

Masoreten als Theologen

Beobachtungen aus einem Teilbereich der Alttestamentlichen Wissenschaft

Christian Rose, Kiel

Der Judaist, Orientalist und Theologe Hans-Georg von Mutius hat im Jahr 2009 eine Reihe von nichtmasoretischen Jesaja-Zitaten im Midrasch ha-Gadol untersucht und auf ihre Übereinstimmungen mit bzw. ihre Unterschiede gegenüber dem Masoretischen Text befragt. Von Mutius weist, wie bereits Viktor Aptowitz 1906–1915,¹ an einschlägigen Beispielen auf, daß hunderte von nichtmasoretischen Bibelzitaten einen anderen als den Masoretischen Text belegen, und er kommt in einem ersten Schritt zu der Aussage: „Der hebräische Bibeltext ist bis weit ins Mittelalter hinein von einer grösseren Fluidität gewesen, als man gemeinhin annimmt. In vormasoretischer Zeit existierten gleichberechtigt neben dem späteren MT noch andere Textfassungen, die sich später auch durch die Arbeit der Masoreten nicht ohne weiteres verdrängen liessen.“² Dieses Zitat zeigt dreierlei auf. Zunächst: Der biblische Text war zur Zeit seiner Vokalisation noch nicht abschließend festgelegt, sondern befand sich noch mehr oder weniger stark im Fluß. Dann: Die verschiedenen Textfassungen stehen je für sich in einer eigenen Tradition, ohne daß diese einander infrage stellen oder ausschließen. Schließlich: Der spätere Masoretische Text stand nach seiner Fertigstellung in einer Bewegung, die nach von Mutius einen wie immer gearteten Prozeß der Verdrängung anderer Schriften ausgelöst hat.

Von Mutius verfolgt im weiteren Durchgang durch seine Arbeit das Ziel, eine Neueinschätzung des Masoretischen Textes anzuregen. Er zeigt auf, daß im 7. und 8. Jahrhundert in den Provinzen des Umayyadenreiches unterschiedliche Textfassungen des Koran im Umlauf waren, die zunächst noch ohne Vokalisation und ohne diakritische Zeichen kursierten und die zudem starke inhaltliche Divergenzen aufwiesen. In dieser Situation bestand die Möglichkeit, den unvokalisiert mehrdeutigen Text des Koran in verschiedener Weise zu interpretieren, was als

1 Aptowitz, V., *Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur* (SAWW.PH 153), Wien 1906–1915 (= New York 1970).

2 Von Mutius, H.-G., *Nichtmasoretische Jesaja-Zitate im Midrasch ha-Gadol und eine Grundsatzbemerkung zum Verhältnis von Masora und Koran*, in: BZ.NF 53 (2009), 106–117, hier 113. Vgl. dazu auch ders., *Nichtmasoretische Bibelzitate im Midrasch ha-Gadol* (13./14. Jahrhundert) (JudUm 80), Frankfurt / Main u.a. 2010, XVII.

„fatal“ bzw. als „Missstand“ angesehen wurde und also durch den Zusatz vereinheitlichender Zeichen beseitigt werden sollte.³

Aus der Zeit des 9. Jahrhunderts, als die Vokalisation des Koran abgeschlossen war, lassen sich dann nach von Mutius auch die ersten vokalisiert Bibeltextrfragmente nachweisen. Denkbar sei deswegen, daß die masoretische Arbeit am biblischen Konsonantentext nicht ohne einen Einfluß aus der islamischen Umwelt stattgefunden haben könnte. Muslime seien ihrer Umwelt, so von Mutius, im arabischsprachigen Umfeld mit dem eigenen, „standardisierten heiligen Buch“, gegenübergetreten und hätten es „als qualitativ höherwertiger als die Offenbarungsschriften von Juden und Christen“ bezeichnet.⁴ Um vor diesem Hintergrund „dem Vorwurf der Minderwertigkeit der eigenen Offenbarungsurkunde zu begegnen, mussten die jüdischen Gemeinden politisch handeln und *unter radikaler Beschneidung textlicher Vielfalt* einen eigenen Einheitstext erstellen, den man als Gegenentwurf zum nunmehr normierten Korantext präsentieren konnte.“⁵ Damit sei der Masoretische Text ein „Dokument durchaus schöpferisch angewandter und fortentwickelter Koranphilologie“, erstellt „primär unter politischen, nicht aber textgeschichtlichen Prämissen.“⁶ Dabei sei nicht von einer direkten Übernahme philologischer Instrumente der Textbearbeitung durch die jüdischen Gemeinden auszugehen: „Plausibler erscheint die Annahme, dass der Islam als christlich-jüdische Mischreligion bei den syrischen Christen als erster diesbezügliche Anleihen gemacht hat und dass die jüdische Gemeinschaft sich dann wiederum recht schnell von den rein monotheistischen Muslimen in der Punktierung eigener heiliger Texte anregen ließ [...]“.⁷

Diesen Überlegungen soll im folgenden mit Blick auf die Arbeit der Masoreten nachgegangen werden; dabei soll insbesondere das Problem der semantischen Vielfalt unvokalisierter Texte genauer untersucht werden.

1. Einführende Überlegungen

Das, was heute gemeinhin unter der Bezeichnung „Masoretischer Text“ subsumiert wird, besteht aus zwei Teilen: dem Konsonantenbestand, der bereits als protomasoretischer Text in der Zeit des Zweiten Tempels vorgelegen hat, und der Masora selbst, die sich wiederum aus den Vokalzeichen, den paratextlichen Elementen, den Akzenten und dem masoretischen Anmerkungsapparat zusammensetzt. Schon die Bezeichnung „Masoretischer Text“ ist im strengen Sinne in mehrfacher Hinsicht unpräzise. Zunächst steht mit „Text“ ein Substantiv

