird von Jahwe in der 3. Person gesprochen (11b). Im Klagelied ist es wohl nicht ungewöhnlich, dass der Psalmist zu Jahwe von Jahwe in der 3. Person spricht, in diesen Fällen ist aber der direkte Kontakt zu Jahwe schon am Anfang des Psalms hergestellt worden und der Psalm wird gern mit direkter Anrede an Gott am Anfang und am Ende eingrahmt.<sup>662</sup>

Am Anfang des Zitats im PsHisk wird Jahwe aber nicht gleich angesprochen. Die Rede von Jah in der 3. Person in 11b lässt vermuten, dass der Kranke am Anfang der Klageszene introspektiv über sein Schicksal klagt (Ich-Klage). Er geht dann zur Gottklage über in 12d-13b, zur direkten Anklage Gottes in 12e,<sup>663</sup> um schließlich Jahwe anzuflehen in 14d-e. In V. 15 wird der Fokus wieder introspektiv mit Ichklage und Gottklage und wechselt nochmal zur direkten Anrede Jahwes und Bitte. Das Zitat endet schließlich mit der Erwägung, dass die Not des Psalmisten trotz allem ein gutes Ende finden werde. So endet das Zitat wie es begann, d.h. mit einer nach innen gerichteten Reflektion des Psalmisten, die aber diesmal eher positiv ist.

Kennzeichnend für das Zitat ist also das Abwechseln von selbstbezogener Sprechrichtung und direkter Ansprache Gottes, das außerdem zur Gesamtstruktur des Textes beiträgt, indem die Mitte des Psalms in V. 15 von zwei direkten Anreden, die beide mit Vokativ anfangen, eingrahmt wird.

---

<sup>660</sup> F. CRÜSEMANN (1969), zitiert in R. MÜLLER (2013) 3.3.

<sup>661</sup> Vgl. z.B. Ps 3; 28; 31. Manche Klagen, wie z.B. Ps 13 und 17, reden Jahwe aber stets in 2. Person an, obwohl ein Lobgelübde am Ende, wo von Jahwe in der 3. person die Rede ist, vorkommen kann, wie in Ps 13. In Ps 22 ändert sich die Sprachrichtung von Gott zur Gemeinde mit der Aufforderung Jahwe zu loben in V. 24-25, doch dies ist allerdings ein Zitat dessen, was der Psalmist in der Gemeinde kundzugeben wünscht. In V. 27-32 wird aber durchgehend von Jahwe in der 3. Person geredet.

<sup>662</sup> Vgl. Ps 3: (1) „Ach HERR, wie sind meiner Feinde so viel un erheben sich so viele gegen mich! ... (6) Ich liege und schlafe und erwache; denn der HERR hält mich ... (9) Bei dem HERRN findet man Hilfe. Dein Segen komme über dein Volk!“; auch Ps 28: (1) „Wenn ich rufe zu dir, HERR, mein Fels, so schweige doch nicht, dass ich nicht, wenn du schweigst, gleich werde denen, die in die Grube fahren. ... (4) ... gib ihnen nach den Werken ihrer Hände; vergilt ihnen, wie sie es verdienen. (5) Denn sie wollen nicht achten auf das Tun des HERRN ... (6) Gelobt sei der HERR... (7) Der HERR ist meine Stärke und mein Schild ... ich will ihm danken mit meinem Lied. (8) Der HERR ist seines Volkes Stärke ... (9) Hilf deinem Volk und segne dein Erbe und weide und trage sie ewiglich!

<sup>663</sup> NB: Im emendierten Text kommt das Bikonon 12e.13a zwischen 14b und 14c.

Das Zitat und der Rest des Textes (oder der Rahmentext) unterscheiden sich dadurch von einander, dass im Zitat keine Gemeinde als vorhanden vorausgesetzt wird. V. 20b, mit der pluralischen „Lobgelübde“, weist aber darauf hin, dass eine Menschengruppe vorausgesetzt wird. V. 20 erinnert besonders an Ps 116,17-19, wo das Erfüllen der Lobgelübde „in den Vorhöfen am Hause Jahwes“ genannt wird. Selbst wenn es im Einzelfall bezweifelt werden kann, dass ein Danklied des Einzelnen, so wie es im Psalter erhalten ist, tatsächlich seinen Sitz im Leben am Tempel hatte und nicht nur als eine rein literarische Kompositionen zu betrachten ist,<sup>664</sup> wird die Gemeinde der Gläubigen wohl als vorhanden angenommen.

### 3.6.2 Textphorik / Textverweisungen

#### Das Vorkommen von Pro-Elementen:

V.	S.	Personenbezogene												Svh.bezogene		
		1. sg			1. pl		2. m sg			3. m sg		3. f sg	3. f pl	3. m pl	3. f pl	3. m pl
		sPP	ePP	gMV	ePP	gMV	sPP	ePP	gMV	sPP	gMV	gMV		gMV	ePP	ePP
1	10a	X		X												
	10b		X	X												
2	10c		X	X												
3	11a			X												
	11b			X												
4	11c			X												
5	12a		X							X						
	12b		XX							X						
6	12c		X	X												
	12d		X							X						
8	13b		X							X						
9	14a			X												
	14b			X												
7	12e		X					X								
	13a			X												
10	14c													X		
	14d		X													
	14e		X													
11	15a			X												
	15b		X							X						

<sup>664</sup> R. MÜLLER (2013) 3.3.

		Personenbezogene											Svh.bezogene			
V.	S.	1. sg			1. pl		2. m sg			3. m sg		3. f sg	3. f pl	3. m pl	3. f pl	3. m pl
		sPP	ePP	gMV	ePP	gMV	sPP	ePP	gMV	sPP	gMV	gMV		gMV	ePP	ePP
	15c									X	X					
12	15d		XX	X												
13	16aP <sub>1</sub>													X		
	16aP <sub>1</sub> R													X		
	16aP <sub>2</sub>															
	16aP <sub>2</sub> R		X										(X)		(X)	
14	16a								X							
	16b															
	17a		X													
15	17b		X				X		X							
16	17c		X					X	X							
17	18a							X				X				
	18b							X			X					
18	18c							X						X		
19	19a		X					X		X	X					
20	19b							X			X					
21	20a		X													
21-22	20b		X		X	X										

Das sPP *'anī* in 10a, die ePPs /1. sg/ und die gM /1. sg/ am finiten Verb beziehen sich auf den Sprecher des Textes, den Psalmisten. Auf der Ebene des literarischen Zusammenhangs des Psalms in Jes 38 hat die erste Person wohl eine den Psalm überschreitende textphorische Funktion und bezieht sich auf König Hiskija. Es spricht aber Vieles dafür, dass der Psalm von Haus aus über den Text hinaus verweisen soll, so dass das „Ich“ als Vertreter eines bestimmten historischen Kollektivs fungiert, wofür der König Hiskija symbolhaft steht. Die Meinung wird hier vertreten, dass dieses Kollektiv im ePP /1. pl/ in 20b zum Schein kommt, und dass dies mit Absicht vom Verfasser so gemacht ist.

Das sPP *'attā* in 17b und die sämtlichen Pro-Formen /2. m sg/ beziehen sich auf Gott. Die sPP *'anī* und *'attā* fungieren beide als textgliedernd. Sie teilen den Text in zwei Hauptteile vom Sichtpunkt der Redegattung her, erstens das Klagezitat, zweitens die Errettungserzählung und „Dank“, wenn wir 19a als Ausdruck des Dankes verstehen. Eher würde ich hier aber von „Gewissheit der Erhörung“ sprechen; daher könnten 17b-19b als „Vertrauensaussage“ bezeichnet werden.

Die Annahme einer Zwei- bzw. Dreigliederung des Textes wird dadurch bestätigt, dass die ePPs und die gM /1. sg/ am finiten Verb auf *'anī* folgen, bis zu 17b, wo *'attā* die Szene betritt, fast

ausschließlich von den Pro-Formen /2. m sg/ gefolgt.<sup>665</sup> Der Schlussteil, das Lobgelübde, ist dagegen wieder von Pro-Formen der 1. Person geprägt, scheidet sich jedoch vom Klageteil, indem hier die Pluralform vorkommt: zwei Pro-Elemente der /1. pl/ tauchen hier auf, ein ePP und ein gM an finitem Verb. Die Pro-Formen für die /1. sg/ und /1. pl/ und /2. m sg/ sind also kennzeichnend für jeweils einen Textteil und eine Redegattung. Es ist bemerkenswert, dass die zwei Hauptteile, der Klage- und der Vertrauensteil, jeweils durch die prägende Pro-Form eingerahmt werden. V. 10a beginnt mit 'ānī, das zweitletzte Morphem von V.17a ist das ePP =ī. V. 17b fängt mit w' = 'attā an, 19b schließt mit dem ePP =ka.

Die ePPs /3. m pl/ und /3. f pl/ kommen beide in den Pendenskonstruktionen 16aP<sub>1</sub> und 16aP<sub>2</sub>R vor. -him in 16aP<sub>1</sub> weist kataphorisch auf das gM /3. m pl/ des Verbs yihyū in 16aP<sub>1</sub>R hin, -hin in 16aP<sub>2</sub>R weist aber anaphorisch auf das Sub<sup>666</sup> kul[l] in 16b hin.

Das einzige Pro-Element, das zurück auf ein Nomen verweist, ist das sPP hū(?) in 19a, das sich auf das substantivierte Adj hay[y] in 19aP bezieht. Man kann aber auch sagen, dass hū(?) in 15c sich auf das gM /3. m sg/ am Verb 'amar in 15b bezieht.

Zusammenfassend darf es festgestellt werden, dass die „pronominale Verkettung“<sup>667</sup> das Gefühl bestätigt, dass der Text — grob gesehen — aus drei Blöcken gebildet ist: 10a-17a, 17b-19b und 20a-b. Doch funktioniert sie auch als Verbindung der Blöcke; in den zwei großen Blöcken kommen Pro-Formen der anderen Typ vor und lassen so eine gewisse Kontinuität des Redeflusses zwischen den zwei Blöcken entstehen. Das sind die gM /2. m sg/ am Verb in 12e und 16b einerseits und die ePPs /1. sg/ in 17b, 19a, 20a und 20b andererseits.

### 3.6.3 Rededeixis, Sprecherstandpunkt und Sprachrichtung

Die Häufigkeit und Verteilung der Pro-Formen für das Sprecher-Ich und das göttliche „Du“, zeigt, dass der Psalm vom Anfang an, von V. 10a bis zu 19b als eine Anrede des Psalmisten an Jahwe zu verstehen ist. Das Verbalmorphem /1. pl/ und das ePP /1. pl/ in V. 20b geben dagegen Hinweis darauf, dass der Vers an die Gemeinde gerichtet ist, d. h. wenn 20a ein berichtender und kein imperativischer Satz ist. Wenigstens ist evident von 20b, dass von einer beteiligten Gruppe mehrerer Menschen ausgegangen wird. Möglicherweise gibt die Erwähnung des Hauses Jahwes ein Hinweis auf den Redeort, dies ist aber keinesfalls sicher. Doch wenn der Psalm ein wahrer Dankpsalm wäre, dann wäre es am wahrscheinlichsten, dass sein *Sitz im Leben* das Darbringen eines Dankopfers im Tempel sein sollte, sei das in der Realität oder nur im literarischen Zusammenhang der Geschichte von König Hiskija. Das stimmt aber weder mit der Modalität noch dem Zeitbezug des Inf in 20 überein, und noch weniger, wenn wir das Wort als Imp verstehen. Im Zusammenhang der Krankheitserzählung soll der Aussageort sicherlich nicht der Tempel sein, denn der König liegt noch auf seinem Krankenbett. Das „Wir“ am Ende des Psalms hat m.E. andere Gründe als die, dass der Psalm ursprünglich im Tempel bei einer Dankopferfeier aufgeführt worden sei. Diese werden unten besprochen, unter dem Blickpunkt der Textverankerung.

Also ist der Psalmist durch den ganzen Psalm der Sprecher, auch in 20b wo er als der Repräsentant einer Gruppe von Menschen auftritt. Indes ist der Sprecherstandpunkt verschieden, da ein Großteil des Psalms aus einem Zitat besteht. Zum gegenwärtigen *Hier und jetzt* gehören V. 10a, 11a, 17b-20b. Zum retrospektiven *Damals* gehört aber das Zitat 10b.c, 11b-17a. Die Sprechrichtung ist auch wechselhaft. In der Gegenwartsrede redet der Psalmist Gott direkt an, außer im Schlussvers V. 20, wenn wir 20a als berichtend verstehen, wo er sich an eine anwesende Gruppe von Menschen richtet,

<sup>665</sup> Vgl. oben zu den ePPs unter „Zahl und Distribution der lexikalischen Morpheme“.

<sup>666</sup> Hier mit der Funktion eines IPron.

<sup>667</sup> Vgl. H. IRSIGLER (1984) 171: „Als wesentlich für die Textkonstitution gilt die „pronominale Verkettung“ bzw. „Pronominalisierung“.“

die bevorstehende Errettung verkündet und als Reaktion darauf ein Lobgelübde leistet. Im literarischen Kontext des Psalms muss man damit rechnen, dass die Anwesenden die Familie und/oder Freunde und Hofleute des Königs sind.

Im Zitat ist die Abfolge umgekehrt; zuerst spricht der Psalmist über Gott in der 3. Person (V. 10b.c, 11b-14c), anscheinend zu sich selbst bzw. ins Freie; er lässt seine Klage schallen! Als er so geklagt hat, richtet er sich Gott direkt an, eben anklagend, in 12e.13a<sup>1</sup>, geht dann in eine dringende Bitte in 14c-e über. In 15a erfahren wir aber einen plötzlichen Umschwung: von der direkten Anrede an Gott zum inneren Monolog in der Gestalt einer rhetorischen Frage, die die Skepsis des Psalmisten erkennen lässt. Er zweifelt, dass er etwas sagen könne, um eine Antwort von Jahwe zu kriegen, der sei sowieso der Urheber seines Leids! Und er kommt zum bitteren Schluss, dass er alle seine Jahre in seiner Bitterkeit verbringen werde. Der Psalmist erreicht hier den tiefsten Grund seiner existentiellen Krise. Er hat keine Hoffnung mehr – oder fast keine – denn trotz seiner Verzweiflung vermag er jedoch Gott nochmal anzurufen. In zwei Pendenskonstruktionen, 16aP<sup>1</sup> und 16aP<sup>2</sup>, versucht er zu begründen, warum Gott ihn heilen sollte. Er verweist auf jene, die leben, und auf diejenigen, auf denen das Leben bzw. Lebensfreude seines Geistes begründet ist, d.h. diejenigen, die bedeutend für sein Lebensglück sind, seine „significant others“. Warum sollte dies aber Gott bewegen? Der Psalmist hofft natürlich auf Jahwes Mitleid, vor allem aber: auf seine Treue. Obwohl dies nicht in der Klage gesagt wird, dann zeigt die Betonung, die dem Begriff „Treue“ in 18c und 19b zukommt, dass dieser der Charakterzug Jahwes ist, den der Psalmist durch seine Klage mobilisieren will.

Die gebräuchliche Argumentation,<sup>668</sup> die eher auf Jahwes Interessen und seine Vorteile aufmerksam macht, ist erst in V. 18 zu finden, und dann praktisch als Erklärung. In V. 16 scheint die Betonung vor allem auf den Interessen des Psalmisten zu liegen. Gott wird zu Mitleid mit dem Psalmisten aufgerufen. Er will anscheinend Gott daran erinnern, wozu das menschliche Leben bestimmt ist, d.h. zur Gemeinschaft mit seinesgleichen und zum Genießen aller der guten Dinge, die das Leben zu bieten hat. Impliziert wird die Grausamkeit des Schicksals, das dem Psalmisten bereitet ist, und an Jahwes Treue appelliert. Das Zitat endet in einem hoffnungserfüllten inneren Monolog: „Sicherlich wird es zum Wohl werden, dass es mir so sehr bitter gewesen ist“ bzw.: „Ob es wirklich sein könne, dass es zum Wohl werde, dass es mir so sehr bitter gewesen ist?“

Auf der Oberfläche ist es klar, dass der Sprecherstandpunkt von Anfang an der des dankbaren Jahwe-Verehrers ist, der Jahwe für seine versprochene Heilung seinen Dank ausspricht; so ist es m.E. offensichtlich, dass der Psalm für seinen erzählerischen Zusammenhang verfasst worden ist. Diese Tatsache kommt m.E. in 20a deutlich genug zum Vorschein, auch aber in 19a wird deutlich angedeutet, dass die schon eingetretene Heilung des Psalmisten *nicht* vorausgesetzt wird. Interessant ist nämlich, dass ein Dank nicht ausdrücklich ausgesprochen wird, sondern nur durch ein Vergleichsglied angedeutet, also ganz anders als eine richtige Dankankündigung, vgl. z. B. Ps 116,17.<sup>669</sup> Die Erklärung dafür muss im literarischen Kontext liegen: der Autor habe 19a bewusst so konstruiert, weil in der Krankheitsgeschichte die Heilung eben noch nicht vollgezogen worden ist. Das geschieht erst in V. 21. Daher ist V. 19a als ein reines Dankversprechen zu sehen, ganz in Übereinstimmung mit dem Lobversprechen in 20b: (19a) „Wer lebt, wer lebt, er kann dir danken, wie ich heute machen werde (als ich gesund geworden bin) ... (20b) und wir werden Saitenspiele alle Tage unseres Lebens am Haus Jahwes spielen“. Interessant ist auch die relative Länge des Klagezitats im Verhältnis zum Dank,<sup>670</sup> als auch die große Betonung der Klage und vor allem der Bitte durch stilistische Mittel wie Kolometrie und Wiederholungen von Wörtern im Text. So scheint der vergangene Standpunkt des Klagenden und Flehenden mit dem gegenwärtigen Standpunkt des „Dankenden“ einigermassen zu verschmelzen. Es muss in Verbindung mit der Frage der Entstehung

---

<sup>668</sup> Vgl. z.B. Ps 6,6, 30,10; 88,11ff.

<sup>669</sup> Ps 116,17a: *l' = ka 'izbaḥ zabḥ tōdā w' = b' = šim YHWH 'iqrā(?)* „Ich will dir ein Opfer des Dankes bringen und anrufen den Namen des Herrn“.

<sup>670</sup> In typischen Dankliedern, wie z.B. Ps 30 und Ps 116, sind die Klagezitate ganz kurz, normalerweise nur ein Vers.

des Textes und seiner Verankerung im Jesajabuch weiter diskutiert werden, ob diese scheinbare „Verschmelzung“ ein Anzeichen für eine „Doppelfunktion“ des Textes sein könnte, d.h. auf der einen Seite im literarischen Kontext der Hiskija-Geschichte, auf der anderen Seite im historischen Kontext seiner Entstehung.

### 3.6.4 Personen und Rollen

Man kann zwei Hauptpersonen erkennen, die des Sprechenden „Ich“ und die des vor allem angesprochenen aber auch besprochenen „Du“ Gottes. Das „Ich“ des Sprechers, des Psalmisten, kommt vorwiegend im ersten Teil, das „Du“ Gottes im zweiten Teil des Psalms vor, wie schon die Distribution der Pro-Formen gezeigt hat (vgl. oben). Anscheinend wird Gott aber auch durch die dritte Person „Er“ bezeichnet. Diese sind die zwei Hauptpersonen des Textes. Außerdem kann als direkt „mitwirkende“ Person – oder genauer: Personen-Gruppe – genannt werden: „Wir“ in 20b, die durch das Lobgelübde direkter „Sprechakteur“ wird. Andere „Personen“ werden erwähnt, nehmen aber nicht Teil in der Interaktion der Klage, der Rettung und der Dank. Trotzdem spielen sie natürlich eine gewisse Rolle im Text.

*yōridē bō[ʾ]r*, die „zur Grube Hinabgestiegenen“ (18c), bezeichnen die Gestorbenen, zu denen der Psalmist nicht gehören will. *šʾōl*, die „Unterwelt“ und *mawt*, der „Tod“, bezeichnen was dem Psalmisten droht, eine Existenz im „Schweigen“, eine Existenz fern von Jahwe, fern vom Leben. Beide *šʾōl* und *mawt*, die parallel zueinander stehen und sich auf dieselbe Wirklichkeit beziehen, werden in V. 18 als selbständig handelnde, persönliche Mächte dargestellt, die als Gegensatz zum Psalmisten als Jahwe-Verehrer fungieren, indem sie als ein „nicht Jahwe verehrendes“ Element gelten. Anscheinend stellt die Unterwelt keine direkte Gefahr für Jahwe dar, sie wird ja quasi von Jahwe als Bestrafungsinstrument bzw. als Strafraum benutzt, indem er den Sterbenden in die Unterwelt schickt als Strafe für seine Sünden. Die Grenze zwischen dem Machtbereich Jahwes und dem Machtbereich des Todes ist aber klar. Jahwe hat aber auch die Macht, den Einzelnen vom Tode zu retten. So ist Jahwe offensichtlich dem Tode überlegen. Die „Lebenden“, die als Akteure vor allem durch das Wort *ḥay[y]* 19aP repräsentiert werden, kommen aber auch im *nomen rectum* der CsV *ʾarṣ ha=ḥayyim* vor, sind der eigentliche Gegensatz zu *yōridē bō[ʾ]r*.

Ein besonderes Problem liegt in der Frage vor, ob die Begriffe *šʾōl* und *mawt* personifiziert worden sind und daher als Personen verstanden werden können, wie schon behauptet. *šʾōl* fungiert eindeutig als eine örtliche Angabe in 10c. In 18a dagegen erhält *šʾōl* persönliche Züge, indem das Wort als das Subjekt des Verbs „loben/danken“ steht. Auch *mawt* in 18b werden persönliche Eigenschaften zugeteilt, indem das Wort als das Subjekt des Prädikats „loben“ steht. Die Fähigkeit zu danken und zu loben ist ausschließlich mit menschlichen Personen verbunden und wie schon bemerkt, dann sind es genau genommen die *yōridē bō[ʾ]r*, die den logischen Gegensatz zu den Lebenden darstellen. Es darf daher als wahrscheinlich gelten, dass obwohl *šʾōl* und *mawt* in diesen Sätzen „anthropomorph“ als Personen im Text erscheinen, dann sei das als *totum pro parte* Metaphern, nicht etwa als göttliche Mächte. Auf der anderen Seite könnte man sich vorstellen, dass *šʾōl/mawt* nicht nur als geografischer Bereich, sondern als Jahwe-feindliche Macht gedacht sei, die die Menschen, die unter ihre Gewalt geraten sind, davon abhält, Jahwe zu loben. So viel aber wird nicht aus dem Text gelesen. Klar ist jedoch, dass die Personifizierung der Unterwelt im AT in der Rezeptionsgeschichte mit Ungunst betrachtet worden ist, so dass man z.B. in LXX den anthropomorphen Scheol zu bloßem Ort macht, auch an unserer Stelle.<sup>671</sup>

Die Rolle Jahwes ist im Psalm etwas ambivalent, wie so gern in den Klagepsalmen. Auf der einen Seite wird er im Klagezitat als der Urheber der Not des Psalmisten aufgezeichnet. Dadurch wird er

---

<sup>671</sup> Vgl. M. VON NORDHEIM-DIEHL (2009) 81-92 zur Rezeption von Jes 14,9.

zugleich als Feind empfunden. Es handelt sich nicht nur um passive Vernachlässigung von der Seite Jahwes her; er greift den Psalmisten an und „schneidet ihn von der Kette ab“, „zermalmt seine Knochen wie ein Löwe“, „macht ihn fertig vom Aufbruch des Tages bis in die Nacht“. Dabei wird Jahwe mit einem Löwen verglichen, wie auch der „frevelhafte Herrscher über einem schwachen Volk“ in Spr 28,15, oder der Frevler in Ps 10,9. Ein ähnlich schreckliches Bild von Jahwe als Löwe, der auf seine Beute lauert, kommt in Klg 3,10 vor. Auf der anderen Seite ist Jahwe derjenige, auf den der Psalmist sein Vertrauen setzt; es gibt schließlich keinen anderen, der ihm helfen könnte! „Bürgen für jem.“ ist ein Terminus des Rechtswesens und bedeutet die Schuld eines anderen zu bezahlen bzw. dafür sorgen, dass die Schuld bezahlt wird. In der Regel ist das wahrscheinlich ein Familienangehöriger gewesen, der diese Last auf sich nahm. Der Psalmist fleht also an Jahwe, dass er sich seiner Sache annimmt, dass er die „Schulden“ des Psalmisten, die er nicht selbst bezahlen kann, „bezahlt“. Natürlich ist die Bedeutung des Verbs möglicherweise verblasst worden, wenn es im Zusammenhang einer Krankenklage benutzt wird, und bedeutet dann bloß: „helfe mir“. Doch hier macht die Zusammenstellung vom Verb *'RB* und dem Sub *'ušq-a(h)*, die auch dem Rechtsleben stammt und die Bedrückung des zahlungsunfähigen Schuldners bezeichnet, klar, dass ein Bild aus dem Rechtsleben auf die Situation des Psalmisten übertragen wird. Es ist also eindeutig, dass der Psalmist darauf hofft, dass Jahwe für ihn Bürgschaft leisten wird. Dabei entsteht ein auffälliger Kontrast zwischen der Rolle Jahwes, die der Psalmist in seiner Krankheit erfahren hat, und der Rolle, die Jahwe nach dem Wunsch des Psalmisten spielen sollte. Vgl. die folgende tabellarische Zusammenfassung über die Erscheinungen der Personen im Text:

„Ich“ / Psalmist	„Wir“ / Gemeinde	Gott vs. ↔	Tod / Unterw. = →	Gestorb. vs. ↔	Die Lebendigen
<i>'ānī</i> : 10a. Morphematisch: 10-12d, 13c, 14b-17c, 19a, 20-22.	Morphematisch: 20b.	<i>'attā</i> : 17b. <i>hū</i> (?): 15c. <i>Jah</i> : 11b. <i>JHWH</i> : 20a.b. <i>'ādō*n-ay</i> =[y]: 14eV, 16aV. <i>rō*</i> ='ī: 12b? Morphematisch: 3. Ps: 12d, 13c, 15b.c. 2. Ps: 12e, 16a, 17b-19b.	<i>š'ōl</i> : (10c), 18a. <i>mawt</i> : 18b. Morphematisch: 3. Ps: 18a.b	<i>yōrīdē bōf'jr</i> : 18c. Morphematisch: 3. Ps: 18c.	<i>hū</i> (?): 19a. <i>ha=ḥayyīm</i> : 11b. <i>'adam</i> : 11c. <i>yōšībē ḥald</i> : 11c. <i>ḥay[y]</i> : 19aP <i>'ab</i> : 19b. <i>banīm</i> : 19b. Morphematisch: 3. Ps.: 16aP <sub>1</sub> R, 19a.b.

### 3.6.5 Ortsangaben

Unterwelt	Erde	Himmel
<i>ša'ārē š'ōl</i> (10c)	<i>'arš ha=ḥayyīm</i> (11b)	<i>[h]a=marōm</i> (14c)
<i>šaḥt bāly</i> (17b)	<i>bēt YHWH</i> (20b)	
<i>bōf'jr</i> (18c)		

In der mesopotamischen Mythenwelt wird das Schema Himmel – Erde – Unterwelt häufig benutzt, „um die Welt als Ganzheit bzw. die Macht eines Gottes über den Kosmos anzusagen“.<sup>672</sup> Jeder von diesen drei Teilen des Kosmos taucht auf im PsHisk. Bemerkenswert ist, dass im PsHisk die erste Ortsangabe sich auf die Unterwelt, die zweite auf die Erde, die dritte auf die „Höhe“, den Wohnsitz Jahwes, und die letzte auf den Tempel, der das himmlische und das irdische vereinbart, bezieht. Dazwischen begegnen zwei Ortsangaben für die Unterwelt, in der Errettungsbeschreibung in 17b und in 18c in der CsV *yōriḏē bōlʾr*. Es lässt sich also eine deutliche Bewegung von unten nach oben erkennen, von der Unterwelt zum Himmel empor (*[h]a=marōm*) mit ihrer Endstation im Tempel, der als „Himmel auf Erden“ gelten haben darf.

Im mesopotamischen Raum, galten die Ziqqurate als künstliche „Tempelberge“, als „die kultisch überhöhte Darstellung des Weltberges, der am Anfang der Schöpfung stand“<sup>673</sup>.<sup>674</sup> In Babylonien sah man (nach *Enūma Eliš*) den Tempel *Esagil* als die reale Wohnung des Gottes Marduks, und als sichtbare Gestalt der *axis mundi*.<sup>675</sup> In Ägypten dagegen galt die Erde nicht als ein „natürlicher Lebensraum“ der Götter, was als Folge hatte, dass „ihnen der Tempel als ein irdischer ‚Himmel‘ zubereitet werden“<sup>676</sup> musste. So heißt der Tempel von Karnak einfach „Himmel auf Erden“.<sup>677</sup>

Dass Jahwe in Juda als im Jerusalemer Tempel wohnend angesehen wurde, zeigen viele Texte, u.a. die folgenden Worte Jahwes, die er im Rahmen seiner Vorschriften für den Kult fallen lässt: „Ich werde mitten unter den Israeliten wohnen und ihnen Gott sein“ (Ex 29,45). So ist der Tempel der „Ort der Begegnung zwischen JHWH und Israel“<sup>678</sup>. Dadurch entsteht auch eine klare Opposition zwischen der Ortsangabe am Anfang des Psalms und der am Ende.

### 3.7 Die poetische Gestalt des Textes

#### 3.7.1 Zum Phänomen des *parallelismus membrorum*

Kaum einer würde sich gegen die Meinung wenden, dass das grundlegende Prinzip, das in hebräischer Dichtkunst erkannt werden kann, das Prinzip des *parallelismus membrorum* ist. Dieses Prinzip hat ROBERT LOWTH schon 1753 und 1778 festgestellt, als auch das Prinzip des Versmetrums.<sup>679</sup> J.L. KUGEL stellt fest, dass „the basic feature of biblical songs—and, for that matter, of most of the sayings, proverbs, laws, laments, blessings, curses, prayers, and speeches found in the Bible—is the recurrent use of a relatively short sentence-form that consists of two brief clauses...“<sup>680</sup> „Sentence-form“ ist nicht sinnesgleich mit „Satz“, sondern eher mit einem Vers; dieses Vers wird durch eine kleine Pause („slight pause“) oder Zäsur in zwei Teile getrennt, wenige Male in drei Teile. Am Ende

---

<sup>672</sup> A. KRÜGER (2001) 73.

<sup>673</sup> W. RÖLLIG (1975) 43, zitiert in B. JANOWSKI (2001) 233.

<sup>674</sup> B. JANOWSKI (2001) 229ff. verweist auf rabbinische Texte, die die Ansicht äußern, dass die Errichtung des Heiligtums in der Wüste die Weltschöpfung vollendete. Das Heiligtum gilt so als der „Schlußstein“ der Schöpfung.

<sup>675</sup> B. JANOWSKI (2001) 241.

<sup>676</sup> E. HORNING (1982) 17 Fn 27, zitiert in B. JANOWSKI (2001) 242.

<sup>677</sup> B. JANOWSKI (2001) 243.

<sup>678</sup> B. JANOWSKI (2001) 253.

<sup>679</sup> K. SEYBOLD (2003) 84 zu LOWTHS Definition von *parallelismus membrorum*: „Der *Parallelismus membrorum* nach der Definition von LOWTH im engeren Sinn ist eine Kompositionstechnik, welche in der althebräischen wie altsemitischen Poesie, die makrosyntaktische Struktur der Versdichtung grundlegend bestimmt. Er stellt ein Formprinzip dar, das bei der Versbildung in verschiedenen Variationen zur Anwendung gekommen ist, und trägt zur Bestimmung von Form und Sinn der Verse maßgeblich bei.“ Auf S. 90 stellt SEYBOLD fest: „Jede Dichtung, oder zumindest jede Versdichtung, auch im Psalter, verwendet das Prinzip in je eigener Weise und macht sich die syntaktischen Einschränkungen zugleich als semantische Aussagemöglichkeiten auf je neue Weise zu Nutze.“

<sup>680</sup> J.L. KUGEL (1981) 1.

des Verses folgt eine große Zäsur („full pause“): \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_// bzw. \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_//.<sup>681</sup> Die Versteile haben oft „some element in common, so that the second half seems to echo, answer, or otherwise correspond to the first. The common element is sometimes a word or phrase that occurs in both halves, or the same syntactic structure, or commonly paired concepts („by day.../by night...//“), or some similarity in the ideas expressed.“ Er nimmt Ps 94 als Beispiel und stellt dann fest:

Though Psalm 94 is an extreme example, it illustrates the general tendency of this biblical style to establish, through syntax, morphology, and meaning, a feeling of correspondence between the two parts. For that reason the style is called *parallelism*. The name has in the past proven somewhat misleading, for some students of the phenomenon have understood the term to imply that each half must parallel the other in meaning, or indeed that each word of the first must be matched by a word in the second. As will be seen, such complete correspondence is relatively rare.<sup>682</sup>

Das Verhältnis zwischen den Vershälften zeigt sich unterschiedlich zu sein; die Korrespondenz zwischen den Hälften ist nicht immer so deutlich. Es geht nicht um ein 1:1 Verhältnis.<sup>683</sup> KUGEL gibt einige Beispiele von unterschiedlichen Verhältnissen zwischen den zwei Vershälften, die wir auch Kola nennen können (Übersetzungen folgen grundsätzlich der EÜ):

*Die Zäsur in der Mitte fungiert lediglich wie eine Komma*, vgl. Ps 31,25: „Euer Herz sei stark und unverzagt, / ihr alle, die ihr wartet auf den Herrn.//“

Davon gibt es z.B. die Unterklasse:

*Zitat*, vgl. Ps 31,23: „Ich aber dachte in meiner Angst<sup>684</sup>: / Ich bin aus deiner Nähe verstoßen.//“ (kein *Sop Pasuq*)

*Eine Folge von Handlungen*, vgl. Ps 48,6: „Doch als sie aufsahen, erstarrten sie vor Schreck, / sie waren bestürzt und liefen davon.//“

*Unterschiedliche Unterordnungen*, vgl. Ps 33,22: „Lass deine Güte über uns walten, o Herr, / denn wir schauen aus nach dir.//“

*Elemente, die oft paarweise vorkommen, bilden eine Parallele*, vgl. Ps 42,9: „Bei Tag schenke der Herr seine Huld; / ich singe ihm nachts und flehe zum Gott meines Lebens.//“

*Wiederholte Elemente*, vgl. Ps 22,5: „Dir haben unsre Väter vertraut, / sie haben vertraut, und du hast sie gerettet.//“

*Jedes Element in A findet eine Parallele in B*, vgl. Ps 135,13: „Herr, dein Name währt ewig, / Herr, das Gedanken an dich dauert von Geschlecht zu Geschlecht.//“

*Der ganze B-Teil fungiert als Apposition zu einem Element in A*, vgl. Ps 12,4: „Der Herr vertilge alle falschen Lippen, / jede Zunge, die vermessen redet.//“

*AB / B' C //*, d. h. das zweite Glied der ersten Hälfte steht parallel zum ersten Glied der zweiten Hälfte, vgl. Ps 50,4: „Er ruft zu den Himmel droben, / und zur Erde, er werde sein Volk richten.//“

*barūk + Erweiterung*, vgl. Ps 28,6: „Der Herr sei gepriesen. / Denn er hat mein lautes Flehen erhört.//“; Ps 66,20: „Gepriesen sei Gott; / denn er hat mein Gebet nicht verworfen / und mir seine Huld nicht entzogen.//“

<sup>681</sup> J.L. KUGEL (1981) 1.

<sup>682</sup> J.L. KUGEL (1981) 2.

<sup>683</sup> J.L. KUGEL (1981) 2, Fn. 4, warnt davor, den Begriff Parallelismus zu missverstehen: „When Robert Lowth called his discovery “parallelismus membrorum” he was certainly aware that *membrum* was the standard Latin translation of Greek *colon* in all writings on rhetoric, but his term has since been grievously misunderstood to mean “the parallelism of all the members [= words] of A with all the members of B”!“

<sup>684</sup> w' = 'anī 'amartī b' = ḥapz = ī.

*A ist Feststellung, B eine Frage, vgl. Ps 6,6: „Denn bei den Toten denkt niemand mehr an dich. / Wer wird dich in der Unterwelt noch preisen?//*

Diese Liste ist gar nicht schöpfend, damit will KUGEL aber präsentieren, dass „the ways of parallelism are numerous and varied, and the intensity of the semantic parallelism established between clauses might be said to range from „zero perceivable correspondence“ to „near-zero perceivable differentiation“ (i.e., just short of word-for-word repetition).“ Ich habe nicht alle die Textbeispiele, auf die Kugel hinweist, dargestellt. Interessant ist, dass von den 27 Textbeispielen nur 4 keinen masoretischen *Silluq-Sop Pasuq* am Ende hat, wo KUGEL // setzt. Und nur einmal weicht KUGEL in seiner Darstellung von derjenigen der BHS ab. In der Regel stimmt also die „kolometrische“ Darstellung<sup>685</sup> KUGELS, die auf dem Prinzip des Parallelismus basiert, mit der kolometrischen Darstellung der BHS überein, und mit der Akzentsetzung der Masoreten.

Was die Funktion der Parallele angeht, betont KUGEL, dass sie nicht nur darin liegt, Emphase mittels Wiederholung zu bewirken. Vielmehr ist Kolon B in der Regel auch semantisch spezifischer oder betonter, er geht weiter als Kolon A, in KUGELS Worten:

A is so, and *what's more*, B is so.”...it is the dual nature of B both to come *after* A and thus add to it, often particularizing, defining, or expanding the meaning, and yet also to harken back to A and in an obvious way connect to it. One might say that B has both *retrospective* (looking back to A) and *prospective* (looking beyond it) qualities.<sup>686</sup>

Der Kern des biblischen Parallelismus ist nach KUGEL:

B, by being connected to A—carrying it further, echoing it, defining it, restating it, contrasting with it, *it does not matter which*—has an emphatic, “seconding” character, and it is this, more than any aesthetic of symmetry or paralleling, which is the heart of biblical parallelism. To state the matter somewhat simplistically, biblical lines are parallelistic not because B is meant to be a parallel of A, but because B typically *supports* A, carries it further, backs it up, completes it, goes beyond it. This is a slight, but very important nuance, for it will explain why paralleling is so inconsistent, so *untended*: it was not itself the point. And this will explain how this basically emphatic sequence could be further abstracted to the series of pauses \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_ // which, as we have seen, was adapted to such unemphatic configurations as “since A, therefore B,” “if A, then B,” “A happened, and B happened,” and so forth—variations that are often disturbingly unparallelistic, but whose filiation with emphatic “seconding” is clear.<sup>687</sup>

Parallelen müssen nicht Verse in Kola trennen, vgl. z.B. Jes 1,2: „Hört, ihr Himmel! Erde, horch auf! (*Zaqep qaton*)/ Denn der Herr spricht (*Athnach*): //“ oder Ps 123,3: „Sei uns gnädig, Herr, sei uns gnädig! (*Athnach*) / Denn übersatt sind wir vom Hohn der Spötter. (*Silluq-Sop pasuq*) //“ Dieses Phänomen nennen J.C. DE MOOR & M.C.A. KORPEL „colon parallelism“, der für sie als verknüpfendes Element gilt, d.h. die Parallele bildet *ein* Kolon.<sup>688</sup> Nach KUGEL kann die Verbindung zwischen A und B dadurch hergestellt werden, dass: 1) ein unvollständiges B durch Hinweis auf A vervollständigt wird; 2) ein unvollständiges A mit B vollendet wird; im Fall von 1) oder 2) kann man zugleich finden, dass 3) ein Begriff in A in B wiederholt wird; 4) „Wortpaare“, assoziierte Begriffe, semantischer, syntaktischer und morphologischer Parallelismus vorkommen; 5) die Verbindung durch Handlungsfolge,

---

<sup>685</sup> „Kolometrisch“ darf man sie wohl nennen, die Vershälften sind ja Kola bzw. „hemistichs“, vgl. J.L. KUGEL (1981) 2: „The clauses of a parallelistic verse have been referred to by a bewildering variety of names: hemistichs, stichs, versicles, cola, bicola, half-verses, or (as we shall most often call them) A and B.“

<sup>686</sup> J.L. KUGEL (1981) 8.

<sup>687</sup> J.L. KUGEL (1981) 51-52.

<sup>688</sup> DE MOOR, J.C., KORPEL, M.C.A. (1998) 11. Sie nennen Jes 40,1 als Beispiel: „The repetition of the imperative is superfluous from a logical point of view, but it emphasizes a new beginning and at the same time provides us with a strong argument to regard this as one colon.“

ausgedrückte oder implizierte Unterordnung (*qtl-yqtl*) unterstrichen wird; oder 6) durch ungewöhnliche Wortfolge, Chiasmus usw.<sup>689</sup>

L. ALONSO SCHÖKEL erwähnt 3 Hauptkriterien, nach denen man Parallelismus klassifiziert:

- a) It may be according to the *number* of parallel lines ...: binary, threefold, fourfold, etc.
- b) Classification according to the *quantity of text*. Parallelism may be between two or more hemistichs of a verse, two or more verses, two or more distichs, two or more strophes. Some have called the first instance "internal" and the others "external".
- c) Classification according to the *relationship of the contents*. If the meaning of the whole is the same or similar, the parallelism is synonymous. This is the type of parallelism which calls attention to itself. If the meaning contains a contrast it is called antithetic. If the meaning is completed, usually by syntax, Lowth would call it "synthetic", though others have not accepted this designation.

Die Klassifikation KUGELS scheint sich nach dem Kriterium „relationship of the contents“, „inhaltliches Verhältnis“ zu richten. ALONSO SCHÖKEL fährt fort und bespricht andere Typen von inhaltlichen Verhältnissen, die an die Worte KUGELS erinnern:

Individual elements may be correlative: anvil and hammer, water and thirst, fathers and sons, boys and girls. They may form a merismus or an example of polarized expression... They may be an image and explanation, as happens in Proverbs. One may also come across a statement and its explanation, an action and its consequence, a command and the reason for it. We must leave much space for other possible syntactical relationships. To reduce everything to synonymous, antithetic and synthetic parallelism is to create a third category which is far too broad. We must maintain the clearest and simplest division, similarity and contrast. But further classification can be left to the analysis of the single cases.<sup>690</sup>

A. BERLIN plädiert dafür, den Blickfeld zu erweitern und unsere Sicht nicht nur auf „two or more consecutive lines“ zu begrenzen, sondern auch auf textübergreifende Parallelen zu achten, also parallele Wörter, Phrasen und sogar Lautstrukturen. Auch das Phänomen der Inklusion sieht sie als eine Art Paralle. Dabei stützt sie sich auf Roman Jakobsons Definition von Parallelism.<sup>691</sup> Ihre Ansichten stimmen mehr oder weniger mit der bisherigen Strukturanalyse des PsHisk, die komplexe Wiederholungsstrukturen ins Licht gebracht hat, und wenigstens in einem Fall eine auffällige textübergreifende „Laut-Parallele“: *YH YH* (11b) / *ḥay[y] ḥay[y]* (19aP).

### 3.7.2 Zur „Metrik“ hebräischer Poesie: Einige Forscher im Auswahl

#### E. SIEVERS

In der Exegese des AT hat sich vor allem das Prinzip der akzentuierenden Metrik geltend gemacht.<sup>692</sup> In der Anwendung dieses Prinzips folgt man grundsätzlich der These E. SIEVERS, die er in „Metrische Studien I: Studien zu hebräischen Metrik“ im Jahre 1901 veröffentlichte. Er baute wiederum auf der These von J. LEY, der den Akzent als das einzige Kriterium Hebräischer Dichtkunst feststellte, und der These K. BUDDES, der durch seine Analysen der Klagelieder das so genannte *Qina*-Metrum „entdeckte“, das als kennzeichnendes Merkmal hat, dass die zweite Hälfte (= Stichos bzw. Kolon)

---

<sup>689</sup> J.L. KUGEL (1981) 54-55.

<sup>690</sup> L. ALONSO SCHÖKEL (1988) 52.

<sup>691</sup> A. BERLIN (1985) 3.

<sup>692</sup> L. ALONSO SCHÖKEL (1971) 91-92: „Im 19. Jahrhundert entsteht eine Fülle von Theorien... Es ist Ley, der hier einen entscheidenden Fortschritt bringen sollte. Und Buddes Entdeckung festigt und unterbaut diesen Fortschritt. Seit dieser Zeit kann die These einer akzentuierenden Metrik im Hebräischen als gesichert gelten.“

der Verszeile kurzer als die erste ist. In der Regel hat eine solche Verszeile die Akzent-Form 3 + 2.<sup>693</sup> Diese ist tatsächlich die herrschende Versform im PsHisk.

### L. ALONSO SCHÖKEL

Ein gutes Beispiel von einem Exegeten, der die Methode der akzentuierenden Metrik ausgefaltet hat, ist L. ALONSO SCHÖKEL. Nach ihm besteht jeder Vers grundsätzlich aus zwei, manchmal aber drei Kola. Die Kola haben unterschiedlich viele Akzente. Die Akzente richten sich grundsätzlich nach dem Wortakzent, doch können zwei oder mehrere Wörter metrisch zusammengebunden werden, um nur einen einzelnen Akzent zu tragen. Dagegen kann ein ungewöhnlich langes Wort zwei Akzente tragen; die masoretische Akzentsetzung unterstützt auch diese Annahme. Die häufigsten Typen von Versfüßen sind nach ALONSO SCHÖKEL Jamben (eine unbetonte gefolgt von einer betonten Silbe: oó) und Anapäste (zwei unbetonte + eine betonte Silbe: ooó). Dazu gibt es die längeren Typen oooó und ooóo, als auch den trochäische (óo) und daktylische (óoo) Versfuß. Also sind nie mehr als drei unbetonte Silben vor einer betonten.<sup>694</sup> Zugleich gibt er aber zu, dass die Sicherheit, mit der man Versfüße richtig erkennen kann, durch das Fehlen an Information über die Phonetik des Hebräischen sehr eingeschränkt ist. Diese Art die metrische Struktur zu analysieren ergibt eine Struktur von Bi- oder Trikola, die entweder von ungefähr gleicher oder verschiedener Länge sind. Nach ALONSO SCHÖKEL ist die häufigste Akzentformel 3+3; auch häufig ist die *Qina*-Formel 3+2. Ebenfalls häufig sind 2+2, 4+4, 4+3, 4+2, 2+2+2. Auch kommen die Inversionen 2+3, 3+4 und 2+4 vor. Noch „weniger häufig die mit sieben Tonsilben in unterschiedlicher Verteilung 2+2+3, 3+2+2“.<sup>695</sup>

Andere Thesen wurden aber und werden immer wieder konstruiert: S. MOWINCKEL schlug das Prinzip der alternierenden Metrik vor: Demnach ist jede zweite Silbe akzentuiert: oóoóoóoó. ALONSO-SCHÖKEL kritisiert die These mit den folgenden Worten:

The theory has to have recourse continually to double accents, even triple accents; far too frequently it must speak of syncopation, or collision of two successive tonic accents; it violates the natural rhythm of the language and produces results which are unacceptable to the ear...<sup>696</sup>

Der letzte Punkt ist vielleicht der wichtigste: eine solche alternierende Lesung des Hebräischen ist völlig mit der Betonung, die der MT verlangt, unvereinbar.<sup>697</sup> Versucht man einen Text so zu lesen, ist das Ergebnis im besten Falle komisch, im schlimmsten absurd.

### O. LORETZ & I. KOTTSIEPER

O. LORETZ und I. KOTTSIEPER wollen die von ihnen beobachteten kolometrischen Prinzipien des Ugaritischen auf das Hebräische übertragen. Nach ihnen beruht die ugaritische Poesie auf der Gliederung in Kola, die in der Regel von der Konsonanzzahl her symmetrisch sind.<sup>698</sup> Die Kola seien in der Regel länger in der hebräischen Poesie als in der ugaritischen wegen der *plene*-Sreibung. Hebräische Kola ohne *matres lectionis* zeigen aber keinen großen Unterschied in Konsonanzzahl.<sup>699</sup> Nach ihnen enthält das Kolon im Ugaritischen durchschnittlich 9 – 12 Konsonanten, im Hebräischen

---

<sup>693</sup> Vgl. J.L. KUGEL (1981) 293.

<sup>694</sup> L. ALONSO SCHÖKEL (1971) 188; (1988) 38. E. SIEVERS rechnet dagegen damit, dass vor jeder betonten vier unbetonte Silben stehen können, vgl. K. SEYBOLD (2003) 102.

<sup>695</sup> L. ALONSO SCHÖKEL (1971) 185.

<sup>696</sup> L. ALONSO SCHÖKEL (1988) 46.

<sup>697</sup> Nach der masoretischen Akzentuierung „liegt der Hauptton der Wörter im Hebräischen im Allgemeinen auf der letzten Silbe (Ultima)...In einigen Fällen jedoch ist die vorletzte Silbe betont (Pänultima), nie die drittletzte (Antepänultima)“, H. IRSIGLER (1978) 41. Er fügt aber hinzu: „Das Samaritanische und auch Qumranschreibungen weisen hingegen auf eine vormasoretische Sprachstufe, in der das Hebräische noch gesprochene Sprache war und vor allem die Pänultima betont wurde, wenn die Silbe lang war (geschlossen oder mit Langvokal), sonst die Antepänultima.“

<sup>698</sup> O. LORETZ, I. KOTTSIEPER (1987) 29ff.

<sup>699</sup> O. LORETZ, I. KOTTSIEPER (1987) 47-48.

aber 10 – 16, *matres lectionis* mitgezählt.<sup>700</sup> Nach LORETZ und KOTTSIEPER sind hebräische poetische Texte also aus Kola gebaut, die 10-16 Konsonanten enthalten, und meistens Bikola, seltener aber Trikola bilden.<sup>701</sup> Allein könne sie auch stehen und sollten dann als Monokola klassifiziert werden. LORETZ und KOTTSIEPER meinen, dass die Konsonanten-Zählung auch als Hilfe zu textkritischen Entscheidungen dienen könne; sei ein Kolon ungewöhnlich kurz oder lang könne das als ein Hinweis auf sein Verderben betrachtet werden.<sup>702</sup>

### **J.C. DE MOOR & M.C.A. KORPEL**

J.C. DE MOOR und M.C.A. KORPEL haben die poetischen Strukturen in Jes 40-55 anhand der masoretischen Akzentsetzung analysiert.<sup>703</sup> Sie zeigen auf überzeugende Weise, wie man das Verständnis der Masoreten darüber, wie der Text sich in Verse und Kola gliedert, aus ihrer Akzentsetzung lesen kann. Demnach wird das Vers durch „a chain of distinctive larger accents *in descending order* if counted according to the usual enumeration as presented on the *Tabula Accentuum* added to the *BHS*“ markiert.<sup>704</sup> Also, wenn man einen trennenden Akzent aus *Tabula Accentuum* mit einem größeren Nummer der vorherige begegnet – d. h. in Grunde genommen einen schwächeren Akzent – befindet man sich in einem neuem Vers, vgl. Jes 40,4<sup>705</sup>:

- |          |  |                              |
|----------|--|------------------------------|
| <b>A</b> | <b>Every valley will be lifted up,</b>               | <b>distinctive accent: 5</b> |
| <b>B</b> | <b>and every mountain and hill will be made low,</b> | <b>distinctive accent: 2</b> |
| <b>A</b> | <b>and the rough terrain will become level,</b>      | <b>distinctive accent: 5</b> |
| <b>B</b> | <b>and the rocky places plain.</b>                   | <b>distinctive accent: 1</b> |

Als Kola-Trenner gelten vor allem *Silluq* (Nr. 1), *Athnach* (Nr. 2) und *Zaqeph Qaton* (Nr. 5), auch manchmal die anderen *Trenner*, bis zu *Revia'* (Nr. 7). DE MOOR und KORPEL meinen zwar nicht, dass die Masoreten immer Recht hatten, im Gegenteil versuchen sie zu beweisen, dass ihre Akzentsetzung oft falsch war. Es ist aber ihre Arbeitshypothese, dass „in the majority of cases the Masoretic delimitation of cola, verses and strophes rests on ancient, reliable tradition which should not be rejected without proper discussion.“<sup>706</sup> Dieser Punkt ist sehr wichtig und wird durch die obige – gewiss nur auf sehr wenigen Beispielen basierte – Beobachtung bestätigt, die zeigte, dass die durch Parallelismus entstandene Vers- und Kolatrennung des PsHisk von der masoretischen Akzenten unterstützt wurde. Es wird sich auch zeigen, dass die masoretischen Akzente mit der Kolatrennung,

<sup>700</sup> O. LORETZ, I. KOTTSIEPER (1987) 49.

<sup>701</sup> K. KOCH (<sup>5</sup>1989) 122 betrachtet die stichometrische Konsonanzenzählung, wie Loretz sie vorschlägt, als eine einfachere Lösung zur Frage der Metrik als das akzentuierende bzw. alternierende Metrum.

<sup>702</sup> O. LORETZ, I. KOTTSIEPER (1987) 49: „Practice has shown that the presence of overly long cola (plene – writing being taken into consideration, cola are on average 10-16 consonants long) indicates some disturbance or secondary addition in the text’s transmission.“ Für das Ugaritische stellen sie fest, S. 40: „The counting of consonants exploits the insight won in the analysis of Ugaritic poetry that cola on average contain 9 to 12 consonants. Divergences from this mean occur when, for example, the name of a deity is supplemented with an epithet. These numbers reflect the fundamental symmetry which determines Ugaritic poetic units. As such it should be neither over nor undervalued. It cannot be stressed enough that consonant counting is simply an aid for decoding the structure of a text...It is clearly most useful for detecting incorrect division of the poetic text by bringing into relief cola that are too long or too short. If, for example, cola containing 20-24 or 4-5 consonants are required, immediate skepticism is warranted.“

<sup>703</sup> J.C. DE MOOR, , M.C.A. KORPEL, (1998).

<sup>704</sup> J.C. DE MOOR, , M.C.A. KORPEL, (1998) 12.

<sup>705</sup> J.C. DE MOOR, M.C.A. KORPEL (1998) 41.

<sup>706</sup> J.C. DE MOOR, , M.C.A. KORPEL (1998) 10-11. Vgl. J.D. PRICE (1990) xii: „[The accents] provide the key to determining the ancient rabbinic understanding of the text. Such rabbinic interpretation has its roots in the deep recesses of antiquity, and it should not be ignored by any serious expositor of Scripture“; S. 9: „The accents complement the grammar and syntax of Hebrew, preserving the traditional understanding of the text, an understanding with roots in the deep recesses of antiquity.“

die der Parallelismus erwirkt und die in Hauptzügen im Druckbild der BHS dargestellt wird, übereinstimmen.

Als zusammenknüpfendes Element, das zwei oder mehrere Kola in einen Vers zusammenbinden, sehen sie

*die Zahl der Betonungen:*

Number of Stresses...Even though no rigid metre can be found in Hebrew poetry, there often appears to exist a loose rhythmical balance resulting in equal or symmetrical patterns of stressed units (feet) in a series of cola.<sup>707</sup>

*Ellipse:*

[E]llipsis must be seen as a binding force on the level of the verse-line. The on-running sentence (or: enjambment of cola) results in so-called synthetical parallelism. It is possible to view this type of verse-line as a double or triple ellipsis. In any case it is clear that in such cases the cola appear to be bound by syntax.<sup>708</sup>

und „*Verse-line parallelism*“, d.h. *parallelismus membrorum*:

This is the best known form of parallelism that has been long recognized as a binding force in Classical Hebrew Poetry. However, since parallelism may occur also on the levels of colon and Strophe, it is sometimes difficult to determine whether the parallelism may be interpreted as a binding force on the level of the verse-line and therefore further discussion will often prove necessary.<sup>709</sup>

Hier erörtern sie ein Problem, das für uns auch aktuell ist, d. h. die Frage auf welcher Ebene der Parallelismus liegt.

Die besprochene Analyse von DE MOOR und KORPEL zeigt, dass die masoretische Akzentsetzung eine wichtige Hilfe in der Behandlung kolometrischer Fragen sein kann, und dass man nicht ohne weiteres die masoretische Tradition einfach ignorieren kann.

## **K. SEYBOLD**

K. SEYBOLD geht von dem Vers – der mehr oder weniger mit dem masoretischen Vers übereinstimmt – als der primären Einheitsgröße oder Bauelement eines hebräischen poetischen Textes aus.<sup>710</sup> Der Vers hat eine Zäsur, die ihn meist in zwei Kola gliedert. Als Messmethoden, um das Maß der Verse und Kola zu messen, nennt er die folgenden fünf Möglichkeiten: 1) Zählung der Verse. „Dabei ergeben sich bestimmte Zahlenwerte, die für die Textstruktur von Bedeutung sind“<sup>711</sup>; 2) Registrierung der „durch syntaktische Markierungen oder andere formale Hervorhebungen ausgezeichneten Wortgruppen oder Teilstücke eines Verses“, um zu bestimmen, ob es um einen ein- oder mehrgliedrigen Vers handelt<sup>712</sup>; 3) Zählung der Wörter. Diese sei die meistgebrauchte Methode zur Bestimmung des Versmaßes. Trotz der Ungenauigkeiten, die mit den Fragen zusammenhängen, ob eine extrem lange, zusammengesetzte Wortbildung als ein Wort oder mehrere Wörter gezählt werden solle und ob die vielen einsilbigen Partikel gezählt werden sollen, hat die Methode der Wortzählung sich bewährt SEYBOLD zufolge, „besonders für eine erste Einschätzung der Versstruktur“. Mit der Wortzählung bringt er die Akzentzählung nach der akzentuierenden Methode in Verbindung. Bestimmte Konstellationen, die sich aus der Verwendung dieser Methode ergeben habe, hätten sich in der Forschung und Auslegung bewährt, z.B. 3+3, 3+2, 2+2 usw. Die

---

<sup>707</sup> J.C. DE MOOR, M.C.A. KORPEL (1998) 12.

<sup>708</sup> J.C. DE MOOR, M.C.A. KORPEL (1998) 13.

<sup>709</sup> J.C. DE MOOR, M.C.A. KORPEL (1998) 13.

<sup>710</sup> K. SEYBOLD (2003) 122.

<sup>711</sup> K. SEYBOLD (2003) 124.

<sup>712</sup> K. SEYBOLD (2003) 124-125.

Akzentzählung komme allerdings zu ähnlichen Ergebnissen wie die Wortzählung, wenn man regelhaft einen Akzent pro Wort annimmt<sup>713</sup>; 4) Silbenzählung. Die Zählung von Silben wird von Seybold mit der größten Skepsis behandelt. Eine Wertung dessen, welche Vokale kurz und welche lang sind, welche der gezählten Silben den Ton tragen, den Vers beherrschen usw. betrachtet er als problematisch; 5) Zählung des überlieferten Konsonantenbestandes, die die genauesten Daten einer Vermessung liefere. Allerdings seien „die Interpretationsmöglichkeiten dieses Zahlenwerks paradoxerweise gerade wegen der mathematischen Genauigkeit eingeschränkt, weil der masoretische Text und sein orthographisches System nur bedingt mit dem Originalgedicht in seiner graphischen oder gar akustischen Form identisch sind“. Trotzdem gelange man zu „Zahlenwerten und signifikanten Daten, die zumindest zusammen mit anderen Kriterien von Bedeutung sind.“ Insofern könne „das so gewonnene Zahlenwerk für die poetologische Analyse von erheblichem Wert sein“.<sup>714</sup>

Wie DE MOOR / KORPEL nimmt Seybold die masoretische Akzentsetzung als Hinweis für die Struktur des Verses ernst. Die Analyse des *parallelismus membrorum* dient dazu, das Verhältnis der Vershälften oder Verse zueinander zu bestimmen. Für Seybold ist dies die wichtigste semantische Aufgabe der Versanalyse, denn darin drücke sich „der Formwille und der Aussagesinn aus“.<sup>715</sup> Wenn ich ihn richtig verstehe, dann gilt für ihn die ‚Parallelstruktur‘ eines Gedichtes als die Makrostruktur der Versbildung, die ‚Metrik‘ hingegen als die Mikrostruktur der Versbildung.<sup>716</sup>

Obwohl SEYBOLD sich streng genommen nicht als Vertreter des akzentuierenden Systems darstellt, beruht die Methode, die er aus seinen Untersuchungen ableitet, auf der Art und Weise des akzentuierenden Systems, hebräische Poesie zu beschreiben, die wiederum von der masoretischen Versstruktur ausgeht. Darum kann man wohl sagen, dass Seybold die ‚Standardtheorie‘<sup>717</sup> vertrete.

## G. FECHT

G. FECHT hat eine umfassende Theorie der Hebräischen Kolometrie dargestellt. Er geht davon aus, dass dieselben Prinzipien in der hebräischen Poesie galten wie in der ägyptischen und alten akkadischen „Metrik“. Im Vergleich zum gewöhnlichen Verständnis von Kola und Versen ist FECHTS Terminologie irreführend und bedarf einer Verdeutlichung. Bei FECHT heißt Kolon dasselbe wie Versfuß bei ALONSO SCHÖKEL. In der Regel bilden zwei oder drei solcher Kola (= Versfüße) eine Zeile, vier Zeilen wiederum eine Strophe. Am Beispiel eines Textes aus dem Gilgameš-Epos will er dieses Prinzip begründen. Die Frage ist nur: Dürfen wir dieses Prinzip vorbehaltlos auf das Hebräische übertragen?

Auch wenn man die Behauptung FECHTS anerkennt, dass zwischen der altägyptischen und der alten akkadischen Metrik eine große Gleichartigkeit besteht, heißt das nicht automatisch, dass man eine Gemeinsamkeit zwischen Ägypten und dem „palästinensischen Raum“ feststellen kann, wie FECHT meint.<sup>718</sup> Der Terminus „palästinensischer Raum“ ist hier irreführend; üblicherweise bezeichnet die moderne Bezeichnung „Palästina“ das biblische *Kana'an*. Bei FECHT bezeichnet „der palästinensische Raum“ aber offensichtlich den Raum von etwa Ägypten bis Mesopotamien, was ihm

---

<sup>713</sup> K. SEYBOLD (2003) 125.

<sup>714</sup> K. SEYBOLD (2003) 126.

<sup>715</sup> K. SEYBOLD (2003) 127.

<sup>716</sup> In SEYBOLDS Kritik an M. O'CONNORS syntaktische Theorie der hebräischen Versstruktur stellt er fest: „Der Zusammenhang zwischen Parallelstruktur und Metrik im Sinne von Makro- und Mikrostruktur der Versbildung ist aufgelöst, indem beide zu syntaktischen Problemen werden...“, K. SEYBOLD (2003) 103. Daraus – und aus dem Übrigen, das SEYBOLD schreibt – schließe ich, dass für SEYBOLD Parallelismus und Metrik zwei ineinander geflochtene Aspekte des hebräischen Verses seien, die auf beide geachtet werden müsse, wolle man die Versstruktur eines Gedichts verstehen und beschreiben können.

<sup>717</sup> Mit dem Terminus ‚Standardtheorie‘ bezeichnet SEYBOLD die „lange Zeit vorherrschende Hypothese eines akzentuierenden Systems“, vgl. K. SEYBOLD (2003) 102.

<sup>718</sup> G. FECHT (1990) 17-18. Vgl. W.G.E. WATSON (1984) 5, der meint, dass für die Deskription der Hebräischen Poesie „[t]exts in non-Semitic languages such as Egyptian, Sumerian and Hittite are well outside the frame of reference...“.

erlaubt, von einem 1:1-Verhältnis zwischen *Kana'an* und Mesopotamien auszugehen. Das ist zumindest fragwürdig, wenn nicht ganz ausgeschlossen. Die Analysen der ugaritischen Literatur von O. LORETZ & I. KOTTSIEPER zeigen deutlich, dass eine solche Gemeinsamkeit zwischen Ugarit und dem mesopotamischen und ägyptischen Raum *nicht* besteht.<sup>719</sup> In Ugarit scheint das Prinzip der genauen Übereinstimmung zwischen Versen was die Zahl der Grapheme betrifft angewandt worden. Auch in der persischen und arabischen Poesie ist die Länge der Verse ein grundlegendes poetisches Prinzip.<sup>720</sup> Dieses Prinzip lehnt FECHT für das Ägyptische / Mesopotamische (und das Hebräische und Phönizische) völlig ab. Die Rechtfertigung der Übertragung ägyptischer und mesopotamischer metrischer Regeln auf hebräische Poesie muss auf jeden Fall sehr kritisch bewertet werden. Der Vergleich der metrischen Theorie von G. FECHT mit der klassischen Darstellung von Ps 121 in der BHS hat bewiesen, dass die Übertragung ägyptischer bzw. akkadischer Metrieregeln auf die hebräische Poesie nicht vertreten werden kann. Zugleich zeigt der Vergleich, dass die kolometrische Analyse sich am besten mit dem Prinzip des Parallelismus vereinbaren lässt.<sup>721</sup>

### 3.7.3 Methodische Basis der kolometrischen Analyse

Wer ist der Zweck des Unternehmens, die „metrische“ Struktur eines hebräischen Gedichts zu beschreiben versuchen? Ist es, die „kolometrischen“ Regeln und Prinzipien zu entziffern, von denen, wenn überhaupt, die Verfasser ausgegangen sind? Ist das überhaupt möglich was das Hebräische betrifft? Es gibt keine geschriebenen Quellen zu solchen Regeln und zu den aktuellen Verfassern haben wir verständlicherweise keinen Zugang. Uns bleibt dann nur übrig Thesen zu konstruieren und sie durch ihre Anwendung auf hebräische Texte auf ihre „Nützlichkeit“ zu prüfen. Mit „Nützlichkeit“ meine ich, ob eine These die poetische Struktur eines Textes auf eine glaubwürdige Art und Weise zur Geltung zu bringen scheint. Dabei ist es vernünftig von dem oben beschriebenen Grundprinzip des Parallelismus auszugehen. M.E. soll daher die Analyse der „kolometrischen“ Struktur vor allem als Instrument dienen, um die Größe der Bikola (bzw. Trikola), die sich aus der Analyse des Parallelismus im Text ergeben haben, als auch die relative Größe der Kola zu beschreiben. Weil *parallelismus membrorum* als das grundlegende Merkmal der poetischen Gestaltung eines hebräischen Gedichts gilt, und weil die Hauptbausteine einer Parallele die *membra* sind, ist es angebracht von „kolometrischer Analyse“ und „Kolometrie“ zu reden.<sup>722</sup>

Die aus der kolometrischen Analyse ergebene Statistik, d. h. die Zahl der Grapheme, der Wörter, der Silben oder der Akzente, kann möglicherweise Regelmäßigkeiten in der Struktur erkennen lassen.<sup>723</sup> Auch J.L. KUGELS gnadenlose Kritik der „descriptive“ approach to Hebrew metrics<sup>724</sup> und überhaupt aller „metrischen“ Analysen sollte einen nicht davon abhalten, solche Analysen durchzuführen. Nur die Beobachtung z.B., dass in unserem Psalm das B-Kolon in der Regel kürzer als das A-Kolon ist, verlangt vom Forscher, dass er diese Tatsache registriert um eine mögliche Regelmäßigkeit in der Struktur der Bikola festzustellen. Es versteht sich von selbst, dass er irgendwelchen Maßstab haben muss, mit dem er die Größe der Kola bewerten kann, sei es die Zahl

---

<sup>719</sup> O. LORETZ, I. KOTTSIEPER (1987).

<sup>720</sup> Vgl. L.P. ELWELL-SUTTON (1976).

<sup>721</sup> Vgl. J.Á. SIGURVINSSON (2011) 187-200.

<sup>722</sup> Den Terminus „Kolometrie“ benutzen auch O. LORETZ, I. KOTTSIEPER (1987) 24: „Colon’ designates the smallest unit of construction within a poetic structure... ‘Colometry’ in accordance... is to be defined as the demarcation of the smallest poetic members or elements... it is clear from the definition of the colon that the colon itself can represent an independent poetic unit. In such cases it is referred to as a monocolon. When a poetic unit is comprised of several cola, they are designated accordingly: bicolon (two cola), tricola (three cola), etc.“ Vgl. ferner H. IRSIGLER (1984) 84; T. HIEKE (1997) 86.

<sup>723</sup> O. LORETZ, I. KOTTSIEPER (1987) 40, betrachten z. B. Konsonant-Zählung als Hilfemittel, um die Symmetrie des Textes zu erkennen: „Once one understands and uses consonant-counting as an aid, he will recognize its practical value and find it indispensable in future work. It is intended to help us recognize the symmetric character of the text statistically.“

<sup>724</sup> J.L. KUGEL (1981) 298.

der Grapheme, die Wörterzahl, Zahl der Akzente usw. Auch wenn es kein „metrisches System“ der hebräischen Poesie gibt,<sup>725</sup> das z.B. mit der griechischen Metrik vergleichbar ist, bedeutet das *nicht* notwendigerweise, dass die Größe der Verse und Kola *von keiner Bedeutung ist*.

### **Fazit**

Die kolometrische Analyse lässt sich am besten mit dem Prinzip des Parallelismus vereinbaren. So spricht man von einem Bi- oder Trikolon, was mit der zwei- bzw. dreigliedrigen Struktur des Parallelismus übereinstimmt. Um die Größe der Kola zu messen zählt man die Konsonanten, was ein rein objektives, unbestreitbares Ergebnis gibt. Ferner zählt man die Silben und versucht von daher zu bestimmen, wie viele Akzente jedes Kolon enthält. Dazu scheint die akzentuierende Analyse, wie sie L. ALONSO SCHÖKEL vornimmt, am besten geeignet.<sup>726</sup> Ist es ein Zufall, dass z.B. Ps 73 konsequent in Bikola mit ungefähr gleich großen Kola verfasst ist? Oder ist es nur zufälligerweise, dass PsHisk weitgehend in Bikola verfasst ist, deren zweites Kolon jeweils kürzer ist als das erste? Die Termini der akzentuierenden Metrik (3 + 2, 3 + 3 usw.) sind überdies gut geeignet, die Gestalt der Verse zu beschreiben.

Zusammenfassend lässt sich die empfohlene „Methodik“ der kolometrischen Analyse folgendermaßen beschreiben: Ausgangspunkt ist die Analyse der Struktur des Textes mit Hinsicht auf den *parallelismus membrorum*. Daraus ergibt sich eine Struktur von Zeilen, die aus zwei bzw. drei Kola gebaut sind, darüber hinaus gegebenenfalls eine Struktur von Zeilenpaaren (und Strophen?). J.C. DE MOOR und M.C.A. KORPEL haben nachgewiesen, dass die masoretische Akzentsetzung ein sehr gutes Hilfsmittel zur Bestimmung von Kola und Versgrenzen sein kann, wie oben genannt. Ab diesem Punkt beginnt dann die eigentliche *kolometrische* Analyse, d.h. die Analyse des Maßes der Kola und Versen, nach der Zahl der Grapheme (der hebräischen Konsonanten), der Zahl der Silben, der Zahl der Wörter und der masoretischen Betonungen.<sup>727</sup> Zusammen liefern diese Zahlen Kriterien, die helfen die Akzent-Formel der Verse (3+2, 3+3 usw.) zu bestimmen. Auch ist im jeweiligen Fall zu fragen, ob die angrenzenden Verse vielleicht einen Hinweis zur Akzentzahl des zu analysierenden Verses geben können.

## **3.7.4 Kolometrische Struktur**

### **3.7.4.1 Parallelismus Membrorum**

Wie schon erwähnt, kann eine Parallele innerhalb ein und desselben Kolons erscheinen. Auch Versen können parallel nebeneinander stehen, vgl. das Klassifikationskriterium b) oben bei ALONSO SCHÖKEL und die folgende Worte von J.C. DE MOOR & M.C.A. KORPEL: „To be sure, any kind of parallelism may recur at any other level of a Hebrew poem.“<sup>728</sup> D. h. nicht nur auf der Ebene des Kolons, sondern auf allen anderen strukturalen Ebenen eines hebräischen Gedichts können Parallelen wirksam sein.<sup>729</sup> Parallelität lässt sich im PsHisk nicht nur zwischen Kola erkennen, sondern auch auf der Ebene des Bikolapaars. Darüber hinaus hat die Strukturanalyse viele Parallelen mit Hinblick auf die Wiederholung von verschiedenen Elementen hervorgebracht.

---

<sup>725</sup> Vgl. G. FOHRER et al. (1993) 74-75: „Für die Beurteilung von *Rhythmus* und *Metrum*, die vor allem in der hebräischen Poesie und Spruchliteratur eine wichtige Rolle spielen, wäre eine genaue Kenntnis des Silbenbaus und der Betonungsverhältnisse vonnöten. Hier besteht eine Fülle von Kontroversen unter den Fachgelehrten.“

<sup>726</sup> Vgl. oben.

<sup>727</sup> Vgl. H. IRSIGLER (1984) 84ff.

<sup>728</sup> DE MOOR, J.C., KORPEL, M.C.A. (1998) 11.

<sup>729</sup> Vgl. auch L. ALONSO SCHÖKEL (1988) 52: „Parallelism may be between two or more hemistichs of a verse, two or more verses, two or more distichs, two or more strophes.“

Auf den ersten Blick scheint der Typ von Parallelismus, wo die kleine Zäsur lediglich wie eine Komma fungiert, relativ häufig zu sein, d. h., wenn wir von der Trennung des Textes in Verse und der Verse in Bikola, wie sie im Druckbild der BHS steht, ausgehen. Von dem Prinzip her, dass die Verse in hebräischen Gedichten relativ kurz sind, ist es schon gerechtfertigt von der BHS auszugehen. Nehmen wir z.B. 10c:

*b' = ša' arē š' 'ōl puqqadtī / yatr šānōt-ay=[y] //*

In die Pforte Scheols bin ich entboten worden / für den Rest meiner Jahre. //

Hier trennt die Zäsur nur Satzglieder voneinander, doch beachte, dass B ein fakultatives Syntagma ist, das zusätzliche Information zum Kernsatz gibt.

In 10a-b haben wir anscheinend die Unterklasse der „Komma-Funktion“, die Markierung eines Zitats:

*'ānī 'amartī / b' = dūmy yam-ay=[y] 'ilik-a(h) //*

Ich sagte/dachte: / In der Mitte meiner Tage muss ich gehen //

In 18a-b haben wir aber eine eindeutige „synonyme“ Parallele von der Form „a b c / b c“, wo „a“ auch eine syntaktische Funktion für B-Kolon ausübt (Satzbund 2A):

*kī lō(?) š' 'ōl tōd-ak=ka / mawt y'hal[li]l-ak=ka //*

Denn Scheol kann dir nicht danken, / der Tod dich loben. //

In 12a-b sehen wir eine erläuternde Funktion des B-Kolons:

*dōr=ī nissa' w' =niglā min<sup>⊕</sup>=ī / k' = 'uhl rō\*'=ī //*

Meine Lebenszeit ist abgebrochen und von mir verschwunden / wie das Zelt meines Hirtens. //

In B haben wir ein fakultatives Syntagma, ein C-Syntagma. Ein C-Syntagma ist immer erweiternd und zufügend, dazu hat es hier eine erläuternde Funktion durch die vergleichende Präpositionsverbindung.

Im Bikolon 12c-d scheint eine antithetische Parallele vorzuliegen, was aber mit Vorbehalt angenommen werden muss, wegen der unsicheren Bedeutung vom Verb QPD-D:

*qippadtī k'=[h]a='ō\*rig ḥayy-ay=[y] / mid=dallā y'baššī'-i=nī //*

Ich habe mein Leben wie ein Weber (dann plötzlich:) von den Kettfäden //  
zusammengezogen; schneidet er mich ab!

Hier wird die Wirkung gesteigert, die Grausamkeit noch schlimmer gemacht, indem die Sorgfalt, in der der Psalmist sein Leben zu führen versucht hat, mit plötzlichem *Abschneiden* von der Kette in Gegensatz gebracht wird. Es entsteht ein Bild von einem guten Weber, der an seinem Gewebe mit aller Sorgfalt arbeitet, und dann, plötzlich, kommt jemand und schneidet das noch nicht fertige Gewebe von den Kettfäden des Webstuhls ab!

Nicht nur innerhalb der Bikola besteht Parallelismus. Es lässt sich nicht verkennen, dass die Bikola auch Bikolapaaren bilden, die starke inhaltliche Gemeinsamkeiten und oft eindeutigen Parallelismus zeigen, vgl. z.B. 13b und 14a-b:

*k'=[h]a= 'ary kin y šabbir / kul[l] 'ašāmōt-ay=[y] //*

/

*k'=[h]a=sīs 'agūr kin 'šapšip / 'ihgā k'=[h]a=yōnā //*

Die A-Kola zeigen eine vollkommene syntaktische Parallelität, die B-Kola aber keine und auch nicht inhaltliche. Das semantische Verhältnis zwischen den zwei Versen ist konsekutiv und kompletiv. Das Zwitschern und das Gurren des Sprechers in 14a-b ist die Konsequenz des Zermalmens seiner Knochen in 13b. Zugleich bringen 14a-b die Gesamtaussage zu Ende und vervollständigen sie.

Ein weiteres Beispiel ist 11a-c:

*( 'amartī) lō(?) 'ir'ā YH YH / b'='arš ha=ḥayyīm //*

(Ich sagte:) Ich werde Jah, Jah nicht schauen können / im Lande der Lebenden, //

/

*lō(?) 'abbīt 'adam 'ōd / 'im[m] yōšibē ḥadl //*

ich werde keinen Menschen mehr sehen können / unter den Bewohnern der Welt. //

Hier muss man mit dem Stilmittel des *Anakrusis* rechnen, d.h. dass *'amartī* nicht gezählt wird, sondern als außer-metrisch gilt.<sup>730</sup> Kann man hier nicht eine klare „steigernd-emphatische“ Parallele der Art „(a) b c d / b c d“ erkennen? Etwa: Ich werde *nicht nur* Jah nicht mehr sehen, / sondern werde ich *auch kein Mensch* mehr sehen!

18a-c:

*kī lō(?) š''ōl tōd-ak=ka / mawt y ḥal[lī]-ak=ka //*

Denn Scheol kann dir nicht danken, / der Tod dich loben. //

/

*lō(?) y 'sappirū' yōridē bō[']r / 'il' 'āmītt-i=ka //*

Diejenige, die ins Grab gesunken sind, berichten nicht, / Gott, von deiner Zuverlässigkeit. //

Hier stehen die A-Kola im Bikolapaar in einem chiasmischen Verhältnis zueinander: a b c / a c b (Neg Sub Verb / Neg Verb Sub); die B-Kola zeigen aber keine besondere Merkmale die als parallel betrachtet werden können, außer dem ePP /2. sg/, das dem Bikolapaar Schlußreim verleiht.

Die einzige „Unebenheit“, die die Analyse der Parallelismen scheint zu erzeugen, besteht in 20a-b. Dort muss man anscheinend, wenn man von dem Prinzip des Parallelismus ausgeht, mit einer dreigliedrigen Parallele rechnen, etwa:

*YHWH l'='hōšī'-i=nī / w'='nāgī\*nōt-ay=[y] n'naggin / kul[l] yāmē ḥayyē=nū 'al bēt YHWH //*

Die zweiten und dritten Kola sind „folgernd-konsekutiv“ im Verhältnis zum ersten Kolon. Wiederum kann das dritte Kolon als „erweiternd“ im Verhältnis zum zweiten Kolon verstanden werden.

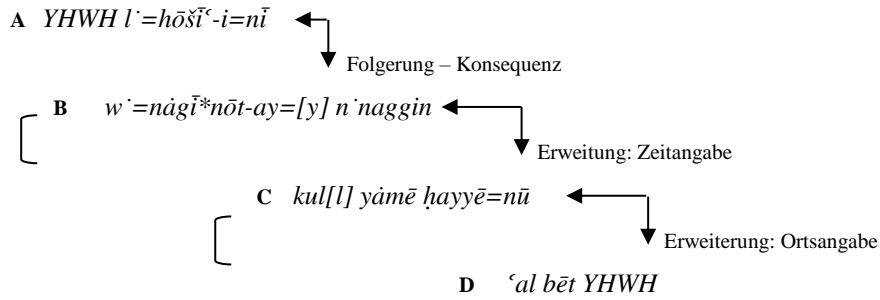
Die Struktur, die ich in Anlehnung an die übrigen Verse zuerst vermutet habe, scheint nicht mit der Semantik des Verses zu passen:

<sup>730</sup> Vgl. L. ALONSO-SCHÖKEL (1971) 189f.

*YHWH l' = hōšī' - i = nī' / w' = nāgī' \* nōt - ay = [y] n' naggīn //*

*kul[l] yāmē / 'al bēt YHWH //*  
*ḥayyē = nū*

Oder haben wir vielleicht mit einer komplexeren Parallele zu tun, die sich nicht nur über Kolagrenzen, sondern auch über Bikolagrenzen reicht? Wir könnten es etwa so darstellen:



### 3.7.4.2 Kolometrische Analyse des Psalms

Wenn wir uns nun an die oben angeführte Deutung einer viergliedrigen Parallele, die auf zwei Bikola verteilt ist, in V. 20 halten – sei es nur um der Einheitlichkeit der Darstellung Willen – lässt sich der Psalm folgendermaßen in Bikola und Bicolapaaren teilen:

BK	Satz	Kolon A		Kolon B	
1	10a-b	' <i>ānī</i> ' <i>amartī</i>	/	<i>b</i> '= <i>dūmy yam-ay</i> =[ <i>y</i> ] ' <i>ilik-a(h)</i>	//
2	10c	<i>b</i> '= <i>ša</i> ' <i>ārē š</i> ' <i>'ōl puqqadtī</i>	/	<i>yatr šānōt-ay</i> =[ <i>y</i> ]	//
3	11a-b	[ ' <i>amartī</i> ] <i>lō</i> ( <i>?</i> ) ' <i>ir</i> ' <i>ā YH</i>	/	<i>YH b</i> '= <i>'arš ha=ḥayyīm</i>	//
4	11c	<i>lō</i> ( <i>?</i> ) ' <i>abbīṭ</i> ' <i>adam</i> ' <i>ōd</i>	/	' <i>im</i> [ <i>m</i> ] <i>yōšibē ḥald</i>	//
5	12a-b	<i>dōr</i> = <i>ī nissa</i> ' <i>w</i> '= <i>niglā min</i> <sup>⊕</sup> = <i>ī</i>	/	<i>k</i> '= <i>'uhl rō</i> * <i>'=ī</i>	//
6	12c-d	<i>qippadtī k</i> '=[ <i>h</i> ] <i>a=</i> ' <i>ō</i> * <i>rig ḥayy-ay</i> =[ <i>y</i> ]	/	<i>mid=dallā y</i> ' <i>baššī</i> ' <i>-i=nī</i>	//
8	13b	<i>k</i> '=[ <i>h</i> ] <i>a=</i> ' <i>āry kin y</i> ' <i>šabbir</i>	/	<i>kul</i> [ <i>l</i> ] ' <i>ašāmōt-ay</i> =[ <i>y</i> ]	//
9	14a-b	<i>k</i> '=[ <i>h</i> ] <i>a=sis</i> ' <i>agūr kin</i> ' <i>'šapšip</i>	/	' <i>ihgā k</i> '=[ <i>h</i> ] <i>a=yōnā</i>	//
7	12e-13a	<i>miy=yōm</i> ' <i>ad laylā tašlīm-i=nī</i>	/	<i>šiwwa</i> ' <i>tī</i> ' <i>ad buqr</i>	//
10	14c-e	<i>kalū</i> ' ' <i>'ēn-ay</i> =[ <i>y</i> ] <i>l</i> '=[ <i>h</i> ] <i>a=marōm</i>	/	' <i>ādō</i> * <i>n-ay</i> =[ <i>y</i> ] ' <i>ušq-a(h) l=ī</i> ' <i>urb-i=nī</i>	//
11	15a-c	<i>mah</i> ' <i>'dabbir w</i> '= <i>'amar</i> ' <i>l=ī</i>	/	<i>w</i> '= <i>hū</i> ( <i>?</i> ) ' <i>ašā</i>	//
12	15d	' <i>iddud-a(h) kul</i> [ <i>l</i> ] <i>šānōt-ay</i> =[ <i>y</i> ]	/	' <i>al mar</i> [ <i>r</i> ] <i>napš=ī</i>	//
13	16aP <sub>1,2</sub>	' <i>ādō</i> * <i>n-ay</i> =[ <i>y</i> ] ' <i>āl-ē=him yihyū</i>	/	<i>w</i> '= <i>l</i> '= <i>kul</i> [ <i>l</i> ] <i>ba=hin ḥayyē rūḥ=ī</i>	//
14	16a.b-17a	<i>w</i> '= <i>taḥlīm-i=nī</i> <i>w</i> '= <i>haḥy-i=nī</i>	/	<i>hinni(h) l</i> '= <i>šalōm mar</i> [ <i>r</i> ] <i>l=ī</i> <i>mar</i> [ <i>r</i> ]	//
15	17b	<i>w</i> '= <i>'attā ḥasakta napš=ī</i>	/	<i>miš=šaḥt bāly</i>	//
16	17c	<i>kī hišlakta</i> ' <i>aḥ</i> <sup>⊕</sup> <i>ārē giw=ka</i>	/	<i>kul</i> [ <i>l</i> ] <i>ḥīṭa</i> ' <i>-ay</i> =[ <i>y</i> ]	//
17	18a-b	<i>kī lō</i> ( <i>?</i> ) <i>š</i> ' <i>'ōl tōd-ak=ka</i>	/	<i>mawt y</i> ' <i>hal</i> [ <i>l</i> ] <i>l-ak=ka</i>	//
18	18c	<i>lō</i> ( <i>?</i> ) <i>y</i> ' <i>šabbirū yōridē bō</i> [ <i>']</i> <i>r</i>	/	' <i>il</i> ' <i>'āmitt-i=ka</i>	//
19	19a	<i>ḥay</i> [ <i>y</i> ] <i>ḥay</i> [ <i>y</i> ] <i>hū</i> ( <i>?</i> ) <i>yōd-i=ka</i>	/	<i>ka-mō=nī ha=yōm</i>	//
20	19b	' <i>ab l</i> '= <i>banīm yōdī</i> '	/	' <i>il</i> ' <i>'āmitt-i=ka</i>	//
21	20a-b	<i>YHWH l</i> '= <i>hōšī</i> ' <i>-i=nī</i>	/	<i>w</i> '= <i>nāgī</i> * <i>nōt-ay</i> =[ <i>y</i> ] <i>n</i> ' <i>naggin</i>	//
22	20b	<i>kul</i> [ <i>l</i> ] <i>yāmē ḥayyē=nū</i>	/	' <i>al bēt YHWH</i>	//

#### 3.7.4.2.1 Zur Häufigkeit der Graphemzahl in den Bikola

BK	Satz	Akzentformel	Grapheme
1	10a.b	2+3	19
2	10c	3+2	22
3	11a.b	3+3	24
4	11c	3+2	22
5	12a.b	3+2	22
6	12c.d	3+2	22
8	13b	3+2	18
9	14a.b	3+2	24
7 <sup>1</sup>	12e.13a	3+2	überlang: 27
10	14c.dV.d.e	3+3	überlang: 27

11	15a.b.c	3+2	19
12	15d	3+2	19
13	16aV-aP2R	3+3	überlang: 27
14	16a.b.17a	2+3	überlang: 29
15	17b	3+2	19
16	17c	3+2	20
17	18a.b	3+2	20
18	18c	3+2	21
19	19a	3+2	20
20	19b	3+2	18
21	20a.b	2+2	23
22	←	2+2	19

Graphemzahl	Häufigkeit
18	2
19	5
20	4
21	1
22	4
23	1
24	1
27	3
29	1

Die Zahlen 18 und 29 besetzen die untersten und obersten Werte. Während 29 aber nur einmal vorkommt und zusammen mit 27 vier Belege darstellt, kommt 18 zweimal vor und die zu ihr nächststehenden Zahlen, 19 und 20, repräsentieren die häufigste Zeilenlänge. Zeilen mit 18, 19 und 20 Buchstaben sind insgesamt elf, während Zeilen mit 27 und 29 Buchstaben nur vier sind. Auf 20 folgt 21 mit einem Beleg und dann 22 mit vier Belege, schließlich 23 und 24 je mit ein Beleg. Die Durchschnittslänge der Zeile ist 21,68. Wenn man nur Zeilen mit 18-24 Buchstaben berücksichtigt erhält man die Zahl 20,38. Man kann also sagen, dass die ‚Normal-Länge‘ einer Zeile im Psalm sich etwa im Bereich 19-22 befindet. Man kann sagen, dass dieses ‚Normal-Bereich‘ sich hinunter bis zu 18 und hinauf bis zu 24 dehnt.

*Zeilen mit 27 und 29 Graphemen müssen daher als auffallend lange Zeilen betrachtet werden. Sollten wir dies dann als ein Indiz für die verdorbene Gestalt dieser Zeilen bzw. des Textes betrachten?*<sup>731</sup> Nein, denn allein die Tatsache, dass BK 13.14 (16-17a), die zusammen ein Bicolapaar bilden, beide überlang sind, sagt mir, dass sie so lang sein sollen. Oben, am Ende der Textkritik, habe ich ausführliche Argumentation für die Zusammenstellung der weiteren zwei überlangen Bikola dargelegt. Die zwei überlangen Bicolapaare rahmen die Mitte des Psalms ein.

---

<sup>731</sup> Vgl. zu LORETZ/KOTTISIEPER oben.

### 3.7.4.2.2 Zur Häufigkeit der Silbenzahl<sup>732</sup> in den Zeilen

Silbenzahl	Häufigkeit
9	5
10	5
11	5
12	2
14	4
15	1

Die Zahlen 9 und 15 repräsentieren die niedrigsten und höchsten Werte der Silbenzahl in der Zeile bzw. im Bikolon. Die häufigsten Zahlen sind 9, 10 und 11, je mit 5 Vorkommen. 12 kommt zweimal vor, 14 aber viermal und 15 einmal. Die Zeile mit 15 und drei der Zeilen mit 14 Silben sind auch mit Hinsicht auf Graphemzahl die längsten Zeilen (BK 7. 10. 13. 14). Von 22 Zeilen befinden sich 17 im Bereich 9-12, 5 im Bereich 14-15. Von der Silbenzahl her kann man also sagen, dass die Normal-Zeile 9-12 Silben hat, am öftesten 9-11, könne sich aber bis zu 14 Silben dehnen (BK 6). Sonst sind die Silbenzahlen 14 und 15 Zeichen ungewöhnlicher Länge.

### 3.7.4.2.3 Zur Häufigkeit der Wörterzahl in den Zeilen

Wörterzahl	Häufigkeit
4	1
5	7
6	8
7	6

Die häufigste Wörterzahl in der Zeile ist 6 mit acht Vorkommen. Danach folgt die Zahl 5 mit sieben Vorkommen und am dritten Platz die Zahl 7 mit sechs Vorkommen. Die Wörterzahl 4 kommt nur einmal vor und fällt besonders auf. Die Niedrigst- und Höchstwerte sind also 4 und 7. Nicht überraschend sind die vier Zeilen, die sich mit Hinsicht auf Graphem- und Silbenzahl als die längsten Zeilen erwiesen haben, auch von der Wörterzahl her unter den längsten, mit je 7 Wörter. Außer diesen Zeilen gibt es nur zwei mit 7 Wörter, die BK 3 und 4, die allerdings auch ziemlich lang sind, sowohl von der Zahl der Grapheme als auch der Wörter her. Auf Grund dieser Zahlen können wir behaupten, dass die ‚Normal-Zeile‘ am öftesten 5-6 sechs Wörter hat, könne im Ausnahmefall aber 7 Wörter haben. Die Zahl 4 ist außergewöhnlich niedrig und die Zahl 7 ist in der Regel ein Zeichen ungewöhnlicher Länge. Die Auffallende Kürze der BK 21 (mit 4 Wörter) wird aber nicht in der Graphem- und Silbenzahl bezeugt. Von jenen Kriterien her befindet das Bikolon sich im Bereich des Normalen, sogar eher im oberen Teil der Zahlentabelle. Deshalb gibt die Wörterzahl nicht unbedingt ein richtiges Bild von der tatsächlichen Länge bzw. Kürze der Zeile. In den Fällen der Zeilen mit den zahlreichsten Wörtern bestätigt die hohe Wörterzahl aber ihre Normalitätsüberschreitende Charakter. Die Zählung von Konsonanten und Silben erweist sich also als ein verlässlicheres Kriterium für die Länge der Zeile.

---

<sup>732</sup> Hier wird von den Ansichten ausgegangen, demnach weder *Ḥatef*-Laute noch *Šwa* — auch nicht *Šwa* mobile — als silbenbildend gelten. Darüber hinaus gelten Segolat-Nomina als einsilbig, vgl. H. IRSIGLER (1978) 38f. Vgl. darüber hinaus M.L. BARRÉ (1995) 388, Fn. 16: „...segholate nouns are treated as monosyllabic (e.g. *ʿeres* as *ʿars*—cf. the evidence from the *secunda* of Origen's *Hexapla* and see D. N. Freedman, "Acrostics and Metrics in Hebrew Poetry," in *Pottery, Poetry, and Prophecy: Studies in Early Hebrew Poetry* [ed. D.N. Freedman; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1980] 53).“ Auch L. ALONSO SCHÖKEL (1971) 143: „Ich halte die ganz – oder annähernd – monosyllabische Aussprache der Segolata...für wahrscheinlicher...“.

### 3.7.4.2.4 Zusammenfassung zur Graphem-, Silben- und Wörterzahl in den Zeilen

Macht man eine Tabelle, in der die Zeilen nach Graphemzahl eingereiht werden, wird eine klare Wechselbeziehung zwischen Graphem-, Silben- und Wörterzahl – auch bei den zwei- und mehrsilbigen Wörtern – deutlich; je höher die Graphemzahl, desto höher werden die Silben- und Wörterzahlen auch:

Graphemzahl	Silbenzahl	Wörterzahl	Zahl zwei- u. mehrsilb. W.	BK
29	14	7	4	14
27	14	7	7	13
27	15	7	6	10
27	14	7	4	7
24	12	7	3	3
23	12	4	4	21
22	14	5	5	6
22	11	6	5	5
22	10	7	3	4
22	9	5	4	2
21	10	6	3	18
20	11	6	3	19
20	10	6	2	17
20	11	6	4	16
20	10	5	4	9
19	9	6	2	22
19	11	5	4	15
19	10	6	3	12
19	9	6	3	11
19	11	5	4	1
18	9	5	3	20

Von der Graphem-, Silben- und Wörterzahl her befinden sich die BK 7, 10, 13 und 14 immer im obersten Bereich der Tabelle. Nur in der Zahl der zwei- und mehrsilbigen Wörter verändert sich dieses Bild ein wenig, dies kann aber nicht als ein entscheidender Befund betrachtet werden. BK 10 und 13 befinden sich auch in dieser Hinsicht in den obersten Plätzen der Tabelle.

Die Graphem-, Silben- und Wörterzahlen sind Merkmale, die sich relativ sicher und unproblematisch bestimmen lassen (obwohl es noch umstritten ist, wie man Silben im Hebräischen mit der äußersten Genauigkeit bestimmt). Die konsequente Länge der Zeilen von der Graphemzahl her zeigt, dass die Graphemzahl ein wichtiges und ernstzunehmendes Hilfsmittel in der kolometrischen Analyse des Hebräischen ist. Die Ergebnisse der kolometrischen Analyse unseres Psalms geben der These von O. LORETZ und I. KOTTSIEPERS gewissermaßen Recht, dass auch für Hebräische Kolometrie die Zahl der Grapheme im Kola, die nach ihnen das Grundprinzip ugaritischer Kolometrie ist, wichtig ist.<sup>733</sup> Selbst wenn die Graphemzahl nicht *das* kolometrische *Prinzip*, dem der Dichter in seiner Verfassung gefolgt hat, ist, dann ist sie mindestens ein zuverlässiges Zeichen gewisser Struktur der Zeile, die sich

<sup>733</sup> O. LORETZ, I. KOTTSIEPERS (1987) 25: „In contradistinction to the traditional metrics of classical and modern poetry, neither vocal and syllable quality, nor the sequence of rising and falling accent are considered in colometric analysis, rather it is the determination of the size (*μετρον*, Liddell and Scott: ‘that by which anything is measured: I. measure...II. metre’) of the smallest poetic unit which is of moment.“ 26: „The analysis of Ugaritic and biblical poetry has shown that cola possess a poetically significant size (metron) which is a function of their length.“ Dies ist ungefähr in Übereinstimmung mit der arabischen und persischen Kolometrie, unterscheidet sich doch von jener indem dort der Unterschied zwischen ‚vokalisiertem‘ Konsonant und ‚nicht-vokalisiertem‘ Konsonant eine wichtige Funktion in der kolometrischen Analyse hat, vgl. L.P. ELWELL-SUTTON 1976, 3.

auch in ihrer Länge erkennen lässt. Silbenzählung und Wörterzählung bieten weitere kontrollierenden Kriterien zur Bestimmung der kolometrischen Gestalt eines Gedichts.<sup>734</sup> Ein sehr verunsichernder Faktor ist aber die Frage des Silbenbaus und wie man auf Grund des MT die Silbe bestimmt. Ich gehe in meiner Analyse von den Ansichten H. IRSIGLERS aus,<sup>735</sup> demnach weder *Ḥatef*-Laute noch *Šwa* — auch nicht *Šwa* mobile — als silbenbildend gelten.

### 3.7.4.2.5 Akzentuierende Analyse

Die akzentuierende Analyse hat den Vorteil, dass sie die Symmetrie bzw. die Asymmetrie zwischen den Zeilen deutlich macht. Als Beispiel dürfen die BK 15 (S. 17b) und 16 (S. 17c) unseres Psalms dargestellt werden: Nach dem akzentuierenden System müssen die beide als 3+2 Bikola bezeichnet werden. Indem man sie beide als von der 3+2 Form bezeichnet, erkennt man, dass sie von der kolometrischen Gestalt her „gleich“ sind, das erste Kolon der beiden länger als das zweite sei. E. SIEVERS bezeichnet diese Versform als „Fünfer“<sup>736</sup> und J. BEGRICH hat bemerkt, dass sie meistens paarweise vorkommen.<sup>737</sup> Die oben angeführte Darstellung des Textes mit Hinsicht auf das Phänomen des *parallelismus membrorum* zeigt uns, dass dies der Fall im PsHisk ist. Die Graphem-, Silben- oder Wörterzahlen können aber nicht verwendet werden, um eine klassifizierende Bezeichnung der Bikolon-Art darzustellen, weil sie in der Regel um ein Paar Einheiten voneinander abweichen, von dem einen Bikolon zu dem nächsten.

So ist, mit Hinsicht auf Graphemzahl, BK 15 ein 12+7, BK 16 aber ein 14+6. Von der Silbenzahl her ist BK 15 ein 7+4, BK 16 ein 8+3. Mit Hinsicht auf Wörterzahl ist BK 15 ein 3+2, BK 16 aber ein 4+2. Auf Grund dieser Zahlen kommt man zu keiner typischen Bezeichnung dieser Bikolon-Art, welches typisches Merkmal ist, dass der erste Kolon länger als der zweite ist. Könnte man sie dann nicht als „lang-kurz“ bezeichnen? Das würde nicht ausreichen, da die Verhältnisse zwischen der Länge der Kola unterschiedlich sind, mit „akzentuierenden“ Termini: 3+2, 4+3, 4+2. Um auszudrücken, dass die zwei Kola des Bikolons asymmetrisch sind, d.h. beide Fünfer sind (3+2), und um zugleich die verhältnismäßige Länge der Kola auszudrücken, scheint mir das akzentuierende System am besten geeignet.

Auffällig ist, dass die meisten Bikola, die relativ sicher bestimmt werden können, die Form 3+2 bzw. die invertierte 2+3 (Anfang des Psalms: *’ani’ amarti*) haben, außer die letzten zwei Bikola (BK 21-22), die anscheinend die Form 2+2 erkennen lassen.

In der folgenden Analyse liest man die Tabellen von rechts nach links, so wie der hebräische Text geschrieben ist.

#### BK 1-6

Schauen wir zunächst 10a-12d isoliert an:

B	Satz	A	Satz	BK
בְּדָמִי יָמִי אֶלְכָּה	10b	אָנִי אֲמַרְתִּי	10a	1
יִתֵּר שְׁנוֹתַי	←	בְּשַׁעֲרֵי שְׂאוֹל פִּקְדֹתַי	10c	2
יְהִי בְּאָרְצְ הַחַיִּים	←	אֲמַרְתִּי לֹא-אֶרְאֶה יְהִי	11ab	3

<sup>734</sup> Im Gegensatz zu O. LORETZ u. I. KOTTSIEPERS (1978), vgl. die vorhergehende Fußnote.

<sup>735</sup> H. IRSIGLER (1978) 38f. Vgl. Fußnote 730.

<sup>736</sup> E. SIEVERS (1901) 62, 101.

<sup>737</sup> J. BEGRICH (1934) 184: „Der Fünfer bildet gewöhnlich in der hebräischen Dichtung keine Einheit für sich. Zumeist werden zwei Fünfer zu einem Zeilenpaar zusammengenommen.“

עם-יושבי קלד	←	לא-אביט אדם עוד	11c	4
כאהל רעי	← ?	דורי נסע ונגלה מני	12ab	5
מדלה יבצעני	12d	קפדתי כארג תיי	12c	6

Der Pfeil zeigt, dass die Elemente im B-Kolon satzsyntaktisch dem A-Kolon gehören, d.h. die Kolon-Grenze stimmt nicht mit einer Satzgrenze überein, oder anders ausgedrückt: Kolon A und Kolon B bilden zusammen einen Satz. Mit Hinsicht auf die Ähnlichkeit zwischen B-Kolon in BK 2<sup>738</sup> und B-Kolon in BK 3 dürfte man annehmen, dass A-Kolon in BK 3 sich mit Hinsicht auf Akzente A-Kolon in BK 2 ähnelte. Die *Maqqef*-Verbindung לא-אָרָאָה trägt bestimmt nur einen Akzent, das לא ist also nicht akzentuiert. Der wiederholte Gottesname in BK 3, der syntaktisch als 2. Sy fungiert, gehört am wahrscheinlichsten im B-Kolon, so wie es in BHS dargestellt wird. Dies gibt ein BK mit 3+3 Akzenten. Im A-Kolon in BK 4 können ohne Schwierigkeiten drei Akzente angenommen werden, indem die *Maqqef*-Verbindung לא-אָבִיט als eine Toneinheit betrachtet wird. In Anlehnung auf das B-Kolon in BK 3 darf angenommen werden, dass das B-Kolon in BK 4 auch drei Akzente enthält, indem die Präp ׁ als Akzentträger angesehen wird. Dabei muss man das masoretische *Maqqef* ignorieren, aber die Präp ׁ ist wohl kolometrisch gesehen das symmetrische Gegenstück zu הִי im B-Kolon in BK 3, und da das Adv עוד im A-Kolon ohne zweifel ein Akzentträger ist, gibt es keinen logischen Grund der Präp eine solche Funktion abzustreiten.

Die kolometrische Gestalt der Bikola 1-4, zu der wir gekommen sind, sieht dann so aus:

B							A						
Akz. Str.	poet. Akz.	Zwei- + mehrs. W.	Wö.	Si.	Gr.	S.	poet. Akz.	Zwei- + mehrs. W.	Wö.	Si.	Gr.	S.	BK
2+3	3	(4) 3	(5) 3	(11) 7	(19) 11	10b	2	1	2	4	8	10a	1
3+2	2	(4) 1	(5) 2	(9) 3	(22) 8	←	3	3	3	6	14	10c	2
3+3	3	(3) 1	(7) 3	(12) 4	(24) 9	←	3	2	4	8	15	11ab	3
3+3	3	(3) 1	(7) 3	(10) 4	(22) 10	←	3	2	4	6	12	11c	4

Die umgekehrte Struktur des ersten Bikolons hat v.a. sein Grund darin, dass er mit der Zitat-Einleitung 'anī 'amartī beginnt. Auf diese Weise wird der Anfang des Psalms vom übrigen Teil abgehoben.<sup>739</sup>

Die Akzentzahl des A-Kolon in BK 5 muss noch bestimmt werden. Isoliert können die Sätze 12ab wohl als ein Trikolon vom Typ 2+2+2 betrachtet werden:

Akzente	Wörter	Silben	Grapheme	
2	2	4	7	דורי נסע
2	2	4	8	ונגלה מני
2	2	3	7	כאהל רעי

<sup>738</sup>D. h. das zweite Kolon des zweiten Bikolons.

<sup>739</sup>J. BEGRICH (1926) liest 10ab als einen richtigen Fünfer, also 3+2, was aber unfassbar ist, denn die Zäsur trennt dann die CsV rūm yam-ay=[y] (seine Konjektur statt dūmy yam-ay=[y] des MT), was wiederum völlig gegen seine eigene Beschreibung des Satzstils im Fünfer stößt, vgl. J. BEGRICH (1934) 172: „...die Zäsur ...[kann] nie in eine Status-constructus-Verbindung hineinfallen [...]“

Die Frage ist nur ob es wahrscheinlich ist, dass 12ab ein Trikolon ist während 12cd (und die übrigen Verszeile) ein Bikolon ist. Um drei Akzente in A lesen zu können, müssten wir entweder עֲסַע דִּוְרֵי מְנִי oder וְנִגְלָה מְנִי in einen einzelnen Akzentträger zusammenziehen oder ein Wort von den beiden trägt keinen poetischen Akzent. Dies ist möglich, denn die Wortpaare sind jeweils nur vier Silben. Wahrscheinlich tragen sowohl דִּוְרֵי als auch עֲסַע je einen Akzent, מְנִי aber Träger eines einzelnen Akzents ist, indem der Ton auf מְנִי verschoben wird oder מְנִי keinen Akzent trägt.

Es ist also klar, dass die Verszeile 12ab ein Bikolon, BK 5, ist, wie die übrigen Verszeilen im Psalm. Dabei kann aber die Möglichkeit vier Akzente in A-Kolon nicht ausgeschlossen werden. BK 5 unterscheidet sich nämlich von den anderen Bikola unter BK 1-6 indem er vier zwei- oder mehrsilbige Wörter enthält, obwohl die Werte mit Hinsicht auf Graphem-, Wörter- und Silbenzahl nicht höher sind als z.B. die im A-Kolon in BK 3. Die Gesamtzahl der Silben im A-Kolon in BK 5 und 6 ist auch dieselbe, d.h. acht Silben. Um die relative Symmetrie unter den Bikola, die als Fünfer bezeichnet werden können, darzustellen, lasse ich A-Kolon in BK 5 drei Akzente tragen, schreibe aber „vier“ in Klammern.

So entsteht die folgende kolometrische Struktur in den Bikola 5-6:

B							A						
Akz. Str.	poet. Akz.	Zwei+ mehrs. W.	Wö.	Si.	Gr.	S.	poet. Akz.	Zwei+ mehrs. W.	Wö.	Si.	Gr.	S.	BK
3(4)+2	2	(5) 1	(6) 2	(11) 3	(22) 7	←	3	4	4	8	15	12ab	5
3+2	2	(5) 2	(5) 2	(14) 6	(22) 10	12d	3	3	3	8	12	12c	6

#### BK 8-14

B	Satz	A	Satz	BK
כָּל-עֲצָמוֹתַי	←	כָּאֲרִי כִן יִשְׁבֵּר	13b	8
אֶהְיֶה כִּיּוֹנָה	14b	כְּסִיס-עָגוּר כִּן אֶצְפָּץךָ	14a	9
שׁוֹעֲתִי עַד-בִּקְרָה	13a	מִיּוֹם עַד-לַיְלָה תִּשְׁלִימְנִי	12e	7
אֲדַנִּי עֲשָׂקָה-לִי עֲרַבְנִי	14de	כָּלוּ עֵינַי לְמָרוֹם	14c	10
וְהוּא עָשָׂה	15c	מָה-אֲדַבֵּר וְאֶמַּר-לִי	15ab	11
עַל-מַר נִפְשִׁי	←	אֲדַדְּהָ כָּל-שָׁנוֹתַי	15d	12
וּלְכָל-בֶּהֱן חַיֵּי רוּחִי	16aP <sub>2</sub>	אֲדַנִּי עָלֵיהֶם יִחִיו	16aP <sub>1</sub>	13
הִנֵּה לְשָׁלוֹם מַר-לִי מָאֵד	17a	וְתַחֲלִימְנִי וְהַחֲיֵנִי	16ab	14

BK 7 hebt sich von den vorhergehenden deutlich ab, indem es 27 Grapheme enthält. Wie schon erwähnt, befindet diese Graphemzahl sich deutlich außerhalb des Normalen. Jetzt stellt sich die Frage, ob man dieses Bikolon mit den vorhergehenden Kola oder mit den drei übrigen außergewöhnlich langen Bikola (BK 10, 13 und 14) vergleichen sollte. Die BK 10 und 13 enthalten auch 27 Grapheme, BK 14 29 Grapheme. Die BK 10 und 13 sind beide deutlich vom Typ 3+3 hinsichtlich des poetischen Akzents. BK 14 aber ist ein 2+3er; das A ist allerdings ungewöhnlich lang für ein Kolon mit zwei Akzente von der Graphemzahl her (14) und mit Hinsicht auf Silbenzahl (7). In unserem Psalm, im Jonahpsalm, Ps 30 und Ps 32 schreitet die Silbenzahl der Kola, die mit Sicherheit als zwei-akzentuiert bestimmt werden können, nie über sechs. In einem Fall in Ps 32 ist es allerdings möglich, dass ein Kolon mit sieben Silben, wie hier in unserem Psalm, ein zwei-

akzentuiertes Kolon ist.<sup>740</sup> BK 7 muss eigentlich als ein Fünfer bestimmt werden, obwohl man B wohl mit drei Akzenten versehen könnte, indem man das *Maqqef* zwischen  $\text{לֶ}$  und  $\text{בְּקֶר}$  nicht zählt. Der große Unterschied zwischen dem ersten und zweiten Kolon von der Graphem- und Silbenzahl her deutet aber auf eine asymmetrische Gestaltung des Bikolons. Daher rechne ich mit einer 3+2-Form des BK 7.

Wenn BK 10 und BK 13 3+3er sind, BK 7 3+2er und BK 14 2+3er, ergibt sich das folgende Bild der langen Bikola:

Akz Str	poet. Akz.	Zwei+ mehrs. W.	Wört.	Silb.	Graph.	Vers Kol B	poet. Akz.	Zwei+ mehrs. W.	Wört.	Silb.	Graph.	Vers Kol A	BK
3+2	2	(4)1	(7)3	(14)5	(27)10	<b>13a</b>	3	3	4	9	17	<b>12e</b>	<b>7</b>
3+3	3	(6)3	(7)4	(15)8	(27)15	<b>14cde</b>	3	3	3	7	12	<b>14c</b>	<b>10</b>
3+3	3	(7)4	(7)4	(14)8	(27)14	<b>16aP<sub>2</sub></b>	3	3	3	6	13	<b>16aVP<sub>1</sub></b>	<b>13</b>
2+3	3	(4)2	(7)5	(14)7	(29)15	<b>17a</b>	2	2	2	7	14	<b>16ab</b>	<b>14</b>

Alle vier BK sind fast vollkommen identisch mit Hinsicht auf Graphem-, Silben- und Wörterzahl und, wie schon betont, heben sich wegen ihrer Länge von den übrigen Bikola des Psalms deutlich hervor. Mit Hinsicht auf die Akzente bilden sie die Struktur:

3+2 – 3+3 – 3+3 – 2+3

wo die umrahmenden Bikola chiasmisch gegenüber einander stehen: 3+2 ... 2+3.

Im Licht der beherrschenden kolometrischen Struktur in den Bikola 1 bis 6 ist es m.E. berechtigt, die grammatischen Akzente des Bikolons 7 als poetische Akzente überzunehmen, so dass eine 3+2 Struktur entsteht. Die Silbenzahl dieses Bikolons (9/5) ähnelt derjenigen der Bikola 3 (8/4) und 5 (8/3).

Das masoretische Maqqef in  $\text{כָּל-עֲצָמוֹתַי}$  muss als überflüssig betrachtet werden, da die zweiten Kola der Bikola 8 und 9 als zwei-akzentuiert betrachtet werden dürfen. Die Frage entsteht aber, ob die ersten Kola zwei oder drei Akzente haben. Die Geringe Graphemzahl und die Tatsache, dass A und B-Kolon in BK 9 beide 5 Silben haben, A-Kolon in BK 8 5 Silben hat und B-Kolon in BK 8 4 Silben, lässt vermuten, dass es hier tatsächlich um Bikola vom Typ 2+2 handle. Dies kann aber nicht lediglich auf Grund der Graphem- oder Silbenzahl bestimmt werden, da der Akzent anderen Kriterien als bloß quantitativen unterliegt. Wir müssen auch auf Faktoren wie z.B. semantischen Druck oder Ausdruckspausen Rücksicht nehmen.<sup>741</sup> In den BK 8.9 ist es nicht unwahrscheinlich, dass das Adv *kin* einen Akzent erhält und dass dem Adv eine Pause vorgeht, die dem Kolon die für ein drei-akzentuiertes Kolon angemessene Länge gibt. Und tatsächlich gibt es ein anderes Kolon im Psalm, das nur 11 Grapheme hat wie A-Kolon in BK 9 aber unbezweifelbar drei Akzente enthält, d.h. A-Kolon in BK 19. Allerdings hat dieses sechs Silben, A-Kolon in BK 20 hat aber nur fünf

<sup>740</sup> Ps 32,5b:  $w'wny l' ksyty$  (12 Grapheme, 7 Silben, 2 (?) Akzente). Vgl. Ps 32,5a:  $ht'ty 'wdy'k$  (11 Grapheme, 6 Silben, 2 Akzente).

<sup>741</sup> Vgl. L. Alonso Schökel (1988) 42: „The shattering of rhythm for reasons of expression can be a poetic technique of great effect. Such an effect may be produced by the lengthening of a pause, emphasis on one particular phrase, resonance.

Silben wie A-Kolon in BK 8.9 und enthält jedoch deutlich drei Akzente. Also kann es vorläufig angenommen werden, dass die BK 8 und 9 3+2 Akzente haben.

