

ORIENTWISSENSCHAFTLICHE
HEFTE

J. THON, G. VELTRI, E.-J. WASCHKE (Hrsg.)

SPRACHBEWUSSTSEIN UND SPRACHKONZEPTE
IM ALTEN ORIENT, ALTEN TESTAMENT
UND RABBINISCHEN JUDENTUM

30/2012

Sprachbewusstsein und Sprachkonzepte im Alten Orient,
Alten Testament und rabbinischen Judentum

ORIENTWISSENSCHAFTLICHE HEFTE

Herausgegeben vom

Zentrum für Interdisziplinäre Regionalstudien – Vorderer Orient, Afrika, Asien
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Heft 30/2012

SPRACHBEWUSSTSEIN UND SPRACHKONZEPTE
IM ALTEN ORIENT, ALTEN TESTAMENT
UND RABBINISCHEN JUDENTUM

Herausgeber

JOHANNES THON, GIUSEPPE VELTRI
UND
ERNST-JOACHIM WASCHKE

Zentrum für Interdisziplinäre Regionalstudien – Vorderer Orient, Afrika, Asien
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Reichardtstr. 6, 06114 Halle (Saale)
Tel.: 0345-55-24081, Fax: 55-27299
hanne.schoenig@zirs.uni-halle.de
www.zirs.uni-halle.de

Die OWH erscheinen unregelmäßig.

Umschlagentwurf: ö_konzept, unter Verwendung des Wappens der Stadt Halle
mit freundlicher Genehmigung der Stadtverwaltung

© ZIRS Halle (Saale) 2012

Die Reihe und alle in ihr enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und
strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Druck:

REPROCENTER GMBH, Am Steintor 23, 06112 Halle (Saale)

Printed in Germany

ISSN 1617-2469

Inhalt

Sprachbewusstsein in nichtklassischen Kontexten Eine Einleitung aus alttestamentlicher Perspektive <i>Johannes Thon, Halle/Saale</i>	1
Aspekte von Sprachbewusstsein im antiken Südarabien <i>Peter Stein, Jena</i>	29
»Du wirst es gut bei mir haben, du wirst die Sprache Ägyptens hören« (Sinuhe, B 31f.) Identitäts-Diskurs und Sprachbewusstsein im Alten Ägypten <i>Ludwig D. Morenz, Bonn</i>	61
Zum Verständnis von דבר im Deuteronomium <i>Ernst-Joachim Waschke, Halle/Saale</i>	81
Das Interesse an Sprache in Gen 11,1–9 <i>Johannes Thon, Halle/Saale</i>	95
Kleine, feine Unterschiede Textvarianten in der Saul-Überlieferung als Zeugnisse theologisch ori- entierten Sprachbewusstseins? <i>Hannes Bezzel, Jena</i>	121
Sprachauffassungen und Textüberlieferung im rabbinischen Judentum <i>Giuseppe Veltri, Halle/Saale</i>	143
Sprachkritik, Register- und Dialektvarianz sowie Sprachvergleich in der rabbinischen Literatur <i>Jasmin Henle und Johannes Thon, Halle/Saale</i>	163
Von luftiger Sprache und Aufschneiderei Termini für Übertreibung und die damit verbundenen Wertungen und Konzepte in der rabbinischen Literatur <i>Antje Seeger, Halle/Saale</i>	195
Die Auslegungsmethode Saadias anhand des <i>mağāz</i> -Konzepts vor dem Hintergrund seiner Vorstellung von Sprache <i>Jasmin Henle, Halle/Saale</i>	211
Register	233
Autorenverzeichnis	245

Vorwort

Dieses Buch ist zustande gekommen durch die Mitwirkung vieler Personen, denen an dieser Stelle gedankt werden soll: Zunächst sind die Teilnehmer der ATAG 2009 zu nennen und insbesondere die Referenten, die ihre Vorträge hier veröffentlichten. Beteiligt waren auch die Mitstreiter in dem gemeinsamen Seminar zu den jüdischen Sprachauffassungen in der Antike und im Mittelalter im Studienjahr 2010/2011 – auch daraus haben sich Beiträge ergeben. Allen Autorinnen und Autoren sei herzlich gedankt! Die beschwerlichen Einzelheiten der Manuskript- und Indexbearbeitung sowie der Erstellung der Druckvorlage haben die studentischen Projektmitarbeiter Claus Gienke, Samuel Golling und Daniel Schneider ausdauernd und zuverlässig bewältigt. Für die Aufnahme des Bandes in die Reihe der Orientwissenschaftlichen Hefte ist dem Direktor des ZIRS, Prof. Dr. Burkhard Schnepel, herzlich zu danken. Die Betreuerin der Reihe, Dr. Hanne Schönig, hat in dankenswerter Gründlichkeit die Endfassung lektoriert. Die Durchführung des Kongresses und die Erstellung dieser Publikation sind Teil der Arbeit des Forschungsprojektes Sprachauffassungen und verdanken sich deshalb der Förderung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft.

Die Herausgeber

Sprachbewusstsein in nichtklassischen Kontexten

Eine Einleitung aus alttestamentlicher Perspektive

Johannes Thon, Halle/Saale

1. Vorbemerkungen

Die in diesem Band publizierten Aufsätze sind in verschiedener Weise mit der Arbeit der Herausgeber an dem DFG-geförderten Forschungsprojekt „Auffassungen von der Sprache und ihrem Wirklichkeitsgehalt im Alten Testament und bei den ersten Grammatikern des Hebräischen“ verbunden. Zum einen handelt es sich um Vorträge einer Tagung der Alttestamentlichen Arbeitsgemeinschaft 2009 an der LEUCOREA in Wittenberg unter dem Titel „Sprachbewusstsein im Alten Orient und Alten Testament“, die im Rahmen des genannten Projektes organisiert wurde. Zum anderen sind es Teilergebnisse der Projektarbeit, die in mehrsemestriger gemeinsamer Lektüre vor allem einschlägiger rabbinischer Texte entstanden sind. Diese Texte bilden die Brücke zwischen den beiden Polen dieses Projektes: Sie nehmen das eher verhalten geäußerte Sprachbewusstsein alttestamentlicher Texte auslegend auf und überführen es damit in einen stark sprachlich orientierten und methodisch ausgefeilten Diskurs, der auch einzelne grammatische Phänomene explizit in den Blick nimmt.

Wenn hier nach Formen und Graden des Sprachbewusstseins im Alten Orient, Alten Testament und der rabbinischen Literatur gefragt wird, muss ein – besonders in Bezug auf das AT – öfter formulierter grundsätzlicherer Einspruch diskutiert werden: Dass man nämlich in diesem Kontext allerhöchstens von rudimentären Anzeichen für ein solches Bewusstsein sprechen kann.¹ Für den ägyptischen Bereich betont etwa Joris F. Borghouts, dass man zwar Bewusstsein für sprachliche Phänomene belegt findet, dass es sich dabei aber nicht um ein ausgearbeitetes theoretisches System handle.² Peter Stein hat in seinem Beitrag zu diesem Band gezeigt, wie wenig die Schriftkultur des antiken Südarabien von bewusster Verfasserschaft zeugt, sondern vielmehr durch handwerkliche Verarbeitung formelhafter Textbausteine geprägt ist.³

Aber wie kann man überhaupt auf ein Bewusstseinsphänomen in einem kulturell und historisch weit entfernten Bereich schließen, sofern nicht explizite schriftliche

¹ Vgl. Steinthal, *Geschichte*, 8f.; Albertz, „Frage“, 1–3; Gauger, „Schöpfungsbericht“, 8f. Siehe dazu unten S. 12.

² Borghouts, „Grammar“, 5.

³ Siehe in diesem Band S. 29

Äußerungen überliefert sind, die auch erst interpretiert werden müssten? Wenn also gesagt wird, dass in vorschriftlicher Zeit „ein Bewusstsein für Grammatik vermutlich nicht existiert[e]“,⁴ so ist das zunächst einmal als *argumentum e silentio* anzusehen. Freilich ist es plausibel, dass mit der Entstehung von Schriftsystemen ein veränderter, distanzierter Blick auf sprachliche Phänomene möglich wurde.⁵ Die erwähnte Position ist vor allem der europäischen Wissenschaftsgeschichte verpflichtet und setzt von hier aus ihre Maßstäbe. So können Oliver Jungen und Horst Lohnstein bei den griechischen Denkern vom „Nullpunkt des grammatischen Bewusstseins“ sprechen, auch wenn ältere Ansätze klar genannt werden. Es geht eben um den „Nullpunkt“ der europäischen Wissenschaftsgeschichte.⁶

Eine solche Periodisierung der Wissenschaftsgeschichte unterstellt einen generellen geistesgeschichtlichen Umbruch, der alles außerhalb der eigenen Tradition Stehende dem Bereich einer „Primitivität“ zuschreibt. Nach der Skizzierung Albrecht Dihles⁷ geht diese Periodisierung auf das Selbstverständnis der griechischen Klassik selbst zurück, die sich zwar ihrer orientalischen Lehrer älterer Wissenstraditionen bewusst war (deren Kompetenz jedoch in ihrer urtümlichen Einfachheit begründet war), sich selbst aber nun als überlegen ansah und gleichzeitig keine Anstrengungen unternahm, sich die fremdsprachigen Traditionen zu erschließen, sodass auch die griechische Sprachwissenschaft sich so gut wie nicht mit fremden Sprachen beschäftigte.⁸

Ch. R. Hallpike, der versucht hat, das Konzept „Primitivität“ deskriptiv zu erfassen, kommt letztlich auf den Punkt, dass der Grad des Reflexionsniveaus und begrifflichen Handwerkszeugs vorrangig am Maß der genossenen institutionalisierten Bildung hänge.⁹ Vergleichbare begrifflich undifferenzierte Anschauungen lassen sich daher auch in modernen Kontexten nachweisen, in denen ja schon eine wissenschaftliche Sprachreflexion entwickelt ist, wie es Friedrich Polle bereits 1889 für Deutschland feststellte und unter Berufung auf Goethe und Herder den Wert solcher „volkstümlicher Anschauungen“ hervorhob.¹⁰ Nach Polle „beschränkt sich doch dieser Gegensatz lediglich auf die Form; denn daß die Schärfe und Klarheit des Mutterwitzes das geschulte Denken des Gelehrten sehr wohl zu überflügeln vermag, das haben vor und nach dem Abte von St. Gallen unzählige erfahren.“¹¹

Im folgenden wird deshalb nach Kriterien dafür gefragt, woran man Sprachbewusstsein festmachen kann. Dabei werden insbesondere Ansätze herangezogen,

⁴ Jungen und Lohnstein, *Einführung*, 33.

⁵ So etwa Reiner, „Tradition“, 1, zu den Anfängen der Keilschrift.

⁶ Steinthal, *Geschichte*, 4; Jungen und Lohnstein, *Einführung*, 34. Vgl. auch Borsche, „Platon“, 140; Neis, *Anthropologie*, 17.

⁷ Dihle, *Hellas*, 35–39.

⁸ *Ibid.*, 38f.

⁹ Hallpike, *Grundlagen*, 156–158.

¹⁰ Polle, *Volk*, 1–4.

¹¹ *Ibid.*, 2.

die ein solches in außerwissenschaftlichen Kontexten rekonstruieren. Hierdurch wird deutlich, wie stark auch wissenschaftliche Metasprache durch kognitive Konzepte beeinflusst – und dadurch kulturell und sprachlich zu relativieren – ist. Im Vergleich mit Anfängen der griechischen Terminologie (und damit einer wichtigen Quelle europäischer Wissenschaftstradition) wird nach Berührungspunkten in der alttestamentlichen Literatur gefragt. Folgende Aspekte spielen in der Forschung bei der Erfassung des Sprachbewusstseins eine wichtige Rolle:

- Bewusstsein
- Abstand und Metasprache
- Terminologie
- Sprachskepsis
- Kontrolle

2. Zur Fragestellung allgemein

Hans-Martin Gauger hat das Problem des Sprachbewusstseins grundlegend thematisiert, indem er von der wechselseitigen Bedingtheit von Sprachlichkeit und Bewusstsein ausging. Vergleichbar mit anderen Bereichen des Wissens verortet er, die Terminologie Freuds aufnehmend, das Sprachbewusstsein im Bereich des Vorbewussten. In der Regel verwenden Menschen Sprachen, ohne sich diese Kompetenz explizit bewusst zu machen, ja das wäre einem flüssigen Gebrauch sogar hinderlich. Da die Sprache selbst Voraussetzung für das Bewusstsein ist, scheint es eine besondere Hemmung zu geben, sich die Regeln dieser Sprache, die man offensichtlich beherrscht, explizit bewusst zu machen. Dabei scheint es paradoxerweise einfacher zu sein, die weniger eindeutigen Bereiche der Semantik und Pragmatik zu thematisieren als die relativ klaren Regeln der Formenlehre.¹²

Konstitutiv für das Sprachbewusstsein sind Gauger zufolge Intentionalität und Reflexivität dieses Vorgangs. Für letzteres ist vor allem die Ausbildung einer bestimmten Metasprachlichkeit ausschlaggebend.¹³ Ihm zufolge können drei unterschiedliche Stufen des Sprachbewusstseins unterschieden werden: ein durchschnittliches, ein literarisches und ein sprachwissenschaftliches Sprachbewusstsein.¹⁴ Sprachbewusstsein kann nicht auf wissenschaftliche Metasprache beschränkt werden, sondern muss – wenigstens als vorbereitete Kopräsenz – bei je-

¹² Gauger, *Sprachbewusstsein und Sprachwissenschaft*, 57.

¹³ *Ibid.*, 43f.

¹⁴ *Ibid.*, 47.

dem Sprechenden vorausgesetzt werden. Der Grad, wie stark dieses Vorbewusste expliziert wird, kann freilich unterschiedlich sein.¹⁵

Gauger sieht die erste Stufe (durchschnittliches Sprachbewusstsein) insbesondere mit der von ihm als „Durchsichtigkeit“ bezeichneten, jedem Sprecher präsenten, Wortableitung gegeben. So wie die konjugierten Formen eines Verbes deutlich zusammengehören, so erzeuge auch die Wortbildung durch Ableitung ein der Sprache inhärentes Bewusstsein,¹⁶ das mit einem Modell von Vorher und Nachher auch das Konzept sprachlicher Diachronie mit einschließe,¹⁷ wobei Gauger betont, dass die Durchsichtigkeit der Wörter in der Regel nicht verschwindet. Die Semantik des Wortes ist immer von dem Abhängigkeitsverhältnis bestimmt, auf das das Wort hin durchsichtig ist.¹⁸

Dass dieses Prinzip wahrscheinlich in allen Sprachen herrscht, hat schon (darauf verweist Gauger) um ca. 45 v. Chr. Marcus Terentius Varro festgestellt, der dadurch das Gedächtnis entlastet sieht. Gleichzeitig würde durch Ableitung eben auch das Verhältnis der bezeichneten Dinge untereinander angedeutet.¹⁹

Dieses Prinzip der Durchsichtigkeit ist auch die Grundlage²⁰ für das Aufstellen etymologischer Erklärungen als „vielleicht älteste und wohl allgemeinste Form alltagsweltlicher Sprachreflexion“.²¹ Es ist gleichzeitig der Punkt (gewesen), an dem wissenschaftliche Linguistik sich wirkungsvoll von nichtlinguistischer Beschäftigung absetzen konnte, indem sie immer die widerlegten etymologischen Erklärungen als „Volksetymologien“ brandmarkte. Grundlage dafür ist die methodische Reduktion der Etymologie auf die phonetische Ebene.²² Prinzipiell belegt aber auch die „Volksetymologie“ das Bewusstsein um die Beziehung von Lexemen untereinander.

2.1. Abstand und Metasprache

Wenn Sprache das wichtigste Indiz für Bewusstsein ist, dann muss sich Sprachbewusstsein in einer entsprechenden Metasprache äußern. Das kann allerdings unterschiedlich eng oder weit gefasst sein. Sehr viele ganz alltägliche kommunikative Vorgänge zeigen metasprachliche Elemente. Wenn etwa die Gesprächspartner auf vorher Gesagtes rekurren oder den Tonfall oder die Wortwahl des

¹⁵ Ibid., 42f.

¹⁶ Ders., *Wörter*, 14.

¹⁷ Ibid., 75f.

¹⁸ Gauger, *Wörter*, 12f.

¹⁹ Ibid., 180f.

²⁰ Antos, *Laien-Linguistik*, 230.

²¹ Ibid., 217 (unter Aufnahme einer Formulierung Tappoletts). Vgl. auch Steinthal, *Geschichte*, 5.

²² Antos, *Laien-Linguistik*, 226.

Gegenübers kritisieren, dann stellt das eindeutig eine metasprachliche Kommunikationsebene dar.²³

Allerdings verbleiben diese Kommunikationsebenen selbst innerhalb des kommunikativen Gesamtzusammenhangs. Sie sind letztlich (etwa rhetorische) Handlungsstrategien der Kommunikationspartner und dienen ihren jeweiligen Interessen. Dieser mangelnde Abstand führt dazu, dass die metasprachlichen Beobachtungen sehr schnell wieder an Bedeutung verlieren und so nicht bewusst bleiben können.²⁴

Freilich bedeutet dieser mangelnde Abstand nicht nur ein Defizit: In den skizzierten alltagssprachlichen Situationen wird Sprache elementar als menschliches Handeln wahrgenommen. Damit wird hier eine Ebene bewusst, die in der europäischen linguistischen Tradition über weite Strecken ausgeklammert wurde.²⁵ Die metasprachlichen Texte, die im Alten Testament zu finden sind, gehören sicher, wie unten ausgeführt wird, zu einem großen Teil auf diese mehr oder weniger alltagssprachliche Ebene. Gerade deshalb betonen auch sie gerade den Handlungscharakter der Sprache.

Wie kann nun Sprachreflexion aus dem Rahmen alltagssprachlicher Kommunikation heraustreten? Den fließenden Übergang hat Herder sehr eindrücklich formuliert, der mit dem Begriff der „Besonnenheit“ eine allgemeinmenschliche Anlage zur Sprachreflexion benennt, die gleichzeitig Voraussetzung der Sprache ist. Damit weicht er den stark rationalistisch geprägten Terminus der „Reflexion“ auf und kann ein systemisches Selbstwahrnehmen in kommunikativen Vorgängen beschreiben:

„Der Mensch beweiset Reflexion, wenn die Kraft seiner Seele so frei wücket, daß sie in dem Ozean von Empfindungen, der sie durch alle Sinnen durchrauschet, eine Welle, [...], absondern, sie anhalten, die Aufmerksamkeit auf sie richten, und sich bewusst sein kann, daß sie aufmerke.“²⁶

Worauf es also zunächst ankommt, ist die Fähigkeit, Abstand zum eigenen (sprachlichen) Handeln zu gewinnen und dieses wahrzunehmen.²⁷ Es wird deutlich, dass es sich um einen fließenden Übergang handelt, der in der Begabung des Menschen zur Sprache schon angelegt ist und bis zur begrifflich differenzierten, methodisch eingegrenzten wissenschaftlichen Reflexion reicht.

Ingwer Paul hat diesen Abstand eher pragmatisch zu fassen versucht, indem er den Unterschied zwischen praktischer und wissenschaftlicher Sprachreflexion an der

²³ Brekle, „La linguistique populaire“, 39–41; Lucy, „Reflexive language“, 9f.; Paul, *Praktische Sprachreflexion*, 33f.

²⁴ Gauger, *Sprachbewußtsein und Sprachwissenschaft*, 42–44; Rastall, *Power*, 34.

²⁵ Wagner, *Sprechakte*, 1f.

²⁶ Herder, *Sprachphilosophie*, 24. Vgl. Hassler, *Sprachtheorien*, 73.

²⁷ Vgl. Gauger, *Sprachbewußtsein und Sprachwissenschaft*, 63f.

„Handlungsentlastung“ festgemacht hat, die letztere auszeichne.²⁸ Sie ist nicht in ein laufendes Kommunikationsereignis eingebunden. Aber natürlich können auch Teilnehmer einer Kommunikation „überwiegend handlungsentlastete [...] Reflexionssequenzen“ erleben.²⁹

2.2. Terminologie

Wie oben schon angedeutet, bildet die Herausbildung einer speziellen metasprachlichen Terminologie ein wichtiges Indiz dafür, wie stark entfaltet Sprachreflexion in einem bestimmten Bereich ist.³⁰ Was als selbstverständlich erscheint, braucht nicht eigens benannt zu werden. Freilich kann es nicht nur um die Anschlussfähigkeit an die spätere europäische linguistische Tradition gehen. Insofern wird wohl zu recht der Verdacht geäußert, wir unterlägen hier einem eurozentrischen Vorurteil.³¹ Der Blick in die – im Vergleich zum Alten Testament – weit älteren (aber auch weit differenzierteren) Kulturen Ägyptens und des Zweistromlandes zeigt (natürlich auch bei viel umfangreicheren Textkorpora als dem biblischen) ausgeprägte Literaturgattungen zur Sprachbetrachtung und klare Ausbildungen von Terminologien.³² So führt Manfred Krebernik einige Beispiele von *termini* für Kategorien der Formenlehre an und weist darauf hin, dass die Spezifik des Keilschriftsystems deutlich ein Bewusstsein für „Sprache als Folge wiederkehrender silbischer Bausteine“ erweist, bei dem man in einem gewissen Grad zwischen lexikalischen und grammatischen Morphemen unterscheiden konnte.³³ Unter den in akkadischen Textkommentaren behandelten Fragestellungen führt Eckart Frahm auch phonologische, morphologische und etymologische Erklärungen auf.³⁴ Der Beitrag von Ludwig Morenz in diesem Band³⁵ weist für Ägypten auf ein entwickeltes terminologisches Inventar hin, das insbesondere ein starkes Bewusstsein für sprachliche Register bezeugt, wodurch Umgangssprache und Hochsprache unterschieden und adäquates sprachliches Handeln beschrieben werden konnten.

Gerd Antos hat in seiner Studie zu „Laien-Linguistik“ für den aktuellen deutschsprachigen Kontext hervorgehoben, dass diese gerade die Verwendung metaphorischer Konzepte mit der wissenschaftlichen Linguistik gemein hat. Da unser Denken nach Johnson und Lakoff prinzipiell metaphorisch strukturiert ist,³⁶ muss

²⁸ Paul, *Praktische Sprachreflexion*, 1–7.

²⁹ *Ibid.*, 17f.

³⁰ Gauger, *Sprachbewußtsein und Sprachwissenschaft*, 43f.

³¹ Vgl. Lucy, „Reflexive language“, 23–27.

³² Cavigneaux, „L'écriture“, 110f.; Borghouts, „Grammar“; Reiner, „Tradition“.

³³ Krebernik, „Sprachbewusstsein“, 43, 45.

³⁴ Frahm, *Commentaries*, 59–79.

³⁵ Siehe unten S. 61–80.

³⁶ Lakoff und Johnson, *Leben*, 11f.; Antos, *Laien-Linguistik*, 272–275.

das nicht als Mangel an Wissenschaftlichkeit angesehen werden.³⁷ Vielmehr ist es nötig, sich über die Implikationen der verwendeten Metaphern Klarheit zu verschaffen. Wenn linguistische Terminologie fundamental von der *conduit metaphor* (*conduit* = „Röhre“ – Kommunikation wird als Transport von Gedanken in Wort-Gefäßen konzeptualisiert) geprägt ist, dann erklärt sich daraus die tendenzielle Verdinglichung sprachlicher Phänomene in klassischen linguistischen Reflexionen. Sprache wird in Worte und Wort-Teile fragmentiert und vom kommunikativen Prozess dekontextualisiert.³⁸

2.3. Das Gegenbild: Narrative Sprachreflexion

War, wie oben gesagt, auch von Gauger die Frage des Sprachbewusstseins an die Herausbildung einer Metasprache gebunden, so thematisiert der Sprachwissenschaftler Wilhelm Köller dieses Problem ausführlich, indem er das Konzept der begriffsorientierten Reflexion hinterfragt und den Formen von narrativer Reflexion gegenüberstellt. Er betont die Komplementarität beider Ansätze. Während Begriffe gut geeignet sind, Phänomene präzise abzugrenzen und systematisch einzuordnen, haben sie die nachteilige Tendenz, Untersuchungsgegenstände auf ihre statischen Elemente zu reduzieren und damit gerade die Funktionalität aus dem Auge zu verlieren. Demgegenüber zeigen narrative Darstellungen ihre Gegenstände in systemischen Zusammenhängen und führen eher seine Funktionalität vor Augen, freilich mangelt es ihnen eben an begrifflicher Schärfe.³⁹ Eine Sprachwissenschaft, die ihren Gegenstand als ein statisches Regelsystem begreift, verliert demnach den funktionalen Aspekt leicht aus den Augen.⁴⁰

Die mangelnde begriffliche Schärfe führt allerdings – darauf weist Köller selbst hin⁴¹ – auch zu dem Problem, dass die Textinterpretation Reflexionselemente eintragen kann, die dem Autor/den Autoren möglicherweise ganz fremd waren.

2.4. Sprachskepsis

Dass gerade die griechische Tradition als Ausgangspunkt europäischer linguistischer und sprachphilosophischer Systeme angesehen wird, hängt zu einem bedeutenden Teil an der hier literarisch breit belegten Sprachskepsis.⁴² Margalit Finkelberg beschreibt hier ein grundsätzliches Misstrauen gegenüber dem Wahr-

³⁷ Ibid., 280f.

³⁸ Ibid., 270–272.

³⁹ Köller, *Formen*, 20–24.

⁴⁰ Ibid., 34.

⁴¹ Ibid., 44f.

⁴² Liebermann, „Sprachauffassungen“, 26f. Vgl. auch Schmitter, „Mythos“, 68–75; Neis, *Anthropologie*, 19f.

heitsgehalt der Sprache.⁴³ Ob das wirklich mit der fehlenden Vorstellung eines Schöpfergottes zu begründen ist,⁴⁴ soll dahingestellt bleiben. Unten soll jedoch darauf hingewiesen werden, dass auch alttestamentliche Texte grundsätzlich von der Unzuverlässigkeit menschlicher Sprache wissen.⁴⁵

Peter Schmitter hat in seiner Darstellung der Sprachreflexion bei den Vorsokratikern Zweifel angemeldet, ob die von Aristoteles geprägte Sicht, mit den Vorsokratikern den entscheidenden Wechsel vom mythischen zum rational-logischen Denken ansetzen zu können, in bezug auf das Sprachdenken aufrechtzuerhalten sei.⁴⁶ Ansätze, die die Einheit von Denken, Sprache und Welt hinterfragen, lassen sich schon bei Homer und Hesiod finden.⁴⁷ Die unterschiedlichen erkenntnistheoretischen Ansätze der Vorsokratiker führten im 5. Jahrhundert zu einer generellen Skepsis dieser Denker gegenüber den Worten, die als „bloße Benennungen“ angesehen wurden.⁴⁸ Das dem griechischen Lexem für Wahrheit etymologisch betrachtet offenbar zugrundeliegende Konzept der Aufdeckung des Verborgenen, wird dabei von Parmeides und Heraklit soweit radikalisiert, dass jegliche empirische Wahrheitssuche an der vermeintlichen Wahrheit des Augenscheines scheitert.⁴⁹ Wir werden unten sehen, dass das Konzept der leeren Worte und des trügerischen Augenscheins auch die biblischen Texte zu unserem Thema prägt.⁵⁰

2.5. Kontrolle

Gerd Antos sieht das nichtwissenschaftliche Interesse an Sprachreflexion vor allem durch die vom Sprecher wahrgenommene grundsätzliche Imperfektibilität der Sprachkompetenz motiviert.⁵¹ Es sind einerseits soziale Erwartungen, denen entsprochen werden muss, andererseits muss die eigene kognitive Beschränkung gemeistert werden.⁵²

Michael Pauen hat in einem interdisziplinären Sammelband zur Bestimmung des Bewusstseins im Dialog zwischen Neurowissenschaften und Philosophie die hier aktuelle Frage der Willensfreiheit thematisiert. Dabei hat er versucht, einen anspruchsvollen Begriff von Kontrolle als Kriterium für Selbstbestimmung zu ent-

⁴³ Finkelberg, „Distrust“.

⁴⁴ So *ibid.*, 81f.

⁴⁵ Siehe unten S. 18.

⁴⁶ Schmitter, „Mythos“, 57f.

⁴⁷ *Ibid.*, 62.

⁴⁸ *Ibid.*, 75.

⁴⁹ *Ibid.*, 63, 69f.

⁵⁰ Siehe unten S. 18. Vgl. auch *ibid.*, 57.

⁵¹ Antos, *Laien-Linguistik*, 152.

⁵² *Ibid.*, 141f.

wickeln: Die Handlungen der Person dürfen weder unter Zwang geschehen noch durch bloßen Zufall zustande kommen.⁵³ Die Person muss „erstens die konkreten Konsequenzen ihres Handelns zu antizipieren vermögen“, „zweitens die *Ziele* ihrer Handlungen selbst festlegen können“ und „drittens auch die Präferenzen verändern können, die die Basis der Entscheidung für oder gegen ein Ziel bilden.“⁵⁴

Nun geht es in unserem Zusammenhang nicht um Fragen der Schuldfähigkeit, die die aktuelle Diskussion der Willensfreiheit bestimmen. Dennoch kann man das von Pauen entfaltete Konzept von Kontrolle als Funktion des Bewusstseins auch auf das von uns verhandelte Problem des Sprachbewusstseins anwenden. Denn sehr oft artikuliert sich Sprachbewusstsein gerade da, wo es um die Applikation einer Sprachnorm geht.

Und gerade hier zeigen sich die Grenzen nicht nur einer vorwissenschaftlichen, sondern gerade auch der wissenschaftlichen Formen von Sprachreflexion. Denn eine wirklich selbstbestimmte Reflexion kann sich nicht damit begnügen, Sprechakte mit einem terminologisch ausgefeilten Instrumentarium zu analysieren, sondern muss willens und in der Lage sein, die Prämissen dieser Methodik zu kontextualisieren und die Konsequenzen der Entscheidung dafür zu überblicken – eine Herausforderung, die den Wissenschaftler immer wieder auf die Zirkularität seiner eigenen Methodik zurückwerfen muss.⁵⁵

3. Verbindung der Fragestellung mit den Gegenständen alttestamentlicher und altorientalischer Forschung

Als wichtiges Indiz für fehlendes Sprachbewusstsein im Alten Testament wird häufig angeführt, dass im gesamten Textcorpus fast kein spezieller Begriff für die eigene Sprache erscheint. Und das Adjektiv עברי „hebräisch“ bezeichnet gerade nicht die Sprache. Das kann etwa so erklärt werden, dass das antike Israel wenig Anlass hatte, über das Wesen des Sprechens und die Rolle der eigenen Sprache nachzudenken.⁵⁶ Während das einmal belegte „Sprache Kanaans“ (Jes 19,18) zu weit gefasst ist, verengt das (unter Ausschluss von Parallelen und Mehrfachnennungen) zweimal belegte „Judäisch“ (2 Kön 18,26.28 [// Jes 36,11.13 // 2 Chr 32,18]; Neh 13,24) den Blick auf den Dialekt der Judäer. Der Grund dafür ist nach Schwartz, dass diese Sprache, die sich eben nicht nur auf die Angehörigen Israels bzw. des Judentums beschränken ließ, daher nicht als Identitätsmarker geeignet war⁵⁷ und deshalb erst in

⁵³ Pauen, „Willensfreiheit“, 57.

⁵⁴ Ibid., 68.

⁵⁵ Vgl. Lucy, „Reflexive language“, 24–27.

⁵⁶ Albertz, „Frage“, 2f. Vgl. auch Schwartz, „Language“, 8–11; Ullendorf, „Knowledge“; Beattie und Davies, „What Does Hebrew Mean?“.

⁵⁷ Schwartz, „Language“, 8.

nachbiblischer Zeit die Bedeutung daran geknüpft wurde, die dann mit den Begriffen „Hebräisch“ bzw. „Heilige Sprache“ verbunden war.

Ein zweites wichtiges Argument baut auf der Behauptung auf, es gebe im Alten Testament keine Spekulationen über den Ursprung der Sprache. So stehe selbst in Texten wie Gen 2,19 (die Benennung der Tiere durch Adam), Gen 10 (die Aufteilung der Völker „nach ihren Sprachen“) und Gen 11,1–9 (die Turmbauerzählung) nicht die Sprache im Mittelpunkt des Interesses,⁵⁸ sondern bilde nur einen Nebenaspekt der urgeschichtlichen Anthropologie. Die Wirkungsgeschichte gerade dieser Texte zeigt freilich, dass sie sehr stark die Spekulationen über den Ursprung der Sprachen angeregt haben.⁵⁹ Ihre Einbettung in die Urgeschichte erweist deutlich, dass es nicht um historische Spekulationen über die Anfänge der Sprache(n) geht, aber erzählerisch wird mit ihnen die Sprache als zentrales Element des Menschseins beschrieben.⁶⁰

Für eine systematische Zusammenstellung dessen, was im Alten Testament mit der englischen Bezeichnung „language consciousness“ benannt werden könnte, sei hier vorläufig auf den einschlägigen Artikel von Werner Weinberg verwiesen.⁶¹ Seitdem gibt es mehrere Versuche, einen Überblick zum Thema zu geben.⁶²

Weinberg hat die Belege kategorisiert in 1. Phonetisches, 2. semantischer Wandel, 3. Bezeichnungen für Sprache und Sprachen, 4. Mehrsprachigkeit und Übersetzungen, 5. Haltung gegenüber fremden Sprachen, 6. Sprachfehler, 7. Etymologien von Eigennamen, 8. Umbenennungen, 9. Wortspiele, 10. Euphemismen und andere Ersetzungen und 11. Stil und Rhetorik. Die Verteilung der Belege ist sehr unterschiedlich: Für 1. und 2. gibt es jeweils nur einen. Über Syntax, Morphologie oder Phonologie finden sich im AT keine Äußerungen.⁶³ Demgegenüber spielen Etymologie, Wortspiele⁶⁴ und stilistische Mittel wie Archaismen oder Anklänge an fremde Sprachen⁶⁵ eine größere Rolle.

Das Sprachbewusstsein äußert sich hier zunächst in der Beobachtung sprachlicher Varianz, und zwar sowohl zeitlich (1 Sam 9,9) als auch regional (Ri 12,6) sowie zum Gebrauch verschiedener Sprachen (2 Kön 18,26 par), und beobachtet lexikalischen Wandel als auch Fragen der Artikulation. Wie Weinberg zu Ri 12,6 gezeigt

⁵⁸ So etwa Albertz, „Frage“, 4f.; von Rad, *1. Mose*, 106.

⁵⁹ Vgl. Borst, *Turmbau*; Sáenz-Badillos, „Origin“.

⁶⁰ Albertz, „Frage“, 5.

⁶¹ Weinberg, „Consciousness“.

⁶² Webber, „Notes“; Albertz, „Frage“; Kouloughli, „Thematique“; Schenk, „Sprachauffassungen“. Vgl. auch Ullendorf, „Knowledge“; Gauger, „Schöpfungsbericht“.

⁶³ Weinberg, „Consciousness“, 185.

⁶⁴ Vgl. Rendsburg, „Word Play“; Schorch, „Science and Magic“.

⁶⁵ Vgl. Rendsburg, „Variation“.

hat⁶⁶ und wie gerade auch zu 1 Sam 9,9 zu beachten ist, ist die Deutung dieser Belege von einer ganzen Reihe offener Faktoren abhängig – in 1 Sam 9,9 insbesondere von der literargeschichtlichen Beurteilung des Verses⁶⁷ und von der Funktion, die ihm im Kontext zuzuschreiben ist. Diese vereinzelt Beobachtungen sind (abhängig von literarkritischen Entscheidungen) mehr oder weniger stark in literarische Kontexte mit anderen Intentionen eingebettet. Die Auswertung dieser Stellen ist deshalb sehr stark abhängig von der Deutung des Gesamttextes.

Setzt man die These von G. A. Rendsburg u. a. von einer für die Zeit des Althebräischen anzunehmenden Diglossie voraus⁶⁸ – das Nebeneinanderbestehen einer standard-bibelhebräischen Literatursprache und einer nur in vereinzelt Regelabweichungen belegten Umgangssprache – dann ist auch nach dem Grad des Bewusstseins beim Umgang mit diesen Varietäten zu fragen. Nach Rendsburg wird jedenfalls direkte Rede nicht stärker als umgangssprachlich stilisiert, vielmehr ist der Anteil umgangssprachlicher Wendungen eher gattungsabhängig, die sich eher als vorbewusste Unachtsamkeiten erklären lassen.⁶⁹ Die von ihm herangezogenen Analogien – vor allem des Arabischen –⁷⁰ legen die klare Unterscheidung der sprachlichen Register nahe, deren Anwendung stark kontextbedingt gedacht sein müsste.

Für die biblischen Texte kommen vor allem die beiden ersten von Gauger formulierten Stufen der Sprachreflexion⁷¹ in Frage. Zum einen kann man „durchschnittliches Sprachbewusstsein“ beobachten, das die verschiedenen Formen alltäglicher Kommunikation begleitet, zum anderen kann da von „literarischem Sprachbewusstsein“ gesprochen werden, wo die biblischen Texte durch die Phase schriftlicher Überlieferung umgestaltet und dabei auch kommentiert oder interpretiert wurden. Die exegetische Forschung hat in den letzten Jahrzehnten eine Tendenz gezeigt, gerade die sekundären Veränderungen an den Texten als bewusste literarische Gestaltung zu verstehen. Aber auch die klassischen exegetischen Erklärungsmodelle unterstellen der redaktionellen Bearbeitung und der Glossierung ein Bewusstsein für literarische Sprachlichkeit, weil genau auf dieser Ebene in die Texte eingegriffen wurde.

So fragt Hannes Bezzel in seinem Beitrag zu einzelnen Textvarianten der Samuelbücher danach, inwieweit diese Modifikationen des Textes, die sich zwischen dem Übersetzungsvorgang der Septuaginta und der masoretischen Vokalisierung des hebräischen Textes bewegen, Sprachbewusstsein belegen – oder ob sie gerade zeigen, dass auch die Überlieferung des Textes zu einem großen Teil vorbewusst abläuft.⁷² Der Beitrag von Ernst-Joachim Waschke in diesem Band zeigt am Ge-

⁶⁶ Weinberg, „Consciousness“, 185.

⁶⁷ Siehe den Überblick bei Waschke, „*Nābî*“.

⁶⁸ Rendsburg, *Diglossia*, 7–15 (mit Literatur).

⁶⁹ *Ibid.*, 157.

⁷⁰ *Ibid.*, 24f.

⁷¹ S. o. S. 3.

⁷² Siehe in diesem Band S. 121–142.

brauch von דבר im Deuteronomium, wie redaktionelle Bearbeitungen diesen Begriff spezifisch profilieren und so das Buch in seiner Funktion als Wortoffenbarung stilisieren.⁷³

Ob alltagssprachlich oder literarisch verstanden: Eine Fülle von Wortspielen, Paronomasien und Etymologien belegen bewusste Bezugnahmen auf das Wechselspiel von lautlicher Erscheinung und der Bedeutungsebene von Worten – Phänomene, die mit dem von Gauger⁷⁴ als „Durchsichtigkeit“ beschriebenen Bewusstsein zusammenhängen, dass Worte voneinander abgeleitet sind und deshalb in Klang und Bedeutung ähnlich oder benachbart sind. Es scheint nicht zu gewagt zu sein, anzunehmen, dass dieses Bewusstsein in den semitischen Sprachen besonders stark ausgeprägt ist, in denen die Wortbildung in der Anwendung der Radikale auf davon abstrahierbare Formbildungsmuster geschieht.⁷⁵ Auch wenn aus heutiger Sicht „falsche“ Etymologien erscheinen, bezeugen sie doch das Bewusstsein für Bedeutungsnahe und klangliche Variation.⁷⁶

In der Urgeschichte wird menschliche Sprache unter den anthropologischen Grundstrukturen erzählerisch mit aufgeführt (Gen 2,19; Gen 11,1–9⁷⁷). Das göttliche Wort bildet im alttestamentlichen Kontext einen besonderen Gegenstand der Sprachreflexion, die insbesondere die Wirkmacht dieses Wortes als Theologumenon entwickelt (besonders prägnant etwa Gen 1; Ps 33; Jes 55). In der Weisheitsliteratur findet sich eine ganz eigene Perspektive, die bewusst das Reden des Menschen in den Blick nimmt: Das Verständnis des Redens als Modus des Handelns. Darin zeigt sich eine gelehrte Beschäftigung mit der Pragmatik Sprache, die sich die moderne Linguistik im 20. Jahrhundert erst mühevoll (und auch mit anderen Zielsetzungen und Ergebnissen) wieder erschließen musste. Betont wird im Sprüchebuch vor allem, dass das Reden des Menschen Folgen hat, derer er sich bewusst sein soll, um unerwünschte Konsequenzen zu vermeiden und erwünschte zu bestärken. Beides ist sehr stark von der Situation abhängig, so dass jeweils zu beachten ist, ob die Rede den Kommunikationspartnern und den Umständen in Zeit und Form angemessen ist. Tendenziell rät die Weisheit vor allem zur Zurückhaltung.

3.1. Abstand: Handlungsbezug biblischer Sprachwahrnehmung

Um die Terminologie von Ingwer Paul aufzugreifen,⁷⁸ kann man bei biblischen Reflexionen zum Sprechen demnach feststellen, dass sie relativ wenig „handlungs-

⁷³ Siehe in diesem Band S. 81–94.

⁷⁴ S. o. S. 4.

⁷⁵ Vgl. Glück, „Paronomasia“, 61; Krebernik, „Sprachbewusstsein“, 51f.

⁷⁶ Casanowicz, „Paronomasia“, 17 f; Cherry, „Paronomasia“, 40.

⁷⁷ Siehe hierzu in diesem Band S. 95–120.

⁷⁸ Paul, *Praktische Sprachreflexion*, 1–7.

entlastet“ sind. Das sollte freilich positiv ausgedrückt werden: Biblische Texte thematisieren das Sprechen vor allem als einen Modus des menschlichen Handelns.

So kann man Sauls Kommentar zu dem Gesang der Frauen in 1 Sam 18,7f. zunächst als metasprachlichen Kommentar verstehen:

נתנו לדוד רבבות ולי נתנו האלפים ועוד לו אך המלוכה

„Sie gaben David Zehntausend, mir aber nur die Tausend – und noch (geben sie) ihm sogar das Königtum!“

Damit wird die Formulierung des kurzen Liedes, insbesondere die Verteilung der Wörter darin problematisiert. Der Grund für Sauls Ärger ist jedoch in den befürchteten Konsequenzen begründet: Sie gaben David die *Ehre* der Zehntausend ... und beinahe sogar das Königtum. Das Verb נתן bezieht sich zwar auch auf die Textverteilung, impliziert jedoch (und darin liegt wohl das Hauptinteresse) den performativen Aspekt dieses Sprechakts.⁷⁹ Der metasprachliche Kommentar ist fundamental mit der erzählten Dramatik verbunden.

Die Sprache wird insbesondere in den Weisheitssprüchen nicht um ihrer selbst willen betrachtet, sondern wird zum Gegenstand, weil sie den Charakter und das Verhalten des Menschen besonders deutlich vor Augen führt.

דברי רשעים ארבידם ופי ישרים יצילים:

Spr 12,6 Die Worte der Gottlosen sind ein Lauern auf Blut; aber der Mund der Aufrichtigen rettet sie.

Neben Wertungen des sprachlichen Verhaltens stehen Mahnungen zum angemessenen Gebrauch.

בארך אפים יפתה קצין ולשון רכה תשבר־גרום:

Spr 25,15 Mit Langmut wird ein Vorgesetzter überredet, und die sanfte Zunge zerbricht Knochen.

Sprechen wird als wirkungsvolles Handeln wahrgenommen – mit positiven und negativen Konsequenzen. Damit ist die Frage verbunden, wie diese Wirksamkeit der Sprache erklärt werden kann. Oft wird hier von einer quasi magischen Selbstwirksamkeit der Sprache gesprochen, hinter der die Annahme der Identität von Wort und Sache stünde.⁸⁰ Wie das genau zu verstehen ist, und dass einzelne alttestamentliche Schichten das Konzept variieren bzw. das AT sich deutlich von seiner Umwelt absetzt, ist öfter problematisiert worden.⁸¹ Freilich hat auch die religions-

⁷⁹ Auf diesen pragmatischen Aspekt hat Norbert Clemens Baumgart in seinem Vortrag „Wenn Männer schlagen und Frauen singen“ auf der ATAG im September 2011 in Neudietendorf aufmerksam gemacht.

⁸⁰ Klassisch Steinthal, *Geschichte*, 5, 8 f; Dürr, *Wertung*, 111–114.

⁸¹ Moriarty, „Word as Power“; Kaiser, „Schöpfungsmacht“; Krüger, „Stimme“.

wissenschaftliche Forschung über sprechakttheoretische Voraussetzungen einen neuen Zugang zur Magie gefunden.⁸² Zur Vorsicht mahnt auch die Verwendung des Konzepts in der griechischen Tradition: Beschreibungen magischer Wirkung von Rede ist Teil einer aufklärerisch beabsichtigten Rhetorik, die die Wirkung von Sprache betonen will.⁸³

Diese Vorstellung von der Selbstwirksamkeit des Wortes sollte meines Erachtens nicht überbetont werden. Die alttestamentlichen Texte nehmen die Sprache vor allem unter dem Aspekt der Handlung wahr. Das zeigt sich schon daran, dass gerade auch das Scheitern sprachlicher Handlungen thematisiert wird. Genau genommen erscheint die Macht der Sprache so im Zusammenhang des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, und die Frage, wie ihre Wirkung begründet ist, hängt eben auch an der Deutung dieses Zusammenhangs. Während dieser Wirkzusammenhang von Klaus Koch mit einer (quasi materiellen) Sphäre um den Menschen erklärt wurde,⁸⁴ ist er seit den 90er Jahren von Bernd Janowski⁸⁵ in Anschluss an Jan Assmann⁸⁶ eher aus der Logik innergesellschaftlicher Konnektivität begründet worden.

Gerd Antos hat in seiner modernen *Laien-Linguistik* vergleichbare Auffassungen zur Wirkmacht der Sprache beschrieben. Er bezeichnet das als eine „Sprachmagie im schwachen Sinn“: „Glaube an die Determination sprachlicher Wirkungen, denen sich der Adressat nicht entziehen kann.“⁸⁷

Die Aussagen im Sprüchebuch über die Wirksamkeit von Sprache gleichen diesen modernen Ansichten von „linguistischen Laien“. Sie sind eben auch keine völlig handlungsentlasteten Reflexionen, sondern betrachten Sprache eingebunden in den kommunikativen Kontext als ge- oder misslingende Sprechakte, die die Sprecher unter Kontrolle behalten wollen.⁸⁸

3.2. Terminologie

Auch in alttestamentlichen Texten finden sich Ansätze zu einer Begriffsbildung, die sprachliche Phänomene bzw. Textgattungen benennt und die jedenfalls auch in Kontinuität zur späteren Begriffsbildung im Hebräischen steht. Die in Frage kommenden Lexeme zeigen freilich eine viel größere Bedeutungsbreite – so dass

⁸² Vgl. Ravenhill, „Utterances“, 28–31; Tambiah, *Magic*, 85f. Müller, „Handeln“; Schmitt, *Magie*, 22f., 395–398.

⁸³ Liebermann, „Sprachauffassungen“, 29 f; Bertau, *Sprachspiel Metapher*, 24–31.

⁸⁴ Koch, „*sdq*“, 517. Vgl. auch Rösel, „Tun-Ergehen-Zusammenhang“; Hatton, „Tale“.

⁸⁵ Janowski, „Tat“.

⁸⁶ Assmann, *Ma'at*.

⁸⁷ Antos, *Laien-Linguistik*, 169. Vgl. dazu schon Polle, *Volk*, 21.

⁸⁸ Antos, *Laien-Linguistik*, 183f.

man auch nach den der Begriffsbildung zugrundeliegenden Konzepten zurückfragen kann.

So wird etwa regelmäßig hervorgehoben, dass die Terminologie für Sprache sehr stark durch metonymischen Gebrauch der Vokabeln für Sprechwerkzeuge geprägt ist.⁸⁹ Das sagt jedoch nur sehr wenig darüber aus, wie stark im konkreten Gebrauch etwa des Wortes שפה „Lippe/Rede“ oder לשון „Zunge/Sprache“ der übertragene Bedeutungsbereich eine Rolle spielt. Das muss letztlich vor allem am Gebrauch im jeweiligen Kontext entschieden werden. Und da fällt vorrangig auf, dass diese Vokabeln eine große semantische Breite haben und dass in vielen poetischen Texten mit der Offenheit für diese verschiedenen Bereiche gespielt wird. Hier mag vielleicht die Differenz zu einer fest ausgebildeten wissenschaftlichen Terminologie zu sehen sein. Da wir vorrangig Fremdwörter benutzen, ist eine solche semantische Offenheit zu ihrem metaphorischen Ursprung nicht mehr so einfach assoziierbar.

Aus der Perspektive eines modernen Forschers, dem eine ausdifferenzierte Terminologie zur Verfügung steht, läuft man daher schnell Gefahr, die Möglichkeit synthetischer Bedeutungsbreite eines althebräischen Lexems zu übersehen. Die Anfänge der Schriftsysteme wie auch die Entwicklung bildlicher Darstellungen zeigen deutlich, dass die konkret sichtbare Form des Gegenstandes nur einen Teilaspekt der Darstellung bildet, was wohl auch auf die Begriffsbildung übertragen werden kann. Viel wichtiger erscheint die Funktion des Dargestellten, hinter der die Bezeichnung des Gegenstandes als solchem zurücktritt.⁹⁰

3.2.1. Ansätze zu einer Terminologie: משל, חידה, מליצה

Im folgen sollen nun exemplarisch die Lexeme משל, חידה und מליצה betrachtet werden, die an einigen Stellen deutlich auf eine Textgattung oder ein rhetorisches Mittel verweisen (und die in der mittelalterlichen jüdischen exegetischen Tradition als Termini für Vergleich, Anspielung und Poesie aufgegriffen werden)⁹¹:

Dabei zeigt gerade die ausufernde Forschungsgeschichte zu משל die Schwierigkeiten, die mit der Rekonstruktion dieser Terminologiebildung verbunden sind.⁹² Einerseits wird das Lexem eindeutig als metasprachlicher Terminus zur Bezeichnung einer festen Phrase benutzt, andererseits bezeichnet es offenbar verschiedene Textsorten oder -stile (HAL: *Spruch, Sprichwort, Weisheitsspruch, Spottlied*; Ges¹⁸: *Spruch, stehende Rede, Redensart, Schlagwort, Weisheitsspruch, Gleichniswort, Spottlied*).

⁸⁹ Wolff, *Anthropologie*, 121f.; Schenk, „Sprachauffassungen“, 3f. Vgl. dazu auch Wagner, „Bedeutungsspektrum“.

⁹⁰ Vgl. Ders., *Gottes Körper*, 85–94.

⁹¹ So etwa als Termini für Dichtung, metaphorische Sprache und Allegorie, s. Cohen, *Approaches*, 36, 293–295. Vgl. auch Weinberg, „Consciousness“, 202.

⁹² Vgl. etwa Beyse, „*māšal* II“, 70; Meinhold, *Sprüche*, 15f.; Eißfeldt, *Maschal*.

Diskutiert wird dabei vor allem die Frage, ob etwa eine angenommene Grundbedeutung „gleich sein“ diese verschiedenen Verwendungen erklären kann. Die Annahme, Grundlage sei das Konzept der Verallgemeinerbarkeit eines Einzelfalles,⁹³ ist in der Diskussion immer wieder abgewiesen worden mit dem Argument, damit anachronistisch einen sehr hohen Abstraktionsgrad vorauszusetzen.⁹⁴ Um ein solches kulturelles Vorurteil zu vermeiden, erscheint es angemessener, von einer wenig ausdifferenzierten Begrifflichkeit zu sprechen. Allerdings scheint doch gerade dieser Punkt unklar zu sein. Denn offensichtlich werden diese Lexeme sehr spezifisch verwendet. Nur ist uns aufgrund des beschränkten überlieferten Textumfangs die Bestimmung dieser semantischen Differenzierung nicht möglich.

Aufschlussreich sind nun besonders die Belege, an denen מַשַׁל mit Parallelbegriffen zusammen erscheint (מַשַׁל + חִידָה: Ez 17,2; Ps 49,5; 78,2; מַשַׁל + חִידָה + מְלִיצָה: Hab 2,6; Spr 1,6), wie die beiden relativ seltenen חִידָה und מְלִיצָה. Hier zeigt sich ein anderes Konzept als das der „Verallgemeinerbarkeit“, das gerade auch mit der Bezeichnung poetische Gattungen zusammenhängen kann:

חִידָה jedenfalls hat die Grundbedeutung „Rätsel“, und wenn damit faktisch auch sehr unterschiedliche Dinge gemeint sind, so wird doch deutlich, wie der Aspekt des Verbergens immer wieder zum Tragen kommt: Es kann entweder um ein volkstümliches Rätsel gehen (Ri 14), es kann ein hinterlistiger Plan geschmiedet werden (Dan 8,23), und es kann von Weisheit die Rede sein (Spr 1,6), die eben nicht immer und allen klar zugänglich ist, sondern erst aus dem Verborgenen geholt werden muss.⁹⁵ Weisheit ist eng mit dem Konzept der Tiefe und Unzugänglichkeit verbunden (vgl. Hiob 28).

Mit מְלִיצָה ist es noch einmal schwieriger, weil das Wort nur zweimal (mit Sir 47,17 dreimal) vorkommt und seine Etymologie umstritten ist. In allen Fällen steht es jedoch parallel mit מַשַׁל und/oder חִידָה. Ist es abzuleiten von לִיץ I, „spotten“,⁹⁶ dann würde es durch die dazu nötige aktive Gestaltung von Sprache als Terminus für Weisheitstexte oder poetische Sprache motiviert sein. Ist es aber von לִיץ II, „übersetzen“⁹⁷ abzuleiten, dann liegt die Motivation eben in einer Sprachform, die etwas verbirgt, was erst noch zu erschließen ist. Auch die Ableitung von מְלִיץ, „glatt sein“⁹⁸, würde die Motivation durch das Konzept des Verbergens stützen.

Die mit dieser Lexemgruppe eingeleiteten Texte zeigen z. T. sehr deutlich den Aspekt verhüllender Rede, insbesondere die Allegorie in Ez 17. Das Grundkonzept, das hinter der Verwendung dieser Lexeme zur Bezeichnung von weisheitlichen

⁹³ So Meinhold, *Sprüche*, 16.

⁹⁴ Eißfeldt, *Maschal*, 39–41.

⁹⁵ Müller, „Begriff“.

⁹⁶ Ges¹⁷, widersprüchlich. Nach Barth, „*ljš“, 567, die traditionelle Deutung.

⁹⁷ Ges¹⁸, 1. Alternative. Vgl. *ibid.*

⁹⁸ Ges¹⁸, 2. Alternative.

und anderen poetischen Stücken steht, scheint die Beobachtung zu sein, dass hier entweder sprachlich oder sachlich etwas verhüllt ist, um dessen Aufdeckung sich der Rezipient erst intensiv bemühen muss.

3.2.2. Vergleich mit griechischer Terminologie: Poesie und Verhüllung

Um einen Vergleichspunkt für die Entstehung der Terminologie in der europäischen Wissenschaftstradition zu benennen, kann hier auf die Entstehung des Poetik-Begriffes im Zusammenhang mit der Homerrezeption verwiesen werden. Jesper Svenbro hat in seiner Dissertation über die Ursprünge der griechischen Poetik herausgearbeitet, wie ein dem Handwerk nahestehendes Verständnis der Dichtung zu einer Bildsprache geführt hat, die einerseits handwerkliche Metaphern bildet und andererseits sehr eng mit dem Konzept des Verbergens verbunden ist.⁹⁹

So finden sich schon bei Homer solche sprachlichen Bilder, die die bewusste Gestaltung von Rede mit Assoziationen zum Hausbau und zum Weben verbinden.¹⁰⁰ Damit sind Ansatzpunkte für ein fundamentales Konzept linguistischer Terminologie („Konstruktion“) und für das Verständnis von Redeeinheiten als „Text“ gegeben. Die Belege bei Homer beziehen sich dabei sowohl auf denkerische Planung als auch auf die sprachliche Gestaltung von Rede.¹⁰¹ Diese Bildsprache, an die eine spätere „Protopoetik“ anschließen kann,¹⁰² erscheint bei Beschreibungen von Lüge und Hinterlist. Bewusste sprachliche Gestaltung ist hier motiviert durch das Bedürfnis, das Gegenüber zu täuschen (so etwa Ilias X, 17–19; Odyssee XIV, 131–132). Gerade der Aspekt der Tiefe, der in dem Lexem *βυσσοδομεύειν*, „heimlich ersinnen“, erscheint, spielt eine wichtige Rolle. Mit der Sprache kann eine sichtbare Außenseite der Rede geschaffen werden, die die wahren Absichten des Sprechers in der Tiefe verbergen.

Im Streit um Bedeutung und Interpretation der homerischen Dichtung wird die Metaphorik, die in den zu interpretierenden Texten auftaucht, aufgenommen und zur Kritik bzw. Verteidigung dieser Dichtkunst benutzt. Die von Xenophan erhobene Kritik an der irreführenden „Herstellung“ der Dichtung wird von Theognes allegorisch umgedeutet: Die vermeintlich unmoralische Oberfläche des Textes verbirgt in der Tiefe die wahre Aussage des Textes.¹⁰³

Die Verbindung der Baumetapher mit metasprachlicher Reflexion wird in diesem Band in meinem Aufsatz zur Intention von Gen 11,1–9 ausführlicher erörtert wer-

⁹⁹ Svenbro, *parole*, 133.

¹⁰⁰ Ibid., 195–204.

¹⁰¹ Ibid., 196.

¹⁰² Ibid., 196, 199f. Vgl zu den Ansätzen der Sprachreflexion bei Homer Liebermann, „Sprachauffassungen“, 34–36.

¹⁰³ Svenbro, *Parole*, 199f.

den.¹⁰⁴ Was jedoch deutlich geworden ist: Die nur zu ahnende Entwicklung der Gattungsbegriffe für Dichtung und Weisheit im Alten Testament zeigt in ihrem die Terminologiebildung motivierenden Konzept von künstlicher und verbergender Sprache eine in bestimmter Hinsicht nahe Parallele zur Entstehung des griechischen Poetikbegriffes.

3.3. Sprachskepsis

Im Vergleich mit der griechischen Tradition ergibt sich ein weiteres vorgebrachtes Argument für mangelndes Sprachbewusstsein im Alten Testament. So schreibt Hans-Martin Gauger in seinem Aufsatz über Sprachbewusstsein in der Urgeschichte, dass es hier im Vergleich zu Plato eben keine explizit formulierte Skepsis gegenüber der Sprache gebe.¹⁰⁵ Nun ist dieser Aspekt mit Sicherheit bei Plato viel stärker ausgearbeitet.¹⁰⁶ Dennoch muss festgehalten werden, dass alttestamentliche Texte an vielen Stellen ein Bewusstsein dafür zeigen, wie unzuverlässig oder flüchtig Sprache sein kann. Das ist um so wichtiger festzustellen, als sich hier ja auch die feste Überzeugung äußert, dass Sprache eine wirklichkeitssetzende Kraft hat. Gerade im Gegenüber von göttlicher und menschlicher Sprache kann ja betont werden, wie unzuverlässig diese sein kann.¹⁰⁷

Die folgenden Texte belegen die Vorstellung von der Unzuverlässigkeit menschlicher Rede. Dabei wird dieser Mangel nicht als Differenz zwischen Zeichen und Bezeichnetem aufgefasst. Es geht vielmehr um die Verlässlichkeit des Sprechers. Steht er nicht hinter seinem Wort, wird es zu bloßem Gerede.

בבל-עצב יהיה מותר ודבר-שפתים אך-למחסור:

Spr 14,23 Durch jede Mühe entsteht Gewinn, aber ein (bloßes) Lippenwort führt nur zum Mangel.

Auch das unzuverlässige Reden bleibt nicht wirkungslos: Es hat Folgen, die der Sprecher nicht intendiert hatte.

כצפור לנווד כדרור לעוף כן קללת חנם לא תבא:

Spr 26,2 Wie der Vogel hin und her flattert, wie der Spatz wegfliegt, so ist ein unverdienter Fluch: Er trifft nicht ein.

Fluch (wie auch Segen) sind Sprechakte, denen eine besondere performative Kraft zugetraut wird. Um so wichtiger ist, deutlich zu sagen, dass auch sie keine automatische Wirkung haben. Als rituelle Handlungen ist ihre Wirkung abhängig

¹⁰⁴ Siehe in diesem Band S. 105–111.

¹⁰⁵ Gauger, *Sprachbewußtsein und Sprachwissenschaft*, 13f. Vgl. Finkelberg, „Distrust“.

¹⁰⁶ Neis, *Anthropologie*, 19f.

¹⁰⁷ Vgl. Kaiser, „Schöpfungsmacht“, 8.

von bestimmten Bedingungen, die erfüllt sein müssen. Was im Fall von Spr 26,2 nicht erfüllt ist, bleibt interpretationsbedürftig: Was heißt חנם? Meist wird von einem „grundlosen“ Fluch ausgegangen, aus der Perspektive des Empfängers „unverdient“, wenn man den Sprecher in den Blick nimmt „lügnerisch“. Möglich wäre auch eine mehr kultpraktische Interpretation: Ein Fluch, den der Auftraggeber nicht bezahlt hat. Dass ein Fluch nicht eintreten könne, scheint Irritationen ausgelöst zu haben, die sich in der Textgeschichte wiederfinden: Das Qere liest לו statt לא. Nach Raschi kommt der unbegründete Fluch auf den Sprecher selbst zurück. Nach der Vulgata trifft er irgendjemanden.

ויען אליפז התימני ויאמר:

החכם יענה דעת-רוח וימלא קדים בטנו:

הוכח בדבר לא יסכון ומלים לא-יועיל בם:

Hiob 15,1–3 Und Elifas der Temaniter antwortete und sprach: Wird etwa ein Weiser windige Erkenntnis zur Antwort geben, oder wird er seinen Bauch mit Ostwind füllen? Wird er zurechtweisen mit einem Wort, das nichts nützt oder mit Worten, mit denen er nicht hilft?

Es wird an diesen Formulierungen deutlich, dass im Alten Testament keineswegs von einer Einheit von Denken, Sprache und Welt ausgegangen werden kann, sondern, dass ein klares Bewusstsein dafür bestand, dass menschliche Rede aus verschiedenen Gründen inadäquat erscheinen kann, dass sie unbedacht, unwirksam oder trügerisch sein kann. Will man hier von einer Sprachkritik sprechen, dann richtet sich diese Kritik nicht gegen die äußere Form des Gesagten, sondern beurteilt das Handeln des Sprechers.

3.4. Kontrolle

Gerade weil Sprache vor allem in ihrer performativen Funktion wahrgenommen wird,¹⁰⁸ ist der Sprecher zu äußerster Vorsicht aufgerufen. Die Gefahren, in die man sich durch unbedachtes Reden begibt, gründen zum einen darin, dass die Zunge nicht alles artikuliert, was der Sprecher gedanklich vorhatte (Spr 16,1),¹⁰⁹ zum andern weisen sie auf bestimmte Situationen hin, in denen man sich besonders unter Kontrolle haben muss (Spr 25,6).

In der alttestamentlichen Spruchweisheit ist Selbstkontrolle ein zentrales Thema der Besinnungen über das Reden des Menschen. Die Normen dieser Selbstkontrolle werden allerdings als überlieferte Werte vermittelt und stehen dem Einzelnen nicht zur Disposition. Unter Kontrolle haben soll der Mensch das Sprechen

¹⁰⁸ Lux, „Sprache und Schöpfung“, 93.

¹⁰⁹ So die Deutung von Plöger, *Sprüche*, 189.

vor allem als Modus seines Handelns. Die sprachliche Form spielt dabei eher eine untergeordnete Rolle (so vielleicht in Spr 25,11).

4. Zu den rabbinischen Texten

Auch bei den rabbinischen Texten, die sprachliche Phänomene thematisieren, finden sich Beobachtungen zu sprachlicher Varianz sowohl in diachroner als auch in regionaler Hinsicht. Aber auch hier sind es keine neutralen Beobachtungen um ihrer selbst willen, sondern sie sind Teil der Argumentationen zur Auslegung der Tora bzw. der mündlichen Lehre. Dieser Kontext stellt jedoch einen methodisch und terminologisch sehr stark formalisierten Umgang mit den Texten dar. Die gelehrte Diskussion kann nicht als „handlungsentlastet“¹¹⁰ bezeichnet werden, aber sie stellt deutlich einen kritisch reflektierenden Umgang mit Texten dar. Ein Großteil der rabbinischen Diskussion thematisiert ja die Semantik einzelner Begriffe. Hier kann man also noch stärker von einem exegetisch motivierten Sprachbewusstsein sprechen.

In diesem Band sollen nun Texte vorgestellt werden, in denen Sprachlichkeit besonders explizit thematisiert wird, sei es, dass die sprachliche Ausprägung in Judäa, Galiläa oder Babylon beobachtet und bewertet wird, sei es, dass eine grundsätzliche Differenz zwischen der Sprache der Tora und der Sprache der Weisen behauptet wird (bAZ 58b; bChull 137b).¹¹¹ So muss ja erst die Schule Rabbi Jischmaels behaupten, dass die Tora normale menschliche Ausdrucksweise verwende.¹¹² Auch diese Beobachtungen bedürfen immer einer Interpretation, weil sie Teil eines Argumentationsvorganges sind – und zum Teil nur innerhalb einer Sequenz dieses Argumentationsvorganges eine hypothetische Relevanz haben.

Ein zentrales Thema, das Fragen zur Sprachlichkeit aufwirft, sind die Vorschriften zur Herstellung von Schriften (Buchrollen, Tefillin und Mesusot), weil hier die Frage steht, welche Sprachen (etwa als Übersetzungen) überhaupt erlaubt seien (jMeg 1,11). Da bei der Herstellung von Schriftgut diese Sprachen im Grunde durch die verwendete Schrift repräsentiert werden, bleibt an einigen Stellen die Abgrenzung der Kategorien Sprache und Schrift relativ unklar. Giuseppe Veltri bespricht in seinem Beitrag zu diesem Band die hier anschließende Zuweisung einzelner Sprachen zu bestimmten Situationen. Daraus ergeben sich einerseits besondere Erwartungen an die Wirksamkeit der Sprache in Verbindung mit hebräischer Schrift und andererseits die Diskussion bestimmter Sprachnormen.¹¹³

Ein zweites immer wiederkehrendes Thema sind die Unterschiede zwischen jüdischer und galiläischer Aussprache, das von den Texten unter dem Aspekt der

¹¹⁰ Vgl. oben S. 6.

¹¹¹ Siehe in diesem Band S. 163–171.

¹¹² Sifre Bemidbar 112 (Horovitz, *Siphre d'be Rab*, 121).

¹¹³ Siehe in diesem Band S. 151f.

Genauigkeit behandelt wird und in dem insbesondere die Frage, inwieweit die Gutturale differenziert werden, eine entscheidende Rolle dabei spielt, die jüdische Tradition der mündlichen Tora hervorzuheben (etwa bMeg 24b).¹¹⁴ Das steht in einem eigenartigen Spannungsverhältnis zu dem späteren Topos, dass gerade eine galiläische Gegend eine besonders gut gepflegte Sprachlichkeit haben soll: Die historische Entscheidung für die tiberiensische Vokalisation motiviert die von Gen 49,21 her exegetisch begründete Behauptung, dass der Stamm Naphtali eine besonders schöne Sprache bewahrt habe.¹¹⁵

Bei den dabei angeführten Beispielen für die Missverständnisse, die sich vor allem durch die mangelnde Differenzierung der Gutturale ergeben (bErub 53a–b), ist zu beachten, dass damit keine Belege für regionalen Sprachgebrauch vorliegen, sondern dass aus einer jüdischen Perspektive galiläische Sprachvarianten in starkem Maß humoristisch verballhornt werden. Dabei sind die Beispiele so mit Konsonantenschrift wiedergegeben, dass gerade das Missverständliche deutlich wird. All das dient jeweils einer Argumentation in einem größeren Zusammenhang. So muss von diesen „Belegen“ erst vorsichtig rekonstruiert werden, wie die sprachliche Varianz sachlich zu beschreiben ist. In vielen Fällen muss das im Hypothetischen verbleiben.

Ein drittes Thema stellen die „soziolinguistischen“ Beobachtungen dar, das heißt die Feststellungen, dass eine bestimmte Ausdrucksweise einem bestimmten sozialen Kontext zuzuweisen ist (etwa: Gelehrten- oder Alltagssprache) verbunden mit dem Vorwurf eines elitären Gehabes (bQid 70a).¹¹⁶ In vielen Fällen lässt sich gar nicht entscheiden, ob es sich bei den dargestellten Differenzen zwischen Judäern und Galiläern um regionale Eigenheiten der Artikulation handeln soll oder ob es vielmehr um die Charakterisierung rabbinischer Schulen und deren Umgang mit Textüberlieferungen geht. Bemerkenswert ist, dass manche in der Gemara diskutierten Differenzen einer Mischna mit dem zugehörigen textkritischen Befund korrelieren (bSchab 77a–b).¹¹⁷

Geht der Blick der alttestamentlichen Forschung auf die masoretische Gestalt der biblischen Texte, dann findet sie sich unvermittelt im Kontext rabbinischer Diskussionen. Nicht immer wird der Zusammenhang der beiden Forschungsfelder dabei wirklich deutlich. Der schon genannte Beitrag von Giuseppe Veltri ist dieser Fragestellung besonders verpflichtet.

Eine zentrale Frage beim Deuten von Texten mit weitreichenden hermeneutischen Konsequenzen ist das Problem mangelnder Eindeutigkeit der Sprache. Menschliche Sprache baut auf der Illusion auf, ein eindeutiges Signalsystem zu sein. Dass das nicht immer der Fall ist, ist oben schon des öfteren problematisiert worden.

¹¹⁴ Siehe den Beitrag von Jasmin Henle und Johannes Thon in diesem Band S. 163–194.

¹¹⁵ Drory, *Emergence*, 138–149.

¹¹⁶ Siehe in diesem Band 166–171.

¹¹⁷ Siehe in diesem Band S. 181–183.

Beim Umgang mit heiligen Texten stellt das natürlich ein besonderes Problem dar, weil es hier oft ja um ganz praktische und weitreichende Konsequenzen aus der Kundgabe des Willens Gottes geht. Es ist deshalb wichtig wahrzunehmen, wie die Mehrdeutigkeit von Poesie, von sprachlichen Bildern oder rhetorischen Figuren erfasst wird, um mit dem Anspruch der Eindeutigkeit zu vermitteln. Die biblischen Ansätze zu solcher Begrifflichkeit sind oben in dieser Einleitung schon im Vergleich mit den Anfängen des griechischen Poesiebegriffes erörtert worden. Antje Seeger behandelt in ihrem Beitrag das rabbinische Konzept von „Übertreibung“ und untersucht seine exegetische Anwendung. Jasmin Henle zeigt in ihrem Beitrag zum *majāz*-Begriff bei Saadja Gaon, wie hier die aristotelisch geprägte Lehre von den Tropen mit der islamischen Koranhermeneutik zusammentrifft, um nun auf biblische Texte angewendet zu werden.

5. Schluss

Die Beiträge dieses Bandes spüren in verschiedenen antiken, aber nichtklassischen, Texten den Möglichkeiten sprachlicher Wahrnehmungen nach. Sie entdecken Belege dafür aus verschiedenen Perspektiven und bewegen sich dabei in dem breiten Spektrum zwischen Sprachgefühl, Sprachbewusstsein/Sprachreflexion und Sprachkonzepten. Diese Einleitung wollte den Leser unter Hinweis auf neuere sprachwissenschaftliche Ansätze, nichtlinguistische Sprachreflexionen wahrzunehmen, auf die Möglichkeit aufmerksam machen, eine solche offenere Perspektive auch in bezug auf antike Texte walten zu lassen.

Literatur

Albertz, Rainer: „Die Frage des Ursprungs der Sprache im Alten Testament“, in: Gessinger, Joachim und von Rahden, Wolfert (Hrsg.): *Theorien zum Ursprung der Sprache*, Band II, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1988, 1–18.

Antos, Gerd: *Laien-Linguistik. Studien zu Sprach- und Kommunikationsproblemen im Alltag. Am Beispiel von Sprachratgebern und Kommunikationstrainings*. (Reihe Germanistische Linguistik 146). Tübingen: Niemeyer 1996.

Assmann, Jan: *Ma‘at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. (Beck'sche Reihe 1403). München: C. H. Beck 2001.

Auroux, Sylvain (Hrsg.): *Histoire des idées linguistiques, I: La naissance des métalangages en Orient et en Occident*. Liège – Brüssel: Pierre Mardaga 1989.

Id. u. a. (Hrsg.): *Geschichte der Sprachwissenschaften. Ein internationales Handbuch zur Entwicklung der Sprachforschung von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Band 1, Berlin – New York: Walter de Gruyter 2000.

- Barth, Ch.: „לִישׁ *liš“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament IV* (1984), 567–572.
- Beattie, D. R. G./Davies, P. R.: „What Does Hebrew Mean?“, in: *Journal of Semitic Studies* 55 (2010), 71–83.
- Bertau, Marie-Cécile: *Sprachspiel Metapher. Denkweisen und kommunikative Funktion einer rhetorischen Figur*. Opladen: Westdeutscher Verlag 1996.
- Beyse, Karl-Martin: „מָשָׁל māšal II“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament V* (1986), 69–73.
- Borghouts, Joris F.: „Indigenous Egyptian grammar“, in: Auroux, Sylvain u. a. (Hrsg.): *Geschichte*. Band 1, 5–14.
- Borsche, Tilman: „Platon“, in: Schmitter, Peter (Hrsg.): *Geschichte der Sprachtheorie*. Bd. II, Tübingen: Günter Narr 1987, 140–169.
- Borst, Arno: *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*. 4 Bände, München: dtv 1995.
- Brekke, E. Herbert: „La linguistique populaire“, in: Auroux, Sylvain (Hrsg.): *Histoire*, 39–44.
- Casanowicz, Immanuel Moses: „Paronomasia in the Old Testament“, Dissertation, John Hopkins University, Boston, Mass.: Norwood Press, 1894.
- Cavigneaux, Antoine: „L’écriture et la réflexion linguistique en Mésopotamie“, in: Auroux, Sylvain (Hrsg.), *Histoire*, 99–118.
- Cherry, Russel Thomas: „Paronomasia and Proper Names in the Old Testament. Rhetorical Function and Literary Effect“, Dissertation, Southern Baptist Theological Seminary 1988.
- Cohen, Mordechai Z.: *Three Approaches to Biblical Metaphor. From Abraham Ibn Ezra and Maimonides to David Kimhi*. (Études sur le judaïsme médiéval 26). Leiden – Boston: E. J. Brill 2003.
- Dihle, Albrecht: *Hellas und der Orient. Phasen wechselseitiger Rezeption*. Hrsg. v. Feldmeier. (Reinhard, Julius-Wellhausen-Vorlesung 2). Berlin [u. a.]: de Gruyter, 2009.
- Drory, Rina: *The Emergence of Jewish-Arabic Literary Contacts at the Beginning of the Tenth Century* [hebr.]. Tel Aviv: Haqqibbutz Hameuchad 1988.
- Dürr, Lorenz: *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im Alten Orient. Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte des neutestamentlichen Logosbegriffes*. (Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft 42,1). Leipzig: J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung 1938.

- Eißfeldt, Otto: *Der Maschal im Alten Testament. Eine wortgeschichtliche Untersuchung nebst einer literargeschichtlichen Untersuchung der genannten Gattungen „Volkspruchwort“ und „Spottlied“*. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 24). Giessen: Alfred Töpelmann 1913.
- Finkelberg, Margalit: „Greek Distrust of Language“, in: La Porta, Sergio/Shulman, David (Hrsg.): *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign*. (Jerusalem Studies in Religion and Culture 6). Leiden – Boston: E. J. Brill 2007, 81–88.
- Frahm, Eckart: *Babylonian and Assyrian Text Commentaries. Origins of Interpretation*. (Guides to the Mesopotamian Textual Record 5). Münster: Ugarit-Verlag 2011.
- Gauger, Hans-Martin: *Durchsichtige Wörter. Zur Theorie der Wortbildung*. (Bibliothek der allgemeinen Sprachwissenschaft). Heidelberg: Carl Winter/Universitätsverlag 1971.
- Id.: *Sprachbewußtsein und Sprachwissenschaft*. (Serie Piper 144). München: Piper 1976.
- Id.: „Die Sprache im Schöpfungsbericht der biblischen Genesis“, in: Brogyanyi, Bela (Hrsg.): *Prehistory, History, and Historiography of Language, Speech, and Linguistic Theory*. (Current Issues in Linguistic Theory 64). Amsterdam [u. a.]: Benjamins 1992, 3–14.
- Glück, J. J., „Paronomasia in Biblical Literature“, in: *Semitics* 1 (1970), 50–78.
- Hallpike, Christopher Robert: *Die Grundlagen primitiven Denkens*. München – Stuttgart: dtv/Klett-Cotta 1990.
- Hassler, Gerda: *Sprachtheorien der Aufklärung zur Rolle der Sprache im Erkenntnisprozess*. (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-Historische Klasse 68,1). Berlin: Akad.-Verl. 1984.
- Hatton, Peter: „A Cautionary Tale: The Acts-Consequence ,Construct“, in: *Journal for the study of the Old Testament* 35 (2011), 375–384.
- Herder, Johann Gottfried: *Sprachphilosophie*. Hrsg. v. Heintel, Erich und Zeuch, Ulrike, (Philosophische Bibliothek 574). Hamburg: Meiner 2005.
- Horowitz, H. S. (Hrsg.): *Siphre d’be Rab*, Band 1: *Siphre ad Numeros adjecto Siphre zutta*. Jerusalem: Shalem Books 1992.
- Janowski, Bernd: „Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des ‚Tun-Ergehen-Zusammenhangs‘“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 91 (1994), 247–274.
- Jungen, Oliver/Lohnstein, Horst: *Einführung in die Grammatiktheorie*. (UTB 2676). München: Fink 2006.
- Kaiser, Otto: „Die Schöpfungsmacht des Wortes Gottes“, in: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 30 (2001), 6–17.

- Koch, Klaus: „צדק *šdq* gemeinschaftstreu/heilvoll sein“, in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II* (1984), 507–530.
- Köller, Wilhelm: *Narrative Formen der Sprachreflexion. Interpretationen zu Geschichten über Sprache von der Antike bis zur Gegenwart*. (Studia Linguistica Germanica 79). Berlin – New York: Walter de Gruyter 2006.
- Kouloughli, Djamel-Eddine: „La thématique du langage dans la Bible“, in: Aurox, Sylvain (Hrsg.): *Histoire*, 65–78.
- Krebernik, Manfred: „Zur Entwicklung des Sprachbewusstseins im Alten Orient“, in: Wilcke, Claus (Hrsg.): *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft*. Wiesbaden: Harassowitz 2007, 39–61.
- Krüger, Thomas: „Die Stimme Gottes. Eine ästhetisch-theologische Skizze“, in: Gehrig, Stefan/Seiler, Stefan (Hrsg.): *Gottes Wahrnehmungen, Festschrift für Helmut Utzschneider*. Stuttgart: W. Kohlhammer 2009, 41–65.
- Lakoff, George/Johnson, Mark: *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*. 6. Auflage, Heidelberg: Carl-Auer 2008.
- Liebermann, Wolf-Lüder: „Sprachauffassungen im frühgriechischen Epos und in der griechischen Mythologie“, in: Schmitter, Peter (Hrsg.): *Geschichte der Sprachtheorie*. Band 2, Tübingen: Günter Narr 1987, 26–53.
- Lucy, John A.: „Reflexive language and the human disciplines“, in: id. (Hrsg.): *Reflexive language. Reported speech and metapragmatics*. Cambridge [u. a.]: Cambridge Univ. Press 1993, 9–32.
- Lux, Rüdiger: „Sprache und Schöpfung“, in: *Leqach* 8 (2009), 85–100.
- Meinhold, Arndt: *Die Sprüche. Teil 1–2*. (Zürcher Bibelkommentar. Altes Testament 16,1). Zürich: Theologischer Verlag 1991.
- Moriarty, Frederick L.: „Word as Power in the Ancient Near East“, in: Bream, Howard N., Heim, Ralph D. und A., Moore Carey (Hrsg.): *A Light unto my Path, Festschrift für Jacob M. Myers*. (Gettysburg Theological Studies 4). Philadelphia: Temple University Press 1974, 345–362.
- Müller, Hans-Peter: „Der Begriff ‚Rätsel‘ im Alten Testament“, in: *Vetus Testamentum* 20 (1970), 465–489.
- Id.: „Handeln, Sprache, Magie und Religion“, in: Fiedermutz-Laun, A. (Hrsg.): *Zur Akzeptanz von Magie, Religion und Wissenschaft. Ein medizinetnologisches Symposium der Institute für Ethnologie und Anatomie, Westfälische Wilhelms-Universität Münster*. (Worte – Werke – Utopien 17). Münster: LIT VERLAG 2002, 53–63.
- Neis, Cordula: *Anthropologie im Sprachdenken des 18. Jahrhunderts. Die Berliner Preisfrage nach dem Ursprung der Sprache (1771)*. (Studia linguistica Germanica 67). Berlin [u. a.]: de Gruyter 2003.

Noegel, Scott B. (Hrsg.): *Puns and Pundits. Word Play in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Literature*. Bethesda, Maryland: CDL Press 2000.

Pauen, Michael: „Willensfreiheit, Neurowissenschaften und die Philosophie“, in: Herrmann, Christoph S. (Hrsg.): *Bewusstsein. Philosophie, Neurowissenschaften, Ethik*. (UTB 2686). München: Wilhelm Fink, 2005, 53–80.

Paul, Ingwer: *Praktische Sprachreflexion*. (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 61) Tübingen: Niemeyer 1999.

Plöger, Otto: *Sprüche Salomos. Proverbia*. (Biblicher Kommentar Altes Testament 17). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1984.

Polle, Friedrich: *Wie denkt das Volk über die Sprache?* Leipzig: Teubner 1889.

Rad, Gerhard von: *Das erste Buch Mose* (Das Alte Testament Deutsch 2–4). Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1955.

Rastall, Paul: *The Power of Speech*. (LINCOS studies in theoretical linguistics 36). München: LINCOS Europa 2006.

Ravenhill, Philip L.: „Religious Utterances and the Theory of Speech Acts“, in: Samarin, William J. (Hrsg.): *Language in Religious Practice*. Rowley, Massachusetts: Newbury House 1976, 26–39.

Reiner, Erica: „The Sumerian and Akkadian linguistic tradition“, in: Auroux, Sylvain u. a. (Hrsg.): *Geschichte*, 1–5.

Rendsburg, Gary A.: *Diglossia in Ancient Hebrew*. (American Oriental Studies 72). New Haven, Connecticut: American Oriental Society 1990.

Id.: „Linguistic Variation and the ‚Foreign‘ Factor in the Hebrew Bible“, in: Izre’el, Shlomo/Drory, Rina (Hrsg.): *Language and Culture in the Near East*. (Israel Oriental Studies 15). Leiden – New York – Köln: E. J. Brill 1995, 177–190.

Id.: „Word Play in Biblical Hebrew. An Eclectic Collection“, in: Noegel, Scott B. (Hrsg.): *Puns and Pundits*, 137–162.

Rösel, Martin: „Tun-Ergehen-Zusammenhang“, in: *Neues Bibel-Lexikon* III (2001), 931–934.

Sáenz-Badillos, Angel: „The Origin of the Language and Linguistic Pluralism According to Medieval Jewish Exegetes“, in: *Studia Orientalia* 99 (2004), 293–303.

Schenk, Wolfgang: „Altisraelitische Sprachauffassungen in der Hebräischen Bibel“, in: Schmitter, Peter (Hrsg.): *Geschichte der Sprachtheorie*. Band 2, Tübingen: Günter Narr, 1987, 3–25.

Schmitt, Rüdiger: *Magie im Alten Testament*. (Alter Orient und Altes Testament 313). Münster: Ugarit-Verlag 2004.

- Schmitter, Peter: „Vom ‚Mythos‘ zum ‚Logos‘: Erkenntniskritik und Sprachreflexion bei den Vorsokratikern“, in: id. (Hrsg.): *Geschichte der Sprachtheorie. Band 2*, Tübingen: Günter Narr 1987, 57–86.
- Schorch, Stefan: „Between Science and Magic. The Function and Roots of Paronomasia in the Prophetic Books of the Hebrew Bible“, in: Noegel, Scott B. (Hrsg.): *Puns and Pundits. Word Play in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Literature*. Bethesda, Maryland: CDL Press 2000, 205–222.
- Schwartz, Seth: „Language, Power and Identity in Ancient Palestine“, in: *Past and Present* 148 (1995), 3–47.
- Steinthal, Heymann: *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, 2. Auflage, Berlin: F. Dümmler 1890.
- Svenbro, Jesper: *La parole et le marbre. Aux origines de la poésie grecque*. Lund: Studentlitteratur 1976.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja: *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press 1990.
- Ullendorf, Edward: „The Knowledge of Languages in the Old Testament“, in: Id. (Hrsg.): *Is Biblical Hebrew a Language? Studies in Semitic Languages and Civilizations*. Wiesbaden: Harrassowitz 1977, 37–49.
- Wagner, Andreas: *Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament. Untersuchungen im biblischen Hebräisch an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik*. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 253). Berlin – New York: Walter de Gruyter 1997.
- Id.: „Das synthetische Bedeutungsspektrum hebräischer Körperteilbezeichnungen“, in: *Biblische Zeitschrift* 51 (2007), 257–265.
- Id.: *Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2010.
- Waschke, Ernst-Joachim: „Der *Nābī*‘. Anmerkungen zu einem Titel“, in: *Leqach* 4 (2004), 59–63.
- Webber, Jonathan: „Some Notes on Biblical Ideas about Language. An Anthropological Perspective“, in: *European Judaism* 5 (1981), 21–25.
- Weinberg, Werner: „Language Consciousness in the OT“, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 92 (1980), 185–204.
- Wolff, Hans Walter: *Anthropologie des Alten Testaments*. (Kaiser-Taschenbücher 91). 6. Auflage, Gütersloh: Chr. Kaiser 1994.

Aspekte von Sprachbewusstsein im antiken Südarabien

Peter Stein, Jena

Das antike Südarabien, womit das Gebiet des heutigen Jemen vom frühen 1. Jahrtausend v. Chr. bis in die unmittelbar vorislamische Zeit umrissen sei, weist nicht nur mit der legendären Königin von Saba alttestamentliche Bezüge auf. Zum einen ist da die in jüngster Zeit wieder heftig diskutierte Frage eines möglichen Ursprungs (zumindest eines Teils) der altsüdarabischen Kultur im syrisch-palästinischen Raum im späten 2. Jahrtausend v. Chr. (vgl. unten mit Fn. 48ff.). Zum anderen liegt mit der epigraphischen Überlieferung aus dem antiken Jemen die lückenlose Dokumentation eines altorientalischen Kulturraumes über rund eineinhalb Jahrtausende vor, die historisch gesehen mehr oder weniger die gesamte alt- und neutestamentliche Geschichte begleitet. Auch wenn sich etwa die in jüngster Vergangenheit geäußerte Annahme eines kultischen Bilderverbotes (analog dem Zweiten Gebot des alttestamentlichen Dekalogs) im antiken Ḥaḍramawt nicht bestätigt hat,¹ bieten die Inschriften aus Südarabien zahlreiche Anhaltspunkte für einen Vergleich mit den Nachbarkulturen im Hinblick auf soziale, religiöse, ökonomische und juristische Fragestellungen und haben denn auch von Anbeginn ihren festen Platz in den „Texten aus der Umwelt des Alten Testaments“ gefunden.

Dass die auch Sabäistik genannte Wissenschaft vom antiken Südarabien dennoch eher ein Schattendasein am Rande nicht nur der Theologie, sondern auch der altorientalischen Wissenschaften führt, hat vor allem einen Grund: die trotz einem inzwischen beträchtlich angewachsenen Inschriftencorpus immer noch nicht überwundene Einseitigkeit der Überlieferung, die einerseits natürlich mit der Fundsituation, andererseits aber auch mit dem spezifischen Schriftgebrauch der Sabäer und ihrer Nachbarn zusammenhängt. Die Mehrzahl der Inschriften ist durch ihre Formularegebundenheit in ihren Ausdrucksmöglichkeiten deutlich eingeschränkt,² und die erst seit verhältnismäßig kurzer Zeit bekannten, auf Holzstäbchen geschriebenen Alltagsdokumente erlauben erst nach und nach tiefere Einblicke in die Vielfalt der in ihnen festgehaltenen Sprache. Im Hinblick auf das Thema „Sprachbewusstsein“ ist es sicherlich bezeichnend, dass wir im Altsüdarabischen nicht einmal ein einheimisches Wort für ‚Sprache‘ zur Verfügung ha-

¹ Siehe die diesbezügliche Klarstellung von Multhoff, „A parallel“.

² Die von Sima, „Phraseologie“, herausgearbeiteten rhetorischen Figuren in diesen stereotypen Texten gleichen dieses Bild nur scheinbar aus. Sie unterliegen generell der gleichen Austauschbarkeit wie die übrigen Formeln der Texte und können daher nicht per se als Ergebnis einer bewussten sprachlichen Gestaltung angesehen werden. Namentlich die zahlreichen Paronomasien (ibid. auf mehr als 30 Seiten dargestellt) vermitteln oft eher den Eindruck stilistischer Einfallslosigkeit als einen solchen sprachlicher Eleganz und Kunstfertigkeit.

ben.³ Auch wenn davon auszugehen ist, dass die Sabäer und ihre Nachbarn einen eigenen Begriff für das Phänomen Sprache besaßen, ist dieser jedenfalls nicht in den bislang bekannten Inschriften überliefert. Da die epigraphische Überlieferung sich der vorliegenden Fragestellung also nicht ohne weiteres erschließt, sei an den Beginn unserer Ausführungen zum Sprachbewusstsein eine Charakterisierung des altsüdarabischen Inschriftenmaterials gestellt.

1. Der Charakter der epigraphischen Überlieferung des Altsüdarabischen

Die Wissenschaft vom antiken Südarabien ist keineswegs eine besonders junge Disziplin. Ihr Grundstein wurde in den 1840er Jahren gelegt, als es dem vor allem für seine fundamentalen hebraistischen Arbeiten bekannten Wilhelm Gesenius und dessen Schüler Emil Roediger gelang, die erst durch eine Handvoll Inschriften bekannte altsüdarabische Schrift in ihren Grundzügen zu entziffern – etwa zur selben Zeit, als in England die Entschlüsselung der mesopotamischen Keilschrift zum Abschluss gebracht wurde. Dank der aufopferungsvollen Reise- und Sammeltätigkeit europäischer Orientalisten wie Joseph Halévy oder Eduard Glaser nahm die Kenntnis altsüdarabischer Inschriften und damit die historische Erschließung der Region seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen immensen Aufschwung. So sind in dem in den Jahren 1889–1932 erschienenen vierten Teil des *Corpus inscriptionum semiticarum* (CIH) bereits 985 als sabäisch klassifizierte Inschriften aufgenommen.

Bis heute ist der Bestand an altsüdarabischen Inschriften auf mehr als 10.000 Nummern publizierter Texte angewachsen, und diese Zahl ist weiter im Steigen begriffen. Damit steht die altsüdarabische Überlieferung, was den Umfang des Textmaterials betrifft, dem herkömmlich mit etwas mehr als 300.000 Einzelwörtern veranschlagten Biblisch-Hebräischen kaum mehr wesentlich nach (die Zahl der überlieferten Wörter [einschließlich Präpositionen und Konjunktionen, doch ohne Pronominalsuffixe und andere Enklitika] in altsüdarabischen Inschriften dürfte sich nach Erhebungen des Autors auf rund 200.000 belaufen).⁴ Sehen wir von den in Keilschrift überlieferten Sprachen wie Akkadisch, Sumerisch und Hethitisch (und natürlich dem Ägyptischen) einmal ab, kommt dem Altsüdarabischen

³ Die einzigen Anhaltspunkte auf lexikalischer Ebene, die Wörter für „Mund; Ausspruch“ (*f* bzw. *fm*, siehe SD 43 oben sowie Stein, *Minuskelschriften*, 353–357 zu X.BSB 100/10) und „Zunge“ (*lšn*, siehe Sima, „Altsüdarabisch lb ‚Herz‘“, 73, wo noch auf den hier im weiteren Textverlauf zitierten Beleg aus Gr 214 hinzuweisen wäre) sowie *šft* „versprechen“ (< *šf „Lippe“, vgl. hebräisch *šāpāb*), beziehen sich stets auf den konkreten Körperteil bzw. das ausgesprochene Wort, nie aber auf den abstrakten Begriff ‚Sprache‘.

⁴ Der von Michael P. Streck, „Altorientalistik“, 38f., aktualisierten Erhebung von Peust, „Lexikographie“, zufolge kommt das Altsüdarabische, was die Anzahl der überlieferten Wörter betrifft, damit zwischen dem Hebräischen mit 305.500 und dem Aramäischen (Alt- und Reichsaramäisch bis einschließlich Nabatäisch/Palmyrenisch) mit 100.000 Wörtern zu stehen.

unter den altorientalischen Sprachen also ein herausragender Platz zu, hinter welchem andere epigraphische Textcorpora wie das Phönizische oder Ugaritische und selbst das Aramäische weit zurückbleiben. Das antike Südarabien ist ganz offensichtlich eine Kultur der Schrift und weist darin zudem noch eine ausgesprochen lange Tradition auf: vom frühen 1. oder, wie neuere Untersuchungen nahelegen, gar dem ausgehenden 2. Jahrtausend v. Chr.⁵ bis in die zweite Hälfte des 6. nachchristlichen Jahrhunderts, wenige Jahrzehnte vor dem Aufkommen des Islam.

Allerdings – und hier kommen wir nun auf eine der wesentlichen Einschränkungen zu sprechen, die die Arbeit mit diesem Material erschweren – geht die hohe absolute Zahl der vorhandenen Inschriften keineswegs einher mit einer vergleichbaren inhaltlichen Vielfalt dieser Texte. Zum einen belaufen sich die aussagekräftigen, umfangreicheren Inschriften überhaupt nur auf rund ein Drittel des überlieferten Bestandes, während die Mehrheit aus einfachen Namenszügen und Graffiti sowie kurzen, nicht identifizierbaren Bruchstücken besteht.⁶ Zum anderen ist die immer noch beträchtlich große Anzahl an umfangreicheren Texten gekennzeichnet durch ein hohes Maß an Formularegebundenheit. In Abhängigkeit von der jeweiligen Gattung unterliegt jede Inschrift einem mehr oder weniger feststehenden Standardformular. Das bedeutet, ein beträchtlicher, wenn nicht gar der überwiegende Teil des vorhandenen Textmaterials besteht aus stereotypen, austauschbaren Formularelementen. Ein sicherlich extremes, aber keineswegs singuläres Beispiel einer mittelsabäischen Widmungsinschrift aus Mārib, der Hauptstadt des Sabäerreiches, mag dies demonstrieren:

‘Akkum ʾAryam und sein Sohn Ḥaywum, [die Angehörigen] der (Sippe) (2) ʾAdafum, die beiden Dienstverpflichteten des Našaʾkarib Yuʾmin (3) Yuharhib, des Königs von Sabaʾ und Dū-Raydān, des Sohnes von ʾIlšaraḥ (4) Yaḥḍib und Yaʾzil Bayyin, der Könige von Sabaʾ und (5) Dū-Raydān, haben (dem Gott) ʾAlmaqah Ṭahwān, dem Herrn des (Tempels) ʾAwām, diese (6) beiden Statuetten aus Bronze gewidmet

zum Dank dafür, dass (7) ʾAlmaqah Ṭahwān, der Herr von ʾAwām, seinen beiden Dienern ʾAkkum (8) ʾAryam und dessen Sohn Ḥaywum Wohlergehen gewährt hat in allen Erfüllungen und Frohbotschaften, (9) welche sie von ihm erbeten hatten,

⁵ Neben archäologischen Hinweisen spricht inzwischen auch das (bislang freilich singuläre) 14C-Datum eines Holzstäbchens mit minäischer Beschriftung auf einen Ursprung der altsüdarabischen Schrift im (späten) 2. Jahrtausend (siehe Stein, *Minuskelinschriften*, 46 mit Fn. 196).

⁶ Auf den oben herausgestellten Vergleich der absoluten Textmasse mit dem Corpus der hebräischen Bibel hat dies allerdings nur geringen Einfluss, da besagte Graffiti und Fragmente ja nur aus wenigen (im Durchschnitt vielleicht zwei bis fünf) Wörtern bestehen. Die Hauptmasse an Text findet sich demgegenüber in den Bau-, Widmungs- und Kommemorativinschriften. Der bis dato längste altsüdarabische Text, die in zwei Blöcken unvollständig überlieferte mittelsabäische Widmungsinschrift J 576+577, umfasst in seinem erhaltenen Teil allein rund 1900 Wörter (nach dem o. g. Schema, d. h. einschließlich proklitischer Partikeln, doch ohne Pronominalsuffixe). Eine durchschnittliche sabäische Widmungsinschrift enthält aber nur um die 100 Wörter.

und damit (10) 'Almaqah Ṭahwān, der Herr von 'Awām, fortfahre, seinen beiden Dienern (11) 'Akkum 'Aryam und dessen Sohn Ḥaywum Wohlergehen zu gewähren in (12) allen Erfüllungen und Frohbotschaften, welche sie fürderhin (13) von ihm erbitten werden,

und damit ihnen (14) 'Almaqah Ṭahwān, der Herr von 'Awām, die Gunst und das Wohlwollen ihres (15) Herrn Naša'karib Yu'min Yuharḥib, (16) des Königs von Saba' und Dū-Raydān, gewähre sowie Gesundheit an geistigen und körperlichen Kräften,

(17) und damit 'Almaqah Ṭahwān, der Herr von 'Awām, sie errette (18) vor der Habgier und Niedertracht, Bosheit und (19) Verleumdung eines (jeden) Feindes, von welchem sie wissen und von welchem (20) sie nicht wissen.

