

Manfred Görg (†)

Der Mensch als königliches Kind nach Psalm 8,3 *

Die rätselhafte Sprache von Psalm 8,3 gehört zu den exegetischen Problemen, deren bisherige Lösungsversuche bis zur Stunde nicht gänzlich zu überzeugen vermocht haben. Erst soeben möchte W. RUDOLF¹ eine nach seiner Meinung „an sich recht naheliegende Deutung“ anbieten, mit welcher er einen Durchbruch zu einer „biologischen“ Interpretation erzielt zu haben glaubt. Um die Diskussion unmittelbar fortzuführen, soll dieser jüngste Beitrag auch der Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen sein.

Die früheren Versuche, durch Konjekturen eine Vorverlegung der Wendung *mpy 'wllym wynqym* in den Wortlaut von V.2 zu betreiben², müssen hier nicht erneut zur Debatte stehen, nachdem RUDOLPH mit Recht festgestellt hat, dass „die Worte ‚aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge‘ in 2b nichts zu suchen haben, sondern an ihrem jetzigen Platz richtig stehen“³. Wir verbleiben daher bei der *lectio difficilior* und erwägen zunächst RUDOLPHS Wiedergabe⁴:

„Aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge
hast du eine Macht begründet
um deiner Widersacher willen,
um zum Schweigen zu bringen Feind und Widerpart“.

Ob RUDOLPH meint, dass es auch „alte“ Kinder gibt, sei hier dahingestellt; wichtiger als eine Kritik an der etwas merkwürdigen Version ist die Beobachtung, dass mit der Wiedergabe von *hšbyt* bereits unterstellt wird, als sei die feindliche Bedrohung in erster Linie als lautstark geführte Opposition zu denken. Mit der Übersetzung „zum Schweigen bringen“ wird allerdings geschickt die Interpretation dessen vorbereitet, was nach RUDOLPH aus dem Mund der Neugeborenen zu kommen pflegt. Um sich

* Erstveröffentlichung in: *Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion* 3, 1977, 7-13; nachgedruckt in: M. GÖRG, *Aegyptiaca – Biblica. Notizen und Beiträge zu den Beziehungen zwischen Ägypten und Israel*, ÄAT 11, Wiesbaden 1991, 309-315. Die Orthographie wurde behutsam aktualisiert.

¹ W. Rudolph, „Aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge ...“, in: *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie*, FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, 388-96.

² Vgl. dazu RUDOLPH (1977) 389-92.

³ RUDOLPH 391.

⁴ RUDOLPH 392.

aber nicht von vornherein festzulegen, sei vorgeschlagen, bei der neutraleren Wiedergabe „zur Ruhe bringen“ zu verbleiben⁵.

Nicht weniger von einem Vorverständnis geprägt scheint RUDOLPHs Kommentar zur Wiedergabe von *mtnqm* mit „Widersacher“ zu sein, da ihm das letzte Wort „nicht recht zu den Feinden Jahwes (wofür und wie sollten sie sich rächen?)“ passend vorkommt und es sein könne, dass „*nqm* wie arab. *nqm* außer ‚rächen‘ auch ‚tadeln, anklagen‘“ bedeute⁶. Das AT gibt indessen für eine solche Sinnggebung, die wiederum einen verbalen Angriff unterstellt und hervorhebt, keine direkte Handhabe⁷. Im Übrigen ist zu beachten, dass die Bezeichnungen *'wyb* und *mtnqm* im Gegensatz zu den in den Plural gesetzten *šwrr* ohne Suffix dastehen, d.h. hier ohne unmittelbare Beziehung auf Jahwe verwendet sind. Eine ausschließliche Interpretation, etwa im Sinne von ‚Rächer an Jahwe‘ ist also nicht geboten, wenn Feindschaft und Rachsucht überhaupt erst durch Jahwe zum Stillstand gebracht werden. Auch hier muss eine für weitere Deutungen offene Wiedergabe verfolgt werden, die zugleich allerdings einer zunächst allzu massiv wirkenden Sinnggebung nicht aus dem Wege gehen darf. So gesehen ist RUDOLPH hinwieder Recht zu geben, wenn er in dem „Nebeneinander von (*šōrēn*), *'ōjēb* und *mitnaqqēm* die Totalität der Feinde“ ausgedrückt sein lässt. Feinde und Rachsüchtige nämlich sind grundsätzlich und letztlich Gegner Jahwes (vgl. Ps 44,17).

