

Untersuchung zu Denk- und Redeeinleitung mit dem Verb *'mr* in Prov und Koh: Ein Beitrag zur Erhellung der weisheitlichen Denkkultur

Minsu Oh*

1. Einleitung

In allen semitischen Sprachen ist die Wurzel *'mr* bekannt, wo sie entweder ‘sehen’ oder ‘sprechen’, ‘sagen’ bedeutet.¹⁾ אָמַר *qal* kann auch akustisch nicht wahrnehmbare Vorgänge meinen.²⁾ Wie in den übrigen (nordwest)semitischen Sprachen drückt die hebräische Wurzel אָמַר *qal* nicht nur vernehmbare Äußerungen.³⁾ an unmittelbare Adressaten aus, sondern auch leitet sie einen nicht vernehmbaren Vorgang ein. Je nach Kontext kann אָמַר *qal* überdies nicht nur mit ‘fragen’, sondern auch mit ‘antworten’ übersetzt werden.⁴⁾ Im Blick auf den 4. semantischen Bereich des Übersetzungsvorschlags von *HALAT* ‘zu sich selber sagen = denken’ fügt sich die Wurzel *'mr* in die Denkgewohnheiten ein, die auch sonst im Alten Orient zu beobachten sind.⁵⁾ Dem antiken Orientalen bleiben Denkvorgänge, geistige Prozesse⁶⁾ und lautlich vernehmbare Äußerung untrennbar verbunden. In der Antike verlaufen innerliches oder äußeres

* Doktor des Alten Testaments in Chritian-Albrechts Universität zu Kiel.

1) H. H. Schmid, “אָמַר *'mr* sagen”, *THAT I* (2004), 211-216, hier 211.

2) Vgl. Ziffern 4 und 5, *HALAT*, 63-64.

3) Vgl. Ziffern 1.2.3.6, *HALAT*, 63-64.

4) H. H. Schmid, “אָמַר *'mr* sagen”, *THAT I* (2004), 211-216, hier 213. In jedem Fall ist der Inhalt der Äußerung wichtig, während das Verb רָבַר im pi zunächst “die Tätigkeit des Sprechens, das Hervorbringen von Worten und Sätzen” zum Ausdruck bringt, in: G. Gerlemann, “דָּבַר *dābār* Wort”, *THAT I* (2004), 434-443, hier 435f.

5) S. Wagner, “אָמַר”, *ThWAT I* (1970), 353-373, hier 358. Im Altgriechischen sind λέγω und φημί in Verbindung mit einem Akkusativ mit »jmd. od. etw. meinen« wiederzugeben, W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (Berlin; New York: de Gruyter, 1988), 951, 1708.

6) Vgl. N. P. Bratsiotis, “Die Monologie im Alten Testament”, *ZAW* 73 (1961), 30-70, hier 40-43.

Sprechen parallel. - z.B., in Ps 1:2 meint beispielsweise הַגָּה Meditation mit 'murmeln' über der Tora. Die beiden Sprechakte sind dem Begriff 'Monologie' zuzurechnen.⁷⁾ Das AT gibt dem Leser manchmal in der Erzählung einen verborgenen Denkvorgang als innerliches Sprechen zu erkennen, das der Gesprächspartner des Sprechenden nicht wahrnehmen kann :

וַיִּצְחַק שָׂרָה בְּקִרְבָּהּ לֵאמֹר אַחֲרַי בְּלַחֵי הַיְתְּהִילֵי עֲדֹנָה
וַיֹּאדְנִי זָקֵן: Gen 18:12

Und Sara lachte in ihrem Innern und **meinte**:

Nachdem ich alt geworden bin, hätte ich Liebeslust? Mein Herr ist doch alt!

Mit der Wendung לֵאמֹר + בְּקִרְבָּהּ ist signalisiert: Sara redet stillschweigend innerlich zu sich selber. Die Wendung von לֵאמֹר weist hier auf einen innerlichen Denkprozess hin, unabhängig davon, ob Saras Überlegung abgeschlossen oder unabgeschlossen bleibt.

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶסְרֶה-נָּא וְאֶרְאֶה אֶת-הַמְּרִאֵה הַגֹּדֶל הַזֶּה מִדֹּעַ לֵא-יִבְעָר
הַסֵּנֶה: Ex 3:3

Und Mose **dachte**: Ich will doch abweichen, um diese große Erscheinung⁸⁾ anzusehen. Warum verbrennt der Dornbusch nicht?

In Ex 3:3 kommt gar kein Gesprächspartner vor. Mit der Wendung von אָמַר qal wird eine Phase des Denkprozesses des Mose über die Erscheinung, die vor seinen Augen geschieht, eingeleitet.

Es ist nicht nötig, alle Belege im Alten Testament ausführlich zu diskutieren, um den funktionellen Aspekt nachzuweisen, dass אָמַר auf der Ausdrucksebene die Einleitung eines Denkprozesses signalisieren kann. Aus dem Gesagten kann man folgern, dass die Wurzel אָמַר unbeschadet anderer lexematischer Verknüpfungen, z.B mit לָב, einen noch nicht abgeschlossen Denkvorgang formulieren kann, dem 'einer Beschlussfassung vorausgeht.'⁹⁾ Anders

7) Vgl. N. P. Bratsiotis, "Die Monologie im Alten Testament", *ZAW* 73 (1961), 30-70, hier 31, 37-39.

8) *HALAT*, 596.

9) Vgl. S. Wagner, "אָמַר", *ThWAT I* (1970), 353-373, hier 358.

formuliert: Mit **אמר** kann der Sachverhalt, dass eine Überlegung abgeschlossen wurde, nicht formuliert werden.¹⁰⁾

Die folgende Überlegung beschränkt sich allein auf die Textbelege in Koh und in Prov. Denn in beiden weisheitlichen Bücher ermöglicht die semantische Bedeutung des Verbs, ein weisheitliches Denkmuster zu erhellen. Ich werde dabei überprüfen, ob **אמר** ohne die spezifischen Fügungen, z.B mit **לב**, das menschliche Denken ausdrücken kann. Für die weitere Analyse wird folgendes vorausgesetzt:

1. Man muss sich immer bewusst sein, dass die hebräische Denkakt verbale Äußerungen implizieren kann.

2. Wenn **אמר** ohne Verweis auf einen Hörerkreis oder Adressaten, die auf der Ausdrucksebene mit den präpositionalen Wendungen wie **ל** und **אל** angesprochen sind, gebraucht wird, darf man eine andere Übersetzungsmöglichkeit offen lassen: **אמר qal** kann monologisierendes Denken zum Ausdruck bringen.

3. Dort, wo auf der inhaltlichen Ebene ein Dialog offenbar nicht gemeint ist, kommt ein Monolog mit **אמר** in Frage, bei dem andere Übersetzungsmöglichkeiten, z.B. Denken, nicht definitiv ausgeschlossen werden dürfen.

2. Denkeinleitung mit dem Verb **rma**

2.1. Denkeinleitung mit **אמר qal** ohne die präpositionale Wendung **ל**

Prov 5:11-12

11 וְנִחַמְתָּ בְאֲחֵרִיתָךְ בְּכֹלֹת בְּשָׂרְךָ וּשְׂאֵרְךָ: 12 וְאָמַרְתָּ אִיךְ שָׁנְאֵתִי מוֹסֵר
וְתוֹכַחַת נָאִץ לְבִי:

10) Gegen S. Wagner, “אמר”, *ThWAT I* (1970), 353-373, hier 358.

11) **אמר ל-** ist in Gebrauch, falls die Angeredeten gegenüber der Anredenden Jüngere, Vertraute und Untergebene sind. Hingegen signalisiert **אמר אל-** ‘gewisse Distanz’ gegenüber Älteren, wenigen Vertrauten, Gleichgestellten und Höhergestellten, Jenni, E., “Semantische Gesichtspunkte des Hebräischen und deutscher Übersetzungen am Beispiel von Num 10:29-31”, E. Jenni, *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments II* (Stuttgart: Kohlhammer, 2005), 134-150, hier 137. Es fällt auf, dass die beiden alttestamentlichen weisheitlichen Schriften Kohelet und Proverbien keine präpositionale Wendung von **אמר אל-** belegen. Die Tatsache, dass allein **אמר ל-** zur Verwendung kommt, weist auf den Sozialstatus der Redenden und das gemeinschaftliche Milieu hin.

