

Der göttliche Gärtner

Baum- und Gartenmotivik im Psalter

Michaela Bauks

1. Einführung

Das Baummotiv findet sich bereits im Proömium des Psalters, in Ps 1,3, einem Text, der den Jubilar nachhaltig beschäftigt¹:

- 1 Glücklich der Mann,
der nicht gegangen ist nach dem Rat von Frevlern
und den Weg von Sündern nicht betreten hat
und am Sitz(platz) von Spöttern nicht gegessen hat,
- 2 sondern an der Weisung JHWHs sein Gefallen hat
und seine Weisung rezitiert bei Tag und bei Nacht.
- 3 Er wird sein wie ein Baum, gepflanzt an Wasserkanälen,
der seine Frucht bringt zu seiner Zeit,
und dessen Laub nicht verwelkt.
Und alles, was er tut, wird gelingen.²

Dieser »Makarismus des Gerechten« (V. 1.6) beschreibt in der chiasmisch um die zentrale Toraaussage in V. 2 angeordneten ersten Strophe³ das Tun und Ergehen eines Mannes (V. 1 f.), welches von dem des Frevlers radikal unterschieden ist. V. 3 bedient sich eines Naturbildes, um das Gelingen seines Handelns – und somit implizit das Gelingen seines Lebens – zu paraphrasieren: Den in Nähe von Wasser gepflanzte Baum, der Frucht bringen und dessen Laub nicht welken wird, hat B. Janowski als ein »Sinnexperiment« beschrieben, das eine unerwartete Sicht auf das Leben schafft, und dem in V. 4 das Ergehen des Frevlers im Bilde von verwehelter Spreu entgegengesetzt ist.⁴ Bezüglich der Herkunft des Bildes verweist er auf die wörtliche Wiedergabe von V. 3αα in Jer 17,8αα. Erwähnung finden weitere Psalmenstellen, die den gerechten Beter mit einem grünenden Ölbaum (52,10) bzw. mit einer sprießenden Palme und einer hochgewachsenen Zeder (92,13-16) vergleichen. Die in

1. *Janowski*, Freude, 18 ff.; *ders.*, Psalm 1, 7-18.
2. Übersetzung: *Janowski*, Psalm 1, 9 mit leichten Veränderungen gegenüber der Übersetzung in *ders.*, Freude, 19.
3. *Janowski*, Freude, 19.
4. *Janowski*, Freude, 24.

Ps 1,3 wie andernorts positiv konnotierte Baummetaphorik, die auf unterschiedliche Spezies von Bäumen zurückgreift, begegnet zumeist im weisheitlichen Kontext⁵, um das Tun-Ergehen des gottesfürchtigen Beters sowie das zwar grundsätzlich unverfügbare, aber letztlich gelingende Leben des Menschen, der sich an die Weisung JHWHs hält, zu symbolisieren.

2. Der göttliche Gärtner

2.1 Das Gottesvolk als Weinstock oder -ranke (Ps 80,9-15)

An die verbreitete Zeichnung des Gerechten als Baum⁶ schließt sich die Vorstellung von Gott als Gärtner und von Israel als seiner Pflanzung an, wie sie sich in Ps 80 findet.⁷

- 9 Eine Weinrebe / Ranke (גפן) hast du aus Ägypten ausgehoben (נסע), du hast Völker vertrieben, sie aber (ein)gepflanzt (נטע).
- 10 Du hast (dich) gewendet (פנה pi.)⁸ zu ihr⁹, und sie hat Wurzeln geschlagen und das Land gefüllt.
- 11 Bedeckt wurden Berge von ihrem Schatten, und von ihren Zweigen (ענפיהם) die Zedern Els / Gottes.

5. Vgl. die Überblicke von *Jauss*, *Tor der Hoffnung*, 30-32; *Nielsen*, *Baum*, 121 f.; *Riede*, *Der Gerechte*, 19-41.
6. In weisheitlichem Kontext belegt in Ps 52,10; 92,13 (in Ps 37,35 allerdings auf den Frevler bezogen) und in Prov 11,28.30; 15,4 wie auch in Jer 17,7 f.
7. Zur Übersetzung vgl. *Hieke*, *Psalm 80*, 43 f.; *Zenger*, *Psalm 80*, 452 f.; *Emmendorfer*, *Der ferne Gott*, 121-123.
8. Vgl. *Jenni*, *Piel*, 21 f., der auf die Möglichkeit des transitiven Gebrauchs des grundstämmig intransitiv konstruierten Verbs hinweist (»etwas gewendet machen«); vgl. *Schreiner*, *ThWAT* 6, 621 (»Die Bedeutung des Verbuns liegt zum großen Teil, wenn nicht überwiegend in der Aussage, daß sich jemand oder etwas »wendet«). Vgl. in ähnlichem Kontext Hi 24,18 *panah* qal. »wendet sich der Weg den Weinbergen zu«. Dieser Fall ist hier angenommen.
9. Die Mehrheit übersetzt mit HAL, 885 פנה pi. im Sinne von »wegschaffen« oder »aufräumen«; *Zenger* durch »Raum schaffen« (*Psalmen*, 453; vgl. schon *Westermann*, *Vergegenwärtigung*, 307; *ders.*, *Lob und Klage*, 40-46.166-170), *Emmendorfer* mit »vor ihm aufräumen« (*Der ferne Gott*, 121) und *Hieke* in Anlehnung an Jes 40,30 elliptisch durch »einen Weg bahnen« (*Psalm 80*, 43); vgl. zu den gängigen Übersetzungen auch *Schreiner*, *ThWAT* 6, 621.

- 12 Sie streckte ihre Äste (קציר)¹⁰ aus bis ans Meer und bis an den Strom ihre Schößlinge (יונקות)¹¹.
- 13 Warum hast du ihre Mauern (גדרים) eingerissen, damit alle, die des Weges kommen, sie pflücken¹².
- 14 Der Eber (חזיר) vom Hochwald¹³ frißt sie und das Getier (צִי)¹⁴ des Feldes weidet sie.
- 15 Gott der Heerschare, kehre doch (שוב hif.) zurück, blick vom Himmel herab und sieh und nimm dich dieser Rebe an (פקד).

In diesem zum elohistischen Psalter¹⁵ zählenden Klagelied des Volkes ist die Baummetaphorik im Mittelteil der Klage das tragende Motiv.¹⁶ Zwar zählt der Weinstock streng genommen nicht zu den Bäumen, doch gehört er zu den bedeutendsten Kulturpflanzen Palästinas.¹⁷ Auch ist das Motiv hier nicht

10. HAL 3, 1048 f. differenziert das Bedeutungsspektrum in »Äste, Zweige« (vgl. im Kontext des Weinbergs Jes 27,11 und unspezifiziert Hi 18,16; 29,19) oder »Triebe und Schosse« (eines Baumes in Hi 14,9). Die zweite Bedeutung bevorzugt HAL für Ps 80,12; anders Zenger, Psalm 80, 453 »Äste«; Emmendorfer, Der ferne Gott, 121 und Hieke, Psalm 80, 43 übersetzen wohl in Anlehnung an גפן »Rankenplanze« durch »Ranken«.
11. Emmendorfer übersetzt יונקות unter Verweis auf Ez 17,22; Hos 14,9; Hi 8,16; 14,7; 15,30 durch »Schößlinge« (Der ferne Gott, 121 f.); vgl. Hieke, Psalm 80, 43; Zenger, Psalm 80, 453 (Triebe).
12. Das Hapax ארה II findet sich noch in Cant. 5,1 und cj. Jes 28,4 (HAL, 82).
13. Die Littera suspensa (hochgestelltes Ayin im MT) ist entweder als Markierung der Mitte des Psalters (vgl. Lev 11,42 in Bezug auf die Mitte des Pentateuch) gedeutet worden. Oder es handelt sich um eine masoretische Korrektur, die an Stelle von מיער »vom Hochwald« קיאר »vom Nil« liest.
14. Das Nomen צי ist ebenfalls schwer zu übersetzen, weshalb es zumeist durch »Getier« wiedergegeben wird (vgl. Hieke, Psalm 80, 154 f.; Emmendorfer, Der ferne Gott, 122, die im Rückgriff auf HAL 257 und auf etymologische Überlegungen im Sinne von Kleingetier des Feldes, d. h. Insekten, interpretieren).
15. Vgl. dazu Süßenbach, Elohistische Psalter, bes. 299-344 (zu den Asafpsalmen).
16. Ps 80 ist in mehrere Abschnitte zu gliedern, die durch einen Kehrvors voneinander abgetrennt sind: V. 2-4; 5-8; 9-14; 15-20. Möglicherweise handelt es sich bei den Kehrversen in V. 4.8.15.20 um nachträgliche Einschübe (zu den Argumenten Zenger, Psalm 80, 456), die in den aus dem Nordreich stammenden Text eine Jerusalemer Perspektive eintragen und die gattungstypische Gliederung in Invocatio mit Bitte um Zuwendung (V. 2-3), Klage bzw. Anklage mit Notschilderung (V. 5-14) und Bitte (V. 16-19) zugleich einer Neugliederung unterziehen. – Kleinteiliger untergliedern Westermann, Vergegenwärtigung, 307 f.; Hieke, Psalm 80, 117 ff. und Emmendorfer, Der ferne Gott, 125 ff.
17. So kann der Weinstock auch in der Jotamfabel Ri 9,8-15 neben den zwei wichtigen Kulturpflanzen Öl- und Feigenbaum und neben dem Dornstrauch als möglicher Kandidat des »Königs der Bäume« genannt werden (V. 12 f.); zum Motiv des könig-

auf den gerechten Beter bezogen, sondern – der Gattung des kollektiven Klageliedes entsprechend – auf das Gottesvolk. Augenfällig ist der Vergleich mit dem Weinberglied (Jes 5,1-5)¹⁸, wenn dort auch von כרם »Weinberg« die Rede ist. Ps 80 handelt von נֶפֶץ, einem einzelnen Rebstock bzw. einer Ranke, die allerdings, wie das Bild der eingerissenen Umfriedung in V. 13 (גֵרֶר, hier Pl.; vgl. Jes 5,5 [Sg.]¹⁹) nahelegt, metonymisch als ganzer Weinberg zu verstehen ist. Das Bild erfährt übrigens in den genannten Texten eine ähnliche Entfaltung: Der göttliche »Gärtner«, der für die Anlage und Pflege der Bepflanzung verantwortlich ist, setzt seine Fürsorge aus. Jes 5 weist die Schuld eindeutig Israel zu: Infolge seines untreuen Handelns (Jes 5,7; vgl. die Fortsetzung in V. 8-23 durch Wehrufe)²⁰ wird ein Rechtsverfahren angestrebt (V. 3: Nun, Einwohner von Jerusalem und Mann aus Juda, richtet doch zwischen mir und meinem Weinberg!).²¹ Anders Ps 80, er konzentriert sich neben der Frage nach dem »Wie lange« (עַד־מַתַּי, V. 5²²) auf die Frage nach dem »Warum« (לְמַדָּה; V. 13; vgl. 79,5-10). Der Klageteil von Ps 80 nimmt mit dem Weinstockmotiv die Aussageintention, wie sie in der Metapher vom göttlichen Hirten in der Eingangsbite²³ (V. 2f.: »Du Hirte Israels, höre doch ...«) schon eingeführt ist²⁴, in ausführlicher Form nochmals auf. Das Bild²⁵ intendiert – mit den Worten des Jubilars – ein Sinnexperiment, das unterschiedliche Denktra-

lichen Weinstocks vgl. *Emmendorfer*, *Der ferne Gott*, 134-138; *Groß*, *Richter*, 508f. zu den Auslegungstraditionen, der seinerseits von einer allgemein gehaltenen Königstumskritik ausgeht.