Eine ‚massive‘ Wiedergabe ist auch mit der Wahl der Begriffe *'z* und *YSD* gefordert. RUDOLPH weist zwar auf die einschlägige Behandlung von V. HAMP hin, bringt aber deren Ergebnis in seiner Wiedergabe nur unzulänglich zum Ausdruck. Beide Termini verlangen nach HAMP⁸ eine „lokale“ Entsprechung: „Du hast eine Festung (ein Bollwerk, eine Machtposition) gegründet...“⁹. Das Festhalten an dem massiven Stil steht dann allerdings einer metaphorischen Interpretation nicht notwendig im Wege.

RUDOLPHs auf Textwiedergabe und Übersetzungskommentar folgende Ankündigung „die Auslegung kann beginnen“¹⁰ kommt demnach zu spät, da *seine* Auslegung bereits im vollen Gang ist. Als Hauptfrage gilt ihm nunmehr, „wie Jahwe aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge

⁵ Auch RUDOLPH sieht, dass *hšbyt* „eigentlich“ „aufhören machen“ heißt (393), möchte aber die Wiedergabe „verstummen machen, zum Schweigen bringen“ „nicht leugnen“ lassen.

⁶ RUDOLPH 393.

⁷ Vgl. G. SAUTER, THAT II, 106-9.

⁸ V. HAMP, Ps 8,2b.3, BZ 16 (1972) 115-20.

⁹ HAMP (1972) 119.

¹⁰ RUDOLPH 393.

eine Macht begründen kann“. Ob diese Fragestellung berechtigt ist, ob am Ende das Wie in dem von RUDOLPH intendierten Sinn das legitime Fragewort ist, soll zu klären versucht werden, wenn die von RUDOLPH vorgetragene Antwort reflektiert worden ist.

Mit Recht spricht sich RUDOLPH gegenüber herkömmlichen Auslegungen aus, die etwa entweder die kindliche Frömmigkeit apostrophieren oder Gottes Größe im Unscheinbaren und Ohnmächtigen aufscheinen lassen wollen. Dennoch ist die Argumentationsweise kritikwürdig. Wenn RUDOLPH die Erfahrungswirklichkeit gegen eine Aufwertung des ‚Kinderglaubens‘ ins Feld führt oder bezweifelt, dass die Kleinen „wirklich eine *Macht* gegen die Gottesfeinde“ darstellen können, sind dies Gründe, die letztlich eine psychologische oder anthropologische Exegese aus gegenwärtigen Perspektiven für ohne weiteres gerechtfertigt halten. So kann es auch nicht verwundern, wenn RUDOLPH mit deutlicher Zurückhaltung, wenn nicht Abschätzung über Auslegungsversuche urteilt, die an der Religionsgeschichte orientiert sind: „andere Exegeten weichen in die Mythologie aus oder suchen nach Parallelen bei anderen Völkern“¹¹. Gerade aber auf der Ebene der vergleichenden Religionsgeschichte muss weitergefragt werden, wenn das AT selbst keine unmittelbar einsichtige Vergleichsstelle bereitzuhalten scheint.

RUDOLPH möchte stattdessen „ganz naiv fragen: Was kommt eigentlich aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge?“ und er findet „nur *eine* unwiderlegliche Antwort: *der Schrei*“, das „Zeichen des Lebens und der Lebenskraft“. Es folgen zur Begründung einige Gedanken über die „Reihe von Wundern zwischen Zeugung und Geburt, von denen der Schrei des soeben Geborenen das letzte ist“. Ebenso sei „auch beim heranwachsenden Kind“ das Schreien ebenso sehr „Kennzeichen des Lebensgefühls und der Lebenslust“ wie „Bekundung von Schmerz, der auf Störung im Lebensablauf aufmerksam macht“. In alledem erweise sich der „Triumph der göttlichen Schöpferkraft“: Dass „Jahwe vor aller Augen überall immer neu in so wunderbarer Weise Menschenleben entstehen lässt, das ist der feste Punkt, sozusagen das feste Bollwerk, an dem alle Angriffe der Gegner abprallen müssen, weil hier täglich etwas passiert, was mit dem menschlichen Verstand nicht erklärt werden kann“¹². So wertvoll und anregend diese Gedanken für sich genommen indessen auch sein mögen, Exegese des vorliegenden Textes ist das nicht mehr.

¹¹ RUDOLPH 394. Hier findet J. HEMPEL, F u F 35 (1961) 119ff besondere Kritik, weil er „den Psalm 8 für ein ursprünglich altkanaanäisches Neujahrslied hält, das erst nachträglich jahwistisch getrimmt wurde“.

¹² RUDOLPH 395.

Auch poetische Sprache sollte man nicht überstrapazieren. Den (überhaupt nicht erwähnten) Schrei von Neugeborenen und Kindern in einem Zuge sowohl als Ausdruck des Lebenswunders wie auch als Zeichen göttlicher Machtbereitung zu deuten, ist doch des Guten zu viel. Es wird erlaubt sein, trotz RUDOLPHs Meinung, es handele sich hier um „eine biologische Sache, die keines Beleges bedarf“¹³, für behutsamere Auslegung zu votieren.

Die vorgetragenen Bedenken gegen RUDOLPHs These sollen nun nicht ohne einen eigenen Versuch der Interpretation stehen bleiben, wobei der im folgenden gebotene Vorschlag sich ebenfalls freimütiger Kritik aussetzen möchte. Die Vorstellung, dass kleine Kinder eine Machtposition repräsentieren können, ist dem nicht fremd, der sich in den durch Bild und Wort bezeugten Ausdrucksformen ägyptischer „Königsideologie“ auskennt. Zunächst soll daher eine gut bekannte Illustration aus dem höfischen Bereich Ramses' II. für unseren Zusammenhang gedeutet und dann mit einem einschlägigen Text aus der hymnischen Literatur der gleichen Zeit kommentiert werden.

Aus einer Kapelle des Gottes Hauron in der Ramsesstadt Tanis stammt die berühmte Darstellung in Vollplastik, die den Gott in Falkengestalt und vor ihm den figürlich gestalteten Namen des Königs Ramses präsentiert (Abb. 1)¹⁴. Hauron, ein syrischer Gott und wohl durch asiatische Einwanderer in Ägypten heimisch gemacht, wurde in der 18. Dynastie mit dem bekannten Großen Sphinx von Giza identifiziert¹⁵. Für unseren Kontext ist besonders relevant, dass Hauron „für den ägyptischen Königsmythos zum Königsgott“ wurde¹⁶. Die Gottheit steht schützend hinter dem als Kind (mit den typischen Merkmalen: Jugendlocke und rechter Zeigefinger am Mund) dargestellten König. Sonnenscheibe auf dem Kopf und

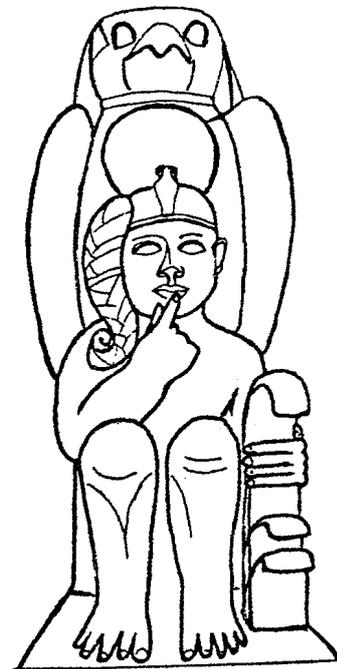


Abb. 1

¹³ RUDOLPH 396.

¹⁴ Jüngste Wiedergabe unter verschiedenen Perspektiven im Katalog zur Ausstellung: Ramses le Grand. Galeries Nationales du Grand Palais, Paris 1976, p. 4.6-9.11. Abb. 1 gibt eine Nachzeichnung (von E. ECCARD) des Photos p.4 (Frontalansicht). Vgl. auch die Bibliographie p. 5.

¹⁵ Vgl. dazu zuletzt W. HELCK, Hauron, LÄ II, 1055.

¹⁶ W. HELCK, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v.Chr., ÄgAbh 5. Wiesbaden 1971, 455. Zur Rolle des Sphinxgottes bei der „Berufung“ von Prinzen vgl. auch M. GÖRG, Gott-König-Reden in Israel und Ägypten, BWANT 105, Stuttgart 1975, 55ff., bes. 64f.

Uräus an der Stirn weisen göttliche Vollmacht bzw. königliche Machtposition aus. Zusammen mit der in der Linken gehaltenen Symbolpflanze von Oberägypten ergeben Sonnenscheibe und kindliche Gestalt „un rébus reproduisant sous une forme imagée le nom de naissance du roi: *Ra* (le disque solaire) -*mes* (l'enfant) -*sou* (nom de la plante) = Ramsès“¹⁷. Der regierende Pharao kann sich demnach als Kind mit den Insignien königlicher Würde darstellen lassen, um zugleich seiner absoluten und fundamentalen Erwählung durch die Gottheit Ausdruck zu verleihen.

Eine Eulogie auf den gleichen Pharao auf der sog. Kubanstele gibt ein willkommenes Pendant zur plastischen Illustration her; hier sei ein Auszug zitiert¹⁸:

„Alle Angelegenheiten kommen dir zu Ohren
seit du dieses Land verwaltest.
Du hast Pläne gemacht, als du noch im Ei warst,
in dem Amt eines kronprinzlichen Kindes.

Die Angelegenheiten der beiden Ufer wurden dir erzählt,
als du noch ein Kind mit der Jugendlocke warst.
Kein Bauwerk wurde errichtet wenn nicht auf deinen Wink,
keine Entscheidung gefällt ohne dein Wissen.

Du warst ‚oberster Mund‘ der Armee,
als du ein Knabe von zehn Jahren warst.
Jede Arbeit, die ausgeführt wurde –
es war deine Hand, die das Fundament legte.“

J. ASSMANN sieht in dem Text der Stele einen „locus classicus“ für die „Konzeption der auf ‚Erkenntnis‘ (Sia) und autoritativem Machtwort (Hu) beruhenden Schöpferkraft sowohl des Gottes wie des Königs“¹⁹. Die Kindheit des Königs wird in ambivalenter Qualität vergegenwärtigt: „rezeptiv“ (Informiertsein von Anfang an) und „operativ“ (frühausgeprägte Entscheidungsfähigkeit). Dazu kommt die ebenfalls in der Frühe des Lebens vollendete Potenz des Königs, „oberster Mund“ der Armee zu sein, d.h. nicht mehr und nicht weniger als *die* Machtposition gegenüber den Feinden wahrzunehmen. Gerade diese Funktion (Hu) ist für unseren Zu-

¹⁷ B. LETELLIER in: Ramses le Grand p.5. Die philologische Erklärung fällt natürlich anders aus: *R^cw-msj-sw* „Re ist es, der ihn geboren hat“ (vgl. zuletzt J. OSING, Die Nominalbildung im Ägyptischen, Mainz 1976, 371).

¹⁸ Wiedergabe hier im Anschluss an J. ASSMANN, Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich-München 1975, 494.

¹⁹ ASSMANN (1975) 638. Zum Folgenden vgl. die dortige Strukturanalyse.

sammenhang eminent bedeutsam. Die Unmündigkeit des Kindes wird in Mündigkeit verwandelt, die zugleich kriegerische Dominanz manifestiert.

Nun zurück zu Ps 8,3. Auf dem Hintergrund einer Vorstellung, die das königliche Kind in ausgeprägter und ausgereifter Weise als mündig und mächtig erscheinen lässt, gewinnt die Psalmaussage eine völlig neue Dimension. Nicht mehr das königliche Kind in idealtypisierender Rückschau, sondern die Menschenkinder überhaupt als von Jahwe mit königlicher Mächtigkeit ausgestattete Wesen sind jetzt Gegenstand einer Eulogie, die sich gleichwohl nicht auf den Menschen um seiner selbst willen, sondern auf Jahwe selbst hin orientiert. Im Zuge einer solchen „Demokratisierung“ ehemals ausschließlich königlicher Prädikationen²⁰ kann den Menschenkindern gottebenbildliche Relevanz zugestanden werden²¹, hier im Psalm freilich so, dass die prägende Schutzgewalt Jahwes eindeutig im Vordergrund erscheint. Die Kinder des Psalms stehen immerhin für die geschenkte Majestät des Menschen, den Jahwe von Anfang an dazu ausersehen hat, Gottes Macht und Herrlichkeit zu demonstrieren. Aus dem Wortlaut von V.3 schimmert königsideologische Phraseologie heraus, ohne ihre semantische Identität zu wahren. Während in Ägypten schon der Säugling als Eroberer gelten kann²², daneben aber auch der Initiative der Gottheit bei den militärischen Aktivitäten des Pharao sprachlich ausreichend Raum gegeben wird²³, dienen die Kinder des Psalms bei aller Ausstattung letzten Endes doch dem Ausweis göttlicher Präsenz. Der Jahwe anredende Stil macht dies formal nur zu deutlich. Die von V. HAMP mit gutem Grund vertretene „lokale“ Wiedergabe (s.o.) hat ihr Urbild in der Befähigung des königlichen Kindes, als exquisites Zeichen seiner Würde selbst Fundamente für königliche und der Gottheit gewidmete Bauten zu erstellen. So in Ägypten; im Psalm aber kommt die Qualität eines Architekten schlechthin letztlich doch nur Jahwe zu.