11 Und du wirst stöhnen an deinem Ende, wenn dein Körper und dein Leib endet

12 So wirst du **denken**: Ach! Wie hasste ich Zucht und wie hat mein Herz nur Mahnung verschmäht?

Ob mit **אמר** in V.12a ein Denkspruch zum Ausdruck kommt, hängt davon ab, wie V.11a interpretiert wird. Der masoretische Konsonantentext und die Vokalisation verweisen eher auf **נחם** qal *stöhnen* als auf **נחם** nif *bereuen*. Dennoch stellt sich die Frage, ob der Betreffende in der Öffentlichkeit stöhnend seine Umstände dialogisieren würde. Der Textzusammenhang deutet nicht auf einen Adressaten hin. Demzufolge ist auch hier monologisierendes Denken mit **אמר** gemeint.

Prov 20:9

9aa מִי־יֹאמֵר 9aβ זָכַרְתִּי לְבִי (9b) טָהַרְתִּי מִחַטָּאתַי:

9aa Wer darf **denken**:

9aβ Ich habe mein Herz rein gehalten; 9b ich bin¹²⁾ rein von meiner Verfehlung geworden.

Die Wendung von **טהר** qal ist auf körperliche, sittliche und religiöse (kultische) Reinheit bezogen.¹³⁾ Als Synonyme zu **טהר** werden die Wurzeln **זכה**, **ברר**, **בר** und **זכך** in Bezug auf moralische Reinheit verwendet.¹⁴⁾ Wenn im ersten Halbvers kultische Reinheit gemeint ist, ist die oben angegebene Übersetzung fragwürdig. Dann könnte man den Vers in einem Zusammenhang mit der *Toreinlassungsliturgie* in Ps 24:3-4 bringen, welche einen Dialogpartner voraussetzt. Es kommen aber auch noch andere Übersetzungsmöglichkeiten in Frage (sittliche und körperliche Reinheit): Wer darf denken: Ich habe mein Herz rein gehalten, ich wurde rein vor der Verfehlung? Unbeschadet der oben erwähnten Sachverhalte wird mit der **מי**-Frage in 9aa die Begrenztheit der menschlichen Erkenntnismöglichkeit thematisiert, sodass damit keine

12) Hier liegt **טהר** qal in Form von *qatal*-VZ vor. Die Partizipien *qotel* der *verba stativa* haben die Funktion von Adjektiven, die zeitlich neutral sind. Darum sind derartige Partizipialsätze nur mit Formen von *sein* zu übersetzen, R. Bartelmus, *Einführung in das Biblische Hebräisch mit einem Anhang Biblisches Aramäisch* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1994), 60.

13) F. Maass, "טהר *thr* rein sein", *THAT I* (2004), 646-653, hier 647.

14) *Ibid.*, 648.

Unfehlbarkeit des Menschen gemeint ist.¹⁵⁾ Der schöpfungstheologische Horizont, in dem die menschliche Fehlbarkeit artikuliert ist, stellt somit die Frage nach der Grenze der Erkenntnis des Menschen. Nimmt man diesen Sachverhalt ernst, richtet sich die Fragestellung auf die gesamte Menschheit. Wenn das so wäre, darf man im Rahmen der Schöpfungstheologie auf die anthropologische Fragestellung hin paraphrasieren: Wer darf denken: Ich habe mein Herz rein gehalten, ich wurde rein von meiner Verfehlung? Das die Frage einleitende Verb אָמַר ist demzufolge als monologisierendes Denken anzusehen.

Prov 20:14

14a רַע רַע יֹאמֵר הַקּוֹנֶה 14b וְאָזַל לוֹ אֵץ יַתְהַלֵּל:

14a Schlecht, schlecht! *Sagt* der Käufer, 14b wenn er weggeht, sodann rühmt er sich.

Der Vers stammt aus der Erfahrungswelt der orientalischen Basare.¹⁶⁾ Weil es keinen Fixpreis gibt, gehört das Feilschen zum Alltag. - Dementsprechend ist der generelle Sachverhalt in *yiqtol*-Form formuliert (V.14a.b). Der Verkäufer bietet seine Waren zu einem überhöhten Preis an. Zum Drücken des Preises muss der Käufer Zeit und Geschick aufbringen (V.14a). Der Text zeigt zwei Handelsleute, der eine ist Käufer(הַקּוֹנֶה) und der andere ist Verkäufer. Es liegt ein direktes Gespräch vor. Demzufolge ist אָמַר als Verb eines Dialogs wiederzugeben.

Prov 22:13

13 אָמַר עֵצֶל אֶרֶץ בְּחַוִּץ בְּתוֹךְ יְרֵחֹת אֶרֶץ:

13 Ein Fauler **dachte**: Ein Löwe draußen; mitten auf den Plätzen könnte ich getötet werden.

Prov 22:13a wird durch die asyndetisch angefügte Erklärung in V. 13b ausgeführt. Der Vers artikuliert die Haltung eines Faulen und akzentuiert dabei dessen hartnäckige Eigenschaft. Er will eigensinnig zu Hause bleiben. Seine wenig überzeugende Überlegung lautet: Er fürchte sich vor seinem Tod auf den

15) Vgl. A. Meinhold, *Sprüche Kapitel 16-31*, ZBKAT 16:2 (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1991), 334.

16) A. Meinhold, ZBKAT 16:2, 337-338.

öffentlichen Plätzen, sogar vor allen Anwesenden auf den *öffentlichen* Plätzen. Daraus ist unschwer erkennbar, dass seine Befürchtung nur Einbildung ist. Man muss **אמר** folgerichtig mit Denken wiedergeben.

Prov 24:29

29aβ אלהאמר 29aα כְּאִשֶּׁר עָשָׂה לִי בֶן אֲעֲשֶׂה לּוֹ אָשִׁיב
לְאִישׁ כְּפַעְלוֹ:

29aα **Denke** nicht!

29aβ Wie er mir getan hat, ebenso will ich ihm tun: 29b Ich will dem Mann seinem Tun gemäß vergelten.

In diesem Vers geht es um einen Eingriff in den TEZ von der Seite des Opfers her. Es wird davor gewarnt, dass das Opfer (V.29aα) selbst am anderen Rache üben könnte. Eine Begründung ist hier nicht gegeben. Vermutlich könnte jedoch dahinter das Wissen um schlimme Folgen der Selbstjustiz - die Stellung dieses Spruches ergibt sich nach V.28 aus der Anweisung in Dtn 19:19f.¹⁷⁾ - oder eine Abwehr gegen mangelndes Vertrauen in den TEZ stehen.¹⁸⁾ »Was JHWH zusteht, nämlich dem Menschen nach seinem Tun zu vergelten, das darf sich der Mensch nicht in Selbstjustiz herausnehmen. Das stünde in diametralem Widerspruch zum göttlichen Gebot der Nächstenliebe (3.Mose 19:17f.). Außerdem würde Selbstjustiz die menschliche Gemeinschaft in ein Chaos stürzen.«¹⁹⁾ Die Tatsache, dass man selbst die egoistisch orientierte persönliche Rache ausüben soll, erlaubt die Annahme, dass 'denken' gemeint ist. Wohl wird niemand einen Racheakt zum Gegenstand eines Dialoges machen. Demzufolge kann man hier mit monologisierendem Denken rechnen.

Prov 26:18-19

18 כְּמַתְלֵהֶלֶה הִירָה זָקִים הַצִּים וּמוֹת:
19 בֶּן־אִישׁ רָמָה אֶת־רַעְוָהּ וְאָמַר הֲלֹא־מִשְׁחַק אָנִי:

18 Wie ein Wahnsinniger, der Brandgeschosse, Pfeile und Tod

17) Vgl. A. Meinhold, ZBKAT 16:2, 413.

18) Vgl. J. Hausmann, *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Prov 10ff.)*, FAT 7 (Tübingen: Mohr, 1995), 236.

19) A. Meinhold, ZBKAT 16.2, 413. Vgl. Prov 28:17. Die dritte Person kann auch nicht auf die Inkraftsetzung des TEZ Einfluss ausüben.

schleudert,

19 ebenso ist ein Mann, der seinen Nächsten betrog und **dachte**: Spiele ich nicht sogar?

