

## SCHÖPFUNG UND GEBURT ANTHROPOLOGISCHE BEGRIFFLICHKEIT IN PSALM 139,13-16<sup>1</sup>

CSABA BALOGH

**Abstract.** According to Gen 1, the “classical” story of the origin of humanity, God began and finished the creation of man on the sixth day. In this view, creation is a one-time divine act dated to the dawn of history. Psalm 139,13-16 provides an alternative concept regarding human origins. The ideas permeating this Psalm are less widespread in the Bible, and they were far less influential for later theological works than the classical biblical accounts of creation. Nonetheless, these anthropological notions appear to be firmly rooted in folk religion. Making lavish use of motifs familiar from ancient Near Eastern mythological texts, the poem considers that a divine act of creation is performed in the process of birth of every individual. In contrast to the historicising interpretations of Gen 1-2, this text emphasises the personal character of creation. The present study examines the philological problems in Ps 139,13-16, as well as the Near Eastern background of its language.

**Keywords:** Ps 139,13-16, anthropology, creation, birth, destiny, mythology and the Bible

Der Psalm 139 ist eine der bekanntesten und anerkanntesten literarischen Kompositionen des Alten Testaments. Dieses ist in erste Linie der Tatsache zuzuschreiben, dass das Gedicht die theologischen Dimensionen und geistlichen Koordinaten des Glaubens des Volkes Israel in einer selten anzutreffenden Art skizziert. In diesem Psalm sind Anthropologie und Theologie in einer Weise miteinander verbunden, die dazu führt, dass der Leser nicht nur seine Unfähigkeit und Anfälligkeit, sondern auch die Allmacht Gottes erkennt. Gott erkennt alle Dinge (יִדַע ist ein Schlüsselbegriff in den Vv. 1-4), während die Erkenntnis des Menschen seine Möglichkeiten und Kräfte übersteigt (יִדַע in V. 6). Der allwissende Gott ist zu gleicher Zeit auch der Allgegenwärtige, im Himmel wie in den Behausungen der Toten, im Osten, wo die Sonne aufgeht und gleichzeitig im Westen, wo sie untergeht sowie in den Meeren des Horizonts. Diese entwickelte

<sup>1</sup> LXX Psalm 138,13-16. Diese Studie geht zurück auf einen Vortrag, der im Rahmen der Tagung der Uniunea Bibliștilor din România am 24. Februar 2011 (Sibiu) gehalten wurde. Ein Teil dieser Studie wurde auf Rumänisch in der Zeitschrift *Cecetări Biblice* 5.2 (2011), 19-30 abgedruckt. Die umfangreichere ungarische Version ist im *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* 3 (2012) (FS Juhász T.), 9-34, erschienen. Bedanken möchte ich mich bei Herrn Dr. Prof. Hans Klein und Herrn Szabolcs Kató für ihre Hilfe in der Vorbereitung der deutschen Übersetzung dieser Studie.

theologische Einsicht rechtfertigt ohne Zweifel die Popularität dieses Gedichtes durch die Zeiten bis in unsere Tage.<sup>2</sup>

Was mich aber in dieser kurzen Studie beschäftigt, sind nicht Gedanken über Allgegenwart und die Allwissenheit Gottes. Neben einer intellektuell geprägten und praktischen Theologie des Glaubens an JHWH, eingehüllt in eine poetische und anspruchsvolle bekenntnismäßige Sprache, rührt Ps 139,13-16 einige anthropologische äußerst empfindsame Fragen an. Es ist wahr: Der Text wurde nicht gestaltet, um in erster Linie Probleme dieser Art zu klären – und diese Tatsache darf bei der Analyse nicht vernachlässigt werden.<sup>3</sup> Auch die Verse 13-16 sind dem Gedanken unterordnet, dass JHWH alles kennt und überall gegenwärtig ist. Wiewohl also betont werden muss, dass das Hauptanliegen dieser Verse nicht jenes ist, streng anthropologische Koordinaten aufzeigen zu wollen, muss doch auch hervorgehoben werden, dass die Perikope auch einige wichtige Ideen in dieser Richtung impliziert.

Der masoretische Text dieser Perikope und der Text der deutschen Luther-Übersetzung sehen darum tabellenartig nebeneinander gestellt so aus:

כִּי־אַתָּה קָנִיתָ כְּלִיָּי	V. 13	Denn du hast meine Nieren bereitet
חֲסַכְנִי בְּבֶטֶן אִמִּי		und hast mich gebildet im Mutterleib.
אוֹדֶךָ	V. 14	Ich danke dir dafür,
עַל כִּי נִוְרָאוֹת נַפְלִייתִי		dass ich wunderbar gemacht bin;

<sup>2</sup> Es muss festgehalten werden, dass die Omnipräsenz einer Gottheit nicht eine für das AT spezifische Idee ist. H. HOMMEL, *Das religionsgeschichtliche Problem des 139. Psalms*, in: *ZAW* 47 (1929), 110-124 findet die bildhafte Darstellung aus diesem Psalm auch in Gedichten des Veda. Aufgrund der Ähnlichkeiten dieser Texte kommt er zum Schluss, dass der Autor dieses Psalms jene altindischen Gedichte in einer oder anderen Form gekannt hat. Der Ansicht Hommels zufolge ist die indische Literaturtradition durch die Vermittlung der Hethiter und Kanaanäer dem Psalmisten zugeflossen. Es ist kaum zufällig, dass diese religionsgeschichtlichen Spekulationen kein bemerkenswertes Echo unter den Exegeten des Psalms gefunden haben, denn die göttliche Omnipräsenz ist im Denken des antiken Nahen Ostens ein verbreitetes Motiv. Es begegnet besonders in den Hymnen an den Sonnengott. In Mesopotamien war Šamaš, der Sonnengott auch für das Gerichtswesen zuständig. Seine Omnipräsenz stellt eine Garantie für die Durchsetzung der Wahrheit gegenüber der Ungerechtigkeit dar. In einer ähnlichen Verbindung begegnet das Motiv auch in dem sehr bekannten Hymnus des Pharao Echnaton an Aton, eine Manifestation der Sonne. Siehe J. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament [ANET]*, Princeton 1969, 269-272. Die Briefe von Tell el-Amarna aus dem 14. Jh. v. Chr. gerichtet an Echnaton von seinen kannanäischen Vasallen, zeigen, dass der Gedanke der Omnipresenz der Gottheit auch in Kanaan nicht unbekannt war (vgl. EA 264:15-18; 288:5-8). Einige Forscher vermuten, dass sogar Ps 139 die Konkretisierung einiger Motive darstellt, die mit dem Sonnengott zuvörderst zusammenhängen, s. J. HOLMAN, *The Structure of Psalm CXXXIX*, in: *VT* 21 (1971), 308-310.

<sup>3</sup> Im Folgenden werde ich die Fragen im Zusammenhang der literarischen Gattung und kultischen und sozialen Funktion des Psalms nicht weiter bedenken. Vgl. dazu E. WÜRTHWEIN, *Erwägungen zu Psalm CXXXIX*, in: *VT* 7 (1957), 165-182.

נִפְלְאִים מַעֲשֵׂיךָ		wunderbar sind deine Werke,
וְנַפְשִׁי יִדְעֵת מְאֹד		und das erkennt meine Seele wohl.
לֹא־נִכְחַד עֲצָמֵי מִמֶּנִּי	V. 15	Es war dir mein Gebein nicht verhohlen,
אֲשֶׁר־עָשִׂיתִי בְּסִתְּךָ		da ich im Verborgenen gemacht ward,
רַקְמִתִּי בְּתַחְתּוֹת אֲרֶץ		da ich gebildet ward unten in der Erde.
גְּלִמִּי רָאוּ עֵינֶיךָ	V. 16	Deine Augen sahen mich, da ich noch unbereit war,
וְעַל־סִפְרְךָ כָּל־יָמַי יִכְתָּבוּ		und alle Tage waren auf dein Buch geschrieben,
יָמִים יָצְרוּ		die noch werden sollten,
וְלֹא אֶחָד בָּהֶם		als derselben keiner da war.

Aufgrund der zitierten Perikope möchte ich die Aufmerksamkeit auf drei Fragen richten. Erstens, es ist auffallend, dass der V. 13 die Entwicklung des Embryos als Schöpfung Gottes betrachtet, wobei der Verfasser zwei relativ selten vorkommende Verben (קנה und סכך) verwendet, die spezielle Bedeutungen haben. Worum geht es genau in diesem Vers? Zweitens, V. 15 parallelisiert die Entwicklung des Embryos im Mutterleib mit der Gestaltung im Verborgenen. Welche Bedeutung hat die merkwürdige Vorstellung, dass das Embryo in den Tiefen gestaltet wird, im Lichte der „klassischen“ Schöpfungsgeschichte? Gibt es Analogien zu einer solchen Anthropologie? Die dritte Frage bezieht sich auf V. 16: „in deinem Buch war schon alles verzeichnet“. Um welches Buch geht es hier, und inwiefern bezieht sich dessen Inhalt auf das Leben des noch nicht geborenen Menschen?<sup>4</sup> Ein Vergleich den antiken und modernen Übersetzungen zu diesem Punkt zeigt sehr rasch, dass unser Anliegen zu einem rechten Verständnis der anthropologischen Probleme zu gelangen, in hohem Ausmaß erschwert wird von den semantischen Unsicherheiten des hebräischen Textes. Aus diesem Grunde kann die Analyse der anthropologischen Probleme die philologisch-grammatikalische Klärung von diesen Versen nicht übergehen.

### 1. Semantische und anthropologische Fragen zu Ps 139,13

In der Analyse dieses Textes möchte ich mich erstens auf קִנִּית כְּלִיָּתִי konzentrieren. Im Zusammenhang der Symbolik des AT (wie auch des Alten Orients) wird mit dem Wort כְּלִיָּה „Nieren“ nicht nur ein inneres Organ des menschlichen Körpers bezeichnet, sondern ebenso die Tiefe der Seele, die geheimen Teile des menschlichen Wesens, sogar das Gewissen.<sup>5</sup> Im Zusammenhang der Entstehung der Seele, vor anderen konstitutiven Teilen des menschlichen Körpers, werden die Nieren gebildet. Eine besondere Beachtung in diesem

<sup>4</sup> Vom anthropologischen Gesichtspunkt her hat V. 14 weniger Bedeutung, deshalb bleibt dieser Vers – abgesehen von einer kurzen Reflexion – unbehandelt.

<sup>5</sup> H. W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, 105f.

Abschnitt verlangt aber das Verbum קנה qal (קָנָה). Das Wort hat zwei unterschiedliche Bedeutungen im biblischen Hebräisch. Die Wörterbücher und die lexikographischen Studien übersetzen das Wort meistens mit „erwerben, kaufen“ und seltener mit „erschaffen“.<sup>6</sup>

Das Argument für die Übersetzung des Verbuns קנה qal mit „erschaffen“, „machen“ beruht auf einigen bezeichnenden Fällen, in denen die Wiedergabe dieses Terms in einem eher generellen Sinn sich nicht in zufrieden stellender Weise in den Kontext einfügt. So beschreibt z.B. Gen 14,19.22 den Gott des Melchisedek als „El Eljon, den Schöpfer des Himmels und der Erde“: „אל אֱלִיֹן קִנָּה שָׁמַיִם וָאָרֶץ“, „El Eljon, den Schöpfer des Himmels und der Erde“. Melchisedek ist als eine nicht-israelitische (kanaanäische) Person vorgestellt. Es kann also nicht verwundern, wenn dieses Epithetum der Gottheit in der literarischen Tradition des alten Kanaan anzutreffen ist. El, die Hauptgottheit des kanaanäischen Pantheons trägt den Namen 'l qnh 'rs, „El, Schöpfer der Erde“.<sup>7</sup> Einige ugaritische Texte nennen ihn qny w 'adn bn 'ilm, „Schöpfer und Herr der Gottessöhne“, und Aschera, seine Partnerin wird qnyt 'ilm, „Erschafferin der Gottheiten“ genannt.<sup>8</sup> Vawter ist der Ansicht, dass in diesen außerbiblischen Texten das Verbum im Sinne von „sich erwerben“, „sich aneignen“ gemeint ist. Der entsprechende Satz sage aus, dass El als „Besitzer“, „Eigentümer“ des Himmels und der Erde ist.<sup>9</sup> Der Name der Gottheit qny w 'adn „Schöpfer und Herr“ des Textes aus Ugarit scheint dies Verständnis in gewisser Weise zu unterstützen. B. Vawter könnte mit seiner Hypothese Recht haben, dass wir beim Verbum קנה nicht mit zwei Bedeutungen rechnen müssen. Aber seine Anregung, dass die Wiedergabe mit „erschaffen“ aus dem semantischen Feld dieses Verbs ausgeschlossen werden muss, kommt mir nicht überzeugend vor. קנה hat nicht nur die Konnotation von

<sup>6</sup> W. H. SCHMIDT, Art. קנה, in: *THAT*, 2.650-659; L. KÖHLER u.a. (Hg.), *Hebrew and Aramaic Lexicon to the Old Testament (HALOT)*, Leiden 2000, 1111. Für das Verständnis von „sich erwerben“ siehe auch LXX (κταόμαι) und Vulgata (possedere). Die Möglichkeit der Wiedergabe des hebräischen Terminus mit „schöpfen“ ist von B. VAWTER, *Prov 8:22: Wisdom and Creation*, in: *JBL* 99 (1980), 205-216 mit Nachdruck bestritten worden. Seiner Meinung nach spricht Ps 139,13 über den „Erwerb“ des emotionalen Lebens des Menschen und nicht von von dessen Erschaffung.

<sup>7</sup> J. HOFFTZER und K. JONGELING, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*. Handbuch der Orientalistik 1/21, Leiden 1995, 1015f; *HALOT*, 1112; E. E. ELNES und P. D. MILLER, *Elyon*, in: K. VAN DER TOORN, u.a. (Hg.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden 1999, 297. Die hethitische Übersetzung einer westsemitischen Mythe nennt die Gottheit *Ilkunirša*, eine phonetische Umschrift des Namens 'l qnh 'rs. Die gleiche Bedeutung haben auch die aramäischen Aussagen der Texte von Palmyra, bzw. 'lqwnr' / 'lqnr' ('l qwn 'r'; aram. 'r' = hebr. 'rs).

<sup>8</sup> Vgl. *KTU* 1.3 v 9 (vgl. Dt 32,6) und *KTU* 1.4 i 22. Für eine ausführlichere semantische Analyse, vgl. G. DEL OLMO LETE und J. SANMARTÍN (Hg.), *Diccionario de la lengua ugarítica*, Barcelona 2000, 2.369f.

<sup>9</sup> B. VAWTER, *Prov 8:22*, 209f.

„erwerben durch anschaffen“ sondern auch von „erwerben durch erschaffen“ Die letztere Wiedergabe gliedert sich ohne Zweifel viel besser in die obigen Kontexte ein.<sup>10</sup>

Angesichts der Tatsache, dass in der orientalischen Kosmogonie die antiken Texte oftmals die Beschreibung der Erschaffung des Himmels und der Erde begegnet, können wir dies Verständnis aus dem semantischen Feld des Verbums *qnh/y* bzw. קנה nicht ausschließen.<sup>11</sup> In Dt 32,6 wird ein in dieser Hinsicht extrem interessanter Fall vorgestellt. JHWH, der Gott Israels, stellt sich als אֱבִיךָ קָנָה „dein Vater, dein (= Israel) Schöpfer“ vor (|| עשה ||). Ein ähnliches Motiv begegnet auch in Spr 8,22: „Der Herr hat mich geschaffen (קָנָה) zu Beginn seiner Wege, als erstes seiner Werke von jeher.“ Im altorientalischen Denken sind Schöpfung und Erzeugung eng miteinander verbunden. Der zeugende Vater und die gebärende Mutter sind zu gleicher Zeit auch Schöpfer. Das wird später dichterisch in Dt 32,18 ausgesprochen: JHWH ist der, welcher Israel erzeugt hat (יָלַד), und der, welcher ihn geboren hat (חָלַל). Nach meinem Verständnis hilft uns dieser Aspekt den Term קנה im viel diskutierten Text Gen 4,1 mit der etymologischen Erklärung des Namens Kain besser zu verstehen. Wie seltsam das auf den ersten Blick erscheinen mag, die Idee „ich habe einen Menschen geschaffen (geboren) mit (Hilfe des) JHWH“ (MT: קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָה) ordnet sich gut in den Kontext des AT ein.<sup>12</sup>

קנה/*qnh* bedeutet also, dass etwas realisiert wird, unabhängig davon, auf welche Weise dies geschieht, er sei durch Kauf, Erwerb, Erschaffung oder Erzeugung. Je nach Kontext wird der Exeget das entsprechende Wort für die Wiedergabe suchen und finden. Die eben angeführten und diskutierten Beispiele

<sup>10</sup> „Schöpfer des Himmels und der Erde“ war ein sehr bekannter Titel, siehe z.B. עֲשֵׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ (Ps 115,15; 121,2; 124,8; 134,3; 146,6); יהוה בורא השמים (Jes 42,5; 45,18). Die akkadische Version dieses Titels finden wir auch in Mesopotamien. Der Gott Ea (Enki) wird *Ea mummy bān šamē u erseti*, „Ea, der Meister-Schöpfer der Himmels und der Erde“ genannt. Vgl. M. Civil u.a. (Hg.): *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (CAD), Chicago 1977, m, 2.197b. Vermerkt sei auch Ps 104,24, wo קָנָה wieder die Bedeutung von „Schöpfung“ zu haben scheint (siehe auch die Parallele מַעֲשֵׂה וּמַעֲשֵׂה) und weniger wahrscheinlich von „Eigentum, Habe, Besitz“ (SCHMIDT, קנה, 657).

<sup>11</sup> Der Ausdruck aus Ugarit *qnh* wird mit „procreator, progenitora“ im Wörterbuch von DEL OLMO LETE und SANMARTÍN übersetzt. Ps 139,13 wird in diesem Sinn von L. DE GARCÍA UREÑA, *Persona en el seno materno* (Sal 139,13.15-16a), in: *Scripta Theologica* 42 (2010), 315 wiedergegeben.

<sup>12</sup> Vgl. C. WESTERMANN, *Genesis. Kapitel 1–11*, BKAT 1/1, Neukirchen-Vluyn 1974, 395-397. קנה in der Bedeutung von „erschaffen, erzeugen“ begegnet in Personenamen wie z.B. אֶל־קָנָה. Ein umstrittener Fall bleibt Ps 78,54, wo JHWH als der erscheint, welcher seinen Berg mit seiner Rechten erschaffen / sich beschafft hat (קָנְתָהּ), jener Rechten, die sein Volk geführt hat. קנה lässt sich auf die Vertreibung der einheimischen Kannanäer vor der Besiedlung durch Israel beziehen (V. 55). Aber Am 4,13 nennt JHWH den Schöpfer der Berge. In ähnlicher Weise gibt der ugaritische Text *KTU 1.19 iv 58* dem El den Titel *’il d yqny ddm*, „El, der die Berge geschaffen hat“.

zeigen einen erstaunlichen Sachverhalt an: קנה in der Bedeutung von „erschaffen“ erscheint relativ selten in der Bibel und in sehr spezifischen Kontexten: in poetischen Kompositionen oder festen Wendungen als göttliches Attribut. Solche Texte und Konstruktionen sind oftmals von einer sehr alten Tradition geprägt. Dies hat W. H. Schmidt zum Verdacht veranlasst, dass קנה ein technischer (mythologischer?) Terminus mit Wurzeln im kanaänaischen vorisraelitischen Denken sei.<sup>13</sup> Diese möglicherweise fremde Herkunft könnte auch die Feststellung erklären, dass in ähnlichen Texten der späteren Zeit Synonyme wie עשה oder ברא (machen, erschaffen) gebraucht werden.

Neben קנה in der Auslegung schwieriger scheint der Ausdruck תִּסְכֵּנִי zu sein, welcher zu קנה parallel steht. In seiner eben gebrauchten Form und Vokalisierung handelt es sich bei תִּסְכֵּנִי um ein qal impf. 2. Pers. masc. von סָכַךְ. Das Verbum kann mehrere Bedeutungen haben: „zudecken“ (Ex 25,20; Hi 40,22; Ps 5,12; 91,4; Klgl 3,43), oder „einkreisen“ (Hi 3,23; 38,8).<sup>14</sup> In solcher Bedeutung würde Ps 139,13 von der Fürsorge für das Embryo im Mutterleib sprechen. Das Problem ist allerdings, dass in diesem Falle einerseits der semantische Parallelismus zwischen den beiden Verben קנה und סָכַךְ, ein charakteristisches Merkmal auch des Psalms, nicht mehr gewahrt ist,<sup>15</sup> und andererseits bei anderen thematisch und lexikalisch Ps 139,13 sehr nahe stehenden Texten, die sehr wahrscheinlich dasselbe Verbum verwenden, das obige Verständnis nicht mehr in den entsprechenden Kontext passt.

Aufgrund des Parallelismus zu קנה schlagen einige Exegeten die Wiedergabe von סָכַךְ (II) in V. 13 mit „weben“ vor und übersetzen mit „du hast mich im Leibe meiner Mutter gewoben“. Nach dieser Auslegung erscheint Gott in Ps 139 als ein Handwerker, ein Künstler, Metaphern, die das Bild von „Gewebe“ der Muskeln, Sehnen und Venen des menschlichen Körpers hervorrufen.<sup>16</sup>

Es ist wahr, dass sich eine solche Bedeutung des Verbs סָכַךְ im biblischen Hebräisch nicht findet. Aber die Forscher vermuten eine etymologische Ver-

<sup>13</sup> SCHMIDT, קנה, 658; vgl. auch J. HOLMAN, *Analysis of the Text of Ps 139*, in: *BZ* 14 (1970), 64-65. In den oben genannten außerbiblischen Texten begegnet *qnh/qny* „erschaffen“, „machen“ exklusiv in mythologischem Zusammenhang. Die Gottheit ist immer Subjekt dieses Verbums.

<sup>14</sup> Vgl. auch J. HOLMAN, *Analysis*, 65; Th. BOOIJ, *Psalm cxxxix: Text, Syntax, Meaning*, in: *VT* 55 (2005), 6. *HALOT*, 754 leitet die beiden Verständismöglichkeiten von den beiden Homonymen (סָכַךְ I și III) ab. Aber es ist in diesem Fall schwer, den Gedanken von Homonymen festzuhalten.

<sup>15</sup> Der Gedanke der Einkreisung (צוּר) tritt auch in V. 5 dieses Psalms auf. Aber an jener Stelle ist die Unmöglichkeit, Gott zu entkommen, und das Motiv des Schutzes und der Fürsorge zentral. So ist die Meinung von M. DAHOOD, *Psalms III*, The Anchor Bible 17A, Doubleday 1970, 292, wonach Ps 139 hier von der Erschaffung und Bewahrung der Welt spricht, in diesem Kontext nicht sehr überzeugend.

<sup>16</sup> Vgl. WOLFF: *Anthropologie*, 146; L. C. ALLEN, *Psalms 101–150*, Word Biblical Commentary 21, Waco 1983, 251; *HALOT*, 754.

bindung zwischen סך and dem aramäischen Verb נך, das in späten aramäischen Texten Judäo-Palästinas begegnet. Man vermutet, dass im Aramäischen נך eine Konnotation zu „weben“ hat.<sup>17</sup> Die Ausleger heben diese Verbindung hervor. In zwei wichtigen biblischen Parallelen wäre eine solche Auslegung möglich, nämlich in Hi 10,11 (סך) und in Spr 8,23 (נך).

Von der lexikalischen und etymologischen Sicht her, darf die Möglichkeit der Gleichsetzung der beiden Verben סך und נך nicht ausgeschlossen werden. Es ist bekannt, dass die Verben, in denen das zweite und das dritte Element mit dem gleichen Konsonanten gebildet wird, die sogenannten Verben ם״ע und die Verben, deren erstes Element ein ן ist, die Verben פ״נ als orthographische bzw. etymologische Varianten mit gleicher Bedeutung angesehen werden können. Beide Formen können vom gleichen Verbum mit nur zwei Elementen abgeleitet werden.<sup>18</sup> In unserm konkreten Fall indes bleibt die vermutete Bedeutungsähnlichkeit zwischen סך in Ps 139,13 und dem aramäischen נך unsicher. Zunächst spricht Ps 139,13 nicht von Muskelgeweben oder Venen des Körpers, wie z.B. Hi 10,11. Aber ohne eine solche Präzisierung hat die Wiedergabe mit „du hast mich gewoben“ im Kontext des Psalms wenig Sinn. Andererseits hat das vermutete aramäische Synonym נך eher den Sinn von „spinnen“ als von „weben“. Diese Wiedergabe wäre für Ps 139,13 noch problematischer.<sup>19</sup>

In jedem Fall bleibt die Übersetzung von סך / נך mit „weben“ ein wichtiges Problem auch für Hi 10,11 und Spr 8,23. Der Vers in Hi 10,11 ist nach dem Prinzip des synonymen Parallelismus strukturiert. Der erste Teil dieses Verses gebraucht das Verbum לבש „anziehen“, wozu סך in der Bedeutung „bedecken“ als Parallele weit adäquater wäre als „weben“: „Du hast mich mit Haut und Fleisch angezogen, hast mich bedeckt (תסכני) mit Knochen und Blutgefäßen.“<sup>20</sup>

<sup>17</sup> HALOT, 754. Zum aramäischen Wort נך vgl. M. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat-Gan <sup>2</sup>2002, 354. In analoger Weise ist eine Variante נך auch für das oben angeführte Verbum סך, „bedecken“ bekannt (vgl. Jes 25,7). Durch eine einfache Revokalisierung des masoretischen Textes von תסכני (סך qal impf.) zu תסכי (נך qal impf.) kann man sehr leicht zugunsten von נך argumentieren, da es die eher adäquate Variante im hebräischen Ps 139,13 ist, ohne dass die Notwendigkeit bestünde, die beiden Verben סך und נך anzugleichen. Die Konsonanten bleiben unverändert.

<sup>18</sup> Die Konsonanten in נסכי (נך ni. in Spr 8,23) und נסכי (סך ni. in Hi 10,11) sind gleich. Theoretisch kann man für die eine oder andere Form Argumente finden, indem revokalisiert wird.

<sup>19</sup> Die beiden Beispiele, die M. SOKOLOFF, *Dictionary*, s.v. anführt beziehen sich auf das Spinnen (die Herstellung eines Seiles) und nicht auf das Weben. Das hebräische תסכת „Gebilde“ abgeleitet von סך erscheint in Ri 16,13f. Das klassische hebräische Wort für „weben“ ist אר.

<sup>20</sup> Vgl. auch סך + ב in Klgl 3,43f. HALOT, 754 weist auf den babylonischen Mythos *Enūma eliš* (VI 5) hin, in dem der Ausdruck *dāmī lukšurma* in der Beschreibung der Erschaffung des Menschen durch eine Gottheit erfolgt. In der Sicht einiger Exegeten meint dieser Ausdruck das Verklammern und Verbinden der Blutgefäße (vgl. neben HALOT, auch M. STOL, *Birth in*

Spr 8,22f, ein für das Verständnis von Ps 139,13 sehr wichtiger Text, beschreibt die Erschaffung der personifizierten Weisheit. נָסַח ni. erscheint auch hier parallel zum Verbum קָנָה: „JHWH hat mich geschaffen (יָנַחַן) zu Beginn seiner Wege, vor seinen Werken von jeher. Ich bin von Ewigkeit her... (נִסְחָה), bevor die Erde gemacht wurde.“ In der exegetischen Überlieferung wird häufig das Verbum נָסַח mit „einsetzen“, „gründen“ wiedergegeben. Diese Übersetzung stützt sich auf die Version der Septuaginta mit ihrem ἐθεμελίωσέν με und die Vulgata mit *ordita sum*. Diese antiken und modernen Auslegungen lehnen sich an die Argumente zu Ps 2,6 an, wo das Verbum נָסַח mit der Thronbesteigung des Königs auf dem Zion in Verbindung gebracht wird. Wie wir allerdings sehen werden, sind Zweifel an der Übersetzung von נָסַח mit „gründen“ in Ps 2,6 angebracht. An den meisten Stellen, an denen das Verbum נָסַח in der Hebräischen Bibel gebraucht wird, hat es die Bedeutung von „ausgießen“, etwa bei glühendem Metall, Opfer, Getränk usw. Ein solches Verständnis wäre auch für Spr 8,23 mehr als zufriedenstellend. Dieser Vers beschreibt die Geburt, oder genauer die Erzeugung und Konzeption der Weisheit. Die Wendung נִסְחָה נִסְחָה (Spr 8,23) muss mit „von Ewigkeit wurde ich erzeugt“ (נָסַח ni.) wiedergegeben werden. Die Verbindung zwischen der Erzeugung der Weisheit und jener des Psalmisten von Ps 139,13 geschieht durch ein völlig ungewöhnliches, wenn nicht sogar schockierendes Bild aus Hi 10,9-11, wo Hiob zum Herrn sagt:

- 9a Bedenke, dass du mich wie Lehm bearbeitet hast
- 9b und willst mich wieder zur Erde zurückbringen?
- 10a Hast du mich nicht wie Milch ausgegossen
- 10b und wie Käse gerinnen lassen?
- 11a Du hast mich mit Haut und Fleisch angezogen,
- 11b mich bedeckt mit Knochen und Blutgefäßen.

Dieser Text beschreibt die Evolution des Menschen beginnend mit seiner Konzeption bis zur Geburt. Der in biblischem Kontext völlig ungewöhnliche anthropomorphe Naturalismus, der hier – nota bene – im Zusammenhang mit Gott begegnet – hat die griechischen Übersetzer veranlasst, den Sinn von V. 10a in „du

*Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*, Groningen 2000, 11). Mir scheint es aber viel wahrscheinlicher, dass *dāmī lukšurma* sich auf die Ansammlung, die Verdickung des Blutes bezieht (vgl. *kašāru*, „sammeln“, CAD *k*, 260b). In der Vorstellung der Antike spielte das Blut der Mutter bei der Bildung des Embryos eine wichtige Rolle. Vgl. SapSal 7,1f: „Ich wurde im Mutterleib gebildet zu Blut geronnen“ (παγείς ἐν αἵματι), in zehnmönatiger Frist, aus männlichem Samen zur Zeit des erholsamen Schlafes“. In ähnlicher Weise spricht auch der Koran von Allah, der den Menschen aus einem Blutklumpen schuf (Sura 22,5; 23,12-14; 96,1). Vgl. auch Joh 1,13 und STOL, *Birth*, 14-16.



hast mich wie Milch gemolken” zu verändern. Aber der hebräische Text ist eindeutig: „du hast mich ausgegossen“<sup>21</sup> wie Milch, hast mich gerinnen lassen wie Käse“. Diese Aussage bezieht sich auf den sexuellen Akt, die Konzeption und an die ersten Momente im Leben eines Embryos.<sup>22</sup> Die Idee von Hi 10,9-11 und Spr 8,23 ist die gleiche: Das „Ausgießen“ der Weisheit (תִּכְתִּי, ni.)<sup>23</sup> und das „Ausgießen“ (תִּכְתִּי, „du hast mich ausgegossen“; נָתַךְ, hif. impf.) bei Hiob hat die gleiche Bedeutung, nämlich die der Konzeption, des Beginns des Lebens.

Dieses Verständnis des Verbums נָתַךְ aus Spr 8,23 wird gestützt durch Ps 2,6. Der Psalm berichtet von der Thronbesteigung eines Königs auf dem Zionsberg. Der Satz וָאֲנִי נִסְכַּחְתִּי מִלְכִּי wird üblicherweise mit „ich habe meinen König gesetzt/ingesetzt“,<sup>24</sup> oder mit „ich habe meinen König gesalbt“.<sup>25</sup> Indes sind beide Wiedergaben problematisch. Die Übersetzung mit „salben“ gründet auf der Version des Targum und von Symmachus, die das Verbum סָךְ voraussetzen. Aber vom philologisch-grammatikalischen Standpunkt her kann diese Interpretation ohne die Veränderung der gegenwärtigen Form נִסְכַּחְתִּי nicht mit dem masoretischen Text in Einklang gebracht werden. Eine solche Variante bringt auch Schwierigkeiten anderer Natur mit sich. Es ist z.B. schwer vorstellbar, dass JHWH selber den König in Zion salbt. Bedeutsam ist auch die Beobachtung von J. H. Tigay, dass מָשַׁח und nicht סָךְ der *terminus technicus* ist, der in solchem Kontext verwendet werden muss. סָךְ wird eher in einer hygienischen Konnotation als einer rituellen verwendet.<sup>26</sup> Die Wiedergabe mit „einsetzen, installieren“ gründet auf der Septuaginta, der die Vulgata und die Peschitta folgen.<sup>27</sup> Es gibt aber kein grammatika-

<sup>21</sup> תִּכְתִּי ist von נָתַךְ, „ausgießen“ abgeleitet.

<sup>22</sup> Vgl. WOLFF, *Anthropologie*, 148.

<sup>23</sup> Siehe auch das Verbum הִלִּי polal, „geboren werden“ in V. 24.

<sup>24</sup> Vgl. die Septuaginta, Vulgata, King James Version (1769), Luther-Bibel (1912), JPS Tanakh (1917, 1985), New American Standard Version (1977), Einheitsübersetzung (1980), New International Version (1984), New Revised Standard Version (1989), Die Zürcher Bibel (2008), usw.

<sup>25</sup> Louis Segond (1910), Magyar Bibliatársulat (1990), Káldi Neo-Vulgáta (1997), Kecskeméthy István (2002), Nieuwe Bijbelvertaling (2004); Z. KUSTÁR, *Fiam vagy te, ma nemzettek téged! A Zsolt 2 magyarázata*, in: *Theologiai Szemle* 51 (2008), 69. Vgl. auch die Traduction Oecuménique de la Bible (1988).

<sup>26</sup> J. H. TIGAY, *Divine Creation of the King in Psalm 2:6*, in: A. Ben-Tor, u.a. (Hg.), *Hayim and Miriam Tadmor Volume, Eretz-Israel* 27, Jerusalem 2003, \*246.

<sup>27</sup> Vgl. auch Spr 8,23 in den oben genannten Versionen. LXX macht sich auch in anderen Beziehungen in Ps 139,13 vom hebräischen Text unabhängig. Das Wort ἀντελάβου μου, „du hast dich meiner angenommen“ setzt תִּכְתִּי statt תִּכְתִּי voraus. Die Peschitta zu den Psalmen, welche die LXX in mehreren Fällen unterstützt, basiert wahrscheinlich auf der griechischen Version. Das bedeutet, dass sie allenfalls eine sekundäre Bedeutung für die Rekonstruktion des ältesten Textes

liches und lexikales Argument, das eine solche Auslegung des hebräischen Textes nahe legt. Es scheint mir darum wenig überzeugend und notwendig, die Existenz eines Homonyms נָסַח mit der Bedeutung „einsetzen“ vorauszusetzen oder Korrekturen am masoretischen Text vorzunehmen. Der wohlbekannte Sinn des Verbums als „ausgießen, ausschütten“ passt genau in den gegenwärtigen Kontext des Psalms. Ps 2,6 spricht in göttlicher Weise vom Akt der göttlichen Zeugung des jüdischen Königs, entsprechend dem Gedanken, der im folgenden Vers 7 klar ausgesprochen ist: „heute habe ich dich gezeugt (oder: geboren, יָלַד)“. Das Bild dieses Psalms hat in den altorientalischen Texten gewichtige Parallelen.<sup>28</sup>

Demnach wird in Ps 139,13 durch das Verbum סָכַח mit größter Wahrscheinlichkeit derselbe Gedanke ausgesprochen, der auch in Spr 8,22f und Ps 2,6 (vgl. Hi 10,10) steht. Es ist nicht die Rede von dem „umkreisen“, „bedecken“ oder „weben“ des Embryos, sondern von seiner Konzeption, seiner Zeugung. Ps 139,13 kann somit übersetzt werden mit: „du hast mich ausgegossen in den Mutterleib“. Wenn wir die gegenwärtige Vokalisierung ernst nehmen, kann gesagt werden, dass סָכַח eine sekundäre Form von נָסַח (נ"ס = ע"ע; vgl. Jes 25,7) ist. Die Möglichkeit einer Revokalisation von נָסַח (סָכַח) als נָסַח (סָכַח) ohne Veränderung der Konsonanten ist gegeben.

Die Verschränkung des Gedankens einer Zeugung mit dem einer Schöpfung ist auch in der religiösen Literatur des Alten Orients bekannt, besonders in den königlichen Inschriften aus der Nachbarschaft Israels. Ein akkadisches Epos aus der Zeit des Tukulti-ninurta I, des Königs Assyriens aus dem 13. Jh. v. Chr. (1244–1208), stellt den König mit folgendem Satz vor:<sup>29</sup>

I A/F 16' *ina šīmāt Nudimmud mani itti šīr ilāni mināššu* 17' *ina purussû/ê bēl mātāti ina rāṭ šassūri ilāni šipikšu ūtešra* 18' *šūma ṣalam Ellil dārū šēmū pī nišē milik māti* 20' *ušarbīšūma Ellil kīma abi ālidi arki mār bukrīšu*

hat. Vgl. I. CARBAJOSA, *The Character of the Syriac version of Psalms. A Study of Psalms 90–150 in the Peshitta*. Leiden 2008, 133-135, 195-200, 221f.

<sup>28</sup> Vgl. TIGAY, *Divine Creation*, 246\*-251\*; G. A. GRANERØD, *A Forgotten Reference to Divine procreation? Psalm 2:6 in Light of Egyptian Royal Ideology*, in: *VT* 60 (2010), 323-336. Tigay übersetzt das Verbum נָסַח mit „formen“, das ist aber eine sekundäre Nuance des Wortes nicht die eigentliche. Der Gedanke einer göttlichen Erzeugung begegnet sehr wahrscheinlich auch in Ps 110,3 (vgl. LXX), aber dieser Text kann wegen der erheblichen textlichen Schwierigkeiten hier nicht berücksichtigt werden.

<sup>29</sup> Eigene Übersetzung. Vgl. P. MACHINIST, *Literature as Politics: The Tukulti-ninurta Epic and the Bible*, in: *CBQ* 38 (1976), 462, 465f; TIGAY, *Divine Creation*, \*247.

Durch das von Nudimmud<sup>30</sup> festgelegte Schicksal wurde die Gestalt (des Tukulti-ninurta) wie eine göttliche gehalten.<sup>31</sup> In Folge der Entscheidung des Herrn aller Länder (Ellil), erfolgte seine (des Tukulti-ninurta) Ausgießung seicht durch den Kanal des göttlichen Mutterleibes. Er (Tukulti-ninurta) ist das ewige Abbild des Ellil, der auf die Sprache der Menschen und den Rat des Landes hört. Als sein erzeugender Vater hat ihn Ellil eingesetzt als seinen erstgeborenen Sohn.<sup>32</sup>

Die Motive dieses Textes, nämlich das bei der Geburt von der Gottheit festgelegte Schicksal, der Mutterleib und die schöne Gestalt finden wir in Ps 139,13-16 wieder. Ich möchte mich hier nur auf die Aussage der Ausgießung bei der Erschaffung und Geburt eines Menschen beschränken. Der Ausdruck *abi ālidi*, „erzeugender Vater“ erinnert an Ps 2,6f, wo die Verbindung des jüdischen Königs mit JHWH als eine Beziehung des Vaters zum Sohn beschrieben wird. Diese Beziehung erklärt auch den Gedanken der göttlichen Ebenbildlichkeit *šalam Ellil*, „Bild des Ellil“. In Gen 1,27 (9,7) wird der Ausdruck אֱלֹהִים אֵלֶיךָ, „Ebenbild Gottes“ in Verbindung mit dem Menschen gebraucht, der als Herrscher über die neue von Gott geschaffene Welt erscheint. Der assyrische Monarch ist „Ebenbild der Gottheit“ und als solcher von Gott „erzeugt“, ausgegossen von der Gottheit durch den Kanal des göttlichen Mutterleibes. Der assyrische Term *šapāku*, „ausgießen“ entspricht dem hebräischen פָּשַׁ, das wiederum mit פָּס synonym ist. *šapāku* ist in seiner Bedeutung ambivalent: einerseits hat es verbunden mit „Mutterleib“ eine sexuelle Konnotation, andererseits erinnert es durch „Ebenbild“ (ass. *šalmu* / hebr. פָּס, „Statue, Ebenbild“) an die durch „Ausgießung“ hergestellten kultischen göttlichen Statuen (vgl. Jes 40,19; 44,10).<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Der Name Nudimmud ist eine sumerische Variante („der [Gott], der formt“) des Gottesnamens Ea/Enki, des Gottes, der nach der mesopotamischen Vorstellung die Menschheit in seiner unterirdischen Werkstatt schafft.

<sup>31</sup> *manū*, „abschätzen, einschätzen, berechnen“. Der Leib des Königs war also gleich dem Leib der Götter. Das Wort *mināššu* (< *minātu*, „Gestalt“) bezieht sich auf die physische Erscheinung (die Dimension, Größe) des Königs. In der assyrischen Ikonographie haben die Könige eine besondere äußerliche Form wie auch die Gottheiten. Der assyrische König ist großartig, prächtig, oft mit größeren Maßen als die anderen Personen einer sichtbaren Darstellung. Es ist festzuhalten, dass die Betonung der physischen Form auch in Ps 139,14 begegnet.

<sup>32</sup> *ušarbīšūma* hat die Bedeutung von „Eintritt gewähren“ (in den königlichen Palast). Die Gottheit Ninurta - sein Name begegnet auch im Namen des assyrischen Königs Tukulti-ninurta - war der Sohn des Ellil, des Gottes der bewohnten Erde. In einer anderen Inschrift lobt sich der assyrische König Adad-nirari (911-891 v. Chr.) dass „die Götter meine Statur in jeder Hinsicht vervollkommen haben (*šuklulu*), sie haben meinen herrschaftlichen Leib ausgegossen (*šapāku*)“. Vgl. TIGAY, *Divine Creation*, \*247-248.

<sup>33</sup> Der Ausdruck *šīr ilāni*, „Leib / Fleisch der Götter“ kann sich auf kultische, aus Metall gegossene Statuetten beziehen.

In seiner Studie zu den mesopotamischen kultischen Statuen hat M. B. Dick darauf aufmerksam gemacht, dass die Göttin Bēlet-ilī, die Urmutter aller Götter, nicht nur als Gebälerin der Götter, sondern auch als „Ausgießerin der Götter“ bekannt ist (sumerisch <sup>d</sup>tibira-dingir-re-ne-ka). Im antiken Mesopotamien verstand man die Erzeugung von Statuen der Götter als Geburt derselben. Von da her werden die beiden Aspekte des akkadischen Wortes (w)alādu als „erzeugen“, „gebären“ (hebr. יָבַר) verständlich.<sup>34</sup>

P. Machinist hat gezeigt, dass der Text des Epos für Tukulti-ninurta mit den sumerisch-akkadischen Königshymnen aus dem Süden Mesopotamiens nahe verwandt ist.<sup>35</sup> Diese werden als Entwicklung durch Beeinflussung durch die Götterhymnen charakterisiert.<sup>36</sup> Tatsächlich beschreibt ein assyrischer Text die Entstehung der Götter des mesopotamischen Pantheons folgendermaßen: „Assur ist der Ausgießer (šāpik) der Götter Igigi und Anunnaki. Er hat Himmel und Erde erschaffen (patāqu).“<sup>37</sup> Der Gedanke, dass der assyrische König Tukulti-ninurta wie die Götter von Ellil, dem Gott der Erde, „ausgegossen“ wurde zeigt, dass die Beziehung zwischen Ellil und Tukulti-ninurta mit dem Verhältnis von Ellil und den Göttern vergleichbar ist. Dies unterstreicht die Hoheit und Autorität des Monarchen.

Die Metapher der Ausgießung des Menschen in Ps 139,13 könnte eine den mesopotamischen Texten vergleichbare Ambivalenz haben. JHWH ist zeugender Vater und Handwerksmeister, der den Menschen wie eine Statue „ausgießt“. Der Kontext und die poetische Form des biblischen Textes ziehen den metaphorischen Charakter des Motivs der Ausgießung nach sich.

Wir haben bisher Texte besprochen, welche die Erzeugung durch die Gottheit im Zusammenhang der Königsideologie des Alten Orients im Blick haben. Wir dürfen aber nicht voraussetzen, dass auch Ps 139 mit einem Monarchen in Jerusalem in Verbindung gebracht wurde. Es handelt sich hier aber auch nicht, wie oft gedacht, um eine Demokratisierung von einzelnen Motiven und Privilegien, welche in einer früheren Epoche der Geschichte Israels dem König zugeschrieben wurden.<sup>38</sup> Es gibt viele Beispiele, welche zeigen, dass der Gedanke der Erzeugung

<sup>34</sup> Ebenso bezieht sich das sumerische Wort tu(d) sowohl auf „gebären“, „hervorbringen“ wie auf die Bereitung der göttlichen Statuen. Vgl. M. B. DICK, *The Mesopotamian Cult Statue. A Sacramental Encounter with the Divinity*, in: N. H. WALLS (Hg.), *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*, Boston 2005, 62f.

<sup>35</sup> MACHINIST, *Literature*, 466f.

<sup>36</sup> Vgl. G. KOMORÓCZY, *A III. Űr-i dinasztia királyhymuszai*, in: *A Šumer irodalmi hagyomány. Tanulmányok*, Budapest 1979, 366; STOL, *Birth*, 83-89.

<sup>37</sup> TIGAY, *Divine Creation*, \*248.

<sup>38</sup> Im Falle von Jer 1, z.B. sprechen die Exegeten von einer Demokratisierung der königlichen Ideologie. Vgl. Z. KUSTÁR, *Király vagy próféta? Jeremiás elhívása az ókori király-ideológia*

durch Gott oder das Motiv der persönlichen Erschaffung den Charakter des persönlichen Glaubens jedweder Person und die enge Verbindung des Glaubenden mit Gott bezeugen.<sup>39</sup> Da wir die mythologischen mesopotamischen Texte kennen, die die Entstehung des Menschen mit dem Bilde der Erzeugung durch einen Gott oder eine Göttin beschreiben, sollte uns diese Vorstellung nicht überraschen. Es ist zwar wahr, dass die Entstehung des Menschen mit göttlichen Eigenschaften im Zusammenhang mit der Konzeption und der Geburt gerade in den königlichen Inschriften bis ins kleinste Detail ausgearbeitet wurde. Da aber bekannt ist, dass viele Texte des Alten Orients auf den König konzentriert sind, sollte man diesen statistischen Befund auf keinen Fall überbewerten.

## 2. Semantische und anthropologische Fragen zu Ps 139,15

In V. 15 ist *רַקְמָתִי* (רקם pu.) unsicher. רקם erscheint sonst nur in qal Part. Es ist ein *terminus technicus* für den, „der stickt oder webt (mit verschiedenen Farben)“ (Ex 26,36; 27,16; 28,39; 35,35; 36,37; 38,18.23; 39,29). Aber weder die verbale Form im qal, noch die spezifische partizipiale Bedeutung passt in den Kontext des Psalms.<sup>40</sup> Die Übersetzung der Septuaginta mit *ὑπόστασις*, „Substanz“ (wörtlich: „was unten ist“), kann man zweifach interpretieren. Es ist möglich, dass der griechische Übersetzer statt *רַקְמָתִי* das Wort *רַקְמָתִי* „und mein Wesen“ liest.<sup>41</sup> Dies bleibt jedoch problematisch, weil das feminine *ת* Suffix in dem für das Wesen gängigen, hebräischen Wort nicht vorkommt. Die zur Verfügung stehenden Bibelstellen belegen es als ein maskulines Wort. Die andere Möglichkeit ist, dass die Septuaginta sinngemäß übersetzt, möglicherweise in Kenntnis der Targumversionen. Das Targum verwendet an dieser Stelle das Verb *צוּר*, „formen,

*fényében*, in: *Hálaáldozat. Tanulmányok Dr. Molnár János dékán tiszteletére 70. születésnapja alkalmából*, Komárom 2008, 34-67.

<sup>39</sup> O. KEEL, *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms* (übers. von T. J. Hallett), Winona Lake 1997, 201; STOL, *Birth*, 86.

<sup>40</sup> Vgl. noch *רַקְמָה*, „buntes Gestickte, gewebtes Gewand“ (Ri 5,30; Ez 16,10.13.18; 27,16.24; Ps 45,15); „bunte Vogelfeder“, Stein (!) (vgl. Ez 17,3; 1Chr 29,2). Es gibt solche Ausleger, die in רקם „sticken“ das Parallelwort von *סָכַךְ* sehen (HOLMAN, *Structure*, 303; ALLEN, *Psalms*, 249, 251; HALOT, 1290). Die Gleichsetzung soll aber wegen der speziellen Bedeutung von רקם in Frage gestellt werden. Überdies ist, wie wir es gesehen haben, die Übersetzung „weben“ von *סָכַךְ* sehr unsicher. Endlich bringen andere biblische oder außerbiblische Quellen Schöpfung und Weben nicht miteinander in Verbindung.

<sup>41</sup> Vgl. *יָקוּם* (Gen 7,4.23; Dtn 11,6) und *קִינָנוּ* (Hi 22,20).

gestalten“ (etpa'al, passiv Bedeutung),<sup>42</sup> sodass ὑπόστασις die Übersetzung von צורה, „die Form“ sein kann (vgl. Ez 43,11).<sup>43</sup>

Für die aus dem Targum entnommene Bedeutung von רקם pu. sprechen die nachbiblischen literarischen Referenzen. In der nachalttestamentlichen hebräischen Sprache bedeutet רקם pi. „formen, gestalten, entwickeln“.<sup>44</sup> Der Ausdruck wird für die Bildung des Eis im Huhn, für die Gestaltung des Kücken im Ei und für die Entwicklung des Embryos verwendet.<sup>45</sup> Z.B. Leviticus Rabbah und Pesikta Rabbati schreibt folgendermaßen über die Schöpfung des Menschen: „In der dritten Stunde des Tages sammelte Gott den Staub (des Adam), in der vierten hat er ihn durchgeknetet, in der fünften hat er ihn geformt (ריקמו, pi.)“. Im Babylonischen Talmud, Niddah 24b (= Neusner 3:3), wo die Fehlgeburt und die darauf kommende rituellen Unreinheit behandelt wird, steht: „Wenn (das abgestorbene Embryo) in Entwicklung ist (ואם היה מרוקם)...“ Der Abschnitt drückt aufgrund des Kontextes aus, dass das Embryo am Anfang des Entwicklungsprozesses steht; die Glieder erscheinen schon, aber man kann noch nicht wissen, welchem Geschlecht das Kind gehört. Demzufolge bezieht sich die Bedeutung von רקם pi. auf die Entwicklung und Gestaltung des Embryos. Das passt wohl in den Kontext des Psalms.<sup>46</sup>

Die Verse 13 und 15 verbinden die Empfängnis im Mutterleib und die Schöpfung JHWHs. Noch merkwürdiger ist aber, wie diese Verse den Ort der Gestaltung des Menschen in den Tiefen der Erde bezeichnen: „Als ich geformt wurde im Dunkeln, / kunstvoll gewirkt in den Tiefen der Erde (בְּתִהְיוֹת אֶרֶץ), waren meine Glieder dir nicht verborgen.“ Einen ähnlichen traditionsgeschichtlichen Hintergrund hat Hi 1,21: „Nackt kam ich hervor aus dem Schoß meiner Mutter; nackt kehre ich dahin zurück.“ Ebenso verbindet Sir 40,41 die Gedanken von Geburt, Tod, Mutter und Erde miteinander: „Große Mühsal ist allen Menschen bestimmt, / und ein schweres Joch lastet auf den Kindern Adams von dem Tag an,

<sup>42</sup> Vgl. die Übersetzung der Peschitta in Ex 26,36.

<sup>43</sup> In der Peschitta finden wir an dieser Stelle das Verb *nht* „hinabsteigen“. Diese Übersetzung geht aber nicht auf eine ältere Version zurück, sondern sie ist eine Vermutung der Übersetzer, die aufgrund des Kontextes entstand.

<sup>44</sup> Vö. J. LEVY, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, Leipzig 1889, 4.469f; M. JASTROW, *Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature*, New York 1950, 1497.

<sup>45</sup> Vgl. Jerusalemer Talmud, Beṣaḥ i 60a. Der Babylonische Talmud, Ḥullin 126b (= Neusner, 9:6) verwendet רקם pu. part.: „ein Ei eines Kriechtieres, in dem sich (der Embryo) entwickelt (der מרוקמת), ist rein“. S. noch BT Ḥullin 64a.

<sup>46</sup> Nach Dahood steht רקם für das Umrühren, Durchkneten des Tons (*Psalms*, 294f). Von etymologischer Sicht her, gibt diese Bedeutung einige Anhaltspunkte dafür, dass das Verb und seine Derivate den Gedanken der Mischung der Farben in sich einschließen. Diese Lösung wäre auch im Kontext der außerbiblischen Texte interessant, jedoch ohne stärkere Argumente bleibt die Frage ungeklärt.

da sie hervorgehen aus dem Schoß ihrer Mutter / bis zum Tag ihrer Rückkehr zur Mutter aller Lebendigen.“ Auch wenn die Sicht des Ps 139 in der Bibel nicht einzigartig ist, ist trotzdem ihre Begrifflichkeit weniger bekannt und verbreitet als die Anthropologie der klassischen Schöpfungsgeschichte. Vielleicht ist das der Grund, warum sich die antiken und die modernen Bibelübersetzer darum bemühen, den Sinn des hebräischen Textes zu ändern. Was steht im Hintergrund der Weltanschauung, die die Geburt in die Tiefen der Erde verortet?

In der altorientalischen Gedankenwelt (einschließlich der biblischen) ist das Universum dreischichtig: oben ist der Himmel, darunter die Erde, und zuunterst die Unterwelt. Die Erde ruht wie eine Platte auf Fundamenten (מוֹסְדֵי אֶרֶץ) oder Säulen (עַמּוּדֵי אֶרֶץ). Die Säulen stehen gleichzeitig für die Gerechtigkeit und die Weltordnung.<sup>47</sup> Diese unterirdische Säulenhalle wird von Wasser, von Wasser der Tiefen (תְּהוֹמוֹת), bedeckt.<sup>48</sup>

תְּהוֹמוֹת אֶרֶץ, die Tiefe der Erde, bezieht sich auf die niedrigste Schicht des Kosmos. In Jes 44,23 bilden der Himmel (שָׁמַיִם) und die unterirdische Welt (תְּהוֹמוֹת אֶרֶץ) einen Merismus, der für das ganze Universum steht. Diese unterirdische Welt trägt noch einen anderen Namen, שְׂאוֹל, „Unterwelt“ (Dtn 32,22; Ps 86,13), der in der Bibel als Aufenthaltsort der Gestorbenen erscheint.<sup>49</sup> Ez 31,18 z. B. heisst es vom Pharao: „Welcher der Bäume von Eden ist gleich dir an Größe und Pracht? Und doch wirst du zusammen mit den Bäumen von Eden in die Unterwelt (תְּהוֹמוֹת אֶרֶץ) gestürzt. Dort wirst du mitten unter den Bewohnern der Unterwelt<sup>50</sup> liegen, unter denen, die vom Schwert erschlagen wurden.“ (vgl. Ez 31,14.16; 32,18.24).

Wenn aber die Unterwelt in der alttestamentlichen Tradition als der Aufenthaltsort der Gestorbenen erscheint (vgl. Hi 1,21), wie kann man dies mit Ps 139,15 in Einklang bringen, wo die Unterwelt der Ort der Geburt ist? Hinter der Vorstellung steckt keine genuin israelitische Weltanschauung, sondern eine Sicht, die auch bei anderen altorientalischen Kulturen auffindbar ist. In mesopotamischen

<sup>47</sup> Vgl. Dtn 32,22; 1Sam 2,8; Ps 18,8.16; 82,5; 75,4; Hi 9,6; 38,6; Spr 8,29; Jes 24,18; Jer 31,37. Vgl. noch Ps 104,5; Hi 38,4.

<sup>48</sup> Gen 1,2; 7,11; 8,2; Ex 15,5. תְּהוֹמוֹת bedeutet in der Hebräischen Bibel auch die Quellen der irdischen Flüsse (Gen 49,25; Dtn 33,13). Die mesopotamische Welt unterscheidet zwischen dem Süß (Tiamat = תְּהוֹמוֹת) und dem Salzwasser (Apsu; vgl. das griechische ἄβυσσος).

<sup>49</sup> Die Gleichheit der beiden zeigt sich darin, dass gleiche Vorstellungen im Bezug auf beide erscheinen. Z. B. nach Ps 63,10 werden jene, die den Gerechten bedrängen, in die Tiefen der Erde (בְּתְהוֹמוֹת הָאָרֶץ) hinsinken. Synonym für die Tiefen der Erde ist שְׂאוֹל (Num 16,30; Ps 9,10; 55,15; Jes 14,15; Ez 32,24) und בּוֹר, „Grab“ (Ps 88,7; Klg 3,55).

<sup>50</sup> Zwar geben die Bibelübersetzungen עַרְלִים oft mit „Unbeschnittene“ wieder. Eigentlich ist das Wort aber ein Lehnwort aus dem Akkadischen (ursprünglich sumerisch a-ra-lu; vgl. CAD a, 2.226f). In Mesopotamien ist *arallū* die poetische Bezeichnung der Unterwelt, während die hebräische Form עַרְלִים ein Gentilicium ist und auf diejenigen hinweist, die in *arallū* wohnen bzw. aus *arallū* stammen.

Texten ist die Unterwelt (*arallū*) nicht nur der Aufenthaltsort der Gestorbenen, sondern bezeichnet gleichzeitig den Ort der Geburt (Hi 1,21). Die Götter des mesopotamischen Pantheons sind im *arallū* geboren, wie dies ein aus Boğazköy stammender Text belegt: „Ea, Sin, Schamasch, Nabu, Adad, Ninurta und ihre Gemahlinnen, die im Tempel Ehursaggalkurkurra, auf dem Berg der Geburt geboren sind“.<sup>51</sup>

Der Gedanke, dass die Unterwelt der Geburtsort des Kosmos – der Götter und auch der Menschen – ist, wird mehrfach beschrieben in verschiedenen Texten, und erinnert an die Urzeiten des Anfangs. In Folgenden werde ich drei Beispieltexte behandeln, die Ps 139,13.15 zu verstehen helfen.

(a) Die älteste bekannte niedergeschriebene Fassung der Menschenschöpfung stellt ein sumerischer Mythos, *Enki und Ninmah* dar.<sup>52</sup> Die in dem Text angezeigte Tradition hat mehrere Variationen und taucht in mehreren späteren Texten auf. *Enki und Ninmah* besteht aus zwei miteinander locker zusammenhängenden Teilen. Der erste Teil, der im jetzigen Zusammenhang wichtiger ist, erzählt die Schöpfung des Menschen.<sup>53</sup> Der Himmel und die Erde haben sich voneinander getrennt, alle Götter haben Gemahlin genommen, und sie bekamen die ihnen zukommenden Herrschaftsbereiche. Die Götter von niedrigeren Rang mussten aber hart arbeiten; sie mussten Lehm kneten, die Bewässerungskanäle ausgraben und rein halten, während Enki, „der Pfleger des Himmels und der Erde“, „der Schöpfer und der alles Schaffende“ in Engur, seinem unterweltlichen Wohnort tief schläft.<sup>54</sup> Nammu,<sup>55</sup> die Urmutter der Erde, die Mutter Enki's, vernimmt die Klage der anderen Götter, und befiehlt Enki, Menschen zu schaffen, die statt der

<sup>51</sup> *Keilschrifturkunden aus Boghazköi* 37 61:19 (s. CAD a, 2.227a). Der akkarische *šad arallī*, „Berg der Unterwelt“ ist in spätbabylonischen Texten der Name des göttlichen Tempels. Dasselbe ist der sumerische Ehursaggalkurkurra. Ein sumerisch-akkadischer bilinguer Text übersetzt den Namen folgendermaßen: *būt šadi rabī ša mātāti*, „Haus (Tempel) des großen Berges der Erde (= Unterwelt)“. (vgl. CAD š, 1.57b).

<sup>52</sup> Vgl. *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*. Oxford 2003–2006, 1.1.2. (sumerischer Text und englische Übersetzung: [http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.1\\*#](http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.1*#)); s. noch W. H. HALLO und K. LAWSON YOUNGER (Hg.), *Context of Scripture (COS)*, Leiden 1997, 1.159; G. KOMORÓCZY: „Fénylő ölednek édes örömében...“ *A sumér irodalom kistükre*, Budapest 1983, 45–47.

<sup>53</sup> Der zweite Teil ist wahrscheinlich eine ergänzende Erzählung, die den schöpferischen Wettbewerb zwischen Enki und Ninmah beschreibt, und wirft das Problem der gesellschaftlichen Integration der Behinderten auf.

<sup>54</sup> Der sumerische en-gur bedeutet „Haus der tiefen Wasser“. Enki ist unter anderen der Gott des Süßwassers und der Unterwelt, dessen zentraler Kultort in den süd-mesopotamischen Eridu war. In dem Text heißt der Palast Ḫalankug, der in Akkadischen mit *apsū* wiedergegeben wird.

<sup>55</sup> Die sumerische Nammu (Namma) ist die Mutter der kommenden Gottheiten. Als die Verkörperung des Urwassers entspricht sie der im babylonischen Mythos vorkommenden Tiamat (und Apsu). Sie verlor durch das Aufkommen Enki's an Bedeutung.



Götter arbeiten. Auf Befehl seiner Mutter steht Enki auf und macht sich an die Arbeit.

Der sumerische Text ist problematisch. Es gibt verschiedene Auslegungsmöglichkeiten. Die Handlung des Mythos bleibt jedoch klar. Der weise Enki schafft zuerst die Mutterleib-Göttin (oder den göttlichen Mutterleib),<sup>56</sup> dann sagt er seiner Mutter:

Wenn du das Herz des Lehms von der Ebene des Apsu gemischt hast, knipse der Mutterleib-Göttin ein Stück von dem Lehm ab.<sup>57</sup> Wenn du die Form angefertigt hast,<sup>58</sup> sei Ninmah dein Helfer. Und es helfe dir Ninimma, Šuzianna, Ninmada, Ninbarag, Ninmug, Mušardu und Ningunna, wenn du zu gebären anfängst.<sup>59</sup> Meine Mutter, nachdem du sein Schicksal bestimmt hast, setze Ninmah die Last der Götter auf ihn.



Die folgenden Zeilen sind fragmentarisch überliefert. Deshalb kann man nur spekulieren über die Fortsetzung des Erzählten. Trotz aller Schwierigkeiten veranschaulicht dieser Text die mesopotamischen Vorstellungen im Bezug auf die Schöpfung, wie der Mensch in den Tiefen der Erde, aus dem Lehm des Apsu entsteht. Es ist wichtig die Weise zu erkennen, wie die physiologischen Prozesse der Geburt und die göttlichen Handwerker- und Schöpferarbeiten zusammenhängen.

Nammu ist nicht nur Mutter Enki's, der Erde, sie ist die Urmutter der Menschheit. In verschiedenen Traditionen übernehmen manchmal andere Gottheiten die Rolle Nammu's, aber im Verlauf der Entstehung der Menschheit bewahrt die

<sup>56</sup> Im Text steht sig<sub>7</sub>-en-sig<sub>7</sub>-du<sub>10</sub>, das die akkadischen bilinguen Texte mit *šassūru*, „Mutterleib“ identifizieren. Vgl. *COS*, 1.517, Anm. 14. *ETCSL* übersetzt „birth-goddesses“.

<sup>57</sup> Eine andere (wörtliche) Übersetzungsmöglichkeit ist: „sig<sub>7</sub>-en-sig<sub>7</sub>-du<sub>10</sub> gibt Entwicklung dem Embryo.“

<sup>58</sup> Eine andere Übersetzungsmöglichkeit ist: „wonach du ihn mit Gliedern versehen hast“.

<sup>59</sup> Der Text an dieser Stelle ist nicht eindeutig. Es kann bedeuten, dass Nammu als Geburtshelferin an der Geburt teilnimmt oder dass Nammu selbst Menschen gebiert (tu-tu-a-zu, „bei deiner Geburt“). Vgl. *COS*, 1.517, Anm. 22.

Geburtshelferin-Gottheit eine besondere Stellung. In der antiken sumerischen Ikonographie wird die Muttergöttin (s. Abb.) mit zwei Säuglingen auf ihren Schultern abgebildet. Die Schultern weisen in diesem Symbolsystem auf die Zuständigkeit der Person hin.<sup>60</sup> Auf den beiden Seiten der Göttin sind zwei dem Omega ähnelnden Zeichen zu sehen.<sup>61</sup> Die zwei neben der Göttin kauern den Gestalten können abgestorbene Embryos symbolisieren. Die auf der Abbildung erscheinenden Omega-Zeichen über den Embryos entsprechen der antiken orientalischen Praxis, wonach mit solchen Zeichen versehene Amulette in das Grab der gestorbenen Kinder gelegt wurden.<sup>62</sup>

(b) Die Wirkungsgeschichte von *Enki und Ninmah* veranschaulicht, dass es hier nicht um eine seltene, genuin sumerische Gedankenwelt geht. Der in akkadischer Sprache geschriebene *Atra-ḫasīs-Mythos*, der in das 18. Jh. v. Chr. datiert wird, entwirft einen längeren Abschnitt der Geschichte der Menschheit, von der Schöpfung bis zur nachsintflutlichen Zeit. Der Text wurde auf drei Tontafeln geschrieben und hat mehrere „Ausgaben“. Es ist eine akkadische Urgeschichte, die ähnlich der in Gen 1–11, die Episoden in chronologischer Reihe vorstellt. Hinsichtlich der Aussagen in Ps 139,13.15 ist besonders die erste Tafel wichtig.

Die Hauptfigur bezüglich der Schöpfung ist im *Atra-ḫasīs-Mythos* Mami, die der sumerischen Nintu („Herrin der Geburt“) oder Nammu entspricht.<sup>63</sup> Der Unterschied ist, dass Mami hier als die Gemahlin und nicht als die Mutter Ea's (sumerisch: Enki) erscheint. In der Schöpfungsgeschichte ist Ea (der Weise und Weitsichtige, der Herr der Unterwelt), die aktive Gottheit. Der *Atra-ḫasīs-Mythos* wurde nicht zur Legitimierung eines Pantheons geschrieben, wie das bekannte

<sup>60</sup> Vgl. KEEL, *Symbolism*, 203. In dem Apsu thronender Enki wird so abgebildet, dass aus seinen Schultern Quellen entspringen, weil er an den Quellen der Flüsse thronet. Vgl. Jes 9,5: „Die Herrschaft liegt auf seiner Schulter“.

<sup>61</sup> Die Tonabbildung stammt aus dem Museum von Bagdad. Auch auf Siegeln und Amuletten taucht das dem Omega ähnliche Zeichen in Form des stilisierten weiblichen Unterkörpers (Hüfte und Beinen) auf (O. KEEL und Chr. UEHLINGER, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, Minneapolis 1998, 26f). Die Göttin säugt in ihrer linken Hand ein Kind, während sie ihre Rechte zum Segen erhebt. Zu der Analyse der Abbildung vgl. STOL, *Birth*, 80f.

<sup>62</sup> Vgl. KEEL und UEHLINGER, *Gods*, 26.

<sup>63</sup> Nach sumerischen Tempelhymnen ist Nintu „Mutter, Herrin der Schöpfung, die in dem Mutterleib, in Dunkelheit ihre Tätigkeit ausübt“. Die Götterlisten weisen dieselbe Rolle ggf. anderen Göttern zu: Ereškigal, „die große Herrin der Erde“; Ninḫursag, „die Herrin des Berges“ (unterweltlicher, göttlicher Berg); Ninmah, „vornehme Herrin“; Damkina, „Gemahlin der Erde“, Aruru, usw. Der Hauptkultort der Geburtsgöttin war in Keš, wo die mystische Dunkelheit des Tempels den Mutterleib und den Apsu symbolisierte. Von den in den kultischen Handlungen teilnehmenden Priesterinnen waren zwei gleichzeitig Hebammen, aber die Titel der anderen Priesterinnen weisen darauf hin, dass sie auch bei der Geburt tätig waren, vgl. STOL, *Birth*, 75f. Zu der mesopotamischen Göttinnenvorstellung vgl. M. KREBERNIK, *Muttergöttin. A. I. In Mesopotamien*, in: *Reallexikon der Assyriologie*, Berlin 1993-1997, 8.502-516 und STOL, *Birth*, 74-83.

*Enūma eliš*, er ist am Alltag, an Bräuchen und an Familienriten interessiert und stammt aus der Volksreligiosität.<sup>64</sup> Er detailliert die Schöpfung der Menschen, wobei die Ursprünge der Geburt, der Ehe, der Liebe und der Tätigkeit der Geburtshelferinnen durch Ätiologien erschlossen werden.

Aus Gründen des Umfangs ist nur die Analyse einiger Episoden möglich. Die Ausgangsthematik ist in diesem Text dieselbe wie in *Enki und Ninmah*.<sup>65</sup> Danach haben die oberen Götter die Herrschaftsgebiete untereinander geteilt; die Götter von niedrigerem Rang müssen hart an den Kanälen arbeiten. Das löst ihren Aufstand gegen Ellil aus.<sup>66</sup> Ellil hat sich entschlossen, Menschen zu erschaffen, damit sie statt der Götter arbeiten. Im Rat der Götter wird folgender Beschluss gefasst (*Atra-ḫasīs* I, 189–218; vgl. VON SODEN, *TUAT*, 3.623f):

Es sitzt da Bēlet-ilī [„Herrin der Götter“] der Mutterleib-Göttin. „Die Mutterleib-Göttin gebäre und erschaffe, dann soll der Mensch den Tragkorb des Gottes tragen!“ Sie riefen die Göttin, fragten die Hebamme der Götter, die weise Mami: „Du bist der Mutterleib[-Göttin] (*šassūru*), der die Menschheit (*awīlūtum*) erschafft; erschaffe den Menschen (*lullū*), dass er das Joch auf sich nehme! Er nehme das Joch auf sich, das Werk des Enlil; den Tragkorb des Gottes trage der Mensch!“ Nintu tat ihren Mund auf und sprach zu den großen Göttern: „Mit mir (allein) ist es nicht sinnvoll, (etwas) zu tun; nur mit Enki zusammen gibt es ein Werk! Er nur reinigt Jegliches;<sup>67</sup> er gebe mir den Lehm, dann will ich es tun!“ Enki tat seinen Mund auf und sprach zu den großen Göttern: „Am Monatsersten, am siebenten und am fünfzehnten Tage will ich die Reinigung veranstalten, ein Baden. Einen Gott soll man schlachten, dann mögen sich die Götter durch Eintauchen reinigen! Mit seinem Fleisch und seinem Blut möge Nintu den Lehm überschütten; der Gott und der Mensch<sup>68</sup> mögen beschmiert werden gemeinsam mit Lehm! Für

<sup>64</sup> Eine Übersicht der Problematik des *Atra-ḫasīs* bieten W. G. LAMBERT und A. R. MILLARD, *Atra-ḫasīs. The Story of the Babylonian Flood*, Winona Lake 1999. Vgl. noch W. VON SODEN, *Der altbabylonische Atramchasis Mythos*, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT)*, Gütersloh 1997, 3.612-645; S. DALLEY, *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, Oxford 1998, 1-38.

<sup>65</sup> Die Ähnlichkeit zwischen den beiden Texten erklärt G. Komoróczy mit literarischer Abhängigkeit, vgl. G. KOMORÓCZY, *Az akkád epika és sumer forrásai*, in: *A Sumer irodalmi hagyomány. Tanulmányok*, Budapest 1979, 480f, 491.

<sup>66</sup> Nach einer vereinfachten Gliederung des mesopotamischen Pantheons ist Anu der Gott des Himmels, Ellil (Enlil) der Gott des Raums zwischen Himmel und Erde und Enki (Ea) der Gott der Erde, der Unterwelt. In dem Mythos geschehen einige Episoden nicht in der Unterwelt, sondern im Land des Ellil's.

<sup>67</sup> Der Text spricht von ritueller Reinigung. In Mesopotamien ist Enki/ Ea der Gott der Magie.

<sup>68</sup> Im Akkadischen ergibt sich aus den Wörtern Gott (*ilum*) und Mensch (*awīlum*) ein Wortspiel.

alle zukünftigen Tage wollen wir die Pauke<sup>69</sup> hören; aus dem Fleisch des Gottes werde Seele (*eṭemmu*),<sup>70</sup> die das Zeichen seines Lebens [= des geschlachteten Gottes] erkennen lässt, damit man es nicht vergesse / unterscheide (?), sei es Seele.<sup>71</sup>“

Dem Beschluss folgt seine Umsetzung. Die Götter töten eine Gottheit, die Geštu(g)<sup>72</sup> heißt und Vernunft hat. Ihr Fleisch und Blut wird mit Lehm vermischt und daraus macht Nintu (Mami) den Menschen. Dadurch gewinnt Nintu den Titel „Herrin der Götter“ (*Bēlet ilī*): „Bisher haben wir dich Mami genannt, aber fortan wird dein Name „Herrin aller Gottheiten“ (*Bēlet kāla ilī*) sein.<sup>73</sup>

Es scheint so, dass damit die Schöpfung zum Ende kommt. Der Mensch ist geschaffen, die Götter müssen nicht mehr arbeiten. Das Ausgangsproblem ist dadurch gelöst. Umso interessanter ist, dass die Erzählung trotzdem noch weiter geht. Es folgt eine Episode, die leider nur in fragmentarischer Form erhalten ist. Sie

<sup>69</sup> Poetischer Ausdruck für Herzklopfen.

<sup>70</sup> Nach W. VON SODEN ist *edemmu* weder ein akkadisches noch ein sumerisches Wort, sondern ein Ausdruck iranischer Herkunft (VON SODEN, *TUAT*, 3.614f). Es gibt also verschiedene Übersetzungsvarianten. DALLEY übersetzt folgendermaßen: „Damit lasse er das Leben des Menschen kennen, um nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, dass er Seele ist“. Statt *edimmu* liest Dalley *eṭemmu*. *eṭemmu* ist die Seele der Gestorbenen. Nach ihm bildet der akkadische Text ein Wortspiel: die geschlachtete Gottheit hat Vernunft (*ṭēmu*), von diesem Gott bekommt der Mensch die Seele, *eṭemmu*. Das Fleisch des Gottes wird in dem Text erwähnt, damit er ist, was im Menschen bleibt. Nach dem Tod musste man in der mesopotamischen Religion auf *eṭemmu* achten. Wenn der Mensch nicht gemäß den kultischen Vorschriften begraben wurde, bedeutete er eine Gefahrenquelle für die Nachkommen (vgl. LAMBERT und MILLARD, *Atra-ḫasis*, 22).

<sup>71</sup> Die Zeilen 216f sind schwer zu interpretieren. Im Akkadischen steht: *baḫa ittāšu lišedīšūma aššu lā mušši eṭemmu libši* (s. 229f). LAMBERT und MILLARD übersetzen: “Let her proclaim it as his living sign, and let the ghost exist so as not to forget (the slain god)”. VON SODEN: „Den Lebenden lasse er kennen sein Zeichen, dann werde, um nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, Edimmu!“ Diese Übersetzungen folgen dem *mašū*, „vergessen“ in der akk. D Stamm-Lesart. Eine andere Möglichkeit ist, dass man *muššū* (in anderer Form *mussū* oder *wussū*) im D Stamm übersetzt, das die Bedeutung „gleichsetzen, unterscheiden, separieren, Unterschied machen“ hat. Wenn wir dieser Lesart folgen, bedeutet dies, dass *eṭemmu* eine Existenzweise ist, in der es unmöglich ist, das Göttliche und das Menschliche zu unterscheiden. Demnach bezieht sich *muššū* auf das Verb *balāhu*, „vermischen“ aus der Zeile 212.

<sup>72</sup> LAMBERT und MILLARD lesen hier <sup>d</sup>*we-e-i-la*, und nehmen eine Rückweisung auf den „Menschen“ (akkadische *awīlum*) an. Aufgrund der neueren Auslegungen ist die richtige Lesart: *ḡeštug-e i-la* (vgl. DALLEY). Das sumerische *ḡeštug* bedeutet „Ohr, Vernunft“ (= akkadische *ṭēmu*). Der Text bringt zum Ausdruck, dass der Mensch ein Nachkomme eines vernünftigen Gottes ist.

<sup>73</sup> Die Funktion des Schöpfergottes nimmt oftmals eine Göttin auf, das lässt sich damit erklären, dass das neue Leben aus dem Mutterleib entspringt. In bestimmten Texten (z. B. *Enūma eliš*) kommen die Schöpferrolle und sogar solche traditionell weibliche Funktionen wie der Geburtshelferdienst männlichen Gottheiten zu, vgl. STOL, *Birth*, 71, 78f.

berichtet über die Geschehnisse in dem Apsu, in dem Haus des Schicksals. Der Text erinnert an magische Riten (*Atra-ḫasīs* i 249–260+):

„Der Prinz (?) Ea und die geschickte Mami treten in das Haus des Schicksals (*bīt šīmti*) ein. Die Mutterleib(-Göttinnen) (*šassūrātum*) sind versammelt. Ea knetet den Lehm in ihrer Gegenwart (von Mami).<sup>74</sup> (Mami) singt ständig ein Zauberwort, weil Ea, der vor ihr sitzt, dies wiederholen ließ. Als sie das Zauberwort beendet hat, bricht er vierzehn Lehmstücke ab.<sup>75</sup> Sieben legt er auf die linke Seite, sieben auf die rechte Seite. Dazwischen legt er einen Ziegel.<sup>76</sup> [...] <sup>77</sup> die Nabelschnur. Es versammeln sich die geschickten und gelehrten Mutterleib(-Göttinnen), sieben und sieben. Es werden sieben Männer und sieben Frauen erschaffen.<sup>78</sup> Die Mutterleib(-Göttin) ist die, die das Schicksal bestimmt (*bānat šīmti*). Sie beendeten zu zweit, beendeten sie vor (Mami).<sup>79</sup> Mami hat einen Beschluss der Menschheit gegeben (*uṣurāti uṣṣar*): In dem Haus der abgesonderten, schwangeren Frau sei der Ziegel sieben Tage gelegt. Ehrt Bēlet-ilī, die geschickte Mami. Es freue sich die Hebamme in dem Haus der abgesonderten (schwangeren Frau). Wenn die schwangere Frau gebärt, sondere sie sich ab.<sup>80</sup> [...]“

Mami gibt der Menschheit konkrete Anordnungen, welche rituellen Vorbereitungen im Haus der schwangeren Frau angestellt werden müssen und wie die Hebammen Nintu, die Geburtsgöttin, verehren müssen. Der Mythos entwirft eigentlich den religiösen Hintergrund bestimmter Volksbräuche und ist insofern eine Ätiologie. Hier geschieht der Übergang von der mythischen Welt zu realen (*Atra-ḫasīs* i 277–295; vgl. VON SODEN, *TUAT*, 3.625).

<sup>74</sup> Es ist ein bekannter Topos in mesopotamischen Texten, dass der Mensch aus Lehm (*tiṭtu*) geformt wurde. Der Tod ist jener Moment, wenn der Mensch „zum Lehm zurückkehrt“. (*tāru ana tiṭti*; vgl. Gen 3,19; Lambert und Millard: *Atra-ḫasīs*, 21).

<sup>75</sup> *kirši 14 ukтарыш*. Das hebräische Parallelwort von *karāṣu* verwendet Hi 36:6: „Siehe, ich bin vor Gott soviel wie du, vom Lehm nur abgekniffen bin (כֶּרֶסְךָ) auch ich.“

<sup>76</sup> Während der Geburt kniete die Frau auf einem Ziegel (Ex 1,16), vgl. STOL, *Birth*, 114, 118-122.

<sup>77</sup> In der altbabylonischen Version bricht der Text an diesem Punkt ab. Die Fortsetzung kann man aufgrund assyrischer Kopien (K 3399, K 3394) rekonstruieren, vgl. LAMBERT und MILLARD, *Atra-ḫasīs*, 60-63.

<sup>78</sup> Die Sieben erinnert an die sieben Namen aus *Enki und Ninmah*, vgl. STOL, *Birth*, 82.

<sup>79</sup> *šināšam ukallalā*, „beendeten zu zweit“. Das Verb *kalālu* bringt die Beendung des schöpferischen Aktes zum Ausdruck. Die Nummer zeigt wahrscheinlich die Zusammengehörigkeit und die Zweierheit von Frau und Mann an.

<sup>80</sup> Die Absonderung bezieht sich auf den Moment der Geburt (s. Zeile 292.)

Die Mutterleib(-Götinnen) sind versammelt, es sitzt da Nintu, zählt die Monate. Im Haus der Schicksale riefen sie aus den zehnten Monat. Der zehnte Monat kam. Die Zeit ist erfüllt (?),<sup>81</sup> sie öffnete den Mutterleib. Hell strahlend und freudig war ihr Gesicht; sie bedeckte ihren Kopf, tat den Hebammendienst. Ihre Hüften gürtete sie dann, segnet; sie zeichnete einen Mehl(kreis) und legte einen Ziegel hin. „Ich, ich habe geschaffen, meine Hände taten es; die Hebamme möge sich im Hause der *qadištu*-Priesterin freuen! Wo immer eine Gebärende gebiert, eine Mutter von Kindern selbst entbindet, möge neun Tage<sup>82</sup> der Ziegel hingelegt werden; geehrt werde (dadurch) Nintu, die Mutterleib(-Göttin).“

Der *Atra-ḫasīs-Mythos* erzählt die Schöpfung des Menschen zweimal. Die Episode, in der der erste Mensch gemacht wurde, stellt eine konkrete Situation dar: Ein Gott wird geschlachtet, damit sein Fleisch und Blut mit Lehm vermischt werde und daraus wird der erste Mensch (*lullū*) geformt. Hinsichtlich Ps 139,13.15. ist zu betonen, dass der Ort der Schöpfung der Wohnsitz Ea's (Enki) in Apsu ist. Noch konkreter, sie geschieht unter der Erde, im Haus des Schicksals (*bīt šīmti*). Wenn man aber erwartet, dass mit der Erwerbung des neuen Titels von Mami die Erzählung zu Ende geht, folgt eine andere Schöpfungsgeschichte. In dieser liest man nichts über die geschlachtete Gottheit; es geht um den göttlichen Mutterleib, in dem 2x7 Menschen geformt werden. Durch diese Verdoppelung arbeitet der Mythos die einmalige Schöpfung und die jeweilige Geburt zusammen.<sup>83</sup> Die Schöpfung von Urzeiten her und die Geburt als physiologisches Phänomen sind auf solche Weise in einem literarischen Werk verarbeitet. Der Text lässt vermuten, dass sich in der jeweiligen Geburt die urzeitliche Schöpfung wiederholt.<sup>84</sup> Eine ähnliche Sicht spiegelt Ps 139,13.15 wieder.

(c) Neben dem *Atra-ḫasīs-Mythos* ist als Hintergrund von Ps 139 noch ein weiterer Text zu erwähnen, der einige Jahrhunderte später verfasst wurde, und

<sup>81</sup> Die Bedeutung des akkadischen *ḫa-lu-up pa-le-e* ist unsicher (vgl. STOL, *Birth*, 115). Da *palū* in Gen. steht, sollte das vorangehende Wort auch ein Nomen sein. Zugleich ist die Bedeutung von *palū* fraglich (vgl. CAD q, 74; *palū* bedeutet: „Regierungszeit, Amt“).

<sup>82</sup> Die neun Tage weisen auf die neun Monate der Schwangerschaft hin. Ebenso dauert das Hochzeitsritual, das später in dem Mythos beschrieben wird, neun Tage. Der zehnte Monat ist der Monat der Geburt.

<sup>83</sup> *Atra-ḫasīs* verschmilzt verschiedene, eigentlich selbstständige Erzählungen miteinander (z. B. die Sintflut-Erzählung).

<sup>84</sup> Vgl. LAMBERT und MILLARD, *Atra-ḫasīs*, 9, 23. Ein Satz von Zimri-lim, König von Mari, zu einem Untertanen verbindet Schöpfung und Geburt: „Der Mutterleib hat euch gemacht, Mutter hat mich geboren, ebenso wie euch“ (vgl. STOL, *Birth*, 11).

eindeutig eine kultische und königliche Ideologie vertritt: *Enūma eliš*.<sup>85</sup> Das Epos enthält weniger profane Elemente, stattdessen mehr Theologie. Der Bericht von der Schöpfung des Menschen ähnelt der Episode aus *Atra-ḫasis*. Marduk formt aus dem Lehm und aus dem Blut eines gegen ihn rebellierenden Gottes, Qingu, den Menschen. Für die Anthropologie von Ps 139,13.15 ist weniger dieser Bericht wichtig, als die Beschreibung der Geburt Marduk's.

Nach *Enūma eliš* ist die Welt aus dem Beilager Apsu's (Süßwasser), der das männliche Prinzip verkörpert und Tiamat's (Salzwasser, Meer), die das weibliche Prinzip verkörpert, entstanden. Beide sind unterweltliche Gottheiten, die durch ihre Schöpfer- und Zeugenaktivität göttliche Nachkommen ins Leben rufen. Tiamat (vgl. hebr. תְּהוֹמִים, „Urwasser“) erscheint als Urmutter aller.<sup>86</sup> Da der Lärm der Götter Apsu stört, entscheidet er auf den Rat eines Gottes, sie zu vernichten. Als der weise und starke Ea sein Vorhaben erfährt, verhindert er es, besiegt Apsu und übernimmt die Herrschaft über die Unterwelt. Hier folgt der Bericht von der Geburt Marduk's (*Enūma eliš* I 73–102; vgl. VON SODEN, *TUAT*, 3.571f).

Nachdem Ea seine Feinde gebunden und erschlagen und den Sieg über seine Feinde errungen hatte, ruhte er geruhsam in seinem Gemach, (und) nannte es Apsu, dessen heilige Stätten er festsetzte. Dann gründete er seine Wohnung darin, und Ea und Damkina, seine Gattin, saßen da prächtig. Im Gemach der Schicksale, im Zimmer der Beschlüsse, wurde der weiseste der Weisen, der klügste der Götter, Bēl<sup>87</sup> gezeugt. Im Apsu wurde Marduk geboren, im reinen Apsu wurde Marduk geboren. Ea, sein Vater, zeugte<sup>88</sup> ihn, Damkina, seine Mutter, gebar ihn. Er sog an den Brüsten von Göttinnen, Eine Kindsmagd zog ihn auf und füllte ihn mit Schrecken. Seine Gestalt war prächtig entwickelt, der Blick seiner Augen war blendend, sein Wuchs war mannhaft, er war mächtig von Anfang an. Anu, seines Vaters Erzeuger, sah ihn, er jubelte und lachte; sein Herz füllte sich mit Freude. Er machte ihn vollkommen: Seine Göttlichkeit war verdoppelt, er wurde sehr hoch, sie (die Vorfahren) in seinen Eigenschaften überragend. Seine Gliedmaßen waren unvorstellbar wunderbar, unmöglich zu begreifen, mit Mühe nur zu betrachten. Vier waren seine Augen, vier seine Ohren, wenn er seine Lippen

<sup>85</sup> Zu den Ausgaben des Textes vgl. W. G. LAMBERT und S. B. PARKER, *Enuma Eliš – The Babylonian Epic of Creation*, Oxford 1966; Ph. TALON, *The Standard Babylonian Creation Myth Enuma Eliš*, Helsinki 2005. Zu den Übersetzungen vgl. VON SODEN, *Enuma Eliš*, in: *TUAT*, 3.565-602; DALLEY, *Myths*, 228-277; S. RÁKOS, *Gilgames – Agyagátlák úzenete*, Budapest 1974, 19-45.

<sup>86</sup> Der Name Tiamat's ist *mu'allidat gimrišun*, „die gebar alle“ (Götter) (*Enūma eliš* i 4).

<sup>87</sup> *Bēl*, „Herr“ ist ein häufiger Name von Marduk in Babylon (s. Jes 46,1; Jer 50,2).

<sup>88</sup> *banū* bedeutet: „bauen; schöpfen; erzeugen“

bewegte, schoß Feuer hervor. Seine vier Ohren wurden groß und seine Augen nahmen gleicherweise alles auf. Hervorgehoben unter den Göttern und übergroß war seine Gestalt, seine Gliedmaßen waren unvergleichlich, sein Wesen war übergroß. Anu rief: „Mari-utu, Mari-utu, Sohn, Sonne, Sonne der Götter.“<sup>89</sup>

*Enūma eliš* wurde in Babylon, in der Stadt Marduk's verfasst, und hat die Funktion, den Vorrang Marduk's gegenüber den anderen Gottheiten theologisch zu legitimieren.<sup>90</sup> Deshalb ist dieses Zitat auch hinsichtlich der Gesamtkomposition sehr wichtig. Bezüglich Ps 139,13-16 ist der Text in doppelter Weise relevant: Nach *Enūma eliš* ist der Ort der Geburt die Tiefen der Erde, der Apsu. Ea, der Herr der Erde, hat Marduk erzeugt, und Damkina hat ihn geboren. Zwar geht es hier um die Zeugung, dennoch erscheint die Gestaltung der Glieder von Marduk. Gemäß dem Text hängen also Zeugung und Schöpfung zusammen. Vielleicht noch wichtiger ist, dass das Epos die Geburt Marduk's so darstellt, dass sie „alles Verstehen übersteigt“ (vgl. Ps 139,6): Es wird die Schönheit, Furchtbarkeit, Kraft, Größe der neugeborenen Gottheit hervorgehoben. Dies hat in Ps 139,14 eine überraschende Analogie: „Ich danke dir, dass du mich so wunderbar abgesondert (נִרְאָהוּ נִפְלִיָּה) hast. Ich weiß: Staunenswert sind deine Werke (נִפְלְאִים מַעֲשֵׂיךָ).“<sup>91</sup> Die Einzigartigkeit JHWHs wird im AT mehrmals betont, dass aber dies ein geschaffener Mensch selbst ausspricht, ist bedenkenswert. Der hebräische masoretische Text ist jedenfalls verständlich, man muss ihn nicht emendieren.<sup>92</sup>

<sup>89</sup> Dieser Satz erklärt den Namen des Gottes Marduk. Mari-utu weist auf den Namen Marduk (mit Logogrammen: AMAR.UTU) hin. „Sohn“ und „Sonne“ erklären die einzelnen Namenselemente. In Akkadischen bedeutet *māru* „Sohn“, und das sumerische UTU-Zeichen verwendet man für die Bezeichnung des akkadischen *šamšu*, „Sonne“. In der Spätbronzezeit war *šamšī*, „meine Sonne“ ein Ehrentitel, der Königen oder Hauptgöttern beigelegt wurde (vgl. DALLEY, *Myths*, 174).

<sup>90</sup> Das Ansehen Marduk's unterstreicht mittelbar das Ansehen des babylonischen Kultus und des Priestertums. Es ist kein Zufall, dass das Epos auch von der Schöpfung des babylonischen Haupttempels (Esagila) berichtet.

<sup>91</sup> Zur Problematik der Übersetzung von V. 14, vgl. J. C. COLLINS, *Psalms 139:14: "Fearfully and Wonderfully Made"?*, in: *Presbyterion* 25 (1999), 115-120, der נִפְלִיָּה nicht von נִפְלֵא „furchtbar sein“, sondern von נִפְלֵא nif. ableitet (Ex 33,16).

<sup>92</sup> Bezüglich Ps 139,14 finden sich in der Fachliteratur zwei Erklärungsrichtungen. Die literarkritischen Forschungen halten V. 14 für sekundär, weil er den Gedankengang von V. 13 und 15 störe. Vgl. M. MANNATI, *Psaume 139* 14-16, in: *ZAW* (1971), 258f. Andererseits schlagen die Forschungen semantischer Art aufgrund alter Textversionen eine Korrektur von V. 14 vor: Statt נִפְלִיָּה 1. Pers. sg. lese man besser 2. Pers. mask. sg. נִפְלִיָּה „du (JHWH) bist wunderbar“ (vgl. ALLEN, *Psalms*, 251). Im Codex Vaticanus und Alexandrinus findet man ἔθαυμαστῶθης, „du bist wunderbar“, demgegenüber liest der Sinaiticus ἔθαυμαστῶθην, „ich bin wunderbar“ (vgl. die Vulgata, die dem griechischen cod. Vat. Text folgt: *terribiliter magnificatus es*). Noch weitere Anhaltspunkte liefern die Peschitta, 11QPs<sup>a</sup> und das Targum. Trotz dieser Belege ist die Korrektur



Die Gedanken des Epos erhärten dies. Also soll man Ps 139,14b im Lichte desselben interpretieren. נִפְלְאִים מְעֻשָׂיֶךָ preist nicht im Allgemeinen die Größe Gottes, sondern spricht konkret von der Schöpfung des Menschen.

Das *Enūma eliš* berichtet freilich anschließend von der Geburt einer Gottheit, aber wie wir früher gesehen haben, besteht eine enge Verbindung zwischen der Schöpfung der Götter und der der Menschen, besonders wenn man die Königshymnen mit berücksichtigt. Es kann hier auf Ps 8,6 hingewiesen werden, der von dem mit königlichen Privilegien begabten Menschen spricht: „Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt“.

### 3. Semantische und anthropologische Fragen zu Ps 139,16

Das in V. 16 erscheinende Wort נִלְנָה ist ein *hapax legomenon* im AT. Zwar kommt das Verb נִלְנָה in 2Kön 2,8 in der Bedeutung „zusammenwickeln (einen Mantel)“ vor, aber es ist fraglich, ob dies mit dem Nomen נִלְנָה zusammenhängt. Der Ausdruck ἀκατέργαστον in der Septuaginta weist auf noch nicht angefertigte Arbeit hin.<sup>93</sup> Ähnlich bezeichnet נִלְנָה in dem nachalttestamentlichen Hebräisch eine Sache, die ihre endgültige Gestalt noch nicht gewonnen hat: ein „unabgeschlossenes, großzügiges“ Gesetz (das noch unausgegoren ist, vgl. Exodus Rabbah 30), ein „unbeendetes“ Tongefäß (Babylonischer Talmud, Sanhedrin 22b), eine „unentwickelte“ Masse, Glieder des Embryos (Jerusalem Talmud, Niddah iii, 50d = Neusner, 3:3 II:1 F).<sup>94</sup> Demnach mag מְלִנְיָה in Ps 139,6 die Gestalt des sich entwickelnden Embryos bezeichnen.<sup>95</sup>

von V. 14 nicht überzeugend. Die paraphrasierende Übersetzung der Peschitta (*tdmwrt' d' bdt*, „deine Taten sind wunderbar“) folgt weder dem masoretischen noch den griechischen Text, sondern übersetzt frei aus dem Kontext des Psalms. Ähnlich paraphrasiert 11QPs<sup>a</sup>: נִפְלְאִים נִפְלְאוֹת „du bist furchtbar, der wunderbarste“. Das Targum bezieht „wunderbar“ auf JHWH: רַחֲלִיךָ עֲבַדְתָּא פְּרִישִׁי „du hast wunderbare, furchtbare Sachen getan“. Dies bestärkt die LXX-Versionen dennoch nicht, weil einer anderen Lesart gefolgt wird. Statt נִפְלְאִי nif. perf. 1. Pers. sg. wird hif. perf. 2. Pers. sg. הִפְלִיחַ übersetzt. Die Versionen des Targums und der LXX sind also ganz unabhängig voneinander. Sie gehen nicht auf einen gemeinsamen, älteren Text zurück, sondern sind als Interpretationsversuche aus dem Kontext zu betrachten.

<sup>93</sup> Vgl. *κατεργάζομαι*, „mit Erfolg beenden“. In der Vulgata findet man als Übersetzung „imperfectum“, was gegenüber dem hebräischen und griechischen Ausdruck auch ethische und ontologische Züge haben könnte. In der Alten Kirche gehen Cyprianus und Augustinus in diese Richtung.

<sup>94</sup> Das aramäische נִלְנָה hat die gleiche Bedeutung. Vgl. JASTROW, *Dictionary*, 222.

<sup>95</sup> Nach M. IDEL und Leviticus Rabba 29.1 meint STOL, dass נִלְנָה den schon entwickelten Embryo bezeichnet (*Birth*, 13f). Aber die Auslegung des Midrasch in dieser Richtung ist unsicher, weil im Hebräischen נָלַם (nicht נִלְנָה) bedeutet, dass etwas beendet, vollkommen wird.

Ebenso problematisch ist die Wiedergabe des Satzes: ימים יצרו ולא אחד בהם ועל-ספרך כלם יכתבו. Im Apparat der Biblia Hebraica Stuttgartensia erscheinen zahlreiche Korrekturvorschläge. Sie zeigen die Schwierigkeit des Satzes auf. Der Text in seiner jetzigen Form ist folgendermaßen zu übersetzen: „und in dein Buch alle wurden eingeschrieben, (nämlich) die Tage, die geformt sein werden, obzwar keiner von ihnen existierte.“ Obwohl der Vers auch so verständlich ist, ist einsichtig, dass die Ausdruckweise umständlich ist.

An erster Stelle ist die Interpretation von כלם „alle“ problematisch, weil unklar ist, worauf sich die pluralische Endung bezieht. Einige Übersetzungen verbinden כלם mit גלם, und setzen deshalb das Letztere in den Plural (גלמי).<sup>96</sup> Andere lassen die Endung außer Acht und übersetzen גלם neutral.<sup>97</sup> Es ist einfacher, wenn man annimmt, dass die pluralische Endung von כלם sich auf die in dem Buch verzeichneten Tage bezieht, wie das Suffix von בהם.<sup>98</sup>

Schwierig ist auch die Konstruktion ימים יצרו. Das Verb יצר bedeutet oft „formen, gestalten“ (Gen 2,7.19; Jes 29,16). Aber an manchen Stellen drückt das Verb die Gestaltung abstrakter Phänomene aus. Deshalb ist es besser, mit „planen, beabsichtigen, vorhaben“ zu übersetzen (Dtn 31,32; Jes 22,11; 46,11; Jer 18,11).<sup>99</sup> In Ps 139,16 ist das Objekt des Verbes ימים. Der Vers mag so wiedergegeben werden: „Meine Urform sahen deine Augen. Und in dein Buch waren sie alle eingeschrieben, die Tage wurden bestimmt, als noch keiner von ihnen da war.“<sup>100</sup> In diesem Sinn bildet כלם יכתבו einen zu ימים יצרו parallelen Gedanken: „in ein Buch etwas verzeichnen“ bedeutet „etwas im Voraus planen, beabsichtigen“.

Das Buch-Motiv und die Vorbestimmung der Tage führt nochmals zu den mesopotamischen Texten. In diesen Texten steht die Vorbestimmung des Schicksals mit der Geburt, noch konkreter mit dem Durchschneiden der Nabelschnur in engem Zusammenhang. Wenn die physiologische Verbindung zwischen dem Mutterleib und dem Embryo abgebrochen wird, beginnt ein neues Leben, ein neues Schicksal.<sup>101</sup> Bei der Schöpfung (Geburt) bekommt der Mensch

<sup>96</sup> Vgl. Leidse Vertaling: „vormeloze leden“; JPS Tanakh (1985): „my unformed limbs“; New American Bible (1991): „my actions“.

