

# BIBLISCHE NOTIZEN

## INHALT

Seite

### Beiträge zur exegetischen Diskussion

Zur Einführung . . . . .	5
Hinweise der Redaktion . . . . .	6
NOTIZEN	
M. Örg: Jesus - ein Theologe . . . . .	7
M. Örg: Apg 2,5 - 11 in sachbiblischer Sicht . . . . .	15
U. Hiltebeitel: Kanaanitisch-aramäische Mythologie im Werk des Johannes: Eine Studie zu Gen 1 . . . . .	19
M. Örg: Die "Heimat Silas" . . . . .	24
M. Örg: Die Last als Wortwechsel . . . . .	29

## BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENFORSCHUNG

### Heft 1

J. Bach: Die Bedeutung des Wortes "Heimat" in der Hebräerbrief . . . . .	31
---	----

Bamberg 1976

Herausgeber: Prof. Dr. h. c. h. E. Bach, Bamberg  
Offenrediger: Die Redaktion, Bamberg  
Druck: Offensetzerlei Kurt Ulrich, Bamberg

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

2

ZA 3835

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Manfred Görg, Bamberg  
Offsetvorlage: Elke Eccard, Bamberg  
Druck: Offsetdruckerei Kurt Urlaub, Bamberg

## Zur Einführung

Die "Biblischen Notizen" sollen keine reine "Zeitschrift" sein - jedenfalls nicht als weiteres Fachorgan, das die Welt der Bibeltendenzen und -bestrebungen auf dem Feld der bibelwissenschaftlichen Forschung darzustellen möchte. Das Fernziel ist vielmehr eine Intensivierung der Kommunikation, eine Vertiefung des wissenschaftlichen Gesprächs. Der gegenwärtige Stand der bibelwissenschaftlichen Forschung ist nicht genügend bekannt. Es ist notwendig, für die Forschung, für den Austausch von Beobachtungen, für kritische Hinweise hier soll eine unkomplizierte Möglichkeit geschaffen werden, der Fortschritt einen Dienst zu tun. Gerade auch die Idee, die noch nicht abgeklärten

### INHALT

Seite

Zur Einführung . . . . .	5
Hinweise der Redaktion . . . . .	6

### NOTIZEN

M. Görg: Jahwe - ein Toponym? . . . . .	7
M. Görg: Apg 2,9 - 11 in außerbiblischer Sicht . . . . .	15
U. Rütterswörden: Kanaanäisch-städtische Mythologie im Werk des Jahwisten. Eine Notiz zu Gen 4 . . . . .	19
M. Görg: Die "Heimat Bileams" . . . . .	24
M. Görg: Die Lade als Thronsockel . . . . .	29

### BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

J. Ebach: Sozialethische Erwägungen zum alttestamentlichen Bodenrecht . . . . .	31
---	----

Die Einführung soll nicht ohne den Dankbaren Hinweis auf einen mittlerweile bedruckten Versuch ähnlicher Art auf andere Gebiete beschränkt die "Ökologischer Notizen. Beiträge zur Ägyptologischen Wissenschaft" (Köln 1972 ff.)



## Zur Einführung

Die "Biblischen Notizen" wollen keine neue "Zeitschrift" sein - jedenfalls nicht als weiteres Fachorgan, das die Zahl der bekannten und bewährten Publikationen auf dem Feld der Bibelwissenschaft nur um ein neues Angebot vermehren möchte. Das Fernziel ist vielmehr eine Intensivierung der Kommunikation, eine Verlebendigung des wissenschaftlichen Gesprächs. Der gegenwärtige Markt läßt nicht genügend Raum für aktuelle Information im Prozeß der Forschung, für den Austausch von Beobachtungen, für kritische Hinweise. Hier soll eine unkomplizierte Möglichkeit geboten werden, der Korrespondenz einen Dienst zu tun. Gerade auch die Idee, die noch nicht abgesicherte Erkenntnis, das vorläufige Urteil, Vorschläge und Nachträge bedürfen der Vermittlung und Mitteilung.

In einer Zeit, die ausufernde Kongresse und zugleich esoterische Fachtagungen kennt, bleibt der Kontakt des Exegeten mit Vertretern der Nachbargebiete, der Erforschung des Alten Orients, Ägyptens und des antiken Mittelmeerraums, auf sporadische Begegnungen begrenzt. Da es den "Universalexegeten" nicht (mehr) geben kann, ist hier Beratung und Information besonders hilfreich. Die BN möchten nicht zuletzt auf dem Gebiet der (vergleichenden) Literatur- und Religionswissenschaft ein bescheidenes, dafür aber unmittelbares Forum sein.

Der Bereich der "Notizen" soll vorerst folgenden (erweiterungsfähigen) Katalog umfassen:

1. Miscellen zu Anmerkungen;
2. Rezensionen von Zeitschriftenartikeln (auch Teilen);
3. Tips für vergleichende Untersuchungen;
4. Teilbesprechungen zu Exkursen u. ä.;
5. Nachträge (Illustrationen) zu Veröffentlichungen.

Dazu treten: Beiträge zur Grundlagendiskussion (Methodenfragen usw.).

Diesem Katalog folgt die Anordnung der Beiträge im vorliegenden Heft.

Die Einführung sei nicht ohne den dankbaren Hinweis auf einen mittlerweile bewährten Versuch ähnlicher Art auf anderem Gebiet beschlossen: die "Göttinger Miscellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion" (Göttingen 1972 ff.).

Manfred Görg

Hinweise der Redaktion:

Der Einzelbeitrag zu den "Notizen" soll nach Möglichkeit nicht mehr als 7 Schreibmaschinenseiten umfassen; für die Beiträge zur Grundlagendiskussion gilt diese Grenze nicht.

Das Einzelheft soll einen Umfang von ca. 50 Seiten haben; eine möglichst kurzfristige Erscheinungsfolge (etwa 3 mal im Jahr) ist vorgesehen.

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

Beiträge (nach Möglichkeit in deutscher, englischer oder französischer Sprache) und Bestellungen bitte an folgende Anschrift:

BIBLISCHE NOTIZEN  
Redaktion  
Jesuitenstr. 2

D-8600 Bamberg

## Jahwe - ein Toponym?

Manfred Görg - Bamberg

Die Diskussion um die Provenienz des Tetragramms hat bekanntlich durch einige als solche vermutete Entsprechungen aus dem Bestand der historisch-geographischen Texte Ägyptens neue Nahrung erhalten. Die bisherige Deutung der beigebrachten Belege läßt freilich schon auf ägyptologischer Seite noch manche Fragen offen. Erst recht liefert die neuere exegetische Literatur z.T. unzureichende und auch unzutreffende Information über den realen Befund und die Probleme der Auswertung. Hier sollen nun einige kritische Hinweise gegeben werden. Eine Anzahl beachtenswerter Schreibungen ist von R. Giveon vorgelegt worden<sup>1</sup>. Beobachtungen zu Graphie und Position im Kontext führen allerdings zu einer unterschiedlichen Gewichtung, die hier zu begründen ist.

1. Als frühesten Beleg nennt Giveon eine Schreibung aus der 1. Zwischenzeit (Grab des *Htjj* in Theben; 11. Dyn.), die er kommentarlos mit dem Tetragramm gleichsetzt. Der auf einer Stele des Grabbesitzers<sup>2</sup> befindliche Name (Z. 10) in der Form  *j-hw-jw* gilt bereits für A.H. Gardiner als "a fine early example of the so-called syllabic writing"<sup>3</sup>. Die mit größerer Berechtigung als "Gruppenschreibung" bezeichnete Technik der Umschreibung fremder Namen findet jedoch vor allem nach Ausweis der sog. Ächtungstexte schon im Mittleren Reich eine relativ unterschiedliche Ausprägung<sup>4</sup>. Erst recht ist äußerste Vorsicht angeraten, wenn es um einen Vergleich von Transkriptionen aus dem MR mit solchen aus dem Neuen Reich geht, da bestimmte Umschreibungsregeln Übertragungen nicht zulassen<sup>5</sup>. Nun steht die zitierte MR-Schreibung selbst im Vergleich mit den Ächtungsnamen ziem-

1 R. Giveon, *Toponymes ouest-asiatiques à Soleb*, VT 14 (1964) 244; ders., *Les bédouins Shosou des documents égyptiens*, Leiden 1971, 27.

2 Abb.: JEA 4, 1917, Pl. IX.

3 A.H. Gardiner, *The tomb of a much-travelled Theban official*, JEA 4 (1917) 36.

4 Vgl. z.B. die Umschreibung des semit. *j* in den älteren und jüngeren Ächtungstexten (s. dazu zuletzt M. Görg, *Megiddo in den Ächtungstexten?* ZAW 88 (1976) 95).

5 Eine Übersicht über die Modalitäten der Transkription bietet W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*

lich isoliert da. Dennoch läßt sich einiges erheben, wenn man die "Gruppen" einzeln beurteilt. Die Anlautgruppe  scheint sowohl im MR wie auch im NR durchgehend nicht einfach einem semitischen j, sondern dem ' (Aleph) zu entsprechen<sup>6</sup>. Für den Bestand der Ächtungsnamen ist dies von G. Posener verdeutlicht worden<sup>7</sup>. Unter den Varianten des Namens *jsjpj* der jüngeren Ächtungstexte (E12) ist indessen zwar nur ein bedeutungsloser Wechsel von  und  belegt<sup>8</sup>, im ganzen entspricht ihnen jedoch zweifellos eine Form der älteren Ächtungstexte (e 31 f 21), die das für semitisch j stehende dreifache Schilfblatt zeigt<sup>9</sup>. So bleibt immerhin eine vage Möglichkeit, trotz der anderslautenden Regel mit der Gruppe  auch ein semitisches j ausgedrückt zu sehen. Die zweite Gruppe ist bei vokalischer Wertung des  zweifellos hu zu lesen; problematisch ist wiederum die dritte Gruppe, die indes wohl mit E. Edel als MR-Beleg für eine pleonastische Schreibung gelten darf, wie sie im NR mehrfach anzutreffen ist<sup>10</sup>. Insgesamt gesehen könnte die Schreibung nach Edel "etwa für \*'ahú stehen", ein Urteil, dem wir uns bis auf die angedeutete schwache Möglichkeit der Wiedergabe eines j-Anlauts anschließen dürfen.

Der Name ist nach Edel "noch nicht identifiziert"<sup>11</sup>. Von K. Zibelius<sup>12</sup> wird er gemeinsam mit dem benachbarten Namen *b3t* (Z.9) Ländern zugeordnet,

Wiesbaden<sup>2</sup> 1971, 84-86 (MR) und 539-575 (NR). Die hier getroffenen Feststellungen bedürfen z.T. noch einer eingehenden Überprüfung.

- 6 Vgl. Helck (1971) 84 bzw. 541, wo allerdings zugleich eine vokalische Definition ('á) vertreten wird. Anders E. Edel, Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III., Bonn 1966, 72.
- 7 G. Posener, Princes et pays d'Asie et de Nubie, Brüssel 1940, 63 u.ö.
- 8 Vgl. Posener (1940) 71. Zur Identifikation dieses Namens soll anderenorts Stellung bezogen werden.
- 9 Vgl. K. Sethe, Die Ächtung freindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reiches, Berlin 1926, 54 bzw. 58.
- 10 Beispiele bei Edel (1966) 64.
- 11 Edel (1966) 64.
- 12 K. Zibelius, Afrikanische Orts- und Völkernamen in hieroglyphischen und hieratischen Texten, Wiesbaden 1972, 10. Vgl. auch schon H. Gauthier, Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques I, Kairo 1925, 102. Während Gauthier eine Gleichsetzung mit dem offenbar afrikanischen Jh. .w (Urk. IV 806, 259) erwägt, enthält sich Zibelius eines Identifizierungsversuchs. Mit der Lokalisierung "außerhalb von Ägypten" begnügt sich zuletzt W. Helck, Wirtschaftsgeschichte des alten Ägypten im 3. und 2. Jahrtausend vor Chr., Leiden/Köln 1975, 179.

die "vielleicht nach Afrika gehören". Bereits Gardiner scheint jedoch eine asiatische Lokalisierung nicht ausgeschlossen zu haben; immerhin hält er eine Verbindung von *b3t* mit einer transjordanischen wie mit einer nubischen Region für gleichermaßen denkbar<sup>13</sup>. Das besondere Expeditionsgebiet des *Htjj* war nun das "Erzgebiet" (Z.2), womit mit großer Wahrscheinlichkeit der Sinai gemeint ist<sup>14</sup>. Nach Gardiner besteht kein Anlaß anzunehmen, daß die Reisen "extended beyond the limits of the Sinaitic peninsula"; die mitgebrachten Güter, darunter eben auch "glänzendes Erz von *Ihwjw*"<sup>15</sup> möchte er bei einer Begrenzung der Aktivitäten auf das Sinaigebiet dem Tauschhandel zuschreiben. Zu erwägen ist allerdings, ob die als erstes erwähnten Güter, namentlich die Erze, nicht doch am ehesten dem zuvor so herausgehobenen "Erzgebiet" (Sinai) entstammen, wobei freilich in Rechnung gestellt werden muß, daß eine etymologische Beziehung zwischen den Bezeichnungen für die Erze und das Erzgebiet unwahrscheinlich ist<sup>16</sup>. Da die Steleninschrift auch die formelhafte Wendung "Ich schlug die Asiaten in ihren Ländern" (Z. 7) enthält, könnte man auch an im Osten des Sinaigebietes angrenzende Bereiche denken. Diese Überlegungen sind jedoch spekulativ, so daß vorerst Sicherheit über die geographische Lage nicht zu gewinnen ist<sup>17</sup>.