Bei 'Almaqah Ṭahwān, dem Herrn von 'Awām! (J 614)⁷

Abgesehen von den Namen der Stifter, der angerufenen Gottheit und des erwähnten Königs sind sämtliche Einträge dieser Inschrift stereotyp. Die einzelnen, hier durch Absätze markierten Sachregister finden sich in wörtlich identischer Form in zahlreichen anderen Widmungsinschriften aus Mārib und anderen Orten wieder. Der vorliegende Text bietet in seiner lexikalischen und syntaktischen Gestalt keine einzige individuelle Formulierung, weist mit keiner Silbe auf die spezifische Situation der beiden Stifter, etwa den Gegenstand der angesprochenen Orakelanfragen, hin. Die Komposition erfolgt vielmehr anhand vorhandener, vorgefertigter Muster, worauf nicht zuletzt auch die hohe Zahl orthographischer Oberflächlichkeiten in diesen Texten hindeutet. So hat der Schreiber die Verbform „sie haben erbeten“ in Z. 9 im Singular wiedergegeben (*stml'*), obwohl der Kontext klar einen (graphisch durch die Endung *-y* auszuzeichnenden) Dual erfordert (also *stml'y*).⁸ Es darf angenommen werden, dass die dem Schreiber als Vorlage dienende Musterinschrift von nur einem Stifter verfasst und damit im Singular konstruiert war.

Nun sind freilich nicht alle altsüdarabischen Inschriften derart stereotyp. Das entgegengesetzte Beispiel einer überwiegend frei formulierten Widmungsinschrift zeigt der folgende Text, der zudem eine der wenigen expliziten Äußerungen eines Sabäers über den Gebrauch von Sprache bereithält:

⁷ Veröffentlicht von Jamme, *Sabaeen Inscriptions*, 111 mit Foto in Tf. 11. – Die in Klammern gesetzten Zahlen hier und in den folgenden Beispielen geben die Zeilendisposition der Inschrift wieder; die zum Zwecke besserer Übersichtlichkeit vorgenommene Gliederung der Texte in inhaltliche Abschnitte findet sich in den Originalinschriften nicht. In eckige Klammern gesetzte Passagen sind im Original verloren, in runden Klammern stehen Ergänzungen für das inhaltliche Verständnis, die keine Entsprechung im altsüdarabischen Text haben.

⁸ Vgl. die korrekte Form *yz'm* (Dual oder Plural) „sie werden fortfahren (zu erbitten)“ in Z. 12. Siehe zur Problematik die Ausführungen von Stein, „Schreibfehler“, 436–446 mit zahlreichen Beispielen.

[...] in Tur‘at (2’) hat (dem Gott) Ta’lab Riyāmim, dem Herrn des (Tempels) (3’) Raḥbān, diese Statuette aus Bronze gewidmet,

wie (4’) er es ihr in seinem Orakel befohlen hat, wegen einer (5’) Erhebung, welche ihrem Sohn Rabbšamsim auf dessen (6’) Kriegszug zugestoßen war.

Als er aber bei (7’) Ta’lab um Erfüllung nachgesucht und der diese Widmung gefordert hatte, da gab er ihm (8’) Frohbotschaft, dass er Rabbšamsim helfen und ihn schützen werde vor jener (9’) Erhebung. Und er machte ihm seine Zunge weit, damit (dies) (10’) aufgeschrieben und erzählt werde.¹⁰ Und sie (sc. die Stifterin) bestätigte dem Ohr des (11’) Ta’lab, dass er ihr sein Orakel erfüllt und Rabbšamsim geschützt und ihm (12’) geholfen hat vor jener Erhebung.

(13’) Und (sie hat gewidmet), damit Ta’lab ihm Glück schenke (14’) und ihnen seine Erfüllung gewähre.

Bei Ta’lab Riyāmim! (Gr 214 = Gr 204)¹¹

Der Hauptteil dieser Inschrift ist in seiner inhaltlichen Darstellung singulär, die Einzigartigkeit der geschilderten Situation offensichtlich. Doch greift auch hier die individuelle Formulierung des Textes nicht über die erzählenden Passagen hinaus. Das Grundformular des Textes, die Einleitung (Z. 1’-4’) und die Anrufungen am Schluss (Z. 13’f.), folgt vielmehr dem gleichen ‚Schubladensystem‘ wie das der zuvor besprochenen Inschrift. Dies wird nicht zuletzt deutlich durch den charakteristischen Anschluss der Verbform des abschließenden Satzes in Z. 13’ als Infinitiv: Die Konstruktion *w-l s‘d-hw t’lb n‘mtm* „und damit Ta’lab ihm Glück schenke“ ist syntaktisch nur verständlich als Adverbialbestimmung zu dem einleitenden Satz „[...] hat gewidmet“ (Z. 1’-3’), welcher an dieser Stelle wieder aufgegriffen wird. Dass dieser eine (und in dem zuvor besprochenen Text auch undurchbrochen erhaltene) Satz, aus dem eine klassische Widmungsinschrift eigentlich besteht, durch die individuelle Schilderung des Widmungsanlasses syntaktisch unterbrochen wird, empfinden wir als störend. Doch nicht nur dem neuzeitlichen Philologen, der seine sabäische Grammatik gelesen hat, dürften solche syntaktischen Sprünge Kopfzerbrechen bereiten.¹² Auch einem Muttersprachler ohne grammatikalische Bildung

⁹ In den verlorenen ein bis zwei Zeilen am Beginn des Textes sind der Name sowie möglicherweise weitere Epitheta der Stifterin anzusetzen.

¹⁰ *w-fšh l-hw lsn-hw l-h(10’)t w-thdtn*. Während das Verbum *hṭt* explizit „schreiben“ bedeutet, steht die Wurzel *HDT*, wie im Arabischen, zunächst für die Neuigkeit allgemein, welche sowohl mündlich als auch schriftlich übermittelt werden kann. Die hier vorliegende Form *thdṭ* ist als Passivstamm (T₂) zu dem in zahlreichen Briefen verzeichneten Verbum *hdt* 0₂ „mitteilen, berichten“ zu stellen (vgl. Stein, *Minuskelinschriften*, 724).

¹¹ Siehe die Interpretation samt modifizierter Lesung einzelner Passagen bei Multhoff/Stein, „Sabäische Texte“, 397f.

¹² In der Tat war die sabäische Wissenschaft lange Zeit versucht, die Verbformen dieser syntaktisch separierten Passagen nicht als Infinitive, sondern als finite Verbformen zu lesen (unter Ausfall des Personenzeichens der Präfixkonjugation), womit sich ein syntaktischer Neuein-

wird die Unebenheit einer solchen Komposition nicht verborgen geblieben sein – wenn er den Text denn tatsächlich im Ganzen verfasst oder aber gelesen hätte.

2. Die Bedeutung der Schrift für die Rekonstruktion von Sprache

Hier gelangen wir nun an einen Punkt, dessen ausführliche Erörterung den vorliegenden Rahmen sprengen würde und der folglich an anderer Stelle abzuhandeln ist: die Frage nach dem Stand der Literalität, der Verbreitung von Lesen und Schreiben unter den Bewohnern Südarabiens in vorislamischer Zeit.¹³ Zweifellos – die altsüdarabische Kultur ist eine Kultur der Schrift. Öffentliche Verlautbarungen in Form monumentaler Stein- und Felsinschriften, aber auch ‚hingekritzelte‘ Graffiti von Passanten und nicht zuletzt die erst seit kurzer Zeit bekannte Alltagskorrespondenz auf Holzstäbchen sind tausendfach überliefert – und bilden dabei sicherlich nur die Spitze eines Eisbergs. Und dennoch – lesen konnten diese Texte wohl die wenigsten Menschen. Wie die beschriebenen Diskrepanzen im Formularaufbau der Inschriften zeigen, waren diese offensichtlich auch gar nicht für eine allgemeine Lektüre bestimmt. Im Falle besagter Widmungsinschriften war der Text ja ohnehin nur Beiwerk für das den eigentlichen Wert der Dedikation bestimmende Widmungsobjekt, die jeweils im Text erwähnte, auf dem Steinblock befestigte Statuette aus Bronze oder (seltener) Silber.

Kurzum: Auch wenn das antike Südarabien also ohne Umschweife als literate Gesellschaft bezeichnet werden muss, bedeutet dies nicht, dass der Gebrauch der Schrift auch im alltäglichen Leben eines jeden Bewohners verankert war, zumal diesbezüglich noch eine weitere Erschwernis hinzukommt: Reden wir von Schriftgebrauch im antiken Südarabien, so reden wir grundsätzlich von zwei zwar genetisch identischen, aber in ihrem Gebrauch und (ab einer bestimmten Zeit) ihrer äußerlichen Gestalt ausgesprochen unterschiedlichen Schriftformen: der sogenannten Monumentalschrift (oder *musnad*) auf der einen und der Minuskelschrift (oder *zabūr*)¹⁴ auf der anderen Seite (vgl. Abb. 1). Während erstere zur Abfassung

satz ergäbe (also im vorliegenden Falle *w-l-(y)s' d-bw t'lb n'mtm* „Und Ta'lab möge ihm Glück schenken“). Diese vermeintliche Lösung des Problems scheidet allerdings spätestens an Formen wie *w-l-wz'* „und damit (der Gott NN) fortfahre (... zu tun)“, deren Präfixkonjugation („er möge fortfahren“) unter Ausfall des ersten Radikals gebildet wird (*w-l-yz'*) und also keinesfalls mit dem Infinitiv verwechselt werden kann. Siehe zur Diskussion Stein, „Schreibfehler“, 453f. und id., *Untersuchungen*, 184f.

¹³ Für eine erste Annäherung an das diesbezügliche Quellenmaterial siehe Stein, „Stein vs. Holz“, und Macdonald, „Ancient Arabia“, letzterer mit stärkerem Bezug auf das Zentrum und den Norden der Arabischen Halbinsel.

¹⁴ Diese beiden in der arabischen Überlieferung für die vorislamische Schrift des Jemen gebrauchten Begriffe haben ihren Ursprung im Altsüdarabischen selbst: Während das Nomen *mšnd* in sämtlichen altsüdarabischen Sprachen eine auf einem repräsentativen, in der Regel mit einem Rahmen verzierten Inschriftenträger wie einer Bronzetafel oder einer Steinplatte niedergelegte Inschrift (in der Regel Widmung) bezeichnet, steht das Verbum *zbr* „schreiben“ im Sabäischen

repräsentativer Inschriften wie der zuvor besprochenen Widmungen auf Steinblöcken oder Bronzetafeln sowie auf Felswänden dient, kommt die sogenannte Minuskelschrift nahezu ausschließlich bei der Beschriftung von Holzstäbchen zum Einsatz und dient dort der Bewältigung des alltäglichen Schriftverkehrs wie Wirtschaftsabrechnungen, Briefkorrespondenz, Urkunden und Verträge.

Diese am Einsatzgebiet orientierte Trennung beider Schriftarten ist vollkommen: Es gibt keine einzige Bau- oder Widmungsinschrift auf einem repräsentativen Inschriftenträger, die in Minuskelschrift abgefasst wäre (obwohl diese Schriftform auch auf Stein- und Felsoberflächen grundsätzlich vorkommt).¹⁵ Im Gegenzug lassen auch die Inschriften auf den Holzstäbchen, soweit bislang zu sehen, keine Versuche erkennen, die abweichende zeitgenössische Monumentalschrift zu integrieren.¹⁶ Beide Schriftarten bleiben auf ihre spezifischen Anwendungsgebiete beschränkt. M. a. W., in der Lage zu sein, eine öffentliche Verlautbarung auf einem Steinblock oder einer Felswand zu lesen, bedeutet noch lange nicht, einen auf ein Holzstäbchen geschriebenen Brief entziffern oder gar einen solchen selber verfassen zu können. (Man kann sich dies vielleicht anhand der Probleme verdeutlichen, welche die deutsche Kurrent- oder selbst Frakturschrift dem an die Lateinschrift gewöhnten Durchschnittsleser in unserer heutigen, durchaus gebildeten Gesellschaft bereiten.) Ein solch komplexes, parallel mit zwei weitgehend voneinander getrennten Schriftarten operierendes System ist denkbar ungeeignet, weiten Kreisen der Bevölkerung den Zugang zu der im öffentlichen Leben sehr wohl omnipräsenten Schrift zu ermöglichen, und im Hinblick auf die benachbarten Kulturen des Alten Orients ist das auch gar nicht zu erwarten.

Was hat nun diese Besonderheit des Schriftgebrauchs mit unserer Fragestellung des Sprachbewusstseins zu tun? Neben den Aspekten des Sprachkontakts (auf die wir gegen Ende unserer Ausführungen noch zu sprechen kommen werden) könnte sich Sprachbewusstsein unter anderem auf dieser Ebene der verschiedenen Schriftformen widerspiegeln – indem die eine Form der Alltagssprache, die andere einer sich von dieser abhebenden Hochsprache vorbehalten wäre.

(in den übrigen Sprachen ist es nicht bezeugt) vornehmlich für das Schreiben auf Holzstäbchen. Vgl. W.W. Müller in Ryckmans/Müller/Abdallah, *Textes*, 35–39.

¹⁵ Dabei handelt es sich hauptsächlich um Schreiberkolophone und andere kurze Vermerke wie der bei Stein, *Minuskelschriften*, 47 Fn. 204 besprochene, in das Jahr 289 n. Chr. datierte Dreizeiler ThUM 34, welcher vermutlich als Kolophon zu einer größeren monumentalen Felsinschrift gehört. Nach Auskunft von Muḥammad ‘Alī as-Salāmī (Ṣan‘ā’) sind einige weitere vergleichbare Exemplare in der Umgebung der jemenitischen Hauptstadt zu finden. – Vereinzelt Belege für Widmungsinschriften in Minuskelschrift auf Holzstäbchen können demgegenüber als Werkstättentwürfe für eine entsprechende Monumentalinschrift angesehen werden (vgl. *ibid.* 605f. zu X.BSB 186).

¹⁶ Dies gilt natürlich nur für die Schriftzeugnisse der post-archaischen Zeit, da in der ältesten Entwicklungsstufe der Schrift die Zeichen der Minuskelschrift denen der Monumentalschrift noch weitgehend gleichen. Die Emanzipierung der Minuskelschrift aufgrund der besonderen Bedingungen des Schreibmaterials erfolgt in einem stetigen Prozess über die gesamte altsüdarabische Geschichte hinweg (siehe dazu grundlegend Ryckmans, „Origin and evolution“).

Dass die stark formulargebundene Sprache der Monumentalinschriften nicht die Umgangssprache ihrer Autoren im Alltag repräsentiert, liegt auf der Hand und wurde bereits anhand syntaktischer Argumente bestätigt. Die Adressierung von Widmungen u. dgl. an Gottheiten und die Aufstellung der betreffenden Inschriften im Tempel prädestiniert diese geradezu zur Verwendung einer vom Alltagsidiom verschiedenen, stilistisch gehobenen Sprachform, die man als ‚literarisch‘ bezeichnen könnte, sofern sich eine entsprechende Gattung ‚Literatur‘ im Altsüdarabischen überhaupt nachweisen ließe. Sollte eine solche Hochsprache der Monumentalinschriften tatsächlich existieren, müsste sie sich in diversen Bereichen der Grammatik niederschlagen, was insbesondere auf phonologischer und morphologischer Ebene nachzuweisen wäre.¹⁷

Und in der Tat lässt sich ein (und zwar genau ein) phonologisches Phänomen aufzeigen, welches den Unterschied zwischen der (vermeintlich) gehobenen Sprache der Monumentalinschriften und der Sprache des Alltags, wie sie sich in den auf Holzstäbchen geschriebenen Briefen und anderen Dokumenten niederschlägt, deutlich und konsequent markiert: Die Behandlung der emphatischen stimmhaften Interdentale /d/ (Verschlusslaut) und /z/ (bzw. *d*, Reibelaut). Diese beiden Laute werden in den auf Holzstäbchen geschriebenen Texten, also in der sogenannten Minuskelschrift, ab einem bestimmten Zeitpunkt um die Mitte des 1. vorchristlichen Jahrtausends¹⁸ ausnahmslos nur noch mit einem gemeinsamen Zeichen, dem Buchstaben *d*, wiedergegeben.¹⁹ Dies lässt sich nur mit einem kompletten Zusammenfall der beiden Laute zu einem einzigen Phonem erklären, wie er etwa auch in arabischen Dialekten, z. B. im heutigen Jemen, beobachtet werden kann.²⁰

Während sich dieser Lautwandel im Alltagsschrifttum also vollkommen graphisch niederschlägt, halten die zeitgenössischen Monumentalinschriften, d. h. die repräsentativen Widmungen, Bauinschriften usw. auf Stein, Fels und Metall, beide Laute konsequent auseinander, und zwar bis zum Ende der epigraphischen Überlieferung. Wir haben damit für ein ganzes Jahrtausend das Nebeneinander

¹⁷ Die Syntax kann an dieser Stelle ausgeklammert werden, da 1. die Monumentalinschriften, wie gesehen, starken Formularzwängen unterliegen und somit von vornherein in ihren syntaktischen Gestaltungsmöglichkeiten eingeschränkt sind und 2. die syntaktischen Verhältnisse der Alltagssprache, wie sie sich namentlich in der brieflichen Korrespondenz manifestieren, noch nicht hinreichend aufgearbeitet sind. Überhaupt steht eine umfassende Analyse der Syntax in den altsüdarabischen Sprachen nach wie vor aus.

¹⁸ Im Übergang der Stufen Ry II d und III a in der paläographischen Entwicklung der Minuskelschrift (siehe Ryckmans, „Origin and evolution“, sowie Stein, *Minuskelschriften*, 40 mit Fn. 145).

¹⁹ Und zwar einschließlich der Aufzeichnungen aus dem Schulbetrieb. So weisen die bislang einzigen aussagekräftigen Alphabeteihen in Minuskelschrift aus nach-altsabäischer Zeit, L 271A und L 280 aus der Sammlung des Oosters Instituut in Leiden, an Stelle des früheren *z* ein Zeichen auf, welches mehr oder weniger eindeutig die Form des weiter vorn im Alphabet platzierten *d* repräsentiert.

²⁰ Trotz der Schreibung mit dem Zeichen für den Verschlusslaut *d* dürfte der aus dem Zusammenfall resultierende Laut tatsächlich eher dem ursprünglichen Reibelaut nahekommen (vgl. Stein, *Minuskelschriften*, 40f. mit Fn. 146).

zweier orthographischer Traditionen innerhalb einer Sprache (des Sabäischen)²¹ zu konstatieren: die graphische Realisierung eines in der gesprochenen Sprache eingetretenen Lautwandels in den Schriftdokumenten des Alltagslebens einerseits und die konsequente Ignorierung dieses Lautwandels in den repräsentativen Monumentalinschriften andererseits.

Dies wäre nun nicht weiter bemerkenswert, hätten wir in besagten Monumentalinschriften ausschließlich Textgattungen vorliegen, die aufgrund ihrer spezifischen Zweckbestimmung eine hochsprachliche oder ‚literarische‘ Form erwarten ließen, wie etwa die in den Heiligtümern aufgestellten, an Gottheiten adressierten Widmungsinschriften. Doch sind auch Texte anderer Gattungen im gleichen Stil geschrieben, namentlich die zahlenmäßig den Widmungen nur wenig nachstehenden Bauinschriften und die weit weniger zahlreichen Kommemorativinschriften, die allerdings ebenfalls regelmäßig einen religiösen Bezug aufweisen.²²

Spätestens im Falle der juristischen Texte indes wird offensichtlich, dass die Grenze zu dem in Holzstäbchen geritzten Alltagsschrifttum hier fließend ist. So werden bestimmte juristische Vorgänge, insbesondere die Erledigung finanzieller Verpflichtungen, zusätzlich zu ihrer Niederschrift auf Holzstäbchen, welche die Unterschriften der Beteiligten und Zeugen tragen und sicher im Archiv verwahrt sind, in Form repräsentativer Steinblöcke öffentlich bekanntgemacht. Auch wenn bislang keine Duplikate ein und desselben Vorganges aufgetaucht sind,²³ lassen sich doch parallele Sachverhalte auf beiden Schriftträgern finden, wie die beiden folgenden Beispiele illustrieren. Die dabei gegenübergestellten sabäischen Texte (jeweils links eine Monumentalinschrift auf einem Steinblock und rechts eine Urkunde auf einem Holzstäbchen, vgl. Abb. 2 und 3) haben einen vergleichbaren juristischen Vorgang zum Inhalt und sind überdies annähernd der gleichen historischen Epoche zuzurechnen.

²¹ Für das Minäische trifft dieses Phänomen im Rahmen der historischen Bezeugung dieser spätestens im 1. Jh. v. Chr. ausgestorbenen Sprache ebenfalls zu, in den beiden übrigen altsüdarabischen Sprachen (vgl. unten Abschnitt 5) ist bislang noch kein vergleichbares Alltagsschrifttum aufgefunden worden. Das Ḥaḍramitische hat zudem von vornherein ein gegenüber den anderen Sprachen stärker reduziertes Lautsystem, welches ähnlich dem Äthiopischen zwar den etymologischen /d/-Laut erhält, aber /z/ nicht von /s/ differenziert (siehe Stein, „Ancient South Arabian“).

²² So bringen Bauinschriften stets die göttliche Schirmherrschaft über die Arbeiten bzw. das Bauwerk zum Ausdruck, und auch in den Tatenberichten der Kommemorativinschriften wird selbstverständlich göttliche Hilfe reklamiert.

²³ Dies ist auch nicht sehr wahrscheinlich, solange praktisch sämtliche Minuskelschriften aus einer Stadt im Wadi al-Ġawf (vgl. Fn. 35), die überwiegende Mehrzahl der relevanten Monumentalinschriften aber aus Mārib und dem zentraljemenitischen Hochland stammt.

*w-hmz' w-šdq 'bkrb bn yqdm(2)'l bn
'nnn l-'ly st 'qyn šrwḥ '(3)[r]b' m'n
blṭm n'mtm | m m m m |
(Gl 1533=J 2855/1-3; vgl. Abb. 2)²⁴*

*'rb' w-hmsy blṭm n'mtm 'lt hmd(')
w-(2)šdq 'ws'tt d-yrš l-yšrh'l bn tdq |
H T T T T |
(X.BSB 27/1f.; vgl. Abb. 3)²⁵*

'Abūkarib, der Sohn des Yaqduṃ'il, Angehöriger der (Sippe) 'Inānān, hat den Angehörigen der *st*²⁶ der Verwalter von Širwāḥ vierhundert vollwertige *blṭt*-Münzen übergeben und beglichen |400|

Vierundfünfzig vollwertige *blṭt*-Münzen, welche 'Aws'att aus (der Sippe) Yariš dem Yašrah'il, dem Angehörigen der (Sippe) Taḏiq, übergeben und beglichen hat |54|

*kl ml' w-rbh 'hd zhrm d-ml'-hw tmm
m'n w-tny 'lfn blṭm
(Gar AY 6/3)²⁷*

*dhr ml'-h(4)w tmm blṭm
(X.BSB 28/3f.)²⁸*

(... haben ausgelöst und beglichen) die gesamte Summe und den Zins eines Dokumentes, dessen Summe zweitausendachthundert *blṭt*-Münzen beträgt.

(Sechs *blṭt*-Münzen, welche ... übergeben hat von der Summe, die er zugunsten von ... unterzeichnet hat), das Dokument, dessen Summe acht *blṭt*-Münzen beträgt.

Zu beachten ist in dem ersten Beispiel das Verbum *hmz'* „übergeben“, im zweiten hingegen das Nomen *zhr* „(beglaubigtes) Dokument“, welche etymologisch betrachtet beide den Reibelaut /z/ aufweisen. Dieser Laut ist in der Monumentalinschrift (links) etymologisch korrekt mit dem entsprechenden Zeichen *z*, in dem Minuskeltext (rechts) hingegen mit dem Zeichen für den Verschlusslaut *d* wiedergegeben. Diese Differenz ist, wie gesagt, als regelhaft zu betrachten²⁹ und

²⁴ 17zeiliger Text auf einem Steinblock, der in der Stadt Širwāḥ aufgestellt war und seiner Paläographie zufolge im 3. Jh. v. Chr. verfasst worden ist. Vgl. die jüngste Interpretation des Textes von Stein, *Minuskelinschriften*, 131f.

²⁵ Veröffentlicht von Stein, *Minuskelinschriften*, 136ff. Der Text gehört in die paläographische Stufe Ry IIIa, dürfte also etwa aus dem 4.–3. Jh. v. Chr. stammen.

²⁶ Amtsbezeichnung unklarer Bedeutung.

²⁷ Die aus Šibām-Kawkabān nordwestlich von Ṣan'ā' stammende Reliefinschrift dürfte ihrer Paläographie zufolge um die Zeitenwende herum entstanden sein (vgl. das Foto bei Finster, „Freitagsmoschee“, Tf. 85).

²⁸ Vgl. wiederum die Publikation von Stein, *Minuskelinschriften*, 139f. Der Text zeigt bereits Merkmale der paläographischen Stufe Ry IVa, was eine ungefähre Datierung in das 2. Jh. v. Chr. erlaubt.

²⁹ Auf ein weiteres markantes Beispiel sei hier noch hingewiesen, den Namen der himyarischen Hauptstadt Ṣafār (vgl. Fn. 41). Während dieser in den sabäischen Monumentalinschriften bis

bietet in der Tat einen Anhaltspunkt für den bewussten Umgang mit Sprache im antiken Südarabien: Obwohl die Schreiber in der Sprache des Alltags einen gemeinsamen Laut für die beiden Phoneme /d/ und /z/ gebrauchen, wissen sie in einem bestimmten Register der Schriftsprache klar zu unterscheiden und einen Laut zu reproduzieren, der seit Generationen nicht mehr zum Repertoire der gesprochenen Sprache gehört.

3. Zur Frage einer ‚literarischen‘ Hochsprache: Der Nachweis literarischer Textgattungen

An dieser Stelle kommen wir nun unmittelbar auf die Frage nach einem literarischen Charakter dieser schriftlichen Überlieferung zurück: Gibt es abgesehen von besagter phonologischer Besonderheit weitere Anzeichen dafür, dass die Sprache der Monumentalinschriften sich in Stil und Struktur von der Alltagssprache ihrer Verfasser unterscheidet? Soll die Antwort auf diese Frage klar und eindeutig ausfallen, dann werden wir sagen müssen: Nein! Nach dem bisherigen Kenntnisstand der sabäischen³⁰ Alltagssprache, wie er sich uns aus den Dokumenten auf Holzstäbchen erschließt, sind keine wesentlichen phonologischen (von dem soeben besprochenen abgesehen) oder morphologischen Unterschiede zwischen diesen Texten und den Monumentalinschriften festzustellen, die auf ein merkliches Diglossieverhältnis, das Nebeneinander einer Alltags- und einer davon abgehobenen literarischen Hochsprache, hindeuteten.

Im Hinblick auf verwandte Sprachen wie das Akkadische oder Arabische sollte eine solche Diglossie auf morphologischer Ebene am ehesten anhand der Kasusflexion nachzuweisen sein dahingehend, dass die gesprochene Sprache an einem bestimmten Punkt ihrer Entwicklung die Differenzierung aufgibt und die entsprechenden Flexionsendungen verliert. Die Differenzierung von Kasus im Sabäischen ist unter anderem kenntlich an der sogenannten Mimation, der Status-indefinitus-Endung *-m* im Singular, z. B. *mlkm* ‚ein König‘ (in allen drei Kasus, vgl. arabisch *malikun*, *malikin*, *malikan* gleicher Bedeutung). Während etwa im arabischen Substandard das auslautende *-n* (die ‚Nunation‘) zusammen mit dem Kasusvokal schwindet (also *malik* kasusindifferent), bleibt das sabäische Äquiva-

auf eine markante Ausnahme (J 1028/3, vgl. dazu Stein, *Minuskelinschriften*, 40 Fn. 143) stets etymologisch korrekt *zfr* geschrieben wird, weisen die einzigen beiden Belege aus *Minuskelinschriften* die Schreibung *dfr* auf (ibid. 521 oben).

³⁰ Für das Minäische gilt dies unter der Voraussetzung, dass die insgesamt viel weniger umfangreiche Belegsituation sowohl der Monumental- als auch der Minuskelinschriften als repräsentativ angesehen werden kann. Problematisch ist vor allem der fragmentarische Erhaltungszustand eines beträchtlichen Teils der minäischen Monumentalinschriften, welcher namentlich Aussagen über syntaktische (und damit auch stilistische) Strukturen erschwert bzw. gar verunmöglicht.

lent bis zum Ende der epigraphischen Überlieferung erhalten (eine Status-indeterminatus-Form *mlk* ist in sabäischen Inschriften nicht produktiv).³¹

Größere Abweichungen der Alltagstexte vom ‚Standard‘ der Monumentalinschriften bietet allenfalls der syntaktische Bereich, doch ist hier die bereits angesprochene Formularebundenheit der Textgattungen zu berücksichtigen. Eine stereotype Widmungsinschrift mit einzelnen erzählenden Passagen ist in ihrer Anlage grundverschieden von einem Brief, in welchem sich der Absender zudem in zweiter Person an seinen Gesprächspartner wendet (dies ist in den Anrufungen der Gottheiten im Rahmen von Monumentalinschriften nie der Fall!). Unterschiede zwischen Alltagsschrifttum und Monumentalinschriften auf syntaktischer Ebene sind somit zuallererst auf die völlig verschiedene Sprechsituation, nicht aber auf einen unterschiedlichen Sprachstandard zurückzuführen. Nach allem, was wir bislang in Erfahrung bringen können, sind die auf repräsentativen Schriftträgern überlieferten Widmungs-, Bau- und Kommemorativinschriften in der gleichen Sprachform verfasst wie die alltägliche Korrespondenz – von einer, wenngleich quantitativ völlig marginalen, Ausnahme abgesehen.

Bei dieser Ausnahme handelt es sich um eine knappe Handvoll Hymnen, zumeist an eine Gottheit gerichtete Gesänge, die ein äußerlich markantes Merkmal gemeinsam haben: Ihre Verse sind am Ende, teils auch in der Mitte, gereimt. Als Beispiel diene der folgende, aus sechs vierzeiligen Strophen mit jeweils variierendem Reim geformte Text, welcher von einem Sabäer aus Mārib im Rahmen einer Widmungsinschrift dem Gott ʾAlmaqah dargebracht wird:³²

- | | |
|---|--|
| 1. <i>rn^cm h.[... s³b³]ʔyn h^w</i> | Rāni ^c um [..., der Sabä]er(?), Einwohner |
| 2. <i>r hgrn mrb hqnyw ʾl</i> | der Stadt Mārib, haben(!) ³³ (dem Gott) ʾAlmaqahū |
| 3. <i>m qhw twn b^cl-ʾwm twn</i> | Tāwān, dem Herrn von ʾAwām, die beiden Stiere |
| 4. <i>hn w-ʾln ddbm w-šmdt</i> | und den Widder aus Bronze gewidmet sowie den |
| 5. <i>n</i> | (folgenden) Gesang: |

³¹ Vgl. wiederum Stein, *Minuskelschriften*, 39ff.

³² Zu zwei weiteren Beispielen, der 27zeiligen Sonnenhymne von Qāniya und dem in neun Doppelversen abgefassten ‚Baugedicht‘ VL 24=J 2353, deren Lesung und damit Interpretation insgesamt weniger gesichert ist als die von ZI 11, vgl. die jüngste Zusammenschau von Stein, „The ‚Himyaritic‘ language“, 205f. Beide Texte sind in Monumentalschrift auf Felswände geschrieben. – Inzwischen sind bei den Grabungen der American Foundation for the Study of Man im ʾAwām-Tempel in Mārib weitere Exemplare solcher Hymnen im Rahmen von Widmungsinschriften analog ZI 11 entdeckt worden, worüber Mohammed Maraqtan (Marburg/Mainz) in den zurückliegenden Jahren auf verschiedenen Konferenzen berichtet hat.

³³ Plural maiestatis? Diese stilistische Erscheinung ist allerdings auf die spätsabäische Zeit und auch dort im wesentlichen auf Herrscherinschriften beschränkt (Stein, *Untersuchungen*, 168), so dass hier vielleicht auch schlicht von einem Fehler auszugehen ist (lies *hqny*«w» „er hat gewidmet“?).

b-khl d-lb šll
wst-['](6)wm blk 'dl
w-l-mh̄rm-k (7) d'sk-m̄tl
d-qdm l-k-f['](8)l

b-khl bht d-(14)whn drh
hrd' d-mlwb w[']-(15)rzh
'lmq d-hsker 'rmh
(16) tht-k 'hms rdh

b-khl k-bhy 'l-d-dbrk
(9) l-gb'-šrq-l-k
w-d-w[']l 'd[']d(10)yd-k
dr-k t'rb-l-k

b-khl (17) k-b-mw mlk-k trym
hms-k gb(18)' l-n'm
w-hn-'drr tht-k (19) hlgm
'ym twn qdm

b-khl k-(11)bgw twn khl
w-kl 'drr-k (12) hsl
hms-k mr'-n dll
kl (13) d-'ly w-sfl

b-kh(20)l k-(bfq)
hrd'-h b-šrq
'l(21)mq d-gwb rfq
w-hn-'drr (22) tht-k 'fq

'rb w-hmldy(23)(k-b)'w yf' d-b''w w[']yke (ZI 11)³⁴

Wie schon das Fehlen einer Übersetzung an dieser Stelle zeigt, bereitet die inhaltliche Interpretation dieser Texte bis heute erhebliche Schwierigkeiten. Grund dafür ist in erster Linie die ungewöhnliche, keinen bekannten Mustern folgende syntaktische Struktur in Verbindung mit einigen morphologischen Besonderheiten wie das (für die übrigen sabäischen Inschriften ja verneinte) Fehlen der Flexionsendung (Mimation) am Nomen. Diese Probleme haben in der Vergangenheit gar zu der Ansicht verführt, die Texte seien gar nicht in Sabäisch, sondern in einer anderen, mit dem Altsüdarabischen überhaupt nicht verwandten Sprache geschrieben (so zuletzt Robin, „Himyaritic“). Dass diese Auffassung nicht haltbar ist, wurde an anderer Stelle demonstriert (Stein, „The ‚Himyaritic‘ language“). Nach unserer Ansicht stellen diese hymnischen Texte nichts anderes dar als poetische Schöpfungen in sabäischer Sprache, die ähnlich der altarabischen Dichtung im allgemeinen mündlich überliefert und nur in besonderen Fällen schriftlich aufgezeichnet worden sind. Es ist immerhin bemerkenswert, dass alle bekannten Hymnen in Felswände bzw. Steinblöcke gemeißelt, nicht aber zur Archivierung auf Holzstäbchen geschrieben sind.

Man mag hier zwar einwenden, dass entsprechende Aufzeichnungen bloß noch nicht gefunden worden sein mögen,³⁵ doch ist zu bedenken, dass auch für andere

³⁴ Zuletzt mit (schlechtem) Foto publiziert von al-ʿIryānī, „Unšūda“ (vgl. die kritische Textwiedergabe bei Stein, „The ‚Himyaritic‘ language“, 205, der hier gefolgt wird). Die sechs Strophen sind der Übersichtlichkeit halber herausgestellt worden; auf dem Inschriftenstein ist der gesamte Text ohne Rücksicht auf seine poetische Struktur fortlaufend in insgesamt 23 Zeilen geschrieben, deren Disposition hier wiederum durch eingeklammerte Zahlen angedeutet ist.

³⁵ Hierbei ist zu berücksichtigen, dass praktisch der gesamte derzeit bekannte Bestand an altsüdarabischen Minuskelinschriften auf Holzstäbchen aus einem einzigen Fundort stammt

literarische Gattungen wie mythisch-epische, historiographische oder ‚wissenschaftliche‘ Texte keinerlei Anhaltspunkte in den altsüdarabischen Inschriften zu finden sind – weder in Form eigener Texte oder gar Sammlungen, noch in Gestalt von Zitaten, etwa im Rahmen von Bau- oder Widmungsinschriften. Mit Blick auf die Gepflogenheiten im zentralarabischen Raum in vor- und frühislamischer Zeit³⁶ ist dies auch gar nicht zu erwarten: Die Bewahrung des kulturellen Gedächtnisses, die Vermittlung von Dichtung, Genealogie und anderer ‚Literatur‘, war auch im antiken Südarabien offenbar weitgehend an mündliche Tradition geknüpft. Nur in Ausnahmefällen, namentlich zur Repräsentation ganz im Stile der Widmungsinschriften, wurden literarische Texte schriftlich festgehalten, und nur diese Ausnahmen stehen uns heute für unsere philologische und kulturgeschichtliche Arbeit zur Verfügung. Um auf diese Arbeit zurückzukommen: Bezüglich der aus dem Rahmen der etablierten sabäischen Grammatik fallenden Hymnen muss selbige noch geleistet werden. Es gibt jedoch guten Grund zu der Annahme, dass eine gründliche Analyse dieser Texte ihren Charakter als sabäische Dichtungen untermauern wird. Die Abweichungen von dem von uns zugrundegelegten sprachlichen Standard dürften vornehmlich in den Eigenheiten und Erfordernissen einer nicht nur durch den offensichtlichen Reim, sondern wohl auch durch metrische Zwänge geprägten Dichtersprache begründet liegen.

Zusammenfassend lässt sich das bis hierher Gesagte folgendermaßen umreißen. Die altsüdarabische Schriftkultur ist geprägt von zwei verschiedenen Arten von Schrift: der sogenannten Monumentalschrift für diverse Zwecke öffentlicher Repräsentation und der Minuskelschrift zur Abwicklung des alltäglichen Geschäftsverkehrs. Diese Schriftarten weisen in ihren Anwendungsgebieten keine nennenswerten Überschneidungen auf³⁷ und sind auch in den für ihre Beherrschung erforderlichen Fertigkeiten deutlich voneinander geschieden. Dennoch zeigt die Sprache der in beiden Schriftarten geschriebenen Texte keine grundlegenden Differenzen; von einem herausragenden phonologischen Phänomen einmal abgesehen, bleiben Unterschiede in der Sprachform der Texte auf formulartechnische und stilistische Merkmale beschränkt. Von der Existenz einer literarischen Hochsprache im Kontrast zu einer davon merklich abfallenden Alltagssprache in Südarabien kann – jedenfalls was das Sabäische betrifft – keine Rede sein. Inwieweit die Sprache der Dichtung hier eine Ausnahme bildet, bleibt noch zu untersuchen.

(vgl. Stein, *Minuskelschriften*, 21ff.). Dieser liegt im unmittelbaren Umfeld eines Tempels in der Stadt Naššān, dem heutigen as-Sawdā, im Wadi al-Ġawf. Dem Inhalt der dort gefundenen Texte zufolge handelt es sich dabei zudem wohl um ein öffentliches Archiv für die Bedürfnisse breiter Bevölkerungsschichten. Sollten überhaupt literarische Texte geschrieben und archiviert worden sein, käme dafür vielleicht ein eigenes Archiv im Kontext eines Tempels oder Palastes in Betracht.

³⁶ Siehe die Ausführungen von Schoeler, „Schreiben“, und id., *Charakter*, 53ff. zur weitgehend mündlichen Tradition in der arabischen Dichtung, aber auch im Lehrbetrieb noch in den ersten Jahrhunderten des Islam.

³⁷ Die einzige diesbezügliche Ausnahme bilden die oben besprochenen gelegentlichen Veröffentlichungen juristischer Urkunden auf Stein.

4. Zur Frage einer überregionalen Standardsprache: Die Verschriftlichung von Dialekten

Haben wir uns bis hierher mit dem Verhältnis zwischen (vermeintlicher) Hochsprache und dem im Alltag gesprochenen (oder wenigstens geschriebenen)³⁸ Idiom befasst, wollen wir unseren Blick nun auf einen weiteren Ansatzpunkt für die Betrachtung von Sprachbewusstsein richten – die Produktivität dialektaler Variation in den Inschriften. Anhand der Verbreitung einer Reihe von sprachlichen Charakteristika³⁹ lassen sich für das Sabäische im Zeitraum seiner umfangreichsten Dokumentation (die sogenannte mittelsabäische Epoche, vgl. Fn. 39) drei wesentliche Dialektareale bestimmen. Deren wichtigstes bildet der im sabäischen Kernland um die Hauptstädte Mārib und Ṣan‘ā’ gesprochene zentrale Dialekt, der von allen altsüdarabischen Idiomen die größte sprachliche Differenziertheit aufweist und daher von der Wissenschaft gern als ‚Standard‘ der sabäischen Grammatikbeschreibung zugrundegelegt wird (ähnlich dem Altbabylonischen in der Akkadistik). Von diesem weichen die Dialekte im Norden und Süden (vgl. die Karte in Abb. 4) in mehrfacher Hinsicht deutlich ab.

Um nur einige markante Beispiele zu nennen: Der Dialekt des Stammes der ‘Amīr im äußersten Norden des Jemen ist stark von arabischem Einfluss geprägt. So kennt dieser Dialekt, wie das Arabische, nur zwei nicht-emphatische, stimmlose Sibilanten (*s* und *š*), gegenüber drei im übrigen Sabäischen (*s*, *š* und *ṣ*). Viel bemerkenswerter jedoch ist ein Aspekt der Morphologie: Anders als alle anderen altsüdarabischen Sprachen und Dialekte bildet das Amiritische die Suffixkonjugation (Perfekt) der 1. und 2. Person nicht auf *-k* (sabäisch *f‘lk*, *f‘lkmw*), sondern auf *-t* (*f‘lt*, *f‘ltm*).

Der wichtigste Vertreter der südsabäischen Dialektgruppe ist der Stammesverband der Ḥimyar, welcher im ausgehenden 3. Jh. n. Chr. den gesamten Jemen unter seiner Herrschaft vereint. Charakteristisch für die südlichen Dialekte ist auf morphologischer Ebene die Metathesis der ersten beiden Radikale von Wurzeln *Iw* in gebrochenen Pluralformen des Nomens, wie *’lwd* „Nachkommen“ (< *wld*; sabäisch sonst *’wld*). Eine syntaktische Besonderheit des südjemenitischen Hochlands ist die Rektion des Verbuns *hqny* „widmen“ mit der Präposition *l-* vor dem indirekten Objekt (der adressierten Gottheit, also *PN hqny l-GN* „PN hat (der Gottheit) GN gewidmet“), während dieses im Sabäischen sonst direkt abgeschlossen wird (*PN hqny GN*). Lexikalisch auffällig ist schließlich eine vermutlich ebenfalls aus einem südsabäischen Dialekt stammende Negation *d’*, welche in

³⁸ Inwieweit sich die tatsächliche Umgangssprache von dem in den Alltagsdokumenten wie Briefen und Urkunden aufgezeichneten Idiom unterschied, lässt sich nicht genau bestimmen. Der Nachweis der im Folgenden zu besprechenden Dialekte in den Inschriften spricht jedenfalls für eine deutliche Nähe der geschriebenen zur gesprochenen Sprache.

³⁹ Siehe dazu im einzelnen Stein, „Dialektgeographie“, und id., „Materialien“. Neben einer im wesentlichen in mittelsabäischer Zeit (ca. 2. Jh. v. Chr.–3. Jh. n. Chr.) fassbaren regionalen Gliederung ist für das Sabäische auch eine markante sprachgeschichtliche Differenzierung in drei klar abgrenzbare Perioden (alt-, mittel- und spätsabäisch) zu konstatieren (Stein, *Untersuchungen*, 5ff.).

spätsabäischer Zeit die bis dahin allgemein geläufige Negation *ʾl* völlig verdrängt und, nebenbei, bis heute im arabischen Dialekt des Jemen überlebt hat.

Bemerkenswert ist nun, dass diese dialektalen Besonderheiten, soweit erkennbar,⁴⁰ unterschiedslos in Schriftzeugnissen jeglicher Couleur begegnen. Weder kann in den Alltagsdokumenten auf Holzstäbchen eine besondere Häufung dialektaler Phänomene beobachtet werden, noch lassen selbst die sorgfältigst ausgeführten Monumentalinschriften auch nur ansatzweise den Versuch erkennen, einen anderen Standard – vornehmlich das als zentralsabäisch klassifizierte Idiom des sabäischen Kernlandes – zu übernehmen. Weder die teils politisch integrierten *ʾAmīr* am Nordrand des sabäischen Reiches noch die 300 Jahre lang mit den Sabäern im Dauerkonflikt liegenden *Ḥimyar* im Süden sind bestrebt, in ihren Texten die Sprache ihrer Schutzmacht bzw. ihrer Rivalen zu kopieren. Nachdem die *ḥimyarische* Dynastie ganz Südarabien erobert und damit das alte Erbe des sabäischen Reiches (dessen Anspruch sie bereits seit Generationen in ihrem Königstitel führt!)⁴¹ antritt, wird als offizielle Sprache in dem entstandenen Großreich alsbald der eigene Dialekt durchgesetzt, während die Schriftsprache der über Jahrhunderte hinweg in der alten Hauptstadt *Mārib* residierenden sabäischen Könige und ihrer Untertanen sang- und klanglos verschwindet.⁴²

Als Fazit können wir festhalten, dass die Inschriften offensichtlich in dem lokalen Dialekt des Sabäischen verfasst werden, welcher vom Auftraggeber bzw. vom Schreiber des Textes (in der Regel vermutlich von beiden gemeinsam) auch tatsächlich gesprochen wird. Eine Bevorzugung des einen oder anderen Dialektes aufgrund einer besonderen Prestigeträchtigkeit lässt sich nicht konstatieren.

5. Ein sprachübergreifender Standard: Das Sabäische im Kontakt mit anderen alt-südarabischen Sprachen

In den vorangegangenen Ausführungen war mehr oder weniger explizit vom Sabäischen die Rede, wobei es sich um die mit Abstand am längsten und umfangreichs-

⁴⁰ In den Alltagstexten auf Holzstäbchen ist natürlich für bestimmte Kontexte wie Widmungen ebenso wenig Platz wie in Monumentalinschriften für Verbformen der 2. Person. Über die oben ausgewählten Beispiele hinaus gibt es jedoch noch eine Reihe anderer markanter Merkmale, die sehr wohl in Texten verschiedener Gattungen zugleich auftreten können.

⁴¹ Der Titel *mlk sbʾ w-d-rydn* „König von Sabaʾ (=das alte sabäische Kernland um *Mārib* und *Ṣanʿāʾ*) und *Dū-Raydān* (=die Königsburg der *Ḥimyar* in ihrer Hauptstadt *Zafār*)“ wird seit dem 1. Jh. n. Chr. parallel von den Vertretern beider Seiten geführt, um den Herrschaftsanspruch über den gesamten Jemen zu begründen.

⁴² Solange auch die *Ḥimyar* in *Mārib* den alten Göttern huldigen, werden die Widmungsinschriften dort noch im zentralsabäischen Dialekt verfasst. Doch mit der Annahme des Monotheismus durch das *ḥimyarische* Königshaus im ausgehenden 4. Jh. versiegt auch diese letzte Quelle lokaler Schrifttradition. Die einheimischen Schreiber dürften durch Beamte aus dem Süden des Landes ersetzt worden sein. Wie lange der lokale Dialekt in *Mārib* und den benachbarten Regionen noch mündlich tradiert worden ist, lässt sich nicht sagen.

ten dokumentierte altsüdarabische Sprache handelt. Die drei übrigen Sprachen, Minäisch, Qatabanisch und Ḥaḍramitisch, sind weitaus weniger repräsentativ erhalten, und namentlich in letzteren beiden fehlt die Dokumentation der Alltagskorrespondenz auf Holzstäbchen noch völlig.⁴³ Dennoch lässt auch ein Blick auf diese Sprachen einigen Aufschluss über das Sprachbewusstsein ihrer Sprecher erwarten – im Hinblick auf die Verwendung der eigenen Sprache in Verbindung mit oder aber in Abgrenzung von anderen benachbarten Idiomen.

Die sprachgeschichtliche Situation Altsüdarabiens sei hier nur kurz umrissen.⁴⁴ Bereits mit den ältesten epigraphischen Belegen für das Sabäische im frühen 1. (oder gar noch ausgehenden 2.) Jahrtausend v. Chr. treten Schriftzeugnisse in minäischer Sprache auf, welche vom Norden des heutigen Jemen ausgehend entlang der Handelswege nach Nordwestarabien, vereinzelt gar bis nach Ägypten und in die Ägäis zu finden sind. Diese Quellen versiegen mit dem Untergang der minäischen Kultur im späten 2. Jh. v. Chr. Im Osten an das Siedlungsgebiet der Sabäer grenzt das Territorium von Qatabān, dessen Sprache in Inschriften vom 8./7. Jh. v. Chr. (vielleicht auch früher) bis in das späte 2. Jh. n. Chr. belegt ist. Auch hier verschwindet die schriftliche Dokumentation der Sprache zusammen mit dem politischen Gebilde. Lediglich das weit im Osten (und damit am entferntesten von sabäischem Einfluss) gelegene Ḥaḍramitische hat, soweit erkennbar, eine dem Sabäischen vergleichbar lange Überlieferungsgeschichte aufzuweisen. Zwar kommt auch hier mit dem Verlust der politischen Souveränität des Ḥaḍramawt im ausgehenden 3. Jh. n. Chr. die organisierte epigraphische Produktion zum Erliegen, doch zeugen vereinzelt Felsinschriften noch zwei Jahrhunderte später vom Weiterleben der ḥaḍramitischen Sprache in der Region.⁴⁵ Wie die sabäische könnte

⁴³ Zwar sind bei Ausgrabungen in Raybūn im Ḥaḍramawt ebenfalls beschriftete Holzstäbchen zu Tage getreten, doch ist von diesem spärlichen und äußerst schlecht erhaltenen Material bislang nichts Brauchbares publiziert (siehe lediglich Frantsouzzoff, „Hadramitic documents“).

⁴⁴ Für einen aktuellen Überblick siehe Stein, „Ancient South Arabian“. Dort sind auch die wesentlichen Unterschiede der einzelnen Idiome vermerkt, welche zu ihrer Abgrenzung als eigenständige Sprachen geführt haben. Die in der Forschung lange vertretene Auffassung, es handle sich bei den altsüdarabischen Idiomen lediglich um dialektale Varianten einer gemeinsamen Sprache, wird zunehmend schwerer zu begründen. Die unter anderem anhand der weiter unten noch eingehender zu besprechenden sabäisch-qatabanischen Bilingue YMN 1 und 2 postulierte gegenseitige Verständlichkeit der Sprachen (so etwa Avanzini, *Corpus*, 519 und ausdrücklich Bron, „Le bilinguisme“, 126) basiert weitestgehend auf der graphischen Ähnlichkeit der verschiedenen Texte, lässt aber mögliche Differenzen im Lautbestand, vor allem den nahezu unbekanntem Vokalismus, und in der Silbenstruktur sowie eindeutig belegbare lexikalische Unterschiede außer Acht.

⁴⁵ Hierzu gehört die zweizeilige, in SD 129 s.r. *S₁TR* als spätsabäisch/monotheistisch klassifizierte Kommemorativinschrift eines Statthalters (*ʿqb*) der Stadt Qaniʿ (Ḥiṣn al-Ġurāb), C 728, und ein von al-ʿAydārūs, „Lamaḥāt“, 94f. und 101 Tf. 15b, veröffentlichtes Graffito aus dem Zentrum des Wadi Ḥaḍramawt, welches nicht nur aufgrund seines ausgesprochen späten Duktus, sondern auch des im Text angerufenen Gottes *ṛḥmnn ḡ-b-smyn* („Raḥmānān, der im Himmel ist“, Z. 2f.) eindeutig in die monotheistische Periode, also frühestens ins ausgehende 4. Jh. n. Chr., gehört. Zumindest der erste Text kann seiner grammatikalischen Struktur zufolge ein-

auch die ḥaḍramitische Sprache noch nach dem Einzug des Islam in Südarabien eine Zeitlang fortbestanden haben, um erst allmählich, im Laufe mehrerer Jahrhunderte, vom Arabischen verdrängt zu werden.⁴⁶

Wie dem auch sei, über einen Zeitraum von vermutlich mehr als einem Jahrtausend hinweg haben wir in Südarabien in einer verhältnismäßig kleinen Region (deren besiedelte Fläche in etwa derjenigen der ostdeutschen Bundesländer entspricht) ein Nebeneinander von vier verschiedenen Sprachen zu verzeichnen, die sich grammatikalisch und lexikalisch deutlich voneinander unterscheiden.⁴⁷ Wie diese Situation historisch zu erklären ist, stellt eine nach wie vor offene und in jüngster Zeit wieder heiß diskutierte Frage dar. Unbestritten ist, dass sich das Sabäische, und zwar seit ältester Zeit, in seinen sprachlichen Merkmalen erheblich von den drei übrigen Sprachen abhebt. Der seit langem bekannte Unterschied in der Bildung von Kausativstamm und Personalpronomina – mit *h* im Sabäischen gegenüber *s* in den übrigen Sprachen – ist dabei nur einer von vielen. Ein gemeinsamer Ursprung aller vier altsüdarabischen Sprachen ist vor diesem Hintergrund wenig wahrscheinlich, zumal die unvermittelte Entfaltung der altsüdarabischen Tempelbau- und Schriftkultur zu Beginn des 1. Jahrtausends v. Chr. ohne Eintrag von außen kaum vorzustellen wäre. Auffällige Parallelen im Sprachbau des Sabäischen zu den nordwestsemitischen Sprachen⁴⁸ in Verbindung mit dem levantinischen Ursprung des altsüdarabischen Alphabets⁴⁹ lassen eine wie auch immer

deutig als nicht-sabäisch klassifiziert werden, was eine Interpretation als ḥaḍramitisch dringend nahelegt (siehe Multhoff, „T-Stämme“, 40 Anm. 104 und 106.).

⁴⁶ Das Ḥaḍramitische oder aber ein epigraphisch nicht dokumentierter benachbarter Verwandter desselben kommt nicht zuletzt als Vorfahr der noch heute im Grenzgebiet zwischen Jemen und Oman gesprochenen, aber niemals verschriftlichten neusüdarabischen Sprachen in Betracht. Das Verhältnis dieser einige ausgesprochen archaische Züge aufweisenden Idiome zu den altsüdarabischen Sprachen wäre auf der Grundlage der jüngsten Fortschritte in der Erforschung letzterer künftig erneut zu prüfen.

⁴⁷ Die Differenzierung altsüdarabischer „Sprachen“ („languages“) anstelle von bloßen „Dialekten“ geht letztlich auf A. F. L. Beeston zurück (Beeston, „Languages“, 179 und *Sabaic Grammar*, 1), ohne dass dieser klare und eindeutige Kriterien für eine solche Differenzierung benennt. Eine Reihe derartiger Kriterien auf phonologischem und morphologischem Gebiet (insbesondere in der Verbmorphologie) ist erst in jüngster Zeit herausgearbeitet worden (vgl. vorläufig den Überblick von Stein, „Ancient South Arabian“).

⁴⁸ Neben den von Nebes, „Zur Genese“, 432 hervorgehobenen syntaktischen Parallelen (Konsekutiv-Imperfekt sowie die Fortführung finiter Verbformen durch Infinitive) können auch phonologische (die nur im Sabäischen produktive Assimilation von *n*) und morphologische Aspekte geltend gemacht werden wie das dem aramäischen nahekommende sabäische Verbalstammsystem (gegenüber einem eindeutig südsemitisch geprägten System im Minäischen), der postpositive Artikel sowie die morphologische Kennzeichnung abgeleiteter Verbalstämme, welche sich vom Aramäischen lediglich in der Gestalt des betreffenden Morphems unterscheiden, oder die exakt die hebräische Form widerspiegelnden Personalpronomina *h(w)*’ und *h(y)*’ (vgl. wiederum die entsprechenden Einträge bei Stein, „Ancient South Arabian“).

⁴⁹ Siehe zuletzt ausführlich Hayajneh/Tropper, „Genese“, sowie Sass, *Alphabet*, 96–132, mit einem freilich nicht begründbaren Spätansatz der Übernahme des Alphabetes in Arabien im 9. Jh. v. Chr. (vgl. oben mit Fn. 5).

geartete Einwanderung der Träger der sabäischen Sprache und Schrift aus Nordwesten nach Südarabien plausibel erscheinen. Die dort bereits ansässige semitischsprachige Bevölkerung, aus welcher dann die Minäer, Qatabaner und Ḥaḍramiter hervorgehen sollten, hätte dieser Annahme zufolge die sabäischen Anregungen übernommen und für ihre eigene Kultur fruchtbar gemacht. Im Gegenzug hätten die Sabäer durch engsten Kontakt mit dem (proto-)minäischen Element einige spezifische Merkmale in ihre Sprache übernommen, so die Bildung der Suffixkonjugation auf *-k* und den gebrochenen Plural, welche beide für den südsemitischen Raum (Arabische Halbinsel und Äthiopien) charakteristisch sind.⁵⁰

Die Voraussetzungen für einen solchen Austausch sind ohne weiteres gegeben: Durch die gemeinsame Abhängigkeit vom Weihrauchhandel, der die wesentliche Grundlage des Wohlstandes der legendären „Arabia felix“ bildete, konzentriert sich die Besiedlung seit frühester Zeit entlang der Handelsstraßen am südlichen und westlichen Rand der unwegsamen Wüstengebiete der Rub‘ al-Ḥālī und ihrer Ausläufer auf kleinstem Raum. Die Hauptstädte der rivalisierenden Reiche von Saba‘ und Qatabān etwa liegen nur 70 km Luftlinie voneinander entfernt.

In der seit alters dicht besiedelten Region des Wadi al-Ġawf im nördlichen Jemen ist die Vermischung der Völker am greifbarsten: Städte mit minäischer und sabäischer Bevölkerung liegen hier im Abstand von nur wenigen Kilometern nebeneinander. Hinzu kommen die von Norden einsickernden Angehörigen des bereits erwähnten Stammes der ‘Amīr mit ihrem eigenen, stark arabisch beeinflussten Dialekt, vom Stimmengewirr der zahlreichen Karawanenhändler aus fernen Ländern gar nicht zu reden. Ein pragmatisches Neben- und Miteinander der diversen Idiome in dieser Region ist spätestens in der Alltagskorrespondenz der Minuskelinschriften auch epigraphisch nachgewiesen. Den Versuch, eine der Anrainersprachen mit politischen oder gar militärischen Mitteln als *Lingua franca* durchzusetzen, hat es, soweit sich dies aus den Quellen entnehmen lässt, jedenfalls nie gegeben.⁵¹ Für die Abwicklung des alltäglichen Geschäftsverkehrs erweist sich ein gewisser Grad an Mehrsprachigkeit also als unumgänglich.

Diese Mehrsprachigkeit schlägt sich, wie gesagt, auch in den überlieferten Schriftzeugnissen nieder. In dem einzigen bislang bekannten öffentlichen Archiv der Region, in der Stadt Naššān im Herzen des Ġawf, liegen sabäische, minäische und amiritische Dokumente einträchtig nebeneinander. Doch auch innerhalb der

⁵⁰ Einen völlig anderen Erklärungsansatz vertritt freilich die italienische Schule in Pisa, die eine kulturelle und sprachliche Einheit Südarabiens von Anbeginn postuliert und die sprachlichen Abweichungen der einzelnen immerhin ebenfalls als „Sprachen“ bezeichneten Idiome mit inner-südarabischen Innovationen, die Parallelen mit dem Nordwestsemitischen hingegen als gemeinsames Erbe eines sprachlichen Kontinuums von der Levante bis nach Südarabien im 2. Jahrtausend v. Chr. erklären will (siehe Mazzini, „Documentation“, und Avanzini, „Origin“).

⁵¹ Erst mit dem politischen Untergang der außersabäischen Herrschaften seit dem ausgehenden 1. Jahrtausend v. Chr. setzt sich, wie bereits angedeutet, das Sabäische schrittweise in ganz Südarabien (doch wohl unter weitgehendem Ausschluss des Ḥaḍramawt) durch.

einzelnen Texte ist eine gewisse Vermischung zu beobachten. So kommen in den sabäischen Briefen aus diesem Archiv gelegentlich Minaismen vor (z. B. die Präposition *k-* anstelle *l-*), wie auch im Ganzen minäische Briefe an einigen Stellen sabäischen Einschlag zeigen (etwa das Pronominalsuffix *-hw*).⁵² Ein solcher Befund lässt sich problemlos erklären, wenn wir unterstellen, dass der Schreiber des sabäischen Briefes ein minäischer Muttersprachler war und umgekehrt.

Eine ähnliche Situation finden wir im Grenzgebiet zwischen Saba' und Qatabān, wo der bedeutende Stammesverband von Radmān und Ḥawlān seinen Sitz hatte. Der Mehrzahl der von ihnen überlieferten Inschriften zufolge haben die Angehörigen dieser Stämme einen sabäischen Dialekt gesprochen, der sich insbesondere durch die *h*-Bildung von Kausativ und Pronomina deutlich vom Qatabanischen unterscheidet.⁵³ In einigen Fällen haben Angehörige dieser Stämme aber auch Inschriften in mehr oder weniger reinem Qatabanisch verfasst.⁵⁴ Die Entscheidung für die Wahl der Sprache dürfte dabei am ehesten der momentanen politischen Großwetterlage geschuldet gewesen sein. Wie die nicht seltenen Qatabanismen in den vorwiegend im sabäo-radmanischen Dialekt geschriebenen Inschriften dieser Leute zeigen, waren beide Sprachen im Lande gebräuchlich, wie die Region ja auch zunächst von Qataban, seit der Zeitenwende hingegen von den Sabäern beherrscht worden ist.⁵⁵ So verwundert es auch nicht, wenn Bewohner dieser Region ein eigentumsrechtliches Dokument zweisprachig aufsetzen. Das bislang einzige Beispiel einer altsüdarabischen Bilingue, eine neben einer Grabanlage angebrachte Felsinschrift, stammt aus der weiteren Umgebung von Qāniya, einem Zentrum des radmanischen DialektaREALS, und stellt eine Version im regionalen Dialekt des Sabäischen einer anderen in Qatabanisch gegenüber.⁵⁶

⁵² In den Inschriften X.BSB 86/12 bzw. Mon.script.sab. 133/4f. Siehe Stein, *Minuskelinschriften*, 43 mit Fn. 174 und 304.

⁵³ Siehe Stein, *Untersuchungen*, 8 und id., „Dialektgeographie“, 231f. zu diesen und weiteren Merkmalen.

⁵⁴ Namentlich die von Avanzini, *Corpus*, als „Marginal Qatabanic“ klassifizierten Texte. In einigen Fällen hat ein und dieselbe Person zu verschiedenen Gelegenheiten Texte in beiden Sprachen hinterlassen, so z. B. im 1. Jh. n. Chr. ein gewisser Maḥṭarān 'As'ar mit den Texten MAFRAY-dī Ḥadīd 1 (sabäo-radmanisch) und Bāfaqīh-Bāṭāyī' 2=CSAI II, 2 (qatabanisch).

⁵⁵ Eine politische Distanz des Stammes Radmān von Qatabān, die freilich nichts über die sprachliche Situation aussagen muss, wird aus zwei nebeneinanderliegenden Felsinschriften am Oberlauf des Wadi Bayḥān deutlich, welche die „Grenze Radmāns mit Qatabān“ (*wṭn rdmn b-'m qṭbn*) bzw. umgekehrt (*wṭn qṭbn b-'m rdmn*) markieren (MQ-al-Jawhara 1 und 2, siehe Robin, „Décompte du temps“, 128f.).

⁵⁶ Anders als in den bisherigen Interpretationen (namentlich Robin, „Les langues“, 99 und Bron, „Le bilinguisme“, 126) wird hier die qatabanische Version als die an die Schutzmacht gerichtete Reminiszenz betrachtet, während der sabäische Text die tatsächliche Muttersprache des Autors, den lokalen Dialekt von Radmān, wiedergibt. Darauf deuten der unerweiterte Infinitiv *hqb* in Z. 3, aber auch die spezifischen Verba in Z. 2 hin (vgl. Fn. 59).

Sabäisch

1. *ḏrḥn bn 'bdḥr bn ḥbz*
 2. *n w-ḏrft zrb w-rs' w-br*
 3. *' w-ḥqb mḡbr-ḥw ṣn'n w-kl*
 4. *mśwd-ḥw w-mwrty-ḥw w-gyr*
 5. *-ḥw w-mbr't-ḥw l-qtbrm*
 6. *b-ḥw kl 'ḥrr w-ḥrtw b*
 7. *yt-ḥw ḡyln*
- (YMN 1)⁵⁷

1. Ḍarḥān, der Sohn des 'Abḏaḥar, aus (der Doppelsippe) Ḥabzān
2. und Ḍarfāt, hat sich angeeignet, errichtet, gebaut
3. und vollendet sein Grab Ṣan'ān sowie dessen gesamten
4. Eingangsbereich und seine beiden Einfriedungen, seinen Verputz
5. und seine (sonstigen) Bauarbeiten, damit begraben werden
6. in ihm alle freien Männer und Frauen
7. seines Hauses Ġaylān.

Qatabanisch

1. *ḏrḥn bn 'b[ḏḥr] bn*
 2. *ḥbz n w-ḏrft qny w-br'*
 3. *w-sḡḥ mḡbr-s ṣn'n w-kl mś*
 4. *wd-s w-gn'-sww w-kl 'šq-s*
 5. *l-qtbr b-s 'ḥrr w-ḥrtw by*
 6. *[t]-s ḡyln*
- (YMN 2)⁵⁸

1. Ḍarḥān, der Sohn des 'Abḏaḥar, aus (der Doppelsippe)
2. Ḥabzān und Ḍarfāt, hat erworben, gebaut
3. und vollendet sein Grab Ṣan'ān sowie dessen gesamten
4. Eingangsbereich, seine Mauern und seine gesamte Grabarbeit,
5. damit begraben werden in ihm die freien Männer und Frauen
6. seines Hauses Ġaylān.

Während sich beide Texte durch *b-* bzw. *s-*Formen von Kausativ (*ḥqb/sḡḥ* [Wurzel *QWH*] in Z. 3) und Pronomina sprachlich deutlich voneinander abheben, weist die sabäische Version mit dem um *-m* erweiterten Infinitiv *qtbrm* in Z. 5 einen klassischen Qatabanismus auf.⁵⁹ In der qatabanischen Version findet sich diese Erschei-

⁵⁷ Zuerst veröffentlicht von 'Abdallāh, „Mudawwana“, 48–53, war die Bilingue mehrfach Gegenstand sprachgeschichtlicher Erörterungen, namentlich von Robin, „Les langues“, 99 und Avanzini, *Corpus*, 519. Eine deutsche Übersetzung des sabäischen Textes bietet zudem Müller, „Bauinschriften“, 623. Die Inschrift wird ihrer Paläographie zufolge in das ausgehende 1. Jh. v. Chr. datiert.

⁵⁸ Siehe die vorhergehende Fn.

⁵⁹ Die von Avanzini, *Corpus*, 519 als lexikalische Qatabanismen gedeuteten Verbformen *zrb* und *rs'* sind diesbezüglich wenig spezifisch, da sie auch in anderen sabäischen Inschriften aus dem Stammesgebiet von Radmān vorkommen und somit in den Sprachgebrauch der Bewohner übergegangen sein dürften. Die beiden Verba können vielmehr als Beleg dafür herangezogen werden, dass es sich bei der Sprache der sabäischen Version tatsächlich um den lokalen Dialekt, nicht aber um den Versuch der Wiedergabe eines hochsprachlichen Standards (etwa Zentralsabäisch) handelt. Die von Avanzini *ibid.* postulierte Abhängigkeit der sabäischen von der

nung interessanterweise nicht. Auch wenn diese Diskrepanz vorerst noch einer Erklärung harrt⁶⁰ – die Aufsetzung einer Inschrift sowohl im lokalen Dialekt als auch in der offiziellen Sprache der vorherrschenden Großmacht zeigt deutlich, dass zwischen beiden Idiomen klar unterschieden worden ist. Das Einfließen grammatikalischer Qatabanismen in den sabäischen Text mag damit zu erklären sein, dass die ausgesprochen akkurat gemeißelten Inschriften einem Schreiber qatabanischer Muttersprache, vielleicht einem lokalen Beamten der qatabanischen Administration, in Auftrag gegeben worden sind. Gehen wir von der Annahme aus, dass die Schreiber in dieser Region und Zeit generell oder überwiegend dem qatabanischen Verwaltungsapparat entstammten, wären die immer wieder auftauchenden Qatabanismen auch in anderen radmanischen Inschriften leicht erklärt.⁶¹

Ein völlig anderes Problem stellen jedoch sabäische Formen und Formulare dar, die in qatabanischen und auch ḥaḍramitischen Inschriften aus den jeweiligen Kernländern anzutreffen sind, in denen nicht von einem intensiven Sprachkontakt mit den (jedenfalls vom Ḥaḍramawt) weit entfernten Nachbarn ausgegangen werden kann. So zeigen Widmungsinschriften beider Sprachen namentlich in den ältesten Überlieferungsschichten eine Vorliebe für das sabäische Verbum *ḥqny* „er hat gewidmet“, während dies in der einheimischen Sprache doch mit *s*-Präformativ, also *sqny*, lauten müsste.⁶² Diese gehäuft auftretenden Sabäismen können nun keineswegs als Ausdruck einer gewissen Unentschlossenheit bzw. Oberflächlichkeit des Schreibers bei der Formulierung des Textes betrachtet werden, sondern sind als gezielter Rückgriff auf die Sprache und Formularstruktur des sabäischen Nachbarn zu werten.⁶³ Dass die sabäische Sprachkultur bei den Nachbarvölkern eine besondere Wertschätzung genoss, wird nicht zuletzt auch durch den Befund des Onomastikons gestützt.⁶⁴

qatabanischen Version ist daher unbegründet, zumal der sabäische (besser: sabäo-radmanische) Text um einiges umfangreicher als die qatabanische Version ausfällt und schon deswegen eher als Vorbild für letztere in Frage kommt und nicht umgekehrt.

⁶⁰ Inwieweit das *-m* am qatabanischen Infinitiv in bestimmten syntaktischen Positionen obligatorisch ist (womit sein Fehlen im vorliegenden Text als Fehler zu vermerken wäre), bedarf, wie die syntaktischen Verhältnisse des Qatabanischen insgesamt, noch der Untersuchung.

⁶¹ Vgl. die oben bei Fn. 52 diskutierte, ganz ähnliche Situation in dem vielsprachigen Gebiet des Ġawf.

⁶² Eine weitere vergleichbare Erscheinung ist die häufige Verwendung der sabäischen Pronominalsuffixe (*-ḥw*, *-ḥmw* usw.) anstelle der qatabanischen Formen (*-s*, *-sm*), die sich allerdings auffallend auf bestimmte Formeln innerhalb der Inschriften konzentrieren, für die ein sabäisches Vorbild wahrscheinlich gemacht werden kann (Avanzini, „H-Forms“, 15f.).

⁶³ Siehe Avanzini, „H-Forms“. Die *ibid.* 16 vorgenommene vorsichtige Trennung der Phänomene Kausativstamm und Pronomina ist allerdings nicht aufrechtzuerhalten; zu dem dort zitierten einzig relevanten Beleg eines Verbums *ḥqny* in frühen qatabanischen Inschriften ist inzwischen eine Reihe weiterer hinzugetreten. Im übrigen bietet sich das gleiche Bild in Bezug sowohl auf das Verbum als auch auf die Pronomina in zahlreichen frühen Inschriften aus dem Ḥaḍramawt (siehe Frantsouzzoff, „En marge“, 43f.).

⁶⁴ Die Annahme eines besonderen Prestigecharakters des Sabäischen unter den altsüdarabischen Sprachen ist keineswegs neu. Vgl. z. B. die Einschätzung Beestons, *Descriptive Grammar*, 9f. zu

Es ist eine bekannte Tatsache, dass mit Kausativ oder pronominalen Elementen gebildete Personennamen in allen altsüdarabischen Kulturen ausnahmslos die *b*-Form, nie aber die (außerhalb des Sabäischen sprachlich eigentlich geforderte) Variante mit *s* aufweisen, wie etwa, um nur einige, willkürlich herausgegriffene Beispiele zu nennen, HWF‘T (übersetzt „[der Gott] ‘Att[ar] hat heil erhalten“ [Wurzel WFY], in allen vier Sprachen nachgewiesen), YHQM („er richtet auf“ [Wurzel QWM], sabäisch, minäisch und qatabanisch bezeugt), SMHYF‘ („sein Name ist erhaben“, sabäisch und minäisch) oder HMHMW („ihr Schutz“ [Wurzel HMY] mit sabäischen, minäischen und ḥaḍramitischen Belegen).⁶⁵ Die betroffenen Namen gehen sämtlich auf die älteste Phase altsüdarabischer Überlieferungsgeschichte zurück. Wie im Falle des zuvor besprochenen Widmungsformulars ist die Entlehnung dieser Formen in die nicht-sabäischen Sprachen in einer sehr frühen Periode erfolgt.⁶⁶ Auch wenn diese Sprachen daneben ein eigenes, lokal geprägtes Onomastikon besaßen, ist eine Orientierung am sabäischen Vorbild nicht zu übersehen.

6. Schlussfolgerung: Ein Bewusstsein für die Zugehörigkeit zu einer Sprache und die Abgrenzung von anderen

Die herausgearbeitete Wertschätzung des Sabäischen in Qatabān und Ḥaḍramawt⁶⁷ steht nun scheinbar in Widerspruch zu der beobachteten Ignoranz der Vertreter als

der von N. Rhodokanakis geäußerten Vermutung eines sabäischen Ursprungs der qatabanischen Herrscherelite sowie die insgesamt kritische Diskussion bei Avanzini, „anthroponomastics“, 82.

⁶⁵ Ein Belegstellennachweis erübrigt sich hier. Beispiele für diese und andere nach den gleichen Schemata gebildete Namen finden sich in den Monographien zur altsüdarabischen Onomastik (Tairan, *Personennamen*, al-Said, *Personennamen*, und Hayajneh, *Personennamen*), in deren einleitenden Kapiteln jeweils die verschiedenen Bildungsmuster nachgewiesen sind. Zum ḥaḍramitischen Onomastikon liegt noch keine zusammenfassende Studie vor, doch wird in den betreffenden Einträgen der genannten Werke ggf. auf entsprechende Parallelen verwiesen. – Dass die Eigennamen in ihrem semantischen Gehalt grundsätzlich verstanden wurden, zeigen in Holzstäbchen geritzte Listen aus dem sabäischen und/oder minäischen Schulbetrieb aus dem Ġawf, in denen Personennamen mit gleichem theophoren Element zusammengestellt werden, z. B. mit dem Gottesnamen ‘M (=‘Amm) gebildete Namen in Mon.script.sab. 44+172 und 568 sowie eine Zusammenstellung von Namen mit den Elementen ‘T (≠‘Attar, 3 Namen), *hm(y)* (3, darunter die Kombination HM‘T) bzw. *sm-h* (6 Einträge) in Mon.script.sab. 682 (sämtlich noch unpubl.).

⁶⁶ Dieser Umstand gibt Avanzini, „anthroponomastics“, 81f. Anlass zu der Vermutung, die betroffenen Namen seien überhaupt nicht genuin ‚sabäisch‘, sondern einer früheren, homogenen Phase altsüdarabischer Kultur zuzuordnen, in welcher sich die einzelnen Sprachen noch nicht ausdifferenziert hätten (vgl. Fn. 50).

⁶⁷ Dass eine vergleichbare Übernahme sabäischer Vorbilder in minäischen Inschriften (abgesehen vom Onomastikon) nicht begegnet, mag mit der unterschiedlichen politischen Struktur der durch kleine Stadtstaaten geprägten Region zusammenhängen, unter denen im Gegensatz zu Saba’, Qatabān und Ḥaḍramawt keiner einen sich etwa in dem Herrschertitel *mkrb* manifestierenden überregionalen Herrschaftsanspruch entwickelt hat.

sabäisch klassifizierter Dialekte wie der Stämme der 'Amīr, Ḥimyar oder Radmān, die ihre Inschriften, wie gesehen, konsequent im lokalen Dialekt verfassen und keinerlei Ansatz erkennen lassen, einen anderen, überregionalen Standard, etwa den des sabäischen Kernlandes, zu kopieren. Eine gewagte, aber m. E. überzeugend einfache Lösung dieses Problems ergibt sich, wenn wir den Angehörigen dieser Stämme ein entsprechendes Sprachbewusstsein unterstellen: Sie empfinden ihre Sprache als Sabäisch, und sie sehen vermutlich nicht einmal einen qualitativen Unterschied zwischen ihrem eigenen und dem im sabäischen Kernland gesprochenen Idiom. So verwundert es auch nicht, dass die Ḥimyar nach ihrer Machtübernahme überhaupt nichts daransetzten, den traditionellen Dialekt der Könige von Saba' zu adaptieren. Aus Sicht der Zeitgenossen ist dieser (von uns ‚zentralsabäisch‘ genannte) Dialekt nicht prestigeträchtiger als irgend ein anderer, solange man einander auf der Ebene der gemeinsamen sabäischen Sprache versteht. Im Gegensatz dazu greift ein Schreiber aus Qatabān oder Ḥaḍramawt bewusst auf eine sabäische Formel zurück, weil er diese als von seiner eigenen Sprache differierend begreift. Die von der modernen Forschung anhand linguistischer Kriterien vorgenommene Untergliederung der altsüdarabischen Sprachen könnte bei Annahme dieser Interpretation eine wesentliche Bestätigung aus dem zeitgenössischen Quellenmaterial erfahren: Während Qatabanisch und Ḥaḍramitisch qualitativ vom Sabäischen unterschieden werden, wird das von den Ḥimyar gesprochene Idiom seinen sprachlichen Besonderheiten zum Trotz ohne weiteres als sabäisch klassifiziert.

7. Zusammenfassung

Unsere Analyse des altsüdarabischen Inschriftenmaterials im Hinblick auf den bewussten Umgang mit Sprache hat vier wesentliche Erkenntnisse erbracht, die sich in der Beantwortung der folgenden Fragen niederschlagen:

1. *„Literarische“ Hochsprache vs. Alltagsidiom?* Das Empfinden für einen hochsprachlichen Standard bestimmter Textgattungen scheint im Sabäischen⁶⁸ vorhanden gewesen zu sein, bleibt aber neben stilistischen Besonderheiten auf ein vereinzeltes phonologisches Merkmal beschränkt.
2. *Überregionale Hochsprache vs. regionaler Dialekt?* Das diesbezüglich einzig aussagekräftige Sabäische lässt keinerlei Präferenz für einen überregionalen Standard erkennen. Die regionalen Dialekte dieser Sprache sind in der Alltagskorrespondenz wie auch in den repräsentativen Monumentalinschriften ohne Einschränkung präsent.
3. *Sabäisch vs. Rest-Altsüdarabisch?* Diese Frage ist mit einem vorsichtigen ‚Ja‘ zu beantworten dahingehend, dass das Sabäische, wenigstens in früherer Zeit, ganz

⁶⁸ In den drei anderen Sprachen ist das überlieferte Textmaterial in Bezug auf diesen wie auch den folgenden Punkt nicht aussagekräftig genug.

offensichtlich ein besonderes Prestige unter den altsüdarabischen Sprachen genoss. Ob dieser herausragende Status der sabäischen Sprache mit ihrer (bislang nur vermuteten) Vermittlerfunktion der Schriftkultur nach Südarabien begründet werden kann, bleibt abzuwarten.

4. *Bewusste Unterscheidung von Sprache und Dialekt?* Aus dem bezüglich Punkt 2 und 3 untersuchten Belegmaterial lässt sich die These ableiten, dass die Bewohner des antiken Südarabien in der Praxis zwischen Sprache und Dialekt zu unterscheiden wussten. So brachten qatabanische oder ḥaḍramitische Muttersprachler in bestimmten Kontexten gezielt das Sabäische ins Spiel, da diese (ihnen eigentlich fremde) Sprache in ihren Augen ein besonderes Ansehen genoss. Die Sprecher eines (von der modernen Wissenschaft so genannten) sabäischen Dialektes sahen demgegenüber keine Veranlassung zum Rückgriff auf einen anderen Dialekt dieser Sprache. Die auf der Ebene der Sprachen zu beobachtende qualitative Unterscheidung der Idiome findet sich innerhalb einer Sprache (konkret: des Sabäischen) also nicht.

Literatur

‘Abdallāh, Yūsuf M.: „Mudawwanat an-nuqūš al-yamanīya al-qadīma. Nuqūš ḡadīda“, in: *Dirāsāt yamanīya* 2 (März 1979), 47–75.

Avanzini, Alessandra: „H-Forms in Qatabanian Inscriptions“, in: *Yemen* 1 (1992), 13–17.

Id.: *Corpus of South Arabian Inscriptions I-III. Qatabanic, Marginal Qatabanic, Awsanite Inscriptions*. (Arabia Antica 2). Pisa: Edizioni Plus – Università di Pisa 2004.

Id.: „Ancient South Arabian anthroponomastics: historical remarks“, in: *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 36 (2006), 79–85.

Id.: „Origin and classification of the Ancient South Arabian languages“, in: *Journal of Semitic Studies* 54 (2009), 205–220.

al-‘Aydarūs, Ḥusayn ‘Abū Bakr: „Lamahāt ‘an ar-rusūm aš-šahrīya fī l-miṭṭaqa al-wuṣṭā wa-š-šarqīya wa-l-Ġawl aš-šimālī li-wādī Ḥaḍramawt“, in: *Raydān* 7 (2001), 85–104 (arab.).

Beeston, Alfred F. L.: *A Descriptive Grammar of Epigraphic South Arabian*. London: Luzac 1962.

Id.: „Languages of Pre-Islamic Arabia“, in: *Arabica* 28 (1981), 178–186.

Id.: *Sabaic Grammar*. (Journal of Semitic Studies Monograph 6). Manchester: University of Manchester 1984.

Bron, François: „Le bilinguisme en Arabie du sud préislamique“, in: Françoise Briquel-Chatonnet (Hrsg.): *Mosaïque de langues – mosaïque culturelle. Le bilin-*

guisme dans le Proche-Orient ancien. Actes de la Table-Ronde du 18 novembre 1995 organisée par l'URA 1062 „Etudes Sémitiques“. (Antiquités sémitiques I). Paris: Maisonneuve 1996, 125–130.

CIH = *Corpus inscriptionum semiticarum. Pars quarta. Inscriptiones himyariticas et sabæas continens.* Paris: E Reipublicae Typographeo 1889–1932.

Finster, Barbara: „Die Freitagsmoschee von Šibām-Kaukabān“, in: *Baghdader Mitteilungen* 10 (1979), 193–228, Tf. 58–85.

Frantsouzoff, Serguei A.: „Hadramitic documents written on palm-leaf stalks“, in: *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 29 (1999), 55–65.

Id.: „En marge des inscriptions de Raybūn. Remarques sur la grammaire, le lexique et le formulaire de la langue ḥaḍramoutique épigraphique“, in: *Arabia* 1 (2003), 39–58.

Hayajneh, Hani: *Die Personennamen in den qatabānischen Inschriften.* (Texte und Studien zur Orientalistik 10). Hildesheim/Zürich/New York: Olms 1998.

Id./Tropfer, Josef: „Die Genese des altsüdarabischen Alphabets“, in: *Ugarit-Forschungen* 29 (1997), 183–198.

Höfner, Maria: *Inschriften aus Širwāb, Ḥaulān (II. Teil).* (Sammlung Eduard Glaser XII). Wien: Österr. Akademie der Wissenschaften 1976.

al-ʿIryānī, Muṭahhar ʿA.: „ʿUnšūda min Maḥram Bilqīs“, in: *At-Tawābit* 41 (July-Sep. 2005), 64–106.

Jamme, Albert: *Sabaean Inscriptions from Maḥram Bilqīs (Mārib).* (Publications of the American Foundation for the Study of Man III). Baltimore: Johns Hopkins Press 1962.

Macdonald, Michael C. A.: „Ancient Arabia and the Written Word“, in: id. (Hrsg.): *The Development of Arabic as a Written Language.* (Supplement to the Proceedings of the Seminar for Arabian Studies 40). Oxford: Archaeopress 2010, 5–27.

Mazzini, Giovanni: „Ancient South Arabian Documentation and the Reconstruction of Semitic“, in: Pelio Fronzaroli/Paolo Marrassini (Hrsg.): *Proceedings of the 10th Meeting of Hamito-Semitic (Afroasiatic) Linguistics, Firenze, 18–20 April 2001.* (Quaderni di Semitistica 25). Firenze: Università di Firenze 2005, 215–238.

Müller, Walter W.: „Altsüdarabische und frühnordarabische Grab-, Sarkophag-, Votiv und Bauinschriften“, in: Otto Kaiser [et al.] (Hrsg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments II/4* (1988), 621–640.

Multhoff, Anne: „A parallel to the Second Commandment ...‘ revisited“, in: *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 39 (2009), 295–302.

Id.: „tfʿl / ftʿl – Die verbalen T-Stämme im Altsüdarabischen“, in: *Folia Orientalia* 47 (2010), 19–69.

Id. /Stein, Peter: „Sabäische Texte“, in: Bernd Janowski/Gernot Wilhelm [et al.] (Hrsg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge. Band 4: Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008, 393–415.

Nebes, Norbert: „Zur Genese der altsüdarabischen Kultur. Eine Arbeitshypothese“, in: Ricardo Eichmann/Hermann Parzinger (Hrsg.): *Migration und Kulturtransfer. Der Wandel vorder- und zentralasiatischer Kulturen im Umbruch vom 2. zum 1. vorchristlichen Jahrtausend. Akten des internationalen Kolloquiums Berlin, 23. bis 26. November 1999*. (Kolloquien zur Vor- und Frühgeschichte 6). Bonn: Habelt 2001, 427–435.

Peust, Carsten: „Über ägyptische Lexikographie. 2. Versuch eines quantitativen Vergleichs der Textcorpora antiker Sprachen“, in: *Lingua Aegyptia* 7 (2000), 252–260.

Robin, Christian: „Les langues de la péninsule Arabique“, in: id. (Hrsg.): *L'Arabie antique de Karib'ûl à Mahomet. Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions*. (Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée 61). Aix-en-Provence: Édisud 1991, 89–111.

Id.: „Décompte du temps et souveraineté politique en Arabie méridionale“, in: Françoise Briquel-Chatonnet/Hélène Lozachmeur (Hrsg.): *Proche-Orient ancien. Temps vécu, temps pensé. Actes de la table-ronde du 15 novembre 1997*. (Antiquités sémitiques III). Paris: Maisonneuve 1998, 121–151.

Id.: „Ĥimyaritic“, in: Kees Versteegh (Hrsg.), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Vol. II: Eg-Lan. Leiden/Boston: Brill 2007, 256–261.

Ryckmans, Jacques: „Origin and evolution of South Arabian minuscule writing on wood (1)“, in: *Arabian archaeology and epigraphy* 12 (2001), 223–235.

Ryckmans, Jacques/Müller, Walter W./Abdallah, Yusuf M.: *Textes du Yémen antique inscrits sur bois (with an English Summary)*. (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 43). Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste 1994.

al-Said, Said F.: *Die Personennamen in den minäischen Inschriften*. (Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz 41). Wiesbaden: Harrassowitz 1995.

Sass, Benjamin: *The Alphabet at the Turn of the Millennium. The West-Semitic Alphabet ca. 1150-850 BCE. The Antiquity of the Arabian, Greek and Phrygian Alphabets*. Tel Aviv: Tel Aviv University 2005.

Schoeler, Gregor: „Schreiben und Veröffentlichen. Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten“, in: *Der Islam* 69 (1992), 1–43.

Id.: *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*. Berlin/New York: de Gruyter 1996.

SD = Beeston, Alfred F. L./Ghul, Mahmud A./Müller, Walter W./Ryckmans, Jacques: *Sabaic Dictionary (English-French-Arabic)*. (Publication of the University of Sanaa, YAR). Louvain-la-Neuve: Peeters/Beyrouth: Librairie du Liban 1982.

Sima, Alexander: „Altsüdarabisch *lb* ‚Herz‘, *yd* ‚Hand‘ und *lsn* ‚Zunge‘“, in: *Acta Orientalia* 62 (2001), 65–80.

Id.: „Untersuchungen zur Phraseologie altsüdarabischer Inschriften: Paronomasie, Merismus und Klangfiguren“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 91 (2001), 269–315.

Stein, Peter: „Schreibfehler im Sabäischen am Beispiel der mittelsabäischen Widmunginschriften“, in: *Le Muséon* 115 (2002), 423–467.

Id.: *Untersuchungen zur Phonologie und Morphologie des Sabäischen*. (Epigraphische Forschungen auf der Arabischen Halbinsel 3). Rahden/Westf.: Leidorf 2003.

Id.: „Zur Dialektgeographie des Sabäischen“, in: *Journal of Semitic Studies* 49 (2004), 225–245.

Id.: „Stein vs. Holz, *musnad* vs. *zabūr* – Schrift und Schriftlichkeit im vorislamischen Arabien“, in: *Die Welt des Orients* 35 (2005), 118–157.

Id.: „Materialien zur sabäischen Dialektologie: Das Problem des amiritischen (‚haramischen‘) Dialektes“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 157 (2007), 13–47.

Id.: „The ‚Himyaritic‘ language in pre-Islamic Yemen. A Critical Re-evaluation“, in: *Semitica et Classica* 1 (2008), 203–212.

Id.: *Die altsüdarabischen Minuskelinschriften auf Holzstäbchen aus der Bayerischen Staatsbibliothek in München. Bd. 1: Die Inschriften der mittel- und spätsabäischen Periode*. (Epigraphische Forschungen auf der Arabischen Halbinsel 5). Tübingen/Berlin: Wasmuth 2010.

Id.: „Ancient South Arabian“, in: Michael P. Streck/Stefan Weninger ([et al.] Hrsg.), *Semitic Languages: An International Handbook on their Structure, their History, and their Investigation*. (Handbuch der Sprach- und Kommunikationswissenschaft). Berlin/New York: de Gruyter (i. Dr.).

Streck, Michael P.: „Großes Fach Altorientalistik: Der Umfang des keilschriftlichen Textkorpus“, in: *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 142 (2010), 35–58.

Tairan, Salem A.: *Die Personennamen in den altsabäischen Inschriften*. (Texte und Studien zur Orientalistik 8). Hildesheim/Zürich/New York: Olms 1992.

Abbildungen:

	aSab		mSab		spSab			aSab		mSab		spSab	
h	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	ś	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇
l	𐤈	𐤉	𐤈	𐤉	𐤈	𐤉	f	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇
h	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	'	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇
m	𐤈	𐤉	𐤈	𐤉	𐤈	𐤉	'	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇
q	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	d	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇
w	𐤈	𐤉	𐤈	𐤉	𐤈	𐤉	g	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇
ś	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	d	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇
r	𐤈	𐤉	𐤈	𐤉	𐤈	𐤉	g	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇
b	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	t	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇
t	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	z	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇
s	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	d	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇
k	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	y	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇
n	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	t	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇
h	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	z	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇
s	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇	𐤆	𐤇							

Die Entwicklung von Monumental- (linke Spalte) und Minuskelschrift (rechte Spalte) von der altsabäischen (aSab) bis zur spätsabäischen (spSab) Zeit (Beispiele)

Abb. 1) Entwicklung der altsüdarabischen Schrift



Abb. 2) Die Urkunde Gl 1533=J 2855 in Monumentalschrift auf einem Steinblock (Foto: Archiv der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Sammlung Eduard Glaser, Karton 13, Mappe „Foto 2“; abgedruckt auch bei Höfner, Inschriften, Tf. V,1; Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung durch den Leiter des Archivs, Dr. Stefan Siennell)

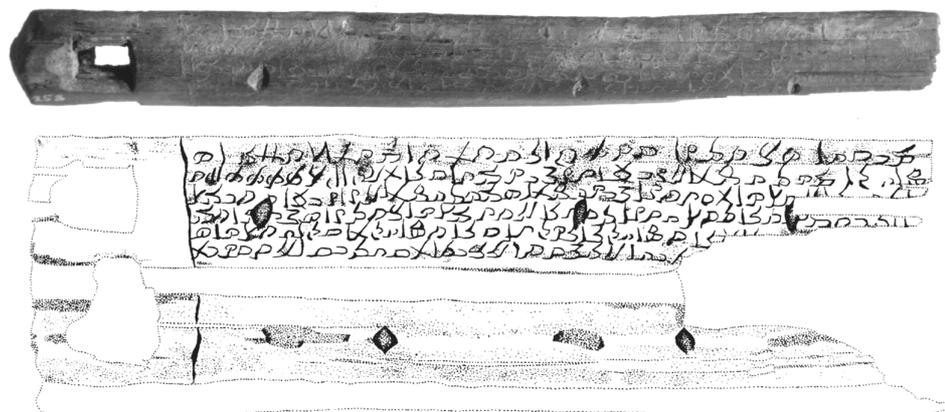


Abb. 3) Die Urkunde X.BSB 27 in Minuskelschrift auf einem Holzstäbchen (Foto: Bayerische Staatsbibliothek München, Faksimile: der Autor)

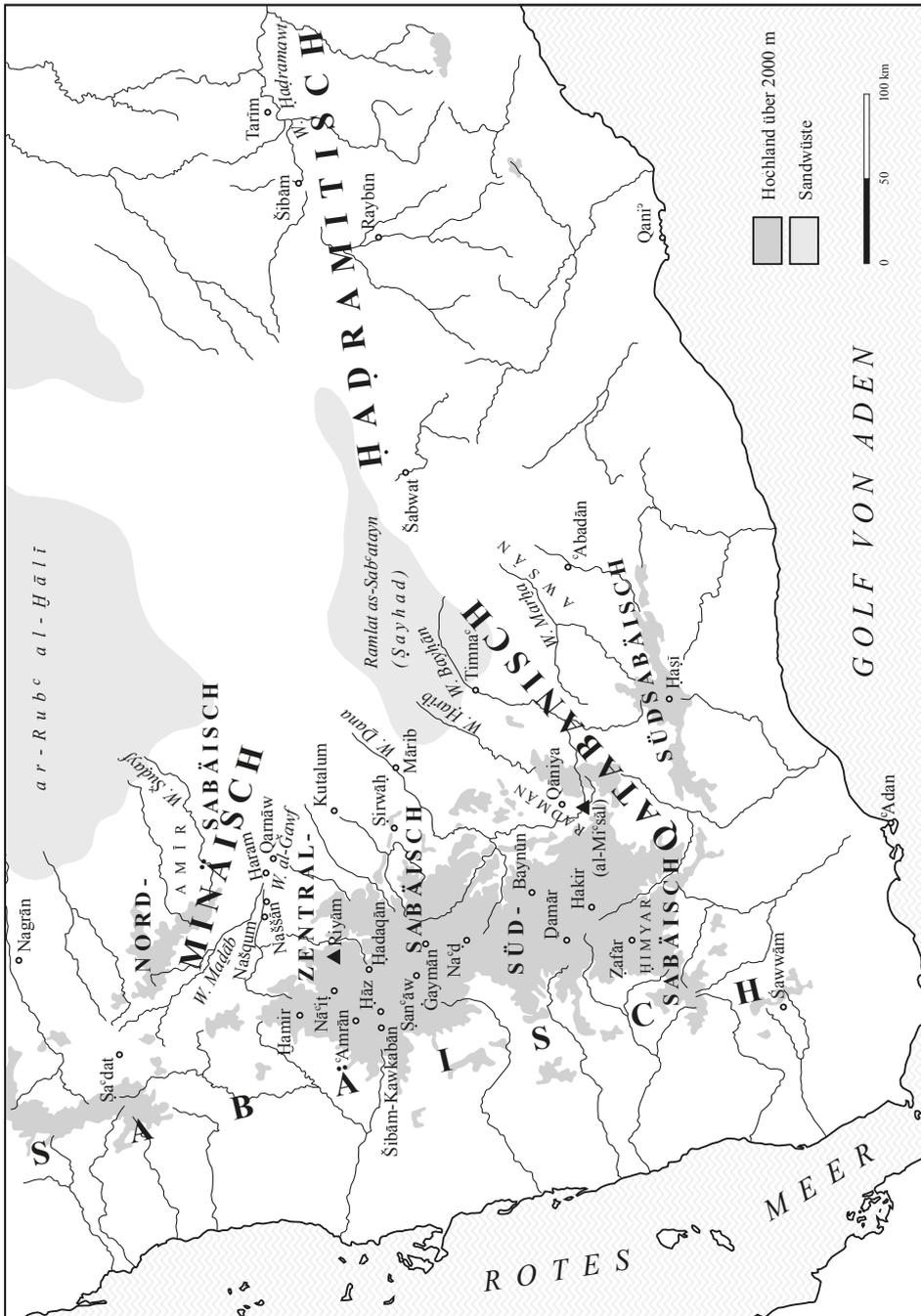


Abb. 4) Verbreitungskarte der altsüdarabischen Sprachen und Dialekte

„Du wirst es gut bei mir haben, du wirst die Sprache Ägyptens hören“ (Sinuhe, B 31f.)

Identitäts-Diskurs und Sprachbewusstsein im Alten Ägypten¹

Ludwig D. Morenz, Bonn

Gott schafft und wirkt durch das Wort – so jedenfalls lehren dies verschiedene Kulturen.² Diese in bestimmten kulturellen Bezugsrahmen jeweils völlig selbstverständliche, den Welt-Sinn begründende Vorstellung kennen wir aus der altägyptischen Kultur – etwa dem *Denkmal memphitischer Theologie* – oder der *Hebräischen Bibel*. Tatsächlich bietet uns die *Genesis* ein dreistufiges Modell zum Verständnis der Genese menschlicher Sprache förmlich an.³

1. Weltschöpferische Gottessprache, so: „Gott sprach: ‚Licht werde!‘, Licht ward“ (1,3–4)
2. Dialogisch-instruktive Gottesrede: Gott redet zu Adam (2,16–17)
3. Menschensprache: Adam redet seinerseits, indem er die Dinge bei ihrem „Namen“ nennt (2,19ff.).

Im Horizont der modernen christlichen Kultur kennen wir dann eine Kritik der teilweise als Verbalinspiration geglaubten Sprache der „Frohen Botschaft“. Dies reicht von Renaissancegelehrten wie Lorenzo Valla und Pietro Bembo über Voltaire und kulminiert in Friedrich Nietzsches raffiniert-boshafter Anmerkung, dass der *Heilige Geist* offensichtlich nur ein sehr schlechtes Griechisch spräche. Dahinter steht die in vielen Religionen problematische Frage, wie denn Gott genau mit den Menschen redet und wie ihrerseits die Menschen mit Gott kommunizieren. Zudem wurde und wird die poetische Schönheit „heiliger Texte“ immer wieder ausgeleuchtet, so in Navid Kermanis *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*.

Wir werden im Folgenden der Frage nachgehen, wie die Alten Ägypter über die Sprache dachten und wie sie dabei eine göttliche und im Gegensatz dazu auch eine antigöttliche Sprache konzeptionalisierten.

¹ Eine andere Version dieses Essays wird unter dem Titel „Stammeln und Gebrüll – Ägyptisches Sprachbewusstsein und die Konzeption göttlicher wie anti-göttlicher Rede“ in der Reihe *Narratio aliena* erscheinen, und zwar in dem von A. El Hawary herausgegebenen Tagungsband „Wenn Götter reden“.