Die kolometrische Struktur von BK 8.9-7.10, die sich so ergibt, sieht folgendermaßen aus:

Akz Str	poet. Akz.	Zwei+ mehrs. W.	Wört.	Silb.	Graph.	Vers Kol. B	poet. Akz.	Zwei+ mehrs. W.	Wört.	Silb.	Graph.	Vers Kol. A	BK
3+2	2	(3)1	(5)2	(9)4	(18)8	←	3	2	3	5	10	13b	8
3+2	2	(5)2	(6)2	(12)5	(24)9	14b	3	3	4	7	15	14a	9
3+2	2	(4)1	(7)3	(14)5	(27)10	13a	3	3	4	9	17	12e	7
3+3	3	(6)3	(7)4	(15)8	(27)15	14de	3	3	3	7	12	14c	10

Die Bikola 11 und 12 verraten m. E. eine deutliche 3+2 Struktur, obwohl die Masoreten sie eindeutig als 2+2er betrachtet haben. Ein unterstützender Hinweis darauf ist die Tatsache, dass sowohl mit Hinsicht auf Graphemzahl als auch mit Hinsicht auf Silbenzahl das erste Kolon deutlich länger als das zweite ist. Dies trifft besonders im Fall des BK 11 zu. Hier muss das Fragepronomen *mah* akzentuiert sein, im A-Kolon in BK 12 trägt *kull[1]* auch einen Akzent.

Akz Str	poet. Akz.	Zwei+ mehrs. W.	Wört.	Silb.	Graph.	Vers Kol. B	poet. Akz.	Zwei+ mehrs. W.	Wört.	Silb.	Graph.	Vers Kol. A	BK
3+2	2	(3)1	(6)2	(9)3	(19)7	15c	3	2	4	6	12	15ab	11
3+2	2	(3)1	(6)3	(10)4	(19)8	←	3	2	3	6	11	15d	12

Die Bikola 13 und 14 sind schon in Zusammenhang mit BK 7.10 einigermaßen behandelt worden. BK 13 ist eindeutig ein 3+3er, BK 14 aber ein 2+3er. Das B-Kolon in BK 14 kann als dreiakzentiert bewertet werden, indem die Intj *הַיְהוָה* keinen Akzent trägt oder man *מֵרֶ-לִי מְאֹד* als einen einzigen Akzentträger betrachtet.

Akz Str	poet. Akz.	Zwei+ mehrs. W.	Wört.	Silb.	Graph.	Vers Kol. B	poet. Akz.	Zwei+ mehrs. W.	Wört.	Silb.	Graph.	Vers Kol. A	BK
3+3	3	(7)4	(7)4	(14)8	(27)14	16aP <sub>2</sub> R	3	3	3	6	13	16aVP <sub>1</sub> R	13
2+3	3	(4)2	(7)5	(14)7	(29)15	17a	2	2	2	7	14	16ab	14

### BK 15-22

B	Satz	A	Satz	BK
מִשְׁחַת בְּלִי	←	וְאַתָּה חֲשַׁכְתָּ נַפְשִׁי	17b	15
כָּל-חֲטָאִי	←	כִּי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרַי גִּידֶךָ	17c	16
מָוֶת יִהְיֶה לִּי	18b	כִּי לֹא שָׂאוֹל תּוֹדֶךָ	18a	17
אֵל אֲמַתְּךָ	←	לֹא-יִשְׁבְּרוּ יוֹרְדֵי-בוֹר	18c	18
כְּמוֹנֵי הַיּוֹם	←	חַי חַי הוּא יוֹדֶךָ	19a	19
אֵל אֲמַתְּךָ	←	אָב לְבָנִים יוֹדִיעַ	19b	20
וַיִּגְנוֹתִי נִגְנָן	20b	יְהוָה לְהוֹשִׁיעַנִי	20a	21
עַל-בֵּית יְהוָה	←	כָּל-יָמֵי חַיֵּינוּ	←	22

BK 15 ist eindeutig vom Typ 3+2. Das erste Kolon von BK 16 ist in Anlehnung auf BK 15 wahrscheinlich ein dreier, *kī* soll hier sicher keinen poetischen Akzent erhalten. Das zweite Kolon von BK 16 hat aber nur einen grammatischen Akzent, und zwar dadurch, dass die Masoreten *kul* und *hiṭa' -ay=[y]* mit *Maqqef* verbunden haben: כָּל־הַטְּאָרִי. Poetisch muss es aber am wahrscheinlichsten sein, dass dieses Kolon zwei Akzente hat, wie BK 15 und 17. Deshalb lassen wir das *Maqqef* unberücksichtigt und lesen zwei Akzente im zweiten Kolon von BK 16. Wie das *kī* in V. 17c, soll das *kī* in V. 18a sicher keinen Akzent tragen. Die Negation trägt dagegen sicher einen Akzent, da semantisch der Akzent auf dem „Nicht-Loben“ des Scheol liegt. Das BK 17 erhält damit eine deutliche 3+2 Struktur.

BK 18 ist schwierig. Hier haben wir vier Wörter im A-Kolon und je zwei werden mit *Maqqef* verbunden. Also haben wir nach der masoretischen Fassung zwei grammatische Akzente. Das Kolon hat aber acht Silben, sogar eine mehr als das A-Kolon in BK 17, das deutlich mindestens drei poetische Akzente hat. Daher darf es wahrscheinlich sein, dass das erste Kolon von BK 18 nicht nur zwei poetische Akzente haben kann. Auch hier muss deshalb das *Maqqef* in der CsV יוֹרְדֵי־בוֹר unberücksichtigt bleiben und die zwei Substantive je einen Akzent tragen. Die gleichen Argumente gelten für B-Kolon in BK 18 wie für B-Kolon in BK 16. Im A-Kolon in BK 19 tragen die zwei הָי am wahrscheinlichsten zusammen einen Akzent, so dass das Kolon drei Akzente hat. Die Bikola 19 und 20 sind also ebenfalls eindeutig von der 3+2 Art. In allen diesen Fällen ist die Graphem-, Silben- und Wörterzahl deutlich höher im ersten als im zweiten Kolon, was die Akzent-Analyse unterstützt:

poet. Akz.	Zwei+ mehrs. W.	Wört.	Silb.	Graph.	Vers Kol. B	poet. Akz.	Zwei+ mehrs. W.	Wört.	Silb.	Graph.	Vers Kol. A	BK
2	(4) 1	(5) 2	(11) 4	(19) 7	←	3	3	3	7	12	17b	15
2	(4) 1	(6) 2	(11) 3	(20) 6	←	3	3	4	8	14	17c	16
2	(2) 1	(6) 2	(10) 4	(20) 8	18b	3	1	4	6	12	18a	17
2	(3) 1	(6) 2	(10) 4	(21) 6	←	3	2	4	6	15	18c	18
2	(3) 2	(6) 2	(11) 5	(20) 9	←	3	1	4	6	11	19a	19
2	(3) 1	(5) 2	(9) 4	(18) 6	←	3	2	3	5	12	19b	20

BK 21 hat eindeutig 2+2 Akzente. Daher ist es auch am wahrscheinlichsten, dass BK 22, das mit ihm ein Bicolapaar bildet, auch von jener Struktur ist. So müssen im A-Kolon entweder יָמִי oder כָּל יָמִי als ein Akzentträger betrachtet werden und im B entweder עַל בֵּית oder בֵּית יְהוָה:

poet Akz	ZwumsW	W.	Silb.	Graph.	Vers Kol B	poet Akz	Zwei- + mehrs.W	Wö.	Silb.	Graph.	Vers Kol A	BK
2	(4) 2	(4) 2	(12) 6	(23) 11	20b	2	2	2	6	12	20a	21
2	(2) 1	(6) 3	(9) 4	(19) 9	←	2	1	3	5	10	←	22

### 3.7.4.2.6 Übersicht

Vgl. Abschnitt 2.1.5 „Rekonstruktion des Textablaufs aufgrund der kolometrischen Analyse“. Die Gesamtstruktur der akzentuierenden Kolometrie, die sich aus der kolometrischen Analyse ergibt, sieht folgendermaßen aus (Bikola, die Paaren bilden, sind durch Fett- und Kursivdruck bzw. Normaldruck zusammengebunden):

BK	S.	Akzentformel	
----	----	--------------	--

<b>1</b>	<b>10ab</b>	<b>2+3</b>	
<b>2</b>	<b>10c</b>	<b>3+2</b>	
<b>3</b>	11ab	3+3	
<b>4</b>	11c	3+3	
<b>5</b>	<b>12ab</b>	<b>3(4)+2</b>	
<b>6</b>	<b>12cd</b>	<b>3+2</b>	
<b>8</b>	13b	3+2	
<b>9</b>	14ab	3+2	
<b>7</b>	<b>12e13a</b>	<b>3+2</b>	<b>überlang</b>
<b>10</b>	<b>14cdVde</b>	<b>3+3</b>	<b>überlang</b>
<b>11</b>	15abc	3+2	
<b>12</b>	15d	3+2	
<b>13</b>	<b>16aP</b>	<b>3+3</b>	<b>überlang</b>
<b>14</b>	<b>16ab17a</b>	<b>2+3</b>	<b>überlang</b>
<b>15</b>	17b	3+2	
<b>16</b>	17c	3+2	
<b>17</b>	<b>18ab</b>	<b>3+2</b>	
<b>18</b>	<b>18c</b>	<b>3+2</b>	
<b>19</b>	19a	3+2	
<b>20</b>	19b	3+2	
<b>21</b>	<b>20ab</b>	<b>2+2</b>	
<b>22</b>	<b>←</b>	<b>2+2</b>	

Die grundlegende Akzentformel des Psalms ist 3+2. Aus 22 Bikola sind 14 bzw. 13 dieser Art. Wie oben besprochen kann die Möglichkeit einer 4+2 Formel in BK 5 nicht ausgeschlossen werden. Die zweithäufigste Akzentformel ist 3+3 mit vier Vorkommen. Schließlich kommen die Formeln 2+3 und 2+2 je zweimal vor. Die Bikola 7, 10, 13 und 14 werden durch ihre Überlänge hervorgehoben, die Bikola 10, 13, 14, 21 und 22 außerdem durch ihre abweichenden Akzent-Formeln.

Die kolometrischen Werte des Psalms insgesamt sind in der folgenden Tabelle dargestellt (von rechts nach links):

B						A						
Akz.	ms.W.	W.	Silb.	Graph.	Vers	Akz.	ms.W.	W.	Silb.	Graph.	Vers	BK
3	(4) 3	(5) 3	(11) 7	(19) 11	<b>10b</b>	<sup>742</sup> 2	1	2	4	8	<b>10a</b>	<b>1</b>
2	(4) 1	(5) 2	(9) 3	(22) 8	←	3	3	3	6	14	<b>10c</b>	<b>2</b>
3	(3) 1	(7) 3	(12) 4	(24) 9	←	3	2	4	8	15	<b>11ab</b>	<b>3</b>
3	(3) 1	(7) 3	(10) 4	(22) 10	←	3	2	4	6	12	<b>11c</b>	<b>4</b>
2	(5) 1	(6) 2	(11) 3	(22) 7	←	3(4)	4	4	8	15	<b>12ab</b>	<b>5</b>
2	(5) 2	(5) 2	(14) 6	(22) 10	<b>12d</b>	3	3	3	8	12	<b>12c</b>	<b>6</b>
2	(3) 1	(5) 2	(9) 4	(18) 8	←	3	2	3	5	10	<b>13b</b>	<b>8</b>
2	(4) 2	(5) 2	(10) 5	(20) 9	<b>14b</b>	3	2	3	5	11	<b>14a</b>	<b>9</b>
2	(4) 1	(7) 3	(14) 5	(27) 10	<b>13a</b>	3	3	4	9	17	<b>12e</b>	<b>7</b>
3	(6) 3	(7) 4	(15) 8	(27) 15	<b>14de</b>	3	3	3	7	12	<b>14c</b>	<b>10</b>
2	(3) 1	(6) 2	(9) 3	(19) 7	<b>15c</b>	3	2	4	6	12	<b>15ab</b>	<b>11</b>
2	(3) 1	(6) 3	(10) 4	(19) 8	←	3	2	3	6	11	<b>15d</b>	<b>12</b>
3	(7) 4	(7) 4	(14) 8	(27) 14	<b>16aP<sub>2</sub></b>	3	3	3	6	13	<b>16aP<sub>1</sub></b>	<b>13</b>
3	(4) 2	(7) 5	(14) 7	(29) 15	<b>17a</b>	2	2	2	7	14	<b>16ab</b>	<b>14</b>
2	(4) 1	(5) 2	(11) 4	(19) 7	←	3	3	3	7	12	<b>17b</b>	<b>15</b>
2	(4) 1	(6) 2	(11) 3	(20) 6	←	3	3	4	8	14	<b>17c</b>	<b>16</b>
2	(2) 1	(6) 2	(10) 4	(20) 8	<b>18b</b>	3	1	4	6	12	<b>18a</b>	<b>17</b>
2	(3) 1	(6) 2	(10) 4	(21) 6	←	3	2	4	6	15	<b>18c</b>	<b>18</b>
2	(3) 2	(6) 2	(11) 5	(20) 9	←	3	1	4	6	11	<b>19a</b>	<b>19</b>
2	(3) 1	(5) 2	(9) 4	(18) 6	←	3	2	3	5	12	<b>19b</b>	<b>20</b>
2	(4) 2	(4) 2	(12) 6	(23) 11	<b>20b</b>	2	2	2	6	12	<b>20a</b>	<b>21</b>
2	(2) 1	(6) 3	(9) 4	(19) 9	←	2	1	3	5	10	←	<b>22</b>

### 3.7.4.3 Reim, Assonanz, Alliteration und Paronomasie

Die folgende Tabelle gibt einen Überblick über das Vorkommen und mögliche vom Autor beabsichtigte Anwendung von Reim, Assonanz, Alliteration und Paronomasie:

	K	BK	Satz	Schluss- reim	Innen- reim	Ass.	All.	Paronomasie
אָנִי אָמַרְתִּי	A	1	10a	/iī/	/ī/		<i>m</i>	
בְּדַמִּי <sup>743</sup> יָמִי אֵלֶכָה	B		10b			/i/, /a/,		יָמִי // בְּדַמִּי
בְּשַׁעְרֵי שָׂאוֹל פִּקְדָתִי	A	2	10c	/iī/	/ī/, /ay/	/-o/	<i>š</i>	שָׂאוֹל // שַׁעְרֵי
יִתֵּר שְׁנוֹתַי	B		←				(+/'?)	שְׁנוֹתַי
אָמַרְתִּי לֹא-אֶרְאֶה יָהּ	A	3	11ab			/a/, /e/	<i>r</i>	אֶרְאֶה // אֶרְזֵה
יָהּ בְּאֶרְצַי הַחַיִּים	B		←			/i/		
לֹא-אֶבִּיט אָדָם עוֹד	A	4	11c				<i>d, /t/</i>	

<sup>742</sup> Vgl. J. BEGRICH (1924) 172.

<sup>743</sup> Es ist wohl möglich, dass *dāmy* statt des gewöhnlichen Wortes für „Mitte“, *ḥāsy*, benutzt worden ist, um die Alliteration des /m/ zu erreichen.

עם-יושבֵי חָלָד	B		←								
דוֹרֵי נִסְעָה וְנִגְלָה מִנִּי	A	5	12ab	/i/	/i/; /a/	/i/	<b>n</b>				
כָּאֵהָל רְעִי	B		←				/[n]i/	<b>/k/</b>	קַפְדָּתִי // כָּאֵרֶג // כָּאֵהָל		
קַפְדָּתִי כָּאֵרֶג חֲיִי	A	6	12c	/i/, /ay/?	/i/	/[n]i- a/, /o/, /e/			10c פְּקַדָּתִי		
מִדְּלָה יִבְצַעֲנִי	B		12d								
כָּאֵרִי בֶן יִשְׁבָּר	A	8	13b							12c כָּאֵרֶג // כָּאֵרִי	
כָּל-עֲצָמוֹתַי	B		←					/e/, /a/	<b>k</b>		
כְּסִיס-עֲגוּר בֶּן אֲצַפְצָף	A	9	14a				<b>k, /s/</b>				
אֶהְגֶּה כִּי־וָה	B		14b								
מִיּוֹם עַד-לִילָה תִשְׁלִימָנִי	A	7	12e	/ini/		/a/	<b>ʕ, l, m, n</b>				
שׁוֹעֲתִי עַד-בִּקְרָה	B		13a					/e/			
כָּלוּ עֵינַי לְמָרוֹם	A	10	14c								
אֲדַנִּי עֲשָׂקָה-לִי עֲרַבְנִי	B		14de		/i/			עֲשָׂקָה-לִי // עֲרַבְנִי			
מָה-אֲדַבֵּר וְאֶמַּר-לִי	A	11	15ab	mar[r]- l=i		/a/	<b>ʕʕ,</b>	וְאֶמַּר-לִי //			
וְהוּא עֲשָׂה	B		15c							עַל-מַר נִפְשִׁי	
אֲדַדְּהָ כָּל-שְׁנוֹתַי	A	12	15d	[-a-i]				17a; מַר-לִי // וְאֶמַּר-לִי			
עַל-מַר נִפְשִׁי	B		←	napš=i				אֲדַדְּהָ // אֲדַבֵּר			
אֲדַנִּי עָלֵיהֶם יִחִיו	A	13	16aP <sub>1</sub>	-i		/e/, /a/	<b>ʕʕ, h, hy l, m, n</b>	חֲיִי // יִחִיו			
וְלִכְל-בְּהֶן חֲיִי רוּחִי	B		16aP <sub>2</sub>								
וְתַחֲלִימָנִי וְהַחֲנִנִי	A	14	16ab					-eni	/a-e/ 13A- 14A		תִּשְׁלִימָנִי // וְתַחֲלִימָנִי
הִנֵּה לְשָׁלוֹם מַר-לִי מָאֵד	B		17a					לְמָרוֹם // לְשָׁלוֹם			
וְאֵתָה חֲשַׁכְתָּ נִפְשִׁי	A	15	17b	-i	/a/	/a/	<b>/h/, /s/, k, /t/, kt</b>	הִשְׁלַכְתָּ // שַׁחַת // חֲשַׁכְתָּ			
מִשַּׁחַת בְּלִי	B		←								
כִּי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרַי גִּרְדָּה	A	16	17c		/a/						
כָּל-חֲטָאִי	B		←								
כִּי לֹא שָׂאוֹל תִּוְדָדְךָ	A	17	18a	-ka		/o/	<b>/t/</b>	19a יוֹדְדְךָ // תִּוְדָדְךָ			
מִוֹת יִהְלָדְךָ	B		18b					/e/			
לֹא-יִשְׁבְּרוּ יוֹרְדֵי-בוֹר	A	18	18c				/o/	<b>/r/</b>	11c יוֹשְׁבֵי // יוֹרְדֵי		
אֵל אֲמַתְךָ	B		←				/e/				
חֵי חֵי הוּא יוֹדְדְךָ	A	19	19a			/a/	<b>ʕʕ,</b>	11b יָהּ יָהּ // חֵי חֵי			
כְּמוֹנֵי הַיּוֹם	B		←								

אב לְבָנִים יוֹדִיעַ	A	20	19b					יוֹדִיעַ //
אל אֲמַתָּךְ	B		←					19b יוֹדִיעַ
יְהוָה לְהוֹשִׁיעַנִי	A	21	20a					
וּנְגֹנֹתַי נִבְנְנָן	B		20b			/e/, /en/, /a-e/,	/n/, /g/, /n- g-n/, y	וּנְגֹנֹתַי // נִבְנְנָן
כָּל-יָמֵי חַיֵּינוּ	A	22	←					
עַל-בֵּית יְהוָה	B		←				//, y	

Man spricht von Assonanz, wenn in einer Wortreihe ein Vokal-Laut bzw. eine bestimmte Sequenz von Vokal-Lauten – die Länge der Laute nicht berücksichtigt – mehrmals wiederholt wird, so dass das Ohr des Zuhörers es wahrnimmt.<sup>744</sup> Die Grenze zwischen Assonanz und Alliteration – der Wiederholung von bestimmten Konsonanten – ist aber nicht immer klar, so dass man oft mit einer Mischung von Assonanz und Alliteration zu tun hat.<sup>745</sup> Auch ist nicht immer klar – vielleicht nie – wenn es um einen zufälligen oder einen vom Autor beabsichtigten Assonanz geht. Dasselbe kann von Alliteration und weiteren Stilmitteln gesagt werden. Mit Hinsicht auf die Analyse von Assonanz, bereitet uns auch die wissenschaftliche Unsicherheit betreffend der Aussprache des Althebräischen besondere Probleme.<sup>746</sup> Wir können aber nicht anders als der masoretischen Punktation folgen und unserer Analyse zugrunde legen,<sup>747</sup> sie aber stets kritisch bewerten und ihren Defiziten bewusst sein.<sup>748</sup> Im PsHisk wird Assonanz im ganzen Text benutzt, kein einziger Kolon scheint davon unbetroffen zu sein. Mit Assonanz darf in den folgenden Fällen gerechnet werden, aufgezeichnet nach Bikola:

	/a/	/i/	/e/	/o/	/i-a/	/a-e/
1	1A-2B	1A-2A	3AB.4B	2AB	5A.6A.B	13A-14A
2	7A-10B	3A-4B	5B-6B.8A.9A.B	5A-6A		21A-22B
3	8A-9B	5A-6B	7A-10B	17A.18A		

<sup>744</sup> Vgl. W.G.E. WATSON (1984) 222-223.

<sup>745</sup> W.G.E. WATSON (1984) 223: „However, since the borderline between vowels and consonants is not irrevocably defined, there is some overlap between alliteration (of consonants) and assonance (of vowels). This is inevitable since poets are not phoneticians and deal with words, not abstract entities.“; 225: „Of course the two kinds of sound repetition are related, and indeed often occur in combination.“

<sup>746</sup> Vgl. W. RICHTER (1983) 2; 8: „Panchron sei angemerkt: Ein Vergleich der orthographischen Systeme zeigt, daß die tiberischen Tonregeln schon von den unmittelbar vorausgehenden orthographischen Systemen (dem palästinischen und babylonischen) abweichen, noch mehr von dem der Secunda der Hexapla, wie schon die Akzentunterschiede zeigen. Noch schwieriger ist ein Schluß von der tiberischen Orthographie auf die Aussprache des Althebräischen.“ Vgl. auch W. RICHTER (1978) 6: „Die althebr. Sprachwissenschaft hat es nur mit schriftlich überlieferten Texten zu tun. Die althebr. Sprache ist zudem „tot“; denn von den Sprachteilnehmern zur Zeit der Abfassung der Texte führt kein kontinuierliches Band bis zu denen in der Gegenwart... Der Befund als „tote“ Sprache hat einige Implikationen. Der althebr. Lautstand ist nicht primär gegeben, sondern allenfalls erschließbar. Die Vokale als ein Teil des Lautstandes sind vor allem in sehr späten orthographischen Systemen (Massoreten) überliefert, aus einer Zeit, in der Althebr. nicht mehr Umgangs-, sondern nur mehr Kult- und Theologensprache war. Anderssprachlicher Einfluß kann vorliegen. Die originale Artikulation auch der Konsonanten ist kaum mehr feststellbar.“

<sup>747</sup> Vgl. H. IRSIGLER (1978) 18: „Beim Lesen des Bibeltextes rekonstruieren wir keine – in vielem notwendig hypothetische – vorexilisch-althebräische Aussprache... Wir halten uns vielmehr an die masoretische Punktation.“

<sup>748</sup> Vgl. G. FOHRER et al. (1993) 73-74, die auf die Unsicherheit v. a. der Vokalanalyse deuten: „Das hebräische Alphabet umfaßt nur Konsonanten und Halbvokale, so daß ein wesentlicher Faktor der lautlichen Aktualisierung von Rede nicht einmal über die Schrift zugänglich ist. Die masoretische Vokalisation kann für eine Vokalanalyse nicht herangezogen werden, da sie erst Jahrhunderte nach der Verschriftung des Alten Testaments dem Konsonantentext beigefügt wurde. Auch die sprachvergleichenden Untersuchungen semitischer Sprachen, die den hebräischen Vokalbestand zu rekonstruieren suchen, stellen keine ausreichende Basis für eine phonetische Analyse dar.“

4	11A-12B		13A-14B			
5	13A-14B		17B.18B			
6	15A-16B		21A-22B			
7	19A-20B					
8	21A-22B					

Die Distribution der Vokal-Laute zeigt, dass es die Hauptfunktion des Assonanz ist, *dem Tetrakolon (= Strophe) ein einheitliches Lautbild zu geben*. In Nr. 2 unter /e/ in der oben angeführten Tabelle dient der Assonanz auch der Zusammenknüpfung von zwei Strophen. Assonanz scheint daher ganz gezielt angewandt sein.

Im Fall von Alliteration muss man auch mit *Halb-Alliteration* rechnen.<sup>749</sup> In dem Fall werden ähnlich lautende Konsonanten als äquivalent betrachtet, z. B. /t d t/, /g k q/, /s z š/ usw.<sup>750</sup> Auch findet man wiederholte Konsonantengruppen, z.B. *mb-mb, sk-sk* (Halb-Alliteration: *gz-qs pz-bd*).<sup>751</sup> W.G.E. WATSON zitiert J.T.S. WHEELLOCK, der Alliteration als „a cohesive grouping of identical or similar sounds within a poetic text coordinated to produce an identifiable effect that has a *perceptible function* within the whole of that text“ definiert hat. Daher ist es die Hauptfunktion von Alliteration Textelemente zusammenzubinden, sei es eine Zeile, eine Strophe oder ein ganzes Gedicht. Nach WATSON fungiert die Alliteration aber hauptsächlich innerhalb der Strophe.<sup>752</sup> Weitere Funktionen sind die folgenden: „the *mnemonic function*“, „the *enargaeic function*, ‘to focus the reader’s attention, vividly and suddenly on the physical details of an object, a person or an event‘“, „the *vocative function*, giving ‘a sense of energetic imperative or request‘“ und „the *endstop function* which brings a segment of poetry to a close“.<sup>753</sup>

Die folgende Tabelle gibt einen Überblick über Voll-Alliteration in PsHisk nach Bikola:

	'	<i>g</i>	<i>h</i>	<i>y</i>	<i>k</i>	<i>l</i>	<i>m</i>	<i>n</i>	‘	<i>r</i>	š
1	11A-12A	21B	13A-14A	21A-22B	8A-9B	7A.10A.B	1A.B	5A	7A-10B	3A.B	2A.B
2			15A-16B		15A.16A-17B	13A-14B	7A.10A	7A.10AB		18A	
3						22A.B	14A.B	(13A-)14A.B			
4								21A-22A			

<sup>749</sup> „Near-alliteration“ auf Englisch, vgl. W.G.E. WATSON (1984) 225.

<sup>750</sup> W.G.E. WATSON (1984) 225.

<sup>751</sup> W.G.E. WATSON (1984) 226-227.

<sup>752</sup> W.G.E. WATSON (1984) 227.

<sup>753</sup> W.G.E. WATSON (1984) 228.

Die folgende Tabelle gibt ein Überblick über Halb-Alliteration in PsHisk nach Bikola:

	/k/ <sup>754</sup>	/s/ <sup>755</sup>	/t/ <sup>756</sup>	/ʕ/ <sup>757</sup>
1	(5B.)6A	9A	4A	11A-12B
2	8A-9B	15A-16A	15A-17B	13A-14B
				19A.B

Paarweise Alliteration von mehreren Konsonanten kann in den folgenden Fällen festgestellt werden:

	š (+/ʕ/)	ʕ + r	n + g + n	k + t	h + y
1	2A	3A.B	21B	15A.16A	13A-14A

Alliteration begegnet vor allem innerhalb der Strophe, scheint aber zudem der Verbindung von Strophen zu dienen, im Fall der /t/-Alliteration in 15A-17B und der k-Alliteration in 15A.16A-17B. Außer der Verbindungsfunktion darf angenommen werden, dass in BK 7.10 und 13.14 die *vokativische* Funktion dahin zukommt. Das auffallende Häufen von Laryngalen und den Buchstaben *l*, *m* und *n* soll wahrscheinlich dazu beitragen, die Aufmerksamkeit des Zuhörers zu wecken und sie auf die flehende Bitte des Psalmisten zu lenken.

Reim kommt in der hebräischen Dichtung sowohl als Schlussreim als auch innerhalb des Kolons vor. WATSON nennt drei Hauptfunktionen des Reims: „...to show *line –endings*, and mark the limits of the strophe. Also, rhyme helps to *link together* components of a poem. On the other hand, sequences such as *m<sup>e</sup>hûmâ um<sup>e</sup>bûsâ um<sup>e</sup>bûkâ* (Isa 22,5...) serve to produce a particular effect<sup>758</sup>: here the hullabaloo of battle-slaughter.“<sup>759</sup>

Ich habe Reim in PsHisk in den Folgenden Fällen festgestellt:

Am Ende eines Kolons:

1	1A // 2A	פְּקַדְתִּי // אָמַרְתִּי
2	5A // 5B // 6B	יִבְצְעֵנִי // רְעִי // מְנִי
3	6A // 8B	עֲצַמּוֹתַי // חַיִּי
4	7A // 10B	עֲרַבְנִי // תִּשְׁלִימְנִי
5	11A // 12B	עַל-מַרְגְּפֵי // וְאָמַרְתִּי לִי
6	13B // 14A	וְהִתְיַנְּנִי // רוּחִי
7	17A // 17B	כְּלִי // נִפְשִׁי
8	16A // 17A // 17B // 18B	אֲמַתְּךָ // יְהִלְלֶךָ // תִּזְדַּקְךָ // גִּדְּךָ
9	19A // 20B	אֲמַתְּךָ // יוֹדְךָ

<sup>754</sup> Unter /k/ ordne ich *k*, *q* und *g* ein.

<sup>755</sup> Unter /s/ sind alle S-Laute eingestuft, d.h. die Laute der Buchstaben š, ś, s, z und s.

<sup>756</sup> Unter /d/ sind die Laute der Buchstaben *d*, *t* und *ṭ* eingestuft.

<sup>757</sup> /ʕ/ steht für die Laryngale, vgl. H. IRSIGLER (1981) 17-18.

<sup>758</sup> G. FOHRER in: G. FOHRER et al. (1993) 74, plädiert dafür „[d]ie Auswertung des Klangbildes für die Bedeutungsseite eines Textes mit äußerster Zurückhaltung vorzunehmen“, das sei „wohl auch nur in ganz seltenen Fällen möglich (Stimmungen, „Atmosphäre“)“.

<sup>759</sup> W.G.E. WATSON (1984) 233.

Reim, der ein Tetrakolon (Bikolapaar) einrahmt ist in den folgenden fünf Fällen feststellbar:

1	5A // 6B	יְבַצְעֵנִי // מְנִי
2	7A // 10B	עָרְבֵנִי // תִּשְׁלֵימְנִי
3	11A // 12B	עַל-מֵר נִפְשֵׁי // וְאָמַר-לִי
4	17A // 18B	אֲמַתָּךְ // תּוֹדָךְ
5	19A // 20B	אֲמַתָּךְ // יוֹדָךְ

In 18B.19A scheint der Schlussreim quasi wie eine Brücke zwischen zwei Bikolapaare zu fungieren:

18B // 19A	אֲמַתָּךְ // יוֹדָךְ
------------	----------------------

Besonders auffallend ist der /ka/-Reim, der die Bikolareihe 16A-20B kennzeichnet und kann so als kennzeichnend für den ganzen Textteil S. 17b-19b betrachtet werden:

16A // 17A // 17B // 18B // 19A // 20B	אֲמַתָּךְ // יוֹדָךְ // אֲמַתָּךְ // יְהַלְלֶךָ // תּוֹדָךְ // גְּוֹךְ
--	--

Auch zwischen die A- bzw. B-Kola von aufeinanderfolgenden Bikola kann man Reim vermuten:

1A // 2A	פְּקֻדָּתִי // אֲמַרְתִּי
5B // 6B	יְבַצְעֵנִי // רְעִי
8A // 9A	כֹּן אֲצַפְצֹף // כֹּן יִשְׁכַּר
16A // 17A	תּוֹדָךְ // גְּוֹךְ
17B // 18B	אֲמַתָּךְ // יְהַלְלֶךָ
19A // 20A	יוֹדִיעַ // יוֹדָךְ

Schließlich kann man nur erwägen, ob sich תְּיִנּוּ in 22A nicht in gewisser Grad mit לְהוֹשִׁיעֵנִי in 21A reimt. Obwohl der Schlussvokal nicht derselbe ist, gibt die Ähnlichkeit des ePP /1. sg/ יְנִי.. auf der einen Seite und des ePP /1. pl/ יְנוּ.. auf der anderen ein Eindruck des Reimens:

21A // 22A	לְהוֹשִׁיעֵנִי // תְּיִנּוּ
------------	-----------------------------

Reim innerhalb des Kolons (bzw. Reimwort am Schluss des einen Kolons und innerhalb des anderen) ist in den folgenden Fällen zu finden:

1	1A	אָנִי // אֲמַרְתִּי
2	1A // 1B	בְּדָמִי // אָנִי
3	1B // 2B	שְׁנוֹתַי // יָמִי

4	5A	מְנִי // דֹרִי
5	5A	נִסַּע // וְנִגְלָה
6	6A // 6B // 8A	כְּאָרִי // יִבְצְעֵנִי // קִפְדֹתִי
7	10B	עֲשֶׂקָה-לִי // עֲרִבְנִי
8	13B // 14A	וְתַחֲלִימְנִי // רוּחִי
9	14A	וְתַחֲלִימְנִי // וְהַחֲיֵנִי
10	15A	וְאִתָּה // חֲשַׁכְתָּ
11	16A	גִּוֹךְ // הַשְּׁלַכְתָּ

Die oben angeführten Ergebnisse sind in Übereinstimmung mit dem, was WATSON über die Funktionen des Reims feststellt: Im PsHisk dient der Reim fast ausschließlich der Funktion Verszeilen (= Bikola) und Strophen (= Tetrakola) in ein Ganzes zusammenzubinden. Aber auch um zwei Strophen aneinanderzuknüpfen, vgl. BK 5.6 und 8.9 (-ay in 6A und 8B. Der Assonanz von /e/ bewirkt auch diese Anknüpfung, vgl. oben). Stilistisch gesehen ist der „Dreieckreim“ in 6A // 6B // 8A besonders schön gestaltet: die Anfangswörter in 6A und 8A bilden mit dem Schlusswort in 6B ein Dreieck des Reims, der die Kola 6 und 8 fest zusammenbindet. Darüber hinaus kommt eine deutliche Assonanz von /e/-Lauten hinzu, der Kola 6, 8 und 9 als Einheit kennzeichnet. Sogar noch übergreifender wird der Reim eingesetzt, wie im Fall des /ka/-Reims in 16A-20B.

Paronomasie heißt es, wenn der Dichter bewusst Wörter, die sich ähnlich anhören, benutzt. Dabei ist keine inhaltliche Parallele erforderlich. Watson nimmt u. a. Job 29,16a als Beispiel:

אב אנכי לאביונים.<sup>760</sup> In unserem Psalm kommen die folgenden Fälle vor allem in Betracht als mögliche Paronomasiefälle:

	Kolon	Paronomasie
1	1B	בְּדָמַי // יָמֵי
2	2A	שְׁעָרַי // שְׂאוֹל
3	3A.B	אֶרְאֶה // אֶרְצֵן
4	6A.2A	פְּקַדְתִּי // קִפְדֹתִי
5	8A.6A.5B	כְּאֶהָל // כְּאֶרְגַּג // כְּאָרִי
6	(11A.)10B	עֲרִבְנִי // עֲשֶׂקָה-לִיא // וְאֶמְרֶ-לִי
7	12A.11A	אֶדְבֹר // אֶדְדָּה
8	13A.B	יִחִיו // חַיִּי
9	14A.7A	תְּשַׁלְּמֵנִי // וְתַחֲלִימְנִי
10	14B.10A	לְמָרוֹם // לְשָׁלוֹם

<sup>760</sup> W.G.E. WATSON (1984) 242.

11	14B.12B.11A	וְאָמַר-לִי // עַל-מַר נִפְשִׁי // מַר-לִי
12	14B	מַר // מָאֵד
13	16A.15AB	חֲשַׁכְתָּ // שָׁחַת // הִשְׁלַכְתָּ
14	4B 18A	יֹשְׁבֵי // יֹרְדֵי
15	19A.17A	תִּזְדָּק // יִזְדָּק
16	19A.3A	יְהִי חַי // חַי חַי
17	19A.20A	יִזְדָּק // יֹדִיעַ
18	20B	וְנִגְנוֹתַי // וְנִגְנוֹן

Interessant ist vor allem die Distribution der parallelen Wörter; in einigen Fällen kommen viele Kola zwischen den Wörtern, sogar fast der ganze Psalm, wie in Nr. 16 in der Tabelle oben. In dem Fall beziehen sich die paronomasierenden Wörter nicht nur auf einander mittels graphischer und lautlicher Ähnlichkeit, sondern auch semantisch: Durch die auffallende Paronomasie der wiederholten einsilbigen Wörter wird *Jah* mit dem Lebendigen verknüpft und so als Gott des Lebens bestimmt. Daher ist es vielleicht gerechtfertigt zu schließen, dass die Wortwiederholung und die Paronomasie in diesem Fall funktionell zusammenhängen und praktisch ein poetisches Stilmittel repräsentieren. Auch die textübergreifende Paronomasie zwischen 4B und 18A (Nr. 14 in der Tabelle) ist semantisch geladen: *yōridē bō[ʾ]r*, zu denen der Psalmist dankt, dass er nicht gehört, stehen in krassem Gegensatz zu *yōšibē ḥaldʾ*, über die er klagt, dass er unter ihnen keinen Mensch mehr schauen werde.

Im Fazit kann festgestellt werden, dass die hier besprochenen poetischen Stilmittel vom Autor gezielt und mit großer Kunst angewandt werden, und dadurch wird der Psalm struktural wie ein dicht gewobenes Gewebe. Während Assonanz, Alliteration und Reim vor allem dazu dienen, zur poetisch-strukturalen Einheitlichkeit der Bikola und Strophen beizutragen, und auch Strophen zusammenzuknüpfen. Dasselbe kann von der Paronomasie gesagt werden, es liegt aber in ihrer Natur, dass sie noch übergreifender fungieren kann, und so wird Paronomasie benutzt um den Text als Ganzen zusammenzubinden, wie die Fälle Nr. 14 und 16 in der Tabelle oben zeigen.

### 3.8 Struktursynthese

#### 3.8.1 Ausdrucksorientierte Textstruktur

##### 3.8.1.1 Textgliederung

###### 3.8.1.1.1 Nach Satzfügungen und satzeinleitenden Funktionswörtern

Mit Hinsicht auf Satzfügungen können wir von ‚großen‘ und ‚kleinen‘ Gliederungen sprechen. Nur eine Satzfügung gilt als relativ neu einsetzend, d.h. *wʾ = (ʾattā)* in 17b, das die Erzählung von der Rettung von dem Klagezitat abhebt, das mit *ʾanī ʾamartī* anfängt. Man bemerke aber, dass selbst wenn *ʾattā* semantisch kontrastiv zu *ʾanī* in 10a steht, dann ist *wʾ =* nicht semantisch kontrastiv zum unmittelbar Vorhergehenden, ist also nicht mit „aber“ zu übersetzen, sondern eher als die positive Folge der zitierten Bitte des Psalmisten zu verstehen und damit mit „und“ zu übersetzen. Diese ist die größte Gliederung im Text und teilt ihn in zwei große Teile: Klage- und Dank-/Vertrauensteil. In diesem Zusammenhang muss aber auch darauf aufmerksam gemacht werden, dass 17a schon ein

Hinweis auf Wende zum Guten ist und als Auftakt der Rettungserzählung, die mit  $w' = 'attā$  in 17b beginnt, gelten darf.<sup>761</sup>

Andere gliedernde Satzfügungen sind zäsurierend:  $\emptyset_{4/0}$  in 11a,  $\emptyset_0$  in 15a,  $\emptyset_0$  in 16aV,  $\text{Konj}_0$  in 17a,  $\emptyset_0$  in 20a. Von denen stellen  $\emptyset_0$  in 15a und  $\emptyset_0$  in 20a die größten Zäsuren dar, die Asyndese in 15a durch das Fragepronomen *mah*, das für eine neue Stimmung spricht (die Sprachrichtung wechselt von nach außen zu nach innen), in 20a durch den GN *YHWH*, der V. 20 einrahmt, nicht am wenigsten, wenn man  $l' = hōšī' - i = nī$  als Imp deutet.

### 3.8.1.1.2 Nach Redarten, Sachverhaltstypen und Satzfunktionen

Wollen wir einen zusammenfassenden Überblick über die Formationen und Funktionen der Sätze erhalten, ist es praktisch die Sätze als entweder ‚erzählend‘ (distanzierte Sprechhaltung), ‚besprechend-beschreibend‘ (engagierte Sprechhaltung) oder appellierend‘ zu definieren.<sup>762</sup> Nur zwei Sätze können strenggenommen als erzählende Sätze gelten: 10a und 11a, die mit der Einleitung ‚Ich sagte einst‘ beginnen. Nur diese zwei drücken einen individuellen Sv. in der Vgh. aus. Freilich drücken schon andere Sätze Sachverhalte aus, die vorzeitig zum Zeitpunkt des Sprechens liegen. Sie dehnen sich aber alle in die Ggw., drücken also Perf. der Ggw. aus; die Sv. sind noch ‚aktuell‘ zum Zeitpunkt des Sprechens. Die besprechend-beschreibenden Sätze sind die häufigsten, oder 32 (bzw. 31 wenn 20a ein Injunktiv ist): 10bc, 11b-14c, 14e, 15a-d, 16aP<sub>1</sub>R, 16aP<sub>2</sub>R, 17b-20b. Appellierend sind 14f, 16a-17a, möglicherweise 20a, also sicher vier Sätze, möglicherweise fünf.

Die zwei erzählenden Sätze haben die Formation *x-qatal*, obwohl die erste Stelle in 11a nicht besetzt ist, denn  $'anī$  aus 10a wirkt tatsächlich weiter in 11a. Die Sätze leiten formal je ein Zitat ein, grundsätzlich aber ist das Zitat nur eins,  $'amarī$  11a faltet das Zitat, das mit 10bc begonnen war, aus, hat aber zugleich die Funktion Sätze 11b ff. von 10bc ein bisschen abzuheben. Dies hat seine Erklärung darin, dass S. 11b ff. als die Ausfaltung oder Explikation von 10bc gelten. Während Sätze 10bc allgemein behaupten: ‚Ich muss sterben‘, erklären Sätze 11b ff. genauer was das heißt für die Existenz des Psalmisten, für sein Befinden, sein Verhältnis zu Gott und Menschen usw.

Die besprechenden Sätze drücken sowohl zukünftige als auch perfektische Sachverhalte mit Wirkung auf die Ggw. aus, mit sowohl perfektivem als auch imperfektivem Aspekt. Die meisten drücken perfektisch-gegenwärtige Sachverhalte aus, die als Thema das Leiden des Psalmisten haben. Zukünftig sind aber die folgenden Sätze:

S.	Verbformation	Text
11b	<i>x-yiqtol-LF</i>	$lō(?) 'ir'ā YH YH b' = 'arš ha = ḥayyīm$
11c	<i>x-yiqtol-LF</i>	$lō(?) 'abbī' 'adam 'ōd 'im[m] yōšibē ḥadl$
15d	<i>yiqtol-LF-x</i>	$'iddud-a(h) kul[l] šānōt-ay = [y]$ $'al mar[r] napš = ī$
20b	$w = x - yiqtol - LF$	$w' = nāgī *nōt-ay = [y] n' naggin$ $kul[l] yāmē ḥayyē = nū 'al bēt YHWH$

In 11bc und 20b kommen die Formation *yiqtol-LF* in Nicht-Erststellung vor, um einen zukünftigen Sv. auszudrücken. In 15d steht dagegen *yiqtol-LF* in Erststellung, mit darstellender Funktion. Die drei Belege 11b, 11c und 15d handeln alle von den negativen Konsequenzen, welche die Krankheit und möglicher Tod des Psalmisten haben wird. Wenn wir es überlegen, dann sehen wir, dass sie keineswegs willkürlich platziert sind. Die Sätze 11bc stehen gleich am Anfang vom Zitat 11b-17a

<sup>761</sup> Vgl. 3.5.4 Satzverbindung und Funktion.

<sup>762</sup> Vgl. H. IRSIGLER (1984) 222-236. Er hebt aber nur erzählende und besprechend-beschreibende Sätze voneinander ab, da in Ps 73 sowieso keine Bitte vorkommt.

und wir haben schon erörtert, dass V. 11b ff. eine Art Ausfaltung des Themas von V. 10bc sind. Also werden gleich am Anfang dieser Ausfaltung die negativen Folgen dessen, dass der Psalmist zu den Pforten Scheols entboten worden ist, dargestellt, Folgen, die sozusagen entscheidend für das Wohltun des Psalmisten sind, und welcher Konsequenz ist, dass die Existenz des Psalmisten nicht als richtiges ‚Leben‘ beschrieben werden kann.

Die Platzierung dieser Sätze gleich am Anfang vom Textsequenz 11b ff. betont das fürchterliche Schicksal des Psalmisten. Satz 15d stellt m. E. die untere Grenze eines Rahmen dar, dessen obere Grenze S. 11b ist. In 15d fasst der Psalmist quasi in allgemeinen Worten zusammen was für Konsequenzen für seine Existenz seine Krankheit haben werde („Ich werde gewiss alle meine Jahre in der Bitterkeit meiner Seele wandeln (müssen)“) und drückt damit seine vollkommene Hoffnungslosigkeit aus. Die Distribution dieser ‚Zukunftssätze‘ lässt also – zusätzlich zur Distribution der erzählenden Sätze – eine Teilung des Textes erkennen, indem S. 11b-15d einen Rahmen bilden. Gewiss markieren die Zukunftssätze nicht genau genommen den Anfang und Ende des Klagezitats, ihre Distribution ist aber in Übereinstimmung mit dessen Umfang, d.h. ungefähr am Beginn und gegen Ende des Zitats.

Der vierte Satz, der einen zukünftigen SvH. ausdrückt, S. 20b, hat auch eine einrahmende Funktion, und zwar durch das Zusammenspiel mit dem Anfangssatz des Textes, 10a: „Ich sagte einst...“ In Kontrast zu 10a, der die einstige Klage wegen des bevorstehenden ‚Todes‘ einleitet, betont 20b die feierliche Zukunftsaussicht, dass der Psalmist sein ganzes Leben vor dem Hause Jahwes singen und spielen und dadurch Jahwe für seine Güte dem Psalmisten gegenüber danken werde. So bilden 10a und 20b einen kontrastiven Rahmen um den ganzen Psalm, eine Annahme, die schon durch die Gegenüberstellung vom Lexem *yamīm* in 10b und 20b bestätigt wird.<sup>763</sup> S. 20b bildet aber auch einen inhaltlichen Gegenpol zu den übrigen Zukunfts-Sätzen, 11bc und 15d. Im Gegensatz zu den düsteren Lebensaussichten, die die übrigen Sätze mit schwerer Trauer bezeugen, drückt S. 20b Freude und Gewissheit von einer glücklichen Zukunft aus.

Die appellierenden Sätze, die Bitten ausdrücken, sind, wie schon gesagt, wenigstens vier, möglicherweise fünf (hier wird von einer beabsichtigten Zweideutigkeit des Satzes 20a ausgegangen). Die vier sind S. 14e, 16ab und 17a. Es fällt auf, dass die drei letzteren zusammen in einer Gruppe vorkommen. Es ist auch interessant, dass sie fahren fort, wo der Komplex, der durch 15d und 11b eingerahmt ist, endet (16aV-16aP<sub>2</sub>R gehören syntaktisch zu S. 16a). Hier liegt also noch ein Hinweis auf eine Gliederung des Textes mit Hinsicht auf Sachverhaltstyp, Satzfunktion und –formation vor. Was ist aber mit S. 14e? Hat seine Stellung im Psalm keine Satzübergreifende Funktion? Doch, zusammen mit dem großen Bitt-Komplex 16aV-17a rahmt sie genau die Mitte des Psalms ein. Das wird auch durch die kolometrische Form dieser Bikola gemacht, wie schon gezeigt worden ist. Das Vorkommen der rhetorischen Frage in 15a verstärkt dazu das Gefühl einer inhaltlichen-funktionalen Gliederung im Text nach 14e.

Ist S. 20a eine Bitte, dann ist es klar, dass der Schluss des Psalms dadurch vom Vorhergehenden abgehoben wird, da es sich von der Satzfunktion her von den vorhergehenden Sätzen deutlich unterscheidet. Allerdings könnte das für die Formation als solche gelten, abgesehen davon, ob sie ein Imp oder ein Inf ist. Auch zeichnet sich der Schluss durch die Kolometrie deutlich ab.

Da besprechende Sätze, die perfektisch-gegenwärtige SvH. ausdrücken, die Regel sind, erhalten wir ein Bild der Textgliederung mit Hinsicht auf Satzfunktion, indem wir die Distribution der abweichenden Satztypen folgendermaßen hervorheben:

---

<sup>763</sup> Vgl. oben unter Abschn. 3.4.1. „Funktionen der Wortwiederholungen im Text“.

<b>KLAGEZITAT:</b>	<b>10a</b>	<b>erzählend</b>	<b>Zitateinleitung 1: Kernaussage</b>	
	10bc	besprechend -Ggw./Perf. Ggw.	indiv. Erfahrungsbeschreibung	
	11a	<b>erzählend</b>	<b>Zitateinl. 2: Ausfaltung</b>	
	<b>11b</b>	<i>besprechen</i> <i>d-zukünftig</i>	<i>negative Schicksalsprognose</i>	Zuk.
	<b>11c</b>	<i>besprechen</i> <i>d-zukünftig</i>	<i>negative Schicksalsprognose</i>	↓
	12a- 14d	besprechend - Ggw./Perf. Ggw.	indiv. Erfahrungsbeschreibung	Ggw. ↓
	<b>14e</b>	<b>appellieren</b> <b>d</b>	<b>Bitte um Errettung</b>	Appel l
	<b>15a(bc)</b> )	<b>rhetorische</b> <b>Frage</b> (besprechen d-Perf- Ggw)	<b>Verzweiflung</b>	Ggw. ↓
	<b>15d</b>	<i>besprechen</i> <i>d-zukünftig</i>	<i>negative Schicksalsprognose</i>	Zuk. ↓
	<b>16a- 17a</b>	<b>appellieren</b> <b>d</b>	<b>Bitte um Errettung – positive</b> <b>Schicksalsprognose</b>	Appel l
<b>ERRETTUNGSERZ. /VERTRAUENS- AUSSAGE:</b>	17bc	besprechend -Perf- Ggw.	indiv. Erfahrungsbeschreibung/Vertrauens aussage	
	18a- 19b	besprechend -Ggw./Perf. Ggw.	gener. Erfahrungsbeschreibung	
<b>SCHLUSS/ LOBGELÜBDE:</b>	<b>20a</b>	<b>appellieren</b> <b>d</b> bzw. besprechend -Ggw- bevorstehen <b>d</b>	<b>Bitte/Vertrauensaussage</b>	
	<b>20b</b>	<i>besprechen</i> <i>d-zukünftig</i>	<b>Kundgabe: Lobgelübde</b>	

Dieses Bild bestätigt das Struktur-Bild, das durch die Kolometrische Einteilung des Textes<sup>764</sup> und die vorhergehende Analyse der Textgliederung nach Satzfügungen und satzeinleitenden Funktionswörtern entsteht, d.h. dass der Text in zwei große Teile, Klagezitat und Errettungserzählung bzw. Dank/Vertrauenssage zerfällt, zu denen Schlussteil/Lobgelübde kommt.

Auffallend ist wie vielfältig und kompliziert die Struktur des Klagezitats in dieser Hinsicht ist, während die Struktur des Dankteils/der Vertrauensaussage ‚eintönig‘ ist. Auch die Länge des Klagezitats ist merkwürdig in einem Psalm, der dem Kontext nach ein Dankpsalm sein soll. Aus der Verteilung der Redarten und Sachverhaltstypen stellt sich eine Dreiteilung des Klagezitats heraus.

<sup>764</sup> Vgl. Abschn. 2.1.5 „Rekonstruktion des Textablaufs aufgrund kolometrischer Analyse“.

Zunächst wird die Kernaussage der Klage durch Zitateinleitung 1 eingeleitet (10ab). Zitateinleitung 2 leitet daraufhin die Ausfaltung der Klage ein (11a-17a) die wiederum in zwei Teile zerfällt, die alle beide mit Bitte um Errettung schließen (11a-14e, 15a-17a). Es heben sich zunächst hervor S. 11a und b, die eine auf der Klage 10bc basierende Schicksalsprognose darstellen. Eine entsprechende Schicksalsprognose im zweiten Teil der Ausfaltung der Klage befindet sich in S. 15d. Jetzt können wir eine interessante Struktur des Textteils, den ich hier ‚Ausfaltung der Klage‘ genannt habe, erkennen. Mit Hinsicht auf den Sachverhalt und den Zeitbezug zeigen 11b-14e die Struktur: *Zukunftsklage-Gegenwartsklage-Appell*. V. 15a zeigt dagegen die Struktur *Gegenwartsklage-Zukunftsklage-Appell*, da die Rhetorische Frage in 15a-c sich auf die Ggw. bezieht und im Grunde genommen eine verzweifelte Klage ist.

Ob dies vom Verfasser her eine bewusste Struktur ist? Und wenn ja, dann zu welchem Zweck? Was soll eine solche Struktur möglicherweise bewirken? Offensichtlich ist die Idee gewesen, Parallelität zwischen den beiden Teilen der Ausfaltung (11b-14e einerseits, 15a-17a andererseits) zu erlangen, allerdings zum Teil chiasmisch dargestellt was die Folge der Sachverhaltstypen angeht, indem das Zukünftige vor dem Gegenwärtigen im ersten Teil, das Gegenwärtige vor dem Zukünftigen im zweiten Teil steht. Das bedeutet, dass die erste Bitte, 14e, gleich auf eine Klage folgt, die sich auf die Ggw. bezieht, die zweite Bitte dagegen auf eine Klage, die sich auf die Zuk. bezieht. Wir haben bereits gesehen, dass die Verzweiflung des Psalmisten seinen Höhepunkt durch die rhetorische Frage und die düstere Schicksalsprognose, die darauf folgt, erreicht. Die besprochene Folge der gegenwärtigen und zukünftigen Sv. hängt m.E. offensichtlich damit zusammen, Steigerung in der Klage/Bitte zu bewirken. Zugleich rahmen die zukünftigen Sv. in 11bc und 15d die Klage ein und unterstreichen so die Hoffnungslosigkeit, die die Klage kennzeichnet. Daher kommt die Rettung dem Empfänger noch erstaunlicher vor! Also dient die Steigerung der Klage auch dem Zweck, auf kontextueller Ebene, den Eindruck der Errettungserzählung zu verstärken.

Der Kontrast zwischen Not und Rettung wird schließlich durch die dritte Zukunftsaussage betont. Im Schlussvers legt der Psalmist ein Lobgelübde ab, allerdings nicht nur in seinem Namen, sondern im Namen einer größeren Gemeinde, denn es heißt: „Wir wollen *meine* Saitenspiele alle Tage *unseres* Lebens im/vor dem Hause Jahwes spielen.“ Ich habe schon erwähnt, dass diese Aussage kontrastiv zum Anfangsvers steht, indem sie das Positiv-zukünftige dem Negativ-Vergangenen gegenübergestellt wird. Sie steht aber auch den anderen Zukunftsaussagen kontrastiv gegenüber und gilt so als ein der Mittel, die der Verfasser benutzt um den Kontrast zwischen Not und Rettung, das Vergangene und das Gegenwärtige auszudrücken. Und zwar können wir von der Verteilung der Zukunftsaussagen her schließen, dass sie einigermaßen betonte Spitzen, einerseits in der Klage, andererseits der Vertrauensaussage 17b ff., darstellen.

Aus dem Vorausgehenden darf geschlossen werden, dass die Verteilung von Sätzen nach Sachverhaltstypen, gezielt zum Aufbau des Psalms beiträgt. Sachverhalte, die erstens Ggw. bzw. Perf. der Ggw., zweitens Zuk. und drittens Appell ausdrücken, folgen durchdacht aufeinander und bewirken damit atmosphärische Steigerung und Gliederung im Text. Die große Gliederung in 17b zwischen Klagezitat und Rettungsaussage, die durch die relativ neueinsetzende Satzfügung markiert wird, wird auch durch die Redeart, d.h. durch den Kontrast zwischen den vorhergehenden Appell und den besprechenden Sv. im Perf. d. Ggw. in 17b, unterstrichen. Dazu kommt, dass der Appell in 14e das Klagezitat gliedert und die untere Grenze zur Mitte des Psalms, V. 15, markiert. Hier muss man aber im Sinne haben, dass die einzelnen Sätze und Kola sich als Teile von Bikola und Bicolapaaren verstehen. Deswegen ist es nicht als Zeichen der Abwesenheit von Symmetrie, wenn V. 15 auf der einen Seite mit einem Appell, auf der anderen Seite mit einem Aufruf (Vokativ), abgegrenzt ist. Ganz im Gegenteil stehen die Bicolapaare, die V. 15 umrahmen, symmetrisch gegeneinander, indem sie beide einen Aufruf an Jahwe mit einer folgenden Bitte enthalten. Zur soeben durch Appell bewirkten Gliederungen kommt schließlich eine mögliche Hervorhebung des Schlussteils in V. 20 vom Vorhergehenden, wenn 20a auch als ein Appell gedeutet wird.

### 3.8.1.1.3 Nach Verweisungen im Text (Pronomina) (nach Personen und ihrer Verteilung):

Wie schon unter *Textphorik* /-verweisungen erörtert, teilen die Verweisungen im Text ihn grob gesehen in drei Blöcke, 10a-17a und 17b-19b und 20ab, was die oben besprochene Gliederung des Textes nach anderen Merkmalen unterstützt:

Satz	Rahmen	prägende Person
10a ↓15b 17a	' <i>anī</i> <i>hū</i> (?) = <i>ī</i>	1. sg.
17b ↓19a 19b	' <i>attā</i> <i>hū</i> (?) = <i>ka</i>	2. sg.
20a 20b		1. sg./pl.

### 3.8.1.1.4 Nach Wortwiederholungen

Die Wortwiederholungen im Psalm haben unterschiedliche Funktionen, parallelisierende, kontrastierende und inkludierende.<sup>765</sup> Für die Textgliederung spielen vor allem jene Wiederholungen eine wichtige Rolle, die gewisse Teile des Textes einrahmen und sie damit von übrigen Textteilen hervorheben. Die Beobachtungen in Abschn. 3.4 zeigen, dass sich solche Inklusionen oft überlappen. Sie sind daher nicht als genaue Zeichen der Gliederung zwischen Textteilen zu betrachten; sie werden eher dazu benutzt, einen Text – einen ganzen Text oder einen Textteil – als eine zusammenhängende Einheit hervorzuheben. Jedoch können sie schon einen Hinweis auf die Gliederung des Textes geben und die Gliederung, die aufgrund der oben genannten Kriterien geschlossen werden kann, unterstützen und bestätigen. Der ganze Psalm wird z.B. durch die Wiederholung von *yamīm* cs als eine Einheit markiert. Diese Wiederholung hat wiederum eine kontrastive Funktion, vgl. oben. Die groben Textgliederungen, die auf verschiedenen Ebenen zum Schein gekommen sind, werden auch durch die einrahmenden Wortwiederholungen bestätigt. Das Lobgelübde am Schluss wird deutlich durch die Wiederholung vom GN *YHWH* hervorgehoben. *šānōt-ay=[y]* kommt ungefähr am Anfang und Ende des Klagezitats vor. Der GN '*adō\*n-ay=[y]* im Vokativ und die PV *l=ī* bilden je einen Rahmen ungefähr in der Mitte des Psalms. Schließlich kann man das Vorkommen vom sPP /2. sg m/ '*attā* in 17b und vom ePP /2. sg m/ =*ka* am Ende von 19b als ein mögliches Moment der Wiederholung deuten. Die zwei Pronomina /2. sg m/ rahmen genau die Rettungserzählung/Vertrauensaussage ein, vgl. oben, Abschn. 3.8.1.1.3.

### 3.8.1.1.5 Nach Gruppierung und Distribution von Wortarten<sup>766</sup>

BK	GN	Sub	Adj	sPP	Ptz	Inf
1		<i>dūmy, yamīm</i>		' <i>anī</i>		
2		<i>ša'arīm, š'ōl, yatr, šānōt</i>				
3	<b>YH YH</b>	' <i>arš</i>	<b>ḥayyīm</b>			
4		' <i>adam, ḥadl</i>			<i>yōšībīm</i>	

<sup>765</sup> Vgl. Abschnitt 3.4.1 „Funktionen der Wortwiederholungen im Text“.

<sup>766</sup> Vgl. H. IRSIGLER (1984) 164 ff.

BK	GN	Sub	Adj	sPP	Ptz	Inf
5		<i>dōr, 'uhl</i>			<i>rō*‘ā</i>	
6		<i>ḥayyīm, dallā</i>			<i>'ō*rig</i>	
8		<i>'āry, ‘ašāmōt</i>				
9		<i>sīs, yōnā sīs, yōnā</i>				
7		<i>yōm, laylā, buqr</i>				
10	<i>'ādō*n-ay=[y]</i>	<i>'ēn-ayim, marōm, 'ušq-a(h)</i>				
11		—		<i>hū(?)</i>		
12		<i>šānōt, napš</i>	<i>mar[r]</i>			
13	<i>'ādō*n-ay=[y]</i>	<i>ḥayyīm, rūḥ</i>				
14		<i>šalōm</i>	<i>mar[r]</i>			
15		<i>napš, šaḥt, bāly</i>		<i>'attā</i>		
16		<i>giw, ḥiṭa'im</i>				
17		<i>š'ōl, mawt</i>				
18		<i>bō[']r, 'amitt</i>			<i>yōridīm</i>	
19		<i>(yōm)<sup>767</sup></i>	<i>ḥay[y] ḥay[y]</i>	<i>hū(?)</i>		
20		<i>'ab, banīm, 'amitt</i>				
21	<b>YHWH</b>	<i>nāgī*nōt</i>				<i>hōšī'</i>
22	<b>YHWH</b>	<i>yamīm, ḥayyīm, bayt</i>				

Wir lassen die Verben zunächst außer Betracht,<sup>768</sup> wenden aber unseren Blick an Nomina und nominalisierte Wortformen. Besonders interessant ist die konsequente Verteilung der Gottesnamen; jedes der drei Namen kommt je in demselben Teil des Textes vor: *YH* am Anfang im Klageteil, *'ādō\*n-ay=[y]* in der Mitte, die Verzweiflung und Bitte ausdrückt, *YHWH* im Lobgelübde am Schluss. So wird der Text nach der Verteilung der GN in drei Teile gegliedert: (1) Anfang bis Mitte, (2) Mitte, (3) Mitte bis Schluss.

Dasselbe kann hinsichtlich der Adj festgestellt werden: *ḥayyīm* in st cs befindet sich im ersten Teil, *mar[r]* begegnet zweimal in der Mitte und schließlich kommt *ḥay[y]* zweimal im dritten Teil vor.

Drei der vier Ptz konzentrieren sich im ersten Teil in den BK 4, 5 und 6. Das vierte befindet sich im dritten Teil in BK 18. Er und derjenige in BK 4 bilden eine Paronomasie-Parallele, vgl. unten im nächsten Absatz.

Die Distribution der Substantive gibt gewisse Indizien auf die Gliederung des Textes: es ist besonders auffällig, dass BK 11 keinen Sub enthält und dass BK 14 nur einen hat. Diese Verse rahmen das Tetrakolon ein, das genau in der Mitte des Psalms steht. Der Kontrast zwischen BK 10 und 11 ist also sehr groß (3 Subs vs. 0) und dasselbe gilt für den Kontrast zwischen BK 14 und 15 (1 Sub vs. 3). Dieser Kontrast ist in Übereinstimmung mit den früheren Ergebnissen und ist ein Zeichen der Besonderheit von BK 11 und 14 mit Hinsicht auf Redart/Sprechakt (Frage; sich selbst vergewissernder innerer Monolog) verglichen mit den BK vor und nach. Andere kontrastreiche Grenzen sind zwischen BK 2 und 3 (4 Subs vs. 1) und zwischen 20 und 21 (3 Subs vs. 1). All dies deutet in dieselbe Richtung wie die vorhergegangenen Ergebnisse: man kann den Text zumindest in drei Teile gliedern: (1) BK 1-9, (2) BK 7.10-14, (3) BK 15-22. Jene Teile können wiederum nach der Distribution von den Gottesnamen folgendermaßen gegliedert werden (Bikola bzw. Bikolapaare als Hauptbausteine der Textstruktur betrachtet): Teil (1) in: (a) BK 1.2, (b) BK 3-9; Teil (2) in: (c) BK 7.10, (d) BK 11.12, (e) BK 13.14; Teil (3) in: (f) BK 15-20, (g) BK 21.22.

<sup>767</sup> Ich setze den Beleg in Klammer, weil die AtkV *ha=yōm* hier adverbiale Bedeutung hat: „heute“.

<sup>768</sup> Vgl. unten, Abschn. 3.8.2.1.1 „Bedeutungsgruppen unter den Verben“.

TEIL		BK	
1	(a)	1.2	<b>Zitateinleitung 1: Kernaussage</b>
	(b)	3-9	<b>Ausfaltung der Kernaussage</b>
2	(c)	7.10	<b>Klage - Appell</b>
	(d)	11.12	<b>Verzweiflung - negative Schicksalsprognose</b>
	(e)	13.14	<b>Appell – positive Schicksalsprognose (Indiz auf Stimmungsumschwung ↓)</b>
3	(f)	15-20	<b>Vertrauensaussage</b>
	(g)	21-22	<b>Bitte/Vertrauensaussage - Lobgelübde</b>

### 3.8.1.1.6 Nach Merkmalen poetischer Lautgestaltung

Die oben angeführte Analyse der poetischen Lautgestaltung bestätigt die schon festgestellte poetische Gliederung des Textes in Bikola-Paare. Alliteration, Assonanz und Reim werden vor allem dazu eingesetzt, Bikola bzw. Bicolapaare ein einheitliches Klangbild zu verleihen. Darüber hinaus verbinden die Stilmittel der Lautgestaltung mehrere Bicolapaare zusammen. So werden BK 5.6 mit BK 8.9 durch die Assonanz von /e/, sowie durch Reim (-ay in 6A und 8B) zusammengebunden. BK 15.16 werden mit BK 17.18 durch die Alliteration von /t/ und /k/ zusammengebunden. Auch ist es möglich eine Verbindung von BK 1.2 und BK 3.4 durch die Assonanz von /a/ und /i/ zu sehen.

Wenn Assonanz, Alliteration und Reim vor allem zwei Bikola in ein Bicolapaar und zwei Bicolapaare zusammenbinden, und zugleich jene von anderen Bicolapaaren in dieser Hinsicht abgliedert, dann dient dagegen die Paronomasie des Zusammennähens des Ganzen, indem sie Verbindungen über mehrere Bicolapaare verwirklicht, vgl. Abschn. 3.4.1 „Funktionen der Wortwiederholungen“. Besonders interessant ist die Verbindung von BK 7.10 und BK 13.14 durch die Parallelen וְתַחֲלִימָנִי // תִּשְׁלִימָנִי (14A//7A) und לְשָׁלוֹם // לְמָרוֹם (14B//10A). Darüber hinaus wird das Bicolapaar dazwischen, BK 11.12 (die genaue Mitte des Psalms), sowohl mit BK 7.10 als auch BK 13.14 verbunden, einerseits durch die Parallele וְאָמַרְ-לִי // עֲשֶׂה-לִי (11A//10B), andererseits durch וְאָמַרְ-לִי // עַל-מַרְ נִפְשִׁי // מַרְ-לִי (14B//12B//11A). So werden die sechs Bikola in der Mitte des Psalms, die das Flehen des Psalmisten an Jahwe ausdrücken, als ein Komplex dargestellt.

Die Parallele הֵי הֵי // יָהּ יָהּ (19A//3A) deckt einen noch größeren Teil des Psalms, d. h. den ganzen Textkörper außer dem ersten und letzten Bicolapaar. So wird der Text als eine Einheit dargestellt, doch zugleich wird das erste Bicolapaar als Einleitung und das letzte als Schluss vom übrigen Text abgehoben.

Darüber hinaus bindet die Paronomasie-Parallele יוֹשְׁבֵי // יוֹרְדֵי (18A//4B) die Klage und die Vertrauensaussage zusammen.

Weitere Belege, die ein oder mehrere Bicolapaare dazwischen haben, sind 6A//2A, 8A//6A//5B und 19A//17A.

Die Gliederung des Textes aufgrund der Paronomasie ist ganz in Übereinstimmung mit dem Ergebnis des vorhergehenden Abschnitts:

	<b>BK</b>
--	-----------

<b>Klagezitateinleitung:</b> Kernaussage	1.2
<b>Klagezitat:</b> Ausfaltung der Kernaussage	3-9
<b>Klagezitat:</b> Klage/Verzweiflung - Appell	7.10-14
<b>Vertrauensaussage</b> (Rettungsbericht)	15-20
<b>Schluss:</b> Bitte/Vertrauensaussage - Lobgelübde	21.22

## 3.8.2 Inhaltsorientierte Textstruktur

### 3.8.2.1 Wortbedeutungsgruppen

Reihen wir die HW nach „äquivalenten Inhaltskomponenten“ in Gruppen ein, können wir „konstitutive inhaltliche Bezüge im Text“<sup>769</sup> an ihnen ablesen, wie im Folgenden dargestellt.

#### 3.8.2.1.1 Bedeutungsgruppen unter den Verben:

Die größten Bedeutungsgruppen unter den Verben sind die folgenden:

##### 3.8.2.1.1.1 Allgemeine Handlungsverben: [Ende machen] [+ negativ]

Die Klasse der allgemeinen Handlungsverben mit 2. Sy ist die größte Gruppe unter den Verben. Dazu kann man auch die passiven allgemeinen Handlungsverben hinzufügen. Die Inhaltskomponenten dieser Verben können aber so unterschiedlich sein, dass sie auf keinem Fall derselben Bedeutungsgruppe zuhören können. „Allgemeines Handlungsverb“ taugt also nicht als eine Bezeichnung für semantischen Inhalt.

Trotzdem scheinen die meisten der allgemeinen Handlungsverben, die in unserem Psalm vorkommen, gewisse inhaltliche Züge gemeinsam zu haben, vor allem mit Hinsicht auf ihre konkrete Bedeutung im Kontext.

*BŞ<sup>c</sup> D* „abschneiden“, *ŠBR D* „zermalmen“ und *NS<sup>c</sup> N* „abbrechen“ haben die Bedeutungsbezüge [Zerstörung] bzw. [Verderben] gemeinsam. Etwas wird mit Hinsicht auf seine Form, Substanz oder Beziehung zum unmittelbaren Kontext mit einem Satz gewaltig geändert, und zwar mit negativen Folgen. Daher könnte man auch etwas allgemeiner von einer Inhaltskomponente [Veränderung] sprechen. Dann entsteht wiederum ein Verknüpfungspunkt mit den Verben *QPD D* „aufrollen“ und *GLY N* „entblößt werden“ bzw. „dem Wohnort bar werden“<sup>770</sup>: Wie *BŞ<sup>c</sup> D* und *NS<sup>c</sup>-N* bezeichnen *QPD D* und *GLY N* das Ende eines Zustands, und zwar kontextuell als negativ empfunden. Und *ŠBR D* gehört hier wohl auch; zermalmt man etwas, macht man schon Ende zu dessen normalen Existenz.

Die Inhaltskomponente, welche die meisten allgemeinen Handlungsverben gemeinsam haben, kann also als [beenden, Ende zu etw. machen] bezeichnet werden. Die zwei Verben, die übrig sind, *ŠLM*

<sup>769</sup> H. IRSIGLER 1984, 180.

<sup>770</sup> Zu dieser Bedeutung vgl. unten unter Abschn. 4.1 „Monosemierung: Analyse der textuellen Bedeutung einzelner Textelemente“.

H „preisgeben“ und  $\acute{S}Y G$  „machen“, scheinen nicht in diese Gruppe zu passen. Doch, kontextuell haben sie es gemeinsam mit den anderen Verben, den Inhaltskomponent [ + negativ ] zu enthalten; ihre Verwendung im Kontext verleiht ihnen negative Assoziation.

In der folgenden Übersicht fällt es zunächst auf, dass die hier besprochenen Verben nur in der ersten Hälfte des Psalms vorkommen, wenn man den Text in Klage und Vertrauensaussage teilt, und vor allem in V. 12. Auch ist interessant zu sehen wer das 1. Sy dieser negativ geladenen Verben vertritt: meistens ist es Gott, auch aber das „Ich“ des Psalmisten und dessen „Leben“, *dōr*.<sup>771</sup> Immer ist es aber der Psalmist, der das logische Objekt ist. Stellt man sich den Psalm als fünf- bzw. sechsteilig vor, wie die vorhergehende Strukturübersicht rechtfertigt, dann stecht es hervor, dass sechs aus sieben Verben in der Kernaussage der Klage begegnen (BK 3-9), das siebte – und ausgerechnet  $\acute{S}Y$  „machen“ – aber in der Mitte, die die Verzweiflung des Psalmisten ausdrückt und von den zwei Bitten gerahmt wird. *w' = hū(')* *‘asā* „er hat es doch selber getan“ weist auf den ganzen vorhergehenden Text hin: Es ist Jahwe, der hinter der Qual des Psalmisten steht. Es ist Gott selber, der Urheber seines Leidens ist.

	1. Sy	Kontext. Bedeutung	Inh.Komp. [etw. Ende machen] (kontextuell)	Inh.Komp. [+ negativ] (kontextuell)
<b>NS' N 12a</b>	<i>dōr = ī</i>	„abbrechen“	x	x
<b>GLY N 12b</b>	<i>dōr = ī</i>	„entblößt werden“, „verschwinden ‘, „dem Wohnort bar werden ‘	x	x
<b>QPD D 12c</b>	„Ich“	„aufrollen“	x	x
<b>BṢ' D 12d</b>	„Er“ = Gott	„abschneiden“	x	x
<b>ŠLM H 12e</b>	„Du“ = Gott	„preisgeben“	(x)	x
<b>ŠBR D 13c</b>	„Er“ = Gott	„zermalmen“	x	x
<b>‘ŠY G 15c</b>	„Er“ = Gott	„machen“ ↑		x

### 3.8.2.1.1.2 Kommunikationsverben

Es gibt zumindest sieben Belege von Kommunikationsverben im Psalm. Es gibt drei Belege des Verbs  $\acute{M}R$  „sagen, denken“ und einen des Verbs *DBR D* „sprechen“. In 10a und 11a ist es der Psalmist, der das Subjekt von  $\acute{M}R$  ist. Ob das Verb hier mit „denken“ oder „sagen“ zu übersetzen ist, ist fragwürdig. Geben wir uns nämlich, dass das Zitat bis zu 17a reicht, dann fällt auf, dass darin Ausdrücke gehören, die unwahrscheinlich nur im Gedanke formuliert worden sind. Das sind die an Gott gewandten Bitten in BK 7.10 und BK 13.14, die vielmehr mit lauter Stimme ausgerufen worden sind. BK 11.12 und V. 17a können hingegen als innerer oder an sich selbst gerichteter Monolog betrachtet werden. Daraus muss man folgern, dass  $\acute{M}R$  in 10a.11a sowohl „denken“ als auch „sagen“ implizieren kann.

In 15b ist es aber Gott, im Text „Er“, der das 1. Sy darstellt. Hier muss man die kontextuelle Bedeutung des Wortes mit „antworten“ wiedergeben um den Sinn am genauesten zu treffen.  $\acute{M}R$  ist

<sup>771</sup> Zu dieser Bedeutung vgl. unten unter Abschn. 4.1 „Monosemierung: Analyse der textuellen Bedeutung einzelner Textelemente“.

hier das Prädikat eines unterordneten Konsekutivsatzes, das Prädikat des Hauptsatzes ist aber *DBR D*: „Wie soll ich sprechen, dass er mir antworte, da er es selber getan hat?“

Alle diese Belege sind strukturell eng mit einander verbunden. Die zwei *'amarī* am Anfang stehen im Kontrast zu *'amar* in 15b: Das mit ihnen verbundene Inhalt, d.h. ihr eigentliche 7. Sy, ist die Klage des Psalmisten, das mit *'amar* in 15b verbundene Inhalt ist dagegen die positive, heilbringende, aber leider fehlende Antwort Gottes. So entsteht ein gewaltiger Kontrast zwischen dem Realen und dem Erwünschten. Auch das Verb *DBR D* 15a trägt bei dieser Kontrastierung zu: „wie soll ich halt sprechen...?“ Der Psalmist hat schon alles gesagt was zu sagen ist, er hat sein Herzens Leiden ausgeschüttet, ohne dass seine Lage verbessert würde. S. 15a drückt also die völlige Verzweiflung des Psalmisten angehend Rettung aus. Noch ein Verb, das eine Art Kommunikation bezeichnet, mischt sich in dieses Bild von der Kommunikation zwischen dem Psalmisten und Gott ein; das ist *PQD D*-pass in 10c, „entboten werden, befohlen werden“. Gott hat nicht ganz geschwiegen, er ist nicht ganz passiv gewesen; letztendlich war es er, der den Psalmisten dem Tod übergeben hatte, indem er ihn zu den Pforten Scheols entbot.

Die Folge der Kommunikationsverben im Klageteil des Psalms geben das folgende Bild von der Kommunikation zwischen den Psalmisten und Gott:

		<b>Gramm. 1. Sy</b>	<b>Log. 1. Sy</b>		
<i>'MR</i>	10a	Ich	→	„Ich dachte / sagte“	Der Psalmist klagt
<i>PQD D</i> -pass	10c	Ich	Gott	„Ich bin in die Pforte Scheols entboten worden“	und weist zurück auf das „Todesurteil“ hin.
<i>'MR</i>	11a	Ich	→	„Ich dachte / sagte“	Klage fährt fort.
<i>DBR D</i>	15a	Ich	→	„Was soll ich sagen?“	Der Psalmist stellt die völlige Hoffnungslosigkeit seiner Lage fest,
<i>'MR</i>	15b	Gott	→	„so dass er mir antworte“	denn Gott antwortet nicht.

Doch trotz der Verzweiflung des Psalmisten hört Gott ihn zu und antwortet ihm, indem er ihn heilt und damit vor dem Tod bewahrt. Im Dankteil bzw. der Vertrauensaussage des Psalms begegnen vier Verben, die vielleicht nicht alle streng genommen *verba communicendi* sind, bezeichnen aber eine gewisse Art von Kommunikation. *YDY H* kommt zweimal vor, in 18a und 19a, in der Bedeutung „preisen, danken“. Sie stehen sich kontrastiv einander gegenüber, in 18a wird das Verbum negiert, in 19a aber nicht: „Nicht kann dich Scheol preisen/danken“ vs. „wer lebt, der preist/dankt dich/dir, wie ich heute“. Also stehen der Tote und der Lebendige einander gegenüber und der Psalmist identifiziert sich mit dem Lebendigen, was zeigt, dass seine Selbstauffassung sich völlig verändert hat von der, die im Klagezitat herrscht, wo er sich fast als einen schon Toten beschreibt. Parallel zu *YDY H* in 18a steht *HLL D* in 18b. Sie wird von derselben Negation regiert als *YDY H*, also bilden 18ab einen Satzbund: „Denn nicht kann Scheol dich preisen, der Tod dich loben“. *YD' H* 19b, „wissen lassen, lehren, mitteilen“, kann auch zu den Verben der Kommunikation gezählt werden. „Der Vater lehrt seine Kinder über deine Treue“ lautet es am Schluss der Argumentation des Psalmisten, warum Jahwe ihn vor dem Tod bewahrt hat. Als Toter kann nämlich ein Vater seinem Kindern nichts über Jahwes Treue mitteilen, d. h. sie als Jahwe-Ehrer erziehen.

Im Dankteil des Psalms dienen die Verben der Kommunikation also der Argumentation für Jahwes heilende Eingriff. Sie richten ein kontrastives Bild auf, mit den Toten einerseits und den Lebendigen andererseits als Hauptfiguren. Wer tot ist kann und wird deshalb Jahwe nicht ehren. Das macht aber

wer lebt und deshalb hat Jahwe den Psalmisten vor dem Tod bewahrt. S. 19b will auch sagen, dass es notwendig sei, um die Glaubensgemeinschaft der Jahwe-Ehrer aufrechtzuerhalten, dass die Väter am Leben erhalten seien, um die Kinder religiös zu erziehen, bzw. dass Jahwe die Kranken heilen müsse, so dass man seine Kinder von Jahwes Treue zu seinen Verehrern überzeugen könne.

So stellen die zwei Belege von *YDY H* und *HLL D* einerseits und *YD<sup>c</sup> H* andererseits je die Toten und die Lebendigen als kontrastive Figuren dar:

		1. Sy		
<i>YDY H</i>	18a	Scheol	–	„dankt / lobt Jahwe nicht“
<i>HLL D</i>	18b	Der Tod	–	„lobt Jahwe nicht“
<i>YDY H</i>	19a	Wer lebt / „Ich“	+	„dankt / lobt Jahwe“
<i>YD<sup>c</sup> H</i>	19b	Der Vater	+	„Mitteilt über Jahwes Treue“

### 3.8.2.1.1.3 Verben, deren ausgedrückte Handlung eine positive Wirkung für das 2. Sy hat, d. h. *verba commodi*

Die belegten Verben dieser Art haben es als gemeinsames grammatisches Merkmal, dass sie als Imperative vorkommen. Wie schon besprochen, hat *YŠ<sup>c</sup>-H* in 20a eine zweideutige Form: *hōšī<sup>c</sup>-i=nī* kann sowohl als ein Imp als auch ein Inf gedeutet werden. Die vorangestellte Präp *l’=* macht aber deutlich, dass hier syntaktisch-semantisch ein Inf gemeint wird, doch die Verbform soll möglicherweise eine Konnotation mit dem Appell im sozio-historischen Kontext des Psalms ermöglicht haben.<sup>772</sup>

Drei der vier Verben kommen in der Mitte des Psalms vor, *l’=hōšī<sup>c</sup>-i=nī* dagegen am Ende des Psalms.

		Adressat	
<i>‘RB</i>	14e	Jahwe	„bürge für mich / tritt für mich ein!“
<i>HLM H</i>	16a	Jahwe	„lass mich genesen!“
<i>HYY H</i>	16b	Jahwe	„belebe mich!“
<i>YŠ<sup>c</sup> H</i>	20a	Jahwe	„J. ist bereit, mich zu retten!“

Beachte die logische Folge der Verben: der Psalmist beginnt damit in 14e, Gott ziemlich allgemein zu bitten, sich seiner Sache anzunehmen, für ihn einzutreten, ohne genau zu formulieren, was er für ihn machen solle. In 16ab formuliert er aber ganz genau was für eine Leistung er von Gott fordert: Gott soll ihn (1) genesen lassen und dabei (2) beleben.<sup>773</sup> Der Ausdruck *YHWH l’=hōšī<sup>c</sup>-i=nī* stellt den logischen Höhepunkt des Prozesses, der mit Jahwes Eingriff begonnen hat: Jahwe ist bereit ihn zu retten. Dem Begriff „Rettung“ wohnen alle die Aktionen inne, die der Retter vollbringen muss, um den, der sich in Not befindet, völlig aus der Gefahr zu bringen. „Rettung“ bezeichnet also das Gesamtgeschehen mit dem daraus gezogenen Resultat.

<sup>772</sup> Vgl. 6.2 Zur Funktion des PsHisk in seinem literarischen und historischen Kontext.

<sup>773</sup> Vgl. C. BARTH 1947, 146: „Von schwerer Krankheit genesen oder – akkadisch ausgedrückt – „aufstehen“ (*tebû*) heißt: dem Tode eines Schuldigen und Bestraften entgehen und dem Leben zurückgegeben werden. Der Genesene ist in die Lage versetzt, sein Leben zu erfüllen, d. h. das zu sein und ganz zu werden, was er nach seiner eigenen Erwartung oder im Sinne der ihm zugesprochenen Verheißung und Bestimmung ist bzw. werden soll. Um zu solcher Vollendung zu kommen, ist gesundheit die erste und entscheidende, wenn auch nicht die einzige Bedingung.“

### 3.8.2.1.1.4 Ergehensverben: [ein Laut hervorbringen]

		1. Sy	
ŠPP Pilp	14b	Ich	„zwitschern“
HGY	14c	Ich	„gurren“
ŠW <sup>c</sup> D	13a	Ich	„um Hilfe rufen“

Die Folge der Verben ist kennzeichnend für ein Phänomen, das sich ab 12a bis 14e beobachten lässt: Beginnend mit sehr kryptischer metaphorischer Sprache, endet der Psalmist in der blassen Beschreibung seiner Not und Hilfeschrei an Jahwe. Nachdem er in 10bc.11bc das schreckliche Schicksal, das vor ihm liegt, festgestellt hat, fängt er an mit der Beschreibung seiner Not. Er vergleicht das Dahinwelken seiner Lebenskraft mit dem Abbruch eines Hirtenzeltes und daraufhin folgt eine Metapher aus dem Bereich der Weberei: Wie ein fertig gewebtes Tuch schneidet Gott sein Leben von den Faden des Webstuhls ab. Dann geht es in den Bereich der Tierwelt. In 13b-14b beschreibt er, wie Gott gleich einem Löwen seine Knochen zermalmt, so dass er wie ein Vogel zirpt. In zwei Bicolapaaren hat er seine Lage mit metaphorischen Bildern aus zwei unterschiedlichen Bereichen des Lebens beschrieben. Mit dem Bicolapaar BK 7.10 rückt er aber plötzlich in den Bereich der Realität zurück: die ganzen 24 Stunden des Tages ist er von Gott seinen Qualen ausgeliefert. Die ganze Nacht bis zum Aufbruch des Tages ruft er nach Hilfe; er richtet seine Augen schmachmend nach oben und ruft nach Hilfe. Diese Folge ist logisch und steigernd, genau so wie die Folge der *verba commodi*. M. E. gibt es hier deswegen einen Argumentationspunkt für die Verlegung von BK 7.

### 3.8.2.1.2 Bedeutungsgruppen unter den Substantiven:

#### 3.8.2.1.2.1 Wörter, die Zeit ausdrücken ([+ temp])

Sowohl *šānōt* „Jahre“ in st cs als auch *yamīm* „Tage“ in st cs kommen jeweils zweimal vor. Es geht um die Jahre bzw. Tage des Psalmisten, in 20b spricht er allerdings sowohl in seinem eigenen Namen als auch im Namen der Gemeinde von all den „Tagen *unseres* Lebens“. Wie schon erörtert, dienen die Ausdrücke *b`=dūmy yam-ay=[y]* 10b und *kul[l] yāmē ḥayyē=nū* 20b des Kontrastes zwischen der düsteren Lebensaussicht am Anfang des Psalms und der heiteren Gewissheit über ein weiteres glückliches Leben nach dem rettenden Eingriff Jahwes am Ende des Psalms. Die zwei *šānōt-ay=[y]* sind aber parallel hinsichtlich der Semantik des Kontextes; sowohl in 10c als auch in 15d klagt der Psalmist über sein fürchterliches Schicksal, als ein schwer Kranker, praktisch ein „Toter“, den Rest „seiner Jahre“ verbringen zu müssen. Dies zeigt auch, dass die Wörter *šānōt* und *yamīm* auf unterschiedliche Realitäten hinweisen. Sie sind also nicht reine semantische Parallelen im Kontext des Psalms.<sup>774</sup> Die kontextuelle Verwendung der Wörter hat als Folge, dass *šānōt* als negativ bewertet werden muss, *yamīm* dagegen als positiv. Während der Autor *yamīm* die Idee von der „normalen“ Lebenszeit bezeichnen lässt, bezieht *šānōt* sich eindeutig auf die von Krankheit geprägte Existenz (15d), oder eben die Existenz im Reich des Todes (10c). Die zwei Begriffe erhalten also kontrastive Konnotationen durch ihre Verwendung im Text. Interessant ist in dieser Hinsicht, dass die Phrase

<sup>774</sup> M.L. BARRÉ (2005) 26 bewertet *yamīm* und *šānōt* als ein „chiastic word-pair“ und freilich gewissermaßen mit Recht. Er versteht sie aber als semantisch parallel, also von derselben Wirklichkeit sprechend, was m.E. nicht der Fall ist. Auch teile ich nicht seine Meinung, dass die Distribution von *yamīm* // *šānōt* „one of the most important structural indicators in the poem“ sei. In der Textgliederung spielen andere Elemente schon eine wichtigere Rolle, vgl. oben.

„alle meine Jahre“ nur hier im AT vorkommt, sonst wird üblicherweise von „allen meinen Tagen“ gesprochen.<sup>775</sup>

Zu diesen Zeitbegriffen kommen Begriffe hinzu, welche die unterschiedlichen Perioden des Tages bezeichnen. *yōm*, *laylā* und *buqr* werden in 12e.13a<sup>1</sup> (BK 7) benutzt um die 24 Stunden des Tages zu bezeichnen, in denen der Psalmist seinen Qualen preisgegeben ist. Kontrastiv dagegen wirkt aber das adverbiale *ha=yōm* „heute“ in 19a (BK 19), das auf den Zeitpunkt der Danksagung für die Rettung aus Not hinweist (oder genauer: den Zeitpunkt der Äußerung des Vertrauens auf Rettung durch Jahwes Eingriff). Die folgende Übersicht zeigt, dass die Verteilung der Zeitbegriffe einer gewissen inhaltlichen Logik folgt: BK 7, der „Tag der Qual“, befindet sich innerhalb des Rahmens, der durch die zwei Belege des negativ geladenen Zeitbegriffs *šānōt-ay=[y]* geformt wird. BK 19, „der Tag der Freude“, befindet sich aber außerhalb dieses Rahmens als Teil der Vertrauensaussage.

Die folgende Tabelle gibt ein Überblick über die Distribution der Zeitbegriffe:

<b>KLAGE</b>	10b	<i>b' = dūmy <b>yam-ay=[y]</b> 'ilik-a(h)</i>		<p>„Jahre“ als die Zeit des krankhaften Lebens bzw. Todes</p>	<p>„Tage“ als die Zeit des „gesunden“ Lebens. Kontrast: Das frühzeitliche Sterben in der Mitte der normalen Lebenszeit (bzw. Regierungszeit des Hiskija) vs. das glückliche Leben vor Gott in der Gemeinde das „ganze“ Leben lang.</p>
	10c	<i>b' = ša'ārē š' 'ōl puqqadtī yatr <b>šānōt-ay=[y]</b></i>			
	12e.13a <sup>1</sup>	<i>miy=yōm 'ad <b>laylā</b> tašlīm-i=nī šiwwa'tī 'ad buqr</i>	Tag der Qual: /klagen/		
	15d	<i>'iddud-a(h) kul[l] <b>šānōt-ay=[y]</b> 'al mar[r] napš=i</i>			
<b>VERTRAUENSAUSSAGE / Dank</b>	19a	<i>ḥay[y] ḥay[y] hū(') yōd-i=ka ka-mō=nī <b>ha=yōm</b></i>	Tag der Freude: /danken/		
	20b	<i>w' = nāgī*nōt-ay=[y] n'naggin kul[l] <b>yāmē</b> ḥayyē=nū 'al bēt YHWH</i>			

<sup>775</sup> J.A. MOTYER (1999) 236.

3.8.2.1.2.2 Wörter, die mit [Tod] / [Unterwelt] verbunden sind:

Außer den Wörtern *mawt* „Tod“ und *š'ōl* „Unterwelt“ bezeichnet die CsV *šaḥt bāly* und *bō[']r* die Unterwelt. Das Abstraktum *bāly* „Verderben“ bestimmt *šaḥt* „Grube“ als die Unterwelt, indem es gewisse Eigenschaften der Unterwelt mit *šaḥt* verbindet. Diese Wörter bezeichnen dennoch nicht alle die Unterwelt als Ortschaft, denn *š'ōl* in 18a und *mawt* in 18b werden metaphorisch benutzt und bezeichnen diejenigen Menschen, die schon gegangen sind. *š'ōl* in 10c ist dagegen eindeutig eine Ortsbestimmung, wie dessen Verbindung mit *ša'ārē* verdeutlicht. Die Begriffe, die über die Unterwelt bzw. die Untergegangenen benutzt werden, werden konsequent eingesetzt, im Klage teil auf der einen, im Dankteil auf der anderen Seite. Das Wort *š'ōl* wird unterschiedlich benutzt: Im Klage teil bezeichnet es die Ortschaft „Unterwelt“, im Dankteil wird es dagegen im übertragenen Sinne als Bezeichnung für die Bewohner der Unterwelt, die Gestorbenen, benutzt. Wie in der folgenden Tabelle zu sehen ist, kommen die Ortsbestimmungen alle beide am Anfang des jeweiligen Textteils vor: *ša'ārē š'ōl* am Anfang der Klage (10c), *šaḥt bāly* aber am Anfang der Vertrauensaussage (17b). Dabei ergibt sich ein deutlicher semantischer Kontrast: in 10c stellt der Psalmist fest, dass er sich auf dem Weg in die Unterwelt befindet, in 17b dagegen stellt er fest, dass Jahwe ihn von der Unterwelt zurückgehalten hat. So dient die Platzierung dieser Begriffe, die für die Unterwelt benutzt werden, deutlich zur Abgrenzung der zwei Hauptteile des Psalms, des Klage titats und der Vertrauensaussage/Dank.

<b>KLAGE</b>	10c	<i>b' = ša'ārē š'ōl puqqadtī yatr šānōt-ay=[y]</i>	Ortsbestimmung: die Unterwelt	Richtung: nach Scheol ↓ Kontrast Richtung: weg von Scheol	„Scheol“ als Ort  „Scheol“ als Person
	<b>VERTRAUENSAUSSAGE / Dank</b>	17b	<i>w' = 'attā ḥasakta! napš=ī miš=šaḥt bāly</i>		
18a		<i>kī lō(?) š'ōl tōd-ak=ka</i>	„die Gestorbenen“		
18b		<i>mawt y'hal[li]-ak=ka</i>	„die Gestorbenen“		
18c		<i>lō(?) y'sabbirū yōridē bō[']r 'il 'āmītt-i=ka</i>	„die Gestorbenen“		

3.8.2.1.2.3 Wörter und Wörterverbindungen, die einen Ort bezeichnen ([+ lok]):

Aus der folgenden Tabelle können die Verhältnisse der Ortsbezeichnungen im Text zu einander gelesen werden. Es ergibt sich eine Struktur, die den Kontrast zwischen positiv und negativ, Tod und Leben, dem Bereich der Unterwelt und dem Bereich Jahwes ausdrücken will:

S.		5.Sy lok	6.Sy dir	Kontextwert	Begriffswert	
10c	<i>b' = ša' arē š' 'ōl</i>		x	neg –	neg –	Tore der Unterwelt
11b	<i>b' = 'arš ha = hayyīm</i>	x		neg –	pos +	Land der Lebenden
11c	<i>(yōšibē) ḥald</i>	(x)		neg –	pos +	(Bew.) „der Welt“
14c	<i>l' = [h]a = marōm</i>		x	neg –	pos +	„die Höhe“
17b	<i>miš = šaḥt bāly</i>		x	pos +	neg –	„Grube des Verderbens“
18c	<i>(yōridē) bō[']r</i>		(x)	pos +	neg –	Ins Grab (Gesunkene)
20b	<i>'al bēt YHWH</i>	x		pos +	pos +	Haus Jahwes

Unterwelt

↓

Erde

↓

Himmel

Unterwelt

Tempel

Im Klage teil haben wir vier Ortsbezeichnungen. Aufgrund des Kriteriums, ob die Ortsbezeichnung als 5. Sy (lok) oder 6. Sy (dir) bestimmt werden kann, ergibt sich eine chiasmische Struktur: 6. Sy – 5. Sy – 5. Sy – 6. Sy. Die Frage ist, ob dies reiner Zufall ist. Es ist aber interessant, dass die Reihe der Ortsbezeichnungen in der Unterwelt beginnt, dann kommen zwei Lokative in V. 11, die sich auf die Erde, den Lebensbereich der Menschen, bezieht, und schließlich bezeichnet *l' = [h]a = marōm* in 14c den himmlischen Bereich, den Wohnort Jahwes. So bewegt sich der Text mit Hinsicht auf Ortsbezeichnungen von unten nach oben. Hier kann man auch von einem kontrastiven Rahmen sprechen, der durch die Opposition *Bereich des Todes – Wohnort Jahwes* gekennzeichnet wird.

In der zweiten Hälfte des Psalms kommen einerseits zwei Ortsbezeichnungen für die Unterwelt (*šaḥt bāly* und *bō[']r*) und andererseits der Lokativ *bēt YHWH*, d.h. der Tempel, vor. Dabei ist auch die zweite Hälfte des Psalms – parallel zur ersten Hälfte – durch die Opposition *Bereich des Todes – Wohnort Jahwes* charakterisiert.

Die Tabelle oben zeigt deutlich, wie die Ortsbezeichnungen jeweils einen Rahmen um die Psalmhälfte bilden. Dazu kommt, dass im Klagezitat sich die Abfolge *Unterwelt – Erde – göttlicher Bereich* erkennen lässt. In der Vertrauensaussage ist aber keine Ortsbezeichnung für die Erde zu finden; parallel zu *marōm* in 14c ist *bēt YHWH* zweifellos eine Bezeichnung für den lebenspendenden göttlichen Bereich in Kontrast zur Unterwelt, dem Bereich des Todes. Doch trotz dieses Fehlens einer Ortsbezeichnung für die Erde, d.h. für das Lebensbereich der Menschen, in der zweiten Hälfte des Psalms, dann gibt es schon semantisch eine ähnliche Abfolge, wie die soeben genannte, in der zweiten Hälfte des Textes. Es ist schon darauf aufmerksam gemacht worden, dass zwischen der Dublette *YH YH* in 11b und *hay[y] hay[y]* in 19a eine stilistisch-semantische Beziehung besteht. Darüber hinaus werden die zwei Sätze durch das Vorkommen von *hayyīm* in 11b und *hay[y]* in 19a in ein besonderes Verhältnis zueinander gebracht. V. 19 steht außerdem deutlich kontrastiv gegenüber den vorhergehenden V. 17b-18, indem er die Möglichkeiten des lebendigen Menschen mit der völligen Unfähigkeit des Gestorbenen vergleicht. Man kann daher sagen, dass V. 19 sich auf den

Bereich der lebendigen Menschen bezieht, und sei insofern parallel zu V. 11. Wenn dies in Betracht bezogen wird, dann ergibt sich die folgende parallele Struktur:

	BK	S.			
<b>Klagezeit</b>	2	10c	<i>b' = ša' arē š' 'ōl</i>	Tore der Unterwelt	Bereich der Toten ↓ Bereich der Lebendigen ↓ Bereich Jahwes
	3	11b	<i>b' = 'arš ha = ḥayyīm</i>	Land der Lebenden	
	4	11c	<i>(yōšibē) ḥald</i>	(Bewohner) der Welt	
	10	14c	<i>l' = [h]a = marōm</i>	die Höhe	
11-14		MITTE			
<b>Vertrauensauss. – Lobgelübde</b>	15	17b	<i>miš = šaḥt bāly</i>	Grube des Verderbens	Bereich der Toten ↓ Bereich der Lebendigen ↓ Bereich Jahwes
	18	18c	<i>(yōridē) bō[']r</i>	Ins Grab (Gesunkene)	
	19	19a	<i>ḥay[y] ḥay[y]</i>	Wer lebt	
	22	20b	<i>'al bēt YHWH</i>	Haus Jahwes	

Es ist interessant, dass die zwei Rahmen jeweils den ganzen Text vor und nach der Mitte des Psalms decken. Diese Tatsache unterstützt die bisherigen Beobachtungen.

### 3.8.2.2 Satzbedeutungsgruppen<sup>776</sup>

Die Mehrheit der Sätze ist darstellend. Im Klage teil (10a-17a) dienen sie meistens der Funktion, die Notlage des Psalmisten und seine düsteren Zukunftsaussichten zu beschreiben, im Vertrauen teil (17b-20b) zur Feststellung des rettenden Eingriffs Jahwes, auf den der Psalmist vertraut. Die Darstellung wird im Klage teil durch Vokativen und Bitten, die die Mitte des Psalms einrahmen unterbrochen. Die genaue Mitte des Psalms wird durch eine nach innen gerichtete Fragestellung des Klagenden und darauffolgenden negative Antwort gekennzeichnet. Im Schluss vers besteht die Möglichkeit – wie schon festgestellt worden ist – entweder eine Bitte oder Feststellung in 20a zu lesen, gefolgt von einem Lobgelübde.

	V.	ausdrucksorientiert	inhaltsorientiert
<b>K L A G E Z I T A T</b>	10-14b	Darstellung (Perf. d. Ggw./Zuk.): Klage	Ausdruck von Todesangst, Verlassenheit und körperlichen Qualen. Gott wird angeklagt, er sei der Urheber des Psalmisten Not.
	14c-e	Anklage – Vokativ – Feststellung - Appell: Aufmerksamkeit fordern – Not feststellen - bitten	Der Psalmist klagt Jahwe an und fordert, dass er sich seiner Sache annimmt.
	15	Fragestellung / innerer Monolog: rhetorische Frage – negative Antwort/Feststellung (Zuk.)	Nach der Bitte fällt der Psalmist in tiefe Verzweiflung: Er ist sicher, dass Jahwe ihn nicht anhören will, es gebe nichts, was er sagen

<sup>776</sup> Vgl. Abschnitt 3.6.3 „Redearten und Perspektiven“. Dort wird tabellarisch dargestellt wie der Text aus besprechenden, erzählenden und appellierenden Sätzen gebildet ist. Die besprechenden Sätze sind die allerhäufigsten.

			könne, um ihn dazu zu bewegen. Er stellt fest, dass er seiner Krankheit für den Rest seiner Tage erliegen werde.
	16	Vokativ – Begründung + Bitte	Jedoch versucht er, Jahwe nochmals anzurufen, und zwar diesmal begründet er seine Bitte mit Bezug auf all die Personen, die von seinem Tod betroffen würden.
	17a	Feststellung/Ausdruck von Hoffnung (Zuk.)	Diesmal führt die Bitte nicht zu Verzweiflung, sondern Hoffnung, dass seine Not sich trotz allem in Heil verwandeln werde.
VERTRAUEN + LOBGELÜBDE	17b- 19b	Darstellung: Feststellung des rettenden Eingreifens Jahwes (Perf. d. Ggw.)	In darstellenden Sätzen stellt der Psalmist fest, als ob die Rettung schon eingetreten wäre, dass Jahwe ihn retten will, und gibt praktische Gründe dafür.
	20a	Darstellung bzw. Bitte	In 20a stellt der Psalmist zusammenfassend fest, dass Jahwe dabei ist, ihn zu retten, bzw. er wiederholt nochmal die Bitte um Rettung.
	20b	Lobgelübde in Final-/Konsekutivsatz	Schließlich folgt ein Versprechen des Psalmisten/der Gemeinde, Jahwe lebenslang am Tempel zu loben, als Antwort auf sein Rettendes Handeln.

### 3.8.2.3 Thematischer und redefunktionaler Textaufbau<sup>777</sup>

Das folgende Bild gibt eine gute Übersicht über die schön gestaltete symmetrische Struktur des Psalms. Die zwei ersten und die zwei letzten Bikola des Psalms bilden inhaltlich einen deutlichen kontrastiven Rahmen um den ganzen Psalm. Als Gegensätze gelten das frühzeitliche Sterben „in der Mitte meiner Tage“ in 10b und die Aussicht der Rettung und darauffolgenden heilvollen Existenz das ganze Leben lang. 10c (BK 2) einerseits und 20a (BK 21) andererseits fokussieren insbesondere auf Jahwes Rolle und hier besteht ein krasser Kontrast: In 10c behauptet der Psalmist, er sei in die Unterwelt entboten worden, und aus dem Kontext darf geschlossen werden, dass es Jahwe ist, der ihn entboten hat. In 20a ist Jahwe aber offensichtlich anderes Sinnes: Er ist bereit, das Leben des Psalmisten zu retten. So bilden die negative Aussicht am Anfang und die positive Aussicht am Ende einen Rahmen um den ganzen Psalm. Diese Beobachtung darf auch erklären, warum der Verfasser die Zitateinleitung *ʾamartī* in 11a wiederholt hat, denn es ist nicht zu verneinen, dass das zweite *ʾamartī* die kolometrische Symmetrie im Bikolapaar 3.4 stört: Er wollte damit das erste Bikolapaar als rahmenbildendes Gegenstück des letzten hervorheben und das ist für ihn wichtiger als die kolometrische Symmetrie gewesen.

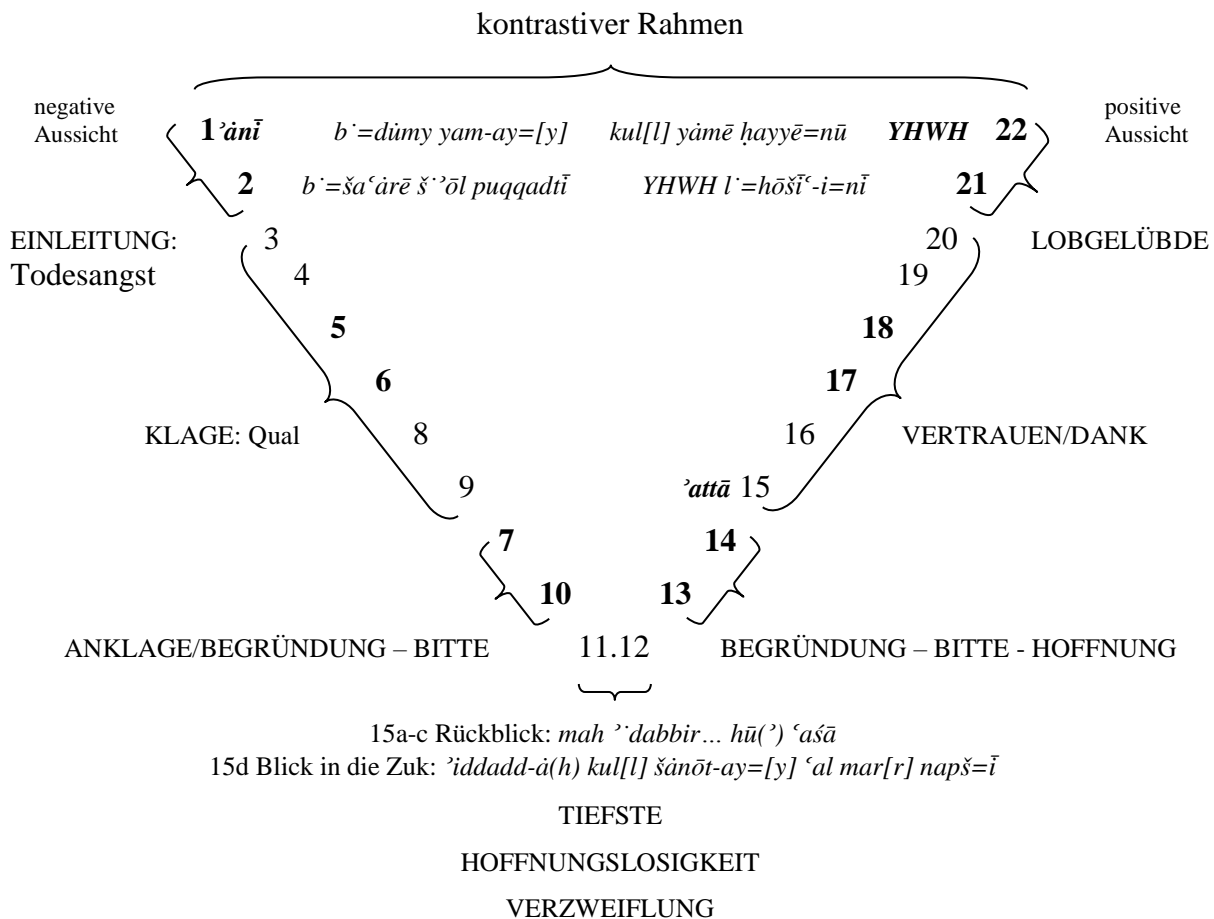
Als Gegenstücke gelten weiterhin die BK 3-9 einerseits und 15-20 andererseits. Auch hier stehen die Texte inhaltlich kontrastiv einander gegenüber: die drei Bikolapaare 3.4, 5.6 und 8.9 stellen die Klage des Psalmisten über seine Schicksaal und Qualen dar, während die Bikolapaare 15.16, 17.18 und 19.20 drücken die Vertrauensaussage in der Form einer Rettungserzählung aus.

Zwischen den gegeneinandergestellten Textstücken der Klage und Vertrauensaussage kommt schließlich die Mitte des Psalms, die aus zwei Rahmenstücken und Mitte besteht, insgesamt drei Bikolapaaren. Die zwei Bitten bilden den Rahmen um die Mitte, die die völlige Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit des Psalmisten ausdrückt. Die beiden Bitten werden untermauert, um Jahwe zum Handeln zu bewegen, im ersten Fall durch die Klage/Anklage an Jahwe in BK 7, im letzteren Fall

<sup>777</sup> Vgl. Abschn. 3.4 „Wiederholungen von Wörtern und Wörterverbindungen“.

durch den Bezug auf die Mitmenschen des Psalmisten in BK 13, der offensichtlich Jahwes Mitleid erwecken soll.

So entsteht eine völlig symmetrische Struktur mit je einem Bicolapaar als Rahmenstück und dreimal drei Bicolapaaren als Hauptteil. Die schöne Symmetrie, die so aus der Strukturanalyse hervorgegangen ist, bestätigt, dass es gerechtfertigt ist, von Bicolapaaren als Hauptbausteinen der Textstruktur auszugehen. Die Verteilung der Bicolapaare und ihre inhaltlich/thematische Gruppierung ergibt so die Struktur 1 + 3 + 3 + 3 + 1:



Die bisherigen Beobachtungen zur Struktur des Palms erlauben, dass er auf mehrere Weise und aufgrund unterschiedlicher Kriterien in Abschnitte gegliedert werden kann. Die vorhergehende Tabelle zeigt wie er aufgrund der Distribution der Bicolapaare und des mit ihnen verknüpften thematischen Inhalt kunstvoll verfasst worden ist. Hier haben wir vor allem mit dem poetischen Aspekt des Psalms zu tun, der kunstvoll gestaltet wird, um die Wirkung des Textes zu stärken. So ist es besonders wirkungsvoll, wie die Stimmung im Klageteil immer trübsinniger wird, bis die Hoffnungslosigkeit des Psalmisten den Tiefststand genau in der Mitte des Textes erreicht, um von da wieder zu steigen bis zum emotionalen Höhepunkt im Lobgelübde im Schlussvers.

Den zwei Bitten, die die Mitte einrahmen, kommt besonderes Gewicht durch ihren Platz im Psalm zu. Der Mittelabschnitt des Psalms (BK 7.10, 11.12, 13.14) ist redefunktional vor allem appellativ. V. 15 (BK 11.12) bewirkt vor allem die Steigerung der Bitte in V. 16. Mit diesem psychischen Tiefpunkt erhält die zweite Bitte in V. 16 noch größeren Nachdruck. Dabei ist es eindeutig, der Bitte kommt eine große strukturelle Betonung zu. Dies ist nicht zuletzt merkwürdig wegen der Tatsache,

dass der Psalm in seinem literarischen Kontext vor allem eine Dank- und Vertrauensaussage sein will. Und dieser appellative Charakter des Psalms wird nur durch die Ambivalenz der Verbform in 20a verstärkt. Aus diesem und weiteren Gründen bin ich der Meinung, dass die Betonung der Bitte der zweideutigen Aussageabsicht des Psalms diene. Der Psalm will nicht nur Vertrauen und Dank ausdrücken, was seine Hauptfunktion in Jes 38 ist, sondern auch einen Appell an Jahwe richten.<sup>778</sup>

Wie aus der vorhergehenden Analyse geschlossen werden kann und in Abschnitt 3.8.1 „Ausdrucksorientierte Textstruktur“ besprochen wird, gibt es eine andere Art und Weise, den Psalm in Abschnitte zu teilen. Es darf behauptet werden, dass in 17b eine Hauptzäsur im Psalm zu finden ist. Die Satzfügung *w' =* ist als relativ neueinsetzend zu interpretieren. Hier ist die Grenze zwischen die vergangenen Worte des Zitats, das durch *'ānī 'amartī* in 10a und *'amartī* in 11a eingeleitet wird, und die ‚jetzigen‘ Worte, die erst ‚zur Zeit der Aussprache des Psalms‘ artikuliert werden. Diese Grenze wird durch die Verwendung des sPP /2. sg/ und die damit gebundene Kontrastierung mit dem sPP /1. sg/ in 10a markiert. Dadurch wird die Linie zwischen dem, was der Psalmist früher gesagt habe, und dem, was Jahwe jetzt gemacht hat bzw. dabei zu machen ist, gezogen:

V. 10-17a    Früher:    Klage – Qual – drohender Tod

V. 17b-20b:    Jetzt:    Freude – Dankbarkeit – erwartetes Leben

---

<sup>778</sup> Vgl. Abschnitt 6.2 „Zur Funktion des PsHisk in seinem literarischen und historischen Kontext“.



## 4 KRITIK DER TEXTBEDEUTUNG: „TEXTUELLE“ SEMANTIK<sup>779</sup>

### 4.1 Monosemierung: Analyse der textuellen Bedeutung einzelner Textelemente

In diesem Abschnitt wird nur die textuelle Bedeutung einzelner Elemente (Wörter/Wörterverbindungen/Sätze) im literarischen Kontext berücksichtigt. Zweideutigkeiten oder Konnotationen, die m.E. mit der historischen Situation, in der der Psalm verfasst ist, verbunden sind, werden angedeutet, aber unten, im Rahmen der Kritik der Textverankerung, näher angesprochen.<sup>780</sup>

#### (*ʿanī*) *ʿamartī* (10a) Ich sagte früher

Insgesamt kommt *ʿamartī* 82mal im AT vor. Im Psalter kommt die Verbform insgesamt 18mal vor. Zusätzlich zu den oben besprochenen Fällen begegnet sie an den folgenden Stellen: Ps 31,15 (Zitat eines Glaubensbekenntnisses); 32,5 (Zitat eines Schuldbekenntnisses); 38,17 (Zitat (?) eines Wunsches); 39,2 (Zitat eines Frömmigkeitsgelübdes); 40,8.11; 73,15 (Konditionalsatz); 75,5; 82,6 (*ʿanī ʿamartī*) (Zitat einer früheren Feststellung/Bekenntnis); 89,3 (Bekenntnis (Vgh/Ggw?)); 94,18 (Klagezitat); 140,7 (Zitat (?) einer Bitte); 142,6 (Zitat (?) einer Vertrauensaussage).

Grammatisch/syntaktisch kann (*ʿanī*) *ʿamartī* sowohl eine Kundgebung einleiten („(hiermit) sage Ich:...“) als auch einen vergangenen Sachverhalt (Ind. Sv. d. Vgh., perfektiver Aspekt: „Ich habe früher gesagt:...“) ausdrücken. Der Vergleich mit den weiteren Belegen des Ausdrucks zeigt aber, dass er vor allem benutzt wird, um einen vergangenen Sachverhalt – meistens in der Form eines direkten Zitats – zu referieren.