3 Von Mutius, Jesaja-Zitate, 114.

4 Ebd. 115.

5 Ebd. Kursivierung durch mich.

6 Ebd. Ähnlich auch ders., Bibelzitate, XVII.

7 Ders., Jesaja-Zitate, 117.

im Singular, obwohl hinter der Bezeichnung eine Gruppe von Handschriften steht. Der Singular suggeriert sodann, es gäbe lediglich diese eine masoretische Tradition, obwohl präzise von „dem masoretischen Text der tiberischen Schule Ben Ascher“ zu reden wäre. Schließlich mag durch die Bezeichnung der Eindruck entstehen, es gäbe eine durchlaufende Textquelle, die, stringent an einen bestimmten Punkt gelangt, abgeschlossen und festgelegt wurde, obwohl der Masoretische Text nicht nur durch eine einzige Quelle bezeugt wird und darüber hinaus unklar ist, ob überhaupt jemals ein einzelner Text existiert hat, der als Archetyp für den Masoretischen Text dienen konnte.⁸

Die Arbeit an den Texten wurde in der Mehrzahl der Fälle von verschiedenen Gelehrten oder Gelehrtengruppen vorgenommen. Den Konsonantentext erstellten die *sôp^erîm*, die Vokalisation und die Akzente die *naqdānîm* und die masoretischen Anmerkungen die *baʕalê hammasorāh*. Da Vokalisation, Akzentuierung und masoretischer Anmerkungsapparat manchmal aber auch aus derselben Feder stammen, spricht man heute oft zusammenfassend von „den Masoreten“.⁹

Der erste Schritt, die eigentliche Vokalisation, gilt heute zu recht als wesentlich. In der Zeit zwischen dem 1. Jh. v. und dem 1. Jh. n. Chr., als das Hebräische als Alltagssprache auszusterben begann, wurde die Lesung der als heilig verstandenen Texte des Tanach in der Originalsprache zum Problem. Zwar sollte die Aussprache der Texte jetzt verbindlich festgelegt werden, doch galt der biblische Text nach Dtn 4,2 durch eine Aussage des Mose als unveränderlich:

לֹא תִסְפוּ עַל-הַדְבָר אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה אֶתְכֶם וְלֹא תִרְעוּ מִמֶּנּוּ

„Ihr sollt nichts hinzufügen zu dem Wortlaut, den ich im Begriff stehe, euch zu verkündigen, und ihr sollt nichts davon wegnehmen.“ Analoges findet sich, ebenfalls im Mund des Mose, in Dtn 13,1:

אֵת כָּל-הַדְבָר אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה אֶתְכֶם אַחַר תִּשְׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת לֹא-תִסְף עָלָיו וְלֹא תִנְרַע מִמֶּנּוּ

„Den ganzen Wortlaut, den ich im Begriff stehe, euch zu verkündigen, sollt ihr bewahren zu tun; du sollst ihm nichts hinzufügen und ihm nichts wegnehmen.“¹⁰ Diese „Textsicherungsformel“,¹¹ die in ähnlicher Form in Ägypten, bei den

8 Vgl. dazu Tov, E., *Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik*, Stuttgart, Berlin, Köln 1997, 16–18.

9 Würthwein, E., *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*, Stuttgart 1988, 16, weist darauf hin, daß beim Codex Leningradensis / Petropolitanus sogar alle Arbeiten von ein- und demselben, von Samuel ben Jakob, erledigt wurden. Vgl. jetzt auch Fischer, A.A., *Der Text des Alten Testaments. Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica* von Ernst Würthwein, Stuttgart 2009.

10 Zum futurum instans, das an beiden Stellen zunächst etwas umständlich wiedergegeben sei, vgl. Abschnitt 2.

11 Oeming, M., „Du sollst nichts hinzufügen und nichts wegnehmen“ (Dtn 13,1) – Altorientalische Ursprünge und biblische Funktionen der sogenannten Kanonformel, in: Ders., *Verstehen und Glauben. Exegetische Bausteine zu einer Theologie des Alten Testaments* (BBB 142), Berlin,

Hethitern, in Assyrien, Babylonien, bei den Phöniziern und in Griechenland belegt ist und die zudem in Mt 5,18 diskutiert wird, ließ keine Hinzufügung von Zeichen zu, die unmittelbar in den Konsonantenbestand eingegriffen hätten. Die Entwicklung von Vokalisationssystemen aber, dem supralinearen babylonischen, dem supralinearen palästinischen und dem infralinenaren tiberischen,¹² die in ihrer je eigenen Tradition stehen, erlaubte eine Festlegung der Aussprache durch den Zusatz von Punkten und Strichen als Vokalzeichen, ohne den Konsonantenbestand anzutasten. Die Vokalisation der protomasoretischen Texte durch die tiberische Schule Ben Ascher, die sich schließlich durchsetzte, fand in der Zeit ab dem 7. Jahrhundert statt und gelangte im 10. Jahrhundert zu ihrem Höhepunkt und zu ihrem Abschluß. Geht man davon aus, daß die spätesten Teile des Alten Testaments sich im Danielbuch finden und etwa in die Zeit um 163 v. Chr. gehören, so liegen zwischen dem Abschluß der ersten protomasoretischen Textvorlage und dem Abschluß der masoretischen Arbeit der tiberischen Schule Ben Ascher im 10. Jahrhundert – etwas gerundet – etwa 1100 Jahre. Entsprechend liegt heute mit dem Codex Leningradensis / Petropolitanus ein Text vor, bei dem die Konsonanten ein Stadium der Textüberlieferung repräsentieren, die Vokale und sonstigen Beigaben ein anderes, viel jüngeres Stadium.

Unstrittig ist, daß der Masoretische Text bei seiner Entwicklung im Mittelalter nicht neu geschaffen wurde, sondern im Strom älterer Traditionen stand. Die Hinzufügung der Vokalisation bedeutete jedoch, den vorher vielerorts mehrdeutigen Text auf eine bestimmte Lesart festzulegen – eine Festlegung und Vereindeutigung, die nicht von Vers zu Vers beliebig war, sondern die immer in ihrer eigenen theologischen Tradition stand, die aber den protomasoretischen Text doch vor dem Hintergrund der durch von Mutius aufgezeigten „Fluidität“ in einer bestimmten Weise interpretierte.