18. Vgl. ausführlicher *Hieke*, Psalm 80, 362-364 zur Frage der literarischen Abhängigkeit, der letztlich von unabhängig nebeneinander entstandenen Traditionen ausgeht; die gleiche Terminologie begegnet in dem redaktionellen Schlußteil in Mi 7,11 als Schriftzitat von Jes 5,5; vgl. *Jeremias*, *Micha*, 222 (zur Redaktionsgeschichte).226.
19. In Ps 89,41 umschreibt פָּרַץ + גֵרֶר die Verwüstung des Landes ohne den Umweg über das Gartenmotiv; vgl. *Hossfeld*, Psalm 89, 595.
20. Vgl. *Beuken*, *Jesaja* 1-12, 144f.
21. Vgl. zur Bedeutung des Rechtsstreits *Beuken*, *Jesaja* 1-12, 136f.
22. Dieser Aspekt findet sich im Berufsbericht des Jesaja in 6,11 (עַד־מַתַּי אֲדַנִּי).
23. Daneben findet sich in den Kehrversen die Bitte um Rettung (V. 4.8.[15.]20) sprachlich angelehnt an den aaronitischen Segen (Num 6,25-27); vgl. dazu *Emmendorfer*, *Der ferne Gott*, 129f.; *Hieke*, Psalm 80,148 weist darauf hin, daß die Bitten in Ps 80 die Zuwendung Gottes um die konkrete Bitte um Rettung erweitern. Zum Hirtenmotiv als einem verbreiteten Motiv der Asafpsalmen vgl. *Süssenbach*, *Elohistische Psalter*, 319-321; vgl. auch *Hunziker-Rodewald*, *Hirt*, 36-38.108.119, die für Israel die Verknüpfung des Hirtenmotivs mit dem der göttlichen Reue betont. Das Nebeneinander von Hirten- und Weinstockmotivik in Ps 80 findet sich außerdem noch in Mi 7,14. Da hier weitere Motive aus Ps 80 verwendet sind, hat *Hunziker-Rodewald* auf eine literarische Abhängigkeit des Michaschlusses von dem frühestens in die exilische Zeit zu datierenden Ps 80 geschlossen (112f.124-127).
24. H.-P. Müller weist darauf hin, daß die Hirtenmotivik ein im Alten Orient eingeführ-

ditionen in virtuoser Weise miteinander verbindet und dem Psalm so sein dichtes theologisches Profil verleiht.

Die Abgrenzung der Perikope ist umstritten. Einmal abgesehen von der Frage, ob es sich nicht um einen jüngeren Einschub in den Psalm handeln könnte²⁶, weisen die formgeschichtlichen Gegebenheiten darauf hin, den Abschnitt mit V. 14 enden zu lassen und in dem Kehrsvers V. 15 den Beginn des Bittteils zu sehen. Motivliche Überlegungen haben aber auch dazu geführt, den Abschnitt wegen des inhaltlichen Rückbezugs auf die Weinstockthematik erst in V. 15, 16 oder gar 17 enden zu lassen.²⁷ Für eine Motivuntersuchung ist jedenfalls die Berücksichtigung des formal abgegrenzten Abschnitts von V. 9-14 nicht ausreichend, da der Kehrsvers zwar den formalen Wechsel deutlich markiert, sich zugleich aber von den übrigen Kehrsversen des Psalms sprachlich und durch seine konkreten Bezüge auf die vorangehende Weinstockperikope deutlich unterscheidet. Deshalb wird auch dieser Vers in der folgenden Einzeluntersuchung Berücksichtigung finden.

V. 9-12 widmen sich gattungsgemäß dem historischen Rückblick, der in bildhafter Sprache die heilvolle Zuwendung JHWHs zu seinem Volk formuliert. Durch die innovativen Bilder des Aushebens aus Ägypten, der Vertreibung der Völker, der Einpflanzung, der Hinwendung JHWHs und der daraus resultierenden (neuen) Verwurzelung sind die großen heilsgeschichtlichen Themen Israels erinnert: Exodus²⁸, Landnahme bzw. -gabe²⁹ und politischer Aufstieg Israels in der Königszeit. In V. 11 f. erfolgt die Ausgestaltung des Themas im Bild der erfolgreichen Einpflanzung und des Austreibens von Wurzeln unter Aufnahme neuer Bildelemente: Die überdimensionierte Größe des Reb-

tes Bild in metaphorischer Funktion ist; vgl. *ders.*, *Mythos und Metapher*, 49.51; vgl. *Hunziker-Rodewald*, *Hirt*, 36 f.; *Hieke*, Psalm 80, 334-346., bes. 344 f.

25. Emmendorfer spricht von der Weinstock*allegorie*; dazu aber unten 2.2 mit Anm. 42.
26. Z. B. *Beyerlin*, *Schichten*, 14 f. sieht in Ps 80,9-16a einen exilischen Einschub.
27. Anders *Hieke*, Psalm 80, 36-38, der wegen des nahtlosen Übergangs in die Sachebene (V. 17) eine literarkritische Operation ausscheidet, allerdings in V. 16 und 18 Zusätze zu dem vorexilischen Psalm vermutet (39-42; s. u. Anm. 111). Vgl. aber auch *Emmendorfer*, *Der ferne Gott*, 124 zu Datierung und Herkunft des Psalms, der ihn als Einheit in der Jerusalemer Tempeltheologie der Exilszeit verortet (126, Anm. 248.129).
28. Das Ausheben des Weinstocks als Bild für den Exodus (עצ) (hif.) findet sich ähnlich in Ps 78,52 + Kleinvieh; vgl. *Hieke*, Psalm 80, 83 und 366-369 (zur Geschichtstopik in den Psalmen). *Westermann* (*Vergegenwärtigung*, 308) hält Ex 3,7-9 für einen wichtigen Referenztext.
29. Beide Aspekte sind gegeben: Während das Vertreiben der Völker (גר) traditionell zur Landnahmesemantik zählt (vgl. Ex 23,28-31; 33,2; Ri 2,3; 6,9; vgl. *Emmendorfer*, *Der ferne Gott*, 135 mit Anm. 281), läßt das Motiv der Fürsorge Gottes, die im Gedanken des Aus- und Umpflanzens zum Ausdruck gebracht ist, eher auf Landgabe schließen; vgl. *Süssenbach*, *Elohistische Psalter*, 304.309.

stocks erinnert an den sog. Weltenbaum (dazu unten 2.3) und trägt in den Text kosmische Züge ein. Zugleich verweisen die topographischen Eckpunkte des (Mittel)Meeres im Westen³⁰, des Stroms (Euphrat)³¹ und – in der Erwähnung der Berge und der Zedern Els (V. 11)³² – des Libanongebirges auf die äußeren Grenzen eines idealen Israel.³³

An anderer Stelle, in dem Königspsaln Ps 72,8 (vgl. Sach 9,10) bezeichnen Meer und Strom nicht die idealen territorialen Grenzen, sondern sind auf die ideale Königsherrschaft bezogen, die das Sprossen (פֶּרֶחַ) des Gerechten ermöglicht (Ps 72,7; vgl. Ps 92,13; Prov 11,28). Hier erfährt das Bild mythologische Ausschmückungen, indem die Grenzen über Meer und Strom hinausgehend sogar bis an die Enden der Erde reichen – worin sich die Universalisierung der Königsherrschaft JHWHs andeutet (vgl. V. 10-11)³⁴, ein Thema, das sich wegen der Gottesepitheta z. B. auch für Ps 80 nachweisen läßt.³⁵

V. 13-14 hat die aktuelle Not Israels zum Thema, wobei die Warum-Frage (V. 13) die Gründe für den Verlust dieser idealen Anlage bereits benennt: Der göttliche Schöpfer und Gärtner hat die Außenmauern eingerissen und somit sein Werk wilden Tieren preisgegeben.³⁶ Gott selbst hat Israel dem Spott seiner Feinde ausgeliefert (vgl. Ps 44,3.14 f.; Ps 79,4).³⁷

30. Das Nomen יָם bezeichnet sowohl das »Meer« als auch die Himmelsrichtung »Westen« und ist somit zugleich Name des die westliche Grenze bildenden Mittelmeeres; vgl. *Ringgren*, ThWAT 2, 649.
31. Die Ostgrenze eines idealen Israels bildet der große Fluß oder Strom, gleichbedeutend mit dem Euphrat (vgl. zur Gleichsetzung Gen 31,21; Ex 23,31; Num 22,5; Jos 24,2 etc.). Nach *Hieke* sind hier die der salomonischen Zeit zugeschriebenen Grenzen erinnert (Psalm 80, 152 f.).
32. Vgl. *Allen*, Micah, 397 mit Anm. 72 zu Mi 7,12 mit Hinweis auf Dtn 11,24 und Jos 1,4.
33. Vgl. Ps 44,3; 89,26 (*Veijola*, Verheißung, 101 Anm. 31) sowie eine Reihe deuteronomistischer Texten wie Ex 23,31; Dtn 1,7; 11,24; Jos 1,4 (*Emmendorfer*, Der ferne Gott, 138).
34. Nicht zuletzt wegen der intertextuellen Bezüge von V. 8 zu Gen 15,18; Mi 7,12 und Sach 9,10, sowie zu Ps 2,8; 89,26, die insgesamt spät datiert werden, ist für die universalisierende Aussage von Ps 72,8-11 von einer nachexilischen Bearbeitung auszugehen; vgl. dazu auch *Arneith*, Sonne, 11.38 f.208 f.
35. Der Rahmen dieses Aufsatzes läßt die Vertiefung des Aspekts nicht zu – vgl. dazu *Hieke*, Psalm 80, 350-355; *Zenger*, Psalm 80, 453 f.; *Emmendorfer*, Der ferne Gott, 144; *Süssenbach*, Elohistische Psalter, 321-325.
36. Das Nomen חֲזִיר ist durch Wildschwein übersetzt (HAL, 290). Die genaue Bestimmung des Folgewortes ist umstritten. Textkritisch stellt sich das Problem des suspendierenden Ayin, das evtl. ein Qere in den Text einträgt (s. o. Anm. 13), anstatt קַיִמָר »vom Nil« zu lesen. Auch יֵי שָׂרִי ist umstritten. Am wahrscheinlichsten ist das aus anderen semitischen Sprachen erhobene Verständnis als Kleingetier oder Insekten, die auf ihre Weise einen Weingarten zerstören (s. o. Anm. 14).
37. Vgl. *Emmendorfer*, Der ferne Gott, 133-137, wobei Ps 44 mit Ps 80 sowohl den Ge-

Der sich anschließende Kehrvers (V. 15) eröffnet den Bittteil der Volksklage zwar in gleicher Weise wie V. 8.20³⁸ es durch die Gottesprädikation »Gott der Heerscharen«³⁹ tun, enthält aber im Folgenden eine Textvariante mit sehr konkreten Rückbezügen auf die Weinstockperikope: Inhaltlich knüpft der Imperativ zur Umkehr (שׁוּב־נָא) und die Aufforderung zur erneuten Zuwendung Gottes an die in V. 10 erwähnte erstmalige Zuwendung Gottes (פָּנֵה pi.) an.⁴⁰ Außerdem wird der Blickwinkel des Betrachters in diesem Kehrvers direkt auf den Rebstock fokussiert in der expliziten Aufforderung, daß Gott sich seiner (wieder) annehmen soll (vgl. V. 16 f.).