Mit dem Pron kommt das Verb an den folgenden Stellen vor: Ps 30,7; 31,23; 41,5; 82,6; 116,11; Jon 2,5; Jes 38,10; 49,4; Jer 5,4; 10,19; Rut 4,4 und 1Chr 21,17. In 1Chr wird der Ausdruck von einem Infinitivsatz gefolgt, in den Psalmenbelegen aber von einem direkten Zitat. J. BEGRICH wies schon in 1926 darauf hin,<sup>781</sup> dass der Ausdruck *ʿanī ʿamartī* das ‚Klagemotiv‘ im Dankpsalm einführt, welchem die Erzählung von Errettung und die Danksagung des Psalmisten entgegengesetzt.<sup>782</sup> Außer in Jes 38,10.11 hat *ʿamartī* – mit oder ohne Pron – diese Funktion in sieben Texten: Ps 30,7; 31,23; 32,5; 39,2; 41,5; 116,11; Jon 2,5.<sup>783</sup>

#### *dūmy yam-ay=y* (10b)

#### Mitte meines Lebens

---

<sup>779</sup> Vgl. H. IRSIGLER (1984) 122: „Die grundlegende Frage im Analysebereich Textbedeutung lautet [...]: Welche Bedeutungen drückt der Text in seiner Individualität aus (Kontextfestlegung des Inhalts, Ausschnitt aus einem Reservoir potentieller Bedeutungen) und welche Gesamtaussage baut der Text auf?“

<sup>780</sup> Der Psalm verweist m. E. nicht nur auf die Wirklichkeit seines unmittelbaren literarischen Kontexts, d.h. auf Hiskijas Krankheit und Genesung, sondern auch auf die der exilischen Gemeinde, die es erlebt hatte, dass sein Heiligtum, das Jerusalemer Tempel, von den Babyloniern zerstört worden war. Er hat somit eine doppelte Funktion: Einerseits als Dankpsalm des Hiskija, andererseits als Trostpsalm und Bitte der exilischen Gemeinde.

<sup>781</sup> J. BEGRICH (1926) 11. Vgl. auch GUNKEL-BEGRICH (1933) 275.

<sup>782</sup> Ein klares Beispiel ist Ps 31,23.

<sup>783</sup> Das gleiche Motiv ist in der Hymnenrolle aus Qumran (1QH) zu finden: „Ich sprach in meiner Sünde: »Ich bin verloren für Deinen Bund«, aber als ich Deiner starken Hand gedachte mit der Fülle Deines Erbarmens, da richtete ich mich auf und erhob mich und mein Geist hielt Stand vor der Plage“ (1QH IV,35-36. J. MAIER & K. SCHUBERT (1973) 205).

Wie schon oben in der Textkritik erörtert, gibt es m.E. keine bessere Lösung als den MT zu akzeptieren und von der Deutung des Wortes, die in HAL dargelegt wird. Dort wird dieses *hapax legomenon* mit der denotativen Bedeutung „Gleichheit“ oder „Hälfte“ versehen, von DMY I, „gleichen“, „vergleichen“, abgeleitet.<sup>784</sup> Ein ähnlicher Gedanke kommt in Ps 102,25 vor: „Darum sage ich: Raff mich nicht weg in der Mitte des Lebens (*b`=ḥiṣy yam-ay=[y]*), mein Gott“. Das Verb *ḤṢY* kommt außerdem in Ps 55,24b vor: „Gewalttätige und Betrüger erreichen nicht die Mitte ihres Lebens (*lō(?) yihṣū yāmē=him*)“. In Jer 17,11 heißt es von einem Mensch, der Reichtum durch Unrecht erwirbt: „In der Mitte seiner Tage (*b`=ḥiṣy yam-a=w*) muss er ihn verlassen, und am Ende steht er als Narr da.“<sup>785</sup> Obwohl *ḥiṣy* „Mitte“ oder „Hälfte“ bedeutet und in Zusammenhang mit allen möglichen Gegenständen und Phänomenen benutzt wird, um den Punkt zu bezeichnen, der den Gegenstand in zwei gleich große Hälften teilt, wird es hier im Kontext der Klage über einen frühzeitlichen Tod kaum mit so technischer Genauigkeit benutzt. Eher wird der Begriff einfach benutzt um den frühzeitlichen Tod zu bezeichnen. Denn wie könnte z.B. der Psalmist in Ps 102 wissen, dass der Zeitpunkt, zu dem er sich in lebensbedrohender Lage befindet, die Genaue Mitte des Lebens ist, das er sonst genießen würde? Natürlich wussten die Leute ungefähr, wie ein langes Leben sie sich erhoffen dürften. Jedoch ist es sehr unwahrscheinlich, dass *ḥiṣy* im Kontext des Lebens und der Klage über den frühzeitlichen Tod solche genaue Bedeutung innehat. Dasselbe dürfte für *dūmy* im Kontext der Klage in PsHisk gelten. Es bezeichnet einfach einen Zeitpunkt, der sich viel zu früh im Leben des Klagenden befindet. In dem hier besprochenen Zusammenhang erhält das Wort *dūmy* also die Konnotation „ein Zeitpunkt, der viel zu früh im Leben einer Person angelegt ist“.

Ein kontextuelles, semantisches Argument zur Unterstützung des Wortes *dūmy* im MT in der Bedeutung „Hälfte, Mitte“ (wörtlich: „Ähnlichkeit“, „Gleichheit“) ist schon aus dem Zusammenhang des PsHisk zu ziehen. In V. 10c ist von *yatr šānōt-ay=[y]*, „dem Rest meiner Jahre“, die Rede. Hier geht es deutlich um eine zeitliche Bestimmung, d.h. „der Rest meiner Jahre“ bezeichnet eine zeitliche Dauer im Verhältnis zur Ganzheit des Lebens, gemessen ab irgendeinem Zeitpunkt, der „den Rest“ von der vorgegangenen Zeit des Lebens scheidet. Es ist deshalb zu erwarten, dass *b`=dūmy yam-ay=[y]*, das chiasmisch *yatr šānōt-ay=[y]* gegenüber steht, diesen Zeitpunkt darstellt, der das Leben in „schon erlebt“ und „den Rest“ trennt. Die Bedeutung „in der Mitte meiner Tage“ passt in diesen Zusammenhang völlig hinein. *dāmy* in der Bedeutung „Ruhe“ bezeichnet dagegen keinen Zeitpunkt, sondern einen Zustand des Lebens zu irgendeiner Zeit. Eine zeitliche Bedeutung kann nur vom Kontext her vermutet werden. Gewiss kann ein Rest einen beliebigen zeitlichen Anfangspunkt haben, der als eine unbestimmte „Ruhezeit“ bezeichnet werden kann. Es ist aber klar, dass *dūmy*, „Mitte“, und *yatr*, „Rest“, auf einander eingestellt sind, denn beide bezeichnen eine (zeitliche) Größe, die auf einer Skala markiert werden kann und miteinander in einem logischen Verhältnis stehen. Dazu darf erwähnt werden, dass auf der Strukturebene des ganzen Textes *dūmy yam-ay=[y]*, „die Mitte meiner Tagen“, in 10b in einem Gegensatz zu *kul[l] yāmē ḥayyē=nū*, „alle Tage unseres Lebens“ in 20b steht, um die Opposition „Hälfte“: „Ganzheit“ darzustellen.<sup>786</sup>

BARRÉ weist darauf hin, dass das Verb *DMY* nie in Verbindung mit Zeit benutzt werde, und meint, man sollte vorsichtig sein, wenn es darum geht, eine Bedeutung zu akzeptieren, die nur in einem einzigen Text vorkommt. Sein Argument verliert aber völlig an Gewicht angesichts seines eigenen Vorschlags

<sup>784</sup> Vgl. das Aramäische, das das Sub *dāmyū*, „Ähnlichkeit“, „Vergleich“, kennt, abgeleitet von *DMY*, „gleich sein“ (G), „vergleichen“ (D).

<sup>785</sup> Die Vergänglichkeit des Menschen und das vorzeitige Sterben ist in mehreren Psalmen ein Thema, vgl. Ps 39,5f; 102,4; 116,2.

<sup>786</sup> Vgl. oben, Abschn. 3.8.2.3.

יָמַי בְּדַם יָמַי in der Bedeutung „in the grief/mourning of my days“ zu lesen. Denn er bemerkt selber: „This is the only instance in the MT of someone mourning for his (virtually terminated) lifetime“.<sup>787</sup>

Dass es aber ausgerechnet hier von der „Mitte meiner Tage“ die Rede ist, kann kein Zufall sein. In Jes 36,1 heißt es: „Im vierzehnten Jahr des Königs Hiskija zog Sanherib, der König von Assur, gegen alle befestigten Städte Judas und nahm sie ein“. In Jes 38,5 erhält Jesaja dann den Auftrag, Hiskija die folgende Botschaft von Jahwe mitzuteilen: „Ich habe dein Gebet erhört und deine Tränen gesehen. Siehe, ich will zu deiner Lebenszeit noch fünfzehn Jahre hinzufügen.“ Also die Belagerung Jerusalems und Hiskijas Krankheit finden gegen der Mitte seiner Regierungszeit statt nach der Angabe in Jes 36,1 (und 2Kön 18,13). In 2Kön 20,6 werden Hiskija noch 15 Jahre nach seiner Genesung versprochen. Die CsV *dümy yam-ay=y* soll zweifelsohne auf diese Tradition hinweisen und könnte somit ein Indiz dafür sein, dass der Psalm primär für diesen Kontext verfasst wurde. Eine andere Möglichkeit wäre es, dass ein Redaktor den Psalm ausgerechnet aufgrund dieses Ausdrucks für angemessen für den literarischen Kontext der Krankheitserzählung hielt. Es muss aber ausdrücklich betont werden, dass wenn der Ausdruck *b' =dümy yam-ay=[y]* vom Verfasser/Redaktor als Bezug auf die Mitte der Regierungszeit des Hiskija gedacht ist, dann ist das ein Zeichen dichterischer Freiheit seinerseits. Denn wie oben erörtert, dann ist die CsV *hišy yam-ay=[y]* wahrscheinlich nicht eine Bezeichnung für die genaue Mitte des Lebens und dasselbe wäre zu erwarten für die CsV *dümy yam-ay=[y]*. Man kann sich aber fragen, ob der Verfasser – nehmen wir an, dass der Psalm für den literarischen Kontext verfasst worden ist – bewusst auf *hišy* verzichtet hat um ein freieres Spiel zu haben und den Ausdruck sowohl um das frühzeitliche Sterben im Kontext des Psalms als auch die Mitte der Regierungszeit des Hiskija im Kontext der Jesaja-Hiskija-Erzählung verwenden zu können, ohne sich von den Konnotationen der CsV *hišy yam-ay=[y]* gebunden zu fühlen. Doch mag das sein wie es will. Eines ist aber klar: Der Verfasser/Redaktor spielt sowohl auf die Denotation als auch die Konnotation der CsV *dümy yam-ay=[y]*. Der denotative Inhalt des Wortes spielt erstens eine Rolle in der Entgegensetzung zwischen dem frühzeitlichen Tod am Anfang des Psalms und der Aussicht auf ein ganzes Leben am Ende des Psalms, die einen eindeutigen Rahmen um den Text bilden. Zweitens ist es wahrscheinlich, dass die Bedeutung „Mitte“ Bezug auf die Tradition von der Erkrankung Hiskijas gegen der Mitte seiner Regierungszeit nimmt. Doch im Kontext des Bicolons, in dem die PV *b' =dümy yam-ay=[y]* sich befindet, wird der Textempfänger den konnotativen Sinn „viel zu früh in meinem Leben“ aus diesem Ausdruck entnommen haben.

### ***'ilik-a(h)* (10c) ich muss sterben**

Das Verb *HLK* „gehen“ wird hier in der übertragenen Bedeutung „sterben“ benutzt. Nach ThWAT ist die Bedeutung „zugrunde gehen“ für das Verbum *HLK* im Arabischen zu finden.<sup>788</sup> Dasselbe gilt für das Hebräische; dort ergibt sich – „auf das menschliche Leben angewendet“ – die Bedeutung „dem Tode zugehen, sterben“.<sup>789</sup> Sowohl Joshua (Jos 23,14) als auch David (1Kön 2,2) sprechen vom Sterben als „den Weg aller Irdischen zu gehen“. Ijob 16,22 ist ähnlich: „Denn nur noch wenig Jahre werden kommen, dann muss ich den Pfad beschreiten, auf dem man nicht wiederkehrt“. Hier wird kein Zielort erwähnt, in 1Chr 17,11 wird aber die Gesellschaft der schon vergangenen „Väter“ Davids als Zielort bestimmt: „Wenn deine Tage

---

<sup>787</sup> M.L. BARRÉ (2005) 57.

<sup>788</sup> ThWAT 486.

<sup>789</sup> ThWAT 489. Es wird auf die folgenden Stellen hingewiesen: Gen 15,2; Jos 23,14; 1Kön 2,2; Ps 39,14; 58,9; Ij 10,21; 14,20; 16,22; 19,10; 27,21; Koh 1,4; 3,20; 6,4.6; 9,10; 1Chr 17,11.

erfüllt sind und du zu deinen Vätern gehst...“. Kohelet spricht vom „Zurückgehen zum Staub“ (Koh 3,20).

Die übrigen Stellen, die sich in Ijob befinden, sind aber Jes 38,10b ähnlich, indem der Zielort „Land des Dunkels und des Todesschattens“ genannt wird (Ijob 10,21 vgl. Jes 38,10c) bzw. *HLK* wird allein benutzt: „Du bezwingst ihn für immer, so geht er dahin“ (Ijob 14,20); „Er brach mich ringsum nieder, ich muss dahin“ (Ijob 19,10); „Der Ostwind hebt ihn hoch, er muss dahin“ (Ijob 27,21). Ohne 5. Sy befindet sich das Verb auch in Ps 39,14; 58,9; Koh 1,4; 6,4.

In Koh 6,6 ist davon die Rede, dass alle zu demselben Ort (*maqōm*) gehen. Ferner wird zu diesem Ort festgestellt: „Alles Arbeiten des Menschen ist für seinen Rachen, und dessen Schlund wird niemals voll“. Es ist also klar, dass das Totenreich gemeint ist. In Koh 9,10 wird interessanterweise der Ort *š'ōl* genannt: „Alles, was deine Hand, solange du Kraft hast, zu tun vorfindet, das tu! Denn es gibt weder Tun noch Rechnen noch Können noch Wissen in der Unterwelt, zu der du unterwegs bist“ (...*b' = š'ōl 'āšr 'attā hō\*lik šamm-a-h*).

Es kann argumentiert werden, dass in Jes 38,10 *HLK* sowohl *ohne* als auch *mit* Ortsangabe steht! Das hat seinen Grund in der kunstvollen „double duty“- oder *apokoinu*-Funktion der PV *b' = ša'arē š'ōl*, die dadurch einigermäßen als Satzglied sowohl in 10b als auch in 10c fungiert: „...ich muss gehen in die Pforte Scheols bin ich aufgeboden worden...“

Was „sterben“ in einer hebräischen Klage bedeutet liegt aber nicht auf der Hand wie im Folgenden erörtert wird.

### In *š'ōl* zu sein/gehen (10c)

Christoph BARTH hat in seiner bekannten Arbeit *Die Errettung vom Tode* das alt-israelitische Verständnis von Tod und Krankheit klar erfasst. Nach ihm gehört „Ein Bereich, der sich in der Gewalt des Todes befindet, [...] eben damit zum Totenreich – in dem Sinne nämlich, daß sein Zustand die Wirklichkeit des Totenreiches sichtbar macht“. <sup>790</sup> Diese Empfindung macht es dem Sprecher von Ps 88,5 möglich zu sagen: „Schon zähle ich zu denen, die hinabsinken ins Grab...“ (*niḥšabtī 'im[m] yōridē bō[']r*). Ähnliche Aussagen sind vielerorts zu finden. <sup>791</sup> Das Entscheidende ist, dass alles „vom Überhandnehmen des Totenreiches bedroht“<sup>792</sup> ist, und wer krank wird, „läuft Gefahr, schon zu seinen Lebzeiten in die Gewalt des Todes zu geraten“<sup>793</sup>:

In regelmäßigem Turnus fällt die Natur der Macht des Todes anheim [...] Aber auch der engere Lebensbereich des Menschen: das Land und Haus, das er bewohnt, das Volk, in dem er lebt, und er selbst, der Mensch mit seiner Hoffnung auf ein erfülltes Leben – ist vom Überhandnehmen des Totenreiches bedroht. Auch Länder, Völker und einzelne (nicht nur fruchtbare Auen und blühende Vegetation!) können der Gewalt des Todes anheimfallen und so zum Abbild, ja, zur Verkörperung des Totenreiches und seiner Bewohner werden. Es bedarf dazu keiner Dislokation in die Unterwelt; „unter der Sonne“ kann, wie die Blume des Feldes, so auch der Mensch und sein Lebensbereich in die Machtsphäre der Unterwelt geraten.<sup>794</sup>

<sup>790</sup> C. BARTH (1947) 90. Vgl. Koh 9,10 zitiert oben.

<sup>791</sup> Z.B. in Ps 31,13; 143,3; 107,18; Klgl 3,6; Ij 33,22. Der Dankende weiß sich auch „...aus der Scheol“ befreit“ in Ps 30,4a; 86,13; Sir 51,2.5, vgl. C. BARTH (1947) 111.

<sup>792</sup> C. BARTH (1947) 90.

<sup>793</sup> C. BARTH (1947) 91.

<sup>794</sup> C. BARTH (1947) 90.

Die Zitierte Klage in Jes 38,10-17a bezieht sich nach BARTH offenbar auf die Situation einer schweren Krankheit,<sup>795</sup> die den Psalmisten „die Bitterkeit des Todes selbst“ erleben ließ:

Wenn der Einzelne im Hiskia-Psalms krank war, so läßt sich aus diesem Stück besonders deutlich ersehen, als wie weitgehend man die Übereinstimmung zwischen Krankheit und Tod empfand ((*şafşef*) Jes 38, 14). Gerade der Stachel des Todes: die Verwerfung durch Gott, die Ferne von ihm und die Unmöglichkeit, ihn zum Hören und Helfen zu veranlassen, ist zugleich der Stachel der Krankheit. So bietet der Kranke eine greifbare Anschauung der Existenzbedingungen im Totenreich. Was er erlebt, ist aber nicht nur eine Vorwegnahme dessen, was dort auf ihn wartet, sondern die Bitterkeit des Todes selbst. Ihn ängstigt nicht so sehr die Zukunft nach dem Tode, als die Gegenwart: ein Dasein unter der Macht des bösen Todes.<sup>796</sup>

BARTH betont, dass es hier nicht nur um Redensart geht, „sondern mit einer wirklichen Anschauung“,<sup>797</sup> die sich u. a. dadurch erklären lassen muss, dass „[d]er innere und äußere Zustand des Kranken [...] an den Zustand eines Toten erinnert haben [muß]“. <sup>798</sup> „Was dazu den Anlaß“ gegeben habe, ersiehe „man am besten aus einem Vergleich der Krankheitsschilderungen mit den Existenzbedingungen des Totenreichs“. <sup>799</sup>

Im Klagepsalm und im Klagezitat des Dankpsalms heißt daher „in Scheol zu sein“ bzw. „in Scheol zu gehen“ so krank zu sein, dass man eigentlich nicht mehr auf Genesung hoffen kann. In diesem Fall wird die Genesung eben als Errettung aus dem Bereich des Todes durch Gottes Hand empfunden. Es erklärt auch warum der Psalmist davon klagen kann, dass er den Rest seiner Jahre in Scheol verbringen werde (10c) und dass er alle seine Jahre in Bitterkeit wandeln werde (15d).

Obwohl viele Texte auf die Vorstellung deuten, dass Jahwes Machtbereich klar vom Machtbereich der Unterwelt zu unterscheiden ist,<sup>800</sup> geben andere Indiz darauf, dass Jahwes Macht auch in die Unterwelt reicht.<sup>801</sup> Darüber hinaus bezeugen archäologische Befunde aus dem späten 8. Jahrhundert Jahwe „als Schutzgott eines Toten“<sup>802</sup>. Das muss aber nicht so verstanden werden, als sei Jahwe als der Herr des Totenreiches betrachtet worden. Robert WENNING ist der Auffassung, dass „Tracht- und Beigabensitte“, die u.a. darin stünden, dem Leichnam Libationsgefäße und Schutzgottstatuetten ins Grab mitzugeben, „nicht auf ein Leben im Grab als einem Haus des Toten auf Dauer noch auf ein Leben im Jenseits“ weisen, sondern sei es darum gegangen, „dem Kraft- und wehrlosen Toten während des Verwesungsprozesses, der Zeit, wo er noch als Person erschien, jedweden Schutz zu bieten“. <sup>803</sup> Indes scheint z.B. 1Sam 2,6 u.a. die Glaube bezeugen, dass Jahwe seine Macht sowohl über dem Lande der Lebenden als auch der Unterwelt ausübt.<sup>804</sup> C. BARTH bemerkt, dass obwohl Jahwe sowohl über das Land der Lebendigen und das Totenreich verfüge, heiße er „nie Bewohner, Schöpfer oder

---

<sup>795</sup> Vgl. C. BARTH (1947) 97.

<sup>796</sup> C. BARTH (1947) 101.

<sup>797</sup> C. BARTH (1947) 100.

<sup>798</sup> C. BARTH (1947) 101.

<sup>799</sup> C. BARTH (1947) 101.

<sup>800</sup> Vgl. z.B. Ps 115,16-17: „Der Himmel ist der Himmel des Herrn, die Erde aber gab er den Menschen. <sup>17</sup>Tote können den Herrn nicht mehr loben, keiner, der ins Schweigen hinabfuhr“; Ps 6,6: Denn bei den Toten denkt niemand mehr an dich. Wer wird dich in der Unterwelt noch preisen?“

<sup>801</sup> Spr 15,11: „Totenreich und Unterwelt liegen offen vor dem Herrn, wieviel mehr die Herzen der Menschen.“

<sup>802</sup> R. WENNING (1997) 88. Es handelt sich um die „vieldiskutierte Inschrift, die »JHWH und seine Aschera« als Schutzgötter nennt...“

<sup>803</sup> R. WENNING (1997) 92. Er fügt zu: „Auch die Aspekte der Lage des Grabes und der Grabarchitektur wiesen auf diese Vorstellung als Leitmotiv des Bestattungswesens in Juda“.

<sup>804</sup> 1Sam 2,6a-d: „Der Herr macht tot und lebendig, er führt zum Totenreich hinab und führt auch herauf“. Vgl. auch Am 9,2; Ps 139,8; 95,4.

Herrscher des Totenreichs“.<sup>805</sup> Den Totenmächten komme zwar eine gewisse Eigenständigkeit zu, sie können jedoch nur wirken, „wo und wann Jahwe selbst es zulässt“.<sup>806</sup> Letzten Endes ist Jahwe aber ein Gott, der das Leben für die Menschen will. Sein Gericht, sogar zum Tode, ist seine Reaktion auf das Böse unter seinem Volk, und manifestiert seine Ablehnung des Bösen.<sup>807</sup> Der Einzelne kann aber den drohenden Tod nur als negativ und böse bewerten.

Diese problematische Lage des Sachverhalts, d.h. dass der böse Tod einerseits als Jahwe entgegengesetzte selbständige Wirklichkeit auftritt, andererseits aber Jahwes Macht unterworfen zu sein scheint, lässt eine klare Erklärung des Wesens des Todes im AT kaum zu. BARTH schlägt vor, dass dies „als Entwicklungsstufe zwischen ursprünglicher Ambivalenz Gottes und späterem Dualismus erklärt werden“ kann. Er fragt aber, ob die folgende Erklärung nicht möglich wäre: Es handle sich um zwei verschiedene Aspekte des Todes, die einander gegenüberstehen; einerseits der drohende Tod als eine fremde und feindliche, von Jahwe verschiedene Macht, andererseits der Tod als vernichtendes Werkzeug Jahwes. Dieser zweite Aspekt eröffne sich „vor allem da, wo es zur Erkenntnis und zum Bekenntnis der eigenen Schuld kommt“.<sup>808</sup> Diese Erklärung BARTHS ist m.E. gut anwendbar, wenn es dazu kommt, die Rolle des Todes in den Klage- und Dankpsalmen zu beschreiben. Im PsHisk scheint der zweite Aspekt zu herrschen: In V. 10c („in die Pforte Scheols bin ich aufgeboten worden“), 12d („von den Kettfäden schneidet er mich ab“) und 13bc („Wie ein Löwe, so zermalmt er alle meine Knochen“) wird Jahwe als Urheber der Qual und des drohenden Todes des Psalmisten aufgezeichnet. In 17b scheint aber der erste Aspekt in den Vordergrund zu treten: „Du hast mich von der Grube des Verderbens zurückgehalten.“ Auch das Bild von Scheol und den Toten als Elementen, die Jahwe nicht verehren können, würde eher dem ersten Aspekt zugehören.

### **šā‘ārē š’ōl (10c) Die Tore Scheols**

šā‘ārē š’ōl kommt nur an dieser Stelle vor, das Wortpaar šā‘ārē mawet aber in Ps 9,14<sup>809</sup>; 107,18<sup>810</sup> und Ijob 38,17<sup>811</sup>. In all diesen Stellen ist der räumliche Aspekt des Totenreichs auf der Oberfläche im Vordergrund, doch vor allem handeln sie von der Macht des Todes. Hinter dem Ausdruck „die Pforte des Scheol/Todes“ steht vermutlich die Auffassung des Totenreichs als Stadt, die auch in Sumer und Ugarit belegt ist<sup>812</sup>. Dabei fungieren die Türme der Stadt auch als die Säulen bzw. Fundamente der Obererde.<sup>813</sup> Was die Geographie der Unterwelt betrifft, kann gelegentlich gesagt werden, dass sie in oder vielmehr unter der Erde, d.h. unterirdisch, lag.<sup>814</sup> Daher kann Ps 22,30 von denen, die zum Staube hinabfahren, *yōridē ‘apar*, sprechen. Dasselbe gilt für Ugarit, wo „‘arš sowohl »Erde« als auch »Unterwelt« bedeutet.“<sup>815</sup>

Doch eine genaue geographische Vorstellung ist nicht im AT zu finden. Es gibt weder einen bestimmten Fluss, den man überqueren muss, um nach Scheol zu gelangen, wie in Griechenland und Mesopotamien, noch wird der Eingang zur Unterwelt am Ende der Erde festgestellt, wie in

<sup>805</sup> C. BARTH (1947) 74.

<sup>806</sup> C. BARTH (1947) 75.

<sup>807</sup> Vgl. C. BARTH (1947) 74.

<sup>808</sup> C. BARTH (1947) 75.

<sup>809</sup> Ps 9,14: „Sei mir gnädig in meiner Not; Herr, sieh doch, wie sie mich hassen! Führ mich herauf von den Pforten des Todes.“

<sup>810</sup> Ps 107,18: „Alle Speisen verschmähten sie, / sie waren nahe den Pforten des Todes“.

<sup>811</sup> Ijob 38,17: „Haben dir sich die Tore des Todes geöffnet, hast du der Finsternis Tore geschaut?“

<sup>812</sup> Vgl. C. BARTH (1947) 77-80.

<sup>813</sup> A. BERJELUNG (2001) 486.

<sup>814</sup> z.B. in Ez wird die Grube (*bōl[’]r*) mit der „Tiefen der Erde“ verglichen, vgl. A. KRÜGER (2001) 70.

<sup>815</sup> J.F. HEALEY (1997) 98.

Ugarit.<sup>816</sup> Nach Ijob 30,23 ist der Tod zugleich die „Sammelstätte aller Lebenden“ und in Ijob 17,13 klagt Ijob darüber, die Unterwelt werde sein Haus sein (einfach ein logischer Verweis auf die Grabkammer?). Zwischen dem Tod und seinem Machtbereich wird also nicht deutlich unterschieden, das „Totenreich zeigt den räumlichen Aspekt des Todes, darf also nicht als eine von den Todesmächten unabhängige Idee behandelt werden“, bemerkt C. BARTH.<sup>817</sup> Das heißt, dass wenn in Jes 38,10c einerseits von den Pforten Scheols und in Jes 38,18 vom Tod und Scheol andererseits die Rede ist, „unter zwei verschiedenen Aspekten von ein und derselben Wirklichkeit“<sup>818</sup> geredet wird. Daher ist es klar, dass der geografische Aspekt der CsV *ša'arē š'ōl* und *ša'arē mawet* nicht wörtlich verstanden wird, sondern werden die CsV als Synekdochen für das Totenreich, bzw. den Tod, benutzt, während *š'ōl* und *mawt* in 18 als Synekdochen für die Toden verwendet werden.

### ***puqqadī* (10c)      ich bin aufgeboten worden**

Die Bedeutungsmöglichkeiten für *puqqadī* sind ausführlich in der Textkritik behandelt worden. 2Kön 5,24 und Jer 36,20 sind von besonderer Bedeutung für PsHisk, denn beide Stellen haben das Verb PQD mit PV mit *b' =*, die ein 5. Sy bzw. 6. Sy bzw. C-lok/dir darstellt. In beiden Fällen hat das Verb die Bedeutung „bewahren“, „zu Verwahrung hinlegen“. Sie unterscheiden sich aber von Jes 38,10c indem in 2Kön das Verb in G-Stamm begegnet, in Jer in H-Stamm:

2Kön 5,24bc: „Als er an der Höhe angekommen war, nahm er ihnen [die Geschenke] ab und brachte sie in das Haus...“ *wa=yiqqaḥ miy=yad-a=m wa=yipqud b'=[h]a=bayt*<sup>819</sup>.

Jer 36,20b: „sie hatten aber die Rolle in der Halle des Staatsschreibers Elischama verwahrt ...“ *w'='at ha=māgillā hipqī\*dū b'=liškat 'LYŠM' ha=sō\*pir*<sup>820</sup>.

Der Vorgang in 2Kön zeigt, dass das Verb PQD-G an jener Stelle bedeutet, dass das Objekt zur Bewahrungsstätte gebracht und dort hinterlassen wird. Die Übersetzung der LXX – auch für Jer 36,20 – zeigt, dass die Übersetzer PQD so verstanden, als bezeichnete es den Akt des In-Bewahrung-Bringen, nicht nur die passive Bewahrung selbst, außer als die logische Folge davon. Dies könnte mit dem Zusammenhang in Jes 38,10c gut zusammenpassen. Dagegen spricht nur die eher positive Konnotation, die „zur Verwahrung bringen“ hat. HAL weist auf die Grundstammbedeutung „to pass in review, muster“, „ausheben, mustern“ und schlägt die Bedeutung „I have been summoned“, „ich bin aufgeboten worden“ für *pūqqadī* vor, dessen Form eben ein Passiv des Grundstamms sein könnte<sup>821</sup>. Der einzige Beleg des Verbs im D-Stamm, Jes 13,4c, bedeutet eben „mustern, aufbieten“ mit „Kriegstruppen“ als 2. Sy: *YHWH šaba'ōt m'paqqid šabā(') milḥamā* „Jahwe Zebaot bietet die Truppen auf“, EÜ: „Der Herr der Heere mustert die Truppen“.

<sup>816</sup> J.F. HEALEY (1997) 94ff.

<sup>817</sup> C. BARTH (1947) 76.

<sup>818</sup> C. BARTH (1947) 76.

<sup>819</sup> LXX: καὶ παρέθετο ἐν οἴκῳ (BW Friberg Lexikon: „as a commercial technical term for giving something to someone in trust for safekeeping *commit, deposit, entrust*“).

<sup>820</sup> LXX: καὶ τὸ χαρτεῖον ἔδωκαν φυλάσσειν ἐν οἴκῳ Ελισαμα „und sie legten die Rolle zur Bewahrung im Hause Elischama...“

<sup>821</sup> M.L. BARRÉ (2005) 61, vgl. besonders Fn. 45: „Evidence for this form may be found in Ugaritic and Amarna Akkadian as well as classical Arabic. ... The Masoretes doubled the consonant after the *u* to preserve the vowel, which in many cases made the form indistinguishable from the *pual* ...“ Er weist auf R.J. WILLIAMS, „The Passive *Qal* Theme in Hebrew“, in: *Essays on the Ancient Semitic World* (Ed. J.W. Wevers / D.B. Redford), Toronto Semitic Texts and Studies. Toronto 1970, 43-50 hin.

Will man die Stellen als Vorbild nehmen, die auch eine PV mit  $b' =$  als 5. Sy enthalten, muss man sich entweder für die Bedeutung „in Verwahrung gebracht werden“ für *PQD* Gpass, oder „aufgeboden werden“ für *PQD* Dpass entscheiden. Zu einem genaueren Schluss kann man kaum aufgrund des vorliegenden Vergleichsmaterials kommen. Doch wenn man davon ausgeht, dass der Vers ein ganzheitliches Bild geben will, dann wird es klar, dass *pūqqadtī* in der Bedeutung „ich bin aufgeboden worden“ durchaus passend ist, und sogar in Verbindung mit dem Verb *HLK* „gehen“ (= „sterben“) logisch ist, denn was macht derjenige, der aufgeboden worden ist? Er marschiert los! Also, der Psalmist „geht“, weil er aufgeboden worden ist. So enthält der erste Teil des Verses den Schlüssel zur Bedeutung von *pūqqadtī* Dpass, die darüber hinaus mit der Bedeutung des D-Stamms in Jes 13,4 übereinstimmt. Darüber hinaus darf man wahrscheinlich mit bewusstem Textbezug des PsHisk auf Jes 13,4c rechnen.<sup>822</sup>

### *yatr šānōt-ay=[y]* (10c)      **Der Rest meiner Jahre**

Das Wort *yatr*, bzw. sein Synonym *šā'ar*, wird sonst nicht mit einem Zeitbegriff und kaum mit einem Abstraktum überhaupt benutzt. Ausnahmen sind vielleicht 1K 11,41, wo die CsV *yatr dibrē* „was man sonst sagen kann...“ begegnet, und Ps 76,11b, wo *šā'arīt* mit dem Abstraktum *ḥimō\*t*, „Zorn“, in einer CsV verbunden wird: (a) *kī ḥimat 'adam tōd-ak=ka* (b) *š(')ērīt ḥimō\*t tihgur* „Denn verherrlichen wird dich der Menschen Wut, / der Rest der Zornesgluten wird dich feiern“.<sup>823</sup>

*yatr šānōt-ay=[y]* bereitet uns aber keine Schwierigkeiten; es ist klar, was gemeint ist: Was übrig ist von der Existenz des Psalmisten, muss er in Scheol verbringen. Die einzige Frage ist, worauf sich *šānōt-ay=[y]* bezieht; ist es nur auf die krankhaften Existenz außerhalb des Grabes doch unter der Macht des Todes, oder wird auch die düstere Existenz in der Gesellschaft der Gestorbenen nach dem letzten Atemzug eingeschlossen? Der folgende Vers lässt vermuten, dass hier das letztere zutrifft. Dies ist aber einzigartig, denn sonst bezieht sich *šānōt* + ePP (und überhaupt) nur auf die Lebensjahre eines Menschen (oder Gottes), oft parallel zu *yamīm*.<sup>824</sup> Ijob 16,22 ist ein schönes Beispiel für die „normale“ Denotation des Wortes. Darüber hinaus ist die Stelle ähnlich zu Jes 38,10, indem „gehen“ auch eine Metapher für „sterben“ benutzt wird: *kī šānōt mispar yi'tayū w'='urḥ lō(?) 'ašūb 'ihluk* „Denn nur noch wenig Jahre werden kommen, dann muss ich den Pfad beschreiten, auf dem man nicht wiederkehrt“. Hier ist die Rede vom Sterben, wie in Jes 38,10. Es ist aber eindeutig, dass *šānōt* sich nur auf die Lebenszeit des Sprechers beziehen kann, nicht aber auf die Zeit nach der Reise ohne Wiederkehr.<sup>825</sup>

Oben, unter Abschn. 3.4.1 „Funktionen der Wortwiederholungen im Text“, ist schon darauf aufmerksam gemacht worden, dass die zwei Vorkommen von *šānōt-ay=[y]* nur in einem negativen Kontext – nahe am Anfang und am Ende der Klage – begegnen, wo vom Existenz des Psalmisten im Krankheitszustand (bzw. im Zustand eines Gestorbenen?) die Rede ist. Dagegen kommt *yamīm* zweimal vor, und zwar am Anfang und Ende des Psalms.  $b' = dūmy$  *yam-ay=[y]* in S. 10b und *kul[l] yāmē ḥayyē=nū* in 20b bilden eine Inklusion um den ganzen Psalm, die den Gegensatz zwischen dem gefürchteten Tod in der Blütezeit des Lebens, worüber der Psalmist klagt, und des erhofften und gefeierten glücklichen Lebens so lange wie ein normales Leben dauern dürfte. Das Wort *yamīm* bezieht sich also im Psalm auf die Zeit, in der

<sup>822</sup> Vgl. unten unter Abschnitt 6 „Kritik der Textverankerung und Verfasserschaft“.

<sup>823</sup> Übersetzung: Herder-Bibel.

<sup>824</sup> Ps 31,11; 61,7; 78,33; 90,9.10; 102,25.28; Ijob 10,5; 36,11.26; Spr 5,9; Koh 6,3; Ez 22,4.

<sup>825</sup> Dasselbe gilt für Ps 31,11; es sind die Lebensjahre des Klagenden, die dahin schwinden.

der Psalmist sich als „lebendig“ oder „gesund“ erlebt, das eigentliche „Leben“ im Sinne der alttestamentlichen Denkweise (vgl. oben zu „Scheol“).

Somit kann es festgestellt werden, dass der Verfasser des Psalms, durch die Art und Weise, wie er das Wort *šānōt-ay=[y]* verwendet, ihm eine negative Konnotation verleiht. Er gebraucht *šānōt-ay=[y]* über die Existenz des Psalmisten in der Macht des Todes, *yamīm* dagegen über die natürliche Lebensdauer, die jeder Mensch von vornherein erwarten darf, von Geburt bis zum Tod im hohen Alter. Es ist also klar, dass obwohl *šānōt* und *yamīm* sonst synonym sind, wenn sie auf eine Person bezogen wird, dann beziehen sich *šānōt-ay=[y]* und *yam-ay=[y]* bzw. *yāmē ḥayyē=nū* auf unterschiedliche Aspekte der Existenz eines Menschen, so wie sie im PsHisk vom Verfasser gebraucht werden. Und dabei scheint der Verfasser *šānōt-ay=[y]* sogar als zeitliche Bestimmung für die Existenz des Psalmisten als Gestorbener gebrauchen. Man kann sagen, dass dieses innovative Verleihen neuartiger Konnotation zu diesem Begriff durch seine Rolle im Kontext im Einklang mit der oben beobachteten kunstvollen Gestaltung des Psalms auf den unterschiedlichsten Ebenen ist.

### *lō(ʾ) ʾirʾā YH (11b)*      **Ich werde Jah nicht schauen können**

In Jona 2,5 klagt Jona angesichts des drohenden Todes, dass er aus Jahwes Nähe verstoßen ist und sein Tempel nie mehr schauen werde: (a) *w ʾ=ʾānī ʾamartī* (b) *nigrašī min=nagd ʿēnē=ka* (c) *ʾak [cj. 𐤇𐤓] ʾōsīp* (cI) *lʾ=habbīt ʾil hēkal qudš-i=ka*, „Ich dachte: Ich bin aus deiner Nähe verstoßen. Wie kann ich deinen heiligen Tempel wieder erblicken?“ Man kann davon ausgehen, dass „den Tempel Jahwes erblicken“ dem Ausdruck „Jahwe zu erblicken“ entspricht.<sup>826</sup> Zum Phänomen „Gott schauen“ bemerkt C. BARTH:

„Gott schauen“ heißt in der Sprache der altorientalischen Völker soviel wie „leben“. Darf der Bedrängte Gott schauen, so bedeutet dies für ihn Wiederherstellung seines Lebens, Errettung vom Tode. Vielleicht hat man sich darum das Gott-schauen konkret als Schauen, d.h. Erleben des Heils vorzustellen...Derjenige schaut Gott, der sein rettendes Handeln an sich erfährt, cf. Ps 50,23; 91,16; 90,16. Mit dem Besuch des Tempels hat das Gott-schauen in diesem Sprachgebrauch insofern etwas zu tun, als der Tempel der Ort zu sein pflegt, an dem der Einzelne die an ihm geschehene Errettung durch Einlösung seines Gelübdes voll zu machen pflegt.<sup>827</sup>

Dieses Zitat von BARTH trifft genau die Situation in Jes 38,11. Der Psalmist stellt fest und klagt zugleich er werde Gott nicht mehr schauen können, d.h. die Wiederherstellung seines Lebens sei ausgeschlossen. Diese Worte drücken die Verzweiflung des Sprechers aus, seine Angst darüber, alles sei vorbei. Natürlich muss ein Fünkchen Hoffnung in seinem Herzen glühen, sonst hätte es keinen Sinn Gott anzuflehen, doch diese Hoffnung ist machtlos gegenüber dem Gefühl, ja der Gewissheit, schon in der Gewalt der Unterwelt geraten zu sein.

BARTHS Deutung, dass „Gott schauen“ „Erleben des Heils“ heißt, kann mit Verweis auf Gen 33,10 gestützt werden. Dort wird davon erzählt, dass Jakob sein Bruder Esau wieder trifft, und sich mit ihm versöhnt. Jakob hatte dem Esau den Erstgeburtssegen beraubt, und durfte deswegen nichts Gutes von ihm erwarten. Esau nimmt ihn aber mit Freude auf. Als er das große Geschenk, das Jakob für ihn zusammengestellt hatte, nicht annehmen will, erwidert Jakob:

---

<sup>826</sup> Vgl. Jona 2,8: *b ʾ=hitʾaṯṯip ʿal-ay=[y] napš=i ʾat YHWH zakartī wa=tabō(ʾ) ʾil-ē=ka tāpillat=i ʾil hēkal qudš-i=ka* „Als meine Seele in mir verzagte, gedachte ich an den Herrn, und mein Gebet kam zu dir in deinen heiligen Tempel.“

<sup>827</sup> C. BARTH (1947) 150. Es ist eine interessante traditions-geschichtliche Frage, ob die Situation in Ex 24, wo Moses, Aaron und die Ältesten Gott auf dem Berg Sinai direkt schauen dürfen, von der Redaktion her als ein Vorbild dessen gedacht wird, was es wirklich heißt, Gott zu schauen. Vgl. z.B. Ps 34,6.

„Ach nein! Hab ich Gnade gefunden vor dir, so nimm mein Geschenk von meiner Hand; denn ich sah dein Angesicht, als sähe ich Gottes Angesicht, und du bist mir wohlwollend begegnet.“ Jakob beschreibt die Gnade, das Wohlwollen, das er bei Esau erfahren hat, mit den Worten „denn ich sah dein Angesicht, als sähe ich Gottes Angesicht“. „Gottes Angesicht zu sehen“ heißt also in diesem Text „Gnade zu erfahren“.<sup>828</sup>

### **YH (11b)**

Obwohl *Jah* ein Eigenname ist, dem keine lexikalische Bedeutung zugerechnet werden kann, darf mit einer bestimmten semantischen Funktion des Namens rechnen, die mit seinem kontextuellen Gebrauch zusammen hängt. *Jah* ist ein Psalmename, eng mit dem Lob und Preis Jahwes, und der Dank, verbunden. Die einzige Stelle, die nicht einem Lied gehört, ist Ex 17,16, und jedoch ist die Äußerung des Mose dort offensichtlich Teil einer Dank-Liturgie, die die Errichtung eines Altars für Jahwe einschließt.<sup>829</sup> Eine Untersuchung der literarischen Kontexte, in denen der Name *Jah* sich im AT befindet, hat ergeben, dass „[d]er Gottesname יה׳ ... konsequent und ausschließlich in diejenigen literarischen Kontexten benutzt [wird], wo es um das Lob Gottes geht“.<sup>830</sup> Der Name wird fast ausschließlich in Hymnen bzw. Textteilen mit hymnischen Zügen benutzt.<sup>831</sup> Die Verwendung des Namens ist eng mit dem Kultischen Bereich verbunden, und sein Vorkommen an dieser Stelle unterstreicht das Verhältnis zwischen „Gott schauen“ und dem Besuch des Tempels, vgl. oben. Es darf fast konstatiert werden, dass die Phrase „ich werde *Jah* nicht mehr schauen können“ eigentlich „ich werde Gottes Gnade nicht mehr erfahren, und ihn nicht mehr im Tempel loben können“ bedeute.<sup>832</sup>

### **ʿarš ha=ḥayyīm (11b)**

### **das Land der Lebenden**

Die meisten Vorkommen der CsV *ʿarš ḥayyīm* sind in Texten, die mit größter Wahrscheinlichkeit oder voller Sicherheit aus der Exilszeit oder nachexilischer Zeit stammen: Ijob 28,13;<sup>833</sup> Jes 53,8; Jer 11,19; Ez 26,20; 32,23.25.26.27.32. Darüber hinaus in den Klageliedern eines Einzelnen Ps 27,13; 52,7;<sup>834</sup> und 142,6.

„Das Land der Lebenden“ ist in allen diesen Stellen als der Gegensatz zur Unterwelt zu verstehen, wie in PsHisk. Außer dem Lied vom Leidenden Knecht in Jes 53 sind die Texte entweder Klagen oder prophetische Drohsprüche Ezechiels gegen die Völker. *ʿarš* kommt auch in CsV, die den Gegensatz zu *ʿarš ḥayyīm* stellen: „Land der Dunkelheit und Finsternis“ (*ʿarš ḥušḥ wʿ=šalmawt*; z.B. Ijob 10,21), „Land des Vergessens“ (*ʿarš nāš(i)y<sup>Ⓜ</sup>ā*; z.B. Ps 88,13).

<sup>828</sup> Das Verhältnis zwischen Lebenshoffnung und dem Schauen Gottes kommt auch zum klaren Ausdruck in Ps 42,3: „Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott. Wann darf ich kommen und Gottes Antlitz schauen?“

<sup>829</sup> J.Á. SIGURVINSSON (2007) 284: „Ex 17,16 [...] ist Teil der Erzählung vom Altarbau des Mose nachdem die Israeliten Amalek und seine Truppen besiegt hatten: „<sup>(15)</sup>Moses baute einen Altar und gab ihm den Namen „יהרה׳ mein Feldzeichen“. <sup>(16)</sup> Er sagte: „Fürwahr! Die Hand an Jahs Feldzeichen. יהרה׳ und Abimelek werden Krieg gegeneinander führen, von Generation zu Generation“. Man beachte, dass יה׳ im Zitat vorkommt, dass es mit dem Hymne nicht nur gemeinsam hat, dass es eine Rede ist, sondern auch, als „Deklaration“, gewisse sprechaktliche Gemeinsamkeiten mit dem Hymne hat.“

<sup>830</sup> J.Á. SIGURVINSSON (2007) 292.

<sup>831</sup> J.Á. SIGURVINSSON (2007) 290.

<sup>832</sup> J.Á. SIGURVINSSON (2007) 294.

<sup>833</sup> Vgl. auch oben zu den vielen Fällen von *HLK* in der Bedeutung „sterben“ in Ijob.

<sup>834</sup> H. GUNKEL (1929) 228, bemerkt, dass die Gattung des Psalms „nicht ganz leicht zu bestimmen“ sei, er komme aber „von den „Klagegedichten eines Einzelnen“ her“ und stehe „in seinem Aufriß Ψ 58 nahe“.

„Im Lande der Lebenden“ zu sein heißt dementsprechend „zu leben“, „lebendig zu sein“. Dementsprechend will 11b sagen, dass der Psalmist nie wieder Gottes Gnade als lebendiger Mensch erfahren werde.

### **ḥald (11c) Die Welt**

Vgl. zur Konjektur unter *Textkritik*.

*ḥald* begegnet nur fünfmal (außer Jes 38,11c *txt em*) im AT und zwar in zwei Bedeutungen: 1) „Lebensdauer“, „Leben“, 2) „Welt“. In der Bedeutung „Lebensdauer/Leben“ wird es in Ijob 11,17; Ps 39,6; 89,48 verwendet. In Ps 17,14 und 49,2 wird es aber als „Welt“ benutzt.<sup>835</sup> Die Ähnlichkeit der Aussage in Jes 38,11c mit Ps 49,2 ist überzeugend. Septuaginta lässt an die Bedeutung von *ḥald* keinen Zweifel an: οἱ κατοικοῦντες τὴν οἰκουμένην.

### **dōr (12a) Lebenszeit, Leben / Mitmenschen?**

Es ist klar, dass 12a.b und 12c.d *kolometrisch* zusammengehören, zusammen bilden sie das Bicolapaar 5.6. Auch inhaltlich sind sie verwandt, sogar auf den ersten Blick. Ein Zelt ist zugleich ein Gewebe, das mit einem Zelt verglichene *dōr* wird *abgebrochen*, der Psalmist – d. h. sein Leben – wird *abgeschnitten*. Dieses eigentlich offensichtliche Zusammengehören der Vershälfte hat auch Exegeten ein Hinweis darauf gegeben, wie sie das problematische *dōr* am Anfang von V. 12 deuten sollten. In Anlehnung an *ḥayy-a=y* in 12c will man *dōr* in übertragenem Sinne als den Leib bzw. das Leben des Psalmisten deuten. So versteht z. B. Franz DELITZSCH in seinem Jesaja-Kommentar von 1879<sup>836</sup> *dōr* als „Leib“, Otto KAISER<sup>837</sup> spricht von einem Bild des Lebensendes, Bernhard DUHM deutet das Wort in seinem Kommentar als „Leben“.<sup>838</sup> Das soll nach diesen Exegeten der übertragene Sinn des Wortes sein. Wenn man aber nach dem primären Sinn fragt, stößt man an einen schwierigen Streitpunkt an. Die soeben erwähnten Exegeten, und mehrere dazu,<sup>839</sup> verstehen die primäre Bedeutung von *dōr* in unserem Kontext als „Wohnung“, „Wohnstätte“ oder „Hütte“, was gar nicht dem üblichen Sinne des Wortes im AT entspricht. Diese Bedeutung wird mit Hinweis auf sinnverwandte parallele Wörter anderer semitischen Sprachen, oder als Ableitung vom hebräischen Verb *Dūr* „wohnen“, wie es in Ps 84,11 heißt, erklärt. Unsere Stelle wäre aber die einzige Stelle überhaupt wo dieses Lexem vorkäme und wäre damit allerdings nicht der einzige Beleg eines *hapax legomenon* im PsHisk. Hierin liegt die größte Schwierigkeit dieses Verses, nämlich was *dōr* konkret bedeutet.

---

<sup>835</sup> Ps 17,13d-14b: „Rette mich vor dem Frevler durch dein Schwert, vor den Leuten durch deine Hand, vor den Leuten, deren Lebensanteil aus der Welt stammt.“ Ps 49,2: *šim‘ū zō(‘)t kul[l] ha=‘ammim ha’zīnū kul[l] yō\*šībē ḥald* „Hört dies an, ihr Völker alle, vernehmt es, alle Bewohner der Erde“.

<sup>836</sup> F. DELITZSCH (1879) 394.

<sup>837</sup> O. KAISER (1973) 321: „Das erwartete Lebensende wird in V. 12 in zwei sehr originellen Metaphern umschrieben, der vom Abbruch des Beduinen- oder Hirtenzeltes und der anderen vom Abschneiden des fertigen Gewebes von den Kette genannten Aufzugsfäden durch den Weber.“ Aber KAISER verändert ja den Text: „Meine Wohnstatt ist abgebrochen und über mir abgedeckt wie das Zelt ‚der Hirten‘. ‚Du rollst‘ wie ein Weber mein Leben ‚auf‘, schneidest ‚mich‘ von der Kette.“

<sup>838</sup> So auch G. FOHRER (1962) 188.

<sup>839</sup> Z. B. J. BEGRICH (1926) 25; H. WILDBERGER (1982) 1442-1443; J. H. COETZEE (1989) 14; J. FISCHER (1937) 249: „Der Sänger schaut, wie seine irdische Wohnstatt (hier Sinnbild des Lebens) wie ein Hirtenzelt abgebrochen und weggeführt wird.“

Im AT hat *dōr* mehrere Bedeutungen. Nach G. J. BOTTERWECK in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*<sup>840</sup> kann es Folgendes bedeuten: a) „Versammlung“ von Personen oder „Gemeinde“, „Gemeinschaft“; b) „Familie“ oder „Nachkommen“; und c) „Geschlecht“, weniger spezifisch als „Lebensalter“; in dieser Bedeutung werde *dōr* zu einem Zeitmaß oder Zeitraum, das etwa der Lebensdauer einer Generation entspreche. D. N. FREEDMAN und J. LUNDBOM, die den zweiten Teil des Artikels über *dōr* in *ThWAT* schreiben, sind der Meinung, dass *dōr* in unserem Text „Familie“ bedeute und übersetzen: „Meine Familie ... ist ausgerottet (bzw. abgebrochen...) und fortgewandert von mir“, was heißen soll: „sie wurde mir vorzeitig genommen“.<sup>841</sup> Ich habe aber keinen Beleg des Wortes gefunden, den ich unmittelbar als „Familie“ oder eben als „Nachkommen“ verstehen könnte. In Ps 73,15 wird *dōr* als *nomen regens* zwar durch *banē=ka* bestimmt, bedeutet aber *per se* nichts anderes als „Versammlung“ oder „Gemeinde“.

Nach G. GERLEMAN in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* ist *dōr* zunächst zeitlich orientiert, es gehöre bedeutungsmäßig zum temporalen Bereich, etwa „Dauer, continuum“. Die Zeitstrecke, die mit *dōr* bezeichnet wird, sei aber nur als Dauer der in ihr lebenden Menschen fassbar. Die Vergangenheit wie die Zukunft werde als eine Abfolge vieler, aneinandergereicher Generationen beschrieben. Der Nachdruck liege oft sehr entschieden auf dem temporalen Charakter, besonders in einigen verfestigten Formeln wie *dōr wa=dōr*. Manchmal trete die Vorstellung des zu einer bestimmten Zeit lebenden Menschenkollektivums stark in den Vordergrund, fast immer in einem generellen Sinn, etwa „Gesamt-Israel“, nur selten in einem exklusiven Sinn und bezeichne dann einen beschränkteren Kreis innerhalb des Volkes. Solchen Sinn hat das Wort z. B. in Ps 12,8; 14,5; 24,6; 112,2. GERLEMAN nimmt die oben erwähnte Deutung von *dōr* an unserer Stelle auf. Er betrachtet dieses *dōr* in der Bedeutung „(kreisförmiges) Zeltlager, Wohnstatt“ als einer Wortgruppe gehörend, die sonst unter anderen durch das akkadische *dūru* „Ringmauer“, das hebräische *dūr* „Kreis“, das biblisch-aramäische *m dōr* bzw. *m dār* „Wohnung“ und das arabische *dār* „Wohnung“ gebildet wird.<sup>842</sup>

Der schwedische Exeget H. S. NYBERG hat dieser Bedeutung widersprochen.<sup>843</sup> Er hat darauf hingewiesen, dass die Bedeutung „Wohnung“ dem Wort *dōr* durchaus fremd ist. Das entsprechende aramäische Substantiv *dār* bedeute überall – im Biblisch-Aramäischen, Jüdisch-Aramäischen, Syrischen und Mandäischen – genau dasselbe wie das hebräische *dōr*. Andere aramäische Ableitungen desselben Stammes habe zwar etwas mit dem Begriff „Wohnung, Behausung“, zu tun, bedeute aber nie allgemein „Wohnung“, geschweige denn „Hütte“ oder „Zelt“. Das arabische *dār* könne zwar „das Lager eines Beduinenstammes“ heißen, aber nie das einzelne Zelt. Dieses Argument muss m.E. ernst genommen werden und wir müssen fragen, warum man ausschließlich die Bedeutung „Wohnung, Wohnstätte“ an dieser Stelle lesen möchte. Die meisten Exegeten geben keinen besonderen Grund dafür, es ist einfach zu einem traditionellen Verständnis geworden. BEGRICH stellt fest: „Eine Übersetzung wie „Zeitalter, Geschlecht“ gibt keinen Sinn. Die Annahme eines Aramäismus beseitigt hier wie bei פְּקֻדָּתִי alle Schwierigkeiten; וָדָר = „Wohnung, Hütte“.“<sup>844</sup> Der vermutete und völlig hypothetische Aramäismus soll also alle Schwierigkeiten beseitigen. WILDBERGER spricht von einer *erforderlichen* Bedeutung und widerspricht mit dem folgenden Argument der Meinung NYBERGS, dass man sich mit der gewöhnlichen Bedeutung „Geschlecht, Generation, Periode“ abfinden muss: „Aber וָדָר wird nun einmal mit einem אָדָר verglichen, und zu den Verben von

<sup>840</sup> BOTTERWECK, G. J. „וָדָר“, in *ThWAT II*. Stuttg./Berlin/Köln/Mainz 1977, 184.

<sup>841</sup> D. N. FREEDMAN, J. LUNDBOM (1977) 192.

<sup>842</sup> G. GERLEMAN (1971) 443-445.

<sup>843</sup> H. S. NYBERG (1974).

<sup>844</sup> J. BEGRICH (1926) 25.

12a reimt sich die Bedeutung »Generation« nicht.<sup>845</sup> Diese Worte kommen mir komisch vor, denn wir haben mit einem poetischen Text zu tun und zwar mit metaphorischer Sprache. Die Metapher wird auf folgender Weise im *Lexikon der Sprachwissenschaft* von H. BUBMANN erklärt:

„M[etaphern] sind sprachliche Bilder, die auf einer Ähnlichkeitsbeziehung zwischen zwei Gegenständen bzw. Begriffen beruhen, d.h. aufgrund gleicher oder ähnlicher Bedeutungsmerkmale findet eine Bezeichnungsübertragung statt“. Und weiter: „Im Unterschied zum → Idiom ergibt sich bei der M[etapher] ... bei wörtlicher Lesart ein Widerspruch.“<sup>846</sup>

Also darf es klar sein, dass WILDBERGER wörtlich statt metaphorisch liest, wo tatsächlich ein Vergleich vorliegt, dem Vergleich trifft aber die oben zitierte Erklärung der Metapher auch zu. Sein Argument ist daher ungültig.<sup>847</sup> Die Ähnlichkeitsbeziehung besteht nicht zwischen *dōr* und Zelt, sondern im Geschehen, das durch die Verben ausgedrückt und ähnlich mit Hinsicht auf die zwei Gegenstände ist.

Ich möchte versuchen den Text zu deuten ohne mich der zu Tradition gewordenen Lesart zu unterwerfen. Hätte *dōr* hier die Bedeutung „Wohnung“, dann hätte der Autor das Wort in einer völlig einzigartigen Bedeutung gebraucht und zwar in übertragenem Sinne, darüber hinaus im Kontext eines Gleichnisses! Das dürfte sogar seinen Zeitgenossen erhebliche Verständnis-Probleme bereitet haben.

*dōr* begegnet insgesamt 167-mal im AT, oft paarweise in formelhaften Wendungen wie *l' = dōr wa = dōr*; in diesen Fällen hat es deutlich eine zeitliche Bedeutung, etwa „für immer“, steht eben in diesen Fällen meistens parallel zu *l' = 'ōlam* bzw. *la = naṣḥ*.<sup>848</sup> Allein steht das Wort in der temporalen Bedeutung „Generation, Periode“ in Dt 7,9, wo von *Jahwe* gesagt wird, dass er den Bund bis zur tausendsten Generation, *l' = 'alp dōr*, halte. In Ps 105,8 steht der Ausdruck parallel zu *l' = 'ōlam*. Hier bezeichnet *dōr* eine Bestimmte Zeitstrecke, die die Dauer des Lebens der in ihr lebenden Menschen umfasst, d.h. einen Menschenalter.

Bezeichnet das Wort „Menschen“ kann es sowohl die ganze Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit heißen als auch eine kleinere Gruppe der Gesellschaft. In Gen 6,9 heißt es, dass Noah ein gerechter und untadeliger Mann unter seinen Zeitgenossen war, *b' = dō \*rō \*t-a(y) = w*, und in 7,1 sagt *YHWH*, dass er gesehen habe, dass Noah ein gerechter Mann in „diesem Geschlecht“ sei, *b' = [h]a = dōr ha = zā*. Hier ist von der Gesamtheit der gleichzeitig erwachsenen Zeitgenossen die Rede. In einem eindeutig engeren Sinne kommt das Wort in Ps 12,8 vor. Da heißt es: *tiṣṣūr-an = [h]u(w) min ha = dōr zū l' = 'ōlam*. Die EÜ übersetzt mit „du wirst uns vor diesen Leuten für immer erretten“. *dōr* bezeichnet hier die Gesamtheit der Frevler, die falschen Zungen haben und die Armen und Schwachen unterdrücken, also bestimmte Typen von Menschen, die durch *dōr* als eine Gruppe oder Klasse von Menschen dargestellt werden. Der Psalmist spricht von „uns“ im Gegensatz zu dieser Klasse von Frevlern und muss sich daher auch als Teil einer

---

<sup>845</sup> H. WILDBERGER (1982) 1442.

<sup>846</sup> H. BUBMANN (1990) 484-485.

<sup>847</sup> M.L. BARRÉ (2005) 78-81 deutet auch darauf, dass wir hier mit einem Gleichnis zu tun haben und es sei ausgerechnet deshalb falsch mit einer Bedeutung, die mit „Zelt“ verwandt ist, zu rechnen, vgl. S. 80-81: „...to choose “dwelling” as the translation of the tenor *dōrî* because it fits better with the verb that properly goes with the vehicle *'ōhel* is wrong precisely because it fits better with the vehicle and its predicate than does “lifetime.”“

<sup>848</sup> Dieser temporale Charakter der Formel ist besonders deutlich in Jl 2,2, wo die ganze „Weltzeit“ so zu sagen durch *min ha = 'ōlam ... 'ad šānē dōr wa = dōr* ausgedrückt wird. Hier kann man deutlich sehen, dass die Formel *dōr wa = dōr* ein Idiom ist, das syntaktisch als Substantiv fungiert, indem es die Rolle des nomens regens in der CsV *š'nē dōr wa = dōr* übernimmt. *dōr* kann hier nicht die Bedeutung „Geschlecht“ [+ hum] haben, es muss als „Ewigkeit“ verstanden werden. Die CsV heißt dann wörtlich: „Jahre der Ewigkeit“ = „ewige Jahre“.

bestimmten *dōr* verstehen, am wahrscheinlichsten der *dōr ṣaddīq*, das in Ps 14,5 vorkommt, und im Gegensatz zu den Toren steht, die sagen: „es gibt keinen Gott“.

Wenn wir *dōr* in V. 12a.b mit Berücksichtigung dieser Bedeutungsmöglichkeiten zu deuten versuchen, dann haben wir m. E. zwei Möglichkeiten: *Erstens* könnte *dōr=ī* „meine Genossen“ heißen, d.h. die Gruppe der Menschen, mit denen der Psalmist sich identifiziert, Familie und Freunde inklusive. Finden wir es komisch klingen zu sagen: „Meine Genossen sind von mir abgebrochen und entblößt worden wie ein Hirtenzelt“, dürfen wir nicht vergessen, dass ein Zelt abzureißen zugleich wegzugehen heißt, vom Ort verschwinden, und so dient dieses Bild dazu, das Gefühl des Verlassenseins auszudrücken. Durch seine Krankheit, die ihn mit dem Tod droht, fühlt er sich schon aus der menschlichen Gesellschaft ausgeschlossen, von seinem Mitmenschen verlassen.<sup>849</sup> Dieses Bild wäre dann eine Verschärfung und Aktualisierung der vorhergehenden Klage in 11b, wo er darüber klagt, dass er keinen Menschen mehr sehen werde. Das würde sich auch in Einklang mit V. 16 stehen, wo der Beter Gott, durch Verweis auf die hinterlassenen Menschen, zur Hilfe zu bewegen versucht. In V. 12a wäre die in 11c zukunftsgerichtete Klage in die Gegenwart hinein gerückt, indem es heißt: „Ich bin *schon* vom Kontakt mit Menschen ausgeschlossen.“ Also, wenn wir den Leseprozess berücksichtigen, dann ist diese Lesart überhaupt nicht unwahrscheinlich.

Wenn wir aber weiterlesen und die schon erwähnte kolometrische Struktur von Bikolapaaren bedenken, dann wird die zweite Bedeutung verlockend. Wir können *dōr=ī* als „meine Lebenszeit“ und damit als eine Parallele zu *ḥayy-ay=[y]* verstehen, wie es John N. OSWALT und M.L. BARRÉ tun.<sup>850</sup> OSWALT schreibt: „...if the term is taken as referring to a duration of life and applied individually instead of in the usual collective way, the present effective parallel to „life“ is achieved.“<sup>851</sup> Interessanterweise aber scheint Targum Jonathan sowohl die zeitliche als auch die menschliche Bedeutung wiederzugeben: *מִבְּנֵי דְרַי אֶתְנַטְּלִיו יוֹמֵי*<sup>852</sup> „von den Menschen meiner Generation sind meine Tage fortgenommen worden“.

Hat der Autor vielleicht mit Absicht ein so mehrdeutiges Wort verwendet? Ist der Text vielleicht bewusst in dieser Weise konstruiert, so dass der Leser/Hörer sich sowohl ein Bild von der Lebenszeit des Beters als auch von seinen Mitmenschen macht? Soll man das Wort *dōr* unterschiedlich verstehen, je nachdem, ob man es im Licht des vorhergehenden Textes oder des folgenden Textes liest? Unmittelbar auf 11c folgend steuert die Logik des Leseprozesses das Verständnis des Empfängers, so dass er *dōr* als „Genossen, Mitmenschen“ versteht: „(11c) Bei den Bewohnern der Welt werde ich keinen Mensch mehr sehen. (12a) Meine Genossen sind abgebrochen (12b) und von mir weggenommen wie mein Hirtenzelt/das Zelt meines Hirtens“. Lesen wir aber weiter, dann scheinen 12c.d die Bedeutung „Lebenszeit“ für *dōr* voraussetzen: „(12a) Meine (gemessene) Lebenszeit ist abgebrochen (12b) und von mir weggenommen wie mein Hirtenzelt/das Zelt meines Hirtens. (12c) Wie ein Weber habe ich mich sorgfältig um mein Leben gekümmert, (12d) dann schneidet er mich von den Kettfäden ab.“ Im Licht des folgenden Bildes in v. 12c.d versteht man 12a.b so am liebsten, als ob der Psalmist das Ende seiner Lebenszeit mit dem Abbrechen eines Hirtenzeltes vergleicht. Ein Zelt ist keine für ewig dauernde Wohnung, es steht nur für eine begrenzte Zeit, bis man zum nächsten Weideplatz wandern muss. So ist auch die Lebenszeit ein für eine begrenzte Dauer aufgeschlagenes Zelt,

---

<sup>849</sup> So auch P.R. ACKROYD (1968 (2)) 6: „It seems possible therefore that the sense of “community of the living” is appropriate here. The psalmist sees himself cut off by the removal of that group to which he belongs.“

<sup>850</sup> J. N. OSWALT (1986) 679; M.L. BARRÉ (2005) 78-81.

<sup>851</sup> J. N. OSWALT (1986) 679.

<sup>852</sup> J. F. STENNING (1953) 126-127.

und jetzt ist die Lebenszeit des Psalmisten völlig unerwartet zu Ende gebracht, jetzt muss er in einen anderen Ort, in die Unterwelt, gehen.

M.E. dürfen wir von einer bewussten Zweideutigkeit des Wortes *dōr* in unserem Zusammenhang ausgehen. Bei diesem Problem berühren wir die Ebene der historischen Funktion des Textes, d.h. wie er die aktuelle historische Situation der Entstehung anspricht. Diese Ebene setzt m.E. für viele Elemente des Textes eine zweite konnotative Bedeutung voraus, und wird genauer in Abschn. 6 „Kritik der Textverankerung“ behandelt. Wenn man den Text liest, muss man *dōr* primär als „Lebenszeit“ verstehen, obwohl es offen gehalten werden muss, dass das Wort hier „Mitmenschen, Genossen“ bezeichnen kann.

### ***nissa*‘ (12a) ist abgebrochen worden**

*NS*‘ ist in G-Stamm<sup>853</sup> meistens intransitiv in der Bedeutung „aufbrechen“ über eine Wohnstätte, ein Zelt oder einen Lager benutzt.<sup>854</sup> Dreimal ist es transitiv und zwar in der Bedeutung „ausreißen“, „etw. aus der Erde ausreißen“. Zweimal ist das Objekt Pflöck oder Pflöcke, einmal ein Webpflöck,<sup>855</sup> das andere Mal Zeltplöcke: Jes 33,20 *ḥzē(h) ŠYWN qiryat mō‘id-i=nū ‘ēnē=ka tir’ēna(h) YRWŠLM nawā ša’nan ‘uhl*<sup>856</sup> *bal yiš’an bal yissa’ yātīdō\*t-a(y)=w la=nash w’=kul[l] ḥābal-a(y)=w bal yinnatiqū* „Schau auf Zion, die Stadt unserer Feste! Deine Augen werden Jerusalem sehen, den Ort der Ruhe, das Zelt das man nicht abbricht (Š’N), dessen Pflöcke man niemals mehr ausreißt, dessen Stricke [zum Herablassen u. Hinaufziehen] nie mehr zerreißen.“

Der zweite Beleg des Verbs in N-Stamm heißt „ausgerissen sein“: Job 4,21 *hā=lō(‘) nissa’ yātr-a=m*<sup>857</sup> *b-a=m yamūtū w’=lō(‘) b’=ḥukmā* „werden nicht ihre Zeltstricke auf sie ausgerissen, so dass sie sterben, ohne Einsicht?“ Hier ist das Bild vom Ausreißen der Zeltstricke, so dass das Zelt über die Menschen hinabstürzt, als eine Metapher für den Tod verwendet. Diese Stelle und Jes 33,20 zeigen, dass das Ausreißen der Zeltplöcke/Zeltstricke bzw. das Abbrechen eines Zeltes, eine bekannte Metapher für Zerstörung und Tod war.

Man muss in Jes 38,12 mit einer pars pro toto Metapher rechnen und das Bild, das dort aufgezeichnet wird, als ein Bild vom Abbrechen eines Zeltes sehen. Da der Bildspender das Zelt ist, nicht die Zeltplöcke, sollte man eher mit „abgebrochen“ als „ausgerissen“ übersetzen. Eine ähnliche Verwendung des Verbs ist in Jes 37,37 zu sehen: *wa=yissa’ wa=yilik wa=yašub SNḤRYB malk ‘ŠWR wa=yišib b’=NYNWH* „Da brach Sanherib, der König von Assur, auf, zog ab und kehrte zurück und blieb in Ninive.“

### ***niglā* (12b) ist bloßgelegt → weggerissen worden**

„...ist weggerissen worden...“ vgl. unter Textkritik.

In der Textkritik habe ich argumentiert, dass *GLY-N* an dieser Stelle gut hineinpasst, und dass eine Emendation nicht notwendig ist. Mit Verweis auf Ez 13,14 und 2Sam 22,16/Ps 18,16 habe

<sup>853</sup> 136x.

<sup>854</sup> Vgl. z.B. Gen 35,21; Num 1,51; 2,17; 4,5.15.

<sup>855</sup> Ri 16,14 (Simson) *wa=yissa’* „...und riss den Webpflöck mit den Kettfäden heraus“.

<sup>856</sup> =*yi[n]sa’*, prp *yis’ū*, aber eher *yiss’ū*.

<sup>857</sup> *yitr* I 1. frische, feuchte Sehnen (e. geschlachteten Tieres, die sich beim Trocknen zusammenziehen u. fest halten) 2. Bogensehnen Ps 11,2 Ij 30,11; Zeltstricke Job 4,21†.

ich gezeigt, dass hier mit der Bedeutung „bloßlegen“ zu rechnen ist.<sup>858</sup> In Ez wird die Mauer niedergerissen, so dass das Fundament sichtbar wird; in 2Sam/Ps 18 muss man annehmen, dass das Meereswasser irgendwie wegfließt, so dass der Meeresboden bloßgelegt wird.

Im Gleichnis in Jes 38,12a.b ist das Abbrechen eines Zeltes der Bildspender. Es wird davon ein Bild aufgezeichnet, wie die Zeltplöcke ausgerissen und das Zelt abgebrochen wird (*nissa'*), um schließlich weggenommen zu werden, so dass der Boden im Inneren sichtbar wird (*niglā*). Der Raum, in dem man vorher Schutz vor den Elementen suchte, ist jetzt bloßgelegt worden und bietet keinen Schutz mehr. *nissa'* und *niglā* drücken also verschiedene Aspekte desselben Geschehens aus, des Abbrechens eines Zeltes. Wörtlich bedeutet *niglā* also „ist bloßgelegt worden“, sollte aber vielleicht am besten im Kontext des Gleichnisses mit „ist weggerissen worden“ übersetzt werden.

### *'uhl rō' = ī (12b)      mein Hirtenzelt / das Zelt meines Hirten*

Im Zusammenhang der Geschichte von Hiskijas Krankheit und Genesung ist es logisch *'uhl rō' = ī* als „mein Hirtenzelt“ zu lesen. Das Hauptanliegen des Psalmisten muss jedoch nicht sein, sich mit einem Hirten zu identifizieren; er braucht das „Hirtenzelt“, das immer wieder abgebrochen und in einem neuen Weideplatz aufgeschlagen wird, als Bildspender für das Gleichnis in V. 12a.b. Warum sagt er dann nicht *'uhl rō\*ē(h)* oder *'uhl rō' = īm*? Erstens könnte das suffigierte *ī* ein *Hireq compaginis* sein, gelegentlich angebracht aus poetologischen Gründen, um Reim zwischen *rō' = ī* am Ende von BK 5 und *y'baššī' - i = nī* am Ende von BK 6 zu erzielen. Darüber hinaus bewirkt das betreffende *ī* sehr schönes Innenreim in BK 5: *dōr = ī - min = ī - rō' = ī*. Zweitens könnte der Grund darin liegen, dass die CsV eine weitere konnotative Bedeutung, die sich auf die geschichtliche Erfahrung der jüdischen Bevölkerung nach 587/586 v. Chr. bezieht. T. HIEKE untersucht in seiner Arbeit über Ps 80 die Vorstellung von *Jahwe* als Hirt und kommt zum Schluss, dass obwohl die Formulierung *rō\*ē(h) YŠR'L* „in Ps 80,2...singulär im AT“ sei, gelte dies „nur für den formalen Ausdruck; die damit verbundene Vorstellung ist weit verbreitet“. Er bemerkt darüber hinaus: „In der altorientalischen Umwelt ist die Rede von Hirt und Herde als Bild für den König bzw. die Gottheit und das Volk von entscheidender Bedeutung ...“<sup>859</sup> Innerhalb dieses zweiten Bedeutungsrahmen heißt *'uhl rō' = ī* nicht „mein Hirtenzelt“, sondern „das Zelt meines Hirten“, und bezieht sich m.E. auf das Jerusalemer Tempel.<sup>860</sup>

Das Wort *rō\*ē(h)* im Kontext von V. 11c könnte auch eine andere konnotative Bedeutung enthalten, d.h. „Hirte“ als „König“. In Job sehen wir z.B., dass das Zelt gern als ein Bild für das Lebensbereich, bzw. das Dasein der Menschen benutzt; so ist der Phrase „Zelte der Bestechung“ in Job 15,34 als ein Bild für diejenigen, die sich bestechen lassen, und ihr Dasein, benutzt.<sup>861</sup> So verstanden, könnte *'uhl rō' = ī* „mein Hirtenzelt“ eigentlich „meine königliche Existenz“ im Munde Hiskijas bedeuten.

<sup>858</sup> Vgl. B. DUHM (<sup>4</sup>1922) 280: „...ist wohl nicht von [GLH], ins Exil wandern, sondern von [GLH], aufdecken, abzuleiten: dem Dichter ist das Zelt, dessen Plöcke man aus dem Boden gerissen hat...über dem Kopf abgedeckt worden, eben darum muß er fort. Das Zelt ist...Bild...des Lebens“.

<sup>859</sup> T. HIEKE (1996) 213f. Vgl. auch S. 135ff. Vgl. GESENIUS 766. Vgl. die Worte Jahwes an Kyrus in Jes 44,28 wo er Kyrus *rō\*ē = ī* nennt. In Ez 34,2 kritisiert Ezeiel die Fürsten Judas und nennt sie „Hirten“: *hōy rō\*ē YŠR'L 'āšr hayū rō\*ē'īm 'ōt-a=m hā=lō(w') hā=šō(')n yir'ū hā=rō\*ē'īm* „wehe den Hirten Israels, die sich selbst weiden! Sollen die Hirten nicht die Herde weiden?“ *'āšr hayū rō\*ē'īm 'ōt-a=m 'āšr hayū rō\*ē'īm 'ōt-a=m 'āšr hayū rō\*ē'īm 'ōt-a=m*

<sup>860</sup> Vgl. das folgende Abschn. 4.2. und Abschn. 6.

<sup>861</sup> Vgl. Job 5,24; 8,22; 11,14; 12,6; 18,6.14.15; 19,12; 21,28; 22,23; 29,4; Ps 52,7. Vgl. auch 2Kor 5,1: Οἴδαμεν γὰρ ὅτι ἕαν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκῆνους καταλυθῆ, οἰκοδομην ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον

Derartiges Verständnis lässt sowohl die oben besprochene Bedeutung von *dōr*, „Genossen, Mitmenschen“, die am nächsten liegt, wenn man den Leseprozess von V. 11 über V. 12 achtet, als auch die Bedeutung „Lebenszeit“ zu. So könnten wir 12a.b auf der folgender Weise lesen: (1) „Meine Genossen sind abgebrochen und von mir weggerissen, so wie meine königliche Existenz“, oder (2) „Meine Lebenszeit ist abgebrochen und von mir weggerissen, so wie meine königliche Existenz“. In (1) würde demnach König Hiskija darüber klagen, dass er die Gesellschaft seiner Mitmenschen nicht mehr erfahren würde, genau wie er sein Leben als König nicht mehr genießen würde. In (2) würde er aber zwischen seinem Lebensgeist, seinem Existenz als lebendiges Wesen, und seinem Amt als König unterscheiden. Hier klage er erstens über sein Tod, das Ende seines physischen Lebens, zweitens aber darüber, dass seine Regierungszeit so plötzlich beendet wird. Wir haben hier zwei mögliche Bedeutungsvarianten, die m.E. einander nicht ausschließen. Es ist kein unmöglicher Gedanke, dass der Verfasser diese Ambivalenz bewusst in den Text eingebaut habe. Darin liegt schließlich ein Aspekt seiner dichterischen Kunst.

### *rō\*<sup>c</sup>=ī (12b)*

Die Wortform kommt außer PsHisk an den folgenden Stellen vor: Ps 23,1; Jes 44,28; Sach 11,17; 13,7. Während in Ps 23,1 *rō\*<sup>c</sup>=ī* sich auf Jahwe bezieht, bezieht die Stelle in Jes 44,28 auf Kyros, von dem Jahwe sagt: „Mein Hirte! Er soll all meinen Willen vollenden und sagen zu Jerusalem: Werde wieder gebaut! und zum Tempel: Werde gegründet!“ In Sach 11,17 könnte das *ī* ein *Hireq compaginis* sein, parallel zum *Hireq compaginis* am Ptz *‘ō\*<sup>c</sup>zib-ī*. Es ist aber wahrscheinlicher, dass es ein ePP /1. sg/ wie in Sach 13,7, wo das Wort sich auf den ungerechten Machthaber bezieht, den Jahwe *rō\*<sup>c</sup>=ī* nennt, wahrscheinlich weil Jahwe selber ihn erweckt hat. Das *Hireq compaginis* am Ptz *‘ō\*<sup>c</sup>zib-ī* in Sach 13,7 ist vielmehr angebracht worden, um das Wort in poetischen Einklang mit *rō\*<sup>c</sup>=ī* zu bringen.

Außer Ps 80,2, wo Jahwe als Hirt des Volkes, *rō\*<sup>c</sup>ē(h) YŠR’L*, bezeichnet wird, und dem bekannten Vertrauensbekenntnis in Ps 23,1, *YHWH rō\*<sup>c</sup>=ī*, wird Jahwe nur in Gen 48,15 ausdrücklich als Hirte bezeichnet, wo Israel ihn *ha=’ilō\*<sup>c</sup>hīm ha=rō\*<sup>c</sup>ā ’ō\*<sup>c</sup>t=ī* nennt: „der Gott, der mich geweidet hat“ bzw. „der Gott, der mein Hirte gewesen ist“. Die Vorstellung von Jahwe als Hirte ist also deutlich bezeugt und daher ist es wohl möglich, dass *rō\*<sup>c</sup>=ī* in Jes 38,12b sich auf Jahwe bezieht.<sup>862</sup>

### *qippadī hayy-ay=[y] (12c) ich habe wie ein Weber mein Leben aufgerollt (bzw. ich habe mich sorgfältig um mein Leben gekümmert)*

Wie schon in der Textkritik besprochen worden ist, hat M.L. BARRÉ argumentiert, dass die Bedeutung „zusammenrollen“, die in den Lexika für *QPD-D* aufgeführt wird, zweifelhaft ist. CARL BROCKELMANN<sup>863</sup> habe die Bedeutung „zusammenrollen“ für die syrische Wurzel *QPD* angegeben, dies habe aber seine *ad hoc*-Auslegung des *hapax legomenon* in Jes 38,12 in der Peschitta widerspiegelt.<sup>864</sup>

---

ἐν τοῖς οὐρανοῖς „Wir wissen: Wenn unser irdisches Zelt abgebrochen wird, dann haben wir eine Wohnung von Gott, ein nicht von Menschenhand errichtetes ewiges Haus im Himmel“ (EÜ); 2Pet 1,13-14: δίκαιον δὲ ἠγοῦμαι, ἐφ’ ὅσον εἰμι ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι, διεγείρειν ὑμᾶς ἐν ὑπομνήσει, 14 εἰδὼς ὅτι ταχινή ἐστὶν ἡ ἀπόθεις τοῦ σκηνώματός μου καθὼς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐδήλωσέν μοι, „Ich halte es nämlich für richtig, euch daran zu erinnern, solange ich noch in diesem Zelt lebe, und euch dadurch wach zu halten; 14 denn ich weiß, daß mein Zelt bald abgebrochen wird, wie mir auch Jesus Christus, unser Herr, offenbart hat“ (EÜ).

<sup>862</sup> Vgl. unten, besonders Abschn. 6.1.4 „Bezüge zu Jesaja 33“.

<sup>863</sup> Lexicon Syriacum 682.

<sup>864</sup> M.L. BARRÉ (2005) 99.

Die Bedeutung „walken“ > „verkürzen“ für *QPD*, die M.L. BARRÉ vertritt,<sup>865</sup> beruht dagegen darauf, dass er 12c als untergeordneten RelS bzw. TempS deutet, אָרְגָּנִי neu punktiert, und die Reihenfolge der Wörter ändert. Er meint, dass es egal sei, ob man 12d mit „which one severs from the thrum“, oder mit „when/after one severs it from the thrum“ übersetzt. Im letzteren Fall handle der Vergleich davon, was mit dem Gewebe geschieht, nachdem es von den Kettfäden des Webstuhls abgelöst worden ist. Das würde bedeuten, dass die *x-yiqtol*-LF *Vorzeitigkeit* mit perfektivem Aspekt ausdrückt. Das kann aber bei einer *x-yiqtol*-LF nicht der Fall sein.<sup>866</sup> WALTKE-O’CONNOR bemerken, dass in dem Fall, wenn PK *Vorzeitigkeit* ausdrückt, der Aspekt imperfektiv und die Aktionsart iterativ bzw. inchoativ/initiv ist.<sup>867</sup> Die Deutung BARRÉS, dass 12c einen zum SvH. in 12d vorzeitigen SvH. ausdrücke, ist daher keineswegs kohärent mit den Funktionen der hebräischen Verbkonjugationen.<sup>868</sup> *QPD-D x-yiqtol*-LF kann also in diesem Zusammenhang nicht das Walken eines Gewebes, *nachdem* es aus dem Webstuhl genommen worden ist, bezeichnen. Darüber hinaus ist BARRÉS Deutung auch eine *ad hoc* Erklärung des Wortes, denn „walken“ wird nirgendwo als eine mögliche Bedeutung für *QPD* gegeben. In CAL wird dagegen die Bedeutung „walken“ für den Verbstamm *QŠR* gegeben, der in Hebräisch „verkürzen“ heißt und in Ps 89,46 und 102,24 über die Verkürzung der Lebensstage benutzt wird. BARRÉ will aber seine Deutung von der gut belegten Bedeutung „verkürzen, zusammenziehen“ ableiten, und zwar weil es gut in unseren Zusammenhang passt.

Im Mittelhebräischen und im jüdischen Palästinensisch kommen Bedeutungen für das Verb vor, die man zumindest in Erwägung ziehen sollte, obwohl sie letztlich kein sicherer Basis für eine Lösung sein können. CAL *JPA Dictionary* zufolge begegnet der Verbstamm *QPD*-Af im jüdischen Palästinensisch in der Bedeutung „anspruchsvoll sein“, „genau sein“ bzw. „sich um etw. kümmern“.<sup>869</sup> HAL gibt für Mittelhebräisch H-Stamm: „to take something seriously (literally condensed)“. Man kann sich gut vorstellen, dass all dies für einen guten Weber zutrifft, der mit Sorgfalt und Genauigkeit am Weben arbeitet. GENESIUS weist in seinem Wörterbuch auf das assyrische *kapâdu*, „sinnen, planen“, als ein möglicherweise verwandtes Wort hin.

In den Belegen, die in CAL angegeben werden, steht das Verb allerdings mit der Präp על „bezüglich“. Obwohl im folgenden Beleg על nicht angegeben wird, kann man annehmen, dass das Englische Wort „concerning“ in der in Klammer gegebene Übersetzung על wiedergibt: אִילֵּיָא קוֹרִיָּא דְּלָא מְקַפְּדִין „those villagers who are not mindful (concerning the flax)“ (*Sab* 4a(22)). Und weiter: דְּהוּא מְקַפְּדַת עַל לִישְׁנָא דְּשִׁמְעָא מִן רַבֵּיהּ „because he is particular concerning the language which he heard from his teacher“ (*PTalmud Yev* 2.b:29[2]). Das Verb steht in Jes 38,12c zwar mit keiner Präp, die Möglichkeit ist jedoch nicht auszuschließen, dass es eine zur soeben angesprochenen Bedeutung des jüdischen Palästinensisch verwandte Bedeutung hatte. So könnte *ḥayy-ay=[y]* die syntaktische Funktion

<sup>865</sup> Vgl. Abschn. 2.1 „Textkritik“.

<sup>866</sup> Vgl. H. IRSIGLER (1981) 161.

<sup>867</sup> WALTKE-O’CONNOR § 31.2.: „The time reference ... is past and absolute ... the aspect is imperfective, more specifically customary (iterative) .... In the *customary non-perfective* the internal structure of a situation is conceived of as extended over an indefinite period in the time prior to the act of speaking. ... In the *incipient past non-perfective* the speaker has in view the initial and continuing phases within the internal temporal structure of a past situation.“

<sup>868</sup> Die Verbform *x-yiqtol*-LF, die im folgenden Satz 12d vorkommt, kann in einem Explikativ-Kompletivsatz der Gleichzeitigkeit vorkommen. Auch könnte ein Satz mit dieser Verbform ein Attributivsatz der Gleichzeitigkeit sein, d.h. ein Satz, der mit „als...“ anfängt. Ein solcher Satz kann aber auch einen Sachverhalt beschreiben, der dem SvH., von dem der Hauptsatz handelt, gleichzeitig läuft, ohne attributiv zu sein. Die hier vertretene Auffassung geht aber davon aus, dass das P in 12d einen zu 12 c nachzeitigen durativen SvH. in Ggw. mit imperfektivem Aspekt ausdrückt, vgl. Abschn. 3.6.1.

<sup>869</sup> Englisch: be particular, mind.

des Objekts einnehmen, d.h. eines sog. „accusative of limitation“<sup>870</sup> bzw. „accusative of specification“ (Akkusativ der Beziehung).<sup>871</sup>

Es liegt in der Natur der Sache, da es um ein *hapax legomenon* geht, dass es sich hier um Vermutungen und Spekulationen handelt. Akzeptieren wir aber die Bedeutung „sorgfältig sein“ „sich um etw. kümmern“ für *QPD* in Jes 38,12c, könnte das BK demgemäß folgenderweise übersetzt werden: „(c) Wie ein Weber habe ich mein Leben mit aller Sorgfalt gestaltet, (d) dann schneidet er mich von den Kettfäden ab“ bzw. „(c) Wie ein Weber habe ich mich um mein Leben gekümmert, (d) dann schneidet er mich von den Kettfäden ab.“<sup>872</sup> Diese Deutung von 12c.d ist in vollem Einklang mit dem Ton, der im ersten Vers des Psalms angeschlagen wird, wo der Psalmist darüber klagt, dass er in der Mitte des Lebens sterben muss.

Eine näherliegende Basis für eine Lösung des Problems ist in einem Manuskript des Jesu Sirach auf Hebräisch zu finden.<sup>873</sup> Die Variante קפודה ist in Manuskript C aus der Kairoer Geniza zu finden. Manuskript A bietet dagegen die Variante קפוצה.<sup>874</sup> In Sir 4,31 heißt es laut der Einheitsübersetzung: „Deine Hand sei nicht ausgestreckt zum Nehmen und verschlossen beim Zurückgeben“<sup>875</sup> und übersetzt so das griechische Partizip συνεσταλμένη vom Verb συστέλλω als „verschlossen“ bzw. das Ptz קפוצה. Das Verb συστέλλω bedeutet aber primär „zusammenziehen“, was sich in der Übersetzung der RSV widerspiegelt: „Let not your hand be extended to receive, but withdrawn when it is time to repay“. Diese Übersetzung ist freilich eine richtige Übersetzung des Septuagintatextes, denn die zwei Vershälften sollen offensichtlich Gegensätze darstellen: ausstrecken / nehmen (ἐκτεταμένη / λαβεῖν) vs. zurückziehen / zurückgeben (συνεσταλμένη / ἀποδιδόναι). EÜ scheint aber die Texte der zwei hebräischen Manuskripte zu vermischen bzw. den Text der LXX und des Manuskripts A aus der Kairoer Geniza, denn in jenem Manuskript heißt es: „Deine Hand sei nicht offen zum Nehmen und geschlossen beim Geben“. Manuskript C dagegen lässt sich folgendermaßen – vom Ptz קפודה abgesehen – übersetzen: „Deine Hand sei nicht ausgestreckt zum Nehmen aber zur Zeit des Zurückgebens קפודה.“ Angesichts des antithetischen Charakters des Verses in der LXX und im Manuskript A aus Geniza können wir davon ausgehen, dass קפודה hier den Gegensatz zu „ausgestreckt“ ausdrücken soll, also „zurückgezogen“.

Die obigen Beobachtungen ergeben, dass die Bedeutung „zusammenziehen“ für das Verb *QPD-D* angenommen werden kann. Die genaue Bedeutung eines Verbs hängt aber schließlich vom Kontext ab; im oben diskutierten Text aus Jesu Sirach, in Verbindung mit der Hand, muss das Verb den Sinn „zurückziehen“ haben. In Jes 38,12c.d haben wir aber mit einem Bild aus dem Webeprozess zu tun. In 12d sagt der Psalmist, Gott schneide ihn von der Kette ab. Also vergleicht er sein Leben mit einem Gewebe, das in einem Webstuhl gewoben wird. Indem das P in 12c in der SK steht, stellt es einen dem in 12d vorzeitigen Sachverhalt dar. Unten wird beschrieben, wie ein Weber beim Weben das Stück Gewebe auf den Unterbaum des Webstuhls aufgerollt hat. Mit „zusammenziehen“ dürfte wohl im Kontext des Webens „aufrollen“ oder

---

<sup>870</sup> JOÜON-MURAOKA § 126g.

<sup>871</sup> WALTKE-O'CONNOR § 10.2.2.e. Vgl. GESENIUS-KAUTZSCH § 118, bes. § 118m, S. 390 Fn. 1: „Ps 2, 12 wird קָפָה nicht als Accus. loci (auf dem Wege), sondern als Akkus. der Beziehung (hinsichtlich des Wegs; s. litt. m) zu fassen sein.“

<sup>872</sup>H. IRSIGLER zufolge (in einem unveröffentlichten Manuskript zur hebräischen Syntax) wird *x-yiqtol-LF* u.a. benutzt um einen nachzeitigen SvH zu beschreiben, d.h. nachzeitigen zum SvH, der in dem Satz, den der *x-yiqtol-LF*-Satz begleitet, beschrieben wird. In unserem Fall ist das S. 12c. Vgl. JOÜON-MURAOKA § 113b: „The *yiqtol* is also used for an action which is represented as future in respect of a past moment.“

<sup>873</sup> Vgl. HAL 1117.

<sup>874</sup> Vgl. [www.bensira.org](http://www.bensira.org).

<sup>875</sup> LXX: μή ἔστω ἡ χεῖρ σου ἐκτεταμένη εἰς τὸ λαβεῖν καὶ ἐν τῷ ἀποδιδόναι συνεσταλμένη; Geniza-Manuskript A: אל תהי ירך מושטת לשאת ובעת השב קפודה; Geniza-Manuskript C: אל תהי ירך מושטת לשאת ובעת השב קפודה.

„zusammenrollen“ gemeint sein, wie BROCKELMANN konstatierte, und zwar auf den Unterbaum des Webstuhls, vgl. unten.

Dabei ist es schon interessant, dass für das Verb *συστέλλω* die Wörterbücher die mögliche Deutung „aufrollen“ (English: „roll up“) geben.<sup>876</sup> Das bedeutet natürlich nicht, dass das hebräische Verb *QPD*, das in Sir 4,31 *συστέλλω* wiedergibt, ein völlig vergleichbares Spektrum von Bedeutungen innehat, aber diese Tatsache dürfte wohl BROCKELMANNs Deutung von *qippadī* eher untermauern.

### **dallā (12d) Kettfäden**

Joachim BEGRICH hat freilich recht, indem er sagt, dass das Bild in V. 12c.d sich auf diejenige Webtechnik bezieht, wo an einem vertikalen Webstuhl gearbeitet wird:

Gewebt wird von unten nach oben. Vermag der Weber von seiner Arbeitsbank aus nicht mehr zu arbeiten, so stellt er auf sie eine zweite usw....Ist das Gewebe sehr lang, d. h. würde er bis unter die Decke des Arbeitsraumes kommen, so läßt er den Oberbaum ein wenig herab und spannt die Kette neu durch Aufrollen eines Stückes Gewebe auf den Unterbaum. Ist die Arbeit beendet, so wird der Oberbaum herabgelassen und das fertige Gewebe auf den Tuchbaum aufgerollt. Dem Weber bleibt alsdann nur noch übrig, das Gewebe von den übrig gebliebenen Enden der Kette zu lösen und die Fäden zu verknoten.<sup>877</sup>

*dallā* bezeichnet die Kettfäden oder Kette (Englisch: *warp*) eines Gewebe, d.h. die vorgespannten Fäden, die den Träger des Gewebes bilden, und mit den Schussfäden (E. *weft* oder *woof*) rechtwinklig verkreuzt werden. Die Kettfäden werden oben zum Oberbaum (E. *cloth beam* oder *breast beam*) befestigt, unten zum Unterbaum (*warp beam*). Ist das Gewebe fertig gewoben, werden die Kettfäden von den Bäumen gelöst bzw. losgeschnitten und verknotet.<sup>878</sup>

Wir wissen vom Kontext her (v. 10b), dass der Psalmist sich relativ früh in seinem Leben befindet. Nach der oben vorgeschlagenen Deutung von *qippadī* ist er sehr genau und sorgfältig hinsichtlich seiner Lebensart gewesen. Dies heißt vermutlich, dass er, nach seiner eigenen Vorstellung, ein frommer, gerechter Mann gewesen ist. Er hat sein „Gewebe“, d.h. sein Leben, sorgfältig wie ein Weber gewebt. Natürlich will er sein Gewebe fortweben, er ist ja alles anders als fertig. Desto grausamer ist denn das durch Jahwe plötzliche Abschneiden des Gewebes von der am Oberbaum befestigten Kette.

In 12d hat der Psalmist sich mit dem Gewebe identifiziert. Also, der Weber und sein Gewebe, der Psalmist und sein Leben, sind ein und dasselbe und können nicht getrennt werden. Der Weber ist daran, in aller Ruhe sein Gewebe zu weben als plötzlich jemand kommt und das halbfertige Gewebe von der Kette abschneidet. Der Oberbaum ist nicht einmal herabgelassen worden und der Weber hat gar nicht vor, seine Arbeit zu beenden. Luis ALONSO-SCHÖKEL hat über v. 12c.d kommentiert, dass „[i]n the latter text the poet contrasts the regular, cumulative movement of rolling with the brutal and pitiless “he cuts me off”.<sup>879</sup> Obwohl ich nicht mit der

---

<sup>876</sup> L-S: II. Pass., also, to be wrapped up, shrouded; ANLEX: (a) wrap up, enshroud; L-N: to wrap up an object, with the implication of getting it ready to remove; THAY: b. to roll together, wrap up, wrap round with bandages, etc., to enshroud (τινα περιποις, Euripides, Troad. 378).

<sup>877</sup> J. BEGRICH (1926) 31.

<sup>878</sup> Für eine ausführliche Beschreibung primitiver Webstühle und Webtechniken vgl. H.L. Roth (1913); ders. (1918).

<sup>879</sup> L. Alonso-Schökel (1988) 96.

üblichen Bedeutung „zusammenrollen“ rechne, dann trifft Alonso-Schökels Bemerkung völlig zu. Die Ausführung des Lebens, in aller Ruhe und mit höchster Sorgfalt, wird mit dem plötzlichen Einschreiten des Todes kontrastiert. *y'baššî'î=nî* stellt den Höhepunkt des Bildes dar und zwar ganz am Ende: „Er schneidet mich ab!“

### *y'baššî'î=nî* (12d) Er schneidet mich ab = Er macht meinem Leben ein Ende

Das Verb *Bš'* D-Stamm „abschneiden“ kommt aus der Fachsprache des Webers und bedeutet „das fertige Gewebe von der Kette abschneiden“. Es hat nicht nur die Konnotation „töten“ in unserem metaphorischen Zusammenhang des Gewebebildes. Auch in Ijob 6,9 (und in Ijob 27,8) finden wir diesen übertragenen Sinn des Verbs in D-Stamm: *w'=yô\*'il 'ilōh w'=y'dakki'î=nî yattir yad=ō w'=y'baššî'î=nî* „Und wollte Gott mich doch zermalmen, seine Hand erheben, um mich abzuschneiden“. E. JENNI meint, dass das Verb im D-Stamm eine resultative Bedeutung habe, d.h. die Betonung liege auf dem Endergebnis und dies sei auch der Fall in Jes 38,12d.<sup>880</sup> Seine klare Unterscheidung zwischen einer Aktionsart des Aktualis<sup>881</sup> für den G-Stamm und einer Aktionsart des Resultativs<sup>882</sup> für den D-Stamm ist allerdings fragwürdig. Der G-Stamm wird in genau gleicher Bedeutung in Ijob 27,8 benutzt, da scheint kein Bedeutungsunterschied zu sein: (a) *kî mah tiqwat ḥanip* (b) *kî yibša'* (c) *kî yišl 'ilōh napš=ō* „Denn was für eine Hoffnung hat der Frevler, wenn Gott ihn abschneidet, wenn er ihm seine Seele entzieht?“<sup>883</sup>

Wie JENNI richtigerweise bemerkt, kommt das Verb ausschließlich in übertragener Bedeutung im AT vor. Die Wendung *bš' baš'* (G-Stamm) „Gewinn machen“ heißt wörtlich „seinen Schnitt machen“ und in Jes 10,12 und Sach 4,9 kommt der D-Stamm in der wohl resultativen Bedeutung „vollenden“.

Die Bedeutung „abschneiden“ ist an sich resultativ und sollte daher gegenwartsunfähig sein. JENNI hat zumindest Jes 12d als perfektischen Sv. gedeutet: „vom Gestell hat er mich abgeschnitten“. Diese Übersetzung impliziert, dass die *x-yiqtol*-LF den Zeitbezug des *qatal-x* in 12c weiterführt. Ich stimme allerdings nicht seiner Deutung zu; der Verbform nach haben wir hier eher mit einem imperfektiven Aspekt zu tun und der Kontext lässt auch vermuten, dass es hier um gegenwärtige Verhältnisse handelt. Was in 12d beschrieben wird, ist ja was die Klage des Psalmisten auslöst. In 13b.14a.b fährt dann seine Klage fort mit der Verwendung von *x-yiqtol*-LF. Diese Sätze kann man als Ausfaltung von 12d verstehen. Mit Hinsicht auf die kontextuelle Semantik fordert 12d m.E. eine gleichzeitige Deutung des Zeitablaufsverhältnisses, d.i. der Standpunkt ist innerhalb des Sachverhaltes.

Dabei müssen aber die resultative Bedeutung und der imperfektive Aspekt in Einklang gebracht werden können, die *per se* unvereinbar sind. Jahwe ist zwar dabei, dem Psalmisten ein Ende zu machen, doch semantisch liegt die Betonung des D-Stamms auf dem Endergebnis, dem Resultat der Handlung, das hier übertragen den Tod des Psalmisten bezeichnet. Den Gebrauch des D-Stamms kann man als eine Feststellung dessen verstehen, dass die beabsichtigte Wirkung schon eingetroffen ist bzw. zweifellos eintreffen wird. Die Verbform lässt dagegen verstehen, dass die Handlung noch in Prozess ist. Oben in Abschn. 3.6.1. wird es erörtert, dass die Betrachtungsweise in Ijob 6,9 einerseits und Jes 38,12d andererseits unterschiedlich ist. Ijob 6,9 betrachtet das erhoffte Geschehen als einen vollendeten Sv. in der Zuk., während der Psalmist in PsHisk sich im Geschehen zu befinden scheint. Ein Unterschied besteht auch darin,

<sup>880</sup> E. JENNI (1968) 181.

<sup>881</sup> Die Betonung liegt auf der Handlung selber.

<sup>882</sup> Die Betonung liegt auf dem Endergebnis.

<sup>883</sup> Gegen JENNI, op. cit., der hier eine eindeutige Opposition zwischen Aktualis und Resultativ sieht.

dass es in Jes 38,12c deutlich ausgedrückt wird, wovon das Objekt abgeschnitten wird: den Kettfäden. Die Wendung „jmd. abschneiden“, so wie sie in Ijob 6,9; 27,8 benutzt wird, ist völlig idiomatisch geworden und verrät in keiner Weise ihren „ursprünglichen“ Gebrauchskontext. In Jes 38,12d kommt das Verb dagegen in seinem „natürlichen“ Zusammenhang vor und so ist der Satz eine reine Metapher. Daher ist es gerechtfertigt, auf den Vorgang des Abschneidens eines Gewebes vom Kettbaum des Webstuhls einzugehen.

Es versteht sich von selbst, dass die Kette, die aus vielen zum Kettbaum befestigten Fäden besteht, nicht in einem Schnitt abgeschnitten wird. Ein Gewebe von der Kette abzuschneiden heißt den einen Faden nach dem anderen durchzuschneiden und zu verknoten. So handelt es sich um einen iterativen Sachverhalt, der als Gesamtgeschehen als durativ betrachtet werden muss. Das BK könnte daher folgenderweise Übersetzt werden: „Ich habe mein Leben sorgfältig geführt, er schneidet mich (jetzt) von der Kette ab!“ wobei das Abschneiden als noch im Verlauf empfunden wird.

### ***k'=[h]a= 'ary kin y šabbir kul[l] 'ašāmōt-ay=[y] (13b) Wie ein Löwe zermalmt er meine Knochen***

Auch hier haben wir ein P in D-Stamm. Jahwe wird hier wie ein gefährliches Raubtier, wie ein Löwe, der die Knochen des Psalmisten zerbricht, beschrieben. Auch in Klgl 3,4b klagt der Sprecher, der erlebt, dass Jahwe sich in seinem Zorn gegen ihn gewendet hat, dass er seine Knochen zermalmt hat: *šibbar 'ašāmōt-ay=[y]*. Dort, wie in Jes 38,13b, wird die dynamische Handlung benutzt um sowohl den Zustand des Sprechers zu beschreiben als auch Jahwe indirekt unter Anklage zu stellen.

In seiner Untersuchung zum Piel bemerkt E. JENNI, dass eine Übersicht über die Objekte der Handlung vom Verb *šBR* einen Unterschied zwischen D-Stamm und G-Stamm erkennen lasse. Demnach diene vor allem – aber nicht ausschließlich – aktuell Zerbrechbares wie Holz, Knochen, Töpferei usw. als Objekt des G-Stamms, im D-Stamm „dagegen auch Gegenstände aus Stein oder Metall, die man nicht in actu zerbrechen, sondern nur durch irgendwelche andere Tätigkeiten im Endergebnis zerbrochen machen kann.“<sup>884</sup> Es gibt aber auch Fälle, wo der G- und D-Stamm jeweils gleiches Objekt haben. Das Objekt des Verbs in Jes 38,13b, Knochen, gehört zu dieser Gruppe. JENNI meint, dass die von ihm angeführten Beispiele zeige, dass während der G-Stamm dazu benutzt werde, Gewicht auf die bevorstehende Handlung zu legen, dann setze der D-Stamm die Betonung auf die vollzogene Handlung und ihr Ergebnis. Es ist schwer, dieser klaren Unterscheidung in der Verwendung der Verbstämme zuzustimmen. M.E. erlaubt der Zusammenhang, in dem viele Beispiele des G-Stamms vorkommen, die Deutung, dass die semantische Betonung auf dem Endergebnis und seinen Folgen liegt.<sup>885</sup>

JENNI bemerkt mit Recht, dass das Verb übertragene Bedeutung an dieser Stelle zeige, etwa „wie gebrochen machen“.<sup>886</sup> Folglich ist die Bedeutung des Satzes: „Meine Knochen sind wie von einem Löwe gebrochen gemacht.“ In Abschn. 3.6.1 kam bin ich zum Schluss gekommen, dass die Aktionsart des Verbs an dieser Stelle iterativ-durativ ist, was den imperfektiven Aspekt der Verbform mit der punktuellen Aktionsart der Verbbedeutung in Einklang bringt.

---

<sup>884</sup> E. JENNI (1968) 181. Vgl. oben Abschn. 3.6.1 „Verbformationen, Sachverhaltstypen, Zeitbezüge, Modalität und Aspekt“.

<sup>885</sup> Vgl. z.B. Lev 26,13; 26,26; Jer 2,20; 5,5; 28,2; Ez 4,16; 5,16; 14,13; 34,27; Ps 105,16. Die meisten weiteren Stellen können so gedeutet werden, dass das Interesse der Aussage am Endergebnis, dem „Gebrochensein“, liege, nicht aber auf der Handlung des Zerbrechens *per se*. Vgl.

<sup>886</sup> E. JENNI (1968) 182.

*sīs-‘agūr (14a) Schwalbe*

Vgl. unter Textkritik.

*’šapšip (14a) Ich zwitschere / flüstere*

Der Verbstamm *šPP*-Pilpel begegnet außer in Jes 38,14 noch dreimal im AT, und zwar immer im Protojesajabuch. Es bedeutet etwa „flüstern, murmeln, piepen“. Zweimal wird er mit Totengeister (und Zauberkundigen) verbunden, in Jes 8,19 und Jes 29,4:

Jes 8,19	w’=kī yō(?)mirū ’il-ē=kim diršū ’il ha=’ō*bōt w’=’il ha=yiddā’ō*nīm <b>ha=m šapšipīm w’=ha=mahgīm</b>
	„Wenn man euch sagt: Befragt die Totengeister und Zauberkundigen, die flüstern und murmeln!“
Jes 29,4	w’=šapalt mi[n]=’arš t’dabbirī w’=mi[n]=‘apar tiššah[h] ’imrat-i=k w’=hayā k’=’ōb mi[n]=’arš qōl-i=k w’=mi[n]=‘apar ’imrat-i=k <b>t’šapšip</b>
	„Dann wirst du am Boden liegen und winseln, deine Worte dringen dumpf aus dem Staub. Wie wenn aus der Erde ein Totengeist spricht, so tönt deine Stimme; deine Worte sind nur noch ein Geflüster im Staub.“

In einer Metapher in Jes 10,14 wird das Verb mit einem Vogel, der piept, wenn man in sein Nest greift, in Verbindung gebracht:

Jes 10,14	wa=timšā(?) k’=[h]a=qin[n] yad=ī l’=hēl ha=‘ammīm w’=k’=’sup bēšīm ‘āzū*bōt kul[l] ha=’arš ’ānī ’asaptī w’=lō(?) hayā nō*did kanap w’=pō*šā pā <b>w’=m šapšip</b>
	„Meine Hand hat gefunden den Reichtum der Völker wie ein Vogelnest, und ich habe alle Länder zusammengerafft, wie man Eier sammelt, die verlassen sind; kein Flügel regte sich, und kein Schnabel sperrte sich auf und zirpte.“

Besonders interessant an diesem Verb ist die Tatsache, dass es einerseits mit Totengeistern als Subjekte verbunden wird, auf der anderen Seite ist es ein Vogel, der als Subjekt gilt. In Jes 38,14a vergleicht der Psalmist sich mit einem Vogel, der zirpt. Der vorhergehende Satz und der Vergleich mit Jes 10,14 macht es eindeutig, dass es das Zirpen eines hilflosen, verängstigten Vogels ist. Auf der Oberfläche wird der Psalmist also mit einem Vogel verglichen, doch der Kontext der Klage und die Stellen Jes 8,19; 29,4 machen es zugleich klar, dass die Konnotation des „Totseins“ mitgemeint wird: er piept nicht nur wie ein verängstigter Vogel, sondern auch wie ein Totengeist aus dem Staub.

*’ihgā k’=[h]a=yōnā (14b) Ich gurre wie eine Taube*

Das Verb *HGY-G* wird meiner Zählung nach achtmal im AT über den Ausdruck der Klage, d.h. über die Laute, die Menschen oder Tiere in Drangsal und Leid hervorbringen.<sup>887</sup> Interessanterweise stammen fünf dieser acht Belege aus Jesaja und einer aus Jeremia.

In Ez 2,10 kommt der Denominativ *higā* in der Aufzählung *qī\*nīm wa=higā wa=hī* vor. Das wird in der EÜ, Herder, Elberfelder und der Schlachterübersetzung mit „Seufzen“ bzw. „Seufzer“ übersetzt, in der Lutherbibel mit „Ach“. In Jes 16,7 heißt es, dass die Moabiter über die Traubenkuchen von Kir-Heres „seufzen“ (*tihgū*) werden und in Jer 48,31 erklärt Jahwe, er seufze über die Leute von Kir-Heres (*yihgā*, txt em = *'ihgā*).

*HGY-G* wird aber auch als eine Bezeichnung von Tierlauten benutzt: von Löwen in Jes 31,4, von Tauben in Jes 38,14 und 59,11. Das Stöhnen des Menschen, der sich in Not befindet, wird in diesen beiden Texten mit dem Gurren von Tauben (*HGY-G*) verglichen (Jes 59,11: *nihmā k'=[h]a=dubbīm kull-a=nū w'=k'=[h]a=yōnīm hagō(h) nihgā*, „wir brummen alle wie die Bären und gurren wie die Tauben“).<sup>888</sup> Das Flüstern und Murmeln von Totengeister und Beschwörer wird weiterhin in Jes 8,19 mit demselben Verb ausgedrückt. Sowohl das P in 14a als auch 14b stellt daher eine Konnotation mit Totengeister her. In mesopotamischen Mythen werden die Toten in Vogelwesen, konkret eine Taube, verwandelt. Ihr Essen in der Unterwelt ist Staub und Lehm und sie verbringen ihre Zeit in der Finsternis stetig jammernd, was an die Laute der Taube erinnert.<sup>889</sup> Dieses Motiv des Vogelfangs wird auch im AT an mehreren Stellen mit dem Tod bzw. der Errettung vom Tod in Verbindung gebracht.<sup>890</sup>

Das Vorkommen der Verben *ŠPP*-Pilpel in 14a und *HGY-G* in 14b gibt ein Bild von einem schwerkranken Menschen, der kraftlos daliegt, wie ein Toter, und nicht richtig sprechen kann. Er ist so erschöpft, und darüber hinaus so ängstlich und wehrlos, dass wie eine Taube zu gurren und eine Schwalbe zu zwitschern das einzige, was er vermag, ist.

*miy=yōm 'ad laylā (12e) Tag und Nacht*

*'ad buqr (13a) bis zum Morgen*

In Ps 6,7 wird eine ähnliche Situation wie in Jes 38,12e.13a beschrieben: „Ich bin so müde vom Seufzen; ich schwemme mein Bett die ganze Nacht und netze mit meinen Tränen mein Lager“.

Die Präpositionalkonstruktion *min*, gefolgt von *'ad* hat mehrere Funktionen: Sie kann temporaler<sup>891</sup> oder räumlicher<sup>892</sup> Natur sein; in Verbindung mit Gattungsbegriffen kann die Konstruktion mit „sowohl ... als auch“ oder einfach mit „und“ übersetzt werden, vgl. z.B. *mi[n]= 'iš w'='ad 'iššā* „Mann und Frau“ (Neh 8,2).<sup>893</sup> Wird das letztere Glied der Konstruktion

<sup>887</sup> Ps 90,9; 115,7; Jes 8,19; 16,7; 31,4; 38,14; 59,11; Jer 48,31.

<sup>888</sup> In Nah 2,8 wird die Klage der Mägde von Ninive mit dem Gurren der Tauben verglichen: „ihre Mägde jammern wie gurrende Tauben und schlagen sich an die Brust“, *w'='amāhō\*t-ē=ha m'nah[hī]gōt k'=qōl yōnīm m'īō\*pipō\*t 'al libāb-i=hin[n]*. Hier das Jammern der Mägde allerdings mit einem Ptz von *NHG-D* ausgedrückt, das Gurren der Tauben einfach als „die Stimme der Tauben“ bezeichnet.

<sup>889</sup> A. BERLEJUNG (2001) 477.

<sup>890</sup> Vgl. A. BERLEJUNG (2001) 490ff. Sie behandelt u.a. die folgenden Stellen: Ps 124,7; Klgl 3,52f.; Koh 9,12; Hos 7,11f.

<sup>891</sup> Vgl. Ri 13,7.

<sup>892</sup> Lokativ, z.B.: Ex 23,31; Deut 11,24; Jos 1,4; separativ-direktiv, z.B.: Gen 13,3; Am 8,12; körperlich, z.B.: Lev 13,12; 2Sam 14,25.