Dieses Moment der Interpretation der protomasoretischen Texte hat Rüdiger Bartelmus im Untertitel seiner Einführung in das Biblische Hebräisch deutlich akzentuiert. Zwar spricht er später an einer Stelle von der „Theorie“ der Schule Ben Ascher über die Aussprache und Bedeutung der alttestamentlichen Texte,¹³ doch ist dieser Unterschied letztlich kaum von Relevanz, weil es Interpretation naturgemäß nie ohne eine ihr inhärente Theorie geben kann.

Versteht man den Bibeltext in diesem Sinne als interpretierten Text, so muß das alttestamentlich-exegetische Interesse immer auch darauf gerichtet sein, das von

Wien 2003, 121–137, hier 130 (zuerst erschienen in: Dohmen, C. / Oeming, M., *Biblischer Kanon – warum und wozu? Eine Kanontheologie* (QD 137), Freiburg, Basel, Wien 1992, 68–89).

12 Vgl. dazu Meyer, R., *Hebräische Grammatik*. Mit einem bibliographischen Nachwort von U. Rütterswörden, Berlin, New York 1992, §10, 53f.

13 Bartelmus, R., *Einführung in das Biblische Hebräisch – ausgehend von der grammatischen und (text-)syntaktischen Interpretation des althebräischen Konsonantentextes des Alten Testaments durch die tiberische Masoreten-Schule Ben Ascher – mit einem Anhang: Biblisches Aramäisch für Kenner und Könner des Biblischen Hebräisch*, Zürich 2009, 32; im Original fett. Rüdiger Bartelmus danke ich herzlich für die intensive Diskussion dieses Aufsatzes.

den Masoreten entwickelte Interpretationssystem zu verstehen, nachzuvollziehen also, warum sie an bestimmten Stellen den Text so vokalisiert haben, wie er jetzt dasteht. Unter dieser Fokussierung soll hier eine Stelle aus dem Jesajabuch diskutiert werden, die konkret das Vorgehen der alten Meister aufzuzeigen vermag und die deutlich macht, warum es entscheidend auf die Vokalisation ankommt, die zu den Konsonanten gelesen werden.

2. Jes 43,14f. als konkrete Textstelle

Es ist unstrittig, daß es sich bei den Versen Jes 43,14f. um eine Heilszusage handelt, eine Heilszusage allerdings, die nur für Israel Heil bewirkt, für die Gegner jedoch Unheil. Der unvokalisierte Text sieht so aus:

כה אמר יהוה גאלכם קדוש ישראל למענכם שלחתי בבלה והורדתי בריחים כלם
וכשרים באניות רנתם
אני יהוה קדושכם בורא ישראל מלככם

Am Anfang steht eine Formulierung, die lange Zeit als „Botenformel“ oder „Botenspruchformel“ bezeichnet wurde, die aber präziser und zunächst neutral als „Formel“ bezeichnet werden sollte;¹⁴ sie steht 466-mal mit verschiedenen Subjekten im Alten Testament, davon 293-mal mit Jahwe als Subjekt. Zwar erlaubt der Konsonantenbestand eine Interpretation als Partizip mask. Sg. qal (אמר), als 1. Person Sg. Impf. bzw. yiqtol (אמר) oder als Imperativ mask. Sg. (אמר), doch ist das sehr unwahrscheinlich; im ersten Fall hieße es „so spricht Jahwe andauernd“, im zweiten „so spreche ich, Jahwe“, im dritten „so sprich, Jahwe“. Eher ist anzunehmen, daß אמר perfektisch formuliert ist, denn das, was Jahwe hier sagen läßt, hat er schon in der Vergangenheit gesagt; üblich ist die Übersetzung im Präsens, weil jetzt in den Worten des Propheten die Worte Jahwes unmittelbar wieder Ausdruck finden und gleichsam höchstpersönlich mitgeteilt werden.¹⁵

Die Wurzel גאל gibt es im Alten Testament mit zwei unterschiedlichen Bedeutungshorizonten. גאל₁ heißt „auslösen“, „zurückkaufen“, גאל₂ heißt „verunreinigen“.¹⁶ Die Form ist doppeldeutig. Sie kann eine 3. Person mask. Sg. Perf.

14 Vgl. zum ganzen Wagner, A., *Prophetie als Theologie. Die so spricht Jahwe-Formeln und das Grundverständnis alttestamentlicher Prophetie* (FRLANT 207), Göttingen 2004.

15 Anders Krispenz, J., *Grammatik und Theologie in der Botenformel*, in: ZAH 11 (1998), 133–139, die für die präteritale Wiedergabe plädiert. Zustimmung kann ich ihr allerdings insoweit, als im Falle der Formel כה אמר יהוה tatsächlich kein Koinzidenzfall vorliegt.

16 Gesenius, W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Begonnen von R. Meyer, bearbeitet und herausgegeben von H. Donner, 18. Auflage, Berlin, Heidelberg, 1. Lieferung ג–א 1987, 189f. In der 17. Auflage wurden die Wurzeln noch als גאל I und גאל II verzeichnet, vgl. Wilhelm Gesenius' *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. In Verbindung mit H. Zimmern, M. Müller u. O. Weber bearbeitet von

qal (גְּאַלְכֶם) oder ein Partizip aktiv qal (גְּאַלְכֶם) sein. In jedem Fall ist die Form durch das Suffix der 2. Person mask. Pl. erweitert. Daß גְּאַל₂ vorliegt, ist für Jes 43,14 semantisch unwahrscheinlich; zudem ist גְּאַל₂ nicht im qal belegt.¹⁷ Mit גְּאַל₁ soll hier ein Heilsmoment anklingen, das im folgenden Spruch bestätigt wird. Hier steht also „er hat euch erlöst“ oder „euer Erlöser“. Erstere Form allerdings wäre ungewöhnlich, denn sie ist, gleich von welcher Wurzel, nie im Masoretischen Text belegt. Für die partizipiale Lesart dagegen wird sich im Durchgang durch V.15 ein gewichtiges Argument finden, weil dort ein eindeutiges Partizip der Wurzel בְּרָא steht.