2.2 Die traditionsgeschichtliche Verortung der Rebstock- bzw. Weinbergmotivik von Ps 80

Das Thema des Psalms ist die Zuwendung Gottes in der Bildsprache des Gartenbaus: Es geht um den Aufbau, die Ausbreitung und die Zerstörung Israels im Bild eines rankenden Gewächses, zumeist als Wein- oder Rebstock⁴¹ interpretiert, welches in Ps 80 aber das Ausmaß eines Weinbergs mit Umfriedung annimmt. Das Bild ist zentral, wobei Bild und Sache untrennbar sind.⁴² Der

danken der Stiftung Israels durch göttliche Pflanzung und Ausbreitung (V. 3) als auch den der göttlichen Preisgabe zum Spott der anderen Völker gemeinsam hat. – Die Vermutung, daß unter Berücksichtigung der Lesung »vom Nil« eine historische Anspielung an den Feldzug Nechos gegen Josia eingetragen wäre (vgl. Kraus, Psalmen, 723 f.) bleibt sehr hypothetisch.

38. V. 4 variiert durch das Fehlen der Gottesprädikation Gott der Heerscharen, sonst wörtliche Übereinstimmung mit den Kehrversen in V. 8.20 (vgl. dazu Hieke, Psalm 80, 20-21) in z. T. wörtlicher Aufnahme des aaronitischen Segens Num 6,25-27; vgl. Emmendorfer, Der ferne Gott, 128-130; Hieke, Psalm 80, 215-218.386.
39. Das der Jerusalemer Kultradtition zugehörige Epitheton JHWH Zebaoth ist in Folge der elohistischen Bearbeitung des Psalms verändert; vgl. Hieke, Ps 80, 20-25 (zur Textgeschichte) 350-355 (zur Traditions-geschichte); die Hirtenmotivik wie das Epitheton des Kerubenthroners (V. 2) gehören in denselben traditions-geschichtlichen Zusammenhang, was Auswirkungen auf die Lokalisierung der Tradition im Jerusalem der (nach)exilischen Zeit hat; vgl. Emmendorfer, Der ferne Gott, 126-130.146; zum Ganzen vgl. Janowski, Keruben und Zion, 262 ff.274 f.
40. Die Bedeutung ist üblicherweise für den Qal reserviert, was eine Umvokalisierung voraussetzte (s. aber oben Anm. 8 f.); Schreiner, ThWAT 6, 624 zur LXX-Übersetzung durch ὁδοποιέω »den Weg bereiten«.
41. V. 17 vergleicht die Vernichtung Israels mit der des Weinstocks im Feuer als Kehrri-
cht (V. 17a); vgl. Hieke, Psalm 80, 93.150 f.
42. Hieke differenziert streng in Bild, als die Identität von Bild und Sache voraussetzende Entität, und Metapher, die ein tertium comparationis erkennen läßt. Das ist in der Rede vom Weinstock in Ps 80 an keiner Stelle gegeben, zumal sich das Bild nicht auf

Begriff גַּפֵּן ist gemeinsemitisch. Akk. *gapnu* / *gupnu* bezeichnet in jung- und spätbabylonischen Texten bzw. assyrischen Königsinschriften (seit Tiglat-pileser III.; 8. Jh.) Bäume im Allgemeinen, besonders fruchttragende Bäume, und Büsche (häufig ist das Determinativ für Bäume und Holz GIŠ vorangestellt).⁴³ Darüber hinaus finden sich auch Spezifizierungen wie z. B. GIŠ *gápnū karāni* bzw. GIŠ *gáp-nu ša karāni*⁴⁴, »Weinstock«.⁴⁵ Die recht eindeutige Festlegung des hebräischen Begriffs auf die Spezies Wein erfolgt im alttestamentlichen Gebrauch vielerorts durch das weitere Wortfeld: (ה) שֶׂרָקָה »Edeltraube« (Gen 49,11; Jes 16,8.10; Jer 2,21; Jes 5,2 + כֶּרֶם⁴⁶) bzw. סוּרֵי הַגֶּפֶן נִכְרִייה⁴⁷ (z. B. in Jer 2,21; Hi 15,33) verweisen eindeutig auf Wein. Hinzu kommen Begriffe, die Einzelteile der Pflanze bezeichnen wie אֲשֶׁבֶל »Traube«⁴⁸ oder עֲנָבִים »Beeren«⁴⁹, die auf die engere Bedeutung von Wein schließen lassen.⁵⁰ Weitere Termini, die zur Determinierung der Bezeichnung als Weinstock beitragen, sind נִטְשֵׁה* (Jes 18,5), דְּלִיָּה* (HAL, 213) und זִלְזִים (Jes 18,5) für »Ranke«, und ggf. חֲמַר »Wein« bzw. יַיִן »Weingetränk« sowie שֶׂרָקָה »Weinstock« (Gen 49,11).⁵¹

Neben der naheliegenden Übersetzung von גַּפֵּן durch »Rebe, Weinstock« gibt es aber auch Textbelege, die durch ihr Wortfeld eine andere Pflanzenart

ein Wort oder eine Wortgruppe beschränkt (Psalm 80, 90-93 mit Anm. 219). Während das Weinberglied Jes 5,7 eine allegorische Erklärung einfügt, fehlt eine solche in Ps 80, weshalb auch die verbreitete Klassifizierung als Weinstockallegorie für Ps 80 (s. z. B. *Emmendorfer*, *Der ferne Gott*, 125 u. ö.) nicht überzeugt (vgl. schon *Gunkel*, *Psalmen*, 353, der ein »Durcheinanderschillern von Allegorie und Deutung« konstatiert). Um von einer Parabel reden zu können, müßte eine allgemeine Wahrheit ausweisbar sein, die in Ps 80 ebenfalls fehlt.

43. AHW 1, 281 ergänzt für einige jungbabylonische Texte die Bedeutung »Strauch« im Gelände, während in spätbabylonischen Texten der Gartenkontext überwiegt.
44. Vgl. CAD 5, G, 45 mit Zitat der Passagen in den Nabonidinschriften Nr. 869, Z. 4 f. 70; 218, Z. 5; 606, Z. 4 f. und der Dariusinschrift 427,9 (Zählung nach *J. N. Straßmeier*, *Babylonische Texte*, Hefte I-IV, Leipzig 1886); vgl. auch *Henschke*, *ThWAT* 2, 58 f.
45. Vgl. גַּפֵּן in den Nasiräergesetzen in Num 6,4 und in Ri 13.14. In Aufzählungen des Kulturlandes wie in 2Kön 18,31 f. = Jes 36,16 f. ist גַּפֵּן synonym mit חֲרִישׁ »Most« und כֶּרְמִים »Weinberge« eindeutig als Weinstock zu verstehen; vgl. *Henschke*, *ThWAT* 2, 58 f.
46. Jes 5,2,4 erwähnt zudem Trauben (עֲנָבִים) in einem antithetischen Parallelismus neben Faulbeeren (hap.leg. בְּאֲשִׁים); vgl. *Beuken*, *Jesaja* 1-12, 136.
47. *Schmidt*, *Jeremia*, 84 f. übersetzt »faule Reben« eines entarteten Weinstocks.
48. Z. B. in Gen 40,10; Num 13,23 f.
49. Gen 40,10 f.; Num 6,3, daneben aber auch »Traube« in Lev 25,5; Dtn 32,32.
50. S. in diesem Kontext die Belege Cant 2,13; 6,11 und insbes. 7,9.13, die eine sehr profilierte Wortfeldanalyse zum Thema »Wein« zulassen, die diesen Rahmen weit sprengte.
51. Vgl. *Neumann-Gorsolke / Riede*, *Das Kleid der Erde*, 325-352 (Glossar).

evozieren. In einer der Wunderzählungen Elisass z. B. bezeichnet נפן ein Rankengewächs mit Kürbissen (Koloquinten; 2 Kön 4,39⁵²), weshalb sich in den Wörterbüchern auch die allgemeinere Bedeutung »Rankenpflanze« findet.⁵³ Häufig ist נפן in Aufzählungen neben anderen Kulturpflanzen wie Feigen (Num 20,5), Granatäpfeln (Ps 105,33), Maulbeerfeigen (Ps 78,47) und Oliven (Hi 15,33) genannt, wodurch sich das Verständnis einer Kulturpflanze, nämlich des Weins, verfestigt. So vergleicht z. B. Ps 128,3 die Frau des Gerechten mit einer fruchtbaren Ranke oder Rebe (נפן פרייה) und seine Söhne mit den Stecklingen des Ölbaums (שחלי זיתים).⁵⁴

Ez 15,2 und 6 zitiert Baum / Holz⁵⁵ der Ranke / Rebe (עץ הנפן). Das besondere Schicksal, das die Pflanze unter allen Bäumen des Waldes⁵⁶ erfahren wird, betrifft sie als זמורה »Ranke«.⁵⁷ Der nachfolgende Verlauf (V. 6) zeigt

52. Fritz, Könige, 26; vgl. HAL 1, 192.

53. HAL 1, 192; Hentschke, ThWAT 1, 64.

54. Hentschke, ThWAT 1, 64.

55. In den semitischen Sprachen wie im Ägyptischen bezeichnet äg. *het*, hebr. עץ, akk. *iš[s]u*, ug. *‘eš* sowohl Baum als auch Holz. Im biblischen Aramäisch wird die Bedeutung des Lemma eingeschränkt auf Holz, und Baum mit אילן bezeichnet (vgl. Targ.). In Qumrantexten sind beide Bedeutungen belegt – vgl. Nielsen, ThWAT 6, 286 f.296. Mir scheint allerdings das Verbrennen von עץ in 1QH 3,29 [= 1QH^a XI,29] im gegebenen Kontext besser durch »Baum« übersetzt (so Lohse, Texte, 122 f. und 92 f.; García Martínez / Tigchelaar, DSSSE I, 167); während CD 12,15 [CD-A XII, 15] im Plural auch die Bedeutung »Holz« zulässt (so auch Martínez / Tigchelaar, DSSSE I, 571). In 1QH 8,4 ff. (Lohse, Texte, 142 f. [= 1QH^a XVI,5 u. ö.; Martínez / Tigchelaar, DSSSE I, 181]) liegt ein anderer Kontext vor, wenn sich der Beter in Nähe von Lebensbäumen aufhält, die vom Lebenswasser [מים חיים] trinken.