² Hier genüge ein Hinweis auf van der Leeuw, *Phänomenologie*.

³ In diesem Rahmen kann und will ich selbstverständlich auf die Frage nach der textlichen Einheit und der Inter- und Intratextualität nicht weiter eingehen.

1. Hohes Sprachbewusstsein in der altägyptischen Kultur

Sprache stiftet Identität, und Muttersprache bedeutet kulturelle Heimat. Ganz in diesem Sinn sagt der literarisch-fiktive kanaanäische Beduinenscheich Ammunnansi in einem literarischen Text aus dem frühen 2. Jt. v. Chr. zu dem in die Fremde verschlagenen, aus Ägypten geflohenen ägyptischen Hofbeamten Sinuhe:

Du wirst es gut bei mir haben,
denn Du wirst die Sprache Ägyptens – *r3 n kmt* – hören.
Er sagte dies, denn er kannte meinen Charakter (*qd=*) ...⁴

Diese „Sprache Ägyptens“ – *r3 n kmt* – gehörte in der ägyptischen Innenperspektive zum unverzichtbaren Kern der kulturellen Identität, und sie sollte nach Ammunnansi den im und am Ausland verzweifelnden Sinuhe mit den Lebensbedingungen in der unheimlichen Fremde versöhnen. Tatsächlich können wir die polyphone *Sinuhe-Dichtung* als eine zentrale Stimme aus dem kulturellen Identitätsdiskurs des Mittleren Reiches hören, ohne damit etwa den Gehalt des Werkes zu erschöpfen.⁵ Zu den poetischen Feinheiten gehört, dass diese sprach-kulturelle Aussage zur Stiftung kultureller Heimat in der Fremde vom für uns anonymen Autor der *Sinuhe-Dichtung* ausgerechnet der literarisch zum Hyperägypter überhöhten Figur des Kanaanäers Ammunnansi – also einem nicht-ägyptischen Muttersprachler, der jedoch in gutem Ägyptisch mit Sinuhe redet und unterschiedliche Register der Sprache bis hin zur Ironie zieht – in den Mund gelegt ist.

Vergleichbar damit ist ein Verlorenheitstopos aus der ebenfalls fiktionalen *Reiseerzählung des Wen-Amun* aus dem Neuen Reich.⁶ Hier fragt der in der Fremde an seiner Orientierungslosigkeit verzweifelnde Akteur:

Gibt es niemanden unter Euch, der mit der Sprache Ägyptens vertraut ist? (2,77)

Wen-Amun stellt diese Frage nicht in den kanaanäischen Stadtstaaten, sondern in Alasiya(-Zypern). Wir müssen damit rechnen, dass der für uns anonym bleibende Autor seiner Figur Wen-Amun zubilligt, sich in der semitischen Sprachwelt orientieren zu können, während der Modell-Leser der Reiseerzählung des Wen-Amun für Zypern vielleicht mit nicht-semitischen Sprachen rechnen sollte.⁷

Die Phrase *iw=f sdm md.wt kmt* bedeutet hier kaum einfach nur wörtlich „die Sprache Ägyptens hören“, sondern im Zusammenspiel mit *md.wt kmt* bezeichnet sie ein spezifischeres Vertrautsein damit. Wir sollten uns also vor einer einfach-wörtlichen Übersetzung hüten, zumal wir mit Roman Jakobson dann genauer nachfragen müssten, was denn überhaupt „wörtlich“ im Konzept *wörtliche*

⁴ Koch, *Sinuhe*, 31f.

⁵ Morenz, „Lokalkolorit“.

⁶ Moers, *Welten*; Schipper, *Wenamun*.

⁷ Krebernik, „Zypern“.

Übersetzung bedeutet.⁸ Ob mit *sdm md.wt kmt* vielleicht sogar eine intertextuelle Brücke zur Sinuhe-Dichtung geschlagen werden sollte, scheint mir zwar möglich, aber nicht sicher. Immerhin sind beides Erzählungen fataler Reisen ins Ausland, und nur in diesen beiden Texten wurde (soweit uns der Überlieferungszufall nicht trügt) die Sehnsucht der Akteure nach der Sprache Ägyptens verhandelt. Jedenfalls erscheint im Vergleich beider Passagen die Bedeutung von *sdm* bei Wen-Amun deutlich spezifiziert auf eine Sprachkompetenz zu verweisen.

Auch ein dritter literarischer Text, die *Geschichte der Einnahme von Joppe*, spielt mit dem Motiv der Sprachproblematik im ägyptisch-vorderasiatischen Raum. In dieser historisierenden Erzählung aus dem Neuen Reich, die zu einem Geschichtszyklus um die Kriegs-Taten von Thutmosis III. gehört, wird allerdings der kanaanäische Stadtfürst als ein tumber Tor hingestellt, der an seinem zu einfachen Verständnis einer raffiniert mehrdeutig formulierten ägyptischen Aussage scheitert.⁹

Solche Sprachreflexionen aus der *schönen Welt der Worte* wurzeln im Niltal in einem traditionellen und insbesondere für die ägyptische *hohe Kultur* konstitutiven Sprachbewusstsein. Wir können dabei zwei grundsätzliche Dichotomien festhalten:

- ägyptische Sprache versus fremde Sprache
- innerägyptisch: Hochsprache versus Umgangssprache versus Vulgärsprache.

Die innerägyptische Differenz Hochsprache versus Umgangssprache versus Vulgärsprache ist nicht nur aus allgemeinen Erwägungen und dem Kontext der uns erhaltenen Sprachdenkmäler selbst zu erschließen, sondern diese Varietäten wurden von den Ägyptern selbst teilweise ganz explizit reflektiert. Diese Vorstellung bringen zwei Aussagen aus Selbst-Präsentationen des frühen Mittleren Reiches auf den Punkt.

Auf seiner im 17. Jahr von Sesostri I. in Abydos errichteten Stele verkündet der darauf *sub specie aeternitatis* textualisierte Menthu-user:

Ich bin ein Sprecher nach Art der Vornehmen,
einer der frei ist, *P3-erei* (𓂏𓂛𓂏𓂛) zu sagen.

In diesem Vers wird eine Sprache der Vornehmen angesetzt, welche die Absenz einer bestimmten Redeweise – eben die *P3-erei* – kennzeichnet.¹⁰ Die Hochsprache wird hier sozial als die Sprache der *sr.w*-Beamten charakterisiert, die offenbar einem restringierten Code unterlag. Von einem Mitglied der Elite wurde also ganz im Sinne von P. Bordieus *feinen Unterschieden* erwartet, dass er sich auf eine be-

⁸ Zitiert bei Steiner, *Errata*; zur Problematik von Übersetzungen: Eco, *dasselbe*.

⁹ Goedicke, „Capture“.

¹⁰ Entdeckung und erste Deutung dieser Passage im Sinne eines Sprachbewusstseins bei Fecht, *Wortakzent*, 205 mit Anm. 580.

stimmte, kulturell stärker normierte und geformte Weise auszudrücken verstand. Wie diese von der Volkssprache differiert, erklärt die Metonymie des Folgeverses, sofern der vornehme Sprecher den hier offenbar als neumodisch-vulgär konzipierten Artikel *p3* sich nicht zu gebrauchen rühmt. Ein besonderes Sprachbewusstsein zeigt eben die abstrakte Ableitung von diesem Artikel in der Form , sofern mit *p3w* metonymisch die Volkssprache bezeichnet wird. Dieses Wort dürfte am adäquatesten mit *P3-erei* oder auch *P3-macherei* wiederzugeben sein. Mit einer hinreichenden Wahrscheinlichkeit können wir in *p3* den hier als Substantiv gebrauchten Artikel sehen, der metaphorisch (und wohl genauer metonymisch) den Stil der Sprache charakterisiert.

Tatsächlich ist damit eine auch in den literarischen Handschriften – etwa den Manuskripten mit der Erzählung vom *Beredten Oasenmann* (*/Bauer/Kleinbändler/Hausierer*) – zu beobachtende umgangssprachliche Tendenz zu einem verstärkten Gebrauch des Artikels *p3* erfasst. Wie wir dies aus vielen Kulturen kennen, zeichnet das altägyptische Konzept von Hochsprache also eine Tendenz zum Konservativen, eben den *guten alten Stil*, aus.

Noch weit drastischer formuliert lesen wir das in der etwa kontemporären Selbst-Präsentation des Antef, Sohn von Senet.¹¹ Hier heißt es in einer Passage:

Ich bin gut in den Ämtern, festen Herzens, frei von Röhren.

Das mit „röhren“ wiedergegebene, rein phonographisch und ausschließlich mit Einkonsonantenzeichen geschriebene ägyptische Wort *rrj.t* ist ein anscheinend onomatopoetisches *hapax legomenon*. Die Determinativ-lose Schreibung ist hier durchaus charakteristisch, sofern damit auf die rein phonographische Charakterisierung im Schriftbild hingewiesen wird. Allerdings ist auch anzumerken, dass der Platz am Ende der Kolumne nur sehr beschränkt war. Mit *rrj.t* wird kontextuell eindeutig eine unangemessene Weise des Sprechens bezeichnet. Die Lautfolge bezeichnet das ungeformte, unartikulierte *Röhren*. Eben mit dieser Onomatopoeik werden die Schweine im ägyptischen Lexikon neben dem Grundwort *š3j* metaphorisch auch als *rr* – also „Röhler“ (bzw. „Grunzer“) – bezeichnet. Neben dem kultur-vollen Sprechen wurde also als Gegenpol ein vulgäres Sprechen angesetzt, das artikulatorisch zu den tierischen Lauten hin verfließt. In *rrj.t* wurden dann die Röhr-Laute noch durch die *t*-Endung zu einem Sprach-charakterisierenden Abstraktum gebildet. Die Art der Bezeichnungsweise ist dabei ähnlich wie bei *p3w*. In beiden Fällen wurde eine nicht der hochsprachlichen Norm entsprechende Redeweise durch Metonymie zum Ausdruck gebracht.

In diesen Textzeugen wird die in den schriftlich fixierten Sprachdenkmälern zu findende Diglossie¹² also bewusst reflektiert, symbolisch charakterisiert und soziologisch interpretiert.

¹¹ Diskussion in Morenz, „Sprechen“, 9f.

¹² Vernus, „Langue“.

Für den Text der Stele des Antef ist weiterhin auf die Intermedialität hinzuweisen, sofern der Actor im Bild tatsächlich im Sprechergestus dargestellt ist. Zu einem dem kulturellen Code gemäßen Sprechen gehörten nicht nur Wortwahl, Lautstärke und Intonation, sondern auch eine angemessene Körperhaltungen. Diese *visuelle Sprache* kennen wir neben solchen bildlichen Darstellungen auch aus der hieroglyphischen Enzyklopädie mit graphisch gefrorenen Redegesten wie:

-  - stehender Mann mit ausgestrecktem Arm
-  - hockender Mann mit Sprecher-Hand am Mund
-  - stehender Mann mit anbetend erhobenen Armen
-  - hockender Mann mit anbetend erhobenen Armen.

Grundsätzlich glaubten die Ägypter an die Kraft der Rede – *md.wt nfr.wt*. Dies bezeugen etwa verschiedene Passagen in den Lebenslehren. Zugleich ist nach der *Lehre des Ptah-hotep*¹³ Reden „schwieriger als jede Arbeit“ (4. Maxime). Dementsprechend will die Lehr-Autorität Ptah-hotep seine Worte verstanden wissen als:

„Unterweisung der Unwissenden im Wissen und in der Regelmäßigkeit der wohlgestalteten Rede“ (1. Maxime).

Tatsächlich wurde in dieser Lehre gerade auch die Wort-Kraft und Redequalität der illiteraten Schichten ins Licht gehoben:

Gute Rede ist verborgener als der Grünstein und doch findet man sie bei den Dienerinnen an den Reibsteinen (1. Maxime).

Problematisiert wird die Kraft der Rede einzig in der Rahmenerzählung der *Geschichte des Schiffbrüchigen*. Im Angesicht einer völlig ertraglosen Expedition¹⁴ sagt der „treffliche Gefolgsmann“ dem Expeditionsleiter bezüglich der befürchteten Audienz beim König:

Antworte nur, wenn Du angedet wirst! Sprich mutig zum König und antworte frei heraus, denn der Mund/Spruch eines Mannes kann ihn retten und eine Rede kann Milde erwirken.

Mit dieser Einleitung erzählt der „treffliche Gefolgsmann“ eine längere anspielungsreiche Geschichte von Schiffbruch, mythischer Insel und wundersamer Rettung. Darauf repliziert der also Getröstete in lakonischer Kürze, die in diesem Rahmen parodisch wirkt:

Mime nicht den Trefflichen, mein Freund: Wer wird schon einer Gans in der Morgendämmerung noch Wasser geben, wenn sie bereits am Morgen geschlachtet wird.

¹³ Letzte Übersetzung: Junge, *Lehre*.

¹⁴ Zur Bedeutung dieses Settings: Collier, „language“.

Hier wird ein Bogen zum Anfang der Geschichte gespannt. Dabei wird im *entspannten Feld* der Literatur in einer auch selbstironischen Brechung das mögliche Scheitern der Kommunikation zur Diskussion gestellt.¹⁵ Eben in dieser Reflexion aber zeigt sich die grundsätzlich hohe Wertschätzung der Rede in der altägyptischen Kultur.

2. Kulturveränderungen – Sprachveränderungen und der Umgang mit der Sprachenvielfalt

Nach einer verbreiteten und im Kern durchaus begründeten, wenn auch zu differenzierenden Lehrmeinung wurde im Rahmen der Aton-Revolution des Echnaton das Neuägyptische als monumentale Schriftsprache in Szene gesetzt.¹⁶ Die Veränderung der Schriftsprache korrespondiert jedenfalls mit dem großen Kulturbruch der neuen Religion. In diesem Rahmen wurde Echnaton als ein Sprach- und Religionsreformer konzipiert, der die Künstler auch selbst in den neuen Regeln unterrichtet habe.¹⁷ Auch aus anderen Perioden und Zeiten wissen wir, dass Veränderungen in der Kultur und speziell der Religion eine wesentliche Motivation zur Veränderung der Schriftsprache bildeten.¹⁸ Der bewusste Bruch mit der Tradition ließ gewisse zeitgenössische Elemente in die Diktion einfließen. Dies muss nicht notwendig als Technik der Religionspropaganda im Sinne einer Gewinnung der „Meinung“ des einfachen Volkes verstanden werden, sondern hier wurde eine neuartige Diktion gesucht, wie wir dies analog aus dem Bereich der bildenden Kunst kennen.

Zum anderen ist ebenso bekannt, dass bereits in den Jahrzehnten zuvor die mittelägyptische Sprache weit von der Umgangssprache entfernt den Status einer Literatursprache innehatte. Dies mag sogar von allem Anfang so gewesen sein, und wir können mit Chris Eyre das Mittelägyptische unserer Grammatiken vermutlich sogar als eine Art *homerischen Dialekt* bezeichnen.¹⁹ Spätestens seit der inzwischen 40 Jahre alten Tübinger Dissertation von Burkard Kroeber – heute in einer breiten Öffentlichkeit als Übersetzer von Umberto Eco rezipiert – ist in der ägyptologischen linguistisch orientierten Forschung das Phänomen von Neuägyptizismen vor der Amarna-Zeit bekannt. In diesem Rahmen kann auch die oben besprochene *p3*-Sagerei verstanden werden, von der sich Menthu-user als Sprecher aus der Elite distanzierte.

¹⁵ Moers, *Welten*, 246–248.

¹⁶ Eine detaillierte sprachgeschichtliche Untersuchung steht freilich noch immer aus. Sie könnte zu einem differenzierteren Bild führen.

¹⁷ Hier genüge ein Hinweis auf die Stele des Bak aus Assuan, wo dieser Künstler-Handwerker sich in der Selbst-Präsentation rühmt, vom König selbst belehrt worden zu sein.

¹⁸ Roccati, „Hieroglyphs“.

¹⁹ Eyre, „Egyptian“, 97–123.

Neben dieser diachronen Polyphonie ist auch die synchrone Vielstimmigkeit der menschlichen Laute – das Babel-Motiv – ein traditionelles Thema des Nachdenkens über Sprache. Hiermit wird die oben erwähnte Dichotomie ägyptische Sprache versus fremde Sprache mythologisch zu erklären versucht. In einem Hymnus auf Thot als den Gott von Sprache und Schrift²⁰ lesen wir entsprechend:

Gruß Dir, Mond, Thot: der trennt (*wpj*) die Zunge/Sprache (*ns*) eines Fremdlandes gegen ein anderes.²¹

Die Erfahrung verschiedener Sprachen stand schon am Anfang der altägyptischen Kultur, und sie bewirkte vermutlich die Phonetisierung der Bildzeichen hin zur auch phonetisch operierenden Schrift mit, sofern z. B. bereits im 4. Jt. v. Chr. semitische Toponyme phonetisch niedergeschrieben wurden.²² Trotzdem ist es wohl kaum ein Zufall, wenn das Motiv von Thot als Schöpfer der verschiedenen menschlichen Sprachen zuerst aus der Zeit von Amen-hotep III. – also einer Periode enger Kontakte verschiedener Sprach- und Schriftwelten im Vorderen Orient²³ – belegt ist.²⁴ Tatsächlich halte ich das Motiv des die Menschensprachen differenzierenden Gottes sogar für eine ägyptische Adaption aus dem mesopotamischen Bereich. Die mesopotamische Kultur wies grundsätzlich eine größere Sprachenvielfalt als im Niltal auf, wobei die kulturelle Konzeption einer sumerisch-akkadischen Harmonie den *fremden* Sprachen gegenübergestellt wurde. So lesen wir in dem sumerischen Epos *Enmerkar und der Herr von Aratta*²⁵ sogar das Babel-Motiv systematisch noch steigernd von einer göttlichen Aufhebung der Sprachvielfalt:

An diesem Tag werden die Länder Schubur und Chamasi
Deren Sprache der Sumers entgegengesetzt ist ...
Die ganze Welt, soweit bevölkert,
Zu Enlil in einer Sprache reden ...

Enki, der Herr des Überflusses, dessen Worte zuverlässig sind,
der Herr der Weisheit, der das Land kennt ...
Wird alle vorhandenen Sprachen in ihrem Munde verwandeln
Die Sprache der Menschheit wird dann eine sein.²⁶

²⁰ Stadler, *Weiser*.

²¹ Černý, „creator“, 121f., Sauneron, „différentiation“.

²² Morenz, *Bild-Buchstaben*, bes. 228–234.

²³ Hier genüge ein Hinweis auf die Amarna-Korrespondenz, Rainey, *Tablets*.

²⁴ Sauneron, „différentiation“.

²⁵ Mittermaier, *Enmerkar*, non vidi.

²⁶ Die hier wiedergegebene Übersetzung stammt von Schmökel, „Epos“. Allerdings bestehen Probleme mit der zeitlichen Relation, sofern die hier als Futur übersetzten Passagen eher als Präterium verstanden werden könnten, also auch in diesem Text von einer ursprünglichen Sprach-Einheit ausgegangen wäre (Hinweis M. Krebernik). Diese Problematik kann hier allerdings nur angerissen, aber nicht verhandelt werden.

In diesem Text wird ein Sprach-Paradies in Aussicht gestellt.

Ob die Vorstellung von einer ursprünglichen Einheit oder einer Vielheit der Menschensprache historisch am Anfang der die menschlichen Vorstellungen bis heute beschäftigenden Babel-Motivkette stand, werden wir wegen des Überlieferungszufalls nie erfahren können. Diese Reflexionen über die Vielfalt der Sprachen zeugen aber jedenfalls von einem hohen Sprachbewusstsein in Ägypten und dem Alten Orient, in dessen Tradition z. B. George Steiners *After Babel* steht. In jedem Fall forderte die Wahrnehmung der Sprachenvielfalt zur Auseinandersetzung mit dem Phänomen Sprache heraus.

Die Vorstellung einer ursprünglichen Spracheinheit erweckte zudem die historisierende Frage nach einer Ursprache.²⁷ Dafür spielt nun im Horizont der *Hebräischen Bibel* das Hebräische eine große Rolle. Den frühesten konkreten Beleg für die Vorstellung, dass Adam eben Hebräisch gesprochen habe, bietet das Jubiläenbuch.²⁸

3. Ägyptisch-intrakulturelle Vorstellung von vier grundlegenden Sprachebenen

Mögen die kurz gehaltenen Falldiskussionen bereits gezeigt haben, dass wir mit einem hohen Sprachbewusstsein in der altägyptischen Kultur rechnen dürfen. Vor dieser Grundgegebenheit können wir dann auch noch weitere Vorstellungen über die Sprache ausmachen. Dazu gehören in besonderer Weise Vorstellungen über die Rede der Götter. Dafür ist zunächst einmal daran zu erinnern, dass die Ägypter ihre Hieroglyphenschrift als „Gottes-Worte“ – *md.w ntr.w* – bezeichneten. Den ältesten Beleg dafür bietet die Inschrift des Medu-nefer aus Medum. Hier werden die Schriftzeichen allerdings metaphorisch direkt als „Götter“ *ntr.w* bezeichnet.²⁹

Tatsächlich können wir darüber hinaus vier grundlegende Sprachebenen in der ägyptischen Vorstellungswelt unterscheiden.

²⁷ Eco, *Suche*.

²⁸ Der berühmte Mikrotex von Gen. 11 illustriert die Bildung von Technik und den Bezug zu der Sprache (Siehe den Beitrag von Johannes Thon in diesem Band S.95-120.). In der Assoziation Turmbau-Sprachbau zeigen sich semantisch-phonetische Anklänge wie die *b*-Symphonie: *bānāh, bālal, bābæl*. Dabei lässt sich der Text von Gen 11 historisch zumindest nicht ganz einfach mit dem sumerischen Enmerkar verbinden, denn dessen Textbezeugung endet jedenfalls nach den bisher fassbaren Quellen mit der altbabylonischen Zeit. Wir können allerdings als einen möglichen Ausweg auf eine Überlieferung mit dem Umweg über Ägypten hinweisen. Diese komplexe Frage müsste einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben.

²⁹ Spiegelberg, „Götter“.

Sprache der Götter	<i>md.w ntr.w</i>
Sprache der Paviane = kompetentes sakrales Sprechen	<i>md.w pn št3</i> „diese geheime Sprache“
Menschensprache	<i>md.w, dd</i>
Sprache von Chaoswesen	<i>rr, pp</i> u. ä.

Mit der Konzeption von Göttern einher geht die Vorstellung, dass die Götter über eine Sprache verfügten, die deutlich von jener der Menschen verschieden ist. Zum anderen besteht insbesondere in kritischen Situationen ein Bedürfnis, mit den Göttern zu kommunizieren.

In diesem Sinn können mit dem Religionswissenschaftler Karl Meuli Aspekte von Schamanensprache als Annäherungen an Göttersprache verstanden werden. So werden bei Homer mehrfach Wörter in einer Göttersprache genannt, etwa Ilias I, 407, und einen ähnlichen Sprachgebrauch kennen wir aus der Edda, dem Indischen oder den Eskimosprachen.³⁰ Um die magische Macht der Kirke zu bannen, schenkt Hermes dem Odysseus außer einer Pflanze, deren Zauber bislang die bloße Menschensprache verbarg, auch ihren Götternamen *Moly* – so in Od. X, 305.³¹ In der idealen Göttersprache drückt sich alles und jedes unmittelbar authentisch ist, das Wesen selbst erscheint im Erklingen direkt. Das göttersprachliche Wort soll ohne Reibungsverlust auf die Sache selbst verweisen. Tatsächlich kann das Wort aber wohl mit *molyelu* = „entfernen, abwenden“ etymologisiert werden.

Eben so können wir das ägyptische Konzept der Gottesworte verstehen. In diesem Zusammenhang ist etwa auf die Etymologie von *md.t* zu verweisen, was sowohl „Wort“ als auch „Sache“ bedeutet und hierin etwa mit hebräisch *dābār* zusammengeht.³²

Gerade die Göttersprache bedarf nach Deut 4,12 und 5,22 der Vermittlung durch Mose. So hört das Volk Israel nur die Stimme Jahwes und bedarf eben des Mose und seiner Vermittlungsarbeit zur Gewinnung des Sinnes. Eine solche Sakralsprachenkompetenz hatte nach dem kulttheologischen Traktat „König als Sonnenpriester“³³ in Ägypten vorzüglich der König, der „diese geheime Sprache der Paviane“³⁴ sprach. Er war als Sprecher einer außeralltäglich-übermenschli-

³⁰ Meuli, *Gesammelte Schriften II*, 875f.

³¹ Dazu etwa Rahner, „Blume“.

³² Morenz, „Wortspiele“.

³³ Assmann, *König*.

³⁴ te Velde, „Remarks“, 129–137.

chen und damit der Göttersprache nahen Sprache konzipiert, die den Kosmos in Gang halten und Ägypten Wohlergehen sichern sollte. Die Vorstellung von einer geheimen Sprache der Paviane hat als natürlichen Hintergrund das Geschrei der Paviane bei Sonnenaufgang,³⁵ was die Ägypter offenbar als ein performatives Herbei-Reden des Sonnenaufgangs verstanden. Von daher interpretierten sie das Paviansgeschrei als eine besondere Sakralsprache, die kosmische Dinge bewirkt. In einem weiteren Schritt wurde dies in die bildkünstlerische Ebene übertragen, sofern Paviane im Rund- und Flachbild häufiger mit über dem Kopf erhobenen Armen dargestellt wurden. Dies ist eine bildliche Umsetzung der hieroglyphischen *dw3*-Geste (𓄿 = Anbeten, Preisen, Verehren), wobei auch interessant ist, dass es sich hier um eine rein konzeptionelle Vorstellung handelt, weil vergleichbare Pavianshaltungen in der Natur offenbar nicht beobachtet werden können.³⁶

Eine besondere mythologische Verhandlung dieses Themas aus dem Niltal bietet das von Reinhold Merkelbach re-edierte *Achte Buch Mose* (so die Selbstbezeichnung), die sog. *Leidener Welterschöpfung*, aus dem 4. Jh. n. Chr. Dort ist in griechischen Buchstaben eine besondere Vogelsprache fixiert, wenn es heißt:

Aber der Falke auf der anderen Seite begrüßt dich in seiner Sprache
Und ruft dazu, um Futter zu bekommen:
Hi, hi, hi, hi, hi, hi
Tip, tip, tip, tip, tip, tip.³⁷

Hier wird das Vogel-Getuschel als Sprache des Falken-gestaltigen Gottes Horus interpretiert. Demgegenüber können wir an die bereits seit dem Alten Reich belegte Vorstellung einer „geheimen Sprache der Paviane“ denken, wenn der Pavian in seiner eigenen Sprache sagt:

Du bist die Zahl des Jahres, Abrasax.³⁸

Hier wird ein sakrales Wissen ausgedrückt, das in dem magischen Wort *Abrasax* – als Wort-Zahl eben 365 kodierend – kulminiert. Diese Sprache vermittelt zwischen menschlicher und göttlicher Welt.

Ein Verständnis dieser sakral aufgeladenen Sprache ist keineswegs selbstverständlich. Eben deshalb heißt es in einer Beischrift zur Vignette des 15. Spruches des Totenbuches bezüglich der Königin Nedjmet:

„Osiris Nedjmet, wahr an Stimme, kennt jene Worte, die die östlichen Seelen sprechen“.³⁹

³⁵ Dieses Paviansgeschrei entspricht im asiatischen Bereich dem weit melodischer wirkenden „Wechselgesang“ der Gibbons.

³⁶ Für diesen Hinweis danke ich der Primatologin Katja Libal.

³⁷ Merkelbach, *Abrasax*, 113.

³⁸ Ibid.

³⁹ Assmann, *Re*, 52.

Dies erinnert an eine mystische Offenbarungssprache im Sinne der *ignota lingua* der Hildegart von Bingen. Allerdings ist auch bemerkenswert, dass auf diese Art Sakralsprache zwar metatextuell verwiesen, diese allerdings in den schriftlichen Quellen selten im Wortlaut angeführt wird. Immerhin gibt es einige mögliche Ausnahmen.

Unter den Schlangensprüchen der Pyramidentexte aus dem Alten Reich können wir besonders auf Spruch 232 (Abb. 1) hinweisen, der in den letzten Jahren einige Medienaufmerksamkeit auf sich zog, weil Richard Steiner ihn als älteste Niederschrift von kanaanäischer Sprache erklärte.

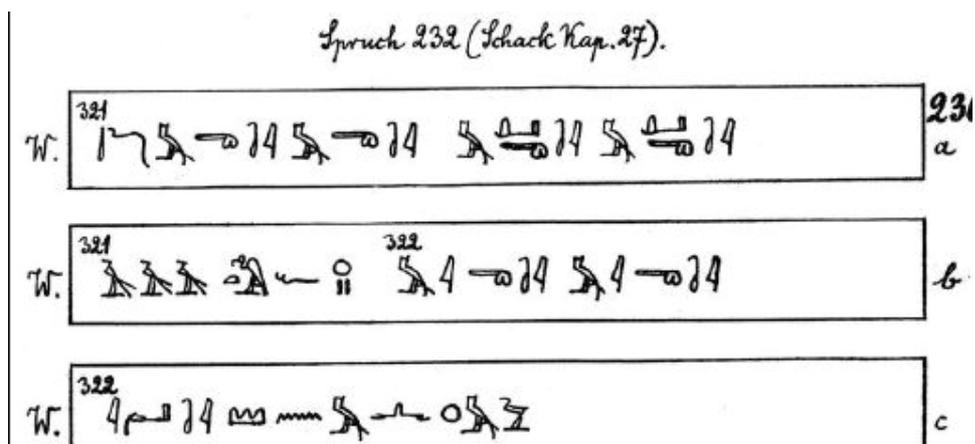


Abb. 1) Spruch 232 der Pyramidentexte, Sethe, *Pyramidentexte*, 133.

Tatsächlich ist die Identifikation als Kanaanäisch nach dem bisherigen Stand der Forschung aber zumindest alles andere als eindeutig.⁴⁰ Wir können hier einfacher an eine Sakral-Sprache denken, mit der die Schlangen magisch bezwungen werden sollten. Dabei ist durchaus mit onomatopoetischen Wörtern zu rechnen, und selbst der Gebrauch kanaanäischer Wörter würde noch in dieses Erklärungsmuster passen.

Deutliche *voces magicae* kennen wir in größerem Umfang aus der graeko-ägyptischen Magie,⁴¹ doch können wir bereits auf die klang-betörende Wortfolge *papaluka*, *paparaka*, *papalura* aus dem in der Ramessidenzeit geschriebenen P. Harris hinweisen.⁴² Ebenso wurde in medico-magischen Texten auf die Kompetenz und Kraft fremder Sprachwelten gesetzt. So enthält eine medico-magische Sammel-

⁴⁰ Zur Diskussion etwa <http://www.talkingpyramids.com/serpent-spells-2/>.

⁴¹ Versnel, *Magie*.

⁴² Fischer-Elfert, *Zaubersprüche*, 68, Nr. 41 und Kommentar dazu auf S. 141.

handschrift des Neuen Reiches verschiedene Sprüche in ausländischer Sprache, so mehrere semitische⁴³ und zwei „in der Sprache der Kreter“.⁴⁴

In diesen Deutungsrahmen gehört auch die Vorstellung von besonderen geheimen und sinnträchtigen Gottesnamen. In Ägypten wurde diese Vorstellung nicht allein phonetisch, sondern auch semographisch in Form solarer Trigramme ausgedrückt. Dort finden wir in verschiedenen Texten die Zeichenfolge .⁴⁵ Vermutlich wurde dieses nach unserer Quellenlage bisher erstmals aus der Ramessidenzeit (TB, Spruch 167) belegte solare Trigramm in dem theologischen Zentrum Heliopolis⁴⁶ entworfen. Anfangs gehörte es mit großer Wahrscheinlichkeit in den Bereich des besonderen, elitären Sakralwissens,⁴⁷ das nach und nach in breitere Kreise diffundierte. Jedenfalls verkörpert das Trigramm die Sonnentheologie vorzüglich, wobei eingangs die Sonnenscheibe mit Strahlen steht, während die beiden Zeichen danach den jugendlichen Sonnengott – Chepri, Skarabäus – und den alten Sonnengott – Mann mit Stab – repräsentieren. Neben der („krypto“-)graphischen Grundbedeutung *Jtm*, schwingen die folgenden weiteren Bedeutungsebenen mit:

- ikonisch: Re – Cheper – Atum (Sonne im allgemeinen zuerst, gefolgt von Morgen- und Abendform)
- textlich: „Sonne, die alt wird“.

Wir können für diesen Bild-Text also mit verschiedenen Zeichensinnen rechnen. Alle drei Deutungen gehören zu einem semantischen Feld, dem Sonnenlauf. So eine vernetzte Vielfalt in der visuell-poetischen Schreibung repräsentiert das Mythem des geheimen Namens des Sonnengottes eindrucksvoll. Zugleich ist hier im Schrift-Bild eine den Alltag transzendierende Sprachebene erreicht. Hier wird Göttersprache schrift-bildlich in Szene gesetzt.

Zwei solcher Trigramme sind nun auf die Unterseite einer Patäkenfigur geschrieben (Abb. 2).⁴⁸

⁴³ Steiner, „Incantations“.

⁴⁴ Morenz, „Einverleibungen“.

⁴⁵ Ryhiner, „trigrammes“; Koenig, „patèques“; id., „polymorphie“.

⁴⁶ Im Verhältnis zu seiner Bedeutung ist von diesem Ort archäologisch nur sehr wenig bekannt, eine gute Übersicht und Aufarbeitung der Quellen bietet die Monographie von Raue, *Heliopolis*.

⁴⁷ Diskussion dieser Problematik in Morenz, „Brandopfer“.

⁴⁸ Morenz, „Visuelle Poesie“, 316f. mit Abb. 2.

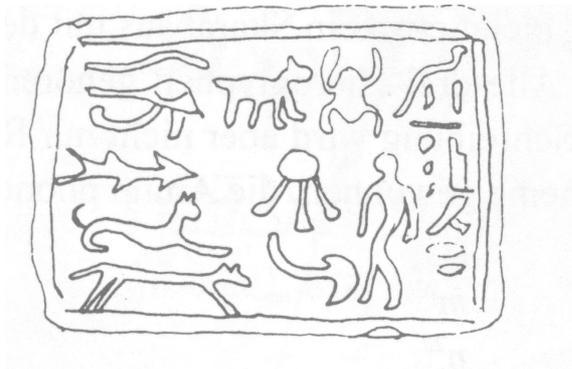


Abb. 2) Unterseite der Patäkenfigur

Als weiteres Element kommt hier die Zeichengruppe *wd3.t*-Auge + Fisch () , die als „der Leib ist heil“ oder auch „der Leib sei heil“ aufgelöst werden kann, dazu. Diese symbolisch überhöhte Sprache und Schrift wird am rechten Rand in Hieroglyphen normalschriftlich eingeleitet durch den paratextlichen Vermerk: „Worte sprechen seitens Isis der Großen“. Mit dieser außergewöhnlichen Schrift ist also nach ägyptischem Verständnis eine Götterrede fixiert.

Von dieser besonderen Inschrift ausgehend, können wir eine Brücke zu der neuägyptischen Erzählung von der *List der Isis* schlagen. Hier wird nämlich erzählt, wie Isis mittels ihrer Zauberkraft den Sonnengott zwingt, ihr seinen geheimen Namen zu offenbaren. Dieser Eigenname ist Göttersprache *in nuce*, und in den solaren Trigrammen können wir eine schrift-bildliche Umsetzung eben dieser Göttersprache erkennen.

Die Assoziationsräume der solaren Trigramme erinnern an Plotins Hieroglyphenkonzept. Die berühmte Passage Enneaden, V, 8, sechstes Kap. lautet in der Übersetzung von C. Tornau:

„... und darum haben sie (die ägyptischen Weisen, LM) für das, was sie mit Weisheit zeigen wollten, nicht Formen einzelner Buchstaben verwendet, die die Wörter und Sätze nach und nach durchgehen und eine Nachahmung von Lauten und vorgetragenen Aussagen sind, sondern Bildsymbole (*agalmeta*) gezeichnet, und indem sie für jede einzelne Sache genau ein Bild in ihre Tempel einprägten, hervorgehoben, dass es bei letzterem kein Nacheinanderdurchgehen gibt: dass nämlich jedes einzelne Bild eine bestimmte Wissenschaft und Weisheit *und* deren zugrundeliegender Gegenstand ist, und zwar in konzentrierter Form, nicht als Denk- oder Planungsvorgang“.⁴⁹

⁴⁹ Tornau, *Plotin*, 173.

Tatsächlich wusste Plotin aber von den ägyptischen Hieroglyphen wohl nur sehr wenig Authentisches⁵⁰ und projizierte jedenfalls seine eigene metalogische Semiotik in sie hinein.⁵¹ Trotzdem decken sich, und dies ist bemerkenswert, die beiden Vorstellungen erstaunlich genau.

4. Besondere *Poetische Prophetie*

In der Geschichte der Religion wird Prophetie häufig mit dem Gebiet von Syrien verbunden. Einige der ältesten Beispiele stammen aus den Mari-Briefen aus der Mittelbronze-Zeit.⁵² Ich werde hier nicht weiter in die Tiefen möglicher ägyptischer Zukunfts-Texte eintauchen, aber Texte wie die fiktionale *Vorhersage des Neferti* machen deutlich, dass auch in der ägyptischen Kultur Texte über die Zukunft einen gewissen Raum hatten. Allerdings können wir genauer zwischen Vorher-Sage und Hervor-Sage unterscheiden. Ein Text wie Neferti ist dabei deutlich ein Vorher-Sage-Text, während die Prophetie biblischen Typs als Hervor-Sage konzipiert ist, die ihrerseits in kanaanischer Tradition steht.⁵³ Dafür bietet nun die Geschichte des Wen-Amun einen interessanten Beleg. Hier wird mit dem kanaanäischen Terminus *ʿdd* (𐎗𐎍𐎏𐎗) bezeichnet ein Ekstatiker geschildert, der von Gott „ergriffen“ (*t3y*) ist:

Der Gott ergriff einen Heiligen Mann unter den Heiligen Männern und setzte ihn in Trance (𐎗𐎍𐎏𐎗).

Der Autor dieser neuägyptischen Erzählung verstand ekstatische Prophetie offenbar als ein kanaanäisches Lokalelement. Zur Charakterisierung dessen ist – und dies zeugt von einem hohen Sprachbewusstsein – seine Rede nicht in der üblichen Prosa dieser Erzählung wiedergegeben, sondern in einem typisch poetischen Stil, wie wir ihn etwa aus den prophetischen Texten der *Hebräischen Bibel* kennen. Diese prophetische Rede enthält zwei Doppelverse, die beide in dem charakteristischen *parallelismus membrorum* gestaltet sind:

Bring den Gott herauf,
Bring den Boten, der ihn trägt:
Amun ist es, der ihn sendet,
Er ist es, der ihn kommen ließ.

⁵⁰ Iversen, *Myth*, 45f.

⁵¹ Dagegen wird im AT die unterstellte besondere Logik der Gottes-Sprache rein sprachlich ausgedrückt in der die menschliche Logik transzendierenden Tautologie des „Ich bin, der ich bin“.

⁵² Malamat, *Mari*.

⁵³ Weippert, „Aspekte“.

Dieser *parallelismus membrorum* stellt die Antinomie zwischen *hr* – „über“ – und *hr* – „unter“ – und bezieht so Wen-Amun auf Amun.

Dieser Mikrotext imitiert also vermutlich kanaanäische prophetische Poesie, und diese Nachahmung zeigt die Bewusstheit des Autors für Differenzen in der religiösen Praxis und Sprache zwischen Ägypten und der Levante (sie bezeugt außerdem auch seine großen literarischen Fähigkeiten).

5. Chaos-Wesen und ihre Anti-Sprache

Zum Abschluss werde ich mich nun auf die andere Seite des Spektrums außermenschlicher Rede begeben, um die Vorstellung einer Sprache oder besser Anti-Sprache der Chaos-Wesen zu beleuchten. Chaoswesen *par excellence* war für die Ägypter der Anti-Gott und Feind der Ordnung Apophis.

Er verkörpert die sakrale Vorstellung einer absoluten Kommunikationsunfähigkeit. Dies wird bereits in seinem Namen deutlich angezeigt. Sein Name ϵ^3pp kann als ein exozentrisches Kompositum ϵ^3-pp etymologisiert werden. Dabei bedeutet ϵ^3 – „groß“ –, während wir *pp* als onomatopoetische Bezeichnung des „Plapperns“ verstehen können.⁵⁴ Es verweist auf das ungeformte Brüllen jenseits von artikulierter Sprache und kann mit dem oben erwähnten onomatopoetischen Abstraktum *rrj.t* – „Röhren“ – verglichen werden. Durch die Verdopplung des Konsonanten *p* bei *pp* bzw. *r* bei *rr* wird nach den ägyptischen Regeln der Wortbildung die Vorstellung eines „Plapperns“ noch intensiviert. Die Chaos-Schlange Apophis wiederholt den Plosiv *p*, was lautbildlich sein unter-sprachliches „Brabbeln“ anzeigt.

Auf einem Gebeleiner Sarg des Iqer aus dem späten 3. Jahrtausend v. Chr. finden wir einen in der bisherigen Überlieferung noch singular dastehenden Himmelsführer (Abb. 3).⁵⁵

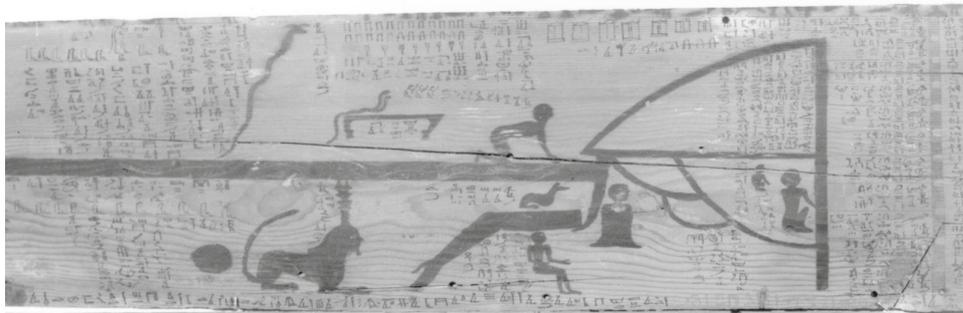


Abb. 3) Bild-Text-Komposition vom Sarg G 1 T

⁵⁴ Morenz, „Apophis“.

⁵⁵ Morenz, *Zeit*, 409–498, Abbildung auf S. 462, Abb. 23.

Unter dem Bereich des Feuerstroms ist in einem separierten Bezirk ein Mann abgebildet: . Hier wurde die Figur  etwas größer und dabei auch stärker bildhaft als die anderen Zeichen wiedergegeben. Außerdem sind bei ihr nur jeweils die Oberarme dargestellt, während die Unterarme fehlen. Sehr wahrscheinlich handelt es sich nicht um ein Versehen, sondern vermutlich wurden die beiden Arme des Mannes intentional schrift-bild-magisch verstümmelt, um ihn handlungsunfähig zu machen – eine Form schrift-bildlicher Magie.

Dem mythologischen Wesen steht beigeschrieben:

Das ist dieser sein *Mann*.

„Hoch an Stimme“ (*k3j-hrw*) ist sein Name.

Sein Fluß ist es (CT VI, 274e - f).

Seine Bezeichnung weist dieses Wesen als den mythologischen Herrn des Feuerstroms aus. Konkret gehört der Mann nach seinem Namen „Hoch an Stimme“ denn auch dem „chaotischen“ Bereich zu. Dieses *k3j-hrw* bezeichnet den Unruhestifter. Auf götterweltlicher Ebene kann man an Seth, aber auch an Apophis denken.⁵⁶ Im Amduat ist aber auch Anubis in der dritten Stunde im oberen Register bezeichnet als der „mit schrecklicher Stimme“. Außerdem ist intratextuell für den Dämon „Hoch an Stimme“ an den osirishaften „Wahr an Stimme“ hinzuweisen. Diese Wesen erscheinen nach ihrem Namen als zueinander polar. Sein Name weist diesen *k3j-hrw* als anti-kommunikativ und damit als das Sinngefüge zerstörend aus. Vor ihm sollten sich die Toten auf ihren Jenseitswegen in Acht nehmen.

6. Gestörte Kommunikation und die Chaos-Wesen im ägyptischen Weltbild

Die edelste und zugleich die elementarste Funktion von Sprache ist die Kommunikation. Sie stiftet Bedeutung und Beziehung, und das ganze Netz der Kultur hängt an der Kommunikation. Der Mensch ist Zeichen, generiert Zeichen und lebt in einer Welt aus Zeichen.⁵⁷ Das Chaos-Wesen Apophis ist dagegen folgerichtig als elementar anti-kommunikativ konzipiert, sofern es die Ordnung der Zeichenwelt negiert.

In den Unterweltbüchern ist Apophis entsprechend als eine Figur der Finsternis und Verkörperung der Anti-Kommunikation gezeichnet. So lesen wir in der sechsten Stunde des Pfortenbuches:

Eine ohne Augen ist diese Schlange,
ohne sein Nase und ohne seine Ohren:
sie atmet von ihrem Gebrüll,
sie lebt von ihrem Geschrei.

⁵⁶ Die Anti-Sprache des Apophis diskutiert Morenz, „Apophis“.

⁵⁷ Posner, „Mensch“.

Diese kurze Strophe beschreibt Apophis als eine elementar antisoziale Kreatur, der sogar die Sinnesorgane völlig fehlen. In dieser Negativfigur Apophis zeigt sich *via negationis* eindrucksvoll, welche hohe Bedeutung die Ägypter der Sprache zuschrieben. Eben deshalb setzten sie symmetrisch zueinander eine Götter-Sprache und eine Anti-Göttersprache an.

Literatur

Assmann, Jan: *Der König als Sonnenpriester*. Glückstadt/Hamburg: Augustin Verlag 1970.

Id.: *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*. (Orbis biblicus et orientalis 51). Freiburg [et al.]: Universitätsverlag 1983.

Černý, Jaroslav: „Thot as the creator of language“, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 34 (1948), 121f.

Collier, M.: „The language of literature“, in: *Ancient Egyptian Literature* (1996), 531–553.

Eco, Umberto: *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*. München: Beck Verlag 1994.

Id.: *Quasi dasselbe mit anderen Worten. Über das Übersetzen*. München: Hanser Verlag 2006.

Eyre, Christopher John: „Was Ancient Egyptian really a primitive language“, in: *Lingua Aegyptia* 1 (1991), 97–123.

Fecht, Gerhard: *Wortakzent und Silbenstruktur. Untersuchungen zur Geschichte der ägyptischen Sprache*. (Ägyptische Forschungen 21). Glückstadt [u. a.]: Augustin Verlag 1960.

Fischer-Elfert, Hans-Werner: *Altägyptische Zaubersprüche*. Stuttgart: Reclam Verlag 2005.

Goedicke, Hans: „The Capture of Joppa“, in: *Chronique d'Égypte* 43 (1968), 219–233.

Iversen, Erik: *The Myth of Egypt and its hieroglyphs in European tradition*. Kopenhagen: Geo Gad Publ. 1961.

Junge, Friedrich: *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*. (Orbis biblicus et orientalis 193). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003.

Koch, Roland: *Die Erzählung des Sinuhe*. (Bibliotheca Aegyptiaca XVIII). Brüssel: Éd. de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth 1990.

Koenig, Yvan: „La polymorphie divine en Égypte“, in : W. Clarysse/A. Schoors/H. Willems (Hrsg.): *Egyptian Religion in the last thousand years*. (Orientalia Lovaniensia Analecta 84 – GS Quagebeur). Löwen: Peeters Publishers 1998, 661–664.

- Id.: „Les patèques inscrits du Louvre“, in: *Revue d'égyptologie* 43 (1992), 123–132.
- Krebernik, Manfred: „Zypern im III. und II. Jahrtausend aus altorientalischer Sicht“, in: A. Kyriatsoulis (Hrsg.): *Kreta und Zypern: Religion und Schrift*. Altenburg: DZA-Verlag für Kultur und Wissenschaft 2001, 169–183.
- Malamat, Abraham: *Mari and the Bible*. (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 12). Leiden: Brill Verlag 1998.
- Merkelbach, R.: *Abrasax: Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts, III: Zwei griechisch ägyptische Weihezeremonien (die Leidener Weltschöpfung; die Pschai-Aion-Liturgie)*. (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Sonderreihe Papyrologica Coloniensia 17.3). Opladen: Westdeutscher Verlag 1992.
- Meuli, Karl: *Gesammelte Schriften II*. Basel: Schwabe Verlag 1975.
- Mittermaier, C.: *Enmerkar und der Herr von Aratta*. Diss.: Bern 2008.
- Moers, Gerald: *Fingierte Welten in der ägyptischen Literatur des 2. Jahrtausends v. Chr. Grenzüberschreitung, Reisemotiv und Fiktionalität*. (Probleme der Ägyptologie 19). Leiden [u. a.]: Brill Verlag 2001.
- Morenz, Ludwig: „Kanaanäisches Lokalkolorit in der Sinuhe-Erzählung und die Vereinfachung des Urtextes“, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 113 (1997), 1–18.
- Id.: „Brandopfer. Eine Parallelüberlieferung in den Pyramidentexten und in der Sonnenlitanei sowie eine hypothetische dritte Quelle“, in: *Lingua Aegyptia* 6 (1999), 105–109.
- Id.: „Sprechen statt Grunzen“, in: *Göttinger Miszellen* 18 (2002), 9f.
- Id.: „Apophis – On the Origin, Name and Nature of an Egyptian Anti-God“, in: *Journal of Near Eastern Studies* 63 (2004), 201–205.
- Id.: „Visuelle Poesie als eine sakrale Zeichenkunst der altägyptischen hohen Kultur“, in: SAK 32, 2004, 311–326
- Id.: *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen. Die Herausbildung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens*. (Orbis biblicus et orientalis 205). Freiburg [et al.]: Academic Press [et al.] 2004.
- Id.: „Kulturelle Einverleibungen fremden Wissens. Zu einer semitischen Spruchfolge in einem ägyptischen medico-magischen Papyrus des Neuen Reiches“, in: P. Kousoulis (Hrsg.): *Studies on the Ancient Egyptian Culture and Foreign Relations*. (Egyptological Series 1). Rhodes: University of the Aegean, 2007.
- Id.: *Die Zeit der Regionen im Spiegel der Gebelein-Region. Kulturgeschichtliche Rekonstruktionen*. (Probleme der Ägyptologie 27). Leiden [et al.]: Brill Verlag 2010.

- Morenz, Siegfried: „Wortspiele im Alten Ägypten“, in: *Festschrift J. Jahn*. Leipzig: Seemann 1957, 23–32.
- Posner, Roland: „Der Mensch als Zeichen“, in: *Zeitschrift für Semiotik* 16 (1994), 195–216.
- Rahner, Hugo: „Die seelenheilende Blume. Moly und Mandragore in antiker und christlicher Symbolik“, in: *Eranos-Jahrbuch* 12 (1945), 118–239.
- Rainey, Anson F.: *Canaanite in the Amarna Tablets: A Linguistic Analysis of the Mixed Dialect Used by Scribes from Canaan*. 4 vols. *Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten, Band 25*. Leiden [u. a.]: Brill Verlag 1996.
- Raue, Dietrich: *Heliopolis und das Haus des Re*. Berlin: Achet-Verlag 1999.
- Roccati, Alessandro: „Hieroglyphs concerning royal and private texts“, in: *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap „Ex Oriente Lux“* 35/36 (2000), 27–32.
- Ryhiner, Marie-Louise: „A propos de trigrammes panthéistes“, in: *Revue d'égyptologie* 29 (1977), 125–137.
- Sauneron, S.: „La différentiation des langages d'après la tradition égyptienne“, in: *Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale* 60 (1960), 31–41.
- Schipper, Bernd U.: *Die Erzählung des Wenamun. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion*. (Orbis biblicus et orientalis 209). Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005.
- Schmökel, Hartmut: „Epos: Enmerkar und der Herr von Aratta“, in: W. Beyerlein (Hrsg.): *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975, 112f.
- Sethe, Kurt: *Die Altägyptischen Pyramidentexte. Nach den Papierabdrucken und Photographien des Berliner Museums*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1908.
- Spiegelberg, W.: „*ntr.w* ‚Götter‘ = ‚Bilder‘“, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 65 (1930), 119–121.
- Stadler, Martin A.: *Weiser und Wesir. Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im ägyptischen Totenbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag 2009.
- Steiner, George: *Errata. Bilanz eines Lebens*. München [et al.]: Hanser Verlag 1999.
- Steiner, Richard C.: „Northwest Semitic Incantations in an Egyptian Medical Papyrus of the Fourteenth Century B.C.E.“, in: *Journal of Near Eastern Studies* 51/3 (1992) 191–200.
- te Velde, Herman: „Some Remarks on the Mysterious Language of the Baboons“, in: *Festschrift Heerma van Voss*, Kampen: Kok 1988, 129–137.

Tornau, Christian: *Plotin, Ausgewählte Schriften*. Stuttgart: Reclam Verlag 2001.

van der Leeuw, Gerardus: *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: Mohr Verlag³1956.

Vernus, P.: „Langue littéraire et diglossie“, in: *Ancient Egyptian Literature* 1996, 555–564.

Versnel, H. S.: *Die Magie in der griechisch-römischen Antike*. München: Beck 1996.

Weippert, M.: „Aspekte israelitischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen des Alten Orients“, in: G. Mauer [et al.]: *Ad bene et fideliter seminandum (Festschrift K. Deller)*. (Alter Orient und Altes Testament 220). Neukirchen-Vluyn 1988, 287–319.

<http://www.talkingpyramids.com/serpent-spells-2/>.

Zum Verständnis von דבר im Deuteronomium

Ernst-Joachim Waschke, Halle/Saale

1. Vorbemerkungen

Sicher ist es richtig, wenn in dem Artikel „Sprache IV. Fundamentaltheologisch“ einleitend festgestellt wird: „Die Texte der Heiligen Schrift kennen keinen Abstraktbegriff Sprache“. Wenn die Verfasserin, Christiane Tietz, aber fortfährt: Die biblischen Texte „nennen nur die Sprachorgane ‚Zunge‘, ‚Lippe‘ usw. Sprache ist für sie mithin wesentlich das Ereignis des Sprechens. Sie wissen um die Vielfalt der Sprache, auch darum, dass Gemeinschaft nur durch Verstehen der Sprache des anderen möglich ist (1 Kor 14,10f.)“,¹ dann hat sie sich für diesen fundamentaltheologischen Artikel zur Sprache nicht mit der hebräischen Wurzel דבר beschäftigt.

Bekanntermaßen kennt das biblische Hebräisch eine Fülle von Verben des Redens: דבר, אמר, קרא, ספר, נגד, um nur die wichtigsten zu nennen. Gillis Gerleman hat in einem Artikel zu דבר² aufgezeigt, dass die beiden am häufigsten verwendeten, semasiologisch teilweise gleich bedeutenden Verben אמר und דבר „reden, sprechen“ klar voneinander abgegrenzt werden können. Während bei אמר „die Rücksicht auf den Inhalt des Geredeten wichtig ist, wird mit דבר pi. zunächst die Tätigkeit des Sprechens, das Hervorbringen von Worten und Sätzen bezeichnet“.³ Deshalb muss bei אמר stets der Inhalt des Gesagten angegeben oder durch den Kontext hinreichend charakterisiert sein. דבר kann ohne Angabe des Inhalts für den Sprechakt als solchen stehen. Diese Unterscheidung hat dann auch Einfluss auf die Auswahl der möglichen Subjekte des Redens und Sprechens. Wo, wie bei אמר, der Inhalt der Rede angegeben sein muss, können metaphorisch auch Dinge, die von Natur aus keinerlei Sprachbefähigung besitzen, als Subjekt eingesetzt werden: Land, Meer, Tiere, Bäume, Feuer u. a. דבר hingegen kennt, von wenigen Ausnahmen abgesehen, als Subjekt nur Personen (göttliche oder menschliche) und die zum Sprechen notwendigen Sprachorgane: Zunge, Lippe, Mund, Stimme. Die klare Unterscheidung zwischen dem Inhalt einer Rede und dem Sprechen als einer ausschließlich an Personen gebundenen Kommunikation zeigt jedenfalls einen sehr viel höheren Grad an Reflexion von Sprache, als sie in dem Eingangszitat vorausgesetzt zu sein scheint. Es handelt sich eben nicht nur um das „Ereignis“, die Tatsache des Sprechens, sondern schon höchst differenziert um die Modalität von Sprache. Ein gewisser Grad an Abstraktion in Bezug auf Sprache lässt sich bei der Wurzel דבר meines Erachtens jedenfalls nicht übersehen. Dieser ist schon da-

¹ Tietz, „Sprache“, 1614.

² Gerleman, „*dābār*“, 433–443.

³ Ibid., 435.

durch angezeigt, dass das transitive דבר pi. am häufigsten mit dem wurzelgleichen Nomen דבר (Singular und Plural): „Eine Rede reden“, „Worte reden“, „eine Sache aussprechen/ansagen“ etc., oder ansonsten mit Nomen wie: „Gutes, Böses, Wahrheit, Lüge, Treue, Abfall, Weisheit, Torheit, ... Heil, Unheil ... usw.“⁴, verbunden ist, durch die das Gesagte ethisch und moralisch qualifiziert wird.

Auch das Nomen selbst entbehrt nicht einer gewissen Abstraktion. In seiner Doppeldeutigkeit als „Wort“ und „Sache“ ist es nicht Ausdruck einer antiken Unschärfe „zwischen Geistigem und Dinglichem“, sondern es hat mit einem solchen konstruierten Gegensatz überhaupt nichts zu tun. An dem Nomen haftet vielmehr, wie G. Gerleman zu Recht unterstreicht, „immer etwas von der Tätigkeit des Verbuns“. In der Bedeutung „Sache“ meint דבר jedenfalls niemals etwas, das in seinem Ursprung handwerklich hergestellt werden könnte, sondern stets etwas, das der Kommunikation zwischen Personen entspringt und so auch wieder zum Gegenstand der Kommunikation werden kann. „Es bezeichnet etwas, das zu irgendeiner Erörterung oder Verhandlung Anlass geben oder Gegenstand einer solchen werden kann, also ,als Angelegenheit, Vorfall, Begebenheit“⁵.

Wer sich mit dem Phänomen Sprache im Kontext des Alten Testaments beschäftigen will, kommt deshalb nicht umhin, sich mit der hebräischen Wurzel דבר auseinanderzusetzen.

Wenn wir im Folgenden nach dem Verständnis von דבר im Deuteronomium fragen, dann ist dies zum einen darin begründet, dass das Deuteronomium mit dem Satz אלה הדברים eröffnet wird und entsprechend der jüdischen Tradition unter dem Begriff דברים tradiert worden ist. Zum anderen gilt nach allgemeiner Überzeugung, dass das theologische Verständnis von דבר durch eben dieses Buch und die damit verbundenen deuteronomistischen Strömungen grundlegend geprägt worden ist.

2. Übersicht über die Wurzel דבר im Dtn

2.1. Allgemein

Auch wenn das Dtn laut der Überschrift (1,1) als eine oder mehrere Mosereden (הדברים) apostrophiert ist, die dieser jenseits des Jordan zu ganz Israel geredet hat (דבר pi.), werden das Verb wie das Nomen der Wurzel דבר nicht spezifisch in Bezug auf die Überschrift, sondern höchst unterschiedlich verwendet. Mose ist im Kontext des Dtn keineswegs der einzige Redner. Bei den 70 Belegen des Verbs (69mal pi. und einmal qal Ptz.) ist Mose nur 15mal Subjekt und wird von Jahwe mit 34 Stellen bei weitem übertroffen. Dies braucht zunächst insofern nicht zu verwundern, als die erweiterte Überschrift (1,3) betont, dass Mose zu den Israeli-

⁴ Ibid., 436.

⁵ Ibid., 437.

ten alles das redete (דבר pi.), „was ihm Jahwe befohlen hatte“ (צוה). Aber außerhalb dieser Kommunikationsstruktur: Jahwe – Mose – Israel treten in unterschiedlichen Kontexten auch andere Subjekte zum Verb דבר: Israel selbst, Prophet, Amtsleute, Priester und Älteste. Das Verb דבר wird faktisch auf allen Kommunikationsebenen verwendet, die im Dtn angesprochen werden.

Auch das Nomen mit 96 Belegen ist im Dtn nicht auf einen bestimmten Sachverhalt beschränkt, sondern weist durchaus die im übrigen AT belegte Bedeutungsbreite von Wort/Rede, Sache/Angelegenheit bis hin zur pronominalen Verwendung auf. Mehrheitlich steht das Nomen in Bezug zu dem, was Jahwe mittels Mose Israel zu verkündigen hat. Nach G. Braulik wird im Dtn mit dem Nomen דברים am häufigsten, nämlich an acht Stellen,⁶ der Dekalog bezeichnet. An vier Stellen⁷ beziehen sich דבר bzw. דברים auf „konkrete vorausgehenden Einzelbestimmungen“. An sechs Stellen⁸ bedeuten die Begriffe „das ganze mosaische ‚Gesetz‘, nämlich den paränetischen Teil und die anschließenden Einzelgebote“. Und in 28,14 formuliert דברים „dieses ‚Gesetz‘ wahrscheinlich samt dem Dekalog“.⁹ Darüber hinaus kann דבר im Dtn ganz unterschiedliche Mitteilungen beinhalten. Die Nachricht der Kundschafter z. B. in 1,22 und 25 ist ein דבר wie der Vorschlag des Volkes, Kundschafter auszusenden (1,23; vgl. auch 5,25.27; 18,16f.). Häufig wird דבר für rechte oder falsche Rede, für richtiges oder schändliches Verhalten verwendet, und zwar entsprechend dem Verb mit unterschiedlichen Subjekten. דבר ist jedenfalls im Dtn an keiner Stelle zu einem *terminus technicus* geworden, weder für das Gesetz noch für das Wort Jahwes. Dies ist zum einen darin angezeigt, dass die in der deuteronomistischen Literatur und in der prophetischen Überlieferung zum *terminus technicus* avancierte Wendung „Wort Jahwes“ (דבר יהוה) im Dtn gar nicht oder allenfalls in 5,5 belegt ist, und zum anderen, dass die konkrete Bedeutung von דבר an den Stellen, an denen sich das Nomen auf das „Gesetz“ bzw. Teile des „Gesetzes“ bezieht, entweder durch den Kontext oder durch eine Konstruktusverbindung sicher gestellt wird. Allenfalls unter diesem Aspekt ließe sich mit W. H. Schmidt sagen, dass das Dtn mit dem Begriff דבר „die verschiedenen Ausdrücke für Gebot nicht unterschiedslos“ nivelliert hat.¹⁰ Von einer Systematisierung durch den Begriff דבר kann jedenfalls nicht die Rede sein.

⁶ 4,10.13.36; 5,5.22; 9,10; 10,2.4.

⁷ 12,28; 15,15; 24,18.22.

⁸ 1,18; 4,2; 6,6; 11,18; 13,1; 30,14.

⁹ Braulik, „Ausdrücke für Gesetz“, 49, zitiert nach Schmidt, „*dābār*“, 124f: „Die *d^ebārīm* in 4,10.13.36; 5,5.22; 9,10; 10,2.4 bezeichnen den Dekalog. *dābār* in 15,15; 24,18.22 und *d^ebārīm* in 12,28 meinen die konkreten vorausgehenden Einzelbestimmungen. *dābār* in 4,2; 13,1; 30,14 und *d^ebārīm* in 1,18; 6,6; 11,18 meinen das ganze mosaische ‚Gesetz‘, nämlich den paränetischen Teil und die anschließenden Einzelgebote. In 28,14 bezeichnet *d^ebārīm* dieses ‚Gesetz‘ wahrscheinlich samt dem Dekalog“.

¹⁰ Schmidt, „*dābār*“, 125.

Trotz der Überschrift (1,1): „Dies sind die Worte“ (אלה הדברים), ist דבר weder ein Leitbegriff der Endredaktion, noch hält es die einzelnen Teile des Dtn zusammen. Auch wenn man die Belege für דבר auf synchroner Ebene entsprechend der endredaktionellen Gestaltung des Dtn oder diachron entsprechend eines anzunehmenden literarischen Wachstumsprozesses betrachtet, ändert sich wenig an dieser Sicht.

2.2. Die synchrone Betrachtung

Auf synchroner Ebene präsentiert sich das Dtn als eine Folge von vier Redegängen, die jeweils durch eine eigene Überschrift eingeleitet werden. Der erste (1,1) steht unter dem Stichwort הדברים, der zweite (4,44) unter dem Stichwort התורה, der dritte (28,69) unter dem Stichwort דברי הברית und der vierte (33,1) unter dem Stichwort הברכה. Jede dieser Überschriften ist durch ein vorangestelltes Demonstrativpronomen als Nominalsatz konstruiert, dem sich jeweils ein durch אשר eingeleiteter Relativsatz anschließt. Demnach beginnen mit 1,1 die Reden, die Mose zu ganz Israel gesprochen (דבר), mit 4,44 die Tora, die Mose den Israeliten vorgelegt (שים), mit 28,69 die „Worte des Bundes“, den Mose auf Geheiß Jahwes mit den Israeliten geschlossen (ברת) und mit 33,1 der „Segen“, mit dem Mose die Israeliten vor seinem Tod gesegnet (ברך) hat.¹¹ Entsprechend dieser seit P. Kleinert „klassischen“ Gliederung¹² sind das Verb und das Nomen דבר statistisch ziemlich gleichgewichtig über den ersten bis dritten Redegang verteilt,¹³ und sie fehlen im vierten Teil (33,1–29) und im Schlusskapitel (34) völlig. Letzteres bestätigt nur noch einmal, dass דבר auch im Dtn vor allem die Tätigkeit des Sprechens hervorhebt, während die direkte Rede stets durch eine Form des Verbs אמר eingeleitet wird, und nur solche findet sich in den beiden letzten Kapiteln des Dtn.¹⁴

2.3. Die diachrone Betrachtung

Folgt man bei einer diachronen Betrachtung der Analyse von T. Veijola,¹⁵ dann findet sich die Wurzel דבר nicht in den Gesetzen des „Ur-Deuteronomiums“,¹⁶ was

¹¹ Der Inhalt des jeweiligen Redegangs wird dann durch eine Form des Verbs אמר eröffnet (1,5; 5,1; 29,1; 33,2); vgl. Lohfink, „An- und Absageformel“, 57.

¹² Kleinert, *Deuteronomium*, 166–168; vgl. Schaper, „Tora“, 51, anders etwa Hardmeier, nach dem die Reden durch „zwei phraseologische Systeme“ gegliedert sind („Tora-Rede“, 222ff.).

¹³ 1,1–4,43: Nomen 20mal, Verb 14mal; 4,44–28,68: Nomen 56mal, Verb 48mal; 28,69–32,52: Nomen 17mal, Verb 9mal.

¹⁴ אמר findet sich 14mal in den Schlusskapiteln.

¹⁵ 4,45*; 6,5–9*; 12,13f. 17f. 21aαb; 14, 22. 23aα* 24aα* 25. 26aα*b. 28. 29aα*b; 15,1f*. 7aα*b*. 8f. 12*–14a. 16–18a. 19–22a; 16,1*. 2. 5aβα. 6a*. 9b. 10a*. 11. 13–15a. 16aαb. 17a.

¹⁶ Das Bild ändert sich geringfügig, wenn man mit Kratz, *Komposition*, 138, Dtn 16,18; 17,8–9α; 19,2a. 3b–7. 11f. 15–17a. 18bα; 21,1–4. 6f. 8b und 26,1–4. 11. 16 der Urschrift zurechnet, da in 17,8 von דבר למשפט und דברי ריבת sowie in 19,4 von דבר הרצח die Rede ist.

darauf hindeutet, dass דבר von Hause aus offensichtlich keinen Begriff der Rechts-sprache darstellt.¹⁷ Dafür stehen, wenn man die Überschrift 4,45* und das *Sch^ema Israel* (6,4–9*) als Einleitung der Ur-Fassung annimmt, Verb und Nomen gleich im Eingang an prominenter Stelle. Das Dtn wäre dann von Anfang an als Moserede stilisiert, in der er den Israeliten die „Satzungen und Rechte“ (המשפטים und החקים) nach dem Auszug aus Ägypten vorgetragen hat (דבר pi.). Diese würden durch „das grundlegende Bekenntnis Israels zur Einzigartigkeit Jahwes“¹⁸ eröffnet (6,4), das nach 6,6 wiederum den Inhalt der האלה הדברים ausmacht.¹⁹ Dieses Bekenntnis hat Israel in seinem Herzen zu halten, seinen Söhnen beständig zu wiederholen und sich durch Merkzeichen bis hin zur Verschriftlichung fortwährend zu vergegenwärtigen. Damit wäre eine klare Gliederung zwischen dem Gesetzteil als „Satzungen und Rechte“ (המשפטים und החקים) und dem Bekenntnis als „diese Worte“ (האלה הדברים) gegeben, die Mose Israel kundtut (דבר pi.), womit im Kern die nachfolgende Entwicklung des Dtn teilweise schon vorgebildet wäre. Spätestens mit dem Promulgationssatz von 6,6: „die ich dir heute gebiete“ (אשר אנכי מצוה היום), durch den die האלה הדברים auf die ganze nachfolgende Sammlung von „Satzungen und Rechten“ bezogen werden, kann dann דברים in der Überschrift 1,1a als Oberbegriff für das gesamte Dtn stehen. Nach T. Veijola stammt diese Überschrift²⁰ vom ersten dtr. Bearbeiter (DtrH), der hierfür die ältere Überschrift in 4,45²¹ als Vorlage hatte und nur die „Satzungen und Rechte“ (המשפטים und החקים) durch die „Worte“ (הדברים) sowie den Exodusbezug durch den Standort der Rede „jenseits des Jordans“ ersetzen musste. Mit dieser neuen Standortbestimmung wird zugleich der sehr viel weitere literarische Horizont umrissen, den das Dtn durch die einleitende Moserede, die im Kern auf DtrH zurückgeht, erhält.²² Die דברים umfassen jetzt nicht mehr nur das *Sch^ema Israel* und die Gesetzesworte, sondern daneben auch die geschichtlichen Ereignisse und die darin tradierten Worte, wie sie sich vor allem in 1,6–3,29 finden. Allerdings wird der Begriff דבר dann durch den zweiten dtr. Bearbeiter (DtrP) für einen weiteren Gesetzestext in Anspruch genommen. Das Verdienst von DtrP besteht nach T. Veijola darin, „dass er den aus Ex 20 bekannten Dekalog als Zusammenfassung des göttlichen Willen auch in das Dtn integrierte (Dtn 5,6–21*) und ihn mit einem Rahmenbericht versah“.²³ In diesem Rahmen wird der Dekalog in

¹⁷ Vgl. Gerleman, „*dābār*“, 438, der Stellen wie Ex 18,16; Dtn 1,17; 16,19 und 19,5 dahingehend deutet, dass דבר hier als „ein unpräzises Ersatzwort für den Fachausdruck *riḇ*“ verwendet worden ist; anders Schmidt, „*dābār*“, 115.

¹⁸ Veijola, *Deuteronomium*, 175.

¹⁹ Der Rückbezug auf das *Sch^ema Israel* ist darin begründet, dass die Wendung האלה הדברים im Dtn ansonsten immer den Abschluss vorangehender konkreter Äußerungen markiert (4,30; 5,22; 12,28; 30,1; 32,45), so dass Veijola, *Deuteronomium*, 175, den Promulgationssatz „die ich dir heute gebiete“ (אשר אנכי מצוה היום) zu Recht für einen sekundären Zusatz hält.

²⁰ 1,1a: הדברים האלה אשר דבר משה אל-כל-ישראל בעבר ירדן.

²¹ 4,45: אלה העדת והחקים והמשפטים אשר דבר משה אל - בני ישראל בצאתם ממצרים.

²² Vgl. Veijola, *Deuteronomium*, 9.

²³ Ibid., 4.

5,22 nun ebenfalls als **הדברים האלה** deklariert. Diese Bezeichnung für den Dekalog wird dann von dem dritten dtr. Bearbeiter (DtrN) übernommen (4,10; 9,10; 10,2), aber dadurch präzisiert, dass er die Mehrdeutigkeit von **הדברים** im Blick auf den Dekalog mit der Bezeichnung „Zehnwoorte“ (**עשרת הדברים**) eingrenzt (4,13; 10,4) und die **הדברים האלה** aus der Überschrift (1,1a) in 1,5 als **התורה הזאת** bestimmt. Mit **התורה** ist an dieser Stelle ein Begriff gesetzt, durch den das Dtn in seiner Gesetzesdiktion sehr viel prägnanter erfasst ist als durch **דבר** oder einen anderen Begriff. Dieser ist dann auch außerhalb der Dtn zum *terminus technicus* für dieses Buch geworden, entweder mit der Bezeichnung **התורה**²⁴ oder in den Wendungen **תורת משה**²⁵ und **ספר התורה**.²⁶ Zwar findet sich auch an fünf Stellen (Ex 8,9.27; 12,35; 32,28; Lev 10,7) die Bezeichnung **דבר משה**, aber nie in Bezug auf das Dtn und damit nicht als Synonym zu **תורת משה**.

Mit dem Begriff **התורה** vollzieht sich im Dtn zugleich „der Übergang vom Gesprochenen zum Geschriebenen...“, der Übergang vom Diskurs zum Text“, wie J. Schaper jüngst in einem Aufsatz dargelegt hat.²⁷ Wie das *Sch^ema Israel* aufzuschreiben ist (6,9)²⁸ und Jahwe die Zehngebote selbst geschrieben hat (5,22; 9,10, 10,2.4; vgl. auch 4,13), so ist nun auch die Tora in Schrift zu fassen. In 1,5 meint **התורה הזאת** zwar noch die mündliche Gesetzesunterweisung, die Mose im Lande Moab begann, den Israeliten auszulegen (**דבר pi.**),²⁹ aber an den meisten Stellen im Dtn, an denen diese Wendung belegt ist, geht es um die Tora als Schrift.³⁰ Nach J. Schaper lässt sich dabei folgende Entwicklung ausmachen: 1,5 und 4,8 stellen kataphorische Verweise auf die Überschrift in 4,44 dar, die den zweiten mit 5,1 beginnenden Redegang mit **וזאת התורה** einleitet. Auf diese Überschrift weisen 27,3 und 27,8 zurück, in denen die Anweisung erfolgt, „diese Tora“ (**התורה הזאת**) nach dem Einzug ins verheißene Land auf zwei große Stelen (**אבנים**) zu schreiben. Innerhalb dieses Rahmens (5,1–26,19) ist zwar viel vom Schreiben die Rede; aber stets handelt es sich dabei um das Aufschreiben verschiedener **דברים** und nicht um die Tora als Schrift, wie sie in Kap. 27 gefordert und in 28,58 mit der Wendung **הספר הזה** und

²⁴ Jos 1,7; 22,25; 2 Kön 21,8; Neh 8,1; 2 Chr 25,4; 33,8.

²⁵ Jos 8,31f.; 23,6; 1 Kön 2,3; 2 Kön 14,6; 23,25; Mal 3,22; Dan 9,11.13; Esr 3,2; 7,6; Neh 8,1; 2 Chr 23,18; 30,16.

²⁶ Jos 1,8; 8,34; 2 Kön 22,8.11; Neh 8,3; 2 Chr 34,15

²⁷ Schaper, „Tora“, 50.

²⁸ Vgl. auch 11,20, hier aber schon mit dem Begriff **מצות** (11,13), der in 11,18 mit der Wendung **דְּבַר אֱלֹהִים** aufgenommen wird, auf das ganze Gesetz bezogen.

²⁹ **דבר pi.** ist mit „auslegen, erklären“ zu übersetzen (Gesenius, *Handwörterbuch* I, 120) und nicht, wie neuerdings vorgeschlagen wird, mit „Rechtskraft verleihen“ (so Schaper, „Tora“, 49, u. a.).

³⁰ Bei den 22 Belegen des Verbs **כתב** haben 11 **התורה הזאת** bzw. **התורה** oder **הספר הזה** als Objekt (17,18; 27,3.8; 28,58.61; 29,19.20.26; 30,10; 31,9.24), fünf den Dekalog (4,13; 5,22; 9,10; 10,2.4) und je zwei das *Sch^ema Israel* (6,9; 11,20) und das „Moselied“ (31,19.22) als Objekt. Nur in 24,1.3 geht es nicht um die Verschriftung des Dtn oder seiner einzelnen Stücke, sondern um den speziellen Fall des „Scheidebriefs“.

28,61 mit der Wendung ספר התורה הזאת schon als „Buch“ vorausgesetzt wird. Erst im dritten Redegang findet sich mit der Wendung ספר התורה הזה eine „deiktisch-selbstreflexive“ Bezeichnung, wodurch noch einmal unterschieden wird zwischen der Verschriftlichung der Tora im allgemeinen (27,3.8) und ihrer Verschriftlichung als „Buch“ (ספר) im besonderen (29,20; 30,10; 31,24). In dieser im Dtn angezeigten Entwicklung von der Rede zur Schrift, vom Wort zum Text sieht J. Schaper dann auch einen wichtigen Hinweis zur relativen Chronologie der Entstehung des Dtn, die sich seiner Überzeugung nach mit den archäologischen Erkenntnissen zur Lese- und Schreibkultur in Syrien-Palästina vom 8. bis zum frühen 6. Jh. v. Chr. deckt. Für das Verständnis des Begriffs דבר im Dtn bedeutet dies, dass „die Auseinandersetzung mit Text und Textualisierung ... erst dort auf(taucht), wo man also über die Vieldeutigkeit von דבר und דברים hinausgekommen ist und mit *einem* Begriff das Gesetz bzw. die Weisung konzeptualisiert“.³¹

2.4. Erstes Fazit

Ein erstes Fazit aus dieser Übersicht zur Wurzel דבר im Dtn lautet: *Vieldeutigkeit*. Oskar Grether hatte darauf bezogen sogar von einer „Verflachung und Entwertung“ des דבר-Begriffs im Dtn gesprochen, dem aber gleich hinzugefügt, dass der Begriff „durch seine Inbeziehungssetzung zur Gesamtheit des mosaischen Gesetzes inclusive der Drohungen und Verheißungen auch eine *beträchtliche Bereicherung*“ erfahren hat.³² Von einer „Verflachung und Entwertung“ konnte O. Grether noch insofern sprechen, als er davon ausging, dass dem Dtn ein דבר-Begriff vorgegeben war, der „entweder die einzelne Forderung des Sinaigesetzes oder ein Prophetenspruch“ bezeichnet hat.³³ Diese Prämisse ist aus heutiger Sicht nicht mehr zu halten. Es gibt kein vordtr. Gesetz, das als דבר bezeichnet worden wäre und auch keinen vordtr. Prophetenspruch. Richtig aber bleibt die Einsicht O. Grethers, dass דבר vor allem durch das Dtn seine Bedeutung als Wort und Rede Gottes sowohl in Bezug auf das Gesetz als auch in Bezug auf die prophetische Verkündigung gewonnen hat. Dies ist schon daran erkennbar, dass mit der Präzisierung des Gesetzes durch den Begriff התורה und der damit einhergehenden Verschriftlichung des Dtn eben keine Begrenzung des Begriffs דבר erfolgte. Im Gegenteil, auch die neue Wendung הזאת התורה wird im Schlussteil des Dtn, vor allem an den Stellen, an denen von der Verschriftlichung die Rede ist, mit דבר konstruiert: הזאת דברי התורה (27,3.8; 28,58; 31,24; vgl. weiter 27,26; 29,28; 31,12, 32,46). Das gilt auch für einen weiteren das Dtn erfassenden Oberbegriff, wenn in Dtn 28,69 und 29,8 von den דברי הברית die Rede ist.³⁴ Die Wendung דברי הספר ist im Dtn zwar nicht belegt, aber was in dem ספר aufgeschrieben werden soll, ist התורה הזאת (28,58; 31,24), so dass im Bericht

³¹ Schaper, „Tora“, 55.

³² Grether, *Wort Gottes*, 125.

³³ Ibid., 120.

³⁴ Vgl. weiter Ex 34; 2 Kön 23,3//2 Chr 34,31; Jer 11,2f.6.8; 34,18.

über die „josianische Reform“ (2 Kön 22–23) mit Begriffen wie דברי הספר (2 Kön 22,13.16//2 Chr 34,21) oder ספר התורה דברי (2 Kön 22,11) und דברי ספר הברית (2 Kön 23,2//2 Chr 34,30) auf das Dtn zurückgewiesen werden kann.

Wenn J. Schaper entsprechend seiner Fragestellung für das Dtn „die Konzeptualisierung der Verschriftlichung des Gotteswortes“ herausstellt,³⁵ so bleibt im Dtn die Schrift doch weiterhin das Wort. Es geht nicht nur um das „Buch im Buch“,³⁶ sondern es handelt sich dabei auch immer um das Verhältnis von mündlicher und schriftlicher Tora. Natürlich trägt דבר seine theologische Konnotation nicht in sich, sondern erlangt diese ausschließlich über den Kontext.

3. Die theologische Aufwertung der Wurzel דבר im Dtn

3.1. Die Voraussetzungen

Natürlich wird man voraussetzen müssen, dass die Wurzel דבר dem Dtn in unterschiedlichen Kontexten vorgegeben war. Dass Personen miteinander reden (דבר pi.), dass die Kommunikation zwischen ihnen durch ein דבר zum Ausdruck gebracht wird und diese keinesfalls nur auf profane und alltägliche Bezüge beschränkt war, lässt sich, ohne hierfür einzelne Textbelege zu bringen, mit Sicherheit annehmen. Dass דבר hingegen „in der vordeuteronomischen Zeit... mit strenger Sorgfalt nur für die Bundesgesetzgebung am Sinai reserviert“ war,³⁷ lässt sich ebenso wenig nachweisen wie die Annahme, dass דבר schon vor dem Dtn zu eine Art *terminus technicus* der göttlichen Wortoffenbarung an die Propheten geworden ist. Aus diesem Grund lässt sich, wie oben schon vermerkt, auch nicht von einer „Verflachung und Entwertung“ des דבר-Begriffs im Dtn sprechen und ebenso wenig davon, „daß der frühere Unterschied zwischen prophetischem und gesetzlichem *dābār* in dtr. und nachdtr. Texten stark verwischt wird“.³⁸ Die vor allem auf O. Grethers Untersuchung basierende These ist nach heutiger Sicht schlicht und einfach in ihr Gegenteil zu kehren. Das Dtn und die verschiedenen dtr. Verfasser haben mit dem Begriff דבר nicht den Unterschied zwischen Prophetie und Gesetz verwischt, sondern sie haben unter Beibehaltung der Vieldeutigkeit dieses Begriffs den Zusammenhang zwischen Gesetz und Prophetie überhaupt erst geschaffen.

3.2. דבר als Offenbarungsbegriff des Gesetzes

דבר ist nicht von Anfang an und auch nicht an allen Stellen des Dtn ein offenbarungstheologischer Begriff. Er ist zu einem solchen erst durch den Bezug des Dtn

³⁵ Schaper, „Tora“, 56.

³⁶ Ibid., 57, mit Verweis auf den Titel von Sonnet, *The Book within the Book*.

³⁷ Grether, *Wort Gottes*, 81.

³⁸ Gerleman, „*dābār*“, 441.

zum Sinai/Horeb-Ereignis und zwar explizit durch die dort erfolgte Gesetzeskundgabe im Rahmen einer Theophanie geworden. Dies hat O. Grether schon völlig richtig gesehen. Ohne diesen Bezug bliebe das Dtn allein eine durch Mose vermittelte Rede. Die Einfügung des Dekalogs im Dtn erfolgte zuerst in Kapitel 5. Seine Übernahme aus Ex 20 in das Dtn ist darin begründet, dass dem Dtn als Novellierung des Bundesbuches der gleiche Eingangstext vorangestellt worden ist.³⁹ Im Rahmenbericht zum Dekalog in Dtn 5 (V. 1–5* und 22–32*),⁴⁰ in dem Mose an dieses Ereignis erinnert, wird deshalb der ältere Sinaibericht von Ex 20–24 teilweise aufgenommen, aber an wesentlichen Punkten auch eigenständig gestaltet. Hier wie dort gilt der Dekalog als die entscheidende Gottesrede, die Israel in einer Theophanie im Rahmen eines „Bundesschlusses“ offenbart worden ist. Ob das Dtn auch schon die Wendung האלהים הדברים als Bezeichnung für den Dekalog aus Ex 20,1 gewonnen hat, ist strittig. Konstitutiv für das Dtn und im Blick auf die ältere Exodusvorlage neu ist die Einsetzung Moses als Mittler.⁴¹ Begründet wird diese mit der Angst des Volkes, direkt mit Jahwe in Kontakt zu treten, weshalb das Volk nach der Verkündigung des Dekalogs selbst den Vorschlag unterbreitet, dass Mose allein die Worte Jahwes empfangen und diese dann an das Volk weitergeben soll. In dieser kleinen Szene (V. 22–31) kommt die Wurzel דבר nicht weniger als 12mal vor (9mal das Verb und 3mal das Nomen). Von einem Leitwort wird man nicht sprechen können, da der Text literarisch nicht einheitlich⁴² und דבר in unterschiedlichen Bedeutungen verwendet worden ist.⁴³ Aber eine Strukturierung dieses Abschnitts durch die Wurzel דבר ist insofern gegeben, als im Eingang (V. 22) vom Dekalog als האלהים הדברים die Rede ist, die Jahwe der ganzen Gemeinde auf dem Berg „mitten aus dem Feuer“ (מתוך האש) verkündet hat (דבר pi.), und am Ende (V. 31) wird Mose durch Jahwe aufgefordert, bei ihm zu bleiben, damit Jahwe ihm alle „Gesetze, Satzungen und Rechte“ verkündige (דבר pi.), die er von jetzt an zu lehren hat. In der Mitte (V. 27) aber steht die Bitte des Volkes, dass Mose sich allein Jahwe nähern soll, um dessen Reden (אמר kal)⁴⁴ zu hören, damit er ihnen das verkündigt, was Jahwe ihm verkündigt hat (jeweils דבר pi.), samt dem Versprechen des Volkes, darauf zu hören und es zu tun. Dieser Vorschlag (קול הדברים) des Volkes wird nachfolgend (V. 28) von Jahwe als ein gutes Ansinnen beurteilt (כל אשר דברו)

³⁹ Vgl. Köckert, *Zehn Gebote*, 42f.

⁴⁰ Das gilt für die Theophanie (Ex 19,16–18; 20,18.21b; vgl. Dtn 5,4.22.23abα. 24.27), die Verpflichtung des Volkes (Ex 24,3; vgl. Dtn 5,27) und den „Bundesschluss“ (Ex 24,4–8; vgl. Dtn 5,2.27).

⁴¹ Ex 20,19: ויאמרו אל־משה דבר־אתה עמנו ונשמעו ואל־ידבר עמנו אלהים פן־נמות ist demgegenüber sekundär und erst in Adaption von Dtn 5,27 hier eingetragen.

⁴² Vgl. nur den Widerspruch zwischen V. 24b und 26.

⁴³ Nach Veijola, *Deuteronomium*, 132–140, gehören zu DtrP: V. 22A* [דבר / האלהים הדברים pi.] 23abα.24a.25.27 [דבר pi. 2mal]. 28 [דבר 2mal/ דבר pi. 3mal].30.31 [דבר pi.]; zu DtrN: V. 22a*b; zu DtrB: V. 29; späteste Redaktion aus priesterlich-weisheitlicher Perspektive: V. 24b [דבר pi.].26 [דבר pi.].

⁴⁴ Eine der wenigen Stellen an denen אמר synonym zu דבר ohne Angabe eines direkten Inhalts verwendet wird.

היטיבו). Damit ist eine für das Dtn grundlegende Unterscheidung getroffen. Auf der einen Seite steht das Sinai/Horeb-Ereignis mit der Verkündigung des Dekalogs als der einzigen, der gesamten „Gemeinde“ (קהל)⁴⁵ erteilten Gottesoffenbarung und auf der anderen Seite stehen die übrigen „Gebote, Satzungen und Rechte“ (המשפטים והחוקים והמצוה), die Jahwe allein Mose mitgeteilt hat (פי דבר). Den Dekalog hat Israel selbst empfangen, die übrigen Gesetze aber allein Mose, damit er sie Israel lehre (פי למד).⁴⁶

Als Überleitung vom geschichtlichen Rückblick (1,6–3,29) zur paränetischen Einleitung des Gesetzes (5,1ff.) findet sich in Kapitel 4 ein groß angelegter Kommentar zum Dekalog. In diesem wird das Geschehen am Sinai/Horeb noch einmal und im Besonderen unter dem Einfluss des Bilderverbots reflektiert. Das Kapitel ist literaturgeschichtlich hoch kompliziert. Einig sind sich die Ausleger allein darin, dass es zu den jüngsten Texten des Deuteronomiums gehört.⁴⁷ Den äußeren Rahmen dieses Kapitels bilden die Verse 1 und 40. In ihnen wird die Mahnung zum Einhalten der Gebote Jahwes eingeschärft. Innerhalb des Rahmens wird das Kapitel durch zwei Textabschnitte beherrscht. In den Versen 9–31 wird von Israel das Einhalten der ersten beiden Dekaloggebote gefordert, von dem Leben und Tod des Volkes im verheißenen Land abhängen. In den Versen 32–39 wird Israel an die Einmaligkeit seiner Gotteserfahrung und an die Einzigartigkeit seines Gottes erinnert. Das eigentliche Zentrum aber bildet der Kommentar zur Kundgabe des Dekalogs (4,10–15).

Wie im Rahmenbericht zum Dekalog in Dtn 5 erinnert Mose in 4,10 Israel an den Tag, da es vor Jahwe am Horeb stand. Auch die wesentlichen Elemente der Theophanieschilderung sind aus Ex 19–20 und Dtn 5 entnommen, aber sie werden hier auf die Rede Jahwes „aus der Mitte des Feuers“ (Dtn 4,12.15.33, vgl. 5,4.22.24.26; 9,10; 10,4) fokussiert. Dadurch bekommt die Theophanie in Dtn 4 einen anderen Stellenwert. In Ex 20,18 treibt die Erscheinung Gottes das Volk in Furcht und Zittern. In Dtn 5,22–27 bildet die Theophanie darüber hinaus den Grund dafür, dass das Volk den Vorschlag unterbreitet, dass Mose alle weiteren Reden Jahwes von jetzt an Israel zu vermitteln hat. In Dtn 4 gibt die Theophanie ausschließlich die Begründung dafür, dass das Volk von Jahwe nichts anderes hat wahrnehmen können als die Verkündigung seiner Worte, nämlich den Dekalog. Etwas zugespitzt formuliert wird hier das Wort zum einzigen Offenbarungskriterium. Indem der Dekalog unter der Betonung der Einzigartigkeit Gottes und seiner Bildlosigkeit verkündet wird, gewinnt das Wortereignis der Horeb-Offenbarung an Schärfe. Nicht auf Grund der Theophanie hat Israel Jahwe zu fürchten, sondern durch die Kundgabe des Dekalogs soll es „Gottesfurcht“ lernen und diese auch seine Kinder

⁴⁵ Dazu Veijola, *Deuteronomium*, 135, Otto, *Deuteronomium*, 124.

⁴⁶ Anders in dem späten Zusatz 5,2, wo vorausgesetzt wird, dass Israel auch den Dekalog allein durch die Vermittlung Moses mitgeteilt bekommen hat.

⁴⁷ Zu den unterschiedlichen literarkritischen Beurteilungen siehe: Veijola, *Deuteronomium*, 96–98; Otto, *Deuteronomium*, 157–175.

lehren! Die Schlussfolgerung aus dem Dargelegten lautet: Durch die Aufnahme des Dekalogs unter der Bezeichnung „diese Worte“ (הדברים האלה) in das Dtn hat der Begriff דברים seine offenbarungstheologische Konnotation gewonnen.

3.3. דבר als prophetisches Wort

Die Wendung „Wort Jahwes“ (דבר יהוה) gilt anerkanntermaßen als *terminus technicus* für prophetische Wortoffenbarung. Der statistische Befund ist dabei sehr eindeutig und wird von O. Grether wie folgt zusammengefasst: „In den Geschichtsbüchern, welche die vorprophetische Zeit beschreiben, steht der Ausdruck ganz selten, dagegen in denen, welche die Prophetenzeit zum Gegenstand haben, und in den Prophetenschriften sehr häufig. In den Samuel- und Königsbüchern und bei den Hinteren Propheten finden sich zusammen sieben Achtel aller d’bar-jahwe-Stellen. In den K’tubim, die im großen und ganzen der nachprophetischen Zeit angehören, sind die d’bar-jahwe-Stellen ganz selten, nur in der Chronik, welche ja auch die Geschichte der Prophetenzeit darstellt, relativ zahlreich“.⁴⁸ Vor allem findet sich die Mehrzahl der Belege in den dtr. redigierten Prophetenerzählungen in 1/2 Kön sowie in den Prophetenbüchern Jeremias und Ezechiels. Dieser Befund hatte schon C. Stuhlmüller zu der Schlussfolgerung geführt, dass der Deuteronomist den Begriff zwar nicht erfunden hat, aber zum großen Teil dafür Verantwortung trägt, dass er zu seiner Zeit in der prophetischen Literatur und Verkündigung an Popularität gewann.⁴⁹

Im Dtn ist die Wendung allerdings nur in 5,5 belegt und meint hier auch nicht explizit eine prophetische Wortoffenbarung, sondern den Dekalog, weshalb in den Qumranhandschriften und vielen Übersetzungen דבר im Plural gelesen wird. Dennoch gibt diese Stelle durchaus einen indirekten Hinweis zum Verständnis des Begriffs „Wort Jahwes“ (דבר יהוה) als *terminus technicus* für prophetischen Wortempfang. Während der ältere Rahmen von Dtn 5 wie auch der Kommentar zum Dekalog in Dtn 4 voraussetzen, dass die Zehngebote Israel direkt durch Jahwe übermittelt worden sind, steht an dieser Stelle Mose nun als Vermittler des Dekalogs. Streng genommen bedeutet dies, dass es nach Überzeugung dieser späten dtr. Redaktion (nach T. Veijola DtrB) überhaupt keine Wortoffenbarung Jahwes gibt, die Israel nicht durch Mose übermittelt worden sei. Dieses ausschließliche Monopol, das damit Mose zugesprochen wird, setzt in jedem Fall seine Funktion als *der* Prophet schlechthin voraus, wie sie im Prophetengesetz begründet wird.

Eine ältere, aber in jedem Fall dtr. Fassung dieses Gesetzes (18,9–15*) stellt den Gegensatz her zwischen den Offenbarungsmedien, die Israel von den Völkern

⁴⁸ Grether, *Wort Gottes*, 66.

⁴⁹ Stuhlmüller, *Creative Redemption*, 175: „The Deuteronomist ... did not invent the term ..., but he seems largely responsible, directly or indirectly, for its popularity in the prophetic literature and preaching contemporaneous with himself and immediately after“.

nicht übernehmen darf, und dem Propheten wie Mose, den Jahwe aus der Mitte Israels erstehen lassen wird (hi. קום). Während die mantischen Praktiken der Völker in 18,10–14 differenziert aufgeführt werden,⁵⁰ wird in V. 15 nicht explizit gesagt, in welcher Form sich Jahwe dem Propheten mitteilt. Natürlich weist die Formulierung, dass Jahwe Israel einen Propheten wie Mose erstehen lassen wird, daraufhin, dass dieses nur in Analogie zur Horeb-Offenbarung durch die Kundgabe seines דבר geschehen kann. *Expressis verbis* wird dies aber erst in der Erweiterung der V. 16–20 zum Ausdruck gebracht, indem das prophetische Amt aus der gleichen Begründung erwächst wie Moses Mittlerrolle am Horeb:

„Ganz wie du es gefordert hast von Jahwe, deinem Gott, am Horeb, am Tag der Versammlung, indem du sprachst: ‚Ich will nicht weiterhin hören die Stimme Jahwes, meines Gottes, und dieses große Feuer will ich fernerhin nicht sehen, damit ich nicht sterbe‘“ (V. 16). In diesem einleitenden Satz der Erweiterung des Prophetengesetzes wird nicht nur 5,25 fast vollständig zitiert,⁵¹ sondern auch das Urteil Jahwes, dass dies ein einsichtiger Vorschlag des Volkes ist, wird in V. 17 verkürzt aus 5,28 aufgenommen.⁵² V. 18 greift dann wieder auf V. 15 zurück⁵³ und definiert die prophetische Offenbarung als ein ausschließliches Wortereignis: „Ich gebe meine Worte (דבר) in seinen Mund, und er wird zu ihnen alles das reden, was ich ihm befehle (צוה)“. Die V. 19f. ziehen dann die Konsequenzen aus der dem Jahwewort innewohnenden Vollmacht, der sowohl das Volk (V. 19) als auch der Prophet (V. 20) unterworfen sind. Ungehorsam gegenüber dem Wort oder Missbrauch werden in jedem Fall bestraft. Die jüngste Redaktion des Prophetengesetzes in den V. 21f. ventiliert abschließend das Problem, woran die Wahrheit dieses Wortes denn erkannt werden kann, und nennt als Kriterium, dass sich das Wort erfüllen muss.

In dieser Erweiterung, einschließlich der V. 21f., erscheint die Wurzel דבר nicht weniger als 16mal.⁵⁴ Es handelt sich hier wie im Schlussrahmen zum Dekalog (5,22–31) um die mit Abstand höchste Dichte der Wurzel דבר im Dtn. Das ist ganz sicher kein Zufall, sondern bestätigt vielmehr die These, dass das Wort zum eigentlichen und einzigen Offenbarungsträger geworden ist. Der Ursprung hierfür liegt im Sinai/Horeb-Ereignis, wo Jahwe in Form des Dekalogs seinen Willen Israel als דברים offenbart hat. Die Kontinuität und Gültigkeit für ganz Israel wird dadurch gesichert, das Mose als Gesetzeslehrer und Prophet zum einzigen Mittler

⁵⁰ Molochopfer, Wahrsagerei, Hellscherei, Zauberei, Bannungen, Geisterbeschwörungen, Zeichendeuterei, Totenbefragung.

⁵¹ 18,16: ככל אשר-שאלת מעם יהוה אלהך בחרב ביום הקהל לאמר לא אסף לשמע את-קול יהוה אלהי ואת האש הגדלה הזאת לא-אראה עוד ולא אמות.

5,25: ואתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדלה הזאת עם יספים אנחנו לשמע את קול יהוה אלהינו עוד ומתנו.

