

Holger Gzella

Das Vokabular der Aufmerksamkeit in der biblisch-hebräischen Gebetsprache und seine lateinische Wiedergabe

1 Die hebräischen Begriffe für ‚aufmerksam sein‘

Nirgendwo im Alten Testament findet man eine klare Definition des Phänomens ‚Aufmerksamkeit‘, etwa als Willensakt oder als psychische Disposition, wie sie seit der spätantiken Philosophie immer wieder unternommen worden ist. Gleichwohl hat sich dafür im Laufe der tausendjährigen Entstehungszeit der Texte eine verhältnismäßig feste, bisher allerdings noch gar nicht als Gegenstand eigenen Rechts erforschte Begrifflichkeit etabliert. Sie wurde in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus, der Vulgata, stärker vereinheitlicht und lieferte sodann der liturgischen Idiomatik der Westkirche zentrale Vokabeln wie *adtere* (oder *atere*, ältere Vulgata-Kodizes neigen aber zur nicht-assimilierten Form),¹ *contemplari* und *meditari*. Da die biblisch-hebräische Terminologie für ‚aufmerksam sein‘ und ‚nachsinnen‘ in ihrer spezifischen Ausprägung auch in den verwandten Sprachen wie dem Aramäischen, dem Arabischen oder dem Akkadischen kein direktes Äquivalent hat und bei einigen überaus häufigen Wörtern selbst die Etymologie dunkel bleibt, ist das geprägte Vokabular offensichtlich aus einer eigenständigen Entwicklung der literarischen Überlieferung des Alten Israel und des Frühjudentums hervorgegangen. Bei allen Parallelen in Form, Ausdrucksweise und konzeptuellen Voraussetzungen in Texten der kulturellen Umwelt führt es also nicht bloß eine gemein-altorientalische Gebetsprache fort.²

Als normales Wort für ‚aufmerken‘ dient im Biblisch-Hebräischen die Verbalwurzel *qšb*, in der Vulgata meist mit *adtere* oder *intendere*, seltener mit *auscultare* oder *audire* wiedergegeben,³ vereinzelt und abhängig vom Kontext aber

1 Vgl. Plater/White, *Grammar*, § 61.

2 Die einschlägigen Wörterbuchartikel von Mosis, *qšb*, und Schottroff, *qšb*, geben in Ermangelung einer erschöpfenden Darstellung des gesamten Wortfeldes eine nützliche Zusammenfassung, wie das zentrale Verb ‚aufmerken‘ im Hebräischen gebraucht wird.

3 Der Unterschied zwischen *audire* und *auscultare* dürfte rein stilistisch sein, weil *auscultare* im Lichte seiner Häufigkeit in der römischen Komödie und zugleich seines Fehlens in der klassischen Prosa als das volkstümlichere Wort wahrgenommen wurde: Linderbauer (Hrsg.), *Regula*, S. 93 (mit weiterer Literatur). Daher seine Verbreitung im Romanischen wie italienisch *ascoltare*, französisch *écouter* und dergleichen.

auch mit *aspicere*, *considerare*, *contemplari* oder *oboedire*. Sie meint im sogenannten Kausativstamm das gespannte Hören, gehört mit 55 Belegen, davon 46 als Verb, zu den häufigeren Lexemen im gesamten alttestamentlichen Corpus und begegnet vornehmlich in Poesie, nur ganz vereinzelt in förmlicher Prosa.⁴ Die Person oder, öfter, die Sache, auf die sich die Aufmerksamkeit richtet, wird üblicherweise mit einem Präpositionalausdruck bezeichnet, in sehr wenigen Fällen als direktes Objekt konstruiert. Trotz unklarer Herkunft zeigt die häufige Verbindung mit den Synonymen *šm'* ‚hören‘ und *'zn* ‚zu Ohren nehmen‘ im selben Zusammenhang und das sporadische Vorkommen mit einem Geräusch als direktem Objekt (wie beispielsweise Posaunenschall in Jer 6,17), dass dieses Verb primär mit dem Gehörsinn assoziiert wurde.⁵ Es ist zwar nicht auf Gebetskontexte beschränkt, doch je acht Belege im Sprüchebuch als Bestandteil eines Aufrufs an die Zuhörer, zu lauschen und zu lernen, und weitere acht im Psalter für das Hören Gottes auf die Stimme des Beters bilden zwei klare Schwerpunkte im Gebrauch. Von den übrigen entfallen mehr als zwei Drittel auf die Propheten und beziehen sich ebenfalls überwiegend auf das andächtige menschliche Hören auf Gottes Anweisung, genau wie die kleine Handvoll Verwendungen in thematisch verwandten erzählenden Passagen (1 Sam 15,22; Neh 9,34; 2 Chr 20,15 und 33,10). Damit gehört das Lexem

4 In semitischen Sprachen wie dem Hebräischen erfolgt die Wortbildung durch Ableitungen von einer normalerweise gleichbleibenden, meist dreikonsonantigen oder wenigstens einem dreikonsonantigen Schema angelegten Wurzel mit einem abstrakten Bedeutungskern wie eben *qšb*, die aber so nie vorkommt. Erst durch einen inneren Vokalwechsel und teils durch Prä- und Suffixe entstehen aus solchen übergeordneten Wurzeln auf eine überwiegend vorhersehbare Weise nominale und verbale Stämme, an die dann weitere Bildelemente wie zum Beispiel Genus-, Numerus- und Personenendungen herantreten.

5 Da die von Kopf, *Etymologien*, S. 201 f., vorgeschlagene Verbindung mit arabischem *qabasa* ‚Feuer entnehmen, lernen‘ lautgesetzlich nicht annähernd plausibel ist und die wenigen Vorkommen des Verbs *qšb* in späten aramäischen Texten der jüdischen Traditionsliteratur bei gänzlich fehlenden älteren Belegen am besten als Entlehnungen aus dem Hebräischen erklärt werden, dürfte diese Wurzel eine lexikalische Isoglosse des Hebräischen sein. Deshalb ist weiterhin unklar, weshalb das Verb mit Ausnahme des in einem ganz ähnlichen Sinne verwendeten Grundstammes in Jes 32,3, wo freilich nicht eine Person, sondern die Ohren das Subjekt sind (womöglich der entscheidende Unterschied, wie bereits Duhm, *Jesaja*, S. 234, vermutet hatte), sonst nur im Kausativstamm begegnet. Man könnte allenfalls annehmen, dass der Grundstamm ursprünglich eine Bedeutung wie ‚aufgerichtet sein (vom Ohr)‘ gehabt habe und der Kausativstamm für ‚aufmerken‘ daraus über ‚das Ohr aufrichten‘ (was von Menschen anders als etwa von den empfindsamen Eseln nur metaphorisch gesagt werden kann) zu erklären sei; so der etymologisch zwar irrierte, der Semantik nach aber durchaus überzeugende Vorschlag von Böttcher, *Aehrenlese*, S. 125, Nr. 687 (akzeptiert von Delitzsch, *Jesaja*, S. 244, Anm. 1). Nach bewährter Methode kommt den Wörtern, mit denen zusammen ein etymologisch völlig dunkles Verb im Parallelismus verwendet wird, die Hauptrolle bei der Bestimmung der genaueren Bedeutung zu.

zweifellos der gehobenen, wenn nicht gar der feierlichen Sprache an. Das gute Dutzend Belege aus den hebräischen Schriftrollen von Qumran, darunter ein paar Prophetenzitate, fällt, soweit ein Kontext überhaupt noch zu ermitteln ist, völlig in den im älteren Schrifttum vorgezeichneten Bereich.⁶

Vom Verb abgeleitet sind einige seltene nominale Bildungen, einmal das Substantiv *qáśāb* ‚Aufmerksamkeit‘ (1 Kön 18,29; 2 Kön 4,31; zweimal in Jes 21,7) und zum anderen die beiden anscheinend bedeutungsgleichen und nur aus späteren Texten bekannten Adjektive *qaššāb* (Neh 1,6.11) sowie *qaššūb* (Ps 130,2; 2 Chr 6,40 und 7,15) ‚aufmerksam‘. Auch hier ist der Bezug zur auditiven Wahrnehmung unverändert deutlich, denn *qáśāb* erscheint stets im Zusammenhang mit einem Geräusch und *qaššāb* wie auch *qaššūb* bezeichnen an allen Stellen das zugängliche Ohr Gottes im Kontext einer Bitte. Sie gehören also im Gegensatz zu Verb und Nomen ausdrücklich zur Idiomatik des Betens und mögen ausweislich ihrer erst vergleichsweise späten Bezeugung, das heißt frühestens im vierten Jahrhundert vor Christus, eine sekundäre Erweiterung des Wortschatzes in spezifisch religiöser Sprache darstellen.⁷

In rhetorischer Steigerung kann das Substantiv das wurzelverwandte Verb adverbial modifizieren, so wie in Jes 21,7 einem Späher aufgetragen wird: „und er soll aufmerken mit Aufmerksamkeit, mit größter Aufmerksamkeit.“⁸ Weil nun im selben Vers von Streitwagen und Zugtieren die Rede ist, die man üblicherweise hört, bevor man sie sieht, schimmert auch hier die normale Bedeutung der Wurzel durch. Dagegen löst die Vulgata die Paronomasie mithilfe der Verwendung von Synonymen auf, sodass die Wahrnehmung weniger eng ans Gehör gebunden ist als im ursprünglichen Text: „et contemplatus est diligenter multo intuitu“ (dass im Lateinischen für die modal gebrauchte Verbform des Hebräischen – wie öfter in vergleichbaren Fällen – ein Perfekt steht, hat für die Semantik der Begriffe keine Bedeutung). Ein solches weiteres Verständnis im Sinne von ‚achten auf‘ ist durch die häufige Wiedergabe des Verbs in der griechischen Septuaginta mit *prosechein* oder *prosechesthai* neben der eigentlich nächstliegenden mit *akouein* und seinen Komposita vorgeprägt, doch die Assoziation mit der Schau, *intuitus*, an dieser Stelle geht

6 Weyler, *qšb*, hat sie versammelt.

7 Ein weiteres Argument dafür ist, dass die Klasse der Adjektive mit langem mittleren Konsonanten und Vokalfolge /a-ū/ wie *qaššūb* meist jüngere Bildungen enthält, siehe Bauer/Leander, *Grammatik*, S. 480.

8 Die doppelte, asyndetische Näherbestimmung „Aufmerksamkeit, größte Aufmerksamkeit“ wird schon von manchen älteren Auslegern als Textfehler durch Dittographie betrachtet (so auch etwa noch von Mosis, *qšb*, Sp. 198), aber eine Streichung des letzten Wortes „ist Willkühr“, wie Dillmann, *Jesaia*, S. 192, zutreffend bemerkt. Duhm, *Jesaia*, S. 153, weist mit Recht auf die gleiche Konstruktion mit anderen Worten in Jes 28,21b hin, weshalb eine Änderung des Textes unnötig sei.

über das dokumentierte semantische Spektrum der Wurzel im Originaltext hinaus.⁹ Ebenso wird der Unterschied zwischen der punktuellen Bedeutung ‚aufmerken‘ und der durativen ‚andächtig sein‘ erst in der Variation der Vulgata von *adtere* und *contemplari* beim selben Lexem *qšb* greifbar.

Doch auch im Hebräischen selbst können neben dem Hören einige Begriffe des Sehens eine aufmerksame Haltung bezeichnen. Hier zeigen sich allerdings feiner differenzierte genretypische Konventionen. Das Alltagsverb *rī* ‚sehen‘ dient bei Kohelet als Schlüsselwort für einen empirischen Zugang zur Wirklichkeit im Kontrast zum Hören auf das Erfahrungswissen in der traditionellen Weisheit; mit anderer Rektion beschreibt es in den apokalyptischen Gesichten des Danielbuches das intensive, teilnehmende Zuschauen des Visionärs. Indes kommen die spezifischeren Synonyme *nbṭ* ‚aufblicken, anblicken‘ und *spī* ‚spähen‘ weder in der Weisheit noch in der Apokalyptik, sondern in Gebetskontexten vor und kennzeichnen dort in erster Linie die Zugewandtheit von Gott und Beter. Durch die vereinheitlichende Wiedergabe dieser drei verschiedenen Lexeme mit *contemplari* (das übrigens auch für das im Hebräischen nicht mit der gleichen übertragenen Nuance bezeugte Verb *tūr* ‚auskundschaften‘ verwendet wird) hat die Vulgata der spätantiken und mittelalterlichen religiösen Idiomatik ein stärker standardisiertes Vokabular des Gebets und der Betrachtung hinterlassen.

Neben der Aufmerksamkeit, wie sie durch allgemeine oder spezifische Verben teils des Sehens, teils des Hörens bezeichnet wird, kennt speziell die hebräische Gebetsprache zwei Begriffe für die aktive Versenkung, nämlich *hgī* ‚nachsinnen‘ und das seltenere, aber vermutlich weitgehend synonyme *śīh* ‚nachdenken‘, beide wiederum mit sporadisch belegten nominalen Bildungen. Ursprünglich dürfte damit, wie es schon die Etymologie vermuten lässt und sodann das weitere Verwendungsspektrum bestätigt, ein Murmeln oder ein Singsang gemeint sein, der sich in Gebetskontexten auf Gott und seine Weisungen sowie seine Heilstaten bezieht. Mit *meditari* verwendet die Vulgata hierfür an vielen Stellen ebenfalls ein gemeinsames Äquivalent, das in der späteren Rezeption über das ursprünglich gemeinte rituelle Nachsprechen einzelner Gebetsworte mit halblauter Stimme hinaus auch die mehr assoziativen Aspekte der stillen Meditation stärker in den Vordergrund rücken konnte.

Mithin kommt das Phänomen der Aufmerksamkeit im Alten Testament hauptsächlich in drei unterschiedlichen Bereichen vor: der lehrhaften Unterweisung in der Weisheitsliteratur, der um das Verstehen ringenden Betrachtung rät-

⁹ Mosis, *qšb*, Sp. 205, sieht darin ein Indiz dafür, dass schon *qšb* nicht ‚hören‘, sondern allgemeiner ‚achten auf‘ bedeute, aber die Verbindung mit dem Gehörsinn ist im Hebräischen gleichwohl dominant.

selhafter Visionen in der Apokalyptik und der Hinwendung zum offenen Ohr Gottes im Gebet. Alle drei Verwendungssituationen sind mit verschiedenen Wahrnehmungen und Regungen verbunden, nämlich dem Zuhören, dem Anschauen und dem Nachsinnen. Sie kennen ihre je eigenen terminologischen sowie teils auch anderen sprachlichen Mittel, wenngleich einzelne Überschneidungen zwischen diesen Gattungen durchaus vorkommen. Die formalen Grenzen verschwimmen etwa bei der wie eine Unterweisung gestalteten Aufschlüsselung der Symbolik innerhalb einer Vision durch einen *angelus interpres*, der wie ein Weisheitslehrer auftritt, oder in weisheitlichen Psalmen, bei denen Unterweisung und Gebet zusammenfallen. Angleichungen im Vokabular in der lateinischen Wiedergabe der Vulgata nivellieren diese Unterschiede des hebräischen Urtextes aber zu einem Teil und schaffen für ursprünglich divergente Betrachtungssituationen einen gemeinsamen Wortschatz des Gebets. Trotzdem empfiehlt es sich, jeden dieser drei Bereiche getrennt zu untersuchen.

2 Vom aufmerksamen Zuhören zum Hinschauen in der Weisheit

Die Verwendung des Verbs *qšb* ‚aufmerken‘ in der traditionellen Weisheitsliteratur schließt sich eng an seinen nicht unmittelbar religiös konnotierten Gebrauch an, wie er außer in Warnungen vor dem Hören auf falsche Ratgeber (Spr 17,4 und 29,12, dort mit *oboedire* und *audire* übersetzt)¹⁰ zwar nur an wenigen, ebenfalls poetischen Stellen des Alten Testaments bezeugt ist: im positiven Sinne das Lauschen der Freunde auf die Stimme der Geliebten (Hld 8,13), im neutralen das Beobachten menschlichen Verhaltens (Jer 8,6) und im negativen das Aushorchen einer anderen Person, um ihr aus den eigenen Worten einen Strick zu drehen (Jer 18,18;¹¹ gleich im folgenden Vers ergänzt um die Bitte an Gott, bei diesem Ränkespiel ebenfalls genau zuzuhören). Er könnte jedoch eine Entsprechung auf einer Tonscherbe mit einer Wirtschaftsurkunde aus dem Verwaltungssitz Samariens haben, nördlich von Jerusalem gelegen, aus dem letzten Drittel des achten vorchristlichen Jahrhunderts. Dort scheint der mutmaßliche Imperativ „Merk auf“ (oder „Merkt auf“) eine unmittelbar

¹⁰ Gemeint ist wohl nicht einfach nur ‚hören‘, sondern nach der ansprechenden Beobachtung von Ehrlich, *Randglossen*, S. 95, „begierig lauschen“.

¹¹ Mit der griechischen Fassung wird die im Kontext sinnlose Negation im überlieferten hebräischen Text zu tilgen sein.

folgende Anweisung über die Zuteilung von Getreide einzuleiten. Wenn Lesung und Deutung stimmen, wäre dies das älteste datierbare Vorkommen der Wurzel *qšb*.¹²

Alle acht Belege, die in den kanonischen Weisheitsbüchern begegnen, entstammen den Sprüchen Salomos; der eine aus dem deuterokanonischen Sirachbuch, 3,29, schließt sich eng daran an. In den Sprüchen bildet der Aufruf, den zu griffigen Maximen im dichterischen Parallelismus der Glieder komprimierten Ratschlägen für ein zugleich kluges und integrires Verhalten im täglichen Leben aufmerksam zuzuhören, ein wiederkehrendes Motiv. Entstanden ist die zeitlose Sammlung in mehreren Phasen, vielleicht zwischen dem siebten und dem vierten vorchristlichen Jahrhundert. Obwohl sie vermutlich ursprünglich in der Ausbildung königlicher Beamter zum Einsatz kam, um in einem höfischen Umfeld, das hohe Ansprüche an das menschliche Miteinander stellte, Orientierung zu bieten (deshalb waren sie noch in der Frühen Neuzeit als Schultext ausgesprochen beliebt), ist ihr Vokabular ganz von Mündlichkeit bestimmt; Begriffe des Schreibens oder Zeichnens fehlen. Darin dürfte sich eine Didaktik widerspiegeln, deren Grundlage das Vortragen, Auswendiglernen und Anwenden von Lerninhalten ohne weitere textuelle oder visuelle Hilfsmittel bildete.¹³

Aus demselben Grund rang der Lehrer offenbar regelmäßig um die Aufmerksamkeit seiner Schüler und versuchte, sich mit wiederholten Aufforderungen, die in leichten Abwandlungen verschiedene Begriffe des Aufmerkens, Lauschens und Verstehens kombinieren, Gehör zu verschaffen. Wenn in dem oben erwähnten Wirtschaftsostakon aus Samaria tatsächlich „Merk(t) auf“ zu lesen ist, könnte man eine Verbindung ziehen zwischen der sogenannten ‚Lehreröffnungsformel‘ in der weisheitlichen, zunächst primär an Hofbeamte gerichteten Unterweisung und der inschriftlich dokumentierten Amts- und Verwaltungssprache. Dem widerspricht keineswegs die verbreitete Ansicht, dass die Sammlung im Spiegel ihrer Durchsichtigkeit auf die göttliche Weltordnung möglicherweise schon von Anfang an theologisch grundiert war. Auch die Adressaten des Sprüchebuches werden mit eingestreuten Formelversen nach identischem Muster, die in der Endfassung regelmäßig neue Sinnabschnitte eröffnen, immer wieder angehalten, den Worten einer Autoritätsperson genau zu folgen und sich diese verstehend anzueignen:

12 Der Text ist mit Übersetzung und Kommentar gut aufbereitet in Renz, *Inschriften*, S. 136–139; es geht um das letzte Wort der zweiten Zeile. Weil aber das *q* in *hqšb* (oder *hqšbw*) nicht zweifelsfrei zu lesen und die Abtrennung der Wörter strittig ist, mag es sich auch um ein ganz anderes Verb handeln.

13 Ein Schulkontext wird für das Sprüchebuch in der Forschung weitgehend angenommen, mehr dazu etwa bei Krispenz, *Spruchkompositionen*, S. 15–23. Allerdings gibt es für zugrundeliegende didaktische Techniken und Überzeugungen kein unabhängiges Vergleichsmaterial, weil diese üblicherweise aus den einschlägigen Stellen des Sprüchebuches selber erhoben werden.

„Mein Sohn, höre aufmerksam meine Weisheit, neige dein Ohr meiner Kenntnis“ (Spr 5,1), in der Vulgata: „fili mi adtende sapientiam meam et prudentiae meae inclina aurem tuam“.

So taucht das Verb mit fast dem gleichen Wortlaut auch in Spr 2,2, 4,1.20 sowie 7,24 auf, wobei die Variation nur im Gebrauch verschiedener Synonyme für ‚Weisheit‘ oder ‚Kenntnis‘ und der ‚Worte‘ des Sprechers als Ziel der Aufmerksamkeit und zwischen ‚Ohr‘ und ‚Herz‘ als ihrer Quelle besteht. Die lateinische Wiedergabe schwankt zwischen *adtendere* (4,1; 5,1; 7,24), *audire* (2,2) und *auscultare* (4,20); im Parallelismus mit *šm‘* ‚hören‘, das im Lateinischen als *audire* erscheint, bevorzugt sie an beiden Stellen das zwar generell gleichbedeutende, aber spezifischere *adtendere* (4,1 und 7,24) und bezeugt damit das Gespür des Übersetzers für Nuancen bei hebräischen Wortpaaren. Doch erschöpft sich der Zweck der Häufung sinnverwandter Begriffe und Ausdrücke im Hebräischen nicht in rein rhetorischem Schmuck, sondern dürfte die zum Erwerb von Weisheit nötige Anstrengung und Konzentration abbilden.¹⁴ In lateinischer Gestalt haben weisheitliche Höraufrufe sodann die Sprache der monastischen Unterweisung bestimmt: die *Benediktsregel* beginnt mit einer Anspielung auf Spr 4,20.¹⁵

Überboten werden die Zurufe des Lehrers durch die drohend ausgestreckte Hand der personifizierten Weisheit selbst (Spr 1,24), die zu missachten ins Verderben führt. Die Vulgata assimiliert das negierte *qšb* des hebräischen Textes dem Kontext und wählt als Wiedergabe *aspicere* ‚anschauen‘, wohl weil man eine Geste nun einmal sieht und nicht hört. Der Höraufruf am Ende der ersten Rede Elihus im Buch Hiob (33,31) imitiert mit einem vergleichbaren Gebrauch des Imperativs von *qšb* diese typische Wendung der traditionellen Spruchweisheit. In einem ganz analogen Wortlaut, jedoch ohne *qšb*, erscheint in den Sprüchen einmal auch die Verbindung „das Herz auf etwas setzen“, in der Vulgata: „inclina aurem tuam et audi verba sapientium, adpone autem cor ad doctrinam meam“ (Spr 22,17).¹⁶ Diese Formulierung greift offenbar das alte weisheitliche Bild des ‚hörenden Herzens‘ als Metapher des aufmerksamen Zuhörens und verstehenden Aneignens auf. Der biblische *locus classicus* dafür ist Salomos Bitte um Weisheit (1 Kön 3,9; in Gottes Antwort in Vers 12 wird das ‚hörende Herz‘ als „weises und verständiges Herz“

¹⁴ So treffend bemerkt von Toy, *Proverbs*, S. 32, zu Spr 2,1–4.

¹⁵ Linderbauer (Hrsg.), *Regula*, S. 34, mit dem Kommentar auf S. 93.

¹⁶ Wie Sæbø, *Sprüche*, S. 280, anhand verschiedener Details beobachtet hat, dürfte auch die vom Gewohnten etwas stärker abweichende Formulierung genau wie die folgenden Maximen aus einer anderen Redaktionsschicht stammen und leitet möglicherweise sogar absichtsvoll Material fremder Herkunft ein, nämlich aus dem ägyptischen Weisheitsbuch des Amenemope.

paraphrasiert), der Ausdruck selber hat aber schon Vorbilder in der viel älteren ägyptischen Weisheit.¹⁷

Durch die zumindest implizite theologische Sublimierung des aufmerksamen Zuhörens berührt sich das Sprüchebuch, jedenfalls in seiner Endgestalt, mit der Verwendung desselben Verbs *qšb* in zwei der drei großen und ein paar der kleineren Propheten; mehr als die Hälfte dieser Stellen entstammt Proto- und Deuterocesaja. Der Prophet beansprucht regelmäßig und oft am Beginn zusammenhängender Einheiten mit gleichartigen Formulierungen Aufmerksamkeit für die Botschaft Gottes (Jes 10,30; 28,23; 34,1; 49,1; 54,1; Hos 5,1; Mi 1,2; ähnlich Jer 23,18); teils begegnet das Wort im Zitat der Rede Gottes selbst (Jes 42,23; 48,18; Jer 6,10.19). Negiert bezeichnet dasselbe Verb in Sacharja zweimal das Nicht-gehorsamen-Wollen des verstockten Volkes (1,4; 7,11). Besonders das erste Vorkommen von *qšb* im Sprüchebuch überhaupt (1,24), in der Mahnrede der personifizierten Weisheit, weist ganz genaue Übereinstimmungen mit den Drohworten aus einer breiten prophetischen Überlieferung auf.¹⁸

An der älteren Spruchweisheit arbeitete sich wohl um die Mitte des dritten Jahrhunderts vor Christus der Prediger Kohelet ab. Der enge Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen, den das Sprüchebuch immer wieder betont (so beispielsweise sehr pointiert in 22,8f.: „Wer Unrecht sät, erntet Unheil ... Wer gütig blickt, empfängt Segen“), war brüchig geworden. Der Grund dafür liegt wohl nicht zuletzt in der Unberechenbarkeit der politischen Verhältnisse sowie in den einschneidenden wirtschaftlichen Veränderungen der hellenistischen Zeit nach Einführung des ptolemäischen Steuerwesens und der Verarmung größerer Teile der Bevölkerung. Unter einem solchen Eindruck konnte man offenbar nicht mehr unmittelbar einsehen, warum ein persönlich integrier Mensch zwangsläufig florieren und ein Verbrecher untergehen sollte. Kohelet, hinter dem man in der Vergangenheit wegen der Vorliebe für Begriffe wie ‚Gewinn‘ und ‚Kalkulation‘ einen Angehörigen der kaufmännischen Oberschicht vermutet hat, kommt zum Schluss: „et ecce universa vanitas“ (1,14f.).¹⁹ Der Konflikt beim Prediger zwischen dem Vertrauen auf die

17 Brunner, *Herz*, S. 3–5 (mit einem wichtigen Nachtrag zur Erstveröffentlichung seiner Notiz von 1954), hat diese Übereinstimmung prägnant nachgewiesen und eine direkte Parallele in einem Text aus dem vierzehnten Jahrhundert v. Chr. ans Licht gebracht.

18 Sæbø, *Sprüche*, S. 50, führt dazu eine Reihe deutlicher Belege an, man vergleiche Jer 7,24–28, 9,13, 25,7 und 32,33 sowie Jes 65,2 und 66,4. Auch Boecker, *Redeformen*, S. 83f. (mit weiterer Literatur), vermutet den Ursprung des prophetischen Höraufufes in der weisheitlichen Lehreröffnungsformel.

19 Das Motiv wird ausführlich behandelt von Seow, *Ecclesiastes*, S. 21–36. Die frühe Datierung Kohelets zwischen der zweiten Hälfte des fünften und der ersten des vierten Jahrhunderts v. Chr., die der Kommentator daraus gewinnen will, hat sich aber in der Forschung nicht durchsetzen können. Köhlmoos, *Kohelet*, S. 71, führt die wichtigsten Argumente mit weiterer Bibliographie für

Richtigkeit des Traditionswissens mit seinen Sinnsprüchen und der Skepsis im Lichte eines empirischen, merkantiler Nüchternheit verwandten Weltzugangs steht in der Forschung außer Frage.²⁰ Jedoch wurde dabei noch nicht hinreichend berücksichtigt, dass die beiden epistemischen Grundhaltungen des Vertrauens und des Zweifels überdies zwei recht verschiedenen Formen der Aufmerksamkeit entsprechen, nämlich einerseits dem andächtigen Zuhören zu Füßen des erfahrenen Lehrers und andererseits dem kritischen Beobachten mit eigenen Augen.

Diesen Perspektivenwechsel bestätigt der Sprachgebrauch, denn in Kohelet kommt der formelhafte Höraufruf genauso wenig vor wie Formen des Verbs *qšb*, das im Sprüchebuch eng damit assoziiert ist, aber zumindest im Hebräischen eben keine direkte Verbindung mit dem Sehen hat. Folglich begegnet beim Prediger das ‚Hören‘, ausgedrückt durch das deutlich weniger spezifische Allerweltsverb *šm*‘, lediglich im allgemeinen Sinne (1,8; 4,13.17; 7,5.21; 9,16.17). An die Stelle des Höraufrufs tritt stattdessen der nicht weniger formelhafte Verweis auf die eigene Empirie mit dem Schlüsselwort *rʾi* ‚sehen‘. In der Vulgata wird es meist mit *videre* übersetzt, teils auch – ohne erkennbaren Unterschied im Original und wohl primär aus Gründen der Abwechslung – mit *considerare* (4,7; 7,13[14]; 8,9), *contemplari* (2,12; 4,4) und *intelligere* (8,17) und damit zur ‚Betrachtung‘ präzisiert. Die charakteristische Formulierung lautet: „Ich sah alle Werke, die getan wurden unter der Sonne“ (1,14), im Lateinischen „*vidi quae fiunt cuncta sub sole*“; sie wird oft und mit allenfalls leichten Abwandlungen wiederholt (2,3; 3,16; 4,1.7.15; 5,12; 6,1; 8,9.17; 9,11.13; 10,5). ‚Unter der Sonne‘ ist bei Kohelet ein fester und innerhalb des Alten Testaments idiosynkratischer Ausdruck für die sinnlich erfahrbare Welt.²¹ Ziel der Aufmerksamkeit in seinem Werk ist also die selbständige Beobachtung. Doch das Verb *rʾi* gehört im Gegensatz zu *qšb* zur Alltagssprache – der Prediger raunt somit keine Geheimnisse, sondern formuliert schlicht und klar wie Robert Spaemann.

3 Teilnehmende Betrachtung in der apokalyptischen Visionsliteratur

Eine Neubewertung des genauen Hinschauens findet sich aber nicht nur in dem empirischen Weltzugang Kohelets, sondern auch in den Geschichtskonzeptionen

den weitgehenden Konsens zur Abfassung im späten dritten oder vielleicht frühen zweiten Jahrhundert an.

²⁰ Kaiser, Sinnkrise, etwa hat ihn auf den Punkt gebracht (dort S. 5, im Nachdruck S. 93, mit Anm. 16, auch knapp zu Verbindungen mit der Handelswelt).

²¹ Laut Seow, *Ecclesiastes*, S. 113f., sind damit „experiences in the realm of the living“ gemeint.

der frühen Apokalyptik. Sie gewannen etwa zur gleichen Zeit an Gestalt, im Übergang vom dritten zum zweiten vorchristlichen Jahrhundert, und entwickelten aus Themen und Motiven der prophetischen Tradition zusammenhängende Großvisionen. Nicht mehr isolierte Bilder zur Veranschaulichung einzelner, konkreter Botschaften Gottes sind deren Inhalt, sondern verschlüsselte Szenen gewaltigen Ausmaßes, die wie durch einen Riss in der Wirklichkeit Einblicke in die transzendenten Kräfte hinter der imperialen Politik verleihen sollten. Vergleichbar der Skepsis des Predigers gingen sie aus der Erfahrung von Krisenzeiten hervor, suchten aber Sinn und Trost in einer genau berechneten Periodisierung weltlicher Herrschaft, die zwingend auf ihr Ende und den Anbruch des Gottesreiches zueilt. Aus der blühenden apokalyptischen Literatur der Zeit haben mehrere Ausgestaltungen eines linearen Schemas vier sukzessiver Weltreiche in hebräischer und teils in aramäischer Sprache Eingang ins Buch Daniel gefunden. Nach umfangreicher Redaktion wurde es um 164 vor Christus abgeschlossen.²²

Nun enthalten die Traumberichte des Danielbuches aber nicht bloß detaillierte Schilderungen der Gesichte des Visionärs, sondern auch der Beobachtung in ihrem Verlauf selbst. Hieran zeigt sich ein neues Verständnis von Aufmerksamkeit. Denn die Schau führt nicht nur zum Erfassen einer bestimmten Botschaft, die es zu verkünden gilt, ohne dass der Person des Verkünders ein besonderes Interesse zukommt, wie in der klassischen Prophetie, oder zu einem realistischen Blick auf die Verhältnisse der erfahrbaren Welt, wie bei Kohelet: Vielmehr wird der Prozess des Sehens zu einem Gegenstand eigenen Rechts. Zu diesem Zweck beschreiben verschiedene lexikalische und syntaktische Mittel die subjektive Wahrnehmung des Visionsempfängers und seine physischen Reaktionen. Das intensive Bemühen um Einsicht in verborgene Zusammenhänge wird dadurch als geistige wie körperliche Anstrengung dargestellt. In der Vision vom Kampf zwischen einem Widder und einem Ziegenbock als Repräsentanten dämonischer Imperien im achten Kapitel des Danielbuches kommen die verschiedenen Möglichkeiten des hebräischen Verbalsystems für eine differenzierte Erzähltechnik wirkungsvoll zum Einsatz. Als hauptsächliches Verb dient wiederum *r'ī* ‚sehen‘, in der lateinischen Fassung dieser Passage durchgehend *videre*.²³

- (2) Und ich betrachtete die Vision und in meiner Betrachtung war ich in der Festung Susa, die in der Provinz Elam liegt, und ich betrachtete die Vision und war am Ufer des Kanals Ulai.
 (3) Und ich blickte auf und sah und da! Ein Widder stand vor dem Kanal [...] (4) Ich war also

²² Über die grundlegenden literatur- und religionsgeschichtlichen Fragen sowie die Entstehung des Danielbuches informiert auf gut zugängliche Weise Collins, *Imagination*.

²³ Gzella, *Battle*, behandelt den Visionsbericht mit Einschluss der antiken Übersetzungen ausführlicher.

dabei, den Widder anzusehen, wie er mit seinen Hörnern stieß [...] (5) Und ich war ins Nachsinnen vertieft (oder: Und ich bemühte mich zu verstehen) und da! Der Ziegenbock war von Westen herangekommen [...] (6) und er kam zu dem Widder, dem zweigehörnten, den ich am Kanal stehen gesehen hatte, und rannte mit dem Wüten seiner Kraft auf ihn zu. (7) Und ich schaute dabei zu, wie er sich dem Widder näherte [...] (Dan 8,2–7).

Zwar ist in der hebraistischen Forschung seit jeher umstritten, welche semantischen Nuancen im Gesamtkonnex von Tempus, Aspekt und Modalität die einzelnen Konjugationen in einem spezifischen Zusammenhang bezeichnen.²⁴ Doch der Wechsel der verschiedenen Verbalkategorien selbst verrät schon die nicht-vordergründige Darstellung. Zuerst stellt sich in Versen 2 bis 3 mittels dreier Verben im normalen Erzähltempus der Prosa, dem sogenannten *imperfectum consecutivum*, in seiner Funktion vergleichbar dem griechischen Aorist oder dem lateinischen Perfekt, das diese Form in der Vulgata wiedergibt, der Blick scharf: „Und ich betrachtete ... und ich blickte auf (wörtlich: erhob die Augen) und sah“. Die Wiederholung „und ich betrachtete die Vision“ in Vers 2 könnte durch eine Dittographie im Laufe der Textüberlieferung entstanden sein, aber das hat auf die narrative Analyse keinen Einfluss. Sodann unterbricht der Wechsel zu einem asyndetisch angeschlossenen ‚Perfekt‘ am Beginn von Vers 4 die Erzählsequenz. Dieses wird in alt-hebräischer Kunstprosa nicht für ein folgendes Ereignis einer Handlungskette verwendet, sondern für einen Erzählerkommentar (in der Übersetzung oben behelfsweise mit dem Adverb ‚also‘ angedeutet), das heißt, der Visionär tritt aus der narrativen Schilderung heraus.

Am Beginn von Vers 5 folgt eine periphrastische Konstruktion, also eine finite Form des Verbs ‚sein‘ mit einem Partizip des Vollverbs, die ähnlich der ‚rheinischen Verlaufsform‘ im Deutschen oder den *continuous forms* im Englischen eine Handlung in ihrem Verlauf ausdrückt und im Lateinischen passenderweise als Imperfekt „intellegebam“ erscheint. Dabei kann das durative ‚ich war am Verstehen‘ auch eine konative Schattierung annehmen: ‚ich bemühte mich um Verständnis‘.²⁵ Im Mittelpunkt steht hier deshalb der Visionär als betrachtendes Subjekt. Während er noch in seiner Betrachtung versunken ist, erscheint ihm ein Ziegenbock. Dessen Handlungen werden in Vers 6 wie in Versen 2 und 3 wieder mit der üblichen Narrativform geschildert, wobei das ‚Perfekt‘ im Nebensatz („den ich gesehen hatte“) erneut auf den Betrachter zurückverweist. Um dessen Wahrnehmung geht es wiederum in Vers 7, der die *imperfecta consecutiva* und damit die Erzählsequenz von Vers 6 mit einem syndetisch angeschlossenen ‚Perfekt‘ unterbricht (das der

²⁴ Eine kurze Synthese der Ansichten des Autors mit entsprechenden Beispielen kann man nachlesen in Gzella, Probleme.

²⁵ Näheres zu diesem Phänomen findet sich bei Gzella, Non-Progressive, S. 82f. und S. 87.

lateinische Text auslöst). Anschließend beschreibt der Erzähler in den Versen 8 bis 12 den Kampf der beiden Tiere und scheint dadurch so in den Bann gezogen, dass weitere Verweise auf das eigene Sehen ausbleiben. Die Auslegung der Vision durch den Erzengel Gabriel (Verse 15 bis 26, nach einem Intermezzo mit dem Dialog zweier Engel in Versen 13 und 14 über die Bedeutung des Gesichts) nimmt die Form einer lehrhaften Unterweisung an, weshalb dort nicht das Verb *rī* ‚sehen‘ verwendet wird, sondern *šm* ‚hören‘ (Vers 16) und *bīn* ‚erklären, verstehen‘ (Verse 16 und 17).

Zusätzlich zu einem im Vergleich zu Visionsberichten der Prophetie innovativen Gebrauch der Verbformen akzentuieren in dieser Passage weitere Mittel die subjektive Sicht auf das Geschehen. In Vers 2 regiert das Verb *rī* ‚sehen‘ nicht wie meist ein direktes Objekt, sondern einen Präpositionalausdruck mit dem Nomen ‚Vision‘. So wird im Hebräischen das intensive oder mit einer persönlichen Anteilnahme begleitete Schauen ausgedrückt.²⁶ Zudem ist der Ziegenbock in Vers 5 mit dem bestimmten Artikel versehen, obwohl er zuvor noch gar nicht genannt worden und bislang nur dem Visionär selbst bekannt war. Auch werden die einzelnen Bilder durch Konstruktionen mit dem Präsentativmarker „und siehe“ und folgendem Partizip als unmittelbare Sinneseindrücke geschildert, was die Vulgata durch Übersetzung der hebräischen Partizipien mit lateinischen Imperfekten reproduziert, und der Zustand des Visionärs in Vers 18 vor seiner Erleuchtung als eine Art Trance beschrieben.²⁷ Als Klimax der persönlichen Ergriffenheit berichtet Daniel am Ende über seine Ermattung und Erschütterung: „Und ich, Daniel, war erschöpft und lag einige Tage krank. Dann stand ich auf und tat das Werk des Königs, doch die Vision verstörte mich, und es gab keinen, der verstand“ (Dan 8,27).

Der Visionär berichtet den Inhalt seines Traumgesichtes nicht in Form einer linearen Erzählung, sondern kommt stets auf das eigene Sehen zurück, unterbricht mit anderen Verbformen die narrative Sequenz und ergänzt den Inhalt des Geschauten um Eindrücke seines persönlichen Zustands. Er ist damit nicht wie frühere Propheten nur Empfänger einer Offenbarungsbotschaft, sondern zugleich Prototyp des Deuters, der sich selber mit dem größten geistigen und körperlichen Einsatz in die Ergründung der Geheimnisse versenkt. Die auf Aramäisch verfassten Visionen wie besonders der Koloss auf tönernen Füßen im zweiten Kapitel und die vier Mischwesen aus dem Meer im siebten bedienen sich durchaus ähnlicher Stilmittel, um die Versenkung und Empfindungen des gebannten Zuschauers ausdrücklich zu machen, nämlich der periphrastischen Konstruktion (die es im Aramäischen ebenfalls gibt) zur Kennzeichnung durativer Sachverhalte und Präsentativpartikeln zur Aufmerksamkeitsleitung. Freilich standen dem Schreiber dort

26 Die einschlägige Literatur hat Malessa, *Untersuchungen*, S. 112–127, aufgearbeitet.

27 Gianto, Notes, hat die Wiedergabe sinnlicher Wahrnehmung in Daniel 8 eingehend analysiert.

wegen des einfacher strukturierten Verbalsystems im Aramäischen des Alten Testaments nicht so fein differenzierte Erzählformen wie im Hebräischen zu Gebote.²⁸

Woher diese Aufwertung des Sehens und das gewachsene Interesse an der Beobachtung in der jüdischen Literatur in hellenistischer Zeit kommt, muss noch untersucht werden. Der Kontakt mit griechischer Philosophie, Literatur und bildender Kunst mag durchaus Anstöße dazu gegeben haben. Denn dass es ohne den Gesichtssinn keine Theorien über die Natur gäbe, hat Platon im *Timaeus* festgestellt (47a); seit Homer finden sich bei Dichtern und Prosaschriftstellern zudem immer wieder sogenannte *Ekphraseis*, also ausführliche Bildbeschreibungen; und die Monumentalarchitektur mit ihren Tempeln, Statuen und öffentlichen Gebäuden in den griechischen Städten des hellenistischen Palästina bot dem Auge gewiss erheblich mehr Anregungen als die kümmerlichen Überreste aus vorrömischer Zeit heute erahnen lassen.²⁹ Sollten also die anatomisch detaillierte Schilderung der Statue im Traum vom Koloss auf tönernen Füßen (Dan 2,31–35) oder das Loblied auf Saras Schönheit in einer Genesis-Bearbeitung aus Qumran ganz nach dem Muster griechischer Beschreibungen von Kunstwerken (1Q20 XX,2–8) neuen Sehgewohnheiten verpflichtet sein? Wie dem auch sei – ohne den Nachweis konkreter Einflüsse wären solche Überlegungen eher Gegenstand eines kulturgeschichtlichen Essays als einer philologischen Detailstudie.

4 Aufmerksamkeit Gottes und menschliches Nachsinnen im Gebet

Der dritte hauptsächliche Kontext, in dem das Motiv der Aufmerksamkeit begegnet, das persönliche Gebet, kennt im hebräischen Original von allen das differenzierteste Vokabular. Weil die Introspektion, die Unterscheidung der Geister und das Hören auf die Stimme des Gewissens erst in der christlichen Rezeption systematisch entfaltet wurden, bezieht sich das Aufmerken hier auf Gott selber. Die aus der traditionellen Spruchweisheit und den Propheten bekannte Wurzel *qšb* begegnet in solchen Kontexten also durchgehend in der Bitte, von Gott gehört zu werden. Dieser Verwendung liegt vermutlich das Gesuch um Anhörung im Recht zugrunde, das auch eine Stelle der als Rechtsstreit ausgestalteten Verteidigung Hiobs vor seinen

²⁸ Für eine knappe Synopse siehe Gzella, *hzi*, Sp. 260 f.

²⁹ Viel Material aus schriftlichen Quellen ist zusammengestellt bei Wilpert/Zenker, *Auge*, und Graf, *Ekphrasis*. Wie sich die Baudenkmäler einem fiktiven Reisenden um die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts dargestellt haben könnten, versucht Kuhnen, *Israel*, S. 16–23, zu rekonstruieren.

Freunden nachbildet: „Hört doch meinen Rechtsbeweis, auf das Plädoyer meiner Lippen merkt auf!“, in der Vulgata: „audite ergo correptiones meas et iudicium labiorum meorum adtendite“ (Hiob 13,6).

In religiöser Rede, die ja oft an den juristischen Sprachgebrauch anknüpft, wurde die analog formulierte Bitte um Anhörung des Gebets zum Stilmerkmal der individuellen Klage (Ps 5,3; 17[Vulgata 16],1; 55[54],3; 61[60],2; 86[85],6; 142[141],7), die Erwähnung der Erhöhung *mithin* zu einem festen Ausdruck des Dankes (Ps 10,17[Vulgata 9,38]; 66[65],19).³⁰ Wie im Sprüchebuch erscheint *qšb* regelmäßig im Parallelismus mit *šm* ‚hören‘ und *zn* ‚zu Ohren nehmen‘. Ein Beispiel: „Höre, Herr, Gerechtigkeit, merk auf mein Rufen, nimm zu Ohren mein Gebet auf Lippen ohne Falschheit“ (Ps 17[16],1). In der Vulgata nach der griechischen Fassung lautet das: „Exaudi Domine iustitiam meam, intende deprecationem meam, auribus percipe orationem meam non in labiis dolosis“, und nach der hebräischen: „Audi Deus iustum, intende deprecationem meam, auribus percipe orationem meam absque labiis mendacii“. Die beiden lateinischen Fassungen des Psalters, der ältere *liber Psalmorum iuxta Septuaginta emendatus* (auf der Grundlage einer bestehenden Übersetzung und nach dem Text des Origenes verbessert) und der jüngere *iuxta Hebraicum translatus* (die eigene Neuübersetzung von Hieronymus), bezeugen jedoch in der Wortwahl zuweilen kleine Unterschiede.

Bei der Wiedergabe des Verbs *qšb* in Bittgebeten bevorzugt zumal die ältere Übersetzung *iuxta Septuaginta* anstelle von *adtendere* wie an den meisten Stellen des Sprüchebuchs das Synonym *intendere* (Ps 5,3, der Halbvers fehlt in der Wiedergabe aus dem Hebräischen; 17[16],1; 55[54],3, dort in der Fassung *iuxta Hebraicum* stattdessen *adtendere*; 61[60],2; 86[85],6; 142[141],7; an den letzten beiden Stellen *iuxta Hebraicum* aber das volkstümlichere *auscultare*), beim Dank für erhörte Bitten haben beide *audire* (Ps 10,17[9,38]) und *adtendere* (66[65],19). Einen Sonderfall bildet der aus der Eröffnung des Stundengebets der lateinischen Kirche bekannte Vers „Deus in adiutorium meum intende, Domine ad adiuvandam me festina“ (Ps 70[69],2). Das Brevier folgt dabei der Wiedergabe *iuxta Septuaginta*, die sich im Laufe der Zeit als maßgeblicher lateinischer Psaltertext für den liturgischen Gebrauch bis zu den offiziellen vatikanischen Bemühungen um eine Revision im zwanzigsten Jahrhundert (inoffizielle lateinische Psalter erschienen zwischendurch immer wieder) durchgesetzt hat. Hier hat der lateinische Übersetzer das Verb im ersten Halbvers hinzugefügt, während im hebräischen Urtext der Imperativ ‚eilen‘ am Satzende beide Teile regiert. Die *Septuaginta* hat das Verb ‚eilen‘ aber wie an einigen anderen Stellen mit *prosechein* übersetzt. Weil *prosechein* sonst meist

³⁰ Die unterschiedliche Zählung kommt daher, dass die Vulgata, wie zuvor schon die *Septuaginta*, Psalmen 9 und 10 der späteren hebräischen Überlieferung zu einem einzigen Text zusammenfasst.

für ‚aufmerken‘ verwendet wird, hat die Vulgata ‚aufmerken‘ aus dem Griechischen und ‚eilen‘ aus dem Hebräischen kombiniert und das Apokoinu also durch zwei vollständige Verbalsätze ersetzt. Die Fassung *iuxta Hebraicum* ist an dieser Stelle wörtlicher: „Deus ut liberet me, Domine ut auxiliaris mihi festina“.

Obwohl die Verben *adtere* und *intendere* einander semantisch durchaus nahe sind, steht im Psalter *iuxta Septuaginta* bei der Bitte um Gehör im Gebet somit öfter ein anderes lateinisches Gegenstück für *qšb* als sonst in der Vulgata. Falls die Wahl bewusst erfolgte, könnte der Grund darin liegen, dass *intendere* in lateinischer Prosa bei transitiver Konstruktion häufig eine konkrete Handlungsabsicht impliziert (beispielsweise bei Cicero, *Ad Atticum*, VIII,15,1: „fugam intendis“),³¹ während *adtere* das konzentrierte Zuhören (wie bei Livius X,4,9), Beobachten (Cicero, *Partitiones oratoriae*, 56) und Untersuchen (Cicero, *De officiis*, III,35) meint.³² Möglicherweise antizipiert die Verwendung des Verbs *intendere* in den persönlichen Gebeten der älteren lateinischen Fassung des Psalters das Eingreifen Gottes, auch weil das übliche Äquivalent von *qšb* in der Septuaginta, *prosechein*, mitunter für andere hebräische Ausdrücke für ‚zusehen, dass etwas (nicht) passiert‘ stehen kann.³³ Die hier geforderte Bedeutung ‚beachten, berücksichtigen‘ mit direktem Objekt für den Gegenstand der Aufmerksamkeit weicht zwar von der üblichen klassisch-lateinischen Konstruktion von *intendere* ab. Denn man würde dafür eher (*animum*) *adtere* (so etwa bei Cicero, *Ad Atticum*, XV,26,4; Sallust, *Bellum Iugurthinum*, 88,2) oder *animum* (oder *cogitationes*, *sensus* und dergleichen) *intendere* ‚den Sinn richten auf‘ mit dem Ziel im Akkusativ nach der Präposition *ad* oder *in* oder im Dativ erwarten (beispielsweise Cicero, *Lucullus*, 30; Sallust, *Bellum Iugurthinum*, 20,1 und 43,2; Livius XXIII,33,1 und XL,5,2; Quintilian X,23). Sie ist aber in kaiserzeitlicher Gebrauchsprosa vereinzelt belegt und geht daher nicht unbedingt auf den Einfluss des hebräischen Verbs zurück.³⁴

Gebete außerhalb des Psalters sind exakt im selben Stil abgefasst, sowohl bei der Bitte (Jer 18,19; Dan 9,19) als auch im Bericht über die Erhöhung (Mal 3,16). Hier verwendet die Vulgata allerdings einheitlich *adtere*. Die Präferenz für *adtere*

31 Shackleton Bailey, *Letters*, S. 355, zeigt, dass diese Formulierung tadelloses Latein ist. Ungeöhnlich wäre der Ausfall des Objekts *animum* in der Konstruktion mit Dativ „den Sinn auf etwas richten“: Wölfflin, Minucius Felix, S. 474.

32 Vretska, *Coniuratione*, S. 81f. und S. 587, bemerkt zu den entsprechenden Adjektiven bei Sallust, dass *intentus* ‚angespannt‘ auch bei einer anstrengenden Tätigkeit stehen könne, *adtentus* ‚aufmerksam‘ ursprünglich aus der Rhetorik komme.

33 Die Belege verzeichnet Muraoka, *Lexicon*, S. 594, s.v., Punkt 3.

34 Plater/White, *Grammar*, § 85, betrachten diese Bedeutungsschattierung als Neologismus der Vulgata, doch eine vergleichbare Verwendung begegnet schon im ersten nachchristlichen Jahrhundert bei Frontin, *De aquaeductu urbis Romae* 105,4: „diligenter intendat mensurarum quas supra diximus modum“ – „er achte sorgfältig auf die Größe der oben genannten Maße“.

an den Stellen, die Hieronymus direkt aus dem Hebräischen übersetzte und nicht bereits in einer älteren Version vorfand, könnte damit zu tun haben, dass *adten-dere* mit der Zeit im volkssprachlichen Latein auch die aus dem Romanischen bekannte Nuance ‚sich um etwas kümmern‘ annahm.³⁵ Die Paraphrase des finiten Verbs *qšb* ‚aufmerken‘ durch ein wurzelverwandtes Adjektiv mit einer modalen Form des Hilfsverbs ‚sein‘, also „Lass dein Ohr aufmerksam sein“ (*qaššāb* in Neh 1,6.11, synonymes *qaššūb* in Ps 130[129],2 sowie in 2 Chr 6,40 mit der bejahenden Antwort Gottes in 7,15) ist ein Merkmal der jüngeren Sprachform, aber offenbar gleichbedeutend. Wiederum gebraucht die Vulgata für beide Adjektive unterschiedliche Synonyme, in diesem Fall ganze fünf verschiedene: „auris auscultans“ (Neh 1,6), „auris adtendens“ (1,11), „aures intentae“ (2 Chr 6,40), „aures erectae“ (7,15) und „aures intendentes“ (Ps 130[129],2).³⁶ Hier zeigt sich besonders deutlich dieselbe Vorliebe für *variatio*, die Hieronymus auch bei den klassischen Schriftstellern schätzte.³⁷

Wenngleich die Wurzel *qšb*, wie eingangs bemerkt, eine lexikalische Besonderheit des Hebräischen im Vergleich zu den übrigen semitischen Sprachen ist, gehört das Motiv vom aufmerksam hörenden Ohr Gottes zum Gemeingut altorientalischer Religionen. Das beweisen nicht zuletzt Darstellungen von Göttern mit übergroßen Ohren auf ägyptischen Tempelstelen.³⁸ In der Polemik gegen Götzenbilder beschränkte sich allerdings das Vermögen, auf Bitten achtzugeben, auf den Gott Israels im Gegensatz zu anderen wie dem Baal; anhand des Substantivs *qāššāb* ‚Aufmerksamkeit‘ spitzt 1 Kön 18,29 diesen Kontrast zu.

Dagegen wird die Konzentration des Beters auf Gott nur in Ausnahmefällen erwähnt, vermutlich deshalb, weil man sie nun einmal voraussetzen konnte. Wo das geschieht, steht aber in der Gebetsprache nie die Wurzel *qšb*, sondern ein Verb des Sehens. Belegt sind *špī* ‚spähen‘ in „Am Morgen will ich mich dir zuwenden und Ausschau halten“ (Ps 5,4), im lateinischen Text (dort Vers 5): „mane adstabo tibi et videbo“ (*iuxta Septuaginta*) und „mane praeparabor ad te et te contemplantor“ (*iuxta*

35 Inschriftliche Belege im Zusammenhang mit der Fürsorge für Kinder (mithin schon ganz wie zum Beispiel *attendere ai bambini* im Italienischen) notiert Rönsch, *Beiträge*, S. 9. Dagegen wurde *intendere* in Texten des vierten Jahrhunderts öfter für ‚anschauen‘ verwendet: Rönsch, *Beiträge*, S. 58.

36 Im Gegensatz zu *ōta epēkoa* in der Septuaginta zu 2 Chr 6,40 und 7,15, die an die *theoi epēkooi* der griechischen Religion erinnern (vgl. Weinreich, *Gebet*, S. 367), scheinen das aber keine geprägten Begriffe zu sein. Die Differenz zwischen dem Singular *auris* und dem Plural *aures* gibt die hebräische Vorlage wieder.

37 Dazu prägnant und mit weiterer Literatur Zilverberg, *Vetus Latina*, S. 98 f. (der mit Recht die bei Hieronymus positiv konnotierte *variatio* von der negativ besetzten *varietas* unterscheidet).

38 Guglielmi, *Bedeutung*; einige Abbildungen sind auch abgedruckt in Hossfeld/Zenger, *Psalmen 101–150*, S. 578–580.

Hebraicum), sowie *nbṭ* ‚betrachten‘ in „Über deine Anordnung will ich nachdenken und will betrachten deine Wege“ (Ps 119[118],15), im Wortlaut der Vulgata: „in mandatis tuis exercebor et considerabo vias tuas“ (*iuxta Septuaginta*) und „in praeceptis tuis meditabor et contemplabor semitas tuas“ (*iuxta Hebraicum*); ähnlich in Versen 23 und 148. Das zweite Verb, *nbṭ*, wird aber auch für Gott verwendet, der vom Himmel aus auf die Welt blickt (Ps 102[101],20, 2 Chr 16,9 und öfter, im Lateinischen – bei der ersten Stelle allerdings nur in der Fassung *iuxta Hebraicum*, die andere hat *aspicere* – ebenfalls *contemplari*).³⁹ Durch die Wiedergabe mehrerer hebräischer Verben des Sehens, nämlich *rī* (so, wie bereits erwähnt, zweimal in Kohelet: 2,12 und 4,4), *ṣpī* und *nbṭ*, sowie einmal (Jes 21,7) *qšb* mit demselben lateinischen Lexem avanciert *contemplari* bei Hieronymus zu einem Standardbegriff des Gebets und der Betrachtung.

Solche Aussagen sind aber selten; in der alttestamentlichen Gebetsprache führt die innere Sammlung und Hinwendung zu Gott nicht zum Schauen, sondern zum Nachsinnen und halblauten Vor-sich-hin-Sprechen. Es wird mit den hebräischen Verben *hgī* und *śīḥ* bezeichnet. Bei *hgī* erlauben sowohl der allgemeine Sprachgebrauch als die Etymologie eine recht präzise Bestimmung der Bedeutung. Weil nämlich das Verb einerseits mit Tauben (Jes 38,14 und 59,11) und andererseits mit der menschlichen Zunge (Spr 8,7; Hiob 27,4; Ps 35[34],28; 71[70],24) oder dem Mund der Weisen (Ps 37[36],30) als Subjekt begegnet, dürfte es ein leises Murmeln meinen, das man als dem Gurren von Tauben ähnlich empfand. Die Bedeutung der zugehörigen Nomina und der Kognate in verwandten Sprachen stützt diese Schlussfolgerung.⁴⁰ Bei *śīḥ* liegen die Dinge weniger offen zutage, aber der Parallelismus mit Verben des Singens (Ps 104[103],33f.; 105[104],2) setzt ebenfalls eine wie auch immer geartete Artikulation voraus. Weil das Wort überdies mit einem Subjekt im Zustand des Nachdenkens (Gen 24,63)⁴¹ oder der betenden Versenkung (Ps 119[118],15, neben *nbṭ* ‚betrachten‘) begegnet, liegt die Vermutung nahe, dass man dabei an einen leisen Singsang dachte.⁴² Doch keines der beiden Verben gehört

³⁹ In den Bitten an Gott, auf den Beter zu blicken, in Ps 13[12],4 und 80[79],15 wird aber der Imperativ desselben Verbs mit *respicere* wiedergegeben, in Ps 13[12],4 *iuxta Hebraicum* mit *converti*. *Respicere* steht auch für das weniger spezifische Verb *rī* ‚sehen‘ in den zwar nicht-imperativischen, allerdings sonst ähnlichen Formulierungen in Ps 113[112],6 und Kgl 3,50.

⁴⁰ Beispielsweise ‚lesen, rezitieren‘ im Mandäisch-Aramäischen oder ‚buchstabieren‘ (wie beim Schreibenlernen) sowie ‚verspotten, Schmähedichte verfassen‘ im Arabischen.

⁴¹ Die Form dort wird aber teils auch anders gedeutet. Müller, Wurzel, S. 368, etwa nennt verschiedene Hypothesen aus der älteren Literatur. Doch übersetzt die Vulgata hier ebenfalls mit *meditari*.

⁴² Indes ist das „laute, enthusiastische bzw. emotionsgeladene Reden“ des Gotteslobes, der Klage, des Spottes und der „leidenschaftlich vorgetragenen Unterweisung“, das Müller, Wurzel, als die eigentliche Bedeutung des Verbs vermutet, aus seinem Gebrauch nicht abzuleiten. Klage – in der

zu den primär kognitiven Begriffen, denn selbst die ausgefeilte Synonymik der Termini des Wissens und Erkennens im Sprüchebuch und anderen Weisheitstexten kennt sie nicht. In späteren Weisheitspsalmen scheint die Bedeutung von *hgī* und *śīh* so gut wie identisch: Das erste Verb steht in Ps 1,2 für das Nachsinnen über die Tora, das zweite häufig in Ps 119[118]; in Ps 77[76],13 sowie Ps 143[142],5 sind beide sogar im Parallelismus verbunden.

Nicht zuletzt die gleichen Verwendungskontexte von *hgī* und *śīh* dürften zu der Wiedergabe mit oft demselben lateinischen Äquivalent *meditari* für beide in der Vulgata geführt haben (übrigens mit dem Ergebnis, dass in Jes 38,14 und 59,11 von „meditierenden Tauben“ die Rede ist!), ausgenommen Ps 77[76],13, wo vermutlich aus Gründen der Variation nach *meditari* für *hgī* im zweiten Halbvers *exerceri* ‚sich üben‘ (*iuxta Septuaginta*) und *loqui* ‚reden‘ (*iuxta Hebraicum*) für *śīh* steht, was die Übersetzung folgender Psalmen auch ohne diesen Parallelismus zum Teil beeinflusst haben dürfte;⁴³ ebenso in Ps 143[142],5 *iuxta Hebraicum* (hier jedoch scheut die Fassung nach der Septuaginta nicht das wiederholte *meditari*). Mit *meditari* hat der Übersetzer jedenfalls eine vorzügliche Wahl getroffen, weil der lateinische Begriff neben der gängigen Bedeutung ‚planen, nachdenken, erwägen, konzipieren, auf etwas sinnen‘ (wie, um nur ein Beispiel aus vielen zu nennen, bei Horaz, *Satiren* I,9,2: „nescio quid meditans nugarum, totus in illis“) und dergleichen auch für das Vor-sich-hin-Sprechen einer bestimmten Formel sowie für das Repetieren eines Musikstücks oder das Einüben einer Sache verwendet wird.⁴⁴ Damit kommt es der Nuance ‚murmeln‘ von *hgī* und der mutmaßlichen ‚im Singsang sprechen‘ von *śīh* durchaus nahe. In der Verwendung für das Auswendiglernen der Psalmen und

Gestalt eines Seufzens, wie es wohl auch in Hiob 7,13 gemeint ist – und Unterweisung kann man auch leise vortragen, zumal der Mund der Weisen nach Ps 37[36],30 gerade nicht deklamiert wie ein eitler Oberlehrer, sondern murmelt. Der Spott in Ps 69[68],13 muss zudem kein schallendes Hohngelächter sein, sondern lässt sich mit gleicher, wenn nicht sogar größerer Plausibilität als ‚Getuschel‘ der Leute auf der Straße wie in 2 Kön 9,11 verstehen (dann handelt es sich bei den Spottliedern der Zecher in der zweiten Vershälfte nicht um einen synonymen, sondern um einen komplementären Parallelismus). Und dass schließlich der Jubel des Gotteslobes sehr wohl in ein leises, sinnendes Murmeln münden kann, zeigt die Verwendung von *hgī* in Ps 35[34],28 und 71[70],24; auch Hossfeld/Zenger, *Psalmen 51–100*, S. 299 f., deuten im Kommentar zur letzten Stelle das Lob korrekt als ein „permanentes Vor-sich-hin-Sprechen, wie es Ps 1,2 für die Tora vorsieht“.

⁴³ Bei Ps 119[118] hat die Fassung *iuxta Septuaginta* in Versen 15, 23, 27, 48 und 78 für *śīh* gleichfalls *exerceri* und nur im letzten Vorkommen in Vers 148 *meditari*, die *iuxta Hebraicum* in Versen 27, 48 und 78 *loqui* und sonst *meditari*.

⁴⁴ Der ehrgeizige Konsulatsbewerber Cicero bekam von seinem Bruder Quintus in dessen *Commentariolum petitionis*, Abschnitt 2, die Empfehlung, sich durch beständiges Einreden derselben Formel zu motivieren: „meditandum est: novus sum, consulatum peto, Roma est“ – das könnte auch aus einem modernen Managementratgeber stammen. Dasselbe Verb kann in der Rhetorik auch für das Memorieren von Reden verwendet werden, so bei Cicero, *De oratore*, I,260.

ihres Gesanges in der monastischen Diktion setzt sich zugleich der ältere lateinische Sprachgebrauch fort.⁴⁵

Der eigentliche Inhalt des Nachsinnens geht aus den Psalmentexten nicht klar hervor. Die Konstruktion des Verbs erlaubt aber eine Unterscheidung zwischen ‚intransitiver Versenkung‘ und ‚gerichteter Meditation‘. In Ps 63[62],7 ist Gott selber Gegenstand der immerwährenden Versenkung des Beters: „Wenn ich auf der Schlafstatt an dich gedacht habe, sinne ich während der Wachen über dich nach“. Ob das Sinnen sich zur Erinnerung an Ereignisse der Heilsgeschichte, an die eigene Biographie oder an auswendig gelernte Texte der religiösen Überlieferung verdichtet,⁴⁶ wird nicht gesagt. Doch die beiden Fassungen des Psalms in der Vulgata bereiteten durch die Wiedergabe des ursprünglich wie in Ri 7,19 rein profanen hebräischen Zeitbegriffs ‚Nachtwachen‘ mit *matutinae* und *vigiliae* einer neuen Kontextualisierung dieser Versenkung in der christlichen Liturgie des Nachtoffiziums und in der asketischen Praxis den Weg:⁴⁷ „si memor fui tui super stratum meum, in matutinis meditabar in te“ (*iuxta Septuaginta*) und „recordans tui in cubili meo, per singulas vigilias meditabor tibi“ (*iuxta Hebraicum*).

Bei der gerichteten Meditation dagegen ‚ruminieren‘ der Beter ausdrücklich das Handeln Gottes, wie in Ps 77[76],13: „Ich werde nachsinnen über all deine Taten und deine Machterweise erwägen“ („et meditabor in omnibus operibus tuis, et in adinventionibus tuis exercebor“ nach der griechischen sowie „et meditabor in omni opere tuo, et in adinventiones tuas loquar“ nach der hebräischen Fassung; die Wiedergabe der Synonyme wurde oben bereits kurz kommentiert). Ganz analog der Trost in großer Bedrängnis in Ps 143[142],5: „Ich habe gedacht an Tage seither, habe nachgesonnen über all deine Taten und erwäge deine Werke“ (einmal „memor fui dierum antiquorum, meditato sum in omnibus operibus tuis, in factis manuum tuarum meditabar“ und zum anderen „recordabar dierum antiquorum, meditabor omnia opera tua, facta manuum tuarum loquebar“). Die Gerechtigkeit Gottes als Inhalt des Nachsinnens in Ps 35[34],28 und 71[70],24, im Lateinischen jeweils for-

⁴⁵ Wie bereits Linderbauer (Hrsg.), *Regula*, S. 228, in seinem philologischen Kommentar zur *Benediktusregel* gut beobachtet hat. Auch die anderen frühen lateinischen Mönchsregeln verwenden *meditari* und *meditatio* für ein ähnlich breites Spektrum verschiedener geistiger Beschäftigungen; eine detaillierte Übersicht der relevanten Stellen findet sich bei Kasch, *Vokabular*, S. 266–271.

⁴⁶ An diese Möglichkeiten denken etwa Hossfeld/Zenger, *Psalmen 51–100*, S. 198.

⁴⁷ In der *Benediktusregel* aus dem sechsten Jahrhundert sind beide schon als liturgische Termini fest etabliert: Linderbauer (Hrsg.), *Regula*, S. 228 und S. 230. Dem substantivischen Gebrauch geht wohl der adjektivische voraus (*matutinae* ist also vermutlich aus *matutinae orationes* mit Ellipse des Substantivs entstanden), wie Kasch, *Vokabular*, S. 61–66 und S. 83–88, besonders S. 63, aus ihrer Analyse der älteren monastischen Diktion schließt.

melhaft mit „lingua mea meditabitur iustitiam tuam“ wiedergegeben, dürfte sich ebenfalls auf die göttlichen Heilstaten beziehen.

Unklar ist, ob bei der Vergegenwärtigung heilsgeschichtlicher Stationen und der Erfahrungen von Rettung im eigenen Leben ausformulierte Texte wie in der christlichen Tradition beim Rosenkranz oder beim Herzensgebet gemurmelt wurden. Das Gebot, immerfort und in jeder Körperhaltung über das monotheistische Credo zu reden und es der folgenden Generation zu vermitteln (Dtn 6,7 und 11,19 mit Bezug auf den Wortlaut des Gebets in 6,4f.), ließe sich zum Vergleich heranziehen. Die Vulgata hat die Formulierung konsequenterweise der Gebetssprache assimiliert, indem sie das hebräische Verb *ḏbr* ‚reden‘ an beiden Stellen ebenfalls mit *meditari* wiedergibt.

Just diesem Prinzip des Buches Deuteronomium tragen die Torapsalmen 1, 19[18] und 119[118] Rechnung, indem sie das mosaische Gesetz zum hauptsächlichen Inhalt der Meditation erheben. Als programmatische Eröffnung des ganzen Psalters fasst Ps 1,1f. das immerwährende Nachsinnen über die göttliche Weisung als Quelle der Frömmigkeit zusammen und konkretisiert damit den Inhalt des Verbs *ḥgī*: „Wohl dem, der nicht wandelt im Rat der Frevler und den Weg der Sünder nicht betritt und nicht im Rat der Spötter sitzt, sondern seine Freude hat an der Weisung des Herrn und über seine Weisung nachsinnt Tag und Nacht (in beiden Vulgata-Fassungen mit identischem Wortlaut wiedergegeben: „et in lege eius meditabitur die ac nocte“).“ Auch das von derselben Wurzel abgeleitete Substantiv *higgāyōn* ‚Erwägung‘ in Ps 19[18],15 bezieht sich im Kontext der vorangehenden Verse ausdrücklich auf das Gesetz Gottes. Leitmotivisch wiederholt schließlich Ps 119[118], der große Torapsalm, mit dem Synonym *śīḥ* das Rezitieren und Betrachten der göttlichen Anordnungen (Verse 15, 23, 27, 48, 78 und 148), analog dazu das deverbale Nomen *śīḥā* (Verse 97 und 99). Somit wird der Psalter als Gebetbuch der Tora als Gesetzbuch angenähert, was in einem noch späteren Redaktionsstadium dann auch zu dessen Einteilung in fünf Bücher führt. Weil man in Palästina wie auch sonst in der Antike ohnehin generell noch nicht lautlos las,⁴⁸ passen Verben des Murmels bestens zu einem Nachsinnen über Schrifttexte.

Dadurch bildet der Gebrauch der Begriffe des aufmerksamen Nachsinnens in der Gebetssprache zugleich die weitergehende Textualisierung der Religion im biblischen Judentum ab. Mit der Entstehung der Schriftautorität löste seit etwa 400 vor Christus die ortsungebundene Versenkung in heilige Texte als primärer Ausdruck religiösen Selbstverständnisses tempelzentrierte Formen der Frömmigkeit

⁴⁸ Mehr dazu bei Gnlika, *Prudentiana*, Bd. III, S. 93f. (Nachtrag Nr. 57).

immer stärker ab.⁴⁹ Hinweise auf die religiöse Betrachtung konkreter Schriften, die auch explizit als solche bezeichnet werden, finden sich aber nur ganz selten und ausschließlich in späten Teilen des Alten Testaments. Die Anweisung, „dieses Buch des Gesetzes“ Tag und Nacht zu betrachten in Jos 1,8 (*hgī*, in der Vulgata wieder *meditari*), stammt aus der deuteronomistischen Bearbeitung des Buches Josua und hat möglicherweise die Formulierung für Ps 1,2 geliefert. Auf ein privates Studium des Propheten Jeremia bezieht sich dagegen Daniel in der Weissagung über die Zeit der Verwüstung Jerusalems (Dan 9,2; gemeint sind die „siebzig Wochen“ in Jer 25,11 und 29,10). Hier ist jedoch nicht die Rede von ‚nachsinnen‘, sondern von ‚verstehen‘ (hebräisch *bīn*, lateinisch *intelligere*): „Ich, Daniel, verstand in den Büchern die Zahl der Jahre („intellexi in libris numerum annorum“), die das Wort des Herrn an den Propheten Jeremia waren“. Genau wie später in der christlichen Tradition der Schriftbetrachtung ist dieses Studium aber verbunden mit einem – in Ausdrucksweise und Gedankengang wiederum ganz deuteronomistisch geprägten – Gebet (Verse 3 bis 19).

5 Zusammenfassung

Das Thema der Aufmerksamkeit wird im Alten Testament vornehmlich in drei verschiedenen Kontexten entfaltet: dem Höraufruf der traditionellen Spruchweisheit und der Propheten, dem Kohelet die Empirie der eigenen Beobachtung gegenüberstellt; den rätselhaften Visionen der Apokalyptik, bei denen im Unterschied zur prophetischen Schau die Wirkung der Gesichte auf den Betrachter zum Gegenstand des Interesses avanciert; und dem Gebet, das von Gott aufmerksames Zuhören erbittet und ihm Nachsinnen über sein Handeln und seine Weisungen zusagt. Diese drei Kontexte kennen ihre je eigenen lexikalischen und syntaktischen Konventionen. Mit der Verwendung übergeordneter Begriffe wie *adtere*, *contemplari* und *meditari* hat die lateinische Bibelübersetzung zu einem stärker einheitlichen Vokabular beigetragen und ursprünglich verschiedene Situationen wie Unterweisung und persönliches Gebet einander angenähert.

⁴⁹ Markl, Media, hat den zugrundeliegenden Prozess jüngst aus medientheoretischer Perspektive untersucht.

Literaturverzeichnis

- Bauer, Hans/Leander, Pontus: *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*. Halle an der Saale 1922.
- Boecker, Hans Jochen: *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 14). Neukirchen-Vluyn ²1970.
- Böttcher, Friedrich: *Neue exegetisch-kritische Aehrenlese zum Alten Testamente. Zweite Abtheilung*. Hrsg. von Mühlau, Ferdinand. Leipzig 1864.
- Brunner, Hellmut: *Das hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens*. Hrsg. von Röllig, Wolfgang (Orbis biblicus et orientalis 80). Fribourg/Göttingen 1988.
- Collins, John J.: *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids ³2016.
- Delitzsch, Friedrich: *Jesaja*. Leipzig ³1879.
- Dillmann, August: *Jesaja*. Leipzig ⁵1890.
- Duhm, Bernhard: *Das Buch Jesaja*. Göttingen ⁵1968.
- Ehrlich, Arnold B.: *Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches*. Bd. 6. Leipzig 1913.
- Gianto, Agustinus: Some Notes on Evidentiality in Biblical Hebrew. In: Ders. (Hrsg.): *Biblical and Oriental Essays in Memory of William L. Moran* (Biblica et orientalia 48). Rom 2005, S. 133–153.
- Gnilka, Christian: *Prudentiana*. Bd. III: *Supplementum*. München/Leipzig 2003.
- Graf, Fritz: Ekphrasis: Die Entstehung der Gattung in der Antike. In: Boehm, Gottfried/Pfotenhauer, Helmut (Hrsg.): *Beschreibungskunst – Kunstbeschreibung. Ekphrasis von der Antike bis zur Gegenwart* (Bild und Text). München 1995, S. 143–156.
- Guglielmi, Waltraud: Zur Bedeutung von Symbolen der Persönlichen Frömmigkeit: die verschiedenen ägyptischen Stelen mit farbigen Ohren und das Ka-Zeichen. In: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 118 (1991), S. 116–127.
- Gzella, Holger: *Cosmic Battle and Political Conflict. Studies in Verbal Syntax and Contextual Interpretation of Daniel 8* (Biblica et orientalia 47). Rom 2003.
- Gzella, Holger: Probleme der Vermittlung hebräischer Verbalsyntax am Beispiel von 2 Sam 11–12. In: Diehl, Johannes F./Witte, Markus (Hrsg.): *Studien zur Hebräischen Bibel und ihrer Nachgeschichte. Beiträge der 32. Internationalen Ökumenischen Konferenz der Hebräischlehrenden, Frankfurt am Main 2009*. Waltrop 2011, S. 7–39.
- Gzella, Holger: ḥzī. In: Ders. (Hrsg.): *Aramäisches Wörterbuch. Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Bd. 9. Stuttgart 2016, Sp. 258–262.
- Gzella, Holger: Non-Progressive and Non-Habitual Uses of Imperfective Aspect in Ancient Hebrew. In: Witte, Markus/Puvanewarane, Brinthanan (Hrsg.): *Tempus und Aspekt in den alten Sprachen / Tense and Aspect in Ancient Languages*. Waltrop 2021, S. 71–90.
- Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich: *Psalmen 51–100* (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament 26). Freiburg im Breisgau/Basel/Wien ³2007.
- Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich: *Psalmen 101–150* (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament 27). Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2008.
- Kaiser, Otto: Die Sinnkrise bei Kohelet. In: Müller, Gotthold (Hrsg.): *Rechtfertigung, Realismus, Universalismus in biblischer Sicht. Festschrift Adolf Köberle*. Darmstadt 1978, S. 3–21. Nachdruck in: Kaiser, Otto: *Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 161). Berlin/New York 1985, S. 91–109.

- Kasch, Elisabeth: *Das liturgische Vokabular der frühen lateinischen Mönchsregeln* (Regulae Benedicti Studia. Supplementa 1). Hildesheim 1974.
- Köhlmoos, Melanie: *Kohelet. Der Prediger Salomo. Das Alte Testament Deutsch 16/5* (Das Alte Testament deutsch. Neubearbeitungen Neues Göttinger Bibelwerk 016). Göttingen 2015.
- Kopf, Lothar: Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibelwörterbuch. In: *Vetus Testamentum* 8 (1958), S. 161–215.
- Krispenz, Jutta: *Spruchkompositionen im Buch Proverbia* (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23: Theologie 349). Frankfurt am Main 1989.
- Kuhn, Hans-Peter: Israel unmittelbar vor und nach Alexander dem Großen. Geschichtlicher Wandel und archäologischer Befund. In: Alkier, Stefan/Witte, Markus (Hrsg.): *Die Griechen und das antike Israel. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes* (Orbis biblicus et orientalis 201). Fribourg/Göttingen 2004, S. 1–27.
- Linderbauer, Benno (Hrsg.): *Benedikt von Nursia: S. Benedicti regula monachorum*. Metten 1922.
- Malessa, Michael: *Untersuchungen zur verbalen Valenz im biblischen Hebräisch* (Studia Semitica Neerlandica 49). Assen 2006.
- Markl, Dominik: Media, Migration, and the Emergence of Scriptural Authority: In: *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 143 (2021), S. 261–283.
- Mosis, Rudolf: qšb. In: Fabry, Heinz-Josef/Ringgren, Helmer (Hrsg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Bd. 7. Stuttgart 1993, Sp. 197–205.
- Müller, Hans-Peter: Die hebräische Wurzel קָשַׁב. In: *Vetus Testamentum* 19 (1969), S. 361–371.
- Muraoka, Takamitsu: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Löwen/Paris/Walpole 2009.
- Plater, William Edward/White, Henry Julian: *A Grammar of the Vulgate. An Introduction to the Study of the Latinity of the Vulgate Bible*. Oxford 1926.
- Renz, Johannes: *Die althebräischen Inschriften*. Teil 1: *Text und Kommentar* (Handbuch der althebräischen Epigraphik 1). Darmstadt 1995.
- Rönsch, Hermann: *Semasiologische Beiträge zum lateinischen Wörterbuch*. III. Heft: *Verba*. Leipzig 1889.
- Sæbø, Magne: *Sprüche. Das Alte Testament Deutsch 16/1* (Das Alte Testament deutsch 16,1). Göttingen 2012.
- Schottroff, Willy: qšb. In: Jenni, Ernst/Westermann, Claus (Hrsg.): *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Bd. 2. Gütersloh 1995, Sp. 684–689.
- Seow, Choon-Leong: *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 18,C). New Haven 1997.
- Shackleton Bailey, David Roy: *Cicero's Letters to Atticus*. Bd. 4 (Cambridge classical texts and commentaries 6). Cambridge 1968.
- Toy, Crawford H.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs* (The international critical commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments 17). Edinburgh 1899.
- Vretska, Karl: *C. Sallustius Crispus. De Catilinae coniuratione* (Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und lateinischen Schriftstellern). Heidelberg 1976.
- Weinreich, Otto: Gebet und Wunder. Zwei Abhandlungen zur Religions- und Literaturgeschichte. In: Focke, Friedrich u. a. (Hrsg.): *Genethliakon Wilhelm Schmid zum siebzigsten Geburtstag am 24. Februar 1929* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 5). Stuttgart 1929, S. 169–464. Nachdruck in: Weinreich, Otto: *Religionsgeschichtliche Studien*. Darmstadt 1968, S. 1–298.
- Weyler, Tobias: qšb. In: Fabry, Heinz-Josef/Dahmen, Ulrich (Hrsg.): *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten*. Bd. 3. Stuttgart 2016, Sp. 570–572.
- Wilpert, Paul/Zenker, Sibylla: Auge. In: Klausner, Theodor (Hrsg.): *Reallexikon für Antike und Christentum*. Bd. 1. Stuttgart 1950, Sp. 957–969.

Wölfflin, Eduard: Minucius Felix. Ein Beitrag zur Kenntnis des afrikanischen Lateins. In: *Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik mit Einschluss des älteren Mittellateins* 7 (1892), S. 467–484.

Zilverberg, Kevin: Von der Vetus Latina zu den Übersetzungen von Hieronymus: Kontinuität und Wandel im Sprachlichen. In: Hoffman, Roland (Hrsg.): *Lingua Vulgata. Eine linguistische Einführung in das Studium der lateinischen Bibel* (Studienbücher zur lateinischen Linguistik 5). Hamburg 2023, S. 87–108.