<sup>893</sup> Die Unterscheidung zwischen den Funktionen kann Probleme bereiten. Nehmen wir z. B. 2 Kön 17,9; 18,8; hier sollte man mit „sowohl im Militärstützpunkt als auch in der befestigten Stadt“, eher als „vom Wachturm bis zur befestigten Stadt“ übersetzen.

wiederholt, fungiert sie wie eine Aufzählung.<sup>894</sup> Jedoch zeigt die Verbindung der Glieder durch die Präpositionen eine andere Nuance als eine einfache Koordination durch *w=*. Ist das Prädikat im Satz negiert, kann man die Präpositionen mit „weder...noch...“ übersetzen.<sup>895</sup>

Es ist m.E. sinnvoll *miy=yōm ‘ad laylā* als „Tag und Nacht“ zu verstehen, ähnlich dem häufigen Merismus *yōm-am wa=layl-a(h)*. *yōm* und *laylā* sind die zwei Hälften eines Kalendertags und daher ist es unlogisch, mit einer Zeitspanne zu rechnen, die „vom“ Tag „bis zur“ Nacht reicht, anders als bei der Wendung *min ha=buqr ‘ad ha=‘arb* und vergleichbaren Wendungen. Die Wendung *miy=yōm ‘ad laylā* schließt sowohl den ganzen Tag als auch die ganze Nacht ein und daher alle Zeitpunkte bzw. Zeitphasen, die zu ihnen gehören. Man darf m. E. sogar erwägen, ob nicht der Dichter seinen Gedanken eher mit *miy=yōm ‘ad laylā* als mit *yōm-am wa=layl-a(h)* ausdrückte, weil er dadurch das Unaufhörliche seiner Qualen unterstreichen wollte.<sup>896</sup>

Dabei klärt sich auch das Verhältnis zwischen dem Satz Jes 38,12e und Jes 38,13a. Liest man 12e.13a als „vom Tag bis zur Nacht gibst Du mich preis; bis zum Morgen schreie ich um Hilfe“ wird fast automatisch der Eindruck erweckt, dass *yōm*, *laylā* und *buqr* drei aufeinanderfolgende Zeitpunkte sind, die eine Zeitstrecke in zwei Phasen teilen. Eine Übersetzung wie „vom Anbruch des Tages bis zum Kommen der Nacht gibst Du mich preis; bis zum Morgen schreie ich um Hilfe“ wird in diesem Licht verständlich. Dies kann aber nicht der Fall sein, denn die drei Begriffe sind nicht gleichwertig. Während „Tag“ und „Nacht“ zwei gleich große Teile des Kalendertags, d. h. seine zwei Hälften, bezeichnen, ist „Morgen“ nur die verhältnismäßig kurze Zeitspanne des Tagesanbruchs, also in diesem Fall der Anfang des folgenden Tages. Der Satz Jes 38,13a wirkt tatsächlich als eine bestärkende, emphatische Aussage zu Jes 38,12e. Während 12e sagt, der Psalmist sei 24 Stunden des Tages seinen Qualen ausgeliefert, betont 13a, dass er deswegen sogar die ganze Nacht bis zum Morgen seines Schlafs beraubt ist. Es gibt also keinen einzigen Moment, in dem der Psalmist Erholung oder Linderung erfährt, auch nicht in der gebräuchlichen Zeit des Schlafens und der Erholung.<sup>897</sup>

W. W. HALLO<sup>898</sup> zitiert ein sumerisches Bittgebet, ein „Brief von Sin-iddinam zu Nin-isina“, der eine ähnliche Situation beschreibt wie Jes 38,12e.13a. Die Erkrankung des Beters verwehrt ihm sowohl Nahrung während des Tages und Schlaf während der Nacht. In der Nacht hat er deswegen keine andere Wahl als zu klagen und die Gottheit anzuflehen:

[Zeile] 37. My sickness has been changed into (worse) sickness, one does not know how to rectify it.

38. At midday I am not given any sustenance, by night I cannot sleep.

40. With my not sleeping, let me bring my wailing to you at night:

41. "Let me behold your favorable glance, give me sweet life!

42. As for me, like a bird fleeing from a falcon, I am seeking to save my life.

43. As for me, let me enter your lap in the face of Death (Fate), save me from (its) hand.

44. I am a young man, I set up lamentation in the face of Death, my life ebbs away from me."

---

<sup>894</sup> Vgl. Gen 6,7.

<sup>895</sup> Vgl. Gen 31,24.

<sup>896</sup> Vgl. Abschn. 4.1.1. "Exkurs: Die Semantik von *yōm*, *laylā*, *min* und *‘ad*".

<sup>897</sup> Angesichts des „inkludierenden“ Charakters der Präposition עַד בִּקְר „bis in den Morgen“ meint und somit den krankhaften Dauerzustand vom einen Tag bis zum anderen unterstreichen will; vgl. A. STIGLMAIR, „לַיִל“, 555: „Zum Zweck der Zielangabe dauernder Zeit ist *lajlāh* in Verbindung mit der Präposition *‘ad* verwendet in 2 Chr 35, 14 in der Bedeutung „bis in die Nacht hinein“ (vgl. 2 Sam 19, 8).“

<sup>898</sup> W. W. HALLO (1976) 219.

Hier begegnet die gleiche, ständige und unaufhörende Qual, die unseren Psalmisten plagt. Ob es mitten am Tag oder in der Nacht ist, erfährt er keine Milderung seiner Qualen. Er kann nicht schlafen und verbringt deshalb die Nacht im Flehen zur Gottheit. Interessant ist auch, dass seine Bitte ähnelt PsHisk thematisch. Der Beter vergleicht sich selbst mit einem Vogel auf der Flucht vor einem Raubvogel (vgl. Jes 38,14a.b), er sehnt nach dem Blick der Gottheit (vgl. Jes 38,11b) und klagt darüber, dass er noch ein junger Mann ist (vgl. Jes 38,10b).

**tašlīm-i=nī (12e)      du gibst mich preis**

GESENIUS gibt die Bedeutung „preisgeben“ für diese Stelle, mit Verweis auf B. DUHM.<sup>899</sup>

HAL gibt die Bedeutung „to deliver up“ für unsere Stelle, und weist auf das Aramäische hin.<sup>900</sup> Nach CAL bedeutet ŠLM in Hafel-Stamm „to hand over“ im Syrischen<sup>901</sup> und Babylonisch-Aramäischen. Im christlich-palästinischen Aramäischen heißt es u. a. „to deliver“. Im Aramäischen, d. h. im Babylonischen Dialekt der Juden, im Syrischen, im literarischen Dialekt aus Galiläa und dem Samaritanischen, gibt es die Bedeutung „preisgeben“ für den (h)afel-Stamm von ŠLM.<sup>902</sup> In der Textkritik bin ich zu dem Schluss gekommen, dass tašlīm-i=nī entweder mit „fertigmachen“ oder „preisgeben“ wiedergegeben soll. Im Licht des Zeugnisses der Septuaginta halte ich es für die bessere Lösung, den Satz miy=yōm ’ad laylā tašlīm-i=nī so zu deuten, dass der Psalmist an seine Schmerzen preisgegeben werde,<sup>903</sup> bzw. an Scheol<sup>904</sup>.

**šiwwa‘tī (13a)      ich schreie (um Hilfe)**

Vgl. unter Textkritik.

**kalū’ ’ēn-ay=[y] l=x (14c)      meine Augen schmachten (hoffnungsvoll) nach X**

KLY-G heißt hier „sich verzehren, verschmachten“.<sup>905</sup>

KLY wird in Ps 119,82.123 in der Bedeutung „schmachten nach“, „sich verzehren nach“ mit ’ēn-ay=īm als Subjekt und einer PV mit l= als 4. Sy verwendet. Es befindet sich hier auch in einem ähnlichen Kontext wie Jes 38,14c-e: ein Klagender wendet sich in seiner Not direkt an Gott und bittet zugleich mit seiner Klage um Hilfe: „Meine Augen schmachten nach deinem Ausspruch (sagend:) „wann willst du mich trösten?“ Der Sprechaktverlauf ist gleich: KLY-

<sup>899</sup> B. DUHM (<sup>4</sup>1922) 280: „Vom Tage bis zur Nacht bringst du mich in Frieden“ will der Dichter gewiß nicht sagen; ebensowenig paßt die Übersetzung: „Machst du mich fertig“ = machst du mir das Garaus. Bei beiden Übersetzungen kann מיום עד-ל’ kaum etwas anderes bedeuten als „im Nu“, „in allernächster Stunde“, aber der Dichter hat dies Gedicht doch nicht im letzten Stündlein geschrieben. Besser faßt man הַשְׁלִים ebenfalls (mit der LXX) in der Aramäischen Bedeutung ausliefern, preisgeben (wie hebr. סגר), nämlich an die Schmerzen, wo dann „von Tag bis zur Nacht“ heißt: sowohl Tag wie Nacht;...“

<sup>900</sup> HAL 1996: „af. causative in JArm., Syr. and Mnd. to deliver up.“

<sup>901</sup> In Ethpeel- und Ettafal-Stamm „to be handed over“ bzw. to be delivered over“.

<sup>902</sup> Nach CAL. Vgl. die folgenden Beispiele aus M. SOKOLOFF *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic* (aus CAL): „6. to hand over, surrender: אָנָא מַשְׁלֵם <ד>{ש} מה I will hand over whatever you deposited with me PRK 245:14; בטור מורייה כד אתעקד בשלם he handed over his life when he was bound on Mt. Moriah SYAP 45:8; מדינתא לך ומשלים לך מי עבד ומשלים לך דאנא תמי מה מיעבד ומשלים לך I will see what to do and will hand over the city to you Tan 68d(56);ib. 61; EchR 102:4“.

<sup>903</sup> So B. DUHM (<sup>4</sup>1922) 280.

<sup>904</sup> Wie in Ps 16,10, wo Gott für das Umgekehrte gepriesen wird: „Denn du überlässt mich nicht an die Unterwelt“ *kī lō(ʿ) tīʿzub napš=ī lʿ=šʿōl*.

<sup>905</sup> Vgl. U. NISSIM (2000) 274.

Aussage → Klage/Bitte (in Ps 119 indirekt durch die rhetorische Frage). Mit *napš* als Subjekt kommt es in derselben Bedeutung in Ps 119,81 vor. In Deut 28,32 steht *‘ēn-ay=īm* als das Subjekt der Partizipien *rō\*’ōt* und *kalōt*, „schauend (nach)“ und „schmachtend (nach)“, mit der Präp *’il*. Die PV drückt das, wonach man schmachtet, aus, in diesem Falle die Kinder, die weggeführt worden sind. Dieses „Schmachten“ ist nicht dasselbe wie irgendeine Sehnsucht nach oder Lust auf etwas Beliebigen, sei es Geld, Nahrung oder etwas anderes. Es wird von der hoffnungslosen Lage, in der der Mensch sich befindet, vom Verlust, an dem er leidet, ausgelöst. So scheint diese Verwendung des Verbs eng mit seinen übrigen Bedeutungen verbunden zu sein, z. B. „aufhören, enden“, „vergehen“, „zugrunde gehen“, „schwach werden“. Wer nach Hilfe schmachtet, befindet sich zu derselben Zeit in einer so schwierigen Situation, dass er sich schwach und machtlos fühlt, als ob er gleich zugrunde gehe. In unserem Kontext fungiert der Satz *kalū! ‘ēn-ay=[y] l’=[h]a=marōm* praktisch als *verbum dicendi*; es ist die Pose des Anflehens, so wie sich zu knien die Pose des Betens in christlichem Zusammenhang ist.<sup>906</sup> Deshalb könnte man „indem ich sage“ in Klammern und einen Doppelpunkt nach 14c setzen: „Meine Augen schmachten nach der Höhe (indem ich sage): Herr, ich bin unterdrückt! Bürge für mich!“

#### ***ha=marōm* (14c)                      *die Höhe (= Jahwes Wohnsitz)***

*Marōm*, durch den Atk<sup>907</sup> oder CsV<sup>908</sup> bestimmt, wird deutlich und ausschließlich als eine Bezeichnung für den Wohnsitz Jahwes im Himmel benutzt, vgl. z.B. Ps 7,8: *w’=‘idat lū’um<sup>⊕</sup>īm t’ sōbīb-ak=ka w’=‘al-ē=ha l’=[h]a=marōm šūb-a(h)* „Um dich stehe die Schar der Völker im Kreis; über ihnen throne du in der Höhe!“ Mit attributiver Funktion wird das Wort in der CsV *har mārōm YŠR’L* benutzt. Mit der Präp *min* ist das Wort immer unbestimmt, d. h. durch den Atk, kann aber wohl in diesen Fällen den Wohnsitz Jahwes bezeichnen.<sup>909</sup> In Ps 102,20 steht *marōm*, durch *qudš=ō* bestimmt, parallel zu *šamayim*, bedeutet also den heiligen Wohnsitz Jahwes im Himmel, vgl. Ps 11,4: *YHWH b’=hēkal qudš=ō // YHWH b’=[h]a=šamayim kis[š]i’=ō*, wo Jahwes Wohnsitz im Himmel als *hēkal qudš=ō* bezeichnet wird.<sup>910</sup> Es darf also festgestellt werden, dass *marōm* öfters als Bezeichnung für den Wohnsitz Jahwes im Himmel benutzt wird.

#### ***‘ušq-a(h)* (14e)                      *Bedrückung/Bedrängnis***

Vgl. Textkritik *‘ušq-a(h)* ist ein *hapax legomenon* im AT. Am wahrscheinlichsten hat es denselben Sinn wie *‘ušq*, „Bedrängnis, das vom Verb *‘šQ* kommt und ein „Terminus des Rechtslebens [ist] und ... die Bedrückung des zahlungsunfähigen Schuldners durch den

<sup>906</sup> Ich bin in meiner Deutung völlig mit BARRÉ (2005) 129 einig, wenn er sagt: „In the present context *kālū ‘ēnay* functions virtually as a *verbum dicendi*...“ obwohl ich nicht seiner Übersetzung zustimme.

<sup>907</sup> Vgl. Ps 7,8; 68,19; 93,4.

<sup>908</sup> Vgl. Jer. 31,12.

<sup>909</sup> Vgl. Jer 25,30; Ps 18,17; 102,20; 144,7. Es gibt keine Stelle im AT wo *marōm* eine Gottesbezeichnung ist. Es ist m.E. ausgeschlossen zu akzeptieren, dass *marōm* in Jes 38,14c „divine epithet“ ist, wie M.L. BARRÉ (2005) 129 postuliert. W.A.M. BEUKEN (2000) 398 nennt *marōm* „on high“ „an Isaianic term“ und mit gewissem Recht, denn Jesaja ist das Buch mit dem häufigsten Vorkommen des Wortes, mit 13 Fällen. Am zweiten Platz kommen die Psalmen mit 11 Vorkommen.

<sup>910</sup> Ob dieser Vers bedeutet, dass der heilige Tempel Jahwes auf Zion als im Himmel gegründet aufgefasst wird, muss offenbleiben.

Gläubiger [bezeichnet]“<sup>911</sup>. Das Wort *‘ušq* wird aber nicht nur in jenem Zusammenhang benutzt, sondern generell über Bedrückung, vgl. z.B. Ps 119,134; Jer 6,6: „Denn so spricht der HERR Zebaoth: Fället Bäume und werft einen Wall auf gegen Jerusalem; denn es ist eine Stadt, die heimgesucht werden soll. Ist doch nichts als Unrecht (*‘ušq*) darin!“ Die politisch und/oder sozial unterdrückten Menschen werden mit dem Ptz pass *‘āšūqīm* bezeichnet.<sup>912</sup>

Die Unterdrückung der Waisen, Witwen, Fremden und Armen, die im Gesetz verboten wird, und ein häufiges Thema in den Prophetenbüchern und den Psalmen ist, wird u.a. mit dem Verb *‘šQ* oder *‘ušq* ausgedrückt. In diesen Fällen handelt es sich am wahrscheinlichsten um finanzielle Unterdrückung, die entweder darin bestehen hat, dass ein zahlungsunfähiger Schuldner bzw. sein Kind oder ein anderer Verwandter in Dienste des Gläubigers treten musste,<sup>913</sup> oder eben darin, dass ein Arbeitsgeber dem Tagelöhner zu niedrigen Lohn auszahlte bzw. nicht rechtzeitig<sup>914</sup>.

Die Verwendung des Verbs *‘RB* in 14e zeigt, dass es hier um ein übertragenes Bild aus dem Bereich des Rechtslebens geht, wo der zahlungsunfähige Schuldner „had to enter the service of his creditor, or sell himself to a third party so as to repay his dept.“<sup>915</sup> In Ps 119,121b-122a begegnen die zwei Wortstämme *‘šQ* und *‘RB* auch nacheinander: *bal tan<sup>ᵀ</sup>īḥ-i=nī l’=‘ō\*šiq-ay=[y]* *‘rub ‘abd=ka l’=ṭōb ‘al yī‘šūqū\*=nī zē\*dīm*, „Gib mich meinen Bedrückern nicht preis! Verbürg dich für das Wohl deines Knechtes, damit die Stolzen mich nicht unterdrücken.“ In Ps 119 wird anscheinend auf die nüchterne Situation eines Armen gegenüber seinem Gläubiger oder Arbeitsgeber Bezug genommen. Hier werden nämlich „Täter“ genannt, durch den Ptz *‘ō\*šiq-ay=[y]* „meine Bedrücker“ und durch den substantivierten Adj *zē\*dīm* „die frechen, vermessen“. Die Rede von den Bedrückern ist ein Pinselstrich im Bild des Psalmisten, das er von den Gegensätzen Gottlosen vs. Gottesfürchtigen (zu denen er selber gehört) aufzeichnet.<sup>916</sup> Interessanterweise kommt in V. 123 der Satz *‘ēn-ay=[y] kalū l’=yāšū‘at-i=ka*, der an Jes 38,14c erinnert und auf den ich verwiesen habe, um die Lektüre *kalū’* in 14c zu unterstützen. Diese zwei Stellen sind die einzigen, wo die Wortstämme *‘šQ* und *‘RB* in Beziehung zu einander verwendet werden.<sup>917</sup> In PsHisk dagegen können wir nicht damit rechnen, dass das Verhältnis eines Armen zu seinem „Bedrücker“ gemeint ist. Hier werden die Wörter metaphorisch verwendet, so dass *‘ušq-a(h)* für jede Notsituation stehen kann, in unserem Fall für die Lage eines Schwerkranken.

### *‘urb-i=nī* (14e)      *bürge für mich / tritt für mich ein / rette mich*

Dem Notschrei *‘ušq-a(h) l=ī*, „ich bin unterdrückt“ folgt nun die Bitte *‘urb-i=nī*, „bürge für mich / tritt für mich ein“. Das Verb *‘RB-G* kommt elfmal in der Bedeutung „bürgen“ vor.

<sup>911</sup> J. BEGRICH (1926) 38-39. Vgl. HAL: „with acc. to **oppress, exploit** (a debtor unable to pay, the weaker party in a business contract)“.

<sup>912</sup> Vgl. HAL.

<sup>913</sup> Vgl. R. DE VAUX (21997) 172. Vgl. Neh 5,2 txt corr; 5,5.

<sup>914</sup> Vgl. Lev 19,13: „Es soll des Tagelöhners Lohn nicht bei dir bleiben bis zum Morgen.“

<sup>915</sup> R. DE VAUX (21997) 172.

<sup>916</sup> Vgl. H. GUNKEL (1929) 514 zu Ps 119: „Mit aller Deutlichkeit erkennt man, was wir auch sonst vielen Klageliedern entnehmen..., daß das Judentum jener Zeit in zwei Parteien zerfällt, die einander aufs heftigste bekämpfen. Da stehen denen, „die Jahwe fürchten“ 63, seinen „Frommen“ 74. 79, „die seinen Namen lieben“ 132, ganz wie dort die „Frevler“ 53. 61. 95. 110, „Frechen“ 21. 51. 69. 78. 85. 122, „Abtrünnigen“ 158, „Missetäter“ 115 gegenüber. Und ebenso wie in den Klagepsalmen sind es gerade die Reichen und Mächtigen – der Psalmist nennt sie die „Fürsten“ („der Gemeinde“ JesSir 30<sup>27</sup>) 23. 161 –, die sich von Jahwe abgewandt haben.“

<sup>917</sup> Darum erhebt sich die unvermeidliche Frage, ob diese Ähnlichkeiten zufällig sind oder ob ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen den beiden Psalmen festgestellt werden kann.

Bürgschaft für anderer Schulden ist eindeutig in sechs Fällen gemeint. Sie gehören alle dem Buch der Sprichwörter.<sup>918</sup> Wie oben genannt wurde, bezieht sich Ps 119,121-122 wahrscheinlich auch auf die Lage des Armen Schuldners gegenüber seinem Gläubiger. Zur Rolle dessen, der Bürgschaft für jmdn. leistet, schreibt R. DE VAUX:

The seizure of the pledged person or the actual debtor could be prevented by entering bail or surety. In Biblical law the surety is the person who, when the debt matures, 'intervenes' (the root *'rb*), in favour of the insolvent debtor and assumes responsibility for the payment of the debt, either by obtaining it from the debtor or by substituting himself for him.

Man kann aber auch Bürgschaft für die Sicherheit einer anderen Person leisten, wie Juda für Benjamin in Gen 43,9: „Ich will Bürge für ihn sein (*'anō\*ki' i'rub-an=[h]u(w)*); von meinen Händen sollst du ihn fordern. Wenn ich ihn dir nicht wiederbringe und vor deine Augen stelle, so will ich mein Leben lang die Schuld tragen.“ Das hat die praktische Konsequenz, als Josef fordert, dass Benjamin als Sklave bei ihm zurückbleibt, dass Juda Josef bietet, sein Sklave anstelle seines Bruders zu sein.<sup>919</sup>

In Ijob 17,3 und in Jes 38,14 ist die Bedeutung aber etwas verblasst, sie ist allgemeiner geworden, fast mit „retten“ synonym. In beiden Fällen geht es darum, Gott zur Rettung eines Schwerkranken zu bewegen. Man könnte wohl *'urb-i=nī* mit „rette mich“ übersetzen, ohne Gefahr zu laufen, dass der propositionale Gehalt des Textes missverstanden wird. Jedoch heißt *'urb-i=nī* nicht „rette mich“ wie z.B. *hōšī'-i=nī* „rette mich“ heißt. Es muss auch in diesem Zusammenhang der Krankheit andere Nuancen haben, die auf der Grundbedeutung „bürgen“ ruhen.

Wenn jemand Bürgschaft leistet, und so für einen anderen eintritt, macht derselbe die Sache des Bedrückten zu seiner eigenen. Doch anders als bei sterblichen Menschen, die selber in Not raten können, indem sie für so eine schwere Schuld bürgen, dass sie nicht bezahlen können, und müssen deshalb selber in den Dienst des Gläubigers treten,<sup>920</sup> kann Jahwe es leisten, jede Schuld zu bezahlen, ja sogar seine Verehrer aus der Gewalt des Todes zu erretten. Indem der Psalmist Jahwe mit den Worten *'ušq-a(h) l=i'urb-i=nī* anfleht, betet er ihn sich seiner Sache so anzunehmen, als ob es um sein eigenes Leben ginge. Er fordert also die äußerste Anteilnahme Gottes an seinem Geschick. Darin besteht wahrscheinlich der Unterschied zwischen *'urb-i=nī* und *hōšī'-i=nī*. Daher empfiehlt es sich *'RB*, selbst wenn es metaphorisch gebraucht wird, mit „bürgen“ zu übersetzen, bzw. daraus abgeleitet: „für jmdn. eintreten“.

Ein ähnlicher Gedanke ist in Ps 49,16 zu sehen; da stellt der Psalmist fest, dass Jahwe ihn aus der Gewalt der Unterwelt „loskaufen“ oder „erlösen“ werde. Das Verb *PDY* wird in Lev 19,20 über ein nicht losgekauftes Sklavenmädchen benutzt, d.h. sie ist noch nicht durch Loskaufen frei geworden. „In der Kultgesetzgebung“ ist *PDY* „Terminus für die Auslösung der Erstgeburten bei Mensch und Tier“.<sup>921</sup> In 1Sam 14,45 spricht das Volk den Jonathan, der zum Tode verurteilt worden war, frei, und erlöst ihn,<sup>922</sup> am wahrscheinlichsten durch ein Opfer irgendeiner Art.<sup>923</sup> J.J. STAMM stellt fest, dass es „im religiösen Sprachgebrauch“, wie in Ps 49, „um die Auslösung durch Gott, bei der es keinen zu entrichtenden

---

<sup>918</sup> Spr 6,1; 11,15; 17,18; 20,16; 22,26; 27,13.

<sup>919</sup> Gen 44,32-33.

<sup>920</sup> R. DE VAUX (<sup>2</sup>1997) 172-173.

<sup>921</sup> J.J. STAMM (<sup>6</sup>2004) 394.

<sup>922</sup> *wa=yipdū ha='am[m] 'at YWNTN w'=lō(') mē\*t.*

<sup>923</sup> J.J. STAMM (<sup>6</sup>2004) 395.

Gegenwert mehr gibt“ geht. So „tritt der spezifisch rechtliche Gehalt“ von *PDY* „zurück und der befreiend-rettende tritt in den Vordergrund.“<sup>924</sup>

***w' = 'amar l=ī (15b) so dass er mir antworte / zu mir rede***

K. SEYBOLD hat bemerkt, „[a]us Ps 32 und 103, aber auch aus anderen Hinweisen innerhalb und außerhalb des Psalters ergibt sich mit Wahrscheinlichkeit, daß zu den restituierenden Riten Sühne oder Sündenvergebung gehörte, die ihr Zentrum in einem freisprechendem Wort hatte.“<sup>925</sup> Ps 107,19-20 könnte vermutlich für solche Riten sprechen: „Und sie schrien zum Herrn in ihrer Bedrängnis, und er befreite sie aus all ihren Ängsten. Er sandte sein Wort (*yišlah dābar=ō*) und heilte sie und entriss sie dem Untergang“. Es erhebt sich die Frage, ob *w' = 'amar l=ī* „so dass er zu mir Rede/antworte“ auf ein freisprechendes Wort dieser Art verweise.

'*MR* wird in der Regel von einer direkten Rede gefolgt. In HAL wird behauptet: „*אמר* never means *to say* without indicating what is stated“. Dies stimmt aber nicht ganz, wenn in HAL gemeint wird, dass es immer wörtlich wiedergeben wird, was gesagt wird. Wir können auf den Text Num 23,19 hinweisen, der so sehr an unseren Vers erinnert: *ha=hū(?) 'amar w'=lō(?) yi'sā*, „Sollte er etwas sagen und es nicht tun?“

Auch wenn das Verb mit der Präp *l=* steht, wird der Inhalt der Rede oft nur angedeutet bzw. muss aus dem Zusammenhang gefolgert werden, vgl. z.B. Neh 2,18: „Und ich sagte ihnen (*wa='aggīd la=him*), wie gnädig die Hand meines Gottes über mir gewesen war, dazu auch die Worte des Königs, die er mir gesagt hatte (*'āšr 'amar l=ī*)“. Hier wird keine direkte Rede angegeben, '*amar* bezieht sich aber mittels des Relativpartikels auf „die Worte des Königs“.<sup>926</sup>

In 2Sam 16,11 wird eine direkte Rede vorausgesetzt, wo David von Schimi sagt: *w'=y'qallil kī 'amar l=ō YHWH* „Lasst ihn fluchen; denn der Herr hat es ihm geboten“. Was Jahwe zu Schimi gesagt hat muss aus dem vorausgehenden Zusammenhang gefolgert werden.

In 1Sam 9,27c-d ist *w'=yi'bur l'=panē=nū* praktisch ein Final- bzw. Konsekutivsatz: '*mur l'=[h]a=na'r l'=panē=nū*, „Rede zum Knecht, so dass er vor uns vorausgehe“.<sup>927</sup> S. 27c-d sind aber zusammen eine direkte Rede, die mit '*MR* + '*il* (27b) eingeführt wird: *w'=šmw'l 'amar 'il š'wl ('mur l'=[h]a=na'r ...)*. Logisch stellt *w'=yi'bur l'=panē=nū* aber indirekt den Inhalt der geforderten Rede dar: „Rede zum Knecht, dass er vor uns vorausgehen solle“. Ein bisschen anders verhält es sich in Jona 2,11, wo Jahwe dem Fisch befiehlt, Jona ans Land zu speien. Hier kommt keine direkte Rede, es wird nur gesagt, dass Jahwe befahl, und welche Folgen das hatte, d.h. dass der Fisch Jona ans Land spie, mit *wayyiqtol* ausgedrückt: *wa=yō(')mir YHWH l'=[h]a=dag wa=yāqē\*(') 'at YWNH 'il ha=yabbašā*, „und der HERR sprach zu dem Fisch, und der spie Jona aus ans Land“ (Lutherbibel).<sup>928</sup>

<sup>924</sup> J.J. STAMM (2004) 396.

<sup>925</sup> K. SEYBOLD (1978) 38-39.

<sup>926</sup> Eine vergleichbare Konstruktion kommt in Ps 106,34 vor: *lō(?) hišmīdū 'at ha='ammīm'āšr 'amar YHWH la=him*; vgl. auch Gen 22,3.9.

<sup>927</sup> Nach H. IRSIGLER (Hebr. Syntax, unveröff.) 26, fungiert *w'=yiqtol*-KF in der Regel als das P eines Final/Konsekutivsatzes nach Imp. Vgl. WALTKE-O'CONNOR § 33.4b: „After a volitional (cohortative, imperative, jussive) form *wəyqtl* has a consequential force“, vgl. auch § 39.2.2. Eine ähnliche Konstruktion ist in Ijob 9,7 zu finden: *ha='ō'mir l'=[h]a=hars w'=lō(?) yizrah*, „Er spricht zur Sonne, so daß sie nicht strahlt“ (EÜ).

<sup>928</sup> Die EÜ umschreibt aber den *wayyiqtol*-Satz und übersetzt ihn als indirekte Rede, als ob er das 2. Sy (O) des Verbs '*MR* sei: „Da befahl der Herr dem Fisch, Jona ans Land zu speien“.

In Ps 50,12 bezieht sich  $l\bar{o}(\prime)$   $\prime\bar{o}[\prime]$   $mir$   $l-a=k$  in der Apodosis auf die Bedingung  $\prime im$   $\prime ir\prime ab$  in der Protasis: „Wenn mich hungerte, würde ich es dir nicht sagen“.

$\prime MR$   $l=$  kann auch „antworten“ heißen, wie in 2Chr 2,10:  $wa=y\bar{o}(\prime)mir$   $HWRM$   $malk$   $\$R$   $b\prime=k$   $t\bar{a}b$   $wa=yi\prime\bar{s}lah$   $\prime il$   $\$LMH$ , „Hiram, der König von Tyrus, antwortete Salomo in einem Schreiben, das er ihm sandte: ...“, vgl. auch Jer 36,18.

$\prime MR$   $l=$  heißt auch „etw. von jmdm. sagen“, wie z.B. in Gen 20,13: „sag von mir: „Er ist mein Bruder““  $\prime imr\bar{i}$   $l=\bar{i}$   $\prime ah\bar{i}=[y]$   $h\bar{u}(\prime)$ .<sup>929</sup> Es erhebt sich die Frage, ob  $w\prime=$   $\prime amar$   $l=\bar{i}$  in Jes 38,15b dieser Bedeutung sein könnte, und zwar im Sinne, dass Gott das Urteil über den Beter gesprochen hat.

Zwei Stellen sind inhaltlich besonders interessant mit Hinsicht auf Jes 38,15. Die eine Stelle ist Gen 44,16, wo Juda und seine Brüder von Josef wegen Diebstahls angeklagt worden sind. Juda verteidigt sich und seine Brüder und sagt: „Was sollen wir meinem Herrn sagen, oder wie sollen wir reden, und womit können wir uns rechtfertigen? Gott hat die Missetat deiner Knechte gefunden“,  $mah$   $n\bar{o}(\prime)mir$   $l=\prime$   $\prime ad\bar{o}^*n=\bar{i}$   $mah$   $n$   $dabbir$   $w\prime=mah$   $ni\prime\bar{s}taddaq$   $ha=\prime il\bar{o}^*h\bar{i}m$   $ma\prime\bar{s}\bar{a}(\prime)$   $\prime at$   $\prime aw\bar{o}^*n$   $\prime abad\bar{e}=ka$ . Diese Worte Judas an Josef erinnern sehr an die Frage in Jes 38,15a. Der Beter fragt „was kann ich sagen?“, ist aber zugleich davon überzeugt, dass er nichts sagen kann, dass ihm was bringe; Gott habe ihn schon wegen seiner Sünden verurteilt. Dass der Psalmist seiner Sünden bewusst ist, zeigt S. 17c: „denn du hast alle meine Sünden hinter deinen Rücken geworfen“,  $k\bar{i}$   $hi\prime\bar{s}lakta$   $\prime ah\prime ar\bar{e}$   $giw=ka$  /  $kul[l]$   $hi\prime ta\prime ay=[y]$ .

In Ijob 23,3-5 wünscht Ijob, dass er vor Jahwes Thron seine Sache verteidigen könnte, „und erfahren die Reden, die er mir antworten, und vernehmen, was er mir sagen würde ( $mah$   $y\bar{o}(\prime)mir$   $l=\bar{i}$ )“. Auf ähnliche Weise äußert der Psalmist in Jes 38,15a.b seinen Wunsch, dass Jahwe zu ihm reden würde, ihm eine Antwort auf seine Klagen geben würde. Wie Jes 38,15c aber zeigt, ist der Klagende sich zugleich bewusst, dass Gott, an den die Klage und die Bitte gerichtet sind, des Psalmisten Zustand in irgendeinem Sinn verursacht hat:  $w\prime=h\bar{u}(\prime)$   $\prime as\bar{a}$ . Ähnlich verhält es sich in Ijob 23,13-14, wo Ijob von Gott sagt: „Doch er ist der eine - wer will ihm wehren? Und er macht's, wie er will ( $w\prime=nap\prime\bar{s}=\bar{o}$   $\prime iwwit\bar{a}$   $wa=yi\prime\bar{s}$ ). Ja, er wird vollenden, was mir bestimmt ist, und hat noch mehr derart im Sinn“.

Die oben besprochenen Beispiele sprechen m.E. für die Deutung der Konjunktion in 15b als  $w=7$ , d.h. mit der Grundfunktion *syntaktisch unterordnend: konsekutiv/final*: „Was kann ich sagen, so dass er mir antworte“.<sup>930</sup> Die oben besprochenen Beispiele aus Ps 107,19-20 und Ijob 23,3-5 lassen annehmen, dass mit den Worten Jahwes, von denen hier die Rede ist, freisprechende, heilende Worte gemeint sind. Das schließt die Bedeutung „von mir“  $l=\bar{i}$  in einem verurteilenden Sinne aus; es befindet sich eben kein solches Beispiel von  $\prime MR$   $l=$  im AT. Das bedeutet aber auch, dass die Bedeutung „er hat schon zu mir gesprochen“ ebenso ausgeschlossen ist, denn der Beter keine Heilung erfahren hat.

Wir müssen daher m.E. mit der Bedeutung „so dass er zu mir rede/mir antworte“ rechnen. Die Konj ist  $w=7$ , mit der Grundfunktion *syntaktisch unterordnend*. Der Satz, vor dem sie steht, ist ein konsekutiver/finaler Nebensatz.

<sup>929</sup> Vgl. auch z.B. Ps 3,3; 71,10; Koh 10,3; Jes 4,3; Ez 21,5. Diese Bedeutung kommt aber m.E. nicht in Frage in Jes 38,15.

<sup>930</sup> Vgl. Abschn. 3.5.4 „Satzverbindung und Funktion“.

**w´=hū(?) ´asā (15c) er hat es getan!**

Mit den Worten, dass Gott etwas getan hat, wird im AT sowohl auf negative als auch positive Taten von der Sicht des Sprechers her verwiesen. In Ps 37,5 wird auf die Hilfe Gottes für den Frommen, der ihm vertraut, verwiesen. Jahwe „wird machen“ (w´=hū(?) yi´śā) was der Fromme von ihm hofft, m.a.W.: er wird ihn gedeihen lassen: „Befiehl dem Herrn deine Wege und hoffe auf ihn, er wird's wohl machen“, *gu(w)l[l] ´al YHWH dark-i=ka w´=bṭaḥ ´al-a(y)=w w´=hū(?) yi´śā*. In Jes 38,15c aber, sowie im oben besprochenen Beispiel Ijob 23,14, ist das, was Jahwe macht, negativ. Er verursacht die Krankheit des Klagenden. In Ps 39,10-11 ist die Verantwortung Jahwes für des Klagenden Zustand noch deutlicher: „Ich will schweigen und meinen Mund nicht auf tun; denn du hast es getan (*kī ´attā ´asīta*). Wende deine Plage von mir; ich vergehe, weil deine Hand nach mir greift“. In unserem Zusammenhang ist es m. E. keine Frage, dass dieser negative Aspekt des Handelns Gottes gemeint wird.

**´iddud-a(h) (15d) ich werde umherirren**

´iddud-a(h) ist ein Kohortativ vom Grundstamm des Verbs *NDD*. In den meisten Fällen heißt es „fliehen“, kommt aber auch in der Bedeutung „umherirren“ vor. In Ijob 15,23 heißt es „er irrt umher nach Brot“, *nō\*did hū(?) l´=[h]a=laḥm*. In Hos 9,17 begegnet der Ptz m pl *nō\*didīm* mit *b´=* „sie müssen umherirren unter den Völkern“. In beiden diesen Fällen ist das Umherirren die Folge einer göttlichen Strafe.<sup>931</sup> M.L. BARRÉ bemerkt weiterhin, dass „[t]he expression “to wander about” is frequently found in ancient Near Eastern and biblical literature as a topos denoting grief or depression“.<sup>932</sup>

**mar[r] napš=i (15d) Bitterkeit meiner Seele**

*mar[r]* ist hier ein substantiviertes Adjektiv. Als Adj wird es konkret von Geschmack benutzt, z.B. vom Wasser in Ex 15,23: „aber sie konnten das Wasser von Mara nicht trinken, denn es war sehr bitter (*kī mar[r]īm him*)“.<sup>933</sup> Es wird dann auf abstrakte Phänomene übertragen, wie Erfahrungen und Gefühle. In Gen 27,34 bricht Esau in ein riesiges und bitteres Geschrei aus, *ša´aqā gādulā w´=mar[r]ā*.<sup>934</sup> Worte können auch bitter sein, vgl. Ps 64,4 (*dabar mar[r]*). Die CsV *mar[r] ha=mawt* in 1Sam 15,32 heißt wörtlich „die Bitterkeit des Todes“.<sup>935</sup> Dass der Tod bitter ist, ist deutlich aus Koh 7,26 zu schließen.

*mar[r]* kommt dreizehnmal in CsV mit *napš* vor, die sowohl aus Adj + Sub als auch aus zwei Sub (= substantiviertes Adj + Sub) bestehen.<sup>936</sup> L. ALONSO SCHÖKEL meint, die Wortverbindung könne, wegen ihrer Häufigkeit, als eine idiomatische Wendung, „a set phrase“,

<sup>931</sup> Vgl. unter Textkritik.

<sup>932</sup> M.L. BARRÉ (2005) 151. Er weist auf seine eigene Abhandlung „‘Wandering About’ as a Topos of Depression an Ancient Near Eastern Literature and in the Bible.“ *JNES* 60 (2001) 177-187.

<sup>933</sup> Von bitterem Wasser ist auch die Rede in: Num 5,18.19.23.24.

<sup>934</sup> Genau derselbe Phrase wird von Mordechai in Est 4,1 gebraucht: *wa=yiz´aq zā´aqā gādulā w´=mar[r]ā*. Vgl. Jes 33,7: „die Boten des Friedens weinen bitterlich“, *mal´ākē šalōm mar[r] yibkayū-n*.

<sup>935</sup> Ist *mar[r] ha=mawt* einfach mit *ha=mawt* synonym oder glaubt Agag, dass was ihm unverweigerlich schien, jetzt nicht mehr gilt, also er werde nicht getötet, wie er fürchtete? Oder meint er vielleicht, dass er den Tod nicht mehr fürchtet?

<sup>936</sup> Ri 18,25; 1Sam 1,10; 22,2; 2Sam 17,18; Ijob 3,20; 7,11; 10,1; Spr 31,6; Jes 38,15; Ez 27,31. Darüber hinaus Ijob 21,25, wo das Adj *mar[r]ā* attributiv mit *napš* steht.

betrachtet werden.<sup>937</sup> Von jmdm. zu sagen, dass er *mar[r] napš* (CsV (Adj + Sub)) ist, kann heißen, dass er erbittert ist, vgl. z.B. *ʾanašīm mar[r]ē napš* in Ri 18,25, das mit „zornige Leute“ in der Lutherbibel übersetzt wird.<sup>938</sup> Gesenius deutet die CsV an dieser und weiteren Stellen als „verzweifelt, v. jem., von dem man alles erwarten kann“. In 2Sam 17,8 sind die *gibbō\*rim*, die Krieger, *mar[r]ē napš* „wie eine Bärin auf dem Felde, der die Jungen geraubt sind“. Hier gibt der Text selber eine Definition der CsV, die die Lutherbibel mit „zornigen Gemüts“ übersetzt.<sup>939</sup> In 1Sam 1,10 erfahren wir, dass Hanna *mar[r]at napš* ist, weil sie keine Kinder hat. Sie war aber – der EÜ nach – verzweifelt, die Lutherbibel übersetzt mit „von Herzen betrübt“.<sup>940</sup>

Die aus zwei Sub bestehende CsV *mar[r] napš*, die wörtlich „Bitterkeit der Seele“ heißt, bedeutet folglich „Betrübnis“, „Unglück“ oder etwas Ähnliches. GESENIUS erklärt die CsV *mar[r] napš=ī*, die außer in unserer Stelle auch in Ijob 7,11; 10,1 vorkommt, mit „d. Unmut meiner Seele“ (vgl. auch Ez 27,31). Dass es Gott ist, der dem Ijob diesen Unmut bzw. diese Bitternis der Seele bereitet, sagt Ijob eindeutig in Ijob 27,2, wo das Verb *MRR-H* benutzt wird: „So wahr Gott lebt, der mir mein Recht verweigert, und der Allmächtige, der meine Seele betrübt“, *ḥay[y] ʾil hisīr mišpaṭ=ī w ʾ=šadday himar[r] napš=ī*.

*napš* kann betont „Ich“ bedeuten, bedeutet aber manchmal „ein Toter“, vgl. z. B. Lev 19,28; Nu 6,6. 11; Ez 13,18-20.<sup>941</sup> Es lässt sich fragen ob der Sprecher über sich selbst als einen Toten hier spricht. Zumindest darf es eindeutig sein, dass „alle meine Jahre“ alle die übrigen Jahre des Sprechers impliziert, in denen er in irgendeiner Form existieren wird, und bezieht sich so sowohl auf eine Existenz in der Unterwelt als auch „im Lande der Lebendigen“.

***ḥayyē rūḥ=ī* (16aP<sub>2</sub>R)      *das Leben meines Geistes = mein Lebensglück bzw. die Lebensfreude meines Geistes / meine Lebensfreude***

*rūḥ* kann den Lebensträger, „das den Körper belebende Prinzip..., das sich im Atem ... äußert, der Geist der Menschen u. Tiere“<sup>942</sup> bezeichnen, vgl. z.B. Ez 37,8: „aber Lebensatem war noch nicht in ihnen“, *w ʾ=rūḥ ʾēn ba=him*. In diesem Sinne wird das Wort in der CsV *rūḥ ḥayyīm* benutzt, die dreimal im AT vorkommt, und zwar allemal in der Sintflutgeschichte.<sup>943</sup> *rūḥ ḥayyīm* heißt dort „Odem des Lebens“, „Lebensgeist“, „lebendiger Geist“. Es wäre aber übereilt daraus zu schließen, dass die CsV *ḥayyē rūḥ=ī* in Jes 38,16 etwas Ähnliches ausdrücken will, z.B. „das Leben meines Atems“ oder Ähnliches.

*rūḥ* wird auch in der Bedeutung „vernünftige Seele, Geist, Gemüt“, „...als Sitz der Empfindungen u. Affekte“<sup>944</sup> benutzt, vgl. 1Kön 21,5: *rūḥ=ka sar[r]ā*, „dein Geist so voller Unmut“. *rūḥ* ist der Teil des Menschen, wo er nachsinnt und plant, vgl. 1Chr 28,12: „sowie den Plan von allem, was er sich für die Höfe des Tempels und für alle Kammern ringsum

<sup>937</sup> L. ALONSO SCHÖKEL (1988) 103: „...the phrase *mar nepeš* could mean “to feel bitterness in the throat”; as long as the expression has not been lexicalised to mean simply any interior bitterness, even metaphorical. The frequency of the phrase could lead us to consider it a set phrase“.

<sup>938</sup> JPS: „angry fellows“. Vgl. z.B. Hab 1,6 wo die Chaldäer als *mar[r]* bezeichnet werden.

<sup>939</sup> Der Vergleich mit dieser Stelle rechtfertigt m.E. die Übersetzung „zornige Leute“ in Ri 18,25.

<sup>940</sup> So sind auch die *mar[r]ē napš* in Ijob 3,20 und Spr 31,6 zu verstehen.

<sup>941</sup> W.L. HOLLADAY, 243: „usu. of disembodied souls hunted by magic, but sugg. simply ‘persons’.“

<sup>942</sup> GESENIUS 749.

<sup>943</sup> Gen 6,17; 7,15.22.

<sup>944</sup> GESENIUS 749. Vgl. Dan 2,3; 7,5; Ijob 6,4; 7,11; 21,4.

vorgenommen hatte“, *w' = tabnīt kul[l] 'āšr hayā b' = [h]a = rūḥ 'imm = ō l' = ḥašīrōt bēt YHWH w' = l' = kul[l] ha = lišakōt sabīb.*<sup>945</sup>

*ḥayyīm* heißt nicht nur „Leben“ im Sinne von „Lebenszeit“ oder „Lebenszustand“, wie in der CsV *rūḥ ḥayyīm*, sondern auch „Lebensgut“ oder „Lebensglück“.<sup>946</sup> „[D]er Begriff des Lebens [umfasst] Gesundheit, Heil und Glück, während der Begriff des Todes Krankheit, Bedrängnis und Unglück einschließt.“<sup>947</sup> So scheint *ḥayyīm* in Koh 9,9 etwas Gutes, das zu genießen ist, zu bezeichnen: *r'ē(h) ḥayyīm 'im[m] 'iššā 'āšr 'ahabta*, wörtlich: „Sieh das Leben mit einer Frau, die du liebst“. Gemeint wird: „mögest du ein gutes Leben/Lebensglück mit einer Frau, die du liebst, genießen.“ In Mal 2,5 ist vom Bund Jahwes mit Levi die Rede: „Mein Bund mit ihm war Leben und Heil, und ich gab sie ihm“, *b' rīt = ī hayātā 'itt = ō ha = ḥayyīm w' = ha = šalōm wa = 'ittin = i = m l = ō*. Leben kann hier nicht nur das organische Lebendigkeit bedeuten, sondern eher das „gute Leben“, die Umstände, die einem ermöglichen, sich ein schönes Leben zu gestalten. Hier wäre „Lebensgut“ oder „Lebensglück“ zutreffende Übersetzungen. GESENIUS versteht *ḥayyīm* an dieser und anderen Stellen als „langes, glückliches Leben“.<sup>948</sup> *ḥayyīm* bedeutet wahrscheinlich „Gesundheit“ in Spr 4,22, wo es chiasmisch parallel zu *marpē(')*, „Heilung“, steht. Spr 14,30 lassen m.E. keinen Zweifel an der Bedeutung von *ḥayyīm*: *ḥayyē bāšarīm lib[b] marpē(')* *w' = raqab 'āšamōt qin'ā*, „Ein gelassenes Herz ist des Leibes Leben; aber Eifersucht ist Eiter in den Gebeinen“.<sup>949</sup> Die zwei Verhältnisse stehen in Gegensatz zu einander; *ḥayyē bāšarīm* muss eine zu *raqab 'āšamōt*, „Eiter der Gebeinen“, gegensätzliche Bedeutung haben. Während die Eifersucht Krankheit in den Gebeinen verursacht, versichert ein gelassenes Herz die Gesundheit des Körpers.<sup>950</sup> Die Bedeutung „Gesundheit“ lässt sich darüber hinaus aus dem Gebrauch des Verbs *HYY* schließen, in Jes 38,1.9.16b, aber auch z.B. in 2Kön 8,9: „Werde ich von dieser Krankheit genesen?“, *ha = 'ihyā mi[n] = ḥūly zā.*<sup>951</sup>

*ḥayyē rūḥ = ī* dürfte folglich „meines Geistes Freude am Leben“, „das Glück meines Geistes“ oder einfach „mein Lebensglück“ bzw. „meine Lebensfreude“ heißen.

### *w' = taḥlīm - i = nī (16a)      lass mich erstarken*

Das Verb *HLM-G* kommt einmal in der Bedeutung „kräftig werden“ vor, in Ijob 39,4: *yihlūmū bānē = him*, „Ihre Jungen werden stark“. Die Bedeutung „gesund/stark sein“ ist für den Wortstamm im Syrischen belegt.<sup>952</sup> *taḥlīm* an unserer Stelle ist der einzige Beleg des H-Stamms in der hebräischen Bibel,<sup>953</sup> bei Jesu Sirach gibt es aber zwei weitere Belege, in Sir 15,20 und 49,10. Hier hat der H-Stamm die übliche kausative Bedeutung in Bezug auf den G-Stamm:

<sup>945</sup> Vgl. auch Ps 77,7; 142,4; 143,4; Jes 26,9.

<sup>946</sup> K-B 294.

<sup>947</sup> C. BARTH (1947) 11.

<sup>948</sup> GESENIUS 225. Die anderen Beispiele er anführt sind: Deut 30,20; Ez 33,15; Ps 21,5; 34,13; Spr 12,28.

<sup>949</sup> GESENIUS 225.

<sup>950</sup> Vgl. C. BARTH (1947) 32: „Wie das akkadische *balātu*, so führt auch die hebräische Wurzel *ḥājā* auf den positiv qualifizierten Begriff des Lebens: *ḥaja* bedeutet (in den west- und südsemitischen Idiomen überhaupt) am Leben sein und am Leben bleiben, wobei unter „Leben“ zugleich das physische Lebendigkeit, Gesundheit, gutes Gedeihen und Glück in jeder Beziehung verstanden ist.“

<sup>951</sup> K. LISS (WiBiLex 2008): „Leben ist nach alttestamentlicher Auffassung mehr als die bloße physische Existenz. Die entsprechenden Begriffe können auf die Beschreibung der Lebensqualität zielen: ... Das Verb „leben“ ... kann sich auf ein langes und erfülltes Leben beziehen; ... das Nomen ... *chajjīm* „Leben“ beinhaltet die Bedeutungsaspekte „Lebensfülle“ und „Lebensdauer“. Kennzeichen eines heilvollen und gelingenden Lebens sind u.a.: „Heil / Gesundheit / Frieden“ ..., „Gutes / Glück“ ..., „Segen“ ..., „Güte“ ... und Freude.“

<sup>952</sup> HAL 320. Im christlichen Palästinänsischen heißt *hlym* „kräftig“.

<sup>953</sup> Der Ptz *maḥl[ī]\*jmīm* „träumend“ begegnet in Jer 29,8, ist aber wahrscheinlich ursprünglich *ḥō\*limīm* gewesen.

„erstarken lassen“.  $w' = taḥlīm-i = nī$  ist ein Appell, der Bitte ausdrückt, und bedeutet daher „mögest du mich erstarken lassen“.

### **šalōm (17a) Wohlergehen/Gesundheit/Gedeihen**

Nach HAL kann die Grundbedeutung von *šalōm* als die Gesundheit oder Unversehrtheit einer Gesellschaft betrachtet werden.<sup>954</sup> Es wird auch über das persönliche Wohlbefinden im Allgemeinen benutzt, der Gesundheitszustand eingeschlossen, vgl. Gen 29,6: „Er sprach: Geht es ihm auch gut? Sie antworteten: Es geht ihm gut“,  $wa = yō(?) mir la = him hā = šalōm l = ō wa = yō(?) mirū šalōm$ .<sup>955</sup> In Jes 38,17a muss dieses persönliche Wohlbefinden, im Zusammenhang der Klage eines Schwerkranken, vor allem die Gesundheit meinen, obwohl allgemeines Gedeihen mitgemeint ist. GESENIUS übersetzt unsere Stelle mit „es ist mir ...z. Heile geworden“.<sup>956</sup>

### **mar[r] l=ī (17a) was mir bitter ist**

Die Wendung  $mar[r] l = ī$  „etw. ist bitter für mich“ kommt in Ruth 1,13 vor:  $kī mar[r] l = ī m(?) ōd mik = kim$  „Mein Los ist zu bitter für euch“. Diese ist die einzige Stelle, wo das Verb *MRR* mit der PV  $l = ī$  vorkommt.

In vier weiteren Stellen begegnet es jedoch mit der Präp *l*: Auch in Ruth 1,20 begegnet das Verb in H-Stamm mit der PV  $l = ī$ :  $kī himar[r] šadday l = ī m(?) ōd$  „denn Schadday hat es für mich sehr bitter gemacht.“ In 2Kön 4,27 sagt Elischa von der Frau, deren Sohn gestorben war:  $napš-a = h mar[r] ā l - a = h$  „ihre Seele ist ihr bitter“, d.h. ihre Seele ist betrübt. In Jes 24,9 heißt es, dass  $yimar[r] šikar l' = šō * t - a(y) = w$  „der Rauschtrank schmeckt denen bitter, die ihn trinken“. In Klgl 1,4 wird über Jerusalem geklagt:  $w' = hī(?) mar[r] l - a = h$  „und sie, es ist bitter für sie“.

### **šaḥt (17b) Grube = Grab**

*šaḥt* heißt „Grube“ bzw. „Fallgrube“, die dazu benutzt wird, wilde Tiere zu fangen. Es ist anscheinend eine parallele Wortform zu *šūḥā/šīḥā* und *šaḥūt\**,<sup>957</sup> vom Verb *šWH*, „sinken“.<sup>958</sup> Im AT wird es in diesem Sinne aber vor allem metaphorisch über Frevler verwendet, die böse Pläne gegen ihre Mitmenschen schmieden.<sup>959</sup> Vor allem wird das Wort aber über „Grube/Grab“ benutzt, und daraus folgt, dass es als ein Synonym für die Unterwelt, Scheol, eigentlich den Tod, verwendet wird. Vgl. z.B. Ijob 17,14, wo *šaḥt* mit θάνατον in LXX übersetzt wird:  $l' = [h] a = šaḥt qarā(?) tī ' abī = [y] ' attā$ , „zur Grube/Grab rufe ich: Du bist mein Vater!“; LXX: θάνατον ἐπεκαλεσάμην πατέρα μου εἶναι, „ich habe an den Tod appelliert, mein Vater zu sein“. In Ps 55,24 liegt die Bedeutung „Tod“ am nächsten, da *šaḥt* als *nomen rectum* das Wort

<sup>954</sup> HAL 1507 weist auf C. WESTERMANN (1974) hin: „...the primary meaning of the word can be characterised as the healthiness, or the completeness, or the intactness of a community“.

<sup>955</sup> Siehe auch Est 2,11: „Und Mordechai kam alle Tage am Hof des Frauenhauses vorbei, um zu erfahren, ob's Ester gut gehe und was mit ihr geschehen würde“,  $w' = b' = kul[l] yōm wa = yōm MRDKY mithallik l' = pānē ḥāšir bēt ha = našīm la = dī' t ' at šalōm 'STR$ .

<sup>956</sup> GESENIUS 830.

<sup>957</sup> Kommt nur in st cs in Spr 28,10 vor:  $b' = š' ḥūt = ō hū(?) yippu(w)l$ , „er wird in seine Grube fallen“.

<sup>958</sup> GESENIUS 813; HAL 1439. Die ursprüngliche Übersetzung Luthers von *šaḥt*, z.B. in Ijob 33,28, zeigt aber, dass das Wort vom Verb *šHT*, das in D-Stamm „verderben“ heißt, unter dem Einfluss von der griechischen Übersetzung der Septuaginta, διαφθορά, abgeleitet worden ist.

<sup>959</sup> Vgl. Ps 7,16; 9,16; 35,7; (94,13?); Spr 26,27; Ez 19,4.8.

*b(ʿ)ēr*, „Grube“, näher bestimmt. Die CsV ist am besten mit „Grube des Todes“ übersetzt, wie es auch die Herder-Übersetzung macht. *šaḥt* steht meistens allein, ohne nähere Bestimmung durch Adj oder CsV, in der Bedeutung „Grab“ bzw. personifiziert „Tod“/Totenreich“. <sup>960</sup> In die Grube herunterzufahren heißt „sterben“, vgl. Ps 30,10: „Was wäre gewonnen mit meinem Blut, wenn ich niederstiege zur Grube“, *mah baš ʿ b ʿ=dam=ī b ʿ=ridt=ī ʿil šaḥt*. Vom Tod zu retten heißt daher logischerweise „das Leben aus dem Grab empor ziehen“, wie z.B. in Jon 2,7: „du zogst mein Leben aus dem Grab empor“, *wa=taʿl miš=šaḥt ḥayy-ay=[y]*. Ein ähnlicher Gedanke wird in Ps 30,4 mit anderen Worten ausgedrückt: *hiʿlīta min š ʿ ʿol napš=ī* „du hast meine Seele aus Scheol emporsteigen lassen“. <sup>961</sup>

Im st cs kommt *šaḥt* viermal vor, zweimal in der Bedeutung „Fallgrube“ mit ePP. <sup>962</sup> Außer Jes 38,17 gibt es im AT nur einen einzigen Beleg des Wortes im st cs mit einem Nomen im st abs, d.h. in Ps 35,7 (*kī ḥinn-am ṭamānū l=ī šaḥt rāšt-a=m ḥinn-am ḥapārū l ʿ=napš=ī*), wo es in einer doppelten CsV steht, scheint aber verstellt worden zu sein. <sup>963</sup> Jes 38,17 ist daher der einzige sichere Beleg von *šaḥt* in CsV als st cs mit einem Nomen als st abs. Die Bestimmung von *šaḥt* durch *bāly* „Verderben/Vernichtung“, „Nicht-Sein“, ändert aber nichts an bzw. fügt der Bedeutung von *šaḥt* etwas hinzu. *bāly* unterstreicht gelegentlich die Bedeutung „Grab“ von *šaḥt* und schließt zugleich die Übersetzung „Tod“ aus. Die Zusammenstellung von *šaḥt* und *bāly* in eine CsV dient in diesem Zusammenhang wahrscheinlich vor allem der Muse der Poesie.

### ***bāly* (17b)                      *Nicht-sein / Vernichtung***

*bāly* ist im Grunde genommen eine Negation, die mit einem Sub, Adj, Ptz, Inf und finiten Verb stehen kann. <sup>964</sup> Es ist „a rather rare synonym of *לֹא*“. <sup>965</sup> Mit dem Sub hat es meistens eine adverbiale Funktion mit der Bedeutung „ohne“, vgl. z.B. Ijob 8,11: *yišgā ʿaḥw bāly maym*, „wächst denn das Riedgras ohne Wasser auf?“.

Darüber hinaus wird es aber möglicherweise in drei Fällen als Sub verwendet; HAL gibt die Stellen: Jes 38,17; Ps 72,7 und Mal 3,10. Jes 38,17b unterscheidet sich aber von den beiden anderen Fällen, indem *bāly* dort im st abs steht, in Ps 72,7 und Mal 3,10 aber im st cs. Man kann sich fragen, wie Ps 72,7 und Mal 3,10 sich von den weiteren Belegen der Negation mit dem Sub unterscheidet. *ʿad bāly day[y]* in Mal 3,10 wird in K-B mit „bis kein Bedarf mehr ist“ übersetzt. Dies entspricht z.B. der Konstruktion *buqr lō(ʿ) ʿābōt* in 2Sam 23,4, „Morgen während keine Wolken da sind, i.e. ein wolkenloser M.“ <sup>966</sup>. Vergleichbar ist Ijob 26,7: *tō\*lā ʿarš ʿal bāly mah*, „er hängt die Erde über dem Nichts“, wörtlich „er hängt die Erde über, was nicht etwas ist“, bzw. „er hängt die Erde über ohne etwas“. Wörtlich unübersetzbar wird *bāly mah* aber am besten mit „Nichts“ übersetzt. *ʿad bāly day[y]* in Mal 3,10 und *ʿal bāly mah* in Ijob 26,7 sind m.E. Konstruktionen ähnlicher Art und deshalb ist der Eintrag in HAL fragwürdig, wo *bāly* in *ʿad bāly day[y]* als Sub definiert wird, *bāly* in *ʿal bāly mah* aber als

<sup>960</sup> Ijob 17,14; 33,18.22; Ps 16,10; 30,10; 49,10; 55,24; (94,13?); 103,4; Jes 38,17; 51,14; Ez 28,8; Jona 2,7. LXX übersetzt mit *θάλαττον* in: Ijob 17,14; 33,18. 22.24.30.

<sup>961</sup> Vgl. auch Ps 49,16; 86,13.

<sup>962</sup> Ez 19,4.8.

<sup>963</sup> Der Vers soll wahrscheinlich auf die folgende Weise gelesen werden: *kī ḥinn-am ṭamānū l=ī rāšt-a=m ḥinn-am ḥapārū l ʿ=napš=ī šaḥt*.

<sup>964</sup> HAL 133.

<sup>965</sup> JOÜON-MURAOKA § 160m.

<sup>966</sup> G-K 152u: „In die Kategorie der verneinenden Sätze gehören auch die Umschreibungen negativer Eigenschaftsbegriffe durch *לֹא*, *לֹכֵן* *nicht* (beide fast nur in dichter. Rede so gebraucht) oder *לֹא* mit nachfolg. Substantiv, und zwar meist in der Gestalt von einfachsten Umstandssätzchen, wie 2 Sam 23,4 ...“

Negation. Dasselbe gilt für Ps 72,7; jener Text ist aber semantisch schwierig: *yiprah b' = yama(y) = w šaddiq w' = rub[b] šalōm' ad bāly yariḥ*, „Zu seinen Zeiten soll blühen die Gerechtigkeit und großer Friede sein, bis der Mond nicht mehr ist“. Die Konjektur wird in HAL vorgeschlagen, *yariḥ* mit *day[y]* (wie in Mal 3,10) bzw. mit *ḥuq[q]* zu wechseln, vgl. Jes 5,14: „Daher hat das Totenreich den Schlund weit aufgesperrt und den Rachen aufgetan ohne Maß (*l' = bāly ḥuq[q]*)“.<sup>967</sup>

In Jes 38,17b ist es aber ausgeschlossen, mit einer adverbialen Funktion des Wortes zu rechnen, da es in st abs mit *šaḥt* in einer CsV steht. Die Bedeutungen „Verderben“, die Gesenius gibt, und „Abnutzung“, die in K-B angeführt wird, werden anscheinend vom Verb *BLY* abgeleitet, das in Verbindung mit Kleidern „abgenutzt sein“ heißt, dann auf den Menschlichen Körper in der Bedeutung „verfallen, hinschwinden“ übertragen wird.<sup>968</sup> Hier müssen wir m.E. aber mit einem substantiviertem Gebrauch der Negation rechnen,<sup>969</sup> und zwar in der Bedeutung „Nicht-sein“ bzw. „Nichts“; die Übersetzung „Vernichtung“ würde gewiss auch zutreffen. *šaḥt bāly* heißt daher „die Grube, wo nichts ist“ bzw. „Grube/Grab des Nicht-seins“ oder „Grube der Vernichtung“. Das würde das Verständnis ausdrücken, dass es die Grube ist, wo man zu Nichts gemacht wird.<sup>970</sup>

**ŠLK 'aḥ<sup>⊕</sup>ārē giw (17c) hinter den Rücken werfen = völlig vergessen/verwerfen**

Etw. hinter seinen Rücken zu werfen heißt „etw. ganz und gar zu vergessen“, „etw. völlig außer Acht lassen“ oder „verwerfen, ablehnen“. In Ez 23,35 wirft Jahwe Israel vor, ihn hinter seinen Rücken geworfen zu haben, d.h. Jahwe vergessen und wider seinen Willen gehandelt haben: *ya'n šakaḥt 'ōt = ī wa = tašlīkī 'ōt = ī 'aḥ<sup>⊕</sup>ārē gaww-i = k*.<sup>971</sup> Die ursprüngliche Lutherbibel übersetzt: „Darum daß du mein vergessen und mich hinter deinen Rücken geworfen hast“. In der revidierten Lutherbibel ist „hinter deinen Rücken geworfen“ aber „verworfen“ geworden, was dem oben erwähnten Verständnis entspricht. In Ps 50,17 sagt Gott zum Frevler, dass er seine Worte hinter sich werfe: *wa = tašlik dābar-ay = [y] 'aḥ<sup>⊕</sup>ārē = ka*. Hier wird das Wort *giw* allerdings nicht benutzt. Ähnlich geht es den Israeliten in Neh 9,26: sie „wurden ungehorsam und widerstrebten dir und warfen dein Gesetz hinter seinen Rücken (*wa = yašlī \*kū 'at tōrat = ka 'aḥ<sup>⊕</sup>ārē gaww-a = m*)“. Dass Jahwe die Sünden des Psalmisten hinter seinen Rücken wirft, heißt daher, dass er sie außer Acht lässt und dem Psalmisten vergibt.

**lō(ʾ) š' 'ōl tōd-ak = ka / mawt y' hal[lī]l-ak = ka (18ab) Scheol dankt dir nicht, der Tod lobt dich nicht**

Die Wörter *mawt* und *š' 'ōl* stehen 15mal parallel zueinander in demselben Vers, wie in Jes 38,18.<sup>972</sup> Wie schon unter „Personen und Rollen“ diskutiert, tragen die Begriffe hier Züge persönlicher Gestalten, die selbständig handeln. Der Kontext, vor allem die Erwähnung der „zum Grab Hinabgestiegenen“, *yōridē bō[ʾ]r*, die nicht auf Jahwes Treue harren, in 18c, könnte Anlaß zu einer Interpretation geben, wobei *mawt* und *š' 'ōl* gelegentlich als Metaphern für die

<sup>967</sup> GESENIUS, 100, führt Ps 72,7 und Mal 3,10 unter Ziffer 2.d.δ als „bis nicht“ bedeutend an, bemerkt aber zu Ps 72,7 in Klammern: „wenn nicht *subst.* Zerfallen“.

<sup>968</sup> GESENIUS 99-100.

<sup>969</sup> LISOWSKY 231 führt Jes 38,17 als den einzigen Beleg von *bāly* als Sub an. Dagegen nennt z.B. GESENIUS *bāly* in 2Sam 1,21 als st cs in der Bed. „Nicht-sein von“, was m.E. irreführend ist, denn dort ist *bāly* völlig mit *lō(ʾ)* austauschbar.

<sup>970</sup> Vgl. H. WILDBERGER (1982) 1464: „Jahwe hat ihn bewahrt vor der Grube des Nichts“.

<sup>971</sup> Vgl. auch 1Kön 14,9.

<sup>972</sup> 2Sam 22,6; Ps 6,6; 18,6; 49,15; 55,16; 89,49; 116,3; Spr 5,5; 7,27; Hld 8,6; Jes 28,15. 18; 38,18; Hos 13,14; Hab 2,5.

Toden gelten. Natürlich ist es auch so, dass diese Wirklichkeiten, Scheol und die Gestorbenen, die sich dort befinden, ineinander zusammengeflochten sind. Der selbständige Charakter von š'ōl / mawt in diesem Vers darf aber nicht weginterpretiert werden. Es gehört zum Argument, das in V. 18-19 dargebracht wird, dass Scheol ein Machtbereich ist, der fern von oder sogar in Widerstand zur Macht Jahwes ist. Daher sind die Gestorbenen jeder Möglichkeit geraubt, die lebensspendende Beziehung zu Jahwe zu genießen, die die Voraussetzung zum Preisen und Lob Jahwes ihrerseits ist. Die Feststellung „Scheol preist dich nicht“ ist also nicht nur eine Aussage über das (Nicht-)Verhalten der Bewohner Scheols, der Gestorbenen, sondern wird auch etwas über das Wesen des Scheols und das Verhältnis zu Jahwe gesagt. Jahwe ist ein Gott des Lebens und der Lebendigen, und jede Beziehung zu ihm ist daher dem Toten einfach wegen seines Zustands verweigert. Im Grunde genommen wird nur negativ festgestellt, was die Gestorbenen nicht machen können, nicht aber, dass sie überhaupt etwas machen können.

In jedem Fall ist es klar, dass das Loben Jahwes von Scheol aus unmöglich ist. In Ps 6,6 kommt sogar der Glaube zum Ausdruck, dass das bloße Andenken an Jahwe mit dem Tod verschwindet: *kī 'ēn b'=[h]a=mawt zikr-i=ka b'=[š'ōl mī yōdā l-a=k* „Denn bei den Toten denkt niemand mehr an dich. Wer wird dich in der Unterwelt noch preisen?“ In Ps 115,17 wird festgestellt, dass „Tote können den Herrn nicht mehr loben, keiner, der ins Schweigen hinabfuhr“, *lō(ʾ) ha=mē\*tīm y'hal[li]lū YH w'=[lō(ʾ) kul[l] yō\*ridē dūmā*, und Ps 88,6 lässt keinen Zweifel daran, dass Gott an die Gestorbenen nicht mehr denkt, denn die sind seiner Hand entzogen (... 'āšr lō(ʾ) zākarta=m 'ōd w'=[him<sup>ϕ</sup>a(h) miy=yad=ka nigzarū). Der Prediger fordert eben den Leser auf: „Alles, was deine Hand, solange du Kraft hast, zu tun vorfindet, das tu! Denn es gibt weder Tun noch Rechnen noch Können noch Wissen in der Unterwelt, zu der du unterwegs bist“ (Koh 9,10).

### **yōridē bō[ʾ]r (18c) die ins Grab Gesunkenen**

*yōridē bō[ʾ]r* ist eine ziemlich häufige CsV, mit elf Belegen.<sup>973</sup> Eine Variante der CsV kommt in Jes 14,19 vor: *yōridē 'il 'abānē bō[ʾ]r*, „diejenige, die in die steinerne Grube hinabsteigen“. *yōridē bō[ʾ]r* sind die Gestorbenen, die „in die Grube hinuntergegangen sind“.

*bō[ʾ]r* und *šaht*, die schon besprochen worden ist, sind in Ps 7,16 Synonyme<sup>974</sup> und so ist es auch hier. In Ps 7 begegnen die Wörter aber in der Bedeutung „Fallgrube“; Luther, z.B., übersetzt beide Wörter mit „Grube“. Es handelt sich um eine Fallgrube, die ein böser Mann gegraben hat, vermutlich um unschuldige Menschen zu Fall zu bringen und sie überfallen zu können. Das Bild ist aber eine Metapher; die Grube bezeichnet die ganzen frevlerischen Pläne des Mannes, die ihm selber aber zu Verhängnis werden. In der bildhaften Darstellung des Psalms heißt es, dass er selber in die Grube, die er gemacht hat, gefallen ist. In der Bedeutung „Grube“ im Allgemeinen begegnet *bō[ʾ]r* außerdem in 1Sam 13,6; 2Sam 23,20 (Qere); 1Chr 11,22; Ps 40,3; Jes 51,1.

Die im AT häufigste Bedeutung für *bō[ʾ]r* ist aber „Zisterne“. Solche Zisterne ist eine „tiefe ... Aushöhlung im Felsboden, die der Ansammlung u. Aufspeicherung des Winterregens dient“.<sup>975</sup> Mit der späten Bronzezeit wurden sie mit Kalkputz abgedichtet.<sup>976</sup> Sie werden auch zur

<sup>973</sup> Ps 28,1; 88,5; Jes 38,18; Ez 26,20 (2x); 31,14. 16; 32,18, 24. 25. 30.

<sup>974</sup> *bō[ʾ]r karā wa=yiḥpūr-i=hu(w) wa=yippul b'=[šaht yip'al*.

<sup>975</sup> K-B 114. Vgl. die Abbildung in KOENEN, K., Art.: Wasserversorgung, in: WibiLex 2005, [www.wibilex.de/stichwort/Wasserversorgung/](http://www.wibilex.de/stichwort/Wasserversorgung/) (Zugriffsdatum: 19.03.2010).

<sup>976</sup> KOENEN, K., Art.: Wasserversorgung, in: WibiLex 2005, [www.wibilex.de/stichwort/Wasserversorgung/](http://www.wibilex.de/stichwort/Wasserversorgung/) (Zugriffsdatum: 19.03.2010), 4.

Aufbewahrung von Getreide benutzt. Die wasserlose Zisterne wird gelegentlich als Gefängnis verwendet.<sup>977</sup> Die Grube, in die die Brüder Josephs ihn hineinwarfen, war so eine Zisterne.<sup>978</sup>

Die 19 Fälle von *bōl'ʾr* in der Bedeutung „Grab“ stammen alle aus den Psalmen, Sprichwörtern und den Propheten Ezechiel und Jesaja.<sup>979</sup> Wie im Fall von *yōridē bōl'ʾr*, Ezechiel ist das Buch, das die größte Zahl der Belegen enthält (8 aus 19), jedoch nicht die Mehrzahl wie in jenem Fall. Es handelt sich also um Metaphorische Sprache, die der Dichtung und der Prophetie entstammt. In K-B wird postuliert, dass die Zisterne in diesen Fällen als der Eingang zu Scheol verstanden wird. Es erhebt sich aber die Frage, ob es hier nicht ursprünglich um eine einfache Metapher handelt, wo „Grube“ im allgemeinen Sinn, die wohl auch gefährlich sein kann, als eine Bezeichnung fürs Grab verwendet wird, um schließlich die Bedeutung „Grab“ zu erhalten. Am Beispiel von Jer 41,7ff sieht man, dass *bōl'ʾrīm* auch als Speicher für Leichen dienen konnten. In Jer 41,7 wird berichtet, wie Jischmael und seine Männer siebenzig Leute ermorden und die Leichen in eine trockene Zisterne wie in ein Massengrab hineinwerfen. Oben wurde erwähnt, dass eine trockene Zisterne manchmal als ein Gefängnis fungierte.

Die allgemeinen Bestattungssitten in Juda in der Königszeit deuten daraufhin, dass es wohl berechtigt ist, die Bedeutung „Grab“ als eine der Bedeutungen von *bōl'ʾr* im Lexikon einzutragen.<sup>980</sup> R. de VAUX bemerkt, dass nicht alle sich ein Felskammergrab leisten könnten, so dass „[t]he poor were simply laid to rest in the ground, and at Jerusalem, in the Kedron valley, there was a ‘tomb of the sons of the people’, a common trench, where the bodies of ‘stateless persons’ and condemned criminals were thrown (Jr 26:23; cf. 2 K 23:6).“<sup>981</sup> R. WENNING ist allerdings anderer Meinung betreffend dem Wesen der *qābārē bānē ha=ʿam[m]*, die er nicht als Massengräber deutet, „sondern reguläre Grabtypen, Erd- oder Felsgräber, in denen ordnungsgemäß bestattet wurde, nur blieben sie ohne die Betreuung durch die Familie.“<sup>982</sup> WENNING bemerkt, dass „[i]n Juda ... die Körperbestattung in einem Felsgrab oder in einem Erdgrab normative Regel [ist]“.<sup>983</sup> Es macht keinen Unterschied ob die Bestattung sich in einem Fels- oder Erdgrab befindet, „[j]edesmal erfolgt das Begraben als ein Versenken“.<sup>984</sup> Wegen ihrer Vergänglichkeit und Unauffälligkeit „geht man davon aus, daß Erdgräber verbreiteter gewesen sein dürften, als der archäologische Befund erkennen läßt, schreibt WENNING.“<sup>985</sup>

All dies erlaubt uns zu schließen, dass *bōl'ʾr* in der CsV *yōridē bōl'ʾr* in der Bedeutung „Grube“ als eine Metapher für das Grab benutzt wird. Die Gestorbenen „gehen“ hinunter in die Erde, sei es sie werden in ein Fels- oder ein Erdgrab versenkt.<sup>986</sup> Das Herabsteigen in die Grube als ein Ausdruck für das Sterben ist daher eher ein übertragenes Bild der Bestattung als ein Indiz auf eine Idee des Runtersteigens des Gestorbenen zur Scheol durch eine Zisternenöffnung.

---

<sup>977</sup> Vgl. Sak 9,11. Joseph und Jeremia werden alle beide im *bōl'ʾr* festgehalten, vgl. Gen 40,15; 41,14; Jer 38,6ff. Davon abgeleitet wird ein Gefängnishaus als *bēt ha=bōl'ʾr* bezeichnet, vgl. z.B. Jer 37,16.

<sup>978</sup> Gen 37,20ff.

<sup>979</sup> Ps 28,1; 30,4; 40,3; 88,5. 7; 143,7; Spr 1,12; 28,17; Jes 14,15. 19; 38,18; Ez 26,20; 31,14. 16; 32,18. 24. 25. 29. 30.

<sup>980</sup> Wie bei GESENIUS.

<sup>981</sup> R. DE VAUX (1997) 57-58.

<sup>982</sup> WENNING, R., Art: Grab (AT), in: WibiLex 2006, [www.wibilex.de/stichwort/Grab\\_\(AT\)/](http://www.wibilex.de/stichwort/Grab_(AT)/) (Zugriffsdatum 19.03.2010).

<sup>983</sup> R. WENNING (1997) 83.

<sup>984</sup> R. WENNING (1997) 86.

<sup>985</sup> R. WENNING (1997) 86.

<sup>986</sup> Auch die Räume der Felsgräber sind „gegenüber dem Zugangsniveau vertieft, so dass sie als Hypogäen (= „unterirdische Kammer“) bezeichnet werden können“ (WENNING, R., Art: Grab (AT), in: WibiLex 2006, [www.wibilex.de/stichwort/Grab\\_\(AT\)/](http://www.wibilex.de/stichwort/Grab_(AT)/) (Zugriffsdatum 19.03.2010) 2.2.).

**'āmītt-i=ka (18c; 19b)      deine Treue**

'āmi[t]t ist ein Begriff, dessen Bedeutung man glaubt zu wissen, das aber schwer genau zu fassen und beschreiben sein kann. In K-B wird diese Tatsache bei Bedeutung 3. angemerkt: „3. Treue (v. 2 Beständigkeit u. 4. Wahrheit nicht immer sicher zu scheiden!)“.<sup>987</sup> Das Wort ist ein Substantiv, wird aber auch wie ein Adj und Adv benutzt.

Im Zusammenhang mit dem Wort *šalōm* bedeutet es „Beständigkeit“ oder „Sicherheit“, vgl. das Heilswort Jahwes über die Häuser Jerusalems und der Könige Judas in Jer 33,6: „Seht, ich bringe ihnen Genesung und Heilung; ich mache sie wieder heil und gewähre ihnen beständiges Wohlergehen [*šalōm w'='āmi[t]t*]“ (EÜ). Für einen weg verwendet heißt 'āmi[t]t in Gen 24,48 so viel wie „richtig“: *dark 'āmi[t]t* scheint hier der „richtige Weg“ zu bedeuten, d.h. der Weg, der zum beabsichtigten Ziel führt. In Gen 24,48 ist das Ziel der Reise des Knechtes Abrahams eine für Isaak geeignete Frau aus Abrahams Verwandtschaft zu finden. Als der Knecht Erfolg hat, lobt er Gott dafür, dass der ihn den „richtigen Weg“, *dark 'āmi[t]t*, geführt hat.

Oft bezeichnet 'āmi[t]t „Wahrheit“, z.B. mit Bezug auf Zeugnissen (Jer 42,5); 'āmi[t]t zu sagen heißt „die Wahrheit zu sagen“.<sup>988</sup> Im Kontext des Gerichts kann 'āmi[t]t „Tatsache“, „Wahrheit“ heißen. In Ps 25,5 scheint 'āmi[t]t die religiöse „Wahrheit“ zu bedeuten, d.h. die göttliche Gebote und Lehre: „(4 HERR, zeige mir deine Wege und lehre mich deine Steige!)<sup>5</sup> Leite mich in deiner Wahrheit und lehre mich!“ *hadrik-i=nī b'='āmītt-i=ka w'=lammīd-i=nī*, vgl. auch Ps 86,11.

Als moralische Eigenschaft bezeichnet 'āmi[t]t „Zuverlässigkeit“, „Ehrlichkeit“ oder „Treue“. In Ex 18,21 bezeichnet 'anāšē 'āmi[t]t ehrliche Männer, die Bestechung ablehnen. Sie sind zuverlässig, d.h. man kann sicher sein, sie werden keine Bestechung entgegennehmen. In Jos 24,14 wird es von den Israelitern gefordert, dass sie Jahwe in Vollkommenheit und Treue dienen, *b'=tamīm w'=b'='āmi[t]t*, d.h. dass sie nur ihm und keinen anderen Göttern dienen. Insofern besteht die Zuverlässigkeit oder Treue der Menschen u.a. darin, ihre Worte zu halten. Dieser Aspekt ist sehr klar in Jos 2,12. 14. In V. 12f verlangt Rahab ein „sicheres“ oder „zuverlässiges“ Zeichen, 'ōt 'āmi[t]t, von den zwei Israeliten, „dass ihr meinen Vater und meine Mutter, meine Brüder und meine Schwestern und alles, was ihnen gehört, am Leben laßt und dass ihr uns vor dem Tod bewahrt.“ Die Männer antworten: „Wir bürgen mit unserem Leben für euch, wenn ihr nur unsere Sache nicht verrätet. Wenn uns der Herr das Land gibt, werden wir dir unser Wohlwollen und unsere Treue zeigen.“ Die Treue der Männer besteht darin, ihr Versprechen zu erfüllen. Interessant ist aber, sie wollen nicht nur Treue, 'āmi[t]t, zeigen, sondern auch „Wohlwollen“, *hasd*. W. BRUEGGEMANN weist auf Untersuchungen von N. GLUECK, K. SAKENFELD und G.R. CLARK, die zeigen, dass der Begriff *hasd* „is related to tenacious fidelity in a relationship, readiness and resolve to continue to be loyal to those to whom one is bound“.<sup>989</sup> 'āmi[t]t bezeichnet, nach BRUEGGEMANN, „complete trustworthiness and reliability, which then becomes the term *true/truth*“.<sup>990</sup>

---

<sup>987</sup> Die verschiedenen Übersetzungen von 'āmītt-i=ka in Jes 38,18.19 in deutschsprachigen Bibelausgaben zeigen deutlich wie schwer zu greifen dieses Wort ist: EÜ: „deiner Güte“; Elberfelder Bibel 1993: „deine Treue“; Herder Bibel 2005: „deine Huld“; Schlachter 1951: „deine Treue“; Lutherbibel 1912: „deine Wahrheit“, aber die revidierte Lutherbibel 1984: „deine Treue“.

<sup>988</sup> Vgl. z.B. Gen 42,16.

<sup>989</sup> W. BRUEGGEMANN (1997) 217. Die Untersuchungen, woraufhin er hinweist, sind: GLUECK, N., *Hesed in the Bible*. KTAV, New York 1968; SAKENFELD, K., *Faithfulness in Action: Loyalty in Biblical Perspective*. OBT, Philadelphia 1985; SAKENFELD, K., *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible: A New Enquiry*. HSM 17, Missoula Mont. 1978; CLARK, G.R., *The Word "Hesed" in the Hebrew Bible*. JSOT Sup 157, Sheffield 1993.

<sup>990</sup> W. BRUEGGEMANN (1997) 217.

Die Wörterverbindung *ḥasd w'='ami[t]t* kommt dreizehnmal im AT vor. Sie wird über barmherziges und treues Handeln von Menschen benutzt, vor allem aber bezeichnet sie Eigenschaften Gottes. Dazu bemerkt BRUEGGEMANN: „The words *ḥsd* and *'emeth* become a characteristic and much-used word pair in the Old Testament, together marking Yahweh as utterly reliable and trustworthy“.<sup>991</sup> In Ex 34,6f begegnet ein bekenntnisartiger Text, ein „Credo“,<sup>992</sup> in der Form einer Selbstbeschreibung Jahwes, die allerdings in der dritten Person erfolgt: „Jahwe ist ein barmherziger (*rah[h]ūm*) und gnädiger (*ḥannūn*) Gott, langmütig (*'arik 'appaym*), reich an Huld und Treue (*rab[b] ḥasd w'='ami[t]t*).“ Diese Charakterzüge haben als positive Folge mit Hinsicht auf die Verehrer Jahwes, dass Jahwe bereit ist, ihre Sünden zu vergeben.<sup>993</sup> Dieses „Credo“ wird in Ps 86,15 in Anrede an Gott benutzt.<sup>994</sup> Die Anrede soll Jahwe zur Hilfe motivieren, indem der Psalmist ihn an seine eigenen Worte betreffend seine Charakterzüge erinnert.<sup>995</sup> Alle diese Wörter zusammen — *rah[h]ūm*, *ḥannūn*, *'arik 'appaym*, *ḥasd* und *'ami[t]t* — „bespeak Yahweh’s intense solidarity with and commitment to those to whom Yahweh is bound“ meint W. BRUEGGEMANN.<sup>996</sup>

Jahwes Treue gilt nicht nur dem einzelnen Verehrer, der auf seine Hilfe in Notsituation harrt. Seine Treue bezieht sich auch, und vielleicht zuerst, auf Israel als kollektive Größe und folglich auf jeden einzelnen Israeliten. Die Kundgabe in Ex 34,6f wird sowohl an jeden Einzelnen als auch an Israel als Ganzheit gerichtet. Es wird klar gemacht, dass Jahwes Barmherzigkeit und Treue nicht als Folge haben wird, dass er bedingungslos Missetaten und Sünden vergibt, sondern im Gegenteil, dass er wahrhaftig dafür bestraft, vorausgesetzt: wenn der Schuldige seine Taten nicht bereut. So kann jeder Mensch sicher sein, dass er sich nicht beliebig verhalten kann und unbestraft bleiben. Die Drohung der Verfolgung der Sünden der Väter an der dritten und vierten Generation erhält aktuelle Bedeutung angesichts des Schicksals der Königreiche Israel und Juda 722 v.Chr. bzw. 587 v.Chr. und kommt z.B. zum Ausdruck in der exilischen/nach-exilischen Theologie, die den Untergang Israels und Juda als „verdientes

<sup>991</sup> W. BRUEGGEMANN (1997) 217.

<sup>992</sup> W. BRUEGGEMANN (1997) 215 nennt Ex 34,6-7 „a credo of adjectives“. Er bemerkt, dass „[s]cholars believe this is an exceedingly important, stylized, quite self-conscious characterization of Yahweh, a formulation so studied that it may be reckoned to be something of a classic, normative statement to which Israel regularly returned, meriting the label “credo.”.

<sup>993</sup> „Er bewahrt Tausenden Huld, vergibt Missetat, Übertretung und Sünde, läßt aber (den Sünder) nicht ungestraft; er verfolgt die Missetat der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und vierten Generation.“ Der scheinbare Widerspruch zwischen Sündenvergebung einerseits und Verfolgung der Missetaten der Väter an spätere Generationen ist dadurch zu erklären, dass die Vergebung Gottes die Reue des Sünders voraussetzt. Missetaten, die nicht bereut werden, haben dagegen als Folge, dass die Nachkommen des Frevlers es bezahlen müssen. Das Gebet des Jeremia in Jer 32,18ff wirft Licht auf diesen Gedankengang. In V. 18 sagt Jeremia: „Du übst Gnade an Tausenden, doch zahlst du die Schuld der Väter ihren Söhnen heim, die nach ihnen kommen“. Danach (V. 20-22) beschreibt er wie Gott Israel aus Ägypten heraus und nach dem gelobten Land geführt hat. Dies wird als Beweis von der Gnade Gottes dargestellt. Dann aber kommt die große Sünde (V. 23): „Als sie aber dorthin kamen und es in Besitz nahmen, hörten sie nicht auf deine Stimme und folgten deiner Weisung nicht. Nichts von alledem, was du ihnen befohlen hast, haben sie getan.“ Und die Folge: „Darum hast du über sie all dies Unheil gebracht“. Der Gedankengang, der Texte wie diese verraten, sind vielleicht dem modernen Leser fremd, doch er ist wahrscheinlich nicht unlogisch für den Menschen des Altertums gewesen. Die moderne Betonung persönlicher Bedürfnisse und Ideen von den Rechten des Individuums waren nicht bekannt; die Gesellschaft kam am ersten Platz und das Individuum war vor allem als Teil des Ganzen gesehen.

<sup>994</sup> Die Texte sind völlig parallel, nur am Anfang der Anrede heißt es *w'='attā'adō\*n-ay=[y] 'il rah[h]ūm* ... „du aber, Herr, bist ein barmherziger Gott, ...“ statt *YHWH YHWH 'il rah[h]ūm*.

<sup>995</sup> Vgl. W. BRUEGGEMANN (1997) 219: „The formula is used here to remind Yahweh of who Yahweh is, and who Yahweh declared God’s own self to be. The purpose of the prayer is to motivate Yahweh to be Yahweh’s true self, and so to overcome the present situation of danger by a powerful show of solidarity.“

<sup>996</sup> W. BRUEGGEMANN (1997) 217.

Gericht Gottes“<sup>997</sup> verstand.<sup>998</sup> Diese Theologie der Schuld der Väter kommt zum deutlichen Ausdruck im Munde des Königs Joschija in 2Kön 22,13, nachdem er das im Tempel neu gefundene Gesetzbuch gelesen hat: „Geht, befragt den Herrn für mich, für das Volk und für ganz Juda über den Inhalt dieses aufgefundenen Buches; denn groß ist der Zorn des Herrn, der deswegen gegen uns entbrannt ist, weil unsere Väter auf die Worte dieses Gesetzes nicht gehört haben, um nach alldem zu handeln, was in ihm vorgeschrieben ist.“

Doch sowohl Israel als Volk als auch der einzelne Verehrer kann sich auf die Treue Jahwes verlassen, selbst wenn er sich eines Vergehens schuldig gemacht hat und gestraft worden ist. Vorausgesetzt wird, dass der Schuldige seine Taten bereut und sich nach Jahwe umkehrt, wie der häufige prophetische Aufruf „kehrt um!“<sup>999</sup> zeigt, den wir auch bei Johannes und Jesus begegnen.<sup>1000</sup> Vgl. z.B. Hos 14,2f der ein gutes Beispiel für den Zusammenhang zwischen Umkehr und Vergebung ist: „Kehr um, Israel, zu Jahwe, deinem Gott! Denn du bist gestürzt durch deine Schuld. Nehmt Worte mit euch und kehrt zu Jahwe um! Sagt zu ihm: Vergib alle Schuld und nimm an, was gut ist! Wir wollen die Frucht unserer Lippen als Opfer darbringen.“

Die Bestrafung der Übeltäter ist eine logische und notwendige Folge der Gerechtigkeit Jahwes, doch er hat kein Gefallen an den Tod des Gottlosen. Vielmehr will er, dass der Gottlose sich zu ihm umkehrt und am Leben bleibt (Ez 18,32). Die Theologie der Bestrafung „der Söhne“ wegen des Verbrechens der Väter (und ihr eigenes), die der exilischen Gemeinde den unfassbaren Untergang Judas erklären will, gilt nicht mehr in der Heilsbotschaft Ezechiels. Stattdessen erklärt Jahwe nun, dass die Söhne nicht für die Sünden der Väter heimgesucht werden, und auch nicht umgekehrt. Ez 18 behandelt, in der Form einer göttlichen Rede, das Problem der Schuldübertragung vom einen Geschlecht zum anderen. Der Text kann als ein Gleichnis für die Geschichte Israels in der Königszeit verstanden werden. Dort erklärt Jahwe, dass nur derjenige, der sündigt, dafür büßen muss. Der Sohn wird nicht für die Sünde des Vaters bestraft und der Vater nicht für die Sünde des Sohnes. Ein gerechter Sohn eines Frevlers wird für seine Gerechtigkeit belohnt: „...er befolgt meine Rechtsbestimmungen, lebt in meinen Ordnungen: der wird nicht wegen der Schuld seines Vaters sterben. Leben soll er!“ (Ez 18,17). Zusammengefasst: „Ein Sohn soll nicht an der Schuld des Vaters mit-tragen, und ein Vater soll nicht an der Schuld des Sohnes mit-tragen. Die Gerechtigkeit des Gerechten soll auf ihm sein, und die Gottlosigkeit des Gottlosen soll auf ihm sein“ (Ez 18,20). Es gilt aber nicht nur, dass der Gerechte leben will, sondern will auch *der Gottlose, der umkehrt*, leben: „Wenn aber der Gottlose umkehrt von all seinen Sünden, die er getan hat, und alle meine Ordnungen bewahrt und Recht und Gerechtigkeit übt: leben soll er und nicht sterben. All seine Vergehen, die er begangen hat, sollen ihm nicht angerechnet werden; um seiner Gerechtigkeit willen, die er geübt hat, soll er leben“ (Ez 18,21f).

Die Treue Gottes, worum es hier geht, bezieht sich also auf die versprochene Bereitschaft Gottes, seine Verehrer aus Gefahr zu retten, die wiederum auf seiner Gnade, *hasd* beruht. Das Thema der Unmöglichkeit des Gestorbenen von Jahwes Treue<sup>1001</sup> zu berichten, ist aus anderen Texten bekannt.<sup>1002</sup> Es gehört zur Argumentation des Schwerkranken, der Jahwe zu seiner Heilung und folglich Rettung vom Tode bewegen will. Das Argument ist in gewisser Weise

---

<sup>997</sup> J. SCHARBERT (1981) 30.

<sup>998</sup> Vgl. z.B. Lev 26,38ff und die in der Geschichte von den Königen Israels und Juda in Kön und Chr vielen Beispielen, wo die Könige und/oder das Volk „wie ihre Väter“ sündigen. Vgl. auch Ri 2,19 zur Folge, die die Schuld der Väter haben kann.

<sup>999</sup> Vgl. u.a. 2Kön 17,13; 2Chr 30,6; Jes 31,6; Jer 3,22; 25,5; Ez 14,6; 18,32; 33,11; Hos 14,3; Jl 2,13; Sach 1,3f; Mal 3,7.

<sup>1000</sup> Mat 3,2; 4,17; Mark 1,15.

<sup>1001</sup> Vgl. Ps 25,5; 26,3; 30,10; 40,11f; 43,3; 54,7; 57,11; 71,22; 86,11; 108,5; 115,1; 138,2; Isa 38,18f; Dan 9,13.

<sup>1002</sup> Außerhalb der Hebräischen Bibel kommt es im apokryphen Buch des Baruchs vor, Kap. 2,17.

„naiv“; es wird auf vermutliche egoistische Gefühle der Gottheit gespielt. Das Argument lautet: *Wenn du mich sterben lässt, bist du um einen Verehrer ärmer, der dich preisen und loben kann, als ob Gott das Preisen und Loben der Menschen zum Existieren benötigte.*<sup>1003</sup> Ps 30,10 fragt: „Was nützt dir mein Blut, wenn ich begraben bin? Kann der Staub dich preisen, deine Treue verkünden (*hā=yaggīd ’āmitt-i=ka*)?“ Aus dieser Frage geht hervor, dass es nicht nur um das Lob Gottes geht, das an Gott gerichtet wird, sondern auch um die Verkündigung seiner Treue, und wahrscheinlich liegt der Kern der Aussage darin. Der Psalmist will also Jahwe zur Rettung bewegen, nicht mit Hinweis auf irgendeinen egoistischen Bedarf Gottes für Lob, sondern mit Hinweis auf die Tatsache, dass nur dadurch, dass er lebe, könne er Gott danken und somit seine Treue Verkünden und sie anderen Leuten zu Kenntnis bringen. Wichtig ist vor allem diese Verkündigung vor anderen Leuten als Zeugnis für die Treue Gottes, denn sie ist die Voraussetzung dafür, dass diejenigen sich auch an Jahwe in der Zeit der Not wenden und Schutz bei ihm suchen. Es ist aber klar, dass es auch um die Ehre Jahwes geht, wie z.B. in Ps 106,8 deutlich hervorgeht: „Er aber hat sie gerettet, um seinen Namen zu ehren und seine Macht zu bekunden“.

### **YDY-H (19a) danken/loben**

YDY-H heißt „preisen“ und öfters ist die Bedeutung „danken“ impliziert. Davon abgeleitet ist *tōdā* „Danklied“, „Dankopfer“. Gott ein *tōdā* zu singen ist die normale Reaktion auf ein fröhliches Ereignis wie z.B. Geburt,<sup>1004</sup> oder im Fall der Errettung aus feindlicher Gewalt.<sup>1005</sup> Nicht immer aber preist man Gott in Dankbarkeit; man macht es auch um sein Zorn zu mildern.<sup>1006</sup>

YDY-H ist ein kennzeichnendes Verb für das Danklied des Einzelnen, wobei „die Absicht und der Inhalt des Liedes“ mitgeteilt werden,<sup>1007</sup> vgl. Ps 9,2: „Ich will [dir] danken, Jahwe, aus ganzem Herzen, verkünden will ich all deine Wunder“, *’ōdā YHWH b’=kul[l] libb=i’ sappir-a(h) kul[l] niplā’ōt-ē=ka*. GUNKEL-BEGRICH bemerken: „Hōdā „danken“ bedeutet zugleich „bekennen“. Ein Danklied singen heißt Jahwes Gnade vor allen Leuten verkündigen.“<sup>1008</sup> Jahwe zu danken und seine Gnade zu verkündigen stehen hier im *parallelismus membrorum* so wie in Jes 38,19: „Wer lebt, wer lebt, er kann dir danken, so wie ich heute, der Vater lehrt seine Kinder, Gott, über deine Treue“, *ḥay[y] ḥay[y] hū(?) yōd-i=ka / ka-mō=nī ha=yōm ’ab l’=banīm yōdī’ il ’āmitt-i=ka*.

Bemerkenswert ist, dass der Psalmist in PsHisk nur indirekt bzw. sehr abgeschwächt seinen Dank ausdrückt: *Wer lebt dankt dir, so wie ich heute*. Das Vergleichsglied könnte auch als eine Vorhersage einer an demselben Tag beabsichtigten Danksagung verstanden werden. Das P und

---

<sup>1003</sup> Diese Denkweise erinnert ein bisschen an das Weltbild, das wir z.B. in dem altbabylonischen Atramchasis Mythos sehen, wo die Götter durch überhöhten Ausmaß an Opfern und Gebeten zum Handeln bewegt werden können, vgl. W. VON SODEN (1985) 615-616 zu den Ratschlägen Atramchasis, im Fall einer Plage „den Göttern die ihnen zustehenden Opfer und Gebete zu verweigern, von dieser Maßnahme aber jedesmal den Gott auszunehmen, der an der Plage besonders intensiv mitwirkte. Diesem sollten Opfer und Gebete in einem ganz einmaligen Ausmaß dargebracht werden, um ihn zu veranlassen, an die Stelle der Plagen Segenshandlungen wieder ganz besonderer Art zu setzen.“ Zitiert in G. BAUMANN (2006) 17.

<sup>1004</sup> Vgl. Leahs Reaktion als sie Juda gebar Gen 29,35.

<sup>1005</sup> Vgl. Davids Danklied 2Sam 22,50. Vgl. H.-J. KRAUS (1962) 144: „Ihren besonderen Ort hatte die תודה in den Dankfeiern, in denen die Gemeinschaft oder ein einzelnes Glied der Kultgemeinde für die Errettung aus großer Not Jahwe pries (Ps 107,22).“

<sup>1006</sup> Vgl. 1Kön 8,33: *w’=šābū ’il-ē=ka w’=hōdū ’at šim-i=ka*.

<sup>1007</sup> Vgl. GUNKEL-BEGRICH (1933) 267.

<sup>1008</sup> GUNKEL-BEGRICH (1933) 272. Vgl. z.B. Ps 34,12-15.

das 1. Sy des Satzes gehören zur Argumentation für die Rettung des Psalmisten, sein eigener Dank wird aber nur beiläufig in der Form des Vergleichsglieds erwähnt. Allerdings wird der Dank generell auf sehr verschiedene Weise ausgedrückt. In den Psalmen, die GUNKEL-BEGRICH als „vollständige Danklieder“ klassifizieren,<sup>1009</sup> wird der Dank indes deutlich ausgedrückt, in der Form eines Kohortativs,<sup>1010</sup> einer Aufforderung an die Gemeinde, die Nationen usw.,<sup>1011</sup> eines Jussivs mit der ganzen Erde, den Königen der Erde oder Israel als 1. Sy,<sup>1012</sup> ferner mit einem NS: *barūk YHWH...*,<sup>1013</sup> oder mit Inf: *ṭōb l'=hō\*dōt l'=YHWH*.<sup>1014</sup> Die auffällige Indirektheit des Dankes in PsHisk ist m.E. ein von mehreren Elementen des Psalms, die als Folge von der zweierlei Funktion des Psalms, die in dieser Arbeit postuliert wird, gelten dürfen.<sup>1015</sup>

### ***YHWH l'=hōšī'-i=nī (20a) Jahwe ist bereit, mich zu retten***

Wie schon öfters bemerkt worden ist, ist die Wortform *l'=hōšī'-i=nī* als ein Inf mit präfigiertem *l=* zu deuten, ist aber auch als ein Imp mit emphatischem *l=* in HAL und von WALTKE-O'CONNOR interpretiert worden. Obwohl es fast ganz sicher ist, dass *l'=hōšī'-i=nī* hier ein Inf mit präfigiertem *l=* ist, ist es nicht ausgeschlossen, dass die dem Imp identische Infinitivform vom Autor gewählt worden ist, um eine Assoziation mit dem Appell zu erzeugen.<sup>1016</sup> Das wäre im Einklang mit der literarischen und historischen Funktion des Psalms.<sup>1017</sup>

Das Verb gehört zu den *verba commodi*, d.h. die ausgedrückte Handlung hat eine positive Wirkung für das Objekt. *Yš'-H* mit 2. Sy heißt allgemein „zu helfen“<sup>1018</sup> bzw. in Not „zu retten“. Mit der Pröp *l=* und 4. Sy heißt es „jmdm. Hilfe bringen“. Ursprünglich gehört der Begriff dem Kontext des Gerichts,<sup>1019</sup> vgl. Ps 72,4: „Er wird Recht verschaffen den Gebeugten im Volk, / Hilfe bringen den Kindern der Armen (*yōšī' l'=bānē 'ibyōn*), er wird die Unterdrücker zermalmen.“. Moses hilft z.B. den Töchtern vom midianitischen Priester Reguel beim Tränken ihrer Schafen, *wa=yōšī'\*-a=n[n]* (Ex 2,17). Allerdings besteht seine Hilfe nicht nur darin, die Schafe zu tränken, sondern vor allem die Hirten zu vertreiben, die den Mädchen den Zugang zum Brunnen verhindern wollten. Die Errettung Israels durch Jahwe aus der Hand der Ägypter wird mit dem Verb *Yš'-H* ausgedrückt (Ex 14,30). Öfters heißt *Yš'-H* „helfen“ bzw. „retten“ im Zusammenhang des Kriegs. So hilft Jahwe Israel und rettet ihn aus der Gewalt der Feinde in einer offensichtlich hoffnungsloser Situation, vgl. z.B. 1Sam 14,23.

J.F.A. SAWYER bemerkt, dass *Yš'-H* vor allem in theologischem Zusammenhang mit Gott oder seinem Repräsentant als Subjekt und Israel als Objekt gebraucht wird.<sup>1020</sup> Er konstatiert, dass „*hōšī'a* implies bringing help to those in trouble rather than rescuing them from it“ und macht

<sup>1009</sup> GUNKEL-BEGRICH (1933) 265.

<sup>1010</sup> Ps 18,50; 30,13; 34,2; 118,19. 21. 28; 138,1. 2.

<sup>1011</sup> Ps 30,5; 32,11; 34,4; 66,1ff. 5; 100,4; 107,1; 118,1. 29.

<sup>1012</sup> Ps 66,4; 107,8; 138,4.

<sup>1013</sup> Ps 41,14; 66,20.

<sup>1014</sup> Ps 92,2.

<sup>1015</sup> Gemeint ist die These, dass der Psalm in seinem literarischen Kontext als Danksagung bzw. Vertrauensaussage des Hiskija, in seinem historischen Kontext aber als Klage und Bitte der Gemeinde fungieren sollte, vgl. Abschn. 6.2 „Zur Funktion des PsHisk in seinem literarischen und historischen Kontext“.

<sup>1016</sup> Vgl. z.B. Ps 71 wo der Imp *hōšī'-i=nī* in V. 2 und der Inf *l'=hōšī'-i=nī* in V. 3 vorkommt, in einem Text, wo Appell und Vertrauensaussage immer wieder abwechselnd begegnen.

<sup>1017</sup> Vgl. Abschn. 6.2 „Zur Funktion des PsHisk in seinem literarischen und historischen Kontext“.

<sup>1018</sup> Vgl. z.B. 2Sam 8,6; Ps 36,7; 44,4.

<sup>1019</sup> J.F.A. SAWYER (1990) 460-461,

<sup>1020</sup> J.F.A. SAWYER (1990) 444.

darauf merksam, dass die Präp *l=* dem Verb in mehr als 20 Belegen folgt. In der aktuellen Verwendung des Begriffs ist es jedoch schwierig zwischen „retten“ und „helfen“ zu unterscheiden. Klar ist, dass die Bitte um Hilfe, *hōšī<sup>c</sup>-i=nī*, zielt auf die Errettung des Beters aus der Notsituation, in der er sich befindet.

In den Psalmen ist der Verbstamm sehr häufig mit 57 Belegen. Er wird öfters im Zusammenhang der Unterdrückung oder Drohung durch Feinde verwendet.<sup>1021</sup> Manchmal mischen sich die Motive der drohenden Feinde und Krankheit, wie z.B. in Ps 6. In V. 3 bittet der Psalmist Jahwe sich zu heilen, denn seine Glieder zerfallen. Seine Seele ist tief verstört (V. 4) und in V. 5 bittet er: „rette mich um deiner Gnade willen!“ *hōšī<sup>c</sup>-i=nī l'=ma<sup>c</sup>n ḥasd-i=ka*. In V. 8 bis zum Ende in V. 11 herrscht aber das Thema der Feinde.<sup>1022</sup> Dass die Not, in der der Beter sich befindet, nicht nur in Gefahr von außen besteht, zeigt Ps 34,19 aber deutlich: „Der HERR ist nahe denen, die zerbrochenen Herzens sind, und hilft denen, die ein zerschlagenes Gemüt haben“, ...*w'=at dakkā'ē rūḥ yōšī<sup>c</sup>*. Hier scheint „Rettung“ Heilung des betäubten Geistes zu bedeuten. In Ps 107,19 rettet Jahwe Israel aus Hungersnot. In Ps 116,6 hilft Jahwe dem Psalmisten (*Yš<sup>c</sup>-H + PO (4. Sy)*) in seinem Elend, das offensichtlich eine lebensbedrohliche Krankheit ist.

Was die Wortform selber betrifft, deutet m.E. viel darauf, dass es kein Zufall ist, dass der Verfasser gerade diese Wortform an dieser Stelle benutzt hat. Der Inf mit dem präfigiertem *l=* drückt Bereitschaft oder Geplantes aus, und bezieht sich so möglicherweise auf das göttliche Versprechen der Heilung an Hiskija in Jes 38,5 auf der literarischen Ebene.<sup>1023</sup> Durch die vermutliche Assoziation der Verbform mit dem Appell nimmt das Wort m.E. aber eine weitere Dimension für die Ohren der historischen Gemeinde an und bezieht sich so literarisch auf das göttliche Versprechen der Rettung der Stadt in V. 6, dürfte aber auch für die aktuelle historische Lage der Gemeinde relevant gewesen sein.<sup>1024</sup>

### *nāgīnōt n'naggin (20b)*

### Saiteninstrumente/Saitenmusik

Ps 150, zeigt deutlich die Wichtigkeit der Musik beim Lob Gottes im Tempelkult:<sup>1025</sup>

Halleluja!  
Lobet Gott in seinem Heiligtum, lobet ihn in der Feste seiner Macht!  
Lobet ihn für seine Taten, lobet ihn in seiner großen Herrlichkeit!  
Lobet ihn mit Posaunen, lobet ihn mit Psalter und Harfen!  
Lobet ihn mit Pauken und Reigen, lobet ihn mit Saiten und Pfeifen!  
Lobet ihn mit hellen Zimbeln, lobet ihn mit klingenden Zimbeln!  
Alles, was Odem hat, lobe den HERRN!  
Halleluja!

<sup>1021</sup> Vgl. z.B. Ps 3,8; 7,2. 11; 12,2. 6; 17,7; 18,3. 4. 28. 36; 20,7. 10; 22,22 („Rette mich vor dem Rachen des Löwen“); 27,1. 9; 33,16; 37,40; 44,7. 8; 54,3; 55,17; 57,4; 59,3; 60,7; 72,13; 76,10; 80,4. 8. 20; 86,16; 98,1; 106,8. 10. 21. 47; 108,7; 109,26. 31; 138,7.

<sup>1022</sup> Vgl. auch Ps 31,3. 17; 69,2; 71,2. 3;

<sup>1023</sup> Vgl. z.B. 2Chr 11,22.

<sup>1024</sup> Vgl. unten in Abschn. 6 „Kritik der Textverankerung“.

<sup>1025</sup> Vgl. F. HARTENSTEIN (2007) 101-128 zu Musikinstrumenten als Medium religiöser Kommunikation. Vgl. auch S. KAMMERER (2006) § 2: „Dass die Musik als Teil des Kultes eine große Rolle spielte, belegen zahlreiche Quellen (neben der Architektur von Kultstätten besonders Votivgaben, Votivschreine, Figurinen und Tonständer). Ständer aus Ton oder Bronze (Kammerer, 1998, 1808) zeigen Musiker, Sänger und Tänzer nebeneinander und symbolisieren so eine Art kultisches Ensemble. Instrumente wurden solistisch (Harfe, Leier, Aulos, Rassel, Becken) oder als Ensemble (Leier, Rahmentrommel, Aulos), zur Begleitung von Gesang oder von Prozessionen und Tänzen eingesetzt (vgl. Ps 68,26; Ps 150; 2Sam 6,5; 1Chr 15,16.19-22; 1Chr 16,42).“

Es werden sowohl die Spieler der Saiten- (*nibl, kinnōr, minnīm*), Blas- (*šōpar, ūgab*) und Schlaginstrumente (*tup[p], šalsilē šamʿ, šalsilē tārūʿā*) im Tempel aufgefordert, das Halleluja der Gemeinde mit voller Kraft zu begleiten, um Jahwes Herrlichkeit hervorzurufen.<sup>1026</sup>

Auch zur Dankfeier eines Einzelnen gehört das Musikspielen. Sie bestand ursprünglich aus einem gesungenem Danklied und einem Dankopfer, das in der Gemeinschaft der Gemeinde oder der Nächsten des Dankenden dargebracht wurde.<sup>1027</sup> GUNKEL-BEGRIICH erwähnen Harfe und Zither als Instrumente des Dankliedes.<sup>1028</sup> Die Instrumente *kinnōr* und *kily nabl* werden in Ps 71,22 in Zusammenhang mit dem Dankfeier gebracht: „So will auch ich dir danken mit Saitenspiel (*kily nabl*) für deine Treue, mein Gott; ich will dir zur Harfe (*kinnōr*) lobsingen, du Heiliger Israels.“

*nāgīnōt* wird aber außer Jes 38,10-20 sonst nicht im Zusammenhang des Danklieds erwähnt. Das Substantiv wird vom Verb *NGN* abgeleitet, daher die Ableitungsendung *-ay*. Aus 14 Belegen des Wortes kommt es siebenmal in einer Psalmüberschrift vor, nach *l'=[h]a=m`našših* als Anweisung zur Musikaufführung, vgl. z.B. Ps 4,1: *l'=[h]a=m`našših b`=nāgīnōt ...*<sup>1029</sup> Darüber hinaus kommt eine identische Anweisung am Ende des Gebets in Hab 3,19 vor, wo die Endung *-ay* schwerlich als das ePP /1. sg/ deuten lässt, sondern eher als Ableitungsendung zu erklären ist.<sup>1030</sup> Es lässt sich schwerlich entscheiden, ob *nāgīnōt* „Saitenmusik“ oder „Saiteninstrumente“ bezeichnen soll. Der Plural könnte wohl ein Indiz dafür sein, dass Instrumente gemeint sind: „Für den Chorleiter: Auf Saiteninstrumente ...“. In Ijob und den Klageliedern heißt *nāgīnat-a=m* „ihr Spottlied“ und in Ps 69,13 kommt das Wort in jener Bedeutung im Plural vor. *nāgīnōt* heißt aber sicher nicht „Spottlieder“ in unserem Fall. Die Frage ist nur ob *nāgīnōt* Musik im Allgemeinen bedeuten kann. M.E. liegt es nahe, *nāgīnōt* in den Psalmüberschriften und in Hab 3,19 als „Instrumente“ zu deuten, ist aber nicht ganz sicher. Im Textzusammenhang macht es aber inhaltlich nichts aus ob wir mit „Saitenmusik“ oder „Saiteninstrumente“ übersetzen. Offensichtlich handelt es sich um einen ziemlich allgemeinen musikalischen Terminus, d.h. er bedeutet Saitenmusik bzw. Saiteninstrumente irgendeiner Art ohne das Lied näher zu bestimmen, oder welche Instrumente verwendet werden sollen.

Musik im Tempel spielen wollen heißt eigentlich Gott loben wollen. Manchmal wird der Dank oder Lob Gottes ausdrücklich in Verbindung mit Musikspielen gebracht, vgl. z.B. Ps 33,2: „Preist den Herrn mit der Zither, spielt für ihn auf der zehnsaitigen Harfe!“<sup>1031</sup> Das Musikspielen bezieht sich dabei auf dieselbe Wirklichkeit als das Schauen Gottes in V. 11, d.h. die Verehrung Gottes im Tempel. Dort klagt der Psalmist darüber, dass er Gott nicht mehr im Tempel verehren könne, in V. 20 hat sich die Lage aber völlig verändert, sei es wegen der Gewissheit oder Hoffnung auf Erhörung. Jetzt ist der Psalmist, der nun als Teil der Gemeinde im Plural spricht, dessen sicher, dass er Jahwe wieder im Tempel loben dürfe zum Anlass seiner Heilung/Rettung und legt daher eine Lobgelübde dar.

---

<sup>1026</sup> Vgl. die Beschreibung in 2Chr 5,13.

<sup>1027</sup> GUNKEL-BEGRIICH (1933) 266f.

<sup>1028</sup> GUNKEL-BEGRIICH (1933) 267.