Der Hörerkreis bleibt im Dunkeln. Ein vom Wahn besessener Mensch fragt sich selbst und antwortet sich selber. Die Rede in V.19 schildert seinen Denkprozess. Demzufolge ist **אמר** vermutlich als denken zu übersetzen.

Prov 28:24a

24aα נזל! אָביו וְאָמוֹ 24aβ וְאָמַר אֵין־פֶּשַׁע 24b חָבֵר הוּא לְאִישׁ מִשְׁחִית:

24aα Wer seinen Vater oder seine Mutter beraubt, 24aβ und **denkt**: kein Verbrechen,

24b der ist ein Genosse eines Verderbers.

Hier ist die Rede von Eigentumsverhältnissen in der Familie.²⁰⁾ - Anders als in Prov 24:24 regelt das Verhältnis sich nach der Sitte. Der Sohn entreißt gewaltsam (נזל) seinen Eltern Besitztum (V.24aα). Ob er sein Erbe regulär oder rechtsgültig oder ohne Rücksicht auf den Versorgungsanspruch der Eltern im Alter übernimmt, bleibt im Dunkeln. Unbeschadet der Frage, ob er sich ohne Respekt an den Eltern bereichert, hält der verdorbene Sohn es gar nicht für ein Vergehen, sondern vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach für sein Recht (V.24a β). Im Hintergrund steht kein Adressat und Hörerkreis, der unmittelbar auf das Vergehen reagieren könnte, und auch eine präpositionale Wendung fehlt. Demzufolge ist **אמר** als denken zu übersetzen.

Prov 30:9a

8aα וְדַבַּר־כָּזָב הִרְחִק מִמֶּנִּי 8aβ רֵאשׁ וְעֵשֶׂר אֶל־תְּתוֹן־לִי

8b הִתְרִיפְנִי לַחֵם חֲקִי:

9aα פֶּן אֶשְׁבַּע! וְכַחֲשִׁי וְאָמַרְתִּי מִי יְהוּה 9aβ וּפֶן־אֹרֶשׁ וְנִגְבַּחְתִּי

9b וְחִפְשִׁי שֵׁם אֱלֹהֵי: פ

8aα Gehaltloses und lügnerisches Wort entferne von mir! 8aβ Armut und Reichtum gib mir nicht!

8b Lass mich das mir bestimmte Brot erfrischen!²¹⁾

20) Vgl. A. Meinhold, ZBKAT 16:2, 478.

21) Vgl. “ו” טרף II”, HALAT, 364; Gesenius¹⁸ 249; L. Köhler, ‘Hebräische Vokabeln III’, ZAW 58 (1940-1941), 228-234, hier 230.

9αα Sonst wäre ich satt und leugnete und könnte **denken**: Wer ist JHWH?

9αβ Sonst wäre ich arm und stähle 9b und vergriffe mich am Namen meines Gottes.

Der Hörerkreis, der Antwort geben kann, bleibt im Dunkeln. Der Beter in Prov 30:8 bittet Gott darum, dass er ihn in seiner Genügsamkeit bewahren und von Nichtigkeit und lügnerischem Wort fernhalten möge. Die Nichtigkeit und ein lügnerisches Wort lassen sich in Prov 30:9αα finden. Ein frommer Beter²²⁾ dürfte diesen höchst blasphemischen Ausdruck, sogar zusammen mit dem Tetragramm, *Wer ist JHWH*, in seiner Gebetspraxis nicht in den Mund nehmen. Die Gott praktisch für nichtig erklärende Frage begegnet im AT nur noch im Mund Pharaos (Ex 5:2; vgl. Jer 5:12).²³⁾ Unschwer lässt sich die oben angegebene Übersetzung plausibel machen.

Prov 30:15, 16

לְעֹלֹקָהּ שְׁתֵּי בָנוֹת הֵב הֵב 15αβ שְׁלוֹשׁ הֵנָּה לֹא תִשְׂבַּעְנָהּ 15αα

אַרְבַּע לֹא־אָמְרוּ הֵוֹן: 15b

שְׂאוֹל וְעֶזְרָרְחָם 16αα אֶרֶץ לֹא־שָׂבְעָה בַּיּוֹם 16b וְאֵשׁ לֹא־אָמְרָה הֵוֹן:

15αα Die Blutegelin hat zwei Töchter: Gib! gib!²⁴⁾

15αβ Drei sind es, die (f.) nicht satt werden können (*yiqtol*),

15b vier, die (m.) nicht **dachten** (*qatal*): Genug!

16αα Scheol (m.) und ein verschlossener Mutterschoß (m.)

16αβ Erde (f.), die an Wasser nicht satt wurde (*qatal*),

16b Feuer (f.), das nie **dachte** (*qatal*): Genug!

In Prov 30:15-16 ist die Rede von der Habgier. Die Beweisführung geht dabei von der Notwendigkeit zum Überleben aus. Die Töchter der Blutegelin müssen zum Überleben lebenslang Blut saugen. - Nicht ausgeschlossen bleibt es, dass mit den hungrigen drei die Familie der Blutegel gemeint ist, falls das *yiqtol* in 15αβ einen generellen Sachverhalt ausdrückt. - So können sie nie von

22) A. Meinhold, "Die Sorge, durch ein Zuviel oder Zuwenig von der erforderlichen Gottesverehrung abgebracht zu werden, die im rechten Umgang mit dem göttlichen Namen gipfelt, offenbart ein spätes Stadium persönlicher Frömmigkeit im nachexilischen Juda.", ZBKAT 16:2, 499-500.

23) Ibid., 500.

24) Anderer Vorschlag von HALAT, 227. הֵב הֵב בָנוֹת הֵב »Töchter der Habgier«.

Selbstgenügsamkeit sprechen. Als Beispiel der Ungenügsamkeit werden die Töchter der Blutegel in dem Rezipienten vor Augen geführt. Die zwei Töchter bitten ihre Mutter zweimal, sie zu ernähren (V.15a α). Vermutlich verlangen sie von ihrer Mutter mehr Blut, obwohl die Mutter als eine redende Gesprächsführerin im Text nicht erscheint. Im Gegensatz dazu kann man auch vermuten, dass der Erzähler nur von der unerfüllbaren Gier der zwei Töchter spricht und die direkte Rede in V.15a α aus dem reinen Denken des Erzählers kommt. Die zweite Vermutung erweist sich als plausibler. Der Grund dafür besteht darin, dass die Tiere als paradigmatische Figuren der Erzählung gelten und die Blutegel nie etwas aussprechen können. Auf der Erzählebene wird somit ein plausibler Denkspruch des Erzählers zum Geltung gebracht, in dem das Verhalten der Blutegel(in)familie als ein Erzählbild verwendet wird. Damit ist in v.15b ohne אמר ein monologisierendes Denken festzustellen. Die Scheol und der verschlossene Mutterleib sind nicht detailliert dargestellt. Sie kennen keine Selbstgenügsamkeit. Der verschlossene Mutterschoß bleibt unfruchtbar, die Frau strebt trotzdem natürlicherweise nach Fortpflanzung. Der Scheol ist räumlich unermessbar. Die Erde benötigt Wasser zum Fortleben der Pflanzen. Brennstoffe, z.B. Hölzer, sind eine notwendige Bedingung für Feuer. In Prov 30:15b.16b kann dialogisierende Rede nicht unterstellt werden, denn die Angeredeten und der Hörerkreis sind nicht benannt. Wenn es zum realen Aussprechen käme, wäre der Spruch einem fabelhaften Zahlenspruch zuzurechnen. Demzufolge liegt in Prov 30:15-16 auch monologisierendes Denken nahe.