56. Semantisch mißverständlich ist die deutsche Übersetzung des Kommentars von M. Greenberg: Sie übersetzt nämlich »Man, what, of all trees (מכל־עץ), becomes of the vinestock (wood of the wine עץ הנפן), the vine branch (הזמורה), that belongs of the trees of the forest (בעץ היער)« (Greenberg plädiert für ein partitives, statt komparatives מן; Ezechiel 1-20, 265) in V. 2 durch »Mensch, was wird aus dem Weinstock unter allen Sträuchern, der Weinranke, die zu den Sträuchern des Waldes gehört?« (Ezechiel, 1-20, 303), und erkennt, daß עץ an keiner Stelle Sträucher oder Buschwerk bezeichnet, sondern Baum (auch kollektiv) oder Holz.

57. Ein kohärentes und semantisch zutreffendes Verständnis bietet die Übersetzung von Zimmerli, Ezechiel 1-24, 325, die den Atnach des MT suspendiert und den Text neu gliedert (vgl. LXX): 2 Menschensohn, was ist denn das Rebenholz (Besonderes) unter all dem Rankenholz, das unter den Bäumen des Waldes ist? 3 Wird von ihm Holz genommen, um es zu verarbeiten? – Dank des gesplitteten Verständnisses von עץ als (Brenn)Holz (in Verbindung mit Ranken) und als Baum (in Verbindung mit Wald) wird das Bild verständlich. Ähnlich interpretiert Nielsen, There is a Hope, 51 und zeichnet die Veränderung, die ein herkömmliches Bild im Sinne der Hörererwartung nimmt, nach: »it is stated that the yardstick in this comparison is to be: the value of the timber – and not, as is normal with vines, the value of the fruit tree.«

deutliche Parallelen mit Ps 80,17: Wie das Gewächs am Ende dem Feuer zu übergeben ist, so soll es auch den Bewohnern Jerusalems ergehen.

Die Waldtopik wie das Nebeneinander von נֶפֶן und זִמְרֵה⁵⁸ lassen ein breiteres Bedeutungsspektrum vermuten: Rankpflanzen gibt es in Wäldern zu Hauf, während das Bild des Weinstocks befremdet, zumal dieser in der Regel nicht ausgesät, sondern als Steckling an einem geeigneten Platz gesetzt wird (vgl. Ps 80,9).⁵⁹ Die bildsprachliche Bedeutung läuft auf »Unkraut« hinaus, welches bestenfalls zum Anfeuern dient. Unabhängig von der gewählten Übersetzung gilt, daß Wein und andere Rankenpflanzen der Wertschätzung von Waldbäumen als Bauholz nicht entsprechen und somit an dieser Stelle für etwas Wertloses stehen. Setzt man das Rebstockmotiv⁶⁰ hier voraus, veranschlagt man dessen für Palästina belegbaren hohen ökonomischen Wert (vgl. Jes 7,23)⁶¹, der aber im Wald nicht erreicht wird.

Weitere Belege für נֶפֶן in Ez 19,10⁶² bezeichnen die Königinmutter. Die Situierung am Wasser gilt als Voraussetzung für Fruchtbarkeit und volle Zweige (עֲנַפֵּיהָ נֶפֶן). Doch wie ein Baum entwurzelt wird und vertrocknet, so geht diesem Gerichtswort nach das Königtum Israels unter (V. 12). Auch Hos 10,1.8.11 beschreibt Israel selbst als eine üppige Ranke / Rebe (נֶפֶן בִּקֶּק), die ihr sichtliches Wohlergehen jedoch mit Fremdgötterkult vergilt und deshalb untergeht (vgl. 13,15).⁶³ Von besonderem Interesse ist Ez 17,5-10.⁶⁴ In V. 5 ist explizit von Samen (זֵרַע) die Rede, aus denen

58. Eindeutig kann in der Kundschaftergeschichte Num 13,23 (neben עֲנַבִּים »Trauben«) auf eine Weinranke geschlossen werden; HAL, 261 setzt auch in Nah 2,3, im Kontext eines Zerstörungsberichts, der die Zerstörung von wertvollen Kulturpflanzen erwarten läßt, die Bedeutung Weinranke voraus. Die restlichen Texte in Jes 17,10, Ez 8,17; 15,2 bleiben unbestimmt. In Jes 17,10 schließt der Kontext des Säens die Bedeutung Weinranke nahezu aus (vgl. *Beuken*, Jesaja 17-23,147 mit Lit.). In Ez 8,17 ist das Verständnis äußerst umstritten und es wird zumeist von einer übertragenen Bedeutung und nicht von einer Pflanzenart ausgegangen (vgl. *Greenberg*, Ezechiel 1-20, 203).
59. Ausnahmen bilden hier Weinranken, die häufig an Feigenbäumen emporranken; vgl. dazu *Neumann-Gorsolke / Riede*, Das Kleid der Erde, 133.
60. *Zimmerli* (Ezechiel I, 329) plädiert in Ez 15,4-6 für die Bedeutung Rebholz.
61. *Dalman*, Arbeit Bd. 4, 291-413.
62. »10 Deine Mutter war wie ein Weinstock, [...] gepflanzt am Wasser; Sie war fruchtbar und voller Zweige wegen reichlich fließender Wasser. 11 Sie hatte mächtige Äste für Zepter von Herrschern; Sein Wuchs ragte empor unter den Wolken; Seine Höhe war deutlich sichtbar mit seinen vielen Zweigen. 12 Aber sie wurde im Zorn entwurzelt ..., auf den Boden geschleudert; Der Ostwind ließ ihre Frucht trocknen«; Übersetzung von *Greenberg* (Ezechiel 1-20, 396).
63. S. zum Vergleich mit Ps 80,9 ff. *Pfeiffer*, Heiligtum, 102.110 f.: Das Einstürzen der Berge (Hos 10,8) steht dem Überschatten der Berge durch den Weinstock (V. 11) entgegen.
64. »5 Er nahm einen Samen des Landes und pflanzte ihn in ein Saatfeld – Ein Stück neben reichlich fließende Wasser wie eine Weide pflanzte er ihn. 6 Er sproß und wurde zu einem wuchernden Weinstock von niedrigem Wuchs, Damit seine Zweige sich zu ihm wendeten, seine Wurzeln unter ihm waren. So wurde er ein Weinstock,

sich nahe am Wasser das wuchernde Gewächs (נִפְּן סְרָחַת⁶⁵) entwickelt. In dem Nachtrag⁶⁶ in 17,22-24⁶⁷ findet das Bild eine Fortsetzung, wenn es – unabhängig von der Kombination von Rebstock- und Zedernmotivik – analog zu Ps 80 das Motiv des Umpflanzens (V. 4,22) aufweist. Die Deutung der Fabel (Ez 17,11-21) gibt die königlichen Protagonisten zu erkennen und unterstreicht, daß JHWH das Geschick am Ende wendet und die Restauration der davidischen Dynastie im Anschluß an das Exil vorbereitet.⁶⁸ In Ez 17 und 19 steht der Weinstock nicht für das Land / Volk, sondern für das davidische Königtum.

Auffällig ist, daß vor allem in der prophetischen Literatur Weinpflanze (s. 2.2) oder Weinberg (vgl. Jes 5,1-5) im Gerichtskontext verwendet sind, um Israels erwartetes Unheil bildlich vor Augen zu führen.⁶⁹ Die Üppigkeit der Pflanze ist dazu geeignet, die Qualität des Abstiegs und Verlusts hervorzuheben.

2.3 Die kosmische Dimension des Weinstocks in Ps 80

In dem letzten Abschnitt ging es vorrangig um die Bedeutung von נִפְּן in der Gerichtssprache prophetischer Literatur und seiner mitunter recht surrealen

der Triebe hervorbrachte und wachsende Zweige.« (Übersetzung von *Greenberg*, Ezechiel 1-20, 351). *Greenberg* verweist als Weinbauterminologie auf קָסַם »verrotten« neben dem unspezifischeren יָבַש »vertrocknen« in V. 9. Das erste Verb bezeichnet spätestens im Mischnahebräisch das Sauerwerden von Wein (Maaser Scheni 4,2; vgl. *Greenberg*, Ezechiel 1-20, 365).

65. Das Verb סָרַח »sich ausbreiten« ist Ex 26,12 indes auf die priesterliche Kleidung bezogen, in Ez 23,15 auf Turbane; vgl. *Greenberg*, Ezechiel 1-20, 363.
66. So *Zimmerli*, Ezechiel 1-24, 388; vgl. *Metzger*, *Zeder*, 215 (kritisch *Greenberg*, Ezechiel 1-20, 360 mit Hinweis auf die hohe Kohärenz von Sprache und Komposition in Kap. 17).
67. »22 ... Aber ich werde nehmen von der hohen Krone einer Zeder [und sie einsetzen (וְנִתְּחַת); vgl. V. 5; LXX, Sam. omittit)]; von ihrem höchsten Trieb werde ich einen zarten ausreißen; Und ich werde pflanzen (שָׁחַל) auf einem hohen und aufragenden Berg, 23 in den bergigen Höhen Israels werde ich ihn pflanzen« (Übers. *Greenberg*, Ezechiel 1-20, 353).
68. Nach *Hieke* »zeigt das Bild in Ps 80 keine Berührung zu den Unheilspropheten, vor allem bei Jeremia und Ezechiel. Hier ist der Weinstock unnützlich, er trägt keine Früchte (mehr), das Bild wird zur harten Gerichtsansage. Ungebrochen ist dagegen die Sprache in Ps 80, so daß es naheliegt, ihn traditionsgeschichtlich vor den Weinstock-Bildern bei Jeremia und Ezechiel einzuordnen. Er steht näher bei Hosea, wo auch ... die Exodus-Thematik eine wichtige Rolle spielt« (Psalm 80, 366; Hervorheb. im Orig.) – worauf noch zurückzukommen ist.
69. Vgl. Hos 10,1; Jes 5,7; Jer 2,21; 6,9; 8,13; 12,10; Ez 15,2,6 u. ö.; eine positive Aufnahme findet sich indes in der Heilsprophetie von Jes 27,2-6; vgl. *Hieke*, Psalm 80, 361-365.