<sup>1029</sup> Ps 4,1; 6,1; 54,1; 55,1; 61,1; 67,1; 76,1.

<sup>1030</sup> Vgl. oben unter Abschn. 2.1.4 „Textkritische Analyse“ zu dieser Stelle.

<sup>1031</sup> Vgl. auch Ps 43,4; 71,22.

#### 4.1.1. Exkurs: Die Semantik von *yōm*, *laylā*, *min* und *‘ad*<sup>1032</sup>

Die Übersetzung „von ... bis zur“ für **עד ... מן** setzt voraus, ja, erfordert sogar einen temporalen Abstand zwischen „Tag“ und „Nacht“.<sup>1033</sup> Gibt es aber diesen Abstand? Und wie wird er benannt?

**יום** „Tag“ bezeichnet erstens die Zeitspanne, die von der Dauer des Sonnenlichts bestimmt ist,<sup>1034</sup> im Gegensatz zur „Nacht“, **לילה**, die „vor allem auf das semantische Merkmal „Finsternis“ zielt“.<sup>1035</sup> Zweitens bezeichnet das Substantiv die Zeit von Morgen zu Morgen oder Abend zu Abend (bei uns 24 Stunden).“<sup>1036</sup>

Als Haupttageszeiten gelten „Morgen“ (**בקר**), „Mittag“ (**צהריים**)<sup>1037</sup> und „Abend“ (**ערב**).<sup>1038</sup> Sowohl der Morgen als auch das Abend ist eine Zeit des Essens, Opfers und Gebets.<sup>1039</sup> Mit dem „Morgen“ (**בקר**) beginnt der „Tag“ (**יום**),<sup>1040</sup> und genauer genommen gilt die „Morgenröte“<sup>1041</sup> (**שחר**) als der Anfang des Morgens und somit des Tages, wo man zur Arbeit oder Reise aufbricht.<sup>1042</sup>

Der Begriff **בקר** „Morgen“ hat sich wahrscheinlich ursprünglich vor allem auf den Zeitpunkt des Tagesanbruchs bezogen, wenn die Sonne aufgeht, also auf den „Moment, wo nicht mehr

---

<sup>1032</sup> Das Folgende, samt was oben zu V. 12e.13a geschrieben ist, stellt den größten Teil eines Beitrags dar, der in M. LEROY, M. STASZAK (Hrsg.), *Perceptions bibliques du temps*, veröffentlicht wird.

<sup>1033</sup> Die Übersetzung „between“ wäre vielleicht mit der Idee einer Übergangsphase in der Form der Abenddämmerung vereinbar (**בין הערבים**, vgl. Ludwig KÖHLER, Walter BAUMGARTNER, „**עָרָב**“, in: *HAL* I, 878), kann aber nichts mit **עד לילה** zu tun haben.

<sup>1034</sup> Jörg LANCKAU, „Tag / Tageszeiten“, in: *WiBiLex*, 2008, § 1.2.1.; vgl. Wolfram von SODEN, „**יום** *jōm*“, in: *ThWAT* III, 1982, 559-586, 562. Dort wird ausgeführt, dass im Hebräischen „Tag sowohl als Gegensatz zur Nacht als auch als Tag und Nacht verstanden“ wird, wie „sonst im Semit. und Indogerm.“ Der Tag soll demnach in sechs Doppelstunden eingeteilt sein, „deren Länge je nach der Jahreszeit wechselt“; vgl. Magne SÆBØ, „**יום** *jōm*“, in: *ThWAT* III, 1982, 559-586, 576: „Der ‘Tag’ ist im engen Sinne die „helle Tageszeit“ ... im Gegensatz zu ‘Nacht’ ... Das Verhältnis von ‘Tag’ und ‘Nacht’ ist wesentlich das von ‘Licht’ und ‘Finsternis’ ...“

<sup>1035</sup> Arnold STIGLMAIR, „**לילה** / לילה / *lajil / Lajlāh*“, in: *ThWAT* IV, 552-562, 553. So wie „Tag“ die Zeitspanne zwischen Morgengrauen und Abenddämmerung bezeichnet, wird die Zeitspanne zwischen Abenddämmerung und Morgengrauen mit „Nacht“ ausgedrückt (Jörg LANCKAU, „Nacht“, in: *WiBiLex*, 2008, § 1; Ernst JENNI, „**יום** *jōm* Tag“, in: *THAT* I, 707-726, 708).

<sup>1036</sup> J. LANCKAU, „Tag“, § 1.2.1. Darüber hinaus kann „Tag“ im Singular, näher bestimmt von einem Substantiv, Infinitiv oder Nebensatz, einen bestimmten Zeitpunkt darstellen.

<sup>1037</sup> In Neh 8,3 auch **מהצית היום** „die Mitte des Tages“ genannt. Zu weiteren Aussagen, die die Mittagszeit bezeichnen, vgl. E. JENNI, „**יום**“, 709.

<sup>1038</sup> W. von SODEN, „**יום**“, 562; J. LANCKAU, „Tag“, § 2. In Ägypten hat es auch drei Angaben für jeden Tag gegeben, die allem Anschein nach für Morgen-, Mittag- und Abendzeit standen (W. von SODEN, „**יום**“, 564).

<sup>1039</sup> J. LANCKAU, „Tag“, § 2.

<sup>1040</sup> M. SÆBØ, „**יום**“, 577.

<sup>1041</sup> L. RUPPERT zieht es allerdings vor, **שחר** als „das erste Morgenlicht“ zu übersetzen, da es sich wirklich auf ein Lichtphänomen bezieht, „konkret auf ein am (östlichen) Horizont „aufsteigendes“ rötliches Licht.“ Zeitlich bezieht das Wort sich daher auf den Moment, wenn dieses frühmorgendliche Licht aufzuleuchten beginnt, weshalb es schon zum Tag gerechnet wird (Lothar RUPPERT, „**שחר** *šahar*“, in: *ThWAT* VII, 1226-1233, 1227).

<sup>1042</sup> J. LANCKAU, „Tag“, § 2, konstatiert: „Die Morgenröte (hebräisch *šachar*, griechisch *hēōs*) ist die Zeit der letzten Nachtwache, die Zeit des Aufbruchs für die Arbeit oder die Reise ...“ Diese Feststellung kommt überraschend, denn man hätte erwartet, dass die drei Nachtwachen ausschließlich mit **לילה**, der „Nacht“, verbunden wären. Im Artikel „Nachtwache“, in demselben Lexikon und von demselben Verfasser, heißt es eben: „Bis zur Morgenröte (*šachar*) dauert die „Morgenwache“ (*ašmoræt habboqær*)“ (Jörg LANCKAU, „Nachtwache“, *WiBiLex*, 2008, § 2). Das Letztere ist freilich richtig, denn im Babylonischen Talmud, Traktat Berakhot 3a, heißt es, dass das Morgengrauen das Ende der Morgenwache bezeichnet: „The end of the last watch needs no sign, it is the dawn of the day!“ Parallel dazu heißt es, dass das Zeichen für den Anfang der ersten Wache die Abenddämmerung (**נשף**) ist: „The beginning of the first watch needs no sign, it is the twilight!“ (*The Babylonian Talmud*. Edited by Rabbi Dr. Isidore Epstein of Jews’ College, London. Abgerufen am 21.04.2016 auf Come and Hear. An Educational Forum for the Examination of Religious Truth and Religious Tolerance, [http://www.come-and-hear.com/berakoth/berakoth\\_3.html#3a\\_9](http://www.come-and-hear.com/berakoth/berakoth_3.html#3a_9)).

die Finsternis herrscht und auch nicht die Dämmerung (בַּקֶּר 1 Sam 30, 17; בעלות השחר Jon 4, 7; wohl auch לפנות הבקר), sondern das Licht ....<sup>1043</sup>

Nach Ch. BARTHS Lexikonartikel zu בַּקֶּר bedeuten die Präpositions konstruktion מבקר עד ערב und parallele Konstruktionen „vom Tagesanbruch an bis zum Sonnenuntergang“. <sup>1044</sup> In 1 Chr 18,34 wird ערב deshalb deutlich mit dem Sonnenuntergang (באו השמש) verbunden: „...und der König von Israel blieb in seinem Wagen stehen gegenüber den Aramäern bis zum Abend (עד הערב); und er starb, als die Sonne unterging (לעת באו השמש)“. Selbst ein oberflächlicher Überblick über die Verwendung der Präposition עד (vgl. unten) zeigt, dass der Zeitpunkt, der als Grenze genannt wird, oft inklusiv zu dem Bereich gerechnet wird, der durch die Präposition bestimmt ist.<sup>1045</sup> Mithin bezeichnen die Begriffe ערב und באו השמש in 1 Chr 18,34 zeitlich gleichlaufende Phänomene, wobei der Sonnenuntergang freilich als ein kennzeichnender Aspekt des eintretenden Abends betrachtet werden kann.

H. NIEHR bemerkt, dass zu dieser Zeit des Tages, d. h. seines Abschlusses, „das Ende der Arbeit ... die Zeit, Wasser zu schöpfen (Gen 24,11) und sich auf dem Felde zu ergehen ... bzw. die Zeit zur Bereitung des Nachtlagers (2 Sam 11, 13; Zef 2, 7) ...“ gehört.<sup>1046</sup> In Gen 24,11 wird ausdrücklich gesagt, dass „die Zeit des Abends“ die Zeit ist, „da die Frauen herauskommen, um Wasser zu schöpfen“; daher muss es noch relativ hell sein, was zu der bürgerlichen Dämmerung passt.<sup>1047</sup> 2 Sam 11,13 und Zef 2,7 machen deutlich, dass am Abend sich die Menschen hinlegen, was dann wahrscheinlich eher zur Endphase der bürgerlichen Dämmerung gehört.

ערב als „Abschluss des Tages“ verwandelt sich in נֶשֶׁף „die Abenddämmerung“, die als Anfang der Nacht gilt. Das Wort wird vom Verb נָשַׁף „blasen“ abgeleitet und bezeichnet somit die Zeit, in der kühle Luft weht, „nämlich kurz vor dem Aufgehen und nach dem Untergang der Sonne“. <sup>1048</sup> Damit bezeichnet das Wort auch die eintretende Dunkelheit in der frühen Nacht und die schwindende Dunkelheit gegen Morgen, eher einen flüchtigen als einen konstanten Zustand, der sowohl mit dem Anfang als auch mit dem Ende der Nacht verbunden wird.<sup>1049</sup> Dass נֶשֶׁף eine Zeit der Finsternis nach Tagesende ist, zeigt sich z. B. daran, dass sie als Tarnung für etliche Missetaten dient, vgl. Spr. 7,9.<sup>1050</sup> Es lässt sich vermuten, dass נֶשֶׁף die Zeit der nautischen Dämmerung ist, wenn die wichtigsten Fixsterne und der Horizont sichtbar sind.<sup>1051</sup> Zur Nacht werden darüber hinaus die drei Nachtwachen (אשמרת) als Zeitphasen gezählt<sup>1052</sup> sowie הצי הלילה „Mitternacht“, also der Zeitpunkt, der die Nacht in zwei Phasen teilt. Wenn

<sup>1043</sup> Christoph BARTH, „בַּקֶּר boqer“, in: *ThWAT* I, 743-753, 748. Es darf festgestellt werden, dass die Bedeutung von בַּקֶּר ein breiteres Spektrum hat als die Bedeutung von שחר, und dass שחר streng genommen den Beginn des בַּקֶּר darstellt.

<sup>1044</sup> Ch. BARTH, „בַּקֶּר“, 749; Herbert NIEHR, „עֶרֶב 'ærab“, in: *ThWAT* VI, 359-366, 361.

<sup>1045</sup> Im kultischen Zusammenhang, wo der neue Tag mit dem Abend beginnt, d.h. der Sabbat und die Festtage (vgl. H. NIEHR, „עֶרֶב“, 361), kann עד in der Phrase מערב עד-ערב jedoch den letzteren Abend nicht in der Zeitbestimmung mit einschließen.

<sup>1046</sup> H. NIEHR, „עֶרֶב“, 361. J. LANCKAU stellt fest: „Der **Abend** (hebräisch 'ærab) umfasst die Zeit der niedergehenden Sonne, in der es noch hell ist, damit auch den späten Nachmittag“ (J. Lanckau, „Tag“, § 2).

<sup>1047</sup> Es wird zwischen bürgerlicher, nautischer und astronomischer Dämmerung unterschieden, wobei während der bürgerlichen Dämmerung die Sonne maximal 6° unter dem Horizont steht und es noch hell genug ist, um im Freien lesen zu können. Die ersten Fixsterne werden sichtbar, vgl. „Astronomische Daten“, auf: <https://www.uni-muenster.de/Klima/wetter/astro.php>. Abgerufen am 25.04.2016.

<sup>1048</sup> Benjamin KEDAR-KOPFSTEIN, „נֶשֶׁף næšep“ in: *ThWAT* V, 673-676, 674.

<sup>1049</sup> B. KEDAR-KOPFSTEIN, „נֶשֶׁף“, 674: „Der Doppelsinn wird bereits im Talmud erkannt und volksetymologisch erklärt („Die Nacht rückt ab, næšep, dann kommt der Tag; der Tag rückt ab, næšep, dann kommt die Nacht“, b. Berak. 3.b), und Ibn Ezra definiert (zu Ijob 3, 9), daß næšep sowohl Anfang wie Ende der Nacht bedeute. Daraus ergibt sich schließlich die umfassende Bedeutung 'Finsternis'.“

<sup>1050</sup> B. KEDAR-KOPFSTEIN, „נֶשֶׁף“, 676.

<sup>1051</sup> „Astronomische Daten“, [www.uni-muenster.de](http://www.uni-muenster.de).

<sup>1052</sup> J. LANCKAU, „Nachtwachen“, § 2.

wir „Mitternacht“ und die drei Nachtwachen unberücksichtigt lassen, ergibt sich aus den obigen Beobachtungen das folgende Bild vom Verhältnis der Tageszeiten (von rechts nach links):

לילה		ערב	יום	בקר	נשף־שחר	לילה
	נשף		צהריים / מחצית			

Als die zwei Hälften des Ganztages gelten einerseits **יום**, der „Tag“, und andererseits **לילה**, die „Nacht“, die Grundgrößen der Schöpfung, so wie sie im Schöpfungsbericht in Gen 1 beschrieben wird. Als solche stellen alle anderen Begriffe für Tageszeiten, außer „Tag“ und „Nacht“, nur unterschiedliche Aspekte oder Erscheinungsformen der zwei Grundgrößen dar, die an zwei Begegnungspunkten, zweimal jeden Tag, aneinander anschließen, „morgens“ und „abends“. An der abendlichen Grenze geht **ערב** „Abend“ in **נשף** „Abenddämmerung“ über, womit der Tag zur Nacht wird;<sup>1053</sup> an der morgendliche Grenze verwandelt sich aber **נשף** „Morgendämmerung“ in **שחר** „erstes Morgenlicht / Morgenröte“ und zugleich in **בקר** „Morgen“, dessen erste Phase **שחר** bezeichnet. Dabei geht die Nacht zu Ende, und der Tag beginnt. Es dürfte daher deutlich geworden sein, dass zwischen **יום** und **לילה**, „Nacht“ und „Tag“, keine zeitliche Entfernung besteht.

Davon unterscheidet sich die Verwendung der Begriffe für die Tageszeiten im täglichen Sprachgebrauch mancher europäischer Sprachen und im Verständnis des heutigen Menschen. Wir müssen nur an das Englische oder Deutsche denken.<sup>1054</sup>

Ein entscheidender Unterschied besteht zwischen unserem Verständnis von „Abend“ und „Morgen“ und dem Verständnis des Hebräischen, das oben diskutiert wurde. Das englische „evening“ hat gewiss mehrere Bedeutungen, doch es beschreibt u. a. die Zeit zwischen ungefähr 18 Uhr bis zum Schlafengehen.<sup>1055</sup> Dasselbe gilt für das isländische „Kvöld“ und dürfte auch für das deutsche „Abend“ gelten. Im Fall des Englischen wird zwischen „afternoon“ und „evening“ unterschieden, und im Deutschen zwischen „Nachmittag“ und „Abend“, während das hebräische **ערב** möglicherweise beides in sich vereinigt.<sup>1056</sup> Während im Hebräischen **ערב** eine relativ kurze Zeitspanne vom Sonnenuntergang bis zum eintretenden Dunkel der

<sup>1053</sup> Spr 7,9 ist eine besonders interessante Stelle, die gerade die Momente der Abenddämmerung darzustellen scheint, wenn es noch hell genug ist, um unterwegs zu sein, doch plötzlich die Hülle der Finsternis die Szene bedeckt. Hier scheint **יום ערב** mit **נשף** gleichgestellt zu sein, mit der „Pupille“ der Nacht und des Dunkels, **באישון לילה ואפלה**. Man kann nur vermuten, ob diese Stelle die Bedeutung der Präpositionalverbindung **בין הערבים** verdeutlichen könnte, d. h. ob man dabei den Anfang und das Ende des „Abends“ im Blick hat, also einmal, wenn die bürgerliche Dämmerung eintritt, sodann, wenn die bürgerliche in die nautische Dämmerung übergeht.

<sup>1054</sup> L. RUPPERT warnt ausdrücklich davor, die Bedeutung des deutschen Wortes „Morgendämmerung“ auf das hebräische **שחר** zu übertragen, da das deutsche Wort „nicht zuletzt eine Phase des anbrechenden Tages, die Zeit des frühmorgendlichen Halbdunkels vor dem Aufgehen der Sonne meint“ (L. RUPPERT, „שחר“, 1227). Oben haben wir aber schon gesehen, dass **שחר** sich auf das Erscheinen des ersten Tageslichts bezieht und so den konkreten Anfang des Tages bezeichnet. Wenn ein deutschsprachiger Leser „Morgendämmerung“ in seiner Bibel liest, ist es daher wahrscheinlich, dass er sich ein schiefes Bild von dem im Text Gemeinten macht.

<sup>1055</sup> Vgl. z.B. „evening“, in: *The Oxford Pocket Dictionary of Current English*, 2009. Abgerufen am 20.04.2016 von <http://www.encyclopedia.com>; „evening“, in: American Heritage Dictionary of the English Language, <sup>5</sup>2011. Abgerufen am 20.04.2016 von <http://www.thefreedictionary.com/evening>.

<sup>1056</sup> Vgl. J. LANCKAU, „Tag“, § 2: „Der **Abend** umfasst ... auch den späten Nachmittag.“

Abenddämmerung bezeichnet,<sup>1057</sup> die nur eine knappe halbe Stunde dauert,<sup>1058</sup> bezeichnen „evening“, „Abend“ und parallele Wörter in vielen modernen Sprachen längere Zeitphasen, die sich über etwa vier bis sechs Stunden ausdehnen können und durchgängig als Zeit unterschiedlichster Tätigkeiten, Feierlichkeiten und Kulturveranstaltungen gelten. Man könnte daher sagen, dass im Bewusstsein des modernen Menschen der Begriff „Abend“ eine selbständige Größe bezeichnet, die den Tag und die Nacht voneinander trennt. Das dürfte auch für das Französische gelten, obwohl „soir“ quasi als eine Übergangsphase, die das Ende des Tages und den ersten Teil der Nacht darstellt, definiert wird.<sup>1059</sup>

Ob dasselbe für den Morgen gelten kann, ist dagegen fragwürdig, denn sobald es Morgen wird, hat der Tag auch nach modernem Verständnis seinen Anfang gefunden. Dies ist offensichtlich anhand von Wörtern wie „daybreak“ und „Tagesanbruch“. Es ist aber sicher, dass wir mit dem Wort „Morgen“ eine viel längere Zeit verbinden,<sup>1060</sup> als das hebräische **בקר** bezeichnet, denn wenn am Morgen „der helle Planet Venus sichtbar sein“ kann,<sup>1061</sup> dann bezieht sich **בקר** auf die bürgerliche Dämmerung morgens, die nur etwa 25 Minuten dauert wie die abendliche Dämmerung.<sup>1062</sup> Es gibt aber keinen Anlass, im AT hinter **בקר** die Bezeichnung für eine längere Zeitspanne zu vermuten, die mit unserem heutigen „Vormittag“ gleichgestellt wäre.

Aus dem Vorhergehenden darf geschlossen werden, dass die Übersetzungen der Begriffe für Tageszeiten aus dem Hebräischen in moderne Sprachen die Gefahr in sich bergen, irreführend zu sein. Die umgangssprachlichen Konnotationen, die der moderne Leser mit dem Wort „Abend“ verbindet, stimmen z.B. nicht mit dem Denotat (Referent) des hebräischen Wortes **ערב** überein. Deshalb entsteht eine künstliche temporale Entfernung zwischen Tag und Nacht in der Vorstellung des Lesers, die die theoretische Möglichkeit einer Übersetzung wie „von Tag bis zur Nacht“ für **מיום עד לילה** erlaubt, was aber im Grunde genommen für das Hebräische unmöglich ist. Im Folgenden wird ein Überblick über die Belege von der Präpositionalkonstruktion **מן ... עד** gegeben, und versucht, daraus Schlüsse für die richtige Wiedergabe der Wendung **מיום עד לילה** zu ziehen.

Die Präpositionalkonstruktion **מן**, gefolgt von **עד** hat mehrere Funktionen: Sie kann temporaler<sup>1063</sup> oder räumlicher<sup>1064</sup> Natur sein; in Verbindung mit Gattungsbegriffen kann die Konstruktion mit „sowohl ... als auch“ oder einfach mit „und“ übersetzt werden, vgl. z.B. **מאיש ועד אשה** „Mann und Frau“ (Neh 8,2).<sup>1065</sup> Wird das letztere Glied der Konstruktion

---

<sup>1057</sup> Es muss sich um die bürgerliche Dämmerung handeln, während deren es noch genug Licht gibt, um etliche Tätigkeiten im Freien ohne künstliche Leuchtmittel auszuüben, vgl. „Astronomische Daten“, [www.uni-muenster.de](http://www.uni-muenster.de).

<sup>1058</sup> Z. B. dauerte die bürgerliche Dämmerung in Jerusalem am 25.04.2016 nur eine knappe halbe Stunde, die am Morgen von 05:34 bis 05:59, und die am Abend von 19:15 bis 19:41 (Quelle: <http://www.timeanddate.com/astronomy/israel/jerusalem>. Abgerufen am 25.04.2016).

<sup>1059</sup> „Soir“, auf: <http://www.cnrtl.fr/definition/soir> (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales).

<sup>1060</sup> In der angelsächsischen Sprachwelt bezieht sich „morning“ in der Umgangssprache meistens auf die Zeit vom Sonnenaufgang bis zum Mittag: „The **morning** is the part of each day which begins when you get up or when it becomes light outside, and which ends at noon or lunchtime.“ Das Wort kann aber darüber hinaus sowohl die Zeit von Mitternacht bis zum Mittag als auch das Morgengrauen bezeichnen („Morning“, in: American Heritage Dictionary of the English Language, <sup>5</sup>2011. Abgerufen am 20.04.2016 von: <http://www.thefreedictionary.com/morning>).

<sup>1061</sup> J. LANCKAU, „Tag“, § 2.

<sup>1062</sup> Quelle: <http://www.timeanddate.com/astronomy/israel/jerusalem>.

<sup>1063</sup> Vgl. Ri 13,7.

<sup>1064</sup> Lokativ, z.B.: Ex 23,31; Deut 11,24; Jos 1,4; separativ-direktiv, z.B.: Gen 13,3; Am 8,12; körperlich, z.B.: Lev 13,12; 2Sam 14,25.

<sup>1065</sup> Die Unterscheidung zwischen den Funktionen kann Probleme bereiten. Nehmen wir z. B. 2 Kön 17,9; 18,8; hier sollte man mit „sowohl im Militärstützpunkt als auch in der befestigten Stadt“, eher als „vom Wachturm bis zur befestigten Stadt“ übersetzen.

wiederholt, fungiert sie wie eine Aufzählung.<sup>1066</sup> Jedoch zeigt die Verbindung der Glieder durch die Präpositionen eine andere Nuance als eine einfache Koordination durch ׀, vgl. unten. Ist das Prädikat im Satz negiert, kann man die Präpositionen mit „weder...noch...“ übersetzen.<sup>1067</sup> Ich habe 241 Belege der Konstruktion mithilfe der Bibel-Software *BibleWorks* gefunden. Die allerhäufigste Gruppe ist die räumliche (lokativ, separativ-direktiv und körperlich), mit 118 Belegen.<sup>1068</sup> Danach kommen die Temporalangaben, mit 69 Belegen<sup>1069</sup> und schließlich 54 Belege, in denen die Präpositionen Gattungsbegriffe koordinierend verbinden.<sup>1070</sup> Einige repräsentative Belege aus jeder Gruppe sind im Folgenden aufgeführt:

#### עד ... מן mit Raumbegriffen

Deut 28,64: „Der Herr wird dich unter alle Völker verstreuen, *vom einen Ende der Erde bis zum anderen Ende der Erde.*“ (מקצה הארץ ועד־קצה הארץ). (lokativ)

Am 8,12: „Dann wanken die Menschen *von Meer zu Meer*, sie ziehen *von Norden nach Osten*, um das Wort des Herrn zu suchen; doch sie finden es nicht.“ (מים עדיים) (מצפון ועד־מזרח) (separativ-direktiv)

2 Sam 14,25: „In ganz Israel gab es keinen schöneren und lobenswerteren Mann als Absalom. *Vom Scheitel bis zur Sohle* war kein Makel an ihm.“ (מכף רגלו ועד קדקדו) (körperlich)

Hier kann man deutlich sehen, wie der direktive Sinn der Präposition עד in einem Fall nur an die Grenze des Phänomens reicht, das durch das Wort, mit dem die Präposition steht, bezeichnet wird. In Am 8,12a ist der Sinn völlig klar; die Menschen können nur ab dem Ufer des einen Meers bis ans Ufer des anderen wanken. Anders verhält es sich aber in 2 Sam 14,25. Dort ist es eindeutig, dass sowohl der Scheitel als auch die Sohle zu der Fläche, die ohne Makel ist, mitgezählt werden.<sup>1071</sup>

#### עד ... מן mit Zeitbegriffen

<sup>1066</sup> Vgl. Gen 6,7.

<sup>1067</sup> Vgl. Gen 31,24.

<sup>1068</sup> Gen 10,19; 13,3; 15,18; 25,18; Ex 23,31; 28,42; 38,4; Lev 13,12; Num 13,21; 14,19; 21,24; Deut 2,14; 3,8.16.17; 4,32; 11,24; 13,8; 28,35 (körp.).64; Jos 3,1; 10,41; Jos 12,1; 13,5.6.26 (2x); Ri 3,3; 11,13.22 (2x).33; 18,13; 19,18; 20,1; 1 Sam 3,20; 6,18; 7,14; 10,3; 2 Sam 3,10; 5,25; 14,25; 17,11; 20,2; 24,2.15; 1 Kön 4,12; 5,1.5; 6,15.16; 6,24; 7,7.9.23; 8,65; 11,11; 2 Kön 14,25; 23,8; 24,7; 1 Chr 5,23; 1 Chr 11,8; 13,5; 14,16; 21,2; 2 Chr 7,8; 9,26; 19,4; 23,10; 25,13. 23; 30,5; Neh 3,20.21.24; 11,30; 12,37; Est 2,13; 8,9; Ijob 2,7; 72,8 (2x); Hl 3,4; Jes 1,6; Jes 27,12; Jer 12,12; 25,33; 31,34; 48,34; Ez 29,10; 41,17.20; 43,14 (2x); 47,10.19.20; 48,2.3.4.6.7.8 (2x).23.24.25. 26.27; Am 6,14; 8,12 (2x); Mich 6,5; 7,12; Hab 3,13; Sach 9,10 (2x); 14,10.

<sup>1069</sup> Gen 46,34; 48,15; Ex 12,15; 18,13.14; 27,21; Lev 23,32; 24,3; 25,50; 27,3.5.6; Num 4,23; 9,21; 22,30; 33,49; Deut 1,2; 9,7; 11,12; Ri 13,7; 19,30; Rut 2,7; 1 Sam 8,8; 12,2; 29,3.8; 30,17; 2 Sam 7,6; 19,8.25; 21,10; 24,15; 1 Kön 18,26; 2 Kön 21,15; 1 Chr 16,36; 29,10; Neh 4,15; 5,14; 8,3.18; 9,5.32; Ps 41,14; Ps 50,1; 90,2; 94,13; 103,17; 106,48; 113,2. 3; 115,18; 121,8; 125,2; 131,3; Jes 9,6; 59,21; Jer 3,25; 7,7.25; 25,5; 36,2; Ez 4,10.11.14; 28,15; Dan 12,1; Hos 7,4; Mich 4,7; Mal 1,11.

<sup>1070</sup> Gen 6,7; 7,23; 14,23; 19,4.11; 31,24.29; Ex 9,25; 11,7; 12,12; 13,15; 22,3; Num 3,13; 5,3; 6,4; Deut 29,10; Jos 6,21; 8,25; Ri 15,5; 20,48; 1 Sam 5,9; 15,3; 22,19; 30,2.19; 2 Sam 6,19; 13,22; 2 Kön 17,9; 18,8; 23,2; 25,26; 1 Chr 16,3; 2 Chr 15,13 (2x); 34,30; Neh 8,2; Est 1,5.20; 3,13; Ps 135,8; Koh 3,11; Jes 10,18; 22,24; Jer 6,13; 8,10; 9,9; 31,34; 33,12; 42,1.8; 44,12; 50,3; 51,62; Jon 3,5.

<sup>1071</sup> Die Frage erhebt sich, ob in solchen Fällen der Ursprung der Verwendung der Konstruktion עד ... מן in der Bedeutung „sowohl ... als auch“ bzw. „und“ liegt. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Bedeutung der Konstruktion sich im Laufe der Zeit gewandelt hat, so dass „von ... bis zu“ als „sowohl ... als auch“ verstanden und dabei das, was zwischen den zwei Phänomenen liegt, impliziert wurde. Später wäre die Konstruktion dazu benutzt worden, um zwei Größen miteinander zu verbinden, ohne dass etwas Weiteres dabei impliziert würde. Dadurch wird auch verständlich, warum die Konstruktion die Konnotation „Ganzheit“ in sich zu tragen scheint, wenn sie mit Gattungsbegriffen verwendet wird, eher als nur einer einfachen Koordination zu dienen.

Ex 12,15: „Sieben Tage sollt ihr ungesäuertes Brot essen. Schon am ersten Tag sollt ihr den Sauerteig aus euren Häusern tun. Wer gesäuertes Brot isst, *vom ersten Tag an bis zum siebenten*, der soll ausgerottet werden aus Israel.“ (מיום הראשון עד יום השבעי)

Ex 18,13: „Und das Volk stand um Mose her *vom Morgen bis zum Abend*.“ (מן הערב עד הבקר)

Neh 4,15: „So arbeiteten wir am Bau, während die Hälfte die Spieße bereit hielt, *vom Aufgang der Morgenröte, bis die Sterne hervorkamen*.“ (מעלות השחר עד צאת הכוכבים)

Ps 50,1: „Der Gott der Götter, der Herr, spricht, er ruft der Erde zu *vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang*.“ (ממזרח-שמש עד-מבוא)

In Ex 12,15 ist es deutlich, dass sowohl der erste Tag als auch der siebente im Zeitraum mitgezählt werden, den die Präpositions konstruktion umfasst, denn sieben Tage lang sollen die Israeliten Ungesäuertes essen. In den anderen Fällen ist es schwer zu sagen, wie weit der Einfluss der Präposition **עד** reicht; es muss aber mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass **עד הערב** in Ex 18,13 bedeutet, das Volk sei auch während des **ערב** stehen geblieben, also während es noch hell genug ist, um etwaige Tätigkeiten auszuführen. Dagegen muss **עד צאת הכוכבים** in Neh 4,15 den Moment bezeichnen, an dem die Sterne zum Vorschein kommen; eine ähnliche Deutung kommt **עד מבוא** in Ps 50,1 zu.<sup>1072</sup>

### עד ... מן zur Koordination von Gattungsbegriffen

1 Sam 15,3e: „... sondern töte Männer und Frauen, Kinder und Säuglinge, Rinder und Schafe, Kamele und Esel!“ (מאיש ועד אשה מעלל ועד יונק משור ועד שיה מגמל ועד חמור)

1 Sam 22,19: „Auch Nob, die Stadt der Priester, schlug er mit der Schärfe des Schwerts, Mann und Frau, Kinder und Säuglinge, Rinder und Esel und Schafe, mit der Schärfe des Schwerts.“ (מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק ושור וחמור ושה)<sup>1073</sup>

Ex 9,25: „Und der Hagel erschlug in ganz Ägyptenland alles, was auf dem Felde war, Menschen und Vieh, ...“ (מאדם ועד-בהמה)

Gen 19,4: „Sie waren noch nicht schlafen gegangen, da umstellten die Einwohner der Stadt das Haus, die Männer von Sodom, Knabe und Greis, alles Volk von weit und breit.“ (ועד- מנער זקן)

Einiges weist darauf hin, dass die Konstruktion **עד ... מן** die Bedeutungsnuance „Ganzheit“ in sich trägt, wenn sie für die Koordination von Gattungsbegriffen benutzt wird. Dieser Eindruck wird nicht zuletzt durch die Fälle erweckt, in denen die **עד ... מן**-Konstruktion als erklärende Entfaltung einer Wortgruppe fungiert, die durch **כל** bezeichnet wird, vgl. z. B. Jos 8,25: „Und alle (כל), die an diesem Tage fielen, Männer und Frauen (מאיש ועד אשה).“<sup>1074</sup>  
<sup>1075</sup>

<sup>1072</sup> In Gen 8,5 kommt der „einschließende“ Charakter der Präposition **עד** deutlich zum schein: Gen 8,5: „Das Wasser nahm immer mehr ab, *bis zum zehnten Monat*. Am ersten Tag des zehnten Monats wurden die Berggipfel sichtbar“ (עד החדש העשירי). Da es nur die Gipfel der Berge waren, die am ersten Tag des Monats zu sehen waren, muss das Wasser im Laufe des zehnten Monats weiter abgenommen haben. Erst am ersten Tag des kommenden Jahres, nach 54 Tagen, war die Erde völlig trocken. Die PV **עד החדש העשירי** bestimmt also den zehnten Monat als in der Zeit mit eingeschlossen, in der sich der besprochene Sachverhalt ereignet.

<sup>1073</sup> Eine ähnliche Konstruktion findet sich auch in Jos 6,21.

<sup>1074</sup> Fälle dieser Art sind z. B.: Gen 7,23; 19,4; Ex 9,25; 11,7; 12,12; 13,15; 18,14; Num 3,13; Deut 11,24; Jos 6,21; 8,25; 1 Sam 15,3; 2 Kön 23,2.

<sup>1075</sup> Schauen wir in diesem Zusammenhang die Präposition **עד** isoliert an, können wir feststellen, dass sie für sich einen *emphatischen* Charakter aufweist. Diese emphatische Funktion ist besonders auffällig in Ex 9,7, wo es in der Lutherbibel heißt: „Und der Pharao sandte hin, und siehe, es war von dem Vieh Israels nicht eins gestorben“ (לא מת ממקנה ישראל עד אחד). Hier bedeutet **עד אחד** so viel wie „kein

Der Vergleich von 1 Sam 15,3e mit 1Sam 22,19 zeigt dies möglicherweise auch. Der propositionale Gehalt der zwei Stellen ist ungefähr derselbe, doch das Mittel der Koordination von Gattungsbegriffen ist unterschiedlich. In 1 Sam 15,3e wird das Lebewesen, das dem Schwert geweiht ist, durch vier Begriffspaare dargestellt: Mann und Frau, Kind und Säugling, Rind und Schaf, Kamel und Esel. Die zueinander gehörenden Wörter werden jeweils durch **עַד ... מִן** miteinander verbunden.<sup>1076</sup> Zwei Paare repräsentieren die Menschen, zwei Paare die Tiere; jedes Paar scheint jeweils eine Gruppe der jeweiligen Spezies zu repräsentieren. So repräsentieren Mann und Frau die erwachsenen Menschen, Kind und Säugling dagegen die noch nicht Erwachsenen. Die Tiere werden nach ihrem Nutzen differenziert. Einerseits sind es diejenigen, die als Nahrungslieferanten gezüchtet werden, d.h. Rind und Schaf, andererseits sind es solche, die primär als Tragtiere gehalten werden, Kamel und Esel.

In 1 Sam 22,19 sind es aber nur menschliche Repräsentanten, die paarweise dargestellt werden, die Repräsentanten der Tiere folgen dagegen in einer Reihe, wobei jedes Wort durch **ו** mit dem vorhergehenden verbunden wird. Die Tierarten sind nur drei, im Gegensatz zu vier in 15,3e. Der Eindruck, den die unterschiedliche Darstellung der Opfer weckt, ist deutlich: Während in 15,3e die menschlichen und tierischen Wortpaare gleichgestellt werden, werden die menschlichen Begriffe in 22,19 hervorgehoben, und Rind, Esel und Schaf fast wie zusätzlich zu den Menschen erwähnt. M. E. ist es kaum ein Zufall, dass in 1 Sam 15,3e die vier Paare mit **עַד ... מִן** gebildet werden; die Präpositionalkonstruktion unterstreicht und komplementiert die möglicherweise symbolische Bedeutung der Ganzheit, weil eben diese Konnotation mit ihr verbunden ist.<sup>1077</sup>

Gen 19,4 ist problematisch, denn es entsteht die Frage, ob Zwischenstadien zwischen „Knabe“ und „Greis“ impliziert werden, so dass die Übersetzung „vom Knaben bis zum Greis“ bzw. „vom Jungen bis zum Alten“ berechtigt wäre.<sup>1078</sup> Oder heißt **זָקֵן** hier einfach „Erwachsener“<sup>1079</sup> und **נָעַר** in Opposition dazu „nicht Erwachsener / Jüngling“? Die weiteren Belege, in denen die Präpositionskonstruktion mit Gattungsbegriffen benutzt wird, lassen vermuten, dass man hier das Oppositionspaar *Jüngling :: Erwachsener* lesen sollte.

Im Licht des Vorhergehenden ist es sinnvoll **מִיּוֹם עַד לַיְלָה** als „Tag und Nacht“ zu verstehen, ähnlich dem häufigen Merismus **יּוֹמָם וּלְיַלָּה**.

---

einziges“, im Englischen „not even one“. **עַד** kann hier keine direktive Bedeutung haben, aber offensichtlich eine emphatisch-betonende.

<sup>1076</sup> Es ist allerdings interessant, dass es sich um vier Paare handelt; man kann vermuten, es werde dadurch symbolisch dargestellt, dass die genannten Gattungen repräsentativ für *alle* Lebewesen in der Stadt stehen.

<sup>1077</sup> So ist 1 Sam 15,3 von einer höheren dichterischen Qualität als 1 Sam 22,19.

<sup>1078</sup> Gen 19,4 wird in L. KÖHLER, W. BAUMGARTNER, „זָקֵן“, in: *HAL* I, 278 unter Bedeutung 1 als „old man“ angegeben.

<sup>1079</sup> Vgl. L. KÖHLER, W. BAUMGARTNER, „זָקֵן“ 278, unter Bed. 5.

## 4.2 Integrierende Bedeutungsbeschreibung auf der literarischen Ebene der Hiskjaerzählung

**BK 1.2 (10a-c):** *Ich sagte: „In der Mitte meiner Tage muss ich gehen, in die Pforte Scheols bin ich entboten worden für den Rest meiner Jahre.“*

Der Psalm beginnt mit dem redeeinleitendem *'ānī 'amartī* „ich sagte:“ (10a), das in der Regel ein Klagezitat einleitet, und tut es auch hier. Darauf folgt die zitierte Klage (10b.c): „In der Mitte meiner Tage muss ich gehen, in die Pforte Scheols bin ich aufgeboten worden für den Rest meiner Jahre.“ Dadurch, dass die PV „in die Pforte Scheols“ in *apokoinu*-Position gestellt wird, d.h. am Anfang des zweiten Bikolons in Kontakt-Stellung sowohl zum Prädikat am Ende des ersten Bikolons als auch zum Prädikat im zweiten, dient sie beiden Sätzen (10b.c) als direktive Ortsangabe und bindet sie auf sehr schöne Weise in eine ganzheitliche Aussage zusammen.

Im ersten Bikolon wird das Thema der Klage in allgemeinen Worten dargestellt: die Tatsache, dass der Psalmist todkrank ist. Dies wird bildhaft dargestellt, auf der einen Seite durch die idiomatische Wendung „ich muss gehen“, wo „sterben“ mit einer Reise verglichen wird. Da die Wendung aber so häufig in dieser Bedeutung vorkommt, muss sie als Idiom betrachtet werden. Hier behält sie jedoch ihren bildhaften Charakter, weil sie in Verbindung mit einer konkreten Ortsangabe gebracht wird. 10c zeichnet ein anderes Bild auf, das verdeutlicht, dass die Reise nicht freiwillig unternommen wird. Hier wird das Bild aus dem Erfahrungsbereich des Heerwesens entnommen; wie Kriegstruppen gemustert und aufgeboten werden in den Kampf zu gehen, so wird der Psalmist aufgeboten zu den Pforten Scheols zu gehen.

Zugleich werden im ersten BK zwei grundlegende Umstandsangaben festgelegt: Der Einbruch des Todes geschieht in einer Zeit, die als die „Hälfte“ oder „Mitte“ der Tage des Psalmisten bezeichnet wird. Die zweite Umstandsangabe ist auch eine temporale; während die erste den Anfangspunkt der Katastrophe bezeichnet, umfasst die zweite die ganze Zeitspanne danach: „den Rest meiner Jahre“. Diese Temporalangaben sind grundlegend für die Struktur des ganzen Psalms, denn mittels der semantischen Spannung, die zwischen ihnen besteht, wird ein Spannungsbogen vom Anfang bis zum Ende des Psalm gebildet, der erst im Schlussvers seine „Entspannung“ findet. In diesem Zusammenhang muss darauf merksam gemacht werden, dass die sonst synonyme Wörter *yamīm* und *šānōt* im PsHisk mit gegensätzlichen Konnotation oder Assoziationen versehen werden, und zwar dadurch, dass *yamīm* „Tage“ sich auf das gesunde Leben des Psalmisten bezieht, während *šānōt* „Jahre“ sich auf die Existenz im „Tod“ bzw. Krankheit bezieht. Dies ist für das AT ganz eigenartiger Stilmittel, denn sonst werden die „Jahre“ eines Menschen nur auf seine diesseitige „lebendige“ Existenz bezogen, nicht auf die kraftlose, schattenhafte Existenz in der Unterwelt.<sup>1080</sup> Das erste Bicolonpaar macht deutlich, dass der Eigentliche Grund der Klage in der Krankheit des Psalmisten liegt, die ihn zum *vorzeitigen* Tod „in der Mitte“ seiner „Tage“ und zu düsteren Existenz in der Unterwelt „für den Rest“ seiner „Jahre“ verurteilt. So ist ein zeitlicher Spannungsbogen gespannt, der in der Mitte des Psalms in 15d, wo von „allen meinen Jahren“ die Rede ist, seinen Höhepunkt erreichen wird.

---

<sup>1080</sup>Vgl. S. GULDE (2001) 424, die bemerkt, dass auch in Ugarit „in der Unterwelt eine gewisse Kontinuität zur irdischen Dasein der Menschen in der Oberwelt zu finden“ ist. Die Toten sind also in der Unterwelt identifizierbar und behalten ihren Status, vgl. nur Jes 14,9ff.

**BK 3.4 (11a-c):** *Ich sagte: „Ich werde Jah nicht schauen können, Jah im Lande der Lebenden, ich werde keinen Menschen mehr sehen bei den Bewohnern der Welt.*

Hier wird „ich sagte“ wiederholt, doch nur durch *ʾamartī*; die Vollversion der Formel wird für die textanfangende Funktion in 10a reserviert. Die Wiederholung muss einem Zweck dienen, und zwar dem Zweck der Erläuterung. Durch *ʾamartī* wird ein Zeichen gegeben, dass hier nicht einfach fortgefahren wird; das Folgende wird betont und zwar als Erläuterung und Entfaltung.

Während BK 1.2 den Hauptgrund der Klage darstellt, entfalten BK 3-14 (V. 11-17a) die Klage in Einzelheiten: was es bedeutet für die Beziehung des Psalmisten zur Welt, Jahwe und Menschen (11(-12)), welche Qualen er leiden muss (13b-14b.!!12e.13a!!), wie er Jahwe anklagt (13b.!!12e.13a!!) und anfleht und in die tiefste Verzweiflung sinkt (14c-15d), es jedoch schafft die letzte Bitte an Jahwe zu richten (16-17a).

In schön gestalteter Parallele beklagt der Beter in BK 3.4 die verlorengegangene Beziehung zu Jahwe und seinen Mitmenschen. Diese Beziehung ist schon durch seine Krankheit gestört worden, droht aber durch seinen Tod absolut zerstört zu werden. Konkret heißt es, dass er Jahwe nicht mehr (in seinem Tempel) loben kann; „Jahwe zu sehen“ bezieht sich eindeutig auf die Gottesverehrung, das Loben Jahwes, und die Verwendung der Kurzversion des GN unterstreicht diesen Aspekt, denn sie ist immer mit dem Gotteslob verbunden. Die zweifache Erwähnung des Namens *Jah* hat stilistisch-semantischen Grund: dadurch wird eine textübergreifende Parallele mit dem Adj *ḥay[y] ḥay[y]* in 19aP gebildet, die auf Klangähnlichkeit und semantischen Assoziationen, die Jahwe mit dem Bedeutungsbereich des Lebens verbindet, beruht. Parallel dazu beklagt der Psalmist, dass er auch keinen Menschen unter denen, die in dieser Welt wohnen, sehen werde. Zusammen, als einheitliche Aussage, beklagen 11b.c, dass der Psalmist kein Teil mehr an der Jahwe-verehrende Gemeinde des Volks Israels haben wird.

Auf der Ebene der Bicolapaare kann man schon sagen, dass die Paare 1.2 und 3.4 parallelisierende Beziehung aufweisen, indem sie beide mit Zitateinleitung anfangen, BK 3.4 aber als erläuternd-folgernd fungiert.

**BK. 5.6 (12a-12d):** *Meine (gemessene) Lebenszeit/Mitmenschen ist/sind abgebrochen, und weg von mir bloßgestellt worden (= von mir weggenommen), wie ein Hirtenzelt/das Zelt meines Hirten. Ich habe mein Leben wie ein Weber zusammengezogen (/Ich habe mich sorgfältig um mein Leben gekümmert); von den Kettfäden trennt er mich dann ab.*

Unmittelbar auf die Klage, dass er keine Menschen mehr sehen werde, beschwert sich der Beter, seine *dōr* sei von ihm weg wie ein (bestimmtes) Hirtenzelt abgebrochen und entblößt worden. „Entblößt“ soll wahrscheinlich bezeichnen, dass der Ort, wo das Zelt stand, und als das Innere des Zelts von der Außenwelt abgegrenzt war, jetzt bloßgelegt daliegt, indem die Zeltpflocke ausgerissen und das Zelt abgebaut worden ist. Zusammen bezeichnen die Verben *NS<sup>c</sup>-N* („ausplücken“) und *GLY-N* („entblößen“) ganzheitlich einen einzigen Vorgang des Abbrechens.

Als ePP /1. sg/ hat die Endung *ī* an der CsV *ʾuhl rō\** vor allem eine bestimmte Funktion auf der konnotativen Ebene des Psalms. Im Zusammenhang der Krankheitsgeschichte könnte man *ʾuhl rō\**=*ī* als „mein Hirtenzelt“ lesen, doch eher das *ī* als *Hireq compaginis* verstehen und die CsV mit „ein Hirtenzelt“ übersetzen. Denn was hätte ein Hirtenzelt mit König Hiskija zu

tun?<sup>1081</sup> Wie oben angesprochen, lässt *dōr* sich nicht eindeutig interpretieren; im Leseprozess, mit der Brille, die 11c dem Empfänger zur Verfügung stellt, kann das Wort als „Mitmenschen“ verstanden worden sein. Sätze 12a.b fungieren dann als Fortführung, aber auch als Erläuterung und Steigerung der Klage in 11c: „Ich werde keinen Menschen unter den Bewohnern der Welt mehr sehen: meine Mitmenschen sind (schon) wie (m)ein Hirtenzelt von mir weg abgebrochen“.

Wenn wir aber zum nächsten Bikolon fortschreiten, taucht eine andere Deutungsmöglichkeit für *dōr* auf. Oben, zu *qippadī*, ist auf M.L. BARRÉ hingewiesen, der die übliche Deutung dieses *hapax legomenon* als „zusammenrollen“ ganz ablehnt. Da aber die Bedeutung „walken“, die Barré vorschlägt, nirgends bezeugt ist,<sup>1082</sup> will ich sie nicht aufnehmen, schlage aber die Bedeutung „sorgfältig sein“ vor.<sup>1083</sup> Nachdem der Psalmist sein ganzes Leben sorgfältig am Gewebe, das sein Leben ist, gearbeitet hat, kommt Jahwe aber und schneidet ihn von der Kette ab. Gemeint ist, dass die Kettfäden, die am oberen Baum gefestigt sind, nicht abgelöst, sondern durchgeschnitten werden, wonach sie dann sollten verknotet werden. 12c.d stellen so eine einheitliche Metapher aus dem Erfahrungsbereich der Weberei dar. Von diesem Perspektiv aus bekommt *dōr* also eine weitere Deutungsmöglichkeit, es kann auch „Lebenszeit“ bedeuten, also hier das Leben des Psalmisten.

Wir können jetzt sehen, dass die Bilder in 12a.b und 12c.d parallele Bedeutungselemente haben, die sie eng zusammenbinden: *dōr=ī* „meine Lebenszeit“ ist parallel zu *ḥayy-ay=[y]* „mein Leben“, die Prädikate *nissaʿ* „es ist abgebrochen“ und *y'baṣṣaʿ* „er schneidet ab“ drücken beide das Beenden eines Zustands bzw. Prozesses aus. Beide haben auch etwas mit Fäden zu tun, indem *NSʿ* eigentlich „die Zeltpflöcke auspflücken“ heißt und damit die Entspannung der Fäden und das abbauen des Zelts impliziert. Die Bilder in 12a.b und 12c.d zusammen betrachtet drücken so das vorzeitige Beenden des Lebens des Psalmisten aus.<sup>1084</sup> Was durch passive Verbformen in 12a.b unpersönlich ausgedrückt wird, wird in 12c.d verschärft und verdeutlicht, indem die eigentliche Tat und ein Täter ans Licht gebracht werden. Und dann sehen wir einen deutlichen Steigerungsprozess vom Anfang in 12a.b bis zum Höhepunkt in 12d, der das Entscheidende Moment der Aussage ausdrückt: „Er schneidet mich von der Kette ab!“ Im Rückblick kann die Aussage in 12c.d als eine bildhafte Erläuterung dessen, das in 12a.b gesagt wird, verstanden werden, aber nur im Rückblick, als die neue Interpretationsbrille, die 12c.d zur Verfügung stellt, die Möglichkeit zulässt, *dōr=ī* als „mein Leben / meine Lebenszeit“ zu verstehen.

---

<sup>1081</sup> Vgl. oben Abschn. 4.1. „Monosemierung“.

<sup>1082</sup> Von dieser vermeintlichen Grundbedeutung leitet BARRÉ die Bedeutung „verkürzen“ für unsere Stelle ab, denn durch den Prozess des Walkens wird das Gewebe ja kürzer, siehe oben. „Walken“ wird im Aramäischen durch *QŠR* ausgedrückt, vgl. *QŠR* II im Hebräischen: „kurz / verkürzt sein“.

<sup>1083</sup> Vgl. Abschn. 4.1. und Abschn. 2.1.

<sup>1084</sup> R. E. CLEMENTS (1980 (2)) 292: „The images are of objects which suddenly disappear from their expected place.“

**BK 8.9 (13b.14a.b):** *Wie ein Löwe, so zermalmt er alle meine Knochen; wie eine Schwalbe, so zwitschere ich; ich gurre wie eine Taube.*

In 13bff. greift der Beter zu neuer Bildsprache. Diese zwei Bikola bilden ein einheitliches von Tiervergleichen geprägtes parallel gestaltetes Bicolapaar.

Der Prozess vom Allgemeinen bis zum Spezifischen, der vom Anfang des Psalms herrscht, wird hier deutlich. Während in BK 1-4 kein Urheber des Leidens des Beters genannt wird, und erst in 12d am Ende von BK 6 ein „Er“ als Täter zum Schein kommt, wird in 13b deutlich gemacht, wer seiner Meinung nach hinter seinen Qualen steht: mit direkter Ansprache klagt er Jahwe an, er zermalme seine Knochen „wie ein Löwe“. Jahwe wird mit einem Löwen verglichen, „als Bild bedrohlicher, grausamer und vernichtender Macht“.<sup>1085</sup> Infolgedessen beschreibt er seine eigene Reaktion mit syntaktisch gleich gestaltetem Vergleich, d.h. mit dem Vergleichsglied im Vorfeld des Satzes: „wie eine Schwalbe, so zwitschere ich“, und weiter: „ich gurre wie eine Taube“. Durch die Tiervergleiche beschreibt er zugleich seine untragbaren Qualen und das ungleiche Verhältnis zwischen ihm und Jahwe: Jahwe ist wie ein Löwe, er selber, der Leidende, ist wie ein kleiner Vogel.

Das Zermalmen der Knochen soll die körperlichen Qualen, die er leiden muss, beschreiben, doch nicht nur das, sondern auch das völlige Ausstoßen des Psalmisten aus Jahwes Schutz. Im Gegenteil zu dieser fürchterlichen Behandlung des Psalmisten von Seite Jahwes her, wird in Ps 34,21 beschrieben, wie es dem Gerechten geht, den Jahwe behütet: „Er behütet all seine Knochen (*šō\*mir kul[l] ‘ašāmōt-a(y)=w*), nicht einer von ihnen wird zerbrochen (*nišbarā*).“ Die Knochen werden so wie eine *pars pro toto* Metapher für die Person benutzt und ihre Unversehrtheit bzw. Gebrochensein für ihre Existenz in bzw. außer Jahwes Schutz.

Das Zwitschern und das Gurren ist wahrscheinlich eine realistische Darstellung der Lauten, die ein Mensch, der von schweren körperlichen Schmerzen leidet, von sich gibt. Die Verbindung solcher Lauten im literarischen Korpus des AT mit Totengeistern erlaubt auch die Annahme eines annähernden Todes. Auf der anderen Seite sind sie aber auch ein Ausdruck der Verzweiflung des Psalmisten angesichts der heillosen Situation, in der er sich befindet, d.h. dass Jahwe ihn aus seiner Nähe getrieben hat. Das Bild stellt die Angst und Hilflosigkeit gegenüber der Übermacht des Bedrückers dar, wie es kleine Vögel empfinden, wenn einer in ihr Nest greift. In mesopotamischen Mythen wird das Sterben häufig als Vogelfang bezeichnet, mit Netzen und Vogelfallen,<sup>1086</sup> und im Tod wird der Gestorbene in ein taubenartiges Wesen verwandelt, mit dem Oberkörper eines Menschen, aber mit Flügel und den Unterkörper einer Taube.<sup>1087</sup>

---

<sup>1085</sup> G.J. BOTTERWECK (1972) 125. Er zählt die folgenden Stellen zu den Stellen, wo das Löwenbild grausame, vernichtende Macht darstellt. Am 3,12; 5,19; Hos 5,14; (13,7;) 13,8; Jes 38,13; Mich 5,7; Gen 49,9; Num 23,24; 24,9; Deut 33,22. Auch Frevler und ungerechte Herrscher werden so dargestellt, s. oben unter „Monosemie“.

<sup>1086</sup> A. BERJELUNG (2001) 481.

<sup>1087</sup> A. BERJELUNG (2001) 477.

**BK 7.10 (!12e.13a!.14c-e):** *Tag und Nacht machst du mich fertig/gibst du mich preis; bis zum Morgen habe ich um Hilfe geschrien (/ich hatte schon bis zum Morgen um Hilfe geschrien). Meine Augen haben nach der Höhe geschmachtet (indem ich gefleht habe): „Herr! Ich bin unterdrückt. Bürge für mich!“*

Die Anklage an Jahwe fährt fort. Die Tortur, die der Psalmist vom Hand Jahwe erleiden muss, und im vorhergehenden Bikolapaar durch Tiervergleiche dargestellt wird, wird jetzt zeitlich verankert: „Tag und Nacht gibst du mich Preis.“ Dass Jahwe das alles bewirkt, bezweifelt er nicht. In 13a beschreibt der Beter die vorausgegangene schlaflose Nacht: „Bis zum Morgen habe ich um Hilfe geschrien“. Zugleich erhält die perfektive Aussage generelle Bedeutung aufgrund des Zusammenhangs: Was über letzte Nacht gesagt wird, gilt für jede Nacht. Es werden zwei Aspekte desselben Zustands in eine schöne steigernd-kompletive Parallele zusammengebunden: Die Auslieferung des Psalmisten an seinen Qualen Tag und Nacht erlaubt ihm keine Ruhe, kein gelassenes Moment; dies wird besonders durch das Hilfesgeschrei, das die ganze Nacht dauert, betont!

Das zweite Bikolon dieses Bikolapaars stellt die logische Weiterführung des beschriebenen Sachverhalts dar, was unter vielen weiteren Punkten das Argument für die Versetzung von BK 7 unterstützte.<sup>1088</sup> Während 13a wahrscheinlich als Perfekt der Gegenwart das Hilfeschreie und die Anflehnungen der vorausgehenden Nacht beschreibt, nimmt 14c diese auf und bringt sie zum Schluss, indem der Psalmist ruft: „Meine Augen schauen schmachtend in die Höhe: Adonay! Ich bin bedrückt! Bürge für mich!“ Das Schauen in die Höhe ist ein Gebetsgestus, zu dem die folgenden Worte gehören. Während 12e einen generellen für jeden Tag gültigen Sachverhalt darstellt, drückt das Perfekt in 13a das, was letzte Nacht vorging und noch Wirkung hat und in 14c weitergeführt wird. Zugleich drückt 13a logisch ein jede Nacht vorkommendes Geschehen aus, das dem täglichen „Preisgeben“ folgt.

Der Gebetsgestus in 14c, der Vokativ, die kompakte Klage und abschließende Bitte: „Tritt für mich ein“ kann als ein gewisser Höhepunkt, doch nicht der Gipfel des Klagezitats verstanden werden. Indem der Psalmist durch *‘ušq-a(h) l=ī* „mir ist Bedrückung“ seine Situation beklagend in einen ganz kompakten NS zusammenrafft, bezeichnet er sich als Schuldner in übertragenem Sinne, denn der Terminus bezeichnet die Bedrückung des zahlungsunfähigen Schuldners durch den Gläubiger. Die folgende Bitte ist demselben Sitz im Leben entnommen. Mit „tritt für mich ein“ fordert der Beter die äußerste Anteilnahme Gottes an seinem Schicksal. Er fordert von Jahwe, dass er gleich einem Bürgen gegenüber einem Gläubiger für den Beter eintrete, was im Rechtsleben vor allem Familienmitglieder und Freunde gemacht haben.

Hier entsteht aber ein großer Widerspruch: Der Gläubiger ist ja kein anderer als Jahwe selbst! Diese Lage widerspiegelt sehr erleuchtend die fürchterlichen Widersprüche, die den Zustand der tödlichen Krankheit in dem Herzen des Gläubigen erwecken muss: Er hat ja soeben Jahwe direkt angeklagt, er sei schuld an seinen Qualen!

Dass der Psalmist Jahwe bittet, für sich als Bürge einzutreten, könnte als ein Ausdruck des tiefsten Vertrauens verstanden werden. Die Tatsache, dass er ausgerechnet diese Termini des Rechtslebens benutzt, könnte aber auch ein indirektes Schuldbekenntnis sein. Indem der Beter seine Not als die Not eines Schuldners beschreibt, bekennt er dann nicht zugleich, dass er schuldig ist? Und seine Schulden sind keine materiellen, sie müssen moralisch-geistiger Art sein. Hier liegt also wahrscheinlich ein indirektes Sündenbekenntnis vor, was von 17c bestätigt wird.

---

<sup>1088</sup> Vgl. Abschn. 2.1.5 „Rekonstruktion des Textablaufs aufgrund der kolometrischen Analyse“.

**BK 11.12 (15a-d):** *Was kann ich sagen, so dass er mit antworte? Er hat es ja selbst gefügt! Ich werde alle meine (übrigen) Jahre in der Bitterkeit meiner Seele umherirren.*

Versuchen wir durch den Leseprozess die Stimme des Beters in unserem Inneren zu hören, so stellt 14e einen gewissen Höhepunkt im Vorgang der Klage dar, mit lautem Ruf und Bitte an Jahwe! Jetzt aber wird es ganz still: da hört man nichts, sei es nur ein ganz leises Flüstern, ein Murmeln eines, der ganz in sich selbst gekrochen ist. Die rhetorische Frage in 15a zeigt, dass die Sprachrichtung jetzt eine andere ist. Dadurch entsteht eine leichte Zäsur im Text. Der Beter spricht nicht mehr Jahwe an, sondern sich selbst, in seinem Inneren. Sein Zweifel, sein Fehlen an Hoffnung ist nicht zu verkennen: Wenn Jahwe all sein Leiden selbst verursacht hat, was nützt es dann, ihn anzuflehen? Aus diesen skeptischen Erwägungen schließt er folglich und stellt fest: Ich werde alle meine Jahre in der Bitterkeit meiner Seele umherirren.

In diesem Bicolapaar befinden wir uns genau in der Mitte des Psalms. Merkwürdigerweise ist er auch Stimmungsgemäß der Tiefpunkt des Psalms: hier ist die Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit des Psalmisten am größten. Er sieht keine Chance einer Errettung mehr. An dieser Stelle genau in der Mitte des Psalms befindet sich auch der strukturelle Mittelpunkt des großen Spannungsbogens, den ich am Anfang erwähnt habe, und durch die Zeitermini „Tage“ und „Jahre“ gebildet wird. Das, was der Psalmist in 10c beklagt hat, dass er den Rest seiner „Jahre“ in Scheol verbringen müsse, findet hier die endgültige Bestätigung in seinem psychologischen Zustand. Er hat keine Hoffnung: Ja, er wird sicherlich alle seine Jahre in „Bitterkeit“ umherirren. Insofern kann man sagen, dass die Spannung hier ihren Höhepunkt findet: dies kann nicht das letzte Wort sein! Der Empfänger weiß doch wegen der Zitateinleitung, dass hier eine vergangene Klage zitiert wird, und im Kontext der Krankheitserzählung ist es schon klar, dass etwas Positiveres folgen muss. Nicht nur das Wort „Jahre“ knüpft dieses Bicolapaar an das erste: auch durch die Verwendung der Redeverben 'MR und DBR-D und der Fortbewegungsverben HLK „gehen“ und NDD „umherirren“ wird eine Verknüpfung mit dem ersten Bicolapaar vollzogen. So bestätigt 15d auch, dass der Weg, auf den der Psalmist sich in 10b gemacht hatte, wirklich in die ewige Bitterkeit führt.

Wenn wir die Redeverben, die den Beter als Subjekt haben, anschauen, sehen wir, dass das erste die Klage einleitet (10a), das zweite aber einen skeptischen inneren Monolog über die Nützlichkeit dessen, weiter zu klagen (15a). Dazu kommt das 'MR mit Jahwe als Subjekt (15b); hier entsteht eine gewisse Spannung zwischen dem Verb mit dem Beter als Subjekt am Anfang des Psalms ('amartī) und mit Jahwe als Subjekt in 15b (w' = 'amar). Zugleich als w' = 'amar l=ī in 15b ausdrückt, was der Beter sich als Ergebnis seiner Klage erwünscht hat, stellt er in diesem Zusammenhang fest, dass er sich vergeblich bemüht hat. So entsteht durch Wiederholung von Wörtern und Wortklassen ein deutlicher Rahmen um 10a-15d, ein Rahmen, der mit den Worten Klage-Not-Verzweiflung kennzeichnet werden konnte.

**BK 13.14 (16-17a):** *Adonay! Wegen deren, die leben, und hinsichtlich all den Dingen, auf denen mein Lebensglück beruht: mögest du mich dann erstarken lassen! ja belebe mich! Sicherlich ist zum Heil mir Bitteres bitter gewesen!“*

Was bedeutet ḥayyē rūḥ=ī im Zusammenhang von Jes 38,16, wo der Beter versucht, Gott zur Hilfe zu motivieren, indem er auf die hinterlassenen Menschen, „die leben“, verweist? Wer sind die alle, auf denen das Lebensglück des Beters beruht?

In seinem Buch, „Die Errettung vom Tode“, erörtert C. BARTH die Frage, was es heißt, zu leben. Erstens ist es über einer bestimmten Kraft oder Mächtigkeit zu verfügen, die dem Menschen

ermöglicht, seine „Absichten, Erwartungen und Verheißungen“ zu erfüllen. Dies zu verwirklichen fordert zugleich, genügend Zeit zu haben. „Seine Absicht bzw. die auf ihm ruhende Erwartung und Verheißung ist nur tote Potentialität, solange sie nicht Zeit hat, sich zu entfalten und zu verwirklichen ... Wo man sich gegenseitig Leben wünscht, meint man damit, ohne es erklären zu müssen, ein *langes* Leben.“<sup>1089</sup> Die körperliche und geistige Kraft „sich zu entfalten“, und die notwendige Zeit dazu, ist aber nicht genügend um „wirklich“ zu leben. Fundamental ist – außer die Gemeinschaft mit Gott – die Gemeinschaft mit anderen Menschen:

Wirklich leben kann der Mensch nur in *Gemeinschaft mit seinesgleichen*. Daß diese Bestimmung im Begriff der Lebenskraft enthalten ist, geht nicht so sehr aus positiven als vielmehr aus negativen Erklärungen hervor, nach denen es unmöglich ist, von Leben oder Lebendigkeit da zu reden, wo der Mensch ein Einziger, Einsamer oder Verlassener ist. Zu einer Erfüllung des Lebensinhalts kann es in der Einsamkeit nicht kommen ... Der andere — Gen 1 f. ist es die Frau, 1 Sam 18 der Freund, Ps 55 der Gemeindegemeinschaft, Ps 42 die Gemeinde überhaupt, vor allem aber sind es die für Israels Erwählung und Berufung entscheidenden Nachkommen (cf. Ij 1,6 ff.; 42,13) — bedeutet durch seine ganze Existenz eine Erinnerung, Verheißung und Hilfe auf dem Wege zum gemeinsamen Ziel. Wo ein solcher Partner ganz fehlt, kann von Leben nicht mehr die Rede sein.<sup>1090</sup>

In diesem Sinne verstehe ich die Pendenskonstruktionen vor dem Appell. Es ist dem Psalmisten nicht gelungen, Jahwe zu seiner Errettung zu bewegen. Aus der tiefsten Verzweiflung, in der er sich in 15d befindet, findet er Kraft für einen letzten Versuch, Jahwe zu beeinflussen. Dabei verweist er nicht vor allem auf seine eigene Not und Qualen als Begründung, sondern auf den Verlust derjenigen, die er hinterlassen wird: „wegen deren, die leben“ und „mit Hinsicht auf alle, bei denen mein Lebensglück ist bzw. auf denen mein Lebensglück beruht“. Die Präp *b=* hat wahrscheinlich in diesem Zusammenhang eine Bedeutung der Gemeinschaft inne<sup>1091</sup> bzw. eine kausative Bedeutung.<sup>1092</sup> Durch die Verwendung von sowohl maskulinem ePP als auch femininem wird „Ganzheit“ ausgedrückt, die beide Frauen und Männer einschließt. Es geht m.E. um die „significant others“, die Freunde und Familie des Psalmisten, ein Aspekt, der in V. 19 zum Vordergrund tritt, wo die Belehrung der Kinder über Jahwes Treue als Hauptargument für die Errettung des Psalmisten gilt.<sup>1093</sup> Der Bezug der Pendentia lässt sich aber nicht so genau bestimmen; es geht wahrscheinlich auch um die Gemeinde überhaupt. Im Kontext der Krankheitsgeschichte ist das zweifellos der Fall: der König macht sich natürlich Sorgen um die ganze Nation, um ihr Schicksal, wenn er stirbt. Besonders im Blick auf die historische Situation, an die die Krankheitsgeschichte verknüpft wird, ist dies verständlich.

Auf die Begründung folgt dann die Bitte in der Form eines Injunktivs, der unmittelbar durch einen Imp gesteigert wird: „mögest du mich dann erstarken lassen! ja, belebe mich!“ Hier sind keine syntaktischen oder semantischen Probleme, die besprochen werden müssen.

Oben in der Strukturanalyse ist die Möglichkeit erörtert worden, dass 17a eine Art innere Rede wie 15a-d ist, die aber inhaltlich in Kontrast zu 15a-d steht. Also hat der Psalmist ein neues Gefühl nach der zweiten Bitte; während er nach der ersten Bitte keine Hoffnung sieht, ist nach der zweiten Bitte ein Fünkchen Hoffnung in seinem Herzen, das als ein Auftakt der Großen Wende in 17b gelten darf: „Siehe, zum Heil (Frieden) wird Bitteres, was mir bitter gewesen

---

<sup>1089</sup> C. BARTH (1947) 23.

<sup>1090</sup> C. BARTH (1947) 26.

<sup>1091</sup> Vgl. HAL 3 Bed. 12.

<sup>1092</sup> Vgl. HAL 3 Bed. 19.

<sup>1093</sup> Vgl. D.N. FREEDMAN / J. LUNDBOM (1977) 192: „Nach seiner Errettung gedachte er seiner Kinder mit den Worten „der Vater gibt den Söhnen Kunde von deiner Treue“ (V. 19).“

ist“.<sup>1094</sup> S. 17a ist als innerer Monolog zu verstehen, denn wie in 14e, erreicht die Bitte ihren Höhepunkt im direkten Appell durch den Imp, und die Parallelität zu 15a-d lässt vermuten, dass auch hier ein Wechsel in der Sprachrichtung vorliegt.

Durch eine Reihe von antithetischen Parallelen lässt sich ein gewisser Steigerungsprozess von 14e bis 17b erkennen, wie oben in der Strukturanalyse besprochen wurde, Dabei bilden 15a-d und 17a eine antithetische Parallele, die den Kontrast *Hoffnungslosigkeit vs. Hoffnung* zum Ausdruck bringt. So muss man die drei Bicolapaare, die den Rahmen um die Mitte und die Mitte darstellen, zusammen als eine stilistische Einheit betrachten, die den Prozess von Verzweiflung bis zur Hoffnung und schließlich Gewissheit d. Erhöhung in 17b ausdrückt.<sup>1095</sup>

**BK 15.16 (17b.c):** *Und Du hast mich von der Grube des Verderbens zurückgehalten, denn du hast alle meine Sünden hinter deinen Rücken geworfen.*

Durch das relativ neueinsetzende *w' = 'attā* lässt sich der große Umschwung im Psalm erkennen. Die zitierte Klage ist zu Ende, jetzt wird das erhoffte Ergebnis der Klage beschrieben: Jahwe hat das Leben des Beters gerettet, und zwar indem er seine Sünden „hinter seinen Rücken wirft“, d.h. sie vergibt. Das Thema der Sündenvergebung an dieser Stelle unterstützt die Annahme eines implizierten Sündenbekenntnisses in 14d.e. Jetzt wird die negative Spannung, die sich vom Anfang bis zum Ende der Klage aufgeladen hat, in einem Satz zum großen Teil entladen, doch nicht völlig. Der Psalm ist noch nicht zu Ende. Ob 17b.c als die Schilderung einer schon eingetroffenen Errettung oder als Vertrauensaussage, die die Gewissheit der Erhöhung ausdrückt, verstanden werden soll, muss aus dem Gesamtzusammenhang des Psalms und seines literarischen Kontextes erschlossen werden. Nur in 17b.c findet sich der eigentliche Rettungsbericht; was folgt ist eine Erklärung und Begründung der Errettung.

**BK 17.18 (18a-18c):** *Denn Scheol kann dir nicht danken, der Tod dich loben. Diejenigen, die ins Grab gesunken sind, machen deine Treue, Gott, nicht bekannt.*

Das Motiv „Die Toten können dich nicht loben“, was üblicherweise als Begründung der Bitte um Rettung fungiert (vgl. z.B. Ps 6,6; 30,10; 88,11) wird hier quasi als Erklärung der beschriebenen Rettung gegeben. Das könnte vielleicht als ein Indiz dafür gesehen werden, dass 17b.c eine Vertrauensaussage eher als ein Rettungsbericht ist. Siehe jedoch Ps 115,17, wo dasselbe Motiv im hymnischen Lob Vv. 16-18 die Funktion hat, zu unterstreichen, dass die Gemeinde wirklich Anlass dazu hat, Jahwe in Freude und Dankbarkeit zu loben; sie sind ja am Leben und dürfen das große Geschenk Jahwes, die Erde und alles, was sie ergibt, genießen. Zugleich kann V. 17 aber als eine Begründung des indirekten Wunsches, dass die Gemeinde Jahwe weiterhin preisen dürfe, der in V. 18 steckt, betrachtet werden.

Im Kontext eines Psalms eines Einzelnen, der auf den ersten Blick den Eindruck geben will, er sei ein Dankpsalm, würde man aber eher erwarten, dass dieses Motiv im Klagezitat vorkäme, so wie in Ps 30,10. Durch die Platzierung an dieser Stelle erhält das Motiv m.E. eine zweite, konnotative Funktion: zusammen mit V. 19 fungiert es als Begründung und Motivation für die Bitte, die in 20a steckt. Auch wenn wir *l' = hōšī' - i = nī* als Inf lesen mit dem Zeitbezug *tempus instans* („Jahwe ist dabei, mich zu retten“), hat das Motiv eine begründende Funktion inne, denn 17b.c und 20a sind dann als Vertrauensaussagen zu verstehen, was einen indirekten Wunsch impliziert. Das Bicolapaar zeigt einen deutlichen *parallelismus membrorum* zwischen den

---

<sup>1094</sup> J.H. COETZEE (1989) 13 interpretiert V. 17a als „doxology of judgement“. M.E. liegt die Betonung viel eher auf der Hoffnung, die in 17a zum Ausdruck kommt.

<sup>1095</sup> Siehe oben unter „Kontrastierende Wiederholungen“.

Bikola, doch auch auf der Ebene der Bikolopaare sucht es sich einen Partner, und zwar in BK. 19.20.

**BK 19.20 (19aP-b):** *Wer lebt, wer lebt, er kann dir danken, so wie ich heute, der Vater lehrt seine Kinder, Gott, deine Treue.*

Der Schluss des jeweils zweiten Bikolons bindet die zwei Bikolopaare 17.18 und 19.20 zusammen: *'il' 'āmitt-i=ka* „...Gott, deine Treue“. Durch die Wiederholung und die zentrale Funktion im Begründungsmotiv wird der Wendung besonderes Gewicht zugeteilt. Das Thema des Begründungsmotivs ist es, dass sichergestellt werde, dass Jahwe weiterhin wie zuvor gepriesen, und neuen Generationen Erfahrungen der Gemeinde von seiner Treue beigebracht werde. Zugleich bezieht sich der Psalmist auf Jahwes Treue um ihn zu bewegen: „Der Ruhm seiner Treue soll Gott zum Einschreiten bewegen, bevor es zu spät ist.“<sup>1096</sup>

Das unauffällige Vergleichsglied in 19a ist eine besondere Art von Dank-Ankündigung. Anstatt zu sagen: „Ich will dir danken/ dich loben heute“ sagt er: „wer lebt, wer lebt, er dankt dir wie ich heute“. Zu beachten ist, dass die Betonung im Satz eindeutig auf *wer lebt* liegt, wegen der Pendenskonstruktion. Dass der Psalmist so heute loben will, wird wie beiläufig erwähnt. Das hat m.E. seinen Grund darin, dass hier kein Dank- bzw. Lob-Vollzug vorliegt. „Heute“ bezieht sich nicht auf das Moment der Aussprache, sondern auf einen zukünftigen Zeitpunkt, jedoch denselben Tag. Diese Zeitverhältnisse lassen sich durch die Platzierung des Psalms in der Erzählung erklären. Der Psalm muss als ein Vertrauensgebet im Munde des Königs verstanden werden; in 38,8 ist er noch nicht geheilt worden, hat aber ein Zeichen dessen, dass Jahwe 15 Jahre zu seinem Leben zufügen wird, erhalten. Erst in V. 21 kommt die medizinische Verordnung Jesajas, man lege ein Pflaster von Feigen auf das Geschwür, so dass Hiskija gesund werde. Dies bedeutet, dass der Psalm im Kontext der Erzählung Hiskijas vollkommenes Vertrauen in Jahwes Versprechen ausdrückt. Vers 19a sagt uns, dass er erwartet sogar, dass die Heilung an demselben Tag zustande kommt, anders als in der Parallele in 2Kön, wo er nach drei Tagen den Tempel besuchen können soll.

Der Hauptakzent der Aussage in 19aP.a liegt auf *ḥay[y] ḥay[y]*, der zusammen mit dem klangähnlichen *Jah Jah* in 11b eine textübergreifende Parallele bildet. Dadurch sollen wahrscheinlich semantische Assoziationen erweckt werden. Wenn wir wahrnehmen, wie diese Parallele das Klagezitat und die Vertrauensaussage in ein Ganzes verknüpft, dann liegt es nahe zu vermuten, dass sie eine theologische Aussage birgt. Liegt vielleicht in dieser stilistischen Verbindung ein Glaubensbekenntnis? Wird Jahwe dadurch als „der Lebendige Gott“ bezeichnet?<sup>1097</sup> Er wird zumindest dadurch als der Gott der Lebenden anerkannt.

**BK 21.22 (20a.b):** *Jahwe ist bereit mich zu retten. Daher wollen wir Saitenspiele alle Tage unseres Lebens im Hause Jahwes spielen.*

Wie schon besprochen, ist 20a wie so vieles in diesem Text m.E. bewusst zweideutig. Gewiss ist die Wortverbindung *l'=hōšī'c-i=nī* als ein mit *l'=* präfigiertes Inf zu deuten, doch der Gedanke kann kaum vermieden werden, dass eine Assoziation mit dem Appell geweckt werden soll. Man beachte nur, dass der Text am wahrscheinlichsten ursprünglich fürs Vortragen bestimmt war, und *l'=hōšī'c-i=nī* hat in den Ohren der Zuhörer fast genau wie der Appell

<sup>1096</sup> H. WILDBERBER (1971) 205.

<sup>1097</sup> Vgl. (*'il ḥay[y]*) Jos 3,10; Ps 84,3; Hos 2,1; (*'ilō\*hīm ḥayyīm*) Deut 5,26; 1Sam 17,26. 36; Jer 10,10; 23,36. Jer 10,10 ist besonders interessant mit Hinsicht auf Jes 38,19, denn dort wird Jahwe sowohl als *'ilō\*hīm ḥayyīm* und als *'ilō\*hīm 'āmif[ti]* bezeichnet.

geklungen, nicht zuletzt, weil wir in Gen 23,13b ein Beleg von einem Imp mit vorangestelltem *lū* vorkommt: *'ak 'im 'attā lū šma<sup>c</sup>-i=nī* „Hör mich doch bitte an!“. Hätte *l<sup>c</sup>=hōšī<sup>c</sup>-i=nī* so ganz anders als *lū hōšī<sup>c</sup>-i=nī* geklungen? Kaum. Also kann man feststellen, dass die PV *l<sup>c</sup>=hōšī<sup>c</sup>-i=nī* Assoziationen mit dem Appell „bitte, rette mich!“ bei den Zuhörern geweckt habe.

S. 20b stellt die logische Folge der Feststellung in 20a dar: „Daher wollen wir Saitenspiele alle Tage unseres Lebens im Hause Jahwes spielen“. Der König spricht plötzlich im Plural, was für sich genommen nicht unlogisch ist, denn er wird natürlich nicht allein im Tempel feiern! Wenn der einfache Mensch seine Genesung im Tempel mit Dankopfermahl mit der Teilnahme von Familie und Freunden feierte, wie wäre es dann im Fall eines Königs gewesen? Jedoch ist es für PsHisk einzigartig, dass ein Psalm, der durchaus im Singular als Gebet eines Einzelnen aufgeführt worden ist, plötzlich im Satzsatz zum Plural wechselt. Hier begegnet m.E. ein Indiz für einen zweiten „implizierten Sprecher“ im Psalm. Aber mehr dazu in Abschn. 6 „Kritik der Textverankerung und Verfasserschaft“.<sup>1098</sup>

### 4.3 Zum Welt-, Gottes- und Menschenbild im Psalm

Im PsHisk lässt sich das traditionelle Weltbild der Antike erkennen, dass das Göttliche in der Höhe und die Gestorbenen in der Unterwelt ihren jeweiligen Platz haben. Dazwischen strebt der Mensch aber danach, sein irdisches Leben zu führen.<sup>1099</sup> Der literarische Horizont des Textes zeigt, dass mit „der Höhe“ der Himmel als Jahwes Wohnsitz gemeint ist. Im krassen Gegensatz dazu steht die Unterwelt, *Scheol*, die „Grube der Vernichtung“ bzw. die „Grube des Nicht-Seins“. Es ist also der Ort, wo der Mensch zu Nichts wird. Streng genommen gibt es im Psalm kein Indiz auf eine aktive Existenz in der Unterwelt. Es wird nur negativ festgestellt, dass die Gestorbenen Jahwe *nicht* danken und loben können, dass sie *nicht* von Jahwes Treue berichten können. Dies stimmt mit dem Gedanken des Predigers überein, der in der Unterwelt mit überhaupt keiner aktiven Existenz rechnet.<sup>1100</sup> Dies schließt jedoch nicht aus, dass davon ausgegangen wird, dass der Gestorbene in der Form eines Totengeistes seine restliche Existenz in der Unterwelt verbringt. Archäologische Funde zeigen, dass dem Leichnam gern Gefäße mit mit fester und flüssiger Nahrung mit ins Grab gegeben wurden, und das Spottlied auf den König von Babel in Jes 14 zeichnet das Bild von einer Gemeinschaft von Totengeister in *Scheol*, Totengeister (*rāpa'im*), die wohl kraftlos sind, aber trotzdem aufgeweckt werden und zum babylonischen König sprechen können. Jes 38,10c zeigt darüber hinaus, dass die *Scheol* wie eine Stadt mit Stadttoren vorgestellt wird. Also scheint die Idee von der Unterwelt mit einer Art passiver Existenz von den darin wohnenden Totengeistern zu rechnen.

Im V. 17b kommt die Ansicht zum Vorschein, dass Krankheit die Folge einer Sünde ist, und als solche eine göttliche Bestrafung nach sich zieht.<sup>1101</sup> Im Klage teil des Psalms erscheint Jahwe, obwohl nur indirekt, als göttlicher Richter, der den Mensch für seine Sünden bestraft. Dort erscheint er als regelrechter Feind des Psalmisten, indem er ihn „von der Kette abschneidet“ und „seine Knochen wie ein Löwe zermalmt“. Doch dabei wird in der Klage nicht nur ein negatives Bild von Jahwe gezeichnet, obwohl der Psalmist ihm den Vorwurf macht, hinter seinen Qualen zu stehen (BK 6-9), denn trotz dieses Vorwurfs hofft und vertraut der Psalmist auf Jahwes Gnade und Bereitschaft zur Hilfe.<sup>1102</sup> Das ist ein Hinweis auf ein

<sup>1098</sup> Vgl. besonders Abschn. 6.2.1 „Das Kollektive im PsHisk“.

<sup>1099</sup> Vgl. oben unter Abschn. 4.1 „Monosemierung: Analyse der textuellen Bedeutung einzelner Textelemente“, besonders zu den Elementen in V. 10-11, *ha=marōm* in 14c, und zu den Elementen in V. 17-18.

<sup>1100</sup> Koh 9,10.

<sup>1101</sup> Diese Ansicht war offensichtlich noch zur Zeit Jesu verbreitet, vgl. Joh 9,2.

<sup>1102</sup> Vgl. Abschn. 3.6.5 „Personen und Rollen“.

Gottesbild, das zugleich von Strenge und Milde gekennzeichnet ist. Dieses Gottesverständnis findet eine Bestätigung in der zweiten Hälfte des Psalms, im Vertrauensteil, wo das Vertrauen auf die Sündenvergebung („Sünden hinter den Rücken werfen“) und Bereitschaft Jahwes zur Hilfe ausgedrückt wird. Man kann aber auch fragen, ob nicht von einem ganz pragmatischen Gottesbild ausgegangen wird, denn in V. 18-19 wird Jahwes Gnade dadurch erklärt, dass ein Toter ihm nicht nützen würde: Ein Toter würde ihn weder loben noch die kommende Generation über ihn lehren können. Es liegt also in Jahwes Interesse, den Kranken zu heilen, so lautet wahrscheinlich das Argument des Psalmisten.

Es ist aber unumgänglich, den Psalm im Licht seines literarischen Kontextes zu deuten, da er gerade für diesen Kontext verfasst worden ist. Dabei wird das Gottesbild etwas komplizierter, denn Jahwes Reaktion auf Hiskijas Gebet und Weinen kann nicht anders denn als Mitleid gedeutet werden: „Ich habe dein Gebet gehört und deine Tränen gesehen. Ich will zu deiner Lebenszeit noch fünfzehn Jahre hinzufügen.“ In V. 7 wird dann behauptet, dass Jahwe ein treuer Gott ist, der erfüllt was er versprochen hat, und dies wird wiederum durch den Psalm betont, indem Hiskija sein bedingungsloses Vertrauen in Jahwes Versprechen ausdrückt.

Jahwe erscheint hier als ein Gott, der der Herr des Lebens ist, und als solcher kann er den Menschen dem Tod weihen (vgl. Jes 38,1) oder ihn von den Fesseln des Todes befreien. Seine Charakterzüge, die das im Text implizierte Gottesbild wiedergibt, sind widersprüchlich: auf der einen Seite erscheint er als strenger Richter und gnadenloser Henker, auf der anderen Seite wie ein gnädiger und treuer König, der tut, was er versprochen hat. Trotz der eindrucksvollen Schilderungen im Klageteil des PsHisk von den Qualen, denen Jahwe den Psalmisten ausliefert und die er ihm sogar selber zufügt, sind es aber die Attribute des Mitleids und der Treue, die hervortreten, wenn man den Psalm in seiner Gänze und in seinem Kontext evaluiert. Jedoch kann man nicht über die Ambivalenz hinwegsehen, die im Verhältnis von Krankheit und Sünde, Frömmigkeit und gerechter (oder ungerechter) Strafe besteht.

Das zum Teil widersprüchliche Gottesbild des zugleich bestrafenden und gnädigen Gottes gibt auch einen Hinweis auf das Menschenbild, das aus dem Text herausgelesen werden kann. Denn in der recht komplizierten Tatsache, dass der Psalmist sich nur an den Urheber seines Unglücks um Hilfe wenden kann, kommt eine fundamentale Empfindung der Hilflosigkeit des Menschen gegenüber dem Göttlichen und gegenüber seinem Geschick zum Ausdruck. Dem Menschen bleibt keine andere Möglichkeit, als sich auf Gott zu verlassen. Er ist jedoch nicht ohne Selbstachtung und empfindet sich nicht als rechtlos, denn Jahwe wird nicht nur angefleht, sondern auch angeklagt wegen der ungerechten Behandlung des Psalmisten. Dies kommt besonders in der Erzählung V. 12dc und V. 3 zum Ausdruck, wo Hiskija gegen die Ungerechtigkeit der Krankheit mit Verweis auf sein frommes Leben argumentiert.

#### ***4.4 Überblick über die Sprechakte im Psalm***

Im folgenden Überblick über die Sprechakte/Illokutionen im Text wird zwischen syntaktischer, satzsemantischer und kontextsemantischer Ebene unterschieden. T. HIEKE bemerkt in seiner Sprechaktanalyse von Ps 80, dass ein Psalm aus dem AT kein alltagssprachlicher Dialog zweier Sprecher ist, sondern ein literarischer Wiedergebrauchstext. Daher müsse „Sprechakt“ in diesem Zusammenhang als Sprechaktfunktion verstanden werden:

Es geht um Sprechaktfunktionen, d.h. um einen literarisch regelhaft wiederkehrenden Gebrauch bestimmter Ausdrucksformen und Inhalte, mit dem regelhafte Handlungen verbunden sind. Die eigentlichen "Akte" geschehen im aufrichtigen Vollzug (im Sinne von SEARLES 'sincerity condition') des Textes. Was hier unter "Sprechakten" analysiert wird, ist

der funktionale literarische Niederschlag dieses aktuellen Schaffens und Wiedergebrauchs und Vollziehens des Textes.<sup>1103</sup>

Obwohl ein Lied wie PsHisk, der in einem Erzählkontext verankert ist, nicht ein Wiedergebrauchstext in gleichem Sinne sein kann wie ein Psalm aus dem Psalter, dann ist es die „Rede“ eines literarischen Charakters und hat daher implizierte Sprechaktfunktionen inne, so wie die Psalmen aus dem Psalter Sprechaktfunktionen erkennen lassen, die möglicherweise vollzogen werden können.

Die Analyse folgt der Klassifizierung von Sprechakten, die H. IRSIGLER in seiner Arbeit zu Ps 13 entwickelt hat,<sup>1104</sup> und auf der Sprechakttheorie von J.R. SEARLE baut.<sup>1105</sup> Die direkt ausgedrückten Basisillokutionen, die aus der morphologisch-syntaktischen Gestalt des Textes hervorgehen, sind nicht unbedingt die primären. So ist die eigentlich intendierte Sprecherhandlung in 15a nicht eine Frage zu stellen, sondern die Hoffnungslosigkeit des Psalmisten auszudrücken: „Was kann ich sagen?“ Die direkt ausgedrückte Illokution ist [interrogativ], doch es wird keine Antwort erzielt. Indirekt, auf satzsemantischer Ebene, liegt eine negative Feststellung, d.h. ein [assertiv-konstativ-negativ], vor: *Es taugt nichts, etwas zu sagen*. Diese Feststellung ist zugleich ein expressiver Sprechakt, d.h. ein [expressiv-emotiv-negativ], der die Hoffnungslosigkeit des Psalmisten ausdrückt. Die primär intendierte Sprechaktfunktion der Aussage ist also /Hoffnungslosigkeit auszudrücken/. In der Tabelle sind Klassifizierungen von Sprechakten in Eckklammern gegeben (z.B. [direktiv]), Sprechaktfunktionen aber zwischen Schrägstrichen (z.B. /auffordern/).<sup>1106</sup> In der Rubrik „kontextsemantisch“ wird versucht, die illokutive Funktion eines Satzes bzw. von Sätzen mit Beziehung auf den unmittelbaren textlichen Kontext zu bestimmen. Z.B. soll 17c die Feststellung in 17b erklären und 18a-19b als Begründung für das propositionale Gehalt der Feststellungen in 17b-c wirken.

Die Anwendung von Pfeilen in der Tabelle erklärt sich von selbst; ein Pfeil sagt, dass die Klassifikation aus dem vorhergehenden Ebene bzw. Satz weitergilt. Die Satzsemantischen Sprechakte, die sich von der Basisillokution unterscheiden, sind besonders aufgeführt, und es wird davon abgegangen, dass sie gegenüber der Basisillokution als primär gelten. Lässt sich eine konnotierte satzsemantische Sprechaktfunktion erkennen, die aber nicht als primär gilt, wird diese als „subsidiär“ markiert.

Vers	Text	Übersetzung	syntaktisch	satzsemantisch	kontextsemantisch
10a / BK1	'ānī 'amartī	Ich sagte:	[assertiv-narrativ] + Sprecherbezug /an vergangene Rede erinnern/	→	[assertiv-narrativ] /Zitat einleiten/
10b	b' = dūmy yam-ay=[y] 'ilik-a(h)	»In der Mitte meiner Tage muss ich gehen,	[assertiv-konstativ-negativ] /feststellen/	[expressiv-evaluativ-negativ] /klagen/	/Bitte in 14e begründen/
10c / BK2	b' = ša'ārē š' 'ōl puqqadī yatr šānōt-ay=[y]	in die Pforte Scheols bin ich entboten worden für	[assertiv-konstativ-negativ] + Sprecher-bezug: 1. Person	↓	↓

<sup>1103</sup> T. HIEKE (1997) 176.

<sup>1104</sup> H. IRSIGLER (1994).

<sup>1105</sup> Vgl. z.B. J.R. SEARLE (1976). SEARLE hat wiederum die sprachphilosophischen Ansätze J.L. AUSTINS fortgeführt und bearbeitet, vgl. J.L. AUSTIN (1962). Vgl. T. HIEKE (1997) 172ff. zur Theorie der Sprechaktanalyse.

<sup>1106</sup> In Anlehnung an H. IRSIGLER (1994) und T. HIEKE (1997).

Vers	Text	Übersetzung	syntaktisch	satzsemantisch	kontextsemantisch
		den Rest meiner Jahre.	/feststellen/ → [assertiv-prädiktiv-negativ] ( <i>yatr šānōt-ay=[y]</i> )		
11a / BK3	<i>ʿamartī</i>	Ich sagte:	[assertiv-narrativ] /an vergangene Rede erinnern/	→	[assertiv-narrativ] /Zitat einleiten/
11b	<i>lō(?) ʿirʿā YH YH b ʿ=ʿarš ha=ḥayyīm</i>	Ich werde Jah, Jah nicht schauen können / Ich kann Jah, Jah nicht schauen im Lande der Lebenden,	[assertiv-prädiktiv-negativ] bzw. [assertiv-konstativ-negativ] + Sprecherbezug /feststellen/	[expressiv-evaluativ-negativ] [+ Svhbezug] /klagen/	/Bitte in 14e begründen/
11c / BK4	<i>lō(?) ʿabbīṭ ʿadam ʿōd ʿim[m] yōšibē ḥaldʿ</i>	bei den Bewohnern des Aufhörens werde ich kein Mensch mehr sehen / kann ich kein Mensch mehr sehen.	↓	↓	↓
12a / BK5	<i>dōr=ī nissaʿ</i>	Der Kreis meiner Nächsten / meine Lebenszeit ist abgebrochen,	[assertiv-konstativ-negativ] /feststellen/	↓	↓
12b	<i>wʿ=niḡlā min<sup>⊕</sup>=ī kʿ=ʿuhl rō*ʿ=ī</i>	und ist von mir verschwunden, wie das Zelt (m)eines Hirten.	↓	↓	↓
12c / BK6	<i>qippadī kʿ=[h]a=ʿō*riḡ ḥayy-ay=[y]</i>	Ich habe mein Leben wie ein Weber aufgerollt,	[assertiv-konstativ] /behaupten/	→	↓ [expressiv-satisfaktiv] /sich rechtfertigen/ (Der Psalmist behauptet, er habe sich bemüht, ein gerechtes Leben zu führen); die folgende Kritik an Gott in 3. Pers. wird dadurch intensiviert.
12d	<i>mid=dallā yʿbaṣṣiʿ-i=nī</i>	von den Kettenfäden schneidet Er mich ab.	[assertiv-konstativ-negativ] /feststellen/	[expressiv-evaluativ-negativ] /klagen/, /kritisieren/	↓

Vers	Text	Übersetzung	syntaktisch	satzsemantisch	kontextsemantisch
13b / BK8	<i>k'=[h]a= 'ary kin y 'šabbir kul[l] 'ašāmōt- ay=[y]</i>	Wie ein Löwe, so zermalmt er alle meine Knochen;	[assertiv-konstativ-negativ]; /feststellen/	↓; [expressiv-evaluativ-negativ] /klagen/, /kritisieren/,	↓
14b / BK9	<i>k'=[h]a=sīs kin 'šapšip</i>	wie eine Schwalbe, so zwitschere ich;	[assertiv-konstativ-negativ] /feststellen/	↓	↓
14b	<i>'ihgā k'=[h]a=yōnā</i>	ich gurre wie eine Taube.	[assertiv-konstativ-negativ] /feststellen/	↓	↓
12e / 7	<i>miy=yōm 'ad laylā tašlīm- i=nī</i>	Tag und Nacht gibst Du mich völlig preis;	[assertiv-konstativ-negativ] /feststellen/ + Partnerbezug →	[expressiv-evaluativ-negativ] /klagen/ + Partnerbezug → /kritisieren/, /Gott vorwerfen, er lasse die Qualen des Psalmisten zu/	↓
13a	<i>šiwwa'it' 'ad buqr</i>	bis zum Morgen habe ich um Hilfe geschrien.	[assertiv-konstativ-negativ] /feststellen/	[expressiv-evaluativ-negativ] /klagen/	↓
14c / BK10	<i>kalū! 'en- ay=[y] l'=[h]a=marō m</i>	Meine Augen schmachten nach der Höhe	[assertiv-konstativ] /feststellen/	[expressiv-emotiv] /Sehnsucht nach der Wiederherstellung einer positiver Beziehung zu Jahwe ausdrücken;/ [expressiv-emotiv-volitiv] /wünschen/	(/den Auftakt zur Anrede und Bitte an Jahwe bilden/)
14dV	<i>'ādō*n- ay=[y]</i>	Adonay!	[kommunikativ] /anreden/	→	/Jahwes Aufmerksamkeit für die folgende Feststellung der Notlage und Bitte wecken/
14d	<i>'ušq-a(h) l=i</i>	Ich bin unterdrückt!	[assertiv-konstativ-negativ]	[expressiv-evaluativ-negativ] /klagen/ → [expressiv-emotiv-negativ] /Angst äußern/	/Bitte in 14e begründen/, /Jahwe motivieren/
14e	<i>'urb-i=nī</i>	Bürge für mich!	[direktiv-positiv] /um Rettung bitten/	→	

Vers	Text	Übersetzung	syntaktisch	satzsemantisch	kontextsemantisch
15a / BK11	<i>mah ʾdabbir</i>	Was kann ich sagen,	[interrogativ] /fragen/	<i>rhetorische Frage, keine Antwort erwartet</i> → [assertiv-konstativ-negativ] (= <i>Es taugt nichts, etwas zu sagen</i> ) = [expressiv-evaluativ-negativ] /klagen/ → [expressiv-emotiv-negativ] /Hoffnungslosigkeit ausdrücken/	
15b	<i>wʾ=ʾamar lʾ=ī</i>	so dass er mir antworte,	↓	↓	
15c	<i>wʾ=hū(ʾ) ʿasā</i>	da er es selber getan hat?	↓; [assertiv-konstativ-negativ] /feststellen/	↓; [expressiv-evaluativ-negativ] /klagen/; indirekt durch 3. Person: /Gott für die Notsituation verantwortlich machen/; zugleich [expressiv-emotiv-negativ] /Enttäuschung ausdrücken/ (subsidiär)	
15d / BK12	<i>ʾiddud-a(h) kul[l] šānōt-ay=[y] ʿal mar[r] napš=ī</i>	Ich werde gewiss alle meine (übrigen) Jahre in der Bitterkeit meiner Seele wandeln.	[assertiv-prädiktiv-negativ] /feststellen/	[expressiv-evaluativ-negativ] /klagen/ → [expressiv-emotiv-negativ] /Hoffnungslosigkeit ausdrücken/	
16aV / BK13	<i>ʾādō*n-ay=[y]</i>	Herr!	[kommunikativ] /anreden/	→	/Jahwes Aufmerksamkeit für die folgende Begründung und Bitte wecken/
16aP <sub>1</sub>	<i>ʿāl-ē=him</i>	wegen deren,	Im Grunde genommen eine Feststellung ([assertiv]): <i>Da sind diejenigen, die leben.</i> Die Pröp lässt die Funktion /begründen/ erkennen.	Die zwei Pendentia fungieren primär als Begründungen für die folgenden Bitten: [assertiv] /begründen/. Zugleich und subsidiär drücken	/Jahwes Mitleid wecken und die folgende Bitten begründen/, /Jahwe motivieren/
16aP <sub>1</sub> R	<i>yihyū</i>	die leben,			

Vers	Text	Übersetzung	syntaktisch	satzsemantisch	kontextsemantisch
16aP <sub>2</sub>	w'= <i>l'</i> =kul[l]	und aufgrund allen Dingen,	Im Grunde genommen eine Feststellung ([assertativ]): <i>Da sind die Dingen, mit denen mein Lebensglück verbunden ist.</i> Die Präp lässt die Funktion /begründen/ erkennen.	sie aber die Trauer des Psalmisten und Befürchtung wegen seiner Angehörigen: [expressiv- emotiv-negativ] /Befürchtung äußern/	
16aP <sub>2</sub> R	ba= <i>hin hayyē</i> rūḥ= <i>ī</i>	mit denen mein Lebensglück verbunden ist			
16a / BK 14	w'= <i>tahlīm-</i> <i>i=nī</i>	dann mögest Du mich erstarken lassen,	[expressiv-emotiv- volitiv] /Wunsch nach Gesundheit/ [direktiv-positiv] /bitten/	→ subsidiär: [expressiv- evaluativ- negativ] /Krankheitszusta nd beklagen/ (subsidiär)	
16b	w'= <i>hahy-i=nī</i>	und belebe mich!	[direktiv-positiv] /bitten/	→ [expressiv- evaluativ- negativ] /Todesangst äußern/	
17a	<i>hinni(h)</i> <i>l'=šalōm</i> <i>mar[r] l=ī</i> <i>mar[r]</i>	Gewiss ist es zum Wohl, dass es mir so sehr bitter gewesen ist.«	VS als selbstvergewissern de innere Feststellung: [assertiv- konstativ-positiv]	[expressiv- emotiv-positiv] /Vertrauen bzw. Hoffnung ausdrücken/	
17b / BK15	w'= <i>'attā</i> <i>ḥašakta!</i> <i>napš=ī</i> <i>miš=šaḥt bāly</i>	Und Du hast mich von der Grube des Verderbens zurückgehalte n,	[assertiv- konstativ-positiv] + Partnerbezug /feststellen/	[expressiv- evaluativ-positiv] /preisen/ /loben/ ; Wenn „Gewissheit der Erhörung“: [expressiv- emotiv-positiv] /Vertrauen ausdrücken/ <i>subsidiär</i> : [expressiv- satisfaktiv- positiv] /danken/	KONNEKTIV: Entgegensetzung 10a-17a :: 17b-19b, <i>'anī 'amartī</i> :: w'= <i>'attā</i>
17c / BK16	<i>kī hišlakta</i> <i>'aḥ<sup>⊕</sup>ārē</i> <i>giw=ka kul[l]</i> <i>ḥiṭa'-ay=[y]</i>	Denn du hast alle meine Sünden hinter deinen Rücken geworfen.	↓	↓	/erklären/ ↑

Vers	Text	Übersetzung	syntaktisch	satzsemantisch	kontextsemantisch
18a / BK17	<i>kī lō(?) š' 'ōl tōd-ak=ka</i>	Denn Scheol kann dir nicht danken,	[assertiv-konstativ-negativ] + Svbezug /feststellen/, /begründen/	→ subsidiär: [expressiv-emotiv-positiv] /Vertrauen ausdrücken/, /Erleichterung darüber ausdrücken, aus Scheols Macht befreit zu werden/ Zugleich steckt in dieser Aussage und den folgenden in 18b.c. die Befürchtung, dass der Psalmist noch nicht ganz sicher ist ([expressiv-emotiv-negativ])	/argumentieren/ ↑ Hier wird ein Argument für Jahwes Eingreifen geliefert, das einerseits darin besteht, zu unterstreichen, was für einen Verlust Jahwe durch den Tod seiner Verehrer erleidet (= kein Dank und kein Lob), andererseits was er durch jeden lebendigen Verehrer gewinnt (= Dank und lob und vor allem die Aufrechterhaltung der Glaubensgemeinschaft durch die
18b	<i>mawt y'hal[lil]- ak=ka</i>	der Tod dich loben.	↓	↓	Belehrung der Kinder über Jahwes Treue).
18c / BK18	<i>lō(?) y'šabbirū yōridē bō[']r 'il 'āmitt- i=ka</i>	Diejenigen, die ins Grab gesunken sind, hoffen nicht, Gott, auf deine Zuverlässigkeit.	↓	↓ indirekt-subsiär: [expressiv-evaluativ-positiv] /Jahwe für seine Treue preisen/ ('āmitt-i=ka)	/argumentieren/, /begründen/ ↓ (Wenn 20a als Appell gelesen wird, vgl. 6.2.1, fungieren 18a-19b als Motivation für die Bitte.)
19aP. a / BK19	<i>ḥay[y] ḥay[y] hū(?) yōd- i=ka</i>	Wer lebt, wer lebt, er kann dir danken,	[assertiv-konstativ-positiv] /feststellen/, /begründen/ (das <i>kī</i> in 18a darf als Einleitung des Arguments in 18a-19b als weiterwirkend gelten)	→ subsidiär: [expressiv-emotiv-positiv] /Wunsch bzw. Hoffnung darauf ausdrücken, zu den Lebenden zählen zu dürfen/ gelten)	
	<i>ka-mō=nī ha=yōm</i>	so wie ich heute,	↓ [assertiv-komparativ] /vergleichen/; [assertiv-konstativ-positiv] (oder [assertiv-prädiktiv-positiv?]) Ist es ein Verweis auf das	Dir 1: [expressiv-emotiv-positiv] /Freude und Hoffnung ausdrücken/ Dir 2: [expressiv-satisfaktiv-positiv] /loben/ > /danken/. Die Rede 17b-19b	

Vers	Text	Übersetzung	syntaktisch	satzsemantisch	kontextsemantisch
			Lobgelübde in 20b?)	wird vielleicht als „Dank“ durch diesen Vergleichsglied bestimmt.	
19b / BK20	<i>ʿab lʿ=banīm yōdīʿ ʿil ʿāmitt-i=ka</i>	der Vater lehrt seine Kinder, Gott, über deine Treue.	[assertiv-konstativ-positiv] /feststellen/	indirekt-subsiidiär: [expressiv-evaluativ-positiv] /Jahwe für seine Treue preisen/ ( <i>ʿāmitt-i=ka</i> )	
20a / BK 21	<i>YHWH lʿ=hōšīʿ-i=nī</i>	1) Jahwe ist bereit, mich zu retten, 2) Jahwe, rette mich doch!	1) [assertiv-konstativ-positiv] /feststellen/; 2) [direktiv-positiv] /bitten/	1) [expressiv-emotiv-positiv] /Vertrauen ausdrücken/; [expressiv-evaluativ-positiv] /Jahwe preisen/ 2) → subsidiär: [expressiv-evaluativ-negativ] /klagen/; [expressiv-emotiv-negativ] /Todesangst äußern/	
20b / BK22	<i>wʿ=nāgīʿ*nōt- ay=[y] nʿnaggin / [BK22] kul[l] yāmē ḥayyē=nū ʿal bēt YHWH</i>	1) deshalb wollen wir (meine) Saitenspiele alle Tage unseres Lebens im Hause YHWHs spielen 2) dann wollen wir (meine) Saitenspiele alle Tage unseres Lebens im Hause Jahwes spielen.	1) [kommissiv] /Absicht kundgeben/, /Gelübde darlegen/ 2) ↓	→	

Dieser Versuch einer Analyse der Illokutionen im PsHisk hat Folgendes ergeben: Es kommen drei (14e; 16a.b) bzw. vier (+ 20a) [direktive] Sprechakte im Psalm vor und einmal ein [kommissiver] (20b). In 15a kommt ein [interrogativ] vor, der allerdings eine rhetorische Frage ist und funktioniert auf Satzsemantischer Ebene wie ein [assertiv-konstativ-negativ]. 17a kann auch möglicherweise als rhetorische Frage gedeutet werden. Es kommen zwei Vokative vor, in

14dV und 16aV. Sonst sind die häufigsten Basisillokutionen [assertiv-konstativ] bzw. [assertiv-prädiktiv]. Von denen sind 15 negativ und kommen im Klagezitat vor. Drei [assertiv-konstativ-negative] Sprechakte kommen in der Vertrauensaussage vor. Sie beziehen sich alle auf die Gestorbenen und wollen als Argument für Jahwes Eingreifen wirken. Die Sprechaktfunktion /klagen/ kommt 16mal im Psalm auf satzsemantischer Ebene vor. Das ist 40% der 40 Sätze, Vokative oder Pendentia im Psalm. Dieser hohe Anteil von Klage in einem Psalm, der traditionell als Dankpsalm gilt, ist bemerkenswert. Der strukturelle Vergleich des PsHisk mit Dankpsalmen des Einzelnen auf der einen Seite und Klageliedern des Einzelnen auf der anderen Seite wird auch zeigen, dass der Psalm nicht einfach als Dankpsalm klassifiziert werden kann.<sup>1107</sup>

---

<sup>1107</sup> Vgl. Abschn. 5.2.

## 5 KRITIK DER TEXTTYPK<sup>1108</sup>

Ziel dieses Abschnitts ist zu bestimmen, ob der Text hinsichtlich seines Sprachgebrauchs und seiner Gattung Bezüge zu gewissen Literaturbereichen innerhalb des AT erweisen lässt, bzw. zu Texten, die einem gewissen sozialgeschichtlichen Rahmen zugeschrieben werden können. Das Material ist schon einigermaßen in der Kritik der Monosemierung angesprochen worden, da die Bedeutung im Einzelkontext nicht bestimmt werden kann ohne die weiteren Belege und ihre Verwendung in verschiedenen Kontexten heranzuziehen. Im Folgenden werden die Elemente, die als geprägte Sprache gelten dürfen, ausführlicher besprochen, d.h. „feste, in unabhängigen literarischen Werken mehrfach begegnende (und daher geprägte) Zusammenstellungen von bestimmten bedeutungstragenden Sprachelementen, wobei der jeweilige rekurrente Komplex eine bestimmte Aussage macht, die in wiederkehrenden Situationen angewandt werden kann.“<sup>1109</sup> Daraufhin wird versucht die Typik der literarischen Textstruktur des Psalms zu bestimmen durch den strukturalen Vergleich mit Dankliedern auf der einen und Klageliedern auf der anderen Seite. Anschließend wird versucht eine Bewertung des Befunds zu erreichen und einen Überblick über den literarischen Horizont des Psalms zu geben.

### 5.1 Typik des sprachlichen Ausdrucks

#### 5.1.1 Formeln, geprägte Wendungen, Wörterverbindungen

##### *'anī 'amartī* (10a), *'amartī* (11a)

*'anī 'amartī* kann als „Zitatseinleitungsformel“ bezeichnet werden. Sie kommt an den folgenden Stellen vor: Ps 30,7; 31,23; 41,5; 82,6; 116,11; Jon 2,5; Jes 38,10; 49,4; Jer 5,4; 10,19; Rut 4,4 und 1Chr 21,17.

Eine gemeinsame Funktion in allen Fällen ist es, *vergangene* Worte oder Gedanken zu zitieren; dabei ist es aber unterschiedlich was für Worte. In mehr als der Hälfte der Belege fungiert die Formel jedoch als die Einleitung eines Klagezitats: Ps 30,7; 31,23; 41,5; 116,11; Jes 38,10; Jes 49,4; (Jer 5,4;) 10,19; Jon 2,5. Jer 5,4 zähle ich auch mit, denn es ist Teil einer prophetischen Klage über die Schuld Jerusalems. Interessant sind hier die Belege aus den Prophetenbüchern Jesaja und Jeremia. Für Deuterjesaja ist die Vermischung von Propheten- und Psalmsprache allerdings eigentümlich.<sup>1110</sup> Es kann festgestellt werden, dass Hauptfunktion der Formel ist, ein Klagezitat einzuleiten. Die kennzeichnende Literaturgattung, wo die Formel begegnet, ist das Danklied des Einzelnen; sie kommt aber, wie oben zu sehen ist, bei anderen Gattungen vor. Die Stelle Jer 10,19 ist besonders interessant, denn Vv. 20-21 enthalten eine Klage Jerusalems über die Verwüstung ihres Zeltens und ihre weggegangene Kinder, die auf Jes 38,12a.b denken lässt.

---

<sup>1108</sup> H. BUBMANN (1990) 782 zu *Texttypologie*: „... In einer hierarchisch aufgebauten Typologie können Textklassen gebildet werden nach »textexternen« und »textinternen« Kriterien, und zwar ... (c) nach inhaltlichen und strukturellen Kriterien, z.B. der ... [t]hematischen Entfaltung...“

<sup>1109</sup> T. HIEKE (1997) 333.

<sup>1110</sup> R. ALBERTZ (1990) 253. Er sieht in der Verfasser-Gruppe des Deut-Jesajabuches die Nachfahren der Tempelsänger und Kultpropheten.

### ***HLK = Sterben (10b)***

*HLK* in der Bedeutung „sterben“ kommt zumindest 16 Mal vor außerhalb von Jes 38: Gen 15,2; Jos 23,14; 1Kön 2,2; 1Chr 17,11; Ijob 10,21; 14,20; 16,22; 19,10; 27,21; Ps 39,14; 58,9; Koh 1,4; 3,20; 6,4. 6; 9,10.

Die Stellen, die sich in Ijob befinden, sind ähnlich zu Jes 38,10b, indem *HLK* allein steht: „Du bezwingst ihn für immer, so geht er dahin“ (Ijob 14,20); „Er brach mich ringsum nieder, ich muss dahin“ (Ijob 19,10); „Der Ostwind hebt ihn hoch, er muss dahin“ (Ijob 27,21).<sup>1111</sup> Wir können aber auch mit einer „double duty“ Funktion der PV *b' = ša'arē š' 'ōl* in Jes 38,10c rechnen, so dass sie als 6. Sy mit *HLK* in 10b fungiert. Ijob 10,21 ist ähnlich indem der Zielort „Land des Dunkels und des Todesschattens“ genannt wird.

In Jos 23,14 sagt Josua: „Seht, ich gehe heute dahin, den Weg aller Welt.“ Die gleiche Redeweise begegnet in 1Kön 2,2.

In Koh 3,20 und 6,6 ist davon die Rede, dass alle an ein und denselben Ort, *maqōm*, gehen und „alles Arbeiten des Menschen ist für seinen Rachen, und dessen Schlund wird niemals voll“. Es ist also klar, dass man das Totenreich meint. In Koh 9,10 wird der Ort *š' 'ōl* genannt: „Alles, was deine Hand, solange du Kraft hast, zu tun vorfindet, das tu! Denn es gibt weder Tun noch Rechnen noch Können noch Wissen in der Unterwelt, zu der du unterwegs bist“ ...*b' = š' 'ōl 'āšr 'attā hōlik šammā*.

Auffallend ist, dass diese Texte überwiegend aus der exilischen- bzw. nachexilischen Zeit stammen.

### ***Land der Lebenden (11b)***

Die meisten Vorkommen der CsV *'arš hayyīm* kommen in Texten vor, die mit größter Wahrscheinlichkeit oder voller Sicherheit aus der Exilszeit oder nachexilischer Zeit stammen: Ijob 28,13;<sup>1112</sup> Jes 53,8; Jer 11,19; Ez 26,20; 32,23.25.26.27.32. Darüber hinaus begegnet sie in den Klagegedichten eines Einzelnen Ps 27,13; 52,7;<sup>1113</sup> und in Ps 142,6.

