

Tomorrow, who will be his travelling companion,
 I do not know, will it be a thief or will it be a king?
 How will this song distress and his heart,
 As it comes out of the mouth, thought it belongs to the heart.
 Each step, each breath bathes his face in sweat,
 For whom is the soil of the trace of his foot to become randža¹⁴?

I am worthy of all oppression and all harm,
 My friend has set off on a journey and I am sitting at home.

I wish I had set off with him
 And spread my wings over him in every place
 And I would rather die of the grief of parting,
 Or else let me become blind of both my eyes.

.....

The variety of forms in Afghan poetry is amazing. Besides numerous forms borrowed from Persian poetry there are six originally Afghan, specific and unique forms which are not to be found in Persian folklore. The only resemblance they show is the resemblance with folk poetry of the people of Pamir. The structure of the Shughnanian *dargilik* is similar to *bagatay*; and the fact that each *misra'* of refrain occurs separately resembles a combination of *nimakay* and *landay*.

¹⁴ A mineral used for curing and painting eyes.

ROMAN PYTEL

PS 139, 15

VERSUCH EINER NEUEN DEUTUNG

Der betreffende Vers, der im TM lautet: l' nkhd 'šmy mmk 'šr 'sty bštr rqmty bthtywṭ 'rṣ ist trotz aller Versuche, ihn verständlich zu machen, eine crux der Textkritik geblieben. Die übliche Übersetzung dieser Bibelstelle lautet:

Vor dir waren meine Knochen (mein Leib) nicht verborgen
 als ich im Geheimen gemacht war
 bunt gewoben in den Tiefen der Erde.

Wenn man diesen Text so übersetzt, hört man darin eine Erinnerung an chthonische Mythen, die von Israel übernommen und auf Y H W H bezogen worden sind: Der aus der Erde gebildete Mensch ist in den dunklen Gründen der „Mutter Erde“ entstanden — so wird der Mythos gedeutet haben. In der alttestamentlichen Rezeption wird nun erklärt, Y H W H hat in diese Werden und Entstehen des menschlichen Lebens eine Einsicht gehabt.

Man kann diese Auffassung überall finden, z. B. bei H. Gunkel¹, H. J. Kraus², H. Schmidt³, D. G. Castellino⁴,

¹ *Die Psalmen*. 1926, S. 586.

² *Biblischer Kommentar*. AT Bd. XV/1 *Psalmen* 1960, T. II, S. 913.

³ *Die Psalmen*. 1934, S. 243.

⁴ *La Sacra Bibbia. Libro dei Salmi*. 1955, S. 810.

P. Dhorme⁵, F. Zorell⁶, B. Bonkamp⁷, W. O. E. Oesterley⁸, N. J. Schlögel⁹, M. Buber¹⁰, P. A. Vaccari¹¹.

H. Schmidt drückt sich so aus: „In dieser unendlich zarten Betrachtung über das Gewirkt- und Gewobenwerden von Leib und Wesen der Menschen klingt der Mythos nach vom Werden der Menschen im Schoß der Mutter Erde: „In den Tiefen der Erde“, wie denn Töne uralter Mythologie diesem innigen und ganz persönlichen Gedicht doch zugleich etwas Gewaltiges und Allumspannendes geben“¹².

Gunkel zieht unsere Aufmerksamkeit auf den Glauben alten Völker, der von einer Art Vorhandensein des Menschen vor seinem irdischen Leben in „Erdentiefen“ d. h. in der Unterwelt gesprochen hat. Er stellt fest: „Dem Psalmisten ist auch dies eines der Wunder Gottes, dass er in diese verborgene Tiefe hineinschaut und schon damals Seele und Leib erkannt hat“¹³. Man soll dabei bemerken, dass um dieses damals aus dem Texte zu gewinnen, man statt des einfachen 'šr — k'šr lesen muss.

Schon H. Herkenne¹⁴ aber hat an solcher Auslegung der betreffenden Stelle Anstoss genommen. Seiner Ansicht nach; „be“ (in) an unserer Stelle nicht lokal steht, sondern von der Materie mittels deren etwas gebildet wird“ Dementsprechend übersetzt er: „Nicht blieb vor dir verborgen mein Leib ('ašāmaj), als ich gebildet war im Geheimen, gewirkt aus den Grundstoffen der Erde“. Abetr tḥtywtrš begegnet man nie in dieser Bedeutung und die übliche Übersetzung „die Tiefen der Erde“ (auch die Unterwelt — Jes 44, 23) wird nun durch LXX gestützt (κατωτατω της γης).

Soll das bedeuten, dass an der betreffenden Stelle der uralte

⁵ *La Bible. L'Ancien Testament*. 1959, II, S. 1202.

⁶ *Psalterium ex Hebraeo Latinum*. 1939, S. 344 f.

⁷ *Die Psalmen nach dem hebräischen Grundtext*. 1949, S. 592.

⁸ *The Psalms*. 1955, S. 554.

⁹ *Die Heiligen Schriften des Alten Bundes III, Psalmen*. 1915, S. 135 u. Anm. S. 30.

¹⁰ *Das Buch der Preisungen*. S. 198.

¹¹ *I Salmi*. 1945, S. 552.

¹² A. a. O. S. 245.

¹³ A. a. O. S. 588.

¹⁴ *Das Buch der Psalmen*. 1936, S. 434.

Mythos vom Werden der Menschen im Schoß der „Mutter Erde“ wirklich nachklingt?

Dagegen sprechen jedoch die Ergebnisse der neueren Forschung und besonders die der formkritischen Analyse, die um eine Zuordnung des Psalms zu den bekannten Gattungen bemüht war. Wie ist Ps 139 zu verstehen? Man kann sich nicht mit der vagen Definierung der Gattung unseres Psalms zufrieden geben, denn es wäre unmöglich eine einheitliche Auffassung über den Sinn seiner einzelnen Aussagen zu erreichen.

Gunkel sah in ihm „der Grundbestimmung nach“ einen Hymnus, hob aber hervor, dass das Ich des Beters in einer eigenartigen Weise Reflexionen über die Allwissenheit und Allgegenwart Gottes anstelle. Nach Gunkel „... vom Hymnus ausgehend, ist der Dichter in Form und Inhalt weit über ihn hinausgekommen“¹⁵. Ebenso gattungsmässig nicht eindeutig fassbar vorstanden die neueren Kommentare den Psalm. Nach R. Kittel ist der Psalm „halb Hymnus, halb lehrhafte Betrachtung über eines der grössten theologischen Probleme, das von der göttlichen Allwirksamkeit über Raum und Zeit“¹⁶.

Neue wichtige Gesichtspunkte der Erklärung haben dann A. Bentzen, A. Weiser und vor allem E. Würthwein eingeführt. A. Bentzen rechnet Ps 139 zu den „Gebeten der Angeklagten“¹⁷ und A. Weiser meint, dass der Psalm als Vorbereitung zur göttlichen Gerichtsentscheidung im Rahmen des Gottesdienstes seinen ursprünglichen Platz hatte“¹⁸.

E. Würthwein hat dann alle diese Andeutungen in einer umfassenden kultischen Erklärung des Ps 139 zusammengezogen und in einer neuen Darstellung verarbeitet¹⁹. Nach ihm bietet die Bitte am Ende des Psalmes (V. 19—21) den Schlüssel zum rechten Verständnis des theologisch so wichtigen ersten Teiles.

¹⁵ A. a. O. S. 587.

¹⁶ *Die Psalmen*, KAT, 5, 6. Aufl. 1929, S. 419.

¹⁷ *Fortolkning til de Gamletestamentlige Salmer*, 1940, S. 654 ff. Ähnliche Auffassung vertritt auch G. A. Danell (*Psalm 139*, Uppsala Universitets Arsskrift, 1951: 1, S. 33. Nach ihm könnte Ps 139 einer Situation ähnlich der I Reg III, 5—15 entsprungen sein.

¹⁸ *Die Psalmen*, ATD, 4 Aufl. 1955, S. 554.

¹⁹ *Erwägungen zu Psalm 139*, VI 2 (1957), S. 165—182.

Die Verse 19—24 lassen erkennen, dass der Sänger unter einem Verdacht steht sich mit Y H W H feindlichen, d. h. an Götzendienst (drkšb) beteiligt zu haben. Der von Verleumdungen überschüttete Psalmist stellt sich gleichzeitig willig dem Gottesurteil mit der Bitte: „Erforsche mich Gott und erkenne mein Herz“. Davon gewinnt man einen ganz durchsichtigen Sinn des ersten Teiles (V. 1—18) unseres Psalms. Er will sagen, wer der Gott ist und was es bedeutet vor ihm sich einer Untersuchung zu stellen. Dabei bemerkt E. Würthwein mit Recht: „Von Gottes Gnade, seiner Güte und Treue hören wir nichts, nur von des Menschen Ausgeliefertsein an Ihn“²⁰.

In der ersten Strophe (V. 1—6) wird die Allwissenheit Jahves gerühmt. Jahve weiss genau wo der Beter geht und steht und was er spricht:

„Du weisst ob ich sitze oder aufstehe
Du merkst auf mein Vorhaben von Vorne“.

„Es giebt keine Flucht vor Jahves prüfendem Blick“! Unter diesem Thema steht der Abschnitt 7—12. In seiner Macht umschliesst er den Menschen von allen Seiten wie die Luft die ihn umgibt:

„Steige ich zum Himmel — so bist du dort,
machte ich mir ein Lager in der Unterwelt —
so bist du auch hier!

Es soll hier unterzeichnet werden, dass diese Aussagen über die Allwissenheit und Allgegenwart Jahves in einer Reihe von Gegensatzpaaren (Sitzen-Stehen; Liegen — Unterwegssein; Himmel — Scheol; äusserste Osten — äusserste Westen) aufgebaut sind. Somit wird die Unbegrenztheit des göttlichen Machtbereiches in aller Deutlichkeit hervorgehoben.

Die dritte Strophe rühmt Y H W H als Schöpfer. Sein Erkennen jedes Menschen wurzelt in der Tatsache, dass er den Menschen geschaffen hat.

Schon hier kann man die Frage stellen: hätte der des Götzendienstes verdächtige Beter seinen Gott mit den Worten gerühmt in denen der heidnische Mythos nachklingt? Das scheint mir sehr fraglich.

²⁰ Ebda S. 180.

Viele Ausleger sind der Meinung dass die dritte Strophe an einigen Stellen textlich schlecht erhalten ist. Besonders die Verse 16—18 enthalten manche Dunkelheit. So urteilt z. B. Bertholet²¹ über V. 18b: „Aber vielleicht ist der gegenwärtige Text überhaupt nur ein Versuch aus etwas Verderbtem eine sinnvolle Aussage zu gewinnen“. Sicher erscheint mir, dass dieselbe Aussage auf V. 15 ausgedehnt werden könnte.

Die Masoreten gaben den zwei in dem Verse vorkommenden Zeitwörtern die passive Bedeutung an, woraus sich der Sinn ergibt: „Es war nicht verborgen vor Dir mein Gebein aus dem ich im Geheimen geschaffen ward, in den Erdentiefen bunt gewirkt“. So entsteht das Bild der Menschenschöpfung aus dem Knochen. Und doch hat Gott den Menschen aus dem Erdenstaub (‘pr) geschaffen (Gen 2, 7). Knochen spielen in der biblischen Psychologie eine bedeutsame Rolle; sie werden als einer der wichtigsten Bestandteile des Menschenkörpers betrachtet und deshalb manchmal in den bildlichen Ausdrücken verwendet²². So z. B. spricht Job als er die schöpferische Tätigkeit Gottes erwähnt: „Mit Haut und Fleisch hast du mich bekleidet, mit Knochen und Adern hast du mich zusammengebunden. Man vergleiche auch Ez 37, 9. Aber nie wird ‘sm als Stoff erwähnt²³. Vielleicht aus diesem Grunde las LXX an dieser Stelle die aktive Form des Zeitwortes). Die aktive Form wird auch durch Vg (fecisti) und Syr gestützt. So lese ich ... ‘ašēr ‘asitô statt ‘ašēr ‘usseti.

Ich möchte jetzt mit dem zweiten Halbvers befassen. Wie schon oben gesagt wurde, sind die älteren Deutungen im Lichte der

²¹ In Kautzsch-Bertholet, *Die Heilige Schrift des AT's*, 4 Aufl. 1923, II, S. 267.

²² Vgl. Ps 6, 3; 32, 3; 38, 4; 102, 7; Job 19, 20. Oft steht ‘ešem mit bäsār zusammen: Gen 29, 14; II Sam 19, 13. 14 zur Bezeichnung der nahen Verwandtschaft.

²³ Gen 2, 22 ist eine Ausnahme. Man muss jedoch in Betracht ziehen, dass die in Gen 2, 21—24 enthaltene Sage soll — wie das Gunkel (Genesis. 1922, S. 13) ausdrückte: „den Zug des Mannes zum Weibe aus der Art ihrer Entstehung erklären“. Deswegen ist sie gewiss einzigartig in der Bibel geblieben. In häufigen Anspielungen im AT an den Ursprung des menschlichen Körpers wird nie ‘esem sondern überall ‘apar erwähnt. Man vergleiche z. B. Gen 3, 19. 23; 18, 27; Ps 90, 3; 10, 14 u. a.

neueren Forschung abzulehnen. Es sei noch hier bemerkt, dass das Bild Gottes der den Menschen in den Erdentiefen webt im öffentlichen Widerspruch zu V. 13 steht. Wir lesen dort: „Du (Y H W H) hast mich im Leibe der Mutter gewoben“.

Also hätten wir zwei nebeneinander stehende Versionen der schöpferischen Tätigkeit Gottes; einmal hätte die Schöpfung im Leibe der Mutter stattgefunden und das zweite Mal — in den Erdentiefen! Rasi verstand das gut als er in seinem Kommentar diese „tḥtywt 'rš“ auf die „unterste Kammer im Schoss der Mutter“ (mdwr tḥtwn šbm'y 'my).

Aber solche Deutung ist ähnlich wie die von Herkenne kaum berechtigt. Der Begriff tḥtywt 'rš bezeichnet die Erdentiefen, die ein Abbild des Geschiedenseins vom Lebensbereich und somit auch ein Abbild der Scheol sind. Die „Erdentiefen“ ähnlich wie m'mkym sind der Todesbereich, der Ort der Gottferne und Gottverlassenheit²⁴.

Wenn wir jetzt die Versionen genau prüfen, so bemerken wir, dass sie über die Stelle auseinander gehen, wo im TM die Form ruqqamtî vorkommt. Das soll uns nicht überraschen, da die masoretische Form ein hapax ist und in solchem Falle muss man im voraus damit rechnen, dass das was wir jetzt in den Versionen finden ist nicht mehr die genaue Übersetzung, sondern eine Auslegung.

Ausser der hier behandelten Stelle kommt die Wurzel r-q-m im AT siebzehnmal vor, davon fünfmal in der Partizipialform und zwölfmal in der substantivischen Form. Den Ausdruck m'sy rqm übersetzt die Septuaginta als: *εργον ποικιλτου* und T als: 'obād šajjār. Demgemäss übersetzen die beiden Versionen das Substantiv riqmâ als: *ποικιλματα* (*ποικιλια*) und *lebūšê šijūrîn*.

Und was finden wir jetzt in TPs 139, 15 und an der entsprechenden Stelle in der Septuaginta? In T lesen wir 'ištajirtē, was die mit der masoretischen Leseart identische Vorlage wieder spiegelt, dagegen aber finden wir in der Septuaginta das Substantiv *υποστασις* μου. Nach X. Wutz²⁵ soll die LXX-Leseart auf die Vorlage wēqomātî weisen. Das scheint mir aber sehr frag-

lich. Die Septuaginta übersetzt das hebr. qomâ (= Höhe, Wuchs) auf mancherlei Art.: *υφος, ηλιχια, μεχος, μεγαθος, οβρις, ισταναι* aber nie als *υποστασις*. Und was sollte der Ausdruck: „Mein Wuchs in der Erdentiefen“ bedeuten?

Aus Ps 45, 15; Ez 16, 10; 27, 16 geht mit aller Deutlichkeit hervor, dass riqmâ „bunt gewirkten Stoff“ bezeichnet, der zur Verfertigung der königlichen Kleider benutzt war. Da in der biblischen Bildersprache Haut und Fleisch zu Kleidung verglichen werden²⁶, so könnte der gr. Übersetzer riqmâ einfach auf Stoff gedeutet haben²⁷. Gleichzeitig aber beweist dieses *υποστασις* (= Stoff) wie solcher bildlicher Ausdruck, obwohl, an sich möglich, dem gr. Übersetzer ungewöhnlich erscheinen musste. Er steht doch im öffentlichen Widerspruche zu einem der Grundgedanken der Bibel, dem nämlich, dass Menschenfleisch etwas Vergängliches und deshalb Minderwertiges ist. Fleisch ist in einem der Bibel eigentümlichen Sinne Bezeichnung der Sinnelust und des irdischen Charakters des Menschen.

In Ps 39, 6 (in der Septuaginta) klagt der Psalmist, dass seine Substanz (*υποστασις*) ist wie „ein Nichts vor Gott und in Ps 89, 48 drückt er sich so aus“: Ich bedenke, was meine Substanz (*υποστασις*) ist, wie vergänglich Du die Menschenkinder schufest²⁸. Bewusst dessen musste der gr. Übersetzer den die Pracht des Menschenkörpers rühmenden Ausdruck ablehnen.

Aus demselben Grunde las vielleicht lieber der aramäische Übersetzer die verbale Form als substantivische? Nun wissen wir aber, dass das aramäische Zeitwort swr von dem Itpa. 'ištajirēt abgeleitet wird, kommt in mancherlei Bedeutung vor: formen, gestalten, zusammenbinden, Pa. eingravieren, malen. Es wäre für unsere Zwecke sehr nützlich festzustellen, wie der aramäische Übersetzer unsere Stelle verstand. Ist es überhaupt möglich? Ich glaube, dass diese Frage positiv beantwortet werden kann.

An der bekannten Stelle Job 10, 8 wo die Form 'iššbūnî be-

²⁶ Vgl. Job 10, 11.

²⁷ Solche Leseart finden wir jetzt auch in der Qumran-Rolle 11 QPs^a, ed. J. A. Sanders, *The Psalms Scroll of the Qumran Cave* 11. Oxford 1965.

²⁸ Jes 40, 6 wird Menschenfleisch zu Gras (kol hab-basar has-sir) verglichen. Vgl. auch Job 7, 5; Thr 3, 4.

²⁴ Vgl. Job 41, 16; Ps 63, 10; Ez 26, 20.

²⁵ *Die Psalmen textkritisch untersucht*. 1925, S. 356.

gegnet (hapax), die die Septuaginta als: *πλασαι με*, übersetzt finden wir in T auch dasselbe Zeitwort²⁹. Dieser Tatbestand scheint mir darauf zu weisen, dass das aramäische Zeitwort *swr* indem es auf die schöpferische Tätigkeit Gottes Bezug hatte, in der Bedeutung „gestalten“ (Menschengestalt geben) aufgenommen wurde.

Ein weiterer Beleg dafür wie Pi'el von der Wurzel r-q-m in dieser frühen Periode aufgefasst wurde sind die Worte Pesik. R. S. 46: „šlišit baijôm šābār...riqqmô“ (= Um drei Uhr am Tage häufte er seinen (Adams) Staub auf, um 4 Uhr knetete ihn und um 6 Uhr gestaltete ihn“) ³⁰.

In diesem Zusammenhange wird es auch zweckmässig sein hinzufügen, dass Qimchi indem er die Form ruqqamtî behandelt, sich auf Job 10, 11 beruft, wo man auf das Zeitwort *s k k* (= erbinden, zusammenbinden) stösst.

Also, nach ihm habe Gott den Menschen nicht „bunt gewoben“ sondern (aus vielen Elementen) zusammengebunden.

Wenn wir jetzt die Versionen noch einmal miteinander vergleichen, so sehen wir deutlich wonach die beiden alten Übersetzer strebten. Das Ergebnis dieser Strebung liegt jetzt auf der Hand: in keiner der beiden Versionen verläuft die schöpferische Tätigkeit Gottes in den Erdentiefen. T erreichte dies indem er diese *tḥtywt 'rš* auf *krešā dī 'immā'* (= beten 'immī) umwandelte und umgekehrt die Septuaginta, die die Lesung *εντοις κατωτατω της γης* (= *tḥtywt 'rš*) zwar aufbewahrte aber gleichzeitig *rqmty* auf *υποστασις* deutete. Kein Wunder, dass die dadurch entstandenen Bilder im scharfen Gegensatze zueinander stehen: T spricht von der Gestaltung des Menschen im Schoos der Mutter und die Septuaginta vom Menschenstoffe in den Erdentiefen, d. h. von der Zerlegung des Menschenfleisches in der Erde.

Das ähnliche Todesbild finden wir auch in der Versio Syriaca, obwohl es auf einem anderen Wege erreicht wurde. Der Sinn des syrischen Ausdrucks *nḥtt lḥtyth d'r''* ist ganz klar; er ist mit

²⁹ Das Substantiv 'asab bezeichnet „(Götzen) bild“ (LXX—*ειδωλα* da das Wort nur im Plur. vorkommt.). Da nun wissen wir dass diese 'asabim nach dem Bilde des Menschen gestaltet wurden (Vgl. Ps 115, 4, 5; 135, 17) so ist Metapher ganz verständlich: Gott gestaltet den Menschen wie ein Künstler sein 'asab.

³⁰ Vgl. auch Lev. R. S. 29: Midr. Till. zu Ps 92.

solchen hebr. Ausdrücken wie: *kwl ywrđy bwr* (Ps 21, 30) oder *yb'w bḥtyw 'rš* (Ps 63, 10) gleichbedeutend. Welche Vorlage spiegelt das syr. Zeitwort *nḥt* wieder? Das ist nur zu ahnen. Vielleicht *qarabti*? Die Umwandlung *rqmty* auf *qrḇty* könnte während des Überlieferungsprozesses des hebr. Textes leicht entstanden sein ³⁰. Und das Wichtigste ist, dass der hebr. Ausdruck *qarābtī l' taḥtiyōt 'areš* mit dem Ausdruck *weḥajjaj liš'ōl higgī'ū* ³¹ gleichbedeutend wäre, der auch ein bildlicher Ausdruck des Todes ist.

Also fassen wir zusammen. Das Wort *rqmty* in Verbindung mit *tḥtywt 'rš* bot für den alten Übersetzer grosse Schwierigkeiten. Es bedingte zwei widersprechende Auslegungen des hebr. Textes: die des Targums und die der Septuaginta (Versio Syriaca).

Meiner Ansicht nach können die obengenannten Schwierigkeiten beseitigt werden indem man *riqqābtō* an Stelle *riqqāmtō* liest. So bekommen wir einen bildlichen Ausdruck des Todes der zusammen mit dem des vorhergehenden Halbwerses (der antethische Parallelismus) die Allmächtigkeit Gottes am besten versinnlicht. Jahve ist ja der, der den Tod für den Menschen setzt. Israel kannte den Tod überhaupt nicht als eine selbständige mystische Mächtigkeit; die Macht des Todes war im Grunde Jahves eigene Macht. Der Tod war kein letzter Feind sondern ein Handeln Jahves am Menschen. Wenn Israel vom Tod redet so spricht es nicht von einer natürlichen Wirklichkeit, sondern überwiegend von Glaubenserfahrungen. Der Tod beginnt da wirklich zu werden wo Jahve einen Menschen verlässt, wo er schweigt, also da wo sich die Lebensbeziehungen zu Jahve lockerten ³².

Gute Parallelen zu dem auf diese Weise entstandenen Bilde leisten: Ps 88, 7 *šattānī b'ebōr taḥtiyōt* (= Du hast mich gelegt in die untersten Tiefen der Grube) und besonders Ps 51, 4

³¹ S. F. Delitzsch, *Die Lese- und Schreibfehler im AT*, § 95, 114, 115.

³² Zu der Auffassung vom Tode in Israel vgl. Chr. Barth, *Die Erretung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des AT*. 1947, S. 69; W. Eichrodt, *Theologie des AT*. 1961, II, S. 112 ff; III, 151 ff. L. Köhler, *Theologie des AT*. 1936, S. 134 ff, 141; R. M. Achard, *De la mort à la resurrection d'après l'AT*. 1956. G. von Rad, *Theologie des AT*, 4. Aufl. 1969, S. 399 ff.

(tagelnâ) 'ašāmôt dikkîâ ((Lass jauchzen) die Gebeine die du zerschlagen).

Endlich ist meine Korrektur der masoretischen Leseart damit überlegt, dass die Wurzel r-q-b im Gegensatze zu r-q-m oft in Verbindung mit 'šm vorkommt (r-q-m verbindet sich mit 'sm nur an dieser Stelle) — man vergleiche: Prv 12, 14; 14, 30; Hab 3, 16.

Und zum Schluss noch eine Bemerkung: die Erklärer nehmen den im ersten Halbverse vorkommenden Ausdruck: baššetër in der Bedeutung „im Geheimen“, „im Verborgenen“ auf. In solcher Auffassung stände das Wort in der genauesten Parallele zu den Erdentiefen in 15b. Meiner Ansicht nach wird man keinen Fehler machen, wenn man annimmt, dass das Wort seter hier als Metapher für Mutterschoss steht. In Ps 32, 7 bedeutet das Substantiv šetër „Schirm“ (circumclusio) und gleiche Bedeutung hat es in Job 22, 14. Ausserdem findet unsere Annahme eine Stütze in Eccl. 11, 5 wo wir den Ausdruck: k'smt bbṭn hml'h be-
gennen.

Meiner Ansicht nach hatte also Ps 139, 15 im Hebräischen die Fassung: „lô' nikhād 'ašmî mimmēkâ 'ašēr 'asîtô bašetër wəriqqābtô betaḥtiṭôt 'arēš und die richtige Übersetzung muss lauten:

Nicht ist mein Gebein vor dir verborgen
den du gemacht hast im Schosse der Mutter
und verfaulen lässt in den Erdentiefen.

Auch in den Amarna-Briefen ist die nach Form und Inhalt bemerkenswerte Parallele nachweisbar:

Du gibst mir Leben
und du gibst mir Tod
auf dein Anlitz schaue ich ³³.

³³ J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*. 1915, Nr. 169, 7—9.
Vgl. F. M. Th. De Liagre Böhl, *Opera minora*. 1953, 378.

STANISŁAW STACHOWSKI

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER GRIECHISCHEN LEHNWÖRTER IM OSMANISCH-TÜRKISCHEN

Den griechischen Lehnwörter im Osmanisch-Türkischen sind bisher folgende umfangreichere Veröffentlichungen gewidmet worden:

1. G. Meyer, *Türkische Studien. I. Die griechischen und romanischen Bestandtheile im Wortschatz des Osmanisch-Türkischen*, „Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften“, Bd. 128, Wien 1893, SS. 96. — Auf dem Grunde der im 19. Jahrhundert erschienenen Wörterbücher (von Barbier de Meynard, Bianchi-Kieffer, R. Yousouf, Zenker, Budagov und Radloff) hat G. Meyer in seinem Werke die in der türkischen Hochsprache vorhandenen griechischen (und romanischen) Lehnwörter bearbeitet. Die Arbeit besteht aus zwei Teilen, und zwar aus einer Einleitung, in der der Autor eine kurze Charakteristik der türkischen Grezysmen mit einer Darstellung des Weges, auf dem sie in das Osmanisch-Türkische hineinrückten, sowie eine Besprechung wichtigster phonetischer Wandlungen dargebracht hat, und aus einem Wörterbuch dieser Lehnwörter, die nach semantischen Gruppen eingeordnet wurden (24).

2. E. Boga (E. Μπογα) in einem Aufsatz u. d. T. Τὰ εἰς τὴν τουρκικὴν, περσικὴν καὶ ἀραβικὴν δανεία τῆς ἐλληνικῆς („Athēna“, Bd. 55, SS. 67—113, Athen 1951) hat griechische Wörter, welche im Türkischen, im Persischen und im Arabischen vorhanden sind, bearbeitet.

3. A. Tietze hat in der Zeitschrift „Oriens“ einen umfangreichen Aufsatz u. d. T. *Griechische Lehnwörter im anatolischen Türkisch* (Bd. VIII, SS. 204—257, Leiden 1955) sowie eine Er-