Zeichnung. Der Kontext von Ps 80 (umfriedeter Bereich; Gott als Gärtner) setzt das Verständnis eines Kulturgartens voraus, weshalb sich Weinstock bzw. -berg als Übersetzung anbieten. Auch LXX (Ps 79,9) übersetzt durch ἄμπελος »Weinrebe«. ⁷⁰ Die Übersetzung wählt in V. 11 anstelle von ענפים »Zweige« zudem ἀναδενδράδες »Ranken« oder »Triebe« einer Kletterpflanze, die an einem Baum hochklettern, wie es z. B. in den Baum hinein rankende Weinreben mitunter tun (vgl. Ez 17,6 für פארוות). ⁷¹ Das griechische Wortfeld legt durch das breite Spektrum hebräischer Begriffe, die durch ἄμπελος übersetzt worden sind, die Bedeutung »Wein« schließlich fest. ⁷²

Es bleibt festzustellen, daß in einer Reihe der genannten Beispiele wie auch in Ps 80 die bildhaften Beschreibungen die Charakteristika einer Weinpflanze sprengen. Die eingerissene Mauer oder Umfriedung (V. 13) führte zu der Erklärung des Weinstocks als Metonymie für einen Weinberg. Dazu gegenläufig ist die Ausschmückung der Weite, die die Pflanze in der Horizontalen wie in der Vertikalen einnimmt. Der konsequente Singulargebrauch verweist mehr auf einen überdimensionierten Baum als auf einen breit angelegten Garten mit vielen Einzelstöcken. Die Hyperbel ist in Konkurrenz zu der numinos gezeichneten »Zeder Els« (s. u.) zu sehen, die ihrerseits für überragende Höhe steht. Ebenso wird dem Gewächs weitreichender Schatten nachgesagt, der gleichfalls eine unerhörte Höhe suggeriert, wenn er sich mit den Bergen als einer kosmisch vorgegebenen Meßlatte in der Vertikalen mißt. Meer und Strom dienen hingegen als horizontale Raummesser, die eine – ideal interpretierte – Topographie abstecken. In diesem Sinnexperiment des in seinem Wuchs übertrieben gezeichneten Weinstocks werden kosmische Konzepte mit heilsgeschichtlichen Vorstellungen eng miteinander verknüpft. So geht es in diesem Psalm nicht nur um »frühgeschichtliche Fakten«, die in poetischer Weise in das kulturelle Gedächtnis eingespeist werden. ⁷³ Hinter dem überdimensionierten Weinstock verbirgt sich zudem die Vorstellung des sogenannten Weltenbaums, zu dessen besonderen Charakteristika die zentrale Lage, das kosmische Ausmaß sowie die universale Bedeutung gezählt

70. Es dient im klassischen Griechisch auch der Bezeichnung andere Rankenpflanzen vgl. *Liddell / Scott, Greek-English Lexicon*, 86.

71. Ps 79,11 in der Übersetzung von Septuaginta Deutsch, 835; vgl. den Kommentar z.St. von *Bons, LXX Deutsch – Erläuterungen*, 1731 mit Verweis auf Aesop. 15 und *ders., Der Septuaginta-Psalter*, 456 f.

72. Entgegen dem Befund im klassischen Griechisch legt der LXX-Gebrauch die Determinierung als Weinpflanze nahe: In Jes 5,2; 16,8 und Jer 2,21 dient ἄμπελος der Übersetzung von ערוק »Edeltraube«, in Kglj 2,6 der Übersetzung von גן »Garten« und in Lev 25,3 f. der Übersetzung von כרם »Weinberg«.

73. So *Westermann, Lob*, 167 f. aufgenommen von *Emmendorfer, Der ferne Gott*, 134.

worden sind⁷⁴ (vgl. Dan 4; Ez 17; 19; 31 – hier als Königsmetaphern).⁷⁵ Auch wenn es sich bei dem Konzept des Weltenbaums um eine Gelehrtenbildung handelt, die sich nur sehr indirekt aus altorientalischen und alttestamentlichen Texten erschließen läßt⁷⁶, so unterstreicht es die Verquickung von kosmischen Vorstellungen und Geschichte. Inwieweit es entgegen der Annahme einer fortschreitenden Historisierung von Mythos im Alten Testament⁷⁷ nicht richtiger ist, von anhaltender Mythisierung der Geschichte auszugehen⁷⁸, bleibt anhand von Ps 80,11 f. zu untersuchen.

T. Hieke hat dieser Frage eine etwas andere Richtung gegeben, indem er feststellt, daß Geschichtsrückblicke funktional als Topos in eine vorgegebene Sprachform gekleidet werden: »In Ps 80 ist der ›Topos‹ Geschichtsrückblick mit dem ›Motiv‹ bzw. der Tradition von Exodusgeschehen und Landnahme gefüllt und in das Bild vom Weinstock gekleidet.«⁷⁹ Er konstatiert weiter, daß diese formal-inhaltliche Realisierung in Ps 80 zwar einmalig ist, aber dennoch auf gängigen Traditionen basiert. Diese Beobachtung entspricht der These von H.-P. Müller, der Mythos diene »zunächst als ein Akt der Sprachmagie der Aufrechterhaltung, dem Bestand des Seienden, von dessen Ursprung er ätiologisch erzählt; später, als entsprechende Ängste um das Sein des Seienden erloschen, wollen Mythen das Seiende, von dem sie erzählen, legitimieren, d. h. die Frage beantworten, warum es überhaupt da sein darf. Mythisch ist eben darum auch nicht primär ein ›Weltbild‹, sondern vielmehr eine Weise der Wirklichkeitswahrnehmung, die die ... Funktionen einer narrativen Welt-

74. Dazu ausführlich Metzger, Zeder, 202 und zuletzt Krüger, Lob des Schöpfers, 221.
75. Anstelle der Engführung auf einen Weltenbaum legen die frühjüdischen Überlieferungen einen Rekurs auf Gen 2-3 nahe: *Nickelsburg* (1Enoch 1, 328) weist darauf hin, daß in 1 Enoch 24,4 und 32,4 der Baum der Weisheit / Erkenntnis im Parden der Gerechtigkeit als Wein gezeichnet ist. Spätere Traditionen identifizieren den verbotenen Baum der Edenerzählung mit einer Weinpflanze Apok Abr. 23,4-12; 3 Bar 4 vgl. *Nickelsburg*, Jewish Literature, 300 f. und *Harlow*, Apocalypse of Baruch, 117-131 und 184-186.
76. M. Eliade charakterisiert den Weltenbaum als *imago mundi* (vgl. *Eliade*, Art. Lebensbaum, 251; Metzger, Zeder, bes. 209 f.), ein Konzept, das in letzter Zeit ein deutliches Korrektiv erfahren hat (vgl. Staubli, Art. Weltenbaum, 1432-1434; Muller-Truffaut, Art. Weltenbaum; Bauks, Sacred Trees, 288).
77. Vgl. in diesem Zusammenhang von Rad, Theologie 2, 113.120, der altorientalisches mythisches Kreislaufdenken und israelitisches Geschichtsdenken mit einhergehender Entmythologisierung zueinander in Konkurrenz setzt. Zur Kritik an diesem sehr vereinfachenden Modell vgl. bereits Petersen, Mythos, 3 mit Anm. 9 (zu von Rad u. a.) 40 zu Jes 51,9 f. u. ö.
78. Vgl. Jeremias, Königtum Gottes, 149 ff.; Janowski, Königtum Gottes, 176 f.; ders., Doppelgesicht, 79-99.
79. Hieke, Psalm 80, 373 mit Rekurs auf Mathias, Geschichtstheologie, 31-34.

deutung, wie sie der Mythos leistet, als notwendig erscheinen läßt und sich erst spät, nach dem Erlöschen der Funktion des Mythos in einem statisch-geschehenslosen Weltbild verfestigt.«⁸⁰ Müller legt dar, daß Mythisches zu den basalen Figuren menschlichen Sprechens und Denkens gehört und somit für Religion substantiell bleibt, auch wenn die Mythen nicht mehr produktiv sind, d. h. längst Teil der Rezeptionsgeschichte geworden sind.⁸¹

Ps 80 geht in puncto Produktivität einen anderen Weg. Zwar kommt das Bild von der Verpflanzung des Weinstocks einem historisch rückblickenden (»heilsgeschichtlich« am Exodus orientierten) Gründungsakt gleich. Zudem ersetzt es das in den Asafpsalmen mehrfach belegte Motiv des Chaoskampfes.⁸² An die Stelle der »Stilform der behobenen Krise« (vgl. Ps 93)⁸³ und der anhaltenden Bändigung des Urmeeres tritt hier das Motiv der Umpflanzung im Sinne einer Neuschöpfung Israels, die der fortdauernden Fürsorge Gottes bedarf. Der Grundgedanke ist nun aber erweitert, wenn sich an die Rettung vor dem drohenden Rückfall / Unheil das Motiv der Preisgabe des umfriedeten Weingartens anschließt.⁸⁴ Die Chaoskampfmotivik ist somit nicht nur in eine neue Form transponiert, sondern strukturell erweitert um den Gedanken der Preisgabe infolge des Rückzugs des göttlichen Gärtners aus der von ihm konstituierten Wirklichkeit.⁸⁵ Die Ordnung der Urzeit ist demnach nicht nur auf die historische Zeit übertragen und angewendet. Psalm 80 demonstriert, daß Gott mitunter das zuläßt, was in den sogenannten Chaoskampf-texten rhetorisch im Rückblick erinnert ist. Ps 80 gibt ein Zeugnis davon, daß die vom Schöpfer einst konstituierte Weltordnung von ihm selbst gefährdet werden kann.

In Ps 80 sind demnach verschiedene mythische Traditionen verarbeitet, die – wie das Exodusmotiv selbst – bereits eine Remythisierung erfahren ha-

80. H.-P. Müller, *Offene Fragen*, 205 f.; vgl. die Definition eines funktionalistischen Mythosverständnisses als legitimierend, fundierend und weltmodellierend durch Assmann, *Art. Mythos*, 180.

81. Vgl. Müller, *Mythos und Metapher*, 44-47, bes. 47.

82. Hieke, *Psalm 80*, 220-225; vgl. Süssenbach, *Elohistische Psalter*, 301 f. – Die Verknüpfung von Chaosüberwindung und Meerdurchzug in Form einer Revitalisierung des Mythischen ist bereits von H.-J. Fabry für die priesterschriftliche Schilfmeerüberlieferung veranschlagt worden (*ders.*, *Mythos »Schilfmeer«*; vgl. auch Bauks, »Chaos«, 431-464, bes. 455-457).

83. Janowski, *Königtum Gottes*, 167-171; vgl. Bauks, »Chaos«, 434 f.

84. Vgl. Jer 2,21; 6,9; 8,13; Ez 15,2; 17,6,7; 19,10 sowie vor allem Hos 10,1.

85. Biblische Chaosschilderungen leben stets vom Suspens, indem Gott als Bewahrer der Schöpfung gezeichnet wird; vgl. Janowski, *Doppelgesicht*, 89-97 am Beispiel von Ps 74 – eine Ausnahme dieser Regel findet sich andeutungsweise in der Fluterzählung; vgl. Bauks, »Chaos«, 432 f. und Müller, *Mythos und Metapher*, 45 (s. u.).

ben.⁸⁶ Sie entstammen dem kollektiven Gedächtnis und sind als theologisch autorisiert anzusehen.⁸⁷ Denn »erst durch eine Mythisierung, die das erzählte Geschehen wunderbar ausstattet und in einen sinnhaften Zusammenhang stellt, gewinnt Geschichte religiöse Relevanz.«⁸⁸ Auffällig ist, daß die zitierten Traditionen in Ps 80 eine sehr freie Aufnahme und Umgestaltung erfahren haben, um somit ein völlig neues Theologumenon zu schaffen.⁸⁹

2.4 Gott als Gärtner und »die Zedern Els« (V. 11)

Ps 80,11 erweitert das Motiv der transponierten Chaoserfahrung um ein weiteres Mythologem. Die »Zedern Els« (אַרְזֵי־אֵל) sind oft als Superlativ mit numinöser Konnotation im Sinne von »gewaltigen Zedern« interpretiert worden.⁹⁰ Andere argumentierten mit einer weit verbreiteten Tradition⁹¹, die eine Anspielung auf einen ursprünglichen Libanonmythos vermuten läßt, der JHWH als Besitzer eines häufig mit Zedern bestückten Gartens präsentiert.

86. *Bauks*, »Chaos«, 455 f.; *Fabry*, Mythos »Schilfmeer«, 104, der tendenziell historisierende Absichten in der Wiederverwendung von Mythos in Ex 14 f. vermutet.
87. *J. Sandberger* redet von »Besitz des Kollektivs« und hebt darin einen wichtigen Unterschied der Mythenverwendung in Antike und Moderne hervor. Während in der Antike mythische Rede Allgemeingültigkeit beansprucht und je nach Kontext neu adaptiert und in das kollektive Gedächtnis integriert wird, sind Mythen in der Gegenwart als ein individueller Wissensschatz von selektiver Bedeutung zu begreifen, dem es an Allgemeingültigkeit fehlt (Autorität, 281).
88. *Müller*, Mythos und Metapher, 46; *Janowski* spricht vom »Doppelgesicht der Zeit«, welche sowohl auf Unumkehrbarkeit (Linearität) also auch auf Wiederholung (Zyklizität) ausgerichtet ist und sich nicht in Entmythisierung und Historisierung auflösen läßt (Doppelgesicht, 99).
89. Die Rezeption findet – gemeinsam mit Jes 5 – einen Niederschlag im Gleichnis von den bösen Pächtern in Mk 12, 1-12; Mt 21, 33-46 und Lk 20,9-19 in wiederum neuer Disposition auf das erwählte Volk (vgl. dazu *Bovon*, Lukas, 73.81-85 [zur frühchristlichen Rezeption]); bzw. den Jerusalemer Tempel, wie in 4Q 500,1 (4Q Benedictions) mit Anleihen an Jes 5,1-2.7 und Mk 12,6-8 (vgl. *Brooke*, Use).
90. So im Rekurs auf *Thomas*, Consideration, 209-242; *ders.*, Some Further Remarks, 120-124; vgl. ausführlicher zu dem Verständnis *Hieke*, Psalm 80; 49f.70 f.221 mit Lit.; zur Kritik bereits *Krüger*, Lob des Schöpfers, 222.
91. *Stolz*, Bäume, 144 f., der 80,11 mit Ps 104,16 vergleicht; dazu auch *Krüger*, Lob des Schöpfers, 45 f.: Sie analysiert V. 16 »Es trinken sich satt die Bäume JHWHs, die Zedern des Libanon, die er gepflanzt hat« als einen chiasmisch gebauten Parallelismus, der die Bäume Gottes mit den Zedern des Libanon identifiziert.

Exkurs: Spuren eines Libanonmythos

F. Stolz rekonstruiert diesen Mythos folgendermaßen: »Es scheint deutlich zu sein, daß der Libanon Ort eines Gottesgartens ist; es wachsen besondere Bäume darauf, unter Umständen ein besonderer Weltenbaum; es wird erzählt, daß jemand diese Bäume (bzw. diesen einen Baum) einst fällte. Jahwe kann als Besitzer dieses Gottesgartens gelten, er kann aber auch mit dem verglichen werden, der den Waldgarten zerstört. Es handelt sich also um eine innerhalb der israelitischen Religion nicht verbindlich festgelegte Vorstellung.«⁹²

Ps 80,11 legt nahe, daß ursprünglich El als Besitzer dieses Gartens galt. In Ps 29,5f. ist erwähnt, wie Libanon und Sirjon (= Anti-Libanon) erschüttert werden infolge der Theophanie JHWHs. Parallelen mit dem von Chumbaba bewachten Zedernwald in Gilg. II,V,5, der einem altbabylon. Bruchstück nach ebenfalls in Sria und Libanon situiert wird, bieten sich an.⁹³ Der Zedernberg gilt vorrangig als Wohnstatt der Götter (vgl. Gilg. V, I, 1-11⁹⁴; insbes. der Annunaki Z. 37), die Gilgamesch und Enkidu unrechtmäßig einzunehmen versuchen. Der sumerischen Fassung nach sucht Gilgamesch im Land der Lebenden, dem Zedernland (kur-lú-ti-la), nach Unsterblichkeit und Göttlichkeit.⁹⁵ Allerdings ist das Motiv des Zedernhains, das oft mit dem sog. Weltenbaum in Verbindung gebracht wurde, ursprünglich nicht identisch mit dem Lebensbaummotiv: Das von Gilgamesch ersehnte Lebenskraut (Gilg XI,267-289) und der von ihm usurpierte Zedernwald (Gilg. V) sind voneinander zu unterscheiden.⁹⁶

92. *Stolz*, Bäume, 146 mit Verweis auf das Motiv von JHWHs Abholzen der Zedern am Tag JHWHs (dazu auch *Nielsen*, Baum, 121 f.).
93. *Bauer*, Ein altbabylonisches Fragment, 254 ff.; vgl. *Hecker*, Gilgamesch-Epos, 662 f.; *Sallaberger*, Gilgamesch-Epos, 30 f. findet die Verknüpfung von Zedernwald und Libanon in den sumerischen Überlieferungen noch nicht und hält sie deshalb für jünger.
94. Fragment der ninivitischen Fassung K. 3252 + 8561, British Museum; Übersetzung: *Hecker*, Gilgamesch-Epos, 694: 5 Die Wege waren wohl gerichtet, gut angelegt ist der Pfad. Sie sehen den Zedernberg, die Wohnstatt der Götter, den Hochsitz von Irninia [= Ishtar]. Angesichts des Bergs trägt die Zeder ihre Fülle, süß ist ihr Schatten, voll ist sie an Freuden. Miteinander verfilzt war das Dornwerk, verfilzt [das Unterholz]. 10 [auch wuchsen neben] der Zeder (noch) andere Bäume. [Umgeben war der Wald] von einem Graben auf je eine Meile.
95. *Stolz*, Bäume, 152 ff.
96. Vgl. dazu auch *Stolz*, Bäume, 154 mit Hinweis auf die gegenläufige Interpretation S. N. Kramers, der voraussetzt, daß Gilgamesch im Anschluß an den Gottesgartenfrevler stirbt und in die Unterwelt kommt (er interpretiert also den Epos gemäß einer Ez 31 ähnlichen Struktur). In der gegenwärtigen Assyriologie wird zwischen beiden Motiven deutlich differenziert in Kraut des Lebens, z. B. in medizinischen Texten (*Watanabe*, Substanzen, 589-591.594f.) und Kraut der Verjüngung, von dem die zitierte Szene des Gilgamesch-Epos handelt – vgl. *Maul*, Gilgamesch-Epos, 150 f. 190 und *George*, Babylonian Gilgamesh Epic, 525.723; etwas anders *Hecker*, Gilgamesch-Epos, 737, der in Z. 278 durch »Kraut gegen Verzweigung, durch das der Mensch

Im Zuge der Interpretation der »Zedern Els« ist auch der für verschiedene alttestamentliche Motive wiederholt zu Rate gezogene aram. Pap. Amherst 63 (5.-4. Jh. v. Chr.) zu nennen, eine kultische Klage, die in Kol. 18,3-4 den Zedernwald als Ort der Anrufung des Königsgottes El spezifiziert.⁹⁷ Die Zedern dienen hier weniger der Fixierung eines konkreten heiligen Ortes oder Heiligtums als vielmehr der Markierung eines Ortes, an dem es zu einer Begegnung mit El in seiner Eigenschaft als »Herrn des Himmels« (Baal Šamayin) und großem El (El Saggi) kommen kann.⁹⁸

Des Weiteren ist auf die gängige Bezeichnung des Götterpalastes bzw. Tempels als »Zedernhaus« (בֵּית אֲרִיזִים)⁹⁹ hinzuweisen, welche in ugaritischen Texten¹⁰⁰ für den zu errichtenden Palast Ba'als¹⁰¹ belegt ist. Auch in Mesopotamien ist der Tempelbau aus Zedernholz in sumerischen wie assyrischen und neubabylonischen Königsinschriften belegt.¹⁰²

Im narrativen Kontext als dem ursprünglichen Entstehungsort der Mythen¹⁰³ sind vor allem die bereits von F. Stolz bemühten Gilgameschbelege wie auch das »Weltenbaummotiv« in Lugal-e zu zitieren. Lugal-e V, Z. 189 erwähnt eine im Apsu verankerte Zeder als Herkunftsort Ninurtas.¹⁰⁴ Die verschiedenen Belege zeigen an, daß Zedern, mitunter sehr konkret mit dem Libanongebirge assoziiert,¹⁰⁵ den Göttern als heiliger Ort dienen. A. Krüger hat für Zedern im AT ein widersprüchliches Verständnis herausgearbeitet: Positiv konnotiert ist der Baum in kultischen Texten (z. B. Num 19,6 Opfer der roten Kuh) oder auch im übertragenen Sinne im Ver-

sein Leben (*napšatu*) erlangt« übersetzt, was Maul durch »Lebenskraft« und George durch »vitality« (= XI,296) wiedergibt.