Es ist sehr interessant, dass im exilischen Text Jes 53,8 sowohl *dōr* als auch *'arš hayyīm* vorkommen:

a *mi[n] = 'ušr w' = mim = mišpaṭ luq<sup>⊕</sup> aḥ*

bP *w' = 'at dōr = ō*

b *mī y' šōḥiḥ*

c *kī nigzar mi[n] = 'arš hayyīm*

d *mip = paš' 'amm = ī nag' la = mō*

Satz *b* bereitet dem Verständnis aber Schwierigkeiten. EÜ übersetzt *dōr* mit „Geschick“: „Durch Haft und Gericht wurde er dahingerafft, *doch wen kümmerte sein Geschick?* Er wurde vom Land der Lebenden abgeschnitten und wegen der Verbrechen seines Volkes zu Tode getroffen.“

Die unterschiedlichen Übersetzungen zeigen aber, wie schwierig der Satz zu deuten ist. So wird folgendermaßen in *The Complete Jewish Bible (CJB)* übersetzt: „After forcible arrest and

<sup>1111</sup> Ohne 6. Sy befindet sich das Verb in der Bed. „sterben“ auch in Gen 15,2; Ps 39,14; 58,9; Koh 1,4; 6,4.

<sup>1112</sup> Vgl. auch oben zu den vielen Fällen von *HLK* in der Bedeutung „sterben“ in Ijob.

<sup>1113</sup> H. GUNKEL (1929) 228, bemerkt, dass die Gattung des Psalms „nicht ganz leicht zu bestimmen“ sei, er komme aber „von den „Klagegedichten eines Einzelnen“ her“ und stehe „in seinem Aufriß Ψ 58 nahe“.

sentencing, he was taken away; and none of his generation protested his being cut off from the land of the living for the crimes of my people, who deserved the punishment themselves.“<sup>1114</sup>

Man kann m. E. mit großer Wahrscheinlichkeit von einem Bezug zwischen Jes 38,11-12 unter und Jes 53,8 sprechen.

Auch Ps 52,7 ist eine besonders interessante Stelle, denn dort kommt in ein und demselben Vers sowohl das Motiv des Sterbens, indem man aus dem Lande der Lebenden ausgerottet wird, als auch das Zeltmotiv, wie in Jes 38,12a.b: „Darum wird Gott Dich verderben für immer, Dich packen und herausreißen aus Deinem Zelt, Dich entwurzeln aus dem Land der Lebenden.“

### **yōšibē ḥald' (11c)**

Die textkritische Änderung bezieht sich auf Ps 49,2, das allerdings der einzige Beleg für die CsV ist. *ḥald* ist allerdings sehr seltsam, kommt nur fünfmal vor: in Ps 17,14 und 49,2 in der Bedeutung „Welt“, und in Ps 39,6; 89,48 und Ijob 11,17 in der Bedeutung „Lebensdauer“.

### **mar napš=i (15d)**

Die CsV *mar napš* kommt außer Jes 38,15 in Ijob 7,11; 10,1 und in Ez 27,31 vor:

Ijob 7,11: 'āsīḥā b'=*mar napš=i* „Ich will schreien in der Qual meiner Seele.“

Ijob 10,1: *naq[ō\*]tā napš=i b'=ḥayy-ay=[y] 'i'zūb-a(h) 'al-ay=[y] sīḥ=i 'dabbir-a(h) b'=mar[r] napš=i* „Mich ekelt mein Leben an. Ich will meiner Klage ihren Lauf lassen und reden in der Betrübnis meiner Seele.“

Ez 27,31: *w'=bakū 'il-ay=k b'=mar[r] napš mispid mar[r]* „Sie werden deinetwegen weinen in Bitterkeit der Seele mit bitterer Totenklage.“

Zwei weitere Ijob-Stellen sind interessant, obwohl die CsV dort nicht vorkommt. Ijob spricht in 21,25 vom Mann, der mit bitterer Seele, und ohne jeden Glück genossen zu haben, stirbt: *w'=zā yamūt b'=napš mar[r]ā*. In 27,2 ist *napš=i* das Objekt des Verbs *himar[r]*: So wahr Gott lebt, der mir mein Recht verweigert, und der Allmächtige, der meine Seele betrübt (*himar[r] napš=i*).

Für *murrat napš* gibt es ein Beleg in Spr 14,10: *lib[b] yōdi' murrat napš=ō* „Das Herz allein kennt sein Leid“.

Darüber hinaus kommen einige Belege vor, wo *mar[r]* nicht substantiviert ist, sondern als Adj eine CsV mit *napš* bildet, die den zuhörenden Sub attributiv qualifiziert, etwa in der Bedeutung „verbitterten Herzens“ oder „zornig“: 1Sam 1,10; 22,2a; 30,6; 2Sam 17,8; Ri 18,25; Ijob 3,20; Spr 31,6. In den zwei letzteren Belegen steht die Attribution selbständig als Bezeichnung für die „bitteren Leute“.

---

<sup>1114</sup> *The New International Version (NIV)* übersetzt: „By oppression and judgment he was taken away. And who can speak of his descendants?“ *Young's Literal Translation (YLT)* bietet m.E. eine vernünftige Übersetzungsmöglichkeit dar: „By restraint and by judgment he hath been taken, *And of his generation who doth meditate, That he hath been cut off from the land of the living?* By the transgression of My people he is plagued.“ Das Verb *SYH* in Polel-Stamm kommt zweimal vor, in Jes 38,5 und Ps 143,5, wo *יָרִיף בְּמַעֲשֵׂה יְרֵיךָ* als 4. Sy oder Präpositionalobjekt fungiert: „Ich erwäge das Werk deiner Hände.“ Es ist daher nicht ganz sicher, dass das Verb das 2. Sy fordert. *אִתּוֹ* könnte daher entweder das Subjekt markieren (vgl. HAL 101) oder die Präposition im Sinne von „bei“ „zusammen mit“, vgl. Gen 7,1 *בְּרֵרָה* „in dieser Generation“ (ELB), „unter deinen Zeitgenossen“ (EÜ).

Die Verbindung vom Wortstamm *MRR* und dem Wort *napš* ist also nicht so selten zu finden, doch die CsV *mar napš* in der Bedeutung „Bitterkeit (der Seele)“ begegnet nur in Ijob und Ezeziel.

### **ŠLK 'aḥ<sup>⊕</sup>ārē giw (17c)**

Die Wendung „etw. hinter den Rücken werfen“ im Sinne von „etw. völlig vergessen bzw. außer Acht lassen“ kommt außer Jes 38,17 nur in zwei Stellen vor, in Ez 23,35 und Neh 9,26. Wie der Fall mit den schon besprochenen Wendungen ist, sind diese exilisch-nachexilische Schriften. Außerdem gibt es eine Variante, in Ps 50,17. Dort wird „Rücken“ nicht erwähnt, sondern hat die Formel die einfachere Form: „etw. hinter sich zu werfen“.

### **yōridē bōl'jr (18c)**

Wie schon unter Monosemie erwähnt, dann kommt die CsV elfmal in AT vor: Ps 28,1; 88,5; Jes 38,18; Ez 26,20 (2x); 31,14. 16; 32,18, 24. 25. 30. Interessanterweise stammen die Mehrzahl der Belege aus dem exilisch-nachexilischen Ezechielbuch, oder acht Belege, zwei aus den Psalmen und eins aus Jesaja. Die Variante *yōridē 'il 'abānē bōl'jr* begegnet in Jes 14,19.

### **(l'=)hōšī<sup>c</sup>-i=nī (20a)**

Die Wortform *l'=hōšī<sup>c</sup>-i=nī* begegnet dreimal im AT: in Ps 31,3; 71,3 und in Jes 38,20. In den Psalmenstellen handelt es sich eindeutig um einen Inf. In Ps 31 ist der Inf Teil einer Bitte an Jahwe, Psalmisten zu helfen, in Ps 71 wird festgestellt, dass Jahwe „gebeten“ habe (*šiwwīta*), den Psalmisten zu helfen. Das Verb ist sehr häufig, kommt ungefähr 241mal in 230 Versen vor. Der Imp *hōšī<sup>c</sup>* kommt 31mal vor,<sup>1115</sup> in 14 Fällen mit einem ePP /1. sg./ als Objekt,<sup>1116</sup> in vier Fällen mit einem ePP /1. pl./.<sup>1117</sup> Interessant ist der Fall in Jes 37,20, wo Jahwe angefleht wird, die Einwohner Jerusalems aus der Gewalt des Assyrer Königs Sanheribs zu retten. Als der Textempfänger Jes 38,20a liest bzw. hört hat, muss es Assoziationen zu 37,20 geweckt haben. Außer 2Kön 16,7 begegnet der Imp *hōšī<sup>c</sup>-i=nī* „helfe mir / rette mich“ in Klagegedichten eines Einzelnen bzw. einem Klagegedicht aus dem Akrostichon Ps 119. Der Anruf gehört also eindeutig zur Gattung „Klagegedicht“.

### **bēt YHWH (20b)**

Die CsV *bēt YHWH* kommt wenigstens 186mal im AT vor, in 175 Versen. Die Verteilung nach Büchern ist wie folgt:

---

<sup>1115</sup> Jos 10,6; 2Sam 14,4; 2Kön 6,26; 16,7; 19,19; 1Chr 16,35; Ps 3,8; 6,5; 7,2; 12,2; 20,10; 22,22; 28,9; 31,17; 54,3; 59,3; 60,7; 69,2; 71,2; 86,2, 16; 106,47; 108,7; 109,26; 118,25; 119,94, 146; Jes 37,20; Jer 2,27; 17,14; 31,7.

<sup>1116</sup> 2Kön 16,7; Ps 3,8; 6,5; 7,2; 22,22; 31,17; 54,3; 59,3; 69,2; 71,2; 109,26; 119,94, 146; Jer 17,14.

<sup>1117</sup> 2Kön 19,19; 1Chr 16,35; Ps 106,47; Jes 37,20.

Ex	Deut	Jos	Ri	1/2Sa	1/2Kön	1/2Chron	Esr	Ps	Jes	TJes	Jer	Ez	Hos	Mi	Hag	Sach
2 <sup>1118</sup>	1	1	1	3	60	68	7	3	4	2 <sup>1119</sup>	22	6	2	1	1	2

Auffallend ist die Häufung der Belege in den Königsbüchern, die sich verständlicherweise in der Chronik widerspiegelt. Wenn wir die Chronik beiseitelassen, dann kommt Jeremia am zweiten Platz über die Bücher, in denen die CsV am häufigsten begegnet, gefolgt von Esra mit 7 und Jesaja und Ezechiel mit 6 Belegen.

Die CsV *bēt YHWH* zeigt also starke Beziehungen zum Deuteronomistischen Geschichtswerk (DtrG) und zum Jeremiabuch. Die Verwendung der CsV für das Jerusalemer Tempel in Jes 38,20 bezieht sich jedoch am wahrscheinlichsten primär an die Vorkommen von *bēt YHWH* in Jes 36-37.<sup>1120</sup> und trägt so zur Verankerung des Psalms in die Erzählung bei.

Die Begegnung der CsV in Jes 2,2 und 66,20 zusammen mit ihrer Häufigkeit in den Königsbüchern kann natürlich nicht unbedingt als Beweis für späte Datierung des Psalms betrachtet werden. Auch ist es kein sicherer Beweis dafür, dass die Hiskija-Jesaja-Erzählungen (HJE) 2Kön entnommen und in Jes eingefügt wurden. Sind die HJE vor dem Exil (zur Ende der Regierungszeit Hiskijas<sup>1121</sup> bzw. unter Joschia<sup>1122</sup>) oder während der Belagerungspause 588 v.Chr.<sup>1123</sup> entstanden, wie postuliert worden ist, dann könnte es bedeuten, dass das DtrG auf den HJE in seiner Verwendung der CsV als Bezeichnung für den Tempel beruht. Geht man davon aus, dass die Joschianische Reform wirklich stattgefunden hat, dann könnte man sich leicht ausdenken, dass zugleich als der Tempel in Jerusalem als der einzige wahre Verehrungsort Jahwes behauptet wurde, *bēt YHWH* als Bezeichnung für den Jerusalemer Tempel in der Bedeutung „das (einzige) Haus Jahwes“ zum Einsatz gebracht wurde.

Trotzdem darf die Tatsache nicht außer Acht gelassen werden, dass die Mehrzahl der Belege dem DtrG und weiterer exilisch-nachexilischer Literatur entstammt. Dabei ist es schon interessant, dass die oben besprochenen geprägten Wendungen auch starke Beziehungen zur exilisch-nachexilischen Zeit bezeugen.

### 5.1.2 Synonyme Wendungen, Formeln oder Bilder

#### *In der Mitte meiner Tage (10b)*

In der Bedeutungskritik ist auf das Wort *ḥiṣy* „Hälfte“ hingewiesen worden. Zusammen mit „Tagen“ in einer CsV kommt es in Ps 102,25 und Jer 17,11 vor, und zwar im Zusammenhang des vorzeitigen Sterbens. Dasselbe gilt für Ps 55,24b, wo das Verb *ḤṢY* benutzt wird: „Gewalttätige und Betrüger erreichen nicht die Mitte ihres Lebens (*lō(?) yihṣū yāmē=him*)“. „Mitte/Hälfte“ wird so, im Gegensatz zu „Ganzheit“, als Bezeichnung für Unvollkommenheit bzw. Nichtgelingen benutzt.

<sup>1118</sup> Ex 23,19 ist Teil des Bundesbuchs, gehört also am wahrscheinlichsten der exilischen Priesterschrift.

<sup>1119</sup> Jes 2,2 wird hier mitgezählt.

<sup>1120</sup> Jes 37,1.14; 38,22.

<sup>1121</sup> C.R. SEITZ (1991).

<sup>1122</sup> H. BARTH (1977).

<sup>1123</sup> C. HARDMEIER (1990).

### **Die Tore der Unterwelt (10c)**

Wie oben erwähnt kommt das Wortpaar *ša'arē mawet* in Ps 9,14; 107,18 und Ijob 38,17 vor. Vgl. unter „Monosemierung“.

### **Jahwe als ein knochenbrechender Löwe (13b)**

Klgl. 3 erinnert in mancher Hinsicht thematisch an die Klage in PsHisk. Auffallend ist das Bild von Jahwe als ein hautreißender und knochenbrechender Löwe, Klgl. 3,4.10.11: „Er zehrte aus mein Fleisch und meine Haut, er zerbrach mir meine Glieder (*šibbar 'ašāmōt-ay=[y]*),<sup>1124</sup> ...Zum lauernden Bären wurde er mir, zum Löwen im Versteck (*'aryē(h) b'=mīstarīm*). Er drängte mich vom Weg, zerfleischte mich und ließ mich dann verlassen liegen.“ In 3,4 wird dasselbe Verb und Nomen wie in Jes 38,13b verwendet als metaphorische Darstellung der großen Katastrophe des Untergangs Jerusalems und der Exilierung. In Klgl. 1,3 heißt es, dass Jahwe Feuer in die Glieder des Sprechers gesandt hat.

In Ijob 30,17 beschreibt Ijob seine nächtlichen Qualen als ob der Schmerz ihm die Knochen durchbohre: *layl-a(h) 'ašam-ay=[y] niqqar mi[n]=al-ay=[y]*. Wie in Jes 38,13 werden die Qualen hier in Verbindung mit der Nacht gebracht.<sup>1125</sup>

### **Die Argumentation: „Die Toten können dich nicht loben!“ (18)**

Interessant ist, dass das von anderen Stellen bekannte Begründungsmotiv „die Toten können dich nicht loben“ hier im vermutlichen Errettungsbericht vorkommt, also eher wie ein erklärendes Element als begründend. In den übrigen Psalmen aber, in denen dieses Motiv vorkommt, wird es als Begründung der Bitte benutzt: in Klagepsalmen in Ps 6,6<sup>1126</sup> und 88,11<sup>1127</sup>; in einem Dankpsalm in Ps 30,10, doch im Klagezitat.<sup>1128</sup> Die Gattung von Ps 115 ist dagegen schwierig zu bestimmen;<sup>1129</sup> er ist zugleich ein kollektives Gebet, das „eine Wiederherstellung und Segnung Israels“ erlebt,<sup>1130</sup> und ein Loblied. Die Schlussverse 16-18 geben ein hymnisches Lob wider, das auf eine Reihe von Segenswünschen in Vv. 12-15 folgt:

<sup>15</sup> Seid gesegnet von Jahwe, / der geschaffen hat Himmel und Erde!

<sup>16</sup> Der Himmel ist der Himmel Jahwes, / die Erde gab er den Kindern der Menschen.

<sup>17</sup> **Nicht die Toten preisen Jah, / keiner, der hinabsteigt zur Tiefe.**

<sup>18</sup> Wir aber, wir dürfen ihn preisen / heute und immerdar. Halleluja!

In Ps 118,17 ist das Motiv streng genommen nicht vorhanden. Der Gedanke, oder der Schluss, den der Psalmist aus seiner Lebensrettung zieht, ist aber derselbe: Die „natürliche“ Folge der Lebensrettung ist für ihn, Gott zu loben.

---

<sup>1124</sup> In Mika 3,2.3 wird das ungerechte Verhalten der Häupter und Richter im Hause Jakobs gegenüber den Armen mit ähnlichen Worten beschrieben.

<sup>1125</sup> Auch in Ijob 30,30 und 3,19 ist die Rede vom Schmerz in den Gliedern. Vgl. auch u.a. Ps 51,10.

<sup>1126</sup> *kī 'ēn b'=[h]a=mawt zikr-i=ka b'=š'ōl mī yōdā l-a=k* „Denn bei den Toten denkt niemand mehr an dich. Wer wird dich in der Unterwelt noch preisen?“

<sup>1127</sup> *hā=l'=[h]a=mē\*tīm tī'sā pal''im rāpa'īm yaqūmūyōdū=kasalāha=y'suppar b'=[h]a=qabr ḥasd-i=ka'īmūnat=ka b'=[h]a='abad<sup>⊕</sup>ōn* „Wirst du an den Toten Wunder tun, werden Schatten aufstehn, um dich zu preisen? Erzählt man im Grab von deiner Huld, von deiner Treue im Totenreich?“

<sup>1128</sup> *mah baš' b'=dam=ī b'=ridt=ī 'il šaḥt hā=yōd=ka 'apar hā=yaggīd 'āmītt-i=ka* „Was nützt dir mein Blut, wenn ich zur Grube fahre? Wird dir auch der Staub danken und deine Treue verkündigen?“

<sup>1129</sup> H.-J. KRAUS (1978<sup>5</sup>) 961 bemerkt: „Eine einheitliche Formprägung ist nicht festzustellen.“

<sup>1130</sup> H.-J. KRAUS (1978<sup>5</sup>) 962.

Das angesprochene Motiv in Jes 38,17 hat im Erzählverlauf zweifellos die Funktion, zu unterstreichen, dass die bevorstehende Heilung des Psalmisten nicht nur für ihn günstig ist; sie ist auch günstig für Jahwe, doch vor allem – und dies ist im 19. Vers eindeutig – für die Gemeinde und die aufwachsende Generation, die deshalb die Gelegenheit genießt, von Jahwes großer Barmherzigkeit und Treue Kenntnis zu erhalten.

### **Treue Jahwes**

Die Rede von Jahwes Treue ist gestreut im AT zu finden. *ʾami[t]t* mit ePP /2. m. sg./ begegnet aber in den folgenden Stellen außer Jes 38,18f.: Ps 25,5; 26,3; 30,10; 40,11. 12; 43,3; 54,7; 57,11; [69,14;] 71,22; 86,11; 108,5; 115,1; 138,2; Dan 9,3. Da die 2. Person am ePP logischerweise die Anrede Gottes voraussetzt, ist es nicht verwunderlich, dass fast alle diese Belege Psalmen gehören.<sup>1131</sup> Vgl. oben unter Monosemierung die Diskussion zu *ʾami[t]t*.

## **5.2 Typik der literarischen Textstruktur / Gattungskritik:**

### **5.2.1 Zur Überschrift**

Die Überschrift in V. 9 will für den Empfänger des Liedes als eine bestimmte Lesebrille und Interpretationsschlüssel fungieren: Er soll das Gedicht als Dank des Hiskija für die ihm in V. 5 versprochene Heilung verstehen: *miktab l' = ḤZQYHW malk YHWDH b' = ḥlō\*t = ṽ wa = yīḥy mi[n] = ḥuly = ṽ*. So stellt der wayyiqtol in der Überschrift deutlich fest was der Jussiv in V. 21 nur andeuten kann, d.h. dass Hiskija wirklich genest. So bietet die Psalmüberschrift, die ungefähr in der Mitte der Krankheitserzählung vorkommt, eine Resümee der Situation.

Der Vergleich mit ähnlichen Psalmüberschriften aus dem Psalter, wo ein Ereignis aus dem Leben Davids als ein Beweggrund für die Aussprache des Gedichts dargestellt wird, zeigt, dass das zeitliche Verhältnis zwischen dem Geschehen, das mittels Inf cs mit vorangestelltem *b =* ausgedrückt wird,<sup>1132</sup> und der Äußerung des Psalms nicht gegeben ist, sondern von den inhaltlichen Merkmalen der Überschrift auf der einen und des Psalms auf der anderen Seite bestimmt ist. Darüber hinaus dürfte die Gattung des Psalms eine Rolle spielen; es liegt in der Sache selbst, dass ein Bittgebet während der Bedrängnisse, ein Dankpsalm hingegen nach der erlebten Rettung/Genesung dargelegt wird.

Als Beispiel für einen Psalm, wo seine Aussprache offensichtlich als gleichzeitig mit dem in der Überschrift genannten Ereignis gesehen wird, ist das Bittgebet Ps 3. Als Grund für die Komposition und Aussprache des Psalms gilt Davids Flucht vor seinem Sohn Absalom: „Ein Psalm Davids, als er vor seinem Sohn Absalom floh“ (Lut1984). Der Redaktor, der dem Psalm mit der Überschrift versehen hat, will das Gedicht als ein Bittgebet definieren, das David

---

<sup>1131</sup> Die weiteren Belege von *ʾami[t]t*, die Jahwes Treue bezeichnen, sind: Gen 24,27; 32,11; Ex 34,6; 2Sam 2,6; Neh 9,33 (Anrede); Ps 31,6; 57,4; 86,15 (Anrede = Ex 34,6); 91,4; 111,8; 117,2; [132,11;]; Mik 7,20.

<sup>1132</sup> Zum Aspekt des wayyiqtol nach Inf, vgl. WALTKE-O'CONNOR § 33.3.5d: „After an *infinitive* representing a situation in the past, *wayyiqtl* tends to represent a definite perfective situation in past time“.

während der Flucht ausspricht. Ähnlich verhält es sich mit Ps 56; 57 und 142; es werden einfache Notsituationen beschrieben, in denen die Aussprache der Klage/Bitte gehört.<sup>1133</sup>

Ein bisschen komplizierteres Bild ist in den Überschriften zu den Bittgebeten/Klagen Ps 59 und 60 zu sehen. In Ps 59 wird eine Situation beschrieben, der durch *b=Inf cs + wayyiqtol* ausgedrückt ist: *b' =šluḥ Š'WL wa=yišmürū 'at ha=bayt l' =hāmīt=ō* „Als Saul hinschickte und man das Haus bewachte, um ihn zu töten“. Hier wird eine Situation beschrieben, die aus zwei Sachverhalten besteht: Erst schickt Saul Leute hin und nachdem er sie geschickt hat, bewachen sie das Haus, mit dem Ziel, David, als er aus dem Haus tritt, zu attackieren und töten. Das Schicken impliziert natürlich den Auftrag, das Haus zu bewachen, und die Durchführung des Auftrags wird durch den *wayyiqtol* ausgedrückt. Das Bittgebet soll offensichtlich geäußert worden sein, als die Meuchelmörder das Haus belagert haben.

Der historische Hintergrund, in dem Ps 60 gehört, soll der Krieg Davids mit den Aramäern von Mesopotamien und Zoba sein. Dieser Hintergrund, der als zeitlicher Referenz gilt, wird durch *b=Inf cs* ausgedrückt: *b' =haššōt=ō 'i[t]t 'RM NHRYM w' = 'i[t]t 'RM ŠWBH* „als er mit den Aramäern Mesopotamiens und den Aramäern von Zoba kämpfte“. Die Situation wird dann genauer mit zwei *wayyiqtol*s beschrieben: *wa=yašub YW'B wa=ya[k]k 'at 'DWM b' =gē( ' ) malḥ šinēm 'ašar 'alp* „und Joab umkehrte und die Edomiter im Salztal schlug, zwölftausend Mann.“ Wie sich der Redaktor es genau vorstellt, zu welchem Zeitpunkt der Psalm ausgesprochen wurde, ist unmöglich zu sagen; war es während Joab zum Salztal unterwegs war, oder als er dabei war, die Edomiter zu schlagen, oder als er damit fertig war, die zwölftausend zu töten? Aus der folgenden Klage und Bitte dürfte man allerdings ziehen, dass der Psalm irgendwann während des Kriegs im Munde des Königs angebracht war, also als Sieg noch nicht sicher war. Die Erzählung in 2Sam 8, auf die sich die Überschrift bezieht, ist eine Erzählung von großem Kriegserfolg. Nachdem David den König von Zoba (2Sam 8,3-4) und die Aramäer von Damaskus (2Sam 8,5) besiegt hat, kehrt er zurück, greift die Edomiter im Salztal an und schlägt achttausend Mann (2Sam 8,13). Der Inhalt von Ps 60 macht deutlich, dass die Überschrift sich besonders auf den Kampf gegen die Edomiter bezieht, denn Edom wird im Psalm genannt, die Aramäer aber nicht. Genauer kann man das Zeitverhältnis aber nicht bestimmen; David könnte Jahwe sowohl angefleht haben als Joab zum Kampf aufbrach als auch während des Kampfes. Interessant ist in dieser Hinsicht, dass die Psalmüberschrift David sozusagen vom Kampf abkuppelt, indem Joab, Davids Heerführer, ausdrücklich als der Führer der Judäer genannt wird. In 2Sam 8 ist es anders; dort wird Joabs Name nicht in diesem Zusammenhang genannt. Dadurch wird die Verbindung der Überschrift und des Psalms lockerer und lässt mehr Deutungsfreiheit zu mit Hinsicht auf den Zeitpunkt der Aussage des Psalms in dem vom Redaktor angedeuteten Erzählkontext, denn David wird nicht als ein Handelnder im Kampf dargestellt. Diese Tatsache öffnet die Möglichkeit einer Bitte während des Kampfes.

Meines Erachtens ist es aber am wahrscheinlichsten, dass sich der Redaktor selbst das zeitliche Verhältnis der Überschrift und des Psalms nicht so genau vorgestellt hat. Seine Absicht ist vor allem die – und dies dürfte auch für andere Psalmüberschriften gelten – eine Verbindung des Psalms mit einer konkreten „historischen“ Situation zu erstellen. Im Fall von Ps 60 ist es offensichtlich die Tatsache, dass Edom als Ziel der Kriegsführung genannt wird, die dem Redaktor den Anlass gegeben hat, das Gedicht mit der Erzählung in 2Sam 8 zu verbinden. Im Rahmen der Überschrift dient die Erwähnung der Aramäer vor allem dem Zweck, den größeren Kontext darzustellen und klar zu machen, von welchem Kampf die Rede ist. Die Konstruktion

---

<sup>1133</sup> Ps 56: „Als ihn die Philister in Gat ergriffen“; Ps 57: „Als er vor Saul in die Höhle floh“; Ps 142: „Als er in der Höhle war“. Vgl. auch Ps 63: „Als er in der Wüste Juda war“.

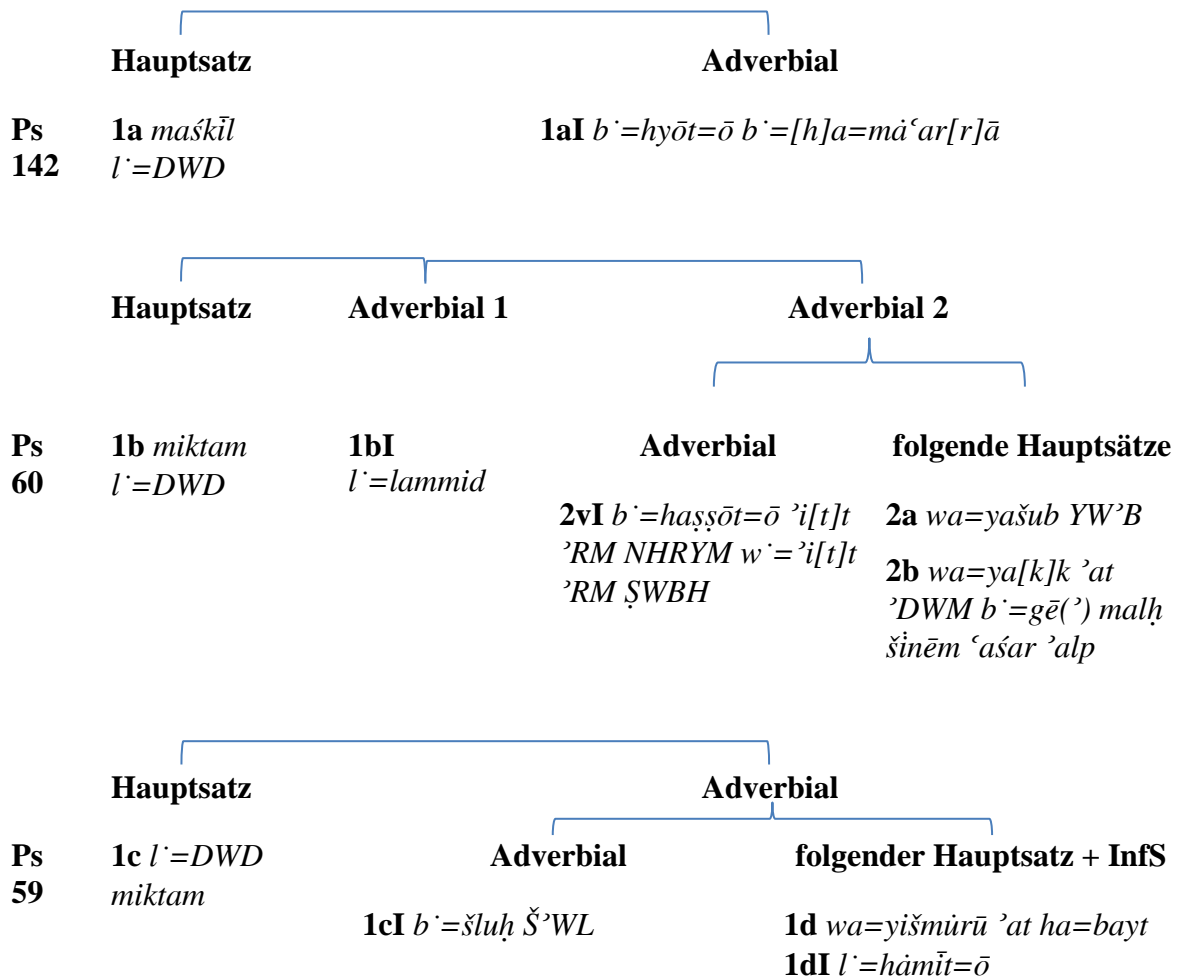


Gehalt hätte man auch ausdrücken können durch die Konstruktion  $b=\text{Inf cs} + \text{wayyiqtol}$ :  $*b'=\text{hyōt}=\bar{o}$   $b'=[h]a=mā'ar[r]ā$   $wa=yō(?)mir$   $DWD$   $ha=maskīl$   $ha=zā*$  „als er in der Höhle war, sprach David diesen Maskil“. Man vergleiche z.B. Ri 5,1:  $wa=tašīr$   $DBWRH$   $w'=BRQ$   $bin$   $'BYN'M$   $b'=[h]a=yōm$   $ha=hū(?)$   $lē=(?)mur$  „Debora und Barak, der Sohn Abinoams, sangen an jenem Tag dieses Lied, indem sie sagten: ...“ Also fungiert die Infinitivkonstruktion als Zeitbezug in genau gleicher Weise im Verhältnis zur Genitivverbindung auf der einen und zum wayyiqtol-Sachverhalt auf der anderen Seite.

Die Lage wird aber ein bisschen komplizierter in den Überschriften, wo der Infinitivkonstruktion auch ein wayyiqtol folgt, wie in PsHisk. Sollten wir es so auffassen, als ob das Verhältnis des Infinitivs zur Genitivverbindung auf der einen und zum wayyiqtol auf der anderen Seite gleichwertig sei? Oben ist es gezeigt worden, dass die Zeitbestimmung eines Infinitivs mit präfigiertem  $b=$  einen sehr allgemeinen Referenzrahmen darstellen kann, und dass die Genauigkeit der Zeitbestimmung nur aufgrund der semantischen Verhältnissen im Kontext entschieden werden kann. 2Kön 2,1 zeigt, dass der Sachverhalt, der durch den Inf ausgedrückt wird, nicht einmal als logischer Hintergrund des Geschehens, das die wayyiqtols ausdrücken, gelten kann, da er zu ihnen nachzeitig ist. Dies zeigt, dass es nicht unbedingt das Ziel der Konstruktion sein soll, eine genaue Zeitbestimmung als solche darzustellen, sondern eher die Verbindung mit einem wichtigen Geschehen herzustellen.

Wie im Fall von Buchüberschriften, können Psalmüberschriften als Zeigesätze definiert werden.<sup>1135</sup> Nehmen wir Ps 142,1 als Beispiel, liegt es auf der Hand, dass die Genitivverbindung wie ein satzhafte Element ist; sie darf als ein elliptischer NS betrachtet werden, wo das Subjekt in der Form eines DPron erspart wird:  $[zā]$   $maskīl$   $l'=DWD$ . Der folgende InfS fungiert als adverbiale Bestimmung:  $b'=\text{hyōt}=\bar{o}$   $b'=[h]a=mā'ar[r]ā$ . Auf eine ähnliche Weise dürften die komplizierteren Überschriften gelesen werden. So fungieren, in Ps 60, der finale InfS  $l'=lammid$  und der zweite InfS  $b'=\text{haṣṣōt}=\bar{o}$  ... und die folgenden, selbstständigen wayyiqtol-Sätze als adverbiale Bestimmungen für den ‚Zeigesatz‘  $miktam$   $l'=DWD$ . Die Frage ist nun, ob der InfS in der zweiten Umstandsangabe wiederum als adverbiale Bestimmung für die wayyiqtol-Sätze fungiert, etwa im folgenden Sinn: „als er mit den Aramäern Mesopotamiens und den Aramäern von Zoba kämpfte, dann kehrte Joab um und schlug die Edomiter im Salztal, zwölftausend Mann.“ Dies muss tatsächlich als sehr unwahrscheinlich gelten, denn die wayyiqtols müssten dann als ergänzende Information, eine Apposition, quasi wie in Klammern, betrachtet werden. Die Bild auf der nächsten Seite zeigt das Verhältnis der Psalmdefinition zum folgenden Adverbial bzw. den folgenden Adverbialen in den als Beispiel genommenen Ps 59; 60 und 142:

<sup>1135</sup> Vgl. z.B. Hos 1,1; vgl. H. IRSIGLER, Hebräische Syntax (unveröffentlichte Manuskript) 17.



Es darf festgestellt werden, dass die wayyiqtol eine adverbiale Funktion gegenüber der Psalmdefinition ausüben. Daher scheinen die wayyiqtol semantisch die unterordnende Funktion der Temporalangabe, die der Inf mit präfigiertem *b=* innehat, weiterzuführen. Mit anderen Worten: Die Infinitivkonstruktionen und die wayyiqtol in den Psalmüberschriften befinden sich daher nicht in einem ganz ähnlichen Verhältnis wie diejenigen in den hier aufgeführten Erzähltexten, wie Deut 4,45 und 2Kön 2,1.

Mit Bezug auf das Beispiel 2Kön 2,1 und die weiteren oben diskutierten Stellen, kann man feststellen: Die Psalmüberschrift *per se* kann nicht die genaue Zeitbestimmung der Aussage des Psalms bestimmen; der Kontext muss in Betracht bezogen werden. Daher ist eine Wiedergabe der Überschrift wie diejenige in der Lutherbibel 1984, und die viele Parallelen in anderen Bibelausgaben hat, nicht aufgrund des hebräischen Textes der Überschrift gerechtfertigt: „Dies ist das Lied Hiskijas, des Königs von Juda, als er krank gewesen und von seiner Krankheit gesund geworden war.“ Doch die Überschrift sagt nicht, dass Hiskija schon genesen ist, als der Psalm geäußert wird,<sup>1136</sup> sondern nur dass der Psalm zu dieser bestimmten Situation gehört, etwa: „Dies ist eine Schrift Hiskijas, [die er verfasste] in der Situation als er krank war und genes.“ So wie in 2Kön 2,1 hat der Inf das Gesamtgeschehen im Blick, zielt aber nicht auf eine genaue Zeitbestimmung.

So wie im Fall Ps 60 müssen wir versuchen, inhaltliche Merkmale zu finden, die uns helfen können, das Verhältnis des Psalms und der Überschrift zu klären. Wir haben gesehen, dass die

<sup>1136</sup> Anders u.a. M.L. BARRÉ (2005) 236; R. KASHER (2001) 43.

Semantik von V. 20a dazu führt, dass man die V. 17b-19b eher als Vertrauensaussage deutet, als Beschreibung schon vollzogener Rettung. Anders aber als bei den Psalmen im Psalter, können wir zum Erzählkontext des PsHisk greifen, um festzustellen, ob der Redaktor/Verfasser, der den Psalm für bzw. in den Kontext der Erzählung in Jes 38 verfasst bzw. eingefügt hat, seine Äußerung nach oder vor der Genesung vorstellte. V. 21 gibt eine eindeutige Antwort dazu, denn erst nach dem Psalm, in V. 21, gibt Jesaja Instruktionen für die Behandlung des Geschwürs, von dem Hiskija leidet. Diese Tatsache schließt es aber nicht aus, den Psalm als Dankpsalm zu verstehen. Doch der allgemeine Begriff *miktav* „Schrift“, den die Überschrift für den Psalm verwendet, und das Fehlen an vollkommener Parallelität mit Dank- und Klagepsalmen des Einzelnen lassen den Psalm schwer kategorisieren.

Auf der Ebene der Krankheitserzählung besteht ein Verhältnis zwischen dem Vorkommen vom Verb *HYH* am Anfang der Erzählung in Jes 38,1, wo es negiert in der PK-LF steht (Zuk), in der Mitte in der Überschrift, wo es als *wayyiqtol* begegnet, und am Ende in V. 21 es in der Form eines Jussivs steht. Indem die Überschrift feststellt, dass in der Situation, in der der Psalm verfasst wurde, Hiskija krank war *aber genas*, wird es sichergestellt, dass kein Zweifel darüber besteht, ob der König wirklich genesen ist, nach der Behandlung mit dem Feigenbrei in V. 21. Dies kann m.E. als der praktische Zweck der Überschrift im Rahmen der Krankheitserzählung betrachtet werden, denn die Verwendung des Jussivs in V. 21 ist im Zusammenhang mit der Frage Hiskijas in V. 22 unentbehrlich gewesen.<sup>1137</sup>

## 5.2.2. Zur Definition der Psalmgattung

Obwohl der Psalm generell als Dankpsalm verstanden werde,<sup>1138</sup> ist er in der Forschung nicht einstimmig als Dankpsalm eingestuft worden. B. DUHM deutete ihn als „ein Bittgebet, denn ein Dank kommt gar nicht vor“.<sup>1139</sup> Streng genommen hat er auch Recht, wie oben besprochen wurde, doch nicht ganz. Denn ein flüchtiger Dank kommt tatsächlich in V. 19a vor, auch wenn es indirekt durch ein Vergleichsglied ist. Diese Dankaussage muss aber im Erzählkontext als Dank für die Zusage in V. 5 verstanden werden, dass Jahwe zum Leben des Königs noch fünfzehn Jahre zufügen werde. Als solche betont diese Dankaussage das Vertrauen des Psalmisten.

Die allermeisten Forscher klassifizieren den Psalm aber trotzdem als ein Danklied des Einzelnen.<sup>1140</sup> GUNKEL-BEGRICH zählen ihn eben zu den etwa 20 vollständig erhaltenen Dankliedern im AT.<sup>1141</sup> O. KAISER macht aber darauf aufmerksam, dass „das Lied weder mit einer Anrufung Jahwes, wie es in der Klage üblich ist, noch mit einer Einführung in Gestalt der Erklärung der Absicht zum Gotteslob oder einer Anrufung, wie es für das Danklied typisch ist, anhebt.“<sup>1142</sup>

Wieso kommt es denn überhaupt dazu, dass Forscher im Psalm entweder ein Bittgebet oder Danklied sehen? J. BEGRICH bemerkt, dass zwei Gattungen infrage kommen, „denen der Psalm

<sup>1137</sup> Dazu vgl. Abschn. 6.1.1 „Bezüge zur Erzählung in Jes 38“.

<sup>1138</sup> Die Modernen Bibelausgaben sind fast einstimmig in der Wiedergabe der Überschrift, d.h. es wird eindeutig ausgedrückt, dass es sich um einen Psalm handle, der nach der Genesung Hiskijas verfasst worden sei, vgl. z.B. die Wiedergabe der New Living Translation (2004): „When King Hezekiah was well again, he wrote this poem:“

<sup>1139</sup> B. DUHM (<sup>4</sup>1922) 279. Auch B. STADE hat den Psalm als Bitte um Heilung klassifiziert, vgl. J. W. WATTS (1992) 120.

<sup>1140</sup> U.a. R.E. CLEMENTS (1980) 291; F. CRÜSEMANN (1969) 239f.; J. FISCHER (1937) 248; G. FOHRER (1962) 187; O. KAISER (1973) 320; R. KILIAN (1994) 213; H. WILDBERGER (1982) 1455f.; J.W. WATTS (1992) 120f.

<sup>1141</sup> GUNKEL-BEGRICH (<sup>3</sup>1975) 265ff.

<sup>1142</sup> O. KAISER (1973) 320f.

des Hiskija zugehören könnte, nämlich das Klagelied und das Danklied des Einzelnen“.<sup>1143</sup> Der Grund ist, dass der Psalm sowohl kennzeichnende Elemente des Klageliedes als auch des Dankliedes erkennen lässt. Unzweifelhaft ist, dass die Einführung der Klage durch *’ani’ amarti* die Klage in die Vergangenheit setzt, was üblicherweise ein klares Zeichen dafür ist, dass der Psalm in der Situation nach der Erhörung ausgesprochen wird. Im Licht des Satzes *’ani’ amarti* und seiner Funktion in Dankpsalmen des Einzelnen dürfte der folgende Rettungsbericht in V. 17bff eindeutig als solcher verstanden werden, eher als ein Ausdruck der Gewissheit der Erhörung.

Die Teile des Psalms können daher als für das Danklied typisch betrachtet werden: *Klagezitat* (10-17a) – *Rettungsbericht* (17b-19) – *kurze Feststellung der Rettung* (20a) – *Lobgelübde* (20b). Doch dabei ist die Sache nicht geklärt, denn der Psalm ist der Form nach nicht ganz den übrigen Dankliedern gleich, wie unten erwiesen wird. Auch der literarische Kontext der Krankheitserzählung spricht eher für die Deutung der zweiten Hälfte des Psalms als „Gewissheit der Erhörung“, denn erst nach dem Psalm gibt Jesaja Anweisungen für die Behandlung Hiskijas, der darauf nach einem Zeichen fragt.

J.H. COETZEE beschreibt den Psalm als einen Dankpsalm, der in seinem Kontext als „doxology of judgement“ fungiert.<sup>1144</sup> Das Element von „doxology of judgement“ ist nach ihm in V. 17a zu finden,<sup>1145</sup> das zugleich als der Höhepunkt des ersten Teils des Psalms (V. 10-17a) gilt.<sup>1146</sup> Oben, in Abschn. 3.5.4, wird aber die Ansicht erörtert, dass 17a als innere Rede des Psalmisten seine Hoffnung im Gegensatz zu seiner Verzweiflung in 15d ausdrückt. Ob diese innere Rede als eine Doxologie der Strafe, die der Psalmist erfahren hat, zu deuten ist, darüber bin ich nicht überzeugt. Obwohl COETZEES Auslegung natürlich nicht ausgeschlossen werden kann, dann finde ich es nicht wahrscheinlich, dass der Psalmist, gleich darauf, dass er Jahwe intensiv um Rettung angefleht hat, seine große Qual und tiefe Not lobpreisen würde.

Wie schon festgestellt worden ist, besteht PsHisk inhaltlich gesehen primär aus drei Teilen: 1) Klagezitat (10-17a); 2) Rettungsbericht = Ausdruck von Gewissheit der Erhörung (17b-19); und 3) Rettungsfeststellung bzw. Bitte und Lobgelübde (20).

Im Munde des Königs Hiskija im Kontext der Krankheitsgeschichte in Kap. 38 ist der Psalm zweifellos als Vertrauenspsalm zu betrachten. Für ihn fungiert der Psalm vorwiegend als Vertrauensaussage und Dankgebet anhand der Heilsweissagung in V. 5f. Das für einen Dankpsalm ungewöhnlich große Gewicht der Klage ist m.E. aber nicht ohne Bedeutung, denn der Psalm hat eine zweite Stimme, diejenige der Gemeinde, die sich im Exil befindet und im „Wir“ in V. 20b zum Ausdruck kommt. Ist der Psalm in der Exilszeit für seinen literarischen Kontext in Jes 38 verfasst worden, wie ich vermute, dann darf man annehmen, dass er für die exilische Gemeinde eher als Klage und Bitte fungiert, doch zugleich als Trostgebet, indem das Volk sich mit dem König und seiner Danksagung, die auf dem Vertrauen im Wort des Propheten basiert, identifiziert. Ps 25 ist ein Beispiel eines Psalms, wo das „Ich“ des Psalms an seinem Ende als „Israel“ definiert wird. Das könnte wohl ein redaktioneller Kommentar sein,

---

<sup>1143</sup> J. BEGRICH (1926) 6.

<sup>1144</sup> J.H. COETZEE (1989) 21, 23.

<sup>1145</sup> Hier folgt er H. WILDBERGER (1982) 1464.

<sup>1146</sup> J.H. COETZEE (1989) 21: „Because the poet realizes that God brings about good and evil and thus controls everything, he acquiesces in the will of God. This is an important element of the doxology of judgement that is discussed below ... The supplicant sees his bitterness as a blessing because it means a blessed communion with God and a richer experience in life after suffering (Wildberger 1982:1464). The bitterness is related to the illness, suffering, loneliness and God-forsakenness which the supplicant experiences. The fact that his suffering was for the better implicates that he recognises the good in his afflictions ... By means of the doxology of judgement a person usually acknowledges the righteousness of his punishment or that which God brings over him and he confesses that it is to his benefit to suffer.“

zeigt aber auch, dass so ein persönliches Klage- und Bittgebet als eine angebrachte Ausdrucksweise für Israel als kollektive Größe verwendet worden ist.

Besonders auffällig an PsHisk ist der Umfang des Klageteils, der einschließlich der dazugehörenden Bitten mehr als die Hälfte des Psalms übernimmt (V. 10-17a). Hier ist vielleicht der Vergleich mit „Mischgedichten“ wie PsSal 16, der als Danklied des Einzelnen beginnt, zutreffend. GUNKEL-BEGRICH bemerken als bezeichnend für den ganzen Psalm, dass dann „die dem Klageliede des Einzelnen entstammenden Gedanken und Formen das Danklied an Umfang um das Doppelte übertreffen und dass dadurch der Akzent der Dichtung letzten Endes auf die mit dem Dankliede unorganisch verbundenen Fremdbestandteile fällt“.<sup>1147</sup> PsHisk ist aber nach GUNKEL-BEGRICH, anders als PsSal 16, der Form nach ein vollständiges Danklied.<sup>1148</sup> Dennoch ist, wie schon erwähnt, der Klageanteil auffällig groß.

Wenn wir aber von streng formalen Kriterien – wie dem mit *'ani' 'amarti'* eingeführten Klagezitat – absehen, könnte der Psalm inhaltlich gesehen als ein Klagelied betrachtet werden, das mit der Gewissheit der Erhörung und einem Lobgelübde schließen.<sup>1149</sup> Die SK an den Verben in 17b.c schließt dies gar nicht aus, wie die folgende Bemerkung von GUNKEL-BEGRICH zeigt: „Den höchsten Grad der Gewißheit aber, der überhaupt erreichbar ist, sprechen die Sätze aus, deren Verb im Perfekt steht.“<sup>1150</sup> Sie bemerken weiterhin, dass solche Äußerungen der Gewissheit der Erhörung „gewöhnlich der Bitte“ folgen, schließen aber auch „unmittelbar an die Klage an“.<sup>1151</sup> Die ungewöhnliche Größe des Klageanteils fördert eine derartige Deutung des Gedichts.

Auch die bemerkenswerte Ähnlichkeit der Infinitivform in 20a mit der Imperativform und die damit verbundenen Assoziationen, als auch der ausdrückliche Plural der ersten Person am Subjekt und Prädikat in 20b geben Anlass zur Annahme, dass der Psalm als Ganzes bewusst so verfasst worden ist, dass er offensichtlich als Vertrauens- und Dankgebet des Hiskija in seinem Erzählkontext fungiert, es aber zugleich den Zuhörern ermöglichen sollte, sich mit dem Sprecher des Psalms zu identifizieren und seine zitierte Klage zu Eigen zu machen. Dabei vertrete ich nicht eine Meinung wie diejenige, die GUNKEL so heftig kritisiert, und „das „Ich“ der Klagelieder überall auf die „Gemeinde“ bezogen hat“<sup>1152</sup>. Anders aber als im Fall der Psalmen, die im Psalter Platz gefunden haben, kann man nicht davon ausgehen, dass der PsHisk sein Sitz im Leben im Kult oder in wirklicher persönlicher Frömmigkeit gehabt hat, sondern vielmehr, dass er ausgerechnet für seinen literarischen Kontext verfasst worden ist. Wir dürfen auch davon ausgehen, dass er zu einem bestimmten Zweck verfasst und in seinen Kontext eingewoben worden ist. Dabei ist aber nicht ausgeschlossen, dass der Psalm in der Öffentlichkeit vorgetragen oder in kulturellem Zusammenhang benutzt worden ist. Die Frage ist nur: Ist es wahrscheinlich, dass der hypothetische Kontext der Verwendung derjenige der Dankfeier des Genesenen gewesen ist? Mit Hinsicht auf die Struktur- und Inhaltsanalyse des Psalms müssen wir dann kritisch fragen, indem wir die pragmatischen Ziele der kontextuellen Redaktion in Betracht ziehen, ob er nicht weitere Funktionen im Text haben sollte als nur ein Zeichen der Frömmigkeit Hiskijas darzustellen. GUNKEL weist z.B. selber daraufhin, dass Motive der Klagelieder „und überhaupt der Dichtung des Einzelnen hie und da Zion in den Mund gelegt worden sind“ und nennt u.a. Jes 40,27 und 49,14 als Beispiele dafür.<sup>1153</sup>

---

<sup>1147</sup> GUNKEL-BEGRICH (<sup>3</sup>1975)400.

<sup>1148</sup> GUNKEL-BEGRICH (<sup>3</sup>1975) 265ff.

<sup>1149</sup> Vgl. GUNKEL-BEGRICH (<sup>3</sup>1975) 243ff.

<sup>1150</sup> GUNKEL-BEGRICH (<sup>3</sup>1975) 245.

<sup>1151</sup> GUNKEL-BEGRICH (<sup>3</sup>1975) 245.

<sup>1152</sup> GUNKEL-BEGRICH (<sup>3</sup>1975) 173.

<sup>1153</sup> GUNKEL-BEGRICH (<sup>3</sup>1975) 173.

Dass ein und dasselbe Gedicht sowohl der Form als auch dem Inhalt nach so verschiedene, ja sogar entgegengesetzte Deutungen erlaubt, ist in sich selbst nicht so wunderlich, wenn es um hebräische Psalmen geht, denn die einzelnen Gattungen sind so bunt gemalt mit verschiedenen Themen, die sie voneinander entleihen. Dies gilt besonders den Dank- und Klage Liedern des Einzelnen, die die kennzeichnenden Themen der Gegengattung in verschiedenen Proportionen enthalten. C. WESTERMANN, der das Danklied des Einzelnen allerdings den „berichtenden Lobpsalm des Einzelnen“ nennt, bemerkt, dass der Klage- und Dankpsalm „gehören zusammen wie zwei Akte eines Dramas. Wenn es am Ende eines Klagepsalms heißen kann: »Ich will dem Herrn singen, daß er mir wohlgetan hat«, so geschieht das hier Versprochene im berichtenden Lobpsalm; er ist die Ausführung des dort Versprochenen, die Erfüllung des dort Gelobten.“

J. BEGRICH bemerkt, dass nur zwei Gattungen infrage kommen, „denen der Psalm des Hiskia zugehören könnte, nämlich das Klage Lied und das Danklied des Einzelnen“. Sein Ergebnis, dass der Psalm eindeutig ein Danklied ist, begründet er vor allem darauf, dass das mit *'ani' amarti* eingeleitete Klagezitat zu jener Gattung gehört.<sup>1154</sup> Er vermutet den Schluss des Klage Liedes in V. 14 und nimmt an, dass mit V. 15a das Lied zur Erzählung der Errettung übergeht. Diese Überzeugung erlaubt ihm eine textkritische Operation an V. 15d zu unternehmen und statt אֲדַבֵּר אֲנִי „ich will danken“ zu lesen.<sup>1155</sup> Damit hat er eine eindeutige Ankündigung des Lobes/Dankes, die sonst fehlt, für den Psalm erschaffen. Die textkritische Änderung ist m.E. aber nicht vertretbar und die Frage bleibt offen, ob der Psalm ein typisches Danklied ist. J.N. OSWALT meint der PsHisk „does not fit any of the commonly accepted forms“.<sup>1156</sup> Man kann ihm aber nicht zustimmen, dass nur V. 19 und 20 es unterstützen, ein Danklied anzunehmen. Die zitierte Klage in V. 10ff und der Bericht der Errettung in 17bff sind übliche Bestandteile eines Danklieds, obwohl ein Klagezitat nicht in allen Dankpsalmen vorkommt. OSWALT weist aber auch darauf hin, dass obwohl das Metrum 3+2 ein typisches Klage-Metrum ist, „the formal characteristics, such as the opening call to the Lord, are missing“.<sup>1157</sup>

Um zu bewerten, welche Züge der Gattungen des Danklieds bzw. der des Klage Liedes eines Einzelnen der Psalm in seiner Struktur und Motiven aufweist, soll im Folgenden ein thematischer Strukturvergleich der Psalmen, die als Danklieder eines Einzelnen gelten, vorgenommen werden.

### 5.2.3 Strukturaler Vergleich mit Psalmen, die der Gattung „Danklied eines Einzelnen“ zugeordnet werden

Nach C. WESTERMANN gehören zu den Grundbestandteilen eines Danklieds eines Einzelnen, den er als den „berichtenden Lobpsalm des Einzelnen“ bezeichnet (am Beispiel von Ps 30):

Ankündigung: Ps 30,2a: *Ich will dich erhöhen, o Herr...*,

einleitende Zusammenfassung, die den Grund des Lobs angibt: Ps 30,2b-4: *Denn du hast mich aus der Tiefe gezogen,*

imperativischer Lobruf oder „Aufruf an den Kreis der Zuhörenden, in das Lob einzustimmen“<sup>1158</sup>: Ps 30,5f: *Lobsinget dem Herrn...*,

<sup>1154</sup> J. BEGRICH (1926) 17: „Das erste Wort des Gedichtes אֲנִי אֶקְרָא mit folgender Klage macht es gewiß, daß hier ein Danklied vorliegt.“

<sup>1155</sup> J. BEGRICH (1926) 42.

<sup>1156</sup> J.N. OSWALT (1986) 681.

<sup>1157</sup> J.N. OSWALT (1986) 681.

<sup>1158</sup> C. WESTERMANN (1967) 66.

Rückblick auf die Not: Ps 30,7-11: Im sicheren Glück dachte ich einst: Ich werde niemals wanken. ... Doch dann hast du dein Gesicht verborgen,

Bericht von der Rettung: Ps 30,12f: *Du hast meine Klage in Reigen gewandelt...*,

Erweiterte Lobgelübde: Ps 30,13: *Darum singt dir mein Herz und will nicht verstummen. Herr, mein Gott, ich will dir danken in Ewigkeit.*

Ein Strukturvergleich der Psalmen, die zur Gattung „Danklied eines Einzelnen“ eingestuft werden,<sup>1159</sup> zeigt, dass die von WESTERMANN herausgestellten Motiven nicht alle in jedem Psalm vorkommen. Auch begegnen sie in sehr unterschiedlicher Reihenfolge. Es gilt aber, was T. HIEKE an den Klage Liedern des Volkes festgestellt hat, dass „trotz aller Variation“ ein „Grundmuster „im Hinterkopf““ des Verfassers wirksam ist, und dass die Verfasser davon abhängig bleiben.<sup>1160</sup> Die folgende Tabelle zeigt die groben Konturen in der Einteilung der Danklieder des Einzelnen nach inhaltlichen/sprechaktlichen Motiven.

(Legende: **B** = Bitte; **D** = Dank-Ankündigung; **DL** = direkter Lobruf; **E** = Einleitende Zusammenfassung (zus.fass. Rettungsber.); **KZ** = Klagezitat; **L** = Lob/Bekennnis; **LV** = Lobversprechen; **N** = Notschilderung; **R** = Rettungsbericht/-feststellung; **S** = Segensspruch; **Z** = Zitat; **x** = Sonstiges; **pl** = plural.)

Ps V	9,1-13	18	30	32	34	40,2-11 <sup>1161</sup>	41		66	92	116	118	138	Jon 2,3-10	Sir 51	Ps Hisk
1											1a: D E:		D	[3:] E	D	KZ
2	D	D	2a: D E	S	D	E	S		1c-5a DL	„D“	3-4: N 4: B/Z	DL				
3													E	[4:] N		
4				N	DL									[5:] KZ	E	
5	E	E: N	DL	5cd: KZ 5e: R	E	S	KZ: 5: B		5b: L	E	5-6a: L	E	DL			16-17a: B
6	L		DL	DL	L				R	L	R	L/R	L	[7c:]R	6b: N	

<sup>1159</sup> Ich vergleiche die kanonischen Psalmen + JesSir 51, lasse aber die viel späteren PsSal 15; 16 und OdSal 25; 26 außer Betracht. Die Listen von GUNKEL-BEGRICH einerseits und C. WESTERMANN andererseits stimmen fast überein, nur zählt WESTERMANN Ps 9 zu den „berichtenden Lobpsalmen des Einzelnen“, GUNKEL-BEGRICH aber nur V. 2-5. 14f. Beide lassen Ps 107 stehen in Klammern, WESTERMANN macht dasselbe mit Ps 118. Im Strukturvergleich beziehe ich die folgenden Psalmen mit ein: Ps 9,1-13; 18; 30; 32; 34; 40,2-11; 41; 66, 92; 116; 118; 138; Jon 2,3-10; JesSir 51; Jes 38,10-20.

<sup>1160</sup> T. HIEKE (1997) 260.

<sup>1161</sup> Anders als GUNKEL betrachte ich V. 2-11 als eigständiges Danklied, zähle aber V. 12 nicht dazu, denn V. 13 wirkt durch die Konj *kī* als Beweggrund für die Bitte in V. 12. Darum soll V. 12 eher als der Anfang des Klage lieds gelten.

Ps V	9,1- 13	18	30	32	34	40,2- 11 <sup>1161</sup>	41		66	92	116	118	138	Jon 2,3-10	Sir 51	Ps Hisk
7			K(Z) N	L					L		6bc: E	13b: R	L	[10a:] LV		
8					Lob				DL			14b: R	a: R L			
9				x											10: KZ	17b: R
10					DL										10b: B	19a: D
11			11: B	DL	x	LV / x	11- 12: B		R: 10- 12b: N						R	R/B?
12	DL		R		DL				12c: R	R		17c: LV	L		D	LV
13	L		LV		x		R									
14					x		L		D			18b: R	D			
15													x			
16									x		L		16a:L +			
17													R			
18					L				R				D			
19																
20									L/D							
21																
22		R														
23																
24																
25													B pl <sup>1162</sup>			
26													S			
27													x			
28													L/D			
29													DL			
50		LV														

Die meisten Psalmen, jedoch nicht alle, fangen mit einer Ankündigung des Lobes/Danks an;<sup>1163</sup> es wird auch mit einem Segensspruch<sup>1164</sup>, einem zusammenfassenden Rettungsbericht<sup>1165</sup> oder einem direktiven Lobruf oder einer Aufforderung, Jahwe zu loben,<sup>1166</sup> begonnen. *Alle Psalmen außer PsHisk haben gemeinsam, positiv zu eröffnen, nur PsHisk fängt gleich mit dem Klagezitat an.* Der zusammenfassende Rettungsbericht in Ps 40,2-4 und Jon 2,3 (oder die einleitende

<sup>1162</sup> GUNKEL (51968) 509: mit einem guten Wunsche für weiteres Glück (wie Ps 40,12 138,7f).

<sup>1163</sup> Ps 9,2-3; 18,2-4; 30,2a; 34,2-3; 92,2-4; 116,1a; 138,1-2a; JesSir 51,1.

<sup>1164</sup> Ps 32,2; 41,2-4.

<sup>1165</sup> Ps 40,2-4; Jon 2,3.

<sup>1166</sup> Ps 66,1c-5a; 118,1-4.

Zusammenfassung nach Westermann) ist nicht dem Klagezitat gleich in dieser Hinsicht, obwohl dort die Notsituation angesprochen wird, denn die Erwähnung der Notsituation dient dem Zweck, dem Rettungsbericht Druck zu geben. Die Schilderung der Notsituation ist keine selbständige Klage, sondern Teil des Rettungsberichts.

Ich habe festgestellt, dass die Danklieder allesamt mit einem positiven Ausdruck eröffnen. Die meisten fangen mit einer Ankündigung des Lobes/Danks an, was auch WESTERMANN als kennzeichnend für das Danklied betrachtet. Wenn wir aber die Variationen genauer beobachten, wird es m.E. deutlich, dass der Unterschied nur auf der Oberfläche besteht. Jeder Ausdruck wird vom rettenden Handeln Jahwes ausgelöst und drückt im Grunde genommen die Dankbarkeit des Sprechers aus.

Vereinfacht dargestellt lassen sich satzsyntaktisch die folgenden Sprechakte feststellen am Anfang der Danklieder:

satisfaktive/evaluative „Kundgabe“ (Ankündigung des Lobs/Danks):

Ps 9,2-3: „Ich will dir danken, Herr, aus ganzem Herzen, verkünden will ich all deine Wunder“

Ps 18,2-4: „Ich will dich rühmen, Herr, meine Stärke“

Ps 30,2a: „Ich will dich erhöhen, o Herr“

Ps 34,2-3: „Ich will den Herrn allezeit preisen“

Ps 138,1-2: „Ich will dir danken aus ganzem Herzen“

JesSir 51,1: „Ich will dich preisen, mein Herr und König, ich will dich loben“

emotive „Kundgabe“:

Ps 116,1: „Ich liebe den Herrn; [denn er hat mein lautes Flehen gehört]“

evaluative „Kundgabe“:

Ps 92,2-4: „Wie schön ist es, dem Herrn zu danken“

evaluative „Kundgabe“ (/glücklich preisen/):

Ps 32,1-2: „Glücklich ist, dessen Frevel vergeben und dessen Sünde bedeckt ist“

Ps 41,2-4: „Glücklich ist, wer sich des Schwachen annimmt; zur Zeit des Unheils wird der Herr ihn retten.“ (+ prädiktive „Darstellung“ = Ausdruck des Vertrauens)

direktiver „Appell“ (Aufforderung Jahwe zu loben (als Imp, Juss oder Inj):

Ps 66,1c-5a: „Jauchzt vor Gott, alle Länder der Erde!“

(Ps 118,1-4: „Danket dem Herrn, denn er ist gütig, denn seine Huld währt ewig.“)<sup>1167</sup>

narrative „Darstellung“ (Rettungsbericht (Schilderung von Not und Rettung bzw. Anrufung und Erhörung):

Ps 40,2-3: „Ich hoffte, ja ich hoffte auf den Herrn. Da neigte er sich mir zu und hörte mein Schreien.“

Ps 118,5: „In der Bedrängnis rief ich zum Herrn; der Herr hat mich erhört und mich freigemacht.“

Jona 2,3: In meiner Not rief ich zum Herrn, und er erhörte mich. Aus der Tiefe der Unterwelt schrie ich um Hilfe, und du hörtest mein Rufen.

---

<sup>1167</sup> Hier der Klammer, denn nach H. GUNKEL ist Ps 118 ein erweitertet Dankpsalm und der eigentliche Dankpsalm des Einzelnen ist in V. 5-21 zu sehen.

Satzsemantisch drücken die „Kundgaben“ in Ps 116 und Ps 92 auch satisfaktive Sprechakte aus; mit der Liebeserklärung und der positiven Bewertungskundgabe drücken die Psalmisten ihre Dankbarkeit aus und loben Jahwe zugleich. Dasselbe gilt für die „Appelle“ in Ps 66 und Ps 118: indem der Psalmist andere dazu auffordert, Jahwe zu loben/danken, fordert er sie zur Teilnahme in seinem eigenen Lob/Dank auf.

Kontextsemantisch darf man annehmen, dass die *ʿašrē*-Formeln in Ps 32 und Ps 41 nicht nur von irgendwelchen glücklichen Menschen handeln, sondern dass der Psalmist sich selber im Mann sieht, dessen Sünde Jahwe vergibt, und in dem Gerechten, der sich des Schwachen annimmt, den Jahwe folglich in der Zeit des Unheils rettet. Im Kontext des ganzen Liedes spricht der Psalmist also im einen Fall von seiner eigenen Sündenvergebung und im anderen von seiner eigenen Errettung. Durch die *ʿašrē*-Formel drückt er seine Freude aus und preist zugleich Jahwe für die erfahrene göttliche Hilfe.

Die eröffnenden Rettungsberichte in Ps 40 und Jona 2,3 machen klar, dass hier ein Lied anlässlich einer erfahrenen Errettung gesungen wird. Während in Ps 40 der Rettungsbericht Anlass zu Segensspruch, Lob und Ankündigung gibt, folgt in Jona 2 eine ausführliche Schilderung der Notsituation in V. 4-7b mit einem Klagezitat in V. 5. Daraufhin folgt ein Rettungsbericht in V. 7c-8 und ein Versprechen (bzw. eine Ankündigung), ein Dankopfer, ein *tōdā*, zu opfern und Jahwe zu loben (im Gegensatz zu diejenigen, die V. 9 erwähnt, die nichtige Götzen verehren!). Grob gesehen kann der Psalm Jonas als aus Rettungsbericht (V. 3-8) und Ankündigung/Lobversprechen (V. 9-10) bestehend betrachtet werden. Obwohl die Notschilderung ziemlich lang ist, liegt das thematische Gewicht des Psalms nicht auf der Not sondern auf dem Heilsgeschehen, das sowohl vor der Notschilderung als auch nach ihr mitgeteilt wird. Es darf konstatiert werden, dass die eröffnenden Rettungsberichte Satz- und Kontextsemantisch nicht nur darstellend fungieren, sondern auch die positive Gefühle des Psalmisten, seine Freude und Dankbarkeit, ausdrücken.

Es darf nun festgestellt werden, dass jeder der angesprochenen Psalmen am Anfang Freude, Dankbarkeit und Lob wegen eines erfahrenen Heilsgeschehens ausdrücken, jedoch mit unterschiedlichen satzsyntaktischen Mitteln. *In dieser Hinsicht weicht PsHisk im Wesentlichen von den Dankpsalmen ab!* Er fängt gleich mit dem Klagezitat an, das außerdem ungewöhnlich lang ist. Eine positive Äußerung kommt erst in V. 17a vor, d.h. am Ende des achten Verses des Psalms. Ein langes Klagezitat ist allerdings kein Einzelphänomen; in Ps 41 erstreckt sich das Klagezitat über sieben bzw. acht Verse (V. 5-11(12)), in Ps 30 über fünf Verse (V. 7-11). Eine lange zitierte Klage am Anfang eines Psalms hat aber zweifelsohne einen anderen Eindruck auf den Empfänger als ein Klagezitat, vor dem eine positive Äußerung des Lobes und Dankes vorausgeht. Beim Rezitieren des Danklieds in seinem Sitz und Leben ist der Sprecher als auch der Zuhörer/Mitsprecher schon in frohe Stimmung versetzt worden, sei es durch eine Ankündigung und zusammenfassenden Rettungsbericht oder Lobruf. In der konkreten historischen Situation der Darbringung des *tōdā*-Opfers ist es unmöglich sich vorzustellen, dass der Dankende/Lobende sein dankbares Lob mit einem Klagezitat beginnt, das sich über mehr als die Hälfte des Psalms ausstreckt.

Ein weiteres Kennzeichen des PsHisk macht es unwahrscheinlich, dass der Psalm je als eigentlicher Dankpsalm für den konkreten Gebrauch beim *tōdā*-Ritual bestimmt war. Hier handelt es sich um das Fehlen einer *expliziten* Dank-Ankündigung oder einer Substitution dafür, wie jener, die oben geschrieben werden. Ich habe allerdings mehrfach darauf hingewiesen, dass der Vergleichsglied *ka-mō=nī ha=yōm* in V. 19a den Satz quasi zu einer Art Dankfeststellung macht; die Zeitangabe „heute“ lässt keinen Zweifel daran, dass mit dem Vergleichsglied dem kranken König, der im Text soeben ein göttliches Heilsversprechen erhalten hat, eine Dankfeststellung im Mund gelegt wird. Streng genommen liegt hier aber keine eindeutige Dank-Ankündigung vor; hier wird nur *indirekt* angedeutet. Es ist deshalb verständlich, wenn

B. DUHM meint, dass ein Dank gar nicht vorkommt; er nimmt einfach die indirekte Andeutung nicht wahr. Das Fehlen einer eindeutigen Dank-Ankündigung und das Fehlen einer positiven Eröffnung des Liedes sagen aber, dass es kein Gebrauchstext ist, sondern ein literarisches Kunstwerk, am wahrscheinlichsten für seinen literarischen Kontext in Jes 38 verfasst.

Der Schluss des PsHisk lässt keine Merkmale erkennen, die auf auffällige Weise von den Dankliedern abweicht, wenn wir V. 20a, *YHWH l'='hōšī'-'i=ni*, als eine abschließende Rettungsfeststellung verstehen. „Jahwe ist bereit, mich zu retten!“, gefolgt von einem erweiterten Lobversprechen in V. 20b, ähnelt z.B. dem Schluss von Ps 30 in V. 12f:

V. 12: Rettungsfeststellung: „Da hast du mein Klagen in Tanzen verwandelt, hast mir das Trauergewand ausgezogen und mich mit Freude umgürtet.“

V. 13: Lobversprechen: „Darum singt dir mein Herz und will nicht verstummen. Herr, mein Gott, ich will dir danken in Ewigkeit.“<sup>1168</sup>

Ein Unterschied liegt allerdings darin, dass Jes 38,20a nicht eine vollgezogene Errettung, sondern die Bereitschaft Jahwes zu retten konstatiert, in Übereinstimmung mit dem Heilsversprechen in V. 5.

Zusammengefasst kann festgestellt werden, dass die Abwesenheit einer positiven lobenden bzw. dankenden Eröffnung und das Fehlen einer expliziten Dank-Ankündigung sprechen gegen der Gattungsbestimmung „Danklied des Einzelnen“ für PsHisk..

#### 5.2.4 Strukturaler Vergleich mit Psalmen, die der Gattung „Klagelied eines Einzelnen“ zugeordnet werden

Wenn wir versuchen die sprechaktlichen Motive der 39 Lieder des Psalters, die GUNKEL-BEGRICH als Klagelieder des Einzelnen bezeichnen, grob zu bewerten und in den folgenden Tabellen aufzuzeichnen, so wie bei den Dankliedern oben, erhalten wir ein erstaunlich einheitliches Bild was die Eröffnung der Lieder angeht. Außer vier Ausnahmen beginnen sie alle mit der Anrufung Gottes durch die Verwendung vom Wort „Gott“ bzw. dem Eigennamen Jahwe im Vokativ. In den meisten Fällen steht der Vokativ ganz am Anfang des Psalms, kann aber auch am Ende des ersten Satzes stehen bzw. in ihn eingewoben sein. Er kommt meistens im Rahmen einer Bitte vor, oder einer Klage, die zugleich eine indirekte Anklage an Gott ist. Auch kann eine Vertrauensaussage dazugehören.

**(Legende: A = Anklage; B = Bitte; Ber.A.u.E. = Bericht über Anrufung und Erhörung; D = Dankankündig.; Dir = direkter Lobruf an andere; erwB = erweiterte Bitte; erwL = erweitertes Lobversprechen; f.Ps = für den Psalmisten; G = Begründung; g.F. = Wort gegen Feinde (Fluch usw.); Gwh = Gewissheit d. Erhörung; Juss = Wunsch/Bitte durch Jussiv; K = Klage; L = Lobverspr.; Mahn = Mahnung; O = Opfergelübde; R = Redlichkeitsbeteuerung; S = Segensspruch; SchB = Schuldbekennnis; Un = Unschuldsbeteuerung; Vok = Anrufung/Vokativ; Vrtr = Vertrauensäußerung; W = Wunsch)**

---

<sup>1168</sup> Ein Lobversprechen zum Schluss ist auch in Ps 18,50 und Ps 40,11 bezeugt.

Ps	3	5	6	7	13	17	22	25	26	27,7-14	28	31	35	38	39	42-43	51
V																	
1							1b-: B-Vok		1b-: Vok - B-Vok-W								B-Vok
2	Vok -K	B - Vok	Vok-B	Vok -B-G	K-Vok -A		Vok-A	Vrtr-B	B-Un		Vok-B-f.Ps	Vok-B	B-Vok	Vok-B		Vrtr - Vok	Vrtr - A-K
3			B-K					Vrtr								Vrtr -K	B
4	Vrtr	Vrtr	K-A				Un				B-g.F						B-Vok
5	Ber. v. A. u. E.		B	Un	B-G		Vrtr-M	B-Vrtr			G-Vrtr	Vrtr				K	Vrtr -L
6		Vrtr -g.F	M-G		a:Vrtr bc: <b>D</b> -L d:G- <b>Gwh</b>	W	B		Un		S-Gwh	Gwh	Juss-g.F				SchB -Vrtr
7				B-Erm			Vrtr				B-Vok	Vrtr-Gwh/R - <b>D</b>	Vrtr-g.F				SchB
8	B-Vrtr	Vrtr - f.Ps-W		Juss-W			K				Bek	Vrtr	L-Gwh				Vrtr
9	Vrtr- <b>B-W</b>			B-Un			B		Vrtr	B	B	erwB	Gwh	L-Gwh			
10		B-f.Ps-g.F	Gwh -W	B-g.F-f.G			M		Un-B	Vrtr		B	Vrtr				
11							K-A-g.F		B		B						B
12	Juss- <b>B</b>			Vrtr			B-G		Gwh	W	B-K						
13		Vrtr						Vrtr			Vrtr						
14							B				Mahn						
15							W	K	Vrtr-Gwh				M-Vrtr				
16									B-K				B				
														Vrtr-Gwh			

<sup>1169</sup> 'amarī.

17												Vok -A- B	Juss- W						
18												L-D	K						
19												Juss-W							
20											Vrtr	Vorausges. Dankl. (Gunk.)	Sch						
21													B						
22						B	Erw B				D-S- Gwh		B						
23						L					KZ-R								
24						Dir					Dir Vrtr								
25						Vrtr- Gwh- W					Mahn- -Dir								
26						L													
27																			
28						Juss													
29						G- Vrtr													
30						Juss													
31						erwL													
32						-Gwh													
33																			
34																			
35																			
36																			
37																			

P	S	54	55	56	57	59	61	63	64	69	70	71	86	88	102	109	120	130	140	141	142	143	
V													B-Vok -K			Vok -B	Ber.A.uE. 1170	Vok -B					Vok- B
1																							
2		B- Vok	B- Vok	B- Vok	A- g.F.	B- Vok	Vok- X <sup>1171</sup> -K	B- Vok	B- Vok -K	Vok -B	Vok -B- Vrtr		B- Vok -K	Vok -B	Vok -B		K		B- Vok	Vok -B	X <sup>1172</sup> -K		Vok- B
3			K	Vrtr									B- Vrtr										
4	Vok -B			Vrtr	Juss -W f.Ps		Vrtr	Lob		K	g.F.						K		K		R	Vrtr- K	
5	K		Lob - Vrtr	K	K- g.F.	W- f.Ps		K- A- g.F.		5c: Un	W		Vrtr				K		B			K	K
6	Vrtr		K-A g.F.	B		Vrtr - Gwh				↓	K- B- Vrtr -B							Vrtr	K	?-R- K-?	Vok- Vrtr		
7	W- g.F			K	Vok -B- g.F.	B- W	X <sup>1173</sup>			Un		K- Vrtr	Vrtr							Vrtr -B		B-K	
8	L(O )	W		B		Juss -W	Gwh					X 1174								Vrtr -B	Vrtr -B	B-L- W	Vok- B- Vrtr
9	Gwh		K-B	L	Juss - g.F.	L	Vrtr	Vrtr - W- g.F.		Un- A-K		B	Lob										
10		B- g.F.	Vrtr				K																
11			Vrtr	Vrtr			W- g.F.						B	K-A						g.F.			
12		K -	Lob B	erw B	Vrtr- W		W		Un- K			B	L										g.F.- Vrtr/ R
13		A(13- 15)	L(O )									g.F.	Gwh		Lob					Vrtr			
14			Gwh										K							X 1175			
15									B		Vrtr -L	Vrtr											
16		A - Juss g.F.											B										

<sup>1170</sup> Gwh der Erhöhung?

<sup>1171</sup> Aussprache von Sehnsucht nach Gott und zugleich indirekt von Verlassenheit.

<sup>1172</sup> Feststellung der Anrufung Gottes; von Gott in der 3. Person gesprochen.

<sup>1173</sup> Aussage über die eigene Frömmigkeit.

<sup>1174</sup> Aussage über die eigene Frömmigkeit.

<sup>1175</sup> „Deinen Namen preisen nur die Gerechten; vor deinem Angesicht dürfen nur die Redlichen bleiben.“

17											B-g.F.-W								
18		Vrtr									B-Lob								
19																			
20											K-B								
21		K						K			B							B	
22																			
23		Mahn-Vrtr						g.F.			L								
24																		K	
		Vrtr						B-g.F.			W-Gwh							K-A	
25																		B	
26								g.F.										B	
27								K-A										Lob	
28								B-g.F.										W	
29																		W-Vrtr	g.F.
30								K											L
								Vrtr-W											
31								L											Vrtr
32								X <sub>1176</sub>											
33								Dir											
34								Vrtr											
35								Dir											
36								Vrtr-W											
37								W											

Der tabellarische Überblick über die inhaltliche/sprechaktliche Struktur der Klagelieder des Einzelnen lässt keine auffallenden Merkmale erkennen, die den Anlass geben, den PsHisk gattungsmäßig mit den Klageliedern einzustufen. Außer der auffallenden Einheitlichkeit, was den Anfang der Lieder angeht, ist die Distribution der Motive ganz unterschiedlich vom einen Psalm zum anderen. Auf die eröffnende Anrufung Jahwes, meistens im Rahmen einer

<sup>1176</sup> Aussage darüber, wie das Lob des Psalmisten Gott mehr gefällt als ein Opferstier.

Bitte/Anklage (auch Vertrauensaussage), können unterschiedliche Sprechakten folgen: Vertrauensaussagen, Klage, Anklage, weitere Bitte, Unschuldsbeteuerung, Worte gegen Feinden, Lob, Redlichkeitsbeteuerung, also das ganze Alphabet. Die Distribution der übrigen Sprechakte ist gleichermaßen frei.

Abschließende Sprechakte sind wie folgt: Wunsch: 9; Bitte: 9; Vertrauensaussage: 8; Gewissheit d. Erhörung: 5; Lobversprechen: 5; Worte gegen Feinde: 2; Anklage: 2; Redlichkeitsbeteuerung: 2; Mahnung: 1. Die häufigsten Sprechakte am Ende eines Klagelieds des Einzelnen sind Wunsch, Bitte und Vertrauensaussage, danach Gewissheit der Erhörung und Lobversprechen.

Die Distribution der übrigen Sprechakten scheint ganz frei zu sein; der eine Psalm kann ganz einfach sein, wie z.B. Ps 130, der faktisch nur aus Anrufung und Bitte mit einer darauffolgenden Vertrauensaussage besteht, der andere aber sehr lang und mit vielen unterschiedlichen Sprechakten, wie z.B. Ps 22 oder 55.

Oben sind wir zum Schluss gekommen, dass der Schluss von PsHisk von der Art und Weise der Danklieder abweicht, wenn wir V. 20a, *YHWH l'=hōšī<sup>c</sup>-i=nī*, als Bitte verstehen. Gibt es aber derartige Schlüsse bei den Klageliedern, d.h. Bitte mit folgendem Lobversprechen? Nein, aber solche Reihenfolge, d.h. Bitte – Lobversprechen, kommt trotzdem in einigen Stellen vor: Ps 35,17; 43,3; 71,21; 142,8.

Was aber, wenn wir *YHWH l'=hōšī<sup>c</sup>-i=nī* als Ausdruck der Gewissheit der Erhörung deuten, d.h. wenn die Verbform ein Inf. ist, der das gleich Bevorstehende ausdrückt? Wir werden herausfinden, dass die Folge Gewissheit der Erhörung – Lobversprechen bei den Klageliedern vorkommt und sogar am Ende von Ps 26. Noch häufiger ist Gewissheit der Erhörung zum Schluss mit einem vorausgehenden Lobversprechen: Ps 13,6d (Gwh als Begründung des Lobversprechens); 22,32; (31,8: Gwh als Begründung; 35,9: Gwh als Begründung;) 54,9; 56,14; 71,24; (86,13: Gwh als Begründung). Dieser Befund sagt uns, dass der Schluss von PsHisk kein eindeutiges Kriterium dafür ist, den Psalm als Dankpsalm einzustufen. Der Schluss von PsHisk könnte also für ein Klagelied zutreffen.

Mit einer Übersicht, wie in der Tabelle oben, will man vor allem Regelmäßigkeiten und durchgehende Mustern herausfinden. Die Ausnahmen können aber am Ende die interessantesten sein. So hier auch. Es gibt vier Ausnahmen von der Regel, dass der Klagepsalm mit einer Anrufung Gottes anfängt: Ps 39; 58; 120; 142. Von diesen ist Ps 39 von besonderem Interesse für uns, denn genau wie PsHisk beginnt Ps 39 mit einer Klage in V. 2 und zwar mit dem Wort *'amartī*, was ein Klagezitat vermuten lässt. In V. 5 kommt dann ein Bittezitat, wo Jahwe mit Namen angerufen wird. Es fällt auf, dass diese eröffnende Klage sehr lang ist, reicht bis zu V. 7. Dann kommt noch eine Anrufung Jahwes und Vertrauensaussage, danach wechselnd Bitte, Klage und Anklage mit einer Bitte am Ende des Psalms. Der Psalm ist nicht nur deswegen interessant, dass er strukturelle Ähnlichkeiten mit PsHisk aufweist, sondern auch, weil darüber hinaus deutliche inhaltliche Gemeinsamkeiten vorhanden sind.

Allgemein kann gesagt werden, dass PsHisk gewissermaßen in einem ähnlichen Verhältnis zu den Klageliedern steht wie zu den Dankliedern. Das Fehlen eindeutiger Elemente, die für die jeweilige Psalmengattung kennzeichnend ist, der Schluss, der sowohl für ein Dank- als auch ein Klagelied zutreffen kann macht es unmöglich den Psalm der einen oder anderen literarischen Gattung zuzuordnen. Darüber hinaus machen all die Motive, die die zwei Gattungen gemeinsam haben, es nicht leichter die Gattung zu bestimmen. Ein Errettungsbericht im Dankpsalm könnte genauso gut ein Ausdruck der Gewissheit der Erhörung im Klagepsalm sein. Beide Gattungen kennen Lobversprechen. Sogar im Klagelied kommt eine Dankankündigung im Voraus vor (13,6; 28,7; 31,22; 35,18). Die Verse 20-25 im Klagepsalm

Ps 39 scheinen eben ein Danklied im Voraus zu sein, die sogar ein mit *'anī 'amartī* eingeleitetes Klagezitat enthält, was sonst als ein eigenartiges Kennzeichen für das Danklied gilt.

Der Befund zeigt, dass der Psalm sich mit allen Mitteln gegen eine eindeutige Gattungsbestimmung wehrt. Es ist auch logisch in Hinsicht darauf, wo der Verfasser/Redaktor den Psalm in die Erzählung einfügt, d.h. nach dem Heilsversprechen aber vor der eigentlichen Heilung des Hiskija, dem impliziten Psalmisten. Sowohl die Klage als auch die Vertrauensaussage sind daher völlig angebracht im literarischen Kontext. Darüber hinaus macht die Neutralität mit Hinsicht auf Gattung den Psalm offen für mehrere Deutungen und Anwendungen; er kann zugleich für den Ausdruck der Klage und der Vertrauensaussage oder des Danks gebraucht werden.

Ich kann daher M.L. BARRÉ nicht ganz zustimmen, der PsHisk „must be classified as a thanksgiving song“, selbst wenn er vorher bemerkt hat, dass der Psalm sich schwer klassifizieren lässt. Er hat aber freilich recht, wenn er feststellt, dass „the poem’s emphasis focuses on the act of deliverance and consequent thanksgiving for this act rather than on the elements that led up to it (i.e., suffering, petition, deliberation)“. <sup>1177</sup> Dies gilt zumindest für den unmittelbaren literarischen Kontext der Krankheitserzählung, nimmt aber weder den weiteren literarischen Kontext noch den möglichen historischen Kontext in Betracht.

### 5.3 Resümee zum literarischen Horizont

Die obige Diskussion hat festgestellt, dass die geprägte Sprache in PsHisk eindeutige Verbindungen zu exilisch-nachexilischer Literatur zeigen lässt. Die folgende Tabelle fasst die Wendungen und Wörterverbindungen zusammen, die besonders gehäuft in exilisch-nachexilischen Texten vorkommen. Die Begegnungen in PsHisk sind nicht mitgezählt. Die Belege aus dem DtrG werden mitgezählt, jedoch mit dem Vorbehalt, dass die Texte und Textquellen schwierig zu datieren sind:

Wörter/Wendung	DtrG + ex.-nachex. Bücher	Prozentsatz
<i>'anī 'amartī</i>	Jon, DJes, Jer, Rut, 1Chr	6/11 = 54,5%
<i>yōriḏē bō[']r</i>	Ez	8/11 = 73%
<b>HLK = „sterben“</b>	Jos, 1Kön, 1Chr, Ijob, Koh	13/16 = 81%
<i>'arš ḥayyīm</i>	Ijob, Trito-Jes, Jer, Ez	9/12 = 75%
<i>mar napš</i> = „Bitterkeit“	Ijob, Ez	3/3 = 100%
<i>ŠLK 'aḥ<sup>⊕</sup>ārē (giw)</i>	Ez, Neh	2/3 = 66%

<sup>1177</sup> M.L. BARRÉ (2005) 216.

<i>bēt YHWH</i>	Ex 23,19, Deut, Jos, Ri, 1/2Sam, 1/2Kön, 1/2 Chron, Esr, TJes; Ez, Mi, Hag, Sach	175/186 = 94%
-----------------	---	---------------

Im Fall des DtrG ist es wohl schwierig einzuschätzen, ob ein Textbeleg einem vorexilischen Deuteronomisten oder einer exilischen Redaktion gehört und zu welcher Zeit gewisser Wortgebrauch gehört.<sup>1178</sup> Der Befund, der in der Tabelle oben dargestellt wird, lässt jedoch eindeutig erkennen, dass der literarische Horizont des PsHisk mit Hinsicht auf den Gebrauch von geprägten Wendungen vor allem exilisch-nachexilische Literatur ist, was schon einen Hinweis auf die soziokulturelle Verankerung des Textes gibt.

Hier dürften J.H. COETZEE'S Beobachtungen zur Datierung des PsHisk hinzugefügt werden. Er argumentiert für die exilische Datierung aufgrund thematischer Elemente im Psalm, die mit parallelen Elementen in Jes 28-33 und anderen vermeintlichen exilischen Texten kommunizieren. Er nennt vor allem die folgenden Motive, die wir schon erörtert haben:

- Die Metapher vom Hirtenzelt, die in Jes 33,22 positiv über Jerusalem gebraucht wird, in Jes 38,12 aber negativ über das zum Ende gebrachten Leben des todkranken Hiskija. Meine eigene Analyse hat mich darüber hinaus zur Annahme geführt, dass die CsV *'uhl rō\*'=ī* nicht nur das Leben des Königs bezeichnen soll, sondern mit höchster Wahrscheinlichkeit auch den Jerusalemer Tempel, das „Zelt meines Hirtens“, das von den Babylonier „abgebrochen“ worden war.<sup>1179</sup> COETZEE weist auch darauf hin, dass in Jer 10,20-21 Jerusalem als ein verwüstetes Zelt bezeichnet wird.<sup>1180</sup>
- Das Motiv von verkürzter Lebenszeit aufgrund von Krankheit gegenüber der Verlängerung des Lebens durch Heilung. Er weist auf Ps 102, insbesondere V. 24-25, vgl. die Phrase „in der Mitte meiner Tage“ Ps 102,25: *'ō[']mir 'il=ī 'al ta'l-i=nī b'=ḥiṣy yam-ay=[y] b'=dōr dōrīm šānōt-ē=ka* „Ich sage: Mein Gott, nimm mich nicht weg in der Hälfte meiner Tage!“.<sup>1181</sup> Hier können wir auch auf das exilische Klagegebet Ps 89,46 hinweisen: *hiqšarta yāmē 'ālūm-a(y)=w hi'ḥita 'al-a(y)=w būšā* „Du hast die Tage seiner Jugend verkürzt [d.h. des davidischen Königs] und ihn bedeckt mit Schande.“
- Die Metapher aus dem Bereich der Webarbeit Jes 38,12c.d. Nur in zwei weiteren Stellen sind ähnliche Metapher zu finden, nämlich in Hiob 6,9 und 27,8. In den drei Stellen wird der Verbstamm *BṢ'* benutzt.

Weitere Sachverhaltsbeziehungen mit dem exilischen Klagegebet Ps 89 könnten sein: singen: Jes 38,20b/Ps 89,2; deine Treue verkünden: Jes 38,19/Ps 89,2b; Söhne und Weisung: Jes 38,19/Ps 89,31; Tage verkürzen: Jes 38,10/Ps 89,46; *ḥald*, vergängliches Leben: Jes, 38,11/Ps 89,48; *mawt, š'ʾōl*, der unausweichliche Tod: Jes 38,17bc/Ps 89,49; Jahwes Treue: Jes 38,18c.19b/Ps 89,50.

Die Kritik der Texttypik hat den Befund hervorgebracht, dass der PsHisk kein Gebrauchstext im Tempel oder in anderem kultischen Zusammenhang war, sondern spezifisch für seinen literarischen Kontext im Jesajabuch verfasst wurde. Dies schließt zwar eine vorexilische Entstehung nicht aus, unterstützt aber das Ergebnis der Kritik der geprägten Sprache.

<sup>1178</sup> Vgl. S. PAGANINI (2005) § 4.

<sup>1179</sup> Vgl. oben Abschn. 6.1.4 „Bezüge zu Jesaja 33“.

<sup>1180</sup> J.H. COETZEE (1989) 15.

<sup>1181</sup> J.H. COETZEE (1989) 15.

Zusammengefasst darf festgestellt werden, dass es keine eindeutigen Verbindungen zu vorexilischer Literatur oder Sitz im Leben (etwa Tempelkult) gibt, während es dagegen mehrfache Gründe gibt, den Text als exilisch bzw. nachexilisch einzustufen.

## 6 KRITIK DER TEXTVERANKERUNG UND VERFASSERSCHAFT

Es ist unvermeidlich, dass die Frage, ob und mit welchen Mitteln und zu welchem Ziel ein Text in seinem literarischen Kontext verankert ist, mit der Frage nach der Entstehungszeit und Verfasserschaft des Textes verbunden ist. Dennoch hängt der Erfolg der Kritik der Textverankerung gar nicht davon ab, dass die Frage nach der Entstehungszeit und Verfasserschaft erfolgreich beantwortet werde. Umgekehrt aber kann wenig über Entstehungszeit und Verfasserschaft des Einzeltextes gesagt werden ohne seine Verankerung in seinem literarischen Kontext in Betracht zu nehmen. Vorzugsweise sollten die zwei Forschungsschritte, die Kritik der Textverankerung auf der einen Seite und die Kritik der Entstehung auf der anderen, konsequent getrennt erfolgen. Manchmal ist es aber unvermeidlich, dass Überlegungen über die Entstehung in der Kritik der Textverankerung vorkommen und umgekehrt.

Im Folgenden werden die literarischen und thematischen Bezüge zwischen PsHisk und seinem literarischen Kontext in Jesaja behandelt. Zuerst wird eine kurze Zusammenfassung des Befunds zum literarischen Horizont gegeben und danach werden Bezüge zu Jes 36-37 + 39, Jes 33 und schließlich Jes 13 besonders angesprochen.

Die Ergebnisse der Forschung betreffend die redaktionelle Verankerung der Hiskija-Jesaja-Erzählungen in Jes 36-39 werden vor der Kritik der Entstehung behandelt, da diese die erforderliche Voraussetzung der Entstehungskritik sind.

### 6.1 Verankerung des Psalms in seinem literarischen Kontext

Hier wird darauf verzichtet, detailliert den möglichen Textbezügen zwischen PsHisk und den weiteren Teilen des Jesajabuches außerhalb Kap. 33.36-39 nachzugehen, d.h. ob Abhängigkeit besteht und in welche Richtung. Der literarische Horizont des Psalms schließt aber weitere Teile des Jesajabuches ein. Es genügt zu bemerken, dass der Psalm, wie er steht, ohne Zweifel in das komplexe Netz thematischer Bezüge, die das ganze Buch Jesaja prägt, einbezogen ist.<sup>1182</sup> R. RENDTORFF hat z.B. darauf aufmerksam gemacht, dass u.a. die Thematik „Schuld/Sünde—Sühne“ sehr häufig in Proto- und Deuterajesaja vorkommt. Das Thema „Zion/Jerusalem“ gehört zu „den in allen drei Teilen ...beherrschenden Themen“;<sup>1183</sup> durch die Beziehung zwischen Jes 38,12a.b und 33,20 nimmt der Psalm dieses Thema auf. Schließlich seien die Themen „Heil“ (Wurzel *Yšׁ*) und „Frieden/Wohlergehen“ (*šalōm*) genannt, die in Verbindung mit „Gerechtigkeit“ (*šadaqā*) häufig in Proto- und Deuterajesaja vorkommen.<sup>1184</sup> Solche in allen drei Teilen Jesajas wiederkehrenden Themen sind natürlich nicht als Zeichen einheitlicher Entstehung des ganzen Jesajabuch zu deuten. In neueren Redaktionstheorien, wie z.B. bei U. BERGES, werden verschiedene Themen unterschiedlichen Redaktionen zugeschrieben; so sind Texte, die Jerusalem/Zion orientiert sind, nach ihm Teile der ersten Jerusalemer Redaktion (nach 521 v.Chr.).<sup>1185</sup>

---

<sup>1182</sup> Vgl. H.-W. JÜNGLING (2008) 439: „Das Beziehungsgeflecht der Texte untereinander ist sehr dicht und verleiht dem umfangreichen Buch den Charakter eines Ganzen.“

<sup>1183</sup> R. RENDTORFF (1984) 305.

<sup>1184</sup> R. RENDTORFF (1984) 312ff.

<sup>1185</sup> U. BERGES (1998).

Im Folgenden werden die möglichen Bezüge des PsHisk zu seinem unmittelbaren Kontext ans Licht gebracht. Es wird sich herausstellen, dass sich der Psalm in vieler Hinsicht auf seinen unmittelbaren Kontext bezieht und ihn am wahrscheinlichsten voraussetzt.

### 6.1.1 Bezüge zur Erzählung in Jesaja 38

Der Begriff „Textbezug“ setzt voraus, dass „[d]ie bewußte Wiederaufnahme eines bestimmten Wortes oder einer bestimmten Formulierung ... ein “Signal” dafür [sei], daß zwischen den entsprechenden Texten eine Beziehung besteht, auf die der Leser aufmerksam gemacht werden soll.“<sup>1186</sup>

Der Psalm wird deutlich als die unmittelbare Reaktion des Königs auf das durch Jesaja vermittelte göttliche Versprechen in Jes 38,5 gestaltet: „Geh zu Hiskija, und sag zu ihm: So spricht der Herr, der Gott deines Vaters David: Ich habe dein Gebet gehört und deine Tränen gesehen. Ich will zu deiner Lebenszeit noch fünfzehn Jahre hinzufügen.“ So weist M.L. BARRÉ darauf hin, dass nur im PsHisk die Weissagungen über Hiskijas Errettung in K. 37-38 ihre Erfüllung finden.<sup>1187</sup> Nachdem Jesaja das Zeichen, dass Jahwe sein Versprechen halten wird, beschrieben hat, folgt unmittelbar das Gebet des Königs, allerdings durch die wie in Klammern geschriebene Überschrift ein bisschen vom Kontext abgehoben. Auf den Psalm folgt dann unmittelbar die ärztliche Anweisung Jesajas, man hole einen Feigenbrei und streiche ihn auf die Entzündung. *Danach erst* werde Hiskija gesund: *w' =yihy* (21d). Der Psalm, mit seinem Errettungsbericht, der nicht von einem schon Geschehenen spricht, sondern am ehesten als ein Ausdruck der „Gewissheit der Erhörung“ bezeichnet werden sollte,<sup>1188</sup> ist daher an seiner Stelle in der Erzählung höchst angebracht. Jedoch will die Überschrift festlegen, was V. 21 sozusagen lässt offen, d.h. dass Hiskija tatsächlich genest, wie Jahwe versprochen hat. Man könnte wohl meinen, dass dies die dramatische Spannung in der Erzählung zerstört, und deshalb am wahrscheinlichsten eine sekundäre Einfügung sein muss. Doch dann muss man fragen: Wie wird der Psalm denn sonst eingeleitet? Der Text enthält ja keinen anderen Satz, der den Psalm einführt, wie etwa *und der König Hiskija sprach ...* Es muss als höchst unwahrscheinlich gelten, dass ein späterer Redaktor eine Psalmüberschrift einfügen und zugleich die bestehende (und passende) Einleitung zum Psalm streichen würde. Daher muss die Überschrift m.E. als ein zugehörendes Element der Psalmverfassung und seiner Einfügung in die Krankheitserzählung gelten.

Ob es die primäre Funktion des Psalms an dieser Stelle gewesen ist, den König, wegen seines Vertrauens in das Versprechen Jahwes, als einen exemplarischen frommen Jahwe-Verehrer darzustellen, ist eine offene Frage, vor allem wegen dem eher negativen Bild vom König, das Kap. 39 möglicherweise entwirft.<sup>1189</sup> Es könnte sein, dass der Psalm die Person des Königs, gegenüber dem von ihm in 39 skizzierten Bild verschönern wolle. Das liegt aber nicht auf der Hand.<sup>1190</sup> Vielleicht hat P.R. ACKROYD den Nagel auf den Kopf getroffen, wenn er Kap. 39 so

---

<sup>1186</sup> R. RENDTORFF (1984) 298.

<sup>1187</sup> M.L. BARRÉ (2005) 236.

<sup>1188</sup> Dies ist angesichts des Zeitbezugs des Inf *l' =hōšī' -i =nī*, „J. ist bereit mich zu retten / J. wird mich gleich retten“, bzw. Imp „rette mich doch, offensichtlich.“

<sup>1189</sup> Dies sieht U. BERGES (1998) 289 auch ein: „Das völlig positive Bild Hiskijas als des frommen Königs, der sowohl Jerusalem aus Todesnot als auch sich selbst aus Lebensgefahr durch Gebet errettet, trübt sich in Jes 39 sichtlich ein ... Gegenüber den Kapiteln 36-38, in denen Hiskija kontrastiv zu Ahas gezeichnet ist, scheint er hier das Ebenbild seines Vaters zu sein...“

<sup>1190</sup> Vgl. U. BERGES (1998) 289: „Der fromme König steht zwar nicht mehr so strahlend da, aber diejenigen, die die HJE in das Jesajabuch einbauten, nahmen das eingetrübte Hiskija-Bild *nolens volens* in Kauf, denn für einen geringeren Preis war die Brücke von der Assyrischen zur babylonischen Epoche nun einmal nicht zu haben!“

deutet, dass er ein Bild eines frommen Königs darstelle, der das göttliche Urteil als gerecht und unvermeidlich akzeptiere. Der Satzsatz dürfe aber als eine fromme Bemerkung gelesen werden: „doom cannot come in the time of righteous Hezekiah.“<sup>1191</sup> ACKROYD zudem konkludiert: „As the material stands, no blame is attached to Hezekiah.“ Dagegen darf aber darauf hingewiesen werden, dass es als ein deutliches Vorzeichen des Exils dargestellt wird, dass Hiskija den babylonischen Boten seine Schatzkammer zeigt. So versteht R.F. PERSON die Worte Jesajas in 2Kön 20,17-18 (= Jes 39,6-7) als Gerichtswort,<sup>1192</sup> was auch eindeutig ist, denn sie folgen ja unmittelbar als Reaktion auf die Feststellung Hiskijas, er habe den Babyloniern alles, was in seinem Haus ist, gesehen. Diese negativen Konnotationen sind auch nicht in Jes 39 zu verkennen. Man kann daher kaum ACKROYD zustimmen, dass den Hiskija keinerlei Schuld trifft, so wie der Text steht. Zugleich muss aber betont werden, dass die Redaktion, durch literarische Bezüge zum PsHisk, den Text in Jes 39 positiver für Hiskija zu machen versucht, als er in 2Kön ist.<sup>1193</sup>

In seinem Buch *Psalms and Story: Inset Hymns in Hebrew Narrative* kommt J. W. WATTS zum Schluss, dass „the use of psalms in narrative contexts is a literary device used to achieve compositional (narrative) goals“.<sup>1194</sup> Die Psalmen erreichen die erwünschten kompositionellen Ziele auf zweierlei Art und Weise, d. h. mit ihrem Platz in der Erzählung und mit ihrem thematischen Inhalt.<sup>1195</sup> Zu den Psalmen in Jes 38, Jonah 2 und Daniel 2 sagt er:

They appear at points in the story where the main character has been led to expect divine deliverance, which is not yet accomplished, or, at least, complete. The effect of placing hymns or thanksgivings at precisely this point is to highlight the speaker's trust in God's willingness and ability to save them, and thus cast them as models of piety.<sup>1196</sup>

Die der Lesern/Zuhörern gut bekannte Sprache der Psalmen macht es ihnen leichter sich mit dem Charakter der Erzählung zu identifizieren und sein Schicksal als Paradigma für die eigene Erfahrung zu benutzen.<sup>1197</sup>

WATTS äußert die Meinung, dass die genannten Psalmen den „nationalistic finales“ in Ex 15, Ri 5 und Jud 16, ähneln, indem sie die Erzählung für den Leser aktualisieren, unterscheiden sich aber von ihnen, indem sie es auf einer persönlicheren Ebene machen.<sup>1198</sup> Um dies zu illustrieren, vergleicht er PsHisk mit dem Lied der Hanna:

In similar circumstances of thanksgiving for a divine answer to prayer, the introspective focus of Hezekiah's Psalm invites readers to consider their own fears of death, and parallel their reactions to those of the king. The nationalistic themes of Hannah's Song, on the other hand, direct attention away from her particular circumstances to the broader implications of God's intentions for Israel and actions in its history.<sup>1199</sup>

Ich bin allerdings der Meinung, die, wie ich glaube, die sprachliche Analyse unterstützt, dass PsHisk nicht nur dem einzelnen Leser als eine Art Spiegel für seine eigenen Emotionen dienen

---

<sup>1191</sup> P.R ACKROYD (1982) 13-14.

<sup>1192</sup> R.F. PERSON (1997) 79 zur Redaktion in 2Kön 20: „Such a connection of Hezekiah's folly with the Babylonians and the Lord's resulting judgment on him deemphasizes the favor that the Lord gives to Hezekiah in relationship to Sennacherib's siege of Jerusalem, therefore downplaying Hezekiah as a model King.“

<sup>1193</sup> Vgl. den folgenden Abschnitt.

<sup>1194</sup> J. W. WATTS (1992) 186. Vgl. auch J.H. COETZEE (1989) 13.

<sup>1195</sup> J. W. WATTS (1992) 186.

<sup>1196</sup> J. W. WATTS (1992) 189. Dies entspricht meinem Schluß, dass V. 17-19 als „Gewissheit der Erhörung“ zu betrachten sind.

<sup>1197</sup> J. W. WATTS (1992) 191-192.

<sup>1198</sup> J. W. WATTS (1992) 192.

<sup>1199</sup> J. W. WATTS (1992) 192, Fn. 2.

soll, sondern, dass er ausgerechnet verfasst worden ist, um dem kollektiven Körper einer Gesellschaft einen Spiegel für seine Emotionen und Erfahrungen zur Fügung zu stellen.

Halten wir uns aber erst mal an der Verankerung und Funktion des Psalms in seinem unmittelbaren Kontext in Jes 38. Wie gesagt, dann ist der Psalm an der richtigen Stelle angebracht, da er die Reaktion des Hiskija auf bevorstehende, jedoch noch nicht vollzogene, Rettung durch Jahwe darstellt. Freilich wird das Vertrauen des Königs, und damit seine Frömmigkeit, dadurch betont, so die meisten Kommentatoren. Das von Jesaja ausgesprochene Versprechen der Genesung und Lebensverlängerung in V. 5-6 und das Zeichen in V. 7-8 genügen Hiskija; er vertraut, dass Gott ihn tatsächlich genesen lassen werde, was auch in V. 21 durch Jesajas Heilungstätigkeit geschehen soll. Ein Inf  $l' = h\bar{o}s\bar{i}' - i = n\bar{i}$  in V. 20 ist in diesem Licht verständlich; der Dichter kann nicht einen perfektischen Ausdruck verwenden, denn die Genesung ist nicht vollkommen, sondern bevorsteht: „Jahwe ist bereit mich zu retten“.

Auf eine Ähnlichkeit zwischen den Dankpsalmen des Einzelnen im Alten Testament und königlichen Inschriften in Sumer W.W. HALLO hingewiesen.<sup>1200</sup> HALLO weist darauf hin, dass *miktab* im späten Hebräischen einfach „Brief“ bedeutet und in LXX mit προσευχη „Gebet“ übersetzt wird. Jüngere als auch ältere Forscher haben diesen Begriff aber mit *miktam* verbunden, das jedoch mit στήλογραφία, „Inschrift“, übersetzt wird.<sup>1201</sup> HALLO befürwortet nicht, dass *miktab* zu *miktam* verändert werden müsse; er deutet einfach auf eine mögliche Beziehung zwischen den beiden Begriffen. Ein Verhältnis zwischen den Bedeutungen „Brief“ und „Inschrift“ würde seine Theorie, dass der Psalm des Hiskija ein den sumerischen königlichen Gebeten ähnliches „Brief-Gebet“ sei, unterstützen. Die sumerischen königlichen „Brief-Gebete“ wurden als eine „Inschrift“ auf einer Stele „publiziert“. Die Gründe dafür, dass der König ein Gebet an einen Gott bzw. eine Göttin so richtete, konnten verschieden sein. Ein möglicher Grund war die Krankheit des Königs, wie im Fall Hiskijas<sup>1202</sup>. Die mögliche Verknüpfung des Psalms mit königlicher Stelographie, die HALLO in seinem Artikel nachzuweisen versucht, ist interessant, weil die Bedeutung „Brief“ mit der Krankheit des Königs und seinem Gebet zu Jahwe demgemäß verbunden sein könnte.

Wenn HALLO Recht hat, würde das für unseren Zusammenhang bedeuten, dass der Psalm vom Redaktor/Verfasser durch die Überschrift als Brief-Gebet, und zugleich als ein zuverlässiges vom König selbst stammendes Gedicht, charakterisiert wird.<sup>1203</sup> Als solche betrachtet W.A.M. BEUKEN die Überschrift nicht als ein fremdes Element in der Erzählung, geschweige denn den Psalm selbst:

It would be incorrect, however, to treat Hezekiah's subsequent prayer (vv. 9-20) as an interpolation which disrupts the dynamic flow of the narrative from sign to healing (vv. 21-22). As a psalm of thanksgiving which *anticipates* healing and, as such, looks back retrospectively to the experience of life-threatening illness, the prayer quite appropriately embodies the king's faith-filled response to the sign. As a 'writing', the prayer constitutes an example of the Ancient Near Eastern custom whereby princes and rulers publicly revealed themselves as faithful servants of their respective gods by way of prayers which took the form of letters or inscriptions.

---

<sup>1200</sup> W.W. HALLO (1976) 209-210. „Greenfield and Zobel have both independently found numerous points of contact between the Zakir Stele and the Biblical psalms of individual thanksgiving and lament respectively.“ Er weist auf J. C. GREENFIELD, „The Zakir Inscriptions and the Danklied,“ *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies* 1 (1971), 174-191, und H-J. ZOBEL, „Das Gebet um Abwendung der Not und seine Erhöhung in den Klageliedern des Alten Testaments und in der Inschrift des Königs Zakir von Hamath,“ *VT* 2 (1971), 91-99, hin.

<sup>1201</sup> W.W. HALLO (1976) 209.

<sup>1202</sup> W.W. HALLO (1976) 210.

<sup>1203</sup> Man kann aber nicht davon ausgehen, dass die Überschrift eine zuverlässige Quelle zur Verfasserschaft des Psalms ist.

In other words, the prayer-letter serves to illuminate the personal and public piety of the king, a characteristic which distinguishes him considerably from his father Ahaz (ch. 7).<sup>1204</sup>

Ein anderer Grund für die Überschrift könnte auch die im Folgenden postulierte Verwendung des Gedichts in gottesdienstlichem Zusammenhang in der Exilszeit sein.<sup>1205</sup> Eine derartige Einleitung der Lektüre des Psalms in einem gottesdienstlichen Kontext hätte den Effekt, den Psalm von der Erzählung hervorzuheben und dadurch betonen, was seiner vermutlichen konnotierten Funktion als Bitte der Gemeinde ansprechen würde.

Ich stimme der Ansicht zu, dass die Überschrift kein dringendes Argument dafür darstellt, dass der Psalm schon vorher für einen anderen Zusammenhang verfasst und später in die Hiskija-Jesaja-Erzählung eingefügt wurde, wie u.a. P. HÖFFKEN meint.<sup>1206</sup> Man dürfte ja allenfalls erwarten, dass ein Redaktor eine überflüssige Überschrift einfach auslassen würde, um den Erzählfluss nicht zu unterbrechen. Die Überschrift dürfte deshalb einem Zweck dienen.

Oben unter Abschn. 5.2.1 bin ich zum Schluss gekommen, dass die Überschrift sich übergreifend auf die Gesamtsituation, die K. 38 beschreibt, bezieht. Warum aber diese Überschrift und nicht einfach eine Einführung, die besser im Erzählfluss angebracht wäre, wie etwa: „Und Hiskija sprach das folgende Gebet“? Ein Grund könnte sein, dass dadurch kein Zweifel darüber bestehen soll, dass der König persönlich der Verfasser dieses Gedichts sei. Das könnte durch die Verwendung des Wortes *miktav* als Bezeichnung für den Psalm erzielt sein sollen. Dadurch wird der Psalm möglicherweise als ein aus einer zuverlässigen Quelle stammendes Gedicht, ja sogar den Archiven des Jerusalemer Königshofs, bezeichnet. Die Analogie der Überschrift mit Überschriften von Psalmen im Psalter könnte auch den Eindruck wecken, dass der Psalm einer öffentlichen Psalmsammlung stamme und sei daher verlässlichen Ursprungs. Darüber hinaus dient die Überschrift dem Zweck, als ein Interpretationsschlüssel zu fungieren, oder eine Art Resümee, die die erfolgte Heilung des Königs feststellt. Dies könnte der Redaktor von Jes 38 und Verfasser des Psalms als notwendig gehalten haben, da durch den Jussiv in V. 21 mit der folgenden Frage in V. 22 der Text gewissermaßen offen mit Hinsicht auf den Erfolg der Therapie bleibt.

Nach J.W. OLLEY soll nicht nur PsHisk das Vertrauen des Königs in Gott widerspiegeln, sondern die Hiskija-Erzählungen in 2Kön und Jesaja handeln vor allem vom Vertrauen in Gott.<sup>1207</sup> So „the model of Hezekiah in ‘trusting’ becomes pertinent to the exilic community, who have lost king and temple and know Babylon’s scorn (portrayed in Isaiah 47).“<sup>1208</sup> OLLEY zeigt wie das Thema des Vertrauens Jes 36-39 mit den vorhergehenden und den folgenden Abschnitten verbindet; „[t]hus contexts before the narrative focus more on the empty ‘trust’ of Judah, while those later turn to the uniqueness of YHWH over against idols and the downfall

---

<sup>1204</sup> W.A.M. BEUKEN (2000) 385.

<sup>1205</sup> Vgl. Abschn. 6.2 „Zur Funktion des PsHisk in seinem literarischen und historischen Kontext.“

<sup>1206</sup> Gegen P. HÖFFKEN (1993) 255, der meint „[d]ie Überschrift dürfte zeigen, daß hier ein schon vorformuliertes Sonderstück vorlag, das in Jes 38 in den Erzählzusammenhang eingestellt wurde.“ So auch u.a. Z. KUSTÁR (1997/2002) 126.

<sup>1207</sup> J.W. OLLEY (1999).