Fazit: Der Beleg läßt sich lautlich nur mit Mühe dem Tetragramm gleichstellen; eine Lokalisation im südpalästinischen (transjordanischen) Gebiet kann nur als möglich, keineswegs als bewiesen gelten.

2. Das NR bietet zunächst mehrere Belege, die als im Komplex behandelt werden können. Mittlerweile häufiger zitiert ist eine Schreibung aus einer auf mehrere Säulen verteilten Fremdnamenliste im Tempel Amenophis III. in Soleb/Nubien<sup>18</sup>. Zur Interpretation ist gerade hier eine genauere Beschrei-

13 Gardiner (1917) 36f.

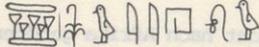
14 Gardiner (1917) 36; E. Graefe, Untersuchungen zur Wortfamilie *bj3-*, Diss. phil., Köln 1971, 35.

15 So die Wiedergabe von W. Schenkel, Memphis - Herakleopolis - Theben, Die epigraphischen Zeugnisse der 7.-11. Dynastie, Wiesbaden 1965, 284. Ebenso Helck (1975) 180.

16 Vgl. Graefe (1971) 87 f. Die Lesung des Zeichens  ist nicht *bj3*; die richtige Lesung ist noch offen.

17 Es sei angemerkt, daß Givéon sich nicht definitiv über die geographische Lage äußert.

18 Vgl. J. Leclant, Les fouilles de Soleb (Nubie soudanaise): Quelques remarques sur les écurions des peuples envoûtés de la salle hypostyle du secteur IV, NAWG, Phil. hist. Kl., Göttingen 1965, Fig. 15. Eine Über-

bung vonnöten. Die hieroglyphische Fassung  t3 š3-sw-w jj-h-w3-w stellt sich als eine Kombination dar, die mit einem lautlichen und einem syntaktischen Problem aufwartet.

Die ersten beiden Elemente bereiten keine aus dem üblichen Rahmen fallenden Schwierigkeiten: es ist t3 š3sw ("Land der Schasu-Beduinen") zu lesen; im Namen der s3sw ist die 1. Gruppe (s3) vokalisiert nicht definiert, die 2. Gruppe (sw) enthält einen eigens komplementierten u-Vokal. Dafür ist der hier angehende Name im 3. Element schwerer umzusetzen. Die Gruppe jj ist vokalisiert zwar nicht definiert, zeigt aber sonst eine größere Affinität zu ja<sup>19</sup>; nicht absolut zu klären ist, ob die Verbindung w3 noch 'konsonantisch' oder bereits 'vokalisiert' gedeutet werden soll. Eine vokalistische Interpretation der Gruppe scheint bereits in dem unter Tuthmosis III. belegten Schreibung w3-nr-t3 (= \*u-l-t) für Ullaza vorzuliegen<sup>20</sup>. In diesem Fall wäre etwa jahú (mit komplementiertem Vokal) zu lesen. Es bleibt aber auch die Möglichkeit einer 'konsonantischen' Wertung, so daß etwa jah.w oder jahw zu lesen wäre, wobei w die offenen Vokalstellen bezeichnet<sup>21</sup>. Einer lautlichen Verbindung mit dem Tetragramm steht bei beiden Möglichkeiten nichts im Wege.

Die syntaktische Frage ist nach dem 'klassischen' Vorgang des Ausdruckes t3-wr 3bāw "Thinitischer Gau, Abydos" = "Abydos im Thinitischen Gau" zu klären<sup>22</sup>. Es handelt sich mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit um die Figur

---

sicht über die Literatur bietet M. Weippert, Semitische Nomaden des zweiten Jahrtausends. Über die š3šw der ägyptischen Quellen, Bibl 55 (1974) 270, Anm. 5; 271, Anm. 2.

- 19 Zu dieser Funktion der Gruppe  vgl. Helck (1971) 544 f.
- 20 Vgl. E. Edel und M. Myrhofer, Notizen zu Fremdnamen in ägyptischen Quellen, Or 40 (1971) 6, Anm. 29. Ein Beispiel aus der Zeit Amenophis III. scheint in dem Namen p3 ršwš (D<sub>N</sub> re. 10) aus Kom el Heitan (vgl. E. Edel, die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III., Bonn 1966, 29) vorzuliegen, den ich an deren Stelle (GM 17, 1975, 32) mit "Mann aus Susa" gedeutet habe. Vgl. auch Helck (1971) 546 mit weiteren Beispielen.
- 21 Bei der Rolle, die einer vokalistischen Wertung des w unter Amenophis auch sonst zukommt (vgl. Edel (1966) 61 f.) ist es das Wahrscheinlichere, daß eine auslautende u-Vokalisierung akzentuiert werden soll. Die von M. Weippert, "Heiliger Krieg" in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des "Heiligen Krieges im alten Israel", ZAW 84 (1972) 491, Anm. 144 gebotene Interpretation "Yahwi" ist möglich, aber wohl nicht zutreffend (vgl. auch unsere Anm. 26).
- 22 Vgl. E. Edel, Altägyptische Grammatik, Rom 1955/64, 132 (§ 314); A.H. Gardiner, Egyptian Grammar, London 1957, 68 (§ 90.3).

einer "scheinbaren Apposition": "Land der Schasu, *Jhw*" = "Jahu (o.ä.) im Land der Schasu". Ähnliche Konstruktionen bei geographischen Bezeichnungen sind vor allem in dem Bestand der großen Schoschenkliste zu finden<sup>23</sup>. Die Ausdrucksform liefert jedoch noch keine eindeutige Gewähr dafür, daß es sich bei *Jhw* um einen Regionalnamen handelt: schon im AR gibt es die Verbindung *Jrtt nhsjw* "Nhsjw-(Hamiten) aus *Jrtt* (Gegend in Nubien)"<sup>24</sup>, d.h. es ließe sich auch der Name der Bevölkerung unterstellen. In diesem Fall wäre es jedoch wahrscheinlicher, daß man sich mit der Folge *s3sw* (mit Det.) *jhw3* begnügt hätte. So aber ist es das Nächstliegende, parallel zur Verwendung des Namens *š3sw* mit dem Doppelaspekt der Region und deren Bevölkerung<sup>25</sup> auch in *jhw3* beides wahrzunehmen: Gebiets- und Bewohnername<sup>26</sup>.

Die Position des Namensgebildes im Kontext ist ein weiteres Kriterium. In Soleb sind noch die begleitenden und mit dem gleichen weiträumigeren Begriff "Land der *š3sw*" eingeführten Namen *twrbr* (IV N 4 1)<sup>27</sup> und *smt* (IV N 4 3)<sup>28</sup> erhalten. Auch hier wird es sich um Teilbereiche aus der umfassenden *š3sw*-Region handeln, wobei aber ebenso der Name der Bevölkerung mitgemeint sein dürfte.

Auf einem weiteren Block von Soleb findet sich die gleiche Folge *t3 š3sw J-h-w* ( ) (II, 69)<sup>29</sup>, die lediglich eine Variante in der Zeichenanordnung darstellt. Im nicht mehr lesbaren Teil des angehenden Namens ist über den

23 Vgl. die Verbindungen mit *p3-ngb*, *p3-hkr* u.a.; M. Noth, ZDPV 61 (1938) 290 f., wendet sich gegen die These, es handle sich um "appellative Grundworte", die "jeweils durch ein folgendes Bestimmungswort differenziert worden wären", er kennt aber mit dieser Formulierung offenbar nicht die häufiger belegte grammatische Situation.

24 Edel (1955/64) 132 (§ 314).

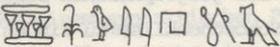
25 Vgl. dazu meinen demnächst erscheinenden Aufsatz "Zur Geschichte der *š3sw*".

26 Weippert (1972) 491.144, erklärt sich zuletzt für einen "hypokoristischen Personennamen \*Yahwi (-GN) (verwendet als Stammesname)". Wenn aber der Name *š3sw* selbst ambivalent ist und im Kontext auch ein später eindeutig als Landschaftsname bezugtes *S<sup>c</sup>r* begegnet, kann die neuerliche Alternativlösung Weipperts nicht überzeugen.

27 Zur Identifikation s.u.

28 B. Grdseloff, "Edöm, d'après les sources égyptiennes", Revue de l'Histoire Juive en Egypte 1 (1947) 79, denkt an die "Shimeathites" (1 Chron 2,55). Vgl. auch Giveon (1971) 27. Anders Weippert (1974) 271, der "einen Zusammenhang mit der edomitischen Tribus *šamma* des Stammes *R<sup>c</sup>u'ēl* (Gen 36,13.17; 1 Chr 1,37)" erwägt.

29 Vgl. J. Leclant (1965) 215, Abb. e.

dem Rest des -Zeichens genügend Raum für das komplementierende *w*. Eine dritte Fassung der zitierten Konstellation schließlich ist mit der Schreibung  *t3 š3-sw-w jj-h-3r (!)-3* aus dem Tempel Ramses II. von Amara-West (Nubien) gegeben, wo die Namensbildung in einer geschlossenen Liste und innerhalb einer gleichgestalteten Folge von 6 mit *t3 š3sw* eingeführten Verbindungen begegnet<sup>30</sup>. Das Zeichen  (sonst mit dem phonetischen Wert *3r (3j)* behaftet)<sup>31</sup> dürfte auf dem Umweg über eine schlechte hieratische Wiedergabe aus  entstanden sein; ob auch eine Verschreibung von  aus  vorliegt, wage ich zu bezweifeln, da der Schreiber der Amaranamen sonst recht klar das  erkennt und identifiziert. Das Fehlen eines komplementierenden *w* bedeutet keine Komplikation, im Gegenteil, eine anzusetzende Form  entspricht den vokalisch indifferenten Graphien mit 'entwerteten' 'Aleph'<sup>32</sup>. In diesem Fall würde aber wohl auch deutlich, daß die Amaraform keineswegs nur als Kopie des Solebnamens zu fassen ist.

Die 6 Amarabildungen bedürfen zum größten Teil noch der Identifikation. Über den erhaltenen Solebbestand enthalten sie die Namen *s<sup>c</sup>rr*, *rbn* und *pjspsjs*, wobei letzterer Name auf einem weiteren Block von Soleb fragmentarisch erkennbar ist (B II 79)<sup>33</sup>. Mit einem gewissen Grad an Wahrscheinlichkeit lassen sich die Namen in Transjordanien und Südpalästina lokalisieren. Für *s<sup>c</sup>rr*<sup>34</sup> ist die Identifikation mit dem edomitischen Gebirge

30 Vgl. Giveon (1971) 75f. Abb.: teilweise erkennbar in JEA 25 (1939) Pl. XIV, 4.

31 Vgl. S.A. Gardiner, *Egyptian Grammar*, London<sup>3</sup> 1957, 512 (T 12).

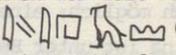
32 Eine Vokalisation, wie sie Helck (1971) 266 vorschlägt (*ja-h-wa*) scheint uns daher nicht zwingend.

33 Vgl. Leclant (1965) 215, Abb. f.; Weippert (1974) 427.

34 Das doppelte *r* hat Schwierigkeiten bereitet. M. Weippert (1974) 271, Anm. 1 nimmt im Anschluß an Grdseloff (1947) 79f. "das erste *r* als Verschreibung für das Zeichen 'Papyrusrolle'". Duplikation des *r* ist aber durchaus nichts Ungewöhnliches und begegnet sogar bei normalen ägyptischen Wörtern der Ramessidenzeit (vgl. zuletzt K.A. Kitchen, GM 20, 1974, 20, Anm. 10). Mit Recht wendet sich Weippert gegen Mazars Annahme einer "Lang(Doppel)konsonanz". Es sei hier auch auf die Schreibung *Sgrwrḥ* (Simons XXII g 9) für einfaches *Sgrwḥ* (Simons XXX 13) "Sagurfluß-Land" (vgl. E. Edel, Neue Identifikationen topographischer Namen in den konventionellen Namenszusammenstellungen des Neuen Reichs, SAK 3, 1975, 55) hingewiesen. Eine "ältere Namensform des Flusses als \*Sagrur", wie sie Edel vermutet, glauben wir nicht postulieren zu müssen.