97. Vgl. zur Übersetzung *Kottsieper*, Papyrus Amherst, E202; vgl. mit ausführlicher Kommentierung *ders.*, Bäume als Kultort, 170; s. auch *Krüger*, Lob der Schöpfung, 223. Einen weiteren aus Ugarit stammenden Text führt *Stolz* (Bäume, 154) an, KTU 1.22, der den roten Wein des Libanon, von El angebaut, in besonderer Weise hervorhebt (vgl. jetzt *Dietrich / Loretz*, Rephaim-Texte, 1313).
98. Vgl. dazu *Kottsieper*, Bäume, 174 mit Anm. 22.
99. Vgl. 2 Sam 7,2; 1 Chr 17,1 [Palast]; 2 Sam 7,7; 1 Chr 17,6 [Tempel].
100. Vgl. KTU 1.4 VI 16-21 (Übers. *Dietrich / Loretz*, Der Baal-Zyklus, 1165). Wegen der Vergleichbarkeit mit dem MB Palast und SB Tempel von Lachisch (vgl. *Lipshitz / Biger*, Cedar of Lebanon, 169) legt sich die Annahme eines Palast-Tempels aus Zedernholz, das aus dem Libanon und aus Sirion (= Anti-Libanon) stammt, nahe; vgl. *Smith / Pitard*, Ugarit Baal Cycle 2, 591 (Transkription) und 593 (Übersetzung). 564 f.610 f.668 (Kommentar).
101. In KTU 1.4 VII, 40-42 (*Dietrich / Loretz*, Der Baal-Zyklus, 1165; vgl. *Smith / Pitard*, Ugaritic Baal Cycle 2, 85 [Übersetzung]. 680-82 [Kommentar]) ist zudem die Fertigung von Baals Wurfgeschöß aus Zedernholz berichtet.
102. Es ist hier nicht der Ort, dem ausführlicher nachzugehen; vgl. dazu *Krüger*, Lob der Schöpfung, 224-231.
103. Vgl. dazu *Assmann*, Art. Mythos, 187-190.
104. Übersetzung; *Römer*, Lugal ud-me-läm-bi nir-gal, 444.
105. Vgl. *Krüger*, Lob der Schöpfung, 230 zu weiteren Belegen (2Kön 14,9 Joas; parr. 2 Chr 25,17; Jes 2,12 Juda; Jes 9,9 Israel; Jer 22,7.14 f. Juda).

gleich mit Schönheit und Reichtum erwähnt (Num 24,6; Ps 92,13; 148,9; Cant 5,15). Daneben kann der Baum aber auch eine der Hybris verfallene Person(en)gruppe bezeichnen.¹⁰⁶

Angesichts dieses Befunds ist die Nennung der Zeder in Ps 80,11, zumal mit dem auffälligen Gottese epitheton El, anders als es bislang in den Kommentaren¹⁰⁷ erfolgt ist, genauer auszuwerten. Es ist zu vermuten, daß die Erwähnung der Zeder »mit ihren symbolischen Aspekten der Mächtigkeit und des Schutzes auf El« verweist.¹⁰⁸ Zwar dürfte der in Ps 80 als Weinstock beschriebene Baum die kultische Bedeutung der Zedern in V. 11 neutralisieren, aber nicht entmythologisieren. Die gängige Tradition des heiligen Ortes gekennzeichnet durch Zedern erfährt hier eine Verfremdung, gerät zur Travestie, indem der numinose Glanz der Zeder über den Weinstock auf dessen Schöpfer übertragen wird.

3. Mythische Spuren in Ps 80 und ihre Funktion

Das kosmische Ausmaß der Weinpflanze wie ihr Vergleich mit den Zedern Els unterstreicht die mythische Bedeutung. Doch ist trotz einiger Parallelen mit der geläufigen altorientalischen Zedernmotivik in Ps 80,9-15 ein grundsätzlich anderer Gedankengang erkennbar. In Ps 80 besteht das Sinnexperiment in einer mehrfachen Brechung der traditionell vorgegebenen Motive: Zum einen geht es anstelle der Zeder um einen Rebstock, der deren Funktion als eines alles überragenden Baums übernimmt, indem er sogar die Zedern Els überwuchert. Zum anderen hat das Motiv des Fällens eine doppelte Verkehrung erfahren. Es wird ersetzt durch das Bild des Überdeckens der Zeder Els, was einer symbolischen Entmachtung gleichkommt. Hinzu gesellt sich das Bild der von Gott bewirkten Vernichtung des die Zeder substituierenden Rebstocks. Dieser ist nun aber – übrigens ähnlich wie im Weinberglied in Jes 5 – gerade durch seine fehlende Numinosität charakterisiert, was deutlich macht, daß nicht nur die Zeder(n) Els, sondern auch der Weinstock »Israel« der göttlichen Vormacht untersteht. Die Überlegung, ob Gott sich mit der Anlage des Weinstocks größer als die ebenfalls gewaltigen Zedern nochmals selbst übertroffen habe¹⁰⁹, ist theologisch und religionsgeschichtlich abwegig. Ps 80

106. Lob der Schöpfung, 220 ff. – Von besonderem Interesse ist für den vorliegenden Psalm Ez 31,3 und die Schilderung Pharaos als Zeder kosmischen Ausmaßes, die schöner ist als die Zedern im Garten Gottes (31,8), bevor sie der Hybris anheimfällt (31,10 f.).

107. Vgl. zur ausführlicheren Besprechung *Krüger*, Lob der Schöpfung, 222 mit Anm. 608–610.

108. *Kottsieper*, Bäume, 175.

109. So *Hieke*, Psalm 80, 50.

scheint vielmehr gezielt eine Depotenziierung vorzunehmen, indem die Zedern Els als mythische Umschreibung des Gottesgartens kanaanäischer Prägung der israelitischen Rank- und Kulturpflanze untergeordnet werden. Diese Rebe trägt zwar ihrerseits mythische Züge. Sie ist aber dem göttlichen Gärtner und seinem Urteil ausgeliefert, ohne daß der Psalm weiter begründete, wie es zu dem negativen göttlichen Urteil und der daraus resultierenden Not eigentlich kam (Ps 80,5-7). An dieser Stelle bleibt der Leser / Hörer auf die Gattung des kollektiven Klageliedes rückverwiesen¹¹⁰, die auch andernorts mythische Themen an historische Ereignisse der Geschichte Israels-Judas knüpft¹¹¹, hier im Kontext der Bitte.¹¹² Der Weinstock nähme demnach die Funktion eines Antimythos an mit der Absicht »zu delegitimieren, was nicht sein darf«. ¹¹³ Das Offenlegen der Perversion des göttlichen Handelns, die in der Zeichnung Gottes als säumiger Hirte (V. 2) und Gärtner (V. 9) liegt¹¹⁴, stellt eine Verfremdung des sonst üblichen positiven Rückblicks auf die Heilsgeschichte dar. Gott ist durch die sich an die Weinbergperikope anschließende Bitte (V. 15-18.20) aufgerufen, sich seiner Aufgabe zu besinnen und sich Israels wieder anzunehmen.

Im Einreißen der Umfriedung (Ps 80,13) sind Sanktionen erkennbar, denen die Metapher des »Gefälltwerdens durch die Feinde« (Ez 31,12) entspricht. Gibt Gott sich in Ez 31 läßlich, wenn er die Feinde zuläßt, die das Fremdvolk Ägypten zerstören¹¹⁵, so ist er in Ps 80 als Souverän über Völker (V. 9), Kosmos (V. 11a) und Institutionen (V. 11b) derjenige, der das Ergehen

110. Vgl. *Emmendorfer*, *Der ferne Gott*, 140.

111. Aufgrund der in Ps 80,3 genannten Stämmenamen Ephraim, Benjamin und Manasse ist ein Nordreichhintergrund für den Psalm nicht grundsätzlich auszuschließen, der die Katastrophe von 722 v. Chr. in den Blick nähme. Wenigstens die hier behandelten Verse sind aber einhellig einer (nach)exilischen Redaktion zugewiesen, die die Ereignisse von 587/6 v. Chr. reflektiert; s. o. Anm. 27.37 ff.

112. Geschichtstopik hat im Psalter sehr unterschiedliche Funktionen, in Ps 80, 16 wie 74,2; 79,6-8; 83,10-12 die der »direkten Untermauerung der Bitte« (*Hieke*, Psalm 80, 372).

113. *Müller*, *Mythos und Metapher*, 45. Als Paradigma für einen Antimythos nennt *Müller* [ebd.] die Sintflut als kurzfristige Aufhebung anfänglicher Chaosbewältigung sowie die »Sündenfälle [der Urgeschichte], in denen der Mensch die eigene Begrenztheit auf Kosten Gottes zu vermindern sucht, was – zur Beschwichtigung der betreffenden Theodizeeprobleme – Daseinsminderungen als Strafen nach sich zieht.«

114. Von daher erübrigt sich die Frage von *Süssenbach*, »ob mit der Verwilderung des Weinbergs nicht auch die ›Berufsehre‹ des Gärtners auf dem Spiel steht« (Elohistische Psalter, 334).

115. Diesbezüglich liegt ein großer Unterschied zwischen dem prophetischen Text und dem Klagepsalm – im Fokus ist nämlich ein fremdes Volk. Allerdings zeigen Passa-

seines Volkes, zu dessen Zerstörung er aktiv beiträgt (V. 13 f.), verantwortet. Die Bitte in V. 15 »Gott der Heerscharen, kehre doch zurück, blick vom Himmel herab und sieh und nimm dich dieser Ranke / Rebe an« zielt darauf, die Radikalität Gottes zum Guten zu wenden. Das Motiv des göttlichen Gärtners artikuliert die potentielle Grausamkeit Gottes, ohne sie zu legitimieren. Die Bitte des Kehrverses um Umkehr zu seinem Weinstock (V. 15) impliziert die Aufforderung an Gott, seiner Fürsorge- und Schutzpflicht nachhaltig und in universeller Weise nachzukommen und dem Bild des göttlichen Gärtners gerecht zu werden.¹¹⁶ Literaturgeschichtlich dürfte das vorliegende *Baumexperiment* sowohl Jes 5 als auch die Unheilsprophetie in Jeremia und Ezechiel voraussetzen.¹¹⁷

Literatur

- Allen, L. C., *The Book of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah* (NICOT), Grand Rapids²1976
- Arneth, M., *Sonne der Gerechtigkeit. Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72* (BZAR 1), Wiesbaden 2000
- Assmann, A. und J., *Art. Mythos*, HRWG 4 (1998) 179-200
- Bauer, T., *Ein 4. altbabylonisches Fragment des Gilgameš-Epos*, JNES 16 (1957) 254-262
- Bauks, M., »Chaos« als Metapher für die Gefährdung der Weltordnung, in: *B. Janowski / B. Ego* (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen²2004, 431-464
- , *Sacred Trees in the Garden of Eden and Their Ancient Near Eastern Precursors*, JAJ 3 (2012) 267-301
- Beuken, W. A. M., *Jesaja 1-12* (HThKAT), Freiburg 2003
- , *Jesaja 17-23* (HThKAT), Freiburg u. a. 2007
- Beyerlin, W., *Schichten im 80. Psalm*, in: *Das Wort und die Wörter* (FS G. Friedrich), hg. von H. Balz / S. Schulz, Stuttgart 1973, 9-24
- Bons, E., *Übersetzung und Kommentar von Ps 79*, in: *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Bd. 2: *Psalmen etc.*, Stuttgart 2011
- , *Der Septuaginta-Psalter, Übersetzung, Interpretation und Korrektur*, in: *M. Karrer / W. Kraus* (Hg.), *Die Septuaginta, Texte, Kontexte, Lebenswelten* (WUNT 219), Tübingen 2008, 450-470

gen wie Jes 5 oder auch Mi 7, daß die Gerichtsrede auch das Gottesvolk selbst betreffen kann.