<sup>1208</sup> J.W. OLLEY (1999) 75. Auch J. BLENKINSOPP (2000) 483, findet es wahrscheinlich, dass „[t]he story of Hezekiah’s sickness, near-death experience, recovery, and subsequent liturgical celebration may well have been read in the post-destruction period as foreshadowing the experience of the people, and we saw that the parallelism between the fate of Hezekiah and that of the Judean people was an aspect, if not of the explicit literary strategy that dictatet the inclusion of chs. 36-39 in the book (Ackroyd 1987, 165-66); 1982, 113; Williamson 1994, 202-3, 206-7), then at least of the implicit content of the incident.“

of the nations.“ Anhand seiner Analyse kommt er zum Schluss, dass „[t]he narrative is more than a historical bridge.“<sup>1209</sup>

J.H. COETZEE bemerkt, dass das Motiv der Krankheit sowohl in der Überschrift als auch in V. 16b vorkommt. Also sei „[t]he aim of the heading ... to fit in the song with the narrative about the illness and healing of Hezekiah (38:1-8, 21-22; 39:1).“<sup>1210</sup> Die Wortverbindung, auf die er hinweist, besteht zwischen dem Verb *ḤLY* in Jes 38,1a und 38,9aI:

- 1a *b'=[h]a=yamīm ha=him ḥalā ḤZQYHW* „In jenen Tagen wurde Hiskija krank,  
aI *la=mūt* auf den Tod.“  
9a *miktab l'=ḤZQYHW malk YHWDH* „Ein *miktab* des Hiskija, des Königs Judas  
aI *b'=ḥlō\*t=ō* als er krank war.“

Die Annahme einer bewussten Anspielung der Überschrift auf den Anfang des Kapitels wird durch den ähnlichen syntaktischen Aufbau der Sätze unterstützt: Beide Ausdrücke bestehen aus einem Hauptsatz und einem Infinitivsatz. Darüber hinaus kommt das Verb *ḤLY* beide Mal in Verbindung mit einer Zeitangabe, indirekt im ersten Fall, direkt aber als temporal Inf im zweiten Fall, der so verstanden werden kann, dass er sich auf den Sachverhalt, der *ḤLY* in 1a ausdrückt, bezieht.

Eine direkte sprachliche Anspielung zwischen dem Verb *MWT* in 1aI (Inf) und 1f (Ptz) einerseits, und dem Vorkommen des Sub *mawt* in 18b, lässt sich nicht erkennen. Klar ist aber, dass die Beschreibung der Krankheit Hiskijas als lebensgefährlich in V. 1 thematisch in Verbindung mit der Klage im Psalm steht.

Das Verb *ḤYY* kommt zweimal in der Erzählung vor, in 1g und 21d, dreimal wenn wir die Überschrift des Psalms, die ihn mit dem Prosatext verbindet, zur Erzählung rechnen. Die beiden Vorkommen, am Anfang und Ende der Erzählung, stehen deutlich in einem kontrastiven Verhältnis zueinander, das einen Rahmen um die Erzählung darstellt. In 1g heißt es, aus dem Munde Jesajas, dass Hiskija nicht leben werde (*w'=lō(?) tiḥyā*), in 21d dagegen, dass er doch leben werde (*w'=yihy*; final: „so dass er lebe“). Der Wortstamm *ḥyy*<sup>1211</sup> hat sich als ein Leitwort im PsHisk erwiesen. Er kommt regelmäßig verteilt insgesamt achtmal im Psalm vor: 11b; 12c; 16aP<sub>1</sub>R.P<sub>2</sub>R.b; 19aP (2x); 20b. Wenn wir die Vorkommen des Verbs in der Erzählung und die Vorkommen des Wortstamms im Psalm der Reihe nach darstellen, sehen wir, dass die semantischen Implikationen des jeweiligen Kontextes, in dem sich die finden (neg vs. pos; /nicht leben/ vs. /leben/), sich konsequent vom Negativen über den Sprechakt der Bitte bis zum Positiven bewegt, doch die Überschrift steht wie eine Art Resümee am Anfang des Psalms und in der Mitte der Krankheitserzählung als Ganzes:

<sup>1209</sup> J.W. OLLEY (1999) 76-77.

<sup>1210</sup> J.H. COETZEE (1989) 17.

<sup>1211</sup> Vgl. Abschn. 3.2.14 „(Leit)Wortstamm *ḥayy*“.

1g	<i>neg .Aussage</i>	<i>w' = lō(ʾ) tihyā</i>	„du wirst nicht leben“
	↓		
9b	<i>Resümee</i>	<i>wa=yihy mi[n]=huly=ō</i>	„und er genas von seiner Krankheit“
11b	<i>Klage ↓ Vorwurf an J.</i>	<i>lō(ʾ) ʾirʾā YH YH b' = ʾarṣ ha=ḥayyīm</i>	„ich werde J. nicht mehr im Land d. Lebenden sehen“
12c.d		<i>qippadī k' = [h]a = ʾō*rig ḥayy- ay=[y] mid=dallā y baṣṣiʿ-i=nī</i>	„ich habe mich um mein Leben mit aller Sorgfalt gekümmert. Dann schneidet er mich von den Aufzugsfäden ab!“
	↓		
16aP <sub>1</sub> R	<i>Begründ. der Bitte ↓</i>	<i>ʿāl-ē=him yihyū</i>	„wegen deren, die leben“
16aP <sub>2</sub> R		<i>w' = l' = kul[l] ba=hin[n] ḥayyē rūḥ=i</i>	„und wegen allen (Menschen), auf denen mein Lebensglück beruht“
16b	<i>Bitte</i>	<i>w' = ḥahy-i=nī</i>	„belebe mich“
	↓		
19aP	<i>Gewh. d. Erhörung ↓ Lobverspr.</i>	<i>ḥay[y] ḥay[y] hū(ʾ) yōd- i=ka / ka-mō=nī ha=yōm</i>	„Wer lebt, wer lebt, er kann dir danken, so wie ich heute“
20b		<i>n`naggin kul[l] yāmē ḥayyē=nū ʿal bēt YHWH</i>	„wir werden Saiten spielen alle Tage unseres Lebens am Haus Jahwes“
	↑ <sup>1212</sup>		
21d	<i>pos. Aussage</i>	<i>w' = yihy</i>	„dass er lebe /gesund w.“

Die einrahmende Funktion des Verbs in 1g und 21d ist höchst bemerkenswert, denn wir haben eine völlig vergleichbare Konstruktion im PsHisk, in 10b und 20b, nur nicht mit dem Verb *HYY*, sondern dem Sub *yamīm* st pron/cs. Hier stehen in Kontrast zueinander „die Hälfte meiner Tage“ (10b), die den vorzeitigen Tod des Psalmisten bezeichnet, und „alle Tage unseres Lebens“ (20b), die sich auf die Vollendung der Normalen Lebenszeit bezieht. So kontrastieren sich ganz düstere, hoffnungslose Aussichten am Anfang, und schöne, Hoffnungsvolle Aussichten am Ende des Psalms. Der Sub *yamīm* kommt aber auch zweimal in der Erzählung vor, in 1a und 5f, das erste Mal über die Zeit, in der Hiskija krank wurde, das zweite Mal über die fünfzehn Jahre, die Jahwe zu seiner Lebenszeit hinzufügen will. Wenn die Wendung „die Mitte meiner Tage“ sich auf „jene Tage“ in 1a bezieht, dann wird offensichtlich damit gemeint die Mitte der Regierungszeit Hiskijas, der der Tradition nach 29 Jahre regierte (2Kön 18,2). Von der Angabe von 15 weiteren Lebensjahren in 38,5f aus, wird offensichtlich das 14. Jahr seiner Regierungszeit gerechnet, in dem, nach Jes 36,1/2Kön18,13, Sanherib gegen Juda zog.<sup>1213</sup> Also bezieht sich *b' = dümy yam-ay=[y]* „die Hälfte meiner Tage“ offensichtlich auf die Mitte der Regierungszeit Hiskijas, *kul[l] yāmē ḥayyē=nū* aber auf die Vollendung eines normalen Lebens, Hiskijas und deren, die als „wir“ in 20b zu Sprache kommen.

<sup>1212</sup> Reziprokale Beziehung, denn literarisch vorausgesetzt.

<sup>1213</sup> Vgl. P.R. ACKROYD (1982) 10; E. WÜRTHWEIN (1984) 413.

36,1	<i>wa=yihy b'='arba' 'ásrē(h)</i> <i>šanā l'=[h]a=malk</i> <i>HZQYHW</i>	„Im vierzehnten Jahr des Königs Hiskija zog Sanherib, der König von Assur, gegen alle befestigten Städte Judas und nahm sie ein.“	14. R.jahr
			*↑ <sup>1214</sup>
38,1a	<i>b'=[h]a=yamīm ha=him</i> <i>ḥalā HZQYHW</i>	„In jenen Tagen wurde Hiskija krank.“	x
10b	<i>b'=dūmy yam-ay=[y] 'ilik-</i> <i>a(h)</i>	„In der Mitte meiner Tage muss ich gehen.“	↑ x ↓
5f	<i>hin[ni]=nī yōsī*p 'al</i> <i>yamē=ka ḥāmiš 'ásrē(h)</i> <i>šanā</i>	“Siehe! Ich will zu deiner Lebenszeit noch fünfzehn Jahre hinzufügen.”	+15 Jahre ↓
20b	<i>w'=nāgī*nōt-ay n'naggin</i> <i>kul[l] yāmē ḥayyē=nū 'al</i> <i>bēt YHWH</i>	„wir wollen Saitenspiele alle Tage unseres Lebens im Hause Jahwes spielen.“	x

Jes 38,10b scheint also die Kenntnis von 29 Regierungsjahren Hiskijas vorauszusetzen. Die Angabe von fünfzehn weiteren Lebensjahren in 38,5f bedeutet, dass die Krankheitsgeschichte sich fast genau zur Mitte seiner Regierungszeit abspielt.

Letztlich kann man die Frage stellen, ob das Verb *HLK-G* in 10b, das dort in übertragenem Sinne „sterben“ heißt, einen Kontrast zu *HLK-tD* in 38,3 erzeugen soll. In 38,3 beschwert sich Hiskija, dass er sein „Leben lang treu und mit aufrichtigem Herzen“ sein Weg vor Jahwes Augen gegangen sei: *hithallaktī l'=panē=ka b'='ami[t]t w'=b'=lib[b] šalim*. Wenn man den Lesevorgang wahrnimmt, dann erstet ein ganz dramatischer Kontrast zwischen dem beteuerten „Gehen in Treue mit aufrichtigem Herzen“ und der zitierten Klage „ich muss gehen“ = sterben.

In diesem Zusammenhang soll noch eine mögliche, nicht wörtliche, sondern thematische Parallele zwischen dem PsHisk und der Krankheitserzählung, erörtert werden. Ich habe oben die Bedeutung „sich sorgfältig um etw. kümmern“ für das *hapax legomenon QPD-D* in 12c vorgeschlagen. Der Psalmist beschwert sich, dass er sich „sorgfältig wie ein Weber“ um sein Leben gekümmert hat, und trotzdem bereite Jahwe ihm vorzeitigem Tod. Diese Deutung von 12c.d könnte Unterstützung in 38,3 finden: „Ach Herr, denk daran, dass ich mein Leben lang treu und mit aufrichtigem Herzen meinen Weg vor deinen

<sup>1214</sup> Das Sternchen will darauf aufmerksam machen, dass die Angabe des 14. Regierungsjahrs in 36,1 nicht unbedingt bedeutet, dass zwischen Kap. 36 und 38 literarische Abhängigkeit besteht. Wir haben hier mit Geschichten und Erzählungen zu tun, die in vielen Kreisen bekannt sein müssen, auch weitgehend bei der allgemeinen Bevölkerung.

Augen gegangen bin und dass ich immer getan habe, was dir gefällt.“ So könnte eine thematische Verbindung zwischen 38,12c und 38,3 vorhanden sein. Dies wird hier aber mit allem Vorbehalt erörtert, da zwischen den Sätzen keinerlei morphologische oder syntaktische Parallelen existieren. Darüber hinaus werde ich als Erster zugeben, dass der Deutungsvorschlag für QPD-D auf unsicherem Boden steht.

Zum Schluss soll die Frage Hiskijas nach einem Zeichen in V. 22, die keine Antwort erhält, besprochen werden. In 2Kön 20,8 fragt Hiskija den Propheten: „Was ist das Zeichen dafür, dass der Herr mich heilen wird und ich übermorgen zum Haus des Herrn hinaufgehen werde?“ Darauf folgt logischerweise das Zeichen: Der Schatten ging die zehn Stufen zurück, die er auf den Stufen des Ahas bereits herabgestiegen war. In Jes 38 endet die Erzählung aber mit der Frage Hiskijas nach einem Zeichen: „Hiskija aber fragte Jesaja: Was ist das Zeichen dafür, dass ich wieder zum Haus des Herrn hinaufgehen werde?“ Es ist vielleicht nicht verwunderlich, dass man dieses sonderbare Ende der Erzählung gerne auf Textverderbnis bzw. eine Ungeschicktheit des Redaktors zurückführt.

W.A.M. BEUKEN hat aber eine attraktive Lösung dieses Dilemmas vorgeschlagen: eben dadurch, dass die Frage unbeantwortet bleibt, „hat die Erzählung ein offenes Ende und ihre Funktion in der Sicht des Exils, wo die Hoffnung auf die Rückkehr und das Kommen zum wiedererbauten Tempel besteht“.<sup>1215</sup> Wir müssen uns aber nicht auf die historische Ebene beziehen, um V. 22 einen Sinn zu verleihen; auch im unmittelbaren Kontext des Einzeltextes kann der Vers m.E. einen gut erklärbaren Sinn haben. Durch das Vorkommen der CsV *bēt YHWH* sowohl in V. 20 und V. 22 besteht eine klare Beziehung beider Verse. So wie die Krankheitserzählung in Jes 38 steht, bezieht sich die Frage in V. 22 unmittelbar auf das Lobgelübde in V. 20. Der Redaktor der Erzählung, der zugleich der Verfasser des Psalms gewesen ist, sieht es offensichtlich als logisch und thematisch geschickt, das Gelübde mit der Frage nach dem Zeichen zu verbinden, da das Gotteslob im Tempel der inhaltliche Kern beider Aussagen ist. In diesem Zusammenhang betrachtet hat V. 22 eine logische Funktion innerhalb der Krankheitserzählung inne: Nach dem Lobgelübde in V. 20 und der folgenden medizinischen Behandlung in V. 21 drückt die Frage Hiskijas nach einem Zeichen dafür, dass er wieder zum Haus des Herrn aufgehen werde, *seine hoffnungsvolle Ungeduld nach der Gottesgemeinschaft im Jerusalemer Tempel* aus, und betont damit seine Frömmigkeit. In diesem Licht ist V. 22 nicht mehr verlegt und unangebracht an seiner heutigen Stelle, vielmehr ist er dort höchst angebracht! Folglich unterstützt diese Interpretation BEUKENS Erklärung; Hiskijas hoffnungsvolle Ungeduld auf der literarischen Ebene wird auf der historischen Ebene ein Ausdruck der ungeduldigen Hoffnung der Exilgemeinde auf Rückkehr und Wiederaufbau des Tempels.

Die obigen Beobachtungen zeigen m.E. ohne Zweifel, dass man den PsHisk – samt Überschrift – als einen integrierten Teil der Krankheitserzählung in Jes 38 betrachten muss, der ausgerechnet für diesen literarischen Kontext verfasst wurde. Durch die Einbettung des Psalms und die dadurch erforderlichen Bearbeitungen des Texts aus 2Kön<sup>1216</sup> entsteht ein logisches Ganzes, das sowohl Hiskijas Frömmigkeit als auch Jahwes Zuverlässigkeit betont, und darüber hinaus (und vielleicht primär) dem Zweck dient, die Gefühle der exilierten Gemeinde zu kanalisieren.<sup>1217</sup> Daraus folgt außerdem, dass man die Pendentia *‘āl-ē=him yihyū* und *w’=l’=kul[l] ba=hin ḥayyē rūḥ=ī* in V. 16 als Verweis auf die Untertanen des Königs und auf alles, was zum Königsein gehört, betrachten darf.

---

<sup>1215</sup> W.A.M. BEUKEN (2010) 420; vgl. Abschn. 6.1.6 „Zur Verankerung von Jes 36-39 im Jesajabuch“.

<sup>1216</sup> Vgl. Abschn. 6.1.6 „Zur Verankerung von Jes 36-39 im Jesajabuch“.

<sup>1217</sup> Vgl. Abschn. 6.2 „Zur Funktion des PsHisk in seinem literarischen und historischen Kontext“.

### 6.1.2 Bezüge zu Jesaja 39

Sehr interessant ist, dass im letzten Vers von Jes 39, drei Substantive, die im PsHisk Rolle spielen, in den Mund Hiskijas gelegt werden: *šalōm* (vgl. 38,17a), *ʾami[t]t* (vgl. 38,18c.19b) und *yam-ay=[y]* (vgl. 38,10b.20b). Sie können alle mit Bezug auf PsHisk interpretiert werden und schließen interessenterweise den letzten Satz und damit die HJE ab. In V. 8 drückt Hiskija seine Freude wegen der Worte Jesajas aus, dass alles, was zum Hiskijas gehört, und dazu einige von seinen Nachkommen, nach seinen Tagen nach Babel gebracht werde: „Hiskija sagte zu Jesaja: Das Wort des Herrn, das du mir gesagt hast, ist gut. Und er dachte: Zu meinen Lebzeiten herrscht ja noch Friede und Sicherheit“, *wa=yō(ʾ)mir ḤZQYHW ʾil YŠʿYHW tōb dābar YHWH ʾāšr dibbarta wa=yō(ʾ)mir kī yihyā šalōm wʾ=ʾami[t]t bʾ=yam-ay=[y]*. In den letzten Worten Hiskijas ist, als ob man ein Echo aus dem PsHisk höre. *ʾami[t]t* scheint hier wie ein Schlüsselwort zu fungieren; im Psalm ist es die Treue Gottes, worauf der Psalmist für seine Genesung harrt, mit der Begründung, dass sonst werde der Psalmist (und diejenigen, die zu ihm gehören) Jahwes Treue nicht an die nachkommende Generation verkünden können. Mit der Anspielung auf *ʾamitt-i=ka* „deine Treue“ wird in 39,8 konnotiert, dass Jahwe nicht nur den König aufgrund seiner Treue genesen lassen, sondern auch ihm und damit seinem Königreich politische Sicherheit gesichert hat. Parallel dazu heißt es, dass das *šalōm*, das für Hiskija persönlich Wohlergehen bedeutet, für die Gesellschaft auch Wohlergehen und Frieden bedeutet, zumindest während seiner Regierungszeit. Dabei muss man seine Worte „zu meinen Lebzeiten herrscht ja noch Friede und Sicherheit“ nicht so deuten, als ob der König gleichgültig gegenüber der üblen Prognose, die auf das babylonische Exil hindeutet, sei. U. BERGES bemerkt, dass „[w]eder der gute Joschija noch der gottesfürchtige Hiskija konnten das angekündigte Exil abwenden, ihr positives Verhalten blieb aber dennoch nicht ergebnislos. Zumindest ihnen und den in ihrer Regierungszeit lebenden bleibt das Exil erspart“. <sup>1218</sup> So muss man m.E. die das Kap. 39 abschließende Worte Hiskijas *de facto* positiv bewerten, denn sie drücken vor allem aus, dass der König sich als verantwortlich für das Wohlgehen seines Reichs und seiner Untertanen fühlt.

Letztendlich besteht eine ganz interessante Beziehung zwischen *kul[l] yāmē ḥayyē=nū* in 38,20b und *bʾ=yam-ay=[y]* in 39,8. Interessant ist es deswegen, weil im Psalm des Einzelnen die Gemeinde im Plural, während in 39,8, wo die Rede von gesellschaftlichen Bedingungen ist, der König im Singular von „meinen Lebzeiten“ spricht. Dadurch gehen das Schicksal des Königs und das des Volkes völlig ineinander auf. Dieser Befund unterstützt die Annahme, dass der Charakter des Hiskija repräsentativ für Israel ist und dass der Psalm nicht nur dem Einzelnen in der Gemeinde als Reflektionsgegenstand dienen soll, sondern auch, und vielleicht vor allem, dem kollektiven Körper der Gemeinde.

---

<sup>1218</sup> Vgl. U. BERGES (1998) 316-317.

PsHisk				Jes 39,8
17a	<i>hinni(h) l'=šalōm mar[r] l=ī mar[r]</i>	Wohlergehen Hiskijas	politischer / gesellschaftlicher Frieden	<i>kī yihyā šalōm</i>
	„Freilich ist es mir zum Wohl Bitteres bitter gewesen!“			„es herrscht ja noch Friede
19b	<i>ʾab l'=banīm yōdīʿ il ʾāmītt-i=ka</i>	↑ Treue Gottes →	politische / gesellschaftliche Sicherheit	↑ <i>w'=ʾami[t]t</i>
	„der Vater lehrt seine Kinder, Gott, über deine Treue.“			und Sicherheit
20b	<i>w'=nāgī*nōt-ay n'naggin kul[U] yāmē ḥayyē=nū ʿal bēt YHWH</i>	Das Leben des Volkes, der Gesellschaft und das Leben des Königs gehen ineinander auf ↔		<i>b'=yam-ay=[y]</i>
	und wir wollen Saitenspiele alle Tage unseres Lebens im Hause YHWHs spielen.			zu meinen Lebzeiten“

### 6.1.3 Bezüge zu Jesaja 36-37

C. LABUSCHAGNE hat die Hypothese aufgestellt, dass der Psalm durch *miktab* als ein Brief-Gebet bezeichnet werde, um ihn mit dem assyrischen Brief von Jes 37,14 zu verbinden. Er macht auch darauf aufmerksam, dass Wörter von den Wortstämmen *KTB* und *SPR* eine bedeutende Rolle in den Kapiteln 36-39 spielen. Dies könnte also ein Grund dafür sein, dass der Psalm als ein *miktab* bezeichnet wurde.<sup>1219</sup>

In 37,23 referiert Jesaja die Worte Jahwes über Sanherib: „Wen hast du geschmäht und gelästert? Über wen hast du die Stimme erhoben? Du hobst deine Augen empor wider den Heiligen Israels (*wa=tiššā(?) marōm ʿēnē=ka ʾil qādu(w)š YŠRʿL*).“ Der Hochmut Sanheribs, der u.a. dadurch bezeichnet wird, dass er die Augen empor wider den Heiligen Israels hebt, steht in markantem Kontrast zur Demut Hiskijas in 38,14c, als er – in die Höhe schauend (txt em) – Jahwe um Hilfe bittet: „Meine Augen schmachten nach der Höhe (*kalūʾ ʿēn-ay=[y] l'=[h]a=marōm*). Adonay! Ich bin unterdrückt. Bürge für mich!“ So wird auch der Kontrast zwischen dem frommen Hiskija, der sein Vertrauen in Jahwe setzt, und dem hochmutigen Sanherib, der sein Vertrauen in seine Militärmacht setzt, unterstrichen. U. BERGES vergleicht die zwei Kontrahenten mit David und Goliath; „so muß auch nun JHWH zwischen dem übermächtigen Sanherib und dem gottesfürchtigen Hiskija die Entscheidung herbeiführen; wie der philistische Riese so hat auch der Assyrenkönig den lebendigen Gott gelästert ...“<sup>1220</sup>

<sup>1219</sup> C. LABUSCHAGNE (2007) 2: „...key-idea is the reference to ‘writer’, ‘writing’, and ‘letter’, which may also have prompted the editors to compose the prayer in the form they present it (in 38:9): as a *writing* or a *letter* (מכתב).“

<sup>1220</sup> U. BERGES (1998) 297.

Das Thema „Leben“ ist auch ein Verknüpfungspunkt zwischen Kap. 37 und 38. Jahwe, den Rabschake im Auftrag Sanheribs gelästert hat, wird in 37,4 und 37,17 als „der lebendige Gott“ bezeichnet, *’ilō\*hīm ḥay[y]*. Der Wortstamm *ḥay[y]* kann als Leitwort des PsHisk bezeichnet werden, das ein Bild von Jahwe als ein Gott des Lebens bzw. der Lebendigen aufzeichnet. Der Psalm nimmt das Thema des lebendigen Gottes in Kap. 37 auf, entfaltet es und benutzt es als Grundlage für das Gebet. Später im Jesajabuch kommt das Thema des lebendigen Gottes wieder bei Deuterjesaja in Jes 49,18 vor: *ḥay[y] ’anī* „So wahr ich lebe...“ Das Motiv des lebendigen Gottes/Gottes des Lebens betont den Gegensatz zwischen dem einzigen *’ilō\*hīm ḥay[y]* und den machtlosen von Mensch gemachten Götter der Nationen, über die Sanherib prahlerisch verkündet, dass keiner von ihnen ihr Volk habe retten können.<sup>1221</sup> Zugleich werden natürlich die Götter der Assyrer als nichtig beurteilt.

Letztlich kann man eine Beziehung zwischen 37,20 und 38,20a vermuten. Dort spricht Hiskija eine „kollektive Erhörungsbitte“ aus, die andeutet, „daß Hiskija stellvertretend für viele Beter [des Jesajabuches?] steht“<sup>1222</sup>: „Nun aber, HERR, unser Gott, errette uns aus seiner Hand (*w’=’itt-a(h) YHWH ’ilō\*hē=nū hōšī’-i=nū mi[y]=yad=ō*), damit alle Königreiche auf Erden erfahren, dass du, HERR, allein Gott bist!“ Es wird der Verdacht geweckt, dass die Bitte *’ilō\*hē=nū hōšī’-i=nū* in Jes 38,20a aufgenommen wird: *YHWH l’=hōšī’-i=nī* „Jahwe ist bereit mich zu retten, / Jahwe, rette mich doch!“. Dass eine Beziehung zwischen den beiden Stellen besteht, wird durch die Tatsache bekräftigt, dass 38,20a zu einem Lobgelübde im Plural in 20b übergeht; dadurch erhält sogar der ganze Psalm den Charakter eines kollektiven Gebets. Dies wird auch durch weitere Elemente bewirkt. Die Analyse des PsHisk macht m.E. deutlich, dass die für den kollektiven Körper stellvertretende Rolle Hiskijas, die er durch seine Bitte in 37,20 einnimmt, und U. BERGES mit Recht bemerkt,<sup>1223</sup> im PsHisk vorausgesetzt und wirksam ist.

### 6.1.4 Bezüge zu Jesaja 33

Im Rahmen seiner Untersuchung zur Überbrückungsfunktion von Jes 35 hat O.H. STECK schon auf drei Stellen im PsHisk verwiesen, zwischen denen und gewissen Stellen in Kap. 33 ein Textbezug zu erkennen ist: 38,12//33,20; 38,13//33,2; 38,17//33,24.<sup>1224</sup> Darüber hinaus nennt er eine Menge weiteren Stellen in Kap. 36-39, die mit Kap. 33 in Beziehung stehen. Diese Beobachtungen erlauben ihm wichtige Fragen zum Entstehungsprozess des Protojesajabuches zu stellen, v.a. nach der Möglichkeit, dass die Anfügung von Jes 36-39 (aus 2Kön 18-20) „der „Schicht Jes \*33-34 im Grundbestand“ zugehört hat. Hier ist nicht der Ort diesen Fragen nachzugehen. Feststellen kann man jedoch, dass die Abhängigkeitsrichtung zwischen Stellen in Jes 36-39 (PsHisk inklusive) und Stellen in den vorhergehenden Kapiteln sich – einfach aufgrund der vielen und verschiedenen Meinungen über den Entstehungsprozess des Jesajabuches – mit wenig Sicherheit bestimmen lässt.<sup>1225</sup>

Ich kann Steck kaum zustimmen, dass ein Bezug zwischen 33,2 und 38,13 besteht, obwohl das Lexem *buqr* in beiden Versen vorkommt, zumindest kann er nicht als offensichtlich betrachtet werden:

33,2 „HERR, sei uns gnädig, denn auf dich harren wir! Sei unser Arm alle *Morgen*, dazu unser Heil zur Zeit der Trübsal!“

<sup>1221</sup> Vgl. U. BERGES (1998) 301.

<sup>1222</sup> U. BERGES (1998) 301.

<sup>1223</sup> U. BERGES (1998) 301.

<sup>1224</sup> O.H. STECK (1985) 57, Fn 37.

<sup>1225</sup> Vgl. unten unter „Kritik der Textverankerung“.

38,13 „Bis zum *Morgen* habe ich um Hilfe geschrien“

Davon abgesehen kann es kaum bezweifelt werden, dass es literarische Bezüge zwischen PsHisk und Jes 33 gibt. Der eindeutigste Textbezug besteht zwischen 38,12b und 33,20, und zwar in der Verwendung der Metapher von dem Zelt, die in 33,20 eindeutig auf Zion übertragen wird. Die durch die Zweideutigkeit der CsV  $\text{'uhl } r\bar{o}^*c=\bar{i}$  in 38,12b erweckten Konnotationen wollen m.E. erzielen, dass der Textempfänger das Zelt in PsHisk mit dem Zelt in 33,20 identifiziert. Während aber 33,20 die Wiederaufrichtung der zerstörten Stadt Jerusalem, „das Zelt...dessen Pflöcke man niemals mehr ausreißt, dessen Stricke nie mehr zerreißen“, verkündet, vergleicht der Psalmist sein *dōr* (Lebenszeit / Mitmenschen?), das zugrunde geht, mit dem Schicksal des „Zelts meines Hirten“, das abgebrochen und bloßgestellt wird:

33,20a	$h\bar{z}\bar{e}(h) \text{ } \check{S}YWN \text{ } qiryat \text{ } m\bar{o}^{\check{c}}id-$ $i=n\bar{u}$	„Schau auf Zion, die Stadt unserer Feste!
b	$\check{c}\bar{e}n\bar{e}=ka \text{ } tir'\bar{e}na(h) \text{ } YRW\check{S}LM$ $naw\bar{a} \text{ } \check{s}a'nan \text{ } \text{'uhl}$	Deine Augen werden Jerusalem sehen, den Ort der Ruhe, das Zelt,
bR1	$bal \text{ } yi\check{s}'an$	das man nicht abbricht,
bR2	$bal \text{ } yissa' \text{ } y\bar{a}tid\bar{o}^*t-a(y)=w$ $la=nas\check{h}$	dessen Pflöcke man niemals mehr ausreißt,
bR3	$w'=\text{kul}[l] \text{ } h\bar{a}bal-a(y)=w \text{ } bal$ $yinnatiq\bar{u}$	dessen Stricke nie mehr zerreißen.“
38,12a	$d\bar{o}r=\bar{i} \text{ } nissa'$	Meine (gemessene) Lebenszeit/Genossen ist /sind abgebrochen,
b	$w'=\text{nigl}\bar{a}^T \text{ } min^{\oplus}=\bar{i} \text{ } k'=\text{'uhl}$ $r\bar{o}^*c=\bar{i}$	und bloßgestellt worden (= von mir weggenommen), wie das Zelt meines Hirtens.

Nicht nur durch die Thematik, sondern auch durch das Vorkommen des Sub  $\text{'uhl}$  und des Verbs  $NS'$ , in 38,12a in N-, in 33,20bR2 in G-Stamm, werden die Texte in Verbindung gebracht. Die Identifizierung der CsV  $\text{'uhl } r\bar{o}^*c=\bar{i}$  mit dem schon zerstörten Zion bzw. dem Tempel geschieht nicht nur durch den Verweis auf die als Zelt bezeichnete Jerusalem in 33,20, sondern auch durch die Vorkenntnis des Textempfängers, dass der Tempel in Jerusalem in mehreren Texten, bzw. in der Tradition, als Zelt bezeichnet wird. M.E. setzen beide Texte die Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier in 587/6 als eine historische Tatsache voraus.

In Jes 33,24 sind zweierlei Textbezüge zu Jes 38 zu erkennen, einerseits das Motiv des Krankseins und andererseits der Schuldvergebung:

33,24a	$w'=\text{bal } y\bar{o}(\text{'})\text{mir } \check{s}akin$	„Kein Mensch in der Stadt wird mehr sagen:
b	$h\bar{a}l\bar{i}\bar{t}\bar{i}$	Ich bin krank.
c	$ha=\check{c}am[m] \text{ } ha=y\bar{o}^*s\bar{i}b \text{ } b-a=h$ $n\bar{a}\check{s}\bar{u}^*(\text{'}) \text{ } \check{c}aw\bar{o}^*n$	Dem Volk, das in Zion wohnt, ist seine Schuld vergeben.“
38,1a.aI	$b'=[h]a=yam\bar{i}m \text{ } ha=him \text{ } h\bar{a}l\bar{a}$ $HZQYHW \text{ } la=m\bar{u}t$	
38,9a.aI	$miktab \text{ } l'=\text{HZQYHW } malk \text{ } YHWDH$ $b'=\text{hl}\bar{o}^*t=\bar{o}$	„Ein <i>miktab</i> Hiskijas, des Königs von Juda, als er krank war.“
38,17c	$k\bar{i} \text{ } hi\check{s}lakta \text{ } \text{'a}\check{h}^{\oplus}\bar{a}r\bar{e} \text{ } giw=ka \text{ } kul[l]$ $h\bar{i}\check{t}a' \text{ } -ay=[y]$	„Ja, du hast alle meine Sünden hinter deinen Rücken geworfen“

Obwohl auf ganz andere Weise ausgedrückt, dann ist das Motiv der Schuldvergebung mit dem Ergebnis, dass niemand mehr „krank“ wird, sei es in einem übertragenen oder wörtlichen Sinne, auffallend. Die Annahme ist dargelegt worden, dass die Verheißung in 33,24, dass niemand mehr sagen werde: „Ich bin krank“, und das Bild in Jes 1 vom unheilbar kranken Volk einen Rahmen um ein Buch Jes \*1-33 gebildet haben könnte.<sup>1226</sup> Sei es so gewesen, dann könnte man auch vermuten, dass die Motive von Krankheit und Sündenvergebung in Jes 38 sich an das vorhandene Rahmenmotiv anschließen, und damit den Rahmen für einen neuen Buchkomplex sozusagen erweitert.

Noch muss eine mögliche Verbindung zwischen Jes 33,5b und 38,14c erwähnt werden:

33,5a	<i>nišgab YHWH</i>	„Der Herr ist erhaben,
b	<i>kī šō*kin marōm</i>	er wohnt in der Höhe;
c	<i>millē(?) ŠYWN mišpaṭ</i> <i>w' =šādaqā</i>	er wird Zion mit Recht und Gerechtigkeit erfüllen.“
38,14c	<i>kalū! 'ēn-ay=[y]</i> <i>l'=[h]a=marōm</i>	„Meine Augen schmachten nach der Höhe:
eV	<i>'ādō*n-ay=[y]</i>	Herr!
e	<i>'ušq-a(h) l=i</i>	Ich bin unterdrückt!
f	<i>'urb-i=ni</i>	Bürge für mich!“

Man dürfte eher damit rechnen, dass 38,14c sich auf 33,5b bezieht als umgekehrt. 33,5 ist eine hymnische Vertrauensaussage, die ausgerechnet zum Gebet 33,2-6 gehört, und als Begründung für die in V. 2 ausgedrückte Hoffnung auf Erhörung dient. Damit dient die Vertrauensaussage auch als Hoffnungsspender. Es wird festgestellt, dass Jahwe in „der Höhe“ wohne und Zion mit Recht und Gerechtigkeit erfüllen werde. Auf genau diese Umstandsbeschreibung beziehen sich 38,14c-e, indem sie das hoffnungsgeladene Schmachten „nach der Höhe“ durch den zugleich ausgedrückten Appell an Jahwe zum Ausdruck bringen. Es ist fast als ob der PsHisk den Faden aus dem kollektiven Gebet des Volkes in K. 33 aufnehme und weiterführe. Dieser Textbezug stimmt mit dem oben beobachteten Bezug zwischen 38,20 und 37,20 überein und ist m.E. ein weiteres Indiz für die konnotierte kollektive Funktion des PsHisk.

Noch ein Textbezug zu Kap. 33 dürfte die scheinbare Anspielung von 38,17a auf 33,7 sein. In 33,7 heißt es, dass „die Friedensboten bitterlich weinen“ *mal'ākē šalōm mar[r] yibkayū-n*. Was es bedeutet, oder auf welche Wirklichkeit es sich beziehen soll, ist schwer zu sagen. Der Text in 33,7 könnte die Situation in Jerusalem vor dem Untergang der Stadt in 587/6 v. Chr. beschreiben.<sup>1227</sup> Auffällig ist aber, dass die Reihenfolge der Wörter *šalōm mar[r]* sich in 38,17a wiederholt: *hinni(h) l'=šalōm mar[r] l=i mar[r]*. Will Jes 38,17a sagen, dass die Krise Judas, von deren Anfängen Jes 33,7 möglicherweise handelt, sich trotz Allem zu Gutem kehren wird? Diese vermutliche Anspielung spricht m. E. eindeutig gegen eine Konjektur des Wortes *šalōm* in 33,7, wie H. WILDBERGER vorschlägt.<sup>1228</sup>

<sup>1226</sup> Vgl. J. BARTHEL (1997) 254.

<sup>1227</sup> H. WILDBERGER (1982) 1294ff. will *šalōm* in *Salem* ändern und sieht hier eine escatalogische Situation beschrieben.

<sup>1228</sup> H. WILDBERGER (1982) 1294ff.

### 6.1.5 Bezüge zu Jes 13

In Jes 13,4c findet sich die einzige Stelle im AT außer Jes 38,10c mit dem Verb *PQD* in D-Stamm. Nicht nur durch diese grammatische Gemeinsamkeit besteht eine Beziehung zwischen den beiden Stellen, sondern auch aufgrund der Thematik des Zeltens, vgl. Abschn. 6.2 „Zur Funktion des PsHisk in seinem literarischen und historischen Kontext.“

### 6.1.6 Zur Verankerung von Jes 36-39 im Jesajabuch

The dating of prophetic texts is an especially problematic issue in biblical exegesis for two reasons. First, prophetic literature frequently lacks narrative context that can help to establish historical and social setting, and, second, such narrative context itself may be the result of much later composition and conceptualization. Interpreters are essentially left to examine the contents of a prophetic oracle to see if sufficient information is contained therein to identify historical context. As the history of exegesis demonstrates, criteria to establish historical context all too frequently comes from interpretative presuppositions that in retrospect are difficult to justify, such as the contention that all “authentic” pre-exilic texts must take up judgment and not restoration or that affirmation of the priesthood, Temple ritual, or “legal” concerns necessarily indicates late composition.<sup>1229</sup>

So beginnt M.A. SWEENEY seinen Artikel „Dating prophetic texts“. Es darf hinzugefügt werden, dass das „Datieren“ von biblischen Texten deswegen problematisch ist, weil die Entstehung eines Textes und seine redaktionelle Einfügung in einen Textkomplex nicht unbedingt gleichzeitig oder zu demselben Prozess gehört haben muss. Jes 36-39 bereiten dem Exegeten noch schwierigere Probleme, indem die Kapitel eine Parallele zu 2Kön 18-20 darstellen und fügen darüber hinaus PsHisk zur Erzählung in Jes 38 hinzu. Die Frage nach möglicher Abhängigkeit bzw. gemeinsamer Quelle ist daher unentbehrlich.

Es ist also unmöglich, der Frage der literarischen Verankerung des Psalms nachzugehen, ohne die Diskussion über die Verankerung von Jes 36-39 im Jesajabuch als Ganzem miteinzubeziehen. Die Probleme, die mit dem Verhältnis der parallelen Texte 2Kön 18-20 und Jes 36-39 zusammenhängen (wer hängt von wem ab, was für ein Redaktionsprozess kann hinter einer vermutlichen Aufnahme der HJE in das Proto-Jesajabuch liegen, oder wurden sie primär für diesen Kontext verfasst?), sie sind so kompliziert und darüber ist so viel geschrieben worden, dass eine ausführliche Diskussion hier nicht gewagt wird. Hier sei besonders auf die Diskussion bei H.G.M. WILLIAMSON (1994) U. BERGES (1998), R. KASHER (2001) und P. HÖFFKEN (2004) verwiesen, die alle drei eine gute Übersicht über die Forschungsgeschichte und unterschiedlichen Auffassungen geben.<sup>1230</sup>

Wie im Falle anderer paralleler Texte bzw. Dublette, kann die Beziehung zwischen Jes 36-39 und 2Kön 18-20 auf zumindest dreierlei Weise erklärt werden: (1) 2Kön basiert auf Jes; (2) Jes entlehnt aus 2Kön; (3) beide Versionen nehmen aus einer gemeinsamen Quelle.<sup>1231</sup> Die Lösung,

---

<sup>1229</sup> M.A. SWEENEY (2007) 55.

<sup>1230</sup> Einen guten Überblick über die in der Gegenwart relevanten Hypothesen bietet auch H.-W. JÜNGLING (<sup>7</sup>2008). Vgl. auch die Kapitel zum DtrG und zu den Büchern der Könige in demselben Buch.

<sup>1231</sup> J. BARTON (1996) 17. 95. Diese letzte Ansicht wird z.B. von R. KASHER vertreten. Er weist darauf hin, dass sowohl der Jesajatext als auch der Königetext etliche „rough edges“ zeigen, die die Einheitlichkeit der Erzählungen beeinträchtigen und gegen ihre Bestimmung als Primärtext sprechen (R. KASHER (2001) 45). Also vertritt er die Meinung, in Anlehnung an den rekonstruierten „Urtext“ von R.F. PERSON, dass die beiden Versionen unabhängig voneinander auf einem dritten Text basieren. Die Jesaja-Version betone dabei das positive Bild von Hiskija als frommer und vorbildlicher König während die Emphase im Königetext auf Jesaja als Wundertäter liege (op. cit.

die der einzelne Forscher bevorzugt, wird wahrscheinlich seine Annahme über die Entstehungszeit der Texte beeinflussen. Es darf aber nicht vergessen werden, dass Entstehungszeit nicht gleichzeitig zu Redaktionszeit sein muss. Auch kann nicht die eine oder andere Abhängigkeitstheorie die Entstehungs- bzw. Aufnahmezeit der HJE in den eine oder andere literarischen Kontext auf einen bestimmten Zeitpunkt bringen. Wenn wir z.B. davon ausgehen, dass die HJE aus 2Kön entnommen wurden, wie die Mehrheit der Forscher meinen und hier wohl als die wahrscheinlichste Möglichkeit angenommen wird, können wir bestenfalls vermuten, dass der *terminus post quem* für die redaktionelle Einfügung in das Jesajabuch nachzeitig zur Verfassung der jeweiligen Texte in den Königsbüchern ist. Wenn das die Königsbücher in ihrer heute vorliegenden Gestalt voraussetzt, bedeutet das, dass die Entlehnung des Textes für Jes 38 am frühesten 561 v. Chr. stattfinden haben könnte.<sup>1232</sup> Der Text könnte aber theoretisch auch einer vorexilischen Fassung der Königsbücher entstammen.<sup>1233</sup> Würden wir damit rechnen, dass die 2Kön-Version aus Jesaja entnommen wurde,<sup>1234</sup> dürften wir umgekehrt folgern, dass der *terminus ante quem* für die Aufnahme in 2Kön das Jahr 561 v. Chr. wäre.<sup>1235</sup> Auf jeden Fall ist die Bestimmung der Zeit der redaktionellen Einfügung bzw. Entstehung nicht ausschlaggebend für die Beantwortung der Abhängigkeitsfrage zwischen Jesaja und 2Kön.

Es darf festgestellt werden, dass die für den größten Teil des 20. Jh. beherrschende Ansicht, dass Jes 36-39 gelegentlich als ein historischer Appendix zu Protojesaja bzw. als eine historische Brücke zwischen Proto- und Deuterjesaja angefügt wurde, in der neueren Forschung völlig abgelehnt worden ist. Thematische und lexikalische Verbindungen der K. 36-39 zu weiteren Teilen des Jesajabuches können dagegen als Tatsache angenommen werden.<sup>1236</sup> So hat P.R. ACKROYD in seinen Abhandlungen zu Jes 36-39 aus 1974 und 1982 eine Vernetzung mit weiteren Teilen des Jesajabuches herausgearbeitet, die daraufhin deutet, dass die Funktion der HJE viel komplizierter ist als nur als historischer Appendix bzw. Brücke zwischen zwei Textsammlungen zu dienen.

In der heutigen Forschung können im Grunde genommen zwei Haupt-Auffassungen zur Verfassung bzw. Redaktion der HJE und des PsHisk wahrgenommen werden: (1) die HJE und der PsHisk sind während der Exilszeit als Teil des Jesajabuches entstanden bzw. redaktionell eingefügt und spielen demnach eine Rolle für die Hoffnung auf die Aufrichtung der Judäischen Gesellschaft und die Aufbau des Tempels; (2) Die HJE und der PsHisk sind nach-exilisch ins Jesajabuch gelangt und sollen den Basis für eine eschatologische Theologie der Unschlagbarkeit Zions und der kommenden universalen Herrschaft Jahwes auf Zion (vgl. Jes 65-66) darstellen.

P.R. ACKROYD<sup>1237</sup> deutet z.B. darauf, dass sich K. 36-39 und K. 1-12 in ihrer Präsentation von Jesaja ben Amos ähneln, genauer Jes 6,1-9,6. Er sieht in Jes 36-39 eine „presentation of a prophet“, so wie der Fall in Jes 7-8 ist. Diese Erzählungen wollen u.a. ein Bild vom Charakter

---

52-55). G. HENTSCHEL äußert auch die Ansicht, dass die HJE gleichzeitig in das zweite Königsbuch und in das Jesajabuch seien aufgenommen worden („nicht nur in das zweite Königsbuch, sondern zugleich in das Jesajabuch aufgenommen worden“) (G. HENTSCHEL (2008) 246).

<sup>1232</sup> Vgl. J. WERLITZ (2006) § 3.

<sup>1233</sup> Vgl. J. WERLITZ (2006) § 3.2: „Die Existenz einer vorexilischen Fassung von 1./2.Könige als reine Königsgeschichte ist wahrscheinlich, diese ist aber wohl kaum rekonstruierbar.“ Mehrere Verfasser betreten Hypothesen, die von der Existenz eines vorexilischen Geschichtswerk, das in der Darstellung Hiskijas gipfelte. Die Datierung eines solchen Geschichtswerks wird aber unterschiedlich angenommen, z.B. in der Zeit Hiskijas selbst oder in der Zeit Joschijas, vgl. E. ZENGER u.a. (Hrsg.) (2008) 199.

<sup>1234</sup> So u.a. K.A.D. SMELIK (1986) 71ff.

<sup>1235</sup> C.R. SEITZ (1991) 61 sieht die HJE als Teil einer Redaktion gegen Ende der Regierungszeit Hiskijas.

<sup>1236</sup> Vgl. P. HÖFFKEN (2004) 134ff.

<sup>1237</sup> P.R. ACKROYD (1982) v.a. 14-21.

und der Funktion des Propheten im Rahmen einer Serie von Erzählungen darstellen. Dabei nimmt er an, mit Verweis auf die Parallele 2Kön 16 // Jesaja 7-8 (in 2Kön kommt Jesaja nicht vor), dass es einen hypothetischen Urtext \*Jes 36-39 // 2Kön 18-20 gegeben hat, in dem keine Rede vom Propheten zu finden war. Den Grund dafür, dass die Gestalt des Propheten eine Rolle in 2Kön 18-20, nicht aber in 2Kön 16 spielen darf, sieht er in der Person des Hiskija, des idealen Königs, dessen idealisierte Gestalt bei Jesus Sirach in Verbindung mit Jesaja und mit Verweis auf die Rettung der Stadt und Heilung des Königs gebracht wird. Bei Sirach sind die beiden wie eine Art Heldenpaar, das die Rettung der Stadt sichert, Hiskija, weil er das Rechte getan hat und festgeblieben auf Davids Wegen war, Jesaja, weil er „der große und zuverlässige Seher“ ist. Nach ACKROYD wollen Jes 36-39 an ihrer Stelle „provide a contextual basis for the prophecies of chs. 40ff. The basis for those prophecies is shown to rest in the relationship between Hezekiah and Isaiah, idealized king and prophet of judgement and salvation.“<sup>1238</sup> Der Idealisierung Hiskijas dient wiederum eine weitere Funktion der Erzählungen, die darin besteht, einen Kontrast zwischen dem unfrohen Ahas (6,1-9,6) und dem frommen Hiskija darzustellen.

J.H. COETZEE sieht den Autor des PsHisk als einen Redaktor aus spät-exilischer Zeit, der die HJE in ihr Kontext im Jesajabuch eingebaut hat.<sup>1239</sup> Er argumentiert, dass „[t]he fact that the song was placed before the announcement about and the motivation for the exile (ch 39), shows that the exile is still the problem of the people and that the ‘song of Hezekiah’ addresses them in their distress.“<sup>1240</sup>

Nach J.W. OLLEY und J. BLENKINSOPP stammen die HJE wahrscheinlich aus der Zeit kurz nach Sennacheribs Tod in 681.<sup>1241</sup> OLLEY meint weiterhin, dass durch den Vergleich mit dem parallelen Text in 2Kön 18-20 dürfe es als Tatsache betrachtet werden, dass der Psalm nicht zur ursprünglichen Erzählung gehörte, sondern eine spezielle Rolle in seinem literarischen Kontext des Jesajabuches und dem historischen Kontext der Exil innehat.<sup>1242</sup> Selbst wenn man mit der Entnahme von Jes 36-39 aus 2Kön 18-20 rechnet, dann muss das nicht bedeuten, dass die redaktionelle Entstehung von Jes 36-39 nach-exilisch ist, wenn man z.B. P.R. ACKROYD zustimmt, dass das DtrG zwischen 561 und 520 v.Chr. bearbeitet worden ist.<sup>1243</sup>

E. RUPRECHT sieht den „Anhang“ Jes 36-39 als den Königsbüchern entnommen.<sup>1244</sup> Trotzdem sieht er in Jes 36,1f eine ältere Textfassung und hält den Jesajatext im Grunde genommen auch als besser überliefert.<sup>1245</sup> Die HJE sollen nach ihm ursprünglich einen einzelnen Erzählzyklus gebildet haben, nur nicht in der jetzigen Reihenfolge, sondern in der Reihenfolge: Jes 38 – 39

---

<sup>1238</sup> P.R. ACKROYD (1982) 20.

<sup>1239</sup> J.H. COETZEE (1989) 23: „In the light of the analysis and the context in which the song was placed, it is most probable that the author was a redactor from the later period of the exile. This song of thanksgiving that he implements as a doxology of judgement was written by himself and placed in its present position.“

<sup>1240</sup> J.H. COETZEE (1989) 24. Vgl. oben Abschn. 5.3 „Resümee zum literarischen Horizont“ wo seine Beobachtungen besprochen werden.

<sup>1241</sup> J.W. OLLEY (1999) 75. Auch J. BLENKINSOPP (2000) 91, ist der Meinung, dass diese und andere Erzählungen von Jesajas Wirken in politischen Krisenzeiten (K. 6-8) „give the appearance of having been composed close to the events described.“

<sup>1242</sup> Vgl. J.H. COETZEE (1989) 13.

<sup>1243</sup> P.R. ACKROYD (1968) 62. Dies stimmt mit der Annahme überein, dass die HJE vorexilisch (BLENKINSOPP; OLLEY) bzw. frühexilisch (RUPRECHT) sind.

<sup>1244</sup> E. RUPRECHT (1990) 56ff.

<sup>1245</sup> So findet E. RUPRECHT (1990) 36 es wahrscheinlich, dass „in Jes 36,1f die ältere Textfassung erhalten“ ist. Er bemerkt, dass der Jesajatext besser überliefert ist, „weil sich viele Schreibfehler im Kön-Text nach dem Jes-Text korrigieren lassen und selten umgekehrt“. Auch sieht er die längere Fassung der Erzählung von Hiskijas Krankheit in 2Kön als „sekundäre Steigerung ins Wunderhafte“.

– 36f.<sup>1246</sup> So fungiert der Anfang von der Gesandtschaftsgeschichte,<sup>1247</sup> wo die Wiedergenesung Hiskijas genannt wird (in Jes ausdrücklich, in 2Kön durch Wortspiel<sup>1248</sup>), als Schluss für Krankheitsgeschichte. Die Unheilsbotschaft Hiskijas geht aber erzählerisch in Erfüllung durch die Geschichte der Belagerung in 36f. Die längere Fassung der Krankheitsgeschichte in 2Kön lässt sich seines Erachtens dadurch erklären, dass durch die Umstellung der HJE durch den Verfasser des DtrG die Geschichte ihren ursprünglichen Bezügen beraubt und zur Einzelerzählung geworden ist. Sie sei dann u.a. in einem gottesdienstlichen Rahmen als Einzelgeschichte vorgetragen worden, was erforderte, dass die Geschichte mit erzählerischer Spannung und Dramatik versehen werden musste.<sup>1249</sup> Die Reaktion Hiskijas in 2Kön 20,19 // Jes 39,8 ist nach RUPRECHT als Zusatz des Verfassers des DtrG zu betrachten; dadurch beziehen sich die Unheilsworte auf eine ferne Zukunft (598; 587/6 v.Chr.) und nicht mehr auf die Belagerung im Jahre 701 v.Chr. Auch die Umstellung der Geschichten von der Krankheit und der Gesandtschaft sollten diesem Ziel dienen.<sup>1250</sup> H.G.M. WILLIAMSON geht in ähnliche Richtung, indem er zum folgenden Schluss kommt: „It is ... likely that they [Jes 36-39] were composed in circles where the prophet's words were valued and were then incorporated as a separate source into the Deuteronomic History.“<sup>1251</sup> Sie seien aber dann aus 2Kön für seinen Kontext im Jesajabuch entnommen worden.

C. HARDMEIER hat die These aufgestellt, die R. ALBERTZ (1996) grundsätzlich aufnimmt,<sup>1252</sup> dass die HJE (2Kön 18,9-19,7.32αβ-34.8-9a.36αβ-37, d.h. die zweite Rede des Rabschake fehlt) als Propagandatext der national-religiösen Partei aus der Zeit der Belagerungspause 588 v. Chr., die im Frühsommer begann, diene. Die national-religiöse Partei, die gegen den Aufmarsch der babylonischen Streitmacht kämpfen wollte, wollte „demonstrieren, wie schon damals, im Jahre 701, Jerusalem wunderbar durch Jahwe gerettet wurde“.<sup>1253</sup> Dadurch wollten die Nationalisten ihre Ansprüche unterstützen. Zudem werden wichtige Elemente der Verkündigung Jeremias und Ezechiels dem assyrischen Heerführer in den Mund gelegt und so „als üble Feindpropaganda denunziert“.<sup>1254</sup> M.E. hätte die Krankheitsgeschichte Hiskijas, so wie sie in 2Kön 20 vorkommt, auch dem Zweck der Nationalisten dienen können. Der PsHisk passt aber nicht so gut in diesen Zusammenhang, da er m.E. offensichtlich die eingetretene Zerstörung Jerusalems voraussetzt (vgl. das Bild vom niedergerissenen „Zelt meines Hirtens“, das sich konnotativ auf die Zerstörung des Tempels bezieht).

Die Annahme der vor-exilischen Existenz der Belagerungsgeschichte oder ihrer Grundzüge stimmt mit der Meinung J. BLENKINSOPPS überein, dass diese und andere Erzählungen von Jesajas Wirken in politischen Krisenzeiten (K. 6-8) „give the appearance of having been composed close to the events described.“<sup>1255</sup> Auch J.W. OLLEY betrachtet es als wahrscheinlich,

---

<sup>1246</sup> E. RUPRECHT (1990). Er datiert die Verfassung dieses Erzählzyklus in den Jahren 597-588 (S. 61).

<sup>1247</sup> Nach E. RUPRECHT (1990) 41 spielt sie sich in den Jahren 713-711 v.Chr., in der Zeit einer antiassyrischen Aufstandsbewegung in Syrien und Palästina.

<sup>1248</sup> Hiskija = „Jahwe hat wieder stark gemacht“, E. RUPRECHT (1990) 41.

<sup>1249</sup> E. RUPRECHT (1990) 54.

<sup>1250</sup> E. RUPRECHT (1990) 65.

<sup>1251</sup> H.G.M. WILLIAMSON (1994) 209.

<sup>1252</sup> Auch J. BARTHEL (1997) 252 bewertet HARDMEIERS These als „einleuchtend“ und „detailliert begründet“.

<sup>1253</sup> R. ALBERTZ (1996) 370. Nach J. BARTHEL (1997) 278f ist diese Auffassung der Ereignisse des Jahres 701 als Rettungsaktion Jahwes eine Neudeutung der ursprünglichen gerichtszentrierten Jesajatradition, dessen Niederschrift kurz nach 701 fand und jene Ereignisse als Katastrophe betrachtete. Vgl. R.E. CLEMENTS (1980-1) 62, der eine Rekonstruktion des historisch wahren Bildes der Ereignisse in 701 bietet und zu Schluss kommt, dass Hiskija sich rechtzeitig der Gewalt des Sennacheribs unterworfen hat.

<sup>1254</sup> R. ALBERTZ (1996) 370.

<sup>1255</sup> J. BLENKINSOPP (2000) 91.

dass die HJE „has its literary origin in wisdom circles soon after Sennacherib’s death, and has meaning then; but in its canonical contexts it speaks to exilic and post-exilic audiences.“<sup>1256</sup>

In seinem Jesajakommentar vertritt W.A.M. BEUKEN die Meinung, dass die Krankheitserzählung „ihre Funktion in der Sicht des Exils“ hat.<sup>1257</sup> Ihm nach wird die „Funktion der Krankheit als Metapher für das Exil“, das ein Hauptthema des Jesajabuches ist, dadurch verstärkt, dass „die Platzierung und das quantitative Übergewicht des Gebetes gegenüber der eigentlichen Heilungsgeschichte“ in V. 21-22 „die Krankheit zugunsten der Hoffnungsvollen Erwartung der Genesung an Schwere“ verlieren lässt.<sup>1258</sup> BEUKEN schließt sich ACKROYD an und stellt fest, dass die Genesung Hiskijas „ein Bild für die Wiederherstellung der Tempelgemeinschaft, die JHWH erneut lobt“ ist. Schließlich stelle „die sonderbare Therapie mit Feigen eine Metapher für den Läuterungsprozess dar, den das Exil bedeutet“.<sup>1259</sup>

BEUKEN bietet eine interessante und m.E. sehr attraktive Lösung der problematischen Frage nach dem Zeichen in V. 22, die unbeantwortet bleibt, denn eben dadurch, dass sie unbeantwortet bleibt, „hat die Erzählung ein offenes Ende und ihre Funktion in der Sicht des Exils, wo die Hoffnung auf die Rückkehr und das Kommen zum wiedererbauten Tempel besteht“.<sup>1260</sup> BEUKENS Deutung macht m.E. die Annahme einer späteren Einfügung durch einen Kopierer unnötig.<sup>1261</sup> Darüber hinaus ist oben schon argumentiert worden, dass V. 22 ein ganz logisches Ende der Krankheitserzählung darstellt, indem er, mit Bezug auf V. 20, die Ungeduld und den Eifer Hiskijas, der darauf nicht warten kann, im Tempel Jahwe loben zu dürfen. Dadurch wird die exemplarische Frömmigkeit Hiskijas auch betont.<sup>1262</sup>

Ein gewisser Meilenstein in der gegenwärtigen Forschung zur Redaktionsgeschichte des Jesajabuches ist O.H. STECKs Arbeit, „Bereitete Heimkehr“, gewesen. Nach ihm ist Jes 35 von Anfang an als eine Brücke zwischen dem Proto- und Deutero-Jesaja verfasst worden.<sup>1263</sup> Eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit von 34 und 35 als eine Art „Diptychon“ lehnt er aber mit guter Begründung ab.<sup>1264</sup> Wenn Jes 35 eine redaktionelle Brücke zwischen Proto- und

---

<sup>1256</sup> J.W. OLLEY (1999) 77.

<sup>1257</sup> W.A.M. BEUKEN (2010) 420.

<sup>1258</sup> W.A.M. BEUKEN (2010) 420.

<sup>1259</sup> W.A.M. BEUKEN (2010) 419-420.

<sup>1260</sup> W.A.M. BEUKEN (2010) 420.

<sup>1261</sup> Vgl. R. KASHER (2001) 44. Die Tatsache, dass V. 21-22 in 1QJes<sup>a</sup> ursprünglich fehlten und von einer späteren Hand eingefügt wurden (auch von M.L. BARRÉ (2005) bemerkt), ist kaum ein sicheres Argument gegen die Zugehörigkeit der Verse im ursprünglichen Redaktionellen Kontext von Jes 36-39, der hier besprochen wird. Denn das Fehlen der Verse könnte entweder aufgrund eines Irrtums oder bewussten Versuchs, einen problematischen Text zu glätten, erklärt werden. KASHER zitiert selber S. TALMON (1975) 330, der die Möglichkeit erörtert, dass das Streichen der Verse die Folge von *homoioteleuton* war, da sowohl V. 20 als auch V. 22 mit *bēt YHWH* enden. Darüber hinaus zitiert KASHER die unveröffentlichte Dissertation von M.A. SWEENEY, wo SWEENEY die merkwürdige Position von V. 21-22 mit Hinsicht auf das positive Bild von Hiskija im Jesajabuch erklärt. Das positive Bild Hiskijas wirke als eine theologische Erklärung dessen, warum die göttliche Strafe bis zu den Tagen des Neubabylonischen Reichs verschoben werde, vgl. R. KASHER (2001) 54, Fn. 51.

<sup>1262</sup> Vgl. Abschn. 6.1.1 „Bezüge zur Erzählung in Jes 38“.

<sup>1263</sup> O.H. STECK (1985) 13. Diese Annahme beruht v.a. darauf, 1) dass 35 und 40 dieselben Wörter oder Phrasen „[i]n ein und demselben Text verbunden“ enthalten, die sonst nie so zusammen vorkommen, 2) dass in Jes 35 Formulierungen begegnen, die „eindeutig nur auf Jes 40 verweisen“, 3) dass die Abfolge gewisser Elemente in Jes 40 sich in Jes 35 spiegelt, und 4) dass in Jes 35 und 40 sich „der letzte Logientext im Ersten Jesaja und der erste Logientext im Zweiten Jesaja gegenüber“ stehen. Die Textbzüge, die auch mit den vorhergehenden Kapiteln 32-34 bestehen, sollen das ergeben, dass „Jes 35 [...] ein genau zwischen die Logienkomplexe Jes 32-34 und Jes 40,1-11 eingepaßter Text“ ist (S. 39). Vgl. dazu P. HÖFFKEN (2004) 132: Kurzum: Der Text lehnt sich an eine Vielzahl von Stellen in PJ und DJ an (wie schon DUHM, 254-257 wusste), sodass die These unvermeidlich ist: 35 wurde für den Buchzusammenhang verfasst.“

<sup>1264</sup> O.H. STECK (1985) 56; 49-51: „Die ohnehin unsicheren Übereinstimmungen in Metrum und Stil sowie die unbestreitbaren Wort- und Sachbeziehungen zwischen Jes 34 und 35 lassen sich aus der ausdrücklichen

Deuterocesaja ist, besteht ein Problem: „Warum Jes 36-39 in einen bestehenden, unmittelbaren literarischen Zusammenhang Jes 35.40 dazwischen geschoben worden sei“. Nach STECK ist das „unerfindlich“;<sup>1265</sup> darüber hinaus lasse sich keinerlei direkte Bezüge zwischen Kap. 35 und 36-39 feststellen. Dies bedeutet aber, dass Jes 36-39 nicht als letzter (und PsHisk als allerletzter) Text, der dazu hinkam, gelten kann, wie z.B. WILDBERGER meint. STECK weist auf die Tatsache hin, dass Kap. 33 vielerlei Textbezüge zu 36-39 erweist, darunter zum PsHisk. Jes 33 erweist aber auch Textbezüge zu Jes 1, woraus STECK folgt, dass Jes 1 zur einen und derselben Redaktionsschicht als Jes 33.34 gehört hat. Das ergebe ein Buch Jes \*1-34,<sup>1266</sup> das nach STECKS Einschätzung noch vor 539 v. Chr. zeitlich anzusetzen wäre.<sup>1267</sup> Danach seien Jes 36-39 daran gehängt, was dem Buch eine ähnliche „Abschluß- und wohl auch Gesamtkontur wie das in LXX überlieferte Jeremiabuch“ gab.<sup>1268</sup> Als letztes, in der Zeit nach dem Tod des Alexanders des Großen, sei Kap. 35 nach 34 eingefügt. Warum 35 vor 36-39 und nicht nach 39 als Brücke zu 40ff eingefügt wurde, erklärt STECK folgendermaßen:

Protojesaja wurde eben an dieser Stelle um Jes 35 im Blick auf die Anfügung von Jes 40ff fortgeschrieben, um die zeitliche Eingrenzung von Jes 34 zu fixieren, die für Jes 35 im Blick auf Jes 40ff im Ablauf der Heilswende für die Heimkehr Israels notwendig ist. Jes 36-39 aber wurde jetzt offenbar als Verbürgung der Rettung betrachtet, von der Jes 33 und 35,4 sprechen, die ihrerseits die Voraussetzung der eschatologischen Heimkehr ist, in der Jes 35 den zentralen Inhalt der Weissagungen von Jes 40 ff gesehen hat.<sup>1269</sup>

Nach STECK ist seit frühnachexilischer Zeit die Kollektion Jes \*1-11.13-34 und 36-39 als Einheit zu finden. Aufgrund der Beziehungen zwischen 33 und 36-39 stellt er fest, dass Jes 33 Kenntnis der Jesaja-Erzählungen zeigt. Daraus will er aber nicht zwangsläufig folgern, dass die Anfügung von 36-39 der Schicht Jes \*33-34 im Grundbestand gehörte. Dies sei unsicher. Er nennt jedoch als Argument für diese Annahme die Tatsache, dass 2Kön 18,14-16, d.h. der Text, den Jes 33 bereits als Modell verwendet hat, bei der Anfügung von 2Kön 18,13ff als Jes 36 ausgelassen worden ist. Er hält die Möglichkeit jedoch offen, dass „eine wenig jüngere Anfügung der Jesaja-Erzählungen noch um diese Zusammenhänge gewußt haben“ könnte.<sup>1270</sup> Dies bedeutet, dass die schon als eigenständiges Material existierende HJE entweder schon vor 539 v.Chr. oder kurz danach an \*1-34 angehängt wurden.

In seinem Buch hebt STECK weder Kap. 38 noch den PsHisk von Kap. 36.37.39 ab. U. BERGES<sup>1271</sup> und U. BECKER<sup>1272</sup> haben aber die Meinung geäußert, dass die Wendungen *b' = lib[b] šalim* (38,3c) und *'ilō\* hē DWD 'abī = ka* (38,5c) in Jes 38 auf sehr späte Zeit deute, da sie sonst nur in späten Schichten des DtrG und in der Chronik vorkomme. Doch, aufgrund

---

Bezugnahme von Jes 35 auf Jes 34 verstehen.“; 52: „Auf der anderen Seite gibt es von Jes 34 aus gesehen Beobachtungen, die dafür sprechen, daß nicht dieselbe Redaktionsschicht wie Jes 35 vorliegt. So zeigt Jes 34 nirgends eben die Eigenart direkter literarischer Bezugnahme auf den Zweiten Jesaja, wie wir es bei Jes 35 angetroffen haben, und daß Jes 34 wie Jes 35 auf einer Ebene mit der Anfügung des Zweiten Jesaja gehört, wird vom Text selbst nicht nahegelegt. Auch weist Jes 35 zwar auf Jes 34 zurück, Jes 34 aber nicht auf Jes 35 vor, im Gegenteil: Die ewige Verwüstung des Terrains in Jes 34 widerspricht den Intentionen von Jes 35 und ruft die dort geweissagte zeitliche Begrenzung hervor.“

<sup>1265</sup> So auch J. BARTHEL (1997) 252.

<sup>1266</sup> Ein Sternchen bedeutet, dass die angegebenen Kap. zum jeweiligen Stadium nicht vollständig sind, wie wir sie kennen, sondern es fehlen noch redaktionelle Einzeltexthe, die einer späteren Redaktionsstufe gehören.

<sup>1267</sup> O.H. STECK (1985) 58. Ganz anders W.A.M. BEUKEN (2010) 25-26, der in K. 33 ein „Erzeugnis der Endredaktion des Jesajabuches mit ihrer ausgewogenen Zionstheologie“ sieht, und ihn deswegen als „späteren Ursprungs“ betrachtet.

<sup>1268</sup> O.H. STECK (1985) 57.

<sup>1269</sup> O.H. STECK (1985) 59.

<sup>1270</sup> O.H. STECK (1985) 57, Fn 37.

<sup>1271</sup> U. BERGER (1998) 312.

<sup>1272</sup> U. BECKER (1996) 221.

dieser Beispiele ist es m.E. fragwürdig zu behaupten, Kap. 38 sei ein sehr später Text, denn der Textbefund ist sehr geringfügig; *b' = lib[b] šalim* kommt nur zweimal vor, in 1Chr 28,9; 29,9, und abgesehen von 2Kön 20,5, dem Paralleltext zu Jes 38,5, kommt *'ilō\* hē DWD 'abī=ka* nur in 2Chr 21,12 vor. Allerdings scheint *DWD 'abī=ka* eine deuteronomistische Formulierung zu sein; die Wortverbindung wird außer in 2Kön 20,5 und Jes 38,5 nur mit Hinsicht auf Salomo verwendet.<sup>1273</sup> Dabei scheint Hiskija auf gleiche Stufe mit der gar nicht tadellosen aber trotzdem großen Gestalt des Salomos als „Sohn“ und Erbennehmer Davids gestellt zu sein. Hier kann man ein gutes Argument dafür sehen, dass Jes 36-39 oder zumindest Jes 38 aus 2Kön entnommen wurden. Es ist gar nicht notwendig, die redaktionelle Anfügung von Kap. 36-39 als einen einzigen ununterbrochenen Prozess zu sehen; Kap. 38 könnte später zwischen 36.37 und 39 eingefügt worden sein, oder auch nicht. Die oben beschriebenen deutlichen Textbezüge zwischen 33 und 38 deuten m.E. allerdings darauf hin, was STECK auch für eine Möglichkeit hält, dass sie zur einen und demselben Redaktionsschicht gehört haben.<sup>1274</sup>

Es scheint schon offensichtlich, dass Jes 36-37, 38 und 39 ursprünglich nicht einen einheitlichen Erzählkomplex gebildet haben. Sie sind drei selbständige Geschichten mit denselben Haupt-Charakteren Hiskija und Jesaja. Ihre Selbständigkeit lässt sich z.B. einfach daran kennen, wie Jesaja genannt wird. In Jes 37,2 wird er dem Textempfänger als neuer Charakter vollständig vorgestellt, mit vollem Namen und Beruf: „Jesaja, Sohn des Amos, der Prophet“. Danach wird auf die Apposition „der Prophet“ verzichtet; in 37,5.6 heißt es nur: „Jesaja“, in 37,21: „Jesaja, Sohn des Amos“. Dann wird er aber erneut in 38,1 vollständig vorgestellt, was darauf hinweist, dass die Krankheitsgeschichte eine von der Belagerungsgeschichte in 36-37 unabhängige Erzählung ist.<sup>1275</sup> In Jes 38,4.21 wird Jesaja dann nur mit seinem Namen genannt. Letztlich betritt er eine neue Szene in 39,3 als „der Prophet Jesaja“, danach in 39,5.8 nur als „Jesaja“. Letztlich ist der redaktionelle Anfügungscharakter von Jes 38,6/2Kön 20,6 nicht zu verkennen, wo an die versprochene Heilung auch das Versprechen, Jahwe werde die Stadt aus der Hand der Assyrer retten, zugefügt wird. Damit wird die Krankheitsgeschichte unmittelbar mit der Belagerungsgeschichte verbunden. Diese redaktionelle Anfügung, die wahrscheinlich im Rahmen der babylonischen Drohung eine Aufmunterung sein sollte, zeigt deutlich, dass eine Abhängigkeit zwischen den zwei Texten besteht, und die Richtung der Abhängigkeit kann nur von 2Kön nach Jes liegen. Aus dieser Deutung der redaktionellen Anfügung folgt, dass die Krankheitserzählung mit der Anfügung über die Rettung der Stadt nicht vorexilisch sein kann, und damit aus einer gemeinsamen Quelle, aus der beide Kön und Jes entnommen haben. Darüber hinaus ist der Jesajatext deutlich im Zusammenhang der Einbettung des PsHisk bearbeitet worden, und die HJE sind letztendlich logisch im grösseren Erzählzyklus der Königebücher beheimatet, während sie ein Fremdkörper in Jes sind. Ein weiteres Argument für die Priorität des Kön-Textes ist die Annahme, dass „das biblische „Rechenexempel“ der 15-jährigen Lebensverlängerung im 14. Jahr der Amtszeit Hiskijas“ nur „der verstehen“ kann, „der aus 2 Kön 18,2 weiß, daß er 29 Jahre lang regierte“.<sup>1276</sup>

R.F. MELUGIN meint, dass Kapitel 40-55 nie als ein selbständiges Werk gedacht wurden. Für ihn ist der Anknüpfungspunkt für 40ff. das prophetische Wort Jesajas an Hiskija in Kapitel 39,

<sup>1273</sup> 1Kön 6,12; 9,4.5; 11,12; 2Kön 20,5. Auch 1Kön 3,14 mit der in der Chronik verwendeten Schreibweise des Namens David, d.h. mit *mater lectionis*.

<sup>1274</sup> Vgl. O.H. STECK (1985) 57.

<sup>1275</sup> Vgl. E. RUPRECHT (1990) 37 zum Anfang der Krankheitsgeschichte in 2Kön 20,1-11, das dem in Jes gleich ist. So versteht RUPRECHT *b' = [h]a = yamīm ha = him* wie folgt: „In jenen Tagen, von denen ich jetzt erzählen will“, also nicht als Rückverweis.

<sup>1276</sup> Vgl. B. CHILDS (2001) 262: „The chronological formula “the fourteenth year of King Hezekiah” (2 Kings 18:13 // Isa. 36:1) is certainly consistent with the Kings tradition that has also entered into the shaping of chapter 38 —namely, the fifteen-year extension of Hezekiah’s life.“

<sup>1277</sup> H.-W. JÜNGLING bemerkt aber – m.E. mit Recht – dass „[m]it der Antwort des Königs (39,8: „Gut ist die Rede des Herrn“), dem nach der Ankündigung des Exils noch ein für die Dauer seines Lebens währender Friede verheißen wird, [...] ein passender Übergang zu der zu Herzen gehenden Rede, die den in Babylon Exilierten gilt (40,1-2), gefunden [ist].“<sup>1278</sup>

H.G.M. WILLIAMSON ist auch der Ansicht, dass Jes 40-55 nie als selbständiges Buch existiert hat, sondern als Fortführung und Entfaltung des jesajanischen Traditionsguts in Jes \*1-39 von Deuterjesaja geschrieben wurde. Anders als bei MELUGIN aber diene Jes 33 als Verbindungstext zwischen der „literarischen Hinterlassenschaft Jesajas von Jerusalem und dem Stoff, den Deuterjesaja in 40ff hinzufügte“.<sup>1279</sup> Obwohl WILLIAMSON die Argumente deren unterminiert, die meinen, dass es starke literarische Bezüge zwischen Jes 36-39 und den früheren Kapiteln des Buchs gibt,<sup>1280</sup> ist er fest davon überzeugt, dass „some of the points made individually, and then many of them cumulatively, provide strong evidence for the conclusion that these chapters were certainly written by someone who was thoroughly familiar with the earlier Isaianic tradition (so all the scholars discussed above), and that they were not shaped at the first as a part of the narrative of the Deuteronomistic History (so Smelik and Seitz in particular); they give every appearance of being incorporated into that work as a source.“<sup>1281</sup> WILLIAMSON meint ferner, dass obwohl Jes 36-39 sehr effektiv als Brücke zwischen Proto- und Deuterjesaja wirken als sie jetzt stehen, dann bedeute dies nicht, dass sie für den Kontext des Jesajabuches verfasst worden sind. Dazu sei zu viel in diesen Kapiteln, das nicht für diesen Zweck geeignet ist.<sup>1282</sup>

WILLIAMSON liefert starke Argumente dafür, dass die HJE nicht für Jesaja verfasst, sondern aus 2Kön entnommen und in das Jesajabuch eingebaut wurden, rechnet aber, wie gesagt, damit, dass sie im Blick auf die Jesaja-Tradition verfasst wurden, „in circles where the prophet’s words were valued and were then incorporated as a separate source into the Deuteronomistic History.“ Als Zeichen für dies nennt er, dass „[t]hey do, however, betray extensive knowledge of the earlier material in Isaiah, while at the same time they manifest a number of characteristics which mark them out as distinctive from the rest of the Deuteronomistic History.“ Die Zeit der Aufnahme der HJE in Jesaja \*1-55 (-66?) ist nach WILLIAMSON etwa 400 v.Chr.<sup>1283</sup>

U. BERGES lehnt sich weitgehend an WILLIAMSON an was die Beziehung zwischen der Jesaja-Version und der deuteronomistischen Version der HJE angeht und meint sie „sind als „Sondergut“ zuerst in die Königebücher gelangt und von dort ins Jesajabuch übernommen worden“. Anders als WILLIAMSON aber ist er der Ansicht, dass Jes 1-32 und 40-66 „in ihren Kernbeständen unabhängig voneinander entstanden sind“, er lehnt also die Theorie der Fortschreibung ab.<sup>1284</sup>

BERGES liefert eine sehr überzeugende Analyse der Komposition des Jesajabuches und des ideologischen Hintergrunds jeder Redaktionsschicht, über die nicht hinweggesehen werden darf. Jedoch kann m.E. die späte Einfügung der HJE ins Jesajabuch, die er postuliert, nicht als

---

<sup>1277</sup> R.F. MELUGIN (1976) 176-178. So auch U. BECKER (1996) 222: „Jes 39 ist ein so vorzügliches Verbindungsstück zwischen Proto- und Dtjes., daß man mit seiner Ursprünglichkeit an dieser Stelle rechnen muß“.

<sup>1278</sup> H.-W. JÜNGLING (2008) 434.

<sup>1279</sup> H.-W. JÜNGLING (2008) 445.

<sup>1280</sup> H.G.M. WILLIAMSON (1994) 193: „[T]here are strong links of a literary nature between Isaiah 36-9 and the earlier chapters in the book“.

<sup>1281</sup> H.G.M. WILLIAMSON (1994) 193-194.

<sup>1282</sup> H.G.M. WILLIAMSON (1994) 197.

<sup>1283</sup> Auch nach H. WILDBERGER (1982) 1575 sind die HJE erst kurz nach 400 v. Chr. an Jes 1-35 angefügt, die um 400 infolge eines komplexen redaktionellen Prozesses als einheitliches Buch vorlag. Ihm stimmt E. RUPRECHT (1990) zu.

<sup>1284</sup> U. BERGES (1998) 541.

unzweifelhaft betrachtet werden. Wie WILLIAMSON, datiert BERGES die redaktionelle Einfügung der Kapitel ins Jesajabuch gegen Ende des 5. Jh. v.Chr., als Teil der „letzten großjesajanischen Redaktion“, d.h. der „Redaktion der Knechtsgemeinde“. Dabei bezieht er sich vor allem auf die „einigen Nennungen des Hauses JHWHs“ im letzten Teil des Buches, in 56,5.7 (*bēt=ī; bēt tāpillat=ī*) und 66,20 (*bēt YHWH*), „jeweils in universalistischer Perspektive“, mit denen die „Hoffnung auf das gemeinschaftliche Lob im *Hause JHWHs*“ kongruieren soll.<sup>1285</sup>

Die Kapitel 36-39 sind für BERGES also kein überflüssiger geschichtlicher Appendix „an die Orakeltradition des Buches“, vielmehr bilden sie „dessen text-weltliche Mitte“, „die die für das Jesajabuch konstitutive Zionstheologie auf den Punkt bringen.“<sup>1286</sup> Der kultische Rahmen, der durch den „unbotmäßigen Kult zu Anfang des Buches (Jes 1)“ auf der einen Seite und den wohlgefälligen Gottesdienst am Ende (66,18-23) auf der anderen dargestellt wird,

erhält durch die zentralen Kapitel von der Bedrohung und Errettung des Zion eine Historische Absicherung. Der JHWH-Dienst auf dem Gottesberg in Jerusalem ist bleibende Aufgabe und Verpflichtung, weil JHWH selbst den Ort seiner Präsenz schützt. In dieser „Dramaturgie“ bekommt auch der dem Jesajabuch eigene Hiskijapsalm seine ureigenste Bedeutung. Der fromme König ist das leuchtende Beispiel für alle Frommen, die auf dem Zion Zuflucht vor den Nachstellungen ihrer Feinde suchen. Gegenüber der Überlieferung in 2 Kön 18-20 bezahlt der judäische König natürlich keinen Tribut, sondern er betet und dichtet noch in Lebensgefahr für sich und die Stadt einen Psalm! Wer so betet, dem ist der Zion eine Sichere Burg! Zum anderen läßt sich die zentrale Stellung der Hiskija-Jesaja-Erzählungen im Buch Jesaja auch daran ablesen, daß der Leser nach der Ankündigung des babylonischen Exils in 39,6-7 auf das Eintreffen dieser Verheißung zwar wartet, darin aber „positiv enttäuscht“ wird. Anders als in den prophetischen Nachbarbüchern Jeremia und Ezechiel brennt der Tempel im Jesajabuch nicht, die Judäer werden nicht verschleppt und der große Nebukadnezzar zieht nicht in Jerusalem ein! ... Die Ausblendung der Exilereignisse, die nur als bereits überwundene im Rückspiegel der Geschichte erscheinen (40,1 ff.), zeigt die Pragmatik der Kapitel 36-39 in aller Deutlichkeit. Im Buch Jesaja darf der Zion nicht fallen, darf der Tempel nicht brennen, dürfen die Widersacher den Gottesberg nicht betreten, weil JHWH ihn als Hort für seine Treuen schützt. Von dieser thematischen Mitte her bekommt das gesamte Buch seine Ausrichtung, trotz aller Spannungen in den Einzelzügen.<sup>1287</sup>

Es ist wohl wahrscheinlich, dass der PsHisk demselben Ziel wie die historischen Kapitel 36-39 dienen soll. Die K. 36-38 sollen nicht nur König Hiskija persönlich als einen exemplarischen Frommen darstellen, vielmehr wird die Rettung vor der assyrischen Drohung, die auf der Zuversicht auf Jahwes Treue und Kraft basiert, mit der völligen Niederlage Judas vor Babylon und der Plünderung des Jerusalemer Tempels, die K. 39 vorhersagt, kontrastiert.<sup>1288</sup> Dies gibt ferner den passenden Zusammenhang für K. 40ff, die Hoffnung auf das Ende des Exils und Wiederaufbau Jerusalems verkünden.<sup>1289</sup> Die Rettung aus der Hand der Assyrer fungiert somit als ein historisches Vorbild und Beispiel des rettenden Handelns Jahwes für sein Volk gegen

---

<sup>1285</sup> U. BERGES (1998) 545f.

<sup>1286</sup> U. BERGES (1998) 536.

<sup>1287</sup> U. BERGES (1998) 537.

<sup>1288</sup> P.R. ACKROYD (1982) 14: „The assurance of deliverance from Assyria of the first two chapters, continued by overlap into 38, is to be seen as a contrast to the handing over of all Judah and its royal house into the power of Babylon. But the one is not to be read without the other.“

<sup>1289</sup> Vgl. P.R. ACKROYD (1982) 9: P.R. ACKROYD (1982) 9: „And 36-39 gives to it the firm basis of a complex prophetic narrative in which the message of Isaiah is held in a historic context and geared to the personage of Hezekiah. That it is then followed in 40ff. by the conformation of that message of hope in immediate assurance, shows the link between what are presented as aspirations and what appear now as immediate realities... The placing of 36-39 may be seen to be most opportune for creating a context in which 40ff. offer a response and show the use in fuller form of themes which are present in passages in the preceding chapters.“

eine fremde Großmacht. Es liegt m.E. aber nicht auf der Hand, dass dies als Basis eschatologischer Hoffnungen, nicht aber der Hoffnung auf Heimkehr aus dem Exil, fungieren soll, wie BERGES postuliert, denn obwohl die militärische Niederlage Judas und die Exilereignisse kaum direkt im Jesajabuch angesprochen werden, müssen die Kenntnis und die Auswirkungen dieser Ereignisse im Text vorausgesetzt und impliziert sein. Darüber hinaus ist es nicht völlig richtig, dass das Exil nie direkt angesprochen wird; die Worte Jesajas in Jes 39,6-8 können nichts anders als ein direkter Hinweis auf das Exil verstanden werden. Kann Jes 33,19 nicht als eine Verheißung an die Exulanten verstanden werden, sie werden aus der Hand der babylonischen Bedrücker befreit? Die Tatsache, dass in Jesaja vermieden wird, die fürchterlichen Ereignisse der Zerstörung Jerusalems und des Tempels wörtlich zu beschreiben, ist m.E. kein Anlass für den Schluss, die HJE müssen *nach* der Exilszeit ins Jesajabuch hineingefügt worden sein. Die Art und Weise, wie in Ezechiel und Jeremia über das Exil und die Zerstörung Jerusalems geschrieben wird, ist auch kein Argument gegen eine verschiedene Behandlung derselben Themen in Jesaja in der Exilszeit.

Hier könnte der Psalm eine bedeutende Rolle spielen, indem er zugleich Klage und Bitte, aber auch Vertrauen in und Lob für die versprochene Errettung Hiskijas zum Ausdruck kommen lässt. Dazu kommt die konnotative Dimension des Psalms, die eine andere Lektüre erlaubt. Dies wird bewusst durch die Komposition des Psalms erzielt, durch seinen ‚weder-noch/sowohl-als auch‘ Charakter, der ihn gattungsgemäß weder als Klage- noch Dankpsalm einstufen lässt, jedoch dazu führt, dass er sowohl als Klage- als auch als Dank/Vertrauenspsalm fungieren kann. Dazu dienen etliche zweideutige Elemente im Text, sowohl grammatische als auch semantische. Wir könnten das Begriff „double duty“, der in der Poesie beheimatet ist, ausdehnen und von „double duty“ des ganzen Psalms sprechen, indem er erstens eine Rolle in seinem literarischen Kontext der Hiskija-Erzählung spielt, zweitens aber im historischen Kontext der Exilszeit. So können wir ihn auf drei Ebenen deuten:

- 1) als *relativ* eigenständige Größe;
- 2) denotativ als Vertrauenspsalm des Königs Hiskija als Reaktion auf die versprochene Heilung, wobei die Betonung auf dem Rettungsbericht mit dem indirekten Dank in V. 19 und der Rettungsfeststellung in 20a liegt und die Satzfügung in 20b, vor dem Lobversprechen, *konsekutiv* gedeutet wird;
- 3) konnotativ als Klage und Bittgebet mit „Israel“ als „impliziertem Sprecher,“ der eindeutig im Plural in 20b zum Schein kommt („*wir* wollen Saitenspiele alle Tage unseres Lebens im Hause Jahwes spielen“). Hier liegt die Betonung auf dem Klagezitat und den Bitten des implizierten Psalmisten.

Die Frage bleibt aber offen, ob eine Identifizierung des auf der konnotativen Ebene implizierten Sprechers „Israels“ mit der tatsächlichen historischen Exilgemeinde je aktuelle Möglichkeit war. Das hängt natürlich davon ab, wann der Psalm verfasst und seinem Erzählkontext eingefügt wurde. Das hängt auch von der Frage ab, wie die Texte in ihrer zu jeweiliger Zeit einheitlichen Gestalt, benutzt wurden. Sollen sie eine wirkliche Relevanz für die Gemeinde gehabt haben, dann müssen sie auch mündlich vor der Gemeinde vorgeführt worden sein. Z.B. argumentiert K. BALTZER, dass Deutero-Jesaja in Jerusalem verfasst, möglicherweise aber für die Gola in Babylon aufgeführt worden sei.<sup>1290</sup> Wichtig ist v.a., dass die Texte in einer konkreten historischen Situation verfasst wurden, um Hoffnung auf eine bevorstehende Heimkehr nach Jerusalem zu erwecken, und die Exilszeit muss freilich als die einzige wahrscheinliche gelten. Dies gilt im Großen, abgesehen von möglichen kleineren redaktionellen Verarbeitungen. Die Sache sieht komplizierter bei Protojesaja aus, das

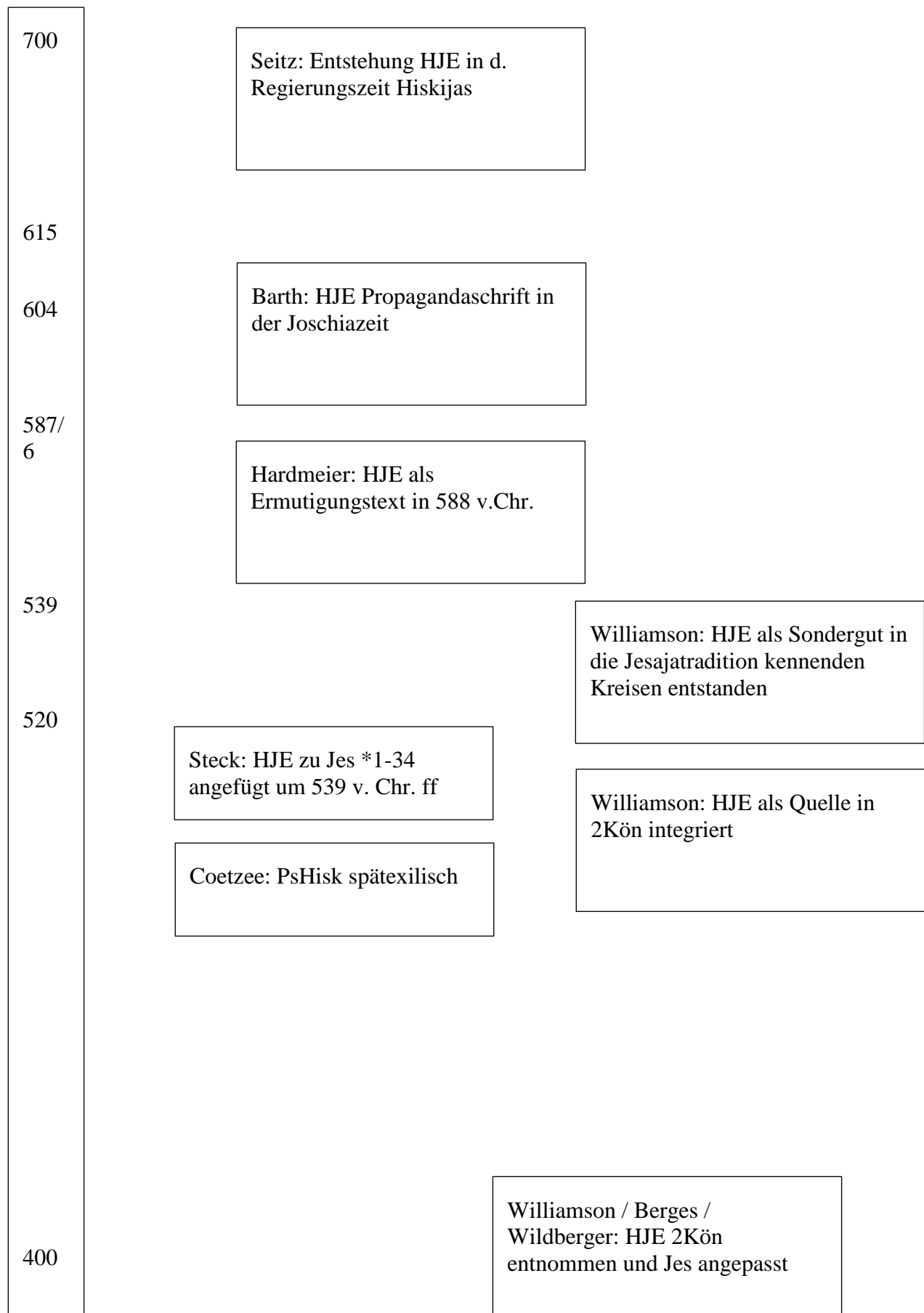
---

<sup>1290</sup> K. BALTZER (1999) 50.

offensichtlich aus mehreren redaktionellen Schichten besteht, doch man muss m.E. die Ansicht von BERGES nicht einfach aufnehmen, dass die HJE in den Rahmen einer nachexilischen eschatologischen Ideologie gehöre.<sup>1291</sup> Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass sie schon während der Exilszeit aus 2Kön entnommen wurden, um für die exilische Gemeinde vorgeführt zu werden, im Gegenteil ist das m.E. sehr wahrscheinlich im Licht des überwiegend exilischen literarischen Horizonts des Psalms, was mit den Ansichten STECKs sehr gut kongruiert. STECKs Theorie bietet eine vernünftige und gut begründete Alternative zu den Extremen, die mit einer Entstehung des Psalms bzw. seiner Aufnahme in die HJE in der Zeit Hiskijas oder lange nach dem Ende des Exils rechnen. Zum Schluss soll im Folgenden eine Übersicht über die hier besprochenen Theorien gegeben werden:

---

<sup>1291</sup> A. LAATO (1992) 283 meint, dass der Redaktionsprozess des Deutero-Jesajabuches schon am Anfang des Exils in Babylon begann. Das mag umstritten sein, doch wenn das der Fall wäre, dann ist es auch nicht unmöglich, dass die Redaktion des weiteren Kontextes des Jesajabuches, d.h. die Verbindung von Proto- mit DeuteroJesaja, in der Exilszeit, bzw. kurz danach, stattgefunden hat.



## 6.2 Zur Funktion des PsHisk in seinem literarischen und historischen Kontext

### 6.2.1 Das Kollektive im PsHisk

Im Folgenden soll genauer diskutiert werden was oben schon zur Funktion des Psalms erörtert worden ist. Die Beobachtungen zum Textbau und die Bezüge zum unmittelbaren Kontext in Jesaja geben Anlass zur Annahme, dass dem PsHisk von vornherein zwei Rollen zugeteilt wurden, eine denotative (direkt gemeinte) und eine konnotative (mitgemeinte, verschleierte). Die denotative Rolle hat der Psalm auf der literarischen Ebene der Krankheitserzählung in Jes 38 inne, als ein im Voraus ausgedrücktes Dank- und Vertrauensgebet des Königs für die versprochene Heilung, die in V. 5-6 zum Ausdruck kommt. Die konnotative Bedeutung des Psalms beruht aber literarisch auf Bezügen zu Jes 36.37.39 und 33, und ist unzweifelhaft mit den historischen Ereignissen des Niedergangs Judas und der Exilszeit verbunden, egal ob der Psalm als ein exilisches oder nachexilisches Produkt betrachtet ist. Die Elemente, die dem Textempfänger erlauben sollen, die Konnotationen wahrzunehmen, bestehen vor allem in: 1) literarischen Bezügen zu den HJE und Jes 33; 2) der gattungsmäßigen Unbestimmbarkeit des Psalms; 3) der Zweideutigkeit von Wörtern und Wortformen; 4) Elementen der Textstruktur, die den Fokus des Textes auf das Kollektive steuern;<sup>1292</sup> 5) der Kenntnis der theologischen Traditionen und Trends in der Exilszeit und/oder nachexilischen Zeit beim Empfänger.

Wie schon besprochen, lässt sich ein eindeutiges thematisches Verhältnis zwischen Jes 38,12 und 33,20 erkennen. Die in der religiösen Tradition gut bekannte Konnotation des Wortes „Zelt“ mit dem Tempel Jahwes und das Bild vom Ausreißen der Zeltplöcke und Abbruch des Zeltes in 38,12 würden aber freilich *per se* genügen, um eine Konnotation mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels herzustellen. Wenn 12a.b auf die Zerstörung des Tempels hinweisen will, dann beschwert sich „Israel“ in 11b darüber, dass er keinen Zugang mehr zum Tempel aufgrund seiner Zerstörung hat. Die Verwendung des Substantivs *dōr* und des Verbs *GLY-N* in 12a.b unterstreicht nur die gesellschaftliche historische Konnotation, die sich im Vers verbirgt: „meine Mitmenschen“ (*dōr*) wird als Subjekt mit dem Verbwurzel, die im Grundstamm „in Exil gehen“ bedeutet, benutzt. Das Wortspiel ist kaum zu verkennen. Die Klage Jerusalems in Jer 10,19-25, besonders 19-21, ist in dieser Hinsicht sehr relevant:

<sup>19</sup> Weh mir ob meines Zusammenbruchs! Unheilbar ist meine Wunde. Ich aber hatte gedacht: Das ist doch nur eine Krankheit, die ich ertragen kann. <sup>20</sup> Nun ist **mein Zelt verwüstet**, alle meine Zeltstricke sind zerrissen. **Meine Kinder** gingen von mir fort und sind nicht mehr. Niemand schlägt mein Zelt wieder auf und breitet darüber die Zeltdecken aus. <sup>21</sup> Denn **töricht waren die Hirten**, den Herrn suchten sie nicht; deshalb hatten sie keinen Erfolg, und ihre ganze Herde wurde zerstreut. (EÜ)

Die thematische Ähnlichkeit mit Jes 38,12 ist wirklich erstaunlich und unterstützt m. E. die Annahme, dass *dōr=ī* in Jes 38,12, wie *ban-ay=[y]* in Jer 10,20, auf der konnotativen Ebene die Einwohner Jerusalems bezeichnet. Ein Unterschied besteht aber zwischen den Stellen, indem „Hirte“ sich auf Jahwe in Jes 38,12, in Jer 10,21 aber auf die Könige Judas bezieht.

G.J. BOTTERWECK hat darauf aufmerksam gemacht, dass hinter den Stellen, wo Jahwe als ein Löwe dargestellt wird, der Ephraim und Juda, aber auch die Edomiter überfällt, die jeweiligen Könige von Assyrien bzw. Babylon als „geschichtliche Werkzeuge des göttlichen Zornes und

---

<sup>1292</sup> Vgl. v.a. den Befund der Kritik der Textstruktur betreffend die Leitwurzel *hyy*, s. oben Abschn. 3.4.6 „Die Wiederholung der Leitwurzel *hyy*“.

Strafgerichtes“ stehen.<sup>1293</sup> In Jer 50,17 werden die assyrischen und die babylonischen Herrscher sogar als Löwen bezeichnet, die Israel gefressen und seine Knochen abgenagt haben.

A. TOMASINO weist darauf, dass die Terminologie der Lade in einigen zwischentestamentlichen Texten für den Tempel gebraucht wird:

In some postbiblical texts, *the temple is identified as a tent*, applying the terminology of the tabernacle to the later, more substantial structure. The Heb. text of Sir 50:5 speaks about the high priest Simon coming forth “from the tent”, i.e., from the second temple. In Tob 13:10 (a text set within the time of the Babylonian Exile), Jerusalem is enjoined to offer praise to God, *so that his tent would be rebuilt* within her, i.e., so that the temple would be rebuilt...<sup>1294</sup> (Hervorhebungen sind meine)

Es ist aber nicht nur in zwischentestamentlichen Texten, dass *’uhl* über das Tempel Jahwes benutzt wird. In den Psalmen gibt es zumindest fünf Belege, vgl. Ps 15,1: „Herr, wer darf Gast sein in deinem Zelt, wer darf weilen auf deinem heiligen Berg?“ In Ps 27,4-6 ist *’uhl* ein regelrechtes Synonym für *hēkal*:

<sup>4</sup> Nur eines erbitte ich vom Herrn, danach verlangt mich: Im *Haus des Herrn* zu wohnen alle Tage meines Lebens, die Freundlichkeit des Herrn zu schauen und nachzusinnen in *seinem Tempel*. <sup>5</sup> Denn er birgt mich in *seinem Haus* am Tag' des Unheils; er beschirmt mich im Schutz *seines Zeltes*, er hebt mich auf einen Felsen empor. <sup>6</sup> Nun kann ich mein Haupt erheben über die Feinde, die mich umringen. Ich will Opfer darbringen in *seinem Zelt*, Opfer mit Jubel; dem Herrn will ich singen und spielen. (EÜ; Hervorhebungen sind meine)

In Ps 61,5 bittet der Psalmist, er möge auf ewig in „deinem Zelt“ Gast sein. Schließlich wird das Heiligtum in Schilo als Zelt in Ps 78,60 bezeichnet.

Besonders interessant in dieser Hinsicht ist die oben besprochene Metapher in Jer 10,20, wo Jerusalem bzw. Israel klagt: „Nun ist mein Zelt verwüstet, alle meine Zeltstricke sind zerrissen. Meine Kinder gingen von mir fort und sind nicht mehr. Niemand schlägt mein Zelt wieder auf und breitet darüber die Zeltdecken aus.“ Hier wird das Bild vom Zelt freilich über die Stadt als Ganzes verwendet, doch muss es zugleich beim Hörer eine Konnotation zum Offenbarungszelt und zum Tempel erweckt haben. In 1Kön 2,28 wird das Offenbarungszelt *’uhl YHWH* genannt. In 1Chr 9,23 wird der Tempel als „das Haus des Herrn“ bezeichnet, dann näher definiert mit den Worten „Haus des Zeltes“.

Eine sumerische „Klage um das zerstörte Heiligtum“ aus Ur erinnert sehr an V. 12a. Dort wird aber das zerstörte Heiligtum in Ur mit einem Zelt, „das man am Ort der Ernte abgerissen hat“, verglichen.<sup>1295</sup> So ist er „Regen und Wind ausgesetzt“, vgl. die wörtliche Bedeutung von *niglā* „entblößt, bloßgelegt worden“.

Doch die historischen Konnotationen beginnen m.E. gleich am Anfang des Psalms. Das Bild vom „gehen müssen“ und „entboten werden“ bezieht sich m.E. auf dieser kollektiven Ebene auf die Exilierung nach Babel. Durch die Platzierung der PV *b’=ša’arē š’’ōl* „bis zu den Pforten Scheols“ an erster Stelle in 1c, kann sie eine „double duty“ Funktion übernehmen; sie dient sowohl *’ilik-a(h)* „ich muss gehen“ als auch *puqqadtī* „ich bin entboten worden“ als direktive Ortsangabe: „ich muss gehen bis zu den Pforten Scheols / in die Pforte Scheols bin ich entboten“. *ša’arē š’’ōl* ist demnach als ein Sinnbild für Babel auf der konnotativen Ebene zu Verstehen. Geht man von der üblichen Bedeutung „Gottestor“ für das akkadische *Bāb-ilī/i*

<sup>1293</sup> G.J. BOTTERWECK (1972) 120. Er bemerkt auf S. 125: „Der grimmige, brüllende Löwe ist auch in der sumerisch-akkadischen und ägyptischen Literatur ein beliebter Topos für die Götter und Herrscher“.

<sup>1294</sup> A. TOMASINO (1997) 302.

<sup>1295</sup> H.-J. KRAUS (1962) 262.

aus,<sup>1296</sup> dann wäre das ein Indiz für eine bewusste Anspielung des Autors an den Namen der Babylonischen Hauptstadt. Dabei ist die babylonische Großmacht schon im Leben des Volkes eine historische Realisierung der Todesmacht gewesen. Auf der literarischen Ebene aber werden Assoziationen mit Babel gleich durch das Vorkommen des Stadtnamens in 39,1 geweckt.

Die für den PsHisk ganz eigenartige Verwendung des Wortes *šanōt* ist m.E. ein eindeutiges Zeichen für das Ziel des Verfassers, konnotierte Beziehungen zur aktuellen historischen Wirklichkeit herzustellen. *šanōt* wird nie im AT für eine Existenz jenseits, d.h. in Scheol, benutzt, sondern ausschließlich für die Lebensjahre eines Menschen bis zum Todestag. In 38,10c ist es jedoch eindeutig, dass *yatr šanōt-ay=[y]* die Zeit bezeichnet, die der Psalmist in Scheol verbringen muss, nachdem er dorthin entboten worden ist. Freilich bezeugen viele Texte des AT die Auffassung, dass ein Kranker schon der Macht des Todes unterworfen ist.<sup>1297</sup> Aber in Jes 38,10 beschreibt der Psalmist nicht etwas schon Eingetretenes, sondern was vor ihm liegt! Er ist zwar nach Scheol entboten worden, aber er hat sein Ziel noch nicht ganz erreicht. Das alttestamentliche Krankheitsverständnis würde die Auffassung freilich erlauben, dass der Psalmist es so betrachte, als sei er schon durch seine Krankheit auf dem Weg in die Unterwelt. Die CsV *yatr šanōt-ay=[y]*, die satzsyntaktisch als C-temp fungiert, bezieht sich syntaktisch-semantic auf die PV *b'=ša'ārē š'ōl*, nicht aber auf das im P *puqqadtī* ausgedrückte Geschehen: „Nach den Pforten Scheols bin ich aufgeboten, (um dort) den Rest meiner Jahre (zu verbringen)“.

Wenn wir uns vorstellen, dass der PsHisk der Gemeinde als ein Spiegel für ihre eigene Erfahrung und Emotionen dienen soll, dann wird auch die Wendung *yatr šanōt-ay=[y]* logisch und in Übereinstimmung mit dem normalen Sprachgebrauch. Dann wird damit nicht gemeint: „Ich muss den Rest meiner Jahre in Scheol verbringen“, sondern: „Wir müssen den Rest *unserer* Jahre in Babel bzw. unter babylonischer Macht verbringen“.<sup>1298</sup> Jes 38,10c erfordert, dass die Konnotation wahrgenommen werde, so dass der Satz Sinn mache. So tritt das Konnotierte sozusagen zum Vorschein in 10c, denn das Denotierte hat dem Empfänger Schwierigkeiten hinsichtlich dem Denotat der CsV *yatr šanōt-ay=[y]* bereitet. Die Verbindung von „meine Jahre“ und „meine Bitterkeit“ in 15d stoßt dagegen nicht gegen den normalen Sprachgebrauch, denn das In-Bitterkeit-Umherirren wird nicht ohne weiteres als ein Synonym für das Sterben oder Todsein verstanden. Hier ist die Aussage so konstruiert, dass sie sich nicht unbedingt auf den letztendlichen Tod des Psalmisten bezieht; „meine Bitterkeit“ ist relativ offen und die Aussage: „ich werde alle meine Jahre in der Bitterkeit meiner Seele umherirren“ lässt sich besser als Krankheits- oder Unglücksvorstellung deuten als eine Beschreibung des Todseins. Im Munde der Gemeinde dient sie, genau wie 10c, als Ausdruck der Befürchtung, dass eine Heimkehr bzw. Wiederherstellung Jerusalems nie stattfinden wird.

Mit 17bff wird aber ein anderer Ton angeschlagen; in der vertrauensvollen Aussage der Sündenvergebung in 17c klingt die Heilssagung aus 33,24c: „Dem Volk, das in Zion wohnt, ist seine Schuld vergeben.“ Schon in 17a, am Ende des Klageteils, wird durch eine Art Selbstvergewisserung des Psalmisten betont, dass das Leiden doch zum Wohl (*šalōm*) führen werde. Dieses *šalōm* wird dann durch die Textbeziehung mit 39,8 ausdrücklich mit Blick auf die kollektive Größe der Nation erweitert, aber nicht nur dadurch. Schon in den kausalen Pendenskonstruktionen in V. 16 wird das Wohlergehen der „anderen“, d.h. der Mitmenschen des Königs, als Hauptbegründung für das rettende Handeln Jahwes benutzt. Und man kann sich

---

<sup>1296</sup> Vgl. Neues Bibel-Lexikon I 226.

<sup>1297</sup> Vgl. oben zu *yatr šanōt-ay=[y]* unter Abschn. 4.1 „Monosemierung“.

<sup>1298</sup> Vgl. die Rede von den Jahren des Unglücks in Ps 90,15: „Erfreue uns so viele Tage, wie du uns gebeugt hast, so viele Jahre, wie wir Unglück erlitten.“

vorstellen, es sei tatsächlich erst dann, als er seine Bitte auf das Wohlergehen der Gesellschaft bezieht, dass Jahwe sich bewegen lässt!

Letztendlich tritt die Gemeinde selbst eindeutig zum Vordergrund in 20b als gM am Verb *n'naggin* und als ePP an der CsV *kul[l] yāmē hayyē=nū*. Es ist m.E. eine berechtigte Frage, ob hier nicht ein Indiz für die Verwendung des Psalms in seinem historischen Kontext, d.h. im exilischen Gottesdienst zu sehen ist. Seine Beziehungen zu Jes 33 könnten dafür sprechen.<sup>1299</sup>

Hier kommt der „konnotative Beter“ zum Schein, der zweite „implizierte Sprecher“, der sich den ganzen Psalm hinter dem ersten „implizierten Sprecher“, d.h. der Gestalt des Hiskija, versteckt hat. Er ist m.E. höchstwahrscheinlich die exilische Gemeinde, die in der wunderhaften Erzählung über die Rettung der Stadt und im Heilsversprechen an den König und der folgenden Heilung eine vorbildliche historische Erfahrungsgrundlage für ihre eigenen Hoffnungen auf Wiederherstellung der Gesellschaft findet, und durch das Vertrauenslied des Königs ihre Verzweiflung und ihre Bitte, aber auch ihre Hoffnung und Vertrauen kanalisieren kann. Dabei wird die Konnotation von *l'=hōšī'-i=nī* mit dem Appell (*lū*) *hōšī'-i=nī* aktuell, indem sie ermöglicht dem (sich noch in Exil befindenden) Volk im ein und demselben Wort sein Vertrauen auszudrücken und eine – wohl nur indirekt konnotierte – Bitte an Jahwe zu richten. Das Lobgelübde am Ende bezieht sich demgemäß nicht mehr auf den Dankopferitus der Gemeinde anlässlich der Genesung Hiskijas, sondern auf die gewünschte Wiederherstellung des Jerusalemer Tempelkults.<sup>1300</sup> Im Lobversprechen drückt sich die Hoffnung aus, dass das Exil ein Ende nehmen werde und „Israel“ in einer wiederhergestellten Gesellschaft, am wieder aufgebauten Tempel, sein Gott für alle Zukunft verehren dürfe. Die international-politischen Ereignisse der Zeit kurz vor 539 v. Chr. müssen wie eine Spritze für solche Hoffnungen gewirkt haben. Die örtliche Bewegung im Psalm, von den „Pforten Scheols“ am Anfang bis zum „Haus Jahwes“ am Ende ist wie ein Ausdruck der erhofften Wiederkehr von Babel nach Jerusalem und Wiedererrichtung der Stadt und des Tempels. Man kann es so verstehen, dass nach der „konnotierten Bitte“ in 20a (Assoziation des Inf *l'=hōšī'-i=nī* mit dem Imp (*lū*) *hōšī'-i=nī*) das implizierte „Israel“ seinen Lobwunsch bekunde, und dadurch „sich der erhofften Hilfe Jahwes gewiß zu werden“ versuche.<sup>1301</sup>

B. JANOWSKI stellt fest: „Das Heiligtum ist als Ort der Begegnung zwischen JHWH und Israel ... nicht nur für die Entstehung der Welt, sondern auch für den Geschichtsweg des Gottesvolks konstitutiv.“<sup>1302</sup> Mit der Errichtung des Zeltheiligtums am Sinai wird die „im Exodusgeschehen sich vollziehende ‚Schöpfung‘ des JHWH-Volks“ vollendet.<sup>1303</sup> Diese priesterschriftliche Sicht auf die Bedeutung des Heiligtums für das geschichtliche Schicksal des Volks hat natürlich ihren historischen Hintergrund in der Zerstörung des Jerusalemer Tempels in 587/6 v.Chr. Deshalb darf sie freilich als Indiz dafür betrachtet werden, wie der Untergang Judas und die Zerstörung des Tempels vom jüdischen Volk empfunden wurde: als Untergang und Ende des Volk Jahwes. Umso interessanter ist die Opposition und die Bewegung von den „Pforten Scheols“ am Anfang bis zum „Haus Jahwes“ am Ende des PsHisk. Aus der Sicht des exilierten Jahwe-Volks drückt diese Opposition die Hoffnung auf einen Neuanfang, einen neuen Exodus, eine Neuschöpfung des Volks Jahwes, die durch die Errichtung eines neuen Tempels in Jerusalem vollendet werden soll.

---

<sup>1299</sup> Jes 33 zeigt, nach der Ansicht vieler Forscher, deutliche liturgische/gottesdienstliche Züge, vgl. z.B. R. ALBERTZ (1997) 388 Fn. 12.

<sup>1300</sup> Vgl. W.A.M. BEUKEN (2010) 419.

<sup>1301</sup> Wie der Sprecher in Ps 13, Vgl. H. IRSIGLER (1995) 86.

<sup>1302</sup> B. JANOWSKI (2001) 253.

<sup>1303</sup> B. JANOWSKI (2001) 253.

Indem plötzlich „wir“ im Plural im letzten Satz das Wort greift, fungiert er quasi wie ein Schlüssel, der die Dekodierung der kodifizierten Konnotatoren im Psalm erlauben soll, s. die folgende Tabelle:

<b>Konnotiertes (histor.-kontext.-Sachverhalt)</b>	<b>Konnotator</b>	
Exilierung – nach Babylon geschleppt zu sein	Das Gehen - das Entboten werden nach den Pforten Scheols (10bc = Babel?); meine <i>dōr</i> + Verbstamm <i>GLY-N</i> (12a.b); Löwenbild 13b.	<p><b>Kode:</b></p> <p>Die Erfahrungen der jüdischen Bevölkerung: Zerstörung Jerusalems – Exilierung mit zunehmender Hoffnungslosigkeit</p> <p>Neuer Funke der Hoffnung mit dem Kriegszug der Perser</p> <p><b>Schlüssel:</b> „Ich“ des Hiskija = „wir“ des Volkes</p>
Verwüstung Jerusalems bzw. des Tempels	Das Abbrechen und Bloßstellen des „Zelts meines Hirten“ (12b)	
Fernsein – Ausgeschlossen sein von der Verehrung Jahwes im Tempel	<i>Jah</i> nicht sehen können 11b	
Die Befürchtung, dass Juda für den Rest seiner Existenz sein Leben in Babylon verbringen müsse	Die eigenartige Verwendung von der Wendung „meine Jahre“ (10c; 15d) für eine Existenz als „Todkranker“ bzw. „Gestorbener“	
Theologische Verkündigung der Schuldvergebung und des sich annähernden Heils (Jes 33,24)	Die Vergebung der Sünde und Errettung vom Tode (38,17c → Bezug auf 33,24)	
Politisch basierte Hoffnung auf die Wiederkehr der Exilierten und auf den Wiederaufbau des Tempels nach 539	Das Volk redet als „Wir“ in 20b; das Begehren des Volkes wird ausgedrückt, Jahwe „alle Tage unseres Lebens“ in seinem Haus, d.h. dem Tempel, loben zu dürfen.	

P.R. ACKROYD sieht eine ganz einheitliche positive Darstellung des Königs in Jes 36-39.<sup>1304</sup> E. BOSSHARD-NEPUSTIL hat auch die These begründet, dass Jes 36-39 zusammen mit Jes 22,15-25 ein kontrastives Bild von Königen und Machthabern darstellen will: Die Beamten Schebna und Eljakim sind danach „transparent“ auf „die beiden Könige Jojachin und Jojakim aus der Zeit der Wende vom 7. zum 6. Jh. v.Chr., diese also gleichsam vorabbilden“.<sup>1305</sup> Die Lektüre von Jes \*36-39 (+ 22,15-25) ergibt eine Interpretation der Geschichte, die geschichtliche Gestalten nach dem Raster einer Zion-orientierten Theologie und Politik beurteilt. Danach werden diejenigen positiv beurteilt, „die Heil und Schutz für Zion von Jahwe allein“ erwarten. Positiv bewertet werden: Jesaja, Hiskija, Eljakim, „glaubende Hilfsbedürftige“ (701 v.Chr. und davor); Jojakim, „glaubende Hilfsbedürftige“ (im Bereich um 587/6 v.Chr.). Negativ bewertet

<sup>1304</sup> P.R. ACKROYD (1982) 14.