Seir unstreitig; *rbn* könnte im Anschluß an Grdseloff mit dem transjordanischen Namen Laban zu verbinden sein<sup>35</sup>; für *pjspjs* schließlich ließe sich mit größtem Vorbehalt eine Verbindung mit dem Namen *nāpīš*, einem Sohn Ismaels (Gen 25,15; 1 Chr 5,19) herstellen, wenn man eine reduplizierte Bildung des Stammes *NPŠ* ("zahlreich sein") in Erwägung zieht<sup>36</sup>.

Fazit: Die Belege aus Soleb und Amara-West lassen sich lautlich ohne Schwierigkeiten mit dem Tetragramm vergleichen. Der Kontext spricht für eine Ansiedlung des Namens im südlichen Palästina.

3. Die jüngsten Belege vermutet Giveon in zwei Listennamen der Zeit Ramses III. aus Medinet Habu. Dabei deckt sich die Schreibung  (Liste XXVII 115) mit der Form in Liste XXIX 13, die offenbar eine Kopie darstellt. Der ältere Beleg von Medinet Habu ist für eine Interpretation in Richtung auf das Tetragramm durchaus offen; sowohl das Zeichen  (das hier wohl lediglich ornamentale Funktion hat) wie das 'entwertete' 'Aleph sind für eine weitergehende (vokalische) Auswertung unbrauchbar.

Der Kontext des Namens in Liste XXVII läßt einen Teil vom Gesamtbestand der Liste Ramses III. ablösen, dessen Herkunft nach Helck "ganz unklar ist"<sup>37</sup>.

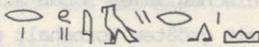
Hinter die Umschreibungsversuche eines jeden Namens der Kette 111-122 setzt Helck ein Fragezeichen. Es scheint uns jedoch nicht ausgeschlossen, daß es sich wenigstens teilweise um südpalästinische Namen handelt. Giveon möchte bei 116 einen Vergleich mit dem Solebnamen *twrbr* vornehmen, er enthält sich jedoch einer weitergehenden Prüfung<sup>38</sup>. Im nachhinein ließe sich erwägen, ob in dieser Bildung *twr* und *br* zu trennen sind, d.h. statt eines Namens lägen zwei Bezeichnungen aus dem *š3sw*-Bereich vor, die ihrer Kürze wegen unter dem regionalen Oberbegriff subsummiert wären. Immerhin stehen in der Liste XXVII unter 112 eine Form *bwr* und unter 116 eine Form *twr*. Während die Form *bwr* (*br*) eine Gleichstellung mit einem der diversen Brunnenorte nicht unmöglich macht - die Gruppe , drückt nicht die Silbe *ir*, sondern lediglich silbenschießendes *r* aus -, möchte man bei *twr* an die Ituräer

35 Vgl. Grdseloff (1947) 80. Giveon: "Libona, l'actuel Khirbet el Libben, au sud d'Amman".

36 Vgl. die akkad. Bildung *puḫpuḫḫu* von *napaḫum* "blasen" (s. W. von Soden, Grundriß der akkadischen Grammatik, Rom 1969, § 57 b 8).

37 Helck (1971) 237.

38 Giveon (1964) 244.

denken dürfen, die im AT als Söhne Isaels gelten (Gen 25,15; 1 Chr 1,31). Auf das anlautende *j* kann nach Borée gelegentlich verzichtet werden<sup>39</sup>. Mit allem Vorbehalt wäre auch zu bedenken, ob nicht in 111  *rw'r/l* trotz des fehlenden <sup>C</sup>*Ajin* eine Entsprechung zum biblischen Namen des R<sup>C</sup>*ū'el* (LXX: 'Ραγουηλ) vorliegt, der als Sohn Esaus gilt (1 Chr 1,35.37 u.ö.). In ähnlicher Weise könnte man bei dem letzten Namen 122 *krn* an K<sup>P</sup>*rān* (Gen 36,26; 1 Chr 1,41) denken, welcher Name im Stammbaum von Seir auftritt.

Fazit: Eine Beziehung der jüngsten Schreibungen auf das Tetragramm ist lautlich möglich; eine Beziehung des Namens auf eine Region im südlichen Palästina ist unter Beachtung des Kontextes wahrscheinlich.

Die ägyptologische Perspektive läßt demnach in dem Tetragramm einen Namen vermuten, der eine Alternativentscheidung Regionalname oder Stammesname nicht erlaubt. Beide Aspekte werden wahrzunehmen sein. Über die Qualität des Tetragramms als Gottesname gibt die Analyse nichts her. Wie aber Assur Stammes-, Landes- und Gottesname sein kann, ist der Weg zur Benennung der regionalen Schutzgottheit mit "Jahwe" nicht allzuweit<sup>40</sup>.

39 Vgl. W. Borée, Die alten Ortsnamen Palästinas, Hildesheim<sup>2</sup> 1968, 100 (§ 29).

40 Vgl. zu diesem Problem meinen in *Kairos* erscheinenden Aufsatz "Anfänge israelitischen Gottesglaubens".

Apg 2,9-11 in außerbiblischer Sicht

*Manfred Görg - Bamberg*

Der sogenannten Völkerliste des Lukas hat E. Güting jüngst u.a. "formgeschichtliche Überlegungen" und eine "Untersuchung der von der Aufzählung gebotenen Namen" gewidmet<sup>1</sup>. Die beiden mit diesen Überschriften versehenen Abschnitte des Aufsatzes sollen im folgenden kurz kommentiert bzw. kritisch bedacht werden.

1. Güting vergleicht Lukas mit Philo und Strabo. In der philonischen Aufzählung der bedeutendsten Gebiete der jüdischen Diaspora (Legatio ad Caium § 36) möchte er den "am ehesten vergleichbaren Paralleltext" erkennen. Das besondere Tertium comparationis scheint ihm der beidseitige Verzicht auf Vollständigkeit, die sonst im Interesse des Geographen liege. Auch bei Strabo, dem Geographen und Philosophen, findet er einen "eleganten" Umgang mit "homerischen Reminiszenzen", wenn dieser die bekannten Mittelmeerländer "mit leichter Hand" aufzählt (Geographie I 1,1-10). Auch Lukas trifft nach Güting eine Auswahl, die ein "zünftiger Geograph" nicht hätte dulden können. Dennoch sei "ein Ganzes" intendiert, das gerade in der "knappen Beispielhaftigkeit" der Liste deutlich werde.

Eine vergleichende Untersuchung setzt freilich eingehendere formkritische Studien voraus, die bei den zum Vergleich anstehenden Texten zunächst getrennt erfolgen müßten. In unserem Fall wären zusätzlich strukturelle und gattungskritische Überlegungen zur Gestalt antiker Fremdvölkerlisten erforderlich. Diese Ausweitung des Blickfeldes erlaubt folgende Beobachtungen.

Bei aller Ähnlichkeit, die die Aufzählung des Lukas mit den Reihungen bei Philo und Strabo verbindet, läßt sich m.E. leichter ein Kontakt zu den orientalischen "Völkerlisten" herstellen, die in Gütings Ausführungen keine Beachtung finden. Die hellenistische Zeit zeigt sich mit einem Typ von "Völkerliste" vertraut, der vor allem in Ägypten über eine weitreichende Tradition verfügt: die Aufreihung von Völkernamen, die keineswegs immer vollständig sein und den Gesamtbestand zeitgenössisch bekannter Länder

---

1 E. Güting, Der geographische Horizont der sogenannten Völkerliste des Lukas (Acta 2, 9-11), ZNW 66 (1975) 154-57 bzw. 157-64.

erfassen muß, sondern sowohl nahezu stereotype wie auch originelle Folgen exemplarischer Auswahlnamen vorweisen kann. Die seit der 18. Dynastie geübten und vertreteten Aufreihungen<sup>2</sup> dienen vor allem der Huldigung der imperialen Macht des Pharaos, ohne im Detail erschöpfend zu sein<sup>3</sup>. Diese Tendenz hindert zugleich den Versuch, die historisch-geographische Perspektive absolut zu setzen. Weitgehend unbeachtet ist der theologische Stellenwert geblieben: die Listen verdeutlichen in ihrem Charakter als erweiterte Beischrift das szenische Bekenntnis, daß die Gottheit dem Pharaos die Völker und deren Regionen zuführt<sup>4</sup>. Gottheit, Pharaos und die Fremdvölker stehen überdies im Dienst des universalen Ordnungsgefüges der "Maat". Von einer bis in die Spätzeit gleichbleibend motivierten theologischen Aussagekraft wird freilich kaum die Rede sein können. Dennoch "erstarrt" die Gattung "Völkerliste" nie zur bloßen Manifestation eines ausschließlich historisch-geographischen Sachverhalts. Dies gilt nicht zuletzt auch von den persisch 'inspirierten' Listen der sog. Kanalstelen (Tell el Mshuta, Schaluf/Kabrit, Suez)<sup>5</sup> und der neuentdeckten Dariusstatue aus Susa<sup>6</sup> einerseits wie von den ptolemäisch-römerzeitlichen Listen (Esna, Kom Ombo)<sup>7</sup> andererseits.

2. Diesen Listen muß nun besondere Aufmerksamkeit zukommen, da Güting in den in Apq zunächst zitierten Parthern, Medern und Elamitern keineswegs "Standardnamen der geographischen Literatur" zu erkennen glaubt<sup>8</sup>. Stattdessen hält er dafür, "hier nicht nur in allgemeiner Weise

2 Vgl. dazu vor allem J. Simons, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists relating to Western Asia*, Leiden 1937.

3 Zur Tendenz der Listen vgl. zuletzt R. Givon, *Les Bédouins Shosou des Documents Egyptiens*, Leiden 1971, 210-12.

4 Vgl. hier O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, Zürich/Neukirchen 1972, 279ff.

5 Vgl. die Behandlung von G. Posener, *La première Domination Perse en Egypte*, Cairo 1936, 48ff.

6 Vgl. dazu J. Yoyotte, *Les Inscriptions hiéroglyphiques: Darius et l'Egypte*, in: *Une Statue de Darius découverte à Suse*, JA 260 (1972) 253-66.

7 Vgl. S. Sauneron, *Le Dégagement du Temple d'Esna, Mur Nord*, ASAE 52 (1952) 31-34; J. de Morgan, *Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Egypte Antique II. Kom Ombo*, Wien 1895, 132ff. Zuletzt: E. Edel - M. Mayrhofer, *Notizen zu Fremdnamen in ägyptischen Quellen*, Or 40 (1971) 1-10; Givon (1971) 182ff.

8 Demgegenüber behauptet O. Lorton, *The List of Nations in Acts 2*, in: *New Testament Christianity for Africa and the World, Essays in honour of Harry Sawyerr* (ed. M.F. Glasswell - E.W. Fasholé - Luke), London 1974, 51, die Aufzählung sei "certainly old fashioned". Der Nachweis fehlt jedoch.

alte Kulturvölker des Ostens zu sehen, sondern zugleich Sprachen, nämlich Sprachen der Zeit des Lukas<sup>9</sup>. Der Begründung dieser These wird man jedoch mit größerer Zurückhaltung begegnen müssen, wenn man sich die Gestalt der bis in die hellenistische und römische Zeit wirksamen Listen der Perserzeit vergegenwärtigt. Um die Traditionskette ins rechte Licht zu rücken, soll die nachstehende Übersicht über die Listenanfänge mit Positionsangabe der angehenden Namen auch einen Vergleich mit den altpersischen Varianten<sup>10</sup> gestatten:

	Altpersische L.					Kanalstelen, Dariusstatue	Esnelisten
	DB	DP	DS	DNa	XP		
Persien	1	1	1	1	1	1	3
Elam	2	2	3	3	3	3	4
Medien	-	3	2	2	2	2	-
Parthien	-	-	4	4	-	5	-

Die Gegenüberstellung zeigt, daß die keilschriftlichen und hieroglyphischen Listen der Perserzeit nur eine geringfügige Modifikation in der Reihenfolge der ersten Namen bieten, gerade jener Namen, die auch den Anfang der lukianischen Liste bestimmen. Noch die ptolemäisch-römerzeitlichen Esnelisten kennen ein Nebeneinander von Persien und Elam, immerhin ebenfalls in der Anfangsgruppe. Auf welchem Wege der perserzeitliche Verbund in die u.a. auch Lukas zugängliche Tradition gelangt ist, soll einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben. Es muß jedoch damit gerechnet werden, daß auch seleukidische Vermittlung eine Rolle spielte. Daß die lukianische Kombination von Parthern, Medern und Elamitern ohne Tradition sei, wird man jedenfalls nicht ohne weiteres behaupten dürfen.