⁵² 5,28b: ויאמר יהוה אלי שמעתי את קול דברי העם הזה אשר דברו אליך היטיבו כל אשר דברו.

18,17: ויאמר יהוה אלי היטיבו אשר דברו.

⁵³ 18,15: נביא מקרבך מאחריך כמני יקים לך יהוה אלהיך אליו תשמעון.

18,18: נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך ונתתי דברי בפיו.

⁵⁴ 10mal das Verb (V. 17.18.19.20[3mal].21.22[3mal]) und 6mal das Nomen (V. 18.19.20.21.22[2mal]).

dieses Wortes geworden ist. Die „Satzungen und Rechte“ (המשפטים und החקים) wie auch die Tora oder ספר התורה und ספר הברית bilden die Formen und die Propheten in der Sukzession Moses die Träger dieser Offenbarung.

4. Zusammenfassung

Der Überblick über die Wurzel דבר im Dtn hat gezeigt, dass dieser Begriff keinesfalls systematisch und damit eingrenzend auf einen ganz bestimmten Kommunikationsbereich verwendet worden ist. Kennzeichnend für die Wurzel דבר im Dtn ist ihre Vieldeutigkeit. Das Verdienst, vor allem das der dtr. Redaktionen, besteht in der theologischen Aufwertung des Begriffs.

Als Ausgangspunkt hierfür kann die vermutlich älteste Überschrift in 4,45 angesehen werden, nach der die Kundgabe der „Satzungen und Rechte“ von Anfang an als Moserede stilisiert worden ist. Dieser Überschrift korrespondiert in 6,4 das *Schema Israel*, das in V. 6 als הדברים האלה deklariert wird. Der eigentliche Prozess der Theologisierung beginnt allerdings erst mit der Übernahme des Dekalogs aus Ex 20. Als die grundlegende und authentische Willenskundgabe Jahwes an Israel wird der Dekalog auch im Dtn an die Spitze des Gesetzes gestellt und dabei durchgängig mit einer Form des Nomens דבר bezeichnet. In diesem Kontext gewinnt die Wurzel dann ihre eigentliche theologische Konnotation. Sie ist hier eingegrenzt auf das Reden Jahwes zu Israel und Israels Reden zu Mose, die letztlich zur Einsetzung Moses als Mittler des göttlichen Wortes führt, der Israel „alles das zu sagen hat, was Jahwe ihm befohlen hat“ (1,3). Diese Mittlerschaft ist aber nicht nur begrenzt auf die Funktion der Gesetzesmitteilung im Lande Moab vor dem Einzug in das verheißene Land. Vielmehr gilt diese Vermittlung auch den nachfolgenden und künftigen Generationen Israels, da das prophetische Amt ebenfalls an Mose gebunden und aus dem Sinai/Horeb-Ereignis heraus begründet wird (18,16f.). Jahwes Wort an Israel ist nach dtr. Auffassung stets ein durch Mose oder in seiner Sukzession vermitteltes Wort. Daraus ergibt sich die eingangs formulierte These, dass die Dtr. mit der theologischen Aufwertung des Begriffs דבר den Zusammenhang zwischen Gesetz und Prophetie geschaffen haben. Den eindrucklichsten Beleg hierfür bildet die Wendung „Wort Jahwes“ (דבר יהוה) als *terminus technicus* für die prophetische Wortoffenbarung, durch die prophetisches Reden autorisiert und legitimiert wird.

Literatur

Braulik, Georg: „Ausdrücke für Gesetz im Buch Deuteronomium“, in: *Biblica* 51 (1970), 39–66.

Gerleman, Gillis: „דבר, *dābār* Wort“, in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I (1971), 433–443.

Gesenius, Wilhelm/Donner, Herbert/Meyer, Rudolf: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, I, Berlin: Springer 1819/1987.

Grether, Oskar: *Name und Wort Gottes im Alten Testament*. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 64). Giessen: Töpelmann 1934.

Hardmeier, Christoph: „Die textpragmatische Kohärenz der Tora-Rede (Dtn 1–30) im narrativen Rahmen des Deuteronomiums. Texte als Artefakte der Kommunikation und Gegenstände der Wissenschaft“, in: L. Morenz/S. Schorch (Hrsg.): *Was ist ein Text? Alttestamentliche, ägyptologische und altorientalische Perspektiven*. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 362). Berlin/New York: De Gruyter 2007, 207–257.

Kleinert, Paul: *Das Deuteronomium und der Deuteronomiker. Untersuchungen zur alttestamentlichen Rechts- und Literaturgeschichte*. Bielefeld/Leipzig: Velhagen & Klasing 1872.

Köckert, Matthias: *Die Zehn Gebote*. München: C.H. Beck 2007.

Kratz, Reinhard G.: *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000.

Lohfink, Norbert: „Die An- und Absageformel in der hebräischen Bibel. Zum Hintergrund des deuteronomischen Vierüberschriftensystems“, in: A. Giano (Hrsg.): *Biblical and Oriental Essays in Memory of William L. Moran*. (Biblica et Orientalia 48). Roma: Pontificio Istituto Biblico 2005.

Otto, Eckart: *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens*. (Forschungen zum Alten Testament 30). Tübingen: Mohr Siebeck 2000.

Schaper, Joachim: „Tora als Text im Deuteronomium“, in: L. Morenz/S. Schorch (Hrsg.): *Was ist ein Text? Alttestamentliche, ägyptologische und altorientalische Perspektiven*. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 362). Berlin/New York: De Gruyter 2007, 49–63.

Schmidt, Werner H.: „דָּבָר *dābār*“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, II (1977), 89–133.

Sonnet, Jean-Pierre: *The Book within the Book. Writing in Deuteronomy*. (Biblical Interpretation Series 14). Leiden: Brill 1997.

Stuhlmüller, Caroll: *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*. (Analecta biblica 43). Roma: Pontificio Istituto Biblico 1970.

Tietz, Christiane: „Sprache IV. Fundamentaltheologisch“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 7 (2004), 1612–1615.

Veijola, Timo: *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1–16,17*. (Das Alte Testament Deutsch 8,1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004.

Das Interesse an Sprache in Gen 11,1–9

Johannes Thon, Halle/Saale

1. Einleitung mit Forschungsüberblick

1.1. Sprache als Thema des Textes?

Die Geschichte von der Verwirrung der Sprachen in Babel hat bei den Lesern schon sehr früh weitreichende Spekulationen angestoßen, wie etwa die – naheliegende – Behauptung, Hebräisch müsse dann die Ursprache gewesen sein,¹ und die Frage danach, ob in den verschiedenen Sprachen Bruchstücke jener Ursprache rekonstruierbar seien.² Vor allem seit der Renaissance gingen diese Spekulationen in ihren Folgerungen immer weiter, gerade deshalb wurde ihnen auch vehement widersprochen.³ Statt die Turmbaugeschichte als einen antiken Erklärungsversuch der Sprachenvielfalt zu verstehen, hat man ihn auch im 19. Jh. noch öfter in seiner historischen Wahrheit erweisen wollen.⁴ Die wissenschaftlichen Deutungsversuche beschränken sich deshalb verständlicherweise meist darauf, die wenigen – oft sehr offenen – Formulierungen dieser neun Verse unter Absehung solcher linguistischer Spekulationen zu interpretieren. Dennoch zeigt sich in der Erzählung das Bewusstsein eines sprachlichen Phänomens. Schließlich muss doch gelten, was Theodore Hiebert lapidar formuliert: „The story is about language.“⁵ Lässt sich dieses Bewusstsein genauer fassen, ohne es zu sehr zu beanspruchen?

Nach der Schöpfung durch das Wort in Gen 1 und der Benennung der Tiere durch Adam in Gen 2,19f. wird mit Gen 11,1–9 in der Urgeschichte das Thema Sprache erneut aufgegriffen und zu einem Höhepunkt geführt. Volk und Sprache werden als einander komplementär verstanden. Die ursprünglich vorausgesetzte Einheit wird am Ende der Geschichte in die Vielfalt von Völkern und Sprachen aufgelöst. Die Einheitssprache scheint die Voraussetzung menschlicher Selbstentfaltung zu sein. Indem er sie stört, weist Gott die Menschen in die Schranken. Im entscheidenden Satz, in dem der Wirklichkeitsbezug der Sprache formuliert sein könnte, wird aber an einem anderen Punkt angesetzt:

¹ Rubin, „Language“, 309–317; Sáenz-Badillos, „Origin“; Kugel, *Traditions*, 235–237.

² Eco, *Suche*, 91f.

³ Ibid., 96–101.

⁴ Kaulen, *Sprachverwirrung*, Vorwort.

⁵ Hiebert, „Tower“, 33.

„Jetzt wird ihnen nichts mehr verwehrt werden von allem, was sie sich vorgenommen haben zu tun“.

Das Planen (זמם), nicht das Sprechen wird hier zum Problem gemacht.⁶ Die Wirksamkeit der Sprache scheint dann hier relativ funktional beschrieben zu sein: Durch die Störung der Kommunikation wird menschliche Planung behindert. Genügt das, um das Verhältnis von Macht und Sprache zu beschreiben, oder muss man beide Themen – Sprache und Macht – lieber auseinandernehmen?

1.2. Bedeutung von שפה

Benutzt wird im Text für Sprache hauptsächlich die Vokabel שפה, was „Rand“, „Lippe“, „Rede“ oder auch „Sprache“ bedeuten kann. Christoph Uehlinger hat postuliert, dass das hier verwendete Wort שפה, anders als das sonst meist übliche לשון, „Zunge“, gar nicht eine Einzelsprache bezeichne,⁷ sondern eher auf die Intention der Rede abziele.⁸ Diese These Uehlingers ist in der Folge oft aufgegriffen und noch verstärkt worden.⁹

Uehlinger wendet sich an dieser Stelle gegen die Darstellung von Daniel I. Block, der für das Lexem שפה zehn Belege mit der Bedeutung „Sprache“ im Sinne eines Idioms oder Dialekts auflistet: Neben den Belegen in Gen 11 geht es um Jes 19,18; 28,11; 33,19 und Ez 3,5f.¹⁰ Nur in Jes 19,18 gesteht Uehlinger aufgrund der späten Datierung dieses Textes diese Deutung zu. Die übrigen Belege stehen zwar parallel zu לשון, seien aber nicht bedeutungsgleich. Dabei nimmt er insbesondere von den Jesajastellen her eine diffizile semantische Differenzierung vor, die שפה eher mit lautlicher Artikulation und לשון mit kommunikativen Aspekten verbindet. Von dem hier wohl doch auch zu beachtenden Beleg in Ps 81,6¹¹ wird diese Unterscheidung nicht bestätigt.

Für seine Argumentation zu Gen 11 betont Uehlinger gerade, dass שפה semantisch weiter zu fassen ist als לשון,¹² Die eben referierte Engführung in den Jesajastellen führt in die entgegengesetzte Richtung, sodass hier ein innerer Widerspruch in der Argumentation Uehlingers gesehen werden muss. Vielmehr hat die Annahme Blocks einiges für sich, dass Gen 11,1–9 die Sprachthematik aus Gen 10 aufnimmt, jedoch die Be-

⁶ Auch wenn die Etymologie des Wortes זמם eine ältere Bedeutung „summen“ oder „murmeln“ konstruierbar macht (Steingrimsson, „zmm“, 600) – was also eine Art sprachlicher Artikulation mit einschließen würde.

⁷ Uehlinger, *Weltreich*, 345–350. Vgl. auch Schenk, „Sprachauffassungen“, 4.

⁸ Uehlinger, *Weltreich*, 349.

⁹ Haag, „Gesegnet“, 142.

¹⁰ Block, „Role“, 323.

¹¹ Vgl. Selms, *Genesis I*, 160.

¹² Vgl. auch Uehlinger, „Bauen wir ...!“ , 37.

ziehung nicht zu eng gestalten will, und deshalb eine andere Wortwahl benutzt.¹³ Bei aller Betonung der Weltherrschaftsideologie, die laut Uehlinger dem Motiv der „einen Rede“ in den mesopotamischen Vergleichstexten zugrundeliegt, macht er selbst doch deutlich, dass zu diesem motivgeschichtlichen Hintergrund von Gen 11,1–9 gerade auch die chaotische Vielsprachigkeit der fremden Völker gehört.¹⁴

1.3. Tendenzen in der Auslegung

Versucht man zum hier gewählten Gegenstand einen Forschungsüberblick, so überlagern sich immer wieder verschiedene Fragestellungen: Worin wird das Problem gesehen, das Gott zum Eingreifen veranlasst (Hybris gegen Gott oder Weltherrschaftsanspruch)? Und wie hängt dieses Problem überhaupt mit der Sprache zusammen: Ist sie Mittel zur Selbstverwirklichung oder kommt sie hier pragmatisch mit ins Spiel, um Verständigung unmöglich zu machen? Diese Fragen überkreuzen sich mit literarkritischen Lösungen, die von Fall zu Fall bestimmte Elemente der Erzählung ausscheiden.

Hier sollen vier verschiedene Ebenen skizziert werden, auf denen Ausleger das in Gen 11,1–9 geäußerte Sprachbewusstsein ansiedeln.

- Einige Auslegungen gehen soweit, Sprache als zentrales Thema des Textes überhaupt abzustreiten. Das geschieht dann entweder durch literarkritische Ausscheidung einzelner Textteile¹⁵ oder dadurch, dass dem Lexem שפה die Bedeutung „Sprache“ abgesprochen wird.¹⁶
- In der Regel stimmen die meisten Auslegungen jedoch wenigstens darin überein, dass in diesem Abschnitt die Vielsprachigkeit der Völker als Problem wahrgenommen und nach ihrem Grund gefragt wird.¹⁷ Vorrangig würden hier die Verständigungsprobleme zwischen Völkern thematisiert. Da jedoch keine weiterführende Sprachreflexion im Altertum zu erwarten sei,¹⁸ erklären viele Ausleger alle weitergehenden Überlegungen für spekulativ und am Text vorbeigehend.¹⁹ Auf dieser Ebene lassen sich jedoch auch die Deutungen ansiedeln, die die soziokulturellen Implikationen der Sprache im Blick haben. Es besteht ja in der Geschichte ein offensichtlicher Zusammenhang zwischen Macht, Kommunikation und Kulturtätigkeit. So gehe es etwa

¹³ Block, „Role“, 337.

¹⁴ Uehlinger, *Weltreich*, 470–473, 482–492, 509–512.

¹⁵ Gunkel, *Genesis*, 95–97 (Turmbau-Recension); Witte, *Urgeschichte*, 90f. (Babel-Bau-Erzählung).

¹⁶ Uehlinger, *Weltreich*, 345–350 (Grundschicht).

¹⁷ Westermann, *Genesis I*, 722f.

¹⁸ Holzinger, *Genesis*, 109.

¹⁹ Selms, *Genesis I*, 160; Westermann, *Genesis I*, 722f.

um Macht und Gruppenidentität,²⁰ um den Zusammenhang von Sprache und Kultur bzw. Denkwelt,²¹ von Welterschließung durch Namengebung²² oder Unvollkommenheit und Mehrdeutigkeit menschlicher Kommunikation.²³

- Insbesondere die Einzelauslegung von Gen 11,1 und 3 führt häufig doch dazu, nach weitergehenden sprachlichen Details zu fragen. Insbesondere die deutungsbedürftige Formulierung דְּבָרִים אֶחָדִים motiviert Fragen, ob es hier um Artikulation,²⁴ Wortschatz,²⁵ Formenlehre²⁶ oder sonstige Einzelstrukturen gehe.²⁷ Auch dieser Aufsatz wird unten in diese Richtung gehen: Beispielformhaft wird im Text vorgeführt, wie man sich die Ursprache zu denken habe.
- Als letztes seien die stark traditionell geprägten Auslegungen genannt, die diese Ursprache mit einer historischen Sprache, vorzugsweise dem Hebräischen identifizieren.²⁸ Diese Deutung ist freilich gerade erst durch die Erzählung vom Turmbau geprägt worden, die mit der Frage nach der Offenbarungssprache kombiniert wurde. Dass sie am Text selbst vorbei geht, wird schon dadurch deutlich, dass dort von der Verwirrung der Ursprache berichtet wird und nicht von ihrer Bewahrung.

Während die Leugnung jeglichen Interesses an Sprache den vorliegenden Text und seine breite Rezeption in dieser Hinsicht unterschätzt, überfordert die Identifikation der Ursprache mit einer historisch vorfindlichen die Intention des Textes und nimmt ihn ebenfalls nicht ernst. Die beiden dazwischen stehenden Bereiche loten die Implikationen des knapp gehaltenen Textes in berechtigtem Maß nach unterschiedlichen Seiten hin aus. Es geht einerseits um menschliche Kommunikation und ihre soziale Funktion, andererseits wird das deutlich durch Sprachspiele illustriert, die Wortschatz und Formenbildung berühren. Bei Kommunikation geht es einerseits um Umsetzung eines Plans, aber auch um ihre Störung auf der Ebene der Artikulation.

Sprache wird auf drei Ebenen thematisiert:

- Pragmatik (eine Stadt zu bauen),
- Akustik (die Ebene, auf der die Störung greifbar wird) und
- die Ausdifferenzierung einzelner Sprachsysteme.

²⁰ So schon Josephus Ant I,109–114; GenR 38,6.

²¹ Herder, *Schriften zum Alten Testament*, 158–161; Kass, „Dream“, 639; Hiebert, „Tower“.

²² Jacob, *Genesis*, 298; Swiggers, „Babel“, 185.

²³ Seybold, „Turmbau“, 469f.; Diße, „Turmbau“; Kass, „Dream“, 643–650.

²⁴ Seebass, *Urgeschichte*, 285.

²⁵ Ehrlich, *Randglossen*, 43, 45; Von Rad, *1. Mose*, 123.

²⁶ Ibn Esra z. St.

²⁷ Gunkel, *Genesis*, 94 (Stadtbau-Recension): Sprachsystem und Einzelheiten; Luzzatto, *Commentary*, 57: Phraseologie; Delitzsch, *Die Genesis*, 232–234: sprachliche Universalien; Uehlinger, *Weltreich*, 547 (Babel-,relecture): linguistisches Interesse.

²⁸ Vgl. dazu etwa Sáenz-Badillos, „Origin“. So aber jetzt auch Blenkinsopp, *Creation*, 165.

Die verschiedenen Aspekte bauen jedoch aufeinander auf: Die (gottgewollte) Störung auf der Ebene sprachlicher Formen führt zu einem Misslingen kollektiver Verständigung und verursacht dadurch Ausbildung mehrerer kollektiver Identitäten mit eigenen Sprachen. Alle drei Aspekte können mit $\eta\psi$ ausgedrückt sein.

1.4. Literarkritische Modelle

Diese komplexe Semantik des Textes, die bis hierhin hauptsächlich synchron beschrieben ist, wurde und wird in der Forschung durch diachrone Lösungsmodelle oft aufgelöst in mehrere Einzelaspekte. Oft verläuft die Argumentation umgekehrt. Da der Text mehrere Themen anspricht, deren Zusammenhang nicht sofort auf der Hand liegt – Stadtbau, Namengebung, Sprachverwirrung und Zerstreuung – zielen literarkritische Lösungen darauf, diese Spannungen im Text dadurch aufzulösen, dass einzelne der genannten Motive aus einem rekonstruierten ursprünglichen Text herausgelöst werden.

Die Diskussion ist schon öfter resümiert worden.²⁹ Unter den verschiedenen literarkritischen Lösungsmodellen, die jeweils tiefgreifende Konsequenzen für die Interpretation der Inhalte haben, können nach Christian Rose formal drei Grundansätze unterschieden werden:

- Lange Zeit galt Hermann Gunkels Lösung zweier Rezensionen,³⁰ die miteinander kombiniert wurden, als ein Konsens, wobei Gunkel selbst schon auf die kleineren Lücken und die nötige Umstellung von 3b hingewiesen hatte.³¹
- Ansätze, die von sukzessiven Fortschreibungen ausgehen, sind etwa Christoph Uehlinger³² oder Markus Witte,³³ die je zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen gekommen sind: Die Grundschrift spricht nach Uehlinger nicht über Babel, Witte sieht dagegen gerade eine „Babel-Bau-Erzählung“ am Ausgangspunkt.
- Westermann,³⁴ Fokkelman,³⁵ Seebass,³⁶ Harland³⁷ und van der Kooij³⁸ sind Vertreter einer Gruppe, die die literarische Geschlossenheit des Textes betonen, und die

²⁹ Baumgart, „Turmbauerzählung“; Harland, „Vertical or Horizontal“; Rose, „Turmbau“, 228–230.

³⁰ Gunkel, *Genesis*, 92–97.

³¹ *Ibid.*, 95. Weitere Vertreter: Zimmerli, *1. Mose 1–11. Urgeschichte*, 397f., der jedoch eine genaue literarische Festlegung der beiden Stränge für unmöglich hält; Rose, „Turmbau“, 228–230.

³² Uehlinger, *Weltreich*, 515–575.

³³ Witte, *Urgeschichte*, 87–97.

³⁴ Westermann, *Genesis I*, 414f.

³⁵ Fokkelman, *Narrative Art*.

³⁶ Seebass, *Urgeschichte*, 274f.

³⁷ Harland, „Vertical or Horizontal“, 519.

³⁸ Van der Kooij, „City“.

beobachteten Spannungen dann auf der vorliterarischen Ebene lösen.³⁹ Aber auch Anhänger literarkritischer Lösungsmodelle legen Wert darauf, dass die Erzählung erst in ihrer gewachsenen Gestalt ihre prägende Kraft bekommt (Witte⁴⁰), so dass sich die Auslegung auf die vorliegende Gestalt konzentrieren kann (Zimmerli⁴¹).

Ich schließe mich für die weiteren Überlegungen der letzten Gruppe an, weil der Text als Ganzes eine planmäßige und geschlossene Gestaltung zeigt. Die Komplexität der Themen, die, wie oben gezeigt, durch semantische Offenheit integriert werden, weisen freilich darauf hin, dass der Autor mit verschiedenen Motiven und wahrscheinlich auch mit literarischen Vorlagen gearbeitet hat.

Nicht nur die literarische Beurteilung des Textes selbst, sondern auch seine kompositionsgeschichtliche Einordnung haben tiefgreifende Konsequenzen für die Interpretation des Textes. Auch das liegt an der semantischen Offenheit der Begriffe. P. J. Harland hat vorgeführt, was eine Zuordnung des Textes zum Jahwisten bzw. die Beurteilung seiner Stellung im Kontext von P jeweils für Folgen hat: In ersterem Fall werden Bezüge zu Gen 3,22 oder auch zu 6,3 deutlich, wo Gott das Überschreiten kreatürlicher Grenzen verhindert.⁴² Die Sprache ist dann ein zentrales Mittel menschlicher Selbstentfaltung, das in Gen 11,1–9 begrenzt wird. Sieht man den Text dagegen in engem Bezug auf Gen 1, dann erscheint die Potenz menschlicher Weltgestaltung durch Sprache als Gegenüber zu Gottes schöpferischem Wort. Der Text erhält in seiner Stellung nach der Völkertafel in Gen 10 die dramatische Funktion, die gottgewollte Ausbreitung der Menschen und ihre ebenso gewollte Völkervielfalt zu verhindern.

Wie stark man diese kompositionellen Perspektiven wertet, hängt an den literargeschichtlichen Modellen für die Urgeschichte, die Genesis oder den ganzen Pentateuch. Auffällig ist an Gen 11,1–9 jedoch seine starke literarische Selbständigkeit. Der Text bildet ein abgeschlossenes Ganzes und muss nicht in Bezug zu anderen Passagen der Urgeschichte erklärt werden. Ich werde unten auf den Zusammenhang mit den nichtpriesterlichen Texten noch einmal zu sprechen kommen, wenn ich die Turmbauerzählung mit einer weisheitlichen Perspektive korreliere.

1.5. Motive

Weniger divergierend als die literarkritischen Modelle sind die in der Forschung aufgeführten Bezüge des Textes zur Umwelt Israels. Auch hier will ich nur kurz summarisch aufzählen:

³⁹ Vgl. jetzt auch Bühner, „Göttersöhne“, 511, Anm. 87, der Gen 11,1–9 wie Gen 6,1–4 als der gleichen Redaktion der Urgeschichte zugehörig vermutet, die virtuos mit intertextuellen Bezügen und traditionsgeschichtlichen Anleihen arbeitet.

⁴⁰ Witte, *Urgeschichte*, 97.

⁴¹ Zimmerli, *1. Mose 1–11. Urgeschichte*, 398.

⁴² Harland, „Vertical or Horizontal“, 526–528.

- In wenigen Texten aus dem Neuen Reich, vermehrt belegt dagegen in hellenistisch-römischer Zeit, wird die Vorstellung zum Ausdruck gebracht, dass ein Gott planmäßig die Völker aufgeteilt hat. Das Phänomen der sprachlichen Differenz erscheint hier besonders in einem physischen Kontext: So wie er den Völkern unterschiedliche rassische Merkmale gegeben hat, so hat er auch ihre Zungen unterschiedlich gestaltet, was die Differenz der verschiedenen Sprachen bewirkt.⁴³
 - Auf einer anderen Ebene nahe liegt der sumerische Text „Enmerkar und der Herr von Aratta“: Je nach Interpretation des Textes wird dort eine ursprüngliche Spracheinheit durch zwischengöttliche Rivalität zerstört⁴⁴ oder – je nach Lesung – die Vielsprachigkeit überwunden.⁴⁵
 - Sehr viel ausführlicher werden assyrische und babylonische Texte angeführt, die in der Königsideologie eine enge Verbindung von Stadtbau und Namengebung bezeugen. Besonders nachdrücklich hat das Uehlinger dargestellt. Er sieht eine literarische Beziehung des Textes zu mehreren Inschriften Sargons II. in Bezug auf den Bau von Dur Scharrukin,⁴⁶ was jedoch Uehlingers literarkritische Schichtung der Turmbauerzählung voraussetzt. Neuassyrische Texte werten ethnische Unterschiede als Infragestellung der imperialen Ordnung,⁴⁷ in der von Uehlinger zitierten Zylinderinschrift rühmt sich Sargon deshalb, die vielsprachigen Völker „eine Rede führen“ zu lassen.⁴⁸
- Arie van der Kooij hat die von Uehlinger herausgearbeitete Motivverbindung aufgenommen und trotzdem an der literarischen Geschlossenheit des Textes festhalten können: Der Text sei in der Tat durch das Bauprojekt Sargons II. inspiriert, dennoch benennt er nicht Dur Scharrukin, sondern Babel, weil er generelle Aussagen in einer Vorzeit ansiedeln will, wofür sich Babel nach Gen 10,10 besonders eignete.⁴⁹
- Mit dem ausdrücklichen Bezug von Gen 11,9 auf Babylon kommt natürlich auch der dortige Tempelturm mit seinem programmatischen Namen als „Fundament von Himmel und Erde“ als Deutungshorizont hinzu, die durch die einschlägige Erwähnung in Enuma Elisch (VI, 62) verstärkt wird.⁵⁰

⁴³ Sauneron, „différenciation“; Seybold, „Turmbau“, 473.

⁴⁴ Westermann, *Genesis I*, 717f; Krebernik, „Sprachbewusstsein“, 54.

⁴⁵ Uehlinger, *Weltreich*, 416.

⁴⁶ *Ibid.*, 503–513.

⁴⁷ Zaccagnini, „Enemy“.

⁴⁸ Uehlinger, *Weltreich*, 471f.

⁴⁹ Van der Kooij, „City“, 11, 16f.

⁵⁰ Speiser, „Word Plays“; Harland, „Vertical or Horizontal“, 522; Frahm, *Commentaries*, 364–368; Blenkinsopp, *Creation*, 166f.

- Während die Stadt mit dem Tempel im Zentrum in altorientalischen Konzepten als Ideal der göttlich gegebenen Weltordnung gilt,⁵¹ ordnet sich Gen 11,1–9 ein in eine Gruppe von biblischen Texten, die der Stadt ambivalent bis kritisch gegenüberstehen. Die autonome menschliche Selbstorganisation kann in Gegensatz treten zur gottgewollten Ordnung.⁵²

Mit dieser Zusammenstellung wird deutlich, dass die Themen von Gen 11,1–9 nicht so unerwartet miteinander verbunden sind, wie auf den ersten Blick scheinen kann. Dass sich Königsideologie sprachlich und architektonisch manifestiert und gerade die Architektur dem Text eine Oberfläche bietet, leuchtet ein. Prägnant kommt das in der Formulierung „den Namen setzen“ zum Ausdruck.

Für Gen 11,1–9 ist allerdings öfter betont worden, dass dort das Königtum keine Rolle spiele, jedenfalls nicht explizit zur Sprache komme.⁵³ Der Text knüpft wohl an die beschriebenen königsideologischen Motive an, verallgemeinert das Konzept aber auf die Menschheit,⁵⁴ und verschiebt die kritische Beurteilung dessen weg von der konkret politischen Bedeutung. Der Wunsch menschlicher Selbstverwirklichung und Ruhmessteigerung ist im Stadtbau gut ausgedrückt, weil sich hier der Wille zur Selbstorganisation architektonisch manifestiert. Die Sprache ist ein zentrales Mittel dieser Selbstorganisation.⁵⁵

2. Weisheitliche Perspektive

Ich will im Folgenden der Verbindung von Sprache und Bautätigkeit noch genauer nachgehen – und zwar jetzt ausgehend vom Text bzw. vom biblischen Kontext. Das Motiv, den Menschen in seine kreatürlichen Schranken zu weisen, war oben als Teil einer etwa „jahwistisch“ (oder „nichtpriesterlich“) genannten Perspektive bezeichnet worden. Dafür ist vor allem der Bezug zu Gen 3,22 wichtig, der inhaltlich und strukturell Gen 11,6f. nahesteht: Auf die Konstatierung der Größe menschlicher Kompetenz folgt der göttliche Entschluss, dem durch Sterblichkeit bzw. Verwirrung eine Grenze zu setzen.

Seit längerem ist – unter anderem auch durch Ernst-Joachim Waschke⁵⁶ – auf die Möglichkeit hingewiesen worden, diese nichtpriesterlichen Teile der Urgeschichte von ihren Bezügen zur Weisheit her zu verstehen. Mittlerweile ist diese Einschätzung

⁵¹ Pongratz-Leisten, „Mental Map“, 261–264.

⁵² Andreasen, „Town“.

⁵³ Seebass, *Urgeschichte*, 272f.

⁵⁴ Vgl. Gnuse, „Tale“, 230.

⁵⁵ Vgl. Kass, „Dream“, 642f.

⁵⁶ Waschke, *Untersuchungen*, 133; Ders., „Was ist der Mensch ...?“, 218f.

von verschiedenen Seiten mit unterschiedlichen literargeschichtlichen Konsequenzen vorgetragen worden.⁵⁷ Auch das Ergebnis der Turmbauerzählung, darauf hat Klaus Seybold schon 1976 hingewiesen,⁵⁸ – die Kluft zwischen menschlichem Planen und Ausführen – wird in der Weisheitsliteratur öfter als gegeben thematisiert.

Ich will deshalb jetzt danach fragen, ob man von diesem weisheitlichen Horizont her Klärungen zur Intention der Turmbaugeschichte gewinnen kann, in der Bauen und Sprache so stark urgeschichtlich miteinander verknüpft sind.

2.1. Vieldeutigkeit

Im Sprüchebuch ist das Reden des Menschen immer wieder Thema von Einzelsprüchen und kleinen Spruchkompositionen. Klaus Seybold hat die Art, wie der Mensch in der Turmbauerzählung in die Schranken verwiesen wird, mit mehreren solcher Aussagen in Beziehung gesetzt. Die Sprüche betonen die Differenz zwischen Planen und Ausführen. Letzteres liegt nicht in der Autonomie des Menschen:

„Das Herz des Menschen plant seinen Weg, aber der Herr richtet seinen Schritt.“
(Spr 16,9)

Von dieser Spruchgruppe ist Spr 16,1 besonders interessant, weil hier nicht erst eine bestimmte Tat dem Denken gegenübergestellt wird, sondern schon die Artikulation der Pläne liegt nicht mehr in der Hand des Menschen:

„Beim Menschen sind die Überlegungen des Herzens, aber vom Herrn kommt die Antwort der Zunge.“ (Spr 16,1)

Otto Plöger deutet diese Aussage dahingehend, dass es nicht selbstverständlich sei, seine „Überlegungen auch in die entsprechenden Worte zu kleiden“.⁵⁹ Die Begabung dafür wird von Gott hergeleitet. Es handelt sich dabei gar nicht um eine Modifikation des Themas: Das Sprechen wird in der Weisheitsliteratur eben vorrangig als Handlung des Menschen begriffen.

Es erscheint sinnvoll, Gen 11,1–9 als Erklärung für diesen unvollkommenen Zustand menschlicher Planungsfähigkeit zu verstehen. Die ideale Konstitution des Menschen hätte ihn ganz von Gott unabhängig gemacht. Gerade das hätte den Menschen aber nicht gut getan. Gen 11,1–9 vollzieht also eine im Sinne der Weisheit heilsame Relativierung menschlicher Entfaltungsmöglichkeiten, indem es auf die immer wieder erfahrbare Unzulänglichkeit menschlicher Planungstätigkeit verweist. Dass Spr 16,1 sogar schon die sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten mit

⁵⁷ Otto, „Paradieserzählung“, 175–177; Witte, *Urgeschichte*, 200–205.

⁵⁸ Seybold, „Turmbau“, 469–471.

⁵⁹ Plöger, *Sprüche*, 189.

dieser Unzulänglichkeit beschreibt, passt sehr gut zur Turmbauerzählung, wo gerade auf dieser Ebene die Störung der Planungstätigkeit beschrieben wird.

Michael Carasik hat in seiner Arbeit „Theologies of the Mind in Biblical Israel“ von 2006 deutlich die Tendenz vor allem für das Sprüchebuch herausgearbeitet, dass ein von Gott autonomes menschliches Denken und Planen in die Irre geht.⁶⁰ Carasik betont in diesem Zusammenhang einen weiteren Punkt, der auch für Gen 11,1–9 relevant sein dürfte: Die Vielfältigkeit *multiplicity* und – damit verbunden – Unzuverlässigkeit menschlicher Pläne:

„Vielfältig sind die Pläne im Herzen eines Mannes, aber der Rat des Herrn besteht.“ (Spr 19,21)

Nach Otto Plöger wird damit „[d]en Überlegungen des Menschen, die in ihrer Mannigfaltigkeit eine gewisse Unsicherheit und Ratlosigkeit verraten, [...] der *eine* Entschluß Jahwehs entgegengestellt.“⁶¹ Bezogen auf den Turmbau bestätigt auch diese Aussage die Deutung: Denn der Grund, dass die Menschen ihren Plan, die Stadt zu bauen, aufgeben müssen, ist ihre Vielstimmigkeit. Die Sprachenvielfalt, die in Gen 11 entsteht, ist als Hemmnis für Verständigung verstanden, und wird erzählerisch mit unvollkommener menschlicher Planungskompetenz in Verbindung gebracht.

In Gen 11,1–9 wird zwischenmenschliche Kommunikation als mangelhaft beschrieben. Ein Faktor dafür mag darin liegen, dass ein Gesprächspartner selten alle Aspekte seiner Interaktion offenlegt. Aber das wird in der Turmbaugeschichte nicht thematisiert. Allein die Unzuverlässigkeit menschlicher Kommunikation wird auf die Entstehung der Einzelsprachen zugespitzt.

2.2. Beschränkung menschlicher Weisheit

Bedenkt man den Wunsch, mit der Spitze des Turmes den Himmel zu berühren, unter dieser Perspektive, finden sich auch hier weisheitliche Aussagen, die den Menschen in seine Schranken verweisen. Etwa die rhetorischen Fragen in Spr 30,4, die dem Menschen seinen eingeschränkten Wirkungskreis und Erkenntnishorizont vor Augen halten:

„Wer steigt zum Himmel und kommt wieder herab? Wer fasst den Wind in seinen hohlen Händen? Wer bindet Wasser in sein Kleid? Wer richtet die Enden der Erde auf? Was ist sein Name und was ist der Name seines Sohnes, wenn du es weisst?“ (Spr 30,4)

Einerseits ist in dieser rhetorischen Frage an einen fingierten Gesprächspartner⁶² nach einem Menschen gefragt, der zum Himmel steigen könne, andererseits wird

⁶⁰ Carasik, *Theologies*, 119. Vgl. auch Forti, „Polarity“, 54f.

⁶¹ Plöger, *Sprüche*, 225.

⁶² Plöger, *Sprüche*, 359.

mit jeder Frage deutlicher, dass nur Gott allein und kein Mensch hier benannt werden kann. Illustriert wird damit die Unerreichbarkeit Gottes – ein Motiv, das besonders aus dem Hiobbuch bekannt ist. Mit der rhetorischen Frage wird eine Gegenposition zu Wort gebracht und gleichzeitig widerlegt, die der menschlichen Weisheit zu viel zutraut. In Gen 11,4 geht es freilich nicht um Erlangung von Weisheit, sondern um die Umsetzbarkeit menschlichen Planens.

Das Verständnis der Bildsprache von Gen 11,4 sollte aber nicht zu eng auf menschliches Hinaufsteigen in die göttliche Sphäre beschränkt werden. Wie die Formulierung ערים גדלה ובצרות בשמים in Dtn 1,28; 9,1 zeigt, wird zunächst mit der „himmelshohen Befestigung“ lediglich die Uneinnehmbarkeit einer Stadt ausgedrückt (in der Parallele zu Dtn 1,28 in Num 13,28 steht stattdessen einfach „sehr hoch befestigt“).⁶³ Es geht in Gen 11,1–9 um menschliche Versuche der Selbstsicherung, der durch Unzulänglichkeit der Kommunikation Grenzen gesetzt sind.

2.3. Bauen als weisheitliche Metapher

Ich werfe deshalb im Folgenden noch einen Blick auf die Verwendung von Bautätigkeit in weisheitlicher Metaphorik. Stadt und Bauwerke bilden im Sprüchebuch öfter die Veranschaulichung für Wirkkraft und Widerständigkeit menschlicher Planung und Absichten.⁶⁴

Mit Weisheit baut eine Frau ein Haus, Torheit dagegen reißt es ein (Spr 14,1). Die trennende Wirkung von Türen und Mauern wird genutzt, um kommunikative Vorgänge zu beschreiben: „Ein gekränkter Bruder ist abweisender als eine feste Stadt, und Streitigkeiten sind hart wie der Riegel einer Burg.“ (Spr 18,19) Aber das ist besser so, denn wenn er seinem Zorn freien Lauf lassen würde, gliche er einer unbefestigten Stadt (Spr 25,28). Der Reichtum eines Menschen wird ihm zu einer starken Stadt (Spr 18,11). Im Unterschied zu Spr 10,15, wo Reichtum als realistische Lebenssicherung dargestellt wird, verschiebt 18,11 aber den Tenor, indem er das Bild des Mauerbaues in der Vorstellung des Menschen ansiedelt – falls die masoretische Lesung korrekt ist –,⁶⁵ wodurch die Aussage faktisch ins Negative gekehrt wird. Der Mensch gaukelt sich etwas vor. Durch den vorhergehenden Vers ist die angemessene Anwendung des Bildes vorgegeben:

„Der Name des Herrn ist eine feste Burg (מגדל), der Gerechte läuft dorthin und wird beschirmt.“ (Spr 18,10)

Während für den Gerechten der Name des Herrn die einzig verlässliche Sicherheit bietet, verfällt der Reiche dem Wahn, sein Reichtum könne ihm Sicherheit genug sein.

⁶³ Smith, „Hope“, 174f.; Harland, „Vertical or Horizontal“, 526. Vgl. hierzu Antje Seeger in diesem Band S. 198.

⁶⁴ Weigl, *Achikar-Sprüche*, 628–630, bes. Anm. 75.

⁶⁵ Meinhold, *Sprüche*, II, 303.

Gen 11 setzt diese Metaphern für menschliche Planungs- und Selbstsicherungs-bemühungen erzählerisch um. Weil die Menschen sich dafür statt Gottes Namen einen eigenen bauen wollen, vereitelt Gott die Vollendung. Auf der Ebene des verwendeten Vokabulars ist hier wie dort die In-Bezug-Setzung des Namens zu einem Turm (מגדל) bemerkenswert!

2.4. Fazit zur weisheitlichen Perspektive

Es gibt mehrere Ansatzpunkte, um Gen 11,1-9 als weisheitlichen Text zu verstehen:

- Die Erzählung illustriert die Einsicht der Weisen, dass menschliches Planen vielfach in die Irre gehen kann, verwirklicht wird dagegen Gottes Ratschluss. Besonders relevant kann die Vielgestaltigkeit – und daher Unzuverlässigkeit – menschlicher Planung und Kommunikation sein.
- Auch das Motiv, zum Himmel aufzusteigen, findet sich sowohl im Zusammenhang mit prophetischem Offenbarungsempfang (1 Kön 22,19) als auch in der Weisheitsliteratur (Hiob 15,8; Spr 30,4). In diesem zweiten Bereich, der hier vor allem interessiert, ist es Teil eines Argumentationszusammenhangs, der menschliches Verstehen in die Schranken weist.
- Am auffälligsten ist die metaphorische Funktion von Bauwerken für verschiedene Aspekte von Kommunikation und sozialer Interaktion. Der Name Gottes als einzig sicherer מגדל für den Frommen bildet ein deutliches Gegenbild zu Gen 11,4.

3. Der Sinn der Paronomasien

Ich möchte an der schon oft gemachten Beobachtung anknüpfen, dass der Text insgesamt durch das Spiel mit Assonanzen und Paronomasien geprägt ist.⁶⁶ Die verschiedenen Wortwiederholungen und Klangspiele geben dem Text eine Struktur, stellen Menschen- und Gottesrede einander gegenüber und bereiten insgesamt die Bildung des Babel-Namens vor. Hierzu gehören vor allem die Häufungen der Konsonanten נלהב, die sich immer wieder finden.

- V. 3 הבה נלבנה לבנים ... הלבנה לאבן
- V. 4 הבה נבנה
- V. 5 בנו בני האדם
- V. 7 הבה ... ונבלה
- V. 8 לבנות
- V. 9 בבל בלל

⁶⁶ Fokkelman, *Narrative Art*, 11–45; Wenham, *Genesis 1–15*, 239; Uehlinger, *Weltreich*, 294; Witte, *Urgeschichte*, 96; Swiggers, „Babel“, 192. Vgl. auch Richelle, „Structure“, 8f.; Baden, „Tower“, 211.

- das Nebeneinander von שָׁם, שָׁמָּה und שְׂמֵי שָׁמַיִם
- die Wiederholungen von שָׁפָה und אָרָץ – bei letzterem offensichtlich unter Anwendung zweier verschiedener Bedeutungen („Landfläche“ und „Menschheit“).

3.1. Ideale Wortbildung

Die Assonanzen setzen mit Vers 3, mit der wörtlichen Rede der Menschen, ein und bestimmen auch den ganzen Vers. Hermann Gunkel hat hier zu recht betont, dass mit dieser wörtlichen Rede die Formulierungen von Vers 1 illustriert werden. Die Erfindung von Bautechniken setzt die Entwicklung entsprechender Begrifflichkeit voraus.⁶⁷

Christoph Uehlinger hat diese Beziehung zwischen Vers 1b und 3 etwas anders beschrieben. Er versteht die Formulierung דְּבָרִים אֶחָדִים „einheitliche Worte“ als „linguistische Präzisierung“, die in den bautechnischen Notizen in V. 3 ihre literarischen Realisationen finden.⁶⁸ Freilich schied er beide Stellen aus der Grundschrift aus, in der es gar nicht um die Vielfalt konkreter Einzelsprachen gegangen sei.⁶⁹

Die erste wörtliche Rede der Menschen in V. 3a lässt wenigstens ahnen, was mit דְּבָרִים אֶחָדִים gemeint ist: Die Übersetzung dieser Formulierung ist immer wieder debattiert worden. Die beiden wichtigsten Lösungen, den Plural von „Eins“ zu übersetzen, sind: „einheitliche Worte“, und „wenige Worte“.

Beide Bedeutungen von אֶחָדִים lassen sich mit der folgenden Interpretation verbinden, der ich mich hier anschließen will: Die Menschen hatten in diesem gedachten Anfangszustand in der Tat noch wenige Worte, weil sie erst noch dabei waren, die Welt zu entdecken und jedem neuen Ding einen Namen zu geben. Und sie hatten einheitliche Worte, weil die Art der Bildung neuer Worte auf vorhandenen Formen aufbaute. Es genügt eine kleine Modifikation.

הָבָה נֹבְנָה לְבָנִים וְנֹשְׂרָפָה לְשֹׂרְפָה

„Auf wir wollen Ziegel ziegeln und zu Backsteinen backen.“

Ein Element des Anfangs der Sprache fällt sofort auf: die regelmäßige Morphologie: Die verwendeten Nomina stehen offensichtlich in engem Zusammenhang mit den zugehörigen Verben – wir würden sagen, sie haben die gleiche Wurzel. Und sie zeigen eine regelmäßige Formbildung:

לְבָנָה: לְבָנָה

שֹׂרְפָה: שֹׂרְפָה

⁶⁷ Gunkel, *Genesis*, 94.

⁶⁸ Uehlinger, *Weltreich*, 350, 360.

⁶⁹ *Ibid.*, 350.

Dieses Verständnis von דברים אחדים hat schon Ibn Esra vorgeschlagen:⁷⁰

Man findet heute in jeder Sprache Worte, die nicht alle Sprecher der Sprache verstehen. In jenen Tagen waren die Worte des Weisen und des Toren die gleichen, und viele Worte waren von einer Form abgeleitet.

Die wörtliche Rede wird beendet. Danach folgen aber zwei Beispiele, die das Prinzip der Formvariation zur Bildung neuer Worte weiter belegen – diesmal als Ableitung eines Nomens von einem anderen: Besonders deutlich ist das bei Asphalt (חֶמְר) und Mörtel (חֶמֶר), bei denen nur die Vokalisation geändert werden muß. Auch bei לִבְנָה und לְאֶבֶן ist die klangliche Nähe deutlich, nur dass es sich nicht um die Ableitung von einer Wurzel handelt.

Es zeigt sich in diesen Klangspielen deutlich das Bewusstsein, dass neue Worte durch Variation bereits existierender Formen gebildet werden. Mit Hans-Martin Gauger könnte man hier von „durchsichtigen Wörtern“ sprechen.⁷¹ Genau diese Durchsichtigkeit abgeleiteter Wörter wird in V. 3 vor Augen geführt. Nimmt man die Formulierungen in der wörtlichen Rede ernst, könnte man sogar von einer idealtypischen Vorstellung ausgehen, dass die Bildung von Nominalformen aus einer Verbalwurzel ganz regelmäßig erfolgen könnte (auch wenn sich nach heutigem Wissensstand der Sachverhalt bei *lbn* wohl gerade umgekehrt verhält). Die in der Erzählung zu Anfang vorgestellte einheitliche Sprache wird vorgeführt als ein Set von wenigen Wortformen, aus denen durch Variation neue Worte gebildet werden.

Dabei geht es in V. 3 ja gerade um die Bildung neuer Worte im Zusammenhang mit der Erfindung von Bautechniken.⁷² Die Bauleute suchen sich erst ihr Baumaterial zusammen. Sie finden Lehm und machen daraus Ziegel, und sie finden Asphalt und nutzen ihn als Mörtel. Indem sie also Naturgegebenheiten finden und als Baumaterialien nutzen, finden sie auch im schon bekannten Wortschatz Formen, aus denen sie ganz analog neue Worte zur Bezeichnung dieser Baumaterialien bilden können, indem sie an einem semantisch nahestehenden Morphem anknüpfen und es modifizieren. Fokkelman schreibt „The language is a *Fundgrube* for these people...“⁷³

Hermann Gunkel nannte das eine naive Vorstellung, weil zuerst das Wort gebildet und erst danach der Ziegel erfunden worden sei.⁷⁴ Benno Jacob macht dagegen deutlich, dass Erfindung und sprachliche Weiterentwicklung miteinander parallel gehen. Der Text illustriert sprachlich den Vorgang des Erfindens.⁷⁵

⁷⁰ Ibn Esra zu Gen 11,1.

⁷¹ Gauger, *Wörter*, 11–14, siehe auch die Einleitung zu diesem Band S. 4.

⁷² Gegen Uehlinger, *Weltreich*, 367f.

⁷³ Fokkelman, *Narrative Art*, 27.

⁷⁴ Gunkel, *Genesis*, 94.

⁷⁵ Jacob, *Genesis*, 298.

Die Erfindung von Baustoffen geht einher mit der Neubildung von Worten – beides aus vorfindlichem Material. Ist diese Technik der Wortbildung also auch in der Metapher des Bauens gedacht (נעשה לנו שם)?

3.2. Bauen als Metapher der linguistischen Begriffsbildung

Erstaunlich ist, dass diese Möglichkeit, den Turmbau als Metapher für den Sprachbau zu verstehen, in der Auslegungsgeschichte nur vereinzelt erscheint, obwohl eine Terminologie, die von בנה bzw. von *construere* abgeleitet ist, schon früh sowohl von den lateinischen als auch von arabischen und hebräischen Grammatikern genutzt wird. Vielleicht liegt der Grund darin, dass diese Gelehrten das Sprachsystem gern mit einer positiven Metapher beschreiben wollten, der Turmbau jedoch negativ besetzt war.

Den Ansatzpunkt für die Baumetapher in der europäischen linguistischen Terminologie hat Jesper Svenbro⁷⁶ beschrieben: Bei Homer wird in Zusammenhängen, in denen es um List und Lüge geht, Sprachgestaltung mit Lexemen beschrieben, die Assoziationen zu handwerklichen Tätigkeiten wachrufen, vor allem Bauen und Weben. So z. B.

μητιν τεκταίνομαι – „einen Plan zimmern“ (Ilias X, 19),

ἔπος παρατεκταίνομαι – „ein Märchen erdichten“ (Odyssee XIV, 131),

μύθον βυσσοδομεύειν – „heimlich einen Plan ersinnen“ (Odyssee IV, 676).

Laut Svenbro ist mit den hier verwendeten Verben, die mehr oder weniger transparent sind für Bautätigkeit, die ruhig durchdachte Planung und Gestaltung von Rede gemeint. Der Bildbereich des Bauens veranschaulicht bewusstes Zusammensetzen zu einer Gesamtstruktur.⁷⁷ Im Zuge der Homerinterpretation wurden diese Bildbereiche aufgenommen, um das planvolle Gestalten von Dichtung zu beschreiben. Die von Homer verwendete Bildsprache zur Veranschaulichung rhetorischen und dichterischen Könnens bildet den Ausgangspunkt für die Begrifflichkeit einer Proto-Poetik.⁷⁸

Vergleicht man die oben erwähnten Baumetaphern in der biblischen Weisheitsliteratur mit diesem griechischen Konzept, wird schnell der Unterschied deutlich. Während hier der Aspekt des Zusammensetzens und der planerischen Gesamtgestaltung im Vordergrund steht, geht es dort vor allem um die Aspekte der Stärke, Sicherheit oder Unzugänglichkeit, die mit einem Bauwerk assoziiert werden können. Beiden gemeinsam ist freilich die Vorstellung, dass Rede bewusst gestaltet wird – und oft eben, um die wahren Absichten des Sprechers zu verbergen.

⁷⁶ Vgl. dazu in der Einleitung dieses Bandes S. 17. Vgl. auch Desbordes, „Idées“, 156.

⁷⁷ Svenbro, *parole*, 196.

⁷⁸ Ibid., 195–204.

Nili Shupak hat beim Vergleich ägyptischer und biblischer Weisheitsbegrifflichkeit aufgeführt, dass auch in Ägypten der Bildbereich des Hausbaus auf planvolle Redegestaltung angewendet wird.⁷⁹ Sie sieht die Vorstellung vom „Konstruieren“ jedoch eher ausgedrückt in dem Lexem *ṭs*, das sie mit dem hebräischen תחבולות in Beziehung setzt und auf eine Grundbedeutung des Verknüpfens zurückführt.⁸⁰

Wenn בנה im nachbiblischen Hebräisch, insbesondere auch in der grammatischen Terminologie die dem Griechischen und Lateinischen analoge übertragene Bedeutung des „Konstruierens“ bekommt,⁸¹ so kann dabei einerseits mit einem Einfluss der griechischen Terminologie – vor allem durch arabische Vermittlung – gerechnet werden.⁸² Andererseits zeigt sich, dass der Ausgangspunkt für diese semantische Erweiterung an übertragenem Gebrauch im biblischen Hebräisch anknüpft: Ob es einen etymologischen Zusammenhang zwischen בן und בנה gibt, bleibt umstritten,⁸³ die klangliche Nähe beider Lexeme machte sie jedoch füreinander transparent (vgl. Gen 16,2; 30,3), so dass בית בנה für „eine Familie gründen“ gebraucht werden konnte.⁸⁴ Die rabbinische Terminologie in den sieben Regeln Hillels für die Gruppierung von Schriftstellenbelegen greift diesen Sprachgebrauch auf: בנין אב וכתוב אחד ושני כתובין „Bau eines Vater(hause)s [aus] einer [bzw.] zwei Schriftstellen“.⁸⁵ Auch wenn sich keine direkte Abhängigkeit von der hellenistischen Rhetorik nachweisen lässt, wird doch Einfluss im weiteren Sinne auch von dieser Seite angenommen.⁸⁶

Am Ende erscheint בנה in der grammatischen Terminologie in etwa in dem Sinne, wie Gen 11,1–9 hier interpretiert wurde: zur Bezeichnung von Formenvariation bei der Wortbildung. בנין steht bei Dunasch ben Labrat für Konjugation bzw. „Stammesmodifikation“.⁸⁷ So benutzt beispielsweise David Kimhi diese Terminologie und lässt dabei deutlich die zugrundeliegende Metaphorik mitschwingen:

בנין הפעלים יבנה בשמנה טורים. הטור האחד הוא בנין הקל והוא יסוד כל הפעלים

Der Bau der Verben wird erbaut aus acht Reihen. Die erste Reihe ist der einfache Bau (Qal), und er ist das Fundament aller Verben.⁸⁸

⁷⁹ Shupak, *Widom*, 318–321.

⁸⁰ *Ibid.*, 313–317.

⁸¹ Bacher, „Die Anfänge der hebräischen Grammatik“, 375f.

⁸² Carter, „The Origins of Arabic Grammar“, 10f. Die verschiedenen von dieser Wurzel abgeleiteten Termini sind in ihrer Bedeutung jedoch recht gegensätzlich: einerseits „Konjugation“, andererseits „indeclinabel“.

⁸³ Haag, „ben“, 672; Hulst, „bnh bauen“, 325; Kühlewein, „bēn Sohn“, 316.

⁸⁴ Vgl. Wagner, „bānāh“, 696.

⁸⁵ *TSanh VII,11* (Zuckermandel, 427). Vgl. Stemberger, *Einleitung*, 28.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Bacher, „Die Anfänge der hebräischen Grammatik“, 375f.

⁸⁸ So Kimhi, *separ miklol*, 19.

Ein direkter Einfluss von Gen 11 ist bei dieser Begriffsbildung jedoch nicht zu erkennen. Die Parallelität von Bautätigkeit und Wortbildung, wie sie in Gen 11,1–9 beobachtet werden kann, lässt sich also nicht in einen direkten Zusammenhang mit dem Prozess der grammatischen Terminologiebildung stellen. Allerdings kann festgestellt werden, dass in verschiedenen Bereichen des Mittelmeerraums Bautätigkeit als Bildkonzept für Sprachgestaltung geläufig war und sich die Turmbauerzählung in diesen Kontext einordnet. Die Illustration der Wortbildung durch Bautätigkeit ist dann eher der Kreativität des Autors zuzuschreiben, wenn man nicht einen stärkeren griechischen Einfluss bei der Textentstehung postulieren will.⁸⁹

3.3. Benennung

Die verschiedenen Klangspiele münden am Ende in die Benennung Babels (ob durch Gott oder durch Menschen bleibt im Text unklar). Wie an vielen anderen Stellen kommt auch hier der Vorgang der Namengebung zur Sprache, der oft in alttestamentlichen Texten als morphologische Variation erscheint, die einem inhaltlichen Zusammenhang entspricht. Dass dieser Vorgang auch als Modell für die Findung von Gattungsbezeichnungen dienen kann, zeigt Gen 2,18–25: Der Mensch gibt den Tieren und der Frau ihre „Namen“. Am Beispiel der Frau wird dieser Vorgang ausgeführt: Die Frau wurde aus der Rippe des Mannes „gebaut“. Darauf nimmt der Mann Bezug: So wie die Frau vom Mann genommen ist, so wird auch ihr Name von seinem abgeleitet. Die vom Menschen vorgenommene Namengebung wird in Analogie zu dieser göttlichen Bauleistung (בנה) gesehen.⁹⁰

Wort- und Namensklärungen gehören zu den ältesten Beschäftigungen des Menschen mit der Sprache und sind offenbar kulturübergreifend belegt.⁹¹ Sie gründen auf der allen Sprachen notwendig innewohnenden Wahrnehmung der Ableitbarkeit von Lexemen.⁹² In Gen 11,1. 3 wird illustriert, dass der gedachte Urzustand der Sprache von relativ wenigen und einheitlichen Formen gebildet war, die den Grundstock für die weitere Wortbildung hergaben.

3.4. Der Name Babel

Sprachbildung und Sprachverwirrung werden in Gen 11,1–9 nach dem Modell der Variation sprachlicher Formen vorgestellt: Menschen können neue Worte schaffen, indem sie vorhandene sprachliche Formen variieren – ähnlich wie sich

⁸⁹ Etwa mit der Datierung von Witte, *Urgeschichte*, 320–323.

⁹⁰ Vgl. hierzu Thon, „Adams Sprache“.

⁹¹ Vgl. Steintal, *Geschichte*, 5–7; Cherry, „Paronomasia“, 39–44; Antos, *Laien-Linguistik*, 217.

⁹² Gauger, *Wörter*, 75f.

verschiedene Verbalformen bilden lassen. Dieses Paradigma wird ja auch bei der Vergabe bzw. bei der Erklärung der Bedeutung von Eigennamen angewendet. Jeder Sprechende ist an diesen Wortbildungsprozessen beteiligt. Als Gott eingreift, bringt er dieses klare System durcheinander. Illustriert wird das an dem Namen Babel. Die Konsonanten לבנה, die mit dem Bauvorhaben verbunden sind, führen am Ende nicht zu einer Namensform, die auf das „Bauen“ verweist (גבנה), sondern „Verwirrung“ stiftet (גבלה). Einen Namen von dem man *bnh* assoziieren könnte, hatten die Turmbauer schon in V. 5: בני אדם.

4. Sprachverwandtschaft

Ein weiterer Aspekt kommt dadurch hinzu dass vor allem die Formulierung לבן לבנים an babylonische Terminologie erinnert,⁹³ so wie ja auch auf die fremden Bautechniken Bezug genommen wird. Wenn der Text bei den Hörern auf die andersartigen babylonischen Bautechniken anspielen kann, dann scheint evtl. auch diese Formulierung zu diesem fremdländischen Kolorit zu gehören.⁹⁴ In diesem Fall würde den Hörern damit aber auch ein Teilaspekt dieser ersten Sprache der Menschheit vorgeführt. Es sind ja nach der Turmbauerzählung nicht separate Einzelsprachen auf die Völker verteilt worden, sondern Gott hat die Ausgangssprache „durcheinandergebracht“, wörtlich etwa „verrührt“, so dass sich Anteile dieser ersten Sprache in allen Sprachen finden könnten.

Es zeigt sich im Text durchaus ein Bewusstsein für die morphologische Nähe mancher Sprachen bzw. einzelner Wörter in verschiedenen Sprachen. Jedoch wird das im Gegensatz zur Tendenz des direkten Kontextes von Gen 10 und 11 nicht im Sinne von Verwandtschaft gelöst. Das Erklärungsmodell ist gerade umgekehrt:⁹⁵ Nicht die Differenzierung oder Verzweigung von Verwandtschaft führt zu sprachlicher Differenzierung, sondern sprachliche Differenzen führen zu Entfremdung und Entfernung zusammenwohnender Menschen. Das Verwandtschaftsmodell ist durch die kompositionelle Stellung allerdings mit im Blick.

Einige Ausleger betonen, dass der שם, der Name, den sich die Menschen machen wollen, auf Sem, den Stammvater der direkt vorher genannten Gruppe Bezug nimmt. So beschreibt etwa Gary A. Rendsburg das Verhältnis von Gen 6,4; 9,26 und 11,4 als Wortspiel mit der Mehrdeutigkeit von שם.⁹⁶ In diesem Fall legt sich die Frage nahe, ob sich hier ein Bewusstsein der besonderen Nähe der semitischen Sprachen zueinander ausdrücke. Dass Gen 10 Sprachfamilien in unserem modernen Sinn als Ordnungsprinzip zugrunde liege, ist immer wieder vehement und mit gewichtigen Gründen bestrit-

⁹³ Uehlinger, *Weltreich*, 361–363.

⁹⁴ Westermann, *Genesis I*, 726; Uehlinger, *Weltreich*, 361.

⁹⁵ Webber, „Notes“, 21.

⁹⁶ Rendsburg, „Word Play“, 144–146.

ten worden.⁹⁷ Dass Hebräer, wenn sie Aramäisch oder auch Arabisch hörten, eine relative Nähe zur eigenen Sprache wahrnehmen konnten, ist aber doch wahrscheinlich und zumindest in der rabbinischen Literatur auch nachweisbar.⁹⁸ Und bei dem eben genannten Wortgebrauch zum Ziegelstreichen könnte das auch für das Akkadische gelten, obwohl natürlich Jes 33,19 zurecht als Beleg dafür angeführt wird, dass dieses als besonders unverständliche Sprache wahrgenommen wurde.⁹⁹

5. Die Inseln der Völker

Nicht auf der Oberfläche des Textes, aber als eine möglicherweise hintergründig wirkende Assoziation ergibt sich aus der Mehrdeutigkeit des zentralen Begriffes שפה folgende abschließende Beobachtung. Dieses Wort kann ja auch „Rand“ oder „Küste“ bedeuten. Darauf scheint jedenfalls die LXX außer in V. 7 hinzudeuten, die שפה mit χεῖλος übersetzt, was sowohl Lippe als auch Rand, aber eigentlich gar nicht „Sprache/Rede“ bedeutet.¹⁰⁰ Wenn offensichtlich dieser abstrakte semantische Bereich vorliegt, übersetzt die LXX שפה mit γλῶσσα. In Gen 11,1–9 ist nur V. 7 eindeutig sprachlich zu verstehen („Auf, vermengen wir dort ihre Sprache, dass keiner die Sprache des anderen höre“). Wahrscheinlich will die griechische Übersetzung auf die bestehende semantische Mehrdeutigkeit aufmerksam machen.

Die Vokabel kann also hier auch an die Küstenlinie denken lassen. Wenn ארץ sowohl Menschen als auch Landoberfläche bezeichnet, dann kann das auch für den Leser von Vers 1a zunächst ein sinnvoller semantischer Bereich von שפה sein, also etwa: „Und das ganze Land hatte *eine* Küste.“¹⁰¹ Erst durch die Fortführung des Verses wird klar, dass es um Sprache geht. Die nun durch den Leser beiseite gelegte Assoziation könnte aber am Ende wieder wachgerufen werden, wenn es dann hieße:

„denn dort verrührte der Herr die Küste des ganzen Landes, und von dort zerstreute sie der Herr über die Fläche des ganzen Landes.“

Wie gesagt, das kann nur als hintergründige Assoziation angelegt sein. Von Vers 7 und auch von 1b her wird klar, dass es in dem Text um Sprache geht.

Aber es findet sich doch eine interessante Vergleichsstelle: Die Zerklüftung der Küste und der Abtrennung der Inseln findet sich in Kap. 10,5:

„Und von diesen (den Japhetiten) wurden abgetrennt die Inseln der Völker in ihren Ländern, jedes nach seiner Sprache, nach ihren Sippen, in ihren Völkern.“

⁹⁷ Z. B. Dillmann, *Genesis*, 167 f.; Von Rad, *1. Mose*, 106.

⁹⁸ Siehe dazu in diesem Band 183–192.

⁹⁹ So etwa Dillmann, *Genesis*, 167.

¹⁰⁰ Gehman, „Character“, 89f.

¹⁰¹ Mit dem gleichen Ansatz geht Van Wolde, „Earth Story“ in eine andere Richtung, indem sie die Brücke zu Gen 4,11 schlägt, wo die Erde ihren Mund öffnet.

Ebenso wie Lehmstreichen und Wortbildung parallel zu gehen scheinen, so würden hier die „Verwirrung“ der Sprache mit ihren Konsequenzen ganz plastisch veranschaulicht: Die ursprüngliche Klarheit und Einfachheit bei der Wortbildung wird gestört und führt zu Missverstehen, mit dem die Zerstreuung der Menschheit und die Zerklüftung des besiedelten Raumes korrespondieren.

6. Schluss

Zieht man die angeführten Belege aus der Umwelt Israels in Betracht, dann ergibt sich für Gen 11,1–9 ein plausibler motivgeschichtlicher Hintergrund. Die Vorstellung, dass die Teilung der Sprachen auf eine anfängliche göttliche Initiative zurückgeht, wird in Babel angesiedelt, das sich mit den kosmischen Ansprüchen seiner Architektur und mit seiner im damaligen Sinn globalen Bedeutung für eine solche Urdarstellung menschlicher Selbstsicherung anbot.

Wenn der biblische Text von der alttestamentlichen Weisheit her verstanden wird, dann erscheint dieses Geschehen nicht als Strafe Gottes. Vielmehr geht es um eine heilsame Beschränkung des Menschen. Die Einsicht in die Unzulänglichkeit und Vieldeutigkeit seines Planens wird dem Weisen in den Sprüchen öfter ans Herz gelegt. Wahre Sicherheit erlangt er nicht durch seinen eigenen Reichtum oder Ruhm, sondern im Vertrauen auf Gott – in dessen Namen.

Während in dieser Perspektive das „sich einen Namen machen“ inhaltlich mit dem „Namen-Setzen“ altorientalischer Königsideologie zusammenpasst, wird mit Vers 3 und den im Babel-Namen gipfelnden Wortspielen diese Formulierung noch anders gefüllt: Die Unzulänglichkeit menschlichen Planens wird ausgeführt an den Mehrdeutigkeiten sprachlicher Formulierungen. Das „Namen-Machen“, d. h. die Wortbildung wird als vorrangig menschliche Aktivität erklärt, die als Variation schon vorhandener Formen dargestellt wird.

Menschliche Sprache wird im Ergebnis von Gen 11,1–9 als defizitär dargestellt. Vom Ende her gelesen zeigt sich diese Unvollkommenheit in der Vielfalt der Einzelsprachen. Erzählerisch wird die Sprachenvielfalt jedoch abgeleitet von misslingender Kommunikation. Die Schwierigkeit, fremde Sprachen zu verstehen, stellt damit nur das Problem in einer sehr extremen Form dar. Aber jede menschliche Kommunikation kann scheitern oder wenigstens unter Missverständnissen leiden. Sprachgestaltung wird als „Namen-Geben“ als eine vorrangig menschliche und damit unvollkommene Konstruktionsleistung beschrieben.

Literatur

Andreasen, Niels-Erik: „Town and Country in the Old Testament“, in: *Encounter* 42 (1981), 259–275.

Antos, Gerd: *Laien-Linguistik. Studien zu Sprach- und Kommunikationsproblemen im Alltag. Am Beispiel von Sprachratgebern und Kommunikationstrainings.* (Reihe Germanistische Linguistik 146). Tübingen: Niemeyer 1996.

Bacher, Wilhelm: „Die Anfänge der hebräischen Grammatik“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 49 (1895), 1–62, 335–395.

Baden, Joel S.: „The Tower of Babel. A Case Study in the Competing Methods of Historical and Modern Literary Criticism“, in: *Journal of Biblical Literature* 128 (2009), 209–224.

Baumgart, Norbert Clemens: „Turmbauerzählung (Nov. 2006)“ <URL: www.wi-bilex.de/stichwort/Turmbauerzaehlung> – Zugriff am 8. September 2009.

Blenkinsopp, Joseph: *Creation, Un-Creation, Re-Creation. A Discursive Commentary on Genesis 1–11.* New York: T & T Clark 2011.

Block, Daniel I.: „The Role of Language in ancient Israelite Perceptions of National Identity“, in: *Journal of Biblical Literature* 103 (1984), 321–340.

Bührer, Walter: „Göttersöhne und Menschentöchter. Gen 6,1–4 als innerbiblische Schriftauslegung“, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 123 (2011), 495–515.

Carasik, Michael: *Theologies of the Mind in Biblical Israel.* (Studies in Biblical Literature 85). New York [et al.]: Peter Lang 2006.

Carter, M. G.: „The Origins of Arabic Grammar“, in: Ramzi Baalbaki (ed.): *The early Islamic grammatical tradition.* (The formation of the classical Islamic world 36). Aldershot: Ashgate 2007, 1–26.

Cherry, Russel Thomas: *Paronomasia and Proper Names in the Old Testament. Rhetorical Function and Literary Effect.* Dissertation, Southern Baptist Theological Seminary 1988.

Delitzsch, Franz: *Die Genesis.* Leipzig: Dörffling und Franke 1852.

Desbordes, Françoise: „Les idées sur le langage avant la constitution des disciplines spécifiques“, in: Sylvain Auroux (Hrsg.): *Histoire des idées linguistiques, I: La naissance des métalangages en Orient et en Occident.* Liège/Brüssel: Pierre Mar-daga 1989, 149–161.

Dillmann, August: *Die Genesis.* (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament 1). Leipzig: S. Hirzel 1892.

- Diße, Andreas: „Turmbau oder Sprachverwirrung? Von der Exegese zur Religionspädagogik“, in: Andreas Michel/Hermann-Josef Stipp (Hrsg.): *Gott, Mensch, Sprache, Festschrift für Walter Groß*. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 68). St. Ottilien: EOS 2001, 23–44.
- Eco, Umberto: *Die Suche nach der vollkommenen Sprache. Aus dem Italienischen von Burkhard Kroeber*. (Europa bauen). München: C. H. Beck 1994.
- Ehrlich, Arnold B.: *Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches. Band 1: Genesis und Exodus*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1908.
- Fokkelman, J. P.: *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis*. Amsterdam: van Gorcum 1975.
- Forti, Tova: „The Polarity of Wisdom and Fear of God in the Eden Narrative and in the Book of Proverbs“, in: *Biblische Notizen* 149 (2011), 45–59.
- Frahm, Eckart: *Babylonian and Assyrian Text Commentaries. Origins of Interpretation*. (Guides to the Mesopotamian Textual Record 5). Münster: Ugarit-Verlag 2011.
- Gauger, Hans-Martin: *Durchsichtige Wörter. Zur Theorie der Wortbildung*. (Bibliothek der allgemeinen Sprachwissenschaft). Heidelberg: Carl Winter-Universitätsverlag 1971.
- Gehman, Henry S.: „The Hebraic Character of Septuagint Greek“, in: *Vetus Testamentum* 1 (1951), 81–90.
- Gnuse, Robert: „The Tale of Babel. Parable of Divine Judgment or Human Cultural Diversification?“, in: *Biblische Zeitschrift* 54 (2010), 229–244.
- Gunkel, Hermann: *Genesis*. (Handkommentar zum Alten Testament 1,1). Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1963.
- Haag, Ernst: „Gesegnet sei mein Volk Ägypten‘ (Jes 19,25). Ein Zeugnis alttestamentlicher Eschatologie“, in: Martina Minas (Hrsg.), *Aspekte spätägyptischer Kultur, FS E. Winter*. (Aegyptiaca Treverensia 7). Mainz am Rhein: von Zabern 1994, 139–147.
- Haag, H.: „*בְּנֵי* ben II–IV“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, I (1973), 670–682.
- Harland, P. J.: „Vertical or Horizontal: the Sin of Babel“, in: *Vetus Testamentum* 48 (1998), 515–533.
- Herder, Johann Gottfried: *Schriften zum Alten Testament, hrsg. v. Rudolph Smend*. (Werke in zehn Bänden 5). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1993.
- Hiebert, Theodore: „The Tower of Babel and the Origin of the World's Cultures“, in: *Journal of Biblical Literature* 126 (2007), 29–58.

Holzinger, H.: *Genesis*. (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament 1). Freiburg i. B./Leipzig/Tübingen: Mohr (Siebeck) 1898.

Hulst, A. R.: „בנה *bnh* bauen“, in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, II (³1984), 325–327.

Jacob, Benno: *Das erste Buch der Tora. Genesis*. Berlin: Schocken-Verlag 1934.

Kass, Leon R.: „The Humanist Dream: Babel Then and Now“, in: *Gregorianum* 81 (2000), 633–657.

Kaulen, Franz: *Die Sprachverwirrung zu Babel. Linguistisch-theologische Untersuchung über Gen. XI, 1–9*. Mainz: Franz Kirchheim 1861.

Kimhi, David: *seper miklol haddiqdûq lešôn haqqodæš / Liber michlol grammatices linguae sanctae*. Paris 1540.

Kooij, Arie van der: „The City of Babel and Assyrian Imperialism. Genesis 11:1–9 interpreted in the Light of Mesopotamian Sources“, in: André Lemaire (Hrsg.): *Congress volume Leiden 2004*. (Vetus Testamentum. Supplements 109). Leiden/Boston: E. J. Brill 2006, 1–17.

Krebernik, Manfred: „Zur Entwicklung des Sprachbewusstseins im Alten Orient“, in: C. Wilcke (Hrsg.): *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft. Nach Vorarbeiten von Joost Hazenbos und Annette Zgoll*. Wiesbaden: Harrassowitz 2007, 39–61.

Kugel, James L.: *Traditions of the Bible. A guide to the Bible as it was at the start of the common era*. Cambridge: Harvard University Press 1998.

Kühlewein, J.: „בן *bēn* Sohn“, in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I (¹1984), 316–325.

Luzzato, S. D.: *Commentary to the Pentateuch (hebr.)*. 3. Auflage, Jerusalem: Horeb 1993.

Meinhold, Arndt: *Die Sprüche. Teil 1–2*. (Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament 16,1). Zürich: Theologischer Verlag 1991.

Otto, Eckart: „Die Paradieserzählung Genesis 2–3: Eine nachpriesterliche Lehr-erzählung in ihrem religionsgeschichtlichen Kontext“, in: Anja A. Diesel [et al.] (Hrsg.): *„Jedes Ding hat seine Zeit ...“*. *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, Festschrift für Diethelm Michel*. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 241). Berlin/New York: Walter de Gruyter 1996, 167–192.

Plöger, Otto: *Sprüche Salomos. Proverbia*. (Biblicher Kommentar XVII). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1984.

Pongratz-Leisten, Beate: „*Mental Map* und Weltbild in Mesopotamien“, in: Bernd Janowski/Beate Ego (Hrsg.): *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen*

- Kontexte*. (Forschungen zum Alten Testament 32). Tübingen: Mohr (Siebeck) 2001, 261–279.
- Rad, Gerhard von: *Das erste Buch Mose*. (Das Alte Testament Deutsch 2–4). Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1955.
- Rendsburg, Gary A.: „Word Play in Biblical Hebrew. An Eclectic Collection“, in: Scott B. Noegel (Hrsg.): *Puns and Pundits. Word Play in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Literature*. Bethesda, Maryland: CDL Press 2000, 137–162.
- Richelle, Matthieu: „La structure littéraire de l’Histoire Primitive (Genèse 1,1–11,26) en son état final“, in: *Biblische Notizen* 151 (2011), 3–22.
- Rose, Christian: „Nochmals: Der Turmbau zu Babel“, in: *Vetus Testamentum* 54 (2004), 223–238.
- Rubin, Milka: „The Language of Creation or the Primordial Language: A Case of Cultural Polemics in Antiquity“, in: *Journal of Jewish Studies* 49 (1998), 306–333.
- Sáenz-Badillos, Angel: „The Origin of the Language and Linguistic Pluralism According to Medieval Jewish Exegetes“, in: *Studia orientalia* 99 (2004), 293–303.
- Sauneron, S.: „La différenciation des langages d’après la tradition égyptienne“, in: *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale* 60 (1960), 31–41.
- Schenk, Wolfgang: „Altisraelitische Sprachauffassungen in der Hebräischen Bibel“, in: Peter Schmitter (Hrsg.): *Geschichte der Sprachtheorie*. Tübingen: Günter Narr 1987, II, 3–25.
- Seebass, Horst: *Genesis I. Urgeschichte (1,1–11,26)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996.
- Selms, A. v.: *Genesis. Deel I*. (De Predeking van het Oude Testament). Nijkerk: G. F. Callenbach 1967.
- Seybold, Klaus: „Der Turmbau zu Babel. Zur Entstehung von Genesis XI 1–9“, in: *Vetus Testamentum* 26 (1976), 453–479.
- Shupak, Nili: *Where can Wisdom be found? The Sages’s Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*. (Orbis biblicus et orientalis 130). Fribourg: University Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993.
- Smith, David: „What Hope after Babel? Diversity and Community in Gen 11:1–9; Exod 1:1–14; Zeph 3:1–13 and Acts 2:1–3“, in: *Horizons in Biblical Theology* 18 (1996), 169–191.
- Speiser, Ephraim Avigdor: „Word Plays on Creation Epic’s Version of the Founding of Babylon“, in: id./J. J. Finkelstein: *Oriental and other Studies*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1967, 53–61.

Steingrimsson, S.: „זמז םז zmm“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, II (1977), 599–603.

Steinthal, Heymann: *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*. Berlin: F. Dümmler 21890.

Stemberger, Günter: *Einleitung in Talmud und Midrasch*. München: C. H. Beck, 1992.

Svenbro, Jesper: *La parole et le marbre. Aux origines de la poésie grecque*. Lund: Studentlitteratur 1976.

Swiggers, Pierre: „Babel and the Confusion of Tongues (Genesis 11:1–9)“, in: Armin Lange/Hermann Lichtenberger/Diethard Röhheld (Hrsg.): *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt, FS Hans-Peter Müller*. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 278). Berlin/New York: Walter de Gruyter 1999, 182–195.

Thon, Johannes: „Adams Sprache und die Stimme Gottes. Der Zusammenhang von Sprache und Gottebenbildlichkeit in der Urgeschichte“, in: Jürgen Tubach/Armenuhi Drost-Abgarjan/Sophia Vashalomidze (Hrsg.): *Sehnsucht nach dem Paradies. Paradiesvorstellungen in Judentum, Christentum, Manichäismus und Islam*. Wiesbaden: Harrassowitz 2010, 49–60.

Uehlinger, Christoph: *Weltreich und „eine Rede“. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung*. (Orbis biblicus et orientalis 101). Fribourg: University Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990.

Id.: „Bauen wir uns eine Stadt und einen Turm ...!““, in: *Bibel und Kirche* 58 (2003), 37–42.

van Wolde, Ellen: „The Earth Story as Presented by the Tower of Babel Narrative“, in: N. C. Habel/S. Wurst (Hrsg.): *The earth story in Genesis*. (The earth Bible). Sheffield: Academic Press 2000, 147–157.

Wagner, S.: „בנה bānāb“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, I (1973), 689–706.

Waschke, Ernst-Joachim: *Untersuchungen zum Menschenbild der Urgeschichte. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Theologie*. (Theologische Arbeiten 43). Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1984.

Id.: „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst?“ (Ps 8,5). Theologische und anthropologische Koordinaten für die Frage nach dem Menschen im Kontext anthropologischer Aussagen“, in: id.: *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie*. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 306). Berlin/New York: Walter de Gruyter 2001, 207–219.

Webber, Jonathan: „Some Notes on Biblical Ideas about Language. An Anthropological Perspective“, in: *European Judaism* 5 (1981), 21–25.

Weigl, Michael: *Die aramäischen Achikar-Sprüche aus Elephantine und die alttestamentliche Weisheitsliteratur*. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 399). Berlin/New York: Walter de Gruyter 2010.

Wenham, Gordon J.: *Genesis 1–15*. Waco, Texas: Word Books 1987.

Westermann, Claus: *Genesis I. Genesis 1–11*. (Biblicher Kommentar I/1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag ³1983.

Witte, Markus: *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Gen 1,1–11,26*. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 265). Berlin/New York: Walter de Gruyter 1998.

Zaccagnini, Carlo: „The Enemy in the Neo-Assyrian Royal Inscriptions. The ‚Ethnographic‘ Description“, in: Hans-Jörg Nissen (Hrsg.): *Mesopotamien und seine Nachbarn*, Band 2. Berlin: Reimer 1982, 409–424.

Zimmerli, Walther: *1. Mose 1–11. Urgeschichte*. (Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament). Zürich: Theologischer Verlag ⁵1991.

Kleine, feine Unterschiede

Textvarianten in der Saul-Überlieferung als Zeugnisse theologisch orientierten Sprachbewusstseins?

Hannes Bezzel, Jena

1. „Sprachbewusstsein im Alten Testament“ – Versuch einer Annäherung

Sprache und Bewusstsein sind denkbar eng aufeinander bezogen: Keine von beiden Größen kann ohne die andere gedacht werden. Das soll nun nicht nur heißen, es wären hier zwei Gegenstände so aufeinander bezogen, dass das Denken an den einen automatisch den anderen mitsetzte, wie dies bei dialektischen Paaren der Fall ist; man denke etwa an Lust und Schmerz. Dem mag zwar *auch* so sein, doch meint der Satz, dass Sprache und Bewusstsein nicht ohne einander gedacht werden können, darüber hinaus ein weiteres: Beide machen in ihrer Bezogenheit aufeinander Denken selbst erst möglich.

Einerseits wird dies darin ansichtig, dass unser Denken und mit ihm wohl unser Bewusstsein selbst wesenhaft sprachlich verfasst ist. Die Entwicklung des Bewusstseins dahin, dass eine Unterscheidung zwischen Selbst und Welt sei, also der Akt der Bewusstwerdung des Selbst als einer eigenen Größe im Gegenüber zu anderen, ist mit dem Spracherwerb des Individuums eng verbunden. Das Eintauchen in den überindividuellen und immer schon gegebenen Raum der Sprache¹ ist es, das es dem Selbst ermöglicht, sich als Selbst auszusprechen, sich selbst anzusprechen und sich ansprechen zu lassen, bewusst als Individuum „Ich“ von und zu sich zu sagen und sich im von anderen zugesprochenen „Du“ wiederzuerkennen. Kein Bewusstsein ohne Sprache.²

Andererseits ist Sprache ohne ihr Aktuellwerden, als Sprache an sich, ebensowenig möglich. Sie bedarf der Unterscheidung derer, die sich in ihr als sie selbst aktualisieren. Sie bedarf ihrer selbst bewusster Individuen, um mehr zu sein als Laut-

¹ Hierbei ist wichtig hervorzuheben, dass „Sprache“ weiter zu fassen ist denn als akustisch wahrnehmbare Schwingungen der Luft: „Auch ein taubstummes oder taubstumm-blinde Kind ist von dieser Zugehörigkeit nicht ausgeschlossen; es bedarf nur einer eigenen Ausbildung, um zur Sprache zu kommen“ (Jünger, *Wort und Zeichen*, 57). Vgl. auch schon Humboldt, *Buchstabenschrift*, 117.

² Jünger führt diesen Gedanken zu der Aussage fort, „daß der Mensch nicht nur Sprache hat, sondern selbst Sprache ist“ (Jünger, *Wort und Zeichen*, 59). Zugleich bestimmt er Bewusstsein wie Sprache als das *proprium humanum*, das den Menschen grundlegend von den Tieren unterscheidet (vgl. *ibid.*, 60). Letzteres dürfte von heutigen Verhaltensforschern wohl nicht mehr uneingeschränkt bejaht werden.

oder Gestenfolge, um Bedeutung zu erlangen, um als Sprache Sprache zu sein. Sie bedarf der Sprecher, die von oder über etwas oder auf etwas hin sprechen.³ Von daher gilt ebenso: Keine Sprache ohne Bewusstsein.

So genommen ist jedes Bewusstsein Sprach-Bewusstsein oder sprachliches Bewusstsein. Dies bedeutet aber noch nicht, dass sich das Bewusstsein sprechend dieses Umstands selbst bewusst sein muss. „Sprachbewusstsein“ dagegen soll nun genau dies meinen: die Reflexion des Bewusstseins entweder über sich selbst in seiner sprachlichen Verfasstheit durch das Medium der Sprache oder aber über Herkunft, Wesen, Charakter eben dieses Grundes wie Mediums seiner selbst in diesem selbst.

Dies soll, so der Titel unserer Tagung, „im Alten Orient und Alten Testament“ untersucht werden. Damit kommt auf der einen Seite ein wie auch immer genau zu definierender Zeit- und Kulturraum in den Blick, auf der anderen Seite ein aus christlicher Sicht betrachtetes Corpus von Schriften, die eben diesem Raum entstammen und in ihm spielen. Es wäre nun möglich, diese beiden Größen, „Altes Testament“ und „Alter Orient“, in Gegensatz zueinander zu bringen.⁴ Sinnvoller jedoch erscheint es, die Schriften des Alten Testaments als Teilsumme der altorientalischen Quellen zu betrachten, die unter historischer Perspektive darauf hin befragt werden sollen, inwieweit sich in ihnen Sprachbewusstsein artikuliere. Mit einer derartigen Fragestellung ist jedoch unausweichlich eine doppelte Brechung des Blicks auf den Gegenstand der Untersuchung verbunden: Neben die übliche historische Problematik, inwieweit es möglich sei, etwas über das Bewusstsein von Menschen auszusagen, die von uns Heutigen durch einen Graben von mehreren tausend Jahren getrennt sind, tritt eine weitere: Die Sprache kann nicht anhand ihrer selbst befragt werden, sondern nur als geschriebene Sprache, die, nach Humboldt, lediglich deren „unvollständige, mumienartige Aufbewahrung“⁵ bieten kann. Das ist zu beachten, es muss jedoch kein Hemmnis bedeuten, ist doch davon auszugehen, dass die bewusste Reflexion über den Umgang mit Sprache beim Vorgang des Schreibens im allgemeinen höher ist als beim Sprechen – „und man behauptet nicht zu viel, wenn

³ Diese zweifache Bestimmung dessen, was das Wesen von Sprache ausmache, nämlich einerseits die Aktualisierung durch die Sprechenden und andererseits ihr Verweischarakter auf Entitäten außerhalb ihrer selbst, fasst Heidegger in die prägnante Formel: „Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige“ (Heidegger, „Weg“, 103).

⁴ So könnte man gegenüber einem historischen Zugriff auf Dokumente des „Alten Orients“ unter der Überschrift „Sprachbewusstsein im Alten Testament“ etwa auch nach der Bedeutung der so bezeichneten Schriften im und für das Sprachbewusstsein derjenigen Rezipienten fragen, die sie als Altes Testament im Rahmen christlicher Religionsgemeinschaft je und je aktualisieren, etwa beim Beten eines Psalms (vgl. zum Verhältnis von Gebet und Selbst-Bewusstsein, auch und gerade am überlieferten, vorformulierten Gebet, Ringleben: „[D]ie Anrede Gottes im Gebet lässt den Betenden sich selber wirklich werden“ [Ringleben, „Denken – Reden – Beten“, 133]). Die Fragestellung ginge, angewendet auf unseren Fall, dann aber eher nach dem Alten Testament im Sprachbewusstsein als umgekehrt.

⁵ Humboldt, „Verschiedenheit“, 45.

Darüber hinaus aber kann implizites Sprachbewusstsein im Alten Testament noch ein wenig allgemeiner verstanden werden. In diesem Sinne wird im Folgenden die These zur Diskussion gestellt, die schriftlichen Dokumente des Alten Testaments verdanken ihre Existenz dem bewussten Gebrauch von Sprache, der Absicht eines oder mehrerer Verfasser also, die sich darüber im Klaren waren, was sie mit Sprache taten, wenn sie schrieben. Damit wird behauptet, dass sie nicht nur bestimmte Inhalte in den Text einweben wollten, sondern dass sie dabei auch in der Wahl ihrer sprachlichen Mittel gezielt und bewusst verfahren. Ein Beispiel dafür ist, wenn durch Anlehnungen oder Zitate intertextuelle Verbindungen geschaffen werden, die schriftgelehrte Leser einer Stelle andere Stellen mithören lassen, die solcherart wiederum einen Interpretationsraum für die erste eröffnen können. Um diese Art von Sprachbewusstsein soll es in meinem Beitrag gehen: Redaktionelle Eingriffe in den Überlieferungsbestand sollen daraufhin befragt werden, inwieweit sich in ihnen das Sprachbewusstsein des entsprechenden Redaktors, und näherhin ein theologisch orientiertes Sprachbewusstsein, nicht nur artikuliere, sondern auch von der Exegetin und dem Exegeten unserer Tage erkannt werden könne. Diese Fragestellung ist natürlich mit allen epistemologischen Flöhen behaftet, die der diachronen Herangehensweise generell eigen sind: Was vermögen rekonstruierte Redaktionsstufen eines Textes tatsächlich zu erhellen? Das Sprachbewusstsein der postulierten Verfasser oder dasjenige des postulierenden Exegeten?

Nicht zuletzt um die an diesem Punkt übliche methodologische Grundsatzdiskussion ein wenig einzuhegen, werden wir uns in der vorliegenden Betrachtung auf der sogenannten „Endtextebene“ bewegen. Allerdings ist „Endtext“ dabei im Plural und natürlich selbst wieder als eine unscharfe Größe zu verstehen: *Den* kanonischen Endtext gibt es nicht.⁸

In diesem Sinne sollen unterschiedliche Textzeugen des Alten Testaments betrachtet werden, Varianten zum Masoretischen Text, wie sie zumeist über die antiken Übersetzungen erschlossen werden können. Das bedeutet, es kommt zusätzlich das Phänomen des Übersetzens in den Blick. Dadurch allerdings findet eine weitere Brechung im Verhältnis zum zu untersuchenden Gegenstand statt. Das Sprachbewusstsein gelehrter Autoren des alten Orients ist somit vom modernen Rezipienten nicht nur durch den garstig breiten Graben mehrerer Jahrtausende und durch den Vorgang der Verschriftlichung, sondern auch noch durch den der Übersetzung in eine andere antike Sprache getrennt. Andererseits jedoch gilt für diesen nach der Niederschrift zweiten Reflexionsschritt ähnliches, wie oben bereits für diese angenommen wurde: Übersetzen erfordert Nachdenken über die Sprache, mithin Sprachbewusstsein. Ähnlich wie ein Prisma gerade durch Brechung Aufschlüsse über die Zusammensetzung des durch es hindurch geleiteten Lichtes ermöglicht, werden auch an der Schwelle der Übersetzung Aspekte des Textes sichtbar, die ohne sie verborgen geblieben wären. Somit könnte gerade dieser Schritt, der auf den ersten Blick den Gegenstand vom Betrachter weiter

⁸ Vgl. mit dem Beispiel des Jeremiabuches, Bezzel, *Konfessionen*, 8f.; 97f.

zu entfremden scheint, ihn bei einer zweiten Betrachtung womöglich sogar näher bringen: Auch das Sprachbewusstsein der Übersetzer etwa der Septuaginta ist „Sprachbewusstsein *im* Alten Testament.“ Inwieweit anhand des in Form der überlieferten Texte vorliegenden Arbeitsergebnisses allerdings tatsächlich begründbare Aussagen über dieses Sprachbewusstsein von Übersetzern bzw. letzten Redaktoren möglich ist, wird sich zeigen.

Es wird also ein klassischer textkritischer Vergleich der unterschiedlichen Textzeugen vorgenommen,⁹ wenn auch nicht unter ganz klassischer textkritischer Fragestellung. Ziel ist es heute nicht primär, einen „Urtext“ zu rekonstruieren,¹⁰ sondern, anhand der Varianten Einblick in die jüngsten redaktionellen Prozesse bei der Entstehung der biblischen Schriften zu gewinnen. Die Textkritik wird so – wie das jüngere Methodenbücher auch schon zu Recht fordern¹¹ – nahe an die Redaktions- wie auch die Rezeptionskritik herangerückt.

Dieser Blick auf die jüngsten Strata der jeweiligen Endgestalten erklärt schließlich, was in unserem Kontext nun „Saul-Überlieferung“ heißen soll. Hier und heute wird nicht die Frage nach dem überlieferungsgeschichtlich ältesten Kern von Geschichten über den ersten König Israels im Mittelpunkt stehen, sondern es sollen, ganz pragmatisch, die Texte untersucht werden, in denen es um Saul geht, also im Wesentlichen 1 Sam 9 – 2 Sam 1 mit einem kleinen Seitenblick auf 1 Chr bzw. Paralipomena 10. Dass die Wahl gerade auf diesen Textbereich fiel, hat einen methodischen Grund nur insofern, als die Gestalt Sauls in ihrer Ambivalenz Grund zu der Annahme gibt, an ihr sei bis in die letzten Redaktionsstufen des Bibeltextes hinein noch gearbeitet worden – ein Kriterium, das freilich für viele, wenn nicht die meisten Abschnitte des Alten Testaments gelten dürfte. Ferner werden im Folgenden nicht *alle* kleineren oder größeren Abweichungen der Textzeugen voneinander behandelt, sondern eine Auswahl, die bei einer ersten Durchsicht als für unser Thema aussagekräftig angesehen wurde.¹²

⁹ Das bedeutet, dass, bevor „MT“ und „LXX“ miteinander verglichen werden, zuerst die textkritische Lage innerhalb der Septuagintaüberlieferung zu prüfen ist (vgl. Hugo, „Die Septuaginta in der Textgeschichte“, 336f.). Dies geschieht im Folgenden implizit, d. h. zugrundegelegt wird der Codex Vaticanus nach Brooke/McLean/Thackeray, *Samuel*. LXX-Varianten werden nur da angeführt, wo sie für die Frage nach dem ältesten griechischen Text relevant sind.

¹⁰ Dennoch stellt sich zweifelsohne bei Varianten die Frage nach der Richtung der Abhängigkeit ganz von selbst. Ohne eine Erklärung zu geben, wie und warum eine Lesart aus einer anderen entstanden sein könnte, lässt sich über das dieser Änderung zugrundeliegende mögliche Sprachbewusstsein überhaupt nichts aussagen. Dem entgegen steht nun auch in der Septuagintaforschung eine Position, die anzweifelt, dass es möglich – und nötig – sei, Textgeschichte zu rekonstruieren, die also eine Art „LXX canonical approach“ verfolgt (vgl. etwa McLay, „Why Should We Care“, 297). McLays jüngster Beitrag scheint mir demgegenüber jedoch einen eher innerseptuagintarisch-redaktionskritischen Ansatz zu verfolgen. Der historische Blick auf die LXX-Rezensionen wird einbezogen (vgl. McLay, „Theology“).

¹¹ Vgl. Becker, *Exegese*, 21f.

¹² Der berühmte Abschnitt mit der Geschichte von David und Goliath etwa bleibt hier unberücksichtigt. Bekanntlich existieren hier eine Langversion, repräsentiert von MT und u. a. LXX

2. Kleine, feine Unterschiede

2.1. Unbewusste Änderungen?

2.1.1. Mutmaßliche Schreibfehler

Natürlich ist es auch dann, wenn man Textkritik mit einem derartigen redaktionskritischen Blick betreiben möchte, sinnvoll, zwischen den jeweiligen Einzelfällen zu unterscheiden. Es mag je nachdem revolutionär oder reaktionär klingen, aber: Nicht jede Variante verdankt ihren Ursprung einer theologischen Entscheidung. Es gibt tatsächlich Schreib- und Hörfehler, sowohl was die mutmaßliche Vorlage, als auch was die endgültige Übersetzung anbelangt.

Ein derartiger Fall dürfte etwa in 1 Sam 28,16 vorliegen. Dort stellt der aus der Unterwelt heraufbeschworene Samuel Saul zur Rede. Im Masoretischen Text fragt er: **וְלִמָּה תִּשְׁאַלְנִי וַיְהוּהוּ סָר מֵעֲלִיד וַיְהִי עָרָךְ** – „Und warum fragst du mich, wo doch JHWH von dir gewichen ist und ist *dein Feind* geworden“. Im Gegensatz zu dieser doch recht massiven Aussage der Abwendung Gottes von seinem Gesalbten liest man dagegen im Griechischen: **ἵνα τί ἐπερωτᾷς με καὶ κύριος ἀφέστηκεν ἀπὸ σοῦ καὶ γέγονεν μετὰ τοῦ πλησίον σου**. „Weshalb fragst du mich, wo doch der Herr von dir gewichen ist und ist *mit deinem Nächsten*?“ Der Blick richtet sich weniger auf das Verhältnis zwischen JHWH und Saul – das ist bereits erledigt – sondern geht in die Zukunft, die David gehört. Das seltene, aramaisierende¹³ Lexem für „Feind“, **עָר**, II, das neben unserer Stelle nur noch in Ps 139,20 belegt ist (dort im Plural mit Suffix, **עָרֶיךָ**, was im Griechischen auch genau die **πόλεις** heißen kann, mit denen es in der Septuaginta übersetzt wird), wird also als **רַע** verstanden – und man kann nun streiten, ob die Metathesis in dieser oder in jener Richtung vorliegt.¹⁴ MT wird immerhin gestützt von Vg. und der Rezension von Symmachus¹⁵ und bietet theologisch die *lectio*

nach dem Codex Alexandrinus sowie eine LXX-Kurzfassung, deren prominentester Zeuge der Codex Vaticanus ist. Zur Diskussion über dieses spezielle Problem vgl. die Literatur bei Hugo, „Text History“, 17–19, insbesondere Barthélemy [et al.], *Story*. Erik Aurelius folgend bin ich der Auffassung, dass MT die älteste greifbare Version bietet. Die Septuaginta-Kurzfassung dürfte demgegenüber eine glättende Kürzung, die LXX-Langfassung eine nachträgliche Re-Adaption an den Masoretischen Text darstellen (vgl. Aurelius, „David“, 47f.). Wenn dem so ist, könnte man allerdings fragen, welche Art von Sprachbewusstsein sich im Vorgang einer derartigen Kürzung manifestiere.

¹³ Vgl. u. a. Hentschel, *1 Samuel*, 151.

¹⁴ Meiser führt die Stelle unter der Kategorie „Vermeidung von Aussagen, die Gott als Urheber auch des Bösen gelten lassen würden“. Das trifft m. E. den Punkt nicht. Zudem sieht er hierin einerseits eine Tendenz des Übersetzers, gesteht aber andererseits zu, dass die Stelle „innerhebräisch als Textveränderung [...] verstanden werden“ kann (Meiser, „Samuelseptuaginta“, 332). In diesem – wahrscheinlichen – Falle fiele sie als Beleg für seine These schlicht aus.