Prov 30:18-20

18a שלשה הָמָה נִפְלְאוּ מִמֶּנִּי 18b וְאַרְבַּע לֹא יָדַעְתִּים:
 19a α דֶּרֶךְ הַנְּשֵׂרָה בְּשִׂמּוֹם דֶּרֶךְ נָחַשׁ עָלֵי צֹר 19a β דֶּרֶךְ-אֲנִיָּה בְּלִבֵּי-גַם
 19b וְדֶרֶךְ גִּבּוֹר בְּעֵלְמָה:
 20a α כֵּן דֶּרֶךְ אִשָּׁה מְנַאֲפֶת 20a β אֲכֹלָה וּמְחַתָּה פִּיָּה
 20b וְאָמַרְתִּי לֹא-פָעַלְתִּי אֲנִי: פ

18a Drei sind es, die mir wunderbar erschienen, 18b und vier,²⁵⁾ die ich

25) Mit *Qere* (ארבעה) stimmt man in der Genuskongruenz überein. Die Lesart mit *Ketib* (ארבע) verleiht dem Text aber auch einen Sinn. Am Ende von V.18b wird gesagt, dass der anonyme Beobachter sie nicht kennt: 'und vier, die ich nicht durchschaut habe.' ידע qal drückt den resultativen Aspekt aus, der auf den aktuellen Zustand der Erkenntnis des Beobachters hinweisen kann. Am Ende von V.18b β wird als sein aktueller Wissenstand seine Unfähigkeit

nicht erkannt (durchschaut) habe:

19aα Der Weg des Adlers im Himmel, *der* Weg einer Schlange auf dem Felsen,

19aβ *der* Weg eines Schiffes in der Mitte des Meeres, 19b und *der* Weg eines Mannes mit einem Mädchen.²⁶⁾

20aα Ebenso *gilt das für den* Weg einer ehebrecherischen Frau:

20aβ sie hat gegessen und ihren Mund *immer wieder* abgewischt,²⁷⁾

20b und **dachte** *wiederum*: Ich habe nicht Unrecht getan.

In Prov 30:18-22 ist die Rede von der begrenzten Erkenntnismöglichkeit des

zum Erkennen artikuliert. Wenn man das mit dem fehlenden *femininum* zusammenzieht, kann es so paraphrasiert werden, dass seine Unfähigkeit zum Erkennen sich an dem Konsonantenbestand erkennen lässt: אָרְבֵּעַ in *Ketib* - אָרְבָּעָה in *Qere*. Er kennt wirklich nichts, was der hebräische Konsonant ה ergänzt werden muss. So gesehen ist es nicht nötig, zur Harmonisierung des Genus die Wortzahl zu vermehren. Es lässt sich einigermäßen gut erkennen, dass die sprachliche Gestalt auf die semantische Ebene Einfluss ausübt.

26) Möglich wären *beth pretii* »um, für« und *beth comitantiae* 'in Begleitung mit', wenn kein Verb dabei steht. Vgl. E. Jenni, "Philosophische und linguistische Probleme bei den hebräischen Präpositionen", E. Jenni, *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments I* (Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1997), 174-188, hier 181.

27) Hier ist ein Progress innerhalb der Verbkonstellation אָמַר, מָחָד, אִכַּל erkennbar. Die Verbkonstellation sollte im Regelfall auf der Ausdrucksebene *qatal wayyiqtol wayyiqtol* sein, was den Progresses unschwer erkennen ließe. In V.20aβ ist das nicht der Fall. Die Zeitlage bleibt eindeutig in der Vergangenheit mit dem ersten *qatal* (אִכַּלָּה). Man kann entweder ein Perfectum copulativum (im Sinne der zwei sachlichen identischen Sachverhalten) vermuten, das durch unmittelbar aufeinander folgende koordinierende Perfekte ausgedrückt wird, oder höchst wahrscheinlich einen aramäischen Einfluss annehmen, der im späten Hebräisch unlegbar vorhanden ist (vgl. R. Bartelmus, *Einführung*, 106; *GKB* §112dd, 349; *GKB* §112pp, 352; *Jouïon* §115b, 313; *Waltke & O'Connor* §32.2, 540-541). Der erstere Fall ist hier ausgeschlossen. Für den letzteren Fall legt der treffende Vers mit einem dramatischen Tempo einen rapiden Verlauf (bzw. eine Szene) der Taten der ehebrecherischen Frau nahe; vgl. K. Seybold, *Poetik der erzählenden Literatur im Alten Testament. Poetologische Studien zum Alten Testament Bd.2* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 2006), 83. Oder man kann eine Aufzählung von Fakten annehmen, die in der Vergangenheit vollendet wurden, unter dem Vorbehalt, dass die Textsorte »direkte Rede« das Prinzip der starren syndetischen Verbindung nicht kennt; vgl. R. Bartelmus, "Schriftprophetie außerhalb des corpus propheticum", R. Bartelmus, *Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation* (Zürich: Pano, 2002), 56-82, hier 71, Anm. 68 und 75; vgl. F. Rundgren, *Intensiv und Aspektkorrelation. Studien zur äthiopischen und akkadischen Verbalformbildung* (Uppsala: Lundequist, 1959), 111-112. Die letzte Auslegung halte ich für plausibel. Es ist doch nicht ausgeschlossen, iterative Sachverhalte der Fügung *w^eqatal* zum Ausdruck bringen zu können. Dann sind das Verbergen der Übeltat der ehebrecherischen Frau (וּמְחַתֵּה) und ihr Ausrede im Denken (וְאִמְרָה) als mehrmalige individuelle Geschehnisse aufzufassen. Damit lässt sich Gewohnheit dieser Frau zeichnen.

Menschen. Diese These wird anhand von Naturphänomen (V.18-19a) und Vorgängen im zwischenmenschlichen Bereich (V.19b-20) entwickelt. Alle Wege, die hier aufgezählt werden, geben dem Beobachter keine Hinweise, wie sie zustande kamen, obwohl jeweils Ereignisse in den Erfahrungen des Beobachters vorhanden sind. Analoges gilt für den Weg einer auf Abwege geratenen Ehefrau. Der Gebrauch von אָן verweist auf die Verurteilung des Tuns einer anderen Person, nie auf die Bezeichnung des eigenen Tuns.²⁸⁾ In Prov 30:20b bestreitet die Ehebrecherin wahrscheinlich nicht den Ehebruch, sondern wehrt sich gegen ‘den Vorwurf, dass ihr Ehebruch eine unheilsträchtige Tat sei.’²⁹⁾ Keiner ist in der Lage, der ehebrecherischen Frau etwas vorzuwerfen, weil niemand die frevelhafte Tat nachweisen kann und es keinen Augenzeugen gibt: *Sie hat gegessen und ihren Mund abgewischt* (20aβ). Es existiert kein anderer Zeuge als entweder ihr Gewissen oder der Beobachter, der diese Unheilstat als ‘wunderbar für sich’ in V.18a wahrgenommen hat und sie doch nicht nachweisen kann. Demzufolge kann die in 20b zitierte Rede als ein monologisierendes Denken gelten.

Koh 1:2

2 הָבֵל הַבָּלִים אָמַר קְהֵלֶת הַבָּל הַכֹּל הַבָּל:

2 ‘Flüchtigkeit der Flüchtigkeiten!’³⁰⁾, **dachte** Kohelet, ‘Flüchtigkeit der Flüchtigkeiten, das alles ist flüchtig!’

28) R. Knierim, “אָן ‘awæn Unheil”, *THAT I* (2004), 81-84, hier 83.

29) Ibid.

30) Das Wort ist mehrdeutig. Es kann entweder konkret (*Wind-)*Hauch oder *Vergänglichkeit, Nichtigkeit* in abstraktem Sinne meinen und wird als eine abwertende Bezeichnung für *Götzen* und *Götzendienst* verwendet; vgl. dazu R. Albertz, “הָבֵל הַבָּלִים hæbæl Hauch”, *THAT I* (2004), 467-469; K. Seybold, “הָבֵל הַבָּלִים hæbæl”, *ThWAT* 2, 334-343; N. Lohfink, “Ist Kohelets הַבָּלִים-Aussage erkenntnistheoretisch gemeint?”, A. Schoors (Hg.), *Qohelet in the Context of Wisdom*, Colloquium Biblicum Lovaniense 64 (Leuven: Uni. Press, 1998), 41-59. In Koh 1:12-2:26 wird es in qualifizierenden Nominalsätzen in Bezug auf menschliches Handeln und menschliche Wertvorstellungen verwendet. Die qualifizierenden Nominalsätze beziehen sich wertneutral nur noch auf bestimmte, begrenzte Phänomene; vgl. dazu T. Krüger, *Kohelet(Prediger)*, BK 19 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000), 101-103; R. Bartelmus, “Haben oder Sein - Anmerkungen zur Anthropologie des Buches Kohelet”, R. Bartelmus., *auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation. Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Texte* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2002), 201-230, hier 218.