3. Die anschließenden Namen sollen nach Güting ebenfalls um der Repräsentation der z.Z. des Lukas lebenden Sprachen willen genannt sein. Wie auch immer Motivation und Umfang der redaktionellen Arbeit zu beschreiben sein mag, hier sei wenigstens darauf hingewiesen, daß einige der bei Lukas zitierten Namen offenbar zum festen Repertoire der älteren Listen gehört haben:

9 Diese Interpretation ist nichtneu. Vgl. Linton (1974) 44 mit Anm. 1 (Verweis auf B. Noack).

10 Vgl. dazu R.G.Kent, *Old Persian Texts*, IV. The Lists of Provinces, JNES 2 (1943) 302-6, vor allem 304 (Table 1). Abkürzungen: DB = Darius, Behistun; DP = Darius, Persepolis; DS = Darius, Susa; DN = Darius, Nakš-i

- Ägypten: z.B. DB 6; DPe 7; Kanalstelen<sup>11</sup> 19;  
 Libyen: z.B. Kanalstelen 20;  
 Mesopotamien (vertreten durch Babylon/Assur):  
 z.B. DB 4/5; DP 4/6; Kanalstelen 13/18;  
 Kappadozien: z.B. DB 12; DP 9; Kanalstelen 16.

Daß unter Pontus und Asia weitere kleinasiatische und asiatische Länder/Völkernamen zusammengefaßt sind, die in den älteren Listen einzeln aufgeführt sind, muß nicht verwundern. Die einzige mir bekannte Parallele zur Zitation Phrygiens in einer ähnlichen Völkerliste ist eine Erwähnung in der jüngeren Esneliste (Nr. 11 = *prqš*), die unter Trajan an der Südmauer des Tempels von Esna (Oberägypten) angebracht zu sein scheint<sup>12</sup>.

Es wird alles in allem m.E. nach wie vor davon auszugehen sein, daß Lukas sich eines älteren Bestandes von den zeitbedingten Kosmos exemplarisch repräsentierenden Völkernamen bedient hat, dessen konkreter Umfang freilich hier nicht zur Debatte stehen soll.

---

Rustum; XP = Xerxes, Persepolis.

- 11 Zu den Kanalstelen vgl. auch G. G. Cameron, Darius, Egypt, and the "Lands beyond the Sea", INES 2 (1943) 307-13, bes. 308.  
 12 Nachweis: M. Görg, Die Phryger in Hieroglyphen, GM 22, Das in der gleichen Liste noch nicht zufriedenstellend identifizierte *wršj* läßt sich möglicherweise mit Zypern (Alaschia) in Verbindung bringen. Die Diskussion erfolgt an anderer Stelle.

Kanaanäisch-städtische Mythologie im Werk des Jahwisten  
Eine Notiz zu Gen 4

Udo Rütterswörden - Hattingen

Eine längst bekannte Parallele zu dem biblischen Bericht über Bruderzwist und Kulturentstehung in Gen 4 stellt eine Anzahl von Fragmenten der  $\varphi\omicron\upsilon\nu\eta\kappa\eta\eta\ \iota\sigma\tau\omicron\rho\iota\alpha$  des Herennios Philo von Byblos dar<sup>1</sup>, die in der Praeparatio evangelica des Euseb enthalten sind.

In einem Abschnitt, der offenbar tyrische Stoffe aufnimmt<sup>2</sup>, findet sich eine eigenartige Verbindung von Motiven, die in großer Nähe zu Gen 4 steht. Die in Frage kommende Passage<sup>3</sup> aus Philos Werk ist in der Textbeilage in der Übersetzung von J.H. Ebach<sup>4</sup> synoptisch abgedruckt. Die linke Spalte gibt die tyrische<sup>5</sup>, die rechte die byblitische Version eines Kulturentstehungsmythos wieder<sup>6</sup>. Bei Philo folgen die beiden Passagen einander; der durch den synoptischen Druck ausgedrückten Trennung der Überlieferungen liegt Ebachs Analyse zugrunde, nach der hier parallele Traditionen vorliegen:

"Die ersten Glieder der Generationenfolge 10,7-14a weisen auf Phönikien im ganzen (bis einschließlich 9a, Kassion usw.). Mit Samemrumos und Uscoos beginnt die Tyrosüberlieferung, in 10,12 finden wir Byblos. Klammern wir 10,14a zunächst wegen der Vermutung, hier läge schon ein Stück

1 z.B. H.Gunkel, Genesis (HKAT I, 1), Göttingen 1910<sup>3</sup>, S.44. Philo seinerseits schöpft seine Nachrichten aus einer Quelle, als deren Verfasser er einen Phönizier namens Sanchuniaton angibt, der am ehesten um 800 zu datieren ist (vgl. H.Gese, Die Religionen Altsyriens, in RDM 10,2. Stuttgart 1970, S. 32).

2 Es handelt sich dabei um Praep.evng. I, 10,10f. Die neueste eingehende Untersuchung zu I, 10,1-14a liegt vor in der Habil.-Schrift von J.H. Ebach, Weltentstehung und Kulturentstehung bei Philo von Byblos. Ein Beitrag zur Überlieferung der biblischen Urgeschichte im Rahmen des altorientalischen und antiken Schöpfungsglaubens, Bochum 1975 (Veröffentlichung voraussichtlich in Kürze), hier zitiert nach dem masch.Manuskript.

3 Text: F.Jacoby, FGrHist III C, 1958, S. 803 ff; Text und Übersetzung bei: C.Clemen, Die phönikische Religion nach Philo von Byblos (MVÄG 42/3), 1939; J.H. Ebach, Weltentstehung, S. 515 ff.

4 J.H. Ebach, Weltentstehung, S. 523 ff.

5 Praep.evng. I, 10,10-11a; ausführliche Besprechung bei J.H.Ebach, Weltentstehung, S. 110-115; S. 174-262.

6 Praep.evng. I, 10,11b-13a. Die (genealogische) Verbindung beider Komplexe ist einer planmäßigen Redaktion zuzuweisen (J.H.Ebach, Weltentste-

Beiruter Überlieferung vor, so bleibt für Tyros und Byblos der Komplex 10,9b-13. Wo ist die Nahtstelle zwischen diesen beiden Stadttraditionen anzusetzen? Ein erster Verdacht fällt auf die Verbindung von Agreus und Halieus (10,11) mit Samemrmos = Hypsuranios, insofern als die Bemerkung "χρόνοις δὲ ὕστερον πολλοῖς" eine Lücke anzeigt. Offenbar handelt es sich aber um eine Lücke innerhalb des Tyros-Komplexes, denn Agreus und Halieus einerseits und Agros und Agrueros=Agrotos (von beiden stammen die Jäger) wird man nicht derselben byblitischen Überlieferung zuordnen wollen. (Eine dritte - Beiruter - Fassung findet sich in 10,35, wo die Agrotai und Halieis genannt sind.) Die Nahtstelle zwischen Tyros- und Byblosüberlieferung ist eine Generation weiter anzusetzen. Der Byblos-Komplex beginnt mit Chusor und seinem nicht mit Namen genannten Bruder. Damit ist nicht nur die doppelte Erwähnung eines Ahnherren der Jäger auf die beiden Stadttraditionen aufgeteilt, sondern auch die des ersten Seefahrers (10,10 gegenüber 10,11b). Auch hier findet sich außerhalb des Komplexes der Kultur- und Zivilisationsbringergenealogie 10,35 eine dritte, Beiruter, Fassung, in der den Kairen, bzw. ihren Nachkommen, die erste Seefahrt zugeschrieben wird".

Diese Sonderung<sup>8</sup> erlaubt es nun, das tyrische Mythenelement isoliert zu betrachten und mit Gen 4 zu vergleichen.

Sowohl in der tyrischen Version als auch in Gen 4, 1-16 liegt das Motiv des Bruderzwists vor. Allerdings tötet Hypsuranios Usos nicht, wie Westermann behauptet<sup>9</sup>. Diese Parallele ist schon lange bekannt<sup>10</sup> und wird von Westermann eingeordnet in den weitverbreiteten Motivkomplex der feindlichen Brüder. Viele, vor allem auch afrikanische Belege, verwiesen den Ursprung des Berichts in den Bereich primitiver Kulturen.

Es wurde jedoch bisher nicht ausreichend realisiert, daß sich die Übereinstimmungen zwischen dem tyrischen Mythos und Gen 4 auch auf die Verbindung zwischen dem Bruderzwist mit einer Kulturheroengenealogie erstreckt<sup>11</sup>. In beiden Fällen sind diejenigen Figuren, Hypsuranios und Kain, die sich gegen ihren Bruder auflehnen, zugleich Ahnherren der nachfolgenden Kulturbringer.

In der Hafenstadt Tyros werden als Errungenschaften des Agreus und Halieus die Jagd und der Fischfang genannt; zuvor wurde berichtet, wie Usos als

---

hung, S. 111, bes. Anm. 12).

7 J.H. Ebach, Weltentstehung, S. 114f.

8 Ausführlichere Begründung bei J.H. Ebach, Weltentstehung, S.174-262.

9 "Usos wird von Hypsuranios getötet", C.Westermann, Genesis (BKAT I/1) Neukirchen 1974, S. 424

10 Zur Forschungsgeschichte s.J.H. Ebach, Weltentstehung, S. 1-23.

11 "Der Zusammenhang, aus dem Gen 4.1 17-26 auszulegen ist, ist der der Genealogien". (C.Westermann, Genesis, S. 438) und nach Westermann

erster das Meer befährt. Derartige Hinweise auf das Seewesen fehlen in Gen 4 gänzlich, - Kain wird als Erbauer einer Stadt dargestellt, Jabal erfindet die nomadische Lebensweise, Jubal Musikinstrumente, Tubal - Kain die Schmiedekunst. Es liegen hier offensichtlich eher ländliche Verhältnisse vor als die Überlieferungen einer Hafenstadt.

Nicht nur die Verknüpfung von Bruderzwist und Kulturheroengenealogie ist dem tyrischen Bericht und Gen 4 gemeinsam; die Parallelen erstrecken sich auch auf die Rollen von Kain - Abel; Hypsuranios - Usoos. Bei beiden Paaren legt die Erzählung Wert auf die Beziehungen zu der jeweiligen urtümlichen Muttergestalt. Bei Philo nennen sich die Heroen nach ihren Müttern<sup>12</sup>, darauf verweist der Name Samenrumos für Hypsuranios (im Gegensatz zu Westermann, der Aeon als Ahnherrn der Brüder annimmt<sup>13</sup>); die Beziehung Kains zu Eva wird durch die Namensnennung in Gen 4,1 deutlich.

In beiden Überlieferungen lehnt sich der seßhafte gegen den nicht seßhaften Bruder auf; auch die Opferarten (Tiere) der nicht seßhaften (Abel-Usoos) entsprechen sich. Von den seßhaften Teilen der Brüderpaare wird zudem berichtet, daß sie Städte gründen<sup>14</sup>; von ihnen leiten sich die Genealogien ab (Die Kategorien: seßhaft - nicht seßhaft werden nicht in den Texten angewandt. Sie dienen hier dazu, den Hirten Abel und den sich mit Tier-

---

offensichtlich nicht Gen 4,1-16. Die Frage, wie das Motiv des Bruderzwistes und die Genealogie zusammengewachsen sind, greift nicht erst hinter Gen 4 zurück, sondern hinter die Geschichte phönikischer Traditionen. J.M. Miller, The Descendants of Cain, Notes on Genesis 4, in: ZAW 86, 1974, S. 164-174, sieht die Verbindung von Kain- und Abel-Geschichte, Genealogie und Lemechlied erst als Werk des Jahwisten an: "The Song of Lamech and the Cain and Abel Story clearly originated independently of the genealogy and were probably joined to it by the Yahwist himself." (Miller S. 172 f.) Demgegenüber wird zu fragen sein, ob die Verbindung von Bruderzwist und Genealogie nicht in einer Vorstufe des Textes von Gen 4 schon zu finden ist. Auf dem Hintergrund des Philo-Textes erscheint auch Millers Aufteilung in zwei Kain-Gestalten als fragwürdig. Die Trennung von Kain- und Abel-Geschichte und Genealogie liegt auch vor bei: W.Beltz, Religionsgeschichtliche Anmerkungen zu Gen 4, in: ZAW 86, 1974, S. 83-86.

12 Zu Samenrumos s.J.H. Ebach, Weltentstehung, S. 174ff. Die in Frage stehende Passage lautet in der Übersetzung von J.H. Ebach, Weltentstehung, S. 523: "Von ihnen, sagt er, stammten Samenrumos, der auch Hypsuranios heißt, und Usoos. Nach ihren Müttern, sagt er, nannten sie sich, da sich die Frauen damals ungehemmt mit jedem verbanden, den sie trafen".

13 C. Westermann, Genesis, S. 429

14 Zur Bedeutung der Stadt vgl. G. Wallis, Die Stadt in den Überlieferungen der Genesis, in: ZAW 78, 1966, S. 133-147.

felden kleidenden Usoos einerseits und den Hausbauer Hypsuranios und den Ackerbauer Kain - Ackerbau setzt Seßhaftigkeit voraus - unter zwei Oberbegriffe zu fassen).

Da sowohl der Aufriß der verglichenen Texte als auch einige Funktionen der Personen übereinstimmen, kann davon ausgegangen werden, daß sich die Struktur von Gen 4 an aus Phönizien bekannten Vorbildern orientiert.

Da Sanchuniation möglicherweise um 800 zu datieren ist<sup>15</sup>, erscheint es nicht ratsam, seinen Text als Vorlage des Jahwisten anzunehmen; wegen der Unterschiede zwischen beiden Überlieferungen kann andererseits auch nicht postuliert werden, die phönikische Quelle Philo setze das Werk des Jahwisten voraus.

Offensichtlich sind sowohl Gen 4 als auch der tyrische Mythos von einer unabhängigen Ausformung des selben Schemas.

Auf jeden Fall aber bedeutet dies im Gegensatz zu Westermann, daß die vom Jahwisten in Gen 4 benutzten Stoffe sowie deren Anordnung nicht aus dem Bannkreis einer primitiven Kultur stammen, sondern im Bereich von Überlieferungen kanaänischer Städte verankert sind<sup>16</sup>.

15 s. Anm. 1

16 Mit dem Aufzeigen der Philo-Parallelen zu Gen 4 ist die Frage, ob die Kain-Gestalt kollektiv oder individuell zu deuten ist, nicht zu entscheiden. Auch bei Usoos handelt es sich nicht um eine individuelle Persönlichkeit, sondern auf der ältesten traditionsgeschichtlichen Stufe um den Eponym des auf dem Festland gelegenen Palaityros. Vgl. O. Eißfeldt, Schamemrumim, "Hoher Himmel", ein Stadtteil von Groß-Sidon, in: Kl.Schr. II, S. 125; J.H. Ebach, Weltentstehung, S. 195ff.

Dann sagt er: Hysuranios habe Tyros bewohnt und sich Hütten aus Schilf, Binsen und Papyrus ausgedacht; er habe sich gegen seinen Bruder Usoos empört, der als erster aus den Fellen der Tiere, die zu fangen er die Kraft hatte, eine Bedeckung für den Körper erfand.

Als aber reißende Regengüsse und Stürme entstanden, seien die Bäume in Tyros aneinandergerieben worden und hätten Feuer entzündet und den ganzen Wald dort verbrannt. Da habe Usoos einen Baum genommen, ihn von den Zweigen befreit und habe als erster gewagt, das Meer zu befahren. Er habe zwei Stelen dem Feuer und dem Wind geweiht und habe sie verehrt und ihnen von den Tieren, die er erjagte, Blut gespendet.

Als sie gestorben waren, hätten ihnen, sagt er, die übriggebliebenen Stäbe geweiht, die Stelen verehrt und für sie jährliche Feste begangen.

In viel späteren Zeiten seien aus dem Geschlecht des Hysuranios Agreus und Hallieus entstanden, die Erfinder von Fischfang und Jagd, nach denen die Jäger und Fischer genannt worden seien.

Von ihnen seien zwei Brüder gekommen, die Erfinder des Eisens und seiner Bearbeitung; der eine von ihnen, Chusor, habe sich mit Worten, Zaubersprüchen und Orakeln befleißigt. Das sei Hephaistos, er habe Angelhaken, Köder, Angelschnur und Floß erfunden und sei als erster von allen Menschen mit einem Wasserfahrzeug gefahren. Deshalb sei er nach seinem Tode wie ein Gott verehrt worden. Er sei auch Zeus Meilichios genannt worden. Seine Brüder, sagt er, hätten sich Mauern aus Ziegeln ausgedacht. Danach seien aus deren Geschlecht zwei junge Männer gekommen, der eine heiße Technites, der andere Geinos Autochthon. Sie dächten sich aus, mit dem Lehm des Ziegels Häkssel zu mischen und sie (die Ziegel) an der Sonne zu trocknen; sie erfanden auch Dächer. Von ihnen kamen andere, deren einer Agros hieß, der andere Agrueros oder Agrotos. Von ihm gebe es auch ein sehr ehrwürdiges (Holz) bild und einen von einem Stierpaar getragenen Tempel in Phönikien; besonders bei den Bybliern wird er der größte der Götter genannt. Sie dachten sich aus, den Häusern Hallen hinzuzufügen, sowie Höfe und Höhlen. Von ihnen (stammen) die Landleute und Jäger (ab). Sie heißen auch Aletai und Titanen.

## Die "Heimat Bileams"

Manfred Görg - Bamberg

Ein Exkurs in der literaturwissenschaftlichen Untersuchung der Prosatexte in Num 22-24 von W. Groß<sup>1</sup> befaßt sich mit den zahlreichen Wegen und Irrwegen in der Interpretation derjenigen Angaben des AT, die sich auf die Herkunft Bileams beziehen. Dabei zeigt sich, daß "man traditionsgeschichtliche Argumente in literarkritischer Diskussion aus methodischen Gründen vermeiden muß" (115). Im folgenden sollen zu einzelnen Punkten des Exkurses einige Ergänzungen und kritische Hinweise versucht werden:

zu 1.3: Mit Recht wendet sich G. gegen das Bemühen, im Interesse einer Quellenscheidung die Angabe 'rm in Num 23,7c als vermeintliche Bezeichnung des Bereiches von Damskus von den konkreteren Bestimmungen *ptwrh* (Num 22, 5) und *ptwr 'rm nhrym* (Dt 23,5), die sich auf eine Region Mesopotamiens beziehen<sup>2</sup>, abzusetzen. Der poetische Text deute mit 'rm vielmehr "nicht notwendig auf den Rand Mesopotamiens, widerspricht aber einer solchen Ansetzung auch nicht". Da die Ausdehnung des EN Aram angesprochen ist, sei hier, ohne ein weiteres Argument einzuführen, auf einen außerbiblichen Beleg des EN verwiesen, der sich im Verband einer wohl mesopotamisch orientierten Liste im Totentempel Amenophis III. von Kom el Heitan (Theben West) findet (ca. 1380). Die dortige Eintragung (D<sub>N</sub> re 7)<sup>3</sup> ist *p3 'rm* zu lesen und allem Anschein nach mit "der (vom Lande) Aram", "der Aramäer", wiederzugeben<sup>4</sup>. Die Zugehörigkeit von *pitru* (Pethor) zu Aram ist für die erste Hälfte des 9. Jh. bezeugt in den Annalen Salmanassars III.<sup>5</sup>. Von diesen Feststellungen bleibt jedoch das auf formkritischer Ebene zu lösende Problem der wechselnden Ortsbezeichnungen im AT unberührt.

- 1 W. Groß, Bileam. Literar- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22-24, STANT 38, München 1974, S. 96-115. Vgl. unsere Rez. in ThR 72 (1976) Heft 5.
- 2 Zur Bezeichnung *śdh 'rm* (Hos 12,13), die G. im Anschluß an Gray als Beleg für mesopotamische Ausdehnung des EN anführt, wäre auch auf den Ausdrucksdruck *eqlêt<sup>meš</sup> a-ra-mi-ma* "Felder der Aramäer" auf einer akk. Keilschrifttafel aus Ugarit (vgl. M. Liverani, Storia di Ugarit, Rom 1962, 153 f.) zu verweisen, ohne daß jedoch eine geographische Fixierung möglich ist.
- 3 E. Edel, Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III., BBB 25, Bonn 1966, 28f.
- 4 Vgl. M. Görg, Aram und Israel, VT 26 (1976) 499f.
- 5 Vgl. dazu u.a. A. Malamat, The Aramaeans; in: Peoples of Old Testament Times (ed. D.J. Wiseman), Oxford 1973, 141.

zu 2.2: Wie die außerbiblische Verwendung von 'rm, kann auch der Gebrauch von *qdm* (Varianten: *qđ*, *qđmj*)<sup>6</sup> in der Sinuhe-Erzählung (1.29.182.219) nicht als Indiz für konkrete Lokalisierung eines lautlichen Äquivalents im AT gewertet werden, so daß G. mit Recht vor einer Interpretation der *hrry qđm* (Num 23,7) vom ägyptischen Text her warnt. Zu einem Vorbehalt gegenüber historiographischer und vergleichender Behandlung des Sinuhe nötigen außer formkritischen Beobachtungen<sup>7</sup> auch die Aspekte der Diachronie. Ob in der ägyptischen Erzählung mit G. in *qđm* bloß eine "vage Bezeichnung für Osten" vorliegt<sup>8</sup>, scheint mir zweifelhaft. Es steht keineswegs fest, daß sich der Ägypter der semantischen Seite von QDM bewußt gewesen ist<sup>9</sup>; sollte dies jedoch zutreffen, dürfte an eine zwar perspektivische, aber doch qualifizierte Regionalbezeichnung gedacht sein ("Ostland"). Der Annahme einer bloßen 'Himmelsrichtung' widerspricht nicht nur das jeweils gesetzte Fremdlanddeterminativ, sondern vor allem die Parallelität der Herkunftsbezeichnungen "Mkj aus Qđm" (1.219)<sup>10</sup> und "Hntjw-j<sup>c</sup>wš aus Hnt-kšw" sowie "Mnws aus den Ländern der Fnhw" (1.220)<sup>11</sup>, wobei trotz der teilweise noch offenen Identität der gemeinten Gebiete ein bestimmtes Vorstellungsbild maßgebend gewesen sein muß. Was auch immer schließlich den 'Autor' der von G. zitierten "kleinen geographischen Liste Thutmosis' III in Karnak" (99, Anm. 251), womit nur Simons<sup>12</sup>,

- 6 Die von G. übernommene Umschreibung *qđmy* unterstellt eine gleichbleibende Endung mit doppeltem Schilfblatt; die Variante *qđmj* zeigt jedoch nur ein einfaches Schilfblatt und ist mit dieser 'Endung' einer Vielzahl von Formen vor allem in den jüngeren Ächtungstexten vergleichbar (vgl. dazu u.a. M. Görg, Untersuchungen zur hieroglyphischen Wiedergabe palästinischer Ortsnamen, BOST 29, Bonn 1974, 45).
- 7 Unter den Literaturangaben zu Sinuhe wäre diesbezüglich zu ergänzen: H. Grapow, Der stilistische Bau der Geschichte des Sinuhe, 1952; W. Schenkel, Grundformen mittelägyptischer Sätze anhand der Sinuhe-Erzählung, MÄS 7, Berlin 1965.
- 8 Ähnlich zuletzt auch (ohne Zitat bei G.) W. Helck, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr., Wiesbaden 1971, 40.
- 9 Auf rein lautlicher Ebene könnte dazu sogar ein Vergleich mit der Schreibung des Landes *Qđj* erwogen werden. Das Land *Upi* ('up) erscheint z. B. auch in den jüngeren Ächtungstexten als 'pum (E 33/34).
- 10 Die Feststellung Helcks (1971) mit Anm. 11, daß der "angebliche" PN *Mkj* in den Ächtungstexten Landschaftsname sei, trifft nicht zu, da die scheinbar vergleichbaren Formen E 37/62 wohl aus *mktj* (=Megiddo) verschrieben sind (vgl. M. Görg, Megiddo in den Ächtungstexten?, ZAW 88, 1976, 94-6).
- 11 Vgl. die Wiedergabe von E. Edel in: Textbuch zur Geschichte Israels (ed. K. Gallig), Tübingen 1968, 8.
- 12 J. Simons, Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists relating to Western Asia, Leiden 1937.

Liste II gemeint sein kann, zur Aufnahme der aus dem Sinuhe bekannten Namen *j33*<sup>13</sup> und *qdm* bewogen hat, er ist gewiß von der Vorstellung von mit dem in der gleichen Reihe begegnenden *mktj* (=Megiddo) gleichgestellten Toponymen in Syrien/Palästina<sup>14</sup> ausgegangen. All dies hindert jedoch nicht, mit G. im alttestamentlichen *hrry qdm* eine geographisch nicht fixierbare Bezeichnung östlicher Bergketten zu erblicken.

zu 3.3: Die Identität des biblischen Petor mit dem Pitru der assyrischen Quellen<sup>15</sup> steht wohl mit G. außer Zweifel. Die zu Recht vollzogene Ablehnung einer Provenienz der Namensform *pitru* aus dem Hethitischen (Anm. 283)<sup>16</sup> kann durch einen Seitenblick auf die ägyptischen Belege erläutert werden, die G. zwar nennt (Anm. 280), aber nicht auswertet. Die beiden Belege aus der "Syrienliste" Tuthmosis III. von Karnak (Simons, Liste I 280) bzw. der Großen Liste Ramses III. von Medinet Habu (Simons, Liste XXVII,3) unterscheiden sich graphisch nur unwesentlich: eine differierende Lesung läßt sich jedenfalls nicht begründen, so daß die von G. von W. Max Müller übernommenen, scheinbar gänzlich vokalisiertierten Transkriptionen *Pe-d-ru* bzw. *Pu-te-ra* irreführend sind. Auch Helcks von G. nicht zitierte Wiedergaben *p<sup>h</sup>-d-rú* bzw. *pu-ta<sub>2</sub>-r*<sup>17</sup> können Gefahr laufen, als gesicherte Lesungen interpretiert zu werden. Nur der ramessidische Beleg läßt wegen des auf *p* folgenden *w* an eine *u*-Vokalisation der ersten Silbe denken, deren Qualität vom tuthmosidischen Nachweis nicht beschrieben wird. Ob hier möglicherweise ein Unterschied in der Aussprache des Namens jeweils nach der beherrschenden Macht signalisiert wird - immerhin berichtet Salmanassar III., die Stadt sei von den "Leuten von Hatti" Pitru genannt worden - sei vorerst dahingestellt<sup>18</sup>. Der tuthmosidische Beleg jedenfalls schließt aus, daß erst die

13 So die richtige Transkription (nicht *Yaa*); die orthographischen Regeln des MR lassen bei semitischen Fremdnamen in Ägyptischen die Konsonanten *r* und *l* durch ein 'Aleph vertreten sein.

14 Vgl. die Abb. bei Görg (1974) Taf. 3.

15 Gemeint ist Salmanassar III. (nicht: II); vgl. auch S. Parpola, Neo-Assyrian Toponyms, AOAT 6, 1970, s.v.

16 Die in den Annalen Salmanassars III. genannten "Leute von Hatti" sind auch Oberbegriff für syrisch-aramäische Mächte.

17 Helck (1971) 146 bzw. 235. Auch die Transkriptionen von M. Astour, Place-Names from the Kingdom of Alalach in the North Syrian List of Thutmose III: A Study in Historical Topography, JNES 22 (1963) 231 (*P-d-r/P-d-ri*) und Ders., Mesopotamian and Transjordanian Place Names in the Medinet Habu Lists of Ramses III, JAOS 88 (1968) 737 (*Pu-tá-r*) werden dem Sachverhalt nicht ganz gerecht.

18 Astour (1968) 737 erkennt, daß die Vokalisation der ramessidischen Form "is different from that of *Pitru*, but, curiously, the Hebrew variant of the latter, *P<sup>h</sup>tôr*, is related to *Pu-tá-r* in its vocalic pattern".

Aramäer die Namenbildung mit der Basis PTR vorgenommen haben.

zu 4: G. möchte darauf verzichten, in dem Ausdruck 'rš bny <sup>C</sup><sub>mw</sub> Num 22,5) eine spezielle Herkunftsbezeichnung zu sehen. Mit Beibehaltung von TM soll auch ein Unterschied zu dem geläufigeren 'rš bny <sup>C</sup><sub>mw</sub> fixiert werden. Es ist jedoch auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß <sup>C</sup><sub>mw</sub> lediglich eine Variante von <sup>C</sup><sub>mwn</sub> ist. Für Weglassung und Hinzufügung eines n bei Namensendungen finden sich Belege bei Borée<sup>19</sup>. Der Unterschied in der Graphie könnte ein schwaches Indiz für sekundären Eintrag des Ausdrucks 'rš bny <sup>C</sup><sub>mw</sub> sein (s.u.).

Zu 4.6: Wertvoll sind G.s kritische Ausführungen zur These Albright's, <sup>C</sup><sub>mw</sub> sei sowohl mit dem <sup>C</sup><sub>3m3w</sub> vom Grabe des Qn-Jmn wie auch mit dem a-ma-e der Statue des Idrimi identisch. Daß die "Amawiter" "das AT wieder verlassen" müssen, ist eine schlüssige Konsequenz. Daher nur einige Hinweise: Die Schreibung <sup>C</sup><sub>3m3w</sub> (Qn-Jmn) sollte nicht im Anschluß an Helck vorschnell vokalisiert werden: nur der Auslaut könnte als Wiedergabe einer Endung auf -u zu deuten sein. Damit ergäbe sich eine Lesung <sup>C</sup><sub>mu</sub>, die mit der keilschriftlichen Form so nicht vereinbar ist. Ich möchte allerdings nicht ausschließen, daß vielleicht doch eine Variantschreibung des geläufigen Begriffs für Asiaten (<sup>C</sup><sub>3mw</sub>) vorliegt. Der gemeinte Kampfwagen wäre dann lediglich als "Der aus dem Asiaten-Land" charakterisiert. Der keilschrift-

---

Es steht jedoch keineswegs unzweideutig fest, wie in der ägyptischen Form die Betonungsverhältnisse liegen: die bloße Schreibung  $\triangleright$  signifiziert für sich genommen noch keine Silbe, geschweige denn eine Tonstelle. Man könnte allerdings im Anschluß an Helck, der in der 1. Aufl. der "Beziehungen" (1962) noch mit einiger Zurückhaltung pu-š-r las (249), in der 2. Aufl. (1971) aber pu-ta<sub>2</sub>-r umschreibt (235), an eine "Verdunkelung" der ersten Silbe denken: "wo hinter einem p ein Vokal - anscheinend nur bei einem -i- feststellbar - in unbetonter Silbe zu einem Schwa geworden ist: in diesen Fällen schreibt der Ägypter pu-, manchmal als Variante zu einem -pi-" (1971, 549); diese Beobachtung könnte eine Entwicklung \*pitāru > \*p\*tar > p\*tor wahrscheinlich machen. Ob die Assyrer die Stadt auch Pitāru als gut assyr. Gegenstück zu ptwr (vgl. die Autoren bei G. Anm. 282) nannten, die Aramäer aber Pitru? Da der tuthmosidische Beleg in beiden Richtungen offen ist, ließen sich die Formen Pitru/Pitaru/P\*tor miteinander so immerhin in Einklang bringen, was G. offenbar nicht für möglich hält (104). Sicherheit ist aber nicht zu gewinnen. Zur Valenz der Schreibung pw vgl. auch Görg (1974) 35. Ein lautlich ähnliches Wort diskutiert übrigens jüngst K.A. Kitchen, Prd >Ptr = 'Mule' in New Kingdom Egypt?, GM 13 (1974) 19-22, wo er den Wert von pw mit "merely p + vowel" angibt (22, Anm. 10).

19 W. Borée, Die alten Ortsnamen Palästinas, Hildesheim<sup>2</sup> 1968, 67.

liche Name *A-ma-e* (Idrimi) muß mit Recht nicht als Genetivform gedeutet werden. Das Formativ *-he* in Namen wie *Mukišhe* hat allerdings wohl eine eigene Funktion: *Mukiš* ist Name einer Stadt; *Mukišhe* Name für das "zu Mukis gehörige (Land)"<sup>20</sup>. Die von G. formulierte, aber nicht befürwortete Alternative, *'rš bny<sup>C</sup>mw* sei "nicht quellenhafter Zusatz" (113) scheint uns weiterhin erwägenswert. Das Motiv könnte u.a. eine Verdeutlichung des Kontrastes: 'Herkunft Bileams - Wirkung für Israel' gewesen sein.

20 E. Edél, Neue Identifikationen topographischer Namen in den konventionellen Namenszusammenstellungen des Neuen Reiches, SAK 3 (1975) 50; zum Suffix *-hi* vgl. auch E. Laroche, Ugaritica V, 1968, 531.

## Die Lade als Thronsockel

Manfred Görg - Bamberg

Im Zuge meiner Untersuchungen zur Kulterminologie der Priesterschrift war mir die Idee gekommen, ob nicht in der bekannten, sonst von der Basis KPR abgeleiteten Bezeichnung *kapporaet* (Ex 25,17 u.ö.) ein ägyptisches Fremdwort, nämlich *kp (n) rdwj* ("Fußfläche") zu sehen sei<sup>1</sup>. Auf der Suche nach einer Illustration für jene Vorstellung, daß die Füße Jahwes (bzw. seines Thrones) auf einer besonderen Unterlage ruhend gedacht sind, lag es nahe, den ägyptischen Throndarstellungen besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Die Unterlage sollte aber nicht mit dem auch in Ägypten als Fremdwort bekannten *h<sup>a</sup>dom* ("Schemel")<sup>2</sup> identisch sein dürfen. Es zeigt sich sehr schnell, daß in zahlreichen Fällen dem eigentlichen Thronuntersatz



Abb. 1

eine Art Matte aufliegt, die den Untersatz gänzlich abdeckt und zugleich die Füße des Thronenden und des Throns aufnimmt. Als Beispiel sei hier (Abb. 1) die Darstellung des thronenden Amun von der Rückwand der Hathor-Kapelle beim Tempel der Königin Hatschepsut von Deir el Bahari (Theben-West) gegeben<sup>3</sup>. Es ist wohl denkbar, daß die Thronunterlage der Ägypter in der vermeintlichen "Deckplatte" ihre Entsprechung findet. Wenn sich die vorexilischen Priesterkreise, denen wir allem Anschein nach die Vorlagen der Pg-Anweisungen, u.a. zur Herstellung von Lade und *kapporaet*, zu verdanken haben, in Fragen der Kulterminologie und "Kultarchitektur" von ägyptischer Vorstellungswelt inspirieren ließen, wäre nachdrücklicher zu erfragen, ob sich nicht auch

1 Vgl. M. Görg, *kp* und *kp n rdwj*, GM 20 (1976) 27f.; Ders., Eine neue Deutung für *kapporaet*, ZAW 98/1, 1977.

2 Vgl. dazu auch H.J. Fabry, ThWAT II, 347ff.

3 Nachzeichnung von E. Ecard.

die ägyptische Vorstellung vom eigentlichen Thronsockel in der Form der  $m^3C$ .t-Hieroglyphe<sup>4</sup> oder auch in Gestalt eines Quaders im Blick auf die Orientierung der Lade als wirksam erwiesen hat. Der Gedanke liegt nahe, daß die in Längsstellung im Debir befindliche Lade eben auf dem Wege über in Jerusalem wohlbekannte Throndarstellungen Ägyptens zu der Vorstellung Anlaß geben konnte, sie diene als Fußschemel der Gottheit oder als Thronsockel für den imaginären Gottesthron<sup>5</sup>. Die Variationsbreite ägyptischer Illustrationen läßt auch auf israelitischer Seite einige Modifikationen zu. Wesentlich aber ist: die Lade selbst ist nicht der eigentliche Gottesthron; vielmehr thront die Gottheit "über" der Lade. Das fiktive Bauformular der Vorlage von Ex 25,10ff.<sup>6</sup> entfaltet diese Idee mit Hilfe des vermutlichen Gegenstücks zur Thronunterlage der Ägypter, der "Kapporet". Ich vermute, daß man die Lade in Jerusalem wenigstens zeitweise in geistesgeschichtlichem Zusammenhang mit der ägyptischen "Maat"-Symbolik interpretiert hat (darüber mehr in Heft 2 der BN). Hier wird wiederum in erster Linie die frühe Königszeit als Herd der religionsgeschichtlich bedeutsamen Beziehungen zwischen Ägypten und Israel in Frage kommen.

- 
- 4 Vgl. H. Brunner, *Gerechtigkeit als Fundament des Thrones*, VT 8 (1958) 426-28.
- 5 Leider war mir die Hamburger Habilitationsschrift von M. Metzger, ("Königsthron und Gottesthron. Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im 3. und 2. Jahrtausend v.Chr. und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament", 1969; vorgesehen zur Veröffentlichung in AOAT 15) nicht zugänglich. Ich entnehme einer Mitteilung von W. Zimmerli, *Das Bilderverbot in der Geschichte des Alten Israel*. Goldenes Kalb, Eherne Schlange, Mazzeben und Lade, in: *Schalom. Studien zu Glaube und Geschichte Israels*. A.Jepsen zum 70. Geburtstag (ed. K.H. Bernhardt) 87 (=ThB 51, 1974, 249) die These Metzgers, daß "die Lade als Untersatz des (unsichtbar) darüber gedachten Gottesthrones verstanden worden sei". Dies würde unseren Überlegungen sehr entgegenkommen. Vgl. auch M. Metzger, *Himmliche und irdische Wohnstatt Jahwes*, UF 2 (1970) 139ff. bes. 156. Zu den ägyptischen Thronformen vgl. vorläufig: J. Vandier, *Manuel d'Archéologie Égyptienne IV*, Paris 1964, 556ff. Im Druck befindlich ist: K.P. Kuhlmann, *Der Thron im alten Ägypten*.
- 6 Vgl. K. Koch, *Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16. Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung*, FRLANT NF 53, Göttingen 1959, 10ff.

## Sozialethische Erwägungen zum alttestamentlichen Bodenrecht

Jürgen Ebach - Bochum

### Vorbemerkung zur Veröffentlichung:

Vorgelegt wird hier der Text meiner öffentlichen Antrittsvorlesung, gehalten am 9. 7. 1976 an der Ruhr-Universität Bochum, Abteilung für Evangelische Theologie.

Der Wortlaut wurde nur geringfügig geändert, der Vortragscharakter sollte beibehalten werden, daher auch der Verzicht auf einen Anmerkungsapparat, der den Vortrag zudem für eine 'Biblische Notiz' zu sehr erweitert hätte.

Ziel der Antrittsvorlesung, die sich nicht in erster Linie an Alttestamentler und nicht allein an Theologen richtete, war es, an einem konkreten Beispiel die Frage nach dem Umgang mit biblischen - hier alttestamentlichen - Texten im Zusammenhang einer aktuellen gesellschaftspolitischen Debatte zu thematisieren. Der Schwerpunkt liegt auf dem Versuch, ein methodisch-hermeneutisches Modell (Stichwort: die richtigen Fragen finden!) vorzustellen, nicht auf der historisch-rekonstruierenden Ebene. Im Blick auf die historischen, text- und überlieferungsgeschichtlichen Probleme bin ich mir mancher Verkürzung bewußt.

Um den Verzicht auf Anmerkungen wenigstens etwas auszugleichen, seien hier einige weiterführende Literaturangaben gemacht:

A. Alt, Micha 2,1-5. THE ANAAEMOSE in Juda, KLSchr III, 373ff. - M. Bartelt, Das Bodenrecht im Wandel des Eigentumsverständnisses, Materialdienst des Sozialwissenschaftlichen Instituts der evangelischen Kirchen in Deutschland, Bochum Nr. 3/1973 - W. Bolle, Das israelitische Bodenrecht, diss. Berlin 1940 - A. Damaschke, Deutsche Bodenreform, Leipzig 1929 - J. Ebach, Kritik und Utopie. Untersuchungen zum Verhältnis von Volk und Herrscher im Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40-48), diss. Hamburg 1972 - Eigentum und Bodenrecht. Materialien und Stellungnahmen, hrsg. v. F. Heinrich und W. Kerber, Münchener Akademie Schriften 58, München 1972 - M. Hengel, Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche, Stuttgart 1973. - S. Herrmann, Geschichte Israels, München 1973 - F. Horst, Das Eigentum nach dem AT, in: Gottes Recht, ThB 12, München 1961, 203 ff. - ders., Zwei Begriffe für Eigentum (Besitz) *naḥalā* und *'aḥuzzā*, FS W. Rudolph, Tübingen 1961, 135ff. - K. Koch, Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten. FS von Rad, München 1971, 236ff. - H. Knirsch, Bodenrecht. Beiträge zur Reform des Grundeigentums, Berlin 1972 - G. von Rad, Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch, ZDPV 1943, 191ff. (GesStud, ThB 8, München 31965, 87ff.) - Soziale Ordnung des Baubodenrechts. Ein gemeinsames Memorandum der Kammer für soziale Ordnung der EKD und des Arbeitskreises 'Kirche und Raumordnung' beim Kommissariat der katholischen deutschen Bischöfe, Gütersloh/Trier 1973 (dazu ZEE 2/1973) - G. Wanke, Art. *naḥalā* in: THAT (dort weitere Lit.) - H. Wildberger, Israel und sein Land, EvTh 16, 1956, 404 ff.

## I.

Als ich der Fakultät vor einigen Monaten dieses Thema für die Antrittsvorlesung vorschlug, war im Bundestag die gesetzliche Neuregelung des Baubodenrechts in Arbeit. Es zeichnete sich bereits ab, daß von den ursprünglichen Intentionen der die Reform tragenden Koalitionsparteien nicht mehr viel übrig bleiben würde. War - vor allem von der SPD - zunächst an eine grundsätzliche Neuregelung des Eigentumsrechts an Grund und Boden gedacht (ich nenne die Stichworte: Nutzungseigentum statt Verfügungseigentum/Erbpacht), so blieb bald nur noch die Beseitigung einer von allen Parteien gesehenen Gesetzeslücke als Ziel übrig - und das jetzt sich abzeichnende Ergebnis wird nach der Ausklammerung zentraler Probleme (vor allem der Bodenwertzuwachssteuer und des Planungswertausgleichs) noch bescheidener ausfallen: *parturient montes, nascetur ridiculus mus* - es kreißen die Berge, geboren wird eine lächerliche Maus.

Dennoch nimmt jene übrig bleibende Reform-Maus nichts von der Bedeutung und Aktualität der Bodenrechtsfrage. Ihr kommt eine über den speziellen Bereich der Bodenrechtsreform hinausreichende grundsätzliche Bedeutung zu, insofern nämlich, als hier Grundfragen des Wertes des Eigentums, ja, darüberhinaus, das prinzipielle Verhältnis der Rechte des einzelnen und der Rechte der Gesellschaft zur Debatte stehen.

Mit dieser grundsätzlichen Bedeutung der Bodenrechtsfrage hängt es zusammen, daß die Kammer für soziale Ordnung der EKD und der Arbeitskreis "Kirche und Raumordnung" beim Kommissariat der katholischen deutschen Bischöfe in ihrem 1973 vorgelegten gemeinsamen Memorandum "Soziale Ordnung des Baubodenrechts" in die Debatte miteintraten. In dieser Denkschrift wurde die Dringlichkeit der Neugestaltung des Baubodenrechts betont, darüberhinaus der Versuch unternommen, grundsätzliche theologische Kriterien als Erwartungen und Ansprüche an eine Reform zu formulieren, und zwar sowohl unter dem Aspekt der biblischen Begründung als auch unter dem Gesichtspunkt sozialethischer Wertentscheidungen.

Das Thema *dieses* Vortrages, der Blick auf das alttestamentliche Bodenrecht und die Frage nach seiner Relevanz für die Sozialethik steht also im Kontext einer aktuellen Debatte. Gerade deshalb ist es notwendig, die Themenstellung gegen mögliche Mißverständnisse abzugrenzen.

Eine erste Anfrage kann in dem Hinweis darauf bestehen, daß die *Legitimi-*

tät einer Themenstellung (erst recht ihre *Brauchbarkeit*) nicht durch den bloßen Verweis auf ihre *Aktualität* erwiesen ist. Dieser Einwand ließe sich aufheben, wenn es gelänge, über das bloße Mitreden bei einer aktuellen gesellschaftspolitischen Diskussion hinaus durch den Rekurs auf biblische Überlieferungen einen Beitrag zum Problemverständnis zu leisten.

Aus dieser Zielsetzung kann sich nun sogleich ein zweiter Einwand ergeben. Lassen sich denn überhaupt aus den alttestamentlichen Bodenrechtsbestimmungen Maßstäbe heutiger sozialetischer Beurteilung entwickeln oder gar Postulate an die gegenwärtige Gesetzgebung erheben? Verwehrt nicht der historische Abstand, die Tatsache, daß unsere ökonomische und soziale Ordnung von der des orientalischen Altertums sehr verschieden ist, jede Möglichkeit, aus der Bibel konkrete Lösungen gegenwärtiger Probleme zu gewinnen? Unterliegt nicht ein solcher Versuch von vornherein dem Verdacht des Biblizismus, welcher Richtung auch immer?

Diese Fragen sind keineswegs rhetorisch gemeint. Wir kennen die Gefahr einer Theologie, die eine bestimmte soziale und politische Ordnung als allein in Übereinstimmung mit biblischen Weisungen und daher als Willen Gottes ausgibt, eine Ideologie, die in prinzipiell ähnlicher Hermeneutik sowohl der Affirmation herrschender Systeme als auch der Legitimation alternativer Programme gedient hat. Für die Verwendung des Alten Testaments in diesem Sinne lassen sich etliche Beispiele angeben; ich erinnere an das Stichwort "Heiliger Krieg", aber auch an die Verkürzung der Sozialkritik der Propheten zu einem Programm fortschrittlicher ökonomischer Umwälzung.

Angesichts dieser Gefahren ist die Zurückhaltung der Bodenrechtsdenkschrift verständlich. Sie verzichtet - jedenfalls in dem letztlich veröffentlichten Text - auf den Rekurs auf konkrete biblische Texte, die Bodenrechtsfragen behandeln. Vielmehr geht es ihr um Grundsätzliches:

"Nach dem Alten wie dem Neuen Testament wird der Wille Gottes durch die Liebe erfüllt. 'Liebe' im biblischen Sinne des Wortes ist nicht nur ein bloßes Gefühl. Sie erweist sich als Gabe und Aufgabe zugleich. Sie ist auch kritische Instanz gegenüber menschlichen Rechtsordnungen". (S.16)

Und - etwas später: "Eigentum kann keinen Letztwert haben, kann kein Selbstzweck sein. ... Deshalb ermahnt das Neue Testament zu kritischer 'Distanz' gegenüber dem Eigentum. (S.18) ... Der Mensch als Eigentümer ist Treuhänder über anvertrauten Besitz". (S.19)

Mit Recht heißt es schließlich am Anfang des Abschnitts 'Theologische Erwägungen': "Die sozialetische Klärung der Bodenordnung kann nur dann sachgemäß sein, wenn sie den Problemhorizont erkennt und berücksichtigt, der heute mit den gesellschaftspolitischen Aufgaben von Raumordnung, Landes- und Stadtplanung in unserer Industriegesellschaft vor uns steht. *Fertige Lösungen und unwandelbare Normen stehen nicht zur Verfügung.*" (S.18)

Hinter diese Einsicht darf nicht zurückgegangen werden. Wenn im folgenden dennoch der Versuch unternommen wird, mit einem Rekurs auf konkrete alttestamentliche Bodenrechtsordnungen einen Beitrag zur sozialetische und politischen Debatte zu liefern, so kann die Erhebung *normativer Richtlinien* für eine Bodenrechtsreform aus den Regelungen des alten Israel *nicht* intendiert sein! Ja, wir können nicht einmal erwarten, im Rückgriff auf alttestamentliche Texte *Lösungen* gegenwärtiger Bodenrechtsprobleme zu finden. Die historische Untersuchung zielt nicht darauf, *Lösungen* gegenwärtiger sozialer und politischer Probleme zu finden, vielmehr kommt alles darauf an, Fragestellungen zu finden oder wiederzufinden, die in einer auf die Verwendung empirisch-analytisch ermittelter Daten sich beschränkenden Wissenschaft und Gesellschaft verschüttet sind.

Dabei werden wir nicht in erster Linie nach den einzelnen Bestimmungen des alttestamentlichen Bodenrechts fragen, sondern nach den *Begründungszusammenhängen*, nach den vielfältigen Bezügen, in denen im Alten Testament von solchen Bestimmungen die Rede ist, wir werden - in der hier notwendigen Kürze - fragen nach dem den Bodenrechtsordnungen zugrundeliegenden Gottes- und Geschichtsverständnis, nach dem Recht des einzelnen in seinem sozialen und gesellschaftlichen Bezugsrahmen (Familie, Sippe, Stamm, Volk), nach den Bedingungen, unter denen konkrete Ordnungen in den alttestamentlichen Überlieferungen formuliert und - unter neuen Bedingungen - *neuf*ormuliert werden konnten. So vermag der Rekurs auf den vielfältigen Begründungszusammenhang alttestamentlichen Bodenrechts möglicherweise dazu verhelfen, gegenüber der heutigen Gesetzgebung kritische Fragen zu stellen, nämlich solche Fragen, die bei einer empirischen Bestandsaufnahme von Gesetzeslücken mit dem Ziel einer sozialtechnischen Lösung gar nicht erst auftauchen. In diesem Sinne gilt das obengenannte Erkenntnisinteresse, unter dem die folgenden Überlegungen stehen sollen: Der Rekurs auf biblische, hier: alttestamentliche Traditionen soll nicht in erster Linie dazu verhelfen, *richtige Lösungen* für die gegenwärtigen Probleme einer

Bodenrechtsreform zu finden, sondern richtige Fragen.