116. Zenger, *Psalm 80*, 462 ff.; vgl. schon Westermann, *Vergegenwärtigung*, 310 f.

117. Anders Hieke, *Psalm 80*, 366 (s. o. Anm. 68); vgl. schon Hunziker-Rodewald, *Hirt*, 113.

- Bovon, F.*, Das Evangelium nach Lukas, Bd. 4: Lk 19,28-24,53 (EKK III/4), Neukirchen-Vluyn / Düsseldorf 2009
- Brooke, G. J.*, 4Q500 1 and the Use of Scripture in the Parable of the Vineyard, DSD 2 (1995) 268-294
- Dalman, G.*, Arbeit und Sitte in Palästina, Bd. 4: Brot, Öl und Wein, Gütersloh 1935
- Dietrich, M. / Loretz, O.*, Der Baal-Zyklus, TUAT III/6 (2005) 1091-1197
- , Die Rephaim-Texte, TUAT III/6 (2005) 1306-1316
- Eliade, M.*, Art. Lebensbaum, RGG³, Bd. 4 (1960) 250-251
- Emmendorfer, M.*, Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur (FAT 21), Tübingen 1998
- Fabry, H.-J.*, Mythos »Schilfmeer«, in: Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt (FS H.-P. Müller), hg. von A. Lange / H. Lichtenberger / D. Römheld (BZAW 278), Berlin / New York 1999, 88-106
- Fritz, V.*, Das zweite Buch der Könige (ZBK 10.2), Zürich 1998
- García Martínez, F. / Tigchelaar, E. J. C.*, The Dead Sea Scrolls – Study Edition I (= DSSSE I), Leiden u. a. 1997
- George, A. R.*, The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts, vol. 1, Oxford 2003
- Greenberg, M.*, Ezechiel 1-20 (HThKAT), Freiburg u. a. 2001
- , Ezechiel 1-20 (AB 22), Garden City/NY 1983
- Groß, W.*, Richter (HThKAT), Freiburg u. a. 2009
- Gunkel, H.*, Die Psalmen (HKAT II/2), Göttingen 1926
- Harlow, D. C.*, The Greek Apocalypse of Baruch (3 Baruch) in Hellenistic Judaism and Early Christianity [SVTP 12], Leiden 1996
- Hecker, K.*, Das akkadische Gilgamesch-Epos, TUAT III/4 (2005) 644-744
- Hentschke, R.*, Art. גַּעְפָּאֵן, gaepaen, ThWAT 1 (1973), 56-66
- Hieke, T.*, Psalm 80 – Praxis eines Methodenprogramms. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung mit einem gattungskritischen Beitrag zum Klagelied des Volkes (ATSAT 55), St. Ottilien 1997
- Hossfeld, F.-L.*, Psalm 89, in: *ders.* / E. Zenger Psalmen 51-100 (HThKAT), Freiburg 2000
- Hunziker-Rodewald, R.*, Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis (BWANT 155), Stuttgart 2001
- Janowski, B.*, Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Zionstradition, in: *ders.*, Gottes Gegenwart in Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, 247-280
- , Das Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf, in: *ders.*, Gottes Gegenwart in Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, 148-213
- , Freude an der Tora. Psalm 1 als Tor zum Psalter, EvTh 67 (2007) 18-31
- , Das Doppelgesicht der Zeit. Alttestamentliche Variationen zum Thema »Mythos und Geschichte«, in: *ders.*, Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Bd. 4, Neukirchen-Vluyn 2008, 79-99
- , Psalm 1, in: *ders.* / F. Hartenstein, Psalmen 1-2, BK XV/1,1, Neukirchen-Vluyn 2012

- Jauss, H.*, Tor der Hoffnung. Vergleichsformen und ihre Funktion in der Sprache der Psalmen (EHS XXIII/412), Frankfurt a. M. 1991
- Jenni, E.*, Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament, Zürich 1968
- Jeremias, J.*, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-Königs-Psalmen (FRLANT 141), Göttingen 1987
- , Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha (ATD 24/3), Göttingen 2007
- Kottsieper, I.*, Papyrus Amherst, TUAT Erg. (2005) E202
- , Bäume als Kultort, in: *U. Neumann-Gorsolke / P. Riede* (Hg.), Das Kleid der Erde. Pflanzen in der Lebenswelt des Alten Israel, Stuttgart / Neukirchen-Vluyn 2002, 169-187
- Kraus, H.-J.*, Psalmen 60-150 (BKAT XV/2), Neukirchen-Vluyn 1978
- Krüger, A.*, Das Lob des Schöpfers. Studien zu Sprache, Motivik und Theologie von Psalm 104 (WMANT 124), Neukirchen-Vluyn 2010
- Lipshitz, N. / Biger, G.*, Cedar of Lebanon (*cedrus libani*) in Israel during antiquity, IEJ 41 (1991), 167-175
- Lohse, E.*, Die Texte aus Qumran, Bd. 1, Darmstadt 1981
- Mathias, D.*, Die Geschichtstheologie der Geschichtssummarien in den Psalmen (BEAT 35), Frankfurt a. M. 1993
- Maul, S.*, Das Gilgamesch-Epos, München 2005
- Metzger, M.*, Zeder, Weinstock und Weltenbaum, in: Ernten, was man sat (FS K. Koch), hg. von *D. R. Daniels / U. Gleßner / M. Rösel*, Neukirchen-Vluyn 1991, 197-229
- Müller, H.-P.*, Offene Fragen zur Entmythisierung, in: *ders.*, Glauben, Denken und Hoffen. Alttestamentliche Botschaften in den Auseinandersetzungen unserer Zeit (ATM 1), Münster 1998, 203-212
- , Mythos und Metapher. Zur Ambivalenz des Mythischen in poetischer Gestaltung, in: *H. Irsigler* (Hg.), Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen (QD 209), Freiburg i. Br. 2004, 43-63
- Müller-Truffaut, S.*, Art. Weltenbaum, in: *M. Bauks / K. Koenen / S. Alkier* (Hg.), Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), Stuttgart 2007
- Neumann-Gorsolke, U. / Riede, P.*, Glossar der hebräischen und aramäischen Pflanzennamen und -Bezeichnungen, in: *dies.* (Hg.), Das Kleid der Erde. Pflanzen in der Lebenswelt des Alten Israel, Stuttgart / Neukirchen-Vluyn 2002, 325-352
- Nickelsburg, G. W. E.*, Jewish Literature between the Bibel and the Mishna, Minneapolis 1981
- , 1 Enoch 1 (Hermeia), Minneapolis 2001
- Nielsen, K.*, Art. **עץ**, 'ez, ThWAT 6 (1989) 286-296
- , There is a Hope for a Tree. The Tree as Metaphor in Isaiah (JSOTS 65), Sheffield 1989
- , Der Baum in der Metaphorik des Alten Testaments, in: *U. Neumann-Gorsolke, P. Riede* (Hg.), Das Kleid der Erde. Pflanzen in der Lebenswelt des Alten Israel, Stuttgart / Neukirchen-Vluyn 2002, 114-131
- Petersen, C.*, Mythos im Alten Testament (BZAW 157), Berlin 1982

- Pfeiffer, H.*, Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches (FRLANT 182), Göttingen 1999
- Riede, P.*, »Der Gerechte wird wachsen wie eine Zeder auf dem Libanon« (Psalm 92,13). Pflanzenmetaphorik in den Psalmen, in: *ders.*, Schöpfung und Lebenswelt. Studien zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments (MThS106), Leipzig 2009, 19-41
- Ringgren, H.*, Art. **גַּן**, *jam*, ThWAT 3 (1982) 645-657
- Römer, W. H. P.*, Lugal ud-me-làm-bi nir-gal, TUAT III/3 (2005) 434-448
- Sallaberger, W.*, Das Gilgamesch-Epos. Mythos, Werk und Tradition, München 2008
- Sandberger, J. V.*, Autorität, Personalität und Mythos, in: Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt (FS H.-P. Müller), hg. von A. Lange / H. Lichtenberger / D. Römhald (BZAW 278), Berlin / New York 1999, 263-285
- Schmidt, W. H.*, Das Buch Jeremia. Kapitel 1-20 (ATD 20), Göttingen 2008
- Schreiner, J.*, Art. **פָּנָה**, *panah*, ThWAT 6 (1989) 617-625
- Smith, M. S. / Pitard, W.*, Ugarit Baal Cycle, Bd. 2, Leiden 2008
- Staubli, T.*, Art. Weltenbaum, RGG⁴, Bd. 8, 1432-1434
- Stolz, F.*, Die Bäume des Gottesgartens auf dem Libanon, ZAW 84 (1972) 141-156
- Stordalen, T.*, Echoes of Eden. Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature (CBET 25), Leuven 2000
- Süssenbach, C.*, Der elohistische Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Ps 42-83 (FAT II/7), Tübingen 2005
- Thomas, D. W.*, A Consideration on Some Unusual Ways of Expressing the Superlative in Hebrew, VT 3 (1953) 209-242
- , Some Further Remarks on Unusual Ways of Expressing the Superlative in Hebrew, VT 18 (1968) 120-124
- Veijola, T.*, Verheißung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms (AASF B 229), Helsinki 1982
- von Rad, G.*, Theologie des Alten Testaments, Bd. 2, München 1984
- Watanabe, K.*, Lebensspendende und todbringende Substanzen in Altmesopotamien, BagM 25 [1994] 579-596
- Westermann, C.*, Die Vergegenwärtigung der Geschichte in den Psalmen, in: *ders.*, Forschung am AT, Bd. 1 [ThB 24], München 1964, 306-335
- , Lob und Klage in den Psalmen, Göttingen 1977
- Zenger, E.*, Psalm 80, in: *F.-L. Hossfeld / ders.*, Psalmen 51-100 (HThKAT), Freiburg 2000
- Zimmerli, W.*, Ezechiel 1-24 (BK 13,1), Neukirchen-Vluyn 1979