Mit Kohelet ist ursprünglich *Versammlungsleiter* gemeint. Vor dem Hintergrund dieser Bedeutung könnte man V.2 als eine öffentliche Rede, also Verkündigung, ansehen. Aber ein Hörerkreis taucht erst fast am Ende des Koheletsbuches in 11:9 auf ('Freue dich, Junge, in deiner Jugend!'). Wenn man den Ausdruck aber als Mottovers der Lehre Kohelets, der das gesamte Buch durchläuft, versteht, bleibt eine andere Übersetzungsmöglichkeit nicht ausgeschlossen. Das Verb אָמַר muss an dieser Stelle nicht zwangsläufig als mündliche Rede interpretiert werden.

Koh 1:10

10a יֵשׁ דְּבַר שִׂאמַר רְאֵה-זֶה חֲדָשׁ הוּא 10b כְּבָר הָיָה לְעַלְמִים
אֲשֶׁר הָיָה מוֹלְפָנֵנוּ:

10a Gibt es eine Sache, von der man **denken(oder sagen)** könnte: Siehe da! Das ist neu?

10b Längst ist es gewesen, für die Zeitalter, die vor uns gewesen sind.

In V.10a ist unverkennbar eine Satzfrage formuliert. Innerhalb des Hauptsatzes setzt der Relativsatz mit שִׂאמַר ein. Es findet sich im Text weder die präpositionale Wendung ל noch ein Hinweis auf Adressaten oder einen Hörerkreis, an den sich unmittelbar die Frage wendet, weshalb die Festlegung auf einen Dialog nicht möglich ist. In Verbindung mit der hebräischen Denkgewohnheit dürfte der Relativsatz mit אָמַר als monologisierendes Denken gesehen werden. Jedoch wäre eine fiktive dialogische Redesituation mit Frage und Antwort in V.10a nicht ganz auszuschließen. In 10b ist eine fiktive Antwort im Denkprozess des Ansprechenden vorstellbar.

Koh 2:15a

15aא וְאִמַּרְתִּי אֲנִי בְלִבִּי 15aβ כְּמִקְרָה הַכָּסִיל נִסֵּאתִי וְקָרְנִי
15aγ וְלָמָּה חִכְמָתִי אֲנִי אֵץ יוֹתֵר
15b וְדַבַּרְתִּי בְלִבִּי שֶׁנִּסְוָה הַקָּל:

15aα *Daraufhin dachte* ich meinerseits in meinem Herz (Verstand): 15aβ Wie das Geschick des Toren, wird es auch mir widerfahren. 15aγ Wozu bin ich sodann übermäßig weise geworden?

15b Da redete ich *wiederum* in meinem Herz(Verstand), dass auch dies flüchtig war.

Hier befindet sich die spezifische formelhafte Wendung für monologisierendes Denken: **אמר** qal + ב + לב mit Personalsuffixen.³¹⁾ An die Stelle dieser präpositionalen Fügung kann ggf. die Präposition **אל** (in Gen 8:21) oder **ל** (in Hos 7:2) treten. Demzufolge ist in Koh 2:15a ein den Denkprozess einleitendes **אמר** festzustellen.

Koh 7:23b

23a כל־זה נסיתי בחכמה 23b אמרתי אֲחִכְמָה וְהִיא רְחוּקָה מִמֶּנִּי:

23a All dies prüfte ich mit der Weisheit. 23b Ich **dachte**: ich will weise werden und sie ist aber fern von mir.

In diesem Vers befinden sich keine Adressaten, die auf die Erkenntnis von Kohelet reagieren können. Insofern kommt **אמר** als monologisierendes Denken zur Geltung.

Koh 7:27-28

27a רֵאֵה זֶה מִצָּאתִי אֲמַרְהָ קִהַלְתִּי 27b אֶתֵּת לְאֶתֵּת לְמִצָּאתִי חֲשׁוּבִין:

28a אֲשֶׁר עוֹד־בִּקְשָׁה נַפְשִׁי וְלֹא מִצָּאתִי 28b אֶדָּם אֶחָד מֵאַלְפֵי

מִצָּאתִי וְאִשָּׁה בְּכָל־אֱלֹהִים לֹא מִצָּאתִי:

27a Siehe! Dies habe ich gefunden, 27b **dachte** Kohelet, eins zu anderem, damit ich ein Resultat³²⁾ finde.

28a Dass *ich* dauernd suchte und nicht fand:

28b Einen einzigen Menschen von Tausenden³³⁾ habe ich gefunden, eine Frau unter diesen allen habe ich aber nicht gefunden.

Der Sprecher redet vielleicht zu einem Hörerkreis, aber es tauchen keine Adressaten auf, die reagieren könnten. Demzufolge ist **אמר** hier als Denken zu interpretieren.

Koh 9:16

16a וְאֲמַרְתִּי אֲנִי טוֹבָה חֲכָמָה מִנְּבוֹרָהּ 16b וְחֲכָמַת הַמִּסְכָּן בְּזוּיָהּ

31) Vgl. *Gesenius*¹⁸ I, 76.

32) O. Loretz, "Frau und griechisch-jüdische Philosophie im Buch Qohelet (Qoh 7:23-8:1 und 9:6-10)", *UF* 23 (1991), 245-264; ders., "Altorientalische und Kanaanäische Topoi im Buche Kohelet", *UF* 12 (1980), 267-278, hier 275.

33) Vgl. T. Krüger, "«Frau Weisheit» in Koh 7:36?", T. Krüger, *Kritische Weisheit, Studien zur weisheitliche Traditionskritik im Alten Testament* (Zürich: Pano, 1997), 121-130.

וְדַבְרֵי אִינָם נִשְׁמָעִים:

16a Ich **dachte** meinerseits *öftermals*: Besser Weisheit als Stärke

16b Aber die Weisheit des Armen ist verachtet und seine Worte findet nicht Gehör.

Die Texteinheit beginnt in Koh 9:13 mit einer Beobachtung, woraus eine erste Lehre gezogen wird. Durch eine anekdotische Erzählung in V.14-15 wird in V.16 die besondere Stärke der Weisheit bestätigt und zugleich kritisch relativiert.³⁴⁾ Eine präpositionale Wendung mit לִי liegt nicht vor und ein Hörerkreis ist offenbar nicht vorausgesetzt. Demzufolge ist mit אָמַר monologisierendes Denken gemeint.

Koh 12:8

8 הִבֵּל הַבָּלִים אָמַר הַקּוֹהֵלֶת הַכֵּל הַבֵּל:

8 Flüchtigkeit der Flüchtigkeiten! **dachte** der Prediger. Alles ist flüchtig!

Abgesehen davon, dass hier das Nomen Kohelet determiniert erscheint, was die Fügung von dem indeterminierten Gebrauch in Koh 1:2 unterscheidet und eine Rede über Kohelet signalisieren könnte, kann man, wie oben erwähnt, den Vers als Motto ansehen. Demzufolge ist es möglich, das Verb אָמַר als ein Ausdruck für monologisierendes Denken anzusehen.

2.2. Denkeinleitung mit אָמַר qal in Verbindung mit der präpositionalen Wendung לִי

Koh 10:2-3

2 לֵב חָכָם לְיָמִינוֹ וְלֵב כָּסִיל לְשִׁמּוֹאָלוֹ:

3a וְגַם-בְּדַרְךָ כִּשְׁהַסָּבֵל הִלַּךְ לְבֹו חָסֵר 3b וְאָמַר לְכֹל סָבֵל הוּא:

2 Der Verstand des Weisen ist zu seiner Rechten, der Verstand des Toren³⁵⁾ aber zu seiner Linken.

3a Wenn³⁶⁾ auch der Tor unterwegs³⁷⁾ ist, fehlt ihm Verstand,

34) T. Krüger, BK 19, 318.

35) Trotz der statistisch unterschiedlichen Häufigkeit von כָּסִיל und סָבֵל innerhalb des Koheletbuches gibt es keinen relevanten Bedeutungsunterschied. Doch lässt vermutlich die Häufung der Torheit die Bedeutungssteigerung zum Wesen des Toren zu, in: L. Schwienhorst-Schönberger, HThKAT, 485.

3b **denkt** er *wie gewohnt*³⁸⁾ von jedem,³⁹⁾ töricht (Tor)⁴⁰⁾ sei er.

Verschiedene Verständnismöglichkeiten für לשמאלו (V.2b) und לימינו (V.2a) werden in BK 19 erörtert.⁴¹⁾ Auf die Frage der Übersetzung, die angemessen wäre, ist hier aber nicht weiter einzugehen. Koh 10:2 bringt den Unterschied zwischen dem Verstand des Weisen und des Toren zur Sprache. Sie grenzen sich so weit voneinander ab, dass Ihre Orientierungen nie in Einklang kommen werden, weil das Zentrum innerer Einsicht (לב 'Herz, Verstand') beim Toren gar nicht ausgebildet ist. - Dabie muss man sich vor Auge halten, dass *lēb* im alttestamentlichen Gebrauch auf 'Sitz im Denken' verweist. V.3 exemplifiziert das Verhältnis des Toren zu jedem einzelnen und zeigt auf, wie sich im Inneren verborgene Gedanken im alltäglichen Leben realisieren: Ja, er besitzt exklusiv die Weisheit, alle anderen aber, die vorbeiziehen, sind töricht. Aufgrund der Wendung סכל היא »er ist töricht« in V.3ba lässt sich erkennen, dass das Personalpronomen 3.sg.m. auf das *nominum masculinum* כל hinweisen muss und der einleitende erste Halbsatz V.3ba einen Ergänzungssatz benötigt. Es kann gemeint sein, dass der Tor jedem, den er trifft, sagt, dass er *selber* töricht ist, oder aber dass der Tor von allen, die ihm begegnen, denkt, dass sie es sind. Auf die in V.2 erwähnte Textintention hin interpretiert, erscheint die zweite Interpretation plausibler. Demzufolge ist V.3b als die Einleitung des Denkens zu betrachten.

36) Vgl. E. Jenni, "Zur Semantik der hebräischen Vergleichssätze", *ZAH* 2 (1989), 14-44, hier 40.

37) Hier liegt ein sogenanntes *casus pendens* vor. Nach *Ketib* (כְּשֶׁהִפְסֵקְלִי) liegt Dissimilation des bestimmten Artikel ה־ vor. *Qere* (קִישְׁפֵּסְלִי) nimmt umgekehrt Assimilation vor. Mit *Ketib* müsste man einen unharmonischen Umgang des Toren mit anderen Menschen, also einen abweisenden Umgang, unterstellen. So gesehen ist es nicht nötig, den masoretischen Konsonantenbestand zu verringern. Es lässt sich einigermaßen gut erkennen, dass die sprachliche Gestalt auf die semantische Ebene Einfluss ausübt. Vgl. zu Antizipation mit der Voranstellung von בִּדְרֵךְ als Stilmittel, L. Schwienhorst-Schönberger, *HThKAT*, 483.

38) Vgl. *GKB* §112a, 343; *GKB* §112pp, 352, Anm.2; *Waltke & O'Conner* 32. 3d, 541.

39) Die Präposition לְ »hinsichtlich, in Bezug auf« bildet gegenüber בְּ zwei Größe getrennt vorgestellte Relationen. Von daher vermittelt sie eine unbetont allzeitige oder aber prospektiv-finale Aussage. Dazu, E. Jenni, "Gehe hin in Frieden (*lšlwm/bšlwm*)!", E. Jenni, *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments I* (Stuttgart; Belrin; Köln: Kohlhammer, 1997) 125-140, hier 126, 129; ders., in: *ZAH* 1 (1998), 40-46. In *HALAT*, 64 ist die Fügung von אָמַר qal mit אֶל, לְ, לִּי, וְעַל und אֲשֶׁר unter Ziffer 1 mit Belegstellen belegt.

40) *HALAT*, 713; *Gesenius*¹⁸, 886.

41) T. Krüger, *BK* 19 (2000), 320.

3. Redeeinleitung mit אמר qal in Verbindung mit der präpositionalen Wendung לְ

Prov 1:11a

11a אִם-יֹאמְרוּ לְכָה אֲתָנוּ נִאֲרָבָה לְדָם

11a Wenn sie *sprechen*: geh *bitte* mit uns, wir wollen Blut auflauern.

Prov 1:11-19 thematisiert die Warnung vor einer Verführung zu einer Gewalttat. Jene schlechten Menschen wollen jemanden, der als »Sohn« angesprochen wird, zu ihren Anschlägen gegen den Unschuldigen verleiten. Im mit אִם-einleitenden Konditionalsatz setzt das lange Zitat der Gewaltgierigen ohne die präpositionale Wendung von לְ ein. Da zitiert wird, muss dialogisierende Rede vorliegen.

Prov 1:21b

21a בְּרֹאשׁ הַמַּיּוֹת תִּקְרָא 21b בַּפֶּתַח שְׁעָרִים בְּעִיר אֲמַרְיָהָ תֹאמַר:

21a An der Spitze der lärmenden Leute ruft sie,

21b an Eingängen der Tore in der Stadt *spricht* sie Ihre Worte:

Die personifizierte Weisheit spricht ihre Worte an öffentlichen Plätzen. Prov 1:21 leitet Zitate der Weisheit ein, deren Adressaten in V.22 genannt werden. Damit liegt dialogisierende Rede vor.

Prov 4:4

4aא וַיִּרְנֵי וַיֹּאמֶר לִי 4aβ יתְמַדְדִּבְרוּ לִבִּי 4b שְׁמַר מִצְוֹתַי וַחַיֶּה:

4aα Da unterwies er mich und *sagte* zu mir: 4aβ Dein Herz greife meine Worte, 4b halte meine Gebote und lebe!

Die präpositionale Wendung richtet sich unmittelbar an den Hörerkreis, bzw. den Lehrling. Damit ist kein monologisierendes Denken festzustellen.

Prov 7:13

12a פָּעַם | בְּחוּץ פָּעַם בְּרַחֲבוֹת 12b וְאַעֲלֶה כָּל-פְּנֵי הָאָרֶב:

13a וְהַחֲזִיקָה בּוֹ וְנִשְׁקָה-לּוֹ 13b הֲעֵזָה פְּנֵיהָ וְתֹאמַר לּוֹ:

12a bald *ist sie* draußen, bald auf den Plätzen

12b und um jeder Ecke lauert sie

13a sie greift ihn *mehrmals* (*w^eqatal-Interativ*) 13b und küsst ihn *mehrmals* (*w^eqatal-Interativ*)

13b sie machte ein freches Gesicht⁴²⁾ und *sagte* zu ihm

In Prov 7:6-23 wird das Treffen eines Jünglings ohne Verstand (V.7:7b) und einer leidenschaftlichen Ehebrecherin dargestellt. Der Jüngling strebte das Treffen an (VV.8-9). In der Gegenaktion (VV.10-13) ging Erstere hastig von zu Hause los, auf der Suche nach ihm. Sie trifft ihn wie sie beabsichtigt,⁴³⁾ und greift ihn und küsst ihn heftig.⁴⁴⁾ Hier signalisiert die präpositionale Wendung mit ל, dass der verständige Jüngling unmittelbar angesprochen ist. Damit ist kein monologisierendes Denken festzustellen.

Prov 9:4b

4 מִי־פָתִי יָסֵר הִנֵּה חֶסֶד־לֵב אֲמַרָה לּוֹ:

4a Wer einfältig ist, der soll hierher abweichen!

4b Ein unverständiger, sagte sie (Weisheit in V.1a) zu ihm

Der Vers stellt den Rückkehrruf, bzw. Einladungsruf, den die personifizierte Weisheit initiierte, szenisch dar. Dabei wird der Angesprochene durch die Präposition ל als Anrede an Jüngere, Vertraute und Untergebene markant hervorgehoben.⁴⁵⁾ Wenn die Redesituation mit bezogen wird, dass die Weisheit ihre Rede an den Höhen der Stadt hielt (9:3a), wo man von allen Seite sehen und hören kann, darf man den Vers 9:4b für eine öffentliche Rede halten.

Prov 24:24a

24aa אָמְרוּ לְרָשָׁע צְדוּק אַתָּה 24aβ יִקְבְּהוּ עַמִּים 24b יִזְעַמְוּהוּ לְאֻמִּים:

24aa Einer, der zu einem Schuldigen *spricht*: ‘Gerecht bist du’,

24aβ den werden Völker verfluchen; 24b den werden Völkerschaften

42) Übersetzungsvorschlag von HALAT, 765.

43) Was die *innerlich-kausative* Bedeutung auf חֶסֶד hi angeht, E. Jenni, “‘Wollen’ und ‘Nicht-Wollen’ im Hebräischen”, ders., *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments I*, 36-42, hier 40.

44) »Das Verbum נָשַׁק q. wird hier gebraucht für ein *accomplishment* im Vollzug, das nach einiger Zeit sein Ende findet.«, E. Jenni, “Aktionsarten und Stammformen”, E. Jenni, *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments II* (Stuttgart: Kohlhammer, 2005), 77-96, hier 90.

45) E. Jenni, “Semantische Gesichtspunkt des Hebräischen und Deutscher Übersetzungen am Beispiel von Num 10:29-31”, E. Jenni, *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments II*, 134-150.

verwünschen.

In Prov 24:24a geht man von der Rechtsentscheidung im Gerichtsforum aus.⁴⁶⁾ Die Rede ist davon, dass ein Richter jemanden, der Unrecht getan hat, fälschlich für unschuldig erklärt (V.24aα).⁴⁷⁾ Im Vers erscheint hervorhebend die Präposition ל, die einen Adressaten kennzeichnet. Die Völker und die Völkerschaften⁴⁸⁾ treten dazu als Reagierende hervor. Mit Sicherheit ist demzufolge hier eine Redesituation festzustellen.

Prov 25:7a

7aα כִּי טוֹב אָמַרְתָּ לָךְ 7aβ עֲלֵה הֵנָּה מִהַשְּׂפִילָךְ לִפְנֵי גֹדִיב

7aα Denn es ist besser dir zu sagen: 7aβ »Steig hierher auf!«, als dass man dich vor einem Edlen herabsetzt.

Mit der präpositionalen Wendung ל wird der Adressat 'Du' markiert. Demzufolge liegt kein monologisierendes Denken vor.

Koh 8:4b

4a בְּאִשֶּׁר דְּבַר-מֶלֶךְ שְׁלֹטָן 4b וּמִי יֹאמַר-לּוֹ מִהַתְּעִשָּׂה:

4a Denn⁴⁹⁾ Wort des Königs ist mächtig.⁵⁰⁾

46) H. J. Boecker, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, NStB 10 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1976), 25.

47) H. J. Boecker, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, WMANT 14 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1964), 123.

48) A. Meinhold, ZBKAT 16:2, 411: "Da sich der Spruch an israelitisch-jüdische Hörer richtet, bedeuten die Wörter für «Völker» und «Völkerschaften» (in den Sprüchen noch 11:26; 14:28, 34) soviel wie «Allgemeinheit»".

49) Die meisten Kommentatoren halten die Wendung בְּאִשֶּׁר als kausativ; vgl. 'denn', F. -J. Backhaus, "Denn Zeit und Zufall trifft sie alle", Studium zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet (Frankfurt am Main: Hain, 1993), 442; T. Krüger, BK 19, 272; A. Vonach, *Nähere dich um zu hören*, Gottesvorstellung und Glaubensvermittlung im Koheletbuch (Berlin: Philo, 1999), 92; 'weil', D. Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, BZAW 183 (Berlin: de Gruyter, 1989), 92; 'inasmuch as.', R. Gordis, *Koheleth – the man and his world* (Nortvale: Aronson, 1995), 279; C. -L. Seow, *Ecclesiastes, an new translation with introduction and commentary*, AB18C (New York: Doubleday, 1997), 276. In ähnlicher Weise legt HALAT, 103b sie als 'indem dass = weil' aus; L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, HThKAT 2004. Ausnahmsweise deutet Schwienhorst-Schönberger sie als Explikation 'nämlich' (HThKAT, 410). Von dieser Wendung hält Lohfink auch die Funktion der Konjunktion weg: N. Lohfink, "Hinter dem Wort des Königs steht nun einmal die Macht", N. Lohfink, *Kohelet*, die neue

4b und wer kann ihm *sagen (fragen)*: Was willst du tun?

Die Frage in Koh 8:4b β richtet sich unmissverständlich an den König, da die Dialogisierung durch die präpositionale Wendung ל gekennzeichnet ist. Damit liegt kein monologisierendes Denken vor.

4. Fazit:

Aus den vorangehenden Überprüfungen kann man folgende Konsequenzen ziehen:

1. Was die Redeeinleitung אמר qal ohne die präpositionale Wendung ל betrifft, erweist sich fast in allen Textbelegen von Koh und Prov die Wurzel אמר als Ausdruck monologisierenden Denkens, mit der Ausnahme von Koh 1:10 (?); Prov 20:14.
2. Im Fall der Redeeinleitung אמר qal mit der Präposition ל wird kein monologisierendes Denken zur Geltung gebracht. Durch die Wendung אמר qal + ל werden dialogische Umstände markiert. Ein einziger Ausnahmefall liegt in Koh 10:3b vor.

Die Tatsache, dass die Wurzel אמר auf einen unabgeschlossenen Denkvorgang in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur hinweisen kann, führt dazu, dass die empirischen Erfahrungen im weisheitlichen Kontext immer dialogfähig werden.⁵¹⁾ Im Vergleich zu Pentateuch und historischen Büchern in AT, wo die Offenbarung Gottes den alten Israeliten zunächst aufrechten Weg zeigt, um deduktiven Zugang zu Wahrheit zu finden, bahnt die weisheitliche

Echter Bibel (Würzburg: Echter Verlag, 1998) 60.

50) Von *MT* abweichend gebraucht LXX $k\tilde{s}r$ ($\kappa\alpha\theta\acute{\omega}\varsigma$) statt $b\tilde{s}r$, dbr ($\lambda\alpha\lambda\epsilon\tilde{\iota}$) als Vollverb, und das Verbaladjektiv $\tilde{s}l\tilde{w}n$ als Partizip Präsens Aktiv ($\epsilon\tilde{\xi}\sigma\sigma\iota\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$): ‘wie ein König *spricht*, so herrscht er’ (W. Kraus and M. Karrer, eds., *Septuaginta Deutsch. das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* [Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009], 990). Obwohl $\tilde{s}l\tilde{w}n$ morphologisch Verbalnomen ist, hat es hier und in Koh 8:8 eine adjektivische Konnotation (vgl. *Bauer & Leander* §61m θ , 499f; §61p θ , 500f). Abgesehen von beiden Stellen erscheint $\tilde{s}l\tilde{w}n$ nie im biblischen Hebräisch. Es wird in Ben Sira 4:7 in der Bedeutung ‘governor’ und in Dan 3:3-2 in der Bedeutung ‘authorities’ verwendet; vgl. dazu C. F. Whitley, *Koheleth, his language and thought* (Berlin: de Gruyter, 1979), 72.

51) Vgl. dazu G. Von Rad, *Theologie des Alten Testaments Band 1: Die Theologie des geschichtlichen Übelieferungen Israels* (München: Chr. Kaiser, 1992), 435.

Denkkultur einen anderen Weg auf, dem die Menschen sich der Wahrheit nähert. Die Weisheit ist immer offen und unabgeschlossen, sie ist grundsätzlich erweiterungsfähig, deshalb induktiv. In diesem Sinne kann die Wendung des Verbs אָמַר auf der Ausdrucksebene einen Hinweis auf ein Fossil der weisheitlichen Denkkultur der alttestamentlichen Weisheitsliteratur geben.

<주요어>(Keywords)

proverbs, ecclesiastes, semitic language, wisdom literature, monological thinking.

<약어 표>Abkürzung

BK	Biblische Kommentare
Gesenius ¹⁸	18.rd ed., Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament
GKB	Hebräische Grammatik, Gesenisu-Kautsch-Bergsträsser
HALAT	Hebräisches und Armäisches Lexikon zum Alten Testament
NEB	Neue Echter Bibel Kommentare zum Alten Testament
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThZ	Theologische Zeitschrift
HThKAT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
ZBK.AT	Züricher Bibelkommentare - AT
UF	Ugarit-Forschungun
ZAH	Zeitschrift für Althebraistik
ZAW	Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft

(투고 일자: 2014년 1월 2일, 심사 일자: 2014년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2014년 3월 7일)

<Literaturverzeichnis>(참고문헌)

- Elliger, K. and Rudolph, W., eds., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.
- Megilloth, *Biblia Hebraica Quinta 18*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2000.
- Kraus, W. and Karrer, M., eds., *Septuaginta Deutsch. das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009, 990.
- Ralfs, A., *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Editio minor. Duo volumina in uno, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Bartelmus, R., *Einführung in das Biblische Hebräisch – ausgehend von der grammatischen und (text-) syntaktischen Interpretation des althebräischen Konsonantentexts des Alten Testaments durch die tiberische Mosoreten-Schule des Ben Ascher: Mit einem Anhang Biblisches Aramäisch*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1994.
- Bauer, H. and Leander, P., *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Erster Band: Einleitung. *Schriftlehre. Laut- und Formenlehre (Bauer & Leander)*, Mit einem Beitrag (§§6-9) von Paul Kahle und einem Anhang: Verbparadigmen, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962.
- Bauer, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin; New York: de Gruyter, 1988.
- Gesenius, W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament (Gesenius)*, unter verantwortlicher Mitarbeit von Dr. Udo Rütterswörden, bearbeitet und herausgegeben von D. Rudolf Meyer und Dr. Herbert Donner, Berlin; Heidelberg; New York; London; Paris; Tokyo: Springer Berlin, 1987.
- Gesenius, W., *Hebräische Grammatik*, Gesenisu-Kautsch-Bergsträsser (GKB), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- Köhler, L. and Baumgartner, W., eds., *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testaments I / II (HALAT)*, unveränderter Nachdruck der dritten Auflage, Leiden; Bosten: Brill, 2004.
- Waltke, B. K. and O'Conner, M. P., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax (Waltke & O'Conner)*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.

- Albertz, R., “הַבֵּל *hæbæl* Hauch”, *THAT I* (2004), 467-469.
- Backhaus, F.-J., *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle’: Studium zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet*, Bonner biblischer Beiträge (BBB 83), Frankfurt am Main: Hain, 1993.
- Bartelmus, R., “Haben und Sein - Anmerkungen zur Anthropologie des Buches Kohelet”, *auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation. Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Texte*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2002, 201-230.
- Bartelmus, R., “Schriftprophetie außerhalb des corpus propheticum – eine unmögliche Möglichkeit? Das Mose-Lied (Ex 15:1-21) als deuterocesajanisch geprägtes eschatologisches Loblied”, Hartenstein, F., Krispenz, J. and Schart, A., eds., *Festschrift für Jörg Jeremias zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004, 55-82.
- Bartelmus, R., *Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation, Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Texte*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2000.
- Boecker, H. J., *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, Neukirchener Studienbücher (NStB 10), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1976.
- Boecker, H. J., *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, Wissenschaftliche Monographien zum Neuen and Alten Testament (WMANT 14), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1964.
- Bratsiotis, N. P., “Die Monologie im Alten Testament”, *ZAW* 73 (1961), 30-70.
- Gerleman, G., “דַּבָּר *dābār* Wort”, *THAT* (2004), 434-443.
- Hausmann, J., *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Prov 10ff.)*, Forschungen zum Alten Testament (FAT 7), Tübingen: Mohr 1995.
- Jenni, E., “Aktionsarten und Stammformen”, E. Jenni, *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments II*, Stuttgart: Kohlhammer, 2005, 77-96.
- Jenni, E., “Semantische Gesichtspunkt des Hebräischen und Deutscher Übersetzungen am Beispiel von Num 10:29-31”, E. Jenni, *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments II*, Stuttgart: Kohlhammer, 2005, 134-150.
- Jenni, E., “Zur Semantik der hebräischen Verbalsätze”, *ZAH* 2 (1989), 14-44.
- Jenni, E., *Philosophische und linguistische Probleme bei den hebräischen*

- Präpositionen*, Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer 1997, 174-188.
- Jenni, E., *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments I*, herausgegeben von Beat Huwlyer und Klaus Seybold, Stuttgart: Kohlhammer, 1997.
- Jenni, E., *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments II*, herausgegeben von J. Luchsinger, H.-P. Mathys and M. Sauer, Stuttgart: Kohlhammer, 2005.
- Köhler, L., "Hebräische Vokabeln III", *ZAW* 58 (1940-41), 228-234.
- Krüger, T., "'Frau Weisheit' in Koh 7:36?", Krüger, T., *Kritische Weisheit. Studien zur weisheitliche Traditionskritik im Alten Testament*, Zürich: Pano, 1997, 121-130.
- Krüger, T., "Erwägung zur Bedeutung von טובה und טובה im Qoheletbuch", *ThZ* 53 (1997), 53-63.
- Krüger, T., *Kohelet(Prediger)*, Bibilischer Kommetar Altes Testament (BK XIX), Neukirchner Vluyn: Neukirchner Verlag, 2000.
- Lohfink, N., "Ist Kohelets הבל-Aussage erkenntnistheoretisch gemeint?", Schoors, A. ed., *Qohelet in the Context of Wisdom*, Colloquium Biblicum Lovaniense 64, Leuven: Uni. Press, 41-59.
- Lohfink, N., *Kohelet*, die neue Echter Bibel (NEB), Würzburg: Echter Verlag, 1998.
- Loretz, O., "Altorientalische und Kanaanäische Topoi im Buche Kohelet", *UF* 12 (1980), 267-278.
- Loretz, O., "Frau und griechisch-jüdische Philosophie im Buch Qohelet (Qoh 7:23-8:1 und 9:6-10)", *UF* 23 (1991), 245-264.
- Maass, F., "'טהר thr rein sein'", *THAT I* (2004), 646-653.
- Meinhold, A., *Sprüche Kapitel 16-31*, Züricher Biblelkommentare (ZBK.AT 16.2), Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1991.
- Michel, D., *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (BZAW 183), Berlin: de Gruyter, 1989.
- Rundgren, F., *Intensiv und Aspektkorrelation: Studien zur äthiopischen und akkadischen Verbalformbildung*, Uppsala: Lundequist 1959.
- Schmid, H. H., "'אמר 'mr sagen'", *THAT I* (2004), 211-216.
- Schwienhorst-Schönberger, L., *Kohelet*, Herder Theologischer Kommentar zum Alten Testament (HThKAT), Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2004.
- Seybold, K., "הַבֵּל hæbæl", *ThWAT* 2, 334-343.
- Seybold, K., *Poetik der erzählenden Literatur im Alten Testament: Poetologische Studien zum Alten Testament Bd.2*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 2006.
- Von Rad, G., *Theologie des Alten Testaments Band1:Die Theologie der*

geschichtlichen Überlieferungen Israels, München: Chr. Chasier, 1992.

Vonach, A., *Nähere dich um zu hören: Gottesvorstellung und Glaubensvermittlung im Koheletbuch*, Berlin: Philo, 1999.

Wagner, S., "אמר", *ThWAT 1* (1970), 353-373.

Whitley, C. F., *Koheleth, his language and thought*, Berlin: de Gruyter, 1979.

<Abstract>

**Research for Thought and Speech Initiation with the Verb
אמר in Prov and Koh: a Contribution to Illuminating of
the Wisdom's Thought on the OT**

Dr. Min-Su Oh

(Christian-Albrechts-Universität zu Kiel)

This article analyses the root of the verb “אמר” which is used in the wisdom literature of the Old Testament. This verb has a commonly used root from the semitic language; meaning ‘see’, ‘speak’, ‘say’ in semantical spectrum. The researcher has especially focused on the verb “אמר”, which can be translated into the word ‘think’ as well. In terms of the verb, syntactical ‘ל’ and ‘אל’ as preposition have the meaning “speak” in situations of communication. If the verb “אמר” is used as whole verb, it can be classified as a verb, which presents a process of thinking. Thus “אמר” is a language fossil of Hebrew in ‘monological thinking’. The root “אמר”, from the point of unfinished process of thinking, has the meaning that the wisdom of the Old Testament has an opened system for the thought to grow through experience.