## II.

Betrachten wir unter dieser Zielvorstellung einige Aspekte alttestamentlicher Bodenrechtsordnungen und ihrer Begründungen. Unsere Hauptüberlegung soll dem zentralen Begriff des alttestamentlichen Bodenrechts gelten, dem Wort *naḥalā*, das im Deutschen meist als 'Bodenanteil', 'Erbteil' wiedergegeben wird. Einen Seitenblick wollen wir auf jene eigentümliche Institution der *šemittā* werfen, also auf die für jedes 7. (oder in der Sonderform des Jubeljahres 7mal 7.) Jahr geforderte Brache des Landes mit einer Restitution der Besitzverhältnisse.

In einer scharfen Anklage des Propheten Micha gegen die Jerusalemer Oberschicht und ihre rücksichtslose Ausbeutung der jüdischen Bauern heißt es Mi 2,1f.:

Wehe denen, die Arges sinnen auf ihrem Lager  
und es vollbringen, wenn's Tag wird,  
denn es steht ja in ihrer Macht.  
Nach Äckern gieren sie und rauben sie,  
nach Häusern und nehmen sie weg.  
Sie üben Gewalt an dem Mann und seinem Haus,  
an dem Besitzer und seinem Bodenanteil (*naḥalā*).

Im letzten Halbsatz dieses Wehe-Spruchs steckt, wie A. Alt erkannt hat, implizit ein Grundsatz altisraelitischer Bodenordnung: *Ein Mann, ein Haus, ein Bodenanteil (naḥalā)!*

Das Wort *naḥalā* bezeichnet in seiner konkretesten Bedeutung den Bodenanteil, der der einzelnen Familie oder Sippe zur Nutzung zur Verfügung steht. *naḥalā* (von der Wurzel *nḥl* - als Anteil vergeben, zum Erbteil geben) bezeichnet nicht eine Sache, einen Gegenstand, den man besitzt, sondern hebt ab auf ein Verhältnis des Besitzers zum Boden. Der Charakter eines Verhältnisbegriffs, nicht der Bezeichnung einer Sache, ermöglicht einen vielfältigen Bedeutungszusammenhang des Wortes *naḥalā*. So ist im AT die Rede von der *naḥalā* des einzelnen, der Sippe und des Stammes; ferner kann das ganze Land Palästina als *naḥalā* Israels bezeichnet werden. Darüberhinaus ist aber auch vom Volk Israel als *naḥalā* Jahwäs die Rede, schließlich kann es im Blick auf die landbesitzlosen Leviten heißen, ihre *naḥalā* sei Jahwä selbst.

Lösung



Diese Bedeutungsvielfalt macht das Wort *naḥalā* etwa für einen eindeutig definierten Gebrauch im Rahmen des Sachenrechts (unter das *Sachenrecht* ist ja das Bodenrecht in unserem Recht eingeordnet) unbrauchbar. Aber das erweist sich bei näherem Zusehen nicht als *Mangel*, vielmehr drückt sich eben darin die Vielfalt von Beziehungen und Begründungszusammenhängen aus, die in den atl. Überlieferungen mit dem Thema Bodenrecht verbunden sind.

Diese Vielfalt wollen wir uns etwas näher ansehen:

Von den ältesten Quellen an ist von der *naḥalā* der Sippen die Rede. Die Sippe, die aus mehreren Familien besteht, bildet die Grundlage der altisraelitischen Gesellschaftsordnung. Sie - und nicht die im täglichen Leben weniger wirksame Größe des Stammes - gewährleistet den Schutz des einzelnen. Die *naḥalā* der Sippe ist der Bodenanteil, der ihr, wenn irgend möglich, erhalten bleiben soll. Aus der Sippe soll der Löser kommen, d.h. der, der einen in Schulden geratenen Verwandten auslöst, damit der Grundbesitz der Sippe erhalten bleibt.

Im Rahmen der Familien- und Sippenstruktur kann auch von der *naḥalā* des einzelnen gesprochen werden. *naḥalā* bezeichnet dann das patrimonium des einzelnen Familienoberhauptes, das ihm zur Nutzung überlassene Ackerland oder den Weinberg. Die im Erbgang überkommene und weitergegebene *naḥalā* des einzelnen soll nicht verkauft werden (ich erinnere an den Konflikt um Nabots Weinberg).

Neben der Sippenn*naḥalā* kennen die atl. Texte auch eine *naḥalā* der Stämme Israels. Man hat erwogen, ob die Stämme eine Art "Obereigentum" über die Bodenanteile der Familien und Sippen besaßen, doch läßt sich über das Rechtsverhältnis zwischen Stamm und Sippe wenig Sicheres ausmachen. Wichtig ist, daß in den Texten, die von der Vergabe des Landes handeln, Stämme- und Sippenn*naḥalā* eng aufeinander bezogen sind. Von der Verteilung des Bodens an die Stämme ist in der Weise die Rede, daß das Land an die zu den Stämmen zählenden Sippen und Familien vergabt wird.

Die Frage nach dem exakten Verhältnis von Sippen- und Stammes*naḥalā* wäre dann leichter zu beantworten, wenn wir über den historischen Vorgang zuverlässig informiert wären, in dem die Sippen und Stämme in den Besitz der Bodenanteile gelangten. Die Nachrichten über die Inbesitznahme und die Verteilung des palästinischen Kulturlandes, die das Josuabuch enthält, stehen aber deutlich unter dem Interesse an einer Darstellung der Landnahme als

einer einheitlichen kriegerischen Aktion des gesamten Volkes. Im Rahmen dieser Intention werden (Jos 13ff.) Verteilung bzw. Verlosung der Bodenanteile und die aus dieser Vergabe resultierenden Stammesgrenzen mitgeteilt.

Die reichlich schematische Darstellung entspringt mehr dem Bedürfnis, die Verwirklichung des Heilsplanes Gottes in reflektierender Gestaltung der Überlieferungen herauszustellen, als ein exaktes Bild des historischen Geschehens zu zeichnen. Die Vorstellung von den 12 Stämmen Israels und ihrer nahtlosen Verteilung auf das palästinensische Land durch eine von der Autorität des Josua und dem Spruch des sakralen Loses legitimierte Landvergabe an die Stämme und ihre Sippen enthält also deutlich konstruierte Elemente. Doch wurde gerade diese Komprimierung eines im einzelnen erheblich langwieriger und heterogener verlaufenen historischen Vorganges zu einer in einem Zug vollzogenen Verwirklichung der Landverheißung an die Väter ihrerseits traditionsbildend und geschichtswirksam. Diese Wirksamkeit erstreckt sich nun nicht darauf, daß man an nationalen Gedenktagen stolz auf jene grandiosen Taten der Frühzeit hätte verweisen können, vielmehr sind es die sozialen, rechtlichen und religiösen *Folgen* der Landnahme und Landverteilung, die für das Leben der Israeliten bestimmend werden.

Für den Begriff *nahala* gilt in diesem Zusammenhang, daß er eng mit dem geschichtlichen Vorgang der Vergabe der Bodenanteile verbunden bleibt. Der Besitz und die Nutzung des Bodenanteils der Familie und Sippe ist die Folge, ja geradezu die Fortsetzung von Landverheißung und Landvergabe. Deshalb stätet der Israelit bei der Darbringung der Feldfrüchte am Herbstfest den Dank an Jahwä ab durch ein Bekenntnis zu Jahwä als dem Herrn der Geschichte, durch ein formelhaftes Bekenntnis zur Geschichte Israels (ich denke an das sog. "kleine geschichtliche Credo", Dtn 26) und nicht durch ein Bekenntnis zu einem Gott der Natur. Israel weiß stets, daß der Besitz des Landes das Ergebnis einer Geschichte ist, weder eine selbstverständliche Faktizität noch eine naturrechtlich verankerte Tatsache. Was aber die Folge einer Geschichte ist, unterliegt selbst geschichtlichem Wandel. In diesem Kontext ist die Hoffnung auf eine neue Verteilung des Landes zu verstehen, die in dem eben gehörten Spruch Michas laut wird, und die in exilischer Zeit zu ganz neuen Entwürfen über Land, Landverteilung und Sozialordnung führen kann.

Die Anknüpfung an die Landnahme- und Landvergabebtradition enthält die Kritik an der allmählichen Verfälschung der ursprünglichen Bodenordnung.

Im Verlauf der Königszeit in Israel und Juda erfolgt die Einbeziehung kanaänischer Landesteile in die Reiche; es kommt zu einer Vergrößerung der Beamtschaft, der Finanz- und Heeresverwaltung, zur Verlagerung der Schwerpunkte in die Hauptstädte Jerusalem und Samaria, zur Ausweitung des Handels, kurz: mit gewissem Recht kann man vom Wandel einer agrarisch-bäuerlichen zu einer Feudalgesellschaft sprechen. Die Ausbildung einer Oberschicht und die Verarmung von Kleinbauern waren die Folgen. Eine Rolle mag auch das Nebeneinander von altisraelitischem und kanaanäischem Bodenrecht gespielt haben, allerdings ist an keiner Stelle des AT eindeutig belegt, daß gültiges israelitisches Recht auf Betreiben der Oberschicht durch kanaanäisches Feudalrecht ersetzt worden wäre. Entscheidend ist vielmehr, daß das alte Recht die veränderten ökonomischen Verhältnisse nicht mehr abdeckt.

Die Sozialkritik der Propheten des 9. und 8. Jh. richtet sich an einigen Stellen expressis verbis gegen Enteignung und Bodenwucher. Neben der eingangs zitierten Passage bei Micha wäre das Jesaja-Wort Kap. 5,8 zu nennen: "Wehe denen, die Haus an Haus reihen und Acker an Acker rücken, bis kein Platz mehr ist und ihr allein Besitzer seid inmitten des Landes!"

Der scharfen Kritik der Propheten der Königszeit an den sozialen Zuständen steht keine formulierte Alternative für eine Neuordnung der Gesellschaft gegenüber. Ein solches Programm zu entwickeln, sahen sie nicht als ihre Aufgabe an, hätte doch jede politische Programmatik die Unbedingtheit des auf die Verfehlungen folgenden Unheils nur abschwächen können.

Aus der Zeit des Endes der jüdischen Königszeit, vor allem aber aus exilischer und nachexilischer Zeit liegen uns grundlegende Programme für eine Neuordnung von Recht und Kult, Sozialordnung und Politik vor. Solche Programme sind in deuteronomisch-deuteronomistischen Texten, in der Priesterschrift und im Verfassungsentwurf des Buches Ezechiel (Kap.40-48) enthalten. Wenn in diesen Entwürfen in einem jeweils pointierten Verständnis der Begriff *naḥalā* eine Rolle spielt, so drückt sich darin eine kritisch gegen die Feudalisierung gerichtete zugleich restaurative wie utopische Tendenz aus. Dtn und P formulieren ihre Entwürfe unter Aufnahme alter Traditionen als bereits in der Wüstenzeit Israels erfolgte Gesetzgebung. Darin wird man weniger einen literarischen Kunstgriff sehen dürfen, durch den der Eindruck der Altehrwürdigkeit erzeugt werden soll, als vielmehr

NT  
Cantos nahalā - was = John 6:6

den Ausdruck einer bewußten Anknüpfung an die Frühzeit Israels, nicht als Restauration des Gewesenen, sondern als Einlösung der sich aus der Geschichte Jahwäs mit seinem Volk ergebenden Ansprüche an die Lebensordnungen Israels.

Im Blick auf das Bodenrecht wird dieses Interesse im Dtn - um nur dieses Programm herauszugreifen - deutlich an einer gegenüber den älteren Quellen ganz neuen Verwendung des Wortes *naḥalā*. Nunmehr ist von der *naḥalā* *Israels* die Rede. Das ganze Land Palästina gilt als Bodenanteil Israels. In einer formelhaften Wendung heißt es mehrfach: "das Land, das Jahwä, dein Gott, dir als *naḥalā* gibt". (Dtn 19,14 u.ö.) Israel soll - das ist die theologische Forderung, die hinter einer solchen Formel steht - den Besitz des Landes sehen in ständiger Bezogenheit auf Jahwäs Gabe. Wie der Bodenanteil des einzelnen und der Sippe nicht freier Verfügung des Besitzers unterliegt, weil das Land letztlich Jahwä gehört, so ist auch