<sup>97</sup> Vgl. die Einheitsübersetzung (1980): „in deinem Buch war schon *alles* verzeichnet“ (vgl. auch die Zürcher Bibel [2008]); Káldi Neo-Vulgata [1997]).

<sup>98</sup> H.-J. KRAUS, *Psalmen*, BKAT 15/2, Neukirchen-Vluyn <sup>5</sup>1978, 1092. Die von Kraus vorgeschlagene Emendierung ist unnötig.

<sup>99</sup> יצר verwendet Jer 18,11 als Synonym für חשב „denken, planen“. Ähnlich erscheint יצר als Synonym für מְחַשְׁבָּה (Gen 6,5; 8,21; 1Chr 28,9; 29,18).

<sup>100</sup> Zur Übersetzung von בהם im Sinn „(keine) von ihnen“, vgl. Ex 14,28; 1Sam 11,11; 14,36; 2Sam 17,9.

<sup>101</sup> Vgl. auch J. N. LAWSON, *The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millennium. Toward an Understanding of Šimtu*, Wiesbaden 1994, 19-23; J. POLONSKY, *The Mesopotamian*

ein Leben, das nicht nur bloße physische Existenz bedeutet; es wird auch ein Lebenspfad, ein Status als Ergehen einbezogen. In einem Text steht: *ištu sassūrīšu šīmtum tābtum šīmassu*, „von Mutterleib seiner Mutter her war sein Schicksal ein gutes Schicksal.“<sup>102</sup>

In der altorientalischen Gedankenwelt ist „Schicksal“, *šīmtu* ein ebenso weiter Begriff wie im Deutschen.<sup>103</sup> In den Tiefen der Erde, in dem sich Apsu befindet, heißt die göttliche Werkstatt das „Haus des Schicksals“ (*bīt šīmti*), offenbar deshalb, weil Ea/Enki, der Herr der Erde und Bēlet-ilī, die Herrin der Götter, an diesem Ort das Schicksal der Menschen und Götter bestimmen. Eine Hymne über Ninmaḫ schreibt: „die alles geschaffen hat, welche die Nabelschnur durchschneidet und bestimmt das Schicksal der Menschheit“.<sup>104</sup> Ähnlich steht es im *Atra-ḫasīs-Mythos*: „der göttliche Mutterleib ist der, der Schicksale macht“.<sup>105</sup> Etliche Texte sprechen von einem göttlichen Rat, der Schicksale bestimmt. Nach *Enūma eliš* entscheidet der göttliche Rat über das Schicksal Marduk's, demgemäß wird er zum König der Götter, stärker als alle anderen Gottheiten (IV 1–34). In einer älteren Version des Gilgamesch-Epos, in einem Monolog des suchenden Menschen, der nach dem Geheimnis des Lebens und des Todes forscht, steht (vgl. K. HECKER, *TUAT*, 3.727f): „Es saßen die Anunnaki, die großen Götter, zusammen. Mammītum, die das Schicksal schafft (*bānat šīmti*), bestimmt mit ihnen das Schicksal: sie richteten (*šakānu*) Tod und Leben ein. Des Todestage bezeichneten sie nicht, die des Lebens bezeichneten sie!“<sup>106</sup>

Ein an den Gott Šamaš adressiertes Gebet, das um Segen auf ein neugebautes Haus und dessen Erbauer bittet, hält Šamaš für den, der Schicksale bestimmt.<sup>107</sup>

*<sup>1</sup> Šamaš bēl šamē u eršetim ēpīš āli u bīti attāma <sup>2</sup> šīmātum šāmu ušurāti  
uššūru ša qātīkāma <sup>3</sup> šīmāt balāḫu attāma tašam <sup>4</sup> ušurāt balāḫu attāma teššir  
<sup>5</sup> šīt pīka lā innenni <sup>6</sup> ēpīš pīka lā uštePELLI*

*Conceptualization of Birth and the Determination of Destiny at Sunrise*, in: A. K. GUINAN u.a. (Hg.), *If a Man Builds a Joyful House. Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty*, Leiden 2006, 306-309.

<sup>102</sup> STOL, *Birth*, 87f; POLONSKY, *Birth*, 308.

<sup>103</sup> Zu der mesopotamischen Schicksal-Vorstellung vgl. LAWSON, *Fate*.

<sup>104</sup> STOL, *Birth*, 77. Zu anderen Beispielen vgl. POLONSKY, *Birth*, 306f. In bestimmten Fällen wird die Macht der Geburtsgöttin von anderen Gottheiten, Enlil oder Schamasch, gewährleistet, vgl. POLONSKY, *Birth*, 307.

<sup>105</sup> K 3399 + 3934, Zeile 11.: *bānat šīmti*; III vi 47: *šassūru bāniāt šīmāti*.

<sup>106</sup> Gilg. X, VI 38-40. Vgl. LAWSON, *Fate*, 51.

<sup>107</sup> LAWSON, *Fate*, 59f. Zu der Schicksalbestimmer-Funktion von Šamaš, s. POLONSKY, *Birth*. Wenn das Kind ans Sonnenlicht kommt, ist es seine erste Begegnung mit Šamaš.

Schamasch, Herr von Himmel und Erde, Erbauer von Stadt und Haus bist du! Schicksale zu bestimmen, Lebenspfade<sup>108</sup> zu gestalten, liegt in deiner Hand. Das Schicksal des Lebens bestimmst du allein, den Lebenspfad gestaltetest du allein. Der Ausspruch deines Mundes verändert sich nicht, das Wort deines Mundes wandelt sich nicht.<sup>109</sup>

Von welchem Buch spricht der Verfasser des Ps 139,16? Aufgrund der Motive der Geburt und Schicksalbestimmung kann man nicht an etwas Anderes denken, als an ein häufiges Motiv der mesopotamischen Texte, die Schicksalstafel. *tuppi šīmāti*, wörtlich die Tafel der Schicksale. Sie ist eine Urkunde, deren Besitz dem Besitz des Kosmos gleichkommt. Diese Tafel enthält Informationen über das Leben der Menschen und Götter, über deren Schicksale, Funktionen, usw.<sup>110</sup> Der Gott trägt sie an seiner Brust, der im höchsten Ansehen steht. Nach *Enūma eliš* hatte Tiamat die Tafel, aber dann hat sie das Recht, sie zu besitzen, verloren. Nach dem Sieg über Tiamat ergattert Marduk die Tafel und damit die Herrschaft über den ganzen Kosmos. Das Buch (סֵפֶר) von Ps 139,16, das Informationen über die bestimmten Tage enthält, ist wahrscheinlich eine biblische Parallele zur mesopotamischen Vorstellung.

Hinsichtlich des Ps 139 ist bemerkenswert, dass der oben zitierte Šamaš-Text das Verb *ešēru* (oder *wuṣṣuru*) „zeichnen, planen, (in Stein) hauen“ verwendet, das dem im Psalm benutzten יָצַר entspricht. Meines Erachtens bedeutet יָצַר hier nicht „formen“, wie oft in der Hebräischen Bibel, weil dieser Sinn weniger zum abstrakten Begriff „Tag, Leben“ passt. Es ist sinngemäßer, ähnlich dem Akkadischen den Ausdruck mit „planen, bestimmen, beschließen“ wiederzugeben. Bevor der Mensch selbstständiges Leben hatte, werden seine Tage schon bestimmt. Die „Tage“ beziehen sich hier auf das Leben, den Lebenspfad, das persönliche Schicksal. Bevor ein Tag des Lebens verging, bevor der Mensch geboren wurde, hat Gott die Zukunft, das Schicksal des Menschen vorbestimmt, ins Buch eingeschrieben.<sup>111</sup>

<sup>108</sup> *uṣurtu*, „Entwurf, Plan, Kontur, Beschluss“. Es ist hier ein Synonym für das Schicksal.

<sup>109</sup> Die Bestimmung der Schicksale und die Unveränderlichkeit des Wortes der Gottheit sind auch in *Enūma eliš* IV 7 verbunden.

<sup>110</sup> Wahrscheinlich wird auch in Ps 69,29 auf die Schicksalstafel hingewiesen, wobei der Verfasser des Psalms für das Auslöchen des Namens seiner Feinde aus dem „Buch des Lebens“ betet. הַיּוֹם סֵפֶר ist das Buch der Lebens, der Schicksale. Die Motiv des Auslöschens des Namens entspricht dem Gedanken, der in antiken, königliche Inschriften erscheint, in denen der Verfasser der Inschrift vor dem Auslöchen seines Namens und damit vor der Vernichtung seiner Erinnerung (d. h. Leben nach dem Tod) warnt. Anderenfalls wird der Beschädiger verflucht sein.

<sup>111</sup> Statt וְיָצַר יְהוָה אֶת־יְמֵי אֶתְרָם וְיָצַר אֶת־יְמֵי אֶתְרָם schlägt das masoretische Qere die Version von וְיָצַר יְהוָה אֶת־יְמֵי אֶתְרָם vor. Das verändert den Sinn des Textes: „(die Tage wurden bestimmt) und einer von ihnen für ihn (wurde

#### 4. Fazit

Vom anthropologischen Standpunkt her ergänzt Ps 139,13 unsere Kenntnis des Glaubens Israels an die schöpferische Tätigkeit Gottes mit interessanten Daten. Verglichen mit der klassischen Variante der Beschreibung der Ersterung der Welt und des Menschen in Gen 1-2, schätzt Ps 139,13-16 diesen Akt JHWHs nicht als eine einmalige Tat zu einer bestimmten Zeit zu Beginn der Geschichte der Menschheit ein. Ps 139 suggeriert dass JHWH in den ersten Augenblicken jedweden Lebens präsent ist, sogar bei der Erzeugung und bei der Konzeption desselben. Er ist es, der den Menschen in den Mutterleib ausgießt. Der Sexualakt ist nicht nur eine Darstellung der gegenseitigen Gefühle einer Mannes und einer Frau, sondern Teil des schöpferischen göttlichen Aktes. Damit wird der persönliche, individuelle Aspekt der Schöpfung unterstrichen.<sup>112</sup> Wir können somit feststellen, dass die lineare, historische Auslegung der Erschaffung des Menschen durch Gott nur eine von verschiedenen Vorstellungen des AT in dieser Hinsicht ist.

Die Wurzeln der Sicht, wonach jede Geburt ein Schöpfungsakt ist, der sich immer neu wiederholt, reichen sehr weit. Die anthropologische Analyse von Ps 139 hat gezeigt, dass die Gedanken des Textes sich auch in der Tradition des Alten Orients finden. Die Aussage über den Menschen als Werk Gottes, als Abguss des Goldschmiedes, hebt die enge Beziehung des Beters zu seinem Gott hervor. In außerbiblischen Texten findet sich diese Vorstellung in Bezug auf Götter und Könige, aber manchmal auch auf die Frommen des Volkes.

Das Bild der Ausgießung (כִּכְרֵךְ/כִּכְרֵךְ) stellt die sexuell-physiologischen Züge der Empfängnis dar, nimmt aber auch die technische Ausdruckweise der Herstellung kultischer göttlichen Statuen auf. Nach den mesopotamischen Texten ist die göttliche Werkstatt im Apsu, in den Tiefen der Erde, das dem hebräischen תַּחְתִּימֵי אֶרֶץ entspricht, wo gemäß Ps 139,15 der Mensch geschaffen wurde. Die Analogie zwischen den Tiefen der Erde und dem Mutterleib ist durch die sumerischen und akkadischen Mythen und Gebete verständlich. Dieselben Texte helfen, Ps 139,16 zu interpretieren, der von der Vorbestimmung und dem Aufschreiben in ein Buch der Tage spricht. Ähnlich den außerbiblischen Texten soll es auch hier darum gehen, dass das Schicksal des Menschen vor der Geburt bestimmt und in ein „Schicksalsbuch“ eingeschrieben wurde. Der Vers zeigt also,

bestimmt)<sup>112</sup>. In dieser Lesung bezieht sich הַיּוֹמִי wahrscheinlich auf יוֹמֵי. Dies würde bedeuten, dass Gott den Geburtstag aller, u.a. auch des Verfassers des Psalms vorbestimmt hat. Die Korrektur mag Tradition widerspiegeln. Sie erscheint schon im frühen Judentum, wo der Psalm eigentlich von der Schöpfung Adams berichtet, weil man von der Vorbestimmung der Tage anderer Menschen nur in diesem Zusammenhang sprechen konnte. Die alten Textzeugen belegen jedoch, dass es für die Korrektur הַיּוֹמִי < הַיּוֹמִי keinen wirklichen Grund gibt.

<sup>112</sup> Vgl. W. P. BROWN, *Creatio Corporis and the Rhetoric of Defense in Job 10 and Psalm 139*, in: *God Who Creates*, Grand Rapids 2000, 107-124.

dass die Verwandtschaft zwischen den biblischen und außerbiblischen Texten nicht nur in weiten Parallelen und in gemeinsamen Symbolen besteht, sondern auch auf lexikalischer Ebene (vgl. יצר / *wuṣṣuru*).

Gewiß, diese Parallelen setzen nicht eine direkte Verbindung mit einem bestimmten kanaanäischen oder mesopotamischen Text voraus. Die Tatsache, dass die diskutierten Vorstellungen oftmals in der orientalischen Tradition anzutreffen sind, mahnt zur Vorsicht gegenüber allen, die die Herkunft solcher religiöser Gedanken der biblischen Tradition direkt von diesen alten Texten ableiten wollen. Die Geburt einer neuen Generation und die Fruchtbarkeit sind Dinge, die die Menschheit immer beschäftigten. Sprechende Beispiele dafür sind zahlreiche Statuen und Figuren von Fruchtbarkeitsgöttinnen und Amulette aus archäologischen Funden oder textlich die biblischen Verheißungen der Segnung, Texte, die besondere Momente des Wohlstandes anzeigen und oft konkret die Geburt eines Nachkommens oder einer kommenden Generation verheißen. Dennoch darf die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, dass der Autor dieses Psalms Gedanken und Formulierungen jener Zeit aus nächster Nähe kennt, die in den mythologischen Texten, in Gebeten oder in mesopotamischen königlichen Inschriften erscheinen. Es ist selbstverständlich, dass der Verfasser des Psalms immer einen Weg durch das Labyrinth der mythologischen Vorstellungen fand, und so innerhalb der Grenzen seines speziellen israelitischen Glaubens blieb.

Csaba BALOGH  
Protestantisch-Theologisches Institut in Klausenburg  
Cluj-Napoca, Rumänien