

## 1 Könige 8, 41-43 (9. Sonntag des Jahres)

### I *Der Text und seine Situation*

Die Verse unserer Lesung entstammen einem großangelegten Werk, in dem Israel in der Zeit nationaler Katastrophe die Überlieferungen seiner Geschichte von der Landnahme bis zur Gegenwart, dem babylonischen Exil, gesammelt und reflektiert hat. Es umfaßt in seinem Endstadium die Bücher Dt, Jos, Ri, 1-2 Sam, 1-2 Kg und wird wegen seines zum Teil recht engen Anschlusses an Sprache und Theologie des Dt als *deuteronomistisches* (= dtr) *Geschichtswerk* bezeichnet. Vielgestaltige, ältere und zum Teil auch unabhängig voneinander existierende Traditionsstoffe wurden hier zu einer umfangreichen literarischen Einheit verarbeitet, deren Rückgrat ein System von eigens dazu verfaßten Schlüsseltexten bildet. Sie markieren entweder in Form von Reden, die Führerpersönlichkeiten Israels wie Mose, Josua und Salomo als bevollmächtigten Geschichtsinterpreten in den Mund gelegt werden, oder als Geschichtsmeditationen des dtr Autors die einzelnen Perioden der Volksgeschichte. Rückblickend und vorausschauend versuchen sie den Lauf der Ereignisse nach dem Maßstab der Bundesurkunde Israels zu deuten.

Solch einen Text stellt auch das *Tempelweihgebet Salomos* in 1 Kg 8 dar. Der Deuteronomist hat dabei den tradierten Bericht von der Überführung der Lade mit den Dekalogtafeln in den Tempel (V 1-11) zum Anlaß genommen, an diesem Wendepunkt der Geschichte das Zustandekommen des Tempelbaues (V 14-21) in Erinnerung zu rufen, die Bedeutung dieses Gotteshauses (V 22-53) und die Wichtigkeit des ungeteilten Gehorsams Israels (V 54-61) einzuschärfen. Wahrscheinlich stammen auch die abschließenden Mitteilungen über die Feier der Tempelweihe selbst (V 62-66) von ihm.

Die *Grundstruktur des Gebetskernes* (V 31-53) weist eine – freilich nicht ursprüngliche – literarisch einheitliche Form auf. Siebenmal wird um Erhöhung der Bitten gefleht, siebenmal der Tempel erwähnt. Worauf schon diese Siebenzahl als Inbegriff der Intensität und Vollendung hindeutet, zeigt auch der Inhalt der Bitten: alles Erbittbare soll hier von Gott erfleht werden. Der ganze Text will wirkungsvoll die *eine* religiöse Wahrheit einprägen: soll ein Gebet in Erfüllung gehen, so muß es »in diesem Tempel«, »an dieser Stätte« oder zumindest in geistiger Verbindung »in Richtung auf den Tempel hin« als dem Zentrum der Jahwegemeinde ausgesprochen werden. Als wichtigster Gegenstand des Gebetes erweist sich das Erlangen der göttlichen Huld, die Vergebung der Sünden, die als der Grund des Unheils, ja in der letzten Bitte als das einzige und eigentliche Übel angesehen werden. *Entstehungsgeschichtlich* freilich sind die beiden letzten Bitten (V 44-51), die exilische Verhältnisse widerspiegeln, erst später in

ihrer heutigen Kontext eingefügt worden. (Die Verse 52–53 stammen aus noch späterer Zeit.) Daß entgegen einigen Autoren nicht auch die vorausgehende fünfte Bitte – also unser Text – als sekundärer Zuwachs anzusehen ist, ergibt sich u. a. aus der unterschiedlichen Einleitung des Nachsatzes der beiden letzten Erhörbitten (V 45.49) gegenüber jener der vorausgehenden Bitten (V 32. 34. 36. 39. 43). Dies wird auch durch die nur der sechsten und siebenten Gebetsbitte eigenen Formulierung von der Gebetsrichtung auf den Tempel hin bestätigt. Die Verse unserer Lesung, die das Jerusalemer Zionsheiligtum als Bethaus aller Völker erweisen sollen, bildeten also *ursprünglich den rednerischen Höhepunkt* des Tempelweihgebetes.

## II Einzelauslegung

Der Text ist in sich geschlossen, was sich syntaktisch darin zeigt, daß im Hebräischen alle Aussagen in eine einzige Großperiode verschachtelt sind. Nur der unerwartete Sprung in den Plural in V 42 a (hebräischer Text) könnte diesen nach Art einer Parenthese eingeschalteten Begründungssatz eventuell als sekundär erweisen. Auffallend bliebe diesem Fall jedoch die Wiederaufnahme des Verbs »kommen«. Wie die übrigen Bitten besteht auch die vorliegende aus einem Vordersatz- (V 41–42) und einem Nachsatzgefüge (V 43). Beide Teile gipfeln abschließend in der Nennung des Gotteshauses, dessen bedeutungsvolle Funktion das Tempelweihgebet ja darzulegen sucht. Die Verdopplung gleichlautender oder synonyme Ausdrücke erzeugt rednerische Fülle, während die Verwendung gleicher Worte (Name, rufen, Volk [Israel] / [alle] Völker; im Deutschen verschieden übersetzt: erkennen/erfahren, [aus fernen] Ländern/ [alle Völker der] Erde) in nuancierter und unterschiedlicher Bedeutung unter Ausnützung der inneren Variationsbreite der Sprache rhetorisch wirksame, einprägsame Gegensätze erzeugt.

(41) Die vorausgehenden Bitten Salomos haben sich auf die Anliegen und Nöte Israels beschränkt. Nun weitet sich der Horizont über den Personenkreis des Gottesvolkes hinaus, bringt also eine Steigerung. In unserem Abschnitt geht es nämlich um das *Gebet des Fremden*. Daß *König Salomo* seiner Anliegen in einer eigenen Bitte gedenkt, darf nicht verwundern. Die Ausdehnung seines Reiches führte zu einer allseitigen Verbindung mit der Kultursphäre der alten Welt innerhalb und außerhalb Kanaans. Darüber hinaus scheint seine Ausländerfreundlichkeit eine bewußte Regierungsmaxime gewesen zu sein, um Jerusalem zur kosmopolitischen Metropole zu erheben. Der glänzende Empfang, der etwa der Königin von Saba bereitet wurde (1 Kg 10, 1–13), sollte nicht nur der Bewunderung salomonischer Pracht dienen, sondern auch den Glanz der Herrschaft des Königs weiter erhöhen. Galt dies für den politischen Bereich, so hatte der salomonische Tempel wohl eine ähnliche Rolle auf religiösem Gebiet zu erfüllen.

Hier stand die umfassende Herrschaft Jahwes im Blickpunkt, diese aber gerade als Herrschaft des Besitzers des Jerusalemer Heiligtums (V 43). *Historisch* gesehen knüpft unser Text vielleicht auch an alte Erinnerungen an Gesandtschaften fremder Herrscher an, die bei ihrer amtlichen Mission in Jerusalem sich auch mit irgendeiner Bitte an Jahwe – von ihrer Sicht aus an den Landesgott – wandten. Daß Fremde »um des Namens Jahwe willen« aus der Ferne herbeikamen, ist wohl nicht unmöglich (vgl. die freilich anders situierte Erzählung von Naaman 2 Kg 5, besonders V 17), aber doch als Ausnahmefall anzusehen. Jedenfalls sind unsere Verse von einem Geist universalistischer Hoffnung durchweht, der den Jahweglauben von seinem Jerusalemer Zentrum aus als Weltreligion proklamiert. Diese fast »triumphalistische« Tendenz, die im Dienste der Verherrlichung des »Namens« Jahwe steht, zeigt sich wahrscheinlich bereits in der verbindenden hebräischen Partikel, mit der V 41 einsetzt. Besser als der Lesungstext, der diese mit »auch« übersetzt und damit den Fall historisch richtig als Ausnahme charakterisiert, sollte man sie nämlich der Aussageintention nach mit »sogar« wiedergeben. Es ist der *nòkeri*, der *ausländische Fremde*, der hier die Erwartung seiner Bitten erwartet. Im Unterschied zum *ger*, dem fremden Schutzbürger, der meist durch eine Notsituation gezwungen seine unmittelbare Heimat verlassen und sich nun in Israel angesiedelt hat, steht der *nòkeri* in keiner dauernden Beziehung, keiner natürlich-menschlichen oder kultischen Bindung zum fremden Volk oder Land, sondern hält sich dort nur vorübergehend aus politischen oder geschäftlichen Gründen auf. Er zählte nicht zum Volk Israel, was beim *ger* hingegen keineswegs ausgeschlossen war. Diese Stellung des *nòkeri* wird in einem wortreichen Relativsatz, der die Bedeutsamkeit des Ausländergebetes und damit indirekt den Ruhm Jahwes und seines Tempels zu steigern versucht, auch ausdrücklich erwähnt. Mochte es noch selbstverständlich sein, daß ein Fremder Jahwe als dem Herrn des Landes, in dem er sich auf der Durchreise aufhielt, Verehrung zollte; welche Anziehungskraft aber mußte der Gottesname haben, wenn jemand um seinetwillen die Gefahren und Strapazen einer Reise »aus fernen Ländern« auf sich nahm!

(42) Im Blickpunkt der Verse 41–43 steht der »Name« Gottes. Bedeutsam ist zunächst, daß er in einer, von keiner anderen Gebetsbitte eingeholten Häufigkeit, nämlich viermal, angeführt wird. Innerhalb unseres engen Rahmens wird der Begriff dabei stets in variiertem Sinn gebraucht. Es entsteht beinahe etwas wie ein Kurzschema einer Art Namen-Gottes-Theologie. Man könnte sie systematisiert etwa so formulieren: Gott wirkt durch seinen Namen, er wirkt für seinen Namen. Unter dem Eindruck dieses Wirkens erkennen nämlich die Menschen Gottes Namen, so daß sein Name groß ist in allen Ländern. Gottes Name aber ist ausgerufen über dem Tempel, wo man Hilfe von ihm erfleht, ist hier gegenwärtig. Dies wird im einzelnen bei der Kommentierung noch deutlicher werden. – Die Formel

»deines Namens wegen« hat auf Jahwes Ruhm verwiesen. Worin besteht dieser aber? Das will V 42 näher erklären. Gottes Name ist groß im Hinblick auf Jahwes machtvolles Wirken »mit seiner starken Hand« und »seiner ausgestreckten Arm«. Beide Metaphern sind in der dt/dtr Phraseologie zu einem festen theologischen Doppelausdruck verwachsen. Er verweist auf die »Heldentaten« Jahwes, die mit dem Auszug Israels aus Ägypten verbunden sind. Dabei wird Gottes »starke Hand« vor allem in den so genannten »ägyptischen Plagen« wirksam (vgl. Ex 6, 1), während der Ausdruck »mit ausgestrecktem Arm« vielleicht das Schilfmeerereignis anvisiert (vgl. Ex 15, 12 und 6). Der »große Name« bezeichnet hier also das kraftvolle Offenbarungswalten Gottes als die Kundgabe seiner selbst, steht für die Weltbezogenheit Jahwes. Er erweist sich als eine in gewissem Sinn selbständige Macht. Nach primitiven Anschauungen gewinnt der Mensch durch das Aussprechen des Namens magische Gewalt über seinen Träger, kann sich durch den verfügbaren Namen auch der Hilfe Gottes bemächtigen. In unserem Zusammenhang hingegen ist der Name, gelöst vom Ausgesprochenwerden durch den Menschen, ein Mittel, durch das Jahwe seinen Willen ausrichtet. Der Name ist dabei zu einer gewissen transzendenten Größe geworden, die dazu dient, das Wirken Gottes, der selbst noch transzendent aufgefäßt wird, darzustellen. Die Strahlkraft der mit dem Exodus verbundenen Geschehnisse wird über Israels Grenzen hinausreichen und selbst Fremde bei der Kunde von Jahwes Heilswirken *aufhorchen* lassen. Auch darin zeigt sich ein wichtiger Zug an der Auffassung vom Gottesnamen. Dieser ist nämlich weder für Israel noch für die Völker ein Mysterium, zu dem nur der Eingeweihte Zugang fände. Er kann auch nicht einfach auf eine theologische Sinndeutung reduziert oder zum Gegenstand theologischer Spekulation gemacht werden. Denn Gott hat ihn in freier, geschichtlicher Selbstoffenbarung kundgetan. War Jahwe nun wirklich der, als den ihn sein Name bezeichnete, so ist es begreiflich, daß ihm dieser Name im Gebet vorgehalten werden konnte. Bedeutete er doch für seinen Träger eine »Verpflichtung«, sich selbst treu zu bleiben und dementsprechend auch jetzt und auch künftig zu handeln. Ein solcher Name vermag sogar bei Fremden Vertrauen und Hoffnung auf Erhörung – die unabdingbaren Voraussetzungen für das Gebet – zu erwecken. Sie werden deshalb zum Tempel kommen und dort *beten*. Das Alte Testament kennt freilich keinen allgemeinen, allen Gebetsformen übergeordneten Begriff, sondern besitzt eine Reihe von zum Teil sehr plastischen und anschaulichen Ausdrücken für die verschiedenen Weisen menschlichen Sprechens mit Gott. Als ursprüngliche Bedeutung des an unserer Stelle verwendeten hebräischen Verbs für »beten« vermutete man »Gott als Richter anrufen« oder auch »gebrochen, zerknirscht sein«. Wie es mit diesen Hypothesen aber auch sei, nach altem Sprachgebrauch ist damit vor allem (wenn auch nicht ausschließlich) »beten« im Sinn von »bitten« gemeint. Dies wird in unserem Text auch durch den

Parallelausdruck »erflehen« in V 43 bestätigt. Als Gebetshaltung des Bittflehenden haben wir uns dabei das verdemütigende Knien (z. B. 1 Kg 8, 54) vorzustellen. Dieses konnte noch unterstrichen werden durch ein Ausstrecken der Hände zum Himmel oder zum Heiligtum (z. B. 1 Kg 8, 22 und 38), was vielleicht vom Grundgefühl des Versinkens und Verlassenseins ausgehend (vgl. Ps 30, 2; 69, 2. 3) die Geradlinigkeit des Gesprächs mit Gott ausdrücken wollte. Der Inhalt des Bittgebets wird in unserem Vers ganz offen gelassen, dürfte sich aber wohl wie beim atl Beter zunächst und vor allem auf die Befriedigung irdischer Lebensbedürfnisse richten. Was unser Text jedoch betont, ist, daß dieses Gebet *im Tempel* geschieht. Denn der Tempel fungiert im dtr Geschichtswerk – im Anschluß an die dt Kultzentralisation – als das einzig legitime Heiligtum der Jahwereligion. Seine Bedeutung wird schon durch den ausführlichen Bericht über seinen Bau, die Aufstellung des vorher grundsätzlich beweglichen Ladeheiligtums des Stammeverbandes darin und die Weihe durch Salomo hervorgehoben. Hier wird Gottes Nähe in besonderer Weise erfahren. Freilich, Gott ist zu groß, um in seiner Fülle im Tempel wohnen zu können – faßt ihn doch nicht einmal der Himmel (1 Kg 8, 27). Diese *Spannung zwischen der ständigen, wirksamen Gegenwart Jahwes im Tempel und seiner Ortsungebundenheit* versucht die dtr Theologie unter Zuhilfenahme des Namens Gottes zu lösen. Nach ihr ruft man Gott im Tempel an, denn hier empfängt er die Gebete. Doch ist Jahwe nicht an das irdische Heiligtum gebunden, sondern nur sein Name als Zeichen seiner Nähe und Hilfsbereitschaft – eine Anschauung, die sich übrigens nur in Israel findet. Gott selbst wohnt im Himmel, (er)hört dort das im Tempel Erflehte und wirkt dessen Erfüllung (V 43). Diese Differenzierung zwischen Jahwe und seinem Namen (in unserem Text nur indirekt angedeutet, besonders klar z. B. in 1 Kg 8, 44–45. 48–49) läßt den Namen fast zu einer Art göttlicher Hypostase werden. Doch die Zusammengehörigkeit des Namens mit seinem Träger garantiert den Kultort als besondere Gnadenstätte. Auffallend ist, daß im Weihegebet Salomos der Tempel nicht so sehr als Opfer-, sondern als *zentrale Gebetsstätte* gesehen wird (vgl. damit Jes 56, 6f). Darin dürfte die Exilsituation mit ihrem auf den Gebetsgottesdienst beschränkten Kult spürbar werden.

(43) Gebet, und ganz besonders Bittgebet, ist Dialog des Menschen mit Gott. Die Verse 41–42 handelten vom Sprechen des Fremden zu Jahwe und nannten den Grund seiner Erhöhungshoffnung. V 43 läßt nun in rhetorischer Breite das komplementäre Stück thematisch werden: *Jahwes Antwort* und den *tieferen Sinn seiner Gebeterhörung*. Gott formuliert seine Antwort freilich nicht mit Worten, sondern in einer Gottes würdigeren Weise, nämlich in der Tat. In der Beschreibung des Vorgangs des »Hörens« (mit dem Unterton des »Erhörens«) der Gebete im Himmel und des »Tuns« des Erflehten – wobei nach dt/dtr Redeweise zu schließen beide Verben das gleiche meinen – kommt die früher erwähnte dtr Anschauung von der Ge-

genwart Gottes im Tempel zum Tragen. Der nun anschließende Finalsatz entspricht ganz der Tendenz des Tempelweihgebetes und ist daher wohl als echt anzusehen. Die Hilfe, die Jahwe dem bittenden Rufen des Fremden gewährt, wird zur Manifestation seines Namens, der hier als Wechselbegriff für Gott selbst verwendet wird, zur Offenbarung seines Heilswirkens. Die Erfahrung der göttlichen Macht und Erbarmung drängt zur »*Erkenntnis*« Jahwes durch die Fremden, die sich dann über die ganze Erde hin ausweitete. Sie schließt die Nuancen des Anerkennens und Bekennens mit ein. Dies beweist auch der parallel gebrauchte Ausdruck vom »*Fürchten Gottes*«. Denn dabei handelt es sich nicht so sehr um einen psychologischen Begriff, etwa der Empfindung der Angst, die im Gegensatz zur Liebe stünde. Der Ausdruck will vielmehr eine bestimmte ganzheitliche Haltung gegenüber Gott charakterisieren. Es geht um jene Gesinnung gegenüber Gott, die sich in der Einheit von Vertrauen und Ehrfurcht vor der Erhabenheit bewegt und den objektiven Tatbestand der rechten Gottesverehrung bezeichnet. Die Gottesfurcht dessen, »der nicht zu Jahwes Volk Israel gehört« (V 41) wird deshalb orientiert sein am engen Verhältnis Jahwes zu Israel, das ja »*sein Volk*« ist. Durch die Gebetserhörung auch der Fremden im salomonischen Tempel wird schließlich alle Welt auch erfahren, daß *Jahwe dessen Besitzer* ist – denn das meint die juristische Formel vom Ausrufen des Namens über einer Sache – daß dieses Heiligtum den Namen dessen trägt, der Hilfe gewährt.

### III *Theologische Linien und Akzente*

1. Die liturgische Leseordnung hat *unseren Text mit der Perikope über den Zenturio von Kafarnaum zusammengestellt* und dadurch *gemeinsame theologische Züge* akzentuiert. Wird in der Bitte Salomos um die Erhörung der Gebete auch der Fremden gefleht, die zum zentralen Heiligtum Israels kommen, damit sie, ja alle Völker, aufgrund ihrer Gebetserhörung Gott fürchten wie sein Volk Israel, so geht es im Evangelium ursprünglich um die Aufnahme einzelner, mit dem jüdischen Volk sympatisierender heidnischer Gottesfürchtiger in die zunächst aus Judenchristen bestehende christliche Gemeinde. In beiden Fällen bedeutet das Geschehen eine Anerkennung der überirdischen Macht des Kyrios – Jahwe bzw. Christus – der durch seinen Namen bzw. sein Wort auch aus der Ferne wirkmächtig nahe ist. Demütig ehrfürchtige, gläubige Hinwendung zu dem, dessen Heilswillen man kannte und der zu helfen vermochte, bildet dabei stets die tragende Grundforderung.

2. Aus unseren Versen spricht ein »*ökumenischer*«, *wahrhaft katholischer Charakter der Offenbarungsreligion*. Das göttliche Heil, das sich zunächst in der Geschichte des auserwählten Volkes offenbarte, will alle Menschen umfassen, ist nicht an Blut und Rasse, sondern an den Glauben gebunden.

Dieser Glaube an die im Tempel erfahrbare Gottesnähe ist nicht Frucht eines missionarischen Wirkens – das Alte Testament kennt keinen Missionsbefehl – sondern Gnadengeschenk Gottes, der Salomo erhört und auch die Erfüllung der Bitten der Fremden gewährt. So sind es die Heiltaten Jahwes in Vergangenheit und Gegenwart, deren werbende Kraft auch die Fremden zum Bekenntnis des Gottesnamens führt. Dieser darf deshalb nicht von unterschwelliger Herrschsucht in Beschlag genommen oder vor einen engstirnigen Nationalismus gespannt werden. Die Rolle der Menschen ist einerseits, wie bei Salomo, auf das Flehen um Erhörung der Gebete der Fremden, andererseits auf die (von unserem Text vorausgesetzte) Verkündigung der erfahrenen Hilfe Gottes beschränkt.

3. Der *Dialog des Gebetes* wird also grundsätzlich von Gott eröffnet, der sich offenbart, der durch sein Wirken zunächst an seinem Volk auch zu den »Draußenstehenden« spricht. Mag der *Glaube* angesichts eines so überzeugenden göttlichen Handelns auch als fast selbstverständlich erscheinen, er mußte sich doch mindestens in den Strapazen der Reise aus fernen Ländern hin zum Jerusalemer Heiligtum bewähren. Diese vertrauensvoll hoffende Haltung, die sich im Gebet artikuliert, bildet die menschliche Antwort. Die Erfüllung der Gebetsbitten, durch die Gott das »Gespräch« weiterführt, findet ihren letzten Sinn in der »größeren Ehre« und Verherrlichung Gottes: nicht nur einzelne Ausländer, sondern alle Völker der Erde sollen ihn anerkennen und fürchten. Unser Text ist also theozentrisch orientiert.

4. Dabei fällt freilich auch Glanz auf die Gnadenstätte selbst als den Ort der erfahrbaren Nähe Gottes, genauer der Präsenz seines Namens. Ihre Rolle ist im Rahmen der Heilsgeschichte zu beurteilen. Brachte auch die Beschränkung des legitimen Kultes nach der Absicht der Gesetzgebung eine Konzentration gottesdienstlichen Lebens auf den von Gott erwählten Tempel, so weitet sich der Horizont auf andere Weise: das Jerusalemer Heiligtum ist nicht mehr bloß religiöser Mittelpunkt Israels, sondern der ganzen Menschheit. Neue Formen der Zusammengehörigkeit und der Verbindung aller Völker untereinander kündigen sich an. Das *Mysterium des Tempels*, das all das Gesagte irgendwie umfaßt, liegt letztlich freilich darin, daß hier Gottes Transzendenz sich mit einer vollkommenen Immanenz in einer ganz menschlichen Geschichte verbindet und kundgibt, ein Vorgang, der in der Menschwerdung Christi, »im Tempel seines Leibes«, seine unüberbietbare Verwirklichung erfährt.

#### IV Ansätze für die Predigt

##### 1. Vorschlag: *Eine Kirche für alle Glaubenden*

a) Moderne Verkündigung von Gottes Wirken in der Heilsgeschichte mit all ihrer Problematik und die Erfahrung vom Fernsein Gottes – die

- heutige Situation des »Fremden« der salomonischen Erhörungsbitte;
- b) die Kirche als Zeichen der Nähe der göttlichen Gnade;
  - c) der Glaube als Zugang zum Geheimnis der Anwesenheit Gottes in der Kirche und ihrem Zeugnis;
  - d) unsere Sorge um den Glauben derer, die außerhalb der Kirche stehen, angefangen von den Randchristen bis zu den Gastarbeitern.
2. Vorschlag: *Gebet ist Dialog*
- a) Das Zeugnis von Gottes Wirken in der Geschichte seines Volkes, in Christus, in der Gegenwart als herausfordernder Anruf;
  - b) die Antwort in Glaube und Gebet in ihren vielfältigen Formen, aufgezeigt anhand unseres Lesungstextes;
  - c) die göttliche Führung durch Gebeterhörung – aber auch Verweigerung des Erbetenen – zu wahren Gottesbild und Gottesdienst.
3. Vorschlag: *Das Mysterium göttlicher Gegenwart*
- a) Die Vorstellung von der Gegenwart Gottes im salomonischen Tempel;
  - b) Christi Leib als Tempel des Heiligen Geistes, in dem Gott uns nahe ist (s. auch das Evangelium);
  - c) Gottes Gegenwart im mystischen Leib seiner Kirche.

*Georg Braulik*