Es folgt die klassische Verbindung „der Heilige Israels“. Mit גְּאַל₁ als Perfekt würde diese Verbindung zum Subjekt, was im Alten Testament ausgesprochen ungewöhnlich wäre,¹⁸ der Satz hieße dann: „So spricht Jahwe: Der Heilige Israels hat euch erlöst.“ Mit גְּאַל₁ als Partizip würde der Ausdruck „der Heilige Israels“ zur Apposition, und es hieße: „So spricht Jahwe, euer Erlöser, der Heilige Israels.“

Es folgt למֵעַן, wieder erweitert durch das Suffix der 2. Person mask. Pl.; hier kommt nur die Präposition mit der Bedeutung „um ... willen“ in Frage. Formal wäre auch ein Partizip hi. von עָנָה₃ denkbar, doch ist das nur einmal in Koh 5,19 belegt und bedeutungsmäßig unsicher. Dann heißt der Satz mit גְּאַל₁ in perfektischer Bedeutung: „So spricht Jahwe: Der Heilige Israels hat euch erlöst um euretwillen.“ Liest man dagegen גְּאַל₁ als Partizip, so kann das Partizip durch למֵעַן erweitert sein oder bereits den nächsten Teilsatz eröffnen; im ersten Fall hieße es: „So spricht Jahwe, euer Erlöser, der Heilige Israels, um euretwillen: ...“, im zweiten Fall wäre zu übersetzen: „So spricht Jahwe, euer Erlöser, der Heilige Israels: Um euretwillen ...“.

Die Masoreten lesen bei dem Verb die Variante 2, das Partizip. Vor dem Suffix steht ein šewa – zu erwarten wäre ein šewa quiescens. Allerdings fehlt im כּ des Suffixes כֶּם ein dageš lene, das in Begadkephat-Lauten nach šewa quiescens stehen müßte. Das heißt, daß das šewa als šewa medium interpretiert werden muß. Die Gründe für diese Vokalisation sind – soweit ich sehe – bislang ungeklärt. Das dageš lene fehlt bei allen Suffixen der 2. Person mask. Pl.; der Effekt wurde bisher lediglich konstatiert, jedoch nicht eingehender untersucht, auch

F. Buhl, unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1962, 123f.

17 Vgl. neben Gesenius¹⁷ und Gesenius¹⁸ auch Köhler, L. / Baumgartner, W., Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament (HALAT). Dritte Auflage, neu bearbeitet von W. Baumgartner, J.J. Stamm und B. Hartmann unter Mitarbeit von Z. Ben-Ḥayyim, E.Y. Kutscher und P. Reymond, Leiden, New York, Köln 1995, 162f.

18 Vgl. dazu Kuhr, E., Die Ausdrucksmittel der konjunktionslosen Hypotaxe in der ältesten hebräischen Prosa. Ein Beitrag zur historischen Syntax des Hebräischen (BSPL 7), Leipzig 1929 (= Hildesheim 1968), besonders 33–35.

nicht in der Dissertation Wilhelm Diehls aus dem Jahre 1895, die den Suffixen der 2. und 3. Person mask. und fem. Pl. gewidmet ist.¹⁹

In der Constructus-Verbindung „der Heilige Israels“ ist die erste Silbe des קָדוֹשׁ regulär zu קָדוֹשׁ reduziert und die Verbindung durch den Namen „Israel“ determiniert. Zugleich zeigt der Atnah unter יִשְׂרָאֵל an, daß die Masoreten den ersten Teilsatz bereits hier als beendet sehen. Die theologischen Konsequenzen der masoretischen Entscheidung sind weitreichend: Mit dem Verb im Perfekt wäre die Erlösung durch Jahwe als unter Umständen einmalig, in jedem Fall aber als bereits geschehen gedacht; die Präposition לְמַעַן würde ausdrücken, daß diese Erlösung um der Menschen willen geschehen sei. Mit dem Verb in der partizipialen Formulierung dagegen kann Jahwe als derjenige erscheinen, der gleichsam wesensmäßig und andauernd erlösend wirkt; allerdings ist das Partizip durch das Suffix determiniert, so daß es auch als Subjekt ohne Tempusbezug erscheinen kann.²⁰ Was mit der Präposition dann gemeint ist, folgt der masoretischen Interpretation entsprechend im nächsten Versteil.

Jetzt beginnt eine Reihe von Problemen, denn der Text, der folgt, ist so, wie er unvokalisiert dasteht, mehrdeutig und zudem sehr wahrscheinlich nicht in Ordnung. Zwar gibt es keine abweichenden Lesarten innerhalb der hebräischen oder aramäischen Sprachfamilie, doch gibt es eine Reihe von Vorschlägen für die Änderung des Textes.

Das nächste Wort muß ein Verb in der 1. Person Sg. Perfekt von der Wurzel שָׁלַח sein. Denkbar ist, daß es sich um qal handelt, שָׁלַחְתִּי, um pi., שָׁלַחְתִּי, oder auch um pu., שָׁלַחְתִּי. Hi. und ho. sind formal nicht möglich, weil sie im Perfekt ein präformatives הַ aufweisen müßten, hitp. hätte die Vorsilbe -הִתְ, und ni. hätte ein präformatives נִ. Ho. und hitp. sind nicht belegt, ni. nur einmal im späten Estherbuch, in Est 3,13. שָׁלַח heißt im qal „senden“, im pi. „entlassen“, im pu. „entlassen werden.“ Die qal-Bedeutung scheint am naheliegendsten zu sein. Allerdings zeigen sich jetzt zwei Auffälligkeiten: Zum einen haben die Masoreten das Verb als pi. vokalisiert, verstehen es also im Sinne von „entlassen“; zum anderen folgt kein Objekt des Sendens, sondern die Ortsangabe „nach Babel“ – hier wie an vielen anderen Stellen mit angehängtem הַ locale. Daß das Objekt des Sendens fehlt, ist ein etwa in den Königebüchern häufig belegter Effekt, vgl. 1Kön 2,36.42; 5,16 und passim; im Deuteronesajabuch jedoch ist dies nach שָׁלַח die einzige Stelle.