¹⁵ Symmachus hat **ἀντιζηλος σου**, Aquila und Theodotion lesen, sinnentsprechend, **κατα σου** (vgl. Brooke/McLean/Thackeray, *Samuel*, 97) – dem entspräche Hebräisch aber am ehesten **עָלֶיךָ**.

difficilior,¹⁶ zumal einen Vers später davon die Rede ist, dass die Königsherrschaft eben David, „deinem Nächsten“ (לרעך) bereits übergeben worden ist.

Ähnlich verhält es sich mit klassischen Daleth-Resch-Verwechslungen. An einigen Stellen führen sie zu leicht skurrilen Ergebnissen, so etwa in 1 Sam 14, wenn Saul das Procedere für das Losorakel erläutert, das denjenigen offenbaren soll, der das von ihm verhängte kollektive Fastengelübde gebrochen hat. In Vers 40 befiehlt er, das Volk solle auf die eine Seite hinübergehen (עבר), während er und Jonathan sich auf der anderen aufstellen würden (ebenfalls עבר). Im Griechischen (bezeugt auch von der Vetus Latina nach L93¹⁷ und L94¹⁸) wird daraus, offensichtlich עבד, dienen, lesend „ihr werdet in die Sklaverei kommen, und ich und mein Sohn Jonathan werden in die Sklaverei kommen“ (ὁμεῖς ἕσεσθε εἰς δουλείαν καὶ ἐγὼ καὶ Ἰωνᾶθαν υἱὸς μου ἕσομεθα εἰς δουλείαν) – was umso pikanter ist, als, wie im MT auch, das Volk darauf antwortet: „Was dir gut erscheint, das tue“. Hier wüsste ich gerne, was sich der Übersetzer gedacht oder vorgestellt hat – ob er sich etwas gedacht hat, oder ob dieser Fall eher von Sprachunbewusstsein als von Sprachbewusstsein zeugt.

Das ist bei einer anderen Stelle, die zunächst ganz ähnlich aussieht, nicht so leicht zu entscheiden. In der Geschichte von Sauls Massaker an den Priestern von Nob in 1 Sam 22 spielt bekanntlich ein gewisser Doeg eine unrühmliche Rolle. Er verrät nicht nur, dass David bei Ahimelech Zuflucht gefunden hat, er ist es auch, der den Mordbefehl Sauls in Vers 18 ausführt. Dieser Doeg ist nun im Hebräischen und auch in der griechischen Fassung von Ps 52,2 (LXX 51,2) ein Edomiter (אדמי). Im Griechischen (und in L93) dagegen kommt er nicht aus dem Süden, sondern aus dem Norden. Er ist Syrer (Σύρος).¹⁹ Natürlich, die Übersetzer haben ארמי gelesen.²⁰ Ein Versehen, so sieht es aus, und so ist es wahrscheinlich auch, besonders wenn man berücksichtigt, dass ein ähnlicher Fall 2 Kön 16,6 vorliegt.²¹ Wenn wir uns aber die griechische Übersetzung der Samuelbücher irgendwann in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vor Christus vorstellen, erhält dieses Versehen plötzlich seinen ganz eigenen, aktuellen Sinn. Liegt vor dem Hintergrund der Syrischen Kriege und der von vielen als Unterdrückung empfundenen seleukidischen Herrschaft mit ihren verschiedenen Entweihungen des Tempels etwa doch

¹⁶ Vgl. Wellhausen, *Text*, 141; Barthélemy, *Critique Textuelle*, 217f. McCarter etwa folgt dagegen LXX, vgl. McCarter, *I Samuel*, 419.

¹⁷ „eritis in servitute“. Hier und im Folgenden immer zitiert nach Vercellone, *Variae Lectionis Vulgatae*.

¹⁸ Vgl. BHS. Das Original (Venedig 1478) war mir nicht einsehbar.

¹⁹ Vgl. 1 Sam 21,8; 22,9; 22,18.22.

²⁰ Vgl. Gen 22,21; 25,20; 28,5; 31,20.24; 2 Sam 8,5.6; 2 Kön 5,20; 8,28; 9,15; 1Chr 18,5; 19,10–19; 2Chr 22,6; Am 9,7; Jes 17,3.

²¹ Dort erobert Rezin, der König Arams (מלך ארם), Eilat am Roten Meer (!), weshalb dort „bis auf den heutigen Tag“ die Aramäer (so das Ketib) oder eben die Idumäer (so das Qere und LXX) wohnen.

eine bewusste Änderung vor?²² Oder hat womöglich das Gegenwartsbewusstsein des Schreibers sein Sprachbewusstsein derart überlagert, dass er gar nicht anders konnte, als hier einen Syrer in der Rolle des Priestermörders zu finden?²³

2.1.2. Wortschatzdefizite der Übersetzer?

Die Frage, ob ein Versehen bzw. ein „Fehler“ vorliege oder ob es sich um eine überlegte Änderung durch die Hand des Übersetzers bzw. der letzten Redaktoren seiner Vorlage handelt, steht natürlich letzten Endes bei jeder textkritischen Differenz im Raum. Am leichtesten dürfte sie sich wohl in den Fällen beantworten lassen, die auf mutmaßliche Lücken im Wortschatz der Übersetzer hinweisen. Doch auch hier ist Vorsicht geboten. Gerade wenn absolut gängige Wörter nicht übersetzt, sondern transkribiert werden, liegt der Verdacht nahe, dass weniger von einem Versehen als vielmehr von dezidiertem Absicht auszugehen ist. Dies lässt sich am besten an dem Phänomen illustrieren, das jedem Korrektor von Hebraicumsklausuren vertraut ist: In den Samuelbüchern kommt es immer wieder vor, dass Eigennamen übersetzt oder aber umgekehrt aus hebräischen Wörtern Namen gebastelt werden. So etwa in 1 Sam 10,5:

„Danach wirst du nach Gibeā Gottes kommen, wo die Gouverneure (bzw. der Posten) der Philister sind, und wenn du dort in die Stadt kommst, wird dir eine Schar Propheten begegnen, die von der Höhe herabsteigen“ – so liest MT. Im Griechischen dagegen werde Saul „zum Hügel (hebräisch wie der Name der Stadt גבעה) Gottes“ (εἰς τὸν βουνὸν τοῦ θεοῦ) kommen, wo nicht nur „die Höhe“ (ἀνάσθημα) der Philister ist, sondern auch ein Angehöriger dieses Volkes mit Namen Nasib. Das hebräische נָצִיב, Säule, Gouverneur, Besatzung, wird zum philistäischen Oberherren, der dann auch dementsprechend in 13,3f. von Jonathan (bzw. Saul) erschlagen wird. Überlegen ließe sich nun noch, ob das hebräische Wort פְּלִשְׁתִּים, die Philister, bereits von den ersten Übersetzern doppelt übersetzt wurde²⁴ oder ob die „Höhe der Andersstämmigen“ ihre Existenz neben „Nasib, dem Andersstämmigen“ einer korrigierenden Glosse verdankt. (In 2 Sam 8,6.14 wird נָצִיב jedenfalls mit φρουρά, Wache, korrekt wiedergegeben.) Die Prophezenschar schließlich kommt nicht „von der Höhe“, sondern „aus Bama“ (ἐκ τῆς Βαμα). Gerade dieses letzte Beispiel lässt zur Vorsicht raten, wenn es um die Fra-

²² Vgl. Grillet/Lestienne, *Premier Livre des Règnes*, 119.

²³ Doegs rezeptionsgeschichtliche Karriere als Verräter und Feind Davids führt ihn im Talmud bis zum „defamer *par-excellence*“. Dort schwärzt er schließlich David schon bei Saul an, noch ehe der überhaupt an den Hof gekommen ist. (vgl. Rofé, „Midrashic Traits“, 81).

²⁴ So Grillet/Lestienne, *Premier Livre des Règnes*, 55. 212. Er führt die Reduktion von den zahlreichen Feinden der „Wache der Philister“ auf lediglich „Nasib, den Andersstämmigen“ darauf zurück, dass die Übersetzer Samuels Werk von Kapitel 7 Rechnung tragen wollten, wonach zu seinen Lebzeiten keine Gefahr mehr von den Philistern ausging (vgl. 1 Sam 7,14). Dann hätten sie freilich vor 25,1 etwas umfangreicher eingreifen müssen.

ge scheinbarer oder anscheinender Versehen geht: Hutzli etwa argumentiert, dass das Wort „Kulthöhe“, במה, immer dann transkribiert und nicht übersetzt werde (1 Sam 9,12.13.14.19.25; 10,5), wenn andernfalls die Gefahr bestünde, dass Personen in den Ruch der Fremdgötterverehrung kommen könnten, von denen dies nicht erwünscht ist.²⁵ Auch Schenker betont unter Verweis auf במה und נציב, „dass bestimmte Ausdrücke nicht deshalb transliteriert wurden, weil der Übersetzer sie nicht verstanden hätte.“²⁶ Das hieße dann aber, dass eine bewusste Korrektur am Text dadurch vorgenommen worden wäre, dass die Übersetzer sich der Übertragung eines ihnen verständlichen Wortes verweigert hätten, weil ihnen seine Bedeutung als theologisch bedenklich erschien. Das könnte man wohl zu Recht als theologisch orientiertes Sprachbewusstsein oder sprachlich orientiertes Theologiebewusstsein bezeichnen.

Ein solcher Fall dürfte dagegen in 1 Sam 20,20 nicht vorliegen. Hier wurde mutmaßlich ein völlig unverständliches Wort der Vorlage einfach transkribiert übernommen: Jonathan verabredet mit David ein Zeichen, durch welches er ihm konspirativ mitteilen kann, ob ihm von Saul aktuelle Lebensgefahr drohe oder nicht. Zu diesem Zweck will er drei Pfeile schießen, לשלח-לי למטרה „als schösse ich nach einem Ziel“ – bzw. nach der Septuaginta ἐκπέμπων εἰς τὴν ἀματταρι, „indem ich [sie] in die Amattari schicke“. Gerne wüsste ich, was, falls überhaupt etwas, sich der Übersetzer unter dieser Amattari vorgestellt haben mag.²⁷

Auch dieser Fall zeugt indes von Sprachbewusstsein: Ein unverständliches Wort wird als solches erkannt. Auch aus dem Kontext heraus lässt sich seine Bedeutung nicht aufklären – trotzdem wird es aber, da es Bestandteil der Heiligen Schrift ist, nicht einfach ausgelassen. Es wird im Text belassen, und sei es auch als exotischer Fremdkörper. Dass er an dieser Stelle an seiner Aufgabe als Übersetzer gescheitert ist, mag dem Transkribenten dabei durchaus bewusst gewesen sein.²⁸

²⁵ Vgl. Hutzli, „Theologische Textveränderungen“, 222; vgl. ferner, nur 1 Sam 9,12 nennend, Meiser, „Samuelseptuaginta“, 334f.

²⁶ Schenker, „Textverderbnis“, 244, n. 9. Bei seinen Belegen für die Übersetzung von במה ist ihm allerdings 1 Sam 10,5 auf die falsche Seite gerutscht. Es bleiben 1 Sam 10,13 und 2 Sam 22,34.

²⁷ Lestienne kann auch diesem Fall Sinn abgewinnen. Er erklärt die Übersetzungsverweigerung damit, dass der Eindruck vermieden werden sollte, David und Jonathan hätten sich, hellenischen Jünglingen gleich, nackt auf dem Schießplatz amüsiert. Diese unziemliche Assoziation sei dadurch umgangen worden, dass das Wort für Zielscheibe zum Verschwinden gebracht worden sei (vgl. Grillet/Lestienne, *Premier Livre des Règues*, 330). Da die Stelle der einzige Beleg für מטרה in den Samuelbüchern ist, stellt der Verweis auf die sonst übliche Übersetzung des Wortes in LXX (vgl. *ibid.*) kein starkes Argument für seine These dar. Die weiteren Belege stehen in Neh 3,25; 12,39 (φυλακή); Hi 16,12 (σκοπός); Jer 32,2.8.12; 33,1; 37,21; 38,6.13.28; 39,14.15 (φυλακή); Kglg 3,12 (σκοπός).

²⁸ Gadamer sieht gerade bei solchen Fällen das Phänomen der Auslegung durch Übersetzung als „Überhellung“ besonders deutlich werden: „Aber gerade an solchen hermeneutischen Grenzfällen wird die Zwangslage deutlich, in der sich der Übersetzer immer befindet. Hier muß er resignieren. Er muß klar sagen, wie er versteht.“ (Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 389).

2.2 Bewusste Änderungen?

2.2.1. Wahrscheinliche Überstände bzw. Varianten im Konsonantenbestand der LXX-Vorlage

Die bisher vorgeführten Beispiele aus dem ersten Samuelbuch hatten mit Saul nur insoweit zu tun, als sie dem Textbereich entstammen, in dem er als Figur auftritt. Eine „theologische Orientierung“ ist ihnen eher abzusprechen, wenn man sie als Versehen betrachtet. Aber wie sich gezeigt hat, ist diese Frage nicht ganz so leicht zu beantworten. Bei der Edomiter-Aramäer-Frage von 1 Sam 22,18 und dem Umgehen des Wortes „Kulthöhe“ in 1 Sam 9f. lässt sich intentionale redaktionelle Arbeit durchaus plausibel machen. Dennoch, so oder so, das Bild, das der Leser von Saul gewinnt, beeinflussen diese Unterschiede, wenn überhaupt, nur marginal.

Dies ist anders, wenn man eine weitere Gruppe von Textunterschieden in den Blick nimmt, nämlich die vergleichsweise häufigen Überschüsse der Septuaginta gegenüber dem Masoretischen Text. Diese Überschüsse dürften zum größten Teil bereits zum hebräischen Konsonantenbestand der Septuagintavorlage gehört haben.²⁹ Das bedeutet nun, dass wir, wenn wir sie untersuchen, den Blick mindestens eine Stufe tiefer in die Vergangenheit richten. Hier geht es weniger um das Sprachbewusstsein der Übersetzer, es geht in erster Linie um das von Redaktoren, die ihre Ergänzungen – so es sich darum handelt – in hebräischer Sprache in den Text einfügten. Einige bekanntere und weniger bekannte Fälle sollen nun vorgestellt werden.

Nicht das erste, aber ein interessantes derartiges Septuaginta-Plus findet sich in 1 Sam 10,21, im Kontext der Wahl Sauls zum König von Israel durch das Los. Im Masoretischen Text lässt Samuel den Stamm Benjamin antreten, lost aus diesem die Sippe Matri und aus dieser wiederum sofort den künftigen König, Saul ben Kisch. Die Septuaginta lässt demgegenüber vor der Auslosung auch erst noch die Sippe Matri Mann für Mann antreten: καὶ προσάγουσιν τὴν φυλὴν Ματταρι εἰς ἄνδρας. Dieser Halbsatz, „unentbehrlich“,³⁰ von der revidierten Lutherbibel 1984 in den Text übernommen, findet auch seine Entsprechung bei Josephus (Ant. VI,62). Er dürfte gleichwohl nicht als in MT ausgefallen,³¹ sondern als Zusatz der Septuaginta-Vorlage zu bewerten sein.³² Worin aber bestand das Bedürfnis, diese Ergänzung einzufügen? Barthélemy sieht hier das Bestreben, die Stelle noch stärker mit Jos 7,14.17 in Verbindung zu bringen,

²⁹ Diese Vermutung beruht auf der Analyse der Übersetzungstechnik in den Samuelbüchern insgesamt, wie sie u. a. Anneli Aejmelaeus vorgenommen hat. Demnach ist es „obvious that the Septuagint translation may be considered to reflect its *Vorlage* fairly faithfully. Divergence from the MT need not be attributed to the free rewriting of the translator“ (Aejmelaeus, „Septuagint of 1 Samuel“, 110).

³⁰ Wellhausen, *Text*, 75.

³¹ Dies ist gleichwohl die Meinung vieler älterer Kommentatoren: Es liege eine Auslassung in MT durch Haplographie von מטרי vor. Wohin dann die zu postulierenden לגברים aber verschwunden sein sollten, bleibt unklar. Für die Aufstellung der entsprechenden Literatur vgl. Pisano, *Additions*, 170.

³² Vgl. Barthélemy, *Critique Textuelle*, 165.

als dies ohnehin schon der Fall ist. Dort, im Josuabuch, sollen die Israeliten ebenfalls zunächst nach Stämmen antreten, dann nach Sippen, dann nach „Häusern“ und schließlich „Mann für Mann“ (κατὰ ἄνδρα bzw. לגברים). Nun geht es aber in Josua 7 nicht darum, einen zukünftigen König zu wählen, sondern herauszufinden, wer dafür verantwortlich gemacht werden kann, dass der erste Sturm auf Ai missglückt ist. Es ist bekanntlich Achan, der zunächst auf diese Weise ermittelt und schließlich gesteinigt wird. Die Königswahl von Mizpa wird in der Septuagintafassung also an das Verfahren angeglichen, wie es beim Gottesurteil in Jos 7 Anwendung findet. Welche Bedeutung ist dieser Ergänzung beizumessen? Es wäre möglich, hier eine rein formale Angleichung zu sehen:³³ Einem Schreiber wäre die Geschichte unvollkommen erschienen und er hätte sie in seinem Sinne komplettiert, ohne eine darüber hinausgehende Absicht zu verfolgen. Zu dieser Ansicht wird man neigen, wenn man den Abschnitt insgesamt als dem Königtum zwar kritisch, seinem ersten Repräsentanten Saul aber als durchaus wohlwollend gesonnen versteht. Immerhin ist dieser ja eine überragende Gestalt, die seinesgleichen im Volk sucht (10,23f.). Liest man die Episode jedoch von den Versen 18 und 19 her und im Bewusstsein der späteren Geschehnisse, so erscheint sie in einem anderen Licht: Schließlich dient das Ordal von Jos 7 nicht dazu, einen König zu wählen, sondern den Schuldigen zu eruieren, der für die Niederlage verantwortlich ist. Wenn nun beide Texte aneinander angeglichen und damit in Verbindung gebracht werden, so könnte dies ein Signal sein, Saul in der Traditionslinie des Frevlers Achan zu sehen. Das Licht, das so auf den ersten König Israels fällt, ist nicht eben ein besonders günstiges. Vom Beginn seiner Regentschaft wirft sein künftiges Schicksal als Verworfener bereits seine Schatten voraus.

Das Beispiel zeigt instruktiv und auf mehreren Ebenen, wie Text- und Literaturgeschichte zusammenhängen. Ist das LXX-Plus in 1 Sam 10,21 textgeschichtlich relativ eindeutig als Zuwachs gegenüber MT zu bewerten, so hängt die Interpretation dieses Halbsatzes nicht unwesentlich davon ab, welche Intention man dem gesamten Abschnitt 10,17–27 zurechnet. Das aber bedeutet wohl nichts anderes als die Frage, welcher Stufe der literarischen Entwicklung man im Quasi-Endtext das größte Gewicht einräumt. Weitgehend unbestritten ist bei dessen literarkritischer Analyse, dass die generelle Qualifikation der Monarchie als Abfall von Gott in Vers 18f. gegenüber dem Rest der Geschichte ein sekundäres Interpretament darstellt.³⁴ Müller identifiziert darüber hinaus in einer Grundschrift, die durchweg Saul und der Institution Königtum positiv gegenübersteht (10,17.20.21*.23b–25),³⁵ einen Einsprengsel in V. 21bβ–23, der bereits den Eindruck erwecken soll, „daß der gesalbte König [...] diesem Königtum von vornherein nicht gewachsen ist.“³⁶ Es gibt also ein literargeschichtliches Gefälle, das dahin geht, die Anfänge des Königtums in

³³ Die Ergänzung wäre somit im Sinne Schenkers keine „literarische“. Von dieser Kategorie schließt er „Harmonisierungen, Angleichungen, Normalisierungen, Mosaiken aus mehreren andern biblischen Stellen [...], Explizitierungen und dergleichen“ aus (Schenker, *Ursprung*, 56).

³⁴ Vgl. Kratz, *Komposition*, 177; Müller, *Königtum*, 158 (mit weiterer Literatur).

³⁵ Vgl. *ibid.*, 158–169. 261.

³⁶ *Ibid.*, 160.

Israel als Fehlstart, wenn nicht als Sünde aussehen zu lassen, um so das Scheitern seines ersten Repräsentanten wie der Institution als solcher zu erklären. Eine Parallelisierung Sauls mit dem Frevler Achan von Jos 7 läge ganz auf dieser Linie. War das dem entsprechenden Redaktor der Septuagintavorlage nun bewusst, oder sieht das nur der heutige Exeget, der diese Linie im Blick hat? Damit rückt nun, methodologisch, wiederum Schenkers Unterscheidung zwischen literarischen und bloß textlichen Varianten in den Blick, insbesondere sein zweites Kriterium, wonach „Explizitierungen“³⁷ nicht als literarische Varianten betrachtet werden sollten. Diese Entscheidung, ob eine bloße Ergänzung und Ausschmückung des Gegebenen oder aber eine Fortschreibung vorliege, die gezielt inhaltliche Akzente setzen möchte, ist, wie gesehen, bereits so voraussetzungsreich, dass es mir fraglich erscheint, ob sie ihrerseits zum Kriterium erhoben werden sollte.³⁸

Ein Bogen von den „guten“ Anfängen Sauls hin zur Geschichte seines Scheiterns, wie ich ihn in 10,21 LXX vermute, lässt sich meiner Meinung nach auch bei einem Detail in Kapitel 11 feststellen. Das Los ist längst gefallen, und auch Nahasch, der Ammoniter, ist zurückgeschlagen; nun wird Saul in 11,15 ein weiteres, drittes Mal als König eingesetzt. Laut Masoretischem Text wird er allerdings dazu „gemacht“ (מלך Hifil), nach der Septuaginta dagegen von Samuel „gesalbt“ (καὶ ἔχρισεν Σαμουηλ ἐκεῖ τὸν Σαουλ εἰς βασιλέα). Das macht auf den ersten Blick natürlich keinen großen Unterschied, und auch auf den zweiten noch nicht: χρίω steht in den Samuelbüchern sonst immer und nur für משיח,³⁹ die Differenz liegt also gerade in zwei Konsonanten, von denen einer auch noch in beiden Fassungen ähnlich klingt. Eine Verschreibung oder eine schlichte Umschreibung, die den hebräischen Kausativ inhaltlich entsprechend mit dem passenden Akt, der Salbung, wiedergibt? Das ist natürlich möglich, allerdings ist zu bedenken, dass sonst מלך Hifil in den Samuelbüchern ohne Ausnahme „korrekt“ mit βασιλεύω übersetzt wird.⁴⁰ Ein Fehler ist somit weniger wahrscheinlich als vielmehr משיח in der Vorlage von LXX zu vermuten. Die inhaltliche Veränderung, die durch das Verb „salben“ entsteht, ist eine Nuance: In der griechischen Fassung klingt so bereits der Vorwurf Samuels an, mit dem er seine Strafpredigt in 15,17 beginnen wird: „Obschon klein in deinen Augen, bist du das Haupt der Stämme Israels, und JHWH hat dich zum König über Israel gesalbt“ – וימשחך יהוה למלך על-ישראל – καὶ ἔχρισέν σε κύριος εἰς βασιλέα ἐπὶ Ἰσραηλ.⁴¹

³⁷ Schenker, *Ursprung*, 56.

³⁸ Hugo möchte dort, wo er sich auf die Kriterien Schenkers bezieht, lediglich „simple harmonisation, an adaptation or conflation“ ausschließen (Hugo, „Text History“, 10). Das scheint mir die Einschränkung in geeigneter Weise enger bzw. den Spielraum für die Bestimmung literarischer Varianten weiter zu machen.

³⁹ Vgl. Hatch/Redpath, *Concordance*, 1475.

⁴⁰ Vgl. 1 Sam 8,22; 12,1; 15,11.35; 2 Sam 2,9 (vgl. Hatch/Redpath, *Concordance*, 194f.).

⁴¹ In 15,11 möchte Aejmelaeus das dort vom MT und einem breiten Überlieferungsstrom der Septuaginta bezeugte המלכתי auf Grundlage der sahidischen Überlieferung und einiger Vetus Latina-Zitate durch ἔχρισσα bzw. משיחתי in der LXX-Vorlage ersetzen (vgl. Aejmelaeus, „King-

Auch die Ereignisse, die zu der anschließenden Ansage der Verwerfung führen, werden in der Septuaginta deutlicher dargestellt, und zwar in beiden Geschichten, die davon handeln. So gibt Saul nach MT in 13,9 den Befehl, die Opfertiere herbeizuschaffen und bringt das Opfer dar (הגישו אלי העלה והשלמים ויעל העלה) – „Bringt mir das Brandopfer und die Heilsopfer! Und er brachte das Brandopfer dar.“. In der Septuaginta aber erklärt er noch dezidiert sein Vorhaben: προσάγαγετε ὅπως ποιήσω ὄλοκαύτωσιν καὶ εἰρηνιάς καὶ ἀνήνεγεν τὴν ὄλοκαύτωσιν. („Bringt ein Ganzopfer, dass ich es mache, und Heilsopfer, und er brachte das Ganzopfer dar.“) Ein Versehen ist ausgeschlossen: Der Vorsatz für die frevelhafte Tat liegt eindeutig vor und der Verstoß gegen den Auftrag Samuels ist nun wörtlich. Dieser hatte Saul schließlich in 10,8 mitgeteilt, dass er zu ihm nach Gilgal kommen werde, um zu opfern. Sieben Tage sollte der König auf Samuel warten, dann werde er kommen „und dich wissen lassen, was du machen sollst“ (והודעת לי את אשר תעשה) – καὶ γνωρίσω σοι ἃ ποιήσεις).

Deutlicher noch ist diese redaktionelle Absicht jedoch in 15,12: Samuel ist auf dem Weg zu Saul, erfährt von einem aufgerichteten Siegeszeichen und stellt ihn, nach dem Masoretischen Text, im folgenden Vers wegen des nicht korrekt vollstreckten Bannes zur Rede. Im ganzen Abschnitt geht es immer wieder darum, dass die zurückbehaltenen Tiere ja nicht zum eigenen Nutzen, sondern als Opfer für JHWH gedacht seien: Die Verfehlung ist der mangelnde Gehorsam. – In der Septuaginta jedoch ertappt in 15,12 der Prophet den König darüber hinaus gewissermaßen schon mit rauchendem Colt in der Hand: „und er [sc. Samuel]⁴² wendete den Wagen⁴³ und fuhr hinab nach Galgala [– und jetzt beginnt das Plus –] zu Saul und siehe, er brachte als Ganzopfer dem Herrn dar die Erstlinge der Beute, die er aus Amalek getragen hatte“ (καὶ ἰδοὺ αὐτὸς ἀνέφερεν ὄλοκαύτωσιν τῷ κυρίῳ τὰ πρῶτα τῶν σκύλων ὧν ἤνεγεν ἐξ Ἀμαληκ). In beiden Berichten von Sauls Verwerfung ist also der Grund dafür als derselbe explizit gemacht: Er liegt

dom“, 354–358). Dies würde die obige Argumentation für eine intratextuelle Verbindung von 10,15 zur Verwerfung in Kapitel 15 stützen.

⁴² „καὶ ἐπέστρεψεν τὸ ἄρμα καὶ κατέβη εἰς Γαλγάλα πρὸς Σαούλ“. La Bible d’Alexandrie übersetzt entsprechend: „Et Samuel tourna son char et il descendit à Galgala vers Saül“ – Die Septuaginta Deutsch dagegen zieht das Wendemanöver noch in die wörtliche Rede hinein und macht es damit zu einer Handlung Sauls: „Und es wurde Samuel gemeldet: Saul ist nach Karmel gekommen und hat dort ein Siegeszeichen aufgestellt und hat den Wagen wenden lassen. Und er ging hinab nach Gilgal zu Saul“. Abgesehen davon hat der Codex Vaticanus noch die Subjekte vertauscht – „mechanisches Versehen“ (Stoebe, *Samuelis*, 289)? Anders als in MT, dem Antiochenischen Text der LXX (und der Ausgabe von Rahlfs), wird hier *Saul* berichtet, dass *Samuel* nach Karmel gekommen sei. Damit wird in der Tat alles ein wenig verwirrend: Wer richtet eine „Hand“ auf? Wer wendet den Wagen? Auf jeden Fall aber ist es Saul, der opfert (vgl. Pisano, *Additions*, 206).

⁴³ Woher der „Wagen“ kommt, wäre ebenfalls eine interessante Frage. Aus dem in LXX nicht übertragenen hebräischen ויעבר kann man ihn schwerlich rekonstruieren. ἄρμα steht sonst in Sam entweder für רכב oder für מרכבה (vgl. Hatch/Redpath, *Concordance*, 158). Möglicherweise entstammt er allein dem Bedürfnis eines Glossators der LXX-Vorlage, die Distanz zwischen Samuel und Saul überbrückbar zu machen, die ja, nach dem Vaticanus, zwischen Karmel im Negeb und Gilgal vorzustellen ist.

im unziemlichen Opfer des Königs. „Die nachfolgende Kritik Samuels ist damit viel berechtigter als in der hebräischen Fassung“⁴⁴ – unbeschadet der Tatsache, dass in 1 Sam 15 die fraglichen Tiere auch in der Septuaginta noch zwei Verse später munter blöken können.

Ich habe jetzt natürlich nicht alle Varianten vorgeführt, in denen die Septuagintavorlage vom masoretischen Konsonantenbestand abweicht, doch ich denke, die präsentierten rechtfertigen eine Folgerung: In der Vorlage der Septuagintafassung der Saulgeschichten ist eine Hand zu erkennen, die unter der Verwendung klassischer redaktioneller Mittel am Bild Sauls feilt, das der Leser vor Augen haben soll. Durch verdeutlichende Einfügungen und Änderungen, die intertextuelle, verständnisleitende Brücken herstellen, wird von Anfang an der Fokus auf das dieser Ansicht nach wohlverdiente Scheitern des Königs gelegt.⁴⁵ Das ist für sich genommen alles andere als überraschend, ist eine derartige Tendenz doch bereits literarkritisch innerhalb des ersten Samuelbuches und bei der Rezeption des Stoffes durch die Chronik zu beobachten. Die Linie wird nur weitergeführt bzw. dicker ausgemalt. Über das „Sprachgefühl“ der entsprechenden Bearbeiter lässt sich wenig sagen – vielleicht am ehesten noch im Fall von 11,15. Wenn dort „zum König machen“ dezidiert durch „salben“ ersetzt wird und damit die assoziative Verbindung zur Verwerfung eben

⁴⁴ Hentschel, *Saul*, 210. Vgl. auch weitere Beispiele *ibid.*, 208–211.

⁴⁵ Keineswegs soll hier jedoch unterschlagen werden, dass es auch LXX-Textüberstände gegenüber dem MT gibt, die der These einer protoseptuagintarischen Tendenz zu Lasten von Sauls Reputation zu widerraten scheinen. Ein Musterbeispiel ist 1 Sam 10,1. Samuel salbt Saul und erklärt ihm und dem Leser diese Handlung – nach MT – mit den Worten: „Fürwahr, so hat dich JHWH gesalbt über sein Erbe zum Fürsten.“ In der LXX ist die Ansprache elaborierter: „Fürwahr, so hat dich der Herr gesalbt *zum Fürsten über sein Volk, über Israel, und du wirst über das Volk des Herrn herrschen und es erretten aus der Hand seiner Feinde ringsum, und dies sei dir das Zeichen, dass dich der Herr gesalbt hat über sein Erbe zum Fürsten.*“ – Das LXX-Plus weiß nur Gutes von der Zukunft des Königs. Es stellt ihn, 9,16 aufgreifend, wörtlich in eine Reihe mit den Richtern nach 1 Sam 12,11, die mit Gottes Hilfe eine Situation beheben konnten, wie sie mit den gleichen Worten auch im Richterschema nach Ri 2,14; 8,34 dargestellt wird. Zugleich klingt der durchaus positiv gehaltene Nachruf Sauls 1 Sam 14,47 an, vgl. auch 2 Sam 6,21 bei David und 2 Kön 9,6 bei Jehu. Die Erwähnung des „Zeichens“ erinnert ferner an 1 Sam 2,34. Wie ist dieses „Plus“ nun textgeschichtlich zu bewerten? Ist es aufgrund von Haplographie bzw. *aberratio oculi* bei der Überlieferung des Proto-MT ausgefallen? Die (beinahe) Doppelung von על־נחלתו לנגיד יהוה lässt durchaus an diese Möglichkeit denken (vgl. u. a. Wellhausen, *Text*, 73). Dann wäre das Stück für die oben angestellten Überlegungen ohne Relevanz. Oder markiert gerade diese Wiederholung als Wiederaufnahme die Ergänzung eines protoseptuagintarischen Glossators (vgl. u. a. Stoebe, *Samuelis*, 197; Barthélemy, *Critique Textuelle*, 163 [„non sans hésitation“], Pisano, *Additions*, 166–169)? Wenn dem so wäre, worin läge seine Motivation? Für wenig wahrscheinlich halte ich die Ansicht, hier solle Samuel mit Mose parallelisiert werden (so, mit Bezugnahme auf Ex 3,12, Grillet/Lestienne, *Premier Livre des Règles*, 210). Will der Abschnitt, in Kenntnis aller folgender Saul- und Davidgeschichten, den ersten König Israels in der Nachfolge der Richter „Jerubbaal, Bedan, Jephthah und Samuel“ (1 Sam 12,11) ein Stück weit rehabilitieren (Hentschel, *Saul*, 209)? Oder ist es seine Absicht, durch die Betonung der Dignität von Sauls Anfängen seine Fallhöhe in den folgenden Kapiteln zu erhöhen? Ich halte diese letztgenannte Option nicht für ausgeschlossen.

dieses Königs hergestellt wird, dann zeugte das in der Tat von einem ausgeprägten Gefühl für die Wirkung auch feiner sprachlicher Nuancen.

2.3. Unterschiede in der Vokalisierung

Um solche soll es nun auch noch bei der letzten Gruppe von Varianten gehen, die ich betrachten möchte. Es handelt sich dabei um Fälle, in denen der jeweilige Konsonantenbestand von Protoseptuaginta und protomasoretischem Text mutmaßlich identisch oder minimal abweichend war, die jedoch in ihrer vokalisierten bzw. übersetzten Form auf nicht ganz unerhebliche Weise andere Akzente setzen.⁴⁶ Dies sind nun im Besonderen die „kleinen, feinen Unterschiede“, die im Titel genannt werden. Ein paar von ihnen begegnen tatsächlich an den Stellen, die für die abschließende und zusammenfassende Beurteilung von Person und Regentschaft Sauls Schlüsselcharakter haben: in der Schilderung seines Todes in 1 Sam 31 und in dem bereits 17 Kapitel vorher proleptisch erscheinenden Nachruf von 1 Sam 14.

Zunächst ein Blick auf das Finale bei Gilboa. Es kommt zum Treffen zwischen den Philistern und den Israeliten, und Vers für Vers rückt der Tod näher an Saul heran. Zuerst trifft es die „Männer Israels“ (V. 1), dann die drei Söhne Sauls (V. 2), und schließlich, in V. 3, wird er selbst zum Ziel. „Und der Kampf war heftig bei Saul, und es fanden ihn die Schützen, Männer mit dem Bogen“ – ויחל מאד מהמורים. So lesen hier die Masoreten, wie übrigens auch in 1 Chr 10,3: „Und er zitterte sehr vor den Schützen.“ Der König – hat Angst.⁴⁷ In der Septuaginta liest man stattdessen: και ἐτραυματίσθη

⁴⁶ Schenker tritt vehement dafür ein, Vokalisierungsunterschiede als Varianten mit eigener, zum Teil alter Tradition ernstzunehmen, vgl. Schenker, „Gegenargument“, 62.

⁴⁷ „[E]r geriet in lähmende Furcht“, übersetzt Stoebe, Samuelis, 520. Diese Interpretation forderte auf der Tagung während der Diskussion den Einspruch von Ina Willi-Plein heraus. Sie betonte, die Wurzel חיל lasse von ihrer Grundbedeutung „Geburtsschmerz erleiden“ einen Rückschluss darauf nicht zu, dass hier a) von Sauls Angst gesprochen und er b) damit pejorativ gezeichnet werde. Hier kommen zwei Punkte zusammen, die in der Tat zu diskutieren sind. Tatsächlich liegt die Grundbedeutung von חיל oder חול in „kreißen, in Wehen liegen, sich winden“ – wie beim akkadischen *hiālu* und *hālu* oder dem ugaritischen *HL* (vgl. Gesenius¹⁸). Innerbiblisch zittern und beben mit dieser Wurzel jedoch auch die Ägypter (Jes 23,5), Sin (Ez 30,16), die Erde (Jer 51,29; Ps 96,9; 97,4; 114,7; 1 Chr 16,30), des Beters Herz (Ps 55,5), Gaza (Sach 9,5, parallel zur Wurzel ירא), die Berge (Hab 3,10), die Wasser (Ps 77,17), die Völker (Dtn, 2,25; Jo 2,6), das Volk eben nicht, obwohl es sollte (Jer 5,22, parallel zur Wurzel ירא). In einigen Fällen mag man mit der Bedeutung „kreißen“ weiterkommen – so ist das von Bergen ja durchaus nicht unbekannt –, aber es wird sich nicht abstreiten lassen, dass „beben vor Furcht“ in einigen Fällen die einzig sinnvolle Übersetzung darstellt (vgl. auch Baumann, „*hjl*“). Andernfalls würde etwa in 1 Chr 16,30 alle Welt aufgefordert werden, vor YHWH in Geburtsschmerz zu verfallen. Stellt es nun aber eine Abwertung Sauls dar, wenn er im Angesicht des Feindes „erbebt“ – oder in Gebärgkrämpfe verfällt, wie auch immer man sich letzteres vorstellen sollte? Hier lauert natürlich die Gefahr, dass Vorstellungen aus der Welt des männlichen, europäischen Exegeten des frühen 21. Jahrhunderts in die Antike rückprojiziert werden: historical and gender bias! Diesem Vorwurf kann nur das Bild Sauls entgegengehalten werden, wie es etwa Josephus zeichnet: Es ist das eines tragischen Königs, der genau weiß, dass seine Stunde geschlagen hat, aber der

εἰς τὰ ὑποχόνδρια – „und er wurde am Bauch verwundet“. Wie es zur Lesart „Bauch“ bzw. „Unterleib“ kommt, einem Hapax Legomenon in der Septuaginta, ist eine eigene Frage. Das hebräische Äquivalent wäre wohl eigentlich חמח. Dies wird in der Samuelseptuaginta aber immer mit ψόα wiedergegeben, und es wäre schwer, es in irgendeiner Weise in den Konsonanten מהמוריים zu finden. Die Herausgeber von 4Q51, die den Text nach LXX rekonstruieren, denken an המתנים.⁴⁸ Wichtiger erscheint mir jedoch das Verb, „verwundet“. Es wird nicht nur durch die Zeugen der Vetus Latina gedeckt (L93 und L94): *et sauciatus est in congressione illa* (וון(בהמון)),⁴⁹ sondern auch durch die Vulgata, in welcher gleichwohl die philistäischen Bogenschützen begegnen: *et vulneratus est vehementer a sagittariis*. Auch Josephus hat offensichtlich so gelesen: Keine Spur von Furcht bei ihm. Saul kämpft λαμπρῶς, aber erfolglos, πολλὰ τραύματα λαβών. Von den antiken Zeugen liest einzig Targum Jonathan wie MT, ודחיל.

Die Septuaginta-Lesart, hier wie in 1 Chr 10,3, lässt sich einfach aus einer anderen Vokalisierung erklären: Statt ויחל im MT hat sie einen Nifal von חלל, durchbohren, gelesen, der, wäre er belegt, ויחל heißen müsste (das Verb חלל begegnet übrigens dreimal in Davids Klagegedicht, 2 Sam 1,19.22.25!). Ich denke, es ist eindeutig, welche Lesart die ältere ist (wenn es auch in diesem Punkt natürlich andere Auffassungen gibt):⁵⁰ Ein König, der auf dem Schlachtfeld vor den angetretenen feindlichen Bogenschützen erzittert, ist eine nicht ganz so heroische Gestalt wie einer, der nach heftigem Kampf vielfach verwundet zusammenbricht.

Vielleicht noch eindeutiger ist die bekannte Stelle in 1 Sam 14,47. Hier, im ersten Fazit über die Regentschaft Sauls, kommt die Septuaginta zu dem Schluss: „wohin er sich wandte, wurde er gerettet“ (οὗ ἄν ἐστράφη, ἐσώζετο)⁵¹ – so auch L93 (*conserbabatur* [sic!]). Das entspräche bei vorliegendem Konsonantenbestand der Vokalisierung ושי, einem Nifal der Wurzel ישע, für die indirekt ebenfalls wieder die Vulgata zeugt, welche aktivisch liest: *quocumque se verterat superabat*, also womöglich eine Hifilform wie וישיע vorzufinden meint. Die Masoreten jedoch ziehen ein ganz anderes Resümee: ובכל אשר יפנה ירשיע „wohin er sich wandte, fre-

im Angesicht der feindlichen Übermacht und heftig verwundet einzig das Ziel verfolgt „schön zu sterben“ (καλῶς ἀποθανεῖν, Ant VI,14.7). Damit wird ein Ideal königlichen Verhaltens skizziert, von dem sich der Auftritt Sauls nach dem MT von 1 Sam 31 doch ein wenig unterscheidet.

⁴⁸ In 4Q51 ist leider die entsprechende Stelle nicht erhalten. Es finden sich lediglich ein unsicheres Mem und ein noch unsichereres Šade vom vorangehenden „finden“. Cross u. a. rekonstruieren in den Zwischenraum nach LXX: ויחל אתו אל המתנים (vgl. Cross [et al.], *DJD* 17, 101).

⁴⁹ „unde ergo noster expiscatus est in congressione illa?“ (Vercellone, *Variae Lectionis Vulgatae*, 314. Im Original recte und kursive Setzung getauscht). Eine andere Marginalie entspricht LXX: „Alias: sauciaverunt eum in praecordiis“ (ibid.).

⁵⁰ Wellhausen etwa zieht die masoretische Lesart vor. Das Nifal von חלל auf die Schützen zu beziehen, sei „unhebräisch“, zudem passe מאד in diesem Kontext nicht (vgl. Wellhausen, *Text*, 147).

⁵¹ McCarter möchte LXX übersetzen: „he was victorious Reading ywš' on the basis of LXX^B“ (McCarter, *I Samuel*, 254). Diese aktive Deutung scheint mir von der griechischen Form nicht gedeckt zu sein.

velte er“ (so auch TJon: מחייב). Hier liegt also ein Hifil der Wurzel רשע, freveln, vor.⁵² Auch in diesem Fall denke ich, dass es relativ unstrittig sein dürfte, welche die ältere Lesart ist. Die Vokalisierung der Masoreten⁵³ dürfte darauf zurückzuführen sein, dass sie die chronistische Bewertung Sauls vor Augen hatten. Dort, in 1 Chr 10,13, findet man nach dem Bericht über seinen Tod bei Gilboa einen Kurzkommentar, der dem Leser dazu dienen soll, die vorangehenden Ereignisse theologisch richtig einzuordnen: „So starb Saul wegen seiner Untreue, mit der er untreu gehandelt hatte an JHWH“ (וימת שאול במעלו אשר מעל ביהוה).⁵⁴ Dazu passt nicht, dass er, wohin er sich wandte, Erfolg hatte – wohl aber, dass diese „Untreue“, die in 1 Chr dadurch näher spezifiziert wird, dass Saul es versäumt habe, JHWH zu befragen, dies aber stattdessen bei einem Totengeist unternommen habe, sich summarisch auf sein ganzes Lebenswerk beziehen lasse: Wohin er sich auch wandte, er frevelte.

Die beiden geschilderten Beispiele vermögen nun den oben erstellten Befund zu ergänzen. Wenn die Septuaginta, so habe ich versucht zu zeigen, bei Texten über Saul im *Konsonantenbestand* maßgeblich vom Masoretischen Text abweicht, so geht diese Abweichung zu Lasten der Reputation des Königs. Wenn aber die Differenz zwischen beiden Textzeugen durch Vokalisierungsunterschiede erklärt werden kann, hat sie die „saulfreundlichere“ Lesart. Ich denke, das bedeutet, dass wir hier die gleiche Tendenz, nämlich die, Saul immer schlechter aussehen zu lassen, auf verschiedenen Stufen der Textgenese und mit unterschiedlichen Mitteln am Werk sehen:⁵⁵ Hier, nach der Trennung von Proto-MT und Proto-LXX, noch mit kleineren bis mittleren Eingriffen in den Konsonantenbestand arbeitend, dort deutlich subtiler, aber nicht weniger wirksam, nur noch im Bereich der Vokalisation.

3. Schlüsse

Eine Sache ist es nun, aufgrund dieser text- wie tendenzkritischen Analyse versuchen zu wollen, das relative chronologische Verhältnis von Septuaginta und

⁵² Wellhausen möchte freilich רָשַׁע aus dem Syrischen ableiten und mit „er siegte“ übersetzen (Wellhausen, *Text*, 95). Dem steht die Lesart von TJon entgegen.

⁵³ Strenggenommen ist dies natürlich keine reine Vokalisierungsvariante, unterscheiden sich die Lesarten doch auch konsonantisch – ob ein Waw oder ein Resh zu lesen sei. Diese beiden Buchstaben sind sich jedoch derart ähnlich, dass ich meine, den Fall zu Recht unter der Kategorie der „kleinen, feinen Unterschiede“ behandeln zu können.

⁵⁴ Zur Deutung von 1 Chr 10,13–14 vgl. Kalimi, *Geschichtsschreibung*, 276–278, und, insbesondere zur Wurzel מעל in der Chronik: Willi, „Den Herrn aufsuchen...“, besonders 439–441; id., *1 Chr 1–10*, 330–332.

⁵⁵ Zu dem Ergebnis, dass sowohl MT als auch LXX an unterschiedlichen Stellen jeweils Bearbeitungen erkennen lassen, die von einer ähnlichen Intention geleitet sind, kommt auch Hutzli im Hinblick auf antipolitheistische Korrekturen (vgl. Hutzli, „Theologische Textveränderungen“, 234–236).

Masoretischem Text zu bestimmen. Danach würde – zumindest im untersuchten Bereich – MT den älteren Konsonantenbestand, LXX aber in Zweifelsfragen die ältere Lesart dieses Bestandes enthalten. Dieses Ergebnis könnte jedoch nur dann plausibilisiert werden, wenn es vor dem Hintergrund einer umfassenden Untersuchung aller Varianten im Rahmen der Samuelbücher und ihrer theologischen Interpretation hinterfragt werden würde. Dafür fehlt hier der Raum, und darum sollte es an dieser Stelle eigentlich auch nicht gehen. Zur Debatte stand und steht das „Sprachbewusstsein“, und hier nun das „theologisch orientierte“. Und hier haben wir bei den beiden vorgestellten masoretischen Lesarten letztendlich das gleiche Problem wie beim Edomiter-Aramäer-Gegensatz von 1 Sam 22,18 und letztlich bei allen „kleinen, feinen Unterschieden“. Sollte hier *bewusst* eine bestimmte Lesart vermieden und durch eine andere ersetzt werden, die dem theologischen Gesamtbild Sauls aus 1 Samuel und vor allem 1 Chr 10 besser entsprach? Sind diese Vokalisationsvarianten ein Zeugnis dafür, wie sehr sich theologische Schreiber der Gestaltungsmöglichkeiten bewusst waren, die ihnen die hebräische Sprache in unvokalisierter Form bot? Oder konnten diese Schreiber gar nicht anders, als etwa 1 Sam 14,47 von 1 Chr 10 her zu lesen – und der Feigling und renitente Frevler Saul entsprang nicht ihrem Sprachbewusstsein, sondern ihrem Unterbewusstsein? Ich halte beides für möglich.

Wenn es so auch schwierig sein mag, aus dem Vergleich der Varianten auf das Sprachbewusstsein ihrer Verfasser rückzuschließen, eines wird meiner Ansicht nach schon deutlich: Die redaktionellen Änderungen der Proto-Septuaginta und die Vokalisierungsänderungen des masoretischen Textes unterscheiden sich nicht so sehr in ihrer Tendenz, wohl aber in den Mitteln, die angewendet werden. Hier wird eine Veränderung wenn nicht des Sprachbewusstseins, so doch des Schriftbewusstseins deutlich. Die Älteren können explizit in den Text eintragen, worauf es ihrer Meinung nach ankommt – für die Jüngeren ist das so nicht mehr möglich – und nicht mehr nötig. Dass Saul scheiterte „wegen der Untreue, die er an JHWH begangen hatte“, ist aus der Chronik bekannt. So ist es nur logisch, dass auch die Samuelbücher nichts anderes erzählen können. Man muss sie nur richtig, eben bewusst, lesen.

Literatur

Aejmelaeus, Anneli: „The Septuagint of 1 Samuel“, in: Leonard Greenspoon/Oliver Munnich (Hrsg.): *VIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Paris 1992*. (Septuagint and Cognate Studies 41). Atlanta: Scholars Press 1995, 109–129.

Id.: „A Kingdom at Stake. Reconstructing the Old Greek – Deconstructing the *Textus Receptus*“, in: Anssi Voitila/Jutta Jokiranta (Hrsg.): *Scripture in Transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija*

Sollamo. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 126). Leiden: Brill 2008, 353–366.

Aurelius, Erik: „Wie David ursprünglich zu Saul kam (1 Sam 17)“, in: Christoph Bultmann [et al.] (Hrsg.): *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. Festschrift für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002, 44–68.

Barthélemy, Dominique: *Critique Textuelle de l'Ancien Testament. 1. Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther*. (Orbis biblicus et orientalis 50/1). Fribourg/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982.

Id. /Gooding, David W./Lust, Johan/Tov, Emanuel: *The Story of David and Goliath. Textual and Literary Criticism. Papers of a Joint Research Venture*. (Orbis biblicus et orientalis 73). Fribourg/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986.

Baumann, A.: „חיל, *hjl*“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, II (1977), 898–902.

Becker, Uwe: *Jesaja – von der Botschaft zum Buch*. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 178). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997.

Id.: *Exegese des Alten Testaments. Ein Methoden- und Arbeitsbuch. 3., überarbeitete Auflage*. Tübingen: Mohr Siebeck ³2011.

Bezzel, Hannes: *Die Konfessionen Jeremias. Eine redaktionsgeschichtliche Studie*. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 378). Berlin/New York: De Gruyter 2007.

Brooke, Alan England/McLean, Norman/Thackeray, Henry St. John: *The Old Testament in Greek. According to the Text of Codex Vaticanus, Supplemented from other Uncial Manuscripts, with a Critical Apparatus, Containing the Variants of the Chief Ancient Authorities for the Text of the Septuagint. Volume II. The Later Historical Books. Part I. I and II Samuel*. Cambridge: University Press 1927.

Cross, Frank Moore [et al.] (Hrsg.): *Qumran Cave 4. XII. 1–2 Samuel*. (Discoveries in the Judean Desert 17). Oxford: Oxford University Press 2005.

Duhm, Bernhard: *Das Buch Jesaja*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁵1968.

Frey, Hans-Jost: „Übersetzung und Sprachtheorie bei Humboldt“, in: Alfred Hirsch (Hrsg.): *Übersetzung und Dekonstruktion*. (Aesthetica). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, 37–63.

Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke 1: Hermeneutik I*. Tübingen: Mohr Siebeck ¹⁰2010.

Grillet, Bernard/Lestienne, Michel: *Premier Livre des Règles*. (La Bible d'Alexandrie 9/1). Paris: Éd. du Cerf 1997.

Hatch, Edwin/Redpath, Henry A.: *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, Vol. I. A–I / Vol. II. K–Ω. Oxford: Clarendon Press 1897.

Heidegger, Martin: „Der Weg zur Sprache“, in: Bayerische Akademie der Schönen Künste (Hrsg.): *Die Sprache. Vortragsreihe München / Berlin 1959*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1959, 93–125.

Hentschel, Georg: *1 Samuel*. (Neue Echter Bibel). Würzburg: Echter Verlag 1994.

Id.: *Saul. Schuld, Reue und Tragik eines „Gesalbten“*. (Biblische Gestalten 7). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2003.

Hugo, Philippe: „Die Septuaginta in der Textgeschichte der Samuelbücher. Methodologische Prinzipien am Beispiel von 2 Sam 6,1–3“, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus (Hrsg.): *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 219). Tübingen: Mohr Siebeck 2008, 336–352.

Id.: „Text History of the Books of Samuel: An Assessment of the Recent Research“, in: id./Adrian Schenker (Hrsg.): *Archaeology of the Books of Samuel. The Entangling of the Textual and Literary History*. (Vetus Testamentum. Supplements 132). Leiden/Boston: Brill 2010, 1–19.

Humboldt, Wilhelm von: „Über die Buchstabenschrift und ihren Zusammenhang mit dem Sprachbau [1824]“, in: *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Band 5. Berlin: B. Behr's Verlag 1906, 107–133.

Id.: „Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts [1830–1835]“, in: *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Band 7. Berlin: B. Behr's Verlag 1907.

Hutzli, Jürg: „Theologische Textänderungen im massoretischen Text und in der Septuaginta von 1–2 Sam“, in: Philippe Hugo/Adrian Schenker (Hrsg.): *Archaeology of the Books of Samuel. The Entangling of the Textual and Literary History*. (Vetus Testamentum. Supplements 132). Leiden/Boston: Brill 2010, 213–236.

Jünger, Friedrich Georg: „Wort und Zeichen“, in: Bayerische Akademie der Schönen Künste (Hrsg.): *Die Sprache. Vortragsreihe München/Berlin 1959*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1959, 55–74.

Kalimi, Isaac: *Zur Geschichtsschreibung des Chronisten. Literarisch-historiographische Abweichungen der Chronik von ihren Paralleltextrn in den Samuel- und Königsbüchern*. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 226). Berlin/New York: De Gruyter 1995.

Kratz, Reinhard Gregor: *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000.

Kraus, Wolfgang/Karrer, Martin [et al.] (Hrsg.): *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2009.

McCarter, P. Kyle: *I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes & Commentary*. (Anchor Bible 8). New York [et al.]: Doubleday 1980.

McLay, Timothy: „Why Should We Care about the Original Text?“, in: Anssi Voitila/Jutta Jokiranta (Hrsg.): *Scripture in Transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 126). Leiden: Brill 2008, 291–299.

Id.: „Why not a Theology of the Septuagint?“, in: Wolfgang Kraus/Martin Karrer (Hrsg.): *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse. 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 23.-27.7.2008*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 252). Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 607–620.

Meiser, Martin: „Samuelseptuaginta und Targum Jonathan als Zeugen frühjüdischer Geistigkeit“, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus (Hrsg.): *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20–23. Juli 2006*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 219). Tübingen: Mohr Siebeck 2008, 323–335.

Müller, Reinhard: *Königtum und Gottesherrschaft. Untersuchungen zur alttestamentlichen Monarchiekritik*. (Forschungen zum Alten Testament II 3). Tübingen: Mohr Siebeck 2004.

Pisano, Stephen: *Additions or Omissions in the Books of Samuel. The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts*. (Orbis biblicus et orientalis 57). Fribourg/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984.

Ringleben, Joachim: „Denken – Reden – Beten. Überlegungen im Anschluß an Humboldt und Kleist“, in: Jürgen Stolzenberg (Hrsg.): *Subjekt und Metaphysik. Konrad Cramer zu Ehren aus Anlaß seines 65. Geburtstags*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, 119–135.

Rofé, Alexander: „Midrashic Traits in 4Q51 (so-called 4QSam^a)“, in: Philippe Hugo/Adrian Schenker (Hrsg.): *Archaeology of the Books of Samuel. The Entangling of the Textual and Literary History*. (Vetus Testamentum. Supplements 132). Leiden/Boston: Brill 2010, 75–88.

Schenker, Adrian: „Der Ursprung des massoretischen Textes im Licht der literarischen Varianten im Bibeltext“, in: *Textus* 23 (2007), 51–67.

Id.: „Textverderbnis und literarische Umgestaltung. Textgeschichte von 1 Sam 5:1–6 im Vergleich zwischen dem hebräischen Text der Massoreten und der ältes-

ten griechischen Bibel“, in: Philippe Hugo/Adrian Schenker (Hrsg.): *Archaeology of the Books of Samuel. The Entangling of the Textual and Literary History*. (Vetus Testamentum. Supplements 132). Leiden/Boston: Brill 2010, 237–260.

Id.: „Man bittet um das Gegenargument! Von der Eigenart textkritischer Argumentation“, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 122 (2010), 53–63.

Sperber, Alexander: *The Former Prophets According to Targum Jonathan*. (The Bible in Aramaic 2). Leiden: Brill 1959.

Stoebe, Hans Joachim: *Das erste Buch Samuelis*. (Kommentar zum Alten Testament 8/1). Gütersloh: Güterloher Verlagshaus Mohn 1973.

Vercellone, Carolus: *Variae Lectionis Vulgatae Latinae Bibliorum. Bd. 2: Complectens Libros Iosue, Iudicum, Ruth et Quatuor Regnum*. Roma: Apud Iosephum Spithöver 1864.

Wellhausen, Julius: *Der Text der Bücher Samuelis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1871.

Wildberger, Hans: *Jesaja. 3. Teilband: Jesaja 28–39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft*. (Biblischer Kommentar 10/3). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1982.

Willi, Thomas: „Den Herrn aufsuchen...“. Einsatz und Thema des narrativen Teils der Chronikbücher“, in: Dieter Böhler/Innocent Himbaza/Philippe Hugo (Hrsg.): *L'Écrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker*. (Orbis biblicus et orientalis 214). Fribourg/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 432–444.

Id.: *1Chr 1–10*. (Biblischer Kommentar 24/1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2009.

Sprachauffassungen und Textüberlieferung im rabbinischen Judentum

Giuseppe Veltri,¹ Halle/Saale

Im bRHSh 26a–26b, gestehen die Rabbinen – zumindest erzählerisch – ihre Unkenntnis einiger biblischer und rabbinischer Begriffe ein:²

לוי איקלע לההוא אתרא אתא גברא לקמיה אמר ליה קבען פלניא לא הוה ידע מאי קאמר ליה אתא שאיל³ מדרשא אמרו ליה גזלן⁴ אמר לך דכתיב היקבע אדם אלקים וגומר אמ' ליה רב' מברניש לרב אשי אי הואי התם הוה אמינא ליה הכי קבעך⁵ במאי קבעך ואמאי קבעך וממילא הוה ידעינא ואיהו סבר מילתא דאיסורא קאמ' ליה לא הוה ידעי רבנן מאי סירוגין⁶ שמעוה לאמתא דבי רבי⁷ דחזתנהו רבנן דהוה עיילי פסקי פסקי אמרה להו עד מתי אתם נכנסין סירוגין סירוגי' לא הוה ידעי רבנן מאי חלוגלות⁸ יומא חד שמעוה לאמתא דבי רבי דחזית לההוא גברא דקא מבדר פרפחיניה אמר' ליה עד מתי אתה מפזר חלוגלותך⁹ לא הוה ידעי רבנן מאי סלסל' ותרוממך יומא חד שמעון¹⁰ לאמתא דבי רבי דהוות אמרה¹¹ לההוא גברא דהוה קא מהפך בשעריה¹² אמר' ליה עד מתי את' מסלסל בשער¹³ לא הוה ידעי רבנ' מאי וטאטאתי' במטאט' השמד יומא חד שמעוה לאמתא דבי רב' דהוות אמרה לחבירתה שקולי טאטיתא וטאטי בית' לא הוה ידעי רבנן מאי השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך אמר רבה בר בר חנה יומא חד הוה אזלינא בהדי ההוא טייעא¹⁴ הוה דרינ' טונ'¹⁵ ואמר לי שקול יהביך ושדי אגמלאי

Die Varianten in der Handschrift München ergeben sich zu einem großen Teil durch die Anwendung von Synonymen bzw. rechtsschreiblichen Varianten. Beachtenswert ist auch der Unterschied bei der Bezeichnung der Magd Rabbis (München) gegenüber einer Magd „des Hauses Rabbis“

¹ Dieser Aufsatz ist die überarbeitete schriftliche Version eines Vortrages in Madrid. Ich bedanke mich bei Herrn Anton Hieke für eine deutsche Übersetzung meines englischen Originals. Für den Rahmen des vorliegenden Sammelbandes musste es dann noch stärker überarbeitet werden.

² Alle Zitate aus dem Babylonischen Talmud basieren auf dem Erstdruck (Faksimile Jerusalem: Makor 1969/70) unter Berücksichtigung der Handschrift München (Faksimile Jerusalem: Kedem 1970) und den textkritischen Anmerkungen bei Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*. Es sind nur ausgewählte Varianten aufgeführt.

³ M: + בי.

⁴ M: + פלניא.

⁵ M: - ליה הכי קבעך -

⁶ M: + יומא חד -

⁷ M: לאמתיה דרי. So auch in den folgenden Stellen.

⁸ M: לגלוגות.

⁹ M: לגלוגך.

¹⁰ M: שמעוה.

¹¹ M: דחזיתיה.

¹² M: במזייה.

¹³ M: בשערך.

¹⁴ M: זמנא חדא הוה מתלוינא בהדי טייע'.

¹⁵ M: טעונא.

(Erstdruck), was sich aber auch aus der Doppeldeutigkeit einer Abkürzung ergeben kann.

Levi traf einst in einer Ortschaft ein, da trat jemand vor ihn und sagte zu ihm: Ein Gewisser ist ein *qab'an* (Gewalttäter). Er verstand aber nicht, was er zu ihm sagte. Er ging und fragte das Lehrhaus. Sie sagten: Er meinte *gazlan* (Räuber), wie geschrieben steht: *darf denn ein Mensch Gott berauben (hayiqba')*?¹⁶ Rabba aus Barnisch sprach zu R. Aschi: Wenn ich dort gewesen wäre, so hätte ich ihn gefragt: So beraubte er *dich*?¹⁷ Womit beraubte er dich? Weshalb beraubte er dich? Dann würde ich wissen. Er (Levi) aber meinte, dass er ihm einen Ausdruck des Verbots gesagt habe.

Die Rabbanan wussten nicht, was *serugin*¹⁸ bedeute. Da hörten sie die Magd Rabbis, die den Rabbanan, die in Abständen eintraten, zurief: Wie lange werdet ihr als *serugin* eintreten!? Die Rabbanan wussten nicht, was *haluglugot*¹⁹ bedeute. Eines Tages hörten sie die Magd Rabbis, die einem Mann, der ein Bündel Portulak zerstreute, zurief: Wie lange wirst du noch deinen *haluglog* zerstreuen!? Die Rabbanan wussten nicht die Bedeutung von: „halte sie hoch (*salseleha*), so wird sie dich erheben“.²⁰ Eines Tages hörten sie die Magd Rabbis einem Mann, der sein Haar kräuselte, zurufen: Wie lange wirst du noch dein Haar *mesalsel* tun!? Die Rabbanan wussten nicht die Bedeutung von: „Ich werde es ausfegen mit dem Besen (*maṭata*) der Vernichtung“;²¹ Eines Tages hörten sie die Magd Rabbis zu ihrer Freundin sprechen: Nimm einen Besen (*taṭita*) und fege (*wetati*) das Zimmer aus. Die Rabbanan wussten nicht die Bedeutung von: „wirf deine Last (*yehabeka*) auf den Herrn, er wird dich versorgen“;²² da erzählte Rabba b. Bar Ḥana: Eines Tages ging ich mit einem Händler und trug eine Last, da sprach dieser zu mir: Nimm deine Last (*yabbik*) und wirf sie auf mein Kamel.²³

¹⁶ Mal 3,8.

¹⁷ Diese erste Frage fehlt in HS M.

¹⁸ mMeg 2,2 (bMeg 17a).

¹⁹ bJom 18a.

²⁰ Spr 4,8.

²¹ Jes 14,23.

²² Ps 55,23.

²³ Vgl. bMeg 18a: Die Beobachtungen zum Sprachgebrauch der Magd Rabbis finden sich in abgewandelter Form auch in jMeg 2,2, 73a und jSchevi 9,1, 38c. Letztere Stelle scheint die Ausgangsform zu repräsentieren. In ihr werden nur die beiden fraglichen rabbinischen Termini geklärt, wie es auch mit dem einleitenden Satz angekündigt wird. jMeg 2,2 beginnt mit der gleichen Einleitung, fügt aber am Ende noch die Erörterung zu Jes 24,23 an. In bMeg 18a und der hier besprochenen Stelle sind die einzelnen Beobachtungen (mit jeweils unterschiedlicher Reihenfolge am Ende) weniger erzählerisch ausgeführt und schematisch aneinander angeglichen. Zusätzlich kamen nun noch Erläuterungen zum biblischen Wortschatz in Spr 4,8 und Ps 55,23 hinzu. Während die ursprüngliche Fassung die wörtliche Rede der Magd gegenüber dem Textganzen ins Hebräische setzt, geht das schon mit der ersten Erweiterung in jMeg 2,2 verloren.

Die talmudische literarische Struktur stellt den Forscher vor Herausforderungen, will er sich dem geschichtlichen Hintergrund der Zusammenstellung unbekannter Wörter in der rabbinischen Sprache und der Bibel nähern. Um den Rückgriff auf die Hilfe der Magd zur Ergründung der Wortbedeutung von **וְטַטְטָתִיָּה בְּמַטְטָט** **וְהַשְׁמַד** zu erklären, weist Louis Finkelstein darauf hin, „dass im Palästina des zweiten Jahrhunderts Hebräisch nur noch in einigen wenigen Gemeinden als Erstsprache genutzt wurde. Die Frau stammte aus einer solchen Gemeinde und wurde eben aus diesem Grunde von R. Judah angestellt“.²⁴ Mit derselben Logik könnten wir davon ausgehen, dass das Hebräische vor allem unter den arabischen Karawanenhändlern weitergetragen wurde (den *tay'a*).²⁵ Sie verstanden Psalm 55,23 also besser als die Rabbiner! Oder sollten wir vielmehr annehmen, die Rabbiner hätten *ante litteram* ein Gespür für die semitische Philologie gehabt? Zumindest sollte mit einem Bewusstsein für die Nähe von Hebräisch, Aramäisch und Arabisch gerechnet werden.²⁶ Die Geschichte der unwissenden Rabbinen zeigt einige sehr interessante Auffälligkeiten: die besondere Rolle der ‚einfachen‘ Leute in der Übertragung der Texte, Wörter und Traditionen und die Frage nach den ‚Brüchen im Verständnis‘.

Diesen ersten Punkt möchte ich nicht besonders hervorheben. Ich möchte nur betonen, dass die Rabbiner die Bedeutung unklarer Wörter herauszufinden suchten, indem sie sich auf das sprachliche Gefühl sogenannter oder zumindest vermutlich ungebildeter Leute stützten, hier „Mägde und Dienstmädchen“ genannt. Der Vorgang, auf das ‚Volk‘ zurückzugreifen, um einen Begriff zu erklären, ist bekannt, und *vox populi vox traditionis* könnte eine bessere Erklärung sein, ohne sich auf eine gesellschaftliche oder politische Einteilung in ‚Klassen‘ des rabbinischen Judentums zu beziehen.²⁷ Auf der anderen Seite könnte die gesamte Aufstellung eine fiktive Geschichte sein, um die Bedeutung des Alltags für die Entschlüsselung der Texte und deren Überlieferung herauszustreichen. Parallele Zusammenstellungen sind auch das Diktum der Mutter des Abbaje, von der in bSchab 66b–67a ein ganzes Kapitel von Rezepten basierend auf Volksheilkunde überliefert ist.²⁸ Rabba aus Barnisch – und das ist gerade das Proprium dieses Textes gegenüber seinen Vorlagen – macht zu Beginn des Abschnitts deutlich, dass es nicht allein um die Klärung der Semantik von Lexemen geht, sondern dass vor allem der Gebrauch im Kontext eines Satzes – also die situative Einbettung eines Sprechakts – ankommt.

Faszinierender ist jedoch die Tatsache, dass dieser Text ein bedeutender Beleg für eine Epoche ist, in der sich zumindest einige hebräische Begriffe einer Bedeu-

²⁴ Nach dem Enkel Louis Finkelsteins in deutscher Übersetzung (David, „Memories“). Diese Quelle sollte selbstverständlich *cum grano salis* gelesen werden.

²⁵ Siehe Jastrow, *Dictionary*, 531.

²⁶ Siehe dazu den Beitrag von Jasmin Henle und Johannes Thon in diesem Band (S. 163–194), in dem sie den direkt vorhergehenden Abschnitt in diesem Sinn deuten.

²⁷ Siehe auch Talmon, „The Judean ‘am ha’ares‘“, 71–76.

²⁸ Siehe Veltri, *Magie und Halakha*, 230ff.

tungserklärung entzogen. Es ist letztlich unerheblich, ob diese Geschichte fiktiv ist oder nicht. Wichtig ist jedoch, dass sich die Rabbiner ihrer Unkenntnis bewusst sind. Mich interessieren an dieser Stelle nicht die *hapax legomena* und deren Behandlung in jüdischen Texten; mich interessiert das Bewusstsein der Unkenntnis einiger Ausdrücke.

Die Geschichte des biblischen Textes zeigt einige Brüche im sprachlichen Verständnis. Diese Tatsache ist wichtig für den Forscher der antiken Literatur, um die Thematik der Herausbildung, Standardisierung und Überlieferung der Texte besser nachvollziehen zu können. Schließlich sind Kenntnis und Unkenntnis zwei wesentliche Vektoren der Überlieferung: Kenntnis für die Interpretation und Veränderung eines Textes und Unkenntnis für die Bewahrung all seiner Variationen. Wir können vielleicht einen Schritt weiter gehen: Nur, wer einen Text und eine Überlieferung versteht, wird eine Veränderung in Erwägung ziehen – sei es nun als Gelehrter oder als Kopist. Schließlich wohnt die Verlockung zur Veränderung und Anpassung dem Vorgang der Adaption der Vergangenheit mithilfe der Gegenwart inne. In Unkenntnis der Bedeutung ist der Schüler, der den Text wiedergibt ohne ihn zu verstehen, wie bSota 22a sagt,

דא' אינשי רטין מגושא ולא ידע מאי אמ' תני תנא ולא ידע מאי אמר²⁹

„Die Leute sagen: Der Magier murmelt und weiß nicht, was er sagt, der Tanna rezitiert und weiß nicht, was er sagt.“³⁰

Ich erinnere mich gut daran, was mein geschätzter Lehrer Roger Le Déaut uns in seinen berühmten Vorlesungen zur Inspiration der Septuaginta sagte, indem er sich auf den Kirchenvater Epiphanius von Salamis bezog: „Epiphanius war ein gelehrter aber auch dummer Forscher, und so konnte er uns also guten Glaubens einige antike Traditionen des Bibeltextes überliefern, die es nur bei ihm gibt. Wäre er intellektuell in der Lage dazu gewesen, hätte er sie verändert“.³¹ Diese sogenannte Dummheit (ich möchte sie lieber als unreflektiertes Auswendiglernen bezeichnen) garantierte den Rabbinern die Weitergabe der Texte und deren Überlieferung. Zugleich ermöglichte sie die ‚Dummheit‘, die Bewahrung der Bedeutung in Fällen, die sich der Interpretation des Forscher entziehen.

Die These meines Beitrages ist, so wie ich es hier darlege, dass die Herausbildung der Texte (die sogenannte Kanonisierung) auch eine Kanonisierung der sprachlichen Problemfälle sowie der gleichzeitigen oder ergänzenden redaktionellen Eingriffe erfordert. Jede Überlieferung führt zu einer Nachbesserung eines jeden Textes, um ihn an die Anforderungen der Gegenwart anzupassen. Eine Ausnahme dieser Regel besteht, wenn die Ausgaben des Textes zu sehr in der Welt verstreut

²⁹ In HS M ist dem Sprichwort die provokante Spitze genommen: דא' מגוש' ולא ידע מאי א' „Der Magier spricht und weiß nicht, was er spricht.“

³⁰ Siehe auch meinen Beitrag „Freche Schüler“.

³¹ Dieses Zitat stimmt natürlich *ad sensum* und nicht *ad literam*.

sind, um ihn grundlegend und dauerhaft zu verändern. Die Entwicklung der Geschichten aufeinanderfolgender „Editionen“ des biblischen Texts zu verschiedenen Zeiten (siehe unten) zeigt die Neigung einiger Schulen, für sich das Recht in Anspruch zu nehmen, eine Form des biblischen Textes als die ‚bessere‘ zu bewerten. Gleichzeitig offenbarten sie ihre Absicht, für ihre Schulen und Akademien zu werben. Kanonisierung ist auch eine Frage der Werbung und beruht letztlich auf verschiedenen Faktoren, welche nicht ausschließlich unter den von Michael Fishbane definierten *traditum* und *traditio* verstanden werden können.³²

Im folgenden Artikel wird zudem die Annahme ausgedrückt, dass das Bewusstsein einer Veränderlichkeit der Sprache – die Grundlage der Schaffung und Strukturierung einer Grammatik und eines Wortschatzes und damit der Festlegung eines Textes – eine spätere Entwicklung der rabbinischen Akademien ist. Dies kann erklären, warum der Versuch einer Standardisierung des biblischen Textes zu einem späteren Zeitpunkt vorgenommen wurde. Der masoretische Text ist das Ergebnis eines langen Prozesses, der sowohl bestimmte Sprachkonzepte voraussetzt als auch die Durchsetzung nur einer exegetischen Richtung. Dies bedeutet nicht, dass jede Auslegung von einem exegetischen Prozess begleitet werden muss, obschon jeder exegetische Prozess seine Spuren in den verschiedenen Auslegungen hinterlassen haben dürfte. Im ersten Abschnitt meines Artikels werde ich versuchen, die Entwicklung der sprachlichen Begriffsbildung nachzuzeichnen. Anschließend werde ich zwei verschiedene Auslegungen einer Textstelle aus der Torah anführen, um den Zusammenhang von Auslegung und Textüberlieferung exemplarisch darzustellen.

1. Die Heilige, die rabbinische und die Alltagssprache

Das rabbinische Judentum verfügt über keine systematisch ausgeführte Theorie von Sprache bzw. deren Ursprüngen und Entwicklungen. Die meisten Spekulationen dazu knüpfen an die Geschichte des Turmes zu Babel in Genesis 11,1–9³³ an. Neben den Postulaten der Targume oder des Midrasch, dass die Ursprache die heilige Sprache gewesen sei, zeigt sich die Tendenz, dieses Ereignis als eine rein politische Entscheidung zu deuten, mit der der Anbruch des göttlichen Zeitalters verhindert werden sollte, wie es Isaac Abravanel interpretierte. Besser wäre vermutlich, den Turmbau als eine Erklärung des Status quo zu sehen, d. h. der Vielartigkeit der Sprachen.

Wie auch in der hellenistischen Gelehrsamkeit etwa des Autors der griechischen Vorrede zu Ben Sira oder Philo von Alexandrien spiegeln sich in den rabbinischen Akademien die zeitgenössischen Vermutungen zu den Ursprüngen der Sprache

³² Siehe Fishbane, *Biblical Interpretation*.

³³ Vgl. zu diesem Text den Beitrag von Johannes Thon in diesem Band S. 95–120.

und der Texte wider. Jede Sprache ist ein Vektor der Kommunikation. Nichtsdestotrotz wird die Vorherrschaft des Griechischen aufgrund geschichtlicher und kulturgeschichtlicher Gründe anerkannt, d. h. die Verbreitung der griechischen Literatur der Gelehrten über die gesamte antike Welt.

Die Rabbiner legen daher eine notwendige Toleranz den anderen Kulturen und Sprachen gegenüber an den Tag, indem sie die verschiedenen Funktionen der Sprache in der Weltgeschichte anerkennen.³⁴ In der gleichzeitigen zeitgenössischen Literatur der Griechen wurde der Versuch einer Begriffsbildung der Sprache und verwandter Ausdrucksmittel unternommen. Die jüdische hellenistische Welt übernahm diesen Versuch vor allem in der Tradition der Torah-Übersetzung in Alexandrien. Die antiken Sprachtheorien zeigen auf der einen Seite deutlich die Unterscheidung zwischen sprachlichem Zeichen und bezeichneter Wirklichkeit und auf der anderen Seite die tiefgreifende Hinterfragung dieses konventionalistischen Ansatzes, die erneut einen mythisch anmutenden Zusammenhang zwischen Zeichen und Bezeichnetem postuliert.³⁵

Die rabbinische Literatur überliefert die Vorstellung einer Dreigliedrigkeit der von ihnen verwendeten Sprache: die sogenannte Heilige Sprache (oder Sprache des Heiligen), die Sprache der Rabbiner und die Alltagssprache. Ein besonderer Fall ist die Aussprache des antiken Hebräischs, was die Frage nach Dialekten aufwirft.

1.1. Leshon haq-qodesh

Ein Blick auf die semantische Entwicklung des Ausdrucks לשון הקדש legt nahe, dass eine besondere Hervorhebung der hebräischen Sprache als etwas Heiliges unmöglich war, solange Hebräisch als gesprochene Alltagssprache genutzt und noch nicht allein in seiner liturgischen Funktion aufgefasst wurde. Der Ausdruck לשון הקדש bzw. ἱερότα γλωσσά mit einem Bezug auf das Hebräische ist unbekannt in der jüdisch-hellenistischen Literatur oder dem Neuen Testament. Der Begriff ist vorrangig in der rabbinischen Literatur geprägt. Er erscheint in der mSota 7,2–4.³⁶ In dieser Passage wird eine Unterscheidung vorgenommen

³⁴ Siehe jMeg 11,1 (8) 71b, 63–69.

³⁵ Vgl. zu der empirisch-rationalen Herangehensweise der Epikureer: Hossenfelder, „Epikureer“, sowie zum Nebeneinander beider genannten Tendenzen Cardullo, „Skeptiker und Neuplatoniker“.

³⁶ Die Frage, wann dieser Ausdruck aufkommt, wird intensiv unter den modernen Forschern diskutiert. Oft werden die beiden vereinzelt Belege in Qumran und dem Jubiläenbuch sehr stark betont, und der Terminus damit früh datiert. Als ein Verfechter dieser Position sei hier mein Freund und Kollege Stefan Schorch genannt (Schorch, „Pre-eminence“), der darin von einer Frühdatierung des Sirach-Prologs ins 2. Jh. v. d. Z. ausgeht. Meines Erachtens sprechen dagegen Neologismen und Wendungen, die erstmalig im ersten Jahrhundert auftraten. Mit der Datierung des Begriffes ist noch wenig darüber gesagt, womit das Konzept der heiligen Sprache inhaltlich gefüllt ist. Die frühen rabbinischen Belege stehen ja offenbar in einem Zusammenhang, in dem dieser Ausdruck rein formal die Sprache des Tempels zu bezeichnen scheint (vgl.

zwischen der biblischen *Parasbat Sota*, die in allen Sprachen aufgesagt werden sollte, und den anderen aufgeführten *parashot*, die nur in der heiligen Sprache aufgesagt werden dürfen.³⁷ Im zweiten Fall spielt das Verständnis des Textes nur eine untergeordnete Rolle, während die genaue – die buchstäbliche – Wiedergabe des Textes im Vordergrund steht. Es ist schwierig zu ermitteln, ob die Magie des gesprochenen Wortes in dieser Festlegung von Bedeutung ist oder allein exegetische Überlegungen nach dem weitgefassten Prinzip *כה תאמר* („sprich so“). Die *Mekhilta de-Rabbi Jischmael ba-chodesch 2* erklärt dieses Prinzip wie folgt:³⁸

כה תאמר, כה בלשון הקדש, כה כסדר הזה, כה כענין הזה, כה שלא תפחות ולא תוסיף.

„So sprich“, „so“ – in der heiligen Sprache, „so“ – in derselben Abfolge, „so“ – in derselben Angelegenheit, „so“ – ohne etwas hinzuzufügen und ohne etwas wegzulassen“.

Der Midrasch sieht sich der Herausforderung gegenüber, diese *parashot* an andere rechtliche oder exegetische Gegebenheiten anzupassen. Die Absicht ist offensichtlich, diese Texte als einen rechtlichen Sonderfall aufzufassen, der nur in ganz spezifischen Fällen anzuwenden wäre.

Es besteht kein Zweifel, dass zu einer bestimmten Zeit in Verbindung mit der rabbinischen Erzählung magische Elemente eingeführt wurden, um das Wesen der hebräischen Sprache erklären zu können, das auch mit der Schaffung der Welt selbst verbunden ist. Wie kann man das magische Wesen des Hebräischen in Einklang bringen mit der scheinbar recht unstrukturierten Herangehensweise der Rabbiner an den biblischen Text? Eine Antwort liegt in der Berücksichtigung des wichtigen Unterschieds im Gebrauch der hebräischen Sprache für liturgische und nicht-liturgische Zwecke. Besonders dem liturgischen Gebrauch wohnen unter ganz bestimmten Bedingungen magische Elemente inne (man denke etwa an den priesterlichen Segen zu Jom Kippur); mehr als alles andere bezieht sich das auf den Gottesnamen. Die Auseinandersetzung um einen ‚erlaubten Gebrauch‘ des jüdischen Gottesnamens, des *Tetragramm*, hat ihre Wurzeln in der rabbinischen Zeit. In dieser wurde die halachische Bedeutung des Gottesnamens im Zusammenhang mit dem geschriebenen Wort betont, das in der Geniza verschlossen oder vor dem Feuer bewahrt werden sollte. Wir lesen in Midrasch *Sifre Bemidbar 16*:³⁹

והלא דברים ק"ו ומה אם להטיל שלום בין איש לאשתו אמר המקום ספר שנכתב בקדושה ימחה על המים ספרי מינים שמטילים איבה ושנאה וקנאה ובעלי דבבות עאכ"ו שימחו מן העולם ר' ישמעאל אומר ספרי מינים כיצד הוא עושה קודר את האזכרת ושורף את השאר ר' עקיבא אומר שורף את כולו מפני שלא נכתב בקדושה

Shinan, „*lishan bet qudsha*“, 472–474).

³⁷ Dtn 26,3–10; 25,7–9; 27,15–26; Num 24–26; Dtn 17,14–20; 21,7f; 20,2–7.

³⁸ Horovitz, *Mekhilta*, 207.

³⁹ Horovitz, *Siphre*, 21.

Finden wir hierin nicht die (hermeneutische Regel) *qal wahomer*? Um Frieden zu stiften zwischen Mann und Frau, sagt Gott: Das Buch, welches in Heiligkeit geschrieben wurde, sollte mit Wasser ausgelöscht werden, dann (*a maiori*) sollten die Bücher der Minim (,Ketzler‘) von der Welt entfernt werden, da sie zu Feindschaft, Hass, Eifersucht und Krieg führen.

Rabbi Jischmael (sagt): Sifre Minim: Was ist mit ihnen? Der Name Gottes muss aus ihnen geschnitten werden, und der Rest soll verbrannt werden. Rabbi Akiva sagt: Sie sollen ganz verbrannt werden, weil sie nicht in Heiligkeit geschrieben wurden.⁴⁰

Der Stellenwert des Gottesnamens wurde grundlegend verändert, weil er nicht nach den Regeln der biblischen und rabbinischen Reinheit geschrieben wurde. Man kann kaum bezweifeln, dass der Redaktor von *Sifre* die Halachah aus Numeri 5 verwirklichte. Dies gelang ihm, indem er auf die Ähnlichkeit hinweist, die zwischen dem Vorgang, dass ein Priester Flüche auf Pergament oder in ein Buch schreibt, auf der einen Seite und den rabbinischen Gesetzen zum Schreiben einer Torahrolle, das zu „unreinen Händen“ führt, auf der anderen Seite besteht. Dieser Vergleich wäre unverständlich ohne das Wissen, dass das Schreiben auf Pergament als Voraussetzung für den magischen Gehalt eines geschriebenen Textes angesehen wurde. Allein *Tefillin* oder *Mesusot*, welche nach der Halachah geschrieben werden, haben die Macht zu schützen (mMeg 1,8).⁴¹ Es sind nicht einfach die Buchstaben des *Tetragramms* und anderer geheiligter Namen, welche magische Kräfte in sich tragen, sondern nur jene, die nach der Halachah der Reinheit geschrieben wurden.

Man muss an dieser Stelle auch auf eine anti-magische Tendenz innerhalb des rabbinischen Judentums hinweisen: die nackten Buchstaben des Tetragramms an sich verfügen über keine ihnen innewohnende Kraft. Nur wenn der Text nach den halachischen Vorgaben hergestellt wird, kann er eine magische Wirkung entfalten. Wenn man die magischen Vorstellungen mit jenen der hermeneutischen Tradition Iamblichos’, Clemens’ und Origenes’ vergleicht, so kann man zu dem Schluss kommen, dass die Rabbinen nicht daran interessiert sind, dass der Text außerhalb seines eigentlichen Anwendungsbereiches wirkt. Darüber hinaus kann die Kraft des Gottesnamens nicht ohne vorherige rabbinische Ermächtigung wirken. Eine Wirkung kann nicht *ex opere operato* zustande kommen, wenn die Umstände, unter denen sie vonstatten geht, nicht von der Halachah autorisiert sind – selbstverständlich nach der Auslegung der rabbinischen Akademien.

⁴⁰ Zu dieser und vergleichbaren Halachot, siehe Maier, *Jüdische Auseinandersetzungen*, 26–33 und *passim*.

⁴¹ Dtn 6,4–9 und 11,13–21 werden für gewöhnlich auf das Klaf einer Mesusa geschrieben. In Qumran 8QMes (DJD III, 158–161, pl. 34) wurde eine Mesusa mit einem längeren Text gefunden (Dtn 10,12–11,21). Nach bMen 32b kann die fehlerhafte Herstellung einer Mesusa zu Unglück führen. Raschi ergänzt, dass das Haus jedoch gegen Dämonen geschützt wäre.

Die Vorstellung einer sakralen Dimension der ganzen hebräischen Sprache entstand in der Zeit der Amoräer, vor allem in Babylonien (bSanh 21b).

אמר מר זוטרא ואיתימא מר עוקבא בתחילה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקודש חזרה וניתה להם בימי עזרא בכתב⁴² אשורית ולשון ארמי ביררו להן לישראל כתב אשורית ולשון הקודש והניחו להדיוטות כתב עברית ולשון ארמית מאן הדיוטות אצר רב חסדא כותאי מאי כתב עברית אמר רב חסדה כתב ליבונאה

Mar Zutra oder, wie manche sagen, Mar ‘Ukba sagte: Die Torah wurde Israel ursprünglich in hebräischer Schrift und in der heiligen Sprache gegeben; später, zur Zeit Esras,⁴³ wurde die Torah in assyrischer Schrift und in aramäischer Sprache gegeben. [Letztendlich] wählte man für Israel die assyrische Schrift und die hebräische Sprache und überließ die hebräische Schrift und die aramäische Sprache den Hedioten. Wer sind die ‚Hedioten‘? – R. Hisda antwortet: Die Kutäer [Samaritaner]. Und was ist mit hebräischer Schrift gemeint? – R. Hisda sagt: Die *libuna’ab* Schrift.

Diesem Text kommt eine besondere Bedeutung zu, als er auf einen Ablauf hinweist, in dem der hebräische Text der Torah nur in Quadratschrift (assyrisch) überliefert wurde. Die aramäische Sprache und die hebräische Schrift werden der Tradition der Samaritaner zugewiesen. Der Text bezeugt ein Bewusstsein der Fremdheit von Elementen der eigenen Tradition: Die eigene Schrift, mit der sich das rabbinische Judentum von den Samaritanern unterscheidet, ist keine spezifisch eigene, sondern eine fremde Schrift, die sekundär eingeführt worden war. Zur Erklärung dessen wird ein Bildungsanspruch behauptet: Die ungebildeten Samaritaner verwenden – angeblich im Unterschied zum Judentum – die aramäische Alltagssprache. Um die assyrische Schrift und die heilige Sprache verwenden zu können, bedarf es dagegen eines speziellen Unterrichts.⁴⁴

1.2. Sprachnormen

Die talmudischen Akademien postulierten die Anwendung des Hebräischen als Sprachnorm sogar für die alltägliche Kommunikation – offenbar besonders auf Kosten des Aramäischen. Wie diese Norm in der konkreten Umsetzung gedacht ist, bleibt dabei jedoch sehr unklar. In bBQ (82b–) 83a steht geschrieben (siehe die parallele Tradition in bSot 49b):

⁴² M: בין שעלו בני הגולה נתנה להם בכתב.

⁴³ Nach HS München etwas allgemeiner: „als die Exilierten heimkehrten“.

⁴⁴ Vgl. dazu die Forderung R. Jose b. Akabjas in SifreDtn zu Dtn 19,11. Da diese etwas umständliche Argumentation nicht sonderlich erfolgreich war, wird im weiteren Verlauf ein anderes Erklärungsmuster angeführt: Esra stellte den ursprünglichen Zustand wieder her, der wegen der Sünde des Volkes aufgegeben worden war.

וחכמת יוונית מי אסירא והתניא אמר רבי בארץ ישראל לשון סורסי למה או לשון הקדש או לשון יוונית⁴⁵ לשון ארמי למה או לשון הקודש או לשון פרסי אמרי לשון יווני לחוד חכמת יוונית לחוד וא"ר יוסי בבב⁴⁶

Und wer verbot die griechische Sprache? Es wird doch gelehrt, dass Rabbi sagte: In Eretz Israel syrische Sprache – warum? Entweder heilige Sprache oder griechische Sprache! Es sagte R. Jose: In Babel aramäische Sprache – warum? Entweder heilige Sprache oder persische Sprache. Die griechische Sprache steht für sich und die griechische Weisheit steht für sich.

Auch dieser Text lässt sich am ehesten als Umsetzung eines Bildungsanspruches deuten: Das Aramäische bzw. Syrische wird als Umgangssprache jeweils gegenüber dem Hebräischen der Traditionsliteratur und den Sprachen der herrschenden Eliten herabgesetzt. Allerdings ist zu beachten, dass die Intention dieses Textes auf die Frage zielt, ob griechische Weisheit verboten sei. Als Gegenargument wird zunächst auf Rabbinischer Lehre verwiesen, der für Palästina Syrisch gegenüber Hebräisch und Griechisch abwertete. Nun wendet R. Jose dieses Schema analog auf Babylon an. Das könnte freilich auch eine rhetorische Frage darstellen, denn Aramäisch ist hier ja schon die biblische Literatursprache! Und müsste dann nicht auch „persische Weisheit“ erlaubt sein? Am Ende steht dann jedenfalls die Warnung vor voreiligen Analogieschlüssen: Ob griechische Weisheit erlaubt ist, hängt nicht am Status der griechischen Sprache!

1.3. Die Sprache der Weisen und die Alltagssprache

Während der soeben besprochene Text eine Umgangssprache gegen die hebräische Literatur- und Bildungssprache absetzt, bezeugen andere Stellen ein klares Bewusstsein für verschiedene Stufen oder Register innerhalb des Hebräischen und in fließendem Übergang zum Aramäischen. So finden sich etwa in bAZ 58b und in bChul 137b die „Sprache der Tora“ und die „Sprache der Weisen“ gegenübergestellt. In bQid 70a wird diese Differenzierung noch um eine dritte Stufe erweitert: die „Sprache der Leute“. Zu fragen ist, wie das Wort לשון hier genau zu verstehen ist. Dieses Thema wird ausführlich von Jasmin Henle und Johannes Thon besprochen.⁴⁷

1.4. Dialekt oder unterschiedliche Aussprache?

Ein sehr wichtiges Element der Textüberlieferung sind, wie wohl bekannt ist, die Fehler, die der Aussprache des Textes geschuldet sind. Die Tradition der soge-

⁴⁵ לשון ist bei dieser Form feminin aufgefasst, alle anderen Formen maskulin (in HS M und dem Erstdruck gleich).

⁴⁶ M: בבבל.

⁴⁷ Siehe dazu in diesem Band: S. 163–171.

nannten „Torahrollen, die im Tempelhof gefunden wurden“ (Sifre 356, jTaanit 4j2 [68a], Soferim 6,4 und Avot de-Rabbi Natan 46) weisen vermutlich auf dasselbe Phänomen hin, wenn die Rabbiner feststellten:⁴⁸

באחד כתיב מעון אלהי קדם ובשנים כתיב מעונה אלהי קדם, בטלו חכמים את האחד וקיימו השנים

In einer (Rolle) wurden die Worte *me'on 'elohe qedem* (Dtn 33,27) gefunden, in zwei anderen die Worte *me'obnah 'elohe qedem*. Die Weisen erklärten die eine für ungültig, die zwei für gültig.

Die Tradition kann das Problem der Aussprache widerspiegeln, siehe etwa jMeg 1, 9 (8) (71d, 44–46):

ר' סימון ור' שמואל בר נחמן תריהון אמרין אנשי ירושלים היו כותבין ירושלים ירושלימה ולא היו מקפידין ודכותה צפון צפונה תימן תימנה

R. Simon und R. Samuel bar Nahman sagten beide, „Die Männer Jerusalems pflegten ‚Jerusalem‘ (ירושלים) als ‚nach Jerusalem‘ (ירושלימה) zu schreiben und man störte sich nicht daran. Genauso wurde ‚Norden‘ (צפון) als ‚nach Norden‘ (צפונה); und ‚Süden‘ (תימן) wurde als ‚nach Süden‘ (תימנה) geschrieben“.

Meiner Meinung nach spiegelt diese Tradition keinerlei unterschiedliche Auslegungen der Torah wider, sondern allein die dialektale Aussprache von ‚Jerusalem‘, welche näher an der griechischen liegt: Hierosolyma. Die Rabbiner verzeichnen die Veränderungen in der Aussprache ähnlicher Konsonanten.⁴⁹

Um dieses Argument abzuschließen: Es liegen Quellen vor, die eine deutliche Unterscheidung zwischen der Sprache der Torah und der Sprache der Weisen belegen. Auf der anderen Seite liegen ebenso Quellen vor, welche nicht zwischen ihnen unterscheiden und das rabbinische Hebräisch als Sprache der Torah auffassen. Diese Sichtweise wird vor allem in den babylonischen Akademien gefunden, wo der Rabbi die Rolle Moses einnahm und ein Meturgeman die Derascha ins Aramäische übersetzte, die Sprache des Volkes.⁵⁰ Die Rabbiner waren sich auch einer Sprachentwicklung bewusst, d. h. der Entwicklung der Aussprache, was durchaus eine hermeneutische Methode darstellen könnte. Einige in der rabbinischen Literatur überlieferte scheinbare Auslegungsvariationen sind darin begründet.

⁴⁸ Finkelstein, *Sifre*, 423.

⁴⁹ Weitere Beispiele, die insbesondere den Wechsel von Alef und Ajin betreffen (bMeg 24b; bBer 32a; u. a.), haben Jasmin Henle und Johannes Thon in ihrem Beitrag ausführlich erörtert. Siehe in diesem Band S. 163–194.

⁵⁰ Siehe Veltri, *Eine Tora, passim*.

2. Sprache, Textüberlieferung und Exegese

Wie oben besprochen, kann die Suche nach antiken Sprachkonzeptionen im Judentum sowie auch in der zeitgenössischen Literatur ein schwieriges und auch gewagtes Unterfangen sein, da sie auf sehr schmalen Grundlagen fußt. Die biblischen Autoren scheinen nicht sonderlich stark an Vermutungen zur Überlieferung interessiert gewesen zu sein; ebenso wenig an Sprachentwicklungen, der Unterscheidung zwischen Alltags- und heiligem Sprachgebrauch etc. Es gibt selbstverständlich Hinweise auf die gesprochene Sprache und auch auf Verständnisprobleme hinsichtlich des Gebrauchs der Idiome in ihrem Zusammenhang. Die antike biblische Tradition beruhte jedoch auf der Voraussetzung einer Einheitlichkeit der Sprache und der Verdammung der menschlichen Arroganz, sich einer Vielfalt von Sprachen zu bedienen. Wenig ist bekannt von den biblischen Texten über die Wahrnehmung der klassischen und der Alltagssprache sowie der bewussten oder unbewussten Periodisierung ihres eigenen Sprachgebrauchs. Selbst die Fortentwicklung des fünften oder besser vierten Jahrhunderts v. u. Z. mit der Übernahme einer fremden *lingua franca*, des Aramäischen, wurde in dem biblischen Text nicht ausführlich diskutiert (falls man nicht Neh 13,23–27 in diesem Sinn interpretiert, wo jedoch gerade die Bezeichnung „Aramäisch“ nicht fällt⁵¹).

Gerade in der Zeit Esras und Nehemias wurde ein wichtiger Teil der antiken jüdischen Literatur verfasst, redigiert bzw. sogar kanonisiert. Hier entstand eine erste Vorstellung von der Unterscheidung zwischen der klassischen und der zeitgenössischen Sprache. Das Vorlesen und die Erklärung der Torah vor der religiösen Gemeinde entsprechen in etwa der modernen Auffassung einer Kanonisierung durch die Veröffentlichung eines weitgehend akzeptierten Textes. Die Veränderung in der Sprache – mit großer Wahrscheinlichkeit vom Hebräischen zum Aramäischen – wurde aus dem (vielleicht alleinigen) Grund vorgenommen, um die antiken Traditionen zu kanonisieren. Der andere Grund war selbstverständlich die Schaffung einer vereinheitlichten Konkurrenztradition der Samaritaner. Eine spätere Entwicklung, welche die Texttradition beeinflusste, war die Übersetzung der Torah ins Griechische (ein Unternehmen der jüdischen Gemeinde von Alexandrien), was einige Texte zu einem beträchtlichen Grade kanonisierte. Es ist von besonderem Interesse, dass der sogenannte Brief des Aristeas zum Ursprung der griechischen Torah Bilder und Wortschatz in seiner Beschreibung der Verkündigung der griechischen Torah nutzt, welche sofort – und selbstverständlich ganz bewusst – den Vorfall mit Esra vor dem Wassertor in Erinnerung rufen.

Es ist also nicht nur die rabbinische Literatur, die einen quasi mythischen Bezug zwischen Esra und Mose zugrundelegt, weil sie beide die Torah erhielten. Das ist vor allem die palästinische Version. In der babylonischen Tradition liest es sich anders (bSuk 20a):

⁵¹ Vgl. hierzu: Thon, „Identitätskonstruktion“.

שבתחילה כשנשתכחה תורה מישראל עלה עזרא מבבל ויסדה חזרה ונשתכחה עלה הלל
הבבלי ויסדה חזרה ונשתכחה עלו רבי חייא ובניו ויסדוה

Denn als die Torah zuerst in Israel vergessen wurde, kam Esra aus Babel herauf und begründete sie. Als sie erneut vergessen wurde, kam Hillel der Babylonier herauf und begründete sie. Als sie erneut vergessen wurde, kamen Rabbi Chija und seine Söhne herauf und begründeten sie.