<sup>1305</sup> E. BOSSHARD-NEPUSTIL (1997) 99.

werden: Ahas, Machthaber, Schebna (701 v.Chr. und davor); Jojachin und Zedekia (im Bereich um 587/6 v.Chr.).<sup>1306</sup> W.A.M. BEUKEN bemerkt, dass die Erzählung in K. 38 „so sehr von Hiskijas Bezeugung seines JHWH-Vertrauens dominiert“ wird, „dass die Therapie erst abschließend und ohne Angabe des Heilungserfolgs erwähnt wird.“<sup>1307</sup>

M.E. ist es aber kaum das Hauptanliegen des Psalms in seinem Kontext, ein Bild von der vorbildlichen Frömmigkeit des Königs zu schaffen.<sup>1308</sup> Dafür ist der Psalm nicht nötig. In V. 2-3 wird es schon beschrieben, wie Hiskija sich zur Wand dreht und betet, seine Frömmigkeit beteuert und schließlich zu weinen beginnt. Hier wird schon ein Bild von einem Frommen aufgezeichnet. H.G.M. WILLIAMSON hat aber mit Scharfsinn beobachtet, dass der Psalm gegen sein Ende in V. 19-20 die Betonung von dem Individuum Hiskija weglent (anders als in 2Kön), so dass „now in Isaiah his restoration is seen typologically as adumbrating the restoration of the community, characterized by the worship in the house of the Lord.“<sup>1309</sup>

Freilich dient der Psalm aber dem Ziel, ein Bild des frommen Königs darzustellen, indem er an dem Punkt der Erzählung, wo die Heilung noch nicht vollbracht worden ist, eingesetzt ist, und so die Pietät des Königs und sein Vertrauen in Gott unterstreicht.<sup>1310</sup> Darüber hinaus wird Hiskijas Frömmigkeit noch stärker betont, indem er in V. 22 die unbeantwortete Frage nach einem Zeichen dafür, dass er wieder zum Haus Jahwes hinaufgehen werde, stellt, und so seine Ungeduld ausdrückt: Er kann nicht darauf warten, wieder in das Tempel eintreten zu können.

M.E. ist es aber sein Hauptanliegen, der exilischen Gemeinde als Gebet zu dienen und zugleich ein historisches Beispiel dafür darzubieten, dass das Vertrauen in die versprochene Rettung Jahwes, die u.a. in Jes 33 verkündet wird, berechtigt ist. Diese Funktion eines hoffnungspendenden historischen Beispiels wird durch die Beziehung mit Jes 39,8 bestätigt. Dadurch werden die Schicksale des Königs einerseits und der Nation andererseits zusammengeflochten.<sup>1311</sup> Dies hat die Konsequenz für das Verständnis des Textempfängers, dass er es als „historische Tatsache“ sieht, dass Jahwe die versprochene Heilung am König und die Rettung der Stadt durchgeführt hat, und dass diese Rettungstat, die Jahwe in seiner „Treue“ vollendet hat, auch Wohlergehen für die Gesellschaft mit sich brachte. So können wir H.G.M. WILLIAMSON zustimmen, indem er schreibt: „The inclusion of the psalm thus has the effect of heightening the typological significance of Hezekiah’s illness.“<sup>1312</sup> Die typologische Bedeutung des Psalms soll es sein, die Möglichkeit der Wiederherstellung der Gesellschaft nach göttlichem Urteil und Exilierung, für die die Krankheit und Todesurteil Hiskijas ein Sinnbild ist, zu

---

<sup>1306</sup> E. BOSSHARD-NEPUSTIL (1997) 180. P.R. ACKROYD (1982) 13 erörtert allerdings die Möglichkeit, dass hinter dieser Geschichte eine ältere Erzählung stehe, in der Jesaja dem König Jahwes Gericht ankündige, wegen Hiskijas Zusammenarbeit mit einer fremden Macht. In der Erzählung, wie sie jetzt steht, sieht er aber keinen Vorwurf an Hiskija gestellt. Er versteht sogar das letzte Vers als ein frommer Kommentar von der Seite des Königs her: „As the material stands, no blame is attached to Hezekiah ... The king discloses exactly what he has done and accepts as right what the prophet has pronounced. The final phrase may be seen as a pious comment: doom cannot come in the time of righteous Hezekiah.“

<sup>1307</sup> W.A.M. BEUKEN (2010) 419.

<sup>1308</sup> Man kann sich schon fragen, ob die eigensinnigen Gedanken des Königs und die völlige Unterdrückung irgendeines Schuldgefühls wegen der Unheilsverkündigung Jesajas, die Hiskijas Verhalten gegenüber den babylonischen Gesandten auslösten, nicht beim Empfänger ein eher düsteres Bild von der königlichen Gestalt hinterlassen. So, glaube ich, ist es schon im Fall des heutigen Lesers des Textes, sei es deswegen, dass der Text missverstanden wird.

<sup>1309</sup> H.G.M. WILLIAMSON (1994) 207.

<sup>1310</sup> J.W. WATTS (1992) 189.

<sup>1311</sup> Z. KUSTÁR (2002) 141 bemerkt mit Recht: „Der Kranke König ist der Repräsentant seines Volkes geworden, dessen Schicksal an den Glauben des Königs gebunden und in seinem Schicksal dargestellt ist.“

<sup>1312</sup> H.G.M. WILLIAMSON (1994) 203. Er lehnt sich in seinen Anmerkungen zum PsHisk an die Ergebnisse P.R. ACKROYDS (1974 / 1982).

begründen.<sup>1313</sup> Die Textbezüge lassen darüber hinaus eindeutig erkennen, dass das in der Gesellschaft herrschende Wohlergehen und Friede in K. 39 ein Geschenk Jahwes ist und auf dem Vertrauen in seine Treue beruht, und diese Friedenszeit ist wohl dargestellt als ein Gegensatz zum Exil, das die Untreue des Volkes ausgelöst hat.

Aus diesen Textbezügen entsteht ein sehr *positives Bild von Jahwe als treuer und gnädiger Gott*: Er ist ein Gott, der macht was er versprochen hat, und der sich vor allem um das Wohlergehen seines Volkes kümmert, ein Bild, das wohl mit dem Gottesbild des Heilspropheten in 40ff. übereinstimmt. Die Textbezüge zwischen dem PsHisk und 39,8 sagen wiederum: Hauptanliegen der Heilung des Königs ist es gewesen, das Wohlergehen der Nation zu versichern.

Jes 36-39 wollen dem Textempfänger vergewissern, dass das Schicksal seines Volkes Jahwe am Herzen liegt. Daher kann es nicht sein, dass er sein rettendes Einschreiten allzu lange seinem Volk vorenthält. Eine politisch-historische Basis für solche Hoffnungen hat der Siegeszug des Kyros' ab 550 v.Chr. dargeboten. Diesem Volk, das auf die Rettung seines Gottes hofft und wartet, soll der PsHisk als Gebet und Hoffnungsspender dienen. Dabei fungiert er zugleich als eine dankende Reaktion auf die Heilsverkündigung in Jes 33,5f.17-24, und als eine Klage und Bitte um Rettung.

Ob die eine oder andere Funktion eher in den Vordergrund im Munde Hiskijas einerseits und der Gemeinde andererseits rückt, ist aber schwer zu sagen. Am besten sollten wir es so verstehen, dass die beiden Funktionen, d.h. des Vertrauensgebets und der Bitte, auf beiden Ebenen wirksam sind, denn es ist nur verständlich, dass ein Kranker noch eine Bitte um Heilung darlegt, obwohl er auf die versprochene Heilung durch Gott vertraut. Im unmittelbaren literarischen Kontext in Jes 38 steht aber eher das Vertrauensgebet mit seiner „Gewissheit der Erhörung“ und Lobversprechen im Vordergrund. Im Munde der Exilischen Gemeinde würde man dagegen erwarten, dass das Element der Klage und Bitte eher aktualisiert wird.

Wollten wir die Funktion des Psalms mit einem zutreffenden Gattungsbegriff bezeichnen, wäre weder „Klagepsalm“ noch „Dankpsalm“ anwendbar. „Vertrauensgebet“ wäre zutreffender, ein Vertrauens- und Dankgebet des Königs Hiskija und ein Vertrauens- und Bittgebet der exilischen Gemeinde.

## 6.2.2 Der erzählerische Kontext

Im Kontext der Krankheitserzählung in Jes 38 hat der Psalm die primäre Funktion – wie allgemein erkannt und schon oben bemerkt – die Frömmigkeit des Hiskija zu unterstreichen, die wiederum als *derjenige* Charakterzug ist, mit dem Hiskija mit seinem Vater Ahas verglichen und kontrastiert wird, wie u.a. P.R. ACKROYD gezeigt hat (vgl. oben). Durch diese Kontrastierung der beiden Könige erhält der Psalm auch eine Rolle im weiteren Zusammenhang des Jesajabuches.

W.A.M. BEUKEN bemerkt mit Recht, dass während der Psalm etliche thematische Elemente gemeinsam mit der Erzählung habe („Tod“ und „Leben“, „Tage“ und „Jahre“, „Treue“ und „heruntergehen“), sei er anderer Elemente bewusst, die aus der Erzählung ausgelassen werden, z.B. Elemente wie die Erfahrung von Not und Sterblichkeit, Sündhaftigkeit und Vergebung.<sup>1314</sup> BEUKEN macht außerdem daraufhin aufmerksam, dass das Thema der Sündenvergebung in 17b den Hiskija zu einem noch besseren Vorbild für die Gemeinde macht, die BEUKEN als die

---

<sup>1313</sup> H.G.M. WILLIAMSON (1994) 203. Er lehnt sich in seinen Anmerkungen zum PsHisk an die Ergebnisse P.R. ACKROYDs (1974) 165-6 und (1982) 113.

<sup>1314</sup> W.A.M. BEUKEN (2000) 385.

exilische Gemeinde versteht. Darüber hinaus ist es klar, dass der Psalm – wie poetische Stücke in erzählerischem Zusammenhang im Allgemeinen – der Erzählung weitere Dimensionen und Interpretationsmöglichkeiten verleiht.

Als Teil der HJE hat der Psalm aber nicht nur die Funktion, die exemplarische Frömmigkeit des Hiskija darzustellen, vielmehr zeigen die Bezüge zu K. 39 und 36-37, die oben angesprochen worden sind, dass der Psalm ein Schlüsselement in der Verschmelzung der Identität des Königs und des Volkes ist, welche die HJE erwirken wollen.

## 6.2.3 Der historische Kontext

### 6.2.3.1 Hiskijas Psalm: Exilisch oder nachexilisch?

Die Frage nach Verfasserschaft und –zeit kann nicht nur im Kontext redaktionsgeschichtlicher Erwägungen geantwortet werden. Der vermutliche Zeitpunkt einer redaktionellen Anknüpfung von Einzeltexten zu einem Ganzen, sei es ein Buch \*Protojesaja, \*Protojesaja + Deuterjesaja oder \*Gesamtjesaja – der Zeitpunkt ist nicht unbedingt derselbe wie derjenige der Verfassung eines Einzeltextes. Auch kann ein Text ursprünglich einer ganz anderen Funktion gedient haben, als ihm später in einem redaktionellen Kontext einer Textsammlung zugeführt worden ist.

Die eindeutigen Textbezüge zu K. 38 und weiterhin 36.37 und 39 lassen m.E. keinen Zweifel daran, dass der Psalm für den Kontext der HJE in Jes 36-39 verfasst wurde; vgl. dazu BERGES, der meint, dass der Psalm „kein erratischer Block innerhalb der Erzählung“ ist, „sondern verstärkt und kondensiert ihre ureigenste Zielrichtung.“ Er bemerkt weiterhin, dass „diese Art, Erzählungen mit poetischen Stücken enden zu lassen, findet sich u.a. auch in Gen 49, Dtn 32-33 und 2Sam 22-23, was auch für den Hiskija-Psalms eine exilisch-nachexilische Abfassungszeit vermuten läßt“. <sup>1315</sup> Die oben herausgearbeitete einzigartige Konstruktion des Psalms, <sup>1316</sup> die sich gegen eine sichere Gattungsbestimmung abwehrt, spricht auch gegen eine Vor-Existenz als Dankpsalm eines Einzelnen im Rahmen der familiären Frömmigkeit bzw. Tempelliturgie und die spätere Einfügung in den literarischen Kontext des Jesajabuches. <sup>1317</sup> Das bedeutet, dass der Psalm entweder gleichzeitig oder nachzeitig zur Verfassung von Jes 36-39 für eben diesen Zusammenhang verfasst worden ist. Oben unter Abschn. 4.1 ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass sich die Rede von der „Mitte meiner Tage“ in Jes 38,10 zweifellos auf Jes 36,1 und Jes 38,5 bezieht; König Hiskija erkrankt ausgerechnet im 14. Jahr seiner Regierungszeit und erhält dann weitere 15 Lebensjahre von Jahwe als Antwort auf seine Bitte. Die CsV *dūmy yam-ay* kann nichts anders als eine Anspielung an die Tradition, dass Hiskija 29 Jahre lang regierte (2Kön 18,2), sein. Dies und weitere oben besprochene Elemente des Psalms, die ihn mit seinem literarischen Kontext verbinden, zeigen m.E., dass der Psalm ausgerechnet für Jes 38 verfasst worden ist.

Die Mehrdeutigkeit – oder mindestens Zweideutigkeit – des Psalms, die schon besprochen worden ist, bedeutet nicht, dass er von Haus aus für beliebige Interpretationen offen ist; vielmehr handelt es sich um Mehrdeutigkeit, „die durch Einbezug des pragmatischen Kontextes auflösbar“ ist. <sup>1318</sup> Dieses Verfahren ist an vielen alttestamentlichen Texten eindeutig erkennbar,

---

<sup>1315</sup> U. BERGES (1998) 312.

<sup>1316</sup> Schon von O. KAISER (1973) 321 anerkannt.

<sup>1317</sup> So O. KAISER (1973) 321; J.N. OSWALT (1986) 682.

<sup>1318</sup> J. SCHULTE-SASSE / R. WERNER (<sup>9</sup>1997) 78. Eine andere Art von Mehrdeutigkeit ist die, „zu deren Beschreibung die Kenntnis des Textes selbst hinreicht“. Sie beruht „auf der Existenz zweier Isotopien“, d.h.

nicht zuletzt in der prophetischen Literatur und der Poesie, in Metaphern und Allegorien, aber auch in der Rolle, die den Texten durch redaktionelle Arbeit zugefügt wird. Dies kann z.B. daran gesehen werden, dass die Geschichten über den Kriegszug der Assyrer und Belagerung Jerusalems in Jes 36.37 im redaktionellen Kontext des \*Jesajabuches sich konnotativ – und dann vielleicht primär – auf Babylonien beziehen sollen.

Mehrdeutigkeiten dieser Art werden *Konnotationen* genannt. So dass die ursprünglichen Empfänger sie aber wahrnehmen können, muss ein Text „verifizierbare, d.h. intersubjektiv erkennbare Indikatoren und Steuerungsmechanismen“ enthalten, die sich auf den „kulturellen Raster“ des Textes beziehen, und es bewirken können, dass die ursprüngliche „Bezugsgruppe ohne weiteres bestimmte Vorstellungen, Sachverhalte (usw.) realisieren, die ihnen den Text verständlich machen und die daher auch die verstehende Rekonstruktionsarbeit des Interpreten ermöglichen“.<sup>1319</sup> Der „kulturelle Raster“, worauf sich die Indikatoren und Steuerungsmechanismen im Text beziehen, besteht im literarischen Werk desselben Autors, wenn es vorhanden ist, und im „literarischen und außerliterarischen Zeitkontext, der das Bezugssystem und den Fundierungsrahmen“ des Textes bildet.<sup>1320</sup>

In unserem Zusammenhang besteht *der kulturelle Raster des PsHisk* eindeutig in den historischen Erfahrungen und gesellschaftlichen Bedingungen der Exilgemeinde (und/oder der nachexilischen Gemeinde) als auch in den theologischen Reaktionen auf das Schicksal Judas, die eine Fülle theologischer Literatur hervorbrachte, die z.T. mit Gerichts- und Heilsprophetischer Verkündigung in der exilischen Gottesdienst zusammenhing. Die Textbezüge auf Jes 33, der weiterhin das Exil voraussetzt und sein Ende vorhersagt, und dazu der Befund, dass der literarische Horizont des PsHisk vor allem in exilischen bzw. frühnachexilischen Texten zu finden ist – all dies deutet darauf hin, dass die historischen Konnotationen nicht nur Einbildung sind, sondern in ihrem ursprünglichen Zusammenhang von verifizierbaren „Indikatoren und Steuerungsmechanismen“ im Text selbst bewirkt seien.<sup>1321</sup>

Problematisch bleibt aber immer die Frage, ob ein Text, der sich mit der Erfahrung des Exils auseinandersetzt, ausgerechnet während jener Zeit entstanden ist. Wie der Überblick im vorhergehenden Kapitel zeigt, gibt es gut begründete Ansichten, die meinen, dass die HJE, der PsHisk eingeschlossen, ihre Funktion in der nachexilischen Zeit hat, andere aber, die den Psalm in der *exilischen Zeit* datieren. *Die letztere Annahme wird von mir bevorzugt*, wie die obigen Erwägungen schon zeigen, obwohl eine nachexilische Datierung natürlich nicht ausgeschlossen werden kann. Was über die Funktion des Psalms als vertrauensvolle Bitte im Munde der exilischen Gemeinde gesagt werden kann, gilt gleichermaßen für eine nachexilische, universalistische, Zionstheologische Redaktion, wie sie sich BERGES vorstellt;<sup>1322</sup> nur der Grund der immanenten Klage und das Objekt der Hoffnung sind verschieden, aber nicht so sehr.

---

Bedeutungs- bzw. Erfahrungsbereiche, „die sich eigentlich gegeneinander ausschließen und dennoch durch dieselben Wörter konstruiert wird“ (H. BUBMANN (1990) 357). SCHULTE-SASSE / WERNER bemerken, dass „der Aufbau heterogener Isotopien und die dadurch erzielte Mehrdeutigkeit ein typisches und in manchen Epochen bevorzugtes poetisches Textbildungsverfahren ist“ (J. SCHULTE-SASSE / R. WERNER (1997) 77). Mehrdeutigkeiten dieser Art sind gegebenenfalls in der semantischen Analyse besprochen worden.

<sup>1319</sup> J. SCHULTE-SASSE / R. WERNER (1997) 90.

<sup>1320</sup> J. SCHULTE-SASSE / R. WERNER (1997) 85.

<sup>1321</sup> Gegen M.L. BARRÉ (2005) 227, der meint eine vorexilische Datierung wahrscheinlicher als eine nachexilische ist. Diese Annahme ruht v.a. auf dem negativen Argument, dass keine linguistische Merkmale für eine nachexilische Datierung sprechen.

<sup>1322</sup> Vgl. oben Abschn. 6.1.6 „Zur Verankerung von Jes 36-39.“

### 6.2.3.2 Hiskijas Psalm: Ein Gebet der exilischen Gemeinde?

Da viele Forscher der Auffassung sind, dass der Psalm in der Exilszeit angesichts der soziopsychologischen Bedürfnisse der Exilgemeinde verfasst bzw. ins Jesajabuch eingefügt worden ist, ist es unausweichlich nach den historisch-soziologischen Bedingungen der Exilszeit zu Fragen.

Manche ältere Kommentatoren bezweifeln nicht, dass Hiskija selbst den Psalm verfasst hat.<sup>1323</sup> Die heutige Lage der Forschung, was die Verankerung der HJE im Kontext des Jesajabuches und ihre Bedeutung für die exilische Gemeinde angeht, neben den oben angeführten Elementen der Zweideutigkeit, die der Psalm verrät, zeigen aber m.E. ohne Zweifel, dass der Psalm ausgerechnet für seinen Kontext im Jesajabuch verfasst worden ist, was König Hiskija als Verfasser ausschließt. In gewisser Hinsicht steht der Psalm in der biblischen Tradition, wichtigen Gestalten ein Lied in den Mund zu legen,<sup>1324</sup> ist aber nicht für einen anderen Anlass verfasst worden und dann in den heutigen Kontext eingefügt, sondern eigens für die Krankheitserzählung in Jes 38 gedichtet. Der literarische Horizont des Psalms ist ein weiterer Hinweis auf eine Beziehung mit der exilischen bzw. frühnachexilischen Zeit.<sup>1325</sup> *Dabei muss ich die Behauptung M.L. BARRÉS ausdrücklich widerlegen, dass eine exilische Verfassungszeit ausgeschlossen sei.* Sein Argument, dass die Erwähnung des Tempels im Lobgelübde in V. 20 zeige, dass der Tempel existiert haben muss, ist keineswegs stichhaltig.<sup>1326</sup> Wenn es so wäre, was sollten wir dann von Jes 33,20 halten, einem exilischen Text, der vom Zelt, das nie abgebrochen wird, spricht?<sup>1327</sup>

Es ist völlig berechtigt, die Frage nach der möglichen Vorgeschichte eines Textes zu stellen, nicht zuletzt, wenn es um Texte geht, die in einen so komplizierten Redaktionsprozess hineingelangt haben. P. HÖFFKEN stellt fest, als er eine Zusammenfassung der Klassischen Sicht von der Redaktion von Jes 36-39 dargestellt hat: „Die Arbeit weist darauf hin, dass die Vorgeschichte ein wichtiges Thema bleibt“.<sup>1328</sup> Es geht aus dem vorhergehenden Kapitel hervor, dass es eine verbreitete Auffassung unter den Exegeten ist – auch denjenigen, die mit einer späten Einfügung ins Jesajabuch rechnen – dass die HJE als Sondergut unabhängig von 2Kön und Jesaja entstanden sind. Zugleich wird es erkannt, dass sie von jemandem verfasst worden sind, der über eine umfassende Kenntnis der Jesajatradition verfügte. B. CHILDS rechnet mit einem „original nucleus“ von dem die zwei Traditionen in Jes und 2Kön in ihre jeweils selbständige Richtungen entwickelt haben.<sup>1329</sup>

---

<sup>1323</sup> Vgl. z.B. C. BREDEKAMP (1887) 221: „Von V. 9-20 folgt dann das herrliche Danklied Hizkia's, dessen Echtheit unbezweifelt ist.“

<sup>1324</sup> Vgl. M.L. BARRÉ (2005) 227.

<sup>1325</sup> Das angebliche Vorkommen von Aramäismen im Psalm (v.a. das Verb *šLM-H* in 12e) als Hinweis auf spätnachexilische Verfasserschaft, kann nicht als Argument benutzt werden, vgl. SÁENZ-BADILLOS (1996) 114 Fn 6; A. Hurvitz (1968, 235ff.), . . . establishes the rule that an Aramaism may be used as evidence that a work is late only if it occurs with some regularity in late Hebrew. Furthermore, such a form ought not to be isolated, but should be found in the context of other Aramaisms, and there should be no other explanation for its presence within a text - for example, the Aramaisms of Job or Proverbs may derive from Old Aramaic, and are, therefore, very different from post-exilic Aramaisms, whereas the language of the Song of Songs may appear to have Aramaic features because of its origins in the northern kingdom. Vgl. auch T. MURAOKA (1985) 41 Fn 100: „[O]ne should bear in mind that cases of Aramaism in Bib. Heb. can date from different periods.“

<sup>1326</sup> M.L. BARRÉ (2005) 217. Jedoch stimmt er P.R. Ackroyd zu, dass er in seinem Kontext in Jes die exilische Gemeinde zusprenche, M.L. BARRÉ (2005) 233.

<sup>1327</sup> Vgl. unten zu den Annahmen von BARTHEL, STECK und ALBERTZ.

<sup>1328</sup> P. HÖFFKEN (2004) 135.

<sup>1329</sup> B. CHILDS (2001) 262. Jedoch meint er, dass 2Kön die Gestaltung von Jes 38 geprägt hat: „The chronological formula “the fourteenth year of King Hezekiah” (2 Kings 18:13 // Isa. 36:1) is certainly consistent with the Kings

Es ist also durchaus möglich, dass der PsHisk ursprünglich für eine Krankheitsgeschichte Hiskijas verfasst wurde, die selbständig oder in Verbindung mit der Belagerungsgeschichte (und der Geschichte der babylonischen Gesandtschaft) in der Exilszeit unter dem Volk verbreitet war, um es von der letztendlichen Rettung durch Jahwe zu überzeugen. Die Textbezüge, die oben ausgearbeitet worden sind, würden dann erfordern, dass Jes 33 Teil einer solchen Textsammlung gewesen sei. Es erhebt sich aber die Frage, ob die HJE im „Kampf um die Anerkennung der Gerichtspropheten als das wegweisende Gotteswort für die gesamte Gemeinschaft“<sup>1330</sup> eine Rolle spielen könnten. Nach R. ALBERTZ wurde dieser Kampf an zwei Fronten gefochten: erstens „als literarische und mündliche Überzeugungsarbeit im gesellschaftlichen Alltag“ und zweitens „durch die Lancierung gerichtsprophetischer Schriften in den Gottesdienst“.<sup>1331</sup> Er weist auf mehrere Texte in den Prophetenbüchern hin, die darauf hinweisen, dass sie „gottesdienstlich verwendet ... verlesen und z.T. auch ausgelegt worden sind“, darunter Jes 33! Ziel solcher Verlesungen sei es gewesen, das Volk zu lehren, seine eigene Schuld an der Katastrophe zu erkennen und wie es sich auf dem Basis des Schuldbekenntnisses an Jahwe wenden und um Hilfe bitten sollte.

Es ist schon problematisch zu sehen, wie die Gerichtsprophetie ohne weiteres Jes 36.37 + 38 ohne den PsHisk zu ihrem Zweck hätte benutzen können, doch der Psalm hätte allerdings durchaus im Zusammenhang der Gerichtsprophetie seinen Platz haben können, mit seiner großen Klage, der Gewissheit, dass Jahwe hinter dem Leiden des Psalmisten steht (15c *w' = hū(ʾ) 'asā*), der selbsttröstenden Feststellung in 17a und der festgestellten Schuldvergebung „du hast alle meine Sünden hinter deinen Rücken geworfen“ (17c), die logischerweise ein impliziertes Schuldbekenntnis voraussetzt.

Man könnte sich dagegen gut vorstellen, dass ein Textkomplex wie die HJE für die Zwecke der *exilischen Heilsprophetie* verwendet worden sei. Nach Albertz waren die Hoffnungen unter den Exilanten in Babylon auf baldige Heimkehr nach Juda lange enttäuscht bis gegen die Mitte des 6. Jahrhunderts v.Chr., als Kyros begann, seine Macht gegenüber dem Babylonischen Reich zu behaupten.<sup>1332</sup> Deshalb habe die Heilsbotschaft Deuterocesajas auch Widerstand bei den Exilanten geweckt.<sup>1333</sup> Mit Deuterocesaja ist jedoch Heilsbotschaft kaum zum ersten Mal im theologischen Streben der Exilszeit aufgetaucht. Sie gehört, nach Albertz, „in den weiteren Prozeß der in der Exilszeit einsetzenden heilsprophetischen Bearbeitung der gerichtsprophetischen Überlieferung“. Albertz sieht diese heilsprophetische Bearbeitung im Zusammenhang der Verwendung der gerichtsprophetischen Schriften im Gottesdienst:

Sei es nun, daß Kultpropheten auf die Klage der Gemeinde hin Heilsworte verkündeten, die dann nachträglich in die Prophetenbücher eingearbeitet wurden, oder sei es, daß die gerichtsprophetische Hinterlassenschaft von vornherein zum Zweck ihrer liturgischen Verwendung mit Heilsworten versehen wurde, um der Gemeinde über die Einübung der Buße hinaus eine Hoffnungsvolle Perspektive anzubieten.<sup>1334</sup>

Eine „heilsprophetische Bearbeitung“ von Gerichtsprophetie könnte in Jes 28-33 zu sehen sein, wo immer wieder Heilsverkündigung einer Gerichtsverkündigung folgt: 28,5-6; 29,17-24;

---

tradition that has also entered into the shaping of chapter 38 —namely, the fifteen-year extension of Hezekiah's life.“

<sup>1330</sup> R. ALBERTZ (1997) 388.

<sup>1331</sup> R. ALBERTZ (1997) 388.

<sup>1332</sup> R. ALBERTZ (1997) 430. Vgl. auch H.-C. SCHMITT (1987) 111-12: „Die ...Deportationen der jeweiligen Führungsschicht nach Babylonien hatten nämlich nicht nur individuelle Krisen der Jeweils Verschleppten zur Folge, vielmehr wurden durch die Ereignisse dieser Jahre die existentiellen religiösen Lebensgrundlagen des israelitischen Volkes überhaupt in Frage gestellt. ... Alles in allem ein Traditionsabbruch, der keine Chance für einen Neubeginn unter Wahrung der bisherigen religiös begründeten Identität mehr zu ermöglichen schien.“

<sup>1333</sup> R. ALBERTZ (1997) 433.

<sup>1334</sup> R. ALBERTZ (1997) 431.

30,18-26; 32,1-8; 33,2-6; 33,17-24. J. BARTHELS Ansicht unterstützt diese Annahme. Er nennt als Kriterien für die exilische Datierung von Kap. 33 (vor 539 v.Chr.), die mögliche Identifizierung des „Verwüsters“ in 33,1 mit den Babyloniern und den oft beobachteten liturgischen Charakter des Kapitels.<sup>1335</sup> Dass Spuren einer exilischen heilsprophetischen Bearbeitung in Jes 28-33 zu finden sind, stimmt darüber hinaus mit der redaktionskritischen Annahme STECKs überein, dass ein Buch Jes \*1-34 schon vor 539 v.Chr. entstanden ist. Die Ankündigung des Gerichts über Edom in Jes 34, das von der babylonischen Macht profitierte,<sup>1336</sup> ist dann als Teil der Heilsprophetie zu bewerten, denn sie ist auf der Hoffnung auf den Niedergang Babyloniens gegründet.<sup>1337</sup>

Wie STECK bemerkt, ist es trotz der eindeutigen Textbezüge nicht unbedingt notwendig, Jes 33 und 36-39 als derselben Redaktionsstufe gehörend zu betrachten. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen.<sup>1338</sup> Es ist aber nicht erforderlich, die einzelnen redaktionellen Schritte auszuarbeiten, z.B. wie der PsHisk mit Jes 38, ferner 36.37, 39 und schließlich \*1-33 (bzw. 34) in ein Ganzes eingewoben wurde, um die Wahrscheinlichkeit einer exilischen Datierung festzustellen. Die sprachlichen und thematischen Bezüge zu 33.36.37.39 und die strukturelle und inhaltliche Eigenart des Psalms, all dies kann als ein Zeichen dessen gelten, dass der Psalm als ein Gebet und Hoffnungsspender für die kollektive Größe der exilischen Gemeinde dienen sollte. Diese Rolle zu übernehmen wäre ihm, wie gesagt, durch Textbezüge und seine eigene Struktur ermöglicht. ALBERTZ bemerkt sogar, dass „die Verbindung von individueller und kollektiver Perspektive ... typisch für den exilischen Klagegottesdienst“ gewesen sei.<sup>1339</sup> Er verweist u.a. auf Klgl 3, der „eine Mischform zwischen den Gattungen Danklied des Einzelnen und Klage des Volkes darstellt“.<sup>1340</sup> Weiterhin bemerkt er, dass die exilischen Heilspropheten, „da, wo sie auf die Klagen ihrer Mitbürger eingehen, diese gerne als Klage des einzelnen stilisieren (Jes 40,27; 49,14; Ez 37,11), weil ihnen solche vertraut waren und in der Exilszeit Erhöhung gefunden hatten“.<sup>1341</sup>

J. BARTHEL bemerkt, dass die HJE „ihren ursprünglichen Ort nach allgemeiner Auffassung in den Königsbüchern“ hatte, und „dem Jesajabuch erst später angefügt (oder eingefügt)“ wurden.<sup>1342</sup> Daraus folgert er, dass „das innere Wachstum des Komplexes zu diesem Zeitpunkt im Wesentlichen abgeschlossen gewesen sein muß“, jedoch mit Ausnahme des PsHisk. Deshalb könne die An- oder Einfügung der HJE erst in exilischer, doch eher in frühnachexilischer Zeit, stattgefunden haben. Gegensätzliche Auffassungen sind aber auch vertreten worden, d.h. dass 36.37 und 38 ursprünglich für den Kontext des Jesajabuches verfasst worden sind, wie schon besprochen.<sup>1343</sup> Wenn H. BARTH recht hat, indem er die Verfassung von Jes 30,27-33 in der Josia-Zeit datiert (*terminum a quo*: 621!),<sup>1344</sup> dann entsteht in der Tat ein offener Zeitraum, der der Exilszeit entspricht, in dem die Zeit der Verfassung des PsHisk, des redaktionellen Zusammenschlusses von 36.37 + 38 + 39 und schließlich der Anfügung von 36-39 an \*1-33(34) angenommen werden kann.

Obwohl Jes 36-39 aus 2Kön 18-20 übernommen und modifiziert worden sind,<sup>1345</sup> schließt das nicht aus, dass eine solche Übernahme mit der Einfügung des PsHisk in der Exilszeit stattfand,

---

<sup>1335</sup> J. BARTHEL (1997) 255, mit Hinweis auf H. BARTH (1977) 47.

<sup>1336</sup> R. ALBERTZ (1997) 429.

<sup>1337</sup> Vgl. Ps 137,7-9.

<sup>1338</sup> O.H. STECK (1985) 57 Fn 37.

<sup>1339</sup> R. ALBERTZ (1997) 387 Fn 9.

<sup>1340</sup> R. ALBERTZ (1997) 415.

<sup>1341</sup> R. ALBERTZ (1997) 416.

<sup>1342</sup> J. BARTHEL (1997) 251.

<sup>1343</sup> So z.B. SEITZ (1991) (in J. BARTHEL (1997) 251 zitiert) und J.H. COETZEE (1989) 23.

<sup>1344</sup> H. BARTH (1977) 102f.

<sup>1345</sup> J. BARTHEL (1997) 251 weist auf M.A. SWEENEY (1996) hin.

denn das Jahr 561 v. Chr. muss als die früheste Datierung *post quem* für die Entstehung der Königbücher gelten.<sup>1346</sup> E. BOSSHARD-NEPUSTIL rechnet mit einer „Assur-Babel-Redaktion“ bald nach 562 v. Chr., die die Aufnahme Jes \*36-39 aus 2Kön 18-20 einschließt.<sup>1347</sup> M.A. SWEENEY, der es auch für wahrscheinlich hält, dass die Texte aus 2Kön in Jesaja angenommen worden sind, lässt hingegen auch die Möglichkeit zu, dass eine frühere selbständige Version von Jes 36-37(.38) aus der „späten Manasse- bzw. frühen Josiazeit ... dem Jesajabuch bereits im Rahmen der Josianischen Redaktion als Anhang angefügt wurden“.<sup>1348</sup>

Die ambivalente Struktur des Psalms, die keine fixierte Gattungsbestimmung erlaubt, seine nahen Bezüge zu den vorhergehenden (33.36-37) und folgenden Kapiteln (39), die deutlichen konnotativen Andeutungen an das Schicksal Jerusalems und seine Polyfunktionalität, die mit dem repräsentativen Charakter des Hiskija zusammenhängt, und letztlich die unsichere Datierung der redaktionellen Schicht Jes 1-33\*, die jedoch nach STECK als exilisch (vor 539) betrachtet werden kann – all dies spricht für ein Entstehungsdatum in der Exilszeit im Rahmen heilsprophetischer Verkündigung.<sup>1349</sup> Dazu kommt die attraktive Deutung BEUKENS zu der unbeantworteten Frage Hiskijas in V. 22, die auf die verordnete Feigentherapie Jesajas, die BEUKEN als eine Metapher für den Läuterungsprozess des Exils versteht, folgt: „Was ist das Zeichen dafür, dass ich wieder zum Haus des Herrn hinaufgehen werde?“ Nach BEUKEN soll das offene Ende, das durch die fehlende Antwort entsteht, ein Ausdruck der Hoffnung auf die Rückkehr nach Juda und den Wiederaufbau des Tempels sein.<sup>1350</sup> Ich habe keine bessere Erklärung dieses problematischen Verses gelesen, habe aber oben selber die Erklärung vorgeschlagen, dass die offene Frage die fromme Ungeduld Hiskijas und seine Sehnsucht nach der Teilnahme an der Kultgemeinschaft im Tempel ausdrückt. Dieser Sichtpunkt verstärkt nur die Annahme BEUKENS, denn damit haben wir eine Erklärung, die dem 22. Vers eine logische Funktion zuspricht, sowohl im erzählerischen Zusammenhang von Jes 38 als auch im geschichtlichen Kontext der exilischen Gemeinde.

Haben die oben genannten Autoren Recht, die mit einem schon in der Josiazeit entstandenen selbständigen Komplex rechnen, der mehr oder weniger Jes 36-39 umfasste, dann ist es gut möglich, dass der PsHisk in der Exilszeit für diesen Komplex verfasst wurde, mit dem heilsprophetischen Ziel, historische Begründung für berechtigte Hoffnungen auf die Wiedererrichtung Jerusalems darzustellen, und um einen Kanal für diese Hoffnungen und zugleich die Frustration des Volkes darzubieten. Angesichts der Textbezüge zu v.a. Jes 33 ist es wahrscheinlich, dass dies im Rahmen einer vermutlichen Redaktion, die Jes \*1-33.36-39 umfasste, in spätexilischer Zeit geschehen ist.<sup>1351</sup> Dies würde der „Babel-Redaktion“ BOSSHARD-NEPUSTILS entsprechen, die eine Reaktion auf den drohenden Untergang Babyloniens gewesen sein soll. Die Grundbotschaft dieser vermutlichen Redaktion ist: „Die schuldige Babel wird bald fallen, Exilierte werden heimkehren, und eine Heilszeit nach dem Gericht – in Entsprechung zur heilvollen Zeit unter Josia – wird das ganze übriggebliebene

---

<sup>1346</sup> M.J. MULDER (1998) 11f.

<sup>1347</sup> E. BOSSHARD-NEPUSTIL (1997) 438,

<sup>1348</sup> So J. BARTHEL (1997) 251 Fn 17 über die Auffassung von SWEENEY (1996).

<sup>1349</sup> Eine Datierung in die spätnachexilische Zeit ist m.E. völlig ausgeschlossen. Für solche Auffassungen vgl. jedoch z.B.: J. BEGRICH (1926); R. KILIAN (1994) 213; H-P. MATHYS (1994) 227; K. MARTI (1900) 261; E. RUPRECHT (1990) 65-66; Z. KUSTÁR (1997/2002) 126. M.L. BARRÉ (2005) 216ff zeigt auf überzeugende Weise, dass die von BEGRICH u.a. postulierten Aramäismen gar nicht vorhanden sind; im Gegenteil zeige der Psalm klare merkmale von „Standard Biblical Hebrew“, d.h. präexilischem Hebräisch.

<sup>1350</sup> Er weist auch auf M.A. SWEENEY hin.

<sup>1351</sup> O.H. STECK (1985). Z. KUSTÁR (1997/2002) setzt diese Redaktionsschicht dagegen in die frühnachexilische Zeit, eine Umgestaltung von Jes 36-39 – ohne den PsHisk – in die Zeit um die Wende des 6. zum 5. Jh. v. Chr. und den PsHisk erst in nachexilisch-spätnachexilische Zeit (126, 157).

Gottesvolk einschließen.“<sup>1352</sup> BOSSHARD-NEPUSTIL bemerkt im Zusammenhang einer „Assur/Babel-Redaktion“ (ca. 562 v.Chr.), dass der „geschulte Leser“ die Ereignisse im Jahr 701 v.Chr, die in Jes 36f. erzählt werden, „als Vorabbildung von 587/6 v.Chr. verstehen“ soll. Er spricht dabei von der „Transparenz der Ereignisse“. <sup>1353</sup>

M.E. soll der PsHisk auch „transparent“ sein, und zwar indem die Rede des Königs Hiskija sich durch kodifizierte Konnotatoren<sup>1354</sup> auf die Erfahrungen und Emotionen der exilischen Gemeinde bezieht und damit die Identifizierung des „Ich“ des Königs mit dem „Wir“ des Volkes voraussetzt. Wie schon besprochen, verstärkt und unterstreicht der Psalm die repräsentative Rolle Hiskijas, die in seinem Gebet in 37,20 zu erkennen ist. Nach COETZEE (vgl. oben) spricht der Psalm die Exilierten in ihrer Not an und wenn die HJE ein literarisches Schaffen der Exilszeit ist, dann soll das unzweifelhaft die *Haupt*-Funktion des Psalms sein. Dass der Psalm bei der Idealisierung Hiskijas mitwirken soll ist keine Frage, diese ist m.E. aber eine sekundäre Rolle.

Aus der Sicht des Exils will der PsHisk im Zusammenspiel mit den ganzen HJE bewirken, dass das Vertrauen der Exilierten auf die Treue Jahwes (*'ami[t]t*) verstärkt wird, die Hoffnung unterbauen, dass die schmerzhaft Erfahrung der „Krankheit“ des Exils letztendlich zu Glück (*šalōm*) für Israel werde, und dass die Exulanten dies in ihren eigenen Leben (*yam-ay=[y]*) erfahren können, so wie König Hiskija Frieden und Sicherheit während seiner Zeit erlebte.<sup>1355</sup>

### 6.2.3.3 Hiskijas Psalm: Die „kompositorische Mitte“ eines zionsorientierten Jesajabuches?

Als Beispiel für die mögliche nachexilische redaktionelle Bearbeitung der HJE und des PsHisk, und damit für die Entstehung des PsHisk werden hier die schon erwähnten Ergebnisse von U. BERGES besprochen.

In seinem Werk „Das Buch Jesaja: Komposition und Endgestalt“ versucht BERGES „[d]em Ansatz einer "diachron reflektierten Synchronie" folgend“ sowohl das Werden des Jesajabuches und die theologischen Traditionen, die hinter jeder Redaktion stehen, als auch das „Plot“ des Buches herauszuarbeiten. Für BERGES bedeutet die Tatsache, dass die Zerstörung Jerusalems um 587 v.Chr. „im Jesajabuch *keine* ausdrückliche Erwähnung“ findet, dass eine Fortschreibung vorexilischer Jesajatradition durch einen Deuterjesaja in der Exilszeit unwahrscheinlich ist.<sup>1356</sup> Der „Sprung von der Ansage des Exils an Hiskija (39,5-8) zum Trostwort der nahenden Beendigung der babylonischen Gefangenschaft“ zeige an, „dass die Exilszeit mit der Zerstörung Jerusalems eher ausgespart werden“ solle.<sup>1357</sup> Dieser „blinde Fleck“ oder „Leerstelle“ ist nach BERGES „für die Frage nach der Einheit und damit nach der Aussage des Jesajabuches von größter Bedeutung“<sup>1358</sup> und folglich datiert er keine redaktionellen Bearbeitungen in der Exilszeit außer den Texten, die er Deuterjesaja zuschreibt und mehr oder weniger 40,12-46,11 umfassen. Dieser „blinde Fleck“ gilt BERGES auch als Argument gegen Auffassungen, wie jener von R.E. CLEMENTS, dass jesajanische Prophetien im Exil „als in Erfüllung gegangene Weissagungen gelesen worden“ seien, und dass die

---

<sup>1352</sup> E. BOSSHARD-NEPUSTIL (1997) 440.

<sup>1353</sup> E. BOSSHARD-NEPUSTIL (1997) 156.

<sup>1354</sup> Vgl. J. Schulte-Sasse / R. Werner (<sup>9</sup>1997) 107f.

<sup>1355</sup> Vgl. oben unter „Bezüge zu Jesaja 39“.

<sup>1356</sup> U. BERGES (1998) 43; gegen H.G.M. WILLIAMSON.

<sup>1357</sup> U. BERGES (1998) 43.

<sup>1358</sup> U. BERGES (1998) 43.

„Neuinterpretation jesajanischer Worte in der Folgezeit des Exils ...letztlich die Einheit des Buches“ ausmache.<sup>1359</sup>

Gegen BERGES könnte man aber sagen, dass das Fehlen ausdrücklicher Erwähnung der Katastrophe in 587/6 v.Chr. und des folgenden Exils gar nicht ausschließen müsse, dass \*protojesajanische Texte in der Exilszeit entstanden bzw. redaktionell bearbeitet worden sind. Denn genau wie Deuterocesaja die Katastrophe nicht ausdrücklich erwähnt, sondern sie als gegeben annimmt und den Blick hoffnungsvoll in die Zukunft richtet, so könnte es auch mit anderen Texten der Fall sein, wie z.B. den HJE. Also muss die fehlende direkte Auseinandersetzung mit dem Exil m.E. *keineswegs ausschließen*, dass die HJE, so wie sie sich im Jesajabuch befinden, im Rahmen der Exilgemeinde ihre Pragmatik gehabt haben könnten.

BERGES kommt zum Schluss, dass es keine Redaktion in der langen Entstehungsgeschichte des Jesajabuches gegeben habe, die den gesamten Textbestand vereinheitlichen könnte. Nicht das Paradigma einer Endredaktion oder Endkomposition sei dem Text angemessen, „sondern das von Teilkompositionen, die aufeinander aufbauen, sich ergänzen, wobei die späteren die bereits vorliegenden Sammlungen respektierten“.<sup>1360</sup> Das Buch Jesaja lässt sich demnach in sechs Großabschnitte einteilen, wobei die beiden Großteile Kap. 1-32 und 40-66 unabhängig voneinander entstanden sind.<sup>1361</sup> Die traditionellen drei Teile des Buches – so ungefähr – (\*1-32; 40-55; 56-66) haben verschiedene „kompositorische Entwicklungen“ hinter sich und sind von verschiedenen Redaktionsgruppen bearbeitet.<sup>1362</sup> Hier ist nicht der Ort, die Theorie von BERGES in Detail zu beschreiben, aber sehr grob genommen postuliert er zwei prophetische Traditionen, die protojesajanische in Juda, die Jes \*1-32 schuf, und die deuterocesajanische im Exil, die für Jes \*40-52 verantwortlich war, die sich ab dem Beginn des 5. Jh. v.Chr. aneinander immer stärker annäherten. Gemeinsam hatten die zwei Traditionen ihre „Zions-Zentrierung“ und wurden durch Jes 33, den ersten Brückentext des Buches, in der Mitte des 5. Jh.s v.Chr. verknüpft.<sup>1363</sup> Als dazu die Kapitel 34, 35 und \*53-62 gekommen waren, lässt die „Redaktion der Knechtsgemeinde“ ihre Spuren hinter sich im Buch. Dies geschieht in zwei Phasen, die letztere gilt als die letzte „großjesajanische Redaktion“ am Buch. Die Knechtsgemeinde beschäftigt sich mit der Problematik der Zulassung bzw. Aussonderung der zunehmenden Jahwe-Gläubigen aus den Völkern. Die fremdenfreundlichen Knechte, „die als die wahren Kinder der Mutter Zion den Ehrentitel des עֶבֶר für sich beanspruchen“, spalten die nachexilische Gemeinde, indem sie beanspruchen, dass „[n]icht Ethnie, sondern Ethik ...als Zulassungsbedingungen gelten“ sollen, „sowie das Bekenntnis zu JHWH und die Beachtung des Sabbat“. Diese Redaktion schafft auch die größte buchübergreifende Klammer, indem sie 1,29-31 einfügt und will dadurch „mit Blick auf die Wallfahrt der Völker zum Zion betonen ..., daß Fremdgötterverehrer natürlich nicht auf den Gottesberg kämen!“<sup>1364</sup>

Es ist im Rahmen dieser Redaktion der Knechtsgemeinde, dass BERGES die HJE und den PsHisk redaktionell beheimatet sieht. Der Hauptgrund dafür sind, wie schon oben erwähnt, die „einzigsten Nennungen des Hauses JHWHs (בֵּית יְהוָה) in 56,5.7 und 66,20, jeweils in universalistischer Perspektive“.<sup>1365</sup> Diese, meint BERGES, „lassen vermuten, daß auch die Integration der HJE von 36-39 mit dem Eigengut des Hiskija-Psalms, der seine Sinnspitze in der Hoffnung auf das gemeinschaftliche Lob im *Hause JHWHs* hat (38,20), ebenfalls dieser

---

<sup>1359</sup> U. BERGES (1998) 42-43, mit Hinweis auf R.E. CLEMENTS (1982).

<sup>1360</sup> U. BERGES (1998) 48.

<sup>1361</sup> U. BERGES (1998) 536 ff.

<sup>1362</sup> U. BERGES (1998), vgl. zur Übersicht die Schaubilder auf S. 548 ff.

<sup>1363</sup> U. BERGES (1998) 543-544.

<sup>1364</sup> U. BERGES (1998) 545.

<sup>1365</sup> U. BERGES (1998) 545-456.

letzten großjesajanischen Redaktion zuzuschreiben ist“.<sup>1366</sup> BERGES stellt fest, dass mit „dem Einbau der Erzählungen von der Bedrohung und Errettung des Zion“, das Buch Jesaja zugleich „seine kompositorische Mitte“ und „die Festschreibung seiner Endstruktur“ gefunden hat:

Im Zentrum steht unverrückbar der Zion, gegen den die Völker ergebnislos anrennen und zu dem die Gerechten aus Israel und den Völkern pilgern, um auf ihm Schutz und Rettung zu finden.<sup>1367</sup>

BERGES bemerkt ferner, dass obwohl eine noch spätere Redaktion, die er zu Beginn der hellenistischen Zeit datiert, der Völker-Offenheit entgegen eine „Diaspora-Heimkehr-Thematik“ in das Buch einarbeitet und damit das göttliche Heil für die Diasporajuden beschränkt, könnte dies das Buch „nicht mehr durchgreifend bestimmen“. Sein Werk abschließend stellt er fest: „Das Buch Jesaja bleibt damit das Zions-Buch für Israel *und* die Völker, freilich nur der Gerechten aus ihnen“.<sup>1368</sup>

Die Exegese BERGES wird hier als ein Exemplar der neueren redaktionskritischen Exegese zitiert; sie hat den Vorteil, komplexe Thesen auf klare und greifbare Weise zu erklären. Im Rahmen unserer Untersuchung und angesichts der Tatsache, dass viele Forscher der Meinung sind, dass die HJE und der PsHisk die exilische Gemeinde ansprechen wollen, muss man aber fragen, ob die Verwendung des Wortes *bayt* „Haus“ für den Tempel Grund genug ist, um zu folgern, dass die HJE im Rahmen der „Redaktion der Knechtsgemeinde“ ins Jesajabuch gelangten. Die CsV *bēt YHWH* begegnet relativ häufig im AT oder insgesamt 255 Mal. Davon kommen 185 belege in historischen Büchern<sup>1369</sup> und dem Deuteronomium vor. Allein in den Königsbüchern begegnet die CsV 74 Mal. Im DtrG ist *bēt YHWH* eine gängige Formulierung für das Heiligtum Jahwes, sei es das Zelt der Begegnung, der Tempel in Shilo oder der Jerusalemer Tempel, den Salomo erbauen lässt. Außer in Jes 37,1.14 und 38,20.22 kommt die CsV *bēt YHWH* in Jes in 2,2 und 66,20 vor, außerdem die Formulierungen *bēt=ī* in 56,5 und *bēt tāpillat=ī* und *bēt tāpillā* in 56,7, die auf den Jerusalemer Tempel hinweisen. Die Häufigkeit der CsV im DtrG bedeutet, dass ihr Vorkommen in den HJE gar nicht mit ihren weiteren Belegen in Proto- und Tritojesaja zusammenhängen muss. Also könnten sowohl die HJE als auch die vermutliche „Redaktion der Knechtsgemeinde“ unabhängig voneinander Bezug auf eine Tradition nehmen, die den Tempel als *bēt YHWH* bezeichnet und nachdrücklich im DtrG zum Ausdruck kommt.

Es ist aber nicht zu bezweifeln, dass die Belege der CsV *bēt YHWH* im Jesajabuch im Rahmen seines Gesamtbildes zusammenspielen und Bezug auf einander nehmen, wie BERGES meint. In diesem Gesamtzusammenhang des Buches können die Erzählungen von der Bedrohung und Rettung Jerusalems und Hiskijas mit 38,20 als Höhepunkt eine Art Vorzeichen für die Wallfahrt der Völker zum Zion, die in 66,20 beschrieben wird, gelten. Bei dieser Lektüre kommt dem PsHisk eine besondere Bedeutung zu durch seine zentrale Stelle im Jesajabuch. Im Zentrum des Buches steht das Vertrauensgebet des für Israel repräsentativen Königs Hiskija, das mit seinem Schlussvers auf das programmatische Ziel der „Knechtsgemeinde“ hinweist, d.h. die Hoffnung auf die ewige Verehrung Jahwes im Tempel auf Zion. Das „Wir“ in 38,20b, das sich im ursprünglichen redaktionellen Rahmen der HJE auf Israel bezieht, erhält dann durch den Universalismus in u.a. den Klammerstücken 2,2 ff und 66,18 ff eine weitere bzw. andere Dimension. Nicht die Exilierten bzw. die Heimgebliebenen während des Exils, nicht die nachexilische Gemeinde der Heimgekehrten und Heimgebliebenen in Jerusalem, sondern die „Gerechten Jahwes“, d.h. die „Knechtsgemeinde“ und die zu Zion strömenden Gerechten aus

---

<sup>1366</sup> U. BERGES (1998) 546.

<sup>1367</sup> U. BERGES (1998) 546.

<sup>1368</sup> U. BERGES (1998) 546.

<sup>1369</sup> Jos, Ri, 1-2Sam, 1-2Kön, 1-2Chr, Esr, Neh.

den Völkern sind es, die prophetisch im „Wir“ in 38,20b ausgedrückt wird. Die Rettung Israels als Jahwe-verehrende Religionsgemeinschaft durch die Heimkehr aus dem Exil, wird in Jes 38 und dem PsHisk als die „Heilung“ Hiskijas von seiner „Krankheit“ dargestellt. Der Psalm drückt den Dank Hiskijas/Israels für die versprochene Rettung und das Vertrauen in seine Treue aus, die letztendlich das lebenslange/ewige Lob Jahwes im Tempel als Folge haben wird. Dass im Kontext der Krankheitserzählung in 38 die letztendliche Heilung noch aussteht, das Exil aber im angenommenen historischen Kontext der „Knechtsgemeinderedaktion“ längst vorbei ist, muss in der Sicht jener Redaktion kein Problem bereitet haben, denn für sie war das letztendliche Heil noch nicht eingetreten. Die von BERGES vermutete zentrale Bedeutung der HJE und des PsHisk für die Endgestalt des Jesajabuches muss m.E. daher nicht bedeuten, dass ihre exilische Entstehung bzw. redaktionelle Einfügung ins \*Protojesajabuch, die im vorhergehenden Abschnitt postuliert wurde, ausgeschlossen ist. Im Gegenteil, hier kann vielmehr „sowohl-als-auch“ eher als „entweder-oder“ gelten.

Also wird hier die Meinung vertreten, dass der PsHisk ursprünglich im Rahmen einer redaktionellen Einfügung der HJE ins \*Protojesajabuch (= etwa \*Jes 1-33(.35) + 36-39, vgl. oben) in der späten Exilszeit als Ausdruck von Hoffnungen auf Heimkehr und Wiedererrichtung des Tempels entstanden ist. Später aber, als verschiedene Redaktionen das Buch mit deuterojesajanischen Material verknüpft und erweitert haben und eine Redaktion wie die vermutliche „Redaktion der Knechtsgemeinde“ mit ihrer universalistischen Zionstheologie das Buch endgültig geprägt hat, ist den HJE und dem PsHisk neue Bedeutung zugekommen. Dies wird den beiden oben angesprochenen Interpretationsrichtungen zur Entstehung und Funktion des PsHisk gerecht. Brevard S. CHILDS hat sich in seinem Jesajakommentar einen ähnlichen Vorgang in etwas mehr Detail vorgestellt:

I shall be making the case for the role of chapters 36–39 to link First and Second Isaiah, much like Ackroyd, but then pursuing the implications for the whole of the book, including Third Isaiah ... Chapters 36–39 were constructed after 587 both to confirm First Isaiah’s prophecy of breaking Assyria in the land (14:24ff.), but also to project God’s final purpose with Zion by fulfilling the word of Isaiah in chapters 40–66. The redactional issue of determining exactly when chapters 36–39 entered with the corpus and how much of First Isaiah had been already literally shaped is hermeneutically not of primary importance for the task of interpretation. Its major function within the book as a whole is to confirm the promise of First Isaiah, yet to link chapters 1–35 with 40–55. The initial expansion of the Isaianic tradition in chapters 40–55 has related to the eschatological promises contained in First Isaiah’s message, but now formulated in terms of the old and of the new. The function of chapters 36–39 was then shaped further in the period of Third Isaiah by linking together chapters 1 and 65–66, and by projecting the future of Zion into an eschatological hope in which the deliverance from Babylon (Second Isaiah) was now rendered as only an illustration within God’s total purpose for his people (Third Isaiah).<sup>1370</sup>

---

<sup>1370</sup> B.S. CHILDS (2001) 266.



## 7 ZUSAMMENFASSUNG

1.

Der Psalm des Hiskija ist ein für seinen literarischen Kontext im Jesajabuch verfasstes Lied. Als solcher war er also nicht als Gebrauchstext einer Einzelperson im Kontext des Jerusalemer Tempels vorgesehen. Der Vergleich seiner thematischen Struktur mit den Dank- und Klageliedern des Einzelnen im Psalter hat gezeigt, dass er weder ausschließlich als Danklied noch als Klagelied bestimmt werden kann; die Verhältnisse sind komplizierter. Seine häufige Bezeichnung als „Danklied eines Einzelnen“, die zum Vergleich mit den anderen zu dieser Gattung gehörenden Psalmen einlädt, trifft daher nicht zu, nicht zuletzt angesichts der Tatsache, dass die Sprechaktfunktion /klagen/ in 40% der Sätze bzw. Satzvertreter auf satzsemantischer Ebene vorkommt.

Der literarische Horizont des Psalms deutet vor allem auf exilische, aber auch nachexilische Texte.<sup>1371</sup> Als Verfasser kann die historische Gestalt des Königs Hiskija also ausgeschlossen werden. Der Verfasser war eher ein Redaktor, der durchdacht und mit hoher künstlerischer Fähigkeit den Psalm mit seinem unmittelbaren Kontext in Jes 38 und seinem weiteren Kontext in Jes \*1-34.36-39 durch etliche lexikalische und thematische Bezüge verknüpfte. Dabei kommt dem Psalm eine zweifache Funktion zu: einerseits als Vertrauensaussage und Dank des Königs Hiskija im Kontext der Krankheitserzählung in Jes 38, andererseits aber als Klage, Bitte und Vertrauensaussage der exilischen Gemeinde. Wir können also von einer denotativen (Hiskija-Jesaja-Erzählungen) und einer konnotativen (Exil) Ebene des Textes sprechen. Als Abfassungszeit wurde oben die Eroberung Babylons durch die Perser vorgeschlagen, was mit O.H. STECKs Annahme der Anfügung von Jes 36-39 an Jes \*1-34 gegen 539 v. Chr. übereinstimmt. Diese Ansicht entspricht in groben Zügen derjenigen von J.H. COETZEE, der den Verfasser als einen Redaktor aus spät-exilischer Zeit annimmt.<sup>1372</sup>

Die Doppelfunktion des Psalms wird nicht allein dadurch realisiert, dass der Psalm eines Einzelnen auf ein Kollektiv übertragen wird, vielmehr verrät er sowohl in seiner Gesamtstruktur als auch in lexikalisch-semantischen Einzelheiten seine konnotative kollektive Funktion. In der Klage können viele Elemente als Indizien für die Exilierung der jüdischen Bevölkerung gedeutet werden, sogar die Zerstörung des Tempels wird angedeutet.<sup>1373</sup> So dient das Übergewicht der zitierten Klage den psychologischen Bedürfnissen der exilierten Gemeinde für das Entladen negativer Gefühle, und die Ambivalenz der Wortform  $l' = h\ddot{o}s\ddot{i}' - i = n\ddot{i}$  in 20a (Assoziation des Inf  $l' = h\ddot{o}s\ddot{i}' - i = n\ddot{i}$  mit dem Imp  $*(l\ddot{u}) h\ddot{o}s\ddot{i}' - i = n\ddot{i}$ ) in Verbindung mit dem plötzlichen Wechsel zur 1. Person Plural in 20b fördert ihre Verwendung als Bitte der Gemeinde um Rettung, um Jahwe in seinem (wiederaufgebauten) Tempel loben zu dürfen/können. Trotzdem überwiegt am Ende der Ausdruck des Vertrauens, obwohl die Klage quantitativ die grösste Gewicht im Psalm trägt. Man kann sich vorstellen, dass indem der Autor die Klage als Zitat darlegt, wolle er feststellen, dass sie der Vergangenheit gehöre, jetzt aber herrsche Hoffnung und Vertrauen auf Jahwes Eingreifen. So wird sowohl die bisherige große Not der exilischen Gemeinde, ihre Bitte um Rettung, und das von nun ab herrschende Vertrauen auf Wiederherstellung der Tempelgemeinde im einen und demselben Text betont.

2.

---

<sup>1371</sup> Vgl. Abschn. 5.1.1 „Literarischer Horizont“.

<sup>1372</sup> Vgl. Abschn. 6.1.6 „Zur Verankerung von Jes 36-39 im Jesajabuch“.

<sup>1373</sup> Vgl. v.a. Abschn. 6.2.1 „Das Kollektive im PsHisk“.

Als Vertrauensaussage und Dank im Munde des kranken Königs ist der Psalm an seiner Stelle in Jes 38 bestens situiert. Anders als allgemein angenommen besagt die Überschrift nicht, dass der Psalm *nach* Hiskijas Genesung gesprochen worden sei; zeitmäßig will sie den Psalm einfach mit der Gesamtsituation seiner Krankheit und Genesung verbinden. Es ist darüber hinaus wahrscheinlich, dass sie die Authentizität des Psalms unterstreichen will.<sup>1374</sup> Die Platzierung des Gedichts vor der eigentlichen medizinischen Behandlung, die Jesaja in V. 21 verordnet, und der Frage Hiskijas nach einem Zeichen ob er werde zum Tempel gehen können, ist in der Tat völlig logisch, da der Psalm vor allem als ein Zeugnis für Hiskijas Vertrauen dienen soll. Der Dank, der in V. 19 indirekt ausgedrückt wird, gilt vor allem der versprochenen Errettung, die Jesaja ihm in V. 5 zusagt. Die unbeantwortete Frage Hiskijas in V. 22 ist ein Ausdruck seiner frommen Ungeduld und Sehnsucht nach der Kultgemeinschaft im Tempel. Auf der konnotativen Ebene, d.h. im geschichtlichen Kontext, ist die Platzierung des Psalms ebenfalls völlig logisch; auf dieser Ebene ist die Frage Hiskijas eine Frage nach dem Ende des Exils, die zur Zeit der Redaktion eine offene, unbeantwortete Frage war, und drückt so die Sehnsucht der Gemeinde auf die Wiederaufbau des Tempels aus.<sup>1375</sup>

3.

Der Psalm des Hiskija, den der Verfasser so kunstvoll in die Erzählung von Hiskijas Erkrankung eingebaut hat, ist jedoch nicht unbeschädigt auf uns gekommen. Der Konsonantenbestand des masoretischen Textes, der auch in der großen Jesajarolle aus Qumran (1QJes<sup>a</sup>) bezeugt ist, zeigt deutliche Zeichen schwerer Textverderbnisse, doch J. BEGRICHs Urteil, dass der überlieferte Text eine „Trümmerstätte“ sei, muss als übertrieben gelten.

Abgesehen von einzelnen Wörtern (*ḥadl* in 11b, *šiwwītī* in 13a, *sūs* in 14a, *dallū* in 14c, *ʾiddaddā* in 15d, *mar[r]* in 17a, *ḥašaqta* in 17b, *yʾšabbirū* in 18c), besteht die Textstörung vor allem in der Dittographie von Jes 38,12e (*miy=yōm ʿad laylā tašlīm-i=nī*) in 13d und nicht zuletzt in der Verlegung von Bikolon 7 (12e + 13a). Irgendwann in der Überlieferungsgeschichte des Textes haben ein oder mehrere Schreiber aus Versehen V. 12e doppeltgeschrieben und Bikolon 7 vor Bikolon 8 statt vor Bikolon 10, wo es hingehört, geschrieben.<sup>1376</sup> Ob dies gleichzeitig geschah oder nicht, kann nicht gesagt werden. Zusammen mit BK 10 hat BK 7 ursprünglich ein Bicolapaar gebildet, das aus überlangen Bikola bestand. Dieses Bicolapaar auf der einen Seite und das Bicolapaar 13.14 auf der anderen, das auch aus außerordentlich langen Bikola besteht, bildeten ursprünglich einen Rahmen um die Mitte des Psalms.<sup>1377</sup>

In dem uns überlieferten Text besteht der ganze Text aus Bicolapaaren die inhaltlich und metrisch zusammenpassen – außer BK 7 und 10. Diese stehen allein und in gewisser Weise vom Kontext abgekoppelt. Doch sind ihnen beiden ein ähnliches Klangbild und grammatische/inhaltliche Merkmale gemeinsam. Durch die Konjektur – die durch mehrere und unterschiedliche Argumente untermauert wird – erhält der Psalm sein ursprüngliches vom Autor beabsichtigtes Gleichgewicht wieder, wobei die außergewöhnlich langen Bikola genau die Mitte des Psalms einrahmen und der Psalm in drei ungefähr gleich große Teile zerfällt, die sich inhaltlich und stilistisch voneinander unterscheiden.

<sup>1374</sup> Vgl. Abschn. 6.1.1 „Bezüge zur Erzählung in Jesaja 38“ zu möglichen Anklängen der Überschrift an königliche Brief-Gebete in Mesopotamien.

<sup>1375</sup> Vgl. Abschn. 6.1.6 zu W.A.M. BEUKENS These diesbezüglich.

<sup>1376</sup> Die Wahrscheinlichkeit der Verlegung einer ganzen Zeile kann durch den Vergleich mit dem Jesajamanuskript 1QJes<sup>a</sup> argumentativ untermauert werden. Dort wird – glücklicherweise – 19a.b doppelt geschrieben, was in der Tat als ein Beispiel dafür dient, wie durch *parablepsis* ein längerer Text verlegt wird.

<sup>1377</sup> Vgl. Abschn. 2.1.5 „Rekonstruktion des Textablaufs aufgrund der kolometrischen Analyse“.

Während die hier postulierte Verlegung von BK 7 nie zuvor in der Forschung vorgenommen wurde, ist die verderbte Gestalt und Unverständlichkeit der ersten Hälfte von V. 16 als feststehende Tatsache angenommen worden. Hier wird ein anderer Weg vorgeschlagen; m.E. ist der Vers gar nicht verderbt, vielmehr braucht es nur eine andere Lektüre der syntaktischen Verhältnisse im Vers, um ihn auf eine verständliche und kontextuell logische Weise deuten zu können. In dieser Lesart will der Psalmist Jahwe zu seiner Rettung motivieren, indem er Jahwes Aufmerksamkeit auf den Verlust der ihm Nahestehenden lenkt, die er bei seinem Tod hinterlassen würde. Mit „denen, die leben,“ ist wahrscheinlich auf der denotativen Ebene nicht nur die Familie und Freunde des Königs, sondern auch sein Volk gemeint, und auf der konnotativen Ebene ist es ausschließlich das Volk, das gemeint ist. So wie die Rettung Hiskijas Frieden und Gedeihen der Gesellschaft für den Rest seiner Regierungszeit bedeutet, drückt der Psalm auch die Hoffnung auf friedliche Existenz der heimgekehrten jüdischen Bevölkerung im wiederaufgebauten Jerusalem aus.<sup>1378</sup>

4.

Der Vergleich mit der Struktur von Dankpsalmen und Klagepsalmen macht deutlich, dass der Psalm sich gegen eine eindeutige Bestimmung als die eine oder andere Gattung wehrt. Die ungewöhnliche Länge der zitierten Klage und Bitte lässt vermuten, dass der Autor sie nicht nur als ein Zitat im Munde der literarischen Person des Königs sah, sondern als eine lebendige Klage und Bitte im Munde der exilischen Gemeinde, die durch die pluralischen grammatischen Merkmale im letzten Vers deutlich zum Ausdruck kommt. Auch das vorherrschende Metrum, das der Verfasser für den Psalm ausgewählt hat, das sogenannte *Qina*-Metrum, das für Klagelieder kennzeichnend ist, unterstützt diese Annahme.<sup>1379</sup>

Die Struktur des Psalms kann auf mehrere Weise beschrieben werden. Erstens kann man ihn in zwei Teile teilen, das Zitat, das sich in der Vergangenheit bewegt, und die Rettungserzählung (= Ausdruck von Gewissheit der Erhörung, Vertrauensaussage) und Lobgelübde, die sich in der „Gegenwart“ bewegen, d.h. in der Zeit der (fiktiven) Rezitation des Psalms. So kann der Psalm zeitmäßig in „damals“ und „jetzt“ gegliedert werden. Das „Damals“ besteht grob gesehen aus Klage (V. 10-13a<sup>1</sup>) und Bitte (V. 14c-17a), das „Jetzt“ aber aus einer Rettungserzählung, die die Gewissheit des Psalmisten von der göttlichen Erhörung ausdrückt (V. 17b-19b), und einem Lobgelübde (V. 20), dem eine Rettungsfeststellung bzw. eine betonte Bitte vorangeht (V. 20a). Mit Hinsicht auf den Kontext der Erzählung ist es logisch anzunehmen, dass die Wortform  $l' = h\bar{o}\check{s}\check{i}^c - i = n\bar{i}$  als eine Feststellung der bevorstehenden Rettung im Munde des Königs fungieren soll.

Zweitens kann man jedoch den Psalm aus der Sicht der exilischen Gemeinde wahrnehmen und den Vergangenheitsbezug des Klagezitats außer Acht lassen. Dabei kann der Psalm als dreigliedrig gesehen werden, mit Klageteil (V. 10-13a<sup>1</sup>), Bitte (V. 14c-17a) und Vertrauensaussage mit Lobgelübde (V. 17b-20). Seine Mitte (V. 14c-17a) besteht aus zwei Bitten; auf die erste folgt ein verzweifelter Ausdruck vollkommener Hoffnungslosigkeit, der die genaue Mitte des Psalms markiert (V. 15a-d), auf die zweite aber ein Ausdruck von Hoffnung (17a), der einen Wendepunkt darstellt, und der ein passender Auftakt zur folgenden Vertrauensaussage ist.<sup>1380</sup> Der Klageteil kann in Einleitung (V. 10-11) und Entfaltung gegliedert werden, der dritte Teil aber in Rettungserzählung und Feststellung der bevorstehenden (erhofften) Rettung bzw. Bitte, gefolgt von einem Lobgelübde. Vermutlich soll die Wortform  $l' = h\bar{o}\check{s}\check{i}^c - i = n\bar{i}$  eher eine Bitte im Munde der exilischen Gemeinde sein.

---

<sup>1378</sup> Vgl. Abschn. 3.5.4.1 „Zu den syntaktischen Verhältnissen in V. 16“.

<sup>1379</sup> Vgl. Abschn. 3.7 „Die poetische Gestalt des Textes“.

<sup>1380</sup> Vgl. Abschn. 3.8.2.3 „Thematischer und redefunktionaler Textaufbau“.

Durch kunstvolle Distribution von Wörtern und Wortverbindungen wird der Text kohärent gemacht. Sie fungieren wie wiederkehrende Bilder oder Muster in einem Gewebe. So werden die Teile des Psalms miteinander verbunden, aber zugleich haben die Wortwiederholungen die Funktion der Einrahmung einzelner Teile und des Psalms als einem Ganzen.<sup>1381</sup> Poetische Stilmittel wie Reim, Alliteration und Assonanz wollen vor allem die Bikola und Bikolapaare voneinander abheben. Dieselbe Funktion hat die Häufung von bestimmten Lauttypen (z.B. Gutturalen), Vokalen oder Konsonanten in den einzelnen Bikola bzw. Bikolapaaren.

In seiner symmetrischen Struktur<sup>1382</sup> und dem kunstvollen Einsatz von unterschiedlichen poetischen Stilmitteln ist der Psalm des Hiskija ein wunderschönes Zeugnis der poetischen Fähigkeit des Autors. Wie er den Psalm zugleich als ein Vertrauens- und Danklied im Munde des Königs auf der denotativen Ebene und als Klage, Bitte und Vertrauensaussage der Gemeinde im Kontext ihrer Exilierung auf der konnotativen Ebene fungieren lässt, bezeugt auch sein großartiges theologisches und psychologisches Geschick. Die primäre Funktion des Psalms als ein literarisches Werk der Exilszeit, das ausgerechnet für die Erzählung in Jes 38 verfasst worden ist, liegt aber zweifellos auf der konnotativen Ebene, wo der implizierte Sprecher die Exilgemeinde ist, während die Idealisierung Hiskijas auf der denotativen Ebene eine sekundäre Rolle spielt. Das Vertrauens- und Danklied des Königs Hiskija auf der denotativen, narrativen Ebene fungiert dabei als eine Motivation für das Gebet der Exilgemeinde und Förderung ihrer Hoffnungen auf Heimkehr.

---

<sup>1381</sup> Vgl. Abschn. 3.4 „Wiederholungen von Wörtern und Wortverbindungen im Text“.

<sup>1382</sup> Vgl. Abschn. 3.8.2.3 „Thematischer und redefunktionaler Textaufbau“.

## ABKÜRZUNGEN

1QJes <sup>a</sup>	Die große Jesajarolle von Qumran aus Höhle 1	gMV	gM am Verb
abs	absolutus	GN	Gottesname
ABSTR	Abstraktum, abstrakt	Gpass	G-Stamm Passiv
Adj	Adjektiv	Gr.	Grapheme
Adv	Adverb	H	H-Stamm
Akz.	Akzent	HAL	The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament
ANIM	Tier, animalisch	HS	Hauptsatz
ANLEX	Analytical Lexicon to the Greek New Testament	HUM	Mensch, menschlich
AtkV	Artikelverbindung	HW	Hauptwort
BK	Bikolon		
B-L	Bauer / Leander, Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments.	idet	indeterminiert
		Imp	Imperativ
		indiv.	individueller
		Inf	Infinitiv
		InfS	Infinitivsatz
C	Circumstant, freie Umstandsangabe	Intj	Interjektion
CAL	Comprehensive Aramaic Lexicon	iO	indirektes Objekt
cstr	constructus	IPron	Indefinitpronomen
CsV	Constructusverbindung	iVS	invertierter VS
D	D-Stamm	K-B	Koehler / Baumgartner, Lexicon in veteris testamenti libris
DCH	The Dictionary of Classical Hebrew	KF	Kurzform
Deikt	Deiktikon	Kol.	Kolon
dislok	dislokativ	Konj	Konjunktion
DIR	direktiv	KONKR	Konkretum, konkret
DIV	Gottheit, göttlich	KÖRP	Körperteil
DPron	Demonstrativpronomen	LF	Langform
EN	Eigenname	L-N	Louw-Nida Greek-English Lexicon of the New Testament
ePP	enklitisches PPron		
ES	erweiterter Satz	lok	lokativ, Ortsangabe
EÜ	Einheitsübersetzung	L-S	Liddell / Scott, An Intermediate Greek-English Lexicon
f	feminin		
FrPron	Fragepronomen	LXX	Septuaginta
FW	Funktionswort		
G	G-Stamm	m	maskulin
gen.	genereller	Mod	Modalwort
Ggw	Gegenwart	ms.W.	mehrsilbigen Wörter
G-K	Gesenius / Kautzsch, Hebräische Grammatik	MT	der masoretische Text
gM	grammatisches Morphem	N	N-Stamm
		NbS	Nebensatz

Neg	Negation	sg	Singular
NS	Nominalsatz	Si.	Silben
Num	Zahlwort	SK	Suffixkonjugation
		SN	Satzneueinsatz
O	Objekt	SPar	Satzparallele
ORGAN	Lebewesen, lebendig	sPP	selbständiges PPron
		SR	Satzreihe
P	Prädikat	Str.	Struktur
pass	passiv	Sub	Substantiv
Pilp	Pilpael-Stamm	Svh	Sachverhalt
PK	Präfixkonjugation	Sy	Syntagma
pl	Plural	SZO	Satzzuordnung
PO	Präpositionsobjekt		
poet.	poetischer	temp	temporal
PPron	Personalpronomen	THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
Präp	Präposition		
pron	status pronominalis		
Pron	Pronomen	THAY	Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament
Ptk	Partikel		
Ptz	Partizip		
PV	Präpositionsverbindung		
		Vgh	Vergangenheit
RPron	Relativpronomen	VS	Verbalsatz
S	Subjekt	W.	Wörter
S.	Satz	Wö.	Wörter
SAbh	Satzabhängigkeit	Wört.	Wörter
SB	Satzbund		
SDom	Satzdominanz	Zuk	Zukunft
SE	Satzerläuterung	ZV	Zustandsverb
SG	Satzgefüge		

## LITERATURVERZEICHNIS

*Textausgaben und Hilfsmittel (Wörterbücher, Grammatiken, Konkordanzen usw.)*

B-L: BAUER, H., LEANDER, P., Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments. Erster Band: Einleitung. Schriftlehre. Laut- und Formenlehre. Halle 1922.

BW 2007. Bibleworks for Windows. Version 7.0.012g. © Bibleworks 2006.

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA, ed. K. ELLIGER et W. RUDOLPH, Stuttgart 1967ff.

CAL: Comprehensive Aramaic Lexicon (: <http://cal1.cn.huc.edu/>)

— [SOKOLOFF, Michael, A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period. Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum . Ramat-Gan: Bar Ilan Univ. Press, 1990.]

CRUSE, D. et al. (Hrsg.), Lexikologie. Band 2. Berlin 2005.

DAVIDSON, B., The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon. Every Word and Inflection of the Hebrew Old Testament Arranged Alphabetically and with Grammatical Analysis. London <sup>2</sup>1850 (Grand Rapids 1982).

DCH: The Dictionary of Classical Hebrew. 5 Bände erschienen, Sheffield 1993ff.

EÜ: Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Die Bibel. Gesamtausgabe. Katholische Bibelanstalt, Stuttgart 1980.

ELBERFELDERBIBEL: Revidierte Elberfelder. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1994.

FOHRER, G./HOFFMANN, H.W./HUBER, F./MARKERT, L./WANKE, G., Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik. Heidelberg <sup>6</sup>1993.

ANLEX: FRIBERG, T, FRIBERG, B., Analytical Lexicon to the Greek New Testament. © 1994, 2000 (in BW 2007).

G-K: GESENIUS, W., Hebräische Grammatik. Völlig umgearbeitet von E. KAUTZSCH. Hildesheim 1962<sup>28</sup> (Reprografischer Nachdruck der 28. vielfach verbesserten und vermehrten Auflage Leipzig 1909. 1962 in Hildesheim zusammen mit G. Bergsträsser, Hebräische Grammatik, in einer Ausgabe ausgegeben).

GESENIUS: GESENIUS, W., Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin / Göttingen / Heidelberg <sup>17</sup>1915.

GÖRG, M. / LANG, B. (Hrsg.), Neues Bibel-Lexikon, Bd. I. Zürich 1991.

HAL: KOEHLER, L., BAUMGARTNER, W., The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden / Boston / Köln 2001.

HERDERBIBEL: Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Bundes, vollständige deutsche Ausgabe. Verlag Herder, Freiburg 2005.

IRSIGLER, H., Einführung in das Biblische Hebräisch. I. Ausgewählte Abschnitte der althebräischen Grammatik. ATSAT 9/1. St. Ottilien 1978.

—, Hebräische Syntax. Überblick (unveröffentlichtes Manuskript)

JOÜON, P., Grammaire de l'Hébreu Biblique. Rom <sup>2</sup>1965 (= 1923).

JOÜON-MURAOKA: JOÜON, P./MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew. Roma 2006.

K-B: KOEHLER, L., BAUMGARTNER, W., Lexicon in veteris testamenti libros. Leiden 1985.

- MERWE, C.H.J. van der/ NAUDÉ, J.A. / KROEZE, J.H., A Biblical Hebrew Reference Grammar. Sheffield 1999.
- LEVY, J., Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums. Leipzig <sup>3</sup>1881.
- LISOWSKY: LISOWSKY, G., Konkordanz zum hebräischen Alten Testamen. Stuttgart <sup>3</sup>1993.
- L-N: LOUW, J. P., NIDA, E. A., Louw-Nida Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains, 2nd Edition. New York 1988.
- L-S: LIDDELL, H.G., SCOTT, R., An Intermediate Greek-English Lexicon. Oxford 1889.
- LUTHERBIBEL: Revidierte Lutherbibel (1984). Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1985.
- LXX: SEPTUAGINTA, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, ed. A. RAHLFS. Stuttgart 1935.
- PESCHITTA: The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. Edited on Behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by The Peshitta Institute Leiden. Part III, fascicle 1, Isaiah, Prepared by S. P. BROCK. Leiden 1987.
- THAT: JENNI, E./WESTERMANN, C. (Hrsg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 2 Bänder. Gütersloh 1971 (<sup>6</sup>2004).
- THAY: Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament. Complete and unabridged. Electronic edition generated and owned by International Bible Translators (IBT), Inc., 1998-2000.
- TOV, E., Der Text der hebräischen Bibel: Handbuch der Textkritik. Stuttgart 1997.
- VULGATA: Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem, ed. R. WEBER, B. FISCHER, J. GRIBOMONT, H.F.D. SPARKS, W. THIELE. Stuttgart 1983.
- WALTKE, B.K., O'CONNOR, M., An Introduction to Biblical Hebrew Syntax. Winona Lake 1990.
- WILPERT, G.v., Sachwörterbuch der Literatur. Stuttgart <sup>5</sup>1969.
- WÜRTHWEIN, E. Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart <sup>5</sup>1988.

### *Sonstige Literatur*

- ACKROYD, P.R., Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century BC. London 1968 (1).
- The Meaning of Hebrew **גֵּר** Considered, in: Journal of Semitic Studies 13/1 1968 (2), 3-11.
- An Interpretation of the Babylonian Exile: A Study of II Kings 20, Isaiah 38-39, SJTh 27 1974, 329-352.
- Isaiah 36-39: Structure and Function, in: W.C. Delsman, J.T. Nelis, J.R.T.M. Peters, W.H.P. Römer, A.S. von der Woude (Hrsg.), Von Kanaan bis Kerala. FS J.P.M. van der Ploeg, AOAT 211. Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1982.
- ADMONI, W.G., Der deutsche Sprachbau. Moskau-Leningrad 1966.

- ALBERTZ, R., „Das Deuterjesaja-Buch als Fortschreibung der Jesaja-Prophetie“, in: Blum, E. / Macholz, C. / Stegemann, E.W. (Hrsg), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS für Rolf Rendtdorff zum 65. Geburtstag.* Neukirchen-Vluyn 1990.
- *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit.* Göttingen <sup>2</sup>1996.
- *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern.* Göttinge <sup>2</sup>1997.
- ALONSO SCHÖKEL, L., *Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk.* Köln 1971.
- *A Manual of Hebrew Poetics. Subsidia biblica – 11.* Roma 1988.
- ANDERSEN, F. I., *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch (JBL.MS 14),* Nashville, New York 1970.
- *The Sentence in Biblical Hebrew. Janua Linguarum, Series Practica 231.* Den Haag/Paris.
- ANDRÉ, G. *Determining the Destiny: PQD in the Old Testament.* Lund 1980.
- AUSTIN, J.L., *How to Do Things with Words.* Oxford 1962, <sup>2</sup>1975.
- AUVRAY, P., *Isaïe 1-39. Sources Biblique.* Paris 1972.
- AUVRAY, R.P.P. & STEINMANN, J., *Isaïe. La Sainte Bible traduite en français.* Paris 1951.
- BACHER, W., *Die Anfänge der Hebräischen Grammatik.* Leipzig 1895.
- BALTZER, K., *Deutero-Jesaja, KzAT X,2.* Gütersloh 1999.
- BARRÉ, M. L., „Restoring the "Lost Prayer" in the Psalm of Hezekiah (Isaiah 38:16-17b).“ *JBL* 114 (1995,3) 385-399.
- *The Lord Has Saved Me. A Study of the Psalm of Hezekiah (Isaiah 38:9-20).* Washington, DC 2005.
- BARTH, C., *Die Errettung vom Tode: Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments.* Zollikon 1947 / Stuttgart <sup>2</sup>1997.
- BARTH, H., *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung. WMANT 48.* Neukirchen-Vluyn 1977.
- BARTHEL, J., *Prophetenwort und Geschichte.* Tübingen 1997.
- BARTHÉLEMY, D., *Critique textuelle de l’Ancien Testament. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations.* Göttingen 1986.
- BARTON, J. *Isaiah 1-39.* Sheffield 1996.
- BAUKS, M., *Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Ijobs. Untersuchungen zur Freund-Klage im Alten Testament am Beispiel von Ps 22.* SBS 203, Stuttgart 2004.
- BAUMANN, G., „Trendy Monotheism? Ancient Near Eastern Models and Their Value in Elucidating ‘Monotheism’ in Ancient Israel“, in: *OTE* 19/1 (2006), 9-25.
- BECKER, U., *Jesaja - von der Botschaft zum Buch.* Göttingen 1996.
- BEGRICH, Joachim, *Der Psalm des Hiskia: Ein Beitrag zum Verständnis.* Göttingen 1926.
- „Der Satzstil im Fünfer“, in: *Zeitschrift für Semistik und Verwandte Gebiete* 9 (1934), 169-209.
- BELLINGER, W.H., „Psalm xxvi: a test of method,“ in: *VT* 43 (1993) 452-461.

- BERGES, Ulrich, Das Buch Jesaja: Komposition und Endgestalt. Freiburg im Breisgau 1998.
- BERGSTRÄSSER, G., Hebräische Grammatik. Mit Benutzung der von E. Kautzsch bearbeiteten 28. Auflage von Wilhelm Gesenius' hebräischer Grammatik. I. Teil: Einleitung, Schrift und Lautlehre. II. Teil: Verbum. Hildesheim 1962 (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1918. 1962 mit der von E. Kautzsch umgearbeiteten Ausgabe der hebräischen Grammatik von W. Gesenius in einer Ausgabe zusammen ausgegeben).
- BERLEJUNG, A., „Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten. Ein ausgewählter Aspekt zu einer Metapher im Spannungsfeld von Leben und Tod“, in: Janowski, B. / Ego, B. (Hrsg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte. Tübingen 2001, 465- 502.
- BERLIN, A., The Dynamics of Biblical Parallelism. Bloomington 1985.
- BEUKEN, W.A.M., Isaiah II/2. Historical Commentary on the Old Testament. Leuven 2000.
- Jesaja 28-39. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg / Basel / Wien 2010.
- BH<sup>1</sup>: → RICHTER, W., Biblia Hebraica transcripta.
- BLENKINSOPP, J., Isaiah 1-39. A New Translation and Commentary. NY/London 2000.
- BOER, P.A.H. de, "Notes on Text and Meaning of Isaiah XXXVIII 9-20," OTS 9 (1951) 170-86.
- BOSSHARD-NEPUSTIL, E., Rezeptionen von Jesaja 1-39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. Freiburg Schweiz / Göttingen 1997.
- BOTTERWECK, G.J. „Gott und Mensch in den alltestamentlichen Löwenbildern“, in: Schreiner, J. (Hrsg.), Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zu Psalmen und Propheten. FS Joseph Ziegler. Würzburg 1972.
- „גוֹלֵם“ in: ThWAT II, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1977.
- BREDENKAMP, C.J. Der Prophet Jesaja. Erlangen 1887.
- BROCKELMANN, K., Lexicon Syriacum. Halle 1928.
- , Hebräische Syntax. Neukirkchen Kreis Moers 1956.
- BRUEGGEMANN, W., Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy. Minneapolis 1997.
- BRUNO, Arvid., Jesaja: Eine rythmische und textkritische Untersuchung. Stockholm 1953.
- BUBMANN, H., Lexikon der Sprachwissenschaft. Stuttgart 1990.
- CHEYNE, T.K., The Book of the Prophet Isaiah. Leipzig/Baltimore/London 1899.
- CHILDS, B.S., Isaiah. Louisville 2001.
- CLEMENTS, R.E., Isaiah and the deliverance of Jerusalem: A study of the interpretation of prophecy in the Old Testament. JSOT Supl Series 13. Newcastle 1980-1.
- Isaiah 1-39. London / Grand Rapids 1980-2.
- „The Unity of the Book of Isaiah“, in: Interpretation 36 (1982).
- COETZEE, J.H., „The ‘song of Hezekiah’ (Isaiah 38:9-20): a doxology of judgement from the exilic period,“ in: OTE 2/3 (1989) 13-26.

- CRÜSEMANN, Frank, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel. Neukirchen-Vluyn 1969.
- DAHOOD, M., „[chadel] "Cessation" in Is 38,11“, in: *Biblica* 52 (1971), 215-16.
- DELITZSCH, Franz, Jesaja. Gießen <sup>5</sup>1984 (Nachdr. d. 3. Aufl. Leipzig 1879).
- DENNEFELD, L., Les Grands Prophètes, traduits et commentés. La Sainte Bible, texte latin et traduction française d'après les textes originaux avec un commentaire exégétique et théologique. Paris 1952.
- DENZ, A., Die Verbalsyntax des Neuarabischen Dialektes von Kwayriš (Irak). Mit einer einleitenden allgemeinen Tempus- und Aspektlehre. Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Wiesbaden 1971.
- DIJKSTRA, M., „Is Balaam Also among the Prophets?“ *JBL* 114/1 (1995) 43-64.
- DRIVER, G.R., „Isaiah i-xxxix: Textual and linguistic problems. *JSS* 13 (1968)
- DUHM, B., Das Buch Jesaja. Göttinger Handkommentar zum Alten Testament. Göttingen <sup>4</sup>1922. (Göttinger Handkommentar zum AT)
- EHRlich, Arnold B., Randglossen zur hebräischen Bibel: Textkritisches, sprachliches und sachliches. Vierter Band: Jesaja Jeremia. Reprograf. Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1912. Hildesheim 1968.
- ELWELL-SUTTON, L.P., *The Persian Metres*. Cambridge/London/NY/Melbourne 1976.
- FECHT, G., Metrik des Hebräischen und Phönizischen. Wiesbaden 1990.
- FELDMANN, F. Das Buch Isaias. Band I. Münster 1925.
- FISCHER, J., Das Buch Isaias. 1. Teil: Kapitel 1-39. Bonn 1937.
- FOHRER, G., Das Buch Jesaja. 2. Band: Kapitel 24-39. Zürich 1962.
- FREEDMAN, D.N., LUNDBOM, J., „דָּר“, in: *ThWAT II*, Stuttg. / Berlin / Köln / Mainz 1977.
- CARCÍA MARTÍNEZ, F., *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English. The authoritative new translation of the Dead Sea Scrolls complete in one volume*. Leiden 1994.
- GERLEMANN, G., KOSMALA, H. (red.) *Festschrift Hans Kosmala*. ASTI 9. Leiden 1974, 85-97.
- GERLEMAN, G., „דָּר dōr“, in: *THAT I* 443-445.
- GERLING, M., ORTHEN, N., *Deutsche Zustands- und Bewegungsverben. Eine Untersuchung zu ihrer semantischen Struktur und Valenz*. Tübingen 1979.
- GOLINETS, V., „Parallelismus membrorum, Textkritik und Textvarianten in hebräischen Bibelhandschriften“, in: Ólason, K. (Hrsg.), „Ruft nicht die Weisheit...?“ (Spr 8,1). Alttestamentliche und epigraphische Textinterpretationen. Symposium in Skálholt, 1.-3. Juni 2009. *ATSAT* 94. St. Ottilien 2011.
- GROB, W., *Die Pendenskonstruktion im Biblischen Hebräisch. Studien zum althebräischen Satz I*. *ATSAT* 27. St. Ottilien 1987.
- GRUBER, M.I., *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*. *Studia Pohl* 12. Rome 1980.
- GULDE, S., „Unterweltsvorstellungen in Ugarit“, in: JANOWSKI, B. / EGO, B. (Hrsg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*. Tübingen 2001, 393-429.
- GUNKEL, H., *Die Psalmen*. Göttingen 1929 (<sup>5</sup>1968).

- GUNKEL-BEGRICH: GUNKEL, H., BEGRICH, J., Einleitungen in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels. Göttingen 1933 (<sup>2</sup>1966, <sup>3</sup>1975).
- HALLO, W.W., "The Royal Correspondance of Larsa. I. A Sumerian Prototype for the Prayer of Hezekiah". *Alter Orient und Altes Testament* 25 (1976), 209-24.
- HARDMEIER, C., Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18-20 und Jer 37-40. BZAW 187. Berlin / New York 1990.
- HARTENSTEIN, F., „Wach auf, Harfe und Leier, ich will wecken das Morgenrot“ (Psalm 57,9): Musikinstrumente als Medien des Gotteskontakts im Alten Orient und im Alten Testament, in: *Musik, Tanz und Gott*. Stuttgart 2007, 101-127.
- HEALEY, J.F., „Das Land ohne Wiederkehr: Die Unterwelt im antiken Ugarit und im Alten Testament“, in: *Theologische Quartalschrift* 177 (1997) 94-104.
- HENTSCHEL, G., „Die Königsbücher,“ in: E. Zenger u.a., *Einleitung in das Alte Testament*. Stuttgart <sup>7</sup>2008.
- HIEKE, T., Psalm 80 – Praxis eines Methodenprogramms. Eine Literaturwissenschaftliche Untersuchung mit einem Gattungskritischen Beitrag zum Klagegedicht des Volkes. ATSAT 55. St. Ottilien 1997.
- HORNUNG, E., „Zum altägyptischen Geschichtsbewußtsein“, in: Müller-Karpe, H. (Hrsg.), *Archäologie und Geschichtsbewußtsein (Kolloquien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie 3)*. München 1982, 13-30.
- HÖFFKEN, Peter, *Das Buch Jesaja. Neuer Stuttgarter Kommentar*. Stuttgart 1993.
- , *Jesaja. Der Stand der theologischen Diskussion*. Darmstadt 2004.
- IRSIGLER, H., Psalm 73 — Monolog eines Weisen. Text, Programm, Struktur. ATSAT 20. St. Ottilien 1984.
- , „Großsatzformen im Althebräischen und die syntaktische Struktur der Inschrift des Königs Mescha von Moab“, in: IRSIGLER, H. (Hrsg.), *Syntax und Text. Beiträge zur 22. Internationalen Ökumenischen Hebräisch-Dozenten-Konferenz 1993 in Bamberg*. ATSAT 40. St. Ottilien 1993.
- , „Psalm-Rede als Handlungs-, Wirk- und Aussageprozeß. Sprechaktanalyse und Psalminterpretation am Beispiel von Psalm 13“, in: SEYBOLD, K. / ZENGER, E. (Hrsg.), *Neue Wege der Psalmenforschung*. FW W. Beyerlin: HBS 1, Freiburg <sup>2</sup>1995, 63-104.
- , „Sprechhandlungen und Intentionen in althebräischer Poesie. Die Intention der Verkündigung Jesajas, untersucht am Weinberglied Jes 5,1-7“, in: *Gott zur Sprache bringen... Katholische Theologie in Bamberg*, Hrsg. G. RUPPERT: *Forschungsforum*. Berichte aus der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Heft 8, Bamberg 1996, s. 9-21.
- , „Speech Acts and Intention in the 'Song of the Vineyard' Isaiah 5:1-7“: *Old Testament Essays* 10 (1997) s. 39-68.
- , „Psalm 139 als Gebetsprozess“, in: H. IRSIGLER, (Hrsg.), unter Mitarbeit von K. ÓLASON, „Wer darf hinaufsteigen zum Berg JHWHs?“. *Beiträge zu Prophetie und Poesie des Alten Testaments*. FS Sigurdur Örn Steingrímsson: AT 72, St. Ottilien 2002, s. 223-264.
- JANOWSKI, B., „Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels“, in: B. Janowski / B. Ego (Hrsg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*. Tübingen 2001, 229-260.

- JENNI, E., Die hebräischen Präpositionen. Band 3: Die Präposition Lamed. Stuttgart 2000.
- JÜNGLING, H.-W., „Das Buch Jesaja“, in: Erich Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament. KST 1,1. Stuttgart <sup>7</sup>2008, 427-451.
- KAISER, O., Der Prophet Jesaja: Kapitel 13-39. Übersetzt und erklärt. Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Göttingen 1973.
- KAMMERER, S., Art.: Musik / Musikinstrumente, in: WibiLex 2006, [www.wibilex.de/stichwort/Musik/](http://www.wibilex.de/stichwort/Musik/) (Zugriffsdatum: 08.04.2010).
- KASHER, R., „The Sitz im Buch of the story of Hezekiah's illness and cure (II Reg 20,1-11; Isa 38,1-22),“ in: ZAW 113,1 (2001) 41-55.
- KISSANE, E.J., The Book of Isaiah. Translated from a critically revised Hebrew text with commentary. Dublin 1941.
- KLOSTERMANN, A., „Lautverschiebungen im Texte des Hiskia-Psalmes (Jes. 38,9-20),“ Studien und Kritiken 57 (1884), 1. Bd., 157ff.
- KOCH, K., Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese. Neukirchen-vluyn <sup>5</sup>1989.
- KOENEN, K., Art.: Wasserversorgung, in: WiBiLex 2005, [www.wibilex.de/stichwort/Wasserversorgung/](http://www.wibilex.de/stichwort/Wasserversorgung/) (Zugriffsdatum: 19.03.2010).
- KOOLE, J.L., Isaiah III. Volume 1 / Isaiah 40-48, Kampen 1997.
- KRAUS, H.-J., Gottesdienst in Israel. Grundriß einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes. München 1962.
- , Psalmen. 2. Teilband: Psalmen 60-150. Neukirchen-Vluyn 1978<sup>5</sup>.
- KREUZER, S., Artikel „Zahl“ in: GÖRG, M. / LANG, B. (Hrsg.), Neues Bibel-Lexikon. Bd III O-Z. Düsseldorf / Zürich 2001.
- KRÜGER, A., „Himmel – Erde – Unterwelt. Kosmologische Entwürfe in der poetischen Literatur Israels“, in: Janowski, B. / Ego, B. (Hrsg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte. Tübingen 2001, 65-83.
- KUGEL, J.L., The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and Its History. New Haven / London 1981.
- KUSTÁR, Z., Durch seine Wunden sind wir geheilt. Eine Untersuchung zur Metaphorik von Israels Krankheit und Heilung im Jesajabuch. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor der Theologie der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Debrecen/Halle (Saale) 1997.
- Durch seine Wunden sind wir geheilt. Eine Untersuchung zur Metaphorik von Israels Krankheit und Heilung im Jesajabuch. BWANT 154. Stuttgart 2002.
- LAATO, Antti, The Servant of YHWH and Cyrus. A Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40-55. CB Old Testament Series 35. Stockholm 1992.
- LABUSCHAGNE, C., „The Letter-Prayer of Hezekiah in Isaiah 38“, in: „The Hymns outside the Book of Psalms“, in: Numerical Features of the Psalms and Other Selected Texts. A Logotechnical Quantitative Structural Analysis. (Im Internet auf der Website von Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap - Rijksuniversiteit Groningen: <http://theol.eldoc.ub.rug.nl/root/Labuschagne/NumericalFeaturesoft/Hymnsoutside/Letter-prayer/>) November 2007.

- LANCKAU, J., Art. Tag / Tageszeiten (AT), in: WiBiLex 2008:1,  
<http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/32270/> (Zugriffsdatum: 19.02.2016)
- LANCKAU, J., Art. Nacht, in: WiBiLex 2008:2,  
<http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/45894/> (Zugriffsdatum: 19.02.2016)
- LA SOR, W.S., HUBBART, D.A., BUSH, F.W., Das Alte Testament. Entstehung—Geschichte—  
 Botschaft. Giessen/Basel 1989.
- LIESS, K., Art. Leben, in: WiBiLex 2008, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24713/>  
 (Zugriffsdatum: 9.12.2009).
- LINDER, J., „Textkritische und exegetische Studie zum Canticum Ezechiae (Is 38,9-20)“, in:  
 ZKTh 1918/1, 46-73.
- LORETZ, O., KOTTSIEPER, I., Colometry in Ugaritic and Biblical Poetry. Introduction,  
 Illustrations and Topical Bibliography. UBL 5. Altenberge 1987.
- LYONS, John, Introduction to Theoretical Linguistics. Cambridge 1968.
- MAIER, J., SCHUBERT, K., Die Qumran-Essener. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der  
 Gemeinde. München/Basel 1973.
- MARTI, K. Das Buch Jesaja. Tübingen 1900.
- MELUGIN, R.F., „The Formation of Isaiah 40-55,“ in: BZAW 141. Berlin/NY 1976.
- MOOR, J.C. de/ KORPEL, M.C.A., The Structure of Classical Hebrew Poetry: Isaiah 40-55.  
 Leiden / Boston / Köln 1998.
- MOTYER, J.A., Isaiah. An Introduction and Commentary. Downers Grove 1999.
- MULDER, M.J., 1 Kings. Volume 1: 1 Kings 1-11. Historical Commentary on the Old  
 Testament, Leuven 1998.
- MÜLLER, R., Art. Psalmen, in: WiBiLex 2013,  
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31528/> (Zugriffsdatum 07.01.3016).
- MURAOKA, T., Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew. Leiden 1985.
- NISSIM, U., Die Bedeutung des Ergehens. Ein Beitrag zu einem Biblisch-Hebräischen  
 Valenzlexikon am Beispiel von Ergehensverben. ATSAT 65. St. Ottilien 2000.
- VON NORDHEIM-DIEHL, M., „Wer herrscht in der Scheol? Eine Untersuchung zu Jes 14,9“, in:  
 BN NF 143 (2009).
- NYBERG, H.S., Studien zum Hoseabuch, Uppsala 1935.
- NYBERG (1953)
- NYBERG, H.S., „Hiskias Danklied Jes 38,9-20,“ in: Gerlemann, G., Kosmala, H. (Hrsg.),  
 Festschrift H. Kosmala, ASTI 9. Leiden 1974, 85-97.
- OLLEY, J.W., „‘Trust in the Lord’: Hezekiah, Kings and Isaiah“, in: Tyndale Bulletin 50.1  
 (1999).
- OSWALT, J. N., The Book of Isaiah. 1-39. NICOT. Grand Rapids 1986.
- PAGANINI, S., Art.: Deuteronomistisches Geschichtswerk (DtrG), in: WiBiLex 2005,  
<http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/10678/> (Zugriffsdatum 31.03.2016).
- PERSON, R. F., Jr., The Kings – Isaiah and Kings – Jeremiah Recensions. BZAW 252. Berlin /  
 New York 1997.

- PRICE, J. D., *The Syntax of Masoretic Accents in the Hebrew Bible. Studies in the Bible and early Christianity*, vol. 27. Lewiston / Queenston / Lampeter 1990.
- RECHENMACHER, H., *Jungfrau, Tochter Babel. Eine Studie zur sprachwissenschaftlicher Beschreibung alttestamentlicher Texte am Beispiel von Jes 47. ATSAT 44. St. Ottilien 1994.*
- , *Der Attributsatz. Beobachtungen zu Syntax und Redetypik. ATSAT 46. St. Ottilien 1995.*
- RENDTORFF, R., *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn 1983, s. 210
- „Zur Komposition des Buches Jesaja“, in: *Vetus Testamentum* XXXIV, 3 (1984), 295-320.
- RICHTER, W., *Biblia Hebraice transcripta (BH<sup>1</sup>) 7: Jesaja. ATSAT 33.7. St. Ottilien 1993.*
- *Biblia Hebraica transcripta (BH<sup>1</sup>)11: Psalmen. ATSAT 33.11. St. Ottilien 1993.*
- *Grundlagen einer althebräischen Grammatik. A. Grundfragen einer sprachwissenschaftlichen Grammatik. B. Die Beschreibungsebenen: I. Das Wort (Morphologie). ATSAT 8. St. Ottilien 1978.*
- *Grundlagen einer althebräischen Grammatik. B. Die Beschreibungsebenen: II. Die Wortfügung (Morphosyntax). ATSAT 10. St. Ottilien 1979.*
- *Grundlagen einer althebräischen Grammatik. B. Die Beschreibungsebenen: III. Der Satz (Satztheorie). ATSAT 13. St. Ottilien 1980.*
- *Transliteration und Transkription: Objekt- und metasprachliche Metazeichensysteme zur Wiedergabe hebräischer Texte. ATSAT 19, St. Ottilien 1983.*
- „Zum syntaktischen Gebrauch von Substantiven im Althebräischen am Beispiel von ‘ōd. Ein Beitrag zur Partikelforschung,“ in: *ZAH* 7 (1994) 175-195.
- RÖLLIG, W., „Der Turm zu Babel“, in: A. Rosenberg (Hrsg.), *Der babylonische Turm. Aufbruch ins Maßlose. München 1975, 35-46.*
- ROTH, H. LING, *Ancient Egyptian and Greek Looms. Halifax 1913.*
- , *Studies in Primitive Looms. Carlton, Bedford* <sup>3</sup>1950 (orig. Ausg. Halifax 1918).
- RUDOLPH, W., *Hosea, KAT 13/1,*
- RUNDGREN, F., *Das althebräische Verbum: Abriss der Aspektlehre. Stockholm 1961.*
- RUPRECHT, E., *Die ursprüngliche Komposition der Hiskija-Jesaja-Erzählung und ihre Umstrukturierung durch den Verfasser des deuteronomistischen Geschichtswerkes, ZThK 87, 1990, 33-66.*
- SÁENZ-BADILLOS, *A History of the Hebrew Language. Cambridge 1996*
- SAUER, G., Artikel „הלך hlk“, in: *THAT* I 486-493.
- SAWYER, J.F.A., Artikel „ישע׳ yš׳“, in: Botterweck, G.J. / Ringgren, H., *Theological Dictionary of the Old Testament. Vol. 6. Grand Rapids 1990, 441-463..*
- SAWYER, J.F.A., *Isaiah. Vol. II. (The Daily Study Bible Series). Philadelphia 1984.*
- SCHARBERT, J., *Sachbuch zum Alten Testament. Aschaffenburg 1981.*
- SCHEIDIUS, E., *Dissertatio philologico-exegetica ad Canticum Hiskiae. Leiden 1769.*

- SCHMITT, H.-C., „Exil als Heimat und Ort des neuen Exodus. Zur Bewältigung der Exilerfahrung Israels in der alttestamentlichen Prophetie“, in: Stammen, T. (Hrsg.) *Vertreibung und Exil. Lebensformen–Lebenserfahrungen*. München / Zürich 1987.
- SCHULTE-SASSE, J., WERNER, R., *Einführung in die Literaturwissenschaft*. München <sup>9</sup>1997.
- SEARLE, J.R., A Classification of Illocutionary Acts, in: *Language in Society* 5 (1976), 1-23.
- SEIDL, T., „Die literaturwissenschaftliche Methode in der alttestamentlichen Exegese: Erträge — Erfahrungen — Projekte, Ein Überblick“, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 40/1 (1989), 27-37.
- SEITZ, C.R., *Zion's Final Destiny. The Development of the Book of Isaiah. A Reassessment of Isaiah 36-39*. Minneapolis 1991.
- SELIGMANN, I.L., *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems*. Leiden 1948.
- SEYBOLD, K., *Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen*. Stuttgart 1973.
- *Poetik der Psalmen*. Stuttgart 2003.
- SEYBOLD, K. / MÜLLER, U. B., *Krankheit und Heilung*. Stuttgart 1978.
- SIEVERS, E., *Metrische Studien I: Studien zu hebräischen Metrik*. (Abh. der phil.-hist. Cl.d.Kgl. Sächs.Ges.d.Wiss. XXI/1-2). 1901.
- SIGURVINSSON, J.Á., „Die syntaktischen Verhältnisse des Verbs *YSP* in Jes 1,12-13 im Hinblick auf die kolometrische und illokutionäre Struktur von Jes 1,10-20“, in: IRSIGLER, H. (Hrsg.), *Wer darf hinaufsteigen zum Berg JHWHs? Beiträge zu Prophetie und Poesie des Alten Testaments. Festschrift für Sigurður Örn Steingrímsson zum 70. Geburtstag*. ATSAT 72. St. Ottilien (2002).
- „Die literarischen und situativen Kontexte des Gottesnamens *Jah*. Einige Beobachtungen zur pragmatik eines Namens“, in: *Literatur- und sprachwissenschaftliche Beiträge zu alttestamentlichen Texten. Symposium in Hólar in Hjaltadal, 16.-19. Mai 2005. Wolfgang Richter zum 80. Geburtstag*. ATSAT 83. St. Ottilien 2007.
- „„Jahwe ist dein Hüter, dein Schatten über deiner rechten Hand“. Parallelismus Membrorum und Kolometrie des Hebräischen am Beispiel von Ps 121“, in: Ólason, K. (Hrsg.), „Ruft nicht die Weisheit...?“ (Spr 8,1). *Alttestamentliche und epigraphische Textinterpretationen. Symposium in Skálholt, 1.-3. Juni 2009*. ATSAT 94. St. Ottilien 2011.
- „לילה עד מיום, „Vom Tag bis zur Nacht“ oder „sowohl Tag als auch Nacht“? Beobachtungen zur Semantik eines Präpositionalpaares“, in: M. Leroy, M. Staszak (Hrsg.), *Perceptions bibliques du temps. Etudes bibliques à l'occasion du huitième centenaire de l'Ordre Dominicain et des 125 ans de l'Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem*. Leuven: Peeters (Veröffentlichung vorgesehen in 2017).
- SMELIK, K.A.D., „Distortion of Old Testament Prophecy“, in: de Moor, J.C. et al (Hrsg.), *Crises and perspectives: studies in ancient Near Eastern polytheism, Biblical theology, Palestinian archaeology, and intertestamental literature: papers read at the Joint British-Dutch Old Testament Conference, held at Cambridge, U.K., 1985*, OTS 24. Leiden 1986, 70-93.
- SODEN, W. v., „Monotheotetistische Tendenzen und Traditionalismus im Kult in Babylonien im 1. Jahrtausend v.Chr.“, in: *Studi e materiali di storia delle religioni* 51, 5-19.
- STAMM, J.J., Artikel „פרדה *pdh* auslösen, befreien“, in: *THAT*. 2. Band. Gütersloh <sup>6</sup>2004.

- STECK, O.H., *Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja*. Stuttgart 1985.
- STENNING, J.F., *The Targum of Isaiah*. Oxford 1953.
- SWEENEY, M.A., „Dating Prophetic Texts,“ in: *Hebrew Studies* 2007/48, 55-73.
- TALMON, S., „Aspects of the Textual Transmission of the Bible in Light of Qumran Manuscripts,“ in: Cross, F.M., Talmon, S. (Hrsg.), *Qumran and the History of the Biblical Text*. Cambridge MA 1975, 226-263.
- TALMON, S. „The Textual Study of the Bible. A New Outlook,“ in: Cross, F.M., Talmon, S. (Hrsg.), *Qumran and the History of the Biblical Text*. Cambridge MA 1975, 321-400.
- The Book of Isaiah (The Hebrew University Bible Project). GOSHEN-GOTTSTEIN, M.H. (Hrsg.). Jerusalem 1995.
- TOMASINO, A., Artikel „לִיָּא“, in: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, Vol. 1. Grand Rapids 1997, 302
- VANONI, G., *Literarkritik und Grammatik. Untersuchung der Wiederholungen und Spannungen in 1Kön 11-12*. ATSAT 21. St. Ottilien 1984.
- VATER, H., *Dänische Subjekt- und Objektsätze*. Tübingen 1973.
- VAUX, R. de, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*. Grand Rapids/Livonia <sup>2</sup>1997 (= London 1961).
- VERMEYLEN, J., „Hypothèses sur l’origine d’Isaïe 36-39“, in: *Studies in the Book of Isaiah*. FS Willem A.M. Beuken, Leuven 1997
- WADE, G.W., *The book of the prophet Isaiah. With introduction and notes*. London 1929.
- WAGNER, R., *Textexegese als Strukturanalyse. Sprachwissenschaftliche Methode zur Erschließung althebräischer Texte am Beispiel des Visionsberichts Jes 6,1-11*. ATSAT 32. St. Ottilien 1989.
- WATSON, W.G.E., *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques*. JSOT SS 26, Sheffield 1984.
- WATTS, JAMES W., *Psalms and Story: Inset Hymns in Hebrew Narrative*. JSOTsup 139; Sheffield 1992.
- WATTS, J.D.W. *Isaiah 34-66*. Word Biblical Commentary, vol. 25. Waco 1987.
- WENNING, R. „Bestattungen im königzeitlichen Juda“, in: *Theol. Quartalschrift* 177 (1997), 82-93.
- Art.: Grab (AT), in: WiBiLex 2006, [http://www.wibilex.de/stichwort/Grab\\_\(AT\)/](http://www.wibilex.de/stichwort/Grab_(AT)/) (Zugriffsdatum 19.03.2010).
- WERLITZ, J., Art.: „Königsbücher,“ in: WiBiLex 2006, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/23760/> (Zugriffsdatum 20.05.2016)
- WESTERMANN, C., „Der Frieden (shalom) im Alten Testament“, in: Westermann, Claus: *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II*, Hrsg. Rainer Albertz, Eberhard Ruprecht, ThB 55. München 1974.
- *Genesis. 1. Teilband: Genesis 1-11*. BKAT I/1. Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1976.
- *Der Psalter*. Stuttgart 1967.
- WILDBERGER, H., Artikel „’mn fest, sicher“, in: THAT I. Gütersloh 1971 (<sup>6</sup>2004)

- Jes 28-39. Biblischer Kommentar: Altes Testament X/3. Neukirchen-Vluyn 1982.
- WILLIAMS, R.J. „The Passive *Qal* Theme in Hebrew“, in: *Essays on the Ancient Semitic World* (Ed. J.W. Wevers / D.B. Redford), Toronto Semitic Texts and Studies. Toronto 1970, 43-50
- WILLIAMSON, H.G.M. The Book Called Isaiah. Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction. Oxford 1994.
- WÜRTHWEIN, E. Die bücher der Könige. 1. Kön. 17 – 2. Kön 25 (ATD 11,2). Göttingen 1984.
- ZENGER, E. u.a. (Hrsg.), Einleitung in das Alte Testament. Stuttgart 2008.