Sollte der unvokalisierte Text passivisch gemeint sein, bliebe formal nur pu. übrig. שָׁלַח im pu. steht zwar nur zehnmal im Alten Testament, davon jedoch immerhin dreimal bei Jesaja, und auch in der rabbinischen Auslegungstradition,

19 Vgl. Diehl, W., Das Pronomen personale suffixum 2. und 3. pers. plur. des Hebräischen in der alttestamentlichen Überlieferung, Gießen 1895.

20 Vgl. dazu Bartelmus, Einführung, 63f., und ders., *HYH*. Bedeutung und Funktion eines hebräischen „Allerweltswortes“ – zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempusystems (ATSAT 17), St. Ottilien 1982, 48f. (Anm 22).

im Midrasch zu Num 35,34, findet sich diese Lesart. Hier wird Jes 43,14 sogar ausdrücklich im pu. zitiert.²¹ Dann hieße Jes 43,14: „Um euretwillen wurde ich nach Babel entlassen.“ Diese passivische Formulierung könnte nach der Einleitung mit יהוה אֱמַר nur so verstanden werden, daß Jahwe hier von sich selbst und seiner Sendung redet und mitteilt, er sei nach Babel entlassen, um die Exulanten zu begleiten und mit seiner Gegenwart bei ihnen zu sein. Diese Auslegung klingt für mich sehr unwahrscheinlich; es entstünde sofort die Frage, wer Jahwe gesendet haben sollte und warum er von seinem Weg mit den Menschen ins Exil nicht in einer aktivischen Formulierung redet.

Bleibt man bei den aktivischen Formen, also den Formen im qal, שְׁלַחְתִּי, oder im pi., שְׁלַחְתִּי, so ist hier semantisch unwahrscheinlich, daß „entlassen“ gemeint ist. Besser scheint es, gegen den masoretischen Vorschlag die qal-Form zu lesen und von der Bedeutung „senden“ auszugehen. Daß das Objekt des Sendens syntaktisch fehlt, erklärt sich inhaltlich recht gut aus dem Spannungsbogen des Deuterocesajabuches. Gedacht ist an dieser Stelle an Kyros II., den Großen, der zwischen 559 und 529 v. Chr. persischer Herrscher aus der Dynastie der Achämeniden war und dessen Edikt 539 v. Chr. für die in Babel Exilierten das Ende der Gefangenschaft bedeutete.²² Dazu fügt sich gut, daß hier erstmals im Deuterocesajabuch von Babel die Rede ist.

Mit der Frage nach der temporalen Wiedergabe des Satzes eröffnet sich das nächste Diskussionsfeld. Daß es sich morphologisch um ein qatal handelt, steht außer Frage. Diese Form drückt vor allem abgeschlossene Aspekte, meistens in der Vorzeitigkeit aus und wird deswegen oft auch vereinfacht als „Perfekt“ bezeichnet. Neben dem Perfekt stehen Übersetzungsmöglichkeiten zum einen mit Futur II, dies jedoch in der Regel in Konditionalsätzen, zum anderen mit Präsens, nämlich einerseits bei Verben mit stativer oder resultativer Bedeutung („ich habe erkannt“ = „ich weiß“ oder „ich liebe“), andererseits in performativer Rede, bei der die Handlung und das Aussprechen des Geschehens zeitlich zusammenfallen (Koinzidenzfall).²³

Daß es sich bei שְׁלַחְתִּי um ein qatal mit perfektischer Bedeutung handelt, ist am wahrscheinlichsten. Dagegen hat jedoch Karl Elliger Einwände erhoben. Er sieht in שְׁלַחְתִּי ein perfectum propheticum im Kontext einer prophetischen Rede und erwägt eine präsentisch-futurische Übersetzung.²⁴ Nach Elliger könne das, was Jahwe hier sagt, als bereits geschehen gedacht werden, weil er zuverlässig das umsetzen werde, was er schon lange beschlossen hat. Dann sei der Text sogar so zu verstehen, als sei Jahwe bereits dabei, seinen Beschluß in die Tat umzusetzen. Die erste Deutung Elligers als perfectum propheticum lehnt Ulrich Berges – aus

21 Vgl. Stemberger, G., Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel, Einführung, Texte, Erläuterungen, München 1989, 78.81.

22 Vgl. van Oorschot, J., Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung (BZAW 206), Berlin, New York 1993, 87.

23 Vgl. dazu Bartelmus, Einführung, 70–75.

24 Elliger, K., Deuterocesaja. I. Teilband, Jesaja 40,1–45,7 (BK.AT XI/1), Neukirchen ²1989, 333.

meiner Sicht zu recht – als unnötig kompliziert ab.²⁵ Der zweiten Deutung als futurum instans kann ich nicht zustimmen; dafür würde das Hebräische üblicherweise die Kombination aus Personalpronomen und folgendem Partizip aktiv verwenden, vgl. oben zu Dtn 4,2; 13,1 und weiter etwa Jos 1,2: **אֶל־הָאָרֶץ ... עָבַר אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לָהֶם**.²⁶ Dieser Sinn scheint hier nicht intendiert.

Der Streit um die Übersetzung hängt also von der zeitlichen Einordnung dessen ab, was Jahwe in der Heilszusage ankündigt. Ist das in den Worten Deuterosejasas echte Prophetie? Oder ist das eine Weissagung im Nachhinein, ein vaticinium ex eventu? Hier ist kaum endgültige Sicherheit zu erlangen. Aus meiner Sicht bringt die Übersetzung mit dem echten Perfekt den vergangenen Zeitpunkt der Sendung des Kyros so klar und so verlässlich zum Ausdruck, daß sich schon allein darauf die Hoffnung der Exilierten in Babel auf Befreiung gründen darf.

V.14b beginnt mit der 1. Person Sg. hi. von **יָרַד**; Alternativen zu dieser Formbestimmung gibt es nicht: Sichtbar ist das **ה**, das im Perfekt bei hi. stehen muß, und sichtbar ist auch, daß **יָרַד** zur Gruppe der **פָּ"ו**-Verben gehört, die im hi. zeigen, daß der erste Radikal ursprünglich ein **ו** gewesen ist.

Die Frage nach der Tempusstruktur des Verses muß jetzt nochmals aufgenommen werden. **יָרַד** ist ein **w^cqatal**. Denkbar ist, daß es sich um ein koordinierendes Perfekt handelt, das auf der gleichen Tempusebene wie **שָׁלַח** steht. Zu übersetzen ist dann: „Ich habe geschickt, und ich habe hinabgeführt.“ Eine solche Fügung ist im Alten Testament mehrfach belegt, etwa in 1Sam 12,2, wo Samuel zum Volk sagt: „**אֲנִי זָקֵנְתִי וְשִׁבְתִּי**“, „Ich bin alt und grau geworden.“ Wahrscheinlicher ist aber, daß es sich um ein echtes **w^cqatal** handelt, ein Perfektum consecutivum mit eigener temporaler Bedeutung. Dieses **w^cqatal** ist zunächst in der Lage, alle vorausgehenden Tempusformen fortzuführen, und hat in diesem Kontext die Grundfunktion, den Progreß in der Nachzeitigkeit oder in der Zukunft anzuzeigen. Daneben ist **w^cqatal** in der Lage, einen Tempuswechsel in die Zukunft zu markieren.²⁷ Diese Funktion scheint hier vorzuliegen; letzte Sicherheit jedoch ist auch hier kaum zu erlangen, weil sich Syntax und Semantik bedingen. Klaus Baltzer dagegen sieht in Jes 43,14f. einen Botenbericht, in dem erzählt wird, was auf der Bühne nicht zu sehen ist.²⁸ Ich halte das für kaum denkbar; wahrscheinlicher ist, daß hier von zukünftigen Ereignissen die Rede ist, nämlich von den weiteren Konsequenzen der Tatsache, daß Jahwe nach Babel geschickt hat. Entsprechend schlage ich als Übersetzung vor: „Ich habe geschickt, und ich werde hinabführen.“

25 Vgl. Berges, U., Jesaja 40–48 (HThK.AT), Freiburg, Basel, Wien 2008, 294.

26 Oft steht **הִנֵּה**, doch ist das zum einen nicht zwingend, zum anderen im Relativsatz syntaktisch unmöglich.

27 Bartelmus, Einführung, 105–108.

28 Vgl. Baltzer, K., Deutero-Jesaja (KAT 10,2), Gütersloh 1990, 226.

Das folgende Wort hat eine Plural-Absolutus-Endung und muß also ein Substantiv sein. Es kann das hapax legomenon בָּרַחְיִים sein, das „Flüchtling“ bedeutet. Beim nächsten Wort wird es sich sehr wahrscheinlich um כָּל, „jeder“, „ganz“, „alle“, mit dem Suffix der 3. Person mask. Pl. handeln. Der Anfang heißt dann: „Und ich werde sie alle als Flüchtlinge hinabführen.“ Das Wort „hinabführen“ ist dabei ungewöhnlich, denn der Exodus aus Ägypten ist immer mit עָלָה, dem Gegenteil von יָרַד, formuliert, und bei Deuteronesaja wird der Weg aus dem Exil in Babylon – wenngleich ohne das typische עָלָה – motivlich immer wieder als ein neuer Exodus gedeutet. Denkbar ist daneben, daß nicht von den Exilierten die Rede sein soll, sondern daß mit den Flüchtlingen die Babylonier gemeint sind, die durch das Eingreifen Jahwes von Städtebewohnern zu Flüchtlingen werden und flußabwärts fliehen.

Das Substantiv kann jedoch auch vorne mit šewa mobile statt games vokalisiert werden; es heißt dann בְּרִיחִים mit der Bedeutung „Riegel“ oder „Querbalken“ und ist kein hapax legomenon mehr. Dann lautet der Text: „Und ich werde Querbalken hinunterbrechen, sie alle.“ Damit wäre das Aufbrechen der Stadttore durch Jahwe formuliert, der dadurch die Israeliten aus dem Exil befreit. Diese Deutung hätte zugleich einen Anhalt an Jes 45,2, wo es heißt: „Eiserne Türen werde ich zerbrechen, und eiserne Querbalken (בְּרִיחֵי בְרִזְלֵי) werde ich zerbrechen.“

Die Masoreten haben sich für die erste Variante, „Flüchtlinge“, entschieden; schon in der Biblia Hebraica aber wird die Lösung mit den „Riegeln“ vorgeschlagen, und die Kommentarliteratur diskutiert das ausführlich. Dazu finden sich noch weitergehende Überlegungen. Elliger fragt, ob die Lesung von בְּחִירִים gemeint sein könnte, das hieße „junge Männer“, oder die Lesung von בְּחִירִים, das hieße „Edle“;²⁹ allerdings sind das Konjekturen, bei denen die Änderungen in den Textbestand eingreifen und über die Vokalisation hinausgehen. Elliger diskutiert auch, ob es statt כָּלָם evtl. כָּלָא „Gefängnis“, heißen muß; dann wäre das falsch. Oder sollte der Ausdruck insgesamt besser als כָּלְאִים בְּרִיחֵי oder כָּלְאֵי בְּרִיחֵי gelesen werden? Dann müßte der Ausfall von -אי- bzw. -אכ- konstatiert werden, so daß sich die Lesart „Riegel der Gefängnisse“ oder „die Riegel eures Gefängnisses“ ergibt.³⁰ Auch das aber würde Konjekturen eines Textes ergeben, der nicht belegt ist. Ich halte es im ganzen für am besten, beim belegten Konsonantenbestand zu bleiben, hier aber gegen den masoretischen Vorschlag „Querriegel“ statt „Flüchtlinge“ zu lesen, was eine nur minimale Änderung der Vokalisation erfordert.

Jetzt kommt – mit ו^e, „und“, angeschlossen – als Name „die Chaldäer“. Ein Verb fehlt im letzten Versteil; das ו^e könnte also entweder als waw copulativum zu verstehen sein oder als Einführung des zweiten Satzgliedes in einem

29 Elliger, Deuteronesaja, 335f.

30 Ebd. 336f.

Parallelismus membrorum.³¹ Sollten mit den „Flüchtlingen“, die die Masoreten lesen, tatsächlich die Babylonier gemeint sein, wäre sogar denkbar, daß es sich um ein *waw explicativum* im Zuge einer explikativen Asyndese handelt,³² das ׀ַׁׁ würde dann semantisch erst im nachhinein gefüllt. Die erste Deutung scheint unmittelbar plausibel, muß aber die zweite letztlich nicht ausschließen; die dritte Deutung hängt ganz von der Vokalisation ab.

Das folgende ׀ַׁׁׁ besteht aus der proklitischen Präposition ׀ַ und einem Substantiv und ist unvokalisiert wiederum mehrdeutig: Gemeint sein kann ׀ַׁׁׁ, „Boot“; gemeint sein kann aber auch ׀ַׁׁׁ, „Trauer“. „Trauer“ ist im Alten Testament im Plural nicht belegt, doch wäre eine Pluralbildung im Sinne eines Abstraktplurals oder eines Plurals „der Intensivierung oder ‚innerlichen Multiplizierung‘“ denkbar.³³ „Boot“ im Plural könnte kollektiv „Flotte“ heißen und steht so etwa im Jakobssegens in Gen 49,13. Das letzte Wort ist wiederum eindeutig: ׀ַׁׁ mit dem Suffix der 3. Person mask. Pl. in der Bedeutung „ihr Jubel“. Wie kann das nun zusammengehen? Der Vorsatz könnte fortgeführt werden als „und ich werde die Chaldäer hinabführen in den Booten ihres Jubels.“ Oder es könnte heißen: „Und ich werde die Chaldäer hinabführen in der Trauer ihres Jubels.“ Mit der Bedeutung „Boote“ wäre eine Fluchtsituation entworfen: Die Chaldäer fliehen angesichts des Eingreifens Jahwes die Flüsse hinab, doch würden sich die Boote, die Rettung bringen sollen, als Werkzeuge in der Hand Jahwes erweisen, die für die Chaldäer den Tod bringen. Mit der Bedeutung „Trauer“ wäre eine Redefigur entworfen, die einem Oxymoron ähnelt. Es könnte heißen, daß sich der Jubel der vormals siegreichen Babylonier jetzt in Trauer verwandelt. Letzteres klingt deutlich schwieriger, und in der Tat haben die Masoreten die erste Lesart, „Boote“, angenommen. Dennoch ist der Klang dieser Formulierung mit ׀ַׁׁׁ gegenüber ׀ַׁׁׁ so eng, daß durchaus denkbar ist, daß hier beides anklingen soll;³⁴ zum Ausdruck kommt dann, daß sich für die Chaldäer auf der Flucht vor dem Untergang die Boote ihres Jubels zu Schiffen voller Trauer verwandeln.

Mit V.15 wird der Boden unter den Füßen des Exegeten wieder deutlich sicherer. Am Anfang steht ein Nominalsatz, der mit „Ich bin Jahwe“ beginnt und sowohl das ׀ַׁׁׁ wie auch die Suffixe der 2. Person mask. Pl. aus V.14a wieder auf-

31 Vgl. Müller, H.-P., Nicht-junktiver Gebrauch von *w-* im Althebräischen, in: ZAH 7 (1994), 141–174, hier 142–147.

32 Vgl. die Auseinandersetzung mit H.-P. Müllers Überlegungen durch Müller, A.R., Die Freiheit, ein *Und* zu gebrauchen, in: Bartelmus, R. / Nebes, N. (Hrsg.), Sachverhalt und Zeitbezug. Semitistische und alttestamentliche Studien, Adolf Denz zum 65. Geburtstag (Jenaer Beiträge zum Vorderen Orient 4), Wiesbaden 2001, 85–105, besonders 93–97.

33 Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik. Völlig umgearbeitet von E. Kautzsch, Facsimile der Siloah-Inschrift beigelegt von J. Euting, Schrifttafel von M. Lidzbarski, Leipzig 28¹⁹⁰⁹ (= Hildesheim, Zürich, New York 1985), §124a, 415; vgl. ebd. §124b–f, 415f.

34 Vgl. Berges, Jesaja 40–48, 295.

nimmt. Es heißt also zum Abschluß des Heilswortes: „Ich bin Jahwe, euer Heiliger.“

Es folgt ein weiterer Nominalsatz, der wie in V.14 Jahwe näher beschreibt. Wie dort steht hier ein Partizip, jetzt aber mit dem langen -י- in Pleneschreibung; es kann formal status absolutus oder status constructus sein, allerdings ist syntaktisch status constructus wahrscheinlicher. Die Verbalwurzel ברא ist als das göttliche Schaffen etwa aus Gen 1 bekannt. Betont wird hier also, daß Jahwe der Schöpfer Israels ist, und es folgt mit dem Substantiv מֶלֶךְ und dem Suffix der 2. Person mask. Pl. der Zusatz „euer König“. Alternativen zu dieser Deutung des Konsonantentextes sehe ich nicht, und auch in der Sekundärliteratur gilt diese Lesart von V.15 als unstrittig.

Vom Partizip בורא in V.15a aus wird jetzt deutlich, daß die masoretische Lesart von גאל, als Partizip in V.14a angemessen ist; mit den Partizipien bilden die beiden Versteile einen Parallelismus membrorum, der Jahwe zunächst als גְּאֹלְכֶם וְשׂוֹשׂ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל zeigt, sodann als בורא יִשְׂרָאֵל מְלֹכְכֶם. V.14 und V.15 sind also eng und eindeutig aufeinander bezogen.

Damit lautet die Übersetzung des Textes Jes 43,14 auf der Basis der masoretischen Vokalisation: „So spricht Jahwe, euer Erlöser, der Heilige Israels: Um euretwillen habe ich nach Babel *entlassen*, und ich *werde sie alle als Flüchtlinge* hinabführen und die Chaldäer in den Booten ihres Jubels.“ Nach dem Durchgang durch den unvokalisierten Text und der Diskussion der Probleme dieser beiden Verse lautet jetzt mein Textvorschlag: „So spricht Jahwe, euer Erlöser, der Heilige Israels: Um euretwillen habe ich nach Babel *geschickt* und *werde Querbalken zerbrechen, sie alle*, und die Chaldäer hinabführen in den Booten ihres Jubels.“ Paraphrasiert hieße der letzte Teil: „... und die Chaldäer hinabführen, so daß *die Boote ihres Jubels zu Schiffen ihrer Trauer* werden.“ V.15 bleibt gleich: „Ich bin Jahwe, euer Heiliger, der Schöpfer Israels, euer König.“

3. Weitergehende Überlegungen

Das Textbeispiel zeigt eine Reihe von Überlegungen auf, die anzustellen sind, wenn die masoretische Vokalisation nicht einfach als gegeben hingenommen, sondern kritisch hinterfragt wird. Nach der Überprüfung aller grammatikalischen Möglichkeiten besteht die Option, den masoretischen Text beizubehalten oder ihn zu ändern, so daß sich unter Umständen weitreichende theologische Konsequenzen ergeben.

Die Formenvielfalt, die dabei im Einzelfall in Betracht kommen kann, variiert naturgemäß; sie ist stellenweise beeindruckend. In ganzen Sätzen zeigt sich das Spektrum der Verstehensmöglichkeiten dagegen oftmals deutlich geringer. Hier tritt neben die Formenanalyse immer auch die Syntax des Satzes, und diese Syntax schränkt die Zahl möglicher Formen weitgehend ein, so daß der Text relativ

eindeutig wird. Im Zusammenhang ganzer Texte vollzieht sich dieser Effekt nochmals stärker. Allerdings gibt es auch eine Vielzahl von Belegen, bei denen selbst im Kontext eines Satzes oder eines Textzusammenhangs Eindeutigkeit nicht gegeben ist.

Die Entwicklung des masoretischen Zeichensystems, insbesondere die Entwicklung der Vokalisation erfüllte neben dem Erhalt der mündlichen Lesart vor allem die Funktion, Zweifel bei der Interpretation von mehrdeutigen Textstellen auszuräumen.³⁵ Dieses Phänomen fehlender Eindeutigkeit ist in erster Linie ein Kennzeichen von unvokalisierten semitischen Sprachen; es begegnet so auch immer wieder im außerbiblischen Aramäisch, etwa in Targum-Texten oder reichsaramäischen Dokumenten. In ihrer Mehrdeutigkeit weisen diese Texte ein Bedeutungsspektrum auf, das beispielsweise Texte in romanischen Sprachen in aller Regel nicht haben.

Das Wissen um die Vereindeutigung der an sich mehrdeutigen Bibeltexte vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund der Bearbeitung des Koran mit diakritischen und Vokalzeichen ermöglicht in diesem Kontext eine weitere Erkenntnis. Von Mutius stellt die These auf, daß es sich mit der Erstellung des Masoretischen Textes um eine Bewegung der jüdischen Gelehrten gehandelt hat, die auf die Vereindeutigung des Koran durch die muslimischen Gelehrten reagiert. Der Wunsch nach einer verbindlichen Festlegung der mehrdeutigen Texte etwa für den gottesdienstlichen Gebrauch wäre dann nicht mehr der einzige Grund für die masoretische Arbeit, sondern diese wäre zumindest auch durch einen Impuls aus der Umwelt angestoßen und motiviert.

Die vereindeutigende Arbeit der Masoreten zeigt gelegentlich bemerkenswerte Effekte, wie ein kurzes Beispiel zum Abschluß belegen soll. Die Verbindung **ואשכנה אתכם** in Jer 7,3 läßt sich unvokalisiert gut als Verb im qal mit der folgenden Präposition „mit“ lesen, eine Form des Verbs, die 112-mal im Alten Testament belegt ist: **ואשכנה אתכם**; diese Form hat die Vulgata gesehen und mit *habitabo vobiscum* wiedergegeben. Durch die masoretische Vokalisation jedoch ist das Verb zu einer sonst nur elfmal belegten pi.-Form mit folgender nota accusativi geworden: **ואשכננה אתכם**; diese Lesart findet sich in der Septuaginta mit *κατοικιῶ ὑμᾶς*.

Im Blick auf das ganze der masoretischen Arbeit geht es um die gleichsam autoritative Festlegung des Gotteswortes über Raum und Zeit hinweg. Im Blick auf das konkrete Beispiel von Jes 43,14f. wird ein Stück der Theologie der Masoreten greifbar. Jahwe wird als der andauernd vergebend Tätige gezeigt. Er führt babylonische Flüchtlinge zum Vorteil seines Volkes in das sichere Verderben, statt die Stadttore Babylons lediglich aufzubrechen und die Exilierten seines Volkes dann sich selbst zu überlassen. Durch die Vokalisation verliert der Text im folgenden seinen unter Umständen intendierten Hintersinn, der in der Polyvalenz

35 Mit Tov, Text, 32.

von אָנִיִּי liegt, und büßt eine wortspielerisch-ironische Ebene ein. Obwohl letztlich die „Textsicherungsformel“³⁶ aus Dtn 4,2; 13,1 durchgehend Beachtung fand, handelt es sich mithin bei der Vokalisation des protomasoretischen Textes um einen Eingriff in den Textbestand, dessen Bedeutung hier wie an anderen Stellen kaum zu überschätzen ist.

Abstract:

Auf der Basis zweier Studien von Hans-Georg von Mutius, der die Vokalisation der protomasoretischen Texte auch durch die zeitlich unmittelbar vorausgegangene Vokalisation der Koranschriften veranlasst und politisch beeinflusst sieht, prüft der Autor am Beispiel von Jes 43,14f., wie polyvalent sich der unvokalisierte hebräische Text zeigt, welche Deutungsmöglichkeiten er bietet und welche Konsequenzen welche Lesart hat. Er legt einen konkreten Vorschlag zur Änderung der masoretischen Vokalisation an dieser Stelle vor, bestimmt im Vergleich dazu den theologischen Denkansatz der Masoreten und stellt Überlegungen zum Phänomen der Mehrdeutigkeit unvokalisierten semitischer Schriften auf Wort-, Satz- und Textebene an.

Anschrift des Autors:

Dr. Christian Rose, Institut für Alttestamentliche Wissenschaft und Biblische Archäologie, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Leibnizstraße 4, D-24118 Kiel, Deutschland, crose@email.uni-kiel.de

36 Vgl. nochmals Oeming, Du, 130.