Die Wiederbegründung oder Etablierung des Textes der Torah unter der Leitung Esras wird natürlich in der Esralegende wiedergegeben, die sich im sogenannten 4 Esr und anderen sehr ähnlichen Geschichten findet. Sie belegt und erklärt auch eine redigierende Arbeit an etablierten Texten. Die babylonische Tradition berichtet von der Rückkehr Esras aus der babylonischen Gefangenschaft, um die Grundlage der Weisheit dieses Vaters des Judentums zu untermauern. Der gleiche Vorgang wird in Bezug auf Hillel, dem Babylonier, erzählt, und R. Chija, welche in verschiedenen Traditionen die Unterordnung des palästinischen Patriarchats unter das babylonische Exilarchat anerkannten.⁵² In der Wiedergabe der palästinischen Tradition der Wiederbegründung des Textes überhöhen die babylonischen Lehrer die Bedeutung ihrer akademischen Zentren, ganz nach der Logik der späteren Kanonisierung der Tradition: das babylonische Judentum war erfolgreich darin, ihre eigene halachische Traditionen einzuführen, d. h. den Targum, die Liturgie und die Halachah.

Die Wahl einiger technischer Begriffe im obengenannten Text war nicht ohne Bedeutung: man schrieb ‚die Torah wiederbegründen (לייסד תורה)‘. In bSchab 104a berichtet Rabbi Chija bar Abba, dass die Tradition der finalen und mittleren Form der Buchstaben כמנפצ nicht etwa von den Propheten gelehrt wurde, weil sie eine Neuerung brachten, sondern weil sie, die Buchstabenformen, vergessen worden waren und sie, die Propheten, sie erneut einführten: שכחום וחזרו ויסדום. Im palästinischen Talmud wird das Osttor des Tempels als Gründungstor bezeichnet, denn sie begründeten/etablierten in ihrem Treffen die Auslegungen des Rechts (jEruv 5,1, 22c: שער היסוד ששם היו מייסדין את ההלכה).

Was bedeutet diese Tradition? Die Begrifflichkeit bezieht sich deutlich auf die redaktionelle Arbeit am Text, um eine ‚moderne‘ Fassung der Bibel zu schaffen. Es deutet ebenfalls auf ein Bewusstsein hin, nicht nur hinsichtlich der Hermeneutik des Textes Bewahrer der Tradition zu sein, sondern ebenfalls und vor allem in Bezug auf dessen Überlieferung. Die führende Gemeinde beansprucht für sich selbst das Vorrecht, über die beste Tradition des biblischen Textes zu verfügen. Bemerkenswert ist BemR 3,13 || Abot deRabbi Natan A 34:

וי״א למה נקוד אלא כך אמר עזרא אם יבוא אליהו ויאמר למה כתבת אותן אומר לו כבר
נקדתי עליהם ואם יאמר לי יפה כתבת כבר אמחוק נקודותיהן מעליהן

Manche sagen: Warum ist punktiert? Esra sagte: Wenn Elijah kommt und sagt, warum hast du sie geschrieben? So werde ich ihm sagen: Ich habe schon Punk-

⁵² Neusner, *History*, 110ff.

te über sie gesetzt. Und wenn er sagt: Du hast gut geschrieben, so werde ich die Punkte über ihnen entfernen.⁵³

Der Midrasch bildet einen wichtigen externen Beleg für die sogenannten *puncta extraordinaria*, um die es hier wohl geht. Ihre genaue Funktion ist umstritten. Einerseits stehen sie offenbar im Zusammenhang mit paratextlichen Tilgungszeichen, andererseits haben sie gerade nicht den Effekt der Tilgung bewirkt, sondern die Konservierung dieser so besonders markierten Zeichen. Emanuel Tov hat ausführlich dargelegt, dass die Entstehung dieser Punkte am besten durch ihre Ähnlichkeit zu Schreiberpraktiken in Qumran zu erklären ist, wo sie als Tilgungszeichen benutzt wurden.⁵⁴ Der zitierte Midrasch zeigt, dass auch ihm diese Punkte erklärungsbedürftig waren: Benannt wird Unsicherheit über die Richtigkeit der so markierten Buchstaben. Die Option der Tilgung wird aber der Autorität des Elijah anheimgestellt. jPes 9,1 36d zeigt dagegen, dass die Punkte ganz anders, nämlich als Hinweise für die Interpretation des Textes gedeutet werden konnten. Es ist klar, dass das Bestehen eines solchen Midraschs zu metatextlichen Zeichen erneut Rückwirkungen auf das Weiterbestehen solcher Zeichen am masoretischen Text haben kann.

Der vollkommene Schriftgelehrte, Esra, zögert nicht, den Text der Torah zu verändern, wenn der Prophet Elijah ihn für seine Arbeit lobt. Prophezeiung wird hier deutlich als Korrektiv zur Überlieferung aufgefasst, oder, in anderen Worten, die Berechtigung des Schriftgelehrten beruht einzig und allein auf sich selbst. Das Zusammenspiel von Text und Exegese des Textes, das in diesem selbst enthalten ist, verweist auf die Existenz anderer Texte, welche nicht im ‚endgültigen‘ Verzeichnis der Mikra enthalten sind.

Ein ähnliches Beispiel für die Wechselbeziehung zwischen Metatext – hier im engeren Sinne: Masora – und Midrasch bietet der folgende bekannte Text: Midrasch BerR 12,6, welcher einen besonders wertvollen Kommentar zur Plene- und Defektivschreibung überliefert:⁵⁵

תולדות⁵⁶ כל תולדות שנאמרו במקרא חסרין בר מן תרין אלה תולדות פרץ (רות ד יח) והדן, ומה הינון חסירין ר' יודן בשם ר' אבון ששה כנגד ששה דברים שניטלו מאדם הראשון, ואלו הן זיוו וחיייו וקומתו ופרי הארץ ופרי האילן ומאורות ... ר' ברכיה בשם ר' שמואל בר נחמן אף על פי שנאמרו⁵⁷ הדברים על מליאתן כיון שחטא אדם הראשון נתקלקלו, ועוד אין חוזרין

⁵³ Midrasch Be-Midbar Rabbah 3, 13 (Wilna). Vgl. Segal, „Promulgation“, 42. Zu den mittelalterlichen und modernen Besprechungen dieses Themas, siehe Halivni, *Peshat and Derash*, 140; Benin, „Jews“, 19.

⁵⁴ Tov, *Scribal Practices*, 187–198, 214–216 mit Literaturangaben zur Diskussion (215).

⁵⁵ Deutsche Fassung von: *Midrash Rabbah*, Genesis übersetzt ins Englische von H. Freedman.

⁵⁶ Text nach Theodor/Albeck, *Midrasch Bereschit Rabba*, 100f., 104. Im Druck wird zu Beginn R. Samuel bar Nachman genannt.

⁵⁷ HS Oxford: שנבראו.

לתיקונן⁵⁸ עד שיבוא בן פרץ אלא תולדות פרץ תולדות מלא ו', אילו הן זיוו חיייו קומתו פרי הארץ ופרי האילן ומאורות

„Nachkommen“: Alle „Nachkommen“, die in der Schrift erwähnt werden, sind defektiv. Außer zwei: „Diese sind die Nachkommen von Perez“ (Ruth 4,18) und diese hier. Warum sind sie defektiv? Rabbi Judan sagte im Namen Rabbi Abuns: sechs gegenüber den sechs Dingen, die vom ersten Menschen weggenommen wurden, nämlich: sein Glanz, sein [unsterbliches] Leben, seine Gestalt, die Frucht der Erde, die Frucht des Baumes und die Gestirne ... Rabbi Berechja sagte im Namen Rabbi Samuel bar Nachmans: Auch wenn diese Dinge in ihrer Gesamtheit benannt (oder: geschaffen)⁵⁹ wurden, so wurden sie verdorben, als der erste Mensch gesündigt hatte. Sie werden erst wiederhergestellt sein, wenn der Sohn Perez' erscheint. Dies sind die Nachkommen von Perez. „Nachkommen“ ist plene [mit dem Zahlwert 6]. Das sind sie: sein Glanz, sein [unsterbliches] Leben, seine Gestalt, die Frucht der Erde, die Früchte des Baumes und die Gestirne, ...

Einerseits bestätigt die *masora parva* des Codex Leningradensis zu Gen 2,4 die Angabe des Midrasch: dort wird angemerkt, dass das Wort ‚Toledot‘ nur zweimal plene geschrieben ist. In Ruth 4,18 fehlt diese Bemerkung, auch wenn es dort zutrifft, im Codex Aleppo findet sie sich.⁶⁰ Die Tradition des fehlenden Waws wird weitgehend in der rabbinischen Literatur anerkannt und wird von zahlreichen Midraschim und beiden Talmudim zitiert.⁶¹

Nun stellt sich die Frage, welches der beiden Waws denn damit eigentlich gemeint sei. Ein Blick in die Konkordanz erweist, dass die anderen Vorkommen des Wortes das erste Waw, das zweite oder gar keines haben. Von diesem Befund her muss die masoretische Angabe so verstanden werden, dass nur an diesen beiden Stellen beide Waws geschrieben werden.⁶²

Allerdings ist relativ wahrscheinlich, dass die Gestaltung der masoretischen Musterkodizes durch den bekannten Midrasch bedingt ist. Die Masora musste dem Midrasch entsprechen. Andererseits kann sich der Midrasch auch nicht aus einer zufälligen Beobachtung an einer Handschrift ergeben haben – er muss schon eine festere Texttradition voraussetzen. Deshalb würde sich ein Blick in die Hand-

⁵⁸ Drei Textzeugen haben מקומן bzw. מקומם.

⁵⁹ Siehe die Variante.

⁶⁰ Codex Leningradensis 19A (Faksimile Leiden/New York/Köln 1998, 15, 857); Aleppo-Codex (<http://www.aleppocodex.org/aleppocodex.html> – Zugriff: 25.10.2011). Siehe auch das Sephardische MS Hebr. 790, des JNUL.

⁶¹ Siehe Theodor/Albeck, *Midrash Bereshit Rabba*, Anm. auf 102–103.

⁶² So auch die Deutung von Yediyah Norzi in *Minhat Shay* zu Gen 2,4. Der hier zitierte sephardische Rabbi Meir ben Todros HaLevi Abulafia (ca. 1170–1244) unterstützt die Tradition des (doppelten) Waws, indem er sich – allerdings nur in Hinsicht auf Genesis 2,4 und Ruth 4,18 – auf den Midrasch Rabbah bezieht. Dies ist jedoch letztlich nur ein Bezug auf einen Bezug.

schriftenbelege lohnen: Während die mittelalterlichen hebräischen Handschriften relativ willkürlich schwanken,⁶³ gibt es in Qumran leider nur zwei Bibeltexte, die das Lexem enthalten, von denen einer vom masoretischen Text abweicht⁶⁴ und einer mit ihm übereinstimmt⁶⁵ – Belege zu Gen 2,4 und Ruth 4,18 sind leider nicht vorhanden. Das Schwanken der mittelalterlichen Handschriften darf aufgrund der Disparatheit des Materials nicht weiter verwundern. In den samaritanischen Handschriften erscheint die Orthographie des Wortes sehr stark vereinheitlicht: vorn plene, hinten defektiv. Auch in den ältesten Handschriften ist in Gen 2,4 immer diese Schreibung belegt.⁶⁶ Für die Entstehung des Midraschs wie der masoretischen Notiz wäre der Befund in den protomasoretischen Texten aus Qumran sehr hilfreich – erweist sich jedoch als zu schmal, um Schlüsse daraus zu ziehen.

Der Konsonant Waw – mit dem Nummernwert sechs – verweist auf die sechs Dinge, die für den perfekten Menschen in der Urzeit und in der messianischen Zeit geschaffen wurden.⁶⁷ Die Frage ist hier: In welcher Beziehung steht die Exegese zum masoretischen Text? Das Wort ‚toledot‘ wird mit zwei Waws geschrieben, und wenn wir der Gematrie folgen, so müssten wir zwölf Elemente im ursprünglichen Adam und der messianischen Nachkommen Perez’ finden. Der Redaktor versuchte eine Form der Textüberlieferung zu festigen. Durch die begleitende Entstehung eines Midrasch erhielt dieses masoretische Element eine besondere externe Absicherung.

Es gibt Grund anzunehmen, dass in einigen Fällen der Textbeleg abgelehnt wird, um vielmehr mit pseudo-grammatikalischen Lösungen die Bedeutung herauszufinden. Eine vergleichsweise junge Zusammenstellung von Midraschim, Sekhel Tov shemot zu Ex 4,20 (ed. Buber, 28), überliefert die folgende wichtige Exegese der Textstelle:

ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור. וירכבם חסר יו"ד, חמור חסר ו', מלמד שלא היה לו אלא חמר אחד, ולא הרכיב עליו את אשתו זולתי שני ילדיו, וזה אחד מן הדברים ששינו זקני ישראל לתלמי המלך וכתבו לו וירכיבם על נושא אדם, משום כבודו של משה

Und Moses nahm seine Frau und Söhne und ließ sie auf einem Esel reiten. In *w-yrkbn* fehlt ein *Jod*. In *hmr* fehlt ein *Waw*. Das lehrt uns, dass er nur einen Esel hatte. Er ließ nur seine beiden Söhne auf dem Esel reiten, nicht seine Frau. Dies ist einer der (biblischen) Verse, welche die Ältesten Israels für den König

⁶³ Kennicott, *Vetus Testamentum Hebraicum cum Variis Lectionibus*. Stichprobe zu אלה תולדות: Von den 97 in Gen ständig herangezogenen Hss weichen die Plene- bzw. Defektivschreibungen des Wortes immer bei 10–30 Hss ab. An allen Stellen neben den beiden fraglichen finden sich auch Hss mit zwei Waw.

⁶⁴ 4QGen-Exod^a fr.4 zu Gen 36,9: תולדה (Ulrich, *Scrolls*, 12).

⁶⁵ 4QLev-Num^a fr. 29 zu Num 1,38: תולדתם (Ulrich, *Scrolls*, 138).

⁶⁶ Ich danke Stefan Schorch für diese Auskunft.

⁶⁷ Ich danke Elvira Martín Contreras, die zu einer früheren Version dieses Beitrages wichtige Hinweise gab.

Ptolemäus veränderten. Für ihn schrieben sie: er ließ sie auf einem Zugtier für Menschen reiten. (Sie taten dies) um der Würde Moses willen.

Das Fehlen der Konsonanten *Waw* und *Jod* bezieht sich auf die Plene- und Defektivschreibung des hebräischen Textes, wie es ebenso die Masora zeigt. Und, ja, auch hier zeigt (selbstverständlich?) die Texttradition – worauf Benjamin Kennicott hinweist⁶⁸ – eine facettenreiche Welt unterschiedlicher Auslegungen.

Die sehr eigentümliche Interpretation des Midrasch, welche die beiden Kinder allein auf dem Esel reiten lässt, verweist nicht nur auf das Erzählmotiv „drei Personen reiten auf einem Esel“, sondern auch auf Moses Ehrverletzung, der zu Fuß gehen müsste. Wie kann man eine solche Interpretation rechtfertigen? Ganz einfach mit einer Pause: *Und Moses nahm mit sich seine Frau. Und seine Söhne ließ er auf dem Esel reiten.* Der mittelalterliche Geschichtsschreiber und Philosoph Abraham Ibn Daud interpretiert die Schwierigkeit dieser Textstelle als eine rein physikalische, weist aber dennoch auch auf die antike Auffassung von persönlicher Würde hin: „(Die Ältesten veränderten diese Textstelle), auf dass der König unseren Lehrer nicht verachtete, weil er auf einem Esel ritt. Auch konnte er, der König, so nicht einwerfen: Wie konnte *ein* Esel *eine* Frau und *zwei* Kinder tragen?“⁶⁹ Diese Feststellung ist sicherlich nicht unlogisch und kann die *Mehrzahl* in der Septuaginta und der rabbinischen Torah für König Ptolemäus erklären – unabhängig davon, ob die Rabbinen tatsächlich den Text der Septuaginta und seine verschiedenen Auslegungen gesehen haben.

Vergleicht man den vorliegenden Text der Septuaginta mit dem masoretischen Text, scheinen hier drei Abweichungen eine Rolle zu spielen: 1. Die Septuaginta übersetzt חמר hier nicht mit ὄνος, wie meistens, sondern mit ὑποζύγιον, was die seltenere Variante ist, 2. stehen diese „Lasttiere“ im Plural und 3. fehlt vor dem ἀνεβίβασεν eine Entsprechung für das Waw („und“) vor וירכבם. Damit ist zunächst weder das fehlende Waw noch das gleichfalls vermisste Jod berührt. Vielleicht liegt die einzige Lösung zur Erklärung des Midrasch in einem Eingriff in die Struktur des Satzes, indem man ein Waw streicht: ויקח משה את אשתו ואת בניו ירכיבם על החמר. *Und es nahm Moses seine Frau. Und seine Söhne ließ er auf dem Esel reiten.* Im Vergleich zum masoretischen Text scheint das nun eine Positionsänderung des Waw darzustellen: Wird es hier entfernt und in חמר eingefügt, wird die mehrdeutige Zeichengruppe (die unter anderem ja auch für „Kot“ stehen kann – Jes 10,6; 41,25) eindeutig gemacht, so dass damit klar ein einzelner Esel zu verstehen ist. Der Midrasch verbindet diese Beobachtung mit der aus bMeg 9a bekannten Liste der inspirierten Änderungen in der Septuaginta, die an dieser Stelle „Menschenträger“ übersetzt habe, womit wohl auf das relativ weniger gebrauchte Äquivalent ὑποζύγιον Bezug genommen ist. Beide Beobachtungen versteht der Midrasch nun als zusammengehörig: Es ging darum zu betonen, dass das *eine*

⁶⁸ Siehe [Benjamin] Kennicott Bibel [Ms Kennicott I; Bodleian Library in Oxford]; Nachdruck unter Mitarbeit von Bešal'el Narqis (London: Facsimile Editions, 1985).

⁶⁹ *Divre Malkhe Isra'el*, 50b.

Lasttier nicht so viele Menschen auf einmal tragen kann. Dass die Septuaginta sich wirklich mit dieser Frage beschäftigt hat, zeigt sich freilich eher daran, dass sie die „Lasttiere“ in den Plural setzte – und gerade gegen diese Lösung wendet sich der Midrasch. Er sieht anscheinend einen Zusammenhang zwischen der Defektivschreibung von חמור und dem Waw vor dem Verb und stellt gleichzeitig in diesem Verb eine Defektivschreibung fest, die erneut mit dem beschriebenen exegetischen Problem zusammenhängt: Es könnte als Qal gelesen werden: Mose ritt selbst – nur dass dann das Objektsuffix im Plural erneut Fragen aufwerfen würde.

Wenn man die Auslegung eines Textes an Plene- und Defektivschreibungen festmacht, ist Vorsicht geboten. Die rabbinische Exegese zeigt deutlich, dass sich die Lehrer einer ‚Veränderlichkeit‘ des Manuskriptes voll bewusst waren, vielleicht in einigen Details mehr als in anderen. Wie Barry Levy betont, indem er mAv 5,23 anführt,⁷⁰ liegt die Aufgabe der Exegese in der Untersuchung der Torah „aus jeder Perspektive“, selbst wenn diese Perspektive mehrdimensional oder gar nur fiktiv ist. Denn, „all of it is in you, and all of you is in it“.⁷¹

3. Schlussfolgerung

In bEruv 13a gab Rabbi Akiba dem Kopisten den Ratschlag, besondere Vorsicht bei der Schreibung des biblischen Textes walten zu lassen. Er sagte, „wenn du nur einen Buchstaben auslässt oder einen Buchstaben zu viel [schreibst], zerstörst du die ganze Welt“. Die Geschichte des biblischen Textes widerlegt den berühmten Rabbiner: die Welt wurde bisher nicht zerstört, obwohl (oder vielleicht weil?) eine Unmenge Schreiber eine Vielzahl von Bibelstellen hinzugefügt, ausgelassen, verändert oder nachbearbeitet haben. Der Rabbi hat jedoch bis zu einem gewissen Grade Recht. Eine Veränderung des Textes zerstört vielleicht nicht das kosmische Gefüge der Welt, zweifellos hingegen zerstört es die Welt der rabbinischen Exegese. Und dies wäre selbstverständlich ein unverzeihlicher Schaden.

Literatur

Benin, Stephen D.: „Jews, Christians, and the Authority to Interpret“, in: Jane Demmen McAuliffe/Barry D. Walfish/Joseph W. Goering (Hrsg.): *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*. New York: Oxford University Press 2003, 13–32.

Cardullo, R. L.: „Skeptiker und Neuplatoniker“, in: Peter Schmitter (Hrsg.): *Geschichte der Sprachtheorie*. Bd. I, Tübingen: Günter Narr 1987, 238–272.

⁷⁰ Levy, *God's Torah*, 5.

⁷¹ Ibid., 6.

Contreras, Elvira Martín: *La interpretación de la Creación: Técnicas exegéticas en „Génesis Rabbah“*. Estella: Verbo Divino 2002.

David, Ernie: „Memories of my Grandfather, Louis Finkelstein“, www.cs.nyu.edu/faculty/davise/personal/lf/memories.html, Zugriff: 31. August 2010.

Finkelstein, Louis: *Siphre ad Deuteronomium*. Berlin: Jüdischer Kulturbund 1939.

Fishbane, Michael: *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Oxford University Press 1985.

Freedman, Harry (Übers.): *Midrash Rabbah, Genesis*, Bd. 1. London: Soncino 1983.

Goldschmidt, Lazarus (Hrsg.): *Der Babylonische Talmud*. Berlin: Jüdischer Verlag 1929–1936.

Halivni, David Weiss: *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*. New York: Oxford University Press 1991.

Horowitz, H. S.: *Siphre d’be Rab*. Leipzig: Fock 1917.

Id./Rabin, I. A.: *Mechilta d’Rabbi Ismael* (hebr.). Jerusalem: Wahrmann 1970.

Hossenfelder, M.: „Epikureer“, in: Peter Schmitter (Hrsg.): *Geschichte der Sprachtheorie*. Bd. I, Tübingen: Günter Narr 1987, 217–237.

Jastrow, Markus: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerishalmi, and the Midrashic Literature*. London: Luzac 1903.

Kennicott, Benjamin: *Vetus Testamentum Hebraicum cum Variis Lectionibus*, Band I–II. Oxford 1776–1780.

Levy, B. Barry: *Fixing God’s Torah: The Accuracy of the Hebrew Bible Text in Jewish Law*. New York: Oxford University Press 2011.

Maier, Johann: *Jüdische Auseinandersetzungen mit dem Christentum in der Antike*. (Erträge der Forschung 177). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982.

Mynatt, Daniel/Crawford, Timothy/Kelley, Page H. (Hrsg.): *The Mesorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans 1998.

Neusner, Jacob: *A History of the Jews in Babylonia: The Parthian Period*, Bd. 1. Leiden: Brill 1969.

Schorch, Stefan: „The Pre-eminence of the Hebrew Language and the Emerging Concept of the ‚Ideal Text‘ in Late Temple Judaism.“, in: Gèza G. Xeravits/Józef Zsengellér (Hrsg.): *The Book of Ben Sira: Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical Books, Pápa, Ungarn, 2006*. (Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period. Supplements 127). Leiden: Brill, 2008.

Segal, Moses H: „The Promulgation of the Authoritative Text of the Hebrew Bible“, in: *Journal of Biblical Literature* 72 (1953), 35–47.

Shinan, Avigdor: „*lishan bet qudsba*“, in: *bet miqra* 66 (1976), 472–474.

Talmon, Shemaryahu: „The Judean ‘am ha’areš in Historical Perspective“, in: *Fourth World Congress of Jewish Studies*, Bd. 1. Jerusalem: 1967.

Theodor, Julius/Albeck, Chanoch (Hrsg.): *Midrash Bereshit Rabba: Critical Edition with Notes and Commentary*, Bd. 1. Jerusalem: Wahrmann, 1965/Nachdruck: Jerusalem: Shalem, 1996.

Thon, Johannes: „Sprache und Identitätskonstruktion. Das literarische Interesse von Neh 13,23–27 und die Funktion dieses Textes im wissenschaftlichen Diskurs“, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 121 (2009), 557–576.

Tov, Emanuel: *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert*. (Studies on the Texts of the Desert of Judah 54). Leiden/Boston: Brill 2004.

Ulrich, Eugene: *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants*. (Vetus Testamentum. Supplements 134). Leiden/Boston: Brill 2010.

Veltri, Giuseppe: *Eine Tora für den König Talmai*. Tübingen: Mohr 1994.

Id.: *Magie und Halakha: Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken und frühmittelalterlichen Judentum*. Tübingen: Mohr 1997.

Id.: *Libraries, Translations, and ‘Canonic’ Texts. The Septuagint, Aquila and Ben Sira in Jewish and Christian Tradition*. Leiden/Boston: Brill 2006.

Id.: „Freche Schüler von gescheiterten Rabbinen. Die Kunst des Lernens im antiken Judentum“, in: Almut-Barbara Renger (Hg.): *Meister und Schüler*. Göttingen: V&R 2012 (im Druck).

Sprachkritik, Register- und Dialektvarianz sowie Sprachvergleich in der rabbinischen Literatur

Jasmin Henle und Johannes Thon, Halle/Saale

Vorbemerkung

In diesem Beitrag sind verschiedene rabbinische Texte zusammengestellt, die recht unterschiedliche Themen behandeln. Hier sind sie zusammengetragen, weil sie eher nebenbei Indizien dafür liefern, in welchem Maß die Autoren ein Sprachbewusstsein entwickelt haben. Insbesondere das Nebeneinander unterschiedlicher Sprachen und sprachlicher Subsysteme und ihre Wechselbeziehungen sowie die Abgrenzung voneinander zeigen sich als Teil exegetischer und halachischer Argumentationen.

1. Unterscheidung der Sprache der Tora und der Sprache der Weisen

bChullin 137b

כי סליק איסי בר היני¹ אשכחיה לרבי יוחנן דקא מתני ליה לבריה רחלים אמר ליה אתנייה רחלות אמר ליה כדכתיב רחלים מאתים אמר ליה לשון תורה לעצמה לשון חכמים לעצמן

Die Texte folgen dem Erstdruck Venedig. Ausgewählte (v. a. für den Zusammenhang wichtige) Varianten werden in den Fußnoten notiert. In diesem Fall handelt es sich lediglich um eine Variante des Namens.

Als Isi bar Hini hinaufgekommen war, traf ihn Rabbi Jochanan,² der gerade seinen Sohn *rehelîm* („Schafe“) lehrte. Er sprach zu ihm: Lehre ihn doch *rehelôt!* Jener erwiderte: Wie es in der Schrift heißt: zweihundert *rehelîm* (Gen 32,15). Dieser entgegnete: Die Sprache der Tora für sie (die Tora) und die Sprache der Weisen für diese (die Weisen).³

Rabbi Jochanan wird traditionell als Gelehrter der zweiten Generation der Amoräer angesehen.⁴ Sowohl hier als auch in dem nächsten zu besprechenden Text bAZ 58b führt er das (beinahe!) gleichlautende Argument an, dass die Sprache der Weisen und die Sprache der Tora zu unterscheiden seien. Der Gesprächspartner ist in beiden Fäl-

¹ HS M: חניי.

² So die übliche Übersetzung. Allerdings wäre dafür eine Passivform zu erwarten.

³ Die sprachlichen Eigenheiten des jeweiligen Textkorpus bzw. Traditionsdikurses sollen bewahrt werde.

⁴ Stemberger, *Einleitung*, 93.

len der aus Babylonien eingewanderte Schüler Jochanans, Rav Assi/Issi.⁵ Im Falle von bChul 137b wird auf den Ortswechsel ausdrücklich im Text hingewiesen: „בי סליק, „als er heraufgekommen war“. Es ist wahrscheinlich, dass diese geographische Zuordnung auch mit den hier aufgeführten Wertungen des Sprachgebrauchs zusammenhängt. Denkbar ist etwa folgende Konstellation: Da mehrmals ausdrücklich behauptet wird, die Judäer seien in ihrer Sprache sehr genau (bEruv 53a, s. u.) und hätten deshalb auch die Überlieferung der Mischna treuer bewahrt, würden die Zugezogenen aus Babylonien von diesem jüdischen Sprachbewusstsein her korrigiert. Die Kritisierten verteidigen sich durch den Hinweis auf den Sprachgebrauch der Schrift. Dahinter steht wohl die Ansicht, dass diese biblische Ausdrucksweise aufgrund der hohen Dignität des Textkorpus auch als besonders korrekte Sprache angesehen werden müsste. Das Gegenargument von Rabbi Jochanan setzt genau an diesem Punkt an und betont die Differenz dieser beiden לשונות. Dabei stellt sich freilich die Frage, ob mit לשון wirklich ein gesamtes Sprachsystem oder wenigstens ein ganzes Sprachregister gemeint ist, oder ob Rabbi Jochanan mit diesem Wort nur den differierenden Wortgebrauch in diesem speziellen Fall bezeichnet.

Bemerkenswert ist auch die Situation, die hier angedeutet wird, in der Issi seinen Sohn diese Ausdrucksweise lehrt – Hebräisch könnte also als eine sekundär erworbene Sprache erscheinen. Allerdings geht es nicht darum, den Sohn den passenden Plural einer hebräischen Vokabel zu lehren. Vielmehr wird mit dem „Lehren“ die Weitergabe der Mischna beschrieben. Thematisiert wird dabei der Gebrauch zweier Pluralformen, die Teil der Textüberlieferung der Mischna sind: Die Handschrift München benutzt innerhalb der hier diskutierten Mischnajot mHul 11,1.2 beide Formen. Die Diskussion zwischen Rabbi Jochanan und Rav Issi bezeugt das hohe Alter dieser Schwankung in der Textüberlieferung.

bAvoda Zara 58b

בעא מיניה ר' אסי מר' יוחנן יין שמסכו גוי מהו א"ל ואימא מזגו א"ל אנא כדכתיב קאמינא טבחה טבחה מסכה יינה א"ל לשון תורה לעצמה לשון חכמים לעצמו מאי א"ל אסור משום לך לך אמרין נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב

Rav Assi fragte Rabbi Jochanan: Wein, den ein Nichtjude gemischt hat: Was ist damit? Er sagte ihm: Sage doch: gemixt!⁶ Er sagte ihm: Ich sage es, wie geschrieben steht: Sie hat ihr Schlachtvieh geschlachtet, hat ihren Wein gemischt.⁷ Er sagte ihm: Die Sprache der Tora für sich und die Sprache der Weisen für sich. Wie ist es nun? Er sagte ihm: Er ist verboten, denn „Weiter, weiter“, sagt man, „Nasiräer, ringsherum, nähere dich nicht dem Weinberg.“⁸

⁵ Ibid., 96.

⁶ Goldschmidt übersetzt „verschnitten“ – also Wein mit Wein gemischt. Siehe dazu jedoch unten die Diskussion des Kommentars von Epstein.

⁷ Spr 9,2 (Elberfelder).

⁸ Als Vorsichtsmaßnahme wird das Verbot ausgeweitet.

Zusammen mit bChullin 137b liegt dieses Argument Rabbi Jochanans zweimal vor: Die Sprache der Tora und die Sprache der Weisen sind voneinander zu unterscheiden.

Im vorliegenden Fall hat Isidore Epstein⁹ die These aufgestellt, dass Rabbi Jochanan eine semantische Irritation vermeiden will:

His point is that in the language of the Rabbis *mazag* has the signification to mix wine with water; but *masak*, while having that meaning in Biblical Hebrew, means in Rabbinic Hebrew to mix strong wine with weaker wine.

Zwar habe Rav Assi Recht, dass מסך im biblischen Sprachgebrauch das gleiche bedeute wie מזג im Mischnischen (nämlich Wein mit Wasser zu mischen)¹⁰, dass מסך im mischnischen Hebräisch jedoch etwas anderes bedeute (nämlich starken Wein mit schwachem zu mischen). In diesem Fall würde es sich also um den Sprachgebrauch jeweils von Tora und Weisen zu diesen beiden Lexemen handeln.

Die von Epstein aufgestellte These fußt auf der lexikographischen Beobachtung (z. B. bei Jastrow), dass מסך speziell das Mischen von starkem und schwachem Wein bezeichne. Diese Ansicht speist sich wohl vor allem aus BemR 10,8, wo festgestellt wird, dass אין ממסך אלא יין ביין „*Mischtrank*“ bedeutet immer: Wein mit Wein“. Allerdings handelt es sich dabei gerade um eine Bemerkung zum biblischen Sprachgebrauch (zur Auslegung von Jes 5,22). Und der Abschnitt selbst verwendet beide Verben synonym (שהיו מוסכים יין חזק ביין קל / למזוג יין ביין). Falls das wirklich ein Bewusstsein für die spezielle Semantik der Wurzel im rabbinischen Hebräisch bezeugt, so zeigt die Stelle doch, dass das gerade auch registerübergreifend für biblische Texte behauptet wird. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass hier mit eher exegetischem Interesse festgestellt wird, dass die beiden biblischen Belege für ממסך negativ konnotiert sind und ein Verdünnen des Weines mit Wasser dazu nicht passen würde. Es gibt also durchaus eine Bedeutungsverschiebung, freilich nicht im Sinne Epsteins. Ob das jedoch die das Argument Rav Assis motiviert hat, laesst sich aus dem Text nicht herleiten.

Im Vergleich mit bChul 137b scheint ein wesentlicher Unterschied darin zu bestehen (wenn das nicht auf Ungenauigkeiten der Textüberlieferung zurückgeht), dass bei der Zuordnung von לשון zu einem bestimmten Bereich verschiedene Suffixe verwendet werden. Dort wird die Sprache der Tora bzw. der Weisen jeweils diesen Größen zugeordnet, hier dagegen wird der לשון auf sich selbst bezogen.

Selbst wenn Rabbi Jochanan mit seiner Argumentation nur auf dem Sprachgebrauch der Weisen zu bestimmten Lexemen bestand, so liegt dem implizit doch die Annahme zugrunde, dass diese Ausdrucksweise jeweils in ihrem Kontext (Textkorpus bzw. Traditionsdiskurs) sinnvoll ist. Insofern sind auch sprachliche Subsysteme vorausgesetzt, die wohl weniger als diachron differenzierte Sprach-

⁹ Cohen, „Abodah Zarah“.

¹⁰ Das ist erst in hellenistischer Zeit aufgekommen (Pairman Brown, „Vocabulary“, 154).

stufen, sondern eher als kontextbedingte sprachliche Register des Hebräischen aufgefasst wurden.

2. Hochmütige Redeweise

bQiddushin 70a

ההוא גברא¹¹ דעל לבי מטבחיא בפומבדיתא אמר להו הבו לי בישרא אמרו ליה נטר עד דשקיל לשמעיה דרב יהודה בר יחזקאל וניתיב לך אמר מאן יהודה בר שויסקאל דקדים לי דשקל מן קמאי אזלו אמרו ליה לרב יהודה שמתיה אמרו רגיל דקרי אינשי עבדי אכריז עליה דעבדא הוא אזל ההוא אזמניה לדינא לקמיה דרב נחמן אייתי פיתקא דהזמנא אזל רב יהודה לקמיה דרב הונא אמר ליה איזיל או לא איזיל אמר ליה מיזול לא מיבעי לך למיזול משום דגברא רבה את אלא משום יקרא דבי נשיאה קום זיל אתא אשכחיה דקעביד מעקה אמר ליה לא סבר לה מר להא דאמר רב הונא בר אידי אמר שמואל כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה אמר ליה פורתא דגונדריא¹² הוא דקא עבידנא אמר ליה מי סניא מעקה דכתיב באורייתא או מחיצה דאמור רבנן אמר ליה יתיב מר אקרפיטא אמר ליה ומי סני ספסל דאמור רבנן או איצטבא דאמרי אינשי אמר ליה ליכול מר אתרונגא אמר ליה הכי אמר שמואל כל האומר אתרונגא תילתא ברמות רוחא או אתרוג כדקרייהו רבנן או אתרוגא דאמרי אינשי אמר ליה לישתי מר אנבג¹³ אמר ליה מי סני איספרגוס דקרייהו רבנן או אנפק דאמרי אינשי

Der Text ist relativ einheitlich überliefert. Wichtige Varianten, die hier angemerkt sind – insbesondere zu den vorgeschlagenen Synonymen –, bietet vor allem die HS Vatikan.

Ein Mann (aus Nehardea)¹⁴ kam in ein Schlachthaus in Pumbedita. Er sprach zu ihnen: „Gebt mir (ein Stück) Fleisch!“ Sie sagten zu ihm: „Warte, bis abgewogen ist für den Diener von Rabbi Judah bar Jecheskel¹⁵, und (dann) geben

¹¹ B + דמנהרדעא.

¹² B דגונדריתא, V דגונדרזינא

¹³ B אנבגא

¹⁴ Zusatz in HS Vatikan und dem Wilnaer Text, der sich aus dem Zusammenhang nahe legt. Nehardea wie auch Pumbedita waren Städte in Babylonien am Euphrat. Nach gaonäischen Quellen sollen hier seit dem 3. Jh. babylonische Schulen beheimatet gewesen sein: Samuel habe die Hochschule von Nehardea geleitet; Judah bar Jecheskel habe als Ersatz für das 259 zerstörte Nehardea die Schule von Pumbedita gegründet, doch auch die Schule von Nehardea lebte später wieder auf. Da sich für die amoräische Zeit im babylonischen Talmud keine Belege für große rabbinische Akademien in Babylonien finden, geht Stemberger davon aus, dass die babylonischen Rabbinen in ihren Wohnhäusern oder eigenen Schulhäusern einen kleinen Jüngerkreis unterrichteten, der sich mit dem Tod des Meisters wieder auflöste, und dass die Geonim anachronistisch ihre eigenen Verhältnisse in eine frühere Zeit projiziert haben (vgl. Stemberger, *Einleitung*, 21).

¹⁵ Judah bar Jecheskel: ein babylonischer Amora, Schüler Rabbis, bedeutender Lehrer in Pumbedita und nach dem Tode des Rabbi Huna wichtigster Lehrer Babylonien (vgl. Stemberger, *Einleitung*, 95), Gründer der Akademie von Pumbedita. – Nach talmudischen Angaben pflegte Rabbi Judah sogar in seinen täglichen Konversationen mit seinem Diener hebräisch zu sprechen (bSchab 41a). Für ihn war der Gebrauch des Hebräischen obligatorisch für das Gebet, und er

wir dir.“ Er fragte: „Wer ist Judah bar Schwisqel¹⁶, der mir vorangeht (und dem zuerst abgewogen wird?“ Als sie (dies) Rabbi Judah erzählten, verhängte er über ihn den Bann. Sie sagten (zu Rabbi Judah): „Er pflegt andere Leute ‚Knechte‘ zu nennen – da verkündete er über ihn, er sei ein Knecht. Daraufhin¹⁷ ließ dieser (der Mann aus Nehardea) ihn (Rabbi Judah) zum Gericht vor Rabbi Nachman¹⁸ laden. Als der Bescheid zur Ladung (zum Gericht) kam, ging Rabbi Judah zu Rabbi Huna¹⁹. Er fragte ihn: „Soll ich gehen oder nicht?“ Er (Rabbi Huna) sagte ihm: „Du brauchst eigentlich nicht zu gehen, denn du bist ein bedeutender Mann. Aber aus Achtung vor dem Exilarchenhaus steh auf und geh!“ (Als) er (Rabbi Judah) kam, fand er ihn (Rabbi Nachman), wie er ein Geländer machte. Er fragte ihn: „Hält der Meister nichts von dem, was Rabbi Huna Bar Idi im Namen Samuels sagte: ‚Wenn jemand als Verwalter (*parnas*) über eine Gemeinde gesetzt wird, ist es (ihm) verboten, Arbeit vor dreien zu verrichten?!““ Er (Rabbi Nachman) sagte zu ihm: „Ich bin gerade dabei, einen kleinen Teil des *gundari(t)a*²⁰ zu machen.“ Er (Rabbi Judah) sagte zu ihm: „Was ist schlecht an *ma‘aqeh*, das in der Tora geschrieben ist, oder an *mehišah*, wie die Rabbinen sagen?“ Er (Rabbi Nachman) sagte: „Setz (dich), Meister, auf eine *qarpita*²¹!“ Er (Rabbi Judah) fragte ihn: „Was ist schlecht an *safsäl*²², wie die Rabbinen sagen, oder an *išteba*²³, wie die Leute sagen?“ Er (Rabbi Nachman) sagte ihm: „Iss, Meister, *etronga*²⁴!“ Er (Rabbi Judah) sagte ihm: „So sagt Samuel: ‚Alle, die *etronga* sagen, (haben) ein Drittel Hochmut (?).‘ Entweder

ermahnte die aramäisch-sprechende Bevölkerung von Babylonien „Nie sollte eine Person seine Bedürfnisse auf aramäisch vorbringen“ (bSchab 12b; bSot 33a).

¹⁶ Schwisqel. Wahrscheinlich eine Verballhornung des Namens (Judah bar) Jecheskel, wohl als Anklang an שויסקי, welches „Braten“ bedeutet (bPes 96a). Als Ausdruck für einen Mann, der gebratenes Fleisch isst; Vielfraß (so Steinsalz, *Talmud Bavli*, zur Stelle).

¹⁷ Wörtl. „wiederum“.

¹⁸ Nachman ben Jakob, babylonischer Amora. Schüler des Samuel, bei dem sein Vater die Stellung eines Gerichtsschreibers hatte (bBM 16b). Er heiratete in das Haus des Exilarchen ein (vgl. Stemberger, *Einleitung*, 95 u. 98 sowie bHul 124a) und war damit in einer respektablen Stellung.

¹⁹ R. Huna, nach Rabbi bedeutendster Lehrer in Sura. Er könnte mit dem Exilarchen Huna II (auf den verschiedene Texte deuten, dessen Existenz jedoch unsicher ist) identisch sein (vgl. Stemberger, *Einleitung*, 95).

²⁰ *gundarita*: aram. für Geländer (Dalman, *Handwörterbuch*, 83). Wohl von der Wurzel גדר (Steinsalz, *Talmud Bavli*, zur Stelle).

²¹ *qarpita*: Polster, Lagerstätte, aus dem Griechischen κράβατος (vgl. Krauss, *Lehnwörter*, II, 570), lat. *grabatus*.

²² *safsäl*: hebr. ספסל, aram. ספסלא (fast immer mit Schluss-א, oder mit Schluss-ה); Bank, Sessel; aus dem lateinischen *subsellium* und griechischen σὺψέλλιον, συμψέλλιον (vgl. Krauss, *Lehnwörter*, II, 408f.).

²³ *išteba*: Der Ursprung des Wortes liegt im Griechischen (στού). „Eine an die Säulen sich anlehende steinerne Bank, bes. im Badehaus“ (Krauss, *Lehnwörter*, II, 117f.).

²⁴ *etronga*, hebr. אתרוג, aram. אגורתא: Zitrusfrucht. Der Ausdruck *etronga* (mit „n“) ist wohl nach der ursprünglich persischen Aussprache des Wortes: Mittel-Iranisch *átrung*, Mittelpersisch *wá-drang*, Neupersisch *turunj* (vgl. Sokoloff, *Dictionary*, s. v., sowie Ben-David, „Etrog“).

etrog, wie es die Rabbinen nennen, oder *etroga*, wie die Leute sagen.“ Er (Rabbi Nachman) sagte ihm: „Trink, Meister, *anbag(a)*“²⁵! Er (Rabbi Judah) sagte ihm: „Was ist schlecht an *ispargus*“²⁶, wie die Rabbinen es nennen, oder *anpaq*, wie die Leute sagen?“

Thematische Einordnung des relevanten Textabschnitts

Die Textpassage, in der Rabbi Judah die Redeweise von Rabbi Nachman kritisiert, ist eingebettet in die Geschichte eines Streitfalles zwischen einem Mann von Nehardea und Rabbi Judah aus Pumbedita – bildet also eine Geschichte in der Geschichte. Der zentrale Passus der (Rahmen-)Geschichte wird im weiteren Verlauf formuliert: „Jeder, der (andere) für untauglich erklärt, ist (selbst) untauglich, und nie sagt er Lobendes.“ Und Samuel sagte: „Mit seiner eigenen Schande/seinem eigenen Mangel brandmarkt er andere.“

Der größere Kontext ist die Diskussion, welche „Gesellschaftsklassen“ untereinander heiraten dürfen. Der Text ist im Seder Naschim, im Traktat Qidduschin zu finden, und zwar im Abschnitt zur Behandlung der genannten „Hurenkinder“. Kurz vor der übersetzten Textpassage geht es um die Bestrafung dessen, der eine (für seine gesellschaftliche Stellung) unpassende Frau nimmt.

Offensichtlich geht es auch in dieser Geschichte um die Stellung in der Gesellschaft, um Ehre und Ansehen im Volk sowie Hochmut. Die Hauptpersonen selbst sind entweder angesehene Persönlichkeiten oder halten sich zumindest dafür. So war Rabbi Judah bar Jecheskel ein bedeutender Lehrer²⁷ und Nachman ben Jakob, dessen Redeweise Rabbi Judah kritisiert, hatte in die Familie des Exilarchen geheiratet (bHul 124a) und war somit in einer respektablen Stellung. Außerdem erfahren wir aus dem Text, dass er zum Gemeindevorsteher gewählt wurde, sich dieser Stellung aber unwürdig verhält, indem er vor dreien Arbeit verrichtet. Der Mann aus Nehardea wiederum hält so viel von sich, dass er Rabbi Judahs Namen verunstaltet (ihn also schmäht) und nicht hinnehmen kann, dass Rabbi Judahs Diener vor ihm bedient wird. Er nennt andere „Sklaven“, und stammt nach eigenen Worten aus dem Hause der Hasmonäer.

²⁵ *anbaga*: Goldschmidt sah darin noch den Namen eines Trinkgefäßes oder -maßes (Goldschmidt, *Talmud*, II, 946, Anmerkung 53). Ursprung und Bedeutung des Wortes scheinen erst in letzter Zeit klarer zu werden: Dalman (*Handwörterbuch*, 25) interpretierte *anbag* ebenfalls als kleines Gefäß und setzt hinter das vermutete griechische Ursprungswort *ἄμβιξ* ein Fragezeichen. Krauss führt das Wort nicht als griechisches Lehnwort auf. Sokoloff führt es als persisches Lehnwort mit der Bedeutung „wine“ auf, als spätere Form von *anpaq*. Auch hinter *anpaq(a)* vermutet Sokoloff einen mittelpersischen Ursprung, wobei es beides bedeuten kann: „large cup, liquid measure“ oder „wine unmixed with water“.

²⁶ *ispargus*: Nach Dalman (*Handwörterbuch*, 31) und Krauss (*Lehnwörter*, II, 93f.) aus dem Griechischen *ἰσπάργος*: Kohlkeim oder mit Kohlkeim angesetzter Wein (Asparagus-Wein).

²⁷ Stemberger, *Einleitung*, 95.

Spezielle Redeweise als Zeichen des Hochmuts

Im Textabschnitt zur Redeweise kritisiert Rabbi Judah bestimmte Worte, die Rabbi Nachman verwendet. Zumindest einmal sagt er ausdrücklich, dass das Wort, das Rabbi Nachman benutzt, auf Hochmut (רְמוּת רוּחָא) schließen lasse. Möglicherweise gilt dies auch für die anderen Worte, die er kritisiert. Er plädiert stattdessen für Ausdrücke, die die Tora (nur ein Mal!), die Rabbinen oder „die Leute“ verwenden. Bemerkenswert ist auch, dass während des weiteren Gesprächs die Frau Rabbi Nachmans ihrem Gatten sagen lässt: „Schlichte ihm seinen Streit, damit er dich nicht dem übrigen Volk des Landes gleich macht.“ Somit wird hier die Redeweise Rabbi Nachmans als eine Redeweise der „höheren Gesellschaftsschicht“ beschrieben bzw. als eine Redeweise, mit der sich Leute als Mitglied einer solchen ausweisen wollen. Demgegenüber steht die „gewöhnliche“ Redeweise, deren Begriffe sich in der Tora, bei den Rabbinen und „den Leuten“ finden.

Bei der Unterscheidung der Worte scheint es nicht um eine Unterscheidung von Lehnworten aus dem Griechischen (bzw. Persischen) und ursprünglich hebräischen oder aramäischen Worten zu gehen, denn in beiden Wortgruppen finden sich solche griechischen Ursprungs (*qarpita* bei Rabbi Nachman, *išteba* und *ispargus* bei Rabbi Judah). Fraglich ist hier natürlich, in wie weit der griechische oder persische Ursprung der Worte den Sprechern bewusst war. Eher wäre anzunehmen, dass die Worte, die Rabbi Nachman verwendet, der aramäischen Sprache (häufige a-Endung!) näher stehen (*gundarita*, *qarpita*, *etronga* [?], *anbaga*), während die Worte, die Rabbi Judah vorschlägt, wahrscheinlich im Hebräischen geläufiger waren (*ma'aqeh*, *meḥišah*, *safsäl*, *išteba* (?), *etrog*, *etroga* (?), *ispargus*, *anpaq*) und letzterer deshalb diese Worte präferiert. Dass es eben um dieses lautmalerische Element geht und nicht darum, ob es eine Entlehnung des Wortes aus dem Persischen oder Griechischen ist, scheint im letzten Fall besonders deutlich zu sein, wo Rabbi Judah auch nur eine leichte Variation des Wortes *anbaga* (nämlich *anpaq*) vorschlägt. Dies würde auch in das Bild Rabbi Judahs als „Verfechter der hebräischen Sprache“ passen, da er in verschiedenen Talmudstellen das Hebräische dem Aramäischen vorzieht: Er pflegte sogar in seinen täglichen Konversationen mit seinem Diener Hebräisch zu sprechen (bSchab 41a), für ihn war der Gebrauch des Hebräischen obligatorisch für das Gebet, und er ermahnte die aramäisch sprechende Bevölkerung von Babylonien: „Nie sollte eine Person seine Bedürfnisse auf aramäisch vorbringen“ (bSchab 12b; bSot 33a).

Am naheliegendsten scheint jedoch zu sein, dass es sich bei den Worten, die Rabbi Judah vorschlägt, um die allgemein gebräuchlichen und daher verbreiteten Worte handelt, während die Worte, die Rabbi Nachman wählt, sehr selten sind bzw. seine eigene Kreation darstellen. Bekräftigt wird dies durch die Tatsache, dass letztere in Mischnah und Talmud jeweils nur einmal – nämlich im behandelten Abschnitt bQid 70a – vorkommen (eine Ausnahme bildet hier *qarpita*, das außerdem

in bMQ 10b zu finden ist), während die von Rabbi Judah vorgeschlagenen Worte tatsächlich häufiger aufzufinden sind.²⁸

Möglicherweise versucht Rabbi Nachman seine Worte „aufzuwerten“, indem er ihnen z. B. durch Einschub eines Nuns eine persische und durch die jeweilige Endung (-a bzw. -ita) eine aramäische Klangfarbe gibt: so wird aus *gdirah gundarita*²⁹, aus *etrog(a) etronga*³⁰ und aus *anpaq anbaga* (vielleicht verlieh die Lautverschiebung von p zu b und q zu g noch einen zusätzlichen persischen Klang?!), während *qarpita* als griechisch-aramäisches (?) Fremdwort ohnehin schon einen aramäischen Klang hat.

Unpassendes Verhalten und unpassendes Sprechen

Der unmittelbare Textzusammenhang lässt darauf schließen, dass Rabbi Judahs Kritik an Rabbi Nachmans Redeweise als Kritik an einer ihm nicht würdigen Redeweise zu verstehen ist. Sie reiht sich in die Kritik an Rabbi Nachmans Verhalten ein: Rabbi Judah trifft bei seiner Ankunft auf Rabbi Nachman, als er Arbeit am Geländer unternimmt, und weist ihn darauf hin, dass es für einen Verwalter der Gemeinde verboten ist, Arbeit vor dreien zu verrichten. Damit wird sein Verhalten als seiner Stellung unangemessen identifiziert.

Im weiteren Fortgang der Erzählung kritisiert Rabbi Judah Rabbi Nachman hinsichtlich des Verhaltens gegenüber Frauen (hier scheint der Tenor zu sein: der Umgang mit Frauen – wie alt sie auch sein mögen – in jedweder Form geziemt sich nicht für einen Mann). Insbesondere ist hier auch ein Thema, was sich für einen „fremden“ Mann gegenüber Rabbi Nachmans Frau Yalta geziemt – oder andersherum. Implizit kann man hier auch mitlesen, dass Rabbi Nachman nicht die passende Ehefrau geheiratet hat, wenn sie sich nicht diesen Regeln unterwirft und sich folglich nicht von (fremden) Männern fernhält, da sie sich damit auf eine Stufe mit Sklaven/Prostituierten stellt. Möglicherweise spielt seine Frau Yalta gerade darauf an, wenn sie ihrem Ehemann ausrichten lässt, dass er Rabbi Judahs Streit schlichten soll, bevor er ihn „dem übrigen Volk gleich“ macht.

Damit ist erneut das Thema Hochmut aufgegriffen, unter dem zu Beginn besonders die Wortwahl Rabbi Nachmans in der Kritik stand: Mit seiner Wortwahl will er sich vom gewöhnlichen Volk abheben. Er ist jedoch nicht in der Lage, ein geho-

²⁸ Statistik der Lexeme in Mischna (M) und babylonischem Talmud (bT): *ma'aqeb* (M 4x, bT 18x), *mehišah* (M 17x, bT 226x), *safsal* (M 10x, bT 21x), *išteba* (M 3x, bT 24x), *etrog* (M 10x, bT 99x), *etroga* (bT 8x), *anpaq* (bT 2x), [*anpaqa* (bT 8x)], *ispargus* (M 2x, bT 4x). Die Häufigkeit der letzten Worte ist nicht wirklich signifikant. Tendentiell entspricht der Befund jedoch den Angaben des Textes, auch wenn literarische Korpus immer nur einen zufälligen Ausschnitt bilden.

²⁹ Allerdings führt Sokoloff, *Dictionary*, s. v., für dieses Wort noch die Belegstelle Scheeltoth de Rav Achai Gaon, 43:73, auf sowie weitere Variationen des Wortes.

³⁰ Löw, *Flora*, III, 280, führt ähnliche Varianten mit n aus dem Jerusalemer Talmud auf: jTer VIII 45d 7, jSuk III 54a 25, jGit II 44b 35.

benes Sprachregister wie die Sprache der Tora oder die Sprache der Weisen angemessen zu verwenden. Stattdessen wirkt seine Wortwahl aufgesetzt, man könnte vielleicht sagen „geschraubt“.

Während mit den vorangegangenen Texten deutlich geworden war, dass die Wortwahl bewusst als kontextbedingt wahrgenommen wurde (Bibel und rabbinischer Diskurs), zeigt bQid 70a, wie diese Einsicht sprachkritisch angewendet wurde. Dabei stand nicht eine abstrakte „Richtigkeit“ der Sprache im Fokus. Vielmehr ging es um die Angemessenheit der Wortwahl. Wie das Verhalten insgesamt sollte sie der gesellschaftlichen Stellung entsprechen.

3. Regionale Varianz: Die Sprachkompetenz der Judäer und Probleme der Textüberlieferung

Auch im Folgenden geht es um richtige Anwendung der Sprache. Problematisiert wird hier jedoch weniger die gesellschaftliche Angemessenheit der Wortwahl. Vielmehr geht es darum, die rabbinische Lehre genau zu überliefern. Dabei spielen mehrere Faktoren eine Rolle. Als Auslöser der Diskussion erscheint dabei immer wieder eine Art regionale Varianz. Dabei steht mehr oder weniger pauschal der Vorwurf im Raum, die Galiläer wären nicht in der Lage, insbesondere die Gutturale ausreichend zu differenzieren. Daran haben sich schon immer Erörterungen zum galiläischen Dialekt des Aramäischen angeschlossen.³¹ Es geht jedoch nicht nur um die Umgangssprache und ihre unwillkürlichen Auswirkungen auf die Rezitation autoritativer Texte. Gerade im folgenden Text wird deutlich, dass die Aussprachetradition in einem weiteren Kontext von Überlieferungstechniken der Mischna gesehen wurde. Auffällig ist nun auch, dass die eben festgestellte Abgrenzung verschiedener Sprachregister unter anderer Perspektive wieder untergraben wird: Bei der Frage, ob ein bestimmter Ausdruck in der rabbinischen Lehre mit Alef oder mit Ajin gesprochen werden muss, werden ganz selbstverständlich biblische Belege angeführt, um diese Frage zu entscheiden.

3.1. bEruvin 53a-b

אמר רב יהודה אמר רב בני יהודה שהקפידו על לשונם נתקיימה תורתם³² בידם בני גליל שלא הקפידו על לשונם לא נתקיימה תורתם בידם מידי בקפידא תליא מילתא אלא בני יהודה דדייקי לישנא ומתנחי להו סימנא נתקיימה תורתן בידן בני גליל דלא דייקי לישנא³³ לא נתקיימה תורתן בידם בני יהודה גמרו מחד רבה נתקיימה תורתן בידם בני גליל דלא גמרו מחד רבה לא נתקיימה תורתן בידם

³¹ Vgl. etwa die Wittenberger Dissertation Pfeiffer/Martini, *Diatribes*, bes. These V.

³² HS M נתקיים תלמודם (so auch bei den folgenden Stellen).

³³ HS M + ולא מתנחי להו סימנא.

רבינא אמר בני יהודה דגלו מסכתא נתקיימה תורתן בידם בני גליל דלא גלו מסכתא לא נתקיימה תורתן בידם³⁴ דוד גלי מסכתא שאול לא גלי מסכתא דוד דגלי מסכתא כתיב ביה יראיך יראוני וישמחו שאול דלא גלי מסכתא כתיב ביה אל כל אשר יפנה ירשיע אמר רבי יוחנן³⁵ מניין שמחל לו הקדוש ברוך הוא על אותו עון שנאמר ומחר אתה ובניך עמי עמי במחיצתי:

אמר רבי אבא אי איכא דמשאיל להו לבני יהודה דדייקי לישנא מאברין תנן או מעברין תנן אכוזו תנן או עכוזו תנן ידעי שאילינהו ואמרי ליה איכא דתני מאברין ואיכא דתני מעברין איכא דתני אכוזו ואיכא דתני עכוזו בני יהודה דייקי לישנא מאי היא דההוא בר יהודה דאמר להו טלית יש לי למכור אמרו ליה מאי גוון טליתך אמר להו כתרדין עלי אדמה בני גליל דלא דייקי לישנא מאי היא דתניא דההוא בר גלילא דאמר להו אמר למאן אמר למאן אמרו ליה גלילאה שוטה חמר³⁶ למירכב או חמר למישתי עמר למילבש או אימר לאיתכסאה ההיא איתתא דבעיא למימר לחברתה³⁷ תאי דאיכליך³⁸ חלבא אמרת לה שלוכתי תוכליך³⁹ לבא ההיא אתתא דאתיא לקמיה דדיינא אמרה ליה מרי כירי תפלא הוית⁴⁰ לי וגנבוך מינאי וכדו הוות דכד שדרו לך עילויה לא מטי כרעיך⁴¹ אארעא

In den Anmerkungen sind wichtige Abweichungen der HS München aufgeführt. Sie nennt die „Lehre“ nicht תורה, sondern תלמוד. Einerseits vervollständigt sie eine bei der negativen Wiederholung verkürzte Phrase, andererseits lässt sie das Argument der „Veröffentlichung der Lehre“ weg, so dass der biblische Bezug unmotiviert erscheint. Die meisten Abweichungen finden sich in den berichteten sprachlichen Missverständnissen, deren Deutung ja einige Probleme aufgibt (s. u.).

Rabbi Judah sagte im Namen Rabbis: Die Judäer, die auf ihre Sprache achteten – ihre Lehre blieb in ihren Händen erhalten. Die Galiläer, die nicht auf ihre Sprache achteten – ihre Lehre blieb nicht in ihren Händen erhalten. Hängt es von der Achtung (auf die Sprache) ab? Vielmehr: Die Judäer, die genau in ihrer Sprache waren und für sich Zeichen niederlegten – ihre Lehre blieb in ihren Händen erhalten. Die Galiläer, die nicht genau in ihrer Sprache waren – ihre Lehre blieb nicht in ihren Händen erhalten. Die Judäer, die von einem Meister lernten, ihre Lehre blieb in ihren Händen erhalten. Die Galiläer, die nicht von einem Meister lernten, ihre Lehre blieb nicht in ihren Händen erhalten. Unser Rabbi sagte: Die Judäer, die die mündliche Lehre öffentlich machten – ihre Lehre blieb in ihren Händen erhalten. Die Galiläer, die nicht die mündliche Lehre öffentlich machten – ihre Lehre blieb nicht in ihren Händen erhalten. David machte die mündliche Lehre öffentlich. Saul machte die mündliche Lehre nicht öffentlich. Über David, der die mündliche Lehre öffentlich machte, wurde geschrieben: „Die dich fürchten, werden mich sehen und sich freuen,

³⁴ HS M - אמר בני... בידם.

³⁵ HS M - רבי יוחנן.

³⁶ HS M - חמר.

³⁷ HS M + חברתי.

³⁸ HS M - דאוכליך.

³⁹ HS M - ואמרה שלותי תיכלוך.

⁴⁰ HS M - הוה.

⁴¹ HS M - שרו עלוה לא מטיין כרעיך.

[denn ich harre auf dein Wort.]“ (Ps 119,74).⁴² Über Saul, der die mündliche Lehre nicht öffentlich machte, wurde geschrieben: „und überall, wohin er sich wandte, erklärte er für schuldig“⁴³ (1 Sam 14,47).⁴⁴

Rabbi Jochanan sagte: Woher (weiß man), dass der Heilige – gepriesen sei er – ihm diese Sünde vergeben hat? Weil es heißt: „Morgen wirst du mit deinen Söhnen bei mir sein“ (1 Sam 28,19) – mit mir in meinem Abteil.

Es sagte Rabbi Abba: Gibt es jemanden, der die Judäer fragen könnte, die in ihrer Sprache genau sind: Lehren sie *me'abrin*, oder lehren sie *me'abrin*? Lehren sie *'akuzo*, oder lehren sie *'akuzo*? Sie wissen es. Als man sie fragte, sagten sie (zu ihm): Es gibt (solche), die *me'abrin* lehren, und es gibt (solche), die *me'abrin* lehren. Es gibt (solche) die *'akuzo* lehren, und es gibt (solche), die *'akuzo*⁴⁵ lehren.

Die Judäer sind genau in der Sprache. Was bedeutet das? Es wird gelehrt: Ein Judäer sagte (zu ihnen): „Ich habe einen Mantel zu verkaufen.“ (Da) sagten sie zu ihm: „Welche Farbe hat dein Mantel?“ Er sagte zu ihnen: „Wie Mangold auf der Erde.“

Die Galiläer, die nicht genau in der Sprache sind. Was bedeutet das? Eine Lehre: Ein Galiläer [ging] und sagte zu ihnen: „wer hat einen *'amar*? Wer hat einen *'amar*?“ Sie sagten zu ihm: „Dummer Galiläer! *ḥamar* [Esel] zum Reiten, *ḥamar* [Wein] zum Trinken, *'amar* [Wolle] zum Anziehen oder *'imar* [Lamm] zum Schlachten.“ Eine Frau wollte zu ihrer Freundin sagen: „Komm, dass ich dir Milch (?) zu essen gebe“, (doch) sie sagte ihr: „Meine weggeworfene, eine Löwin soll dich fressen“.⁴⁶ Eine Frau ging zu einem Richter und sagte ihm: „Mein Meister, mein Sklave! Ich hatte ein Kind⁴⁷, und sie stahlen dich von

⁴² Der Bibeltext, in dessen Kontext der zitierte Vers steht, fokussiert die Treue zu Gottes Wort und Gebote. Siehe besonders auch Vers 72 (טוב־לי תורת־פִּיךָ מֵאֲלֹפֵי זֶהָב וּכְסֶפֶךָ) und 88 (חִינֵי וְאִשְׁמֵרָהּ) (עֲדוּת פִּיךָ כַּחֲסֹדֶךָ), in denen durch die Begriffe „Gesetz deines Mundes“ und „Zeugnis deines Mundes“ eine Verbindung zur mündlichen Lehre gezogen werden kann.

⁴³ Goldschmidt übersetzt: „verdammte er“.

⁴⁴ Das Wort *ירשיע* wird für gewöhnlich mit „siegreich sein“ übersetzt. Wörtlich bedeutet es aber „erklärte er für schuldig“ (zur Textkritik vgl. Bezzel in diesem Band S. 136f.). David wird hier als positives Beispiel dem Negativbeispiel Saul gegenübergestellt. Während David (1 Sam 17,12) als Judäer gelten kann, ist Saul mitnichten Galiläer sondern vertritt allenfalls als Benjaminer (1 Sam 9,21; 10,26) eine nichtjudäische Tradition. Dass Saul dennoch hier angeführt wird, mag damit zusammenhängen, dass er der Gegenspieler von David war. Außerdem ergibt sich aus der Geschichte Sauls und der Totenbeschwörerin in En-Dor (1 Sam 28,8) eine Assoziation mit dem Thema des „nicht öffentlich machen“, da Saul sich in dieser Geschichte nicht öffentlich zeigt, sondern sich verkleidet (Ich danke G. Veltri für diesen Hinweis – JH).

⁴⁵ Das Wort kommt mit *Ajin* in mBek I,1 vor.

⁴⁶ *דאוכליך חלבא* „dass ich dir Milch (?) zu essen gebe“ wird missverstanden als *תוכליך לבא* „eine Löwin (soll) dich fressen“.

⁴⁷ Siehe die Erläuterungen dazu unten.

mir,⁴⁸ es war so (groß), dass wenn sie dich auf es gehängt hätten, deine Füße nicht den Boden berührt hätten.“

Ausgangsfrage/Kontextualisierung

Der Text steht im Kontext der Festsetzung des Sabbatgebietes der Städte durch mEruv II, 5. Die Gemara nimmt zu Anfang das Wort *me'abrin* aus der Mischna auf mit der Frage, ob es mit Alef oder mit Ajin zu lesen ist. Es folgen Diskussionen über die Interpretation verschiedener Worte aus der Bibel und die Aussage Rabbi Jochanans, dass er bei Rabbi Oschaja Beribi *me'abrin* mit Alef gelernt habe. Es schließt sich ein Abschnitt über das große Wissen des Rabbi Oschaja Beribi sowie ein Abschnitt über die „Degeneration des Wissens“ im Laufe der verschiedenen Generationen an. Danach folgt der obenstehende Abschnitt.

Judäer versus Galiläer

Rabbi Judah zitiert Rabbi: Die Judäer, die auf ihre Sprache achteten – ihre Lehre blieb in ihren Händen erhalten. Die Galiläer, die nicht auf ihre Sprache achteten – ihre Lehre blieb nicht in ihren Händen erhalten⁴⁹. Die tannaitische Begrifflichkeit „auf die Sprache achten“ (קפידה) wird nun im Kommentar in vier Aspekten entfaltet, die auch die Rahmenbedingungen für die Überlieferung der Mischna mit einschließen. Der erste Punkt scheint zunächst ein Synonym zu dem Begriff zu sein, der erklärt werden soll: sprachliche Genauigkeit (דיק). Die nächsten Punkte erweitern dann die Bedeutung des tannaitischen Begriffs um technische bzw. institutionelle Elemente der Überlieferung: Merkzeichen setzen, das Lernen von einem Rabbi (damit man einen Wortlaut überliefert) und das Öffentlich-Machen der Lehre. Offensichtlich geht es hier um Bedingungen oder Institutionen, die die korrekte Weitergabe der mündlichen Tora gewährleisten sollen.

Mit dem Öffentlich-Machen mag die Institution der Kalla oder der Pirqa gemeint sein. Bei der Kalla ist nicht ganz klar, inwiefern sie der Öffentlichkeit zugänglich war. Sie war eine Art mehrtägiges Treffen von Studenten und Absolventen rabbinischer Schulen zwei Mal im Jahr, bei denen mindestens zehn Männer anwesend sein mussten. Das Thema einer Kalla war ein Traktat der rabbinischen Tradition, dessen Text abgefragt wurde, bevor man sich an die Diskussion seiner besonderen Probleme machte. Die schon ein halbes Jahr vorher angesagten Texte wurden rezipiert, wobei der Rosch Jeschiva eine korrigierende, lehrende und klärende Stellung einnahm. Sicher diente dies auch der Kontrolle der Überlieferung der mündlichen Tradition innerhalb größerer rabbinischer Kreise. Ob bBer 17b, wo von einer öf-

⁴⁸ Sie wollte sagen גנבוה „sie stahlen es“.

⁴⁹ Hier ist nicht klar, ob das Folgende der Kommentar von Rabbi Judah zu Rabbis Ausspruch ist.

fentlichen Lesung zwei Mal im Jahr die Rede ist, bei der die Einheimischen zugegen waren, mit einer Kalla zu identifizieren ist, bleibt jedoch fraglich.⁵⁰

Die Pirqa hingegen war sicherlich ein Einzelvortrag vor einem größeren Publikum, zu dem auch Leute aus dem einfachen Volk gehörten. Sie fand regelmäßig an Sabbaten in den Synagogen der rabbinischen Akademien statt. Den Vortrag hielt das Schuloberhaupt oder der Exilarch. Die Pirqa hat somit viel zur Verbreitung der rabbinischen Lehre im gewöhnlichen Volk beigetragen. Dass auch hier eine Kontrollfunktion bestand, wird aus bPes 100a ersichtlich, wo erzählt wird, dass bei einer Pirqa der Tanna rezitierte und der Rabbi die Rezitation bestätigte.⁵¹

Auch Hezser stellt fest, dass es im Jerusalemer Talmud eine Unterscheidung zwischen privater und öffentlicher Lehre gibt: Es gebe eine Anzahl von amoräischen Geschichten, die von öffentlicher Torabelehrung am Sabbat berichten, die in Synagogen und Studierhäusern stattfanden. Wahrscheinlich dienten auch öffentliche Plätze (Markt, Stadttor) als Ort der Gemeindebelehrung. In jSchab 3,1, 5d wird die Gemeindebelehrung ausdrücklich von der Lehre im Kreis von Freunden und Schülern unterschieden. So soll Rab unterschiedliche Meinungen vertreten haben, je nachdem, ob er vor Studienkollegen oder der Gemeinde lehrte. Es wird also explizit zwischen der „privaten“ Belehrung im Freundeskreis und der „öffentlichen“ Belehrung vor der Gemeinde differenziert.⁵²

Bei all den Bedingungen für eine korrekte Wiedergabe der mündlichen Lehre werden Judäer und Galiläer gegenübergestellt. Erstere als diejenigen, die diese Bedingungen erfüllten und ihre Lehre bewahrten, letztere als diejenigen, die sie nicht erfüllten, und folglich ihre Lehre nicht bewahrten.

Was heißt „in der Sprache exakt sein“?

Der nächste Abschnitt kommt wieder auf die Frage zurück, ob *me'abrin* mit Ajin oder mit Alef zu lesen sei. Es wird berichtet, wie Rabbi Abba zu den Judäern (die exakt in ihrer Sprache sind!) schickte, um diese Frage zu klären. Ironischerweise haben diese aber auch keine eindeutige Antwort! Stattdessen scheinen die Judäer beide Lesungen anzuerkennen, indem sie feststellen: dass es solche gibt, die das Wort mit Ajin lehren, und solche, die es mit Alef lehren. Zumindest scheint das Urteil der Judäer aber einen Schlusspunkt um die Diskussion der richtigen Lesung des Wortes *me'abrin* zu setzen, denn die Frage taucht danach nicht mehr auf.

Was bedeutet nun, „exakt in der Sprache“ zu sein? Die Frage beantwortet der Text selbst, indem ein positives Beispiel mit einem Judäer angeführt wird und drei

⁵⁰ Vgl. Goodblatt, *Institutions*, 218–230.

⁵¹ Stemberger, *Einleitung*, 23, siehe auch Goodblatt, *Institutions*, 240–260.

⁵² Heszer, „Privat‘ und ‚öffentlich‘“, 474f.

Negativbeispiele dem entgegengesetzt werden – und zwar von einem Galiläer und zwei (vermutlich galiläischen) Frauen.

Auf die Frage nach der Farbe seines Mantels, antwortet der Judäer nicht schlicht mit einem Farbadjektiv, sondern beschreibt die Farbe mit „wie Mangold auf der Erde“. Damit gibt er genau an, welchen Teil des Gemüses er meint – nämlich der Teil über der Erde. Es gibt zwar unterschiedliche Arten des Mangold⁵³ mit unterschiedlicher Blattfarbe, der Kontext scheint jedoch zu implizieren, dass der Hinweis auf das Gemüse dennoch eine exakte Beschreibung der Farbe des Mantels ist. Mag er damit eine Vereindeutigung intendiert haben, ist die gewählte Vergleichsgröße so detailreich, dass sie – wenigstens für uns heutige Leser – eher eine Verunklarung der Aussage bewirkt..

Das Negativbeispiel des Galiläers ist wohl das eindrucksvollste der hier angeführten Beispiele: Ein Galiläer fragt nach einem *'amar*, worauf die Leute ihn als „dummen Galiläer“ bezeichnen und nachfragen, ob er *hamar* (Esel; Bibel-Aramäisch und jüdisch-palästinisches Aramäisch eigentlich *hamor*) zum Reiten, *hamar* (Wein; Bibelhebräisch *hemer*) zum Trinken, *'amar* (Wolle) zum Anziehen oder *'imar* (Lamm) zum Schlachten meine.

Hier wird deutlich, dass eine beschreibende Sprechweise nötig ist bzw. gefordert wird, da es Verwechslungen und Missverständnisse durch eine undeutliche Aussprache geben kann. So scheinen in diesem Beispiel Laute wie Alef, Chet und Ajin aber auch die Vokale in der Aussprache der Galiläer nicht hinreichend unterschieden zu werden. Dadurch entstehen Homonyme mit mehreren Bedeutungsmöglichkeiten. Eine weitere Beschreibung des Gegenstands soll deshalb Missverständnisse vermeiden.

Das zweite Beispiel erwähnt eine (galiläische) Frau, die durch undeutliche Aussprache etwas ganz anderes ausdrückte als sie eigentlich sagen wollte:

תאי דאיכליך חלבא

Komm, dass ich dir Milch (?) zu essen gebe (intendierter Satz)

שלוכתי תוכליך לבא

Meine Weggeworfene, eine Löwin soll dich fressen (ausgesprochener Satz)

Vergleicht man die beiden Sätze, so liegt hier eine Verwechslung von Dalet (ד) und Tav (ת) vor. Außerdem scheint die Frau unfähig zu sein, das Chet, auszusprechen. Da das Wort שלוכתי mit תאי nur sehr schlecht zu verwechseln ist (es sei denn von שלוכתי sind die ersten Buchstaben weggefallen, so dass nur noch die Endung תאי

⁵³ Nach Löw, *Flora*, 346ff., war in Mesopotamien sowohl die *Beta vulgaris var. rapacea* (Futterrübe) als auch die *Beta vulgaris var. cicla* (Rote Rübe) bekannt. Aus seinen Ausführungen geht nicht klar hervor, ob beide mit תרדין bezeichnet werden. Letztere Art hat einen roten Stiel und grüne Blätter. Sollte sich der Judäer auf letztere beziehen, wird er wohl die auffällige rote Farbe gemeint haben.

übriggeblieben ist),⁵⁴ könnte hier auch eine spätere Veränderung des Textes vorliegen.

Dalmans Interpretation ist hier schlüssiger, allerdings muss er sich dabei von den Vorlagen teilweise lösen. Er setzt voraus, dass die Frau sagen wollte: **שלהותי תאי דאוכליך חלבא** („Meine Verschmachtetende, komme, dass ich dich mit Milch speise!“; Dalman fügt also ein Wort ein, das nicht in der Vorlage zu finden ist), aber tatsächlich sagte:

מרי כירי תפלא הוית לי וגנבוך מינאי וכדו הוות דכד שדרו לך עילויה – לא מטי כרעידך אארעא („Meine Glut, es verzehre dich die Flamme!“). Dabei werden ו und ב vertauscht und ה, ה, und א unterdrückt.⁵⁵

Das dritte Beispiel gibt nur den missratenen Satz einer (galiläischen) Frau wieder, so dass wir nur erahnen können, was sie eigentlich sagen wollte.

מרי כירי תפלא הוית לי וגנבוך מינאי וכדו הוות דכד שדרו לך עילויה – לא מטי כרעידך אארעא
„Mein Meister, mein Sklave! Ich hatte ein Kind [wobei Kind eigentlich **טפלא** ist],⁵⁶ und sie stahlen dich von mir, es war so (groß), dass wenn sie dich auf es gehängt hätten, deine Füße nicht den Boden berührt hätten.“ (ausgesprochener Satz)

Nach Dalman (*Grammatik*, 58) und Steinsalz hätte sie sagen sollen **קירי** (κύριε, Herr) für **כירי** (χρηστῆ, Sklave), **טבלא** (ein Tisch) für **תפלא**. Außerdem hätte sie jeweils immer das ה und das ך miteinander verwechselt, so dass **וגנבוה** bei ihr zu **וגנבוך** wurde usw. Es hätte also heißen sollen: „Mein Herr, ein Tisch, den ich hatte; sie stahlen ihn von mir, und er war so groß, dass, wenn man ihn auf dich geworfen⁵⁷ hätte, seine Beine nicht zum Boden gereicht hätten.“ Vieles muss hier ungeklärt bleiben. Damit haben wir hier eine Aussprache des Qof (ausgesprochen wie Kaf?) als Chaf, des Tet als Tav, des Vets als Fe sowie eine Verwechslung von He mit Chaf.

Versuchen wir zusammenzufassen: Die Beispiele zeigen, dass einerseits die Vokale, andererseits Alef, Chet und Ajin bei den Galiläern als nicht differenziert artikuliert wahrgenommen wurden.⁵⁸ Außerdem tendierten sie aus dieser Sicht dazu, Verschlusslaute behaucht auszusprechen. Der Text macht sich über die Galiläer lustig, und insofern sollte man mit sprachhistorischen Rekonstruktionen zurückhaltend sein. In der Gesamtargumentation dienen die Beispiele dazu, dar-

⁵⁴ אֵי ist eine Variation des aramäischen Personalsuffix der 1.Pers.sing. Siehe Frank, *Grammar*, 120ff.

⁵⁵ Dalman, *Grammatik*, 58.

⁵⁶ Es ist nicht ganz klar, wie dieses Wort verstanden wurde: Goldschmidt übersetzt es als „Kind“, welches eigentlich **טפלא** geschrieben wird. Dalman (*Grammatik*, 58) übersetzt hier „etwas Albernnes“ (תפלה), im Steinsalz-Kommentar wird **תפלא** als Balken interpretiert.

⁵⁷ So Dalmans (*Grammatik*, 58) Übersetzung von **ו(ר)ד**.

⁵⁸ Vgl. auch mit Dalman, *Grammatik*, 58.

auf aufmerksam zu machen, dass sprachliche Ungenauigkeiten weitreichende semantische Konsequenzen haben können.

Der Ausdruck „in der Sprache exakt sein“ (דיק) dient also in der Auslegung des tannaitischen Terminus „auf die Sprache acht geben“ (קפד) zur Beschreibung des sprachlichen Aspektes und beinhaltet

- die genaue Beschreibung bzw. Umschreibung des Gemeinten, so dass Zweideutigkeit verhindert wird,
- eine möglichst genaue Aussprache der Laute bzw. die Überlieferung und Diskussion „orthographischer“ Feinheiten, die durch undifferenzierte Aussprache (insbesondere wegen dialektaler Varianz) leicht zu Missverständnissen führen könnten.

3.2. Zur Verwechslung von Alef und Ajin

Im vorangegangenen Text sind dialektale Schwankungen sehr konkret an umgangssprachlichen Beispielen vorgeführt worden. Wenn unter anderem die Gutturale nicht differenziert werden, entstehen hier gravierende Missverständnisse. Im folgenden wird dieses Problem beispielhaft im Kontext der Überlieferung rabbinischer Lehre vorgeführt. Immer wieder wird die Frage gestellt, ob ein bestimmtes Wort mit Alef oder mit Ajin gesprochen werden müsste – auch wenn sich dabei gar kein Bedeutungsunterschied ergibt. Hier hat die Tradition der mündlichen Tora einen Status erreicht, der dem eines schriftlich fixierten heiligen Textes sehr nahe kommt.

bMeg 24b

אמר רב אסי חיפני ובשיני⁵⁹ לא ישא את כפיו תניא נמי הכי אין מורידין לפני התיבה לא אנשי בית שאן ולא אנשי בית חיפה ולא אנשי טבעונין⁶⁰ מפני שקורין לאלפין עיינין ולעיינין אלפין אמר ליה רבי חייא לר' שמעון בר רבי אלמלי אתה לוי פסול אתה מן הדוכן⁶¹ משום דעבי קלך אתא אמר ליה לאבוה אמר ליה זיל אימא ליה כשאתה מגיע אצל וחכיתי לה' לא נמצאת מחרף ומגדף

Auffällig sind in der Textüberlieferung vor allem Abweichungen der Handschrift München, so etwa die Schreibung חפני ובשני, die den Bezug auf Betschean deutlicher macht, sowie die veränderte Reihenfolge טבעונין ושאן ולא אנשי בית שאן, in der Haifa wie üblich ohne vorgesetztes „Bet“ erscheint. Diese Reihenfolge stimmt auch mit der unten besprochenen Parallele in jBer 4d überein.

Rav Assi sagte: Jemand aus Haifa oder Beth Schean darf nicht seine Hände (als Priester) erheben. Analog wird gelehrt: Leute von Beth Schean, Leute von (Beth) Haifa, oder Leute der Tiboniter⁶² darf man nicht vor die Lade treten lassen, weil

⁵⁹ MS V: ובשיני; MS M: חפני ובשני.

⁶⁰ MS M: לא אנשי חיפה ולא אנשי בית שאן ולא אנשי טבעונין.

⁶¹ MS M: מאי טעמא.

⁶² *tab'un*, bei Beth Schearim.

diese die Alefs wie Ajins und die Ajins wie Alefs lesen. Rabbi Chijja sprach zu Rabbi Simon bar Rabbi⁶³: Wärest du aus dem Stamm Levi, so würdest du für die Tribüne untauglich sein, weil du eine dicke Stimme hast. Er ging und sagte es seinem Vater. Der⁶⁴ sagte zu ihm: Geh, sage ihm: Wenn du bis „ich will auf den Herrn hoffen“ (Jes 8,17) kommst, würdest du damit nicht lästern und schmähen?⁶⁵

Unter den körperlichen Gebrechen, die nach der Mischna mMeg IV,7 einen Priester untauglich machen, wird hier auch ein regional bedingtes Defizit der Artikulation aufgeführt: die Unfähigkeit, Alef und Ajin zu unterscheiden. Damit erhält das Verbot eine stark funktional orientierte Begründung. Das sprachliche Phänomen, das besonders eindrücklich durch die sich dadurch ergebenden Missverständnisse in bEruv 53b (s. o.) illustriert wurde, wird mit dem ungenauen Sprachgebrauch der Galiläer im Gegensatz zur Sprachbewahrung durch die Judäer in Verbindung gebracht.⁶⁶

Dieser Mangel bei der Differenzierung der Gutturale findet eine gewisse Korrelation in der samaritanischen Aussprachetradition, die wahrscheinlich bis in die Spätantike zurückreicht.⁶⁷ Hier werden alle vier Gutturale (bis auf wenige Ausnahmefälle) als Alef gesprochen, wenn sie nicht nach bestimmten Regeln in Gleitlaute übergehen, assimiliert werden oder verstummen. Allerdings weicht das samaritanische Hebräisch phonetisch noch viel grundsätzlicher vom tiberiensischen ab als die hier berichteten Varianten des galiläischen Dialekts.

Die Stelle aus der Gemara macht deutlich, dass auch hier alle Gutturale als Problemfälle im Blick sind. Denn während es zu Beginn um die Verwechslung von Ajin und Aleph geht, wird am Schluss ein Beispiel vorgebracht, in dem Chet und He ausgetauscht werden. Darauf macht auch eine Parallele im Jerusalemer Talmud aufmerksam (jBer 4d).⁶⁸

תני אין מעבירין לפני התיבה לא חיפנין ולא בשנין ולא טבעונין מפני שהן עושין היהין חיתין ועיינין אאין

Es wird gelehrt: Weder Haifaer noch Betscheaner noch Tiboniter lässt man vor die Lade treten, denn sie machen Hes zu Chets und Ajins zu Alefs.

Hier sind also alle vier Gutturale im Blick und ihre Aufteilung in zwei Gruppen. Während der Bavli ein wechselseitiges Vertauschen von Alef und Ajin behauptet, wird hier deutlich eine Richtung markiert: Ajin wird zu Alef und He wird

⁶³ Sohn von Jehuda han-Nasi.

⁶⁴ Also Jehuda han-Nasi.

⁶⁵ וחכיתי והביתי statt וחכיתי.

⁶⁶ Vgl. Dalman, *Grammatik*, 57–61; Kutscher, *Studies*, 67–69.

⁶⁷ Vgl. Schorch, „Spoken Hebrew“.

⁶⁸ Vgl. Kutscher, *Studies*, 69.

zu Chet (so die Zeugen Venedig, Leiden, Amsterdam, Konstantinopel, während Vatikan liest: עושים חיתון היתון עינון אינון. Paris und London stellen Chet und He wechselseitig in Beziehung: (עושים היהין חיתין היתין היהין ועיינין אאין)⁶⁹.

Kutscher schließt aus der Nennung ganz konkreter Ortschaften, dass eben nur dort das beschriebene Defizit in der Aussprache bestanden habe. Im übrigen Galiläa seien deshalb die Gutturale durchaus unterschieden worden. Das besondere Problem sei hier eine griechischsprachige Bevölkerung, die bei der Aussprache des Hebräischen eben nicht zu dieser Unterscheidung fähig gewesen sei.⁷⁰

Die Anekdote, in der Rabbi Chijja und Rabbi zusammen mit seinem Sohn sich gegenseitig über die Aussprache des jeweils anderen mokieren, knüpft an dem vorangehenden Argumentationsgang an: Die Lehre von Rav Assi⁷¹, der gern die Aussprache in Palästina kritisierte, benennt zwei geographische Eckpunkte von Nordpalästina, Haifa und Bet Schean. Daran wird eine anonyme Lehre angeschlossen, die auch diese beiden Städte nennt, aber auch Tibon bei Bet Shearim. Damit ist ein wichtiges palästinisches rabbinisches Zentrum im Fokus, an dem auch der Name Rabbis hängt.⁷² Zur Illustration wird nun auf einen Streit vom Ende der tannaitischen Periode zurückgegriffen.

Unklar bleibt, was eigentlich für ein sprachlicher Mangel mit „dicker Stimme“ benannt ist. Wahrscheinlich muss es sich dabei nicht um ein Problem mit Gutturalen handeln, sondern kann im Sinne der Mischna auf eine stimmliche Eigenart aufmerksam machen, die jemanden zum Priestersegen untauglich machen könnte. Erst die Entgegnung Rabbis an Rabbi Chijja bringt das konkrete Problem der Gutturale wieder auf den Tisch: diesmal aber die Verwechslung von He und Chet.

bBer 32a

ואמר רבי אלעזר משה הטיח דברים כלפי מעלה שנאמר ויתפלל אל ה' אל תקרי אל ה' אלא על ה' שכן דבי רבי אליעזר בן יעקב קורין לאלפין עיינין ולעיינין אלפין

Rabbi Eleasar sagte: Mose hat Vorwürfe gegen oben ausgestoßen, wie gesagt ist: „Mose betete zum Herrn“ (Num 11,2); lies nicht „zu dem Herrn“, sondern „gegen den Herrn“. In der Schule des Rabbi Elieser ben Jakob lesen sie nämlich die Alefs als Ajins und die Ajins als Alefs.

Auch hier findet sich die Zuschreibung, dass eine bestimmte rabbinische Schule Alef und Ajin nicht genügend differenzierte. Von bMeg 24b her könnte das im Sinne einer regionalen dialektalen Färbung verstanden werden. In diesem Fall scheint es aber anders zu liegen: Die Formulierung ist nicht negativ gemeint, sondern eröffnet einen Interpretationsspielraum. Es scheint eher eine Auslegungsregel zu

⁶⁹ Schäfer, P. und Becker, H.-J. (Hrsg.), *Synopse*, 58f.

⁷⁰ Kutscher, *Studies*, 69, 89–92.

⁷¹ Siehe oben zu bHul 137b.

⁷² Stemberger, *Einleitung*, 88f.

sein, die die Schule Eliesers anwendet. Es ist wahrscheinlich, dass hier der häufig vorkommende Wechsel von Ajin und Alef – besonders im Zusammenhang der Präpositionen אל und על – im biblischen Sprachgebrauch⁷³ wahrgenommen und im Umkehrschluss dann als Auslegungsoption in den Blick genommen wurde. Man könnte mit Raschi zu bMeg 24b (ההוא בדרשא) annehmen, dass es sich um die Formulierung einer Auslegungsmethode handele. Aber der Schlusssatz ist wohl eher polemisch gemeint: Die Anwendung der exegetischen Methode der Schule Eliesers, über die Austauschbarkeit der Gutturale zu spekulieren, wird diskreditiert, indem diese Tendenz nur auf die Ungenauigkeit der Aussprache in dieser Schule zurückgeführt wird.

bSchab 77a–b

חלב כדי גמיעה: איבעי' להו כדי גמיעה או כדי גמיעה אמר רב נחמן בר' י' הגמיעה נא מעט מים מכדך איבעיא להו⁷⁴ גראינין או גרעינין⁷⁵ אמר רבא⁷⁶ בר עולא ונגרע מערכך איבעי' להו אוממות או עוממו⁷⁷ אמ' רב יצחק בר אבודימי ארוזים לא עממוהו בגן אלהי' איבעי' להו מאמצין תנן או מעמצין⁷⁸ אמ' ר' חייא בר אבא אמ' ר' יוחנן ועוצם עיניו מראות ברע

Die Handschrift München weicht hier in vielen Einzelheiten vom Text des Erstdruckes ab. So ist die Reihenfolge bei גראינין או גרעינין vertauscht, und bei den beiden zuletzt behandelten Fällen wird konsequent die Formel תנן angehängt. Bei der Schreibung des Namens בר אבודימי stimmt die Handschrift mit dem Erstdruck gegen den Wilnaer Text überein.

„Milch, soviel wie ein Schluck“. Sie fragten: „soviel wie ein Schluck (גמיעה)“ oder „soviel wie ein Schluck (גמיעה)“? Rav Nachman bar Jizchak sprach: „Lass mich doch ein wenig Wasser aus deinem Krüge schlürfen (הגמיעיני)“ (Gen 24,17).

Sie fragten: „Kerne (גראינין)“ oder „Kerne (גרעינין)“? Raba bar Ula sprach: „Vom Schätzungswert abziehen (ונגרע מערכך)“ (Lev 27,18).

Sie fragten: „verglommene (אממות)“ oder „verglommene (עוממות)“? Rav Jizchak bar Avodimi sprach: „Zedern verdunkeln (עממוהו) ihn nicht im Garten Gottes“ (Ez 31,8).

Sie fragten: Lehren wir „die Augen schließend (מאמצין)“ oder „die Augen schließend (מעמצין)“? Rabbi Chijja bar Abba sprach im Namen Rav Jochanans: „und er schließt (ועוצם) seine Augen, um nicht das Böse zu sehen“ (Jes 33,15).

In dieser Gemara wird die Verwechslung von Alef und Ajin als typisches Problem bei der Überlieferung des Mischnatextes bzw. rabbinischer Lehren diskutiert. Das

⁷³ Vgl. Ges¹⁸, I, 58.

⁷⁴ HS M: - מכדך איבעיא להו.

⁷⁵ HS M: גרעינין או גראינין.

⁷⁶ HS M: רבה.

⁷⁷ HS M: עוממות תנן או אוממות תנן.

⁷⁸ HS M + תנן.

korrespondiert z. T. mit dem textkritischen Befund zur Mischna: Nach der Ausgabe von Michael Krupp gibt die Handschrift Kaufmann zu mSchab 8,1 das erste hier diskutierte Wort als גמייה wieder, Parma, München und die Ausgabe von Albeck dagegen mit גמיעה.⁷⁹ Im Sinne der Diskussion der Gemara dürfte גמייה einer Ableitung von גמא entsprechen. Auch der letzte diskutierte Fall מעמציין / מאמציין ist in mSchab 23,5 von Parma, Cambridge und Kaufmann mit Alef, von München und Albeck dagegen mit Ajin wiedergegeben.⁸⁰ גרעין erscheint in der direkt vorhergehenden Mischna textkritisch allerdings nicht mit der Variante גראין, sondern mit der Form גלעין belegt. Der vierte hier verhandelte Fall ist nicht in der Mischna belegt, sondern hinterfragt die sprachliche Form einer Lehre Abbajes, der wiederum eine Lehre Rabbis zum Pesachopfer deutete (bPes 75b). In keinem dieser Fälle scheint eine semantische Differenz zwischen den Varianten vorausgesetzt zu sein. Auch wenn die Schriftverse, die herangezogen werden, gerade aufgrund ihrer ähnlichen Bedeutung relevant erscheinen.

Die Argumentationen im Einzelnen: Für die Schreibweise des Wortes für „Schluck“ mit Ajin spricht der Gebrauch der Wurzel גמע im Hifil mit der Bedeutung „trinken lassen“ in Gen 24,17.

Die Schreibung des Lexems für „Kern“ (גלעין/גראין/גרעין) wird unter Bezug auf Lev 27,18 entschieden, wo der Nifal der Wurzel גרע das Abziehen eines Geldbetrages von einer Schätzung bezeichnet. Das fragliche Lexem zeigt – so muss hier geschlossen werden – dadurch eine Analogie dazu, als ein Kern der Teil der Frucht ist, der nicht verspeist werden kann und deshalb von ihrer wertvollen Masse abgezogen werden muss.⁸¹

Die Frage, ob das Lexem mit der Bedeutung „verglimmend“ mit Alef oder mit Ajin ausgesprochen werden sollte, wird unter Hinweis auf das in Ez 31,8 gebrauchte עמם entschieden, wobei dann eine Grundbedeutung von „bedecken, dunkel machen“ angenommen werden muss. Während HAL für den biblischen Sprachgebrauch ebenfalls von einer derartigen Annahme ausgeht, unterscheidet Ges¹⁸ zwei im Hebräischen homonyme Wurzeln עמם, so dass an der herangezogenen Stelle „vergleichbar sein“ zu übersetzen wäre.

Der vierte hier aufgezählte Fall zeigt am stärksten eine auch den Ansprüchen moderner Lexikographie entsprechende Methodik, nämlich eine phraseologisch ähnliche Referenz: Sowohl in mSchab 23,5 als auch in Jes 33,15 geht es um das Augenschließen, wenn auch das eine Mal um die Augen eines Toten, das andere Mal darum, das Böse durch Wegsehen zu ignorieren. Freilich muss dafür die Umstellung des zweiten und dritten Radikals angenommen werden. Ein Blick in die Wörterbücher zum Alten Testament zeigt aber, dass auch dort derselbe etymologische Zusammenhang angenommen wird, der diese Umstellung der Radikale voraussetzt.

⁷⁹ Krupp, *Schabbat*, 29.

⁸⁰ *Ibid.*, 83.

⁸¹ So etwa der Kommentar von Goldschmidt.

In allen vier Fällen dient ein Verweis auf den biblischen Sprachgebrauch zur Klärung, welche Form in der rabbinischen Lehre angemessen sei – ein Argumentationsmuster, das die rabbinischen Diskussionen insgesamt sehr stark prägt: Die Semantik eines bestimmten Terminus wird dadurch geklärt, dass eine ähnliche Verwendung des Wortes in einem vergleichbaren Sinnzusammenhang angeführt wird. Das biblische Textkorpus stellt daher für die Interpretation auch tannaitischer Formulierungen eine wichtige sprachliche Referenzgröße dar. In dieser Hinsicht wird klar, dass die Meinung Rabbi Jochanans (bChul 137b und bAZ 58a – s. o.), der auf die Differenz zwischen der Ausdrucksweise der Tora und der Rabbinen hingewiesen hatte, nur eine (eher punktuelle?) Einschränkung der grundsätzlichen Annahme ist, dass die biblische und rabbinische Sprache im Grunde doch dieselbe ist.

4. Sprachvergleich

Ebenso wie regionale Varianz innerhalb eines Sprachsystems haben die Rabbinen solche Varianz auch in fremden Sprachen wahrgenommen. Oder anders gesagt: Eine klare begriffliche Unterscheidung zwischen Dialekt und Sprache (moderne Termini, die in dieser Klarheit ja auch irreführend sind) hat offenbar nicht oder nur ansatzweise bestanden. Ein Grund dafür ist sicherlich die Erfahrung, die das Neben- und Miteinander verschiedener semitischer Sprachen mit sich bringen musste. Einerseits ist klar, dass zwischen Hebräisch und Aramäisch unterschieden wurde, wenn auch die Frage der Benennungen problematisch war.⁸² Andererseits zeigen gerade die rabbinischen Texte ein so starkes Neben- und Ineinander beider Sprachen, dass die großen Überschneidungen des Wortschatzes sehr leicht semantische Rückschlüsse zuließen. Auch das Arabische konnte, wie gezeigt werden wird, als nahestehende Sprache mit herangezogen werden.

Aber Überschneidungen des Wortschatzes hat es ja auch mit nichtsemitischen Sprachen gegeben – etwa dem Griechischen oder Persischen. Außerdem verbleiben die Erörterungen oft nicht bei der semantischen Klärung durch Sichtung des allgemeinen Sprachgebrauchs, sondern es schließen sich assoziative Methoden der rabbinischen Exegese an. Das Urteil moderner Forscher über einschlägige rabbinische Texte fällt deshalb oft verheerend aus. Das liegt zum Teil daran, dass die heute vorliegenden Texte literarische Kompilationen sind, die Erörterungen zusammensetzen, die aus unterschiedlichen Blickwinkeln sprachvergleichende Beobachtungen machen. Das soll an dem folgenden Beispiel gezeigt werden.

bRHSh 26a (und Parallelen)

מאי משמע דהאי יובלא לישנא דדכר' הוא דתניא אמר רבי עקיבא כשהלכתי לערביא היו קורין לדכרא יובלא ואמר רבי עקיבא כשהלכתי לגליא היו קורין לנדה גלמודה מאי גלמודה גמולה דא

⁸² Vgl. dazu kritisch Beattie und Davies, „Hebrew“, und in diesem Band S. 148.

מבעלה ואמר רבי עקיבא כשהלכתי לאפריקיא⁸³ היו קורין למעה קשיטה למאי נפקא מינה לפרושי מאה קשיטה דאורייתא⁸⁴ מאה דנקי אמר רבי כשהלכתי לכרכי הים היו קורין למכירה כירה למאי נפקא מינה לפרושי אשר כריתי לי אמר רבי שמעון בן לקיש כשהלכתי לתחום קן נשרייתא⁸⁵ היו קורין לכלה נינפי ולתרנגול שכוי⁸⁶ לכלה נינפי⁸⁷ מאי קרא יפה נוף משוש כל הארץ ולתרנגול שכוי אמר רב יהודה אמר רב ואיבעית אימא רבי יהושוע בן לוי⁸⁸ מאי קראה מי שת בטוחות חכמה או מי נתן לשכוי בינה מי שת בטוחות חכמה אלו כליות⁸⁹ או מי נתן לשכוי בינה זה תרנגול

Auch in dieser Passage weicht die Handschrift München z. T. erheblich vom Text des Erstdruckes ab. So ersetzt die Handschrift Rabbi Jehoschua ben Levi durch Rabbi Eleasar, fügt ersteren weiter oben jedoch zusätzlich als Gewährsmann zur Deutung von נינפי hinzu. Für das Folgende ist vor allem die Zusammenschreibung des Ortsnamens קנשרייתא in der Handschrift München wichtig sowie die Schreibung des „Wächters“ mit Samech (סכוי, s. u.).

Woraus ergibt sich, dass dieses (Wort) יובלא ein Ausdruck für Widder ist? Es wird gelehrt: Rabbi Akiba sagte: Als ich nach Arabien ging, pflegte man (dort) den Widder zu nennen. Weiter sagte Rabbi Akiba: Als ich nach Gallien ging, pflegte man (dort) die Menstruierende גלמודה zu nennen. Was heißt גלמודה – „Diese ist von ihrem Mann entwöhnt.“ Weiter sagte Rabbi Akiba: Als ich nach Afrika ging, pflegte man (dort) das Geld קשיטה zu nennen. Was geht daraus hervor? Die Erklärung für „hundert קשיטה“ (Gen 33,19) in der Tora: hundert Dank.

Rabbi sagte: Als ich in die Städte des Meeres ging, pflegte man (dort) den Verkauf כירה zu nennen. Was geht daraus hervor? Die Erklärung für „das ich mir kaufte (כריתי)“ (Gen 50,5).

Es sagte Rabbi Schimon ben Lakisch: Als ich in das Gebiet von Qan Nischarja ging, pflegte man (dort) die Braut נינפי und den Hahn „Wächter“ שכוי/שכוי zu nennen. Die Braut נינפי⁹⁰ – was liest man? „Schön ragt sie empor, eine Freude der ganzen Erde.“ (Ps 48,3)

Es sagte Rav Jehuda, es sagte Rav – und wenn du willst, sag: Rabbi Jehoschua ben Levi⁹¹ –: Was liest man? „Wer hat Weisheit in den Ibis gelegt oder wer hat dem Wächter Verstand gegeben?“ (Hiob 38,36) „Wer hat Weisheit in den Ibis gelegt“ – das sind die Nieren⁹². „Oder wer hat dem Wächter Verstand gegeben?“ – das ist der Hahn.

⁸³ HS M: לאפריקיא.

⁸⁴ HS M: -.

⁸⁵ HS M: קנשרייתא.

⁸⁶ HS M: שכוי. So auch bei allen folgenden Nennungen des Wortes.

⁸⁷ HS M: + אמ' רב ואיתימ' ר' יהושוע בן לוי +.

⁸⁸ HS M: אלעזר ר'.

⁸⁹ HS M: + דאמר מר כליות יועצות +.

⁹⁰ München: + Es sagte Rav – und manche sagen: Rabbi Jehoschua ben Levi.

⁹¹ München: Rabbi Eleasar.

⁹² München: „es sagte Mar: denn die Nieren beraten“.

Die Baraita von Rabbi Akiba, der durch verschiedene Länder des römischen Reiches gereist ist und dort seine sprachlichen Beobachtungen gemacht hat, muss im Vergleich zu teils parallelen Stellen als Kompilation verschiedener Traditionen angesehen werden. So bietet vor allem jBer 9,2 13c eine kürzere Parallele, die jedoch mit den gleichen Fällen beginnt und schließt. Auffällig ist vor allem, dass hier nicht Rabbi Akiba sondern Rabbi Levi der Protagonist ist. Wichtig ist auch, dass die lokalen Zuordnungen variieren. Hinzu kommen vereinzelt Parallelen aus bSot, SchemR, WajR:

jBer 13,2 9c

אמר רבי לוי בערביא קורין לאימרא יובלא והיה במשוך בקרן היובל. באפריקא קורין לנידה גלמודה ואני שכולה וגלמודה. ברומי צווחין לתרנגולא שכוי או מי נתן לשכוי בינה

Rabbi Levi sagte: In Arabien nenn man den Widder יובלא „Und es soll geschehen, wenn man das Widderhorn anhaltend bläst“ (Jos 6,5). In Afrika nennt man die Menstruierende גלמודה: „Ich war kinderlos, unfruchtbar“ (Jes 49,21). In Rom ruft man den Hahn Wächter: „oder wer gab dem Wächter Einsicht?“ (Hiob 38,36).

bSot 42a

ואמר רבי אלעזר כל עדה שיש בה חנופה מאוסה כנדה שנאמר כי עדת חנף גלמוד שכן בכרכי הים קורין לנדה גלמודה מאי גלמודה גמולה מבעלה

Und Rabbi Eleasar sagte: Jede Gemeinde, in der es Heuchlerei gibt, wird verschmäht wie eine Menstruierende, wie geschrieben steht: „Denn die Gemeinde der Schmeichler ist einsam“ (Hiob 15,34). In den Städten am Meer nennt man die Menstruierende גלמודה. Was heißt „verschmäht“? Von ihrem Mann entwöhnt.

bSot 13a

אמרו ליה אין דכתיב בקברי אשר כריתי לי וא“ר יוחנן משום ר“ש בן יהוצדק אין כירה אלא לשון מכירה שכן בכרכי הים קורין למכירה כירה

Man sagte zu ihm: Steht nicht geschrieben „in meinem Grab, das ich mir erwarb“? Rabbi Jochanan sagte im Namen Rabbi Schimons ben Jehozadak: כירה heißt nichts anderes als „Verkauf“, denn in den Städten am Meer sagt man zum „Verkauf“ כירה.

SchemR 36,8

דבר אחר 'זית רענן' הדא הוא דכתיב 'יפה נוף משוש כל הארץ' מהו 'יפה נוף' לשון יוני קורין לכלה נמפי

Eine andere Auslegung: „ein grünender Ölbaum“ (Jer 11,16) – wie geschrieben steht „er ragt schön empor, eine Freude der ganzen Erde“. Was heißt „ragt schön empor“ (יפי נוף)? In der griechischen Sprache sagt man zur Braut נמפי.

Übersicht über die Varianten

bRHSh 26a	jBer 13,2	punktueller Parallelen
Arabia: יובלא	Arabia: יובלא	–
Galia: גלמודה	Afrika: גלמודה	Küste: גלמודה (bSot 42a)
Afrika: קשיטה	–	–
Küste: כירה	–	Küste: כירה (bSot 13a)
Qan Nischrajja: גינפי	–	griech. Sprache: נמפי (SchemR 36)
Qan Nischrajja: שכוי	Rumi: שכוי	Arabia: סכויא (WajR 25)

Aus dieser Übersicht wird klar, dass bRHSh 26b offenbar verschiedene schon bekannte Fälle ähnlicher Argumentation zusammenstellt. Sinnvoll ist daher, zunächst die einzelnen Vorlagen dieser Kompilation zu verstehen.

Jeruschalmi als Ausgangspunkt

Zunächst jBer 9,2 13c: Die sprachlichen Beobachtungen gehen hier nicht auf Rabbi Akiba, sondern auf Rabbi Levi zurück. Als Beleg dafür, wie weit Akiba herumgekommen sei, können sie daher nicht zählen.⁹³ Die Parallele im palästinischen Talmud eröffnet für Levi einen etwas eingeschränkteren Radius. Im folgenden wird sich zeigen, dass mit dieser Variante eine Textfassung gegeben ist, deren Wortklärungen auch aus heutiger Sicht viel besser nachzuvollziehen sind.

Yubla

Zwei der drei rabbinischen Etymologien lassen sich auf das Arabische zurückführen, wobei auf diese etymologischen Verbindungen auch in modernen Wörterbüchern hingewiesen wird. Folgt man der Liste verwandter Belege in Ges¹⁸, so wäre in der Tat von einem arabischen Beleg für *yubla* als Widder auszugehen. Das ist freilich ein Missverständnis der Referenz bei Nöldeke,⁹⁴ durch das die rabbinische Beobachtung nun faktisch als arabischer Beleg aufgeführt wird. Nöldeke beschränkte sich freilich darauf, für יובל, „Widder“, eine mögliche Verwandtschaft mit arabisch *wabala*, das unter anderem „schlagen, stoßen“ heißt, vorzuschlagen.⁹⁵

⁹³ So etwa Billerbeck, „Rabbi ‘Akiba“, 41–43; Benoit, „Rabbi Aqiba“, 85.

⁹⁴ Nöldeke, *Beiträge*, 198f.

⁹⁵ *Ibid.*

Durch inschriftliche Belege ist jedoch die zunächst als *inanis judaeorum fabula* angesehene Erklärung⁹⁶ in den Bereich des Wahrscheinlichen gerückt.⁹⁷

Die Beobachtung Rabbi Levis in Arabien gehört zu einer größeren Gruppe von Worterklärungen dieses Gelehrten im Jeruschalmi und den Midraschim, in denen er biblische Ausdrücke mit (vermeintlich?) arabischen Worten in Beziehung setzt. Eine Zusammenstellung in 9 Fälle aufgeteilt bietet Wilhelm Bacher,⁹⁸ der drei davon sicher (etwa פתיא „Jüngling“ oder לחמא „Fleisch“) und zwei davon wahrscheinlich (z. B. עוילא „Kind“) im Arabischen verifizierbar sieht, wobei das hier besprochene יובלא nicht mitgezählt ist. Die anderen Fälle ließen sich z. T. als aramäisch erklären, so dass Bacher von einem Mischdialekt ausgeht.⁹⁹ Es ist ebenso möglich, dass der (dialektale?) arabische Wortschatz hier z. T. verloren gegangen ist, wie auch die rabbinische Textüberlieferung unzuverlässig sein könnte. Deutlich ist aber, dass Rabbi Levi die Einsicht zugeschrieben wird, dass arabischer Sprachgebrauch ein wichtiges Vergleichsmaterial zur Erklärung seltener biblischer Lexeme bietet.

Galmuda

Ebenfalls auf das Arabische greift die Etymologie von גלמודה zurück, das zum semantischen Feld „Stärke“ und „Stein“ gehörend (arab. *ǧalmūd/ǧalmada* u. ä.) auch im Sinne von „unfruchtbar“ verstanden werden kann.¹⁰⁰ Der Gebrauch eines solchen Wortes zur Bezeichnung einer Menstruierenden (wie der Text behauptet) scheint nicht unmöglich – vor allem, weil die rabbinische Erklärung das Verbindende gerade darin sieht, dass kein Geschlechtsverkehr stattfindet. Die Lokalisierung in Afrika durch den Jeruschalmi macht eine solche arabische Etymologie viel wahrscheinlicher als die Lokalisierung in „Galia“¹⁰¹ durch den Bavli.

Anders als bei dem Wort יובלא folgt im Bavli auf die Beobachtung Rabbi Akibas eine Rückfrage, wie ein solches Wort als hebräischer Ausdruck zu verstehen sein kann. Die Antwort sucht eine Lösung durch Ableitung von einer Mehrwortphrase unter Annahme einer Metathese. Jedoch zeigt die Parallele in bSot 42a, dass es sich hier um eine erweiternde Erklärung handelt, die bei der Übertragung auf eine andere Bibelstelle geschaffen wurde: jBer 13,2 erklärt Jes 49,21, wo es offenbar um Kinderlosigkeit geht, mit einem fremden Wort für Menstru-

⁹⁶ Kranold, *De Anno*, 18–20.

⁹⁷ North, „יובל“, *jōbel*“, 555.

⁹⁸ Bacher, *Agada*, 303.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ges¹⁸; Humbert, „En marge“, 200.

¹⁰¹ Gallien? Nach Billerbeck, „Rabbi ‘Akiba“, 42, eher Galatien. Vielleicht ist Gallien durch den Anfang „gal-“ des fraglichen Wortes inspiriert?

ierende. bSot 42a wendet diese Argumentation zur Erklärung von Hiob 15,34 an. Aber der Sprachvergleich ist hier schon vorgegeben und muss selbst erklärt werden, was nun wiederum vom Hebräischen her vorgenommen wird.

Wächter

Anders als bei den bis jetzt verhandelten Fällen geht es bei den fremdländischen Bezeichnungen für „Hahn“ nicht um phonetische Ähnlichkeit eines Lexems, sondern um die analoge semantische Ableitung von einem entsprechenden Wort für „wachen“. Problematisch ist dabei auch, dass die Orthographie der Schreibung des biblischen Wortes folgt, das erst erklärt werden soll. Deshalb ist wichtig, die hiervon abweichenden Schreibungen festzustellen: סכוי סכוא, סכויא bzw. סכויא – die dann sogar auf die Schreibweise des Bibelzitats übertragen werden.¹⁰² Diese Schreibung ließe sich verstehen als analoge aramäische Ableitung von der Wurzel סכא „schauen/hoffen“. Demnach würde die biblisch-hebräische Bezeichnung שכוי für „Hahn“ in Hiob 38,36 von der Vorstellung eines Hahnes als „Wächter“ her verstanden. Bisher gilt die Etymologie dieses *hapax legomenon* in den Wörterbüchern als ungeklärt. Ein Zusammenhang mit einer Wurzel שכה ist aber immer schon erwogen worden. Die rabbinische Deutung würde sich hier einreihen.

Die Lokalisierung in Rom würde eine lateinische oder (vor allem in Parallelität mit dem folgenden Fall im Bavli) griechische Bezugnahme nahelegen. Damit könnte gemeint sein, dass auch das griechische Wort ἀλεκτρούων „Hahn“ von einer Grundbedeutung „Wächter“ her verstanden werden konnte. Die Etymologie dieses Wortes ist umstritten. Besonders in seiner poetischen Form ἀλέκτωρ könnte es von dem Wort ἄλεκτρος „schlaflos“ her verstanden werden.¹⁰³ Meist wird das Wort eher von dem Verb ἀλέξω „abwehren, verteidigen“ abgeleitet.¹⁰⁴ Heinrich Lewy hat die verschiedenen Fälle diskutiert und den Vorschlag gemacht, von ἀλέγειν „sich um etwas kümmern/sorgsam achten“ auszugehen.¹⁰⁵

Alle drei Herleitungen lassen sich mit der rabbinischen Erklärung in Beziehung setzen, dass der Hahn als Wächter verstanden wird. Die Frage kann hier nicht sein, welche Herleitung die richtige ist, sondern welche den Zeitgenossen Akibas eher eingeleuchtet hätte – was für alle drei Lösungen zutreffen kann.

Noch plausibler wäre diese Deutung bei Berücksichtigung der avestischen Bezeichnung des Hahnes *parōdas* „Vorausseher/Wächter“.¹⁰⁶ Allein die geographi-

¹⁰² So etwa die Handschrift München.

¹⁰³ So Pape, *Handwörterbuch*, 92. Dagegen: Prellwitz, *Wörterbuch*, 14.

¹⁰⁴ Z. B. Kretschmer, „ἀλεκτρούων und andere Tiernamen“, 561; Frisk, *Wörterbuch* I, 68. Mit Fragezeichen schon bei Prellwitz, *Wörterbuch*, 14.

¹⁰⁵ Lewy, *Fremdwörter*, 11.

¹⁰⁶ Ibid.

schen Einordnungen im Text und die Parallelität zu **נינפי** machen diese Beziehung weniger wahrscheinlich. Für die Rezeption des Textes im Bavli könnte der persische Kontext jedoch hilfreich gewesen sein.

Die Argumentation lautet also: Man kann das *hapax legomenon* in Hiob 38,36 von der Wurzel **שכה** her als Bezeichnung für den Hahn, der als „Wächter“ vorgestellt wird, erklären. Auch im Griechischen geht ja die gewöhnliche Bezeichnung des Hahnes offenbar auf eine ähnliche Bedeutung zurück.

Ist diese Erklärung richtig, so müssen die Lokalisierungen in Arabien in den Parallelen in WajR 25 und JalkWaj 615 als Angleichungen an die oben genannten aus Arabien berichteten Fälle angesehen werden, die diese semantische Analogie nicht nachvollziehen konnten.

νύμφη

Der Bavli lokalisiert diese sprachliche Beobachtung in **קן נשרייה**, und stellt daneben eine zweite Beobachtung, die sich eindeutig auf das Griechische bezieht, was in der Parallele in SchemR 36 auch explizit so benannt wird: Auf Griechisch heißt Braut eben *νύμφη*. Dass beide Fälle im Bavli unter dem gleichen Ortsnamen zusammengestellt werden, passt zur Aufnahme griechischer Lehnwörter im syrisch-aramäischen Kontext: Qinnasrin war ein wichtiges Zentrum syrischer Christen in der Nähe von Aleppo¹⁰⁷. Hier ist gut vorstellbar, dass griechische Fremdworte in der syrischen Umgangssprache besonders häufig waren. Dass der Bavli **סכוי** neben **נינפי** stellt, zeigt, dass er dieses Wort nun fälschlicherweise (s. o.) auch für ein griechisches Lehnwort hält.

Anders als bei den vorher genannten Fällen, die den Umfang des Abschnittes im Jeruschalmi ausmachen, handelt es sich bei dieser Aussage des Midrasch nicht um eine Etymologie, sondern um ein Klangspiel mit dem biblischen Ausdruck **יפי נוף**, verbunden mit einer Metathese. Etymologie und Klangspiel können ineinander übergehen.¹⁰⁸ Durch die Aufnahme dieses Falles in bRHSh 26a erscheint es aber nun im Kontext anderer – und viel näher liegender – Etymologien.

Neben SchemR 36 erscheint **נימפי** als exegetische Assoziation – aber mit noch weniger textlichen Übereinstimmungen – in BerR 71,8 zur Erklärung von Gen 30,8

ותאמר רחל נפתולי אלהים נפתלתי עם אחתי גם יכלתי ותקרא שמו נפתלי

Da sprach Rachel: Kämpfe Gottes habe ich mit meiner Schwester gekämpft, habe auch gesiegt. Und sie gab ihm den Namen Naftali.

¹⁰⁷ Neubauer, *Géographie*, 307; Obermeyer, *Landschaft*, 114, Anm. 3.

¹⁰⁸ Siehe die Einleitung zu diesem Band S. 12.

Der Midrasch lässt hier Rabbi Jochanan zu Wort kommen, der Rachels Worte umschreibt mit:

נימפי היה לי לעשות לפני אחותי

Eine Braut hätte ich werden sollen vor meiner Schwester.

Auch hier bildet das griechische Wort eine assoziative und eher spielerische Verbindung mit dem Klang des Bibeltextes. Es ist freilich auch hier möglich, dass das Lehnwort ernsthaft als Lösungsvorschlag für die Klärung des fraglichen biblischen Lexems herangezogen wird: Wenn in rabbinischer Zeit ein griechisches Lehnwort in der Sprache gebraucht wurde, so könnten die Rabbinen das ja auch für den biblischen Sprachgebrauch vorausgesetzt haben. Aber, wie gesagt: Es scheint hier eher um freie Assoziationen zu gehen.

Kira

Auch für die Ableitung der biblischen Form כריתי von einem an der Küste gebrauchten כירה ist eine arabische Wurzel für „mieten/vermieten“ herangezogen worden, die auch in den Wörterbüchern zum Alten Testament als möglicher etymologischer Zusammenhang für כרה 2 aufgeführt wird.¹⁰⁹ Eine Parallele hierzu (und vielleicht von dort übernommen) findet sich in bSot 13a.

מאה קשיטה

Die Bemerkung zu מאה קשיטה findet sich nur hier in bRHSh 26a. Auch wenn hier auf Afrika Bezug genommen wird, so geht es doch im Grunde darum, מעה (mit Ajin!) als biblisch-hebräisches Synonym für קשיטה hinzustellen. Vom Sprachgebrauch des rabbinischen Hebräisch her kann beides eine Münze bezeichnen. Den Ausgangspunkt zu dieser Beobachtung scheint jedoch die Zahlenangabe מאה „hundert“ gegeben zu haben, so dass der Eindruck entsteht, es würde hier erwogen, ob Alef und Ajin vertauscht wurden. Eine Schreibung מעה קשיטה in Gen 33,19 würde dann allerdings keinen Sinn ergeben (etwa „Münze, Münze“). Es wird also lediglich assoziativ von מאה קשיטה auf מעה verwiesen. Warum diese Beobachtung mit Afrika verknüpft wird, bleibt unklar. מעה ist als Münze neben rabbinisch-hebräisch auch aramäisch und syrisch belegt. Geht es um den spezifischen Wortschatz der jüdischen Diaspora in Ägypten?

Nuancen der Kompilation

Wenn der Text von bRHSh 26a als Kompilation erkannt ist, dann stellt sich die Frage danach, was hier das Bild spezifisch verändert. Dazu gehört die Neuordnung

¹⁰⁹ Ges¹⁸, z. St.

nung der Beobachtungen zu Rabbi Akiba, Rabbi und Resch Lakisch, die Erweiterung des geographischen Horizonts und die Erklärung zu *מאה קשיטה*. Es entsteht vor allem das Bild eines großen Tannaiten, der die ganze römische Welt bereist hat: Arabien, Afrika, Gallien liegen um die Küste des Mittelmeeres herum. Mit dem „Adlerhorst“ (so muss doch die Getrennt-Schreibung im Erstdruck verstanden werden) Qinnašrin wird der sprachliche Einfluss des Griechischen auf die syrische Umgangssprache deutlich gemacht.

Fazit zum Sprachvergleich

Die Ansätze in der rabbinischen Literatur, zur Klärung von Lexemen auf fremde Sprachen¹¹⁰ zu verweisen, gelten in der Regel als reine Spekulation. Der hier besprochene Text bRHSh 26a hat an diesem Bild einen großen Anteil. Der Grund dafür ist jedoch, dass gerade dieser Text Worterklärungen und exegetische Assoziationen aus verschiedenen Kontexten kompiliert und so der sprachvergleichende Blick auf das Arabische neben Klangspielen mit dem Griechischen steht. Hinzu kommen Missverständnisse und Verschiebungen in den geographischen Zuordnungen.

Ausgehend von der wahrscheinlich ursprünglicheren Fassung in jBer 9,2 13c fällt auf, dass alle drei der dort verhandelten etymologischen Versuche auf einen ähnlichen (nämlich arabischen oder aramäischen) Zusammenhang verweisen. Die beiden ersten stimmen auch mit Ansätzen in Wörterbüchern zum biblischen Hebräisch überein. Der dritte Fall ist eine Bezugnahme auf ein griechisches Wort – allerdings nicht im Sinne phonetischer Ähnlichkeit, sondern als Hinweis auf eine analoge semantische Erklärung. Phonetisch wird hier auf hebräisch-aramäischen Sprachgebrauch bezug genommen.

Die Erweiterungen bzw. Veränderungen dieses narrativen Arguments in den Parallelen zeigt freilich, dass auch mit sprachlicher „Verwandtschaft“ mit nicht-semitischen Sprachen gerechnet werden konnte. Wenn die Erklärung eines biblischen Wortes unter Bezugnahme auf eine offenbar nahe stehende Sprache (wie das Arabische oder Aramäische) möglich ist, dann mag ein Bezug auf andere Sprachen eben auch plausibel sein. Die aus moderner Perspektive nötige grundsätzliche Differenzierung zwischen Sprachfamilien kann von antiken Autoren schlechterdings nicht gefordert werden. Die Rabbinen haben wahrnehmbare Nähe zwischen Sprachen mit in ihre etymologischen Hypothesen eingeschlossen. Wenn einzelne davon aus heutiger Sicht haltlos erscheinen, dann liegt das an modernen methodischen Einschränkungen.

Die Stilisierung Rabbi Akibas als eines weitgereisten Mannes in bRHSh 26a verstärkt diese Aussage noch, obwohl ein Teil der Herleitungen nun in die Irre führt. Denn der Text erscheint nun noch viel stärker als Versuch, die Erklärung bibli-

¹¹⁰ Statt eine Sprache explizit zu benennen, wird dazu jedoch eine geographische Zuordnung vorgenommen.

scher Ausdrücke unter Inbetrachtziehung aller Sprachen der römischen Welt zu erreichen. Die weitgereiste Autorität lässt dann auch umfassende Sprachkenntnis vermuten. Dass solche pauschalisierende Überhöhung aus der babylonischen Distanz leichter zu konstruieren ist, versteht sich von selbst.

5. Ergebnis

Mit den vorangegangenen Textuntersuchungen sollten Aspekte rabbinischen Sprachbewusstseins herausgearbeitet werden. Dabei sind Beispiele diachroner und synchroner Varianz zu Tage gekommen. Einerseits wird die Sprache der Tora von der Sprache der Weisen und diese wiederum von der Umgangssprache abgesetzt, andererseits werden dialektale Unterschiede zwischen Judäern und Galiläern thematisiert. Unterschiede setzen freilich Gemeinsamkeiten voraus: Bei deutlicher Differenz zwischen verschiedenen semitischen Sprachen können Belege aus anderen Sprachen doch auch zur Klärung der Semantik eines hebräischen Lexems herangezogen werden. Die Bezeichnungen für Sprachen, Register, Dialekte oder Sprachgebrauch – verbunden mit der Bedeutungsbreite von לשון – sind offenbar nicht strikt abgegrenzt. Als Motivation für diese Formen des Sprachbewusstseins zeigt sich das Hauptthema der rabbinischen Literatur: Textüberlieferung und -auslegung. Fragen der Orthographie stehen neben semantischen Klärungen zu Einzelbegriffen, wobei die Inanspruchnahme sprachlicher Richtigkeit relativiert wird durch die Rückfrage nach der Angemessenheit eines bestimmten Sprachgebrauchs. Die rabbinische Lehre wird als kontextgebunden erfahren.

Literatur

Bacher, Wilhelm: *Die Agada der palästinensischen Amoräer*. Bd. II, Hildesheim: Olms 1992.

Beattie, D. R. G. und Davies, P. R.: „What Does Hebrew Mean?“, in: *Journal of Semitic Studies* 55 (2010), 71–83.

Ben-David, I.: „Etrog, Pl. Etruggim, and other Nouns exhibiting a Holem“, in: *Leshonenu* 46 (1982), 76–79.

Benoit, Paul: „Rabbi Aqiba ben Joseph. Sage et héros du Juda sme“, in: *Revue Biblique* 54 (1947), 54–89.

Billerbeck, P.: „Rabbi ‘Akiba als religiös-sittliche Persönlichkeit“, in: *Nathanael* 34 (1918), 3–61.

Cohen, A.: „Babylonian Talmud: Tractate ‘Abodah Zarah“, URL: <http://www.halakhah.com/zarah/zarah_58.html#58b_9> – Zugriff am 21. 4. 2011

Dalman, Gustaf: *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch. Nach den Idiomen des palästinischen Talmud, des Onkelostargum und Prophetentargum und der jerusalemitischen Targume*. 2. Auflage, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1905.

Id.: *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*. Frankfurt 1922.

Frank, Yitzhak: *Grammar for Gemara. An Introduction to Babylonian Aramaic*. Jerusalem 1975.

Frisk, Hjalmar: *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Band I: A – Ko. Heidelberg: Winter 1960.

Goldschmidt, Lazarus: *Der Babylonische Talmud. Mit Einschluss der vollständigen Mišnah*. Berlin, Bd. II, 1901, Bd. V, 1925.

Goodblatt, D. M.: *Rabbinic academic institutions in Sasanian Babylonia*. Ann Arbor, Mich. 1974.

Heszer, C.: „Privat‘ und ‚öffentlich‘ im Talmud Yerushalmi“, in: Peter Schäfer, *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture I*. Tübingen 1998, 423–580.

Humbert, Paul: „En marge du dictionnaire hébra que“, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 62 (1950), 199–207.

Kranold, Johannes T. K.: *De Anno Hebraeorum Jubilaeo*. Gottingae: Dieterich 1837.

Krauss, S.: *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud. Midrasch und Targum. Mit Bemerkungen von Immanuel Löw*. Hildesheim 1987.

Kretschmer, Paul: „ἀλεκτρούων und andere Tiernamen“, in: *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 33 (1895), 559–563.

Krupp, Michael (Bearb.): *Schabbat*. (Die Mischna, hgg. von M. Krupp) Ein Keren–Jerusalem: Lee Achim 2008.

Kutscher, Eduard Y.: *Studies in Galilean Aramaic*. (Bar-Ilan Studies in Near Eastern Languages and Cultures) Ramat-Gan: Bar Ilan University, 1976.

Lewy, Heinrich: *Die semitischen Fremdwörter im Griechischen*. Hildesheim u. a.: Olms 2004 (Nachdruck der Ausgabe Berlin 1895).

Löw, Immanuel: *Die Flora der Juden*. Hildesheim 1967.

Neubauer, Adolphe: *La géographie du Talmud*. Hildesheim: Olms, 1967 (Nachdruck der Ausgabe Paris 1868).

Nöldeke, Theodor: *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*. Strassburg: Trübner 1910.

North, R.: „יִבֵּל jôbel“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* III (1982), 554–559.

Obermeyer, Jacob: *Die Landschaft Babylonien im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats. Geographie und Geschichte nach talmudischen, arabischen und anderen Quellen*. Frankfurt a. M.: Kauffmann 1929.

Pairman Brown, John: „The Mediterranean Vocabulary of the Vine“, in: *Vetus Testamentum* 19 (1969), 146–170.

Pape, Wilhelm: *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, Band I: A-K, hrsg. v. Sengebusch, M., 3. Auflage, Braunschweig: Vieweg 1902.

Pfeiffer, August/Martini, Georg: *Diatribē philologica de lingua Galilæa, per quam D. Petrus agnitus fuisse legitur*. Diss. Leucorea 1663, Wittenberg: M. Henckel 1682.

Prellwitz, Walther: *Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1892.

Schäfer, Peter und Becker, Hans-Jürgen (Hrsg.): *Synopse zum Talmud Yerushalmi*. Bd. I,1-2 (Texte und Studien zum antiken Judentum 31), Tübingen: Mohr 1991.

Schorch, Stefan: „Spoken Hebrew of the Late Second Temple Period According to Oral and Written Samaritan Tradition“, in: Joosten, J. und Rey, J.-S. (Hrsg.), *Conservatism and Innovation in the Hebrew Language of the Hellenistic Period*. (Studies on the Texts of the Desert of Judah 73) Leiden – Boston: E. J. Brill 2008, 175–191.

Sokoloff, M.: *A Dictionary of Jewish babylonian Aramaic*. Jerusalem 2002.

Steinsalz, Adin: *Talmud Bavli*. Jerusalem 1982–1996 (31 Bände).

Stemberger, Günter: *Einleitung in Talmud und Midrasch*. München: C. H. Beck 1992.

Von luftiger Sprache und Aufschneiderei

Termini für Übertreibung und die damit verbundenen Wertungen und Konzepte in der rabbinischen Literatur

Antje Seeger, Halle/Saale

In der talmudischen Literatur lassen sich zuweilen kritische Stimmen vernehmen, die in biblischen oder rabbinischen Dikta eine Abweichung vom wörtlichen Sinn erkennen und auf den hyperbolischen Gehalt dieser Überlieferungen aufmerksam machen. Allerdings ist bereits die klassische Benennung „Hyperbel“ als auch die Auffassung von der „Abweichung vom wörtlichen Sinn“ in Bezug auf die hier zu untersuchenden rabbinischen Aussagen aufgrund einer aus der westlichen Rhetoriktradition geprägten Semantik nicht ohne weiteres anwendbar. Denn nach unserem traditionellen Verständnis haftet der Figur der Hyperbel die Konnotation des Erdachten und Unwahren an; übertriebene Redeweise geht über das Tatsächliche und Glaubwürdige hinaus, indem sie einen Sachverhalt imaginativ aus seiner realen bzw. konventionellen Verankerung löst und in einem neuen bildhaften Kontext veranschaulicht.¹ Aufgrund der in der Überschreitung der faktischen Wahrheit liegenden Ambivalenz scheint die Identifizierung hyperbolischer Aussagen in der schriftlichen und mündlichen Überlieferung eine Wertung zu implizieren, die die postulierte Integrität und Autorität dieser Tradition in Frage stellt.

Diese pejorative Konnotation zum Ausgangspunkt nehmend sucht Jehuda Brandes in seinem Artikel zum Thema entlang der Aussagen rabbinischer Quellen nach einem grundlegenden hermeneutischen Prinzip für die Unterscheidung von hyperbolischen und nicht-hyperbolischen Aussagen. Er betont, dass die Weisen des Talmuds und ihre Nachfolger im Aufspüren sprachlicher Übertreibungen keine Verletzung der Wahrheit, keine Schwindelei, sondern nur eine gewisse Ungenauigkeit in der auf Alltagssprachlicher Konvention beruhenden Ausdrucksweise sahen.² Dabei beruft er sich auf Raschi, der explizit den Zusammenhang zwischen sprachlicher Übertreibung und Unwahrheit bestreitet, damit implizit aber auch erkennen lässt, dass ein solcher Bezug – wenn auch negiert, so doch – in irgendeiner Form wahrgenommen wurde.³ Auch Hanan Gafni greift diese Problematik auf und untersucht die Geschichte ihrer Reflexion in der jüdischen Traditionsliteratur. Erst im 16. Jahrhundert im Kontext geistesgeschichtlicher Entwicklun-

¹ Vgl. Lausberg, *Handbuch*, §§ 579, 909–910.

² Brandes, „גוזמות ומליצות“, Abs. 3.

³ Er rechtfertigt übertriebene Redeweise, sie stelle keine Täuschung dar, sondern sei eine umgangssprachliche Form der Rede, die der Präzision entbehrte: לשון הוואי - לשון הדיוט שאינו מדקדק (Kommentar zu bChul 90b).

gen in Europa, insbesondere der Renaissance und Neubewertung antiker Rhetoriktheorien, ließe sich eine kritische Auseinandersetzung mit der Kritik – also der Denotation bestimmter Formulierungen in der schriftlichen und mündlichen Tora als Übertreibungen – erkennen, die die Verfänglichkeit, aber auch das Potential reflektiere, welches in der Charakterisierung der in Überlieferungen verwendeten Ausdrucksweise als Hyperbel liege.⁴ Gafni hat diese Entwicklungen und Tendenzen bis in die Moderne verfolgt, die das zunehmende Bewusstsein für die Problematik einer Interpretation verdeutlichten, die im konkreten Fall mit der Präzision in der Wortwahl auch den Wahrheitswert der schriftlichen und mündlichen Lehre bezweifelt. Wie Brandes bestätigt er aber, dass die Identifizierung hyperbolischer Redeweise durch die Weisen und Redaktoren des Talmud nicht nach dem Kriterium des sprachlichen Wahrheitsgehalts fraglicher Äußerungen entschieden wurden; die Frage möglicher Implikationen in Bezug auf die Verlässlichkeit der Tradition hätte sich demnach auch nicht gestellt, sondern ist das Ergebnis späterer Reflektion.

Wie die im hier vorliegenden Artikel ausgewerteten Belege veranschaulichen, konzentrierten sich die Rabbinen auf den in fraglichen Äußerungen geschilderten Sachverhalt nach seinem Wortsinn. Schien dieser unplausibel oder nicht nachvollziehbar, so konnte eine Übertreibung in der Formulierung in Betracht gezogen werden. Zwei Begriffe begegnen in der talmudischen Literatur, die die Rabbinen zur Designation hyperbolischer Redeweise und Bilder gebrauchten. Der tannaitischen Bezeichnung לשון הבאי⁵ steht das erst amoräisch bezeugte גוזמא gegenüber, beide Begriffe werden nachfolgend separat in den jeweiligen Kontexten analysiert und schließlich gegenübergestellt. Bereits die Redaktoren des Talmud behandelten sie als Synonyme, wodurch sie das spätere Verständnis weitgehend prägten.⁶ So gibt Nathan b. Jechiel in seinem auf das Jahr 1101 datierten lexikografischen Werk ערוך השלם unter dem Lemma גוזמא folgende Definition:

גוזמא ודברי הבאי ו לשון הבאי, גוזמא
 große Sache noch um ein Vielfaches größer gemacht, wie in *große und bis in den Himmel befestigte Städte* (Dtn 1,28), was ein sprachliches Bild (משל) impliziert.⁷

⁴ Gafni, „דיברו חכמים בלשון הבאי“, passim.

⁵ Die Schreibweise variiert in den verschiedenen Handschriften: הבאי, הואי, הביי.

⁶ Vgl. bTam 29a–b und bChul 90a, beide Passagen gelten als *locus classicus* zum Thema übertriebener Ausdrucksweise, hier auf S. 207 besprochen. Die Zitate aus dem babylonischen Talmud in diesem Aufsatz beruhen auf dem nach der Druckausgabe von Daniel Bomberg, Venedig 1520–23, edierten Text Goldschmidts.

⁷ Kohut, *Aruch completum*, Lemma גוזמא: גוזמא הוא אחד הוא והוא כאדם שמגדל את גוזמא משל. הדבר הרבה ומוסיף בגידולו והוא כענין ערים גדולות ובצורות בשמים אשר בתורת משל. Die Definition findet sich auch bei Judah b. Barcoi in seinem Kommentar zum Sefer Jezira aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts (Halberstamm, *Kommentar*, 28). Der Autor gibt dort auch das arabische Pendant: ובלשון ישמעאל אלתבלג ואלתגאי תואה.

Nach dieser Erklärung dienen sowohl **הבאי** als auch **גוזמא** der Kennzeichnung hyperbolischer Ausdrucksweise, die einen Gegenstand oder Sachverhalt noch größer oder bedeutender darstellt als er in der Realität ohnehin ist und so dessen Außerordentlichkeit betont. In sprachlicher Übersteigerung der außersprachlich vorgefundenen Realität gibt die gewählte Metapher („himmelhoch befestigt“) dabei effektiv das Erlebte oder Gesehene („sehr hoch befestigt“) wieder, wie Nathan b. Jechiel weiter erklärt: *Bis zum Himmel* meine so weit, wie man den Kopf nur heben und nach oben blicken kann.⁸ Er rekonstruiert hier den hyperbolisch geäußerten Gedanken, das Gemeinte, und verweist damit auf ein grundlegendes Kriterium für die Identifizierung hyperbolischer Formulierungen, welches in der Unterscheidung von wörtlicher und übertragener Bedeutung begründet liegt. Letzteres wurde von den Rabbinen allerdings nur ausnahmsweise berücksichtigt, sie begnügten sich damit, durch die Identifizierung von **לשון הבאי** oder **גוזמא** auf die Unverbindlichkeit des Wortsinns zu verweisen. Besonders deutlich geht das aus den halachischen Diskussionen hervor, die der Rechtsfindung vorausgehend über die Relevanz bestimmter Aussagen zu entscheiden hatten. Zunächst soll hier aber der genannte Vers in seiner haggadischen Auslegung näher betrachtet werden.

לשון הבאי als Terminus für Übertreibung im haggadischen Kontext

Das von Nathan b. Jechiel angeführte biblische Beispiel geht auf eine dem tannaitischen Rabbi Schim'on b. Gamliel zugeschriebene Auslegung zurück, die auf den grundlegenden hermeneutischen Umgang mit entsprechenden Formulierungen verweist. Im Sifre Dtn zum fraglichen Vers heißt es:

Große und bis in den Himmel befestigte Städte (Dtn 1,28): Rabban Schim'on b. Gamliel sagte: Die Schrift spricht in hyperbolischer Redeweise (**לשון הבאי**), so wie es heißt: *Höre Israel, heute wirst du den Jordan überqueren* (Dtn 9,1).⁹ Aber das, was der Heilige zu Abraham, unserem Vater, sagte: *Ich werde deinen Samen so zahlreich wie die Sterne am Himmel machen* (Gen 26,4), *Ich will deinen Samen wie Staub auf Erden machen* (Gen 13,16), sind keine übertriebenen Worte (**דברי הבאי**).¹⁰

⁸ Kohut, *Aruch completum*, Lemma **גוזמא**.

⁹ Dtn 9,1: „Höre Israel, heute wirst du den Jordan überschreiten [um in das Land von Völkern, die größer und mächtiger sind als du, hineinzuziehen und ihren Besitz zu nehmen. Du wirst in große Städte mit himmelhohen Mauern kommen]“.

¹⁰ Finkelstein, *Sifre*, § 25 (die Schreibung variiert: **הביי**, aber auch **הבאי** kommt vor, vgl. Anm. 5 von Finkelstein; er kommentiert **הבאי** als **מוצאה לא נתברר מוצאה**). Die haggadischen Teile des Sifre Dtn sind aus verschiedenen Quellen zusammengesetzt, eine Datierung selbst der Endredaktion ist nach wie vor schwierig, Stemberger verweist aber auf die Nähe zur Schule Jischmaels (Stemberger, *Einleitung*, 269). Auf Jischmael wird das bekannte Diktum „die Tora spricht in der Sprache der Menschen“ zurückgeführt, das durchaus auch als Basis der hier behandelten Interpretation gedacht werden kann.

Der biblische, als לשון הבאי charakterisierte Ausdruck *bis in den Himmel* ist nicht literal aufzufassen – eine Stadt kann nicht wirklich bis in den Himmel befestigt sein. Die Existenz himmelhoher Bauten klingt unplausibel, es widerspricht der menschlichen Erfahrung, in solch luftige Höhen bauen zu können.¹¹ Im vorliegenden Fall ist daher von der Verwendung einer bildlichen, hyperbolischen Sprache auszugehen, die den gewaltigen Grad der städtischen Befestigung sowohl in quantitativer („sehr sehr hoch“) als auch in qualitativer („unbezwingbar“) Hinsicht eindrucksvoll veranschaulicht. Als weiterer Beleg wird Dtn 9,1 angeführt, dessen letzter Versteil, der in obigem Zitat ausgelassen wurde, dasselbe hyperbolische Bild *bis zum Himmel befestigte Städte* enthält. Es ist anzunehmen, dass diese durchaus übliche Kurzzitierweise des Verses im überlieferten Text Bacher und Kittel missleitete, die davon ausgehen, dass sich die Schim'on b. Gamliel zugeschriebene Identifizierung eines hyperbolischen Ausdrucks in Dtn 9,1 auf das Wort *heute* beziehe.¹² Das scheint in Anlehnung an biblische „Fakten“ und spätere Interpretationen durchaus möglich,¹³ die Argumentationsstruktur der fraglichen Passage lässt allerdings eher darauf schließen, dass Schim'on b. Gamliel bzw. die Redaktoren des Sifre die Identität der sprachlichen Bilder in den gewählten Paradigmen im Blick hatten, da auch die angeführten Gegenbeispiele *Sterne am Himmel* in Gen 13,16 und *Staub auf Erden* in Gen 26,4 in ihrer Bildhaftigkeit als konvergent betrachtet werden können. Man könnte meinen, dass es sich auch hier um eine Übertreibung der zukünftigen Vermehrung des israelitischen Volkes durch einen Vergleich mit dem Unzählbaren handele, aber diese Deutung wird ausgeschlossen. Wodurch unterscheiden sich also diese sprachlichen Bilder von den als לשון הבאי denotierten in Dtn 1,28 und 9,1? Und warum werden sie hier angeführt? Alle genannten Beispiele suggerieren eine Unmessbarkeit (*befestigt bis in den Himmel*) oder Unzählbarkeit (*Sterne am Himmel*, *Staub auf Erden*) und sind in ihrer metaphorischen Qualität nur schwer zu differenzieren.¹⁴ Gerade deshalb muss sorgsam unterschieden werden zwischen Formulierungen, die hyperbolisch verstanden werden dürfen, und solchen, bei denen diese Interpretation nicht zulässig ist. Im Bewusstsein der Ähnlichkeit der sprachlichen Bildhaftigkeit

¹¹ Der Satz ist wörtlich verstanden aus biblisch historischer Sicht undenkbar, wie aus der Geschichte vom Turmbau zu Babel (Gen 11,6–8) leicht nachvollzogen werden kann. Der „Syllogismus“ wird von Schim'on b. Gamliel allerdings nicht explizit gezogen.

¹² Kittel, *Sifre*, 35, Anm. 2: „denn die Überschreitung des Jordans fand nicht gerade ‚heute‘ statt (Tag der Überquerung des Jordans in Josua 4,19 [10. Tag des 11. Monats])“; Bacher, *Terminologie*, 29.

¹³ Da die Israeliten nicht an dem Tag, an dem Mose die in Dtn 9,1 festgehaltene Aussage ihnen gegenüber machte, sondern erst später den Jordan überquerten, könnte *heute* als Hyperbel für die zeitliche Unmittelbarkeit der bevorstehenden Überquerung zu verstehen sein. Ibn Ezra beispielsweise interpretiert in seinem in den מקראות גדולות abgedruckten Kommentar היום als „zeitnah“.

¹⁴ Strukturell enthalten die Verse einen signifikanten Unterschied: Während die von Schim'on b. Gamliel als לשון הבאי denotierten Verse eine Metapher enthalten, die implizit durch einen Vergleich aufzulösen ist, wird letzterer in Gen 13,16 und 26,4 explizit formuliert. Dass Schim'on b. Gamliel hier auf eine rhetorische Analyse der betreffenden Sätze hinaus will, ist allerdings unwahrscheinlich.

in den zitierten Versen und möglicherweise der Implikation, die eine leichtfertige und großzügige Anwendung figurativer Deutung auf den biblischen Text mit sich bringen könnte, wird das genannte Auslegungsprinzip strenger determiniert. Göttliche Versprechen, wie die in Gen 13,16 und 26,4 geäußerten, seien nicht als Übertreibungen zu deuten, sie enthalten keine **דברי הבאי**. Als Prophezeiungen sind sie auf eine zukünftige Realisierung gerichtet; ihr Wortlaut entzieht sich einer an der Wirklichkeit ausgerichteten Evaluierung, da auf diese Wirklichkeit noch gar nicht zurückgegriffen werden kann. Als Prophezeiungen Gottes sind sie ohnehin über jeden Zweifel erhaben, weder Erfahrung noch Vernunft könnten die göttliche Wortwahl angemessen oder ausreichend verifizieren.

Ausschlaggebend für die Identifizierung von **לשון הבאי** in der Tora ist das Hintergrund- und Kontextwissen. Im Gegensatz zu dem Bild der bis zum Himmel befestigten Städte, das wörtlich verstanden der außersprachlichen Realität widerspricht, ist eine diesbezügliche Einschätzung bei Gen 13,16 und 26,4 sowohl aufgrund der Zukünftigkeit des dargestellten Sachverhalts als auch aufgrund der besonderen Provenienz der Aussage unmöglich. Die redaktionell vorgenommene Einschränkung zur Determinierung hyperbolischer Ausdrucksweisen in der Tora kann durchaus auch durch Bedenken im Hinblick auf die Integrität der Tradition motiviert gewesen sein, sofern angenommen wird, dass der „Abweichung vom wörtlichen Sinn“ eine negative Konnotation innewohnt. Zweifel am Wort Gottes birgt auch die Deutung desselben als figurativ oder hyperbolisch, eine weitaus umfassendere Skepsis an der Offenbarung eingeschlossen. Wer also die Worte Gottes *wie die Sterne am Himmel* oder *wie Staub auf Erden* als Übertreibung versteht, zweifelt potentiell am Wortlaut und so letztlich an der Ernsthaftigkeit seiner Verheißung.

Die Abneigung, in Bezug auf die in göttlichen Versprechen verwendete Sprache von **הבאי** zu sprechen, ließe sich auch anhand von Untersuchungen zur Semantik und Etymologie des Begriffs **הבאי** erklären, die in der aktuellen kontextuellen Verwendung noch Reste einer ursprünglichen Bedeutung erkennen wollen. Allerdings haftet diesen Erklärungen eine gewisse Zirkularität der Argumentation an, sofern sie versuchen, die aus den Belegstellen eruierte Semantik des Wortes mit einer angenommenen, der Wurzel inhärenten Grundbedeutung in eine konnotative Verbindung zu bringen. Wie eingangs bereits zitiert, unterscheidet der **ערוך השלם** nicht zwischen den Begriffen **הבאי** und **גוזמא**. Alexander Kohut, der das Werk Ende des 19. Jahrhunderts edierte und zum Teil stark erweiterte, übersetzt **לשון הבאי** mit „unnütze, erdichtete Rede“. Er leitet das Wort aus dem Persischen *hawā* (Luft, Hauch) ab, selbst ein Arabismus und daher relativ spät, und konstruiert an die Metaphorik des Deutschen angelehnt „aus der Luft greifen“ (*az hawā gereftan*).¹⁵ Eine etymologische Verwandtschaft zum arabischen Äquivalent *hawā*’ erkennt auch Bacher, ausgehend von der variablen Schreibung **הואי** in einigen Handschriften. Ebenso sei eine Ableitung vom bereits biblisch belegten und semantisch verwand-

¹⁵ Kohut, *Aruch completum*, Lemma **הבאי**, 173.

ten הבל (Hauch, Staub)¹⁶ möglich, so würde durch die Bezeichnung הבאי im Sinne von Luft, Hauch oder Staub auf eine der hyperbolischen Redeweise inhärente Nichtigkeit oder Irrelevanz verwiesen.¹⁷ Damit benennt Bacher eine Wertigkeit, die im Talmud im Hinblick auf die שבועות הבאי bzw. נדרי הבאי, die Übertreibungsgelübde bzw. –schwüre ausführlich thematisiert wird.¹⁸

לשון הבאי im halachischen Kontext

Gelübde oder Schwüre, ursprünglich Ausdruck der Selbstverpflichtung des Menschen gegenüber Gott, etwas zu tun oder zu unterlassen, spielten zunehmend auch in profanen Kontexten, d. h. im kommunikativen Alltag, eine Rolle und wurden als solche von den Weisen der Mischna und Gemara hinsichtlich ihrer halachischen Relevanz erörtert.¹⁹ Die Frage der Bindungskraft spielte dabei eine entscheidende Rolle, also die Bestimmung der Umstände und des Wortlauts, in denen Gelübde oder Schwüre geäußert werden müssen bzw. dürfen, um als gültig betrachtet zu werden. Dieser Kontextualisierung sprachlicher Handlungen wurde in der rabbinischen Diskussion beachtliche Aufmerksamkeit geschenkt, wobei sie die Affekthaftigkeit und Pragmatik im Alltag geäußelter Schwüre und Gelübde als ausschlaggebende Bedingung für die Ernsthaftigkeit und Verpflichtungskraft dieser Versprechen erachtete. So sondert die Mischna Gelübde und Schwüre aus,²⁰ die aufgrund der Situation, in der sie geäußert wurden, nicht als verbindlich gelten können. Neben den anspornenden, irrtümlichen

¹⁶ Gesenius, *Handwörterbuch*, Lemma הבל, bietet die Übersetzung „Hauch“, aber auch „Täuschung“, in verbaler Nutzung „der Nichtigkeit verfallen“. Wie Gesenius sieht auch Bacher, *Terminologie*, 29, eine Verwandtschaft zum Syrischen, der syrische Lexikograf Bar Bahlül aus dem 10. Jahrhundert habe הבלא mit arab. *habāʿ* (Staubwirbel, Atom) wiedergegeben.

¹⁷ Bacher, *Terminologie*, 29. Levy, *Wörterbuch*, 447, übersetzt ebenfalls „Nichtiges, Unnützes“ und leitet aber von der Wurzel הב (הו), synonym חבב, חבב, חבב ab, was bereits biblisch die Konnotationen „sengen, rösten, glühen lassen“ enthalte.

¹⁸ Die Konnotation der „Übertreibung“ für den Begriff הבאי ergibt sich nach Bacher, *Agada der Tannaiten*, Bd. 2, 331, auch aus einer weiteren Schimʿon b. Gamliel zugeschriebenen Interpretation in GenR zu Gen 4,11. Das mehrfach in der Tora verwendete Bild „die Erde öffnete ihren Mund“ (האדמה אשר פצתה את פיה) bezeichnet dieser als לשון מועט. Bacher erkennt in dem in dieser Formulierung gewählten Verb פצה im Gegensatz zu dem zu erwartenden פתח einen meiotischen Gebrauch, damit wären לשון מועט und לשון הבאי als diametrale Extreme auf einer Werteskala zu verstehen. Die verniedlichende oder untertreibende Ausdrucksweise kann aber auch das Bild vom „Mund der Erde“ meinen. Vgl. die Edition Theodor, *Midrasch Bereschit Rabba*, § 22,10 (Bd. 1, 217), sowie die Übersetzung Freeman, *Midrasch Rabba, Genesis*, Bd. 1, 189–190, und die dortigen Kommentare S. 190, Anm. 1–3. Nach den Angaben in Bachers *Terminologie*, 110–111, ist auch eine andere Interpretation möglich.

¹⁹ Gelübde und Schwur werden unterschieden, die Abgrenzung ist aber oft sehr diffizil und scheint rein technisch (vgl. Rabinowitz, „Vows and Vowing“, 185–186; N. N., „Nedarim“, 52–53; N. N., „Oath“, 358–364).

²⁰ bNed 20b: Die Mischna verwendet hier euphemistisch das Verb התיר, welches so viel wie „zugestehen, genehmigen“ bedeutet.

und erzwungenen Gelübden nennt sie auch die **נדרים הבאי**, die „Übertreibungsgelübde“. In ihrer Interpretation der mischnischen Entscheidungen versucht die Gemara einerseits die sprachliche Präzision, den exakten Wortlaut dieser Illokutionen zu definieren, andererseits bemüht sie sich um die Rekonstruktion der Sprechsituationen, in denen gelobt und geschworen wird. Aus dieser Perspektive versteht sie dahingehende Äußerungen als Merkmal alltäglicher Kommunikation (**משתעי איניש**), die hinsichtlich der Handlungen, die versprochen werden, der Verbindlichkeit entbehren.²¹ Auch die in der Mischna benannten Beispiele übertriebener Gelübde oder Schwüre können pragmatisch und metaphorisch als Teil des sprachlichen Alltags verstanden werden; die in der Gemara angeführten Erklärungen, die um die Frage kreisen, wodurch diese Gelübde oder Schwüre von der Mischna als ungültig erachtet wurden, ziehen nur bedingt den Gebrauch bildhafter, hyperbolischer Sprache als Grund in Betracht:

Übertreibungsgelübde: Sagt jemand: „Verboten sei mir (**קונם**)²², wenn ich auf diesem Weg nicht [so viele] wie die aus Ägypten Ausziehenden gesehen habe; wenn ich nicht eine Schlange wie die Stange der Ölpresse gesehen habe“.

Es wird gelehrt: Übertreibungsgelübde (**נדרים הבאי**) sind nicht bindend, Übertreibungsschwüre (**שבועות הבאי**) sind bindend. Was wird als Übertreibungsschwur betrachtet? Wenn jemand etwa sagt: „Ein Schwur, wenn ich nicht gesehen habe auf diesem Weg“ (**שבועה אם לא ראיתי בדרך הזה**) - sagt er doch nur irgendwas! Abajja meinte: Wenn er sagt: „Ein Schwur, dass ich gesehen habe“ (**שבועה שראיתי**). Rabba sagte zu ihm: Wenn es so [d. h. affirmativ] ist, warum wird es [d. h. im Wortlaut der Mischna] dann gelehrt? Außerdem wird es gleich einem Gelübde gelehrt. Es sei denn, sagte Rabba: „Verboten seien mir die Früchte der Welt durch den Schwur, sollte ich auf diesem Weg nicht [so viele] wie die aus Ägypten Ausziehenden gesehen haben“. Rabina sagte zu R. Asi: Wobei dieser Mann einen Haufen Ameisen im Blick hatte und ihnen den Namen der aus Ägypten Ausziehenden gab. Er hat richtig geschworen. Er [R. Asi] sagte zu ihm: Wer schwört, der schwört in unserem Sinn und uns kommen dabei keine Ameisen in den Sinn.²³

Diese Diskussion zeigt die Unklarheit in der Interpretation der Mischna bezüglich der Charakterisierung von **נדרים הבאי** oder **שבועות הבאי**. Wird hier singular auf die Bildhaftigkeit der in ihnen verwendeten Sprache referiert, oder ist es die gewähl-

²¹ Vgl. bNed 21a; konkret wird der Ausdruck „ein Tropfen Wasser“ diskutiert, der nicht wörtlich als „ein Tropfen“ zu verstehen sei, sondern in gewissen Kontexten eine ganze Mahlzeit bedeute, so beispielsweise in der hier konstruierten Gesprächssituation, in der mit der gebräuchlichen Redewendung (**משתעי איניש**) „einen Tropfen kaltes Wasser kosten“ zum Einnehmen einer Mahlzeit geladen wird.

²² Als Substitut für das Wort **קרבן**, „Opfer“, wird **קונם** genutzt, um die Verwendung des letzteren zu vermeiden. Es leitet eine bestimmte Art Gelübde ein, bei dem jemand sich selbst ein Verbot auferlegt, Nutzen aus einer Sache oder Person zu ziehen; s. Steinsaltz, *Talmud Reference Guide*, 251; Falk, „On Talmudic Vows“, 310.

²³ bNed 24b–25a.

te Formulierung, die als ausschlaggebend für die Bezeichnung **הבאי** erachtet wird? Erörtert wird hier einerseits die Präzision in der Wortwahl, um ein Gelübde oder einen Schwur richtig, d. h. bindend zu formulieren. Fehlt beispielsweise der Gegenstand des Versprechens, d. h. die Handlung, deren Vollzug versprochen wird, wie im angeführten **שבועה אם לא ראיתי בדרך הזה**, so ist die Formulierung unvollständig, es wird kein Versprechen gegeben. Aus dieser Perspektive wäre **הבאי** hier nicht als Übertreibung zu verstehen, sondern als eine nichtssagende, da defektiv geformte Aussage.²⁴ Andererseits wird die in den von der Mischna vorgegebenen Beispielen enthaltene Metaphorik als Grund für die Ungültigkeit der Gelübde angeführt.

Die genannten Paradigmen enthalten wie die eingangs von Schim'on b. Gamliel zitierten biblischen Verse sprachliche Bilder, die einen in Umfang oder Größe außergewöhnlich erscheinenden Sachverhalt durch bildhafte Übertreibung veranschaulichen. Als vergleichende Metapher ist „die Ausziehenden aus Ägypten“ ein fest in der Alltagssprache verwurzeltes und gebräuchliches Konzept zum Ausdruck einer besonders großen sich bewegenden Masse an Menschen – oder Ameisen, wie Rabina hier interpretiert.²⁵ Er analysiert die Situation des Sprechers und benennt die Referenz, auf welche dieser das sprachliche Bild der aus Ägypten Ausziehenden anwandte und hält den Schwur damit für gültig. Nach R. Asi liegt genau darin das Problem: Die Verwendung einer Metapher beruht auf dem subjektiven Urteil desjenigen, der sie äußert; die von ihm gezogenen Analogien, sein Imaginationsvermögen sind für den Außenstehenden nicht ohne Weiteres zu erschließen. Nicht das sprachliche Bild an sich wird also von R. Asi abgelehnt (z. B. wegen der inhärenten Hyperbolik), sondern generell die Verwendung figurativer Sprache aufgrund der Unklarheit ihrer Referentialität, d. h. der objektiven Unmöglichkeit einer Bestimmung des Literalsinns oder der Paraphrasierung, also dessen, was gemeint ist und sich hinter dem figurativen Ausdruck verbirgt.

Die Entscheidungsfindung der halachischen Diskussion bezieht sich auf die Frage nach der Aussagekraft der in hyperbolischer oder metaphorischer Redeweise abgelegten Schwüre. Nach Rabina ist die Verwendung sprachlicher Bilder in Schwüren erlaubt, sofern die metaphorische Referenz benannt werden kann. Schwüre, die Wörter in übertragener Bedeutung verwenden, entbehren allerdings der für die Evaluierung ihrer Verbindlichkeit essentiellen Nachvollziehbarkeit und Objektivität.²⁶ Zu diesem Schluss kommt auch die Diskussion der Parallele bSheb

²⁴ Aus der Entgegnung Abajjas ist zu entnehmen, dass der Konditionalpartikel **אם** verantwortlich gezeichnet wird für die Nichtigkeit der Formulierung. Das Problem der durch **אם** eingeleiteten Konditionalsätze in Bezug auf ihre halachische Relevanz kann hier nicht weiter erläutert werden, spielt aber auch in den als **אסמכתא** denotierten Aussagen eine Rolle, s. Anm. 28.

²⁵ Auch das Bild der Schlange „so groß wie die Stange der Ölpresse“ wird alltagssprachlich kontextualisiert. Zur Zeit des Perserkönigs Schapur hätte es durchaus solche Schlangen gegeben, daher rühre die Metapher, neben der Statur als Vergleichsmoment wird auch die Rippung der Haut diskutiert (vgl. bNed 25a).

²⁶ Vgl. bSheb 26b. Brandes, „גזומות ומליצות“, Abs. 4, verweist auf die Relevanz der von den Rabbinen eingeforderten sprachlichen Präzision in diesem Zusammenhang. Die Regelung für das

29a, die bestätigt, dass die Gültigkeit eines geäußerten Schwurs auf dem Wortlaut basiert und nicht auf dem vom Sprecher Gemeinten oder Intendierten. Allerdings ist hier in der Spezifizierung nichtiger Schwüre (שבועות שוא) nicht von Übertreibungsschwüren (שבועות הבאי) sondern von unmöglichen Schwüren (נשבע על דבר) (שאי אפשר לו) die Rede. Wie in bNed 24b wird auch hier das Beispiel der in ihrer Statur einem Ölpressbalken gleichenden Schlange angebracht, welches dort als Übertreibung, hier als Unmöglichkeit bezeichnet wird. Als weiteres Paradigma dient das Bild eines in der Luft fliegenden Kamels. Die Mischna liest (Sheb 29a): Wenn auf eine Sache geschworen wird, die unmöglich ist, [z. B.] „Wenn ich nicht ein Kamel in der Luft fliegen sah!“. Auch hier vermutet Rabina gegenüber R. Asi, dass der Sprecher womöglich einen enorm großen Vogel sah, den er folglich bei sich als „Kamel“ bezeichnete. Auch hier wird diese Rechtfertigung mit dem Argument der fehlenden Objektivität und Nachvollziehbarkeit abgelehnt.

Die von den Rabbinen als הבאי denotierten Formulierungen zeichnen sich zunächst dadurch aus, dass sie nicht wörtlich aufgefasst werden können, da der in ihnen dargestellte Sachverhalt in diesem Verständnis der Vernunft und Erfahrung widerspricht. Sie basieren auf vergleichenden Metaphern, die die Außergewöhnlichkeit eines Sachverhalts hervorheben. Wie die Diskussion zu den Übertreibungsschwüren zeigt, erkannten die Rabbinen die der Übertreibung inhärente Subjektivität, die eine halachische Verwertbarkeit der so geäußerten Versprechen fraglich machte. Neben der sprachlichen Bildhaftigkeit, oder vielmehr in ihr, transportieren hyperbolische Aussagen keine bloße Beschreibung des Erlebten, sondern eine Bewertung desselben. Sie reflektieren die Bedeutung, die ein erlebtes Ereignis oder ein wahrgenommener Sachverhalt für den Sprecher hat und stellen keine objektive, für alle nachvollziehbare Darstellung der Fakten dar. Hier relativiert sich auch die Frage nach dem Wahrheitsgehalt oder der Glaubwürdigkeit hyperbolischer wie metaphorischer Aussagen – sie kann ganz einfach nicht gestellt werden.

Der Begriff גזומא in der halachischen Diskussion

Eine der soeben besprochenen ähnliche Sprechsituation dient als Paradigma in bBM 104b, in der es um die finanzielle Verpflichtung eines Pächters von Ackerland gegenüber dem Eigentümer geht, die ersterer sich selbst auferlegt hatte. Er versprach dem Verpächter eine Zahlung von tausend Sus, sollte er den Boden nicht bewirtschaften. Da er nun ein Drittel des Bodens brach liegen ließ, stellt sich für die talmudischen Gelehrten die Frage, inwiefern er zur Zahlung der von ihm versprochenen Summe bzw. eines Teils verpflichtet sei, heißt es doch in der Mischna: „Sollte ich es vernachlässigen und nicht bebauen, werde ich das entspre-

Ablegen eines Schwurs besage, dass auch die von der üblichen Ausdrucksweise abweichende Schwuräußerung einen gültigen Schwur formt, wenn sie klar, verständlich und bewusst vom Sprecher geäußert wurde.

chend ausgleichen“.²⁷ Nach Raba handele es sich im fraglichen Fall um ein **אסמכתא**, d. h. um ein Versprechen, dass keinen gültigen Rechtsanspruch forme.²⁸ Die hohe vom Pächter genannte Summe sei übertrieben (**גוזמא**), da er ungewöhnlich viel versprach,²⁹ das Versprechen somit nicht bindend. Nach Brandes zeugt diese aufgrund ihres offensichtlich unangemessenen bzw. viel zu hoch angesetzten Zahlenwerts als übertrieben bewertete Angabe von einer grundlegenden Reflexion der talmudischen Gelehrten hinsichtlich sprachlicher Gepflogenheiten und einer pragmatisch orientierten Alltagsrhetorik, die aus der Gesprächssituation heraus und nicht aus dem Wortlaut allein zu verstehen ist. So sei die übertriebene, vom Pächter genannte Summe in erster Linie emphatischer Ausdruck des Pächters, der die Bedeutsamkeit des ihm anvertrauten Ackerbodens und der damit verbundenen Schuldigkeit zur Bearbeitung desselben in aner kennender Weise bezeugt. Das bedeutet auch, dass das Versprechen zur Zahlung der veranschlagten Summe von vornherein nicht ernst gemeint gewesen sei. Analog zu den **נדרים הבאי** wird hier durch **גוזמא** ein Ausspruch gekennzeichnet, der pragmatisch orientiert und nicht wörtlich aufzufassen ist.

Die Interpretation Brandes' klingt für die ausgemalte Sprechsituation durchaus plausibel, fraglich bleibt allerdings, ob mit der Bezeichnung **גוזמא** der situative Sprechkontext bewertet oder die Zahlenangabe aufgrund ihrer ungewöhnlichen Höhe als unverbindlich eingestuft wird. Letzteres wird von weiteren Belegen in der Gemara gestützt, in denen der Terminus **גוזמא** in erster Linie zur Designation für die Ableitung rechtlicher Bestimmungen als irrelevant identifizierter Angaben numerischer Art verwendet wird. In bEr 2b wird die zulässige Höhe für den Durchgang zum Vorhof des Tempels diskutiert, zwanzig oder vierzig Ellen werden vorgeschlagen, nach Rab Qappara seien auch einhundert Ellen erlaubt. Diese Angabe wird als **גוזמא** verstanden. In bChul 98a geht es um die Frage, in welcher Menge sich das Verbotene im Erlaubten verliert. Wird beispielsweise ein untaugliches Ei mit tauglichen Eiern gekocht, ab welcher Menge tauglicher Eier ist das untaugliche neutralisiert? Ausgehend von einer Überzahl von sechzig erlaubten Eiern werden verschiedene Fälle berichtet, in denen die involvierten Rabbinen

²⁷ bBM 104a: **אם אוביר ולא אעביר אשלם במיטבא**, wörtl.: „Wenn ich es brach liegen lasse und nicht bewirtschafte, werde ich mit dem Besten zahlen“.

²⁸ Im Zivilrecht findet dieses Konzept Anwendung bei solchen Verträgen und Erwerbungen, bei denen sich einer der beiden Parteien aufgrund ermangelnder bewusster oder willentlicher Intention an unverhältnismäßige Verpflichtungen (z. B. eine Strafzahlung im Falle der Nichterfüllung des Vertrags) gebunden hat, in bBB 168a wird daher die generelle Regel, „ein **אסמכתא** sei nicht verbindlich“ formuliert (vgl. Ehrmann, „Asmakhta“, 590; Linfield, „Dependence“, 127–128). Spätere Kommentatoren von Mischna und Talmud sahen in dem durch **אם** eingeleiteten, konditionalen Satzgefüge einen Hinweis darauf, dass das so Geäußerte keine Verbindlichkeit beanspruchen konnte. In der weiter gefassten Konnotation meint **אסמכתא** einfach ein Versprechen und wird in dem gleichen Sinn wie „Äußerung“ (**דברים**) gebraucht, wobei unklare und widersprüchliche Angaben hinsichtlich der Verbindlichkeit der unter diese Kategorie fallenden Versprechen besteht (vgl. Lifshitz, „Asmakhta“, 592).

²⁹ **כיון דקאמר מילתא יתירתא גוזמא בעלמא הוא דקגזים...**

Entscheidungen hinsichtlich einer geringeren Zahl tauglicher Eier treffen mussten. Schließlich heißt es:

Einmal kam jemand zu R. Hiyya und der fragte: „Sind überhaupt dreißig vorhanden?“, wobei es keine dreißig waren. Wäre dies auch gültig, wenn es dreißig wären? R. Hanina sagte: גוזמא.

Als גוזמא wird hier die Angabe R. Hijjas interpretiert. Nach R. Hanina handele es sich nicht um eine ernst gemeinte, halachisch in Betracht zu ziehende Summe, sondern um eine Vermutung: Da noch nicht einmal dreißig taugliche Eier vorhanden waren, erübrigte sich die Frage nach einer größeren – der erforderlichen – Menge. Die von R. Hijja ins Spiel gebrachte Zahl kann als übertrieben insofern betrachtet werden, als dass offensichtlich nach mehr tauglichen Eiern gefragt wurde, als vorhanden waren. Aus halachischer Perspektive wird hier eher eine Unterbreitung konstatiert; würde sie beim Wort genommen eine gesetzliche Regelung konstituieren, wäre die Zahl tauglicher Eier viel zu niedrig angesetzt. Genau daher klingt das von R. Hijja Gesagte – als rechtliche Regelung verstanden – unplausibel, genau daher wird es als גוזמא bezeichnet. Ähnlich im ersten Beispiel zur Frage der Höhe des Durchgangs zum Tempelvorhof: Auch hier ist nach Auffassung der Redaktoren die von Rab Qappara veranschlagte Höhe von einhundert Ellen nicht ernsthaft als Festsetzung eines bestimmten Maßes gemeint, das aus gewissen Prämissen abgeleitet oder nach bestimmten Regeln errechnet wurde. Was hier redaktionell als גוזמא kenntlich gemacht wurde, ist unplausibel, weil es der deduktiven Nachvollziehbarkeit entbehrt und daher in der Konstituierung von halachischen Bestimmungen nicht berücksichtigt werden kann.³⁰

Nicht nur in Bezug auf die Evaluierung numerischer Angaben wird von גוזמא gesprochen. In bBetsa 4a wird ein Ausspruch R. Eliesers diskutiert, der in hyperbolischer Weise gesprochen haben soll, als er Henne und Ei für zum Verzehr tauglich erklärte:

R. Mari aber sagte: Er [R. Elieser] redete übertrieben (גוזמא). Denn es wurde gelehrt: Andere sagten im Namen von R. Elieser: Das Ei kann gegessen werden, die Henne auch, und das Küken und seine Schale. Was soll „seine Schale“ bedeuten? Meint es tatsächlich die Schale, ist sie denn zum Essen tauglich? Also, wenn es ein Küken und seine Schale meint, dann würden die Rabbinen R. Elieser b. Jakob entgegen: „Nur wenn das Küken schon geschlüpft ist“ [gilt das]; aber wenn nicht – dann streiten sie nicht!³¹ Daher ist „das Küken und

³⁰ Für solche Art von Bestimmungen, die einer rechtlichen Grundlage entbehren, haben die Rabbinen die Metapher des מגדל הפורח באויר, des „in der Luft schwebenden Turms“ geprägt (bChag 15b und bSanh 106b; vgl. Kohut, *Aruch completum*, Lemma אַמְזוּג, Brandes, „גוזמות ומליצות“, Abs. 4). Ähnlich der לשון הבאי ist auch hier die Luftmetaphorik: Ein in der Luft schwebender Turm hat keine Basis, keinen Halt; das Element der Luft versinnbildlicht eine Unfassbarkeit und Unbestimmbarkeit, wodurch ein rationales Nachvollziehen unmöglich wird.

³¹ Sie sind sich einig darüber, dass es nicht gegessen werden darf. Daher kann nicht die Schale gemeint sein (vgl. Simon, *Soncino Talmud*, Betsa 4a, Anm. 19).

seine Schale“ eine Übertreibung (גזומא), und genauso ist hier „es und seine Henne dürfen gegessen werden“ als Übertreibung zu verstehen.³²

In dieser Passage wird ausführlich dargelegt, warum die Aussage R. Eliesers als Übertreibung zu verstehen ist. Er sagte nämlich etwas anderes als er meinte. Er erklärte das Küken und die Schale für tauglich zum Verzehr. Das ist – wörtlich verstanden – ungewöhnlich, denn die Schale eines Eies wird eigentlich nicht gegessen und ist sogar verboten, sollte sich ein Küken darin befinden.³³ Da nach Aussage R. Maris die Rabbinen aber keine Diskussion darüber mit R. Elieser beginnen, muss klar sein, dass sie ihn nicht beim Wort nahmen, sondern „das Küken und seine Schale“ hyperbolisch verstanden. Analog zu den als לשון הבאי designierten Formulierungen ist auch für die hier als גזומא charakterisierten die Unplausibilität des Wortsinns ausschlaggebend. Nach den bisher analysierten Belegen scheint jedoch die Übersetzung von גזומא als Übertreibung – zumindest aus rhetorischer Perspektive – missverständlich, sofern sie per Definition einen übertragenen Sinn voraussetzt oder eine Paraphrasierung des übertrieben Gesagten erlaubt, die die rhetorisch-pragmatische Funktion dieser Aussage offenlegt. Als גזומא werden hier in erster Linie Aussagen kenntlich gemacht, die der rechtlichen Grundlage entbehren und aus denen folglich keine weiteren halachischen Bestimmungen abgeleitet werden dürfen. Im Gegensatz zu weiteren im jeweiligen Kontext erwähnten Angaben anderer Rabbinen lassen die fraglichen eine nachvollziehbare Herleitung vermissen und erscheinen als unfundierte Einwürfe in einer detaillierten rechtlichen Diskussion. Erst die Beantwortung der Frage danach, warum sie überhaupt konstatiert wurden, rückt die rhetorisch-pragmatische Funktion in das Blickfeld. Sind sie nicht wörtlich gemeint, scheinen sie eine emphatische Funktion zu erfüllen, so deuten es z. B. die Übersetzer des Talmuds Lazarus Goldschmidt³⁴ und Maurice Simon³⁵ oder, wie oben bereits angesprochen, Brandes. Die eingeworfenen Maße und Mengen „schneiden“ in diesem Sinn gewissermaßen die Diskussion – wenn man bei dem durch die Etymologie des Wortes גזומא vermittelten Bilde bleiben will. Auch hier wurde versucht, die kontextuelle Semantik des Wortes etymologisch aus der Grundbedeutung der Wurzel herzuleiten, wobei auf die grundlegende semantische Differenz der Begriffe הבאי und גזומא verwiesen wird: הבאי bezeichne einen erfundenen Sachverhalt, wie bereits oben erläutert; גזומא dagegen „nur“ die sprachliche Ausschmückung und Überhöhung qualitativer oder quantitativer Eigenschaften einer reellen Sache. Das Verb גזם beinhalte ähnlich der Äquivalente im Arabischen und Syrischen die Bedeutungen „schneiden“, „dro-

³² Nach Simon, *Soncino Talmud*, Betsa 4a, Anm. 16, dient die Übertreibung hier der Emphase: R. Elieser konstatiert mehr, als notwendig ist, und äußert so sein Beharren auf der Halacha.

³³ Ein in der Schale befindliches Küken ist aufgrund des in ihm enthaltenen Blutes für den Verzehr verboten; nur wenn es bereits geschlüpft und von der Schale getrennt wäre, wäre die Schale überhaupt erlaubt.

³⁴ Zu bChul 98a, Anm. 305.

³⁵ S. oben, Anm. 34.

hen“ und davon abgeleitet „scharf sprechen“, „sich überheben“.³⁶ Kohut übersetzt גוזמא demzufolge mit „Aufschneiderei“.³⁷

Für ein Verständnis des Terminus גוזמא als Hyperbel in klassisch rhetorischem Sinn ist sicherlich die weitere begriffliche Entwicklung verantwortlich; es ergibt sich aber auch aus der als *locus classicus* bereits erwähnten Passage in bTam 29a–b, die einen direkten Bezug zwischen גוזמא und הבאי herstellt und darüber hinaus recht systematisch die Belege für Übertreibungen in der Tradition aufarbeitet.

Das synonyme Verständnis von גוזמא und לשון הבאי

In Tam 29a beschreibt die Mischna den Aschehaufen der Opferstelle im Tempel. Dieser habe sich in der Mitte des Altars befunden und sei von Zeit zu Zeit dreihundert Kor hoch gewesen. Wie die Mischna erklärt, handele es sich dabei um eine Art Schmuck, der den Altar an Festtagen zierte. Diese Höhe des Aschehaufens sei übertrieben (גוזמא), so Rabba, denn es sei bekannt (so steht es in der Mischna), dass die Priester nie vergaßen, den Aschehaufen abzutragen oder zu träge waren, dies zu tun. Die Zahl dreihundert mag hyperbolisch die rege Opfertätigkeit betonen, und wäre dann nicht wörtlich zu nehmen, sondern rhetorisch zu verstehen.³⁸ Dass es sich bei der Höhe des Aschehaufens um keine verbindliche Angabe handele, scheint eine etablierte Ansicht zu sein. Nicht so allerdings die Behauptung Rabbas, auch bei der mischnischen Aussage, das tägliche Opfer sei aus einem goldenen Becher getränkt wurden,³⁹ handele es sich um גוזמא:

R. Ami sagte: Die Tora hat in der לשון הבאי gesprochen, die Propheten haben in der לשון הבאי gesprochen, die Weisen haben in der לשון הבאי gesprochen. Die Tora hat in der לשון הבאי gesprochen – es steht geschrieben: *große und bis zum Himmel befestigte Städte* (Dtn 1,28). Bis zum Himmel meinst du? Aber es ist גוזמא! Die Weisen sprachen in der לשון הבאי, wie wir in Bezug auf die Asche sagten, und dass sie dem täglichen Opfer aus einem goldenen Becher zu trinken gaben. Die Propheten redeten in der לשון הבאי wie geschrieben steht: [*Und das ganze Volk*] *blies auf Flöten* etc., *und die Erde zerbarst wegen ihrer Stimme* (1 Kön 1,40). R. Janai bar Nachmani sagte [im Namen] Schmuels: An drei Stellen sprachen die Weisen in der לשון הבאי, diese sind: der Aschehaufen, der

³⁶ Vgl. Levy, Wörterbuch, Lemma גזם, sieht eine Analogie von „drohen und übertreiben“ durch „den Uebergang von schneiden, schneidend, scharf sprechen“ und bezieht sich auf das arabische *ğzm* جزم, welches in der Verbindung mit der Präposition bi- soviel wie „mit schneidender Schärfe, d. h. entschieden, behaupten“ bedeute. Geiger, „Rezension“, 184, verweist auf das syrische Äquivalent gleicher Konnotation.

³⁷ Kohut, *Aruch completum*, Lemma גוזמא.

³⁸ So der Kommentar Goldschmidts zur Passage, Anm. 2.

³⁹ Aus mTam 3,4.

Weinstock und der Vorhang.⁴⁰ Das schließt das von Rabba aus. Wir lernten: Sie gaben dem täglichen Opfer aus einem goldenen Becher zu trinken. Und Rabba sagte: גוּזְמָא! Daraus folgern wir: Hier gilt das nicht, sondern nur in jenem Fall. Es gibt keine Armut am Ort des Reichtums.

Das Beispiel Dtn 1,28 wurde bereits eingangs besprochen – hier wird die Maßangabe *bis zum Himmel* synonym zu לְשׁוֹן הַבַּיִת als גוּזְמָא determiniert; und die von Rabba konstatierten Fälle von גוּזְמָא als לְשׁוֹן הַבַּיִת betitelt. Die durch die beiden Begriffe symbolisierten Konzepte, deren feine Differenzierung in diesem Aufsatz kontextuell herausgearbeitet wurde, überschneiden sich hinsichtlich grundlegender Wertmaßstäbe, die im Einzelnen bereits genannt wurden und eng miteinander verflochten sind. Zum einen ist dies der Maßstab der Plausibilität des Gesagten in seinem wörtlichen Sinn. Eine Höhe des Aschehaufens von dreihundert Kor ist genauso wenig anzunehmen wie *bis zum Himmel befestigte Städte*; ganz anders der Becher aus Gold, dessen materielle Beschaffenheit durchaus wörtlich verstanden werden kann, da im Tempel nicht an der Qualität des Materials der verwendeten Gegenstände gespart werden musste. Es ist zum anderen also eine Frage der Relation des Wortsinns zum außersprachlichen Kontext – der vorausgesetzte Reichtum des Tempels lässt die Verwendung eines goldenen Bechers nachvollziehbar und daher glaubwürdig erscheinen. Demgegenüber entbehrt die mit dreihundert Kor angegebene Höhe des Aschehaufens einer Grundlage, zumal aus dem Kontext bekannt ist, dass der Altar regelmäßig und sorgfältig von der Asche befreit wurde.

Wie die Untersuchung gezeigt hat, denotieren sowohl לְשׁוֹן הַבַּיִת als auch גוּזְמָא in der talmudischen Diskussion das die Übertreibung kennzeichnende Konzept der vertikalen Steigerung eines Sachverhalts oder Vergrößerung einer Sache. Aufgrund dieses Charakteristikums wurden sie synonym verstanden, erhielten aber im jeweiligen Kontext eine zu differenzierende Eigenkonnotation. Der für die Identifizierung von לְשׁוֹן הַבַּיִת oder גוּזְמָא notwendige Reflexionsprozess geht dabei den gleichen Weg: Der Wortsinn wird kontextuell und situativ in Bezug gesetzt und so in seiner Gültigkeit bestimmt. Unter Berücksichtigung alltagssprachlicher Performanz und Metaphorik erkannten die Rabbinen die Subjektivität übertriebener Äußerungen; weiter gefasst nahmen sie den Einsatz von Sprache wahr, der einem anderen Zweck dient, also anderes ausdrückt als nur die Bedeutung der Worte,

⁴⁰ Die Passage führt in Anschluss die entsprechenden Zitate aus der Mischna an: „Bezüglich des Weinstocks, wie gelehrt wird: Ein goldener Weinstock stand am Temeleingang, an Streben befestigt. Jeder, der ein Blatt, eine Traube oder einen Zweig spendete, brachte es herbei und hing es an ihm auf. R. Eleasar b. R. Zaddok sagte: Es begab sich, dass sich bei ihm dreihundert Priester einfanden um ihn umzustellen (mMid 3,8). Bezüglich des Vorhangs, wie gelehrt wird: R. Shim'on b. Gamliel sagte im Namen R. Schim'on dem Oberpriester: Der Vorhang war eine Handbreit dick und auf zweiundsiebzig Tauen genäht. Auf einer jeden Kordel waren vierundzwanzig Fäden gezogen. Er war vierzig Ellen breit und zwanzig Ellen lang. Zweiundachtzig Mägde fertigten ihn, zwei Stück machten sie Jahr für Jahr. Dreihundert Priester reinigten ihn“ (mShek 8,5). In beiden Fällen wird die Angabe „dreihundert Priester“ als Übertreibung gewertet. Vgl. dazu Liebermann, *Hellenism*, 168–170, die dort angeführten Quellen, sowie die Diskussion der Textkorruption.

die geäußert werden. Das Anliegen der Rabbinen war es nicht, die Frage nach der übertragenen Bedeutung einer Aussage zu erörtern, die sich aus der Ablehnung des Wortsinns zwangsläufig ergeben musste. Ihr Interesse galt der objektiven Bewertung einer Aussage in Bezug auf ihre Verbindlichkeit und setzte die Fokussierung auf den für alle ersichtlichen Wortsinn voraus, der in seiner Plausibilität und Eindeutigkeit geprüft wurde. Die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der als übertrieben identifizierten Äußerungen wird hier in der Reflexion der Sprechsituation relativiert: Als subjektive oder intentionale Bekundungen verstanden entziehen sie sich trotz des Zweifels am Wortsinn und an der Allgemeingültigkeit einer definierten Beantwortung dieser Frage.

Literatur

Bacher, Wilhelm: *Die Agada der Tannaiten, Zweiter Band: Von Akiba's Tod bis zum Abschluß der Mischna*. Straßburg i. E.: Karl J. Trübner 1890.

Id.: *Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung: Ein Wörterbuch der bibelexegetischen Kunstsprache der Tannaiten*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1899.

Brandes, Yehuda: „גוזמות ומליצות“, in: *Talele Orot* 13 (2006/7), 149–185.

Ehrmann, Arnost Zvi: „Asmakhta“, in: Fred Skolnik [et al.] (Hrsg.): *Encyclopaedia Judaica, Second Edition*, Bd. 2. Farmington Hills: Keter Publishing House 2007, 590–592.

Falk, Zeev W.: „On Talmudic Vows“, in: *The Harvard Theological Review* 59,3 (1966), 309–312.

Finkelstein, Louis (Hrsg.): *Sifre on Deuteronomy*. Berlin: Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums 1939, Repr. New York: JTS 1969.

Freedman, Harry (Übers.): *Midrash Rabbah, Genesis*, Bd. 1. London: Soncino ³1961.

Gafni, Hanan: „דיברו חכמים בלשון הבאי?“, in: *Jewish Studies, An Internet Journal* 8 (2009) 153–166, <http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/8-2009/Gafni.pdf>, Zugriff: 18. September 2011.

Geiger, Abraham: „Rezension Stein: Thalmudische Terminologie, zusammengestellt und alphabetarisch geordnet, Prag 1869“, in: *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* 8 (1870), 184–185.

Gesenius, Wilhelm: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Berlin [et al.]: Springer ¹⁸1987.

Goldschmidt, Lazarus: *Der Babylonische Talmud*. Berlin: Calvary & Co. 1871–1950.

- Halberstamm, Schlomo Salman Chaim (Hrsg.): *Kommentar zum Sefer Jetzira von Rabbi Jehuda b. Barcoi aus Barcelona* [hebr.]. Berlin: Itzkowski 1885.
- Kittel, Gerhard: *Sifre zu Deuteronomium*. Stuttgart: W. Kohlhammer 1922.
- Kohut, Alexander (Hrsg.): *Nathan filius Jechielis, Aruch completum sive Lexicon vocabula et res, quae in libris Targumicis, Talmudicis et Midraschicis continentur*. Wien: Selbstverl. des Verf. 1878–1892.
- Lausberg, Heinrich: *Handbuch der literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. Stuttgart: Steiner 2008.
- Levy, Jacob: *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, nebst Beiträgen von Heinrich Leberecht Fleischer*, 2. verb. Aufl. von Lazarus Goldschmidt, Bd. 1. Berlin und Wien: Benjamin Harz Verlag 1924.
- Lieberman, Saul: *Hellenism in Jewish Palestine*. New York: The Jewish Theological Seminary of America 1950.
- Lifshitz, Berachyahu: „Asmakhta“, in: Fred Skolnik [et al.] (Hrsg.): *Encyclopaedia Judaica, Second Edition*, Bd. 2. Farmington Hills: Keter Publishing House 2007, 592.
- Linfield, Harry Sebee: „The Dependence of the Talmudic Principle of Asmakhta on Babylonian Law“, in: *Journal of the American Oriental Society* 40 (1920), 126–133.
- N. N.: „Nedarim“, in: Fred Skolnik [et al.] (Hrsg.): *Encyclopaedia Judaica, Second Edition*, Bd. 15. Farmington Hills: Keter Publishing House 2007, 52–53.
- N. N.: „Oath“, in: Fred Skolnik [et al.] (Hrsg.): *Encyclopaedia Judaica, Second Edition*, Bd. 15. Farmington Hills: Keter Publishing House 2007, 358–364.
- Rabinowitz, Louis Isaac: „Vows and Vowing“, in: Fred Skolnik [et al.] (Hrsg.): *Encyclopaedia Judaica, Second Edition*, Bd. 20. Farmington Hills: Keter Publishing House 2007, 185–186.
- Simon, Maurice (Übers.): *Soncino Talmud = Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud, under the editorship of I. Epstein, Seder Mo'ed*. London: Soncino Press 1990.
- Steinsaltz, Adin: *Talmud Reference Guide*. New York: Random House 1989.
- Stemberger, Günter: *Einleitung in Talmud und Midrasch*. München: C. H. Beck 1992.
- Theodor, Julius (Hrsg.): *Midrasch Bereschit Rabba, Parascha I–XLVII*. Berlin: 1912.

Die Auslegungsmethode Saadias anhand des *maḡāz*-Konzepts vor dem Hintergrund seiner Vorstellung von Sprache

Jasmin Henle, Halle/Saale

Mit Saadia Gaon (882–942) sind wir auf einer Ebene jüdischer Sprachreflexion angelangt, auf der verschiedene Stränge sowohl jüdischer als auch arabisch-islamischer Tradition und Wissenschaft zusammenlaufen. So ist Saadia Kenner und Verfechter der rabbinischen Tradition, nimmt viel von der tiberianischen Masora auf,¹ ist aber auch maßgeblich durch die islamisch-arabische Sprachreflexion seiner Zeit beeinflusst,² die antike Wissenschaftstraditionen aufnimmt.

Zweifellos hatte Saadia Gaons dogmatisches Denken, sein Kampf gegen die Karäer, seine philosophischen Auffassungen viel Einfluss auf seine Auslegung des Bibeltextes. Doch wie steht es mit seiner Vorstellung von Sprache? Inwiefern lassen sich Saadias Vorstellungen über Sprache und seine Auslegungsmethode miteinander vereinen?

In diesem Artikel möchte ich eine Brücke schlagen zwischen dem Denken Saadias über Sprache und seiner Auslegungsmethode. Dazu werde ich zunächst das Konzept *maḡāz* darstellen, das in Saadias Auslegungspraxis eine wichtige Rolle spielt, dann auf seine Vorstellungen über Sprache – ausgehend vom Konzept *wadʿ al-luḡa* („Setzen der Sprache“) – eingehen, um schließlich eine Verbindung zwischen den beiden herzustellen.

1. Das Konzept *maḡāz*

Schon die Behandlung des Begriffes *maḡāz* bei Chiesa³ und Fenton⁴ zeigt, dass *maḡāz* eine zentrale Stelle bei der Auslegung v. a. der göttlichen Anthropomorphismen einnimmt. Oft wird dieser Begriff deshalb als „metaphor“⁵ oder „figures of speech“⁶, also als „Metapher“ übersetzt. Wir verstehen heute unter Metapher einen bildlichen Ausdruck bzw. nach Aristoteles die Übertragung eines Wortes in eine uneigentliche Bedeutung, wobei eine Ähnlichkeit oder Beziehung zwischen zwei Begriffen besteht, von denen der eine den anderen ersetzt. Wörtlich heißt

¹ Dotan, *The Dawn*, 34ff; Brody, *The Geonim*, 236.

² Ibid., siehe Dotans Kapitel zu Saadias Sprachtheorie 94–110.

³ Chiesa, *Filologia*, 138–166.

⁴ Fenton, *Philosophie*, 257–292.

⁵ Siehe z. B. Linetsky, *Book of Creation*, 30.

⁶ Siehe z. B. Rosenblatt, *Book of Beliefs*, 102.

der griechische Ausdruck *μετάφορα* so viel wie „weg- und anderswohin tragen“.⁷ Diese Übersetzung von *mağāz* ist jedoch, wie sich noch zeigen wird, viel zu eng gefasst. Wollten wir „Metapher“ getreu der eigentlichen Wortbedeutung ins Arabische übersetzen, nämlich „weg- und anderswohintragen“, so wäre der arabische Terminus *isti‘āra* näherliegend, denn im eigentlichen Sinn bedeutet er so viel wie „leihen“. Metapher wäre demnach zu verstehen als „ein Wort von einem Gegenstand/Sachverhalt leihen, um es auf einen anderen Gegenstand/Sachverhalt anzuwenden“. Während in frühen arabischen Handbüchern der Poetik der Begriff *isti‘āra* eine spezielle Art von Metapher bezeichnet, steht er in späteren Werken für Metapher allgemein.⁸ Was den Begriff *mağāz* betrifft, so leitet er sich etymologisch vom Verb *ğāza-yağūzu* ab, welches die Bedeutung hat: „durchgehen, durchkommen, passieren, erlaubt sein, statthaft sein, möglich sein, richtig, gut oder gültig sein“. Verwendete man *mağāz* für Metapher oder einen bildlichen Ausdruck, würde damit der Fokus darauf gelegt, dass man über etwas hinausgeht – in diesem Falle über den normalen sprachlichen Ausdruck, bzw. dass ein sprachlicher Ausdruck dennoch zulässig ist.

Die frühe Bedeutung des Begriffs *mağāz*

Über die frühe Bedeutung von *mağāz* wurde in der Sekundärliteratur bereits viel diskutiert. Der erste, der den Begriff *mağāz* ausführlicher behandelt, ist Wansbrough. Er untersucht die frühe Bedeutung des Begriffs und geht dabei v. a. auf das Werk *Mağāz al-Qur‘ān* von Abu Ubaida (Abū ‘Ubaida Mu‘ammar b. al-Muṭanna; gest. 209/824) ein. Nach Wansbrough bezeichnet *mağāz* eine exegetische Methode, die später *taqdīr* genannt wurde. *Taqdīr* übersetzt Wansbrough mit „reconstruction“ oder „textual restoration“ eines Kontextes oder einer Passage der Schrift.⁹ Der Ausgangspunkt für Wansbrough ist das einleitende Kapitel von *Mağāz al-Qur‘ān* von Abu Ubaida, in dem letzterer eine Art Liste auführt, in der fast immer der Korantext von der Text-Variante des Autors durch die Formulierung *wa-mağāzuhu* („und sein mağāz ist..“) getrennt ist.¹⁰ Wansbrough analysiert und kategorisiert hieraus 39 Arten des *mağāz*, die für Abu Ubaidas Exegese eine Rolle spielen, wie z. B. (1) Ellipsen (*mudmar*) aufgrund Verkürzung (*iḥtiṣār*), (2) Ellipsen (*mudmar*) aufgrund von Auslassung (*ḥadḥ*), (6) Verwendung eines formalen Plurals, um einen Singular auszudrücken, (14) *fictio personae*, (18) Pleonasmus, (20) emphatische Wiederholung (*al-mukarrar li’l-tawkīd*), (22) Hyperbaton/Chiasmus (*muqaddam wa-mu’abhar*), (26) Verwendung eines Infinitivs statt eines Substantivs oder Adjektivs. Die Liste zeigt, dass Abu Ubaida den Begriff nicht im Sinne der gegensätzlichen Beziehung von *mağāz-ḥaqīqa* verstan-

⁷ Glück, *Metzler Lexikon*, Stichwort „Metapher“.

⁸ Heinrichs, *The Hand*, 1.

⁹ Wansbrough, *Majāz*, 17.

¹⁰ Wobei Wansbrough meint, dass *mağāz* hier kein Equivalent von *tafsīr* (Erklärung) ist (ibid., 254).

den hat, d. h. im Sinne von bildhafter/metaphorischer Sprache. Denn sogar bei Beispiel 14 (Personifizierung) und 20 (emphatische Wiederholung), die normalerweise als Schemata in arabischer Rhetorik verstanden werden, liegt der Fokus von Abu Ubaida auf der textlichen Klarheit und nicht auf literarischer Ausschmückung.¹¹ Wansbrough definiert deshalb *mağāz* als „periphrastic exegesis“, „periphrasis“, oder „periphrastic restoration“, eine Art Wiederherstellung oder Verbesserung des Textes („textual restoration“ oder „emendation“), die später *taqdīr* genannt wurde.¹² *Mağāz/taqdīr* enthalte sowohl Wiederherstellung elliptischer Ausdrucksweise („restoration of elliptical phraseology“) als auch Auflösung gekünstelter Konstrukte („resolution of synthetic constructions“). Die Gründe für die Anwendung dieser Technik reichten von grammatisch bis dogmatisch.¹³

Almagor würdigt die analytische und kategorisierende Arbeit von Wansbrough, stimmt der Gleichsetzung des Begriffs *mağāz* mit „exegetical periphrasis“ aber nicht zu, sondern sieht *mağāz* in einem viel weiteren Sinn. Ein zentraler Punkt, um die Verwendung des Begriffs *mağāz* bei Abu Ubaida zu verstehen, ist für Almagor seine Absicht. Dazu müsse man Abu Ubaidas Erklärung kennen, dass Gott zu den Arabern in ihrer eigenen Sprache gesprochen habe. Somit sei die Sprache des Korans keine andere als die *‘arabiyya*, die in der Zeit des Propheten gesprochen wurde. Deshalb sei es nicht falsch, den Koran durch Rückgriff auf Grammatik und Gebrauch dieser „profanen“ Sprache zu interpretieren.¹⁴ Diese Einstellung zeige sich auch in der abschließenden Feststellung, die Abu Ubaida unter die „*mağāz*-Liste“ setzt: *wakull hādā ġā’iz ma’rūf qad yatakallamūn bihi* („All this is current and commonly used in everyday discourse“).¹⁵ *Mağāz* bedeute nicht mehr als Ausdrucksweise („modes“), Sprachmuster („patterns“) oder Redewendung („turns of speech“).¹⁶ Der Begriff schein semantisch verwandt zu sein mit *ġāza*, *yağūzu* „to be allowable“, „to pass as right, sound, valid“ oder „to be current“ und bezeichne eine gültige, richtige, oder gebräuchliche Art des Ausdrucks („a valid, sound or current mode of expression“) oder grob gesagt eine Art des Ausdrucks („a mode of expression“).¹⁷ Zu sagen, dass etwas *ġā’iz* ist, scheint zu implizieren, dass es eine mögliche Art ist, eine Idee auszudrücken, aber nicht die einzige, dass es mehrere Möglichkeiten gibt, die genauso richtig, gültig und zulässig sind und daher die erste ersetzen können (*yağūzu mağāzahu*). *Mağāz* ist damit bei Abu Ubaida ein Ausdruck der Gleichwer-

¹¹ Ibid., 254. Unter den Beispielen Abu Ubaidas seien zwar solche, die man als Metapher bezeichnen könnte, doch dass er unter dem Begriff *mağāz* nicht Metapher meint, werde klar an den anderen Beispielen, wo *mağāz* eine Erklärung von nachlässigem Stil, syntaktischer Unklarheit, grammatischer Fehler durch eine Wiederherstellung entsprechend der Normen des Schriftgebrauchs darstellt (ibid., 212–215).

¹² Ibid., 169, 220, 254, 258, 265.

¹³ Ibid., 259.

¹⁴ Almagor, *Early meaning*, 310.

¹⁵ Ibid., 311.

¹⁶ Ibid., 314.

¹⁷ Ibid., 317.

tigkeit zweier Sprachsphären, der des Korans und der der *‘arabiyya*. Er hebt also die Distanz zwischen Gottes- und Menschensprache auf.¹⁸

Heinrichs betont die Vorstellung der Gleichwertigkeit („idea of equivalence“) der beiden Ausdrücke. Dies werde auch von Abu Ubaida vorgeschlagen, indem er eine häufige Formel verwendet: „the *majâz* of (Koranic phrase) is the *majâz* of (‘natural‘ phrase)“. Abu Ubaida verwende eine Vielzahl von alternativen Formeln, die semantische Gleichwertigkeit andeuten (*ma‘nāhu*, *ay...*), deshalb müsse *mağāz* „irgendwie“ für „Bedeutung“ stehen.¹⁹ Da die ursprüngliche und konkreteste Bedeutung des Verbes *ğāza* nach dem Wörterbuch von Lane „he passed along the place and left it behind“ sei, schlägt Heinrichs folgende interpretierende Übersetzung von *mağāz* vor:

„that place in a discourse where the explicit meaning goes beyond (or, if we include the activity of the speaker: is taken beyond) the actual wording of a phrase and leaves it behind‘; in other words: *mağāz* denotes an explanatory re-writing of a given phrase which consists in establishing its *ma‘nā* by various means of ‚going beyond‘ the original wording, such as addition, subtraction, substitution, etc. This means that *mağāz* indicates the ‚natural‘ equivalent of an unusual idiom and, as such, comes much closer to the meaning of *ḥaqīqa* in the later *ḥaqīqa-majâz* theory“.²⁰

Abu Deeb scheint die vorangegangene Diskussion um die Bedeutung von *mağāz* bei Abu Ubaida zu ignorieren, denn er erwähnt mit keinem Wort die Arbeiten von Wansbrough, Almagor und Heinrichs. Seine Schlussfolgerung ist, dass der Begriff *mağāz* für die ursprüngliche (etymologische) Form steht, sowohl wenn es sich auf Sätze bzw. Redewendungen bezieht, als auch wenn es sich auf einzelne Wörter bezieht, und dass im Falle einzelner Wörter manchmal seine Bedeutung *ma‘nā* („Bedeutung“) ist.²¹ Abu Ubaidas Interesse liege also in der ursprünglichen Form der Ausdrücke oder der Bedeutung der Worte und nicht im *mağāz* im rhetorischen Sinne.²² Damit verwende er *mağāz* im ursprünglichen, normalen, linguistischen Sinne, der aus seiner Morphologie und Etymologie kommt: d. h. als *ism al-makān*, abgeleitet vom Verb *ğāza* („crossed over, passed from to“), in der Bedeutung von „der ursprüngliche Ort, von dem ein bestimmtes Wort oder Ausdruck übergegangen ist (= *ğāza*) von seiner ursprünglichen oder bekannteren Art der Formulierung zu einer anderen Art, die im Koran erscheint“.²³

Damit haben wir ein Wort und vier verschiedene Interpretationen: (1) „Periphrastic exegesis“ (im Sinne einer interpretierenden Wiederherstellung des Textes), (2)

¹⁸ Ibid., 320.

¹⁹ Heinrichs, *On the Genesis*, 126.

²⁰ Ibid., 127.

²¹ Abu Deeb, *Studies in the Majaz*, 314.

²² Ibid., 315.

²³ Ibid., 316.

(gültige, austauschbare) Ausdrucksweise, (3) „explanatory re-writing“ (im Sinne einer interpretierenden Wieder-Schreibung des Textes, die über den ursprünglichen Wortlaut hinausgeht) und (4) ursprüngliche Form/Bedeutung. Allen Interpretationen gemeinsam ist die Vorstellung von *mağāz* als einem Begriff, der Gleichsetzung und Austauschbarkeit impliziert und damit auch immer etwas mit Auslegung zu tun hat. Außerdem sind sich alle einig, dass der *mağāz*-Begriff bei Abu Ubaida nicht im Sinne von Metaphorik (*ḥaqīqa*-*mağāz*-Dichotomie) verstanden werden darf. Nach Fenton hielt die Unterscheidung zwischen *mağāz* und *ḥaqīqa* (Metapher und Wirklichkeit) erst im 10. Jh. in die theologischen Diskussionen Einzug, als die Mutaziliten dem Begriff *mağāz* den Sinn „bildlicher Ausdruck“ gaben, um damit ihre Attributenlehre zu verteidigen.²⁴

Auch bei Ibn Qutaiba (gest. 889) hat *mağāz* noch einen viel weiteren Sinn, der dem Konzept Saadias von *mağāz* ähnlich ist. Er unterscheidet sieben Typen des *mağāz*: Metonymie (*isti'āra*), Inversion (*maqlūb*), Ellipse (*ḥadf*), Wiederholung und Pleonasmus (*takrār wa-ziyāda*), Synekdoche (*kināya*), Widerspruch zwischen dem äußeren Sinn und dem inneren (intendierten) Sinn. Diese Kategorien enthalten auch linguistische Abweichungen wie z. B. die Hinzufügung oder das Weglassen eines Buchstabens in einem Wort, die Verwendung des Plurals anstelle des Singulars und umgekehrt, die Umkehrung der normalen Wortreihenfolge im Satz oder sogar die Umkehrung der chronologischen Ereignisse in der Erzählung. Für ihn ist das Missverstehen des *mağāz* der Grund für die meisten Irrungen der Sekten.²⁵

***mağāz* bei Saadia**

Die Entstehung der Metapher, begriffen als Übertragung eines Wortes auf eine andere (ähnliche Bedeutung), beschreibt Saadia in seinem Vorwort zum Kommentar zum Sefer Yezira. Für ihn entstand die Metapher aus der Notwendigkeit heraus, Worte aus dem menschlichen Bereich zu leihen, um den göttlichen Bereich zu beschreiben:

„...so wie es die Propheten getan haben, indem sie, als sie den Menschen die Attribute Gottes (*al-ma'ānī al-ilāhīya*) nahebringen sollten, keine gesetzten Worte unter ihnen fanden (*lam tağid fī mā waḍa'ūhu fī mā bainahum min al-alfāz*), mit denen sie sie (d. h. die Menschen) darüber belehren konnten. So waren nur zwei Dinge möglich: entweder Worte zu erfinden oder Worte zu leihen (*tasta'ir*). Und wenn sie für jedes der göttlichen Attribute Worte erfunden hätten, so hätten die Menschen weder diese Worte begriffen noch diese Attribute und das Ganze wäre für sie (d. h. die Menschen) verborgen gewesen, aber sie (d. h. die Propheten) beschlossen, die konkreten Worte (*al-asmā' al-ğalīla*), die Adam und seine Söhne für die konkreten Attribute (*al-ma'ānī al-ğalīla*) der erschaffenen Dinge

²⁴ Fenton, *Philosophie*, 262f.

²⁵ *Ibid.*, 261.

gesetzt haben, zu leihen. So drücken sie mit ihnen die Attribute für den Schöpfer aus, damit der gehörte Ausdruck bekannt sei.“²⁶

Natürlich schließt Saadia diesen Abschnitt dann mit der Feststellung, dass in Wirklichkeit nichts mit Gott zu vergleichen sei. Er schickt auch voraus, dass man diese Wörter nicht „körperlich“ (*yatağassamūn*) und „wirklich“ (*yuhaqqiqūnahā*) verstehen darf.

Eine ähnliche Beschreibung der Entstehung von Metaphern findet sich im *Kitāb al-Hurūf* von Saadias Zeitgenossen, dem Philosophen al-Farabi (870–950) (beide haben sich in Bagdad aufgehalten): nachdem die Worte fixiert waren, haben die Menschen angefangen, diese Wort-Ding-Fixierung aufzuheben und darüber hinauszugehen, indem sie die eigentlich schon festgesetzten Worte für andere Dinge verwendeten, weil es entfernte Ähnlichkeiten oder andere Beziehungen zwischen diesen zwei Worten oder Sachverhalten gab.²⁷ Während Saadia in seiner Beschreibung den Begriff *isti‘āra* (leihen) verwendet, gebraucht al-Farabi für dieses Phänomen die Begriffe *isti‘āra* und *mağāz*, bzw. *tağawwuz*.

Bei seiner Behandlung der Anthropomorphismen in *Emunot we Deot* beschreibt Saadia diesen Vorgang des Leihens auch als „Vergleich“ (*tamtīl*) und „Erweiterung“ (*ittisā‘*). Diese Spracherweiterung hat sowohl Nutzen als auch Gefahren. Nachdem er die Anthropomorphismen, die sich in der Bibel finden, aufgelistet hat, schreibt er:

„Und diese Aussagen und was dem ähnlich ist, ist aus dem Gebrauch der Sprache und ihrer Erweiterung (*min fi‘l al-luğa wa-ittisā‘ ihā*), und jede davon bezieht sich auf eine Idee (*ma‘nā*). Hinsichtlich der Interpretation finden wir, dass es (Dinge sind), die nicht zum Schöpfer gehören. So wissen wir, dass es der Sprache Wirklichkeit und Art ist (*anna al-luğa hākadā haqīqatuhā wa-sabīlühā*), zu erweitern (*tattasi‘*), zu leihen (*tasta‘ir*) und zu vergleichen (*tumattīl*). (...) Wenn jemand fragt: Was ist der Nutzen dieser Erweiterung der Sprache, da sie uns (doch) in Zweifel bringt, und würde es uns nicht diese Mühe ersparen, wenn sie sich auf eindeutige Ausdrücke (*lafz muḥkam*) beschränken würde? So sage

²⁶ Qafih, *Sefer Yezira*, 25.

²⁷ „After expressions have become affixed to the meanings whose essences they indicate, people then proceed to abrogate (*an-nashb*) rules in expressing themselves and to use their expressions figuratively (*at-tağawwuz*). Meanings are articulated in words other than those first assigned to them. A word that was once fixed to a meaning and indicated its essence is now made to articulate something else, so long as there is some relation between them, however slight, whether due to a distant resemblance (*šibh*) or some other thing, and without that word being fixed to that second meaning and indicating its essence. This marks the origin of metaphors (*isti‘ārāt*), figurative language (*mağāzāt*), and the substitution (*taḥarrud*) of an expression for one meaning for declaration of the expression of another meaning that follows it, when the second can be understood from the first.“ (Übersetzung von Muhammad Ali Khalidi, siehe Khalidi, *Philosophical Writings*, 9f. Nr. 127; Einfügung der arabischen Begriffe durch Autorin nach dem arabischen Text von Mahdi, *Alfarabi’s Book*, 141).

ich, wenn sie sich auf einen Ausdruck beschränken würde (*iqtaṣarat ‘alā lafz wāḥid*), so würde die Verwendung beschränkt werden, und man könnte mit ihr (d. h. der Sprache) nur wenig von dem Gemeinten ausdrücken. Aber sie erweitert (sich), damit alles Gewünschte (*murād*) ausgedrückt wird, wobei sie sich (hinsichtlich der Interpretation) auf den Verstand und (die Kenntnis der) Texte und der Geschichte verlässt. Wenn wir hinsichtlich seiner (d. h. Gottes) Beschreibung den wirklichkeitsgetreuen Ausdruck (*al-lafz al-muḥaqqaq*) nähmen, so müssten wir das (Sprechen vom) Hören, Sehen, Erbarmen, Wollen aufgeben, so dass wir nur die Existenz (Gottes) ausdrücken können.“²⁸

Dieses Leihen, Vergleichen und Erweitern findet sich also in der Sprache, damit der Mensch mehr als nur die Existenz Gottes beschreiben kann. Es bringt aber auch mit sich, dass der Mensch möglicherweise in die Irre geführt wird. Somit bringt es auch die Mühe mit sich, zu unterscheiden, ob etwas Gesagtes oder Geschriebenes wörtlich, d. h. analog zur Wirklichkeit zu nehmen ist, oder ob sich ein erweiterter Sinn dahinter versteckt. Saadia verwendet für die klaren Aussagen, d. h. das was analog zur Wirklichkeit ist, den islamischen Terminus *mubkam*, dessen Gegenstück *mutasābih* (mehrdeutig, unklar) ist. Ich werde später auf diese Terminologie zurückkommen.

Später im Text bekräftigt Saadia, dass diese Ausdrücke nicht wörtlich zu nehmen sind, indem er anführt, dass in der Bibel auch der Erde und dem Wasser menschliche Gliedmaßen zugeschrieben werden.²⁹ Da man in diesem Fall jedoch mit den eigenen Sinnen genau erkennt, dass dies eigentlich nicht der Wirklichkeit entspricht, müsse man diese Ausdrücke als *mağāzāt* (Plural von *mağāz*) auffassen, und dies gelte auch für die Organe, die Gott zugeschrieben werden:

„Und wenn wir sehen, dass die Sprache diese Ausdrücke verwendet, da doch unsere Sinne bezeugen, dass (die Dinge) keines dieser Organe besitzen, so sind sie alle (als) *mağāzāt* (aufzufassen). Und so ist auch zu verfahren, wenn unsere Vernunft bezeugt, dass Er keine dieser Organe besitzt, so sind sie doch alle *mağāzāt*. Wer sagt, dass die Sprache die Worte nur in ihrem materiellen Sinn (*muğassiman*) verwendet, muss uns diese zwölf (Organe) in der Erde und im Wasser finden.“³⁰

²⁸ Qafih, *Selected Beliefs and Opinions*, 100f.; siehe auch Rosenblatt, *Book of Beliefs*, 117f. Zur Unfähigkeit der Sprache siehe auch den Genesiskommentar von Saadia (Zucker, *Commentary on Genesis*, 22), wo er beschreibt, dass die Sprache unfähig ist, die drei Attribute Gottes „mächtig“, „lebendig“, „wissend“ so in ein Wort oder Ausdruck zusammenzufassen, dass der Intellekt es sofort versteht.

²⁹ Gemeint sind Bibelstellen wie z. B. Ex 10,4–5: „Denn wenn du dich weigerst, mein Volk ziehen zu lassen, siehe, dann will ich morgen Heuschrecken in dein Gebiet bringen. Die werden den Boden (wörtl. das *Auge*) des Landes bedecken, ...“ Oder Num 16,32: „und die Erde öffnete ihren *Mund* und verschlang sie und ihre Familien und alle Menschen, die Korach angehörten, und ihren ganzen Besitz.“

³⁰ Qafih, *Selected Beliefs and Opinions*, 102, siehe auch Rosenblatt, *Book of Beliefs*, 120.

Saadia ordnet diese Metaphern oder bildhaften Ausdrücke (*isti‘āra, ittisā‘*) unter den Begriff *mağāz* ein. Wichtig ist, dass dieser Begriff eng verbunden ist mit der Auslegungspraxis Saadias und den Begriffen *muḥkam* und *mutašābih*. Eine Schlüsselpassage zu den Prinzipien der Auslegung ist im Vorwort zu Saadias Pentateuchkommentar zu finden:

„Und jetzt, da ich diese drei Erkenntnisquellen (d. h. die Vernunft, die Tora als die schriftliche Überlieferung sowie die mündliche Überlieferung) erklärend dargelegt habe, auf die sich die Ausleger der Tora stützen müssen, befinde ich es für gut, neu darzulegen, wie man die Tora und die restlichen Propheten-Bücher auszulegen hat.

Ich sage: Da die oben erwähnten drei Erkenntnisquellen die Grundpfeiler der Bedeutung (der Tora) sind und da jede Rede entweder *muḥkam* oder *mutašābih* sein muss – siehe jede Sprache ist nach dieser Struktur gebaut, und dasselbe gilt für die Tora, denn sie ist in einer der Sprachen offenbart worden – (deshalb) muss jeder, der die Tora interpretiert, das, was den Informationen, die ihr (d. h. der Tora) vorausgehen,³¹ und den Überlieferungen, die nach ihr (d. h. der Tora) sind, entspricht, als *muḥkamāt*-Ausdrücke behandeln. Und (er muss) alles, was einem der beiden widerspricht, als *mutašābih* behandeln.

Sollte ich dies weiter erklären, würde ich sagen: Der Verständige muss beim Buch der Tora sich stets an das Klare (*zāhir*) von ihren Ausdrücken halten, ich meine das Bekannte (*al-mašhūr*) unter dem Volk der Sprache und das Gebräuchliche (*al-kaṭīr al-isti‘māl*). Siehe, jedes Buch ist doch so geschrieben, dass seine Bedeutung das Herz seiner Hörer vollkommen erreicht. Es sei denn, dass das [1] Wissen der Sinne oder [2] des Verstandes das Bekannte (*mašhūr*) diese Rede zurückweist (oder) dass dieses Bekannte (*al-mašhūr*) [3] einem anderen Schriftvers, der *muḥkam* ist, oder [4] einer der Traditionen widerspricht.

Wenn er sieht, dass wenn er die Aussage entsprechend der wörtlichen Bedeutung der Worte belässt, ihn dies zu der Annahme führt, dass einer der vier Widersprüche, die ich dargestellt habe, zutrifft, dann sollte er wissen, dass diese Aussage nicht nach ihrer bekannten Bedeutung (*‘alā mašhūrihi*) (verstanden werden) sollte, sondern dass es in ihr einen oder mehrere Ausdrücke gibt, die nach Art des *mağāz* sind, und dass, wenn er überlegt, welche Art von *mağāz* dies ist, sodass sie zurückgeführt werden zum *muḥkam* (*ḥattā turadd ilā al-muḥkam*), dieser Schriftvers (dann) in Übereinstimmung mit den Sinnen, der Vernunft, den anderen Schriftversen und der Überlieferung sein wird.³²

In diesem Text stellt Saadia fest, dass die Aussagen der Tora entweder klar (*muḥkam*) sind, d. h. sie entsprechen in ihrem einfachen Wortsinn der Vernunft und der Überlieferung, oder sie sind unklar, mehrdeutig (*mutašābih*), d. h. sie widersprechen (schein-

³¹ Mit den Informationen, die der Tora vorausgehen ist die Vernunft gemeint.

³² Zucker, *Commentary on Genesis*, 17f. (Übersetzung der Autorin).

bar) der Vernunft oder der Überlieferung.³³ Vernunft, schriftliche und mündliche Überlieferung sind die Grundpfeiler der richtigen Auslegung. Die Aussagen der Tora müssen so ausgelegt werden, dass sie mit diesen dreien in Übereinstimmung sind. Saadia beschreibt dazu eine allgemeine Vorgehensweise für den Ausleger: man halte sich immer an die übliche, gebräuchliche Bedeutung der Worte (*mašbūr*; eigentlicher Wortsinn), außer diese Bedeutung widerspricht 1) dem sinnlich Erfahrbaren, 2) der Vernunft, 3) einem anderen Vers der Schrift oder 4) der Tradition. Sollte dies der Fall sein, handelt es sich offenbar um eine zweideutige, eine *mutašābih*-Passage. Dann muss der Ausleger sich vom eigentlichen Wortsinn lösen und forschen, welche Art des *mağāz* in der scheinbar widersprechenden Aussage steckt, bis er die eigentlich intendierte Bedeutung, den *muḥkam*, findet, der mit den anderen Erkenntnisquellen übereinstimmt. Im Prinzip abrogiert hier also eine *muḥkam*-Bedeutung die *mutašābih*-Bedeutung und der Weg vom unklaren, widersprechenden *mutašābih*-Vers zu seiner klaren, *muḥkam*-Bedeutung ist die Erkennung des *mağāz*. Der *mağāz* ist daher nicht einfach mit der sprachlichen Figur, der Metapher gleichzusetzen, sondern ist vielmehr ein Terminus, der sich durch seine Funktion in der Auslegung und Interpretation des Bibeltextes auszeichnet. Er ist ein Werkzeug für die Interpretation. Dies wird sich auch in den weiteren Textpassagen zeigen, die herausstellen, was (außer der Metapher) noch alles in die Kategorie *mağāz* fällt. So kann ein *mağāz* z. B. in einer Ellipse bestehen, wie der nachfolgende Text zeigt.

„Dem nachfolgend werde ich Beispiele dieser vier (Fälle) geben und sagen: Was zur ersten Art gehört, ist, dass die Tora sagt: ‚Und der Mensch gab seiner Frau den Namen Eva, denn sie wurde die Mutter aller Lebenden.‘ (Gen 3,20) Belassen wir diese (Aussage) in der allgemein bekannten Bedeutung (*‘alā mašbūrihā min al-‘umūm*), so verleugnen wir die Sinne, denn (dann) müssen der Löwe, der Ochse, der Esel

³³ Die Begriffe *muḥkam* und *mutašābih* finden sich im Koranvers 3,7 wieder, der besagt, dass *muḥkamāt* und *mutašābihāt* zwei Komponenten des Korantextes sind. Die *muḥkamāt* werden als Hauptteil, als Basis des Korans bezeichnet, während die *mutašābihāt* den Rest darstellen, das weniger wichtige. Letztere seien zwar auch Gottes Wort und man müsse daran glauben, doch diesen Versen solle nicht gefolgt werden, da diejenigen, die ihnen folgen, in die Irre gehen. Dieser Koranvers ist an sich schon doppeldeutig und kann sowohl so interpretiert werden, dass Gott allein die *mutašābihāt* interpretieren kann, als auch so, dass die *mutašābihāt* von Gelehrten verstanden und interpretiert werden können. (Kinberg, *Muḥkamāt and Mutashābihāt*, 143f.) Der vorliegende Text Saadias zeigt, wie stark er von der islamischen Definition der *muḥkamāt* und *mutašābihāt* beeinflusst ist. Diese stellt fest, dass die *muḥkam*-Verse weder einer weiteren Erklärung bedürfen noch auf andere Verse bezogen werden müssen. *Mutašābih*-Verse dagegen können nicht verstanden werden, wenn sie nicht auf andere Verse bezogen und mit ihnen verglichen werden. Daher müssen die *mutašābihāt*, die eine Art Prüfung für die Gläubigen darstellen, im Lichte der *muḥkamāt*, die die Rechtleitung der Gläubigen bewahren, betrachtet und ausgelegt werden, denn sonst führen sie den Gläubigen vom rechten Weg ab. (ibid., 161) So sind *muḥkamāt* auch diejenigen Verse, die die *mutašābihāt* abrogieren. (ibid., 149f.) – Auch wenn Saadia in *Emunot we-Deot* (Qafih, *Selected Beliefs and Opinions*, 98; siehe auch Rosenblatt, *Book of Beliefs*, 114) die Bibelverse, in denen gesagt wird, dass dem Schöpfer nichts gleicht, die klaren Verse bzw. die grundlegenden Prinzipien nennt, nach denen jeder *mutašābih*-Vers ausgelegt werden muss, kommt dies einer Abrogation gleich.

und der Rest der Tiere Evas Kinder sein, und da es keine andere Lösung gibt und es (so) den Sinnen widerspricht, glauben wir, dass dieser Schriftvers ein elliptisches Wort (*kalima mudmara*) enthält, durch welches (wenn man es hinzufügt) sie (d. h. die Aussage) mit der Beobachtung übereinstimmen wird, wie ich erklären werde.“³⁴

In seiner Übersetzung des Bibel-Verses³⁵ setzt Saadia sogar zwei Worte hinzu: „Adam gab seiner Frau den Namen Eva, weil sie die Mutter aller sterblichen und sprechenden Lebewesen war“ (*sammā ādam ism zauḡihi hawā li-annah kānat umm kull ḥayy nātiq māyit*). Weiter im Text heißt es:

„Zur zweiten Art gehört auch die Aussage der Schrift: ‚Denn der HERR, dein Gott, ist ein verzehrendes Feuer‘ (Dtn 4,24). Wenn wir glauben, dass dies nach dem Wortsinn (*‘alā az-zāhir min al-lafz*) (zu verstehen ist), so weist die Vernunft dies zurück und erklärt es für ungültig, denn die Vernunft stellt fest, dass jedes Feuer geschaffen ist, denn es ist schwach und abhängig und neigt dazu, sich zu verändern, während der Schöpfer über all dies erhaben ist. Doch wenn wir glauben, dass die Aussage einen *maḡāz* enthält (*fī al-qawl šay’ min al-maḡāz*), dann stimmt die Vernunft mit dem Schriftvers³⁶ überein.“³⁷

Saadia führt hier zwar nicht aus, wie der Widerspruch aufzulösen ist, doch aus seiner Übersetzung des Verses³⁸ ist zu verstehen, dass es auch hier ein elliptisches Wort gibt, nämlich „die Strafe“. Demnach müsste es heißen „die Strafe Gottes, deines HERRN ist ein verzehrendes Feuer“. Später im Text wird klar, dass der *maḡāz* im Gegensatz zum Bekannten und oft Verwendeten steht. Es stellt eher das selten Verwendete und Unbekannte dar:

„Sollte der Vers oder die Perikope es erfordern, eine Aussage zu transferieren vom Bekannten, das oft verwendet wird (*al-mašhūr al-kaṭīr al-isti‘māl*), zu dem *maḡāz*, der wenig verwendet wird (*al-qalīl al-isti‘māl*), sollte man nicht einen Buchstaben (*ḥarf*) oder ein Wort (*kalima*) anders verstehen als seine wörtliche Bedeutung (*zāhir*), solange der, der es ändert und transferiert, noch nicht von den Arten (*ṭuruq*) des *maḡāz* Kenntnis hat (*bašīran*), durch die die Aussage unklar wird und durch ihr Erklären klar wird.“³⁹

Im Vorwort zu seinem Jesaja-Kommentar findet sich die Forderung, dass die Auslegung nicht über den Sprachgebrauch der Muttersprachler hinausgehen darf, weder

³⁴ Zucker, *Commentary on Genesis*, 18.

³⁵ Derenbourg, *Oeuvres complètes*, 9 (Tora-Übersetzung zu Gen 3,20).

³⁶ Wörtlich: „mit dem Geschriebenen“.

³⁷ Zucker, *Commentary on Genesis*, 18.

³⁸ In seiner Übersetzung zu Dtn 4,24 schreibt Saadia (Derenbourg, *Oeuvres complètes*, 259; Tora-Übersetzung zu Dtn 4,24): „Denn die Strafe Gottes, deines Herrn, ist ein verzehrendes Feuer, Er ist der Mächtige, der Strafende.“ In Emunot ve-Deot (Qafih, *Selected Beliefs and Opinions*, 99; Rosenblatt, *Book of Beliefs*, 114f) erklärt er, dass ein כ („wie“) vor dem שׂא („Feuer“) fehlt und es eigentlich bedeutet „wie ein verzehrendes Feuer ist er strafend“.

³⁹ Zucker, *Commentary on Genesis*, 18f.

hinsichtlich des *mağāz*, noch hinsichtlich des *mašbūr*. Damit steht auch hier *mağāz* als Gegenüber von *mašbūr*, dem „Üblichen“, „viel Verwendeten“ und kann als „selten Verwendetes“ aufgefasst werden. Doch auch wenn er als nicht üblich gilt, so bleibt er doch im Rahmen des Sprachgebrauchs der Leute (*yakūn lā yatağāwaz ištīlāh ahl tānīh* (?) *al-luğatain*).⁴⁰ Dass *mağāz* etwas ist, das im Volk (*umma*) verwendet wird, und dass die Erklärung durch den *mağāz* durch die Leute akzeptiert werden muss (*yuğāwwizuhu al-qawm*) wird ebenfalls im Vorwort seines Hiob-Kommentars deutlich.⁴¹ Da, wie schon oben beschrieben, der Begriff *mağāz* die Bedeutungskomponente „erlauben“ enthält, scheint dies auch ein wesentliches Charakteristikum des *mağāz* zu sein. Damit kommt dem Volk ein wichtiges Mitspracherecht zu.

Schließlich gibt Saadia eine Art Liste von *mağāz*-Fällen, die aus syntaktischen oder orthographischen Abweichungen besteht und nur schwer in unser herkömmliches Metaphern-Verständnis zu integrieren ist. Ich gebe sie hier zusammengefasst wieder:

Zum *mağāz* gehört die Verwendung eines \aleph anstelle eines η (Ez 14,3; Jer 25,3), die Verwendung der Präposition \beth anstelle von \aleph (Lev 8,32; Lev 22,4), die Verwendung von η anstelle von \aleph (2 Sam 3,18; Sach 7,3), die Verwendung eines Interrogativ- η , obwohl es keine Frage ist (1 Sam 2,27), die Verwendung eines konjugativen \aleph („und“), ohne dass es eine Funktion hätte (Ex 27, 14; 1 Chr 5,24), die Verwendung eines konjugativen \aleph („und“) anstelle von \aleph („oder“) (Ex 21,15; Dtn 17,3), ein \aleph , das anstelle eines \aleph oder eines η steht (Hi 6,10; Rut 4,4), die Hinzufügung eines \beth mit dem Sinn der Vorzeitigkeit (Num 4,20), die Verwendung eines \beth („zu“) im Sinne eines \aleph („von“) (Num 31,21; 2 Chr 1,13), die (überflüssige?) Verwendung von \beth , die eine Veränderung anzeigt (Gen 1,14; Gen 45,8; Ex 4,9; Ex 8,12), die überflüssige Verwendung von \aleph (Lev 23,16) oder \aleph (Ez 6,9), die Verwendung eines η anstelle eines \aleph (2 Sam 24,9).⁴²

Was bei einer Interpretation herauskommen kann, wenn man dieses Verständnis von *mağāz* anwendet, zeigt sich sehr eindrücklich in seinem Kommentar zu 1 Chr 7, Vers 15 und 18:

„Weil die Frau des ersten (Menschen), der heiratete – ich meine Kain – seine Schwester war – (denn) er sagte: ‚Und Kain erkannte seine Frau‘ (Gen 4,17), wobei sie seine Schwester war – ist es möglich, dass von hier der *mağāz* herkommt,

⁴⁰ Ben-Shammai, *Preface*, 399.

⁴¹ „...ich sage, dass das erste in jedem Tafsir das (allgemein) Bekannte (*mašbūr*) der Ausdrücke des auszulegenden Buches bei seinen Besitzern ist, außer dieses Bekannte ist bei der Vernunft unmöglich oder die Tradition macht es nichtig. Das darauffolgende ist der *mağāz*, der im Volk (*umma*) verwendet wird. So muss der Ausleger einige Ausdrücke des Sachverhalts, von denen gilt, dass diese zwei (d. h. Verstand und Tradition) ihn (d. h. den Sachverhalt) unmöglich machen oder eines der zwei (d. h. Verstand oder Tradition) ihre (?) bekannte Bedeutung (*mašbūr*) unmöglich machen, durch den *mağāz* erklären. Seine Erklärung durch den *mağāz* muss sachgerecht sein, so dass die Leute (*al-qawm*) es akzeptieren und nicht so, dass sie es verbieten“ (Qafih, *Job*, 20f.).

⁴² Zucker, *Commentary on Genesis*, 19f.

dass ein Mann seine Frau Schwester nennt. Und das war nicht nur Abraham, Isaak und ihres gleichen erlaubt (*ḡāza!*), die in Gefahr waren; sondern (auch) in den tradierten (*mursala*) Zeiten, in denen keine Gefahr bestand, fanden wir, dass er in den Chroniken ‚seine Schwester‘ statt ‚seine Frau‘ sagt. Das ist sein Ausspruch: ‚Und Machir nahm eine Frau für Huppim und für Schuppim; und der Name seiner Schwester war Maacha. Und der Name des zweiten (Sohnes) war Zelofhad; und Zelofhad hatte nur Töchter.‘ (1 Chr 7, 15) ‚Und seine Schwester Molechet gebar Ischhod und Abiëser und Machla.‘ (1 Chr 7,18).⁴³ Und diese Geschichte ist eine der kryptischen und schwierigen in den Chroniken. (Aber) wenn wir annehmen, dass sie fünf *maḡāzat* der Sprache enthält, so wird sie klar und aufgedeckt. Das erste ist, dass sein Ausspruch ‚Und Machir nahm eine Frau‘ anstelle von ‚nahm Frauen‘ steht, wie sein Ausspruch ‚Denn eine Frau ist aus Benjamin ausgerottet‘ (Ri 21,16) ‚Frauen‘ meint. Das zweite ist, dass sein Ausspruch ⁴⁴לחפים ולשפים (eigentlich) ⁴⁵מן חפים ומן שפים meint; wie wir zuvor gesagt haben, dass das ל anstelle des מ steht, wie sein Ausspruch: ⁴⁶הבאים למלחמה (Num 31,21) und sein Ausspruch: ⁴⁷לבמה אשר בגבעון (2 Chr 1,13). Das dritte ist, dass sein Ausspruch ‚der Name seiner Schwester‘ ‚der Name seiner Frau‘ meint oder einen Namen, den sie erfanden, der die Bedeutung ‚ein weiblicher Angehöriger‘ hat. Das vierte ist, dass ‚und der Name des zweiten‘⁴⁸ anstelle ‚und der Name der zweiten‘⁴⁹ steht, wie sein Ausspruch ⁵⁰החצר הפנימי (Ez 40, 27) anstelle von ⁵¹הפנימית steht. Das fünfte ist, dass es unter den Frauen den Namen Zelofhad gibt wie (auch) unter den Männern. Und ebenso finden wir unter Frauen den Namen Aviha wie auch unter Männern. Diese fünf zusammen ergeben die Auslegung (*tafsīr*), dass Machir zwei Frauen heiratete von Huppim und von Schuppim, die Kinder von Benjamin; der Name der einen (war) Maacha und (von) der zweiten Zelofhad. Und Zelofhad gebar ihm Töchter und seine Frau gebar Ischhod und Abiëser und Machla. In der Chronik gibt es viele solcher zweideutigen (*mušakkaka*) und komplizierten Ausdrücke, aber es gibt keinen Platz für mehr als das, was wir erwähnt haben.“⁵¹

Saadia findet hier fünf Arten des *maḡāz*: 1) Einzahl steht statt Mehrzahl, 2) ל steht anstelle von מ, 3) „Schwester“ steht anstelle von „Frau“, 4) männliche Form

⁴³ Nach der Elberfelder-Übersetzung.

⁴⁴ ‚für Huppim und für Schuppim‘.

⁴⁵ ‚von Huppim und von Schuppim‘.

⁴⁶ Wörtlich: ‚die zum Kampf gekommen sind‘; es sollte aber heißen: ‚die vom Kampf gekommen sind‘.

⁴⁷ Wörtlich: ‚zu der Höhe, die bei Gibeon war‘; es sollte aber heißen: ‚von der Höhe, die bei Gibeon war‘.

⁴⁸ D. h. maskuline Form.

⁴⁹ D. h. feminine Form.

⁵⁰ ‚zum inneren Tor‘; statt der femininen Form פנימית (‚innere‘) steht die maskuline Form פנימי (‚innerer‘).

⁵¹ Zucker, *Commentary on Genesis*, 93–94.

steht anstelle einer weiblichen Form, 5) es gibt Eigennamen, die für Männer wie für Frauen stehen können. Die Folge ist, dass die Interpretation eine ganz andere Bedeutung trägt als der Wortlaut.

Die bisherigen Darlegungen zeigen, dass *mağāz* bei Saadia nicht nur die Bedeutung „bildlicher Ausdruck“ oder „Metapher“ beinhaltet, sondern auch grammatikalische Ungereimtheiten, seien sie syntaktischer oder orthographischer Art. Erst später wurde der Begriff *mağāz* auf die rhetorische Bedeutung „Metapher“ hin verengt. Bei Saadia steht *mağāz* nicht im Kontext von Rhetorik, sondern im Kontext der Interpretation des Bibeltextes, wo der Begriff eine wichtige Rolle spielt. Wir können Saadias Konzept des *mağāz* wie folgt zusammenfassen:

Mağāz ist eine seltene Art der Erweiterung des sprachlich Normalen und Gebräuchlichen. Die Sprache ist unfähig, alles auszudrücken. Deshalb benötigt der Mensch eine Erweiterung der Sprache (*mağāz*), um das eigentlich Unaussprechbare sprachlich zugänglich zu machen. *Mağāz* gehört zum Wesen der Sprache und wird von den Sprechern der Sprache akzeptiert, kann aber dazu führen, dass der Text unverständlicher wird und den Leser verwirrt. Zu erkennen, welche Art dieser sprachlichen Erweiterung vorliegt, ist der Schlüssel zur Interpretation des Textes.

Welche Auffassung von Sprache steht hinter diesem so freien Umgang mit Sprache bei der Schriftinterpretation Saadias, der die hebräische Sprache doch als „heilig“ bezeichnet?⁵² Der Begriff *wadʿ* („setzen“), bzw. das Konzept *wadʿ al-luġa* („Setzen der Sprache“) wird zeigen, dass „heilig“ bei Saadia nicht einfach mit „Gott-gegeben“ gleichzusetzen ist, und es wird noch mehr Licht auf den Begriff *mağāz* werfen.⁵³

2. Das Konzept *wadʿ*

In der Kontroverse um den Ursprung der Sprache um 900 hatte der Begriff *wadʿ* bei den Mutaziliten einen klaren Bezug zur Entstehung der Sprache durch Konvention, d. h. durch die Übereinkunft der Menschen über Namen. Diese Sicht richtete sich gegen die Abgrenzung der Sprache des Korans von der „normalen“ Sprache durch die Vertreter der traditionellen Sichtweise. Für letztere war die Sprache eine

⁵² Siehe z.B. im hebräischen Vorwort des Egron (Allony, *Egron*, 156) oder auch in Zucker, *Commentary on Genesis*, 67.

⁵³ Es mag der Einwand vorgebracht werden, dass, da der Begriff *mağāz* vorwiegend in den Torakommentaren und in den Abhandlungen zu Anthropomorphismen im Werk Emunot we Deot vorkommt, während der Begriff *wadʿ* vorwiegend in Saadias Grammatikwerk begegnet, diese zwei Begriffe in zwei unterschiedliche Bereiche fallen und damit der eine Begriff kaum durch den anderen erklärt werden kann. Ich setze hier aber voraus, dass es nicht möglich ist, diese zwei Konzepte im Sprachdenken Saadias einfach zu trennen. Vielmehr gehe ich von einer gegenseitigen Beeinflussung aus bzw. davon, dass beiden Konzepten ein Schatz von Sprachvorstellungen und Prinzipien zugrunde liegt, den man nur heben kann, sofern man beide Konzepte berücksichtigt.

transzendente Wirklichkeit, die Adam durch Gott offenbart wurde. Allerdings war diese göttliche „reine“ Sprache nur Adam und den Propheten vergönnt, während die im Alltag gesprochene Sprache nur eine Korruption dieses Archetypus war. Erst als sich die Doktrin der unerschaffenen Sprache von der Vorstellung der Sprache als transzendente Wirklichkeit löste und von spekulativen Theologen als Attribut des Ausdrucksvermögens, das in Gott innewohnt, umdefiniert wurde, war auch der Begriff *wad'* für sie annehmbar.⁵⁴ Nach Weiss verlor *wad'* deshalb später seinen kontroversen Charakter und wurde zu einem Begriff, der den supra-naturalen Charakter des Ausdruck-Bedeutungsverhältnisses betonte, aber er sagte nichts mehr aus über den Ursprung der Sprache.

Wad' bei Saadia

Auch wenn Saadia zur Zeit der Kontroverse um den Ursprung der Sprache gelebt hat, scheint er in seinem Werk zur hebräischen Grammatik,⁵⁵ in dem sich der Begriff *wad'* mehrmals findet, nicht die Frage klären zu wollen, ob die Sprache göttlichen oder menschlichen Ursprungs ist, sondern eben jenes Ausdrucks-Bedeutungsverhältnis betonen zu wollen.⁵⁶ In den meisten Textstellen, in denen er den Begriff *wad'* verwendet, bleibt oft unklar, ob es sich um Gott oder einen Menschen (z. B. Adam) handelt. Zu den wenigen Texten, die darauf hinweisen, dass der Mensch die Sprache gesetzt hat, gehören der schon oben aufgeführte Kommentar zum *Sefer Yezira*⁵⁷ („Adam und seine Söhne“) sowie der folgende Text:

„Es ist nicht möglich, solches zu untersuchen, warum es so ist – manchmal mit Chireq und manchmal mit Zere,⁵⁸ denn⁵⁹ jedes Wort (*ism*) hat die Eigenheit der Aussprache und Vokalisation, so wie sie mit ihm überliefert wurde; und es hat auch Eigenheiten in der Veränderung, über die es nichts zu sagen gibt – auch nicht warum es (so ist). Wir suchten das größere Prinzip, nämlich die Festsetzung (*wad'*) der Artikulationsgrundlagen der Nomen und fanden keinen Hinweis. Der Beweis der Menschen ist Konvention. Sie einigten sich darauf und setzten für alles, was existiert, einen Namen (*ism*) fest, damit wir Wissen der existierenden Dinge haben und Klarheit über sie. (...) Nicht wegen

⁵⁴ Weiss, *Language*, 1–40.

⁵⁵ ספר צחות לשון העברים, siehe Dotan, *The Dawn*.

⁵⁶ Nach Loucel (siehe Loucel, *L'origine*, v. a. 195–197) nehmen die arabischen Grammatiker die Diskussion über den Ursprung der Sprache erst spät auf. In den Werken des 9./10. Jahrhunderts finden sich zwar Themen, die zu der Frage nach dem Ursprung der Sprache hätten führen können, doch die Frage selbst taucht nicht auf. Von daher fällt Saadia als Grammatiker nicht aus dem Rahmen, wohl aber hinsichtlich seiner philosophischen und theologischen Tätigkeit.

⁵⁷ Qafih, *Sefer Yezira*, 25f.

⁵⁸ Es geht hier um Verben פ"י, die am Anfang manchmal mit Chireq (z. B. אִירַשׁ) und manchmal mit Zere (z. B. אָדַע) vokalisiert werden.

⁵⁹ An dieser Stelle folgt in der Handschrift ein durchgestrichenes *al-kalām*.

irgendeiner Bedeutung ist jedem Ding sein Name gegeben, (sondern) damit es ausgezeichnet wird vor anderen.⁶⁰ Und wenn es (doch) so wäre, dann müssten alle Leute zu einer Sprache zurückkehren, und man würde keine Wirklichkeit (*ḥaqīqa*) in einer anderen finden. Dann dürfte man, was auf hebräisch אבן (= Stein) heißt, nicht auf arabisch *ḥağar* nennen. Denn die Wurzel aus diesen zusammengesetzten Buchstaben⁶¹ wäre (dann) für andere Ursachen.⁶² Da es nicht so ist, weist (dies darauf hin), dass die Nomen nur Übereinkunft sind. Und wenn sie darüber übereingekommen wären, dass man sie auswechseln (kann), dann wäre es möglich, dass man zum Tag (*nahār*), Öl (*dubn*) sagt und umgekehrt zum Öl ‚Tag‘⁶³ und zum Tag (יום), Meer (*yām*)⁶⁴ und so weiter. Und wenn es so ist, dann ist es für den Menschen nicht möglich, den Grund für die Setzung der Laute zu untersuchen und die Punktierung für die alleinstehenden Worte. Und der, der sagt: warum sind beide Vokale von דבר zwei Qamez und beide Vokale von נפש nur zwei Segol und beide Vokale von נחל zwei Patach und so weiter, (dann) ist nur zu sagen, dass so die Leute der Sprache darüber übereingekommen sind.“⁶⁵

Saadia macht hier klar, dass es für die Vokalisation von Verben und Nomen manchmal keinen ersichtlichen Grund bzw. keine Regel gibt. Der einzige Grund dafür ist, dass die Menschen die Vokalisation willkürlich so gesetzt haben und darüber übereingekommen sind. Die willkürlich gesetzten Laute, bzw. Namen wurden dann in dieser Form bis in die Gegenwart überliefert.⁶⁶ Die Namen drücken Wissen über Dinge aus und helfen, sie zu unterscheiden, aber sie sind nicht wesensmäßig mit den Dingen verbunden, sondern nur insofern, dass die Menschen darüber übereingekommen sind, sie so zu nennen und die Namen nicht auszutauschen. Auch an anderen Stellen seines grammatischen Werkes⁶⁷ stellt Saadia fest, dass die Setzung der Namen und Laute durch den Sprachsetzer willkürlich war und dass es nach der Konvention nicht erlaubt ist, die Namen auszutauschen und über die Grenzen der Konvention hinauszugehen. Selbst in seinem Kommentar zu Gen 2,19 spricht er sich vehement gegen eine Namensvertauschung aus:

„Und er meinte mit seiner Aussage ‚um zu sehen, wie er es nennen würde‘ (Gen 2,19), dass Adam selbst ihre Namen (im Gedächtnis) bewahren sollte. Das

⁶⁰ D. h. zur Unterscheidung.

⁶¹ D. h. die zusammengesetzten Buchstaben des arabischen Wortes.

⁶² D. h. sie würden für andere Dinge stehen.

⁶³ In der Handschrift *nabar* (Fluss); Dotan korrigiert zu *nahār*.

⁶⁴ Nach Korrektur Dotans.

⁶⁵ Dotan, *The Dawn*, 509–511.

⁶⁶ Saadia übersetzt Gen 2,19 auch dementsprechend mit dem Zusatz „bis heute“. („Und als Gott aus Erde alle Tiere der Erde und Vögel des Himmels machte, brachte er sie zu Adam, um ihm zu zeigen, wie er sie nennen sollte. So wie Adam all die Lebewesen benannt hat, so ist ihr Name bis heute.“ Siehe Derenbourg, *Oeuvres complètes*, 7f. (Tora-Übersetzung zu Gen 2,19).

⁶⁷ Dotan, *The Dawn*, 399, 401, 417.

heißt, um zu sehen, ‚wie *Adam* es nennen würde⁶⁸ und es zu bestätigen, damit er das Reittier nicht heute ‚Pferd‘ (סוס) und morgen ‚Stier‘ (שור) nennt, und damit er nicht den Granatapfel heute ‚Granatapfel‘ (רמון) und morgen ‚Feige‘ (תאנה) nennt. Obwohl im Text des ersten Abschnittes nur Tiere (des Feldes) (חיה) und Vögel (עוף) vorkommen und er im zweiten Abschnitt ihnen Vieh (בהמה) hinzufügt, sollten wir wissen, dass er alle Tiere benannt hat. Der Beweis hierfür ist, dass wir für sie Namen haben. Und so auch alle Pflanzen und alle leblosen Körper,⁶⁹ denn wir haben für sie Namen. [Und so auch alles Handwerk und die Werkzeuge, mit denen das Handwerk arbeitet]. Und so auch alle Sterne, die Namen haben, und so auch alle speziellen Begriffe, die in der Lehre der Logik verwendet werden. Und so auch alle Namen, die den Dingen ihre Stellung geben und sie festlegen, bei den Philosophen. Alle hat *Adam* benannt mit ihren Namen, die sie noch heute haben. Es gibt nichts, was einen Namen hat, das er nicht benannt hat, nach seiner Aussage: ‚und so wie *Adam* die Lebewesen benannte, so sollte ihr Name sein‘ (Gen 2,19). Und in welcher Sprache benannte er sie? In der heiligen Sprache, denn sie ist die wohlgefällige und auserwählte, wie ich nach dieser Rede erklären werde. Was aber ihre Wiederholung betrifft: ‚und *Adam* nannte Namen‘ (Gen 2,20), so will er damit sagen, dass, als er sie benannte, er sie genau betrachtete. Und siehe, nichts davon war ihm ähnlich. Deshalb erwähnt er von allem Benannten nur die Tiere. Denn sie sind dem Menschen am nächsten. Was aber die Pflanzen und leblosen Körper betrifft, so besteht zwischen ihnen und dem Menschen ein großer Unterschied^{70,71}.

In diesem Abschnitt führt Saadia alle Namen, die es heute gibt, auf *Adam* zurück.⁷² Er legt damit besonders Wert darauf, dass Sprache überliefert wurde. Die Betonung der Überlieferung ist schon im Begriff *wad* angelegt.⁷³ Die Namensgebung durch *Adam* geht mit einer genauen Betrachtung des zu nennenden Gegenstandes einher. Somit ist im Namen auch eine gewisse Erkenntnis über den Gegenstand enthalten.⁷⁴

Die biblische Erzählung der Namensgebung durch *Adam* legt Saadia in keinsten Weise Steine in den Weg, sich der Sicht der Konventionalisten anzuschließen, die Er-

⁶⁸ Saadia fügt in das Zitat der hebräischen Vorlage Gen 2,19 ‚*Adam*‘ ein.

⁶⁹ Id: ‚Mineralien‘.

⁷⁰ Wörtlich: ‚haben eine andere Stufe‘.

⁷¹ Zucker, *Commentary on Genesis*, 66f.

⁷² Trotz dieser Aussage versucht Saadia nicht, die biblischen Berichte über Namensgebungen durch Gott (z. B. Gen 1,10: „Und Gott nannte das Trockene Erde, und die Ansammlung des Wassers nannte er Meere. Und Gott sah, dass es gut war.“ Zucker, *Commentary on Genesis*, 27) unbedingt auf eine menschliche Urheberschaft umzuinterpretieren.

⁷³ Vgl. Weiss, *Language*, 61ff.

⁷⁴ Nach Al-Farabis Auffassung bezieht sich der Begriff nicht direkt auf das damit bezeichnete Objekt, sondern auf die Vorstellung bzw. die Idee, die der Mensch von dem Objekt hat. Diese Idee kommt durch sinnliche Wahrnehmung zustande und ist universal für alle Menschen. Ausgehend von diesen ersten Ideen, die aus der Interaktion mit wahrnehmbaren Objekten basiert, werden weitere Ideen für nicht Wahrnehmbares abstrahiert (Abed, *Aristotelian Logic*, 141ff.).

zählung müsste diese Sicht logischerweise eher fördern. Deshalb ist es eher verwunderlich, dass Saadia in seinem Torakommentar den Vers in Gen 2,19 („Und Gott, der HERR, bildete aus dem Erdboden alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels, und er brachte sie zu dem Menschen, um zu sehen, wie er sie nennen würde; und genau so wie der Mensch sie, die lebenden Wesen, nennen würde, so sollte ihr Name sein.“ [Übersetzung Elberfelder]) derart übersetzt, dass er der koranischen Aya 2,31 („Gott lehrte Adam alle Namen“) ähnlich wird. Saadias islamische Kollegen, die eine Mitwirkung Adams an der Erschaffung der Sprache vertraten, mussten den Koranvers 2,31 erst uminterpretieren, um ihre Sicht, dass der Mensch der Urheber der Sprache war, vertreten zu können!⁷⁵ Saadia übersetzt im Torakommentar:⁷⁶ „Und als Gott aus Erde alle Tiere der Erde und Vögel des Himmels machte, brachte er sie zu Adam, um ihm zu zeigen, wie er sie nennen sollte. So wie Adam all die Lebewesen benannt hat, so ist ihr Name bis heute.“ In der Toraübersetzung⁷⁷ wiederum ist der Vers eng nach dem biblischen Vorbild übersetzt und damit der göttliche Einfluss auf die Namensgebung gering: „...und er brachte sie zu Adam, um zu sehen, wie er sie nennen würde. So wie Adam all die Lebewesen benannt hat, so ist ihr Name bis heute.“ Ob bzw. warum Saadia hier absichtlich eine göttliche Einflussnahme herausstellt, oder ob es sich um einen Fehler der Schreiber handelt, lässt sich hier nicht mit Sicherheit sagen.⁷⁸ Möglicherweise fand Saadia es hier nicht wichtig, zu sagen, wer die Namen gegeben hat. Da Saadia jedoch in beiden Versionen am Ende des Verses ein „bis heute“ hinzusetzt, scheint es ihm an dieser Stelle umso wichtiger gewesen zu sein, die Überlieferung der Namen bis heute zu betonen.

Allgemein ergibt sich aber das folgende Bild: Die Namen sind zu Beginn der Zeit von Adam und seinen Söhnen gesetzt worden und durch Überlieferung auf Saadia und seine Zeitgenossen gekommen.⁷⁹ Die Konvention ist damit vorausgegangen, und der „heutige“ Mensch muss sich innerhalb der Grenzen dieser überlieferten Konvention bewegen.

Sich innerhalb der „Grenzen der Konvention“ zu bewegen, heißt aber nicht, nur starr das wiederzugeben, was schriftlich belegt ist. Ilan Eldar, der das gram-

⁷⁵ Czapkiewicz, *The Views*, 27.

⁷⁶ Zucker, *Commentary on Genesis*, 65.

⁷⁷ Derenbourg, *Oeuvres complètes*, 7f. (Tora-Übersetzung zu Gen 2,19).

⁷⁸ Während im von Zucker edierten Torakommentar (Zucker, *Commentary on Genesis*, 65) ליריה („um ihm zu zeigen“) steht, hat Derenbourg (Derenbourg, *Oeuvres complètes*, 8; Toraübersetzung zu Gen 2,19) לירא („um zu sehen“). Da ich die relevanten Handschriften und alten Drucke nicht einsehen konnte, möchte ich mir hier kein Urteil darüber erlauben, welches die ursprüngliche Schreibweise ist.

⁷⁹ Al-Farabi beschreibt dagegen eine mehr spontane und kontinuierliche Sprachentwicklung: Die Sprache wird nach und nach durch Konvention in einer Menschengruppe je nach Bedürfnis des Volkes festgelegt. Er schreibt außerdem von einem *wādi' lisān* (Sprachsetzer), der die Sprache schließlich vervollkommenet, indem er die letzten gebrauchten Laute und Worte ins Leben ruft. (Mahdi, *Alfarabi's Book*, 137–138; Nr.120; Khalidi, *Philosophical Writings*, 6–7) Bei Saadia scheint die Namensgebung verdichtet auf Adam (und seine Söhne) zu sein.

matische Werk Saadias für eine Hilfe für den Dichter hält, zeigt, dass es das Anliegen Saadias war, sowohl das Vokabular der Bibel als auch die Möglichkeiten einer formalen, kontrollierten Erweiterung der Sprache voll auszuschöpfen.⁸⁰ Dies wird möglich durch Analogie und Modifikation. Dadurch ist es z. B. durch Analogie möglich, Verben in Stämme zu setzen, die in diesem Stamm nicht in der Bibel bezeugt sind, oder aus jeder Wurzel eine feminine Namensform abzuleiten. Interessanterweise fallen unter die Modifikationen auch Kürzungen und Erweiterungen durch Weglassen oder Anfügen von Buchstaben.⁸¹ Ziel ist es, im eigenen poetischen Schaffen, die Bibelsprache nachzuahmen, wobei seltene Worte eine große Rolle spielen.

Konklusion

Saadia erlaubt eine kontrollierte Erweiterung der Sprache innerhalb gewisser Grenzen und Regeln, die sich aus dem überlieferten Sprachgebrauch ergeben. Da der Mensch bzw. die Menschen die Sprachsetzer sind, unterscheidet Saadia ähnlich wie Abu Ubaida nicht zwischen einer heiligen und profanen Sprache. So sagt Saadia z. B. auch in seinem Werk *Sabʿin Lafza*, dass die Bibel nicht den ganzen Sprachschatz enthält, sondern nur einen Teil. Die Tradition (Mischna, Talmud) ist deshalb ebenfalls als Referenz für die hebräische Sprache heranzuziehen.⁸² Einschränkung ist es jedoch möglich, dass Saadia, wenn er immer wieder betont, dass der *maḡāz* von der *umma* („Volk“, „Nation“) bzw. *al-qawm* („Volk“, „Leute“) oder *ahl al-luḡa* („Leute der Sprache“) akzeptiert sein muss, nicht seine Zeitgenossen im Blick hat, da diese wie er im hebräischen Vorwort im Egron schreibt, die hebräische Sprache vergessen haben und „stammelnd“ geworden sind, sondern eher die Autoren der Tradition. Die Hauptrolle des Menschen bei der Sprachsetzung und weiteren Sprachgestaltung lässt das Konzept *maḡāz* nur folgerichtig erscheinen. Der *maḡāz* ist Teil der „erlaubten kontrollierten Erweiterung der Sprache durch die Menschen“ wie ja auch der Begriff selbst es vorgibt, da er die Bedeutungen „darüberhinausgehen“, „erweitern“ sowie von „erlaubt“ birgt. Die Heiligkeit der Sprache scheint sich bei Saadia darauf zu beschränken, dass (1) Gott sie auserwählt hat, (2) die Engel durch sie Gott loben, und (3) es die älteste Sprache ist.⁸³

⁸⁰ Eldar, *Beginnings*, 107.

⁸¹ *Ibid.*, *Beginnings*, 115–118.

⁸² Allony, *Seventy Words*, 14–16, 39–40.

⁸³ *Ibid.*, *Seventy Words*, 156; Zucker, *Commentary on Genesis*, 67.

Literatur

- Abed, Shukri B.: *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi*. Albany: State University of New York Press 1991.
- Abu Deeb, Kamal: „Studies in the Majāz and Metaphorical Language of the Qur’ān: Abū ‘Ubayda and al-Sharīf al-Raḍī“, in: Issa J. Boullata (Hrsg.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur’an*. Richmond: Curzon Press 2000, 310–353.
- Allony, Nehemya: *האגרון. כתאב אצול אלשער אלעבראני. מאת רב סעדיה גאון* [Egron. *The Book of the Principles of Hebrew Poetry*]. Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language 1969.
- Id.: „כתאב אלסבעין לפט’ה לרב סעדיה גאון“ = Edition of the Arabic Text of the ‘Seventy Words’ by Saadia Gaon“, in: Samuel Löwinger [u. a.] (Hrsg.): *Ignace Goldziher Memorial Volume (II)*. Jerusalem: Rubin Mass 1958, 1–48.
- Almagor, Ella: „The Early Meaning of Majāz and the Nature of Abū ‘Ubayda’s Exegesis“, in: Jehoshua Blau (Hrsg.), *Studia Orientalia: Memoriae D.H. Baneth Dedicata*. Jerusalem: Institute of Asian and African Studies at the Hebrew Universal Max Schloessinger Memorial Foundation 1979, 307–326.
- Ben-Shammai, Haggai: „הקדמת ר’ סעדיה גאון לישעיה - מבוא לספרי הנביאים“ [Rabbi Sa’adiah Gaon’s Preface to Isaiah, an Introduction to the Later Prophets], in: *Tarbiz* 60 (1991), 371–404.
- Brody, Robert: *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*. New Haven: Yale Univ. Press 1998.
- Chiesa, Bruno: *Filologia storica della Bibbia ebraica*. Brescia: Paideia Editrice 2002.
- Czapkiewicz, Andrzej: *The Views of the Medieval Arab Philologists on Language and Its Origin in the Light of As-Suyuti’s „Al-Muzhir“*. Krakau: Nakl. Uniw. Jagiellonskiego 1989.
- Derenbourg, Joseph: *Saadia Ben Josef Al-Fayyumi. Oeuvres complètes publiées sous la direction de J. Derenbourg. 5 Bände in 2 Bänden*. I (1,3). Hildesheim [u. a.]: Georg Olms Verlag 1979.
- Dotan, Aron: *The Dawn of Hebrew Linguistics. The Book of Elegance of the Language of the Hebrews by Saadia Gaon. Introduction and Critical Edition*, Volume I: Introduction, Volume II: Text and Translation, (hebr.) Jerusalem: World Union of Jewish Studies 1997.
- Eldar, Ilan: „ראשיתה של תורת הלשון העברית. ר’ סעדיה גאון בין תאוריה למעשה“ [The Beginnings of Hebrew Linguistics: Rabbi Saadia Gaon between Theory and Practice], in: *Evolution and Renewal. Trends in the Development of the Hebrew Language Council. Lectures Commemorating the 100th Anniversary of the Establishment of the Hebrew Language Council*. (Publications of the Israel Academy of

- Sciences and humanities, Section of Humanities.) Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities 1996, 102–126.
- Fenton, Paul B.: *Philosophie et exégèse dans le jardin de la métaphore de Moïse ibn Ezra, Philosophe et Poète andalou du XIIe siècle*. Leiden [u. a.]: Guilders 1997.
- Glück, Helmut (Hrsg.): *Metzler Lexikon Sprache*. Stuttgart [u. a.]: Metzler 2010.
- Heinrichs, Wolfhart: „On the Genesis of the Ḥaḳīqa-Majāz Dichotomy“, in: *Studia Islamica* 59 (1984), 111–140.
- Id.: *The Hand of the Northwind. Opinions on Metaphor and the Early Meaning of isti'ara in Arabic Poetics*. Wiesbaden: Franz Steiner 1977.
- Khalidi, Muhammad Ali: *Medieval Islamic Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge Univ. Press 2005.
- Kinberg, Leah: „Muḥkamāt and Mutashābihāt (Koran 3/7): Implication of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis“, in: *Arabica* 35 (1988), 143–172.
- Linetsky, Michael: *Rabbi Saadia Gaon's commentary on the Book of Creation*. Northvale, NJ [u. a.]: Aronson 2002.
- Loucel, H: „L'origine du langage d'après les grammairiens arabes“, in: *Arabica* 10 (1963), 188–208.
- Mahdi, Muhsin: *Alfarabi's Book of Letters (Kitāb al-Ḥurūf). Commentary on Aristotle's Metaphysics. Arabic text, edited with Introduction and Notes*. Beirut: Dar El-Mashreq Publishers 1990.
- Qafih, Josef: ל"א יוב עם תרגום ופירוש הגאון רבנו סעדיה בן יוסף פיומי זצ"ל [Job with the translation and Commentary of Rabbi Saadia ben Joseph Fayyumi of Blessed Memory]. Jerusalem: Committee for the Publication of the Works of R. Saadia Gaon 1973.
- Id.: ספר הנבחר באמונות ובדעות לרבנו סעדיה בן יוסף פיומי זצ"ל. מקור ותרגום [Book of Selected Beliefs and Opinions of Rabbi Saadia ben Joseph Fayyumi of Blessed Memory. Original Text and Translation]. Jerusalem: Defus ha-Emunim 1992/1993.
- Id.: ספר יצירה. כתאב אלמבאדי. פירוש הגאון רבנו סעדיה ב"ר יוסף פיומי ז"ל. מקור ותרגום [Sefer Yezira. Book of Principles. Commentary of Rabbi Saadia ben Joseph Fayyumi of Blessed Memory. Original Text and Translation]. Jerusalem: Committee for the Publication of the Works of R. Saadia Gaon 1971/72.
- Rosenblatt, Samuel: *Saadia Gaon. The Book of Beliefs and Opinions*. New Haven: Yale Univ. Press 1948.
- Wansbrough, John: „Majāz al-qur'ān': Periphrastic Exegesis“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33,2 (1970), 247–266.

Weiss, Bernard: *Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of waḍʿ al-lughah and its Development*. Ann Arbor (Mich.): University Microfilms International 1986.

Zucker, Moshe: *Saadya's Commentary on Genesis. Edited with Introduction, Translation and Notes*. (hebr.) New York: The Jewish Theological Seminary of America 1984.

Register

Personen- und Sachregister

- Ableitbarkeit 108, 111
Abraham Ibn Daud 159
Abstraktion 64, 81, 82
Abu Ubaida 212, 213
Adam 68, 215, 224, 225
Afrika 185, 191
Ägypten 6, 45, 61–80, 110, 190
Akkadisch 6, 30, 39, 75, 113
Akustik 98, 121
al-Farabi 216
Alltagskorrespondenz 52
Alltag rhetorik 204
Alltagssprache 35, 39, 42, 148, 151, 154, 169, 195, 201f.
Älteste 83
Amirisch 43, 47
Anthropomorphismen 211, 216
Apophis 75, 76
Arabien 184, 185–187, 191
Arabia felix 47
Arabisch 39, 46, 183, 191
Aramäisch 183, 191
 Übernahme des ~en 154
Aristoteles 8, 211
Artikulation 10, 21, 96, 98, 152, 171, 179, 224
Asmachta 204
Assonanz 106
Aton-Revolution 66
Auswendiglernen, unreflektiertes 146
Babel 67, 68, 95, 106, 111, 123, 147, 160, 163, 206
Babylon 28, 101, 112, 152–155, 164–169
Baumetaphern 17, 105, 109
Bautechniken 107, 108, 112
Beamte 63
Begriffsbildung 7, 14–16, 107, 109–111, 147f.
Besonnenheit 5
Bewusstsein 1–4, 8, 51, 121–123, 138
 ~ der Unkenntnis 146
Bildzeichen, Phonetisierung der ~ 67
Bilderverbot, kultisches 29
Bildhaftigkeit 199, 201, 203, 213
Bildlosigkeit 90
Bildungsanspruch 151f.
Briefkorrespondenz 35, 40
Buchstaben 73, 155f., 220
Bundesschluss 89
Chaos-Wesen 75f.
Chiasmus 212
conduit metaphor 7
Dekalog 29, 83–93
Denken 6–8, 19, 103f., 121f.
Denkwelt 98
Deuteronismus 82, 85f.
diachrone und synchrone Varianz 192
Dialekt 43, 50, 52, 53, 152, 178, 180, 183, 192
 Misch~ 187
Diaspora, jüdische ~ in Ägypten 190
Diglossie 11, 39, 64
Dur Scharrukin 101
Durchsichtigkeit 4, 12, 108
Echnaton 66
Ehre 168
Eindeutigkeit 21, 209
Einheitssprache 95
Elite 21, 63, 66f., 72, 152, 169f.
Ellipse 212, 215
Epiphanius von Salamis 146
Erfahrung 199, 203

- Erkenntnisquellen 218
 Esra 154, 156
 Etymologie 4, 10, 12, 186, 188, 189, 191, 214
 Euphemismen 10
 Exilarchat 155
- Farbadjektiv 176
 figurativer Deutung 199
 Finalbuchstaben 155
 Flexionsendungen 39
 Flüche 150
 Formenlehre 3, 6, 98
 Formulargebundenheit 31, 40
 fremde Sprache 2, 10, 53, 63, 67, 72, 97, 114, 183, 191
 Fremdheit 151
- Galiläa, Dialekt 21, 171, 179
 Gallien 186, 191
 Gelübde 200, 201, 202
 Gematrie 158
 gesellschaftlichen Stellung 171
 Gesetz 83–93
 Gesprächssituation 204
 gesprochene Sprache 154
 Glaubwürdigkeit 203
 Gott
 ~esname 72, 106, 149, 150
 ~esrede 89, 106
 ~essprache 61, 199
- Göttersprache 70–73
 antigöttliche Sprache 61
 ~esurteil 131
 ~gewollte Ordnung 102
 göttliche Attribute 215
 Einzigartigkeit ~es 90
 Grammatik 2, 33, 44, 109, 147, 213
 Griechisch 183, 191
 Terminologie 3
 Gruppenidentität 98
 Gutturale 171, 178, 179f.
- Ḥaḍramawt 29, 47
 Ḥaḍramitisch 45, 51f.
 Halacha 155
 Handlungsbezug 12
 Handlungsentlastung 6
 handwerkliche Metaphern 17
 Harmonie, sumerisch-akkadische 67
 Hasmonäer 168
 Hausbau 17
 Hebräisch 10, 68, 96, 145, 148
 ~ als Erstsprache 145
 ~ als Heilige Sprache 10, 148
 Heiligkeit der Sprache 228
 Heliopolis 72
 Heraklit 8
 Herder 5
- Hesiod 8
 Hieroglyphen 65, 68, 72, 73, 74
 Himjaritisch 41
 Himmel 197, 198
 Aufstieg zum ~ 105f.
 Hochmut 168–170
 Hochsprache 6, 35f., 39, 42f., 52, 63f.
 Homer 8, 17, 109
 ~interpretation 109
 Horeb 89, 90, 92, 93
 Horus 70
 Hybris 97
 Hymnen 40
 Hyperbel 195, 196, 198, 207
 Hyperbolik 202
- Identität 9, 52, 61, 99
 kulturelle 62
 Intonation 65
 Inversion 215
 Isaac Abravanel 147
- Jahwist 100
 Jischmael, Schule ~s 197
 josianische Reform 88
 Judäisch 9
- Kalla 174
 Kanaanäisch 71
 kanaanäischer Stadtfürst 63

- Kanonisierung 147, 154, 155
 ~ der sprachlichen Problemfälle 146
 Keilschriftsystem 6
 Klangspiel 189, 191
 Kommunikation 81, 82, 97, 105, 106, 114
 gestörte 14, 66, 76
 ~sebenen 83
 ~sunfähigkeit 75
 Königsideologie 101, 102
 altorientalische 114
 Königswahl 131
 Kontextualisierung sprachlicher Handlungen 200
 Kontext, außersprachlicher 208
 Kontrolle 3, 8
 Konvention 148, 223, 224, 225, 227
 Koran 22, 61, 212–214, 219, 223, 227
 Körperhaltungen 65
 kreatürlichen Schranken 102
 kulturellen Identität 62
 Kulturtätigkeit 97

 Laien-Linguistik 6
 Lautstärke 65
 Lautwandel im Alltagsschrifttum 36f.
 Lese- und Schreibkultur 87
 List 109
 Literalität 11, 31, 34f.
 Literalsinn 202
 Literatursprache 152
 Liturgie 149, 155
 Logik 226
 Lüge 109
 Macht 96, 97
 Magie 14, 70, 71, 73, 149f.
 Masora 21, 147, 156f., 159, 211
 Maßangaben 206, 208
 Mehrdeutigkeit 22, 98
 Mehrsprachigkeit 10, 47
 Mensch
 Beschränkung des ~en 114
 kreatürliche Grenzen 100, 102
 ~ensprache 61, 69
 ~heit 107
 ~liche Erfahrung 198
 ~liche Selbstentfaltung 100
 ~liche Selbstverwirklichung 102
 Merkzeichen 174
 Mesusot 20, 150
 Metapher 211, 212, 215f., 223
 handwerkliche 17
 Bauen 17, 105, 109
 Metasprache 3, 4
 Metatext 156
 Metonymie 215
 Meturgeman 153
 Midrasch 156, 157
 Mimation 39, 41
 Minäer 47
 Minäisch 45 47, 51
 Mischdialekt 187
 Mischna, Überlieferung des Mischnatextes 171, 181
 Monotheismus 44
 Morphologie 107, 111, 112, 214
 Mose 69, 83, 91, 93, 153
 ~rede 82, 85, 93
 ~ als Mittler 89, 92
 mündliche Tradition 42
 Musterkodizes 157
 Muʿtaziliten 215, 223
 Muttersprache 33, 53, 62

 Nachman ben Jakob 168
 Namen 225, 226
 Namengebung 98, 99, 101, 111, 114, 225f.
 ~ durch Adam 226
 narrative Sprachreflexion 7
 Nehardea 166
 Nehemia 154

 Offenbarung 89, 106, 224
 ~skriterium 90
 ~smedien 91
 ~ssprache 71

- öffentliche Lehre 174f.
 Onomastikon 50, 51
 Onomatopoeik 64, 71
 Orthographie 192
 orthographische Oberflächlichkeit 32

 Priesterschrift 100
parallelismus membrorum 74f.
 Parmeides 8
 Paronomasien 12, 29, 106
 Patriarchat 155
 Performativität 12, 18f., 70
 Persisch 183
 Philo von Alexandrien 147
 Phonetisierung der Bildzeichen 67
 Pirqe 174
 Planungstätigkeit 104, 106, 109
 planvolle Redegestaltung 110
 Plato 18
 Plausibilität 208f.
 Plene- und Defektivschreibung 15, 160
 Pleonasmus 212, 215
 Poesie 22
 Poetik 212
 Pragmatik 3, 12, 98
 Priester 83
 Primitivität 2
 Prophet 83, 88, 91, 215, 224

 ~enspruch 87
 ~ische Wortoffenbarung 91
 Prophetie 74, 93
 ekstatische 74
 Prophezeiungen 199
 Prostituierte 170
 Pumbedita 166
puncta extraordinaria 156

 Qatabaner 47
 Qatabanisch 45, 48, 50, 52
 Qinnašrin 189, 191
 Quadratschrift 151
 Qumran 158

 Rabba bar Ula 181
 Rabbi 180, 191
 Rabbi Akiba 184, 186, 191
 Rabbi Chijja bar Abba 180f.
 Rabbi Huna 167
 Rabbi Jehoschua ben Levi 184
 Rabbi Jochanan 164, 181, 183, 190
 Rabbi Judah 166–169
 Rabbi Judah bar Jecheskel 166, 168
 Rabbi Levi 185–187
 Rabbi Nachman 167, 169
 Rasse, Merkmale 101
 Rätsel 16
 Rav Assi/Issi 164, 178, 180

 Rav Jehuda 184
 Rav Jizchak bar Avodimi 181
 Rav Nachman bar Jizchak 181
 Raybūn, Ausgrabungen in ~ 45
 Realität 197
 Rechtssprache 85
 Rede 96
 Inhalt der ~ 81
 Kraft der ~ 65
 ~gesten 65
 ~ Gottes 87
 Unzuverlässigkeit menschlicher ~ 8, 18
 Wertschätzung der ~ 66
 Redewendung 213
 Reflexion 5, 81, 122
 Reim 40
 Religionspropaganda 66
 Resch Lakisch 191
 Rhetoriktradition, westliche 195
 Rom 185, 188

 Saadja Gaon 22, 211–231
 Sabäer 29, 30
 Sabäisch 41–52
 Sakralsprache 70, 71
 Samaritaner 151, 154
 samaritanisches Hebräisch 179

- Sargon II. 101
- Schamanensprache 69
- Scheitern der Kommunikation 14, 66
- Schma Israel 85
- Schlangen 71
- Schreiben 86, 122
- Schreibfehler 126
- Schrift
- altsüdarabische 30
 - assyrische 151
 - hebräische 151
 - Hieroglyphen~ 65, 68, 72, 73, 74
 - Keilschriftsystem 6
 - Quadrat~ 151
 - Entstehung von ~systemen 2
 - ~bewusstsein 138
 - ~formen 34, 35
 - ~gebrauch 34
 - ~gelehrter 156
 - ~kultur 46
 - ~lichkeit 11, 31, 34f.
 - ~sprache 44, 66
- schrift-bildliche Magie 76
- Schriftträger
- Bronzetafeln 35
 - Felswände 35
 - Holzstäbchen 35, 37
 - Pergament 150
 - Steinblöcke 35, 37
- Schwüre 200, 201, 202
- Selbst 121
- ~kontrolle 19
 - ~verwirklichung 97
 - ~wirksamkeit der Sprache 13
- Sem 112
- Semantik 3, 145, 165
- semantische Irritation 165
 - semantischer Wandel 10
- semitische Sprachen 183, 192
- Philologie 145
- Septuaginta 11, 154
- ~Plus 130
 - ~ und Masoretischer Text 137
 - Inspiration der ~ 146, 159
 - Proto~ 138
 - Vorlage der ~ 134
- Sinai 89, 90, 92, 93
- Sinuhe 62
- Skepsis an der Offenbarung 199
- Sklaven 170
- Sonnengott 72
- soziale Schichtung 169
- Soziolinguistik 21
- Sprache
- ~bau 109
 - ~befähigung 81
 - ~bewusstsein, Grade des 3, 10f., 122, 127
 - ~einheit, ursprüngliche 68, 101
 - ~entwicklung 153
 - ~erwerb 121
 - ~fehler 10
 - ~gebrauch 164, 192, 220
 - ~gefühl 145
 - ~kontakt 50
 - ~konzeptionen 154
 - ~kritik 19, 170
 - ~norm 20, 151
 - ~organe 81
 - ~register 6, 11, 39, 62, 152, 164–166, 171, 192
 - ~setzer 225, 228
 - ~skepsis 3, 7, 18
 - ~systeme 98
 - ~theorien, antike 148
 - ~vergleich 183
 - ~verwirrung 95, 99
 - ~vielfalt 67f., 104, 114, 147
 - Begriffe für ~ 9f., 30, 81, 96f.
 - Erschaffung der ~ 227
 - unerschaffene ~ 224
 - Erweiterung der ~ 216, 223, 228
 - Heiligkeit der ~ 70f., 228
 - ~ Ägyptens 62, 63
 - ~ der Götter 69
 - ~ der Menschen 61, 69

- ~ als Modus des Handelns 103
- ~ der Paviane 69
- ~ der Tora/der Weisen 152, 163–165, 171, 192
- ~Kanaans 9
- ~ und Bautätigkeit 102
- ~ und Bewusstsein 1–4, 8, 51, 121–123, 138
- ~ und Schrift 20
- ~ von Chaoswesen 69
- Mutter~ 33, 53, 62
- Sakral~ 70f.
- Ur~ 98, 147
- Umgangs~ 36, 63, 66, 152, 171, 192
- Volks~ 63f.
- Selbstwirksamkeit der ~ 13
- Unzuverlässigkeit der ~ 8, 18
- Ursprung der ~ 10, 147, 223f.
- Veränderlichkeit der ~ 147
- Wirkmacht der ~ 14
- fremde 2, 10, 53, 63, 67, 72, 97, 114, 183, 191
- klassische 154
- offizielle 50
- ~liche Genauigkeit 174
- ~liche Diachronie 4
- ~liche Verwandtschaft 191
- ~liche Varianz 20
- Sprechakt 14
- situative Einbettung eines ~s 145, 209
- Stadt 105
- Stadtbau 99, 101, 102
- Synekdoche 215
- Targum 155
- Tefillin 20, 150
- Tempelbau 46
- Terminologie 3, 6, 14, 15
- Tetragramm 149, 150
- Text
- Editionen des biblischen ~s 147
- ~bausteine 32
- ~korpus 165
- ~kritik 125
- Wiederbegründung des ~es 155
- Theogenes 17
- Theophanie 89, 90
- Thot als Schöpfer der menschlichen Sprachen 67
- Thutmosis III. 63
- Tiefe 17
- Tilgungszeichen 156
- Tora 86, 218
- Tropen 22
- Tun-Ergehen-Zusammenhang 14
- Übereinkunft 225
- Übersetzer 125, 128, 129
- Übersetzung 11, 127
- übertragener Sinn 197, 206, 211
- Übertreibung 22
- ~sgelübde 201
- ~sschwüre 203
- Umgangssprache 36, 63, 66, 152, 171, 192
- Ungebildete 145
- Untauglichkeit, priesterliche 180
- Untertreibung 205
- Unzählbarkeit 198
- Ur-Deuteronomium 84
- Urgeschichte 10, 12, 95, 100, 102
- Urheber der Sprache 227
- Urkunden 35
- Ursprache 98, 147
- Ursprung der Sprache 10, 147, 223f.
- Verbalinspiration 61
- Verbergen 16
- Vergleich 216
- Vernunft 199, 203, 217, 218, 219
- Verschriftlichung des Gotteswortes 87f.
- Versprechen 204
- Verständigung 97, 104
- Verständnisprobleme 154
- Verträge 35

Verwandtschaft 112	Weisheit 16, 102, 103, 110	~offenbarung 88
Vieldeutigkeit 87, 88, 93, 114	Weltherrschaftsideologie 97	Wortschatz 98, 147
Vielsprachigkeit 97, 101	Widmungsinschrift 31, 33, 40, 42	Wortschatzdefizite 128
Vokalisation 225	Wirklichkeit 199, 217	Wortspiele 10, 12
Vokalisierung 135, 137f.	Wirklichkeitsbezug 95	Wortwahl 65
Völkervielfalt 100	Wirkungsgeschichte 10	Angemessenheit der ~ 171
Volkshelkunde 145	Wirtschaftsabrechnungen 35	göttliche 199
Volkssprache 64	Wort 220	Wurzel 108
Vorbewusstsein 3	~bildung 12, 111	Xenophan 17
Vorsokratiker 8	~Jahwes 83, 91	Zahlenangabe 204
Vorstellung 105	~laut 174	Zeichen und Wirklichkeit 148
Vulgärsprache 63	schöpferisches 100	Zweistromland 6
Wahrheit 8, 195, 196	~sinn 195–197, 199, 206, 208f., 219	
Wahrheitsgehalt 7, 203, 209	wörtliche Übersetzung 62	
Weben 17, 109		
Weihrauchhandel 47		

Fremdsprachliches Register

<i>Altägyptisch</i>	<i>r3 n kmt</i> 62	<i>Arabisch</i>
ꜥdd 74	rr 69	<i>abl al-luġa</i> 228
dd 69	rrj. t 64, 75	<i>ġalmūd/ġalmada</i> 187
ḳ3j-ḥrw 76		<i>ġāza-yaġūzu</i> 212–214, 222
md.w 69, 68f.	<i>Altsüdarabisch</i>	<i>ḥaqīqa</i> 214f., 225
md.wt kmt 62	<i>ffm</i> 30	<i>isti'āra</i> 212, 215f.
md.w nṯr.w 68f.	<i>ḥtṯ</i> 33	<i>ittisā'</i> 216
ns 67	<i>lb</i> 30	<i>kery</i> 190
<i>papaluka, -raka, -lura</i> 71	<i>lsn</i> 30	<i>maġāz</i> 22, 211–228
p3w 63f.	<i>musnad</i> 34	<i>ma'nā</i> 214, 216
pp 69, 75	<i>šft</i> 30	<i>mašhūr</i> 219, 221
	<i>zabūr</i> 34	<i>mubḥkam</i> 216–219

<i>mutašābih</i> 217–219	τεκταίνομαι 109	מליצה 15f.
<i>tamṭīl</i> 216	χρῶ 132	מלך 132
<i>wabala</i> 186		משח 132
<i>wad'</i> 211–226	<i>Hebräisch</i>	משל 15f., 196
	אמר 81	משפט 84f., 90, 93
<i>Aramäisch</i>	בָּנָה 68, 106–110	נגד 81
גוזמא 196–208	בָּלַל 68, 106f.	ספר 81–93, 149
דקריוה רבנן 166	דבר 69, 81–93	צו לצו קו לקו 123
דאמרי אינשי 166	דברים אחדים 98, 107, 108	קפידה 174, 178
דיק 174, 178	חול 135f.	קרא 18
סכא 188	חידה 15	שפה 15, 30, 96, 99, 107, 113
רמות רוחא 167	חיל 135f.	תולדות 157–159
	חנם 19	תורה 84–93, 151, 155, 164, 172
<i>Griechisch</i>	חקים 85, 90, 93	
ἀλεκτροῦν 188	יסד 155	<i>Persisch</i>
ἄμβιξ 168	כתב 86	<i>átrung, wádrang, turunj</i>
ἀσπάραγος 168	כתב אשורית 151	167
βυσσοδομεύειν 17, 109	כתב ליבונאה 151	<i>hawā</i> 199
γλῶσσα 11	כתב עברי 151	<i>parōdas</i> 188
ἕρᾳ γλῶττα 148	ליץ 16	
μετάφορα 212	לשון 15f., 96, 152, 160, 164f., 192	
μῶλυ 69	לשון ארמית 151	
νύμφη 189	לשון הבאי 196–209	
χειλός 113	לשון הקדש 148–151	
παρατεκταίνομαι 109		
συψέλλιον 167		

Stellenregister

<i>Mesopotamien</i>	Mari-Briefe 74	<i>Ägypten</i>
Enmerkar und der Herr von Aratta 67, 101	Sargon II., Inschriften 101	CT VI, 274e – f 76
Enuma Elisch (VI, 62) 101		Erzählung vom Beredten Oasenmann 64

Geschichte des Schiffbrüchigen 65	<i>Griechenland</i>	11,3 107, 108
Geschichte des Wen-Amun 74	Homer	11,4 105, 112
2,77 62	Ilias I, 407 69	11,6–8 198
Lehre des Ptah-hotep 65	Ilias X, 17–19 17	11,9 101
Leidener Welterschöpfung 70	Ilias X, 19 109	13,16 198, 199
List der Isis 73	Od. IV, 676 109	16,2 110
Pfortenbuch, 6. Stunde 76	Od. X, 305 69	24,17 181, 182
Pyramidentexte, Spruch 232 71	Od. XIV, 131 109	26,4 198, 199
Sinuhe, B 31f. 61	Od. XIV, 131–132 17	30,3 110
Stele des Antef 65	Plotin,	30,8 189
Totenbuch,	Enneaden, V, 8, 6 73	32,15 163
15. Spruch 70		33,19 184, 190
Spruch 167 72	<i>Bibel und Kontext</i>	49,21 21
Vorhersage des Nefer-ti 74	Genesis	50,5 184
<i>Altsüdarabien</i>	Buch 100	
Gar AY 6/3 38G1 1533=J 2855/1-3 38	1 12, 95, 100	Exodus
Jamme, Sabaean Inscriptions, 111 32	1,3–4 61	3,12 134
Multhoff/Stein, „Sabäische Texte“, 397f. 33	2,4 157, 158	4,9 221
VL 24=J 2353 40	2,16–24 61	4,20 158
X.BSB 27/1f. 38	2,18–25 111	8,9.27 86
X.BSB 28/3f. 38	2,19 10, 12, 225	8,12 221
YMN 1 49	2,19f. 95	10,4–5 217
YMN 2 49	3,20 219	12,35 86
ZI 11 40, 41	3,22 100, 102	18,16 85
	6,3 100	19–20 90
	6,4 112	19,16–18 89
	9,26 112	20–24 89
	10 10, 96, 100, 112	20 85, 89, 93
	10,5 113	21,15 221
	10,10 101	27,14 221
	11,1 107	32,28 86
	11,1–9 10, 12, 95, 147	

Levitikus	18 92	28,16 126
8,32 221	27–31 87	28,19 173
22,4 221	28,14 83	31 135
23,16 221	28,58 86	
27,18 181, 182	28,69 84	Königebücher
	33 84	1 Könige
Numeri	33,27 153	22,19 106
1,38 158		2 Könige
4,20 221	Josua	16,6 127
5 150	6,5 185	18,26 10
11,2 180	7 131f.	18,26.28 9
13,28 105		22–23 88
16,32 217	Richter	
24–26 149	12,6 10	Jesaja
31,21 221f.	14 16	5,22 165
		8,17 179
Deuteronomium	Samuelbücher	19,18 9, 96
Buch 82–85, 88, 90, 93	I 9 – II 1 125	28,11 96
1,1 84	1 Samuel	33,15 181, 182
1,28 105, 196, 207, 208	9,9 10, 11	33,19 96, 113
4 90, 91	9f 129	36,11.13 9
4,4 84	10,5 128	49,21 185, 187
4,12 69	10,8 133	55 12
4,24 220	10,21 130, 131	
4,44 86	11,15 132	Jeremia
4,45 85	13,9 133	5,22 129
5 89, 90, 91	14 127, 135	11,2f.6.8 87
5,5 83	14,47 136, 138, 173	11,16 185
5,22 69, 86	15,12 133	25,3 221
6,4–9 85	18,7f. 13	32f. 129
6,4–9 150	20,20 129	34,18 87
9,1 105, 198	22 127	37–39 129
10,12–11,21 150	22,18 138	51,29 135

Ezechiel	14,23 18	34,21 88
3,5f 96	16,1 19, 103	34,30 88
17 16	16,9 103	
17,2 16	18,10 105	Sirach 147
31,8 181	18,11 105	47,17 16
	18,19 105	
Amos	19,21 104	Brief des Aristeas 154
7,9 127	25,6 19	
	25,11 20	Jubiläenbuch 68
Habakuk	25,15 13	
2,6 16	25,28 105	4Q51 136
	26,2 19	4QGen-Exod ^a fr.4 158
Psalm	30,4 104, 106	4QLev-Num ^a fr. 29 158
33 12		8QMes 150
48,3 184	Ruth	
49,5 16	4,18 157, 158	Josephus, Ant. VI,62 130
55,23 145		
78,2 16	Daniel	<i>Rabbinica</i>
81,6 96	8,23 16	mAv 5,23 160
		mBek I,1 173
Hiob	Nehemia	mErub II, 5 174
15,1–3 19	13,23–27 154	mHul 11,1.2 164
15,8; 106	13,24 9	mMeg 1,8 150
15,34 185		mMeg IV,7 179
28 16	Chronikbücher	mSchab 8,1 182
38,36 184, 185, 188, 189	1 Chronik	mSchab 23,5 182
	7, 15.18 221	mScheb 29a 203
Sprüche	10 138	mSota 7,2–4 148
Buch 12, 14, 103, 104	10,3 136	jBer 4d 178, 179
1,6 16	10,13 137	jBer 9,2 13c 185, 191
10,15 105		jBer 13,2 186, 187
12,6 13	2 Chronik	jEruv 5,1, 22c 155
14,1 105	32,18 9	

- jMeg 1, 9 (8) (71d, 44–46) 153
 jMeg 1,11 20
 jPes 9,1 36d 156
 jSchab 3,1, 5d 175
 jTaanit 4j2 [68a] 153

 bAZ 58a 183
 bAZ 58b 20, 152, 163f.
 bBer 17b 174
 bBer 32a 180
 bBetsa 4a 205
 bBM 104b 203
 bBQ (82b–) 83a 151
 bChul 98a 204
 bChul 137b 20, 152, 163, 164, 165, 183
 bEruv 2b 204
 bErub 53a–b 21, 171
 bErub 53a 164
 bErub 13a 160
 bEruv 53b 179
 bHul 137b 180
 bMeg 9a 159
 bMeg 24b 21, 178, 180
 bMen 32b 150
 bMQ 10b 170
 bNed 24b 203
 bNed 24b–25a 201
 bPes 75b 182
 bQid 70a 21, 152, 166, 169, 171
 bRHSh 26a 183, 186, 189–191

 bRHSh 26a–26b 143
 bSanh 21b 151
 bSchab 12b 169
 bSchab 41a 169
 bSchab 66b–67a 145
 bSchab 77a–b 21, 181
 bSchab 104a 155
 bScheb 26b 202
 bSot 13a 185
 bSot 33a 169
 bSot 42a 185, 187
 bSot 49b 151
 bSota 22a 146
 bSuk 20a 154
 bTam 29a–b 207
 Avot deRabbi Natan A 34 155
 Avot de-Rabbi Natan 46 153
 BerR 12,6 156
 BerR 71,8 189
 BerR 22,10 200
 SchemR 36 189
 SchemR 36,8 185
 WajR 25 189
 BemR 3,13 155
 BemR 10,8 165
 JalkLev 615 189
 Mekhilta de-Rabbi Jischmael ba-chodesch 2 149
 Sefer Yezira 215, 224
 Sekhel Tov zu Ex 4,20 158

 Sifre Bemidbar 16 149
 Sifre Bemidbar 112 20
 Sifre Devarim 25 197
 Sifre Devarim 356 153
 Soferim 6,4 153

Koran
 2,31 227
 3,7 219

Autorenverzeichnis

Prof. Dr. Hannes Bezzel, Promotion in Göttingen (2007, Promotionspreis der Commerzbank-Stiftung 2008), 2006–2010 wissenschaftlicher Mitarbeiter von Christoph Bultmann am Lehrstuhl für Biblische Theologie am Martin-Luther-Institut der Universität Erfurt, ist seit 2010 Juniorprofessor für Altes Testament an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Er arbeitet an einer Studie über die Entwicklung des Saulbildes in Redaktion und früherer Rezeption. Weitere Schwerpunkte: Redaktionsgeschichte des Jeremiabuches, Textkritik aus redaktionskritischer Perspektive. Wichtige Veröffentlichungen sind *Die Konfessionen Jeremias. Eine redaktionsgeschichtliche Studie* (2007); „Das Grünen der Frevler – ein Grund zur Klage. Die Baummetapher im Rahmen der ‚Konfessionen Jeremias‘ – Weisheit im prophetischen Mantel?“ (Welt des Orients. 2008); „Man of Constant Sorrow. Rereading Jeremiah in Lam 3“ (Jeremiah [Dis]placed. New Directions in Writing / Reading Jeremiah, hrsg. v. P. Diamond und L. Stulman, 2011).

Jasmin Henle, Jahrgang 1979, Studium der Arabistik, Judaistik und Medien- und Kommunikationswissenschaft an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Magisterarbeit über „Die Figur Jona in den jüdischen und islamischen Überlieferungen – mit besonderer Berücksichtigung des Jona-Gebetes“) mit einem Auslandssemester in Kairo, war von 2009–2011 wissenschaftliche Mitarbeiterin im DFG-Projekt Sprachauffassungen am Institut für Judaistik der MLU Halle-Wittenberg. Ihren Forschungsschwerpunkt bilden Sprachauffassungen bei Saadja Gaon.

Prof. Dr. Ludwig D. Morenz, Studium der orientalischen Archäologie, Ägyptologie, Koptologie, Altorientalistik und Religionsgeschichte, Dissertation zur ägyptischen Schriftlichkeitskultur (1994), Habilitation in Tübingen (2001), ist Professor für Ägyptologie an der Universität Bonn mit den Forschungsschwerpunkten Schriftgeschichte, Kultursemiotik, ägyptologische Bildanthropologie, Literatur des Mittleren Reiches. Er ist Mitherausgeber des *Journal of Egyptian History*. Ausgewählte Publikationen: *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen. Die Herausbildung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens* (2004); *Sinn und Spiel der Zeichen. Visuelle Poesie im Alten Ägypten* (2008); *Die Genese der Alphabetschrift. Ein Markstein ägyptisch-kanaanäischer Kulturkontakte* (2011); „Die Systematisierung der ägyptischen Schrift im frühen 3. Jahrtausend v. Chr. Eine kultur- und schriftgeschichtliche Rekonstruktion“ (Vorspann oder formative Phase?, hrsg. v. L. Morenz und R. Kuhn, 2011).

Antje Seeger ist seit November 2011 wissenschaftliche Mitarbeiterin im DFG-Projekt „Auffassungen von der Sprache und ihrem Wirklichkeitsgehalt im Alten Testament und bei den ersten Grammatikern des Hebräischen“ am Seminar für Jüdische Studien/Judaistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Sie studierte von 2005 bis 2011 Islamwissenschaft und Judaistik in Halle sowie Arabistik in Damaskus. Ihr Interesse gilt vor allem den Konzepten der frühen arabischen und hebräischen Grammatiktradition in ihrem philosophischen Zusammenhang.

PD Dr. habil. Peter Stein, 1992–1998 Studium der Altorientalistik, Semitischen Philologie und Ev. Theologie in Jena und Jerusalem, Promotion in Jena über die sabäische Laut- und Formenlehre (2002), Habilitation zum Thema des Alltagsschrifttums im vorislamischen Südarabien (2009), ist seit 2011 Dozent für Hebräisch und semitische Sprachen an den Universitäten in Jena und Erfurt. Forschungsschwerpunkte: Altsemitische Epigraphik; Sprachen und Kulturen auf der Arabischen Halbinsel in vorislamischer Zeit. Veröffentlichungen (Monographien): *Die Mittel- und neubabylonischen Königsinschriften bis zum Ende der Assyrerherrschaft. Grammatische Untersuchungen* (2000); *Untersuchungen zur Phonologie und Morphologie des Sabäischen* (2003); *Die altsüdarabischen Minuskelinschriften auf Holzstäbchen aus der Bayerischen Staatsbibliothek in München* (Bd. 1, 2010).

Dr. Johannes Thon, Studium der evangelischen Theologie in Naumburg, Halle, Jerusalem und Berlin, Promotion über Pinhas ben Eleasar in Halle (2005), wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fach Altes Testament in Halle und Leipzig, seit 2009 Mitarbeiter im DFG-Projekt Sprachauffassungen. Hier arbeitet er zu Funktion von Sprache und Texten aus biblischen Perspektiven. Forschungsschwerpunkte sind daneben auch biblische Traditionen im Islam und Geschichte der Hebraistik. Ausgewählte Herausgeber- und Autorschaften: *The Claim of Truth in Religious Contexts* (2009); „Sprache und Identitätskonstruktion. Das literarische Interesse von Neh 13,23–27 und die Funktion dieses Textes im wissenschaftlichen Diskurs“ (ZAW, 2009); „Oberfläche‘ und ‚Tiefe‘ als Bildelemente in Weisheitssprüchen über sprachliches Verhalten“ (Ex oriente lux, hrsg. v. A. Berlejung und R. Heckl, 2012).

Prof. Dr. Giuseppe Veltri, Promotion (1991) und Habilitation (1996) an der Freien Universität Berlin, Professor für Judaistik/Jüdische Studien in Halle, Direktor des Leopold-Zunz-Zentrums, Vorsitzender des Judaistenverbandes, Honorarprofessor für Religionswissenschaft an der Universität Leipzig, arbeitet zu den Schwerpunkten Religion des antiken Judentums, mittelalterliche Philosophie, Kultur und Philosophie der Renaissance und der frühen Neuzeit sowie die Wissenschaft des Judentums. Er leitet eine Reihe von Forschungsprojekten, unter anderem – zusammen mit E.-J. Waschke – das DFG-Projekt Sprachauffassungen. Veltri ist Herausgeber der Reihe *Studies in Jewish Culture and History* (Brill: Leiden) und der wissenschaftlichen Zeitschrift *European Journal of Jewish Studies* (Brill: Leiden, EAJIS: Oxford). Ausgewählte Publikationen: *Gegenwart der Tradition. Studien zur jüdischen Literatur und Kulturgeschichte* (2002); *Libraries, Translations, and „Canonic“ Texts. The Septuagint, Aquila, and Ben Sira in Jewish and Christian Tradition* (2006); *Renaissance Philosophy in Jewish Garb: Foundations and Challenges in Jewish Thought on the Eve of Modernity* (2009); „Magic and Healing“ (The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine. Edited by Catherine Hezser, 2010); „Esra als ‚Reformator‘ in der klassischen Literatur des Judentums“ (Reformen im Alten Orient und der Antike, hrsg. v. E.-J. Waschke, 2009).

Prof. Dr. Ernst-Joachim Waschke, Promotion (1979) in Leipzig, Halilition (1987) in Greifswald, seit 1990/91 Professor für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle–Wittenberg mit den Forschungsschwerpunkten Messianismus, Anthropologie, Theologie des Alten Testaments. Zusammen mit Giuseppe Veltri leitet er das DFG-Projekt Sprachauffassungen. Er ist Herausgeber der *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. Ausgewählte weitere Herausgeber- und Autorschaften: *Untersuchungen zum Menschenbild der Urgeschichte* (1984); *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie* (2001); *Reformen im Alten Orient und der Antike* (2009); „The Significance of the David Tradition for the Emergence of Messianic Beliefs in the Old Testament“ (*Word & World* 23, 2003); „Der Mensch ‚aus Staub‘ und ‚Gottes Ebenbild‘ – Anmerkungen zu unterschiedlichen anthropologischen Perspektiven“ (*Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 42, 2006); „Die Bedeutung der Königstheologie für die Vorstellung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen“ (*Anthropologische Aufbrüche*, hrsg. v. A. Wagner, 2009); „Zum Verhältnis von Ruhe und Arbeit in den biblischen Schöpfungsgeschichten Gen 1–3“ (*Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte*. FS E. Otto, 2009).

HERAUSGEBER

Zentrum für Interdisziplinäre Regionalstudien –
Vorderer Orient, Afrika, Asien
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg