

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	21 (1974)
Heft:	1-2
Artikel:	Die Weisheit "spielt" vor Gott
Autor:	Keel, Othmar
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760454

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 22.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

OTTHMAR KEEL

Die Weisheit «spielt» vor Gott

Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des
mesahäqät in Spr 8,30 f.¹

Die hebräische Vokabel *hokmāh* deckt einen weitern Bereich als die deutsche «Weisheit», mit der sie in der Regel übersetzt wird. *hokmāh* ist weniger exklusiv und entrückt als ihre deutsche Schwester. Neben lebensfreundlicher Abgeklärtheit und ordnender Weitsicht kann *hokmāh* auch ganz schlicht jede Art qualifizierten Kundigseins oder gar Kunstfertigkeit bedeuten. Frauen, die sich darauf verstehen, aus sprödem Ziegenhaar einen schönen, starken Faden zu spinnen, oder Männer, die über das Wissen und das Geschick verfügen, Bronzegefäße gießen zu können, besitzen *hokmāh* (Ex 35,26; 1 Kön 7,14)².

1. Weisheit und Schöpfung

Gottes Schöpfertum und seine Schöpfungen werden im Alten Testament häufig mit der Begrifflichkeit der Handwerkersprache beschrieben³. Angesichts des ungeheuer hohen und doch unverrückbaren

¹ Dieser Aufsatz wurde in etwas kürzerer Form am 20. Februar 1974 im Rahmen der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg (Schweiz) als Antrittsvorlesung vorgetragen. Die Anmerkungen sind hinzugefügt.

² Zahlreiche Belege bei G. FOHRER, «Weisheit» (Klug- und Kundigsein) des Menschen, in: G. KITTEL / G. FRIEDRICH, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VII, Stuttgart 1964, S. 483–489; vgl. auch H.-P. MÜLLER, Magisch-mantische Weisheit und die Gestalt Daniels, in: Ugarit-Forschungen 1, Kevelaer / Neukirchen 1969, S. 79–94; M. SÆBØ, *hkm* weise sein, in: E. JENNI / C. WESTERMANN, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I, München / Zürich 1971, Sp. 560 f.

³ O. KEEL, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich / Neukirchen 1972, S. 183 f.

Himmelsgewölbes, der über bodenlosen Abgründen festgemachten Erde oder des komplizierten Wasserhaushalts kann der hymnische Ausruf, sie seien mit *hokmāh* geschaffen, nicht verwundern (Jer 10,12; Ps 104, 24; 136,5; Spr 3,19 f.). Die *hokmāh*, die diese Werke ahnen lassen, beeindruckt den alttestamentlichen Menschen gelegentlich dermaßen, daß sie ihm ganz unfaßbar und unzugänglich erscheint. Dem Buche Ijob ist im jetzigen Kap. 28 ein weitausholender Text eingefügt, der diese Erfahrung nachdrücklich beschreibt.

Die folgenden Verse skizzieren seinen Gedankengang:

- 2 «Eisen wird aus dem Erdreich geholt,
Kupfer aus dem Gestein geschmolzen.
- 3 Man setzt der Finsternis ein Ende
und spürt (*hōqēr*) ihr ganz bis zum Äußersten nach ...
- 12 Die Weisheit – wo wird sie gefunden,
und wo ist die Stätte der Einsicht? ...
- 16 Sie kann nicht mit Gold aus Ophir bezahlt werden,
mit seltenem Karneol und Lapislazuli ...
- 20 Die Weisheit – woher kommt sie,
und wo ist die Stätte der Einsicht? ...
- 23 Gott war es, der den Weg zu ihr wußte
und er ist's, der ihre Stätte kennt.
- 25 Als er dem Winde Gewicht gab
und das Wasser mit einem Maß begrenzte,
- 26 als er dem Regen ein Gesetz gab
und einen Weg für die donnernde Gewitterwolke,
- 27 da sah er sie und zählte sie nach (*wajjēsapp̄erā-h*),
stellte sie hin ⁴ und erforschte sie (*haqārā-h*) » ⁵.

Man kann die *hokmāh* 1.) nicht wie Rohmaterial finden oder produzieren (Ijob 28,1–14), man kann sie 2.) nicht wie eine Kostbarkeit erwerben, die über endlose Karawanenstraßen aus unbekannter Ferne kommt (28,15–22). Was ihre Gestalt betrifft, so erscheint die *hokmāh* hier eng verbunden mit Maß und Gewicht, mit Satzung und Ordnung (vgl. Jes 40,12.14; Weish 7,21; 8,1; 11,20), als eine Art Weltplan,

⁴ Einige Handschriften und Ausgaben des hebräischen Textes bieten statt *hākīnā-h* *hābīnā-h* «hatte Einsicht in sie».

⁵ Übersetzung von G. FOHRER, Das Buch Hiob (Kommentar zum Alten Testament XVI) Gütersloh 1963, S. 389 f.

Weltgesetz und Weltgeheimnis zugleich⁶. Über seine Entstehung wird nichts gesagt⁷. Gott erforschte (*ḥāqar*) es und orientierte sich an ihm, als er die Welt erschuf. Dem Menschen aber, der sonst alles erforscht, ist es unerreichbar (vgl. 28,3 mit 28,27; 28,10 mit 28,27)⁸.

Wie in Ijob 28, 23–27 ist auch in Spr 8,22–31 vom Verhältnis zwischen Gott, Schöpfung und Weisheit die Rede, allerdings auf recht andere

⁶ Die Vorstellung eines Bauplans (1 Chr 28,19), eines Modells (2 Kön 16,10; 1 Chr 28,11 f. 18 f.; Ps 144,22), ja auch die eines himmlischen Urbilds (Ex 25,9. 40) war dem AT durchaus nicht fremd. Nach der Vorstellung des rabbinischen Judentums war aufgrund von Gen 1,1 und Spr 8,22–31 die mit der Weisheit identifizierte Thora der Bauplan (vgl. unten Anm. 179), an dem Gott sich orientierte, als er die Welt erschuf (Stellen bei P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II, München ²1961, S. 356 f.).

⁷ Gegen G. VON RAD (Weisheit in Israel, Neukirchen 1970, S. 192), der behauptet: «Die schwebenden Ausdrücke – er «zählte sie nach», er «stellte sie hin» er «erforschte sie» – schließen doch die Vorstellung ein, daß er sie geschaffen hat. Jedenfalls steht sie Gott gegenüber und war seiner ordnenden Einwirkung unterworfen». Ich empfinde die Ausdrücke vom textkritisch unsicheren *ḥākīnā-h* abgesehen nicht als «schwebend». «Ansehen», «zählen» und «erforschen» kann man auch im Hebräischen nur Vorhandenes. VON RAD's Position kann nur apologetisch verstanden werden als Gegenposition zu einer andern Behauptung, nach der Ijob 28 «am ehesten ein gnostischer Mythus zugrundeliegen dürfte, der in anderen und späteren Texten deutlich zutage tritt» (G. FOHRER, a.a.O. (Anm. 2), 490). Dieser Mythos ist von R. BULTMANN aufgespürt (und teilweise auch erfunden) worden (vgl. Ders., Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium: Eucharisterion. Festschrift für H. GUNKEL II, 1923, S. 3–26; jetzt auch in: Ders., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des NT, Tübingen 1967, S. 10–35). Darauf, daß sich Ijob 28 über die Herkunft der Weisheit tatsächlich ausschweigt, weist F. CHRIST hin (Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 57), Zürich 1970, S. 13–15).

⁸ Zur Unerforschlichkeit des sozusagen mathematischen Weltgeheimnisses vgl. Jer 31,37; Jes 40,12; Ijob 38,37 und die deutlich von Ijob 28 abhängigen Stellen Bar 3,15.31; zur Unerforschlichkeit einer weiter gefaßten Weisheit vgl. Koh 3,10–11; 7,23–24; Sir 1,6. Koh 3,10–11 macht deutlich, wie der Mensch zwar eine Ahnung von der «Güte» des göttlichen Werkes hat und ihm auch das Verlangen ins Herz gegeben ist, diese umfassend kennen zu lernen. Aber das ist ihm verwehrt. Höchstens vom ersten Menschen, der ursprünglich im Bereich Gottes lebte, mochte man annehmen, er hätte einen gewissen Einblick in die «Weisheit» gehabt. Wenn man im Streitgespräch jemanden der Besserwisserei bezichtigen wollte, konnte man die rhetorische Frage stellen:

«Bist du als erster der Menschen geboren,
bist du vor den Hügeln hervorgebracht worden?
Hast du im engsten Kreise Gottes mitgehört
und hast da die Weisheit an dich gerafft?
Was weißt du, das wir nicht wissen?»
(Ijob 15,7 ff.; vgl. Ez 28,12).

Art. Während Ijob 28 beobachtend in dritter Person spricht, offenbart sich in Spr 8 die Weisheit in der distanzlosen ersten Person, in einer Form, die an ägyptische Götterreden erinnert⁹. Während die Weisheit in Ijob 28 als eine Art Bauplan der Welt vorgestellt wird, erscheint sie in Spr 8 als übermütiges weibliches Wesen¹⁰.

⁹ A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tübingen ⁴1923, S. 108 ff.; CH. KAYATZ, *Studien zu Proverbien 1–9. Eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 22) Neukirchen 1966, S. 76–93, bes. 92 ff.; J. MARBÖCK, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira* (Bonner Biblische Beiträge 37) Bonn 1971, S. 47–54.

¹⁰ Über Hypostasen im AT und insbesondere darüber, ob es sich in Spr 8,22–31 um eine Hypostase handle, ist sehr viel geschrieben worden: W. SCHENCKE, *Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation*, Oslo 1913; J. GOETTSBERGER, *Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im AT* (Biblische Zeitfragen IX 1/2), Münster 1919; P. HEINISCH, *Personifikationen und Hypostasen im AT und im Alten Orient* (Biblische Zeitfragen IX 10/12), Münster 1921; Ders., *Die persönliche Weisheit des AT in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (Biblische Zeitfragen XI 1/2), Münster 1923; P. VAN IMSHOOT, *La Sagesse dans l'AT est-elle une hypostase?: Collationes Gandavenses 21* (1934) 3–10. 85–94; H. RINGGREN, *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, Lund 1947; R. MARCUS, *On Biblical Hypostases of Wisdom*: HUCA 23 (1950/51) 157–171; R. STECHER, *Die persönliche Weisheit in den Proverbien Kap. 8*: Zeitschrift für Katholische Theologie 75 (1953) 412–451; H. DONNER, *Die religionsgeschichtlichen Ursprünge von Prov 8*: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 82 (1957) 8–18; G. PFEIFER, *Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum* (Arbeiten zur Theologie I 31) Stuttgart 1967; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT 10) Tübingen 1969, 275–318; J. C. RODRIGUEZ-HERRANZ, *La hipostasis de la sabiduría en Prov 8,22–31*: *Miscelánea Comillas* 30 (1972) 25–64. Die Antwort darauf, ob in Spr 8,22–31 eine Hypostase vorliege oder nicht, hängt davon ab, wie man Hypostase definiert (vgl. dazu H. DONNER, a.a.O., 9 f.). Wichtiger ist vorerst die Frage: Hat die Weisheit in Spr 8,22–31 wesentliche Impulse aus außerisraelitischen Quellen empfangen oder ist sie aus inneralttestamentlichen Überlegungen, wie etwa aus Spr 3,19 f. erwachsen, wie das z. B. R. N. WHYBRAY annimmt: «The poem 8,22–31 is no more than an expansion, in personified terms, of the statement in 3,19 that 'Yahweh founded the earth by wisdom'» (*Wisdom in Proverbs (Studies in Biblical Theology 45)*, London ²1967, 103). Diese Erklärung scheint nun doch etwas zu einfach, weil in Spr 8 die Weisheit ja gerade nicht ein Instrument ist, wie in 3,19 f. Die Weisheit als «Tochter Gottes» die durch kultisches Scherzen den Schöpfer erheitert, erinnert, wie das Folgende zeigen wird, stark an die ägyptische Ma'at (vgl. Anm. 140). Falls die häufig beschworenen Kanaanäismen (vgl. I. K. STORY, *The Book of Proverbs and the Northwest Semitic Literature*: *Journal of Biblical Literature* 64 (1945) 319 ff.; W. F. ALBRIGHT, *Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom*: *Vetus Testamentum Suppl.* 3 (²1960) 7 f.; M. DAHOOD, *Proverbs 8,22–31. Translation and Commentary*: *Cath. Bibl. Quart.* 30 (1968) 512–521) einer genaueren Prüfung standhalten sollten, wäre an kanaanäische Vermittlung (z. Problem einer kanaa-

22 «Jahwe schuf mich (*qānā-nī*)¹¹ als Erstling seines Waltens (*rē'shīt darkō*)¹²
als Uranfang seiner Werke von damals¹³.

näischen Herkunft vgl. Anm. 82) zu denken, wie eine solche auch schon für Ps 104 angenommen wurde (G. NAGEL, *A propos des rapports du Psalme 104 avec les textes égyptiens*, in: *Festschrift für Alfred Bertholet*, Tübingen 1950, 403). Neuerdings lehnt K.-H. BERNHARDT (*Amenophis IV. und Psalm 104: Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 15 (1969) 193–206) den Einfluß ägyptischer *Texte* – sei es mit oder ohne kanaanäische Vermittlung – eher ab und schlägt vor, ägyptischen Einfluß «weniger in dem Vorbild bestimmter Texte zu sehen, als vielmehr in der Vermittlung des Eindrucks wirklichkeitsnaher Naturdarstellung, wie sie gerade für die *bildende Kunst* des Niltales charakteristisch ist» (ebd. 206). Die Aufarbeitung ähnlicher Einflüsse (vgl. unsere Abb. 1–34) durch die jüdischen Weisheitslehrer könnte zur Gestalt von Spr 8,22–31 geführt haben, die Züge einer Personifikation (rhetorische Vorstellung eines leblosen Wesens oder eines abstrakten Begriffes als handelnde Person), einer mythischen Gestalt (Person der numinosen Welt mit eigener Geschichte) und einer Hypostase («eine halb selbständige, halb als Offenbarungsform einer höheren Gottheit betrachtete göttliche Wesenheit, die eine Personifizierung einer Eigenschaft, einer Wirksamkeit, eines Gliedes usw. einer höheren Gottheit darstellt», S. MOWINCKEL in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* II, Tübingen 1928, Sp. 2065) aufweist (vgl. dazu H. CONZELMANN, *Die Mutter der Weisheit*, in: *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. BULTMANN*, Tübingen 1964, S. 226).

¹¹ R. N. WHYBRAY (*Proverbs VIII 22–31 and its supposed Prototypes: Vetus Testamentum* 15 (1965) 504–514) weist darauf hin, daß Spr 8,22 ff. wie Gen 1,1 und im Gegensatz zu den kosmogonischen Texten der Umwelt, mit denen es gerne verglichen wird, mit der Beschreibung positiven göttlichen Schaffens beginnt und nicht mit der Wendung «Als noch nicht ...». Zu *qānāh* vgl. unten S. 9 ff.

¹² *däräk* wird hier und an andern Stellen heute gern vom Ugaritischen *drkt* «Herrschaft», «Herrschergewalt», «Thron der Herrschaft» (J. AISTLEITNER, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, Berlin 1963, 82 f.; C. H. GORDON, *Ugaritic Textbook III. Glossary (Analecta Orientalia* 38), Rom 1965, 387) her mit «Herrschaft», «Machterweis» übersetzt (J. B. BAUER, *Initium viarum suarum = primitiae potentiae Dei?: Verbum Domini* 35 (1957) 222–227; Ders., *Encore une fois Proverbes VIII, 22: Vetus Testamentum* 8 (1958) 91–92 mit viel Literatur). Aber während *drkt* im Ugaritischen stets mit *mlk* oder verwandten Ausdrücken parallel steht (J. B. BAUER, a.a.O., 91 Anm. 4), ist das bei *däräk* kein einziges Mal der Fall. *däräk* im Sinne von «Tun», «Handeln», «Walten» Gottes steht parallel mit *'orāh* «Weg» (Jes 40,14), *mahašābāh* «Plan» (Jes 55,9), *'imrāh* «Wort» (Ps 18,21). Der Singular *däräk* (Ez 18,25.29), wie der Plural *dərākīm* (Dtn 32,4; Hos 14,10; Ijob 26,14; 40,19) stehen im AT nicht selten für Gottes Tun und Handeln. M. DAHOOD (*Proverbs 8,22–31. Translation and Commentary: Catholic Biblical Quarterly* 30 (1968) 512–514), der der masoretischen Interpretation des Konsonantentextes sehr mißtraut, kommt zum verblüffenden Ergebnis «the Primeval directed his works», das er auch – mit rabbinisch anmutendem Scharfsinn – begründet. Zum Motiv des Weges in Spr 1–9 vgl. N. C. HABEL, *The Symbolism of Wisdom in Proverbs 1–9: Interpretation* 26 (1972) 131–157. Zu *rē'shīt* vgl. unten Anm. 174.

¹³ Das *mē'āz* verstehe ich als asyndetischen Relativsatz von äußerster Kürze

- 23 Seit jeher ¹⁴ bin ich geformt (*nissaktī*),
seit Anbeginn, seit den Urzeiten ¹⁵ der Erde.
- 24 Als es noch keine Urfluten gab, wurde ich geboren (*hōlāltī*),
als es noch keine Quellgründe gab, schwer vom Wasser ¹⁶.
- 25 Bevor Gebirge eingesenkt wurden,
vor den Hügelzügen wurde ich geboren (*hōlāltī*),
- 26 als er noch keine ¹⁷ Erde gemacht hatte und keine Steppen ¹⁸
und nicht die Maße ¹⁹ des losen Erdreichs.
- 27 Als er (dann) den Himmel festmachte, war ich dabei (*šām ’ānī*),
als er den Horizont ²⁰ abgrenzte über der Urflut,
- 28 als er den Wolken droben Kraft verlieh,
als die Quellen der Urflut mächtig wurden,
- 29 als er dem Meer seine Grenze setzte (...) ²¹,
als er die Fundamente der Erde festlegte.
- 30 Ich war bei ihm (*wāähjāh ’äslō*), einem Meister (*’āmōn*),
ich war (nichts als) Wonne (*wāähjāh šā’as ū’im*) Tag für Tag,

und Kühnheit (vgl. W. GESENIUS / E. KAUTZSCH, Hebräische Grammatik, Leipzig ²⁸1909, §155 k). Ähnliche Relativsätze in Gen 6,4 (mit *’ašär*) und Jes 46,9; Ez 26,20 (ohne *’ašär*). *’āz* verweist auf die Urzeit, da die Werke entstanden (vgl. Ijob 28,27; Ps 93,2), die in den Vss. 27–29 genannt werden.

¹⁴ *’ōlām* kann zwar auch einfach die weit zurückliegende «graue Vorzeit» bedeuten (vgl. Mich 5,2; Ps 24,7). Aber eine Stelle wie Ps 93,2, wo wie hier *mē’āz* und *mē’ōlām* parallel stehen, zeigt, daß damit auch die unendliche Dauer Gottes ausgesagt werden kann.

¹⁵ Der singuläre Plural von *qädām* ist wohl als zeitlicher Extensivplural zu verstehen (R. STECHER, a.a.O. (Anm. 10), 420).

¹⁶ *nibaddē mājīm* ist zwar ungewohnt, aber eine Interpretation dieser ungewohnten Wendung ist ebenso vertretbar wie die Konjektur *nibkē mājīm* (J. A. EMERTON, «Spring and Torrent» in Psalm LXXIV 15: Vetus Testamentum Supplementum 15 (1966) 126 Anm. 2 von ugaritisch *nb(p)k* «Quelle» und mittelhebräisch (Qumran) *nebāk* «Quelle») oder *nibbōd jāmīm* «laden with days» (M. DAHOOD, a.a.O. (Anm. 12), 516).

¹⁷ Zu *’ad lō’* «als noch nicht» vgl. Jonas 4,2.

¹⁸ Zu *hūsōt*, *Γροικήτους*, Ijob 5,10 (vgl. Ijob 38,26 f.); Ps 144,13.

¹⁹ Zu *rō’š* «Masse», «Summe» vgl. Ex 30,12; Num 1,2; 31,26.

²⁰ *hūg* scheint ebenso den äußersten Horizont wie das Himmelsgewölbe zu bezeichnen, das mit seinem Rand den Horizont bildet (Jes 40,22; Ijob 22,14; vgl. auch 26,10).

²¹ Im Text steht zusätzlich «so daß die Wasser seinen Befehl nicht übertragen» (vgl. Jer 5,22; Ijob 38,11; Ps 104,9). Zu *pī* «Befehl» vgl. Gen 41,40; Ex 38,21. Vom Ganzen des streng gebauten Abschnitts 8,22–31 her scheint in Vs. 29 eine Halbzeile zuviel zu sein; entweder 29b, da das Imperfekt in der Kette von 6 Infinitiven in den Vss 27–29 störend wirkt, oder Vs 29c, da sein Inhalt schon in Vs 25 begegnet.

31 lachend und scherzend (*mesahäqät*) vor ihm die ganze Zeit,
lachend und scherzend (*mesahäqät*) auf dem Festland seiner Erde ²²
(und meine Wonne ist es, bei den Menschen zu sein)» ²³.

2. Bemerkungen zum Text Spr 8,22–26

Der Text soll hier nicht in allen Einzelheiten philologisch erläutert werden. Nur auf einige Begriffe und Wendungen, mit denen das Bild der *hokmāh* skizziert wird, muß ich kurz eingehen.

Das erste Wort, das in diesem Zusammenhang zu vielen Diskussionen Anlaß gegeben hat, ist *qānāh* in Vs. 22 ^{23a}. Es bedeutet im Hebräischen in der Regel «sich (etwas) anschaffen», «erwerben», «kaufen» (Gen 33,19; 47,19.23; Am 8,6; Jer 19,1) und gelegentlich auch, was daraus folgt, «(etwas) besitzen» (Jes 1,3). An einigen Stellen heißt es von Gott

²² Der Ausdruck «auf dem Festland seiner Erde» ist ein Pleonasmus (vgl. dazu «ein männlicher Sohn» (Jer 20,15; Off 12,5) und W. BÜHLMANN / K. SCHERER, Stilfiguren der Bibel. Ein kleines Nachschlagewerk (Biblische Beiträge 10) Freiburg/Schweiz 1973, 33 f.). Der Pleonasmus dient dazu, einen Begriff zu unterstreichen. «auf dem Festland seiner Erde» ist der unterstrichene Schluß der Kette von Ortsbestimmungen: «bei ihm», «vor ihm», «auf der Erde». Vgl. dazu weiter Anm. 177.

²³ Die letzte Zeile von Vs. 31 verbindet 8, 22–31 mit dem Kontext, auf den hier nicht näher eingegangen werden kann. Daß Spr 8,22–31b eine selbständige Einheit bilden, wird allgemein anerkannt (vgl. die stilistischen Gründe bei R. STECHER, a.a.O. (Anm. 10), 415; W. MC KANE, Proverbs. A new Approach, London 1970, 351 u. o). Die Septuaginta hat den Übergang von Vs. 21 zu Vs. 22 durch einen ähnlichen Zusatz geglättet, wie ihn Vs. 31c darstellt (vgl. allerdings den 2. Teil von Anm. 177). Sie zeigt damit, daß schon sie den Übergang als hart empfunden hat.

Bezüglich der Funktion von Spr 8,22–31 im Ganzen der Komposition von Kap. 8 ist man sich ebenso einig. D. G. WILDEBOER (Die Sprüche (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament XV) Freiburg i. Br. 1897, 27) hat das eingängige, häufig übernommene Bild geprägt: «Die Weisheit führt einen neuen Beweggrund an, um sich Gehör zu verschaffen; sie zeigt ihren Adelsbrief». B. GEMSER (Sprüche Salomos (Handbuch zum AT XVI) Tübingen 1963, 49) kommentiert: «Je älter der Adel, desto höher, je älter die Weisheit, desto maßgebender (cf Hiob 15,7–10). In diesem Sinne ist die Weisheit älter als alle anderen Geschöpfe...».

^{23a} Die beiden grundlegenden Studien zu *qānāh* sind: C. F. BURNETT, Christ as the APXH of Creation: The Journal of Theological Studies 27 (1926) 160–177 und P. HUMBERT, Qānā en hébreu biblique, in: Festschrift für Alfred Bertholet, Tübingen 1950, 259–267; jetzt auch in: Ders., Opuscules d'un hébraïsant, Neuchâtel 1958, 166–174. Während Burney für unsere Stelle die Übersetzung «zeugen» (beget) verteidigt, plädiert Humbert für «schaffen» (créer).

ausgesagt «schaffen», «erschaffen» (Gen 14,19.22; Dtn 32,6; Ps 139,13). In Gen 4,1 wird es im Zusammenhang mit Gebären (*jālad*) verwendet. doch kann man auf diese Stelle nicht allzu viel Gewicht legen, da es dabei um eine volksetymologische Deutung des Namens Qain geht. Es muß daraus keineswegs geschlossen werden, «daß *qānāh* eine biologische Bedeutung hat, die man versuchsweise als ‘Vater (oder Mutter) sein’ bestimmen mag»²⁴. Angesichts der andern Belegstellen für *qānāh* ist es wahrscheinlich, daß hier der Paronomasie zuliebe Eva die stolzen Worte: «Ich habe einen Mann geschaffen!»²⁵ oder die etwas ungewöhnlichen Worte: «Ich habe einen Mann gewonnen!»²⁶ in den Mund gelegt werden²⁷. An den beiden andern Stellen²⁸, wo man *qānāh* gerne mit Zeugungs- und Gebärkraft in Zusammenhang bringt, steht es einmal (Dtn 32,6) zwar mit Vater zusammen, aber parallel zu *‘āsāh* und *kūn*

²⁴ «That qnh has a biological force which we may tentatively define as ‘be parent of’» (W. A. IRWIN, Where shall wisdom be found?: Journal of Biblical Literature 80 (1961) 135). In neuerer Zeit haben sich neben W. A. IRWIN u. a. H. CAZELLES (L’enfantement de la Sagesse en Prov VIII, in: Sacra Pagina I, Paris 1959, 511–515) und M. HENGEL (a.a.O. (Anm. 10), 278 f., Anm. 295) für die Bedeutung «gebären» ausgesprochen. Das ugaritische Material fordert keineswegs so überzeugend die Bedeutung «gebären», wie oft geglaubt wird. J. AISTLEITNER (a.a.O. (Anm. 12), 279) bietet als Äquivalente für *qnj* «schaffen, hervorbringen, schmieden, kaufen, erwerben» und C. H. GORDON (a.a.O. (Anm. 12), 479) verweist auf den Titel *qnjt ilm*, den Ascherat gelegentlich trägt und den er mit «creatress of the gods» übersetzt. Andere Äquivalente gibt er nicht.

²⁵ C. WESTERMANN, Genesis (Biblischer Kommentar. AT I 5) Neukirchen 1970, 397; vgl. 394–397 zu *qānāh* «schaffen».

²⁶ Ebd. 383.

²⁷ H. RINGREN, a.a.O. (Anm. 10), 101 plädiert für «erwerben» als ursprüngliche Bedeutung, wobei das je nach Umständen durch «kaufen», «machen» oder «zeugen» geschehen kann.

²⁸ Die übrigen Stellen, die W. A. IRWIN (a.a.O. (Anm. 24) 135) im Anschluß an C. F. BURNEY (und nicht BURKITT, wie er sagt) anführt, gehören nicht hierher, wie ein kurzer Blick zeigt: Ps 78,54 «Und er brachte sie in sein heiliges Gebiet, zum Berg, den sich seine Rechte erworben (*qānetāh*)». Selbst Gott zeugt nicht mit der Rechten! Hingegen erwirbt man sich etwas mit starkem Arm. In Ps 74,2 steht in einem ähnlichen Satz parallel zum Berg Zion, resp. zum Stamm seines Erbes, die Gemeinde (*‘ēdāh*), die ebenso erworben und nicht gezeugt sein dürfte wie der Zion, was auch durch das zu *qānāh* parallele *gā’al* bestätigt wird. In Ex 15,16 ist es das Volk (*‘am*), das sich Gott erworben hat. In Jes 11,11 erwirbt Gott den Rest seines Volkes (*šē’ār ‘ammō*). Einen Rest kann man schwerlich zeugen, aber wohl erwerben. Hier erscheint an Stelle der «Rechten», wie in Ps 78,54 «seine Hand». Ob «Hand» im Hebräischen wie im Ugaritischen euphemistisch für Penis stehen kann, ist nicht sicher (evt. Jes 57,8 und 10 usw.). Sicher ist hingegen, daß man einen Berg (1 Kön 16,24) oder eine Menschengruppe (Am 8,6) käuflich erwerben kann.

(pol.), zwei Begriffen aus der Welt handwerklichen Schaffens²⁹. Das andere Mal (Ps 139,13) ist der Parallelbegriff *sākak*, den die neueren Psalmenkommentare von *nāsak* II «flechten», «weben» her deuten³⁰ (Jes 25,7; 30,1)³¹. Ijob sagt im Hinblick auf seine Entstehung: «Mit Haut und Fleisch hast du mich bekleidet, mit Knochen und Sehnen mich durchflochten (*təsokēkēnī*)» (10,11)³². Da *qānāh* in Ps 139,13 nicht nur parallel zum handwerklichen «flechten» steht, sondern auch noch als Objekt die Nieren hat, kann es schwerlich anders als mit «schaffen» übersetzt werden³³.

Den gleichen Parallelismus (*qānāh* // *sākak* wie in Ps 139,13 haben wir auch in Spr 8,22 f., nur daß – statt *sākak* – die Nebenform *nāsak* II steht (*nissaktī*).

Neben diesem von Ps 139,13 und Ijob 10,11 her empfohlenen Verständnis von *nissaktī* als «ich bin geflochten worden» besteht allerdings auch die Möglichkeit es von *nāsak* I her zu interpretieren. *nāsak* I heißt 19 mal eine Libation und 1 mal den Geist des Tiefschlafs ausgießen (Jes 29,10). 2 mal besagt es ein Standbild gießen (Jes 40,19; 44,10)³⁴. In Ägypten wurden Götter und Könige gerne als kostbare Standbilder aus Edelmetall beschrieben und ihre Entstehung folgerichtig als ein Gegossenwerden geschildert³⁵. Im Hld wird der königliche Bräutigam als kostbares Standbild vorgestellt:

²⁹ O. KEEL, a.a.O. (Anm. 3), 183 f.; vgl. Ps 119,73.

³⁰ H.-J. KRAUS, Psalmen. 2. Teilband (Biblischer Kommentar. AT XV/2) Neukirchen 1961, 913 und 920; A. DEISSLER, Die Psalmen. III. Teil, Düsseldorf 1965, 190; L. SABOURIN, The Psalms. Their Origin and Meaning. Vol. 2, Staten Island 1969, 293.

³¹ Vgl. auch *massēkāh* II «Geflecht», «Decke» Jes 25,7; 28,20; 30,1 und *massākāt* «Geflecht» Ri 16,13.

³² Vgl. auch Ijob 40,17, wo von den Sehnen des Nilpferds gesagt wird, daß sie gut verflochten (*sārag*) sind und Ps 139,15c, der vom Menschen redet, der im Verborgenen gemacht (*‘āsāh*), resp. in den Tiefen der Erde gewoben wird (*rāqam*).

³³ W. A. IRWIN, (a.a.O. (Anm. 24), 135) gesteht für Ps 139,13 immerhin zu: «‘create’ and ‘form’ are not unacceptable». Aber er mag sich mit dieser farblosen Wiedergabe doch nicht zufrieden geben und statuiert: «But as before (in Ps 74,2 und Ex 15,16) we invoke biological implications». Die Begründung: «The meaning commends itself»!

³⁴ Vgl. auch die Substantive *nēsāk* II «Gußbild» (Jes 41,29; 48,5; Jer 10,14; 51,17); *nāsīk* I «Gußbild» (Dan 11,8) und das über 20 mal belegte *massēkāh* I «Gußbild».

³⁵ In der um 2000 v. Chr. entstandenen Weisheit des Merikare⁴ steht: «Ehre du Gott auf seinem Wege, (Gott), der aus (Edel)steinen gemacht und aus Erz gebildet ist» (A. VOLTEN, Zwei altägyptische politische Schriften (Analecta Aegyptiaca IV) København 1945, 69 f., Z. 125). Der Spruch bezieht sich auf den Gott, der als Statue in der Prozession mitgetragen wird (A. VOLTEN, Studien zum Weis-

«Seine Hände sind Goldzapfen, besetzt mit Tarschisch;
 sein Leib ist eine Platte aus Elfenbein,
 bedeckt mit Lapislazuli.
 Seine Schenkel sind Alabastersäulen,
 auf goldenen Sockeln gegründet» (5,14.15a) ³⁶.

Da es sich bei der Weisheit ähnlich wie bei Göttern und Königen um eine Gestalt des numinosen Bereichs handelt, trifft das vornehme «gegossen» den gemeinten Sachverhalt vielleicht noch besser als das allgemein menschliche «geflochtenen werden» ³⁷. Letztlich ist es nicht

heitsbuch des Anii, København 1937/38, 110 ff.). In der Geschichte vom Schiffbrüchigen wird erzählt, wie dieser auf eine wunderbare Insel verschlagen ein gewaltiges Geräusch hörte: «Die Bäume knickten und die Erde bebte. Ich enthüllte mein Gesicht und fand, daß es eine Schlange war, die herankam, dreißig Ellen lang, mit einem Bart, der länger als zwei Ellen war; ihre Glieder waren golden und sie hatte Augenbrauen aus echtem Lapislazuli und sie krümmte sich vorwärts» (A. M. BLACKMAN, Middle-Egyptian Stories (Bibliotheca Aegyptiaca II) Bruxelles ²1972, 43, Z. 56–66; Übersetzung: A. ERMAN, Die Literatur der Ägypter, Leipzig 1923, 59). In diesem Text, der seinen Stoff einem Volksmärchen entnommen hat, wird also eine lebendige Gottheit in Anlehnung an eine Statue beschrieben. Das ist in der Erzählung von der Errettung der Menschheit nicht nur bei einer niedrigen Gottheit, wie dieser Schlange, sondern beim höchsten Gott der Fall: «Seine Knochen (so heißt es) waren aus Silber, sein Fleisch aus Gold, sein Haar aus echtem Lapislazuli» (CH. MAYSTRE, Le livre de la vache du ciel dans les tombeaux de la vallée des rois: Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale 40 (1941) 59; Übersetzung: A. ERMAN, a.a.O., 77; J. B. PRITCHARD, Ancient Near Eastern Texts relating to the OT, Princeton ²1955, 11a).

In einer Erzählung des Papyrus Westcar wird auch ein König so geschildert. Bei der Geburt der künftigen Könige der 5. Dynastie assistieren verschiedene Göttinnen, vor allem die zauberkundige Isis: «Da glitt dies Kind auf ihren Händen heraus als ein Kind von einer Elle Länge mit festen Knochen, der Titel seiner Glieder war aus Gold und sein Kopftuch aus echtem Lapislazuli» (A. DE BUCK, Egyptian Readingbook, Leiden ³1970, 84, Z. 14 f.; Übersetzung: A. ERMAN, a.a.O., 74).

Aber nicht nur in der volkstümlichen Überlieferung, sondern auch in der hohen Theologie spielt das Motiv eine Rolle. Nach thebanischen Tempelinschriften soll Ptah die acht Urgötter als Goldschmied (*nbj*; wörtlich «Schmelzer», «Gießer»: A. ERMAN / H. GRAPOW, Wörterbuch der ägyptischen Sprache II, Berlin ²1971, 241, vgl. 236) in seiner Werkstatt des ersten Males geschaffen haben (K. SETHE, Amun und die acht Urgötter von Hermopolis (Abhandlungen der preußischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1929. Phil.-hist. Klasse Nr. 4) Berlin 1929, § 99). Zu einer Ma‘atfigur aus golddurchsetztem Lapislazuli vgl. B. GRDSELOFF L’insigne du grand juge égyptien: Annales du service des antiquités d’Egypte 40 (1940) 191 f.

³⁶ G. GERLEMAN, Ruth. Das Hohelied (Biblischer Kommentar. AT XVIII) Neukirchen 1965, 171.

³⁷ A. BARUCQ (Le Livre des Proverbes (Sources Bibliques) Paris 1964, 92) übersetzt: «j’ai été formée» und erklärt: «Litt.: «J’ai été coulée», comme une statue».

so bedeutsam, ob *nissaktī* in Spr 8,23 von *nāsak* I «gießen» oder *nāsak* II «flechten» her verstanden wird. Beide Vorstellungen gehören in den Bereich handwerklichen Schaffens und modifizieren *qānāh* in 8,22 in diesem Sinne. Zugleich pflegen solche Begriffe aus der Handwerkersprache, wie etwa auch *jāṣar* oder *jāṣad*³⁸, im Kontext göttlichen Schaffens zu Chiffren für bestimmte Aspekte desselben zu verblassen. «Flechten» und «gießen» dürften beide die Festigkeit des Werkes im Auge haben.

Das Ergebnis, *qānāh* in Spr 8,22 bedeute «schaffen», «erschaffen»³⁹, scheinen nun aber die beiden *ḥolāltī* in den Vss. 24 und 25 wieder in Frage zu stellen. Die hier vorliegende Wurzel *ḥil* oder *ḥul* bedeutet im Qal «kreißen», «sich winden», «beben» und im Polal «unter Kreißen hervorgebracht», «zum Beben gebracht werden» (Ps 51,7; Ijob 15,7; 26,5). In Ijob 15,7 steht es parallel zu *jālad*, ebenso in Dtn 32,18, wo Gott Subjekt ist⁴⁰. Objekt ist das Volk. Den Kontext bildet die Undank-

Es wäre schließlich auch denkbar *nissaktī* wie in Jes 29,10 im Sinne von ausgegossen werden zu verstehen. Nach Sir 1,6 ist die Weisheit über alle Werke Gottes ausgegossen und nach Weish 7,25 ist sie ein Ausfluß der Herrlichkeit des Allherrschers. Bei beiden Stellen liegen aber doch andere Zusammenhänge vor als in Spr 8,23.

A. ROBERT (Les attaches littéraires bibliques de Prov I–IX: Revue Biblique 43 (1934) 197 f.) möchte unter Berufung auf einige Vorläufer und Ps 2,6 als einzigen in Frage kommenden Sinn für *nissaktī* «ich wurde eingesetzt» annehmen. Er sieht zwar auch die Schwierigkeit, die sich für eine solche Annahme aus der Stellung zwischen Verben des Entstehens und Geborenwerdens ergibt. Zur Erklärung verweist er auf die prophetische Berufung vom Mutterleib an (Jer 1,5; Jes 49, 1,5). Aber im Kontext von Spr 8,22–31 wird die Weisheit ja nicht gerade als Prophetin gesehen und auch nicht als Königin (vgl. dazu bes. H. CAZELLES, a.a.O. (Anm. 24), 511–515). Es scheint mir überhaupt fraglich, ob man *nāsak* in Ps 2,6 ohne weiteres als Ellipse für «(unter Trankopfern) weihen» verstehen kann. Man könnte es auch als «gießen (wie eine Statue)» im oben genannten Sinne verstehen. Die einzige Stütze für ein Verständnis als «einsetzen» bietet das Substantiv *nāṣik* II «Fürst», «Anführer» (Jos 13,21; Ez 32,20; Mi 5,4; Ps 83,12). Dieses scheint eng mit dem akkadischen *nasiku* II «Aramäerscheich, -fürst» zusammenzuhängen (W. von SODEN, Akkadisches Handwörterbuch, Lieferung 8, Wiesbaden 1967, 754), das etymologisch nicht eindeutig zu sein scheint.

³⁸ O. KEEL, a.a.O. (Anm. 3), 183 f. Interessant ist, daß Weben wie Gießen besondere Weisheit erfordern (vgl. Ex 35,26; 1 Kön 7,14).

³⁹ Für diese Übersetzung treten u. a. ein: P. HUMBERT, a.a.O. (Anm. 23a), 166–174; G. FOHRER, a.a.O. (Anm. 2), 490–492; B. GEMSER, a.a.O. (Anm. 23), 46; W. Mc KANE, a.a.O. (Anm. 23), 222 und viele andere.

⁴⁰ Als Subjekt von *ḥil* erscheint Gott auch in einer Reihe von Eigennamen (vgl. dazu B. GEMSER, a.a.O. (Anm. 23), 46. Interessant ist, daß auch von der ägyptischen Ma'at bald gesagt wird, Re' hätte sie geboren, bald er hätte ihren Leib geschaffen (N. de G. DAVIES, The Tomb of Nefer-Hotep at Thebes I, New

barkeit des Volkes im Rahmen des Vater-Sohn-Verhältnisses, in dem Israel zu Jahwe steht. Ähnlich wie hier dürfte *ḥolālti* auch in Spr 8,24 f. metaphorisch zu verstehen sein^{40a}. Auffallend ist ja schon, daß zweimal das eindeutig in den Vorstellungsbereich des Gebärens gehörige *ḥil* und kein Begriff für «zeugen» dasteht. Wie die Begriffe aus der Handwerkersprache chiffrieren auch die aus dem Bereich des Zeugens und Gebärens im Einflußbereich von Jahwes Schöpfertum bestimmte Eigenheiten seines Schaffens. Das zweimalige *ḥolālti* insistiert auf dem großen Aufwand, unter dem die *ḥokmāh* hervorgebracht wurde, als der Ozean und die Gebirge noch nicht vorhanden waren, von denen sonst erzählt wird, wie sie in grauer Urzeit unter gewaltigen Erschütterungen geboren wurden (vgl. Ijob 38,8; Ps 90,2). Darüber hinaus soll es auch die Intimität der Beziehung zwischen Jahwe und der Weisheit unterstreichen (vgl. Dtn 32,18).

Der Abschnitt Spr 8,22–31 hat deutlich zwei gleich lange Hauptteile⁴¹, die sich ihrerseits wieder in gleich lange Abschnitte unterteilen lassen.

8, 22–26 / 8, 22–23 Jahwe schuf die Weisheit als Erstes seiner Werke
 \ 8, 24–26 Sie wurde vor den ewigen Bergen und den andern grundlegenden Werken der Schöpfung hervorgebracht.

8, 27–31 / 8, 27–29 Als diese geschaffen wurden war sie dabei.
 \ 8, 30–31 Während dieser ganzen Zeit war sie *məsaḥāqāt* vor Gott.

Die Aussage des ersten Hauptabschnitts ist eindeutig: Die Weisheit wurde von Gott als Erstes seiner Werke erschaffen (*qānāh*), seit urvordenklichen Zeiten ist sie fest geformt und gestaltet (*nissakti*). Ihre Dauer wird so derjenigen Gottes angeglichen (vgl. Ps 92,3!). Als die Gebirge und Hügelzüge, die sonst das Attribut «ewig» tragen (vgl. Dtn 33,15;

York 1933, Taf. 37; Übersetzung: J. ASSMANN, Liturgische Lieder an den Sonnen-gott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I, Berlin 1969, 157).

^{40a} R. N. WHYBRAY (Wisdom in Proverbs (Studies in Biblical Theology 45) London 1967, 101) bemerkt zu den Metaphern der Geburt: «they are part of the personification of wisdom in this chapter and are merely poetical language». Allzu oft bleibt es wie hier bei solchen Qualifikationen. Interessanter als die Qualifikation Poesie! oder Mythos! wäre im einen wie im andern Falle eine Reflexion auf den Aussagegehalt.

⁴¹ Der Abschnitt ist in jeder Hinsicht intensiv und streng strukturiert. Zum Stilistischen vgl. R. STECHER a.a.O. (Anm. 10) 415.

Hab 3,6), noch nicht existierten, ja als selbst die Urflut, die doch sonst seit jeher besteht (vgl. Gen 1,2) ⁴², noch nicht bestand, wurde *sie* unter großem Aufwand ins Dasein gebracht. Sie ist die Erstgeborene der Schöpfung. Darin gründet ihr Adel ⁴³ und im Ganzen von Kapitel 8 ihr Anspruch, die Menschen unterweisen zu können. Nicht der Frage, wie sie entstanden ist, sondern ihrer Priorität im Hinblick auf alles Geschaffene, gilt das Interesse des Autors.

3. Bemerkungen zum Text Spr 8,27–31

Weniger eindeutig als die Aussage des ersten Hauptabschnitts ist die des zweiten. Generell geht es darum, was die Weisheit während der Schöpfung tat.

Das eher spröde «war ich dabei» in Vs. 27a gibt nicht allzu viel her ⁴⁴. Die bisherige Forschung hat sich bei der Frage nach der Rolle der Weisheit beim Schöpfungswerk vor allem auf das *'āmōn* in Vs. 30 konzentriert. Man sah darin eine Selbstbezeichnung der *hokmāh*. Bezuglich des Inhalts von *'āmōn* schwankt allerdings schon die älteste Überlieferung in ihrem Verständnis. R. B. SCOTT hat fünf Interpretationsversuche, die seit den Jahrzehnten um die Zeitenwende bis in die letzten Jahrzehnte immer wieder vertreten wurden, eingehend vorgestellt und diskutiert ⁴⁵. Daneben gibt es weitere, die von einzelnen Exegeten ver-

⁴² PH. REYMOND (L'eau, sa vie, et sa signification dans l'AT (Vetus Testamentum Supplementum VI) Leiden 1958, 175) möchte die *tēhōmōt* unter Verweis auf Dtn 8,7 als Grundwasserozeane verstehen. Abgesehen davon, daß man diese *tēhōmōt* nicht einfach von DER *tēhōm* trennen kann (vgl. O. KEEL, Urflut, in: H. Haag, Bibel-Lexikon, Zürich 1968, Sp. 1802 f.) sollte man überhaupt nicht fragen, ob sich denn der Dichter einen Zustand vorgestellt habe, da es noch keine *tēhōm* gab. Die Frage ist vom perspektivisch-systematisierenden Denken Griechenlands aus gestellt. Im Rahmen der dem alten Orient eigenen «multiplicity of approaches» (H. und H. A. FRANKFORT, Before Philosophy. The intellectual adventure of ancient man (Pelican Book) Harmondsworth 1964, 25, vgl. 28 f.), kann je nach der «avenue of approach» dies oder jenes zuerst gewesen sein, so wie bald dieser und bald jener Gott als überragend und unvergleichlich gepriesen werden kann (vgl. C. J. LABUSCHAGNE, The Incomparability of Yahweh in the OT (Pretoria Oriental Series V) Leiden 1966, 31–63).

⁴³ Vgl. Anm. 23. R. N. WHYBRAY (a.a.O. (Anm. 40a), 99, bes. Anm. 3) insistiert zurecht auf der «unparalleled emphasis on temporal priority»: «No less than five words denoting temporal priority are used: *miqqedem*, *be'ēn*, *bēterem*, *liphenē*, *'ad-lō*».

⁴⁴ Vgl. dazu Anm. 174.

⁴⁵ Wisdom in Creation: The *'Āmōn* of Proverbs VIII 30: Vetus Testamentum

teidigt werden⁴⁶. Breitere Anhängerschaft unter heutigen Exegeten haben eigentlich nur zwei Vorschläge gefunden:

1. *'āmōn* wird als «Werkmeister», «Künstler» gedeutet⁴⁷. In einer dem akkadischen *ummānu* «Handwerker», «Meister» recht ähnlichen Form⁴⁸ kommt die Vokabel im Hld (7,2) vor: «Die Rundungen deiner Hüfte sind wie ein Schmuck, ein Werk von Meisterhänden (*jēdē'ommān*)». In der gleichen Form wie in Spr 8,30 kommt es in Jer 52,15 vor, wo es kollektiv «die Handwerkerschaft» bedeuten könnte. Als «Meister» scheint die Weisheit Salomos das *'āmōn* in Spr 8,30 verstanden zu haben, wenn sie die *σοφία* als *τεχνῖτις* bezeichnet (vgl. Weish 7,21 und 8,6). Doch hat man zurecht gefragt, ob diese Vorstellung nicht ebenso sehr von der

10 (1960) 213–223. SCOTT selber liest *'ōmēn* und versteht es als «living link», «vital bond». J. DE SAVIGNAC (La Sagesse en Proverbes VIII 22–31: Vetus Testamentum 12 (1962) 212) kritisiert diese Deutung als wenig wahrscheinlich, «d'abord parce que le verbe *'āman* n'a jamais ailleurs le sens de lier ou unir; ensuite parce que la conception de la Sagesse comme lien des êtres est grecque et non juive. On la trouve initialement chez Platon (Phédon 99c) et surtout chez les Stoïciens ... Nous observons finalement que le participe devrait, semble-t-il, être au féminin comme: *mesahäqät*». Dies hat schon R. STECHER (a.a.O. (Anm. 10) 434) gegen einen ähnlichen Versuch eingewandt. R. B. SCOTT (a.a.O., 216 Anm. 6) hat dem nichts als die Behauptung des Gegenteils entgegenzusetzen. Zur Kritik an SCOTTS Vorschlag vergleiche auch CH. KAYATZ, a.a.O. (Anm. 9), 96, Anm. 1.

⁴⁶ F. DELITZSCH (Die Lese- und Schreibfehler im AT, nebst den dem Schrifttext einverleibten Randnoten klassifiziert, Berlin/Leipzig 1920, 119) glaubt, daß *'ann* eine Verschreibung aus *tmd* (= *tāmīd*) sei, was einen guten Parallelismus zu *jōm jōm* und *bēkol 'ēt* ergäbe. R. STECHER (a.a.O. (Anm. 10) 435) geht davon aus, daß *ἄρμόζειν* verschiedentlich «Saitenspielen» bedeute (z. B. 2 Sam 6,5.14) und vermutet es hätte ursprünglich ein *himmōn* (Inf. Nif. von *mnn*) vorgelegen. Sogar an den ägyptischen Gott Amon (Jer 46,25; Nah 3,8), den «Verborgenen» hat man schon gedacht (vgl. A. WÜNSCHE, Der Midrasch Bereschit rabba, Hildesheim 1967, 1 (Anm.). P. A. H. DE BOER (The Counsellor: Vetus Testamentum Supplementum 3 (1955) 69 f.) liest *'immōn* und versteht es als Diminutiv von *'ēm* «Mutter».

⁴⁷ Eine Anzahl von Vertretern dieser Auffassung nennt R. B. SCOTT (a.a.O. (Anm. 45) 215–217). Auch nach 1960 gab es immer wieder Vertreter dieser Auffassung z. B.: A. BARUCQ, a.a.O. (Anm. 37), 94; J. DE SAVIGNAC, Interprétation de Proverbes VIII 22–32: Vetus Testamentum Supplementum 17 (1969) 196. 198. Sie sind aber zugunsten der Anhänger von «Hätschelkind», «Liebling» eher selten geworden.

⁴⁸ J. DE SAVIGNAC (ebd. 198) hat M. WAGNER (Beiträge zur Aramaismenfrage im alttestamentlichen Hebräisch: Vetus Testamentum Supplementum 16 (1967) 370) falsch verstanden, wenn er behauptet, dieser würde *'āmōn* vom Phönizischen herleiten. Wagner betont im Gegenteil, daß die hebräischen Belege trotz phönizischem *'ammun* als Aramaismen zu betrachten seien. Zum ältesten Beleg für das akkadische *ummānu* auf palästinischem Boden vgl. W. F. ALBRIGHT in J. B. PRITCHARD, a.a.O. (Anm. 35), 490, Anm. 28. Es handelt sich um einen Brief aus Taanach aus dem 15. Jahrhundert v. Chr.

hellenistischen Idee des Demiurgen wie vom *'āmōn* in Spr 8,30 abhängig sei⁴⁹.

Gegen das Verständnis der Weisheit als «Meister» wird ins Feld geführt, daß die *hokmāh* in Spr 8,22–31 sonst nicht als solcher tätig sei und daß das «Wonne» und das *mesahäqät* in den Vss. 30 und 31 nicht gerade geeignet seien, die Tätigkeit eines Meisters zu beschreiben⁵⁰. Gegen diesen Einwand hat TH. H. GASTER darauf hingewiesen und mit einigen Beispielen belegt, daß «Werkmeister» den Sinn des akkadischen *ummānu* stark verenge. *ummānu* bezeichne «einen dieser Sachverständigen am Hof, deren Aufgabe es war, zu beraten und zugleich orientalische Monarchen zu unterhalten»⁵¹. Aber wenn das vom akkadischen *ummānu* gilt, ist damit noch nicht bewiesen, daß diese spezifische Bedeutung auch auf das hebräische *'āmōn* zu übertragen ist, und weiter ist nicht nur diese Art von *ummānu* eine ausgesprochen männliche Rolle, sondern *'āmōn* auch eine männliche Form⁵².

2. Häufiger als vom akkadischen *ummānu* versteht man *'āmōn* heute vom hebräischen *'āmūn* her⁵³, das in Klg 4,5 etwas wie «Hätschelkind» bedeuten muß. *'āman* wird in Jes 60,4 im Nif. von den Töchtern Zions verwendet um zu beschreiben, wie sie aus weiter Ferne sorglich auf den Hüften hergetragen werden⁵⁴. AQUILA übersetzt um

⁴⁹ G. BERTRAM, Die religiöse Umdeutung altorientalischer Lebensweisheit in der griechischen Übersetzung des AT: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 54 (1936) 162 f.; G. GERLEMAN, The Septuagint Proverbs as a Hellenistic Document: Oudtestamentische Studien 8 (1950) 26 f.; M. HENGEL, a.a.O. (Anm. 10), 276, Anm. 285.

⁵⁰ M. HENGEL, Ebd.; R. STECHER, a.a.O. (Anm. 10) 423–434. Wenn man der Weisheit in Spr 8 auch kaum die Rolle eines Meisters zubilligen kann, so sollte man ihr doch nicht jede Aktivität im Rahmen des Schöpfungswirkens Gottes bestreiten (vgl. unten Anm. 174).

⁵¹ «One of these court experts whose function it was at once to advise and to entertain Oriental monarchs» (TH. H. GASTER, Proverbs VIII 30: Vetus Testamentum 4 (1954) 77 f.). GASTER hat Gefolgschaft gefunden bei W. MC KANE, a.a.O. (Anm. 23), 223, 357 f.

⁵² W. GESENIUS / E. KAUTZSCH, a.a.O. (Anm. 13), §122 f: «Nur selten werden auch solche Masculina, die eine besondere Femininform neben sich haben oder doch leicht bilden könnten, epizön gebraucht».

⁵³ Eine Anzahl von Vertretern dieser Auffassung nennt R. B. SCOTT (a.a.O. (Anm. 45), 217–219. Die Auffassung hat seit 1960 stark an Anhängern gewonnen. Dazu gehören z. B.: B. GEMSER, a.a.O. (Anm. 23) 46; G. FOHRER, a.a.O. (Anm. 2) 491; R. N. WHYBRAY, a.a.O. (Anm. 40a), 102; CH. KAYATZ, a.a.O. (Anm. 9), 96, Anm. 1; M. HENGEL, a.a.O. (Anm. 10) 276; G. V. RAD, a.a.O. (Anm. 7), 196, 199 f.; J. MARBÖCK, a.a.O. (Anm. 9), 56.

⁵⁴ *'ōmēn* heißt «Pfleger» (Num 11,12; Jes 49,23), *'ōmänät* «Amme» (2 Sam 4,4; Ruth 4,16).

130 n. Chr. das *'āmōn* in Spr 8,30 mit *τιθηνουμένη*, dem Partizip Passiv von *τιθηνέω* «warten», «liebkosen», «pflegen». Man weist weiter darauf hin, daß die Gestalt der *ḥokmāh* manche Gemeinsamkeiten mit der ägyptischen Göttin Ma'at aufweise, einer Göttin, die die rechte Weltordnung verkörpert und die in ägyptischen Texten als Lieblingskind des Schöpfergottes erscheint⁵⁵. Die Wonne, die in Spr 8,30 den Zustand der Weisheit beschreibt, passe ausgezeichnet zu einem Kind⁵⁶ und ebenso das wiederholte *mesahäqät* von Vs. 30 f.⁵⁷. Diese Deutung ist zweifellos recht ansprechend.

Aber er stellt sich doch die Frage, warum das passive Partizip *'āmūn*, wenn es sich auf *ḥokmāh* beziehen soll, nicht die feminine Form *'āmūnāh* hat⁵⁸, und ob *mesahäqät*, wie es im folgenden Abschnitt beschrieben wird, wirklich so gut zu einem *'āmūn* passe, bei dem es sich in der Regel um einen Säugling zu handeln scheint, der des Gehens noch nicht mächtig ist (vgl. Jes 60,4; Klg 4,4 f.; Num 11,12; Ruth 4,16)⁵⁹. Ma'at wird nicht als Kleinkind, sondern als jugendliche Tochter des Re' oder als junge Frau vorgestellt (vgl. Abb. 20–34). Und endlich ist die Beziehung von *'āmōn* auf die Weisheit auch syntaktisch etwas gewagt. Wenn *'āmōn* auf das Subjekt von «war ich» (*wāāhjāh*) bezogen werden sollte, müßte es wohl bei diesem und nicht bei «an seiner Seite» (*'äslō*) stehen (vgl. 2 Sam 22,24; Ps 73,14)⁶⁰.

Einer Anregung von M. BONNARD folgend hat A. BARUCQ in einem Nachtrag zu seinem Proverbienkommentar zögernd vorgeschlagen, das *'āmōn* nicht auf «war ich» sondern auf das Pronomen in «bei ihm» zu beziehen⁶¹. Was BARUCQ zögern läßt, ist die Regel, nach der Apposi-

⁵⁵ Das Material bei CH. KAYATZ, a.a.O. (Anm. 9), 93–102.

⁵⁶ Vgl. Jer 31,20 «*habēn jaqqīr lī 'äphrajīm 'im jälād ša'ašu'īm*»; vgl. auch Jes 11,8; 66,12.

⁵⁷ Vgl. Sach 8,5 und Gen 21,9.

⁵⁸ Vgl. Anm. 45.

⁵⁹ Dafür, daß die Weisheit als Jungfrau und nicht als Kleinkind aufzufassen sei, plädiert G. PFEIFER (a.a.O. (Anm. 10), 27) mit dem Hinweis darauf, daß *sahēq* in der Regel von Erwachsenen ausgesagt wird. Am *'āmūn* hält er aber fest und interpretiert es als «Liebling», «Geliebte», «Braut», was kaum zu begründen ist. Auch R. STECHER (a.a.O. (Anm. 10), 434) möchte sich die Weisheit nicht als Kind vorstellen: Da «es dem Verfasser gerade im 8. Kap. darum geht, die Autorität der Weisheit zu stärken. Diesem Gedanken würde die Vorstellung eines kindlichen Wesens kaum dienen». In 2 Sam 4,4 betreut eine *'ōmānāt* zwar einen fünfjährigen Knaben. Aber in der Regel sind ihr und dem *'ōmēn*, wie gesagt, Kinder anvertraut, die noch nicht gehen können.

⁶⁰ M. DAHOOD, a.a.O. (Anm. 12), 519.

⁶¹ A. BARUCQ, a.a.O. (Anm. 37), 235.

tionen, die bei einem Pronomen stehen, den Artikel bei sich haben. Er findet nur eine einzige Ausnahme von dieser Regel: 1 Kön 14,6. Aber M. DAHOOD, der den Vorschlag von BONNARD / BARUCQ als die bestmögliche Lösung des Problems verteidigt, führt mindestens einen weiteren Parallelfall an, wo der Artikel ebenfalls fehlt: Ijob 36,22 «Wer ist wie er ein Lehrer (*mi kāmōhū mōrāh?*)?»⁶² und weist weiter darauf hin, daß im ganzen Abschnitt Spr 8,22–31 kein einziger Artikel zu finden sei⁶³.

Problematisch an dieser Lösung, die *'āmōn* auf Jahwe und nicht auf die Weisheit bezieht, ist das Fehlen jeder Stütze in der alten jüdisch-christlichen Exegese. Dieses fällt allerdings hier nicht so schwer ins Gewicht, wie bei anderen Fällen, da schon die älteste greifbare jüdische Auslegung offenbar nicht mehr recht wußte, was sie mit dem *'āmōn* anfangen solle und es deshalb auf verschiedenste Weise interpretiert hat.

Zum syntaktischen Argument gegen das Verständnis *'āmūn* «Hätschelkind» könnte man zwar bemerken, daß es als Apposition doch nicht nur bei «ich war», sondern auch nach «ich war bei ihm» denkbar wäre, da das «Hätschelkind» gerade das «bei ihm Sein» expliziere. Die oben genannten Schwierigkeiten gegen die Deutung «Hätschelkind» bleiben aber bestehen⁶⁴.

Vom Gesagten her scheinen mir die Lösungen «Hätschelkind» oder «Meister» als Apposition zu dem in *'āslō* anvisierten Jahwe möglich, wobei mir die zweite Lösung weniger Probleme offen zu lassen scheint. Im übrigen möchte ich, da auf das *'āmōn*-Problem schon soviel Energie verwendet worden ist, ohne zu einem eindeutigen Ergebnis zu kommen, nicht weiter daran herum laborieren, sondern versuchen, vom textkritisch eindeutigen *mesahäqät* her, etwas Licht für das Problem zu gewinnen, welche Rolle der *hokmāh* in Spr 8,22–31 zugeschrieben ist.

4. Das *mesahäqät* in Vs. 30 f.

Das zweimal gesetzte *mesahäqät* von Vs. 31 nimmt innerhalb des zweiten Hauptteils von Spr 8,22–31 eine ähnliche gewichtige Stellung ein, wie das wiederholte *hōlāltī* (Vs. 24 und 25) im ersten⁶⁵. Die Exegeten

⁶² Die weiteren Beispiele, die M. DAHOOD (a.a.O. (Anm. 12), 519) anführt, sind weniger überzeugend.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Vgl. die Anm. 45 und 59.

⁶⁵ Während es sich beim *hōlāltī* um eine Epiphora handelt, haben wir es hier

haben ihm, ganz von *'āmōn* fasziniert, bisher wenig Aufmerksamkeit geschenkt.

Entweder sah man in dem *mesahäqät* gar kein Problem. Besonders da, wo man *'āmōn* als Hätschelkind deutete, fand man das Spielen ganz angemessen (vgl. Sach 8,5; Gen 21,9) ⁶⁶. Man wertete es als Bestätigung für diese Übersetzung und hat sich über die *Bedeutung* des Spielens weiter keine Gedanken gemacht.

Wo man *'āmōn* als Werkmeister verstand und auf die Weisheit bezog, wußte man mit dem Spielen nicht allzuviel anzufangen. H. Ringgren bringt das recht deutlich zum Ausdruck: «Was die folgenden Worte betrifft, die von der Wonne und dem Spielen der Weisheit reden, so ist es schwierig, ihre wirkliche Bedeutung herauszufinden. Am wahrscheinlichsten ist, daß sie sich einfach auf das Vergnügen beziehen, das die Weisheit in ihren Werken findet. Es ist fraglich, ob wir darin eine Anspielung darauf entdecken sollen, daß sie ihr Werk mit größter Leichtigkeit, wie im Spiel vollbracht hat» ⁶⁷.

Von diesen und ähnlichen summarischen Auskünften abgesehen, habe ich nur zwei Autoren gefunden, die das Problem mit einer gewissen Gründlichkeit angegangen sind.

Der erste ist R. STECHER ⁶⁸. Nachdem er *'āmōn* durch gewagte textkritische Operationen in *himmōn* «ein Saiteninstrument spielen» (von *men* «Saite») geändert hat, versucht er, sich das *mesahäqät* der Weisheit «als einen heiligen Tanz vor Gott vorzustellen» ⁶⁹, als einen sakralen Kultreigen. Er beruft sich dabei vor allem auf 2 Sam 6, wo *sahēq* von David und ganz Israel ausgesagt wird, wie sie mit der Lade nach Jerusalem hinaufziehen. Israel kennt den kultischen Tanz. Aber die Bezeichnung dafür ist *māhōl* (Ps 30,12; 149,3; 150,4; von *hūl*) oder *mēholāh*, das gebraucht wird, wo die Frauen zum Klang der Hand-

mit einer Anapher zu tun (vgl. W. BÜHLMANN / K. SCHERER, a.a.O. (Anm. 22), 27–29). Beide haben nicht nur klanglich-rhythmisierende Bedeutung (vgl. R. STECHER, a.a.O. (Anm. 10), 415) sondern auch intensivierend beschwörende.

⁶⁶ So etwa J. MARBÖCK (a.a.O. (Anm. 9), 56, Anm. 47), inspiriert von H. CAZELLES (a.a.O. (Anm. 37), 511–515) und CH. KAYATZ (a.a.O. (Anm. 9), 95–98).

⁶⁷ «As to the subsequent words, concerning the delight and playing of Wisdom, it is difficult to discover their true significance. It is most probable that they refer simply to the delight that Wisdom finds in her work; it is difficult to decide whether we should see in this an allusion to their having been done with the greatest facility, like a game» (H. RINGGREN, a.a.O. (Anm. 10), 103 f.). Die letztere Auffassung wird u. a. von A. ROBERT (a.a.O. (Anm. 37), 202 f.) vertreten.

⁶⁸ A. a.O. (Anm. 10), 428–431.

⁶⁹ Ebd. 431.

trommeln tanzend dem siegreichen Heer entgegenziehen (Ri 11,34; 1 Sam 18,6). Dieser Brauch wird auch geübt, wo es einen Sieg Jahwes zu feiern gilt und auch da steht *meholāh* (Ex 15,21; vgl. Ps 68,26)⁷⁰. *sahēq* bedeutet nicht «tanzen»⁷¹, auch nicht in 2 Sam 6⁷².

Am gründlichsten hat sich bis jetzt J. DE SAVIGNAC mit dem

⁷⁰ Gruppen von solchen Frauen, die zusammen mit den Kindern, einen siegreichen Helden oder sonst einen triumphierenden Mann zur Handtrommel tanzend, singend und scherzend abholen, werden in Ägypten in der Amarnazeit ziemlich häufig, und in der Folgezeit wenigstens gelegentlich abgebildet (N. DE G. DAVIES, The Rock Tombs of El Amarna I (Archaeological Survey of Egypt 13), London 1903, Taf. 6,9, 10A, 13; Ders., Ebd. II (Archaeological Survey of Egypt 14), London 1905, Taf. 11,18, 33, 36; Ders., Ebd. VI (Archaeological Survey of Egypt 18), London 1908, Taf. 5 und 20; N. DE G. DAVIES / A. H. GARDINER, The Tomb of Huy, Viceroy of Nubia in the Reign of Tut'ankhamun (No. 40) (The Theban Tombs Series 4), London 1926, Taf. 10 und 15; N. DE G. DAVIES, The Tomb of Nefer-Hotep at Thebes (2 Bde) (Metropolitan Museum of Art: Publications of the Egyptian Expedition 9, 1 und 2), New York 1933, Teil 1, Taf. 14 f., 17; Teil 2, Taf. 1). In der späteren Zeit begegnen solche Gruppen in kultischen Zusammenhängen (G. FOUCART, Le tombeau d'Amonmos. Quatrième Partie. Planches. Tombes Thébaines. Nécropole de Dirâ abû'n-nâga (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire LVII, 4) Le Caire 1935, Taf. 31 und 32; A. MARIETTE, Abydos II, Paris 1880, Taf. 52b = O. KEEL, a.a.O. (Anm. 3), Abb. 450; H. H. NELSON u. a., Reliefs and Inscriptions at Karnak II. Ramses III's Temple within the great Inclosure of Amon, Part II, and Ramses III's Temple in the precinct of Mut (Oriental Institute Publications 35), Chicago 1936, Taf. 84, 86, 87, 88; E. CHASSINAT, Temple d'Edfou XIII (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire XXX), Le Caire 1934, Taf. 509 f. = O. KEEL, a.a.O. (Anm. 3), Abb. 451).

⁷¹ Wo es in Verbindung mit Tanzen erscheint, meint es nicht das Tanzen als solches. Der Jungfrau Israel wird in Jer 31,4 verheißen, daß sie wieder aufgebaut werde: «Wiederum wirst du dich mit deinen Handpauken schmücken und ausziehen *bimehōl mēsaḥaqīm*». Das heißt nicht «im Reigen der Tanzenden», sondern im Reigen der Vergnügten, der Fröhlichen, der Übermütigen, der Scherzenden (vgl. Jer 15,17; 30,19). Das gleiche gilt von den Frauen, die David und Saul nach dem Triumph über Goliat entgegenziehen: «Als sie nun heimkamen bei Davids Rückkehr vom Siege über den Philister, zogen aus allen Städten Israels die Frauen unter Gesang und Reigen (*mēholōt*) dem König Saul entgegen mit Handtrommeln, mit Freude (Freudenrufen?) und mit *šālišīm* («Lauten», K. GALLING, Biblisches Reallexikon, Tübingen 1937, Sp. 391, oder «dreiteiligen Sistren», M. WEGNER, Musikinstrumente des Alten Orients, Münster 1950, 41 f.) und die übermütigen (*hamēsaḥaqōt*) Frauen antworteten (der Vorsängerin im Kehrvers): 'Saul erschlug seine Tausend, David aber seine Zehntausend!'. Das *mēsaḥaqōt* dürfte die Frauen im Hinblick auf ihren Kehrvers als übermütig, scherzend, spöttend charakterisieren, denn im Rahmen des Alten Orients ist es etwas Unerhörtes, daß die Frauen David vor dem König dermaßen auszeichnen. Der Zorn Sauls ist ganz normal (1 Sam 18,8).

⁷² Die Aussage in 2 Sam 6,5 (= 1 Chr 13,8), daß David und ganz Isreal vor Jahwe *mēsaḥaqīm* waren, als sie sich anschickten, die Lade nach Jerusalem zu

məsaħäqät in Spr 8,30 f. beschäftigt⁷³. Für ihn reißt das Wort einen weiten Horizont auf. Er interpretiert das *'āmōn* als Werkmeister und macht dann darauf aufmerksam, daß bei HERAKLIT der *aīwōv* und bei PLATO die Vorsehung, welche für das All Sorge trägt, mit einem Spieler des Damespiels verglichen werden. Souverän und doch nach logischen Gesetzen würde die Vorsehung ihre Figuren verschieben⁷⁴. DE SAVIGNAC vermutet für diese Vorstellung einen ägyptischen Ursprung, da das Damespiel dort seit prähistorischen Zeiten bekannt war⁷⁵ und Plato die Erfindung des Damespiels dem ägyptischen Gott Thot zuspricht⁷⁶. Die 30 Felder, die das Spiel hatte, seien auf den Mondmonat zurückzuführen. Sie hätten ursprünglich dazu gedient, die Mondphasen und später auch andere Gestirnskonstellationen darzustellen. Aus dem kosmographischen Modell sei dann ein Spiel geworden. Dieses Spiel spiele die ewige Weisheit. W. MC KANE kommentiert: «De Savignacs Vorschlag ist zu gescheit um zu überzeugen»⁷⁷. Nebst diesem gefühlsmäßigen bleiben eine Reihe von handfesten Einwänden. DE SAVIGNACS Belege für eine kosmographische Bedeutung des Damespiels stammen alle aus griechisch-römischer oder gar byzantinischer Zeit. Weiter zeigen

bringen, muß nicht mehr bedeuten als «fröhlich», «scherzend». Das AT schärft häufig ein, bei Festen und ähnlichen Gelegenheiten vor Jahwe fröhlich zu sein (z. B. Lev 23,40; Dtn 14,26; 16,14). Nach der G schlug Jahwe eine Anzahl Leute in Bet-Schemesch, weil sie sich nicht über die Lade freuten (vgl. zu dieser Stelle F. SCHICKLBERGER, Die Ladeerzählung des ersten Samuel-Buches (Forschung zur Bibel 7), Würzburg 1973, 123 ff.).

Wenn 1 Chr 15,29 das singuläre *məphazzēz umqarkhēr* von 2 Sam 6,16 mit *meraqqēd umesahēq* wiedergibt, so ist auch das kein Grund, *məsaħēq* als «tanzend» zu deuten. Vgl. dazu unten Anm. 105.

⁷³ A.a.O. (Anm. 45), 211–215, bes. 213–215; a.a.O. (Anm. 47), 196–203.

⁷⁴ HERAKLIT: H. DIELS, Die Fragmente der Vorsokratiker I, Berlin⁶ 1961, 162, Fragment 52 (Bywater 79): – *aīwōv παῖς ἐστι παῖςων, πετεύων . παιδὸς ἡ βασιληίη*. «Die Lebenszeit ist ein Knabe, der spielt, hin und her die Brettsteine setzt: Knabenregiment!»; PLATO: Platon. Oeuvres complètes XII (1^{re} partie). Les lois VII–X (Collection des Universités de France), Hrsg. von A. DIÈS, Paris 1956, § 903d (nicht 908 wie bei SAVIGNAC); Übersetzung: H. MÜLLER, Platon Nomoi (Rowohlt Klassiker der Literatur und Wissenschaft. Griechische Philosophie 7) Reinbek 1959, 265.

⁷⁵ E. DRIOTON, Un ancien jeu copte: Bulletin de la société d'archéologie copte 6 (1940), 186.

⁷⁶ Platon. Oeuvres complètes IV (3^e partie). Phèdre (Collection des Universités de France), Hrsg. von L. ROBIN, Paris 1933, § 274cd; Übersetzung: F. SCHLEIERMACHER, Platon. Phaidros (Rowohlt Klassiker der Literatur und Wissenschaft. Griechische Philosophie 5) Reinbek 1958, 55.

⁷⁷ «De Savignac's proposal is too clever to carry conviction!» (a.a.O. (Anm. 23), 356).

zahlreiche altägyptische Bilder⁷⁸, daß man das Damespiel mit jemandem und nicht vor jemandem als Schauspiel spielt. Die Weisheit in Spr 8,30 f. spielt aber offensichtlich allein, nicht mit sondern vor (*liphnē*) Jahwe. Und endlich bedeutet *sahēq* nicht einfach spielen in unserm Sinne, wie das Folgende zeigt.

mesahäqät ist ein Partizip feminin Singular der Stammform Pi'el des Verbs *sāhaq*, das eine Nebenform von *sāhaq* darstellt. Beide bedeuten im Qal «lachen»⁷⁹. In seiner Studie zum Pi'el ist E. JENNI bei einer Untersuchung der Stellen, in denen *sāhaq* in dieser Stammform erscheint, zum Ergebnis gekommen: «In allen diesen Fällen handelt es sich um eine fröhliche Tätigkeit, die aus verschiedenen, abwechslungsreichen, aufeinanderfolgenden Einzelaktionen besteht, die nur im Resultativ und nicht im Aktualis zusammengefaßt werden können»⁸⁰. Mit andern Worten: *sahēq* (oder *ṣahēq*) beschreibt ein Verhalten, aus dem ein Lachen resultiert, ein Lachen hervorgeht, wobei es keine Rolle spielt, ob es das Lachen der Agierenden oder das der Zuschauer ist⁸¹. *sahēq* kann so verschiedene Dinge wie ein «Kampfspiel aufführen» (2 Sam 2,14 f.) oder «mit einer Frau Umgang pflegen» (Gen 26,8) beschreiben, allerdings immer unter dem Aspekt, daß dabei ein Lachen resultiert. In den meisten Fällen kann man es mit «Spaß machen», «scherzen» (vgl. Gen 19,14; Spr 26,19), «Possen reißen» (Ri 16,25), «sich und andere vergnügen», «unterhalten» übersetzen. «Spielen» ist ein eher zu farbloser Begriff. Um die rechte Vorstellung davon zu gewinnen, was mit dem *mesahäqät* in Spr 8,30 f. gemeint ist, muß beachtet werden, daß *sahēq* hier mit *liphnē* verbunden ist. Die Verbindung *sahēq liphnē* beschreibt

⁷⁸ Belege bei J. VANDIER, Manuel d'archéologie égyptienne IV, 1, Paris 1964, 493–509; dazu noch CH. F. NIMS u. a., Medinet Habu VIII. The Eastern High Gate (Oriental Institute Publications 94) Chicago 1970, Taf. 639 und 640; zu Taf. 639 vgl. G. LOUD, The Megiddo Ivories (Oriental Institute Publications 52) Chicago 1939, Taf. 62, Nr. 378.

⁷⁹ L. KOEHLER / W. BAUMGARTNER, Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden 1958, 800 und 918. Es scheint mir mehr als fraglich, aufgrund von Ri 16,27 (Das Haus aber war voll von Männern und Frauen, *hārō'īm biseḥōq šimšōn*) *sāhaq* auch den Sinn «spielen», «sich (zur Belustigung Anderer) täppisch benehmen» geben zu wollen, wie KÖHLER das tut (ebd. 918). Ich würde *ṣehōq* hier lieber als Substantiv «Lachen», «Vergnügen» (Spr 10,23; Koh 10,19) verstehen, wobei metonymisch die Wirkung für die Ursache steht (vgl. W. BÜHLMANN / K. SCHERER, a.a.O. (Anm. 22), 68).

⁸⁰ Ders., Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament, Zürich 1968, 155 f.

⁸¹ Ebd. 275.

stets ein Auftreten zur fröhlichen Unterhaltung von jemandem (Ri 16,25; 2 Sam 2,14; 6,5.22; 1 Chr 13,9; 15,29).

Da auf altägyptischen Bildern Darbietungen zur Belustigung einer Gottheit ziemlich häufig belegt sind, während das Alte Testament nur zweimal von solchen erzählt (2 Sam 6,5.22 mit der Parallel 1 Chr 13,9; 15,29 und Spr 8,31), soll der Versuch gemacht werden, die beiden alttestamentlichen Vorkommen durch einiges Material aus der ägyptischen Ikonographie zu illustrieren⁸².

⁸² Nebst der Ikonographie gäben wohl auch die Texte manches her. Ich habe leider nicht genügend Zugang zu ihnen.

Einschlägiges ikonographisches Material aus Mesopotamien ist eher selten. Aus fröhdynastischer Zeit sind einige wenige Weihplatten bekannt, die Ringkämpfe in einem anscheinend kultischen Zusammenhang zeigen (J. BOESE, Altmesopotamische Weihplatten. Eine sumerische Denkmalsgattung des 3. Jahrtausends v. Chr., Berlin 1971, Taf. IX, Abb. 1 und 2; Taf. X, Abb. 2 und Taf. XI; Taf. XL, Abb. 3; dazu: Ders., Ringkampfdarstellungen in Fröhdynastischer Zeit: Archiv für Orientforschung 22 (1968/69) 30–38). Ergänzt werden sie durch eine kleine Kupferplastik aus der gleichen Zeit, die zwei Männer zeigt, die mit schweren Krügen auf dem Kopf beim Ringen dargestellt sind (H. FRANKFORT, More Sculpture from the Diyala Region (Oriental Institute Publications 60), Chicago 1943, Taf. 54 A-D). Ein Ringerpaar vor Marduk zeigt ein altbabylonisches Rollsiegel aus der Bibliothèque Nationale in Paris (L. DELAPORTE, Catalogue des Cylindres Orientaux et des Cachets de la Bibliothèque nationale. Album des Planches, Paris 1910, Taf. XII, Nr. 132). Gedeutet werden diese Szenen in der Regel als Darstellungen symbolischer Ringkämpfe, die die Überwindung böser, chaotischer Mächte durch gute, lebensfreundliche vergegenwärtigen und garantieren (vgl. H. FRANKFORT, a.a.O, 12; A. MOORTGAT, Tammuz. Der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst, Berlin 1949, 50 f.; E. STROMMENGER / M. HIRMER, Fünf Jahrtausende Mesopotamien, München 1962, 63 f.; J. BOESE, a.a.O., 36). Ob sie auch als Spiel zum Vergnügen und zur Unterhaltung der Gottheit gedacht waren, ist schwer zu sagen. Damit fehlt aber die entscheidende Beziehung zu Spr 8,31.

Auf einem neusumerischen, einem altbabylonischen und einem syrischen Rollsiegel sind tanzende Männer zu sehen (H. FRANKFORT, Cylinder Seals. A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East, London 1939, Taf. 28, Abb. 1; nach FRANKFORT ist das Siegel altbabylonisch; vgl. aber B. BUCHANAN, Catalogue of Ancient Near Eastern Seals in the Ashmolean Museum I. Cylinder Seals, Oxford 1966, Taf. XXXIV, Abb. 472 und den Kommentar zu diesem Siegel auf S. 86; A. MOORTGAT, Vorderasiatische Rollsiegel. Ein Beitrag zur Geschichte der Steinschneidekunst, Berlin 1940, Taf. LXIII, Abb. 529; MOORTGAT (ebd. 52 f.) hält das Motiv noch für ein syrisches Proprium). Auf dem neusumerischen Siegel ist der Kontext nicht sehr klar, beim altbabylonischen tanzen die beiden Männer anscheinend vor einem Gottessymbol und beim syrischen vor einer nackten Göttin. Eine tanzende Göttin (?) ist auf einem syrischen Siegel aus der Sammlung Newell zu sehen (H. H. von DER OSTEN, Ancient Oriental Seals in the Collection of Mr. EDWARD T. NEWELL (Oriental Institute Publications 22) Chicago 1934, Taf. XXII, Abb. 312). Dieses Material ist zudürftig und zu schwer zu interpretieren, um eindeutige Aussagen machen zu können. Das heißt natürlich nicht, daß es die Vorstellung des Spielens und Scherzens vor der Gottheit und zu deren

*5. Spiele zur Belustigung der Gottheit in
Ägypten und in Israel*

a. Das Ballspiel ist in Ägypten seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. bekannt. Es existierte in den verschiedensten Arten und nahm nicht selten akrobatische Züge an⁸³. Die Darstellung von *Abb. 1* aus dem Grabe des Baqt (11. Dynastie: 2134–1991 v. Chr.) in Beni Hasan, in Mittelägypten, zeigt uns eine Form, die wohl geeignet war, dem Grabherrn ein Lachen zu entlocken.

Die älteste Darstellung eines Ballspiels vor einer Gottheit stammt aus Der el-Bahri⁸⁴ (*Abb. 2*). Hier ist es, da die Zuschauerin eine Göttin ist, ein Mann, nämlich Thutmosis III. (1469–1436 v. Chr.), der vor Hathor, der Göttin der weiblichen Lebenslust, den Ball schlägt. Zwischen dem König und der stehenden Hathor liest man: «Schlagen des Balls für Hathor, die Herrin von Theben». In viel kleinerem Maßstab als der

Vergnügen in diesem Raume nicht gegeben habe.

Zwar neigt die neuere Forschung dazu, die Weisheit von Spr 8,22–31 von der ägyptischen Ma'at herzuleiten (vgl. Anm. 140). Diese Vorliebe basiert, wie wir gesehen haben (vgl. Anm. 53), weitgehend auf dem nicht ganz unproblematischen Verständnis von 'āmōn als 'āmūn «Hätschelkind». Man darf eine mesopotamische Göttin der Weisheit und des Lebens vom Typ der Ischtar-Siduri oder der Astarte-Anath sicher nicht voreilig aus den Augen lassen (vgl. zu einer solchen Gestalt: W. F. ALBRIGHT, The Goddess of Life and Wisdom: The American Journal of Semitic Languages and Literatures 36 (1919/20) 258–294; O. S. RANKIN, Israel's Wisdom Literature, Edinburgh 1936, zitiert nach Schocken Paperback, New York 1969, 222–264; M. HENGEL, a.a.O. (Anm. 10), 278 f.), zumal auch der kanaanäische Hintergrund von Spr 8,22–31 in letzter Zeit wieder neu betont wird (vgl. dazu den Schluß von Anm. 10).

Aber solange im mesopotamisch-kanaanäischen Raum eine Gestalt, die wie Ma'at und *hokmāh* eine allgemeine Ordnungsvorstellung verkörpert, und wie Ma'at und *hokmāh* in engster Beziehung zum Schöpfergott steht und bei der Schöpfung dabei war, nicht belegt ist, ist es gegen M. DAHOOD (a.a.O. (Anm. 12), 521) von mehr als nur nebenschlichem Interesse, zur Erhellung einzelner Details, wie etwa dem *mesahäqät* in Spr 8,30 f., weiter nach ägyptischen Parallelen zu suchen, zumal die Weisheit des paradigmatischen israelitischen Weisen, nämlich die Salomonos, nicht an derjenigen Kanaans oder Phöniziens, sondern der Ägyptens (und der der Söhne des Ostens) gemessen wird (1 Kön 5,10) und die kanaanäischen Parallelen DAHOODS häufig nur durch fragwürdige Manipulation des überlieferten Textes zustande kommen.

⁸³ Vgl. J. VANDIER, a.a.O. (Anm. 78), 514 f.; A. D. TOUNY / S. WENIG, Der Sport im alten Ägypten, Leipzig 1969, 49–52; C. DE VRIES, A ritual Ball Game?, in: Studies in Honor of JOHN A. WILSON, Chicago 1969, 25–27.

⁸⁴ C. DE VRIES, a.a.O. (Anm. 83), 27 f.; J. F. BORGHOUTS, The evil Eye of Apopis: Journal of Egyptian Archaeology 59 (1973) 122 f.

Pharao und Hathor dargestellt, stehen vor dem Pharao, ihm zugekehrt, zwei Priester. Die Beischrift sagt, daß sie den Ball auffangen (*hnp*)⁸⁵. Der geniale A. ERMAN hat die bis in die allerneueste Zeit wenig beachtete Szene⁸⁶ in seiner «Religion der Ägypter» schon 1934 «als ein fröhliches Spiel zur Belustigung der Göttin»⁸⁷ gedeutet.

Diesem Bild aus Der el-Bahri zeitlich und örtlich am nächsten sind drei Belege der Komposition im Luxortempel Amenhotep's III. (1404–1366 v. Chr.)⁸⁸. Eine dieser drei Szenen trägt die Beischrift: «Erfreuen des Herzens derjenigen (nämlich der Göttin), die seine (nämlich des Königs) Schönheit erschaffen hat»⁸⁹. Die von ERMAN vorgeschlagene Deutung wird also mit aller wünschbaren Deutlichkeit bestätigt. Die Darstellungen in Luxor sind im Gegensatz zur älteren von Der el-Bahri etwas vereinfacht (Abb. 3). Vor allem fehlen die beiden Priester. Diese Vereinfachung hat eine Neuinterpretation erleichtert. In der Spätzeit wurde der Lederball⁹⁰, den man zum Vergnügen der Göttin durch die Luft schoß, durch eine Lehmkugel ersetzt⁹¹, die das Auge des Götterfeindes, des Drachen Apep, darstellen sollte. Der König zerschlug es mit einer Keule, um es magisch-rituell unschädlich zu machen. Diese Neuinterpretation schlägt sich auch in der Ikonographie nieder, wie Abb. 4 aus dem Hathortempel in Dendera (1./2. Jahrhundert n. Chr.) zeigt. An die Stelle des Stockes ist eine Keule getreten. Dem «Ball» ist eine Pupille eingezeichnet. Der Zusammenhang mit dem alten Ritus tut sich aber u. a. noch darin kund, daß er auf 11 der 13 bekannten Belege aus der Spätzeit vor Hathor und auf zweien vor ihr verwandten

⁸⁵ Zur Übersetzung der Beischrift vgl. C. DE VRIES, a.a.O. (Anm. 83), 33 f.; J. F. BORGHOUTS, a.a.O. (Anm. 84), 123, Anm. 4.

⁸⁶ Sie fehlt bei L. KLEBS, Die Reliefs und Malereien des Neuen Reiches, Heidelberg 1934, 222–226 (Abschnitt «Spiele») ebenso wie bei A. D. TOUNY / S. WENIG, a.a.O. (Anm. 83), obgleich diese auf S. 82–93 in einem eigenen Abschnitt «Sport und Religion» behandeln.

⁸⁷ A. ERMAN, Religion der Ägypter, Berlin/Leipzig 1934, 179.

⁸⁸ C. DE VRIES, a.a.O. (Anm. 83), 28 f.; J. F. BORGHOUTS, a.a.O. (Anm. 84), 123–125.

⁸⁹ Ebd. S. 28, resp. S. 123, § 13.

⁹⁰ J. VANDIER, a.a.O. (Anm. 78), 514 f.; A. D. TOUNY / S. WENIG, a.a.O. (Anm. 83), 49–52; C. DE VRIES, a.a.O. (Anm. 83), 25–27.

⁹¹ C. DE VRIES, a.a.O. (Anm. 83), 33; J. F. BORGHOUTS (a.a.O. (Anm. 84), 138) argumentiert, ein Lehmball sei ausgeschlossen, weil er sich nicht dazu eigne, durch die Luft geschossen zu werden, wie das vom Bild Thutmosis III. In Der el-Bahri (Abb. 2) vorausgesetzt wird. Man kann aber nicht von diesem Bild her argumentieren, weil der Ritus in der Spätzeit nicht nur einen neuen Sinn, sondern auch eine neue Gestalt erhalten hat (vgl. das Folgende).

Gottheiten stattfindet⁹² und daß der König von den gesprächigen Texten in diesem Zusammenhang gelegentlich als Kind, als Knabe (der sich belustigt) bezeichnet wird⁹³.

b. Eine andere Art von Unterhaltung, die in Ägypten den Göttern geboten wurde, ist im Alten Testament einmal als profanes Vergnügen belegt. Im Streit um die Nachfolge Sauls treffen das Heer Davids und das des Saulssohnes Ischbaal aufeinander. Wie die Heere einander gegenüber lagern, schlägt der Feldherr Ischbaals, Abner, vor: «Die Burschen könnten aufstehen und vor uns etwas zum Lachen veranstalten (*wisahaqū lephānē(j)nū*)» (2 Sam 2,14). In der Regel wird übersetzt: «ein Kampfspiel vor uns aufführen» oder etwas ähnliches⁹⁴. Das ist eine sehr freie, im Hinblick auf das Folgende interpretierende Wiedergabe. Der Wunsch Abners lautet dahin, daß etwas zur Unterhaltung und zum Vergnügen der Heere veranstaltet werde⁹⁵. Diesen Wunsch erfüllen die jungen Leute mit einem Kampfspiel: «Sie standen auf und

⁹² Vgl. den Katalog bei J. F. BORGHOUTS, a.a.O. (Anm. 84), 122–137.

⁹³ Ebd., 125 Anm. 4 und 137.

⁹⁴ Zürcherbibel; V. HAMP / M. STENZEL / J. KÜRZINGER, Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes, Zürich 1960: «und uns durch ein Kampfspiel erfreuen». R. STECHER (a.a.O. (Anm. 10), 429), der die Bedeutung von *sahēq* auf Tanzen einengen will, denkt an einen «Waffentanz».

⁹⁵ O. EISSLFELDT (Ein gescheiterter Versuch der Wiedervereinigung Israels: La Nouvelle Clio 3 (1951) 110–127; jetzt auch: Ders., Kleine Schriften III, Tübingen 1966, bes. 138–141) meint, aufgrund von Ps 74,14, wo Leviatan als gefährliches, von Jahwe bekämpftes Monstrum erscheint, müsse das *sahēq* in Ps 104,26 ernsthafte Bedeutung haben und kämpfen, fechten heißen, und das sei auch in 2 Sam 2,14 der Fall. Es liegt nun aber doch näher, das *sahēq* in Ps 104,26 von Ps 2,4; 37,13; 59,9 her zu verstehen, wo die Überlegenheit Jahwes über seine Gegner damit illustriert wird, daß er über sie lacht (*jishaq*, resp. *tishaq*). In Ps 104,26 drückt die Aussage, Jahwe habe den Leviatan geschaffen, um mit ihm zu scherzen wie ein Mädchen mit einem Vögelchen (Ijob 40,29) oder ein Mann mit einer Frau scherzt (Gen 39,14.17), die Überlegenheit Jahwes über das Monstrum aus, die hier zweifellos radikaler gesehen wird als in Ps 74,14 (vgl. zu dieser Stelle auch Anm. 166 und 177). Was 2 Sam 2,14 betrifft, geht das *sahēq* zwar blutig aus, aber daraus ist nicht zu schließen, Abner hätte bei seinem Vorschlag *diesen* Ausgang andeuten wollen. Das wäre gleich absurd, wie wenn man aus einer Stelle, wie «Onkel Hans lud Onkel Thomas zu einem Besuch ein. Auf der Fahrt verunglückte Onkel Thomas» schließen wollte, «einladen» bedeute auch «einen Verkehrsunfall veranlassen». Man kann Fechten, Tanzen und vieles andere so betreiben, daß daraus ein Lachen resultiert (*sahēq*), aber das heißt noch lange nicht, daß *sahēq* an sich schlicht «fechten», «tanzen» oder ähnliches bedeutet (vgl. dazu schon L. W. BATTEN, Helkath Hazzurim, 2 Samuel 2,12–16: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 26 (1906) 92). Auf den Sand der Argumentation EISSLFELDTS baut F. C. FENSHAM, The battle between the men of Joab and Abner as a possible ordeal battle?: Vetus Testamentum 20 (1970) 356 f.

gingen aufeinander zu, genau abgezählt, zwölf ... und zwölf» (2 Sam 2,15). Offenbar empfand man Kampfspiele als etwas Erheiterndes. In diesem Falle gingen sie allerdings blutig aus.

Ägyptische Bilder zeigen, daß auch ägyptische Vornehme (vgl. Abb. 16) und besonders der Pharao selber zu ihrer Erheiterung Ringer und Fechter antreten ließen⁹⁶. Auf einem großen Relief, das Amenhotep IV.-Achenaten (1376–1359 v. Chr.) zeigt, wie er am Neujahrstag die Huldigung der Völker entgegennimmt, scheinen einige Nubier aus spontanem Übermut einen Ringkampf zu improvisieren (Abb. 5). Bei den Kampfspiele, die unter dem Audienz- und Erscheinungsfenster Ramses' III. (1204–1173 v. Chr.) in Medinet Habu dargestellt sind, handelt es sich hingegen offensichtlich um eine wohl organisierte Veranstaltung mit trainierten Kämpfern, die von einer Art Schiedsrichter beaufsichtigt werden (Abb. 6). Neben dem Ringen ist hier das Stockfechten stärker vertreten⁹⁷. Die Beischriften enthalten hier, wie bei ähnlichen Szenen zum Teil spottende Ausrufe der Kämpfer und unterstreichen so den Unterhaltungscharakter der Spiele, zum Teil zeigen sie, daß man den programmierten Sieg der heimischen Kämpfer über ihre nubischen und asiatischen Gegner als Ausdruck und Garantie der generellen Überlegenheit des eigenen über alle andern Völker interpretierte⁹⁸.

Ringen und Stockfechten erfreuten nicht nur den regierenden sondern auch den verstorbenen und vergöttlichten Pharao. Ein heute weitgehend zerstörtes Bild⁹⁹ aus einem Grab vom Anfang der 19. Dynastie (um 1300 v. Chr.) zeigt ein Stockfechter- und zwei Ringerpaare vor dem vergöttlichten Thutmosis III. (1469–1436 v. Chr.), resp. seiner Statue, die in einem Kiosk im Vorhof seines Totentempels (?) steht

⁹⁶ Zum Ringen und Fechten in Ägypten vgl. J. A. WILSON, Ceremonial Games of the New Kingdom: *Journal of Egyptian Archaeology* 17 (1931) 211–220; C. DIEM, Nabbût (Stockfechten): *Olympische Rundschau*, Heft 3, Oktober 1938, 12–15; H. WILSDORF, Ringkampf im alten Ägypten, Würzburg 1939; J. VANDIER D'ABBADIE, Deux nouveaux ostraca figurés: *Annales du Service des Antiquités d'Egypte* 40 (1940) 467–481; J. VANDIER, a.a.O. (Anm. 78), 527–533; A. D. TOUNY / S. WENIG, a.a.O. (Anm. 83), 17–24.

⁹⁷ Auf Abb. 5 ist es nur ein Paar neben 5 Ringerpaaren; in Medinet Habu stehen den 3 Stockfechterpaaren 7 Ringerpaare gegenüber.

⁹⁸ W. F. EDGERTON / J. A. WILSON, Historical Records of Ramses III. The Texts of Medinet Habu Vol. I und II, Chicago 1936, 137–140; J. A. WILSON, a.a.O. (Anm. 96), 212–216.

⁹⁹ Vgl. G. FOUCART, a.a.O. (Anm. 70), Taf. XIII (Zustand, wie ihn der Engländer HAY um 1830 festgehalten hat) und Taf. XIV (Zustand, wie ihn FOUCART um 1930, und vor ihm schon W. WRESZINSKI, angetroffen hat, vgl. *Atlas zur alt-ägyptischen Kulturgeschichte* I, Leipzig 1923, Taf. 118).

(Abb. 7). Ähnliche Kämpfe wie vor dem lebenden und dem vergöttlichten Pharao wurden auch verschiedenen Göttern zu Ehren aufgeführt. Die ikonographischen Beispiele sind allerdings selten.

Zur Belustigung des Kriegsgottes Month veranstaltete man wie zu der des Pharao (vgl. Abb. 6 und 7) richtige Fechtpartien. Das dokumentieren zwei Bilder aus dem Grabe des Chons, aus der Zeit Ramses II. (1304–1238 v. Chr.)¹⁰⁰, die bisher in unserm Zusammenhang nicht beachtet wurden¹⁰¹. Die beiden Kämpfer stehen auf einem Podest auf einer Barke, die die Prozessionsbarke des Gottes ins Schlepptau genommen hat (Abb. 8).

Ein etwas anders gearteter Beleg, der eher an Abb. 5 als an 6–8 erinnert, stammt aus dem Grab des Cheruef (um 1370 v. Chr.). Er zeigt Männer, die sich beim Aufrichten des Djedpfeilers, einem Symbol des Ptah-Sokar-Osiris, eine fröhliche Prügelei mit Papyrusstengeln liefern und ihrer Freude durch ein Scheinboxen Ausdruck geben, während die Frauen zu Klatschen und Handtrommelschlag tanzen (Abb. 9)¹⁰².

c. Die einzige Gelegenheit, da im Alten Testament (von Spr 8,31 abgesehen) etwas zur Belustigung Gottes veranstaltet wird, ist die Überführung der Bundeslade von Baale-Juda nach Jerusalem (2 Sam 6). In diesem Zusammenhang heißt es: «David und ganz Israel scherzten (*mesahaqim*) vor Jahwe zum (Klang) von allen Wacholderhölzern¹⁰³,

¹⁰⁰ N. DE G. DAVIES, Seven Private Tombs at Kurnah (Mond Excavations at Thebes II) London 1948, 12–17 und Taf. XI f.

¹⁰¹ Die beiden Szenen fehlen in den Katalogen von Fechtszenen bei J. A. WILSON (a.a.O. (Anm. 96), 211) und bei A. D. TOUNY / S. WENIG (a.a.O. (Anm. 83), 26).

¹⁰² Vgl. dazu A. FAKHRY, A Note on the Tomb of Kheruef at Thebes: Annales du Service des Antiquités d’Egypte 42 (1943) 474–484; H. WILD, Les danses sacrées de l’Egypte ancienne, in: Les Danses sacrées (Sources Orientales 6), Paris 1963, 45–48; J. VANDIER, a.a.O. (Anm. 78), 454; A. D. TOUNY / S. WENIG, a.a.O. Anm. 83), 24 f. und Taf. 12 und 14. Zu rituellen Kämpfen vgl. Herodot Historiae (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), hrsg. von C. HUDE, Oxford ⁴1951, Buch II, Abschnitt 63; Übersetzung: A. HORNEFFER, Herodot Historien (Kröners Taschenausgabe 224) Stuttgart ²1959, 127.

¹⁰³ Die Übersetzungen pflegen aufgrund der Parallelstelle 1 Chr 13,8 statt des eigenartigen *bekol ‘aṣē bērōšim*, «mit aller Macht und unter Gesängen» *bekol ‘ōz ubēširīm* zu lesen (z. B. Zürcherbibel), weil gegeneinander geschlagene Hölzer bei ägyptischen Prozessionen nicht selten sind (vgl. Abb. 13 und H. HICKMANN, Du battement des mains aux planchettes entrechoquées: Bulletin de l’Institut d’Egypte 37 (1956) 67–122; Ders., La castagnette égyptienne: Bulletin de la Société d’archéologie copte 14 (1958) 37–49; J. VANDIER, a.a.O. (Anm. 78), 387–389) und der Chronist seine Vorlage gerne und häufig vereinfacht (vgl. Anm. 105). So eliminiert

von geraden und Bogenleiern¹⁰⁴, von Handtrommeln, Sistren und Zymbeln» (2 Sam 6,5). Weiter heißt es dann: «Sobald die Träger der Lade sechs Schritte vor dem Herrn getan hatten, opferte er (scl David) einen Stier und ein Mastkalb. Und David schlug mit aller Kraft das Rad¹⁰⁵ vor Jahwe und David war (nur) mit einem linnenen Schurz bekleidet ... Als nun die Lade des Herrn in der Stadt Davids angelangt war, blickte Michal, Sauls Tochter, zum Fenster hinaus, und als sie den König David vor Jahwe behende das Rad schlagen¹⁰⁶ sah, verachtete sie ihn in ihrem Herzen» (2 Sam 6,13–14.16). Wie David nach der Entlassung des Volkes nach Hause kommt, heißt es: «Da ging Michal, Sauls Tochter, David entgegen und sprach: ‘Heute hat sich aber der König von Israel würdig aufgeführt! Hat er sich doch heute vor den Augen der Mägde seiner Knechte entblößt, wie so einer vom Gesindel es nicht lassen kann, sich zu entblößen!’ Da antwortete David der Michal: ‘Vor Jahwe, der mich erwählt hat vor deinem Vater und seiner ganzen Sippe, um mich als Fürsten über das Volk Jahwes, über Israel zu bestellen, werde ich Pos- sen reißen (*sihaqtī*), vor Jahwe! Ich werde mich noch mehr als (nur) so erniedrigen und gering sein in deinen Augen und bei den Mägden, von denen du geredet hast, bei ihnen will ich mir Ehre holen!» (2 Sam 6,20b–22).

Die Empörung Michals dürfte echt israelitisches Fühlen zum Ausdruck bringen. Dieses hat jegliche Entblößung als beschämend emp-

er auch die singulären *mēna'anēim* «Sistren», «Rasseln» aus unserm Text, die für ägyptische Prozessionen so typisch sind (vgl. Abb. 13 und 14 und unten Anm. 115).

¹⁰⁴ Vgl. O. KEEL, a.a.O. (Anm. 3), 323–326.

¹⁰⁵ Der Ausdruck *mēkarkēr* von der Wurzel *krr* kommt nur hier vor (2 Sam 6, 14.16). Die Wurzel scheint «rund sein» zu bedeuten (W. GESENIUS, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das AT, Berlin / Göttingen¹⁷ 1915, 364; L. KÖHLER / W. BAUMGARTNER, a.a.O. (Anm. 79), 456). Die Intensivform muß eine Bewegung beschreiben, aus der eine runde Form resultiert, «sich im Kreise drehen» oder «das Rad schlagen». Da *hūl*, das das gewöhnliche Tanzen beschreibt, die horizontale Kreiselbewegung um die eigene Achse miteinzuschließen scheint (Jer 23,19; Hld 7,1), möchte ich das singuläre *mēkarkēr* Davids vor Jahwe lieber als Radschlagen interpretieren, das ägyptische Bilder in kultischem Kontext zeigen (Abb. 14 und 15). An Ägypten erinnern ja auch die Sistren und Wacholderhölzer. Das Radschlagen erklärt auch gut die Entblößung, die Michal David vorwirft (2 Sam 6,20). 1 Chr 15,29 gibt den singulären Ausdruck *mēphazzēz ūmēkarkēr* von 2 Sam 6,16 mit dem allgemeinen *mēraqqēd ūmēsaḥēq* «hüpft und scherzend» wieder. Zu ähnlichen Vereinfachungen des Chronisten vgl. O. KEEL, Wirkmächtige Siegeszeichen im AT. Ikonographische Studien zu Jos 8,18.26; Ex 17,8–13; 2 Kön 13,14–19 und 1 Kön 22,11 (Orbis Biblicus et Orientalis 5), Freiburg/Schweiz 1974, 87 Anm. 2.

¹⁰⁶ Der Ausdruck *mēkarkēr ūmēphazzēz* dürfte als Hendiadys zu verstehen sein.

funden¹⁰⁷. Besonders im Kult wurde streng auf die Verhüllung der Scham geachtet¹⁰⁸. Die überdimensionierte Reaktion Davids, resp. des Erzählers, der dem halben Vers Michals zwei lange Verse Davids entgegenstellt, verrät, daß Michal den Finger auf einen wunden Punkt gelegt hat. Michal appelliert an die Würde des Königs. David holt in seiner Antwort weit aus und erinnert Michal (wenig vornehm) an die tragische Verwerfung ihres Vaters und (recht pathetisch) an seine eigene Erwählung. Die Drohung, sich künftig nicht um ihr Urteil zu kümmern und bei den Mägden Ehre zu holen, klingt in ihrer Mischung aus Trotz und religiösem Übereifer wenig überzeugend. Jedenfalls hören wir in der Folgezeit von *sahēq* im kultischen Raum nur noch in der

¹⁰⁷ Vgl. dazu H. RINGGREN, Art. «Nacktheit», in: B. REICKE / L. ROST, Biblisch-historisches Handwörterbuch II, Göttingen 1964, Sp. 1277.

¹⁰⁸ Michal kritisiert David (milieugerecht!) nicht in kultischer Terminologie. Aber in ihrem Vorwurf des unehrenhaften Verhaltens dürfte die Unstatthaftigkeit im Hinblick auf den Kult eingeschlossen sein. Ex 20,26b untersagt Stufen am Altar, damit dieser die männliche Scham nicht sehe. Aus dem gleichen Grund müssen die Priester später eine Art Hosen tragen (Ex 28,42 P; Ez 44,18). Weil die Hosen eine Erfindung der Reiterrömer sind und frühestens im 8. Jahrhundert v. Chr. in Vorderasien Eingang gefunden haben, kann man aber nicht ohne weiteres schließen, die Angst, den Altar die Scham sehen zu lassen, sei eine spätere Begründung für das Stufenverbot, als dieses nicht mehr verstanden wurde (D. CONRAD, Studien zum Altargesetz, Marburg 1968, 54–56). Wenn Nacktheit generell als unschicklich empfunden wurde – und es ist zu beachten, daß Michal David seine Entblößung und nicht seine akrobatischen Bewegungen vorwirft –, dann ist es natürlich, daß sie im kultischen Raum ganz besonders verpönt war. Schon Gen 3,10 J und Jes 6,2 (vgl. dazu H. WILDBERGER, Jesaja (Biblischer Kommentar. Altes Testament X 4) Neukirchen 1969, 248) zeigen, daß man es als unschicklich empfand, Gott seine Blöße sehen zu lassen. Polemische Tendenzen gegen kanaanäische Kultpraktiken, bei denen die Entblößung eine große Rolle spielte (vgl. U. WINTER, Frau und Göttin. Eine ikonographische Untersuchung zum kanaanäischen Fruchtbarkeitskult im Vergleich mit dem AT (ungedruckte Lizentiatsarbeit), Freiburg/Schweiz 1974, 78–83), haben diese Haltung nicht geschaffen, sondern nur akzentuiert (vgl. Ez 16,36.57; und A. CAQUOT, Les danses sacrées en Israël et à l'entour, in: Les danses sacrées (Sources orientales 6) Paris 1963, 126 f., der den erotischen Charakter der in 2 Sam 6 geschilderten Prozession unterstreicht). Solche Akzentuierungen fanden nur dort statt, wo bereits natürliche Barrieren bestanden, (zu diesen vgl. O. KEEL. Erwägungen zum Sitz im Leben des vormosaischen Pascha: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 84 (1972) 417 Anm. 15.). Die Nacktheit Davids kann keinesfalls mit derjenigen an vorislamischen Heiligtümern Arabiens in Verbindung gebracht werden, wo sie anscheinend nur ein Notbehelf war, wenn man sich außerstande sah, die Kleider zu *wechseln* (J. WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums, Berlin 1961, 110). Sie erinnert hingegen an diejenige enthusiastischer Prophetengruppen, die zur Zeit Samuels ziemlich unvermittelt auftreten und kanaanäischen Ursprungs sein dürften (vgl. 1 Sam 19,24; 10,5).

Erzählung vom Goldenen Kalb (Ex 32,6), einem Text aus dem 8. Jahrhundert v. Chr., der den kanaanaisierten Kult von Bethel und Dan im Auge haben dürfte¹⁰⁹.

Das alte Ägypten (und wohl auch Kanaan) reagierte auf Nacktheit und Eros anders als das alte Israel. Nicht nur bei Sklavinnen, sondern auch bei Prinzessinnen und Königinnen scheute man nicht davor zurück, sie nackt oder so gut wie nackt darzustellen¹¹⁰. Bekleidung aus Gründen der Sittlichkeit oder Würde war weitgehend unbekannt¹¹¹. Das heißt aber nicht, daß sich das alte Ägypten in seiner Bilderwelt lasziv oder gar obszön präsentieren würde. Die strenge Stilisierung und natürliche Vornehmheit seiner Kunst haben das radikal verhindert. Analog müssen wir uns in Ägypten Entblößungen, wie sie mit Radschlagen oder Überschlag vor der Gottheit verbunden waren, im religiösen Enthusiasmus der Feste, deren Bestandteil sie bildeten, aufgehoben denken. Es sind keine ordinären Variétévorstellungen. Allerdings ist auch nicht zu übersehen, daß der Gesamtcharakter mancher altägyptischer Feste, insofern Sexus und Eros im Festgedanken positiv integriert waren, von dem der altisraelitischen recht verschieden war.

Abb. 10 zeigt ein berühmtes Ostrakon aus dem ägyptischen Museum in Turin (18./19. Dyn.: zwischen 1450 und 1250 v. Chr.). Eine Zusammenstellung dieser Figur mit ähnlichen Darstellungen aus dem gleichen Zeitraum (Abb. 11) läßt deutlich erkennen, daß es sich nicht um eine Phase der akrobatischen Figur der «Brücke» sondern des Überschlags handelt¹¹². Dieser diente nach Ausweis von Abb. 12 aus dem Grab

¹⁰⁹ M. ABERBACH / L. SMOLAR, Aaron, Jerobeam and the Golden Calves: *Journal of Biblical Literature* 86 (1967) 129–140; K. JAROŠ, Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion (*Orbis Biblicus et Orientalis* 4), Freiburg/Schweiz 1974, 347–388.

¹¹⁰ W. WOLF, *Die Kunst Ägyptens. Gestalt und Geschichte*, Stuttgart 1957, Abb. 410, 411, 412, 426, 430; J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne III. La statuaire. Album*, Paris 1958, Taf. V.3, XV.2, XLII.8, XLIII.3, XLIX.3, LV.3, LVII.6, LXXXI.8, LXXXIX.4, CXLI.6–7 u. o.; CH. F. NIMS, a.a.O. (Anm. 78), Taf. 630–633, 636–642.

¹¹¹ J. YOYOTTE, Art. «Erotik», in: G. POSENER, *Knaurs Lexikon der ägyptischen Kultur*, München 1959, 62; S. SCHOTT, Ein Fall von Prüderie aus der Ramessidenzeit: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 75 (1969) 100–106, bes. 105 f.

¹¹² N. DE G. DAVIES, The Graphic Work of the Expedition: *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art* (The Egyptian Expedition 1925–1927) 23 (Nr. 2; 2. Teil) Febr. 1928, 59–72; E. BRUNNER-TRAUT, Der Tanz im alten Ägypten. Nach bildlichen und inschriftlichen Zeugnissen (*Ägyptologische Forschungen* 6) Glückstadt 1938, 48–52; J. VANDIER, a.a.O. (Anm. 78), 446–454. Der Überschlag ist

eines gewissen Amenemhet, eines Beamten aus der Zeit Thutmosis' III. (1490–1436 v. Chr.) gelegentlich der profanen Unterhaltung bei Gastmählern. Häufiger findet man ihn in kultischem Zusammenhang dargestellt, besonders im Rahmen der Prozession der Amonsbarke. Da er zur Begleitung von Sistren und andern Rasselinstrumenten rhythmisch wiederholt wird (vgl. Abb. 13), erhält er Tanzcharakter. Wo der Überschlag oder das mit ihm verwandte Radschlagen mit einer Beischrift versehen sind, heißt sie *ḥbj.t* (vgl. Abb. 14). Das Verb *ḥbj* (Substantiv *ḥbj.t*) bezeichnet Tänze, besonders solche komischer oder auffälliger Art, wie den Zwergentanz oder akrobatische Tänze. Er dient aber auch zur Beschreibung des spontanen Herumhüpfens von Kindern. In der Spätzeit bedeutet *ḥbj* ganz allgemein sich und andere vergnügen. Hathor trägt den Titel «Herrin der *ḥbj.t*»¹¹³.

Zwei Phasen des Überschlags sind auf einem großen Prozessionsbild Tutanchamons (1358–1349 v. Chr.) im Tempel von Luxor zu sehen (Abb. 13). Es schildert den Besuch Amuns von Karnak im Tempel von Luxor. Auf den hochzeitlichen Charakter spielen die Lieder an, die die Sistrumspielerinnen singen, die den Zug begleiten und die Überschläge ihrer Kolleginnen rhythmisieren¹¹⁴. Das Bild als Ganzes erinnert stark an die Überführung der Lade durch David. Oben rechts sind die Priester zu sehen, die hier den heiligen Schrein mit dem Bild Amuns tragen (vgl. 1 Chr 15,15.22.26). Vor ihnen geht ein Mann, der die Faßtrommel schlägt und Libyer, die Hölzer gegeneinander schlagen (vgl. die Hölzer in 2 Sam 6,5 und Anm. 103). Unter ihnen sind 12 Mädchen dargestellt, die zum Rasseln des Sistrums und der Menit den Überschlag machen. Die Menit ist eine schwere Halskette, die auch als Rasselinstrument

übrigens schon im Mittleren und nicht erst im Neuen Reich belegt wie zwei Kalksteinstatuetten aus dem Mittleren Reich zeigen (T. E. PEET / W. L. S. LOAT, Cemeteries of Abydos III (Egypt Exploration Fund 35) London 1913, Taf. IX.2 und H. SCHÄFER / W. ANDRAE, Die Kunst des alten Orients, Berlin 1925, 283 (rechts unten)). Einen Überschlag zeigt auch ein Rollsiegel, das wohl in die erste Zwischenzeit zu datieren ist (vgl. E. BRUNNER-TRAUT, a.a.O., 40). Zu andern akrobatischen Figuren als dem Überschlag im Mittleren Reich vgl. E. BRUNNER-TRAUT, a.a.O., 39; J. VANDIER, a.a.O., 435–438.

¹¹³ A. ERMAN / H. GRAPOW, Wörterbuch der ägyptischen Sprache III, Berlin 1971, 250. Zu *ḥbj* vgl. auch E. BRUNNER-TRAUT, a.a.O. (Anm. 112), 78 f.

¹¹⁴ K. SETHE, Die beiden alten Lieder von der Trinkstätte in den Darstellungen des Luksorfestzuges: Zeitschrift für die ägyptische Sprache und Altertumskunde 64 (1929) 1–5; W. WOLF, Das Schöne Fest von Opet. Die Festzugsdarstellungen im großen Säulengange des Tempels von Luksor, Leipzig 1931, 56–58; H. WILD, a.a.O. (Anm. 100), 54–56.

dient. Das Sistrum ist ebenfalls eine Rassel¹¹⁵. 2 Sam 6,5 ist die einzige Stelle im Alten Testament, die dieses Instrument erwähnt¹¹⁶. Die Opfer, die am Wege geschlachtet werden, erinnern an die Opfer, die David alle sechs Schritte dargebracht haben soll (2 Sam 6,13).

Das Radschlagen bildet eine Variante des Überschlags. Wie der Überschlag diente auch der seitliche Überschlag, das «Katharinarad» der Unterhaltung bei Gastmählern (vgl. Abb. 12). Der älteste Beleg für dieses Kunststück stammt aus dem Grab des Amenemhet, einem der Gaufürstengräber von Beni Hasan, aus der Zeit Sesostris' I. (1971–1928 v. Chr.). Den Kontext bildet der Transport der Grabstatue Amenemhets¹¹⁷. In einem eigentlich kultischen Zusammenhang, nämlich einem Stationshalt der Amunbarke, erscheint es auf einem Block der Königin Hatschepsut (1489–1469 v. Chr.), der aus den Fundamenten des III. Pylons im Tempelbezirk von Karnak geborgen wurde¹¹⁸ (Abb. 12).

Daß solche Bräuche nicht mit dem Neuen Reich untergegangen sind, lehren Bruchstücke einer Darstellung aus der Festhalle Osorkons II.

¹¹⁵ Zur *Menit*: TH. DEVÉRIA, Noub, la déesse d'or des Egyptiens, in: Ders.. Mémoires et Fragments I, Paris 1896, 5–7 und Taf. II; A. H. GARDINER, Notes on the Story of Sinuhe, in: G. MASPERO, Recueil de travaux 34 (1912) 72–75; H. BONNET, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952, 450 f.; H. HICKMANN, La Menat: Kêmi 13 (1954) 99–102; Ders., Musikgeschichte in Bildern II.1. Ägypten, Leipzig 1961, 46 f., 146 f.; zum *Sistrum*: L. KLEBS, Die verschiedenen Formen des Sistrums: Zeitschrift für die ägyptische Sprache und Altertumskunde 67 (1932) 60–63; H. HICKMANN, Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Instruments de musique, Le Caire 1949, Taf. XLIV–LXX; H. BONNET, a.a.O., 716–720; J. VANDIER, a.a.O. (Anm. 78), 384–386.

¹¹⁶ Ob der in Bethel gefundene und ins 15. Jahrhundert v. Chr. datierte Gegenstand mit dem Hathorkopf ein Sistrumgriff ist, wie W. F. ALBRIGHT will (The Kyle Memorial Excavation at Bethel: Bulletin of the American School of Oriental Research 56 (December 1934) 8 f. und Fig. 7), oder ob wir darin einen Hathorfetisch zu sehen haben (vgl. H. BONNET, a.a.O. (Anm. 115), 278, Abb. 71; B. GRDSELOFF, L'insigne du grand juge égyptien: Annales du service des antiquités d'Egypte 40 (1940) 196, Fig. 31), scheint mir nicht ganz eindeutig. Die Frage ist vielleicht insofern fast nicht zu lösen, als auch das Sistrum, besonders sein Griff mit dem Hathorkopf, ein Hathorfetisch war (vgl. H. BONNET, a.a.O., 718).

men'aneim (von der Wurzel *nw'*) paßt jedenfalls besser auf Sistren, wie M. SACHSSE (Palästinensische Musikinstrumente: Zeitschrift des Deutschen Palästina-vereins 50 (1927) 161 f.) vorschlägt, als auf Schlaghölzer, wie K. GALLING (Bibliisches Reallexikon, Tübingen 1937, 392 f.) vermutet.

¹¹⁷ P. E. NEWBERRY, Beni Hasan I (Archaeological Survey of Egypt I) London 1893, Taf. 13; A. D. TOUNY / S. WENIG, a.a.O. (Anm. 83), 90; J. VANDIER, a.a.O. (Anm. 78), 424.

¹¹⁸ M. PILLET, Sur les travaux de Karnak (1923–1924): Annales du Service des Antiquités d'Egypte 24 (1924) 53–88, bes. Taf. IV. Zum Radschlagen im Kult vgl. auch E. SUYS, La sagesse d'Ani, Rom 1935, 16 f.

(883–855 v. Chr.) in Bubastis, auf denen zwei Männer beim Radschlagen zu sehen sind (Abb. 15) ¹¹⁹. Die Szenen gehören zum königlichen Dreißig-Jahr-Fest (Heb-Sed).

d. Sistrum und Menit waren die typischen Begleitinstrumente des Überschlags und des Radschlagens (vgl. Abb. 13 und 14). Eine Gruppe von Frauen mit Sistrum und Menit konnte ikonographisch auch die dazugehörigen akrobatischen Tänzerinnen repräsentieren. So sind bei der Darstellung des Zuges zwischen Karnak und Luxor nur die Sistrum- und Menitspielerinnen zu sehen ¹²⁰. Bei der Wiederholung dieser Gruppe, beim Einzug in den Luxortempel sind auch die *hbj.t*-Tänzerinnen mitabgebildet ¹²¹. Ein Vergleich von Abb. 2 mit 3 zeigt, wie gerne man in Ägypten bildliche Darstellungen zu Hieroglyphen vereinfachte ¹²². Interessant ist, wie im Grabe des Kenamun (Zeit Amenhoteps II., 1439–1413 v. Chr.) die Figur eines Mädchens in der Endphase des Überschlags das *hbj.t* determiniert, das als Beischrift über drei Mädchen steht, die den jungen König durch *Musik* unterhalten ¹²³.

Wie die als klatschende Frau dargestellte Göttin Mert «gleichsam hieroglyphisch für alle die beim Kultus assistierenden, musizierenden Sängerinnen und Priesterinnen gesetzt» wird ¹²⁴, so ähnlich kann Hathor

¹¹⁹ Zu dieser Deutung vgl. L. KLEBS, Die Reliefs und Malereien des neuen Reiches, Heidelberg 1934, 224 f.

¹²⁰ W. WOLF, a.a.O. (Anm. 114), Westwand, 3. Szene; W. WRESZINSKI, Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte II, Leipzig 1935, Taf. 194.

¹²¹ Es scheint mir wenig wahrscheinlich, daß sie sich erst jetzt dazugesellen, wie W. WRESZINSKI, a.a.O., Taf. 196, annimmt. Sie gehen ja nicht dem Zug entgegen, sondern vor ihm her. W. WOLF (a.a.O. (Anm. 114), 25, 40 f.) verweist auf andere Beispiele im Festzug von Luxor, da gewisse Details bald vorhanden, bald weggelassen sind.

¹²² Vgl. auch die verschiedenen «Kurzformeln» bei der Darstellung der Aufführung der Sechenet vor Min und die dadurch entstandenen Interpretationschwierigkeiten: W. M. MÜLLER, The ceremony of pole climbing by Nubians, in: Egyptological Researches I, Washington 1906, 34–36; H. GAUTHIER, Les fêtes du dieu Min, Le Caire 1931, 142–150; G. JEQUIER, Monument funéraire de Pepi II. Tome II. Le Temple. Le Caire 1938, 17–19 und Taf. 12–14; H. BONNET, a.a.O. (Anm. 115), 467; P. LACAU, L'érection du mât devant Amon-Min: Chronique d'Egypte 28 (1953) 13–22; C. J. BLEEKER, Die Geburt eines Gottes. Eine Studie über den ägyptischen Gott Min und sein Fest (Supplements to Numen III) Leiden 1956, 52–54; H. CHEVRIER / P. LACAU, Une chapelle de Sesostris Ier à Karnak, Le Caire 1956, 112–118; A. BADAWY, Min, the cosmic fertility God of Egypt: Mitteilungen des Instituts für Orientforschung 7 (1959) 163–179.

¹²³ N. M. DAVIES, Picture Writing in ancient Egypt, Oxford 1958, Taf. 1,9; das Bild bei O. KEEL, a.a.O. (Anm. 3), Abb. 341.

¹²⁴ H. KEEs, Der Opfertanz des ägyptischen Königs, München 1912, 105 f.; zu Mert vgl. weiter H. BONNET, a.a.O. (Anm. 115), 457.

mit Sistrum und Menit für diese ganze lustvolle und vielgestaltige Unterhaltung stehen¹²⁵.

Das lässt sich besonders gut am Gestus des Sistrum-, resp. Menit-darreichens demonstrieren, der engstens mit dem Sistrumschütteln zusammengehört, wie die folgenden Texte und Bilder zeigen. Die Königs-kinder, die in der Sinuheerzählung dem König Sistren und Menits (zur Berührung) darbieten, um den König versöhnlich zu stimmen¹²⁶, sprechen dazu u. a.: «Deine Hände an die Schöne (die Menit)¹²⁷, den Schmuck der Herrin des Himmels (Hathor), langlebender König! Die Goldene (Hathor) gebe Leben an deine Nase, die Herrin der Sterne (Hathor) vereinige sich (*hn̥m*¹²⁸) mit dir!»¹²⁹. Im Grabe Senbis in Meir aus der Zeit Amenemhets I. (1991–1962 v. Chr.) treten drei Tänzerinnen vor dem Grabherrn auf (Abb. 16). Mit der Rechten schütteln sie ein Naossistrum, mit der Linken halten sie Senbi die Menit an ihrem Halse hin oder schütteln sie. Vor den drei Tänzerinnen überreicht der Hausvorsteher Chnum seinem Herrn einen kostbaren Schmuck. Weitere Kostbarkeiten stehen hinter ihnen bereit, resp. werden herbeigetragen. An der Spitze des untern Registers kauert ein Harfner. Hinter ihm bringt ein Diener *snw*-Brote der Hathor herbei. Zwei Männer klappern mit je zwei Paaren Kastagnetten. Sie tragen, wie die Mädchen, die Menit um den Hals. Drei Männer, die am Boden hocken, klatschen den Takt, während drei weitere tanzen und dazu mit den Fingern schnalzen. Auf einen kleinen Knaben, der eine große Axt trägt, folgen drei

¹²⁵ A. M. CALVERLEY / M. F. BROOME, The Temple of King Sethos I at Abydos III, London/Chigaco 1938, Taf. 40. Der ganze Tanzzirkus, von dem im Vorangehenden die Rede war, wird in der Fachliteratur mehr oder weniger vollumfänglich unter der Bezeichnung «Hathortänze» abgehandelt (vgl. E. BRUNNER-TRAUT, a.a.O. (Anm. 112), 22–24, 39–42, 48–52; H. WILD, a.a.O. (Anm. 100), 69–72; J. VANDIER, a.a.O. (Anm. 78), 427–454). Zu Hathor als Patronin jeglicher Unterhaltung vgl. auch unten Anm. 132.

¹²⁶ Vgl. H. BRUNNER, Das Besänftigungslied im Sinuhe (B 269–279): Zeitschrift für die ägyptische Sprache und Altertumskunde 80 (1955) 5–11; zur besänftigenden Wirkung des Erotischen vgl. unten Anm. 138.

¹²⁷ D. h., wie die Abb. 17–19 zeigen, «berühre» und nicht «(Nimm) in deine Hände!», wie E. EDEL übersetzt (in: K. GALLING, Textbuch zur Geschichte Israels, Tübingen 1968, 10).

¹²⁸ *hn̥mt ntr* heißt «Gottesgemahlin»; *hn̥mt lm̥n* (= Amon) ist ein Titel der Ma‘at (vgl. A. ERMAN / H. GRAPOW, a.a.O. (Anm. 113), 377. Zum Sistrumspielen als Hauptaufgabe der Gottesgemahlin vgl. unten Anm. 152.

¹²⁹ A. M. BLACKMAN, Middle Egyptian Stories (Bibliotheca Aegyptiaca II) Bruxelles 1972, 38, Z. 268–271; Übersetzung bei E. EDEL, a.a.O. (Anm. 127), 10.

Ringer-Paare, die durch ihre spöttenden Zurufe den Unterhaltungscharakter der Szene betonen¹³⁰.

Eine ähnliche Szene findet sich im Grabe des Rechmire^c, des Veziers Thutmosis' III. (1490–1436 v. Chr.). Vier seiner Töchter lassen ihn anlässlich eines Gastmahls Menit und Sistrum berühren (Abb. 17). Tänzer und Ringer sind keine zu sehen. Aber die Beischrift macht deutlich, daß die vier Töchter mit Sistrum und Menit Tanz und andere Unterhaltung jeder Art verkörpern¹³¹, als deren Herrin Hathor gilt¹³². Interessant ist, daß die Göttin, die in den Rasselinstrumenten Rechmire^c ihre Gunst bezeugt, «Tochter des Re^c» genannt wird¹³³, ein Titel, den in der Regel Ma'at und nicht Hathor trägt (vgl. Abb. 20).

In einem eigenartigen Zusammenhang begegnet das Berühren des Sistrums auf einem Bild aus dem Grab des Neferhotep aus der Zeit des Aj (1349–1345 v. Chr.) (Abb. 18). Die Gemahlin des Neferhotep

¹³⁰ Zu den Texten bei Abb. 16 vgl. A. M. BLACKMAN, The Rock Tombs of Meir I (Archaeological Survey of Egypt 22), London 1914, 22–27.

¹³¹ Die Beischrift zur Szene lautet: «Das Vergnügen, gutes Speisen zu sehen, Musik, Tanz, Gesang, Salbung mit Balsam und Olivenöl, Lotus an der Nase, Brot, Bier, Dattelwein und Leckerbissen aller Art, dargebracht für den Ka des Herrn, des Bürgermeisters der Stadt, des Veziers Rechmire^c; die Herrin seines Hauses, Merjet, ist bei ihm» (N. DE G. DAVIES, The Tomb of Rekh-mi-Rē^c at Thebes I, New York 1973, 60).

¹³² Vgl. die von S. SCHOTT gesammelten Lieder an die Liebesgöttin (Altägyptische Liebeslieder, Zürich 1950, 73–84); als Beispiel einige Zeilen aus dem Lied der Sieben Hathoren (vgl. auch H. JUNKER, Poesie aus der Spätzeit: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 43 (1906) 105 f.):

«Du bist die Gebieterin der Szepter, der Halskette und des Sistrums,
die Gebieterin der Musik, für die man spielt ...
Du bist die Gebieterin des Jubels, die Herrin des Tanzes,
die Gebieterin der Musik, die Herrin des Harfenspiels,
die Gebieterin des Reigens, die Herrin des Kranzbindens,
die Gebieterin der Myrrhen, die Herrin des Springens ...
die Gebieterin nie endender Trunkenheit» (Ebd. 78).

Als Herrin von allerhand Zirkus wird Hathor in einem Lied aus Medamud geprisesen:

«Dir springen Beduinen mit ihren Gürteln
und Nubier mit ihren Stöcken.
Die Libyer klettern vor dir (am Kletterbaum).
Dich grüßen die Bärtigen (vom Gottesland).
Dir hüpfen Meerkatzen mit Stöcken
und die Affen mit Stäben» (S. SCHOTT, a.a.O, 80 und 228).

Weiteres Material bei A. HERMANN, Altägyptische Liebesdichtung, Wiesbaden 1959, 14–28.

¹³³ N. DE G. DAVIES, a.a.O. (Anm. 131), 60. Zum Verhältnis zwischen Ma'at und Hathor vgl. unten S. 41 f.

wird, nachdem sie von der Königin mit dem Ehrengold ausgezeichnet worden ist, feierlich nach Hause geleitet. Bei dieser auch sonst von Übermut gekennzeichneten Szene hält eine Dienerin einem Diener ihr Sistrum zur Berührung hin. H. BRUNNER vermutet wohl zurecht, daß es sich dabei «um die Gewährung einer Liebesbitte» handle¹³⁴.

Ähnliche Bedeutung dürfte jene bekannte Szene haben, bei der Hathor (oder eine verwandte Göttin) dem König ihre Menit entgegenhält und dieser sie berührt, wie auf einem Relief aus dem Grab Setis I. (1317–1304 v. Chr.) (Abb. 19). Schon TH. DÉVERIA und A. H. GARDINER¹³⁵ haben diesen Gestus so verstanden, daß der kostbare Schmuck, den die Göttin trägt, alle Kostbarkeiten und Wohltaten symbolisiere, welche die Göttin anzubieten hat. Durch die Berührung gewinnt der König, resp. der Gott Teilhabe an ihnen. Die wichtigsten sind Leben und Dauer. Darüber hinaus wird der Umstand, daß die Menit ein weibliches Schmuckstück ist, dessen Berührung für Männer Glück und Segen beinhaltet, eine erotische Note andeuten. Vielleicht deutet Hathor mit dem Berührenlassen der Menit die Bereitschaft an, für den König das Schönste der schönen Dinge zu tun, wie es im Liede der Sistrum- und Menitspielerinnen bei der Luxorprozession heißt¹³⁶. Jedenfalls besaßen der Überschlag und ähnliche Kunststücke, die die Mädchen vor dem Gott Amon zum Rasseln des Sistrums und der Menit zum besten gaben, eine erotische Note, zumal der kleine Schurz, den sie bei dieser Gelegenheit trugen, die Scham anscheinend frei ließ¹³⁷. Daß sie auch (oder vielleicht gerade) darin in Hathor, der Göttin der weiblichen Lebenslust, ihr verklärendes Vorbild hatten, zeigt eine Episode aus der Erzählung vom Streite des Horus und des Seth (Zeit Amenemhets I., 1991–1962 v. Chr.). Der Schöpfer- und Sonnengott Re' zieht sich aufgrund verschiedener Schwierigkeiten ärgerlich vom Weltregiment zurück und bleibt untätig. «Darauf nach einer langen Zeitspanne kam Hathor

¹³⁴ A.a.O. (Anm. 126), 9.

¹³⁵ Vgl. oben Anm. 115.

¹³⁶ W. WOLF, a.a.O. (Anm. 114), 57. A. HERMANN (a.a.O. (Anm. 132), 21) deutet das Erheben der am Hals getragenen Menit wie folgt: «Die Handlung ist der Ausdruck einer besonderen Gunsterweisung und drückt von seiten der Frau gesteigerte Zärtlichkeit aus. Sie kann kaum einen anderen Sinn haben als den intimen Wunsch, eine geliebte Person in der Kette gleichsam miteinzuschließen. In einigen Fällen, wo die Hathorkuh die Menitkette trägt, kommt es vor, daß die Kette gleichzeitig um ihren und um den Hals des vor ihr stehenden Königs herumgeführt ist, sie ihn also tatsächlich 'einhalst'» (und ebd. Abb. 4 und Taf. IV a und b).

¹³⁷ E. BRUNNER-TRAUT, a.a.O. (Anm. 112), 49; W. WOLF, a.a.O. (Anm. 114), 18.

... Sie trat vor ihren Vater den Allherrn und sie entblößte ihre Scham vor ihm. Da mußte der große Gott über sie lachen»¹³⁸.

Das hebräische *sahēq* hat nicht selten einen erotischen Aspekt (vgl. etwa Gen 26,8; 39,14 und 17; evt. Ex 32,6). Das gilt auch von der oben genannten Davidsgeschichte, wo sich Michal durch das Rad-schlagen des Königs bei den Mägden kompromittiert sieht. Die Davids-geschichte ist die einzige Stelle des Alten Testaments, an der von einem realen *sahēq* vor Gott positiv die Rede ist. Und an dieser einzigen Stelle führt es zu einem heftigen Konflikt. Eine ähnliche Entblößung, wie sie mit dem *sahēq* Davids verbunden war, dürfte bei einer Frau noch mehr Entrüstung ausgelöst haben. Ein Einfluß von Ägypten her, wo das Scherzen vor der Gottheit eine alte und reiche Tradition besaß, scheint mir deshalb beim *mesahäqät* von Spr 8,30 f. nicht unwahrscheinlich zu sein. Dabei hätte Israel die ägyptische Praxis nur als Symbol, nicht als Kultpraxis übernommen¹³⁹.

¹³⁸ J. SPIEGEL, Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth in Pap. Beatty I als Literaturwerk (Leipziger ägyptologische Studien 9) Glückstadt 1937, 129; zur Entblößung als kultischem Akt vgl. ebd. 42 Anm. 1; DIODOR SICULUS (Diodori Bibliotheca Historica I, hrsg. von F. Vogel, Leipzig 1888, S. 143 f., 1. Buch, Abschnitt 85, § 3) berichtet davon im Zusammenhang mit dem Apiskult in Memphis und HERODOT (a.a.O. (Anm. 100), Buch II, Abschnitt 60, resp. S. 126) in dem des Bastetkults in Bubastis.

¹³⁹ Ähnlich wie dem *sahēq* im alten Israel ist es dem Kulttanz im christlichen Raum ergangen. H. RAHNER (Der spielende Mensch, Einsiedeln 1952) sammelt eine Anzahl von patristischen Zeugnissen, die den Tanz feiern, und bemerkt dann dazu: «Immerhin, dies alles ist, man sieht es deutlich, nur eine Art von Allegorisierung des Tanzes, der Versuch, die immer wieder sich ins Kultische eindrängenden Reigen und musischen Weisen ins Spirituelle umzudeuten» (Ebd. 70). Zwar gab es in fast allen Jahrhunderten liturgische Tänze, aber sie gehörten nie zum eigentlichen, offiziellen Kult (L. GOUGAUD, La danse dans les églises: Revue d’Histoire ecclésiastique 15 (1914) 1–22. 229–245). Das erotische (vgl. J. WEILNER, Tanz und Erotik, Regensburg 1953), und d. h. im kirchlichen Empfinden heidnische, Moment des Tanzes hat immer wieder heftige Kritik auf den Plan gerufen (vgl. C. ANDRESEN, Altchristliche Kritik am Tanz: Zeitschrift für Kirchengeschichte 72 (1961) 217–262). H. COX (Das Fest der Narren, Stuttgart/Berlin 1971, 73 f.) meint zur modernen Problematik: Tanz in der Kirche: «Es ist falsch, Jazz und modernen Tanz damit verteidigen zu wollen, daß man behauptet, sie seien nicht sinnlich und es sei deshalb absolut ungefährlich, sie in die Kirche zu lassen ... In mancher Hinsicht sind viele Tänze ausgesprochen erotisch, und das ist gerade das Wichtige an ihnen. Sie repräsentieren eine nachgnostische, vielleicht genauer gesagt, eine nachviktorianische Form des Christentums». Ob diese Qualifizierung im Hinblick auf das alttestamentliche Material so ganz adäquat ist, scheint mir allerdings mehr als fraglich.

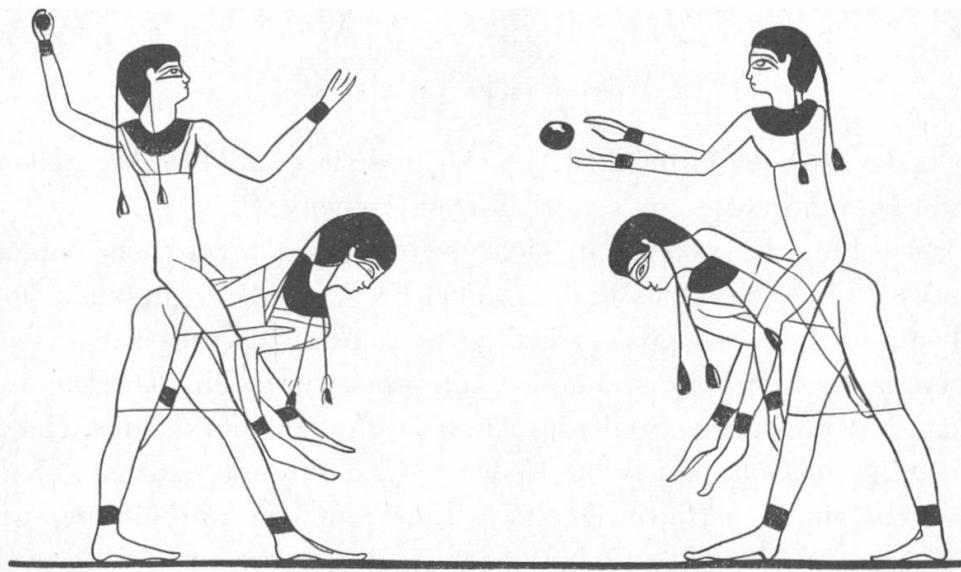


Abb. 1: Malerei aus Beni Hasan (um 2000 v. Chr.). Nach P. E. NEWBERRY, Beni Hasan II (Archaeological Survey of Egypt 2) London 1893, Taf. 8 A (Zeichnung: H. KEEL-LEU).



Abb. 2: Relief aus Deir el-Bahri (um 1450 v. Chr.). Nach E. NAVILLE, The Temple of Deir el Bahari IV (Egypt Exploration Fund 19) London 1901, Taf. 100 (Zeichnung: H. KEEL-LEU)

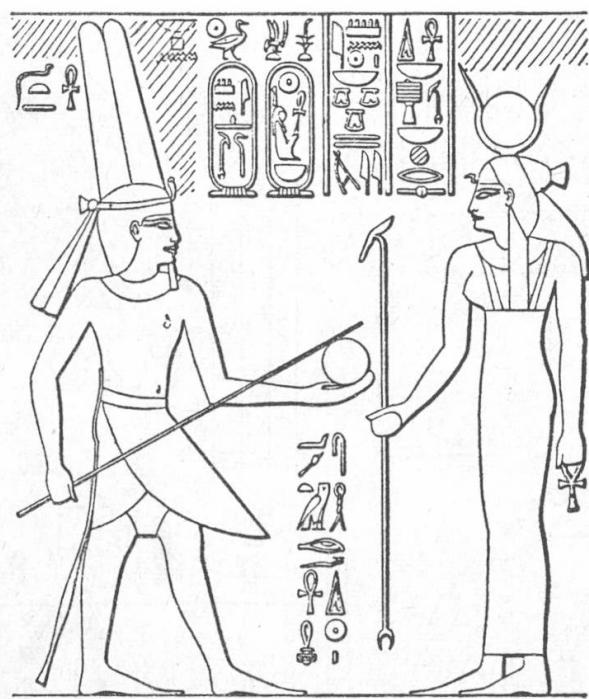


Abb. 3: Relief aus Luxor (um 1380 v. Chr.). A. GAYET, Le temple de Louxor. Ier fascicule (Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique Française au Caire 15), Paris 1894, Taf. 68, Fig. 196 und Taf. 74, Fig. 213.

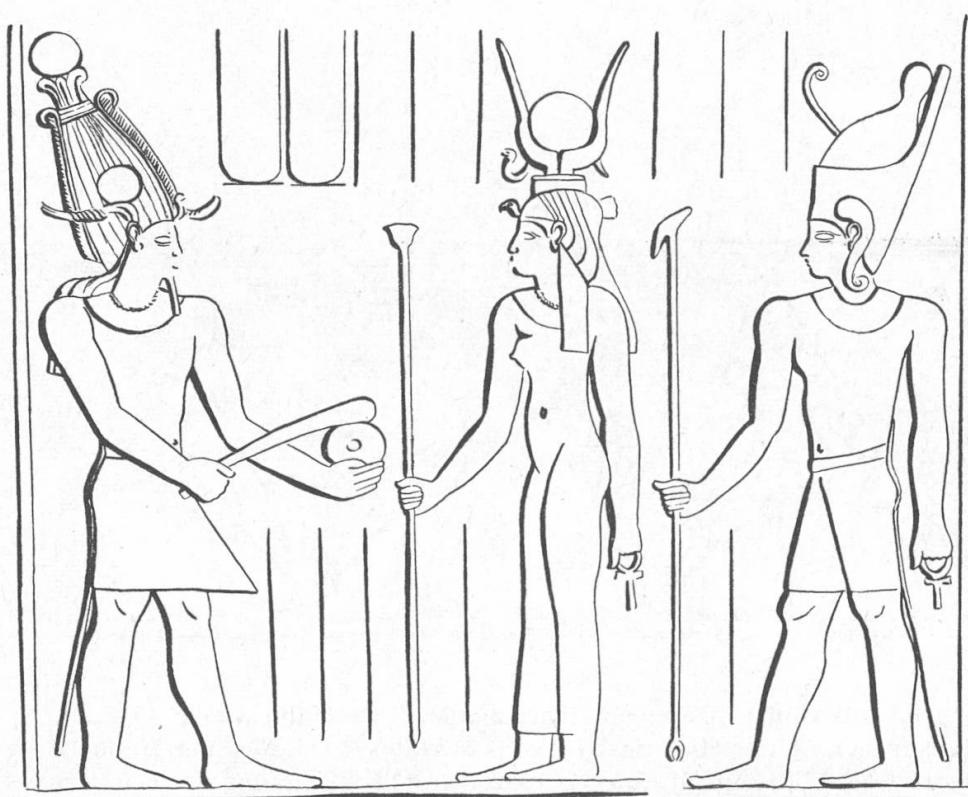


Abb. 4: Relief aus Dendera (um 100 n. Chr.). Nach E. CHASSINAT / F. DAUMAS, Le temple de Dendara VI, Le Caire 1965, Taf. 563 (Zeichnung: H. KEEL-LEU).

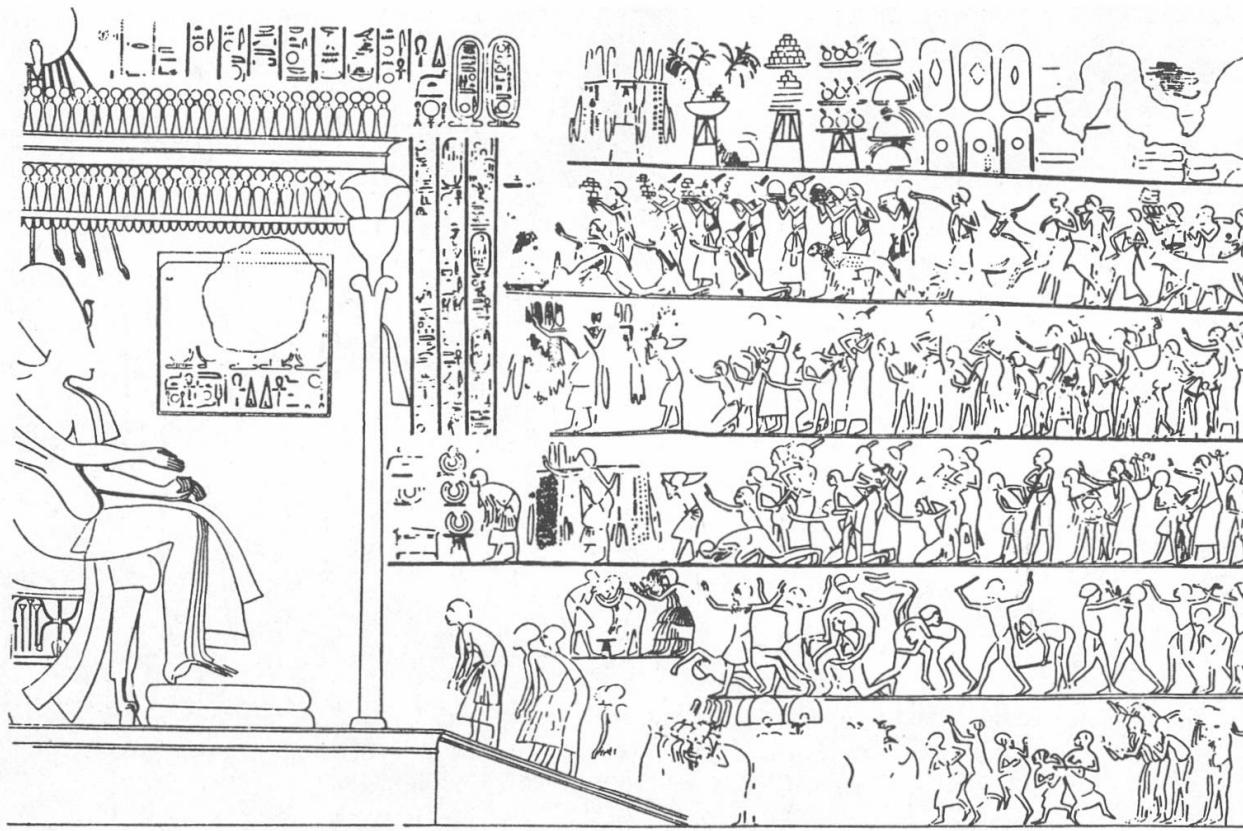


Abb. 5: Relief aus Amarna (um 1365 v. Chr.). Nach N. de G. DAVIES, The Rock Tombs of el Amarna II (Archaeological Survey of Egypt 14) London 1905, Taf. 37.

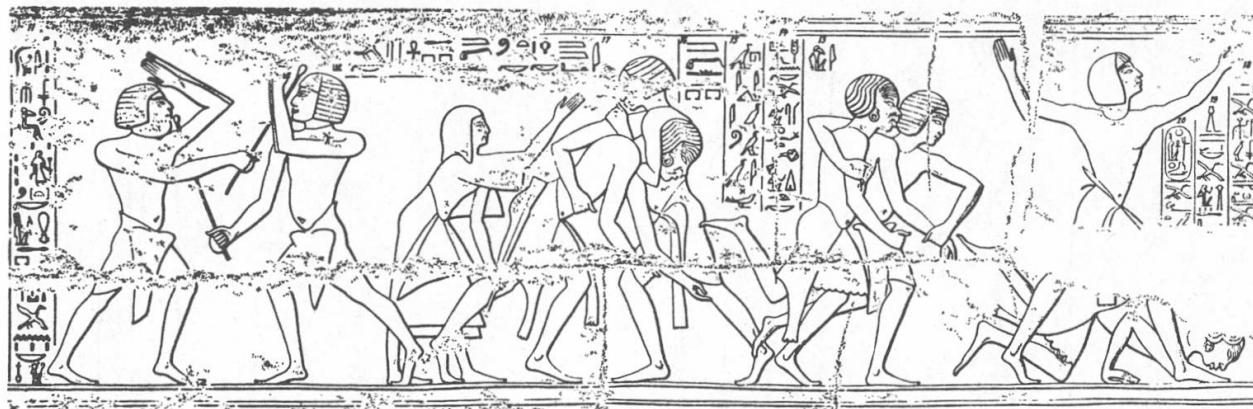


Abb. 6: Ausschnitt aus einem Relief aus Medinet Habu (um 1180 v. Chr.). H. H. NELSON u. a., Later Historical Records of Ramses III. Medinet Habu II (Oriental Institute Publications 9) Chicago 1932, Taf. 111 (Zeichnung: A. BOLLACHER).

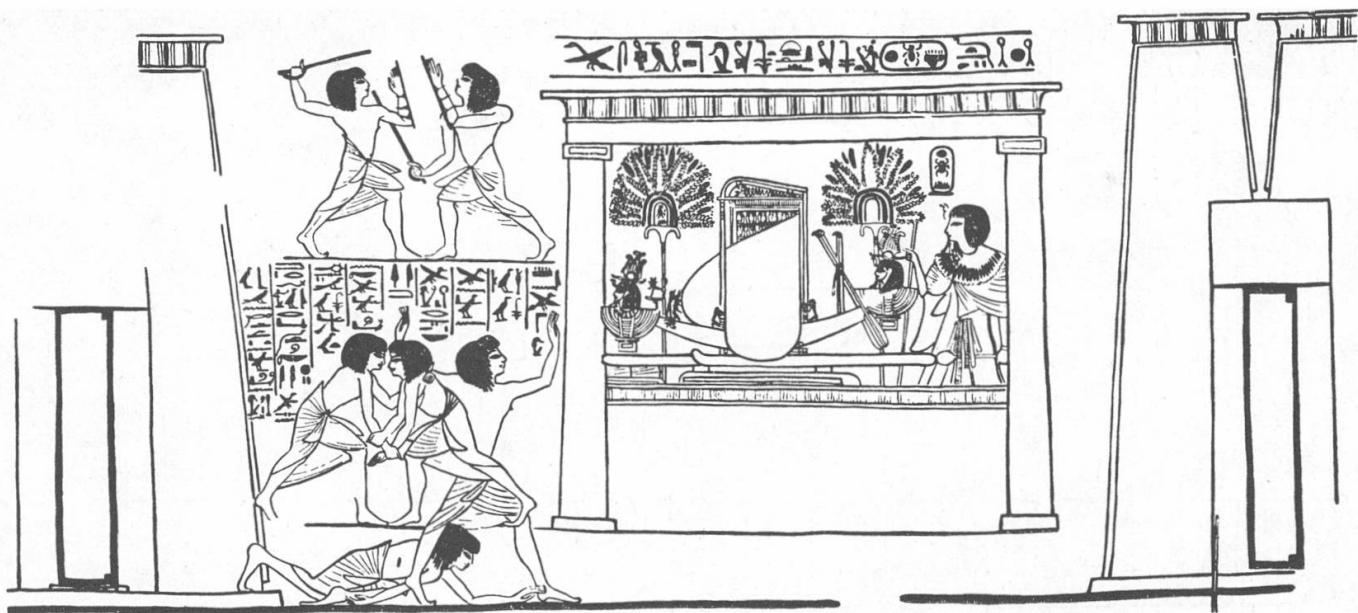


Abb. 7: Malerei aus Theben-West, Grab Nr. 19 (um 1300 v. Chr.). G. FOUCART, Tombes thébaines. Nécropole de Dirâ Abû'-n-Nága. Le tombeau d'Amonos IV (Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique Française au Caire 57) Le Caire 1935, Taf. 13 (Zeichnung: R. HAY).

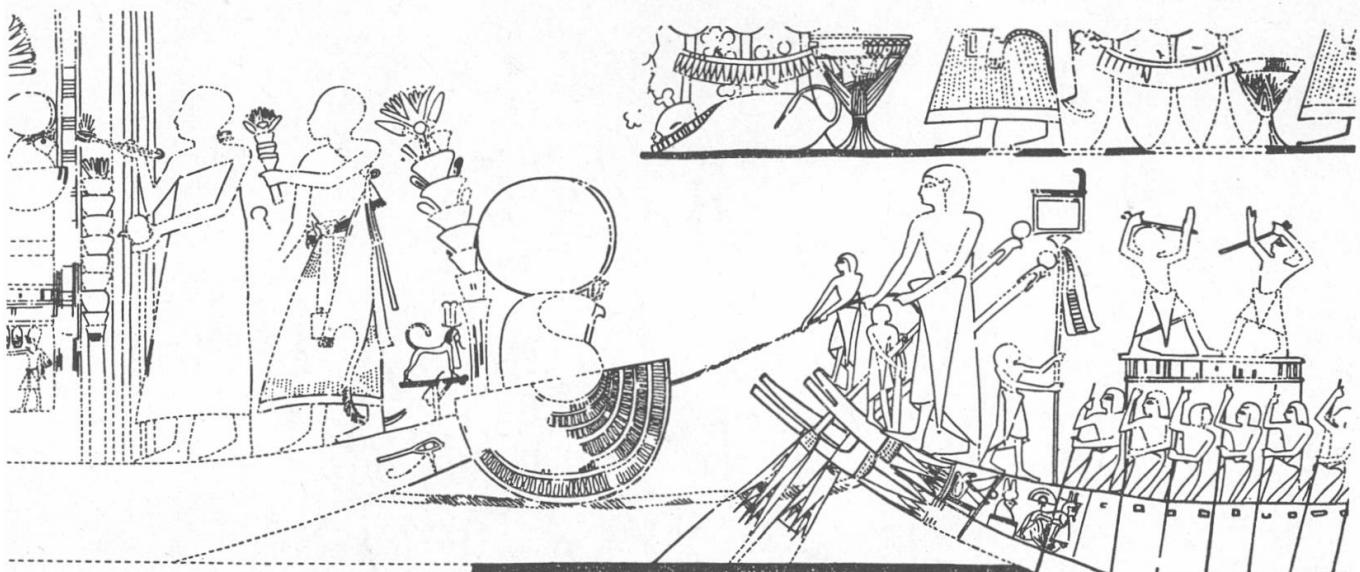


Abb. 8: Malerei aus Theben-West, Grab. 31 (um 1250 v. Chr.). N. DE G. DAVIES, Seven Private Tombs at Kurnah (Mond Excavations at Thebes 2) London 1948, Taf. 11.

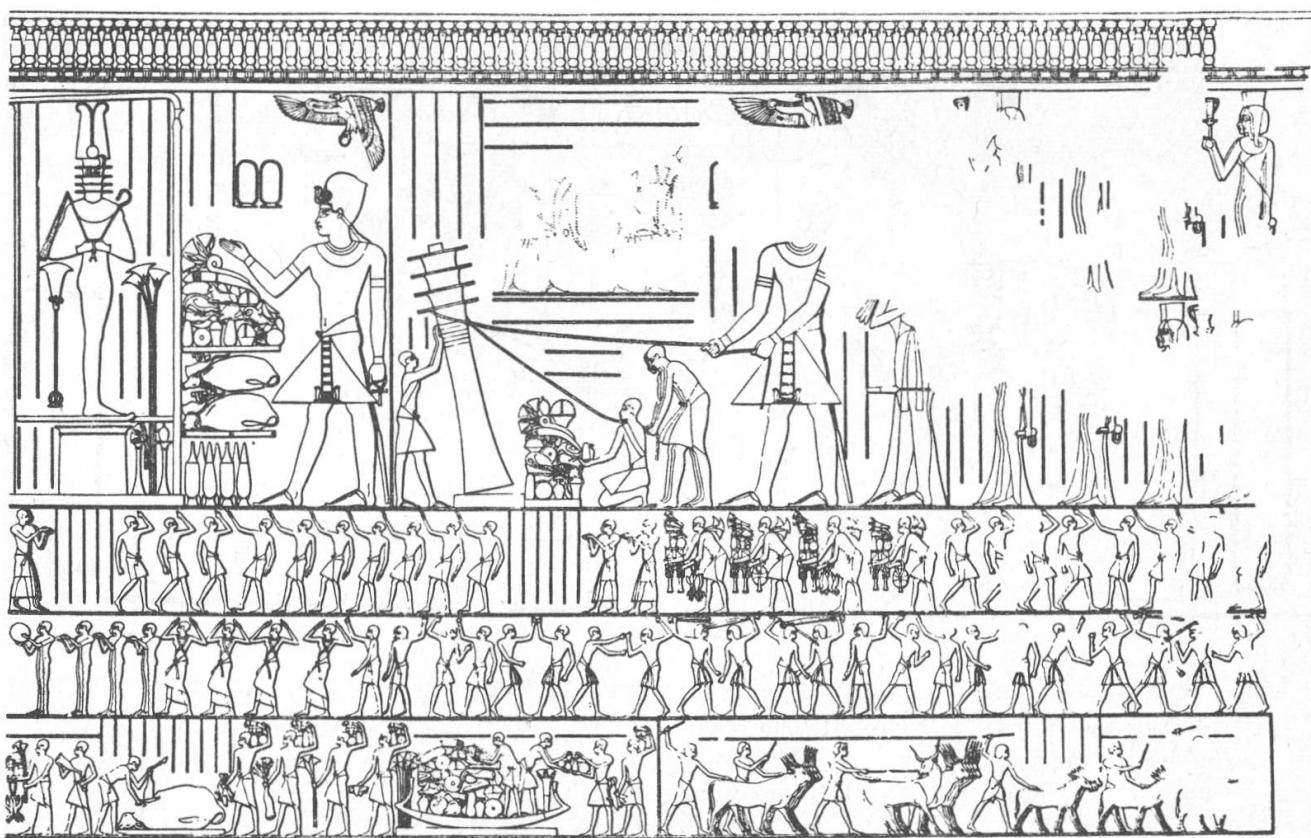


Abb. 9: Relief aus Theben-West, Grab Nr. 192 (um 1370 v. Chr.). A. FAKHRY, A Note on the Tomb of Kheruef at Thebes: Annales du Service des Antiquités d'Egypte 42 (1943), Taf. 39 (Zeichnung: Ahmed Eff. Youssef).

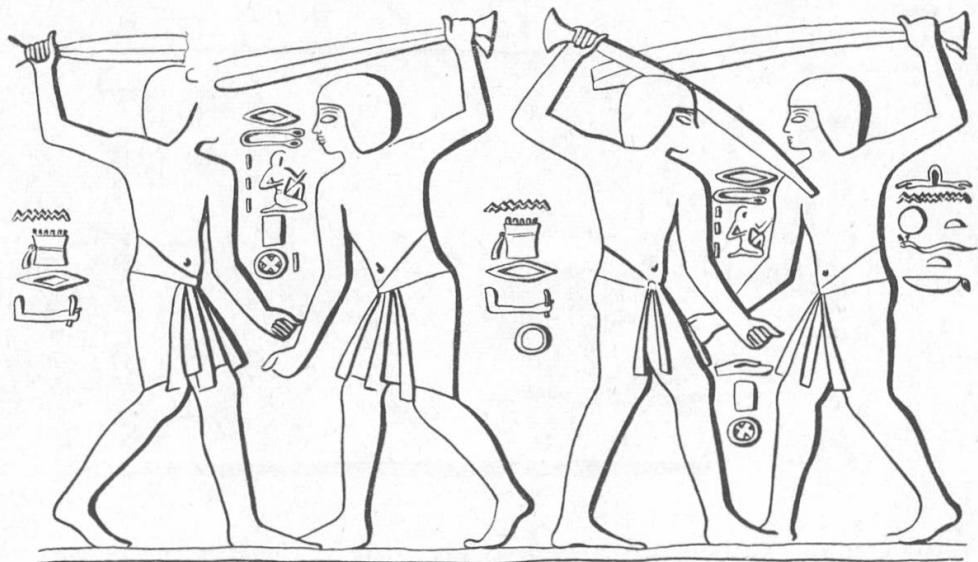


Abb. 9a: Detail aus Abb. 9.



Abb. 10: Malerei auf Ostrakon, jetzt in Turin (um 1300 v. Chr.). E. SCAMUZZI, Egyptian Art in the Egyptian Museum of Turin, Torion 1964, Taf. 54 (Zeichnung: H. KEEL-LEU).

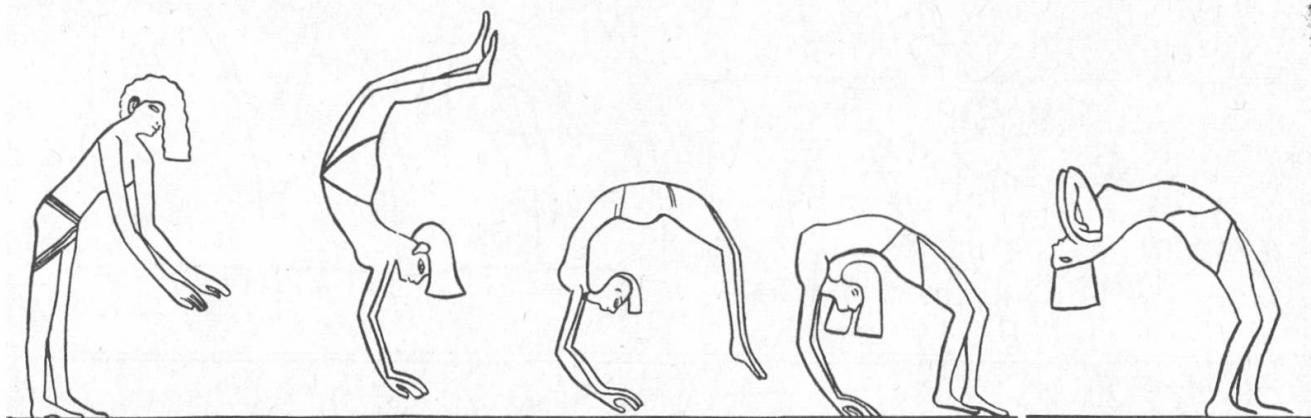


Abb. 11: a) Relief aus Theben-West, Grab Nr. 53 (um 1450 v. Chr.). N. DE G. DAVIES, The Graphic Work of the Expedition: Bulletin of the Metropolitan Museum of Art (The Egyptian Expedition 1925–1927) 23 (Nr. 2; 2. Teil) Febr. 1928, 62, Fig. 4; b) Malerei aus Theben-West, Grab Nr. 65 (um 1140 v. Chr.). N. DE G. DAVIES, a.a.O., 70, Fig. 14 (die Figur schaut im Original nach links, vgl. unsere Abb. 12). c) Darstellung aus einem heute verlorenen Grab. Um 1830 vom Engländer R. HAY kopiert. N. DE G. DAVIES, a.a.O., 65, Fig. 7; d) Relief aus Deir el-Bahri (um 1480 v. Chr.). N. DE G. DAVIES, a.a.O., 69, Fig. 13; e) Relief aus Luxor (um 1350 v. Chr.). N. DE G. DAVIES, a.a.O., 68, Fig. 11 (die Figur schaut im Original nach links, vgl. unsere Abb. 13).

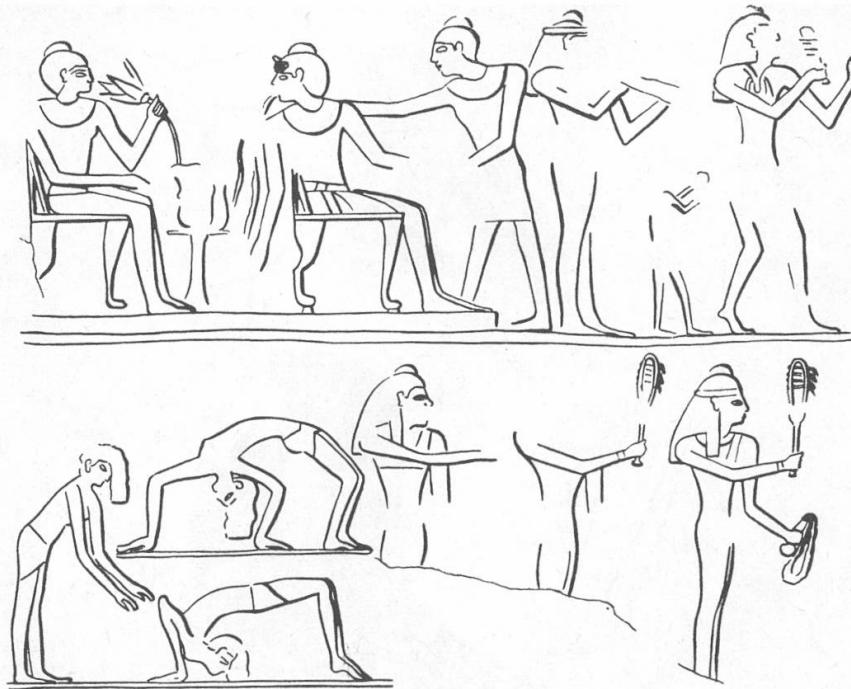


Abb. 12: Relief aus Theben-West, Grab Nr. 53 (um 1450 v. Chr.). N. DE G. DAVIES, a.a.O., 70, Fig. 14 (die drei Akrobatinnen); W. WRESZINSKI, Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte I, Leipzig 1923, Taf. 179 (Sistrumspielerinnen und Banquettszene) (Zeichnung: H. KEEL-LEU).

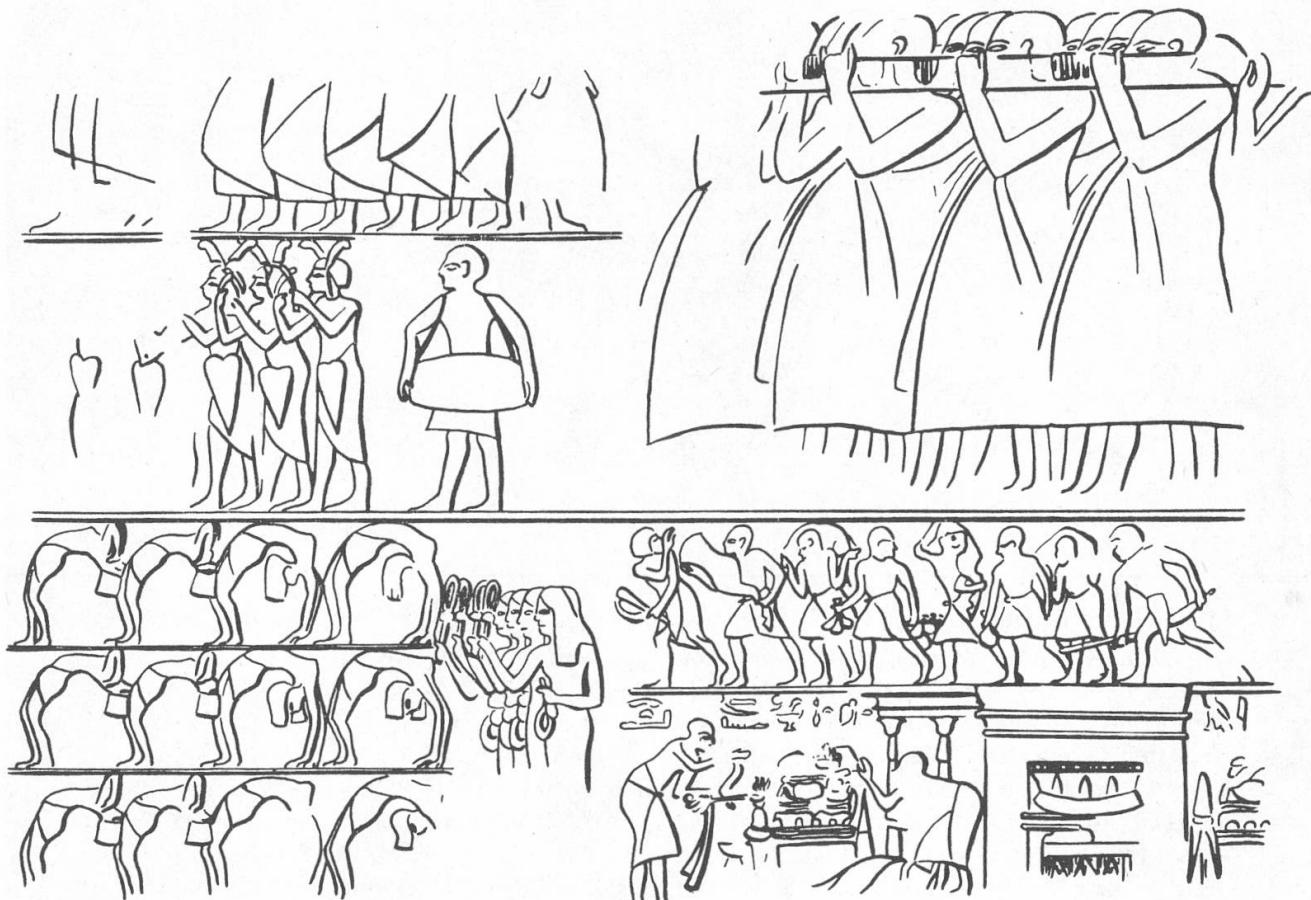


Abb. 13: Relief aus Luxor (um 1350 v. Chr.). W. WOLF, Das Schöne Fest von Opet. Die Festzugsdarstellungen im großen Säulengange des Tempels von Luxor, Leipzig 1931, Taf. 1, Szene 4 (Zeichnung: M. WESSEL).

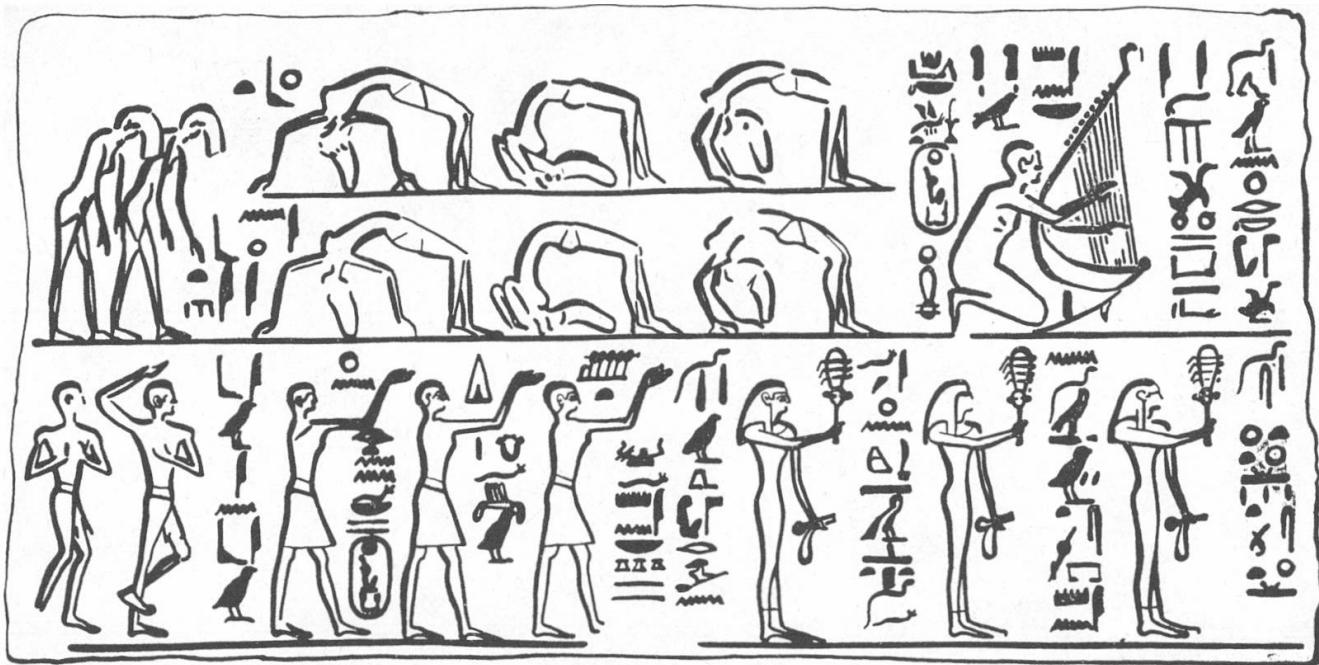


Abb. 14: Reliefblock aus Karnak (um 1480 v. Chr.). M. PILLET, Sur les travaux de Karnak (1923–1924): Annales du Service des Antiquités d’Egypte 24 (1924), Taf. 4 (Zeichnung: H. KEEL-LEU).



Abb. 15: Relief aus Bubastis (um 850 v. Chr.). E. NAVILLE, The Festival-Hall of Osorkon II. in the Great Temple of Bubastis (1887–1889) (Egypt Exploration Fund 10) London 1892, Taf. 15, vgl. Taf. 38 (Zeichnung: Madame E. NAVILLE).

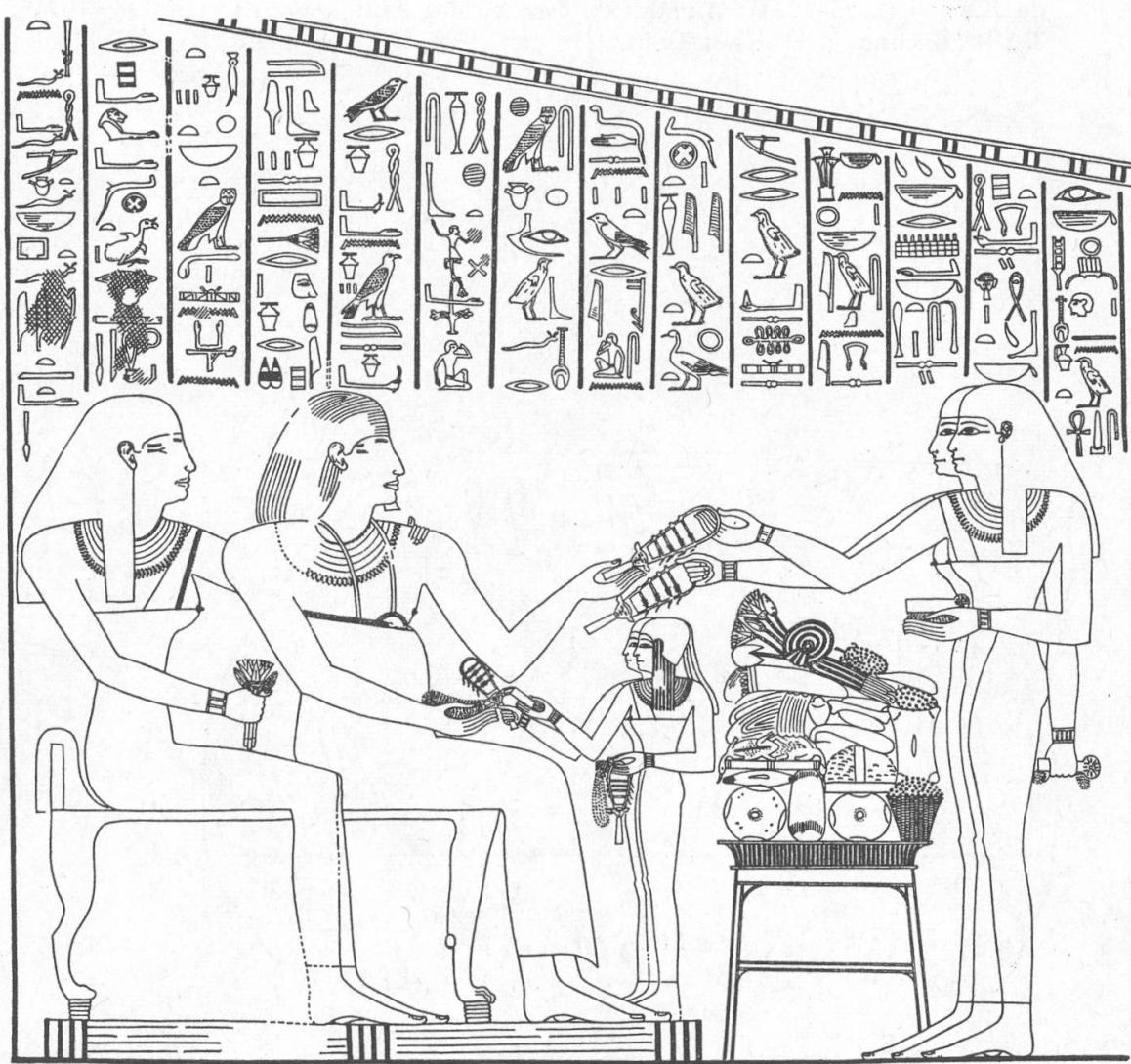
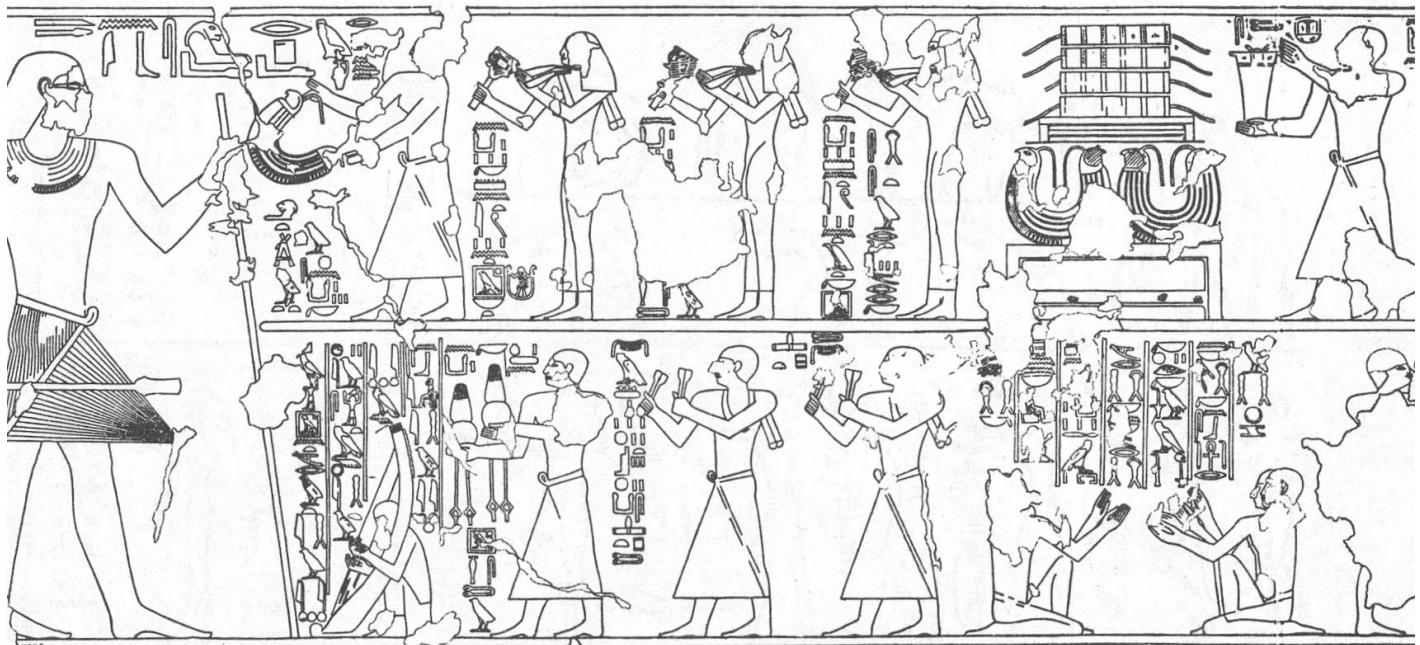


Abb. 17: Malerei aus Theben West, Grab Nr. 100 (um 1440 v. Chr.). N. DE G. DAVIES, The Tomb of Rekh-mi-Rē' at Thebes II (The Metropolitan Museum of Art Expedition 11,2) New York 1943, 21973, Taf. 63.

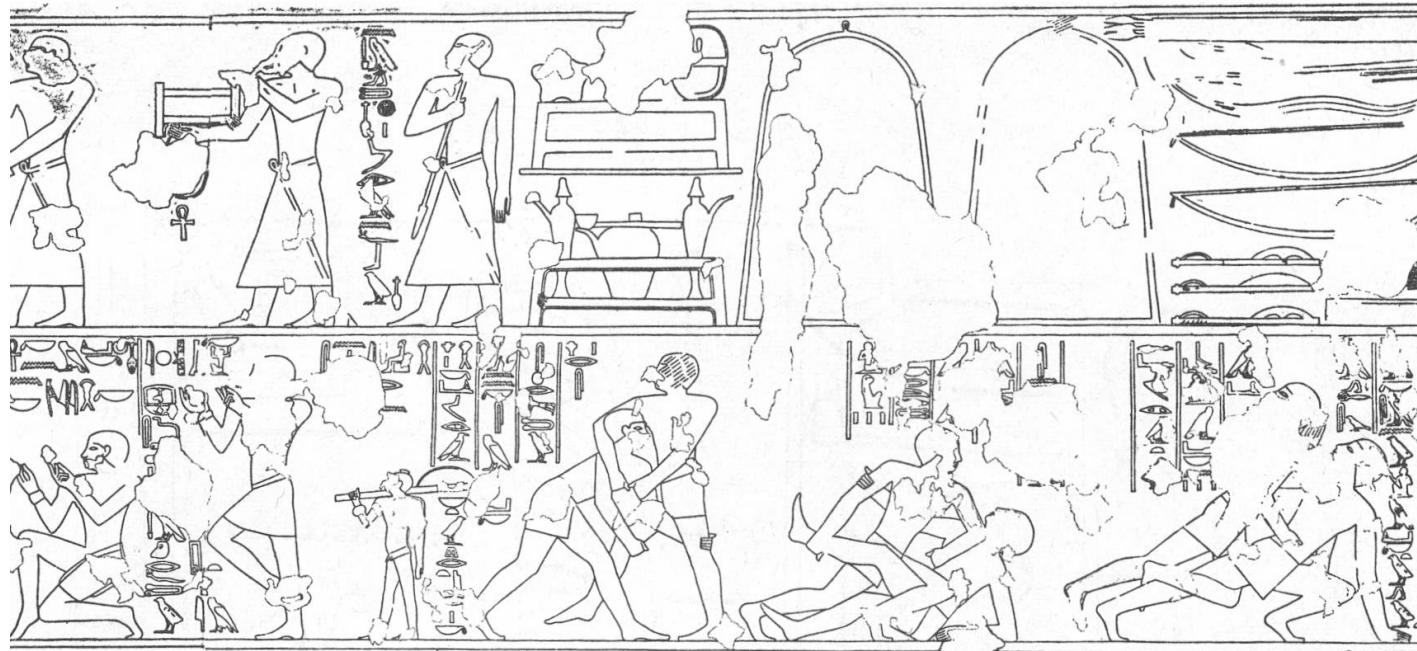


Abb. 16: Relief aus Meir (um 1970 v. Chr.). A. M. BLACKMAN, The Rock Tombs of Meir I. The Tomb-Chapel of Ukh-Hotp's Son Senbi (Archaeological Survey of Egypt 22) London 1914, Taf. 2 und 3.

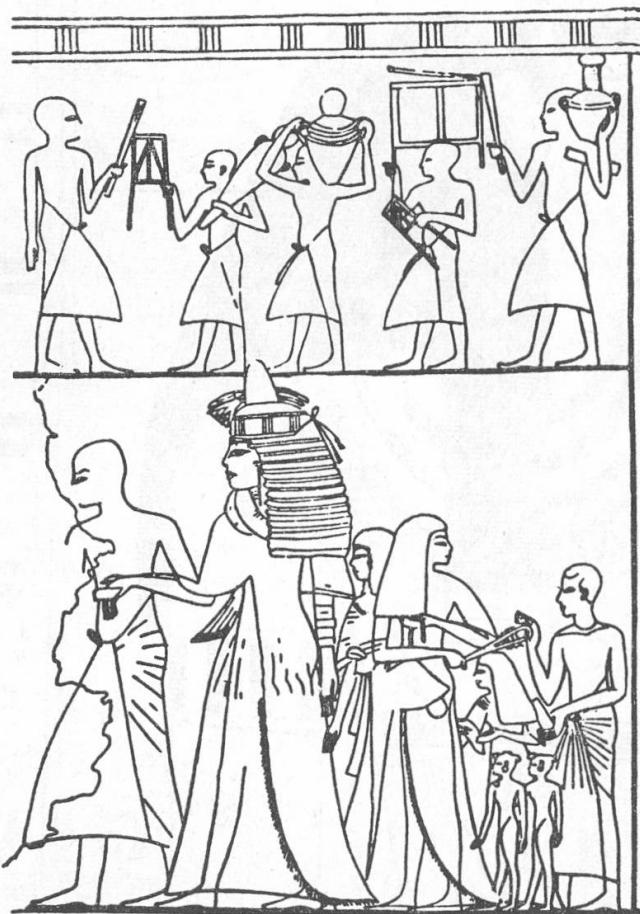


Abb. 18 (links) : Malerei aus Theben-West, Grab Nr. 49 (um 1345 v. Chr.). N. DE G. DAVIES, The Tomb of Nefer-hotep at Thebes I (The Metropolitan Museum of Art Expedition 9,1) New York 1933, Taf. 17.



Abb. 19 (rechts) : Relief aus dem Grab Seti's I. im Tal der Könige, jetzt in Florenz (um 1315 v. Chr.). W. WESTENDORF, Das Alte Ägypten (Kunst im Bild) Baden-Baden 1968, 178 (Zeichnung: H. KEEL-LEU).



Abb. 20: Relieffragment aus dem Grab Seti's I. im Tal der Könige, jetzt in Florenz (um 1315 v. Chr.). V. IONS, Egyptian Mythology, Feltham 1968, 97 (Zeichnung: H. KEEL-LEU).



Abb. 21 (links) : Malerei aus dem Totenbuch des Hunefer, jetzt in London (um 1300 v. Chr.). E. NAVILLE, Das ägyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie I. Text und Vignetten, Berlin 1886, Graz 21971, Taf. 136.

Abb. 22 (rechts) : Malerei aus Theben-West, Grab Nr. 100 (um 1440 v. Chr.). N. DE G. DAVIES, The Tomb of Rekh-mi-Rē' at Thebes II (The Metropolitan Museum of Art Expedition 11, 2) New York 1943, 21973, Taf. 66.



Abb. 23 (links) : Skulptur, jetzt in Alexandrien (um 590 v. Chr.). B. GRDSELOFF, L'insigne du grand juge égyptien: Annales du Service des Antiquités d'Egypte 40 (1940), Taf. 31 (Zeichnung: H. KEEL-LEU).

Abb. 24 (rechts) : Skulptur, jetzt in Kairo (um 800 v. Chr.). G. LEGRAIN, Statues et statuettes de rois et de particuliers III (Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire 71) Le Caire 1914, Taf. 40 und 41 (Zeichnung: H. KEEL-LEU).

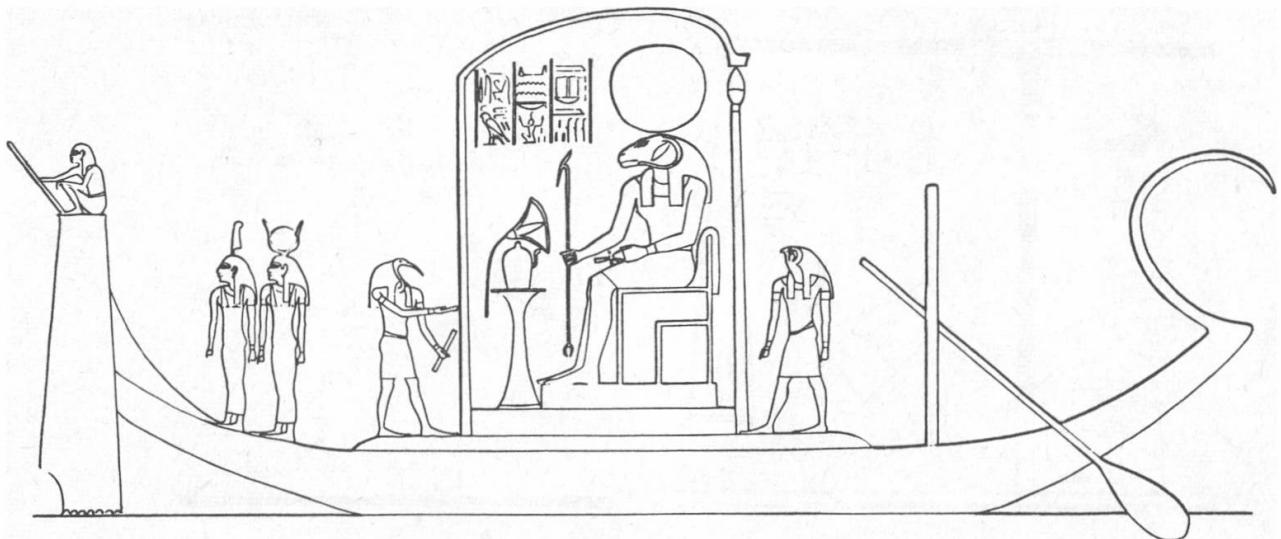


Abb. 25: Relief aus Sebua (um 1250 v. Chr.). R. LEPSIUS, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien VII, Berlin 1849–58, Taf. 181 (Zeichnung: O. GEORGI).

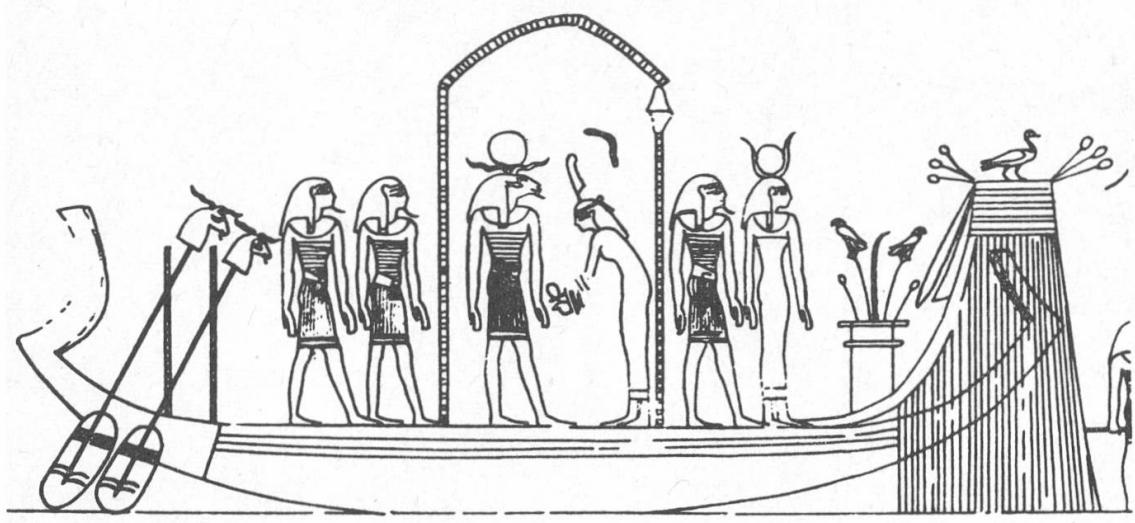


Abb. 26: Malerei aus dem Grab Ramses' IX. im Tal der Könige (um 1140 v. Chr.). F. GUILMANT, Le tombeau de Ramses IX (Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique Française au Caire 15), Le Caire 1907, Taf. 88.

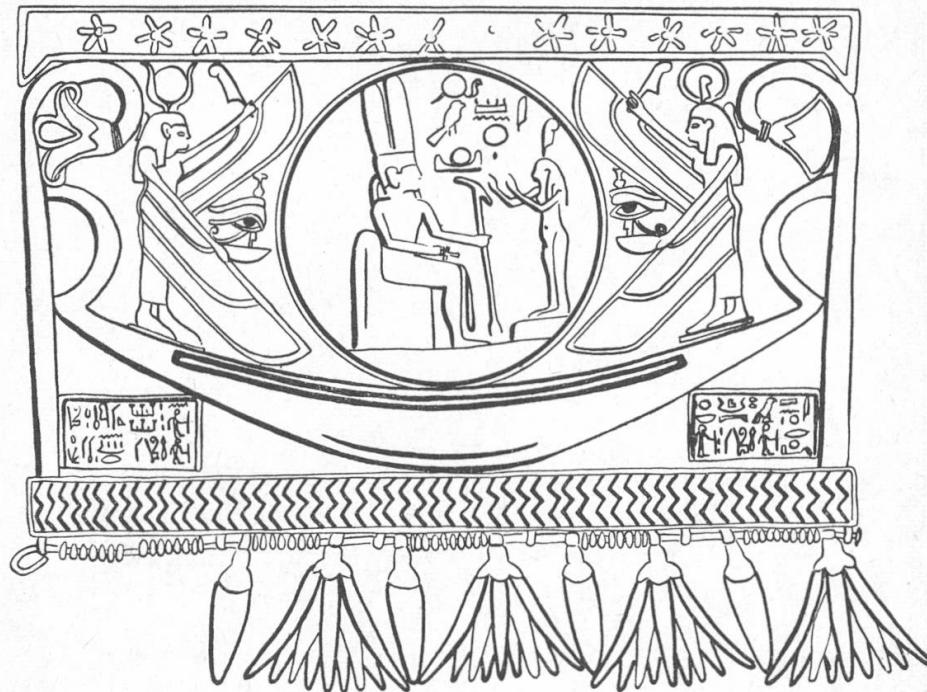


Abb. 27:
Pectorale Schoschenq's II. aus dem Sarkophag Schoschenq's III. in Tanis, jetzt in Kairo (um 900 v. Chr.).
P. MONTET, La nécropole des rois tanites: Kêmi 9 (1942) Taf. 21, Nr. 219 (Zeichnung: H. KEEL-LEU).

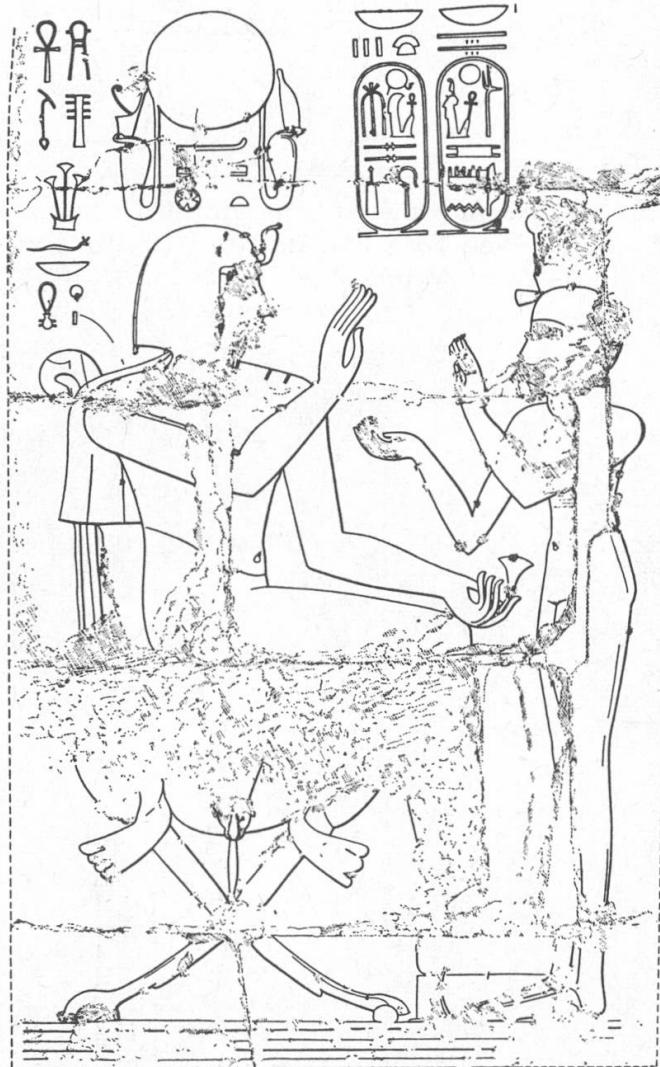


Abb. 28:
Relief aus Medinet Habu (um 1180 v. Chr.).
CH. F. NIMS u. a., The Eastern High Gate. Medinet Habu VIII (Oriental Institute Publications 94) Chicago 1970, Taf. 649 (Zeichnung: R. H. COLEMAN / E. J. MORBY).

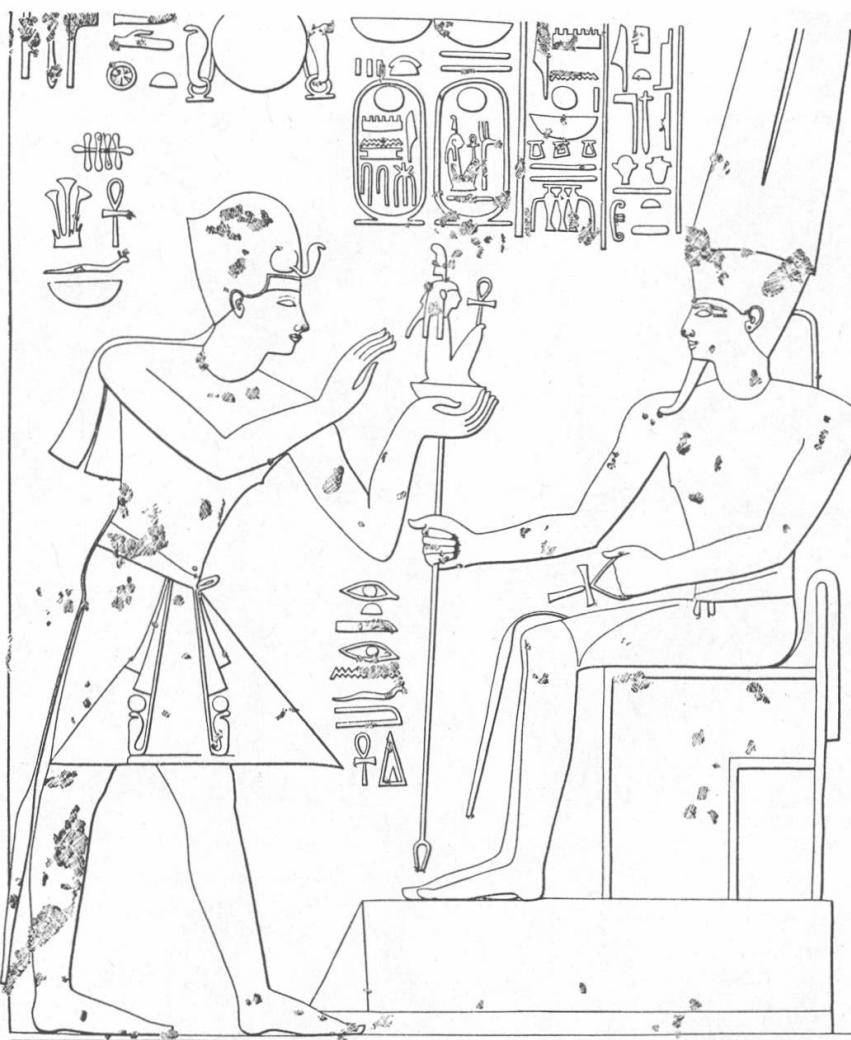


Abb. 29: Relief aus Beit el-Wali (um 1300 v. Chr.). H. RICKE /G. R. HUGHES u. a., The Beit el-Wali Temple of Ramesses II (The University of Chicago Oriental Institute Nubian Expedition 1) Chicago 1967, Taf. 31 (Zeichnung: J. F. FOSTER).

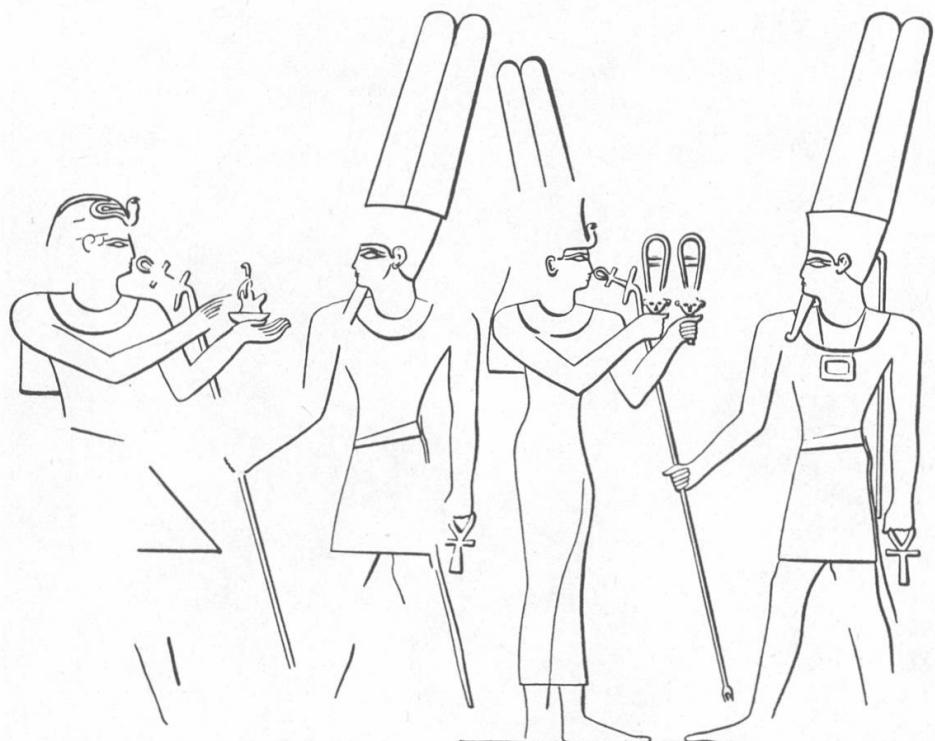


Abb. 31: Relief aus Karnak (um 695 v. Chr.). J. LECLANT, Recherches sur les monuments thébains de la XXVe dynastie dite éthiopienne, Le Caire 1965, Taf. 25 (Skizze des nicht besonders gut erhaltenen Reliefs von H. KEEL-LEU).



Abb. 30: Relief aus Karnak (um 1180 v. Chr.). E. OTTO / M. HIRMER, Osiris und Amun. Kult und heilige Stätten, München 1966, Taf. 52 (Zeichnung nach Oriental Institute Photograph 5222 von H. KEEL-LEU).

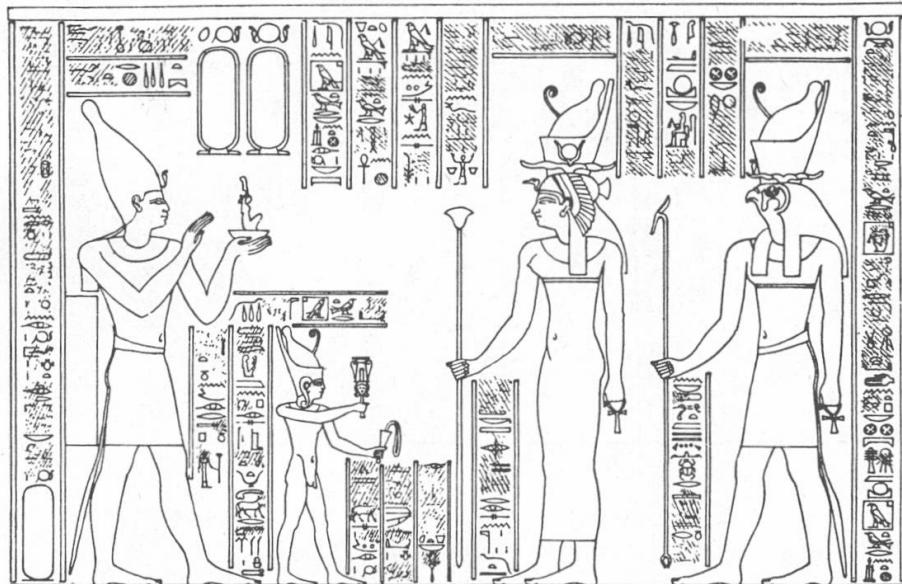


Abb. 32: Relief aus Dendera (um 100 n. Chr.). A. MARIETTE, Dendérah. Description générale du grand temple de cette ville I, Paris 1870, Taf. 40 (Zeichnung: M. WEINBACH).

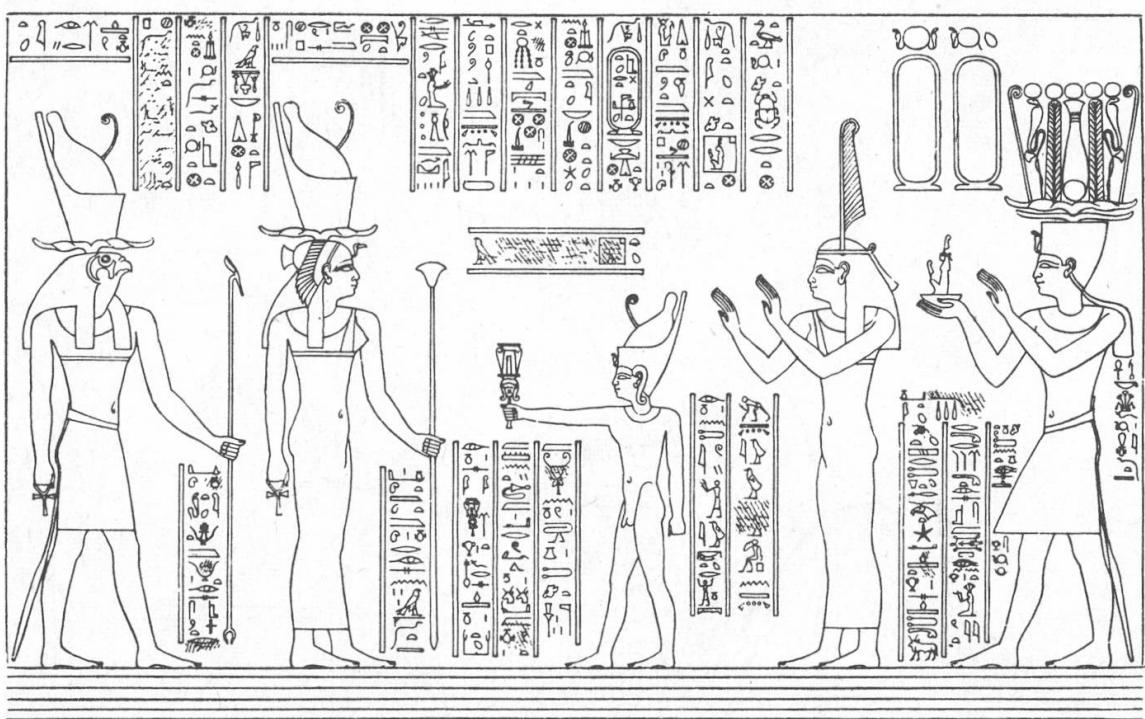


Abb. 33: Relief aus Dendera (um 100 n. Chr.). A. MARIETTE, a.a.O. II, Paris 1870, Taf. 2 (Zeichnung: M. WEINBACH).

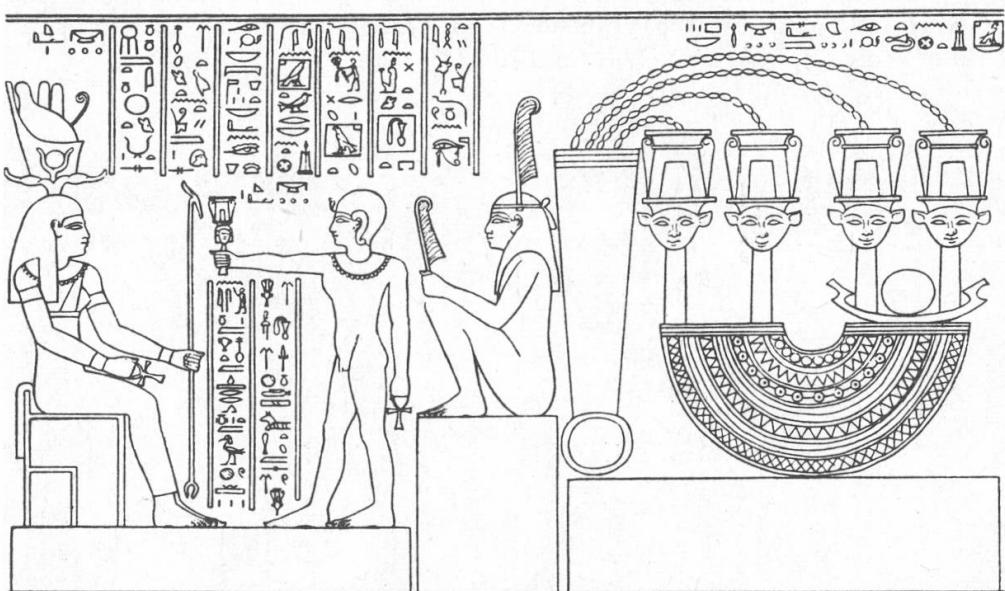


Abb. 34: Relief aus Dendera (um 100 n. Chr.). A. MARIETTE, a.a.O. III, Paris 1891, Taf. 43 p (Zeichnung: M. WEINBACH)

6. *Spielende Ma'at?*

Tatsächlich hat man die Gestalt der Weisheit in Spr 8,22–31 in letzter Zeit immer mehr von Ägypten her zu begreifen versucht und in ihr eine israelitische Version der Göttin Ma'at sehen wollen, in der sich die Macht der rechten Ordnung verkörpert¹⁴⁰. Sie erscheint in der Ikonographie, wie auf dem Relief aus dem Grabe Setis I. (1317–1304 v. Chr.) (Abb. 20) als junge Frau mit einer Straußfeder, einem Luft- und Lichtsymbol, auf dem Kopf. Die Beischrift nennt sie «Tochter des Re», des Sonnen- und Schöpfertgottes. Als Determinativ erscheint

¹⁴⁰ Zur *Ma'at*: A. WIEDEMANN, *Maa, déesse de la Vérité et son rôle dans le panthéon égyptien*: Annales du Musée Guimet 10 (1887) 559–573; C. J. BLEEKER, *De Betekenis van de Egyptische Godin Ma-a-t* (Diss.), Leiden 1929; A. MORET, *La doctrine de Maât*: Revue d'Egyptologie 4 (1940) 1–14; H. BONNET, a.a.O. (Anm. 115), 430–434; R. ANTHES, *Die Maat des Echnaton von Amarna: Supplement to the Journal of the American Oriental Society* 14 (1952) 1–36; S. MORENZ, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960, bes. Kap. VI, 120–143; A. VOLTEN, *Der Begriff der Maat in den ägyptischen Weisheitstexten*, in: *Les sagesse du Proche-Orient ancien*, Paris 1963, 73–101; H. H. SCHMID, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes*, Tübingen 1968, 46–61; W. WESTENDORF, *Ursprung und Wesen der Maat, der altägyptischen Göttin des Rechts, der Gerechtigkeit und der Weltordnung*, in: *Festschrift für Walter Will*, München 1974, 201–225.

Zum *Verhältnis zwischen Ma'at und hokmāh*: Bis tief in die fünfziger Jahre hat man Anregungen für die Entstehung der Gestalt der *hokmāh* vor allem in Vorderasien oder in Griechenland gesucht (vgl. die Aufzählung der wichtigeren Hypothesen bei R. STECHER, a.a.O. (Anm. 10), 417 f.). R. STECHER stellt dabei ausdrücklich fest: «Für Prov 8 findet sich in der ägyptischen Weisheitsdichtung, die wegen der Beziehungen der «Lehre des Amenemope» zu Prov 22,17–24,22 vielleicht als erste in Frage käme, keine Parallele». Zwar hat W. F. ALBRIGHT (Von der Steinzeit zum Christentum. Monotheismus und geschichtliches Werden, Bern/München 1949, 366) schon 1949 im Zusammenhang mit Proverbien 8 auf die Weisheitsgestalt im aramäischen Achikarbuch aufmerksam gemacht, aber erst 1957 hat H. DONNER (Die religionsgeschichtlichen Ursprünge von Prov. Sal. 8: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 82 (1957) 8–18) die ägyptische Ma'at als Urtyp dieser Weisheit postuliert. CH. KAYATZ (a.a.O. (Anm. 9), 93–102) hat eindringlich auf eine Reihe von Ähnlichkeiten zwischen der *hokmāh* von Spr 8 und der Gestalt der Ma'at hingewiesen. Die These von der Ma'at als Prototyp der *hokmāh*-Vorstellung in Spr 8 hat seither viel Zustimmung gefunden. Vgl. etwa G. VON RAD, a.a.O. (Anm. 7), 199 f. Zu den Gegenstimmen in Anm. 82 füge noch H. H. SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 101) Berlin 1966, 152 Anm. 45 hinzu. Seine Bemerkung, die Ma'at sei in der Spätzeit längst zu einem Begriff der Rechtssprache verengt gewesen, trifft aber nicht zu (vgl. etwa die Abb. 32–34).

(links über ihrem Kopf) das sitzende Mädchen, als das sie oft dargestellt wird. Überall, wo Ordnung gegenwärtig ist, ist auch sie gegenwärtig, sei es an Waagen – irdischen und solchen des Totengerichts¹⁴¹, wie auf der vom Papyrus Hunefer aus dem Neuen Reich (*Abb. 21*) –, sei es an Harfen, wie derjenigen aus dem Grab des Rechmire¹⁴² (Thutmosis III., 1490–1436 v. Chr.) (*Abb. 22*), wo sie die Harmonie der Töne garantiert. Sie hängt als Emblem am Hals des Oberrichters¹⁴³, der gelegentlich, wie bei Psammetich II. (595–589 v. Chr.) auf *Abb. 23*, mit dem König identisch ist¹⁴⁴.

Als Amtsabzeichen des Oberrichters hat Ma'at Hathor abgelöst, die vom Mittleren Reich an dessen Brust schmückte¹⁴⁵. Noch zur Zeit Scheschonqs III. (835–783 v. Chr.) schmückt ein Hathoremblem die Würfelhockerstatue eines Oberrichters (*Abb. 24*). Dabei röhmt sich der Dargestellte in der Aufschrift: «Ich bin angetan mit dem Zeichen der Ma'at!»¹⁴⁶.

Ma'at scheint sich als Gestalt eigenartigerweise von der lebenslustigen Hathor abgespalten zu haben¹⁴⁷. In der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. erscheinen Ma'at und Hathor wie ein Schwesternpaar am Bug der Barke des Sonnen- und Schöpfergottes Re'. *Abb. 25* stammt aus einem Tempel Ramses' II. (1304–1238 v. Chr.)¹⁴⁸. Auf einem Bild (*Abb. 26*) aus dem Grab Ramses' IX. (1149–1131 v. Chr.) haben sie sich getrennt. Ma'at steht allein direkt vor dem Sonnengott, während Hathor den alten Platz beibehalten hat¹⁴⁹. Auf einem Schmuck Scheschonqs II. (um 900 v. Chr.) steht sie als nacktes Mädchen vor dem Allherrn Amon-Re'-Harachti (*Abb. 27*). Sie erinnert dabei an die Prin-

¹⁴¹ Vgl. H. A. DUCROS, Etude sur les balances égyptiennes: Annales du Service des Antiquités d'Egypte 9 (1908) 32–53.

¹⁴² G. MÖLLER, Das Amtsabzeichen des Oberrichters in der Spätzeit: Zeitschrift für die ägyptische Sprache und Altertumskunde 56 (1920) 67–68; B. GRDSELOFF, L'insigne du grand juge égyptien: Annales du Service d'Antiquités d'Egypte 40 (1940) 185–202.

¹⁴³ Zur Weisheit als Schmuck am Hals vgl. Spr 1,9 und 3,22.

¹⁴⁴ B. GRDSELOFF, a.a.O. (Anm. 142), 201.

¹⁴⁵ Ebd. 195.

¹⁴⁶ Ebd. 197.

¹⁴⁷ Diese Darstellung ist häufig. Vgl. z. B. W. WRESZINSKI, a.a.O. (Anm. 120), Taf. 198, 202 (Tutanchamun); H. H. NELSON u. a., Reliefs and Inscriptions at Karnak I. Ramses III's Temple within the great Inclosure of Amon. Part I (Oriental Institute Publications 25), Chicago 1936, Taf. 17, 21, 56.

¹⁴⁸ In der gleichen Haltung, wie auf Abb. 26, erscheint Ma'at im Grab Ramses VI. Allerdings fehlt dort Hathor ganz (A. PIANKOFF, The Tomb of Ramesses VI. Plates (Bollingen Series XL.1) New York 1954, Taf. 158, 159, 196).

zessinnen, die im Hohen Tor von Medinet Habu vor ihrem königlichen Vater, Ramses III. (1204–1173 v. Chr.), erscheinen, um ihn zu erfreuen (Abb. 28)¹⁴⁹. Beachtenswert ist auf Abb. 27 der kosmische Kontext. Das Schiff mit der Sonnenscheibe fährt über den mit Lotusblüten geschmückten Ozean. Pflanzensäulen tragen den sternbesäten Himmel. Hathor und Ma'at (die also zweimal dargestellt ist) schützen das Sonnenauge.

Neben der Nähe Ma'at's zu Hathor, der Göttin der Heiterkeit und des Scherzens, gibt es ein zweites ikonographisches Thema, das gerade für die ägyptische Spätzeit, und d. h. für die Zeit des Alten Testaments, eine gewisse Affinität der Göttin der Weltordnung und der Weisheit zu Spiel und Scherz bezeugt.

Der Reliefschmuck der ägyptischen Tempel des Neuen Reiches zeigt sehr häufig den König, wie er als Oberpriester den Göttern, besonders dem Welt- und Schöpfergott Amon-Re', Ma'at darbringt. Abb. 29 aus dem Felsentempel Ramses' II. (1304–1238 v. Chr.) aus Beit el-Wali steht für unzählige gleiche Szenen¹⁵⁰.

Seit Beginn des Neuen Reiches kennt der Amontempel in Karnak das Amt der Gottesgemahlin des Amun¹⁵¹. Die erste und sozusagen prototypische Inhaberin dieses Amtes war Achmes-Nefertari, die Gemah-

¹⁴⁹ Vgl. Ch. F. NIMS, a.a.O. (Anm. 78), Taf. 630–633, 636–642; vgl. auch den Tanz der Salome in Mk 6,22 (Parr.).

¹⁵⁰ Das Motiv der Darbringung der Ma'at hat auch in Vorderasien Eingang gefunden. Aus dem Hauran stammt eine Stele Ramses' II., die ihn bei diesem Ritus vor einer einheimischen Göttin zeigt (H. GRESSMANN, Altorientalische Bilder zum Alten Testament, Berlin und Leipzig 1927, Abb. 103 «Ijobstein»). In Serabit el-Chādim auf dem Sinai ist Hathor die Empfängerin der Ma'at, die Ramses IV. darbringt (A. H. GARDINER / T. E. PEET, The Inscriptions of Sinai I. Introduction and Plates, London 1952, Taf. LXXVII, Abb. 279). Im Palast des Omri und des Achab in Samaria wurde ein Elfenbein gefunden, das einen falkenköpfigen Gott zeigt, der dem Sonnenkind auf dem Lotus Ma'at darbringt (J. W. und G. M. CROWFOOT, Early Ivories from Samaria, London 1938, 12 f. und Taf. I, 2). A. MORET (a.a.O. (Anm. 140), 10) spricht davon, daß die Darbringung der Ma'at auch auf den Elfenbeinschnitzereien von Arslan Tasch, die aus Damaskus stammen, gefunden wurde. Er nennt keine Belegstellen. In der offiziellen Publikation kann ich das Motiv nicht finden (F. THUREAU-DANGIN / A. BARROIS / G. DOSSIN / M. DUNAND, Arslan-Tash (Bibliothèque archéologique et historique XVI) Paris 1931). Zur Deutung des Ritus der Darbringung der Ma'at vgl. die reich dokumentierte Ausführung bei H. H. SCHMID, a.a.O. (Anm. 140), 57–60.

¹⁵¹ J. ČERNÝ, Le culte d'Amenophis I chez les ouvriers de la nécropole thébaine: Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 27 (1927) 159–203; C. E. SANDER-HANSEN, Das Gottesweib des Amun, København 1940; J. LECLANT, Les divines adoratrices d'Amon thébain: Revue de l'Histoire des Religions 151 (1957) 121–144; Ders., a. a. O. (Anm. 159), 354–386.

lin Amenhoteps I. (1529–1508 v. Chr.) Die Hauptfunktion der Gottesgemahlin bestand zu allen Zeiten darin, vor dem Gott das Sistrum zu schütteln und ihm die Menit zu präsentieren¹⁵². Über die Bedeutung dieses Ritus wurde unter 5. d das Nötige gesagt.

Am Amontempel in Karnak findet sich nun eine interessante Darstellung, welche die beiden Motive, die Darbringung der Ma'at und das Präsentieren des Sistrum und der Menit durch die Gottesgemahlin, miteinander verbindet (*Abb. 30*)¹⁵³. Dabei zeigt das Bild aus der Zeit Ramses' III. (1204–1173 v. Chr.)¹⁵⁴ die Gottesgemahlin Achmes-Nefertari als nacktes Mädchen. Sie spielte also eine ähnliche Rolle wie die Prinzessin auf *Abb. 28* und Ma'at auf *Abb. 27*. Leider sagt die Beischrift über den Zusammenhang zwischen der Darbringung der Ma'at und der scherzenden Gottesgemahlin nichts aus¹⁵⁵. Die Beischrift zu einer Darstellung Achmes-Nefertaris auf der Umfassungsmauer Ramses' II. (1304–1238 v. Chr.) nennt sie aber «süß an Liebe, indem Schönes beim Anblick getan wird, mit schönen Händen mit dem Sistrum, die ihren Vater Amun beruhigt (*shtp*)»¹⁵⁶. Diese Beischrift paßt auch ausgezeichnet zu *Abb. 30*. Dabei bedeutet *shtp* durchaus nicht nur, jemanden aufgeregten oder zornigen beruhigen, sondern auch einfach jemanden durch Schmuck, Musik, Tanz und ähnliches zufrieden machen, erfreuen¹⁵⁷. Die Beischrift zu Amon auf *Abb. 30* sagt nun, daß Amon Ma'at liebt

¹⁵² C. E. SANDER-HANSEN, a.a.O. (Anm. 151), 24 f.; vgl. das Bild bei H. H. NELSON, a.a.O. (Anm. 147), Taf. 51.

¹⁵³ W. HELCK, Ahmesnofretere als Mittlerin: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 83 (1958) 89–91.

¹⁵⁴ Amon selber ist in sehr flachem, aber doch leicht erhabenem Relief in dem für die Thutmosiden typischen Stil dargestellt. Der jetzt herausgefallene Kopf scheint in Einlegearbeit (aus kostbarem Material?) gearbeitet gewesen zu sein. Im gleichen flachen Relief ist auch Achmes-Nefertari geschaffen. Die Gestalt Ramses' III. hingegen ist in versenktem Relief gehalten (vgl. dazu P. BARGUET, Le temple d'Amon-Rê à Karnak. Essai d'exégèse, Le Caire 1962, 113 f. Anm. 6).

¹⁵⁵ Die Beischrift lautet: «Die Gottesgemahlin, die große, königliche Gattin, Achmes-Nefertari vom Tempel Menisut, die Amon liebt, der Herr der Götter» (vgl. Abb. 30). W. HELCK (a.a.O. (Anm. 153), 90 f.) liest statt *nb ntr.w r ntr.w* («die Amon liebt) mehr als die Götter». Eine Überprüfung am Original durch Herrn M. CICCARELLO (Chicagohaus, Luxor) hat die Richtigkeit der ersten Lesung bestätigt (so auch P. BARGUET, a.a.O. (Anm. 154), 114).

¹⁵⁶ W. HELCK, Die Ritualszenen auf der Umfassungsmauer Ramses' II. in Karnak (Ägyptologische Abhandlungen 18) Wiesbaden 1968, Text S. 52, Bild 46; Abbildungen S. 32, Bild 46 = R. LEPSIUS, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien Abteilung III, Band VI, Berlin 1849–58, Taf. 147a.

¹⁵⁷ A. ERMAN / H. GRAPOW, Wörterbuch der ägyptischen Sprache IV, Berlin 1971, 221 f.

und daß er sich über sie freut (*htp.f hr m3t*)¹⁵⁸. Ma'at und die mit Sistrum und Menit Hathorfunktionen erfüllende Gottesgemahlin Achmes-Nefer-tari versetzen den Allherrn gemeinsam in beste Stimmung.

Die Komposition aus dem Gott Amon, der Sistrum spielenden Gottesgemahlin und dem Pharao, der Ma'at darbringt, findet sich auch später noch, so z. B. in Karnak (Abb. 31) aus der Zeit des nubischen Pharao Schebitku (=Schabataka, 698–690 v. Chr.)¹⁵⁹. Als Gottesgemahlin amtet Amenirdis¹⁶⁰. Abb. 30 ist also als Komposition nicht singulär, wenn Amenirdis auch nicht als nacktes Harmismädchen, sondern in großer Aufmachung mit der hohen Federkrone erscheint.

Endlich finden sich eine Anzahl verwandter Kompositionen im großen Hathortempel in Dendera, der dem 1. und 2. Jahrhundert n. Chr. angehört, aber ganz in der ägyptischen Tradition verwurzelt ist¹⁶¹. Abb. 32 zeigt den Pharao bei der Darbringung der Ma'at vor Hathor und vor ihrem Partner Horus. Da die Göttin im Vordergrund steht, erscheint an Stelle des Harimsmädchen, resp. der Gottesgemahlin ein kleiner, nackter Knabe mit Sistrum und Menit: Die Verbindung zwischen dem spielenden Knaben und Ma'at wird Abb. 33 noch besonders unterstrichen¹⁶². Neben der Ma'atfigur, die der Pharao präsentiert, erscheint Ma'at zusätzlich hinter dem Sistrum spielenden Knaben und hält schützend ihre Hände über diesen. Besonders eigenartig ist Abb. 34. Hier ist der spielende Knabe von der hockenden Ma'at und einer riesigen Menit begleitet, in der sich Hathor verkörpert. Ma'at und Hathor scheinen von ihrem Ursprung her eine gewisse Zugehörigkeit zueinander bewahrt zu haben, zu der im 1. Jahrtausend v. Chr. die Affinität zu dem durch Sistrum und Menit verkörperten Scherzen vor der Gottheit dazugestoßen zu sein scheint.

Die drei Gestalten (Hathor, Ma'at und «Spiel») von Abb. 34 sind in der scherzenden Weisheit von Spr 8,30 f. vereinigt. Ich lege keinen

¹⁵⁸ Ebd. III, 188; vgl. auch CH. KAYATZ, a.a.O. (Anm. 9), 97 f.

¹⁵⁹ J. LECLANT, Recherches sur les monuments thébains de la XXVe dynastie dite éthiopienne, Le Caire 1965, 51 f. und Taf. 25.

¹⁶⁰ Vgl. C. E. SANDER-HANSEN, a.a.O. (Anm. 151), 9 und 22; K. A. KITCHEN, The Third intermediate Period in Egypt (1100–650 B. C.), Warminster 1973, 498 s. v. Amenirdis I.

¹⁶¹ F. DAUMAS, Dendara et le temple d'Hathor. Notice sommaire, Le Caire 1969.

¹⁶² Ähnliche Darstellungen wie sie die Abb. 32–34 zeigen, sind in Dendera recht häufig; vgl. A. MARIETTE-BEY, Dendérah. Description générale du grand temple de cette ville I, Paris 1870, Taf. 14, 40, 57, 68, 73; Ebd. II, Paris 1870, Taf. 2, 3, 18, 25, 26, 30, 35, 46, 52, 58, 62; Ebd. III, Paris 1871, Taf. 16, 38, 39.

Wert darauf, eine historische Abhängigkeit zu postulieren. Aber die z. B. für R. STECHER so unmögliche Verbindung von Weisheit und Scherz¹⁶³, wie er hier im Abschnitt 5 expliziert wurde, scheint mir durch das Material von Abschnitt 6 doch wesentlich an Wahrscheinlichkeit gewonnen zu haben.

*7. Die Bedeutung der scherzenden Weisheit von
Vs. 30 f. im Ganzen von Spr 8,22–31*

Nachdem einigermaßen geklärt ist, was «*mesahäqät* vor Gott» vordergründig meint, welche Vorstellungen sich etwa damit verbinden können und vielleicht auch, woher die Vorstellung kommt, bleibt die Frage, was dieses Symbol der vor Gott lachenden und scherzenden Weisheit im Ganzen von Spr 8,22–31 bedeutet.

Folgende Möglichkeiten bieten sich an, von denen angesichts des Symbolcharakters der Figur die eine die andere nicht auszuschließen braucht:

a. Die Weisheit betont in Spr 8,22–36, wenn auch unter Vermeidung der Vorstellung allzu deutlicher physischer Vaterschaft, Gottes erstgeborene Tochter zu sein. Das übermütige Scherzen kann ganz einfach diesen Anspruch weiter unterstreichen. Sie darf in Gegenwart ihres Vaters unbekümmert scherzen. Sie ist bei ihm zuhause. Unterstützung findet diese Deutung in Gen 21,8 ff. (E)¹⁶⁴. Am Tage, da Isaak entwöhnt wird, sieht Sara, seine Mutter, den älteren Sohn Abrahams, den ihm die Nebenfrau Hagar geboren hat, den Ismael, scherzen (*mesahēq*). Dieser Anblick stört sie und sie bittet Abraham: «Vertreibe diese Magd und ihren Sohn, denn der Sohn dieser Magd darf nicht zusammen mit meinem Sohn Isaak erben». Das Scherzen Ismaels im Hause Abrahams dokumentiert seine selbstverständliche und ungehörte Zugehörigkeit zu diesem Haushalt¹⁶⁵, ja – in den Augen Saras – sogar seinen Erbanspruch. Schon die im dritten Jahrhundert v. Chr. entstandene griechische Übersetzung des Pentateuch hat das nicht mehr verstanden und ergänzt das *mesahēq* durch einen Gegenstand,

¹⁶³ A.a.O. (Anm. 10), 429 und 434.

¹⁶⁴ Darauf hat mich Prof. J.-D. BARTHÉLEMY (Fribourg) aufmerksam gemacht.

¹⁶⁵ Zu dieser Bedeutung vgl. auch die Tiere in Ijob 40,20, die in Anwesenheit des gewaltigen Nilpferds sorglos bleiben (*jesahaqū*).

mit dem Ismael scherzt, und übersetzt: *παιζόντα μετὰ Ισαακ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς* «scherzend mit Isaak, ihrem Sohn»¹⁶⁶.

b. Die Bedeutung des übermütigen Scherzens der Weisheit in Spr 8,31 erschöpft sich aber m. E. nicht in der Darstellung ihres Status als Erstgeborene. Der Hinweis auf ihr Scherzen erfolgt ja nicht unmittelbar im Anschluß an die Aussagen über ihre Entstehung, sondern in dem über ihre Anwesenheit bei den großen Schöpfungswerken (Spr 8,27–29). *Damals* war sie *šā'ašū' im* «Entzücken», «Wonne» (Spr 8,30). Ähnlich kann das Hebräische sagen: «Ich (war ganz) Friede!» (Ps 120,7). «Ich (war ganz) Gebet!» (Ps 109,4). «Ich (bin ganz) Einsicht!» (Spr 8,14)¹⁶⁷. Es ist deshalb unnötig, dieses «Wonne» mit der griechischen Übersetzung unter Annahme einer *ἀποκοινωνία*-Konstruktion als «seine (scl Gottes) Wonne» zu verstehen¹⁶⁸. Es dürfte nicht allzu kühn sein, den Grund für ihre Wonne und ihren Übermut in den herrlichen Gottesstaten zu sehen, bei denen sie dabei war. Als Ausdruck des Glücks erscheint das Lärm der Scherzenden in Jer 30,19 neben *tōdāh* «Dank», «Danklied» (vgl. auch Jer 31,4; Sach 8,5). Eine Parallele zur so verstandenen Wonne und zum Scherzen der Weisheit finden wir in Ijob. Ijob 38,7 erzählt, daß alle Morgensterne jauchzten und alle Gottessöhne (vor Glück) schrieen als es Gott gelang, die ungeheuren Säulen der Erde auf unbegreifliche Weise fest zu machen¹⁶⁹.

c. Wenn wir das Scherzen der Weisheit einfach als Ausdruck des Übermuts und der Freude über die Großtaten Gottes deuten, scheint mir aber dem Unterhaltungscharakter, den *sahēq liphnē* «scherzen vor» sonst hat (Ri 16,25; 2 Sam 2,14; 6,5,21), nicht Genüge getan¹⁷⁰. *mesahāqāt lephānā(j)w* in Spr 8,31 als aktives kultisches Tun vor und für Jahwe zu verstehen, empfehlen nicht nur 2 Sam 6,5,21 (David vor der Lade)

¹⁶⁶ *sahēq* in Verbindung mit der Präposition *bē* scheint die Bedeutung zu haben «sich mit jemandem, sich auf Kosten von jemandem zu amüsieren». Man treibt mit etwas oder jemandem seinen Mutwillen, so soll Josef das mit Potifers Frau getan haben (Gen 39,14.17). Ein Mädchen tut es mit einem kleinen Vogel (Ijob 40,29). Ein Mensch kann es aber nicht mit dem Leviaten (Ijob 40,29). Um sich mit ihm vergnügen zu können, muß man schon Gott sein (Ps 104,26). Der Aspekt des Mutwilligen und Übermütigen scheint zu fehlen, wenn statt *bē* die Partikel *'āt* verwendet wird (vgl. Gen 26,8).

¹⁶⁷ Vgl. dazu weiter Gen 12,2; 1 Sam 25,6; Hos 5,2; Ez 2,7 f.; Ps 25,14; 28,8; 55,22; 90,1; 92,9.

¹⁶⁸ So M. DAHOOD, a.a.O. (Anm. 12), 519.

¹⁶⁹ Ein Echo auf Ijob 38,7 dürfte Baruch 3,34 sein.

¹⁷⁰ Den Unterhaltungscharakter von *sahēq liphnē* unterstreicht R. STECHER a.a.O. (Anm. 10), 429–431, sehr eindringlich.

und die ägyptischen Parallelen, sondern auch das Echo, das Spr 8,30 f. in Jesus Sirach 24,10a gefunden hat. Hier sagt die Weisheit, die Gott vor aller Zeit, am Anfang erschaffen hat (Sir 24,9a):

- 10a ἐν σκηνῇ ἀγίᾳ ἐνώπιον αὐτοῦ ἐλειτούργησα
 10b καὶ οὕτως ἐν Σιων ἐστηρίχθην.
 10a «Im heiligen Zelte tat ich Dienst vor ihm
 10b und so¹⁷¹ wurde ich auf Zion fest eingesetzt».

ἐστηρίχθην könnte in diesem Zusammenhang eine Interpretation von *'āmōn* sein¹⁷². Die Weisheit ist fest bei Gott und d.h. auf dem Zion, weil sie dort vor ihm im kultischen Dienst wirkt (vgl. Anm. 171). Das ἐλειτούργησα ist eine etwas feierliche, aber angesichts von 2 Sam 6 und der ägyptischen Parallelen durchaus nicht sachfremde Interpretation von *məsaḥāqāt lēphānā(j)w*¹⁷³.

Es ist zu beachten, daß die *hokmāh* ihren «liturgischen Dienst» nach Spr 8,30 f. während der Schöpfung leistet. Man darf wohl, auch

¹⁷¹ Die neueren Übersetzungen geben das οὕτως alle mit «darauf» wieder (V. HAMP, Das Buch Sirach oder Ecclesiasticus, in: Echter Bibel IV, Würzburg 1959, 633; J. MARBÖCK, a.a.O. (Anm. 9), 35; O. RICKENBACHER, Weisheitsperi-kopen bei Ben Sira (Orbis Biblicus et Orientalis 1) Freiburg/Schweiz 1973, 111). Ein Blick in E. HATCH / H. A. REDPATH, A Concordance to the Septuagint II, Graz 1954, 1035–1039, zeigt aber, daß οὕτως fast stets *kēn* oder *kōh* «so» wieder-gibt. Es handelt sich beim Dienst im heiligen Zelt und bei der Einwurzelung auf dem Zion nicht um zwei Akte, die zeitlich aufeinander folgen, sondern der Dienst erklärt wie, in welcher Art und Weise, vielleicht auch noch warum, die Weisheit auf dem Zion gefestigt wurde.

¹⁷² Bildungen des Verbs *στηρίζω* liegen in Ex 17,12 und 2 Kön 18,16 For-men von *'mn* zugrunde. Symmachus und Theodotion übersetzen das *'āmōn* von Spr 8,30 mit ἐστηριγμένη. Vgl. auch das *hjmnt'* des Targum, Weish 7,23 und das Amen in Off 3,14; 19,11.

¹⁷³ J. MARBÖCK (a.a.O. (Anm. 9), 56) statuiert zwar, daß das Motiv der spielenden Weisheit in Sir 24 völlig fehle. Das hängt damit zusammen, daß er das Spielen mit den meisten neueren Auslegern als das formlose Spiel eines Kindes auffaßt und nicht als einen der kultischen Unterhaltung analogen Gottesdienst, wie das oben geschehen ist. Zum kultischen Dienst der Ma'at siehe H. H. SCHMID, a.a.O. (Anm. 140), 57–60; zur Gleichung von Mert (Anm. 124) und Ma'at A. M. BLACKMAN / H. W. FAIRMAN, A Group of texts inscribed on the façade of the sanctuary in the temple of Horus at Edfu, in: Miscellanea Gregoriana. Raccolta di scritti pubblicati nel Centenario della Fondazione del Museo Egizio, Vaticana 1941, 421. Die oben vorgetragene Deutung des *məsaḥāqāt* in Spr 8,30 f. als kultischem Verhalten wird der Beobachtung gerecht, daß die Göttin Ma'at (und in ihrer Nachfolge die *hokmāh*) ihren Platz nicht in den Weisheitstexten, sondern im Kult und im Mythos, resp. der theologischen Spekulation, habe (vgl. H. H. SCHMID, Wesen und Geschichte der Weisheit (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 101). Berlin 1966, 152).

wenn man das mit «Werkmeister» übersetzte *'āmōn* kaum auf die Weisheit beziehen kann, doch nicht jeden aktiven Einfluß der *hokmāh* auf das Schöpfungsgeschehen bestreiten¹⁷⁴. Denn der Kult übt auf die Gottheit, vor der er vollzogen wird, einen ganz realen Einfluß aus. Ein bestimmter Kult vermag die Gottheit in eine ganz bestimmte Stimmung zu versetzen und zu bestimmten Handlungen zu bewegen¹⁷⁵.

Wenn aber ein übermütiges und zum Lachen reizendes Mädchen

¹⁷⁴ Wenn die Ma'at auch ganz einfach in der Gegenwart des Sonnen- und Schöpfergottes gezeigt wird, so genügt diese Motivgesellung, die Vorstellung zu evozieren, daß Re' die Welt durch und in Ma'at geschaffen hat und erhält (zur Gedankengesellung in der ägyptischen Kunst vgl. H. SCHÄFER, Von ägyptischer Kunst. Eine Grundlage, Wiesbaden 1963, 167 f.). Nicht nur in der ägyptischen Kunst, sondern auch in der hebräischen Sprache findet man die schlichte Nebeneinanderstellung (Parataxe) häufig. Sie ist im Hinblick auf die präzise Zu- oder Unterordnung einzelner Satzteile oft äußerst nachlässig und überläßt die Bestimmung der genauen Beziehung dem Hörer (vgl. C. BROCKELMANN, Hebräische Syntax, Neukirchen 1956, § 133–134; R. MEYER, Hebräische Grammatik III. Satzlehre (Sammlung Göschen 5765) Berlin 1972, 82, 90, 95, 98, 100, 107, 111). Da die Beteiligung der Weisheit an der Schöpfung eine dem Alten Testament geläufige Vorstellung ist (vgl. z. B. Ps 104, 24; Ijob 28, 23–27), muß schon die bloße Gesellung der Motive Schöpfer und Weisheit die Gedanken in diese Richtung lenken.

Dazu gibt es nebst der bloßen Parataxe in Spr 8, 22–31 einige Hinweise, die einen gewissen Beitrag der *hokmāh* beim Schöpfungswerk nahelegen. Das *rē'-šīt darkō* in Vs. 22 kann nicht nur mit «Erstling seines Tuns», sondern auch mit «Grundlage seines Tuns» übersetzt werden (vgl. etwa Spr 4, 7; Ps 111, 10; Jer 49, 35). Das Dabeisein in Vs. 27 kann durchaus mehr als passive Präsenz bedeuten, so etwa in Jes 48, 16 (so auch P. A. H. DE BOER, a.a.O. (Anm. 46), 69). *šām 'anī* steht immerhin bei Werken, von denen oft und gern betont wird, daß sie mit besonderer Weisheit geschaffen seien, so dem Festmachen des Himmels (Spr 3, 19b; Jer 10, 12c; Ps 136, 5), dem der Erde (Spr 3, 19a; Jer 10, 12b) und beim Einrichten des Wasserhaushalts (Spr 3, 20a; Ijob 26, 12). Daß ausführlich von Gottes Schöpfungswirken gesprochen wird, ist noch kein Grund, das der Weisheit auszuschließen. Im Buch der Weisheit wird die Weisheit bald als *τεχνίτης* (7, 21; 8, 6), bald wieder als bloß gegenwärtig vorgestellt, während Gott als *τεχνίτης* (13, 1) die Welt schafft (vgl. 9, 9; 1, 14; 9, 2; 11, 24). Die Frage ist, wie die Beteiligung der Weisheit genau vorgestellt wird.

¹⁷⁵ Belege finden sich von den ältesten bis zu den jüngsten Stücken des Alten Testaments vgl. z. B. Gen 8, 21; Num 10, 9; 17, 11–13; Hag 2, 18 f. Das *sahēq liphēnē* in 2 Sam 6, 5 und 14 soll Jahwe heiter stimmen, der bei ähnlichen Gelegenheiten verschiedentlich seinen Zorn manifestiert hat (1 Sam 6, 19; 2 Sam 6, 6–8). N. DE G. DAVIES (a.a.O. (Anm. 112), 70) läuft Gefahr zu übersehen, daß der Kult von Haus aus nicht der Erbauung der Gläubigen, sondern der der Gottheit dient, wenn er den Überschlag im ägyptischen Kult wie folgt kommentiert: «It is hard to see how the acrobat could make any higher contribution than a quickening of the pulse, except in so far as extraordinary physical perfection and powers might create an impression that life was insuppressible and under the aegis of the gods».

Gott bei seiner Schöpfung erfreut hat, so heißt dies, daß das von Ijob 28 eher mathematisch und für den Menschen unzugänglich gesehene Geheimnis der Welt nach Spr 8,22–31 die Freude und das Vergnügen Gottes sind. Nicht der große Kummer oder ein irrer Zufall, sondern eine übermütige Heiterkeit und eine untödliche Lebensfreundlichkeit¹⁷⁶ liegen dem All zugrunde.

Die Schöpfung als Werk eines vergnügten und sich vergnügenden Gottes ist zwar kein geläufiges alttestamentliches Thema. Aber im Ps 104 Vs. 26 wird immerhin die kühne Behauptung gewagt, Gott hätte den schrecklichen und gefürchteten Meeresdrachen, den Leviatan, geschaffen, um mit ihm zu spielen und sich mit ihm zu vergnügen (*le sahäq bō*), so wie ein Mädchen mit einem zahmen Vögelchen (Ijob 40,29; vgl. auch Baruch 3,17) oder ein Mann mit einer Frau scherzt und sich vergnügt (Gen 26,8; 39,14.17) ¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Einigermaßen philosophisch formuliert und als reine Intuition sind schon ähnliche Auffassungen vorgetragen worden, so z. B. von A. HU DAL (Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches, Rom 1914, 150: «Jahwe hat das Schöpfungswerk vollbracht, das ist die Anschauung des Spruchdichters, die Weisheit aber war dabei nicht als lässige Zuschauerin, sondern sie hat mitgearbeitet wie die Idealform dem Künstler das treibende Agens in seiner Tätigkeit ist». So betrachtet ist die Funktion der Weisheit in Spr 8,22–31 von der der Weisheit in Ijob 28,23–27 gar nicht so verschieden.

¹⁷⁷ Nebst dem mutwilligen Scherzen soll hier wohl auch die Überlegenheit Gottes über dieses gewaltige Wesen ausgesagt werden (vgl. Anm. 95 und 166), allerdings nicht so, daß darin ein sadistischer Unterton mitschwingen würde, als ob Jahwe den Leviatan geschaffen hätte, um ihn zu Tode zu quälen. Für diese Art von «Belustigung» braucht das Hebräische *hit'allēl bē*, so etwa, wenn ein besieгter König zum Spott gequält wird (vgl. 1 Sam 31,4 = 1 Chr 10,4; Jer 38,19; vgl. auch Mk 15,16–19 Parr.), wenn eine Frau so geschändet wird, daß sie stirbt (Ri 19, 25), wenn Jahwe den verhärteten Ägyptern übel mitspielt bis sie Israel ziehen lassen (Ex 10,2 J; 1 Sam 6,6) und etwas harmloser, wenn die «störrische» Eselin Bileams diesen zur Verzweiflung treibt (Num 22,29J). Im Gegensatz zu *hit'allēl bē* betont *sahēq bē* die gutmütige, heitere Seite des Spiels (vgl. zu Ps 104,26 noch den Kommentar von H. J. KRAUS, Psalmen (Biblischer Kommentar XV/2), Neukirchen ²1961, 713 f.).

Von der üblichen Bedeutung des Ausdrucks *sahēq bē* «scherzen mit» angeregt hat P. A. H. DE BOER (a.a.O. (Anm. 46), 69 f.) das *mesahäqät bē tēbēl 'arṣō* in V. 31a dahin deuten wollen, daß die Weisheit aus der Erde ihr Spielzeug mache. Wenn man V. 31b als sekundäres Verbindungsstück zum Folgenden sieht, erhält diese Deutung von dorther eine Stütze. Ich möchte Vs. 31a aber doch lieber als Parallele zu Vs. 30c verstehen, mit dem es durch eine Anapher verbunden ist. Das «vor ihnen» (den Philistern) in Ri 16,25 wird durch das «zwischen den Säulen» und das «vor ihm» (vor Gott) in Sir 24, 10a durch das «im heiligen Zelt» näher bestimmt. Die ganze Erde als Aufenthaltsort der Weisheit findet ein Echo in Sir 24,3–7. Von dorther wird auch der Sinn der Aussage deutlich. Während sie bei Sir letztlich auf den Zion konzentriert ist (vgl. Sir 24,8–34), beherrscht sie nach Spr 8,22–31a

Abschließend bleibt zu fragen, woher der Dichter von Spr 8,22–31 um eine unbändige Freude als Grundgeheimnis der geschaffenen Welt weiß. Wie der Dichter von Ijob 28 seine Vorstellung von einer durch Maß, Zahl und Gewicht bestimmten kosmischen Weisheit seiner Welt-erfahrung verdankt, so ist auch die scherzende Weisheit von Spr 8 keine Verobjektivierung einer Eigenschaft oder einer Fähigkeit Gottes, sondern einer Eigenschaft der Welt¹⁷⁸.

Die christliche Gemeinde hat, wie vor ihr die jüdische, aufgrund ihrer neuen Erfahrungen, die Frage nach der ἀρχή, nach dem «Urgrund», neu beantwortet. Während die jüdische das Grundgeheimnis der Welt im mosaischen Gesetz sah (Sir 24,23; Bar 4,1)¹⁷⁹, bekennt die neutestamentliche in Anlehnung an Spr 8,22 Jesus Christus als den Erstgeborenen der ganzen Schöpfung (πρωτότοκος πάσης κτίσεως; Kol 1,15), als Uranfang der Schöpfung Gottes (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ; Off 3,14)¹⁸⁰.

das Gesamt der Schöpfung. Das lokale Verständnis von *bē* in Spr 8,31a wird auch durch die vorangehenden 'äslō und lēphānān(j)w nahegelegt. Wir haben eine Kette von Ortsbestimmungen: «bei Gott», «vor ihm», «auf dem Festland seiner Erde». Vor allem, wenn man das «und meine Wonne war (es) mit den Menschen (zu sein)» (Vs. 31c) dazunimmt (vgl. allerdings Anm. 23), erinnert dieser Abstieg der wonnenvollen Weisheit von Gott zu den Menschen an die Herrschaft der Ma'at, wie sie in thebanischen Tempelinschriften der Spätzeit ausgesagt wird:

«Das Recht (*tp-nfr*) wurde geschaffen (*km'*) zu ihrer (*scl* der Urgötter) Zeit, die Wahrheit (*m't*) kam aus dem Himmel zu ihrer Zeit und gesellte sich (*hnm.n.s*) zu denen auf Erden.

Das Land war im Überfluß, die Leiber waren voll.

Nicht gab es ein Hungerjahr in den beiden Ländern (Ober- und Unterägypten). Nicht fielen Mauern ein, nicht stach ein Dorn zur Zeit der Göttervorfahren» (K. SETHE, a.a.O. (Anm. 35), 63 und Taf. IV, Theb. T. 90k und Theb. T. 149 i; zur Deutung vgl. H. H. SCHMID, a.a.O. (Anm. 140), 57, Anm. 314). *tp-nfr* bedeutet eigentlich «der gute Anfang». Vgl. dazu *rē'śīt* in Spr 8,22.

¹⁷⁸ G. v. RAD, a.a.O. (Anm. 7), 204. Manchem mag diese Sicht des großen Welttheaters als einer Komödie frivol erscheinen. Man führt uns heute täglich das Elend der Welt vor Augen, dem durch Revolutionen oder wenn nötig gar durch Terror abzuhelfen sei. Der Blick auf den Text von Spr 8, der um eine übermütige Freude als Grundgeheimnis der Welt weiß, soll keine Einladung zur Flucht aus einer grauen in eine rosa Welt sein. Aber H. COX (a.a.O. (Anm. 139), passim) hat zu Recht darauf hingewiesen, daß Revolutionäre ohne Scherz, Vergnügen, Festlichkeit und Phantasie leicht zu Monstren werden, die die Welt nicht glücklicher sondern elender machen. Nur Revolution aus der Vision einer geglückten Welt hat überhaupt Sinn.

¹⁷⁹ Vgl. dazu oben Anm. 6 und J. MARBÖCK (a.a.O. (Anm. 9), 77–79. 85–96 und neulich noch F. WEINREB, Der göttliche Bauplan der Welt, Zürich 1966.

¹⁸⁰ Zur Sophia-Christologie schon bei den Synoptikern vgl. neben dem in Anm. 7 genannten Werk von F. CHRIST M. J. SUGGS, Wisdom, Christology, and Law in Matthews Gospel, Cambridge/Mass. 1970 und M. D. JOHNSON, Reflections on a Wisdom Approach to Matthew's Christology: Catholic Biblical Quarterly

In seinem Wort und in seinen Taten, in seinem zuversichtlichen Sterben und seiner triumphalen Erhöhung hat sich ihr das Eigentliche der Welt erschlossen.

Im Mittelalter und im Barock pflegten die Prediger in ihren Oster-sermon allerhand Späße und Witze einzuflechten und so in der Gemeinde einen der österlichen, neuen Schöpfung angemessenen *risus paschalis*, «ein Ostergelächter» hervorzurufen¹⁸¹. Und in diesem *risus paschalis* trifft sich die neutestamentliche Gemeinde mit der alttestamentlichen Weisheit von Spr 8,30 f.

36 (1974) 44–64. Der neueste große Versuch, Christus als Grundgeheimnis des Kosmos zu verstehen, dürfte das theologische Werk Pierre Teilhard de Chardins (1881–1955) sein.

¹⁸¹ A. DÖRRER, Osterbräuche, in: Lexikon für Theologie und Kirche VII, Freiburg i. Br. 1962, Sp. 1279; Zum Lachen beim Anbruch der Heilszeit vgl. auch Ps 126,2.