Dem Ausdruck *mippi* eignet anscheinend eine besondere Transparenz. Der „Mund“ ist im Ägyptischen zwar „ähnlich wie Auge und Ohr häufig

²⁰ Weitere Beispiele für den Vorgang einer „Demokratisierung“ dieser Art bietet W.H. SCHMIDT, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, WMANT 17, Neukirchen-Vluyn 1967, 143, Anm. 3.

²¹ Die Gottebenbildlichkeit kann schon in Ägypten „demokratisiert“ werden, wie die Weisheitslehre des Merikare zeigt (vgl. dazu SCHMIDT 139).

²² Vgl. hier besonders den Text der Lederrolle im Berliner Museum (P 3029) mit der Erklärung Sesostri I.: „ich habe schon als Nestling erobert“ (l 8). Zum Text siehe u.a. W. BEYERLIN, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, Göttingen 1975, 54 (Bearbeitung von H. BRUNNER). Vgl. auch den Hymnus aus der Sinuheerzählung auf den gleichen Pharao mit der Phrase: „Er erobert im Ei“ (nach ASSMANN 476). Zur spezifischen Erwählungsphraseologie vgl. auch GÖRG (1975) 76ff.

²³ Vgl. hier besonders den Text der sog. Poetischen Stele Thutmosis III. (Wiedergabe zuletzt bei ASSMANN 485ff. Nr. 233).

als Bezeichnung einer Person“²⁴ bezeugt, nämlich „teils allein, teils – und diese Fälle überwiegen – in genitivischer Verbindung mit König, Herr u.ä., als dessen Mund der Betreffende gedacht wird“, doch ließe sich die Konstruktusverbindung des Psalms so nicht verstehen. Es fließen hier vielmehr zwei Perspektiven ein, die die Ambivalenz des Symbols „Mund“ im Ägyptischen, nämlich als Zeichen kindlicher Unmündigkeit und als Ausdruck verliehener Mächtigkeit, zum Inhalt haben. Wenn schon in Ägypten mit dem unmündigen Kind ein mündiger Potentat erscheinen kann, ist erst recht Jahwe in der Lage, aus dem Mund von Kindern und Säuglingen eine Machtstellung zu begründen.

Ein Ausblick auf den ganzen Psalm bestätigt den hier gewonnenen Eindruck; dem Menschen werden königliche Prädikate zugeeignet: „Ehre und Hoheit“, „krönen“, „zum Herrscher machen“, „unter die Füße legen“, „wenig niedriger als Gott“ usw.²⁵. Die Struktur des Psalms, als einziger Hymnus im AT „völlig von der Anrede an Jahwe geformt“²⁶, offenbart sich aufgrund unserer Deutung in einem neuen Licht: der bislang rätselhafte Text V.2f mit dem Blick auf den Kosmos *und* den Menschen erfährt in V.4-9 eine Kommentierung, die wiederum den Kosmos (4) und den Menschen (5ff.) vor Jahwe verherrlicht.

Die Qualifizierung des königlichen Kindes hat auch sonst im AT Spuren hinterlassen. Es sei hier lediglich auf Stellen wie 1 Kön 3,7; Ps 2,7; Jes 9,5 verwiesen, die anderenorts eingehender Behandlung gefunden haben²⁷. An all diesen Stellen ist eine biologische Interpretation fehl am Platz.

²⁴ H. GRAPOW, Die bildlichen Ausdrücke des Aegyptischen, Leipzig 1924, 117f.

²⁵ Vgl. SCHMIDT 140-2. H.J. KRAUS, Psalmen, BK (AT) XV/1, Neukirchen-Vluyn ⁴1972, 70 möchte darauf aufmerksam machen, dass sich „der Herrschaftsbereich des Menschen merklich von dem eines königlichen Regenten“ unterscheidet, da ihm die „Tiere untergeordnet“ seien. Man sollte sich jedoch daran erinnern, dass u.a. Jagdszenen zu den beliebten Darstellungsformen aus dem Leben des Königs und der hohen Beamten zählen. V.3 und V.7 ergeben zusammen einen Preis der Machtstellung des Menschen gegenüber allem geschaffenen Leben sonst.

²⁶ F. CRÜSEMANN, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel, WMANT 32, Neukirchen-Vluyn 1969, 288.

²⁷ Zu 1 Kön 3,7 vgl. GÖRG (1975)76ff.; zu Ps 2,7 vgl. GÖRG, Die „Wiedergeburt“ des Königs (Ps 2,7b), in: Theologie und Glaube 60 (1970) 413-26; zu Jes 9,5 vgl. S. HERRMANN, Die Königsnovelle in Ägypten und in Israel, WZ Leipzig 3 (1953/54) 42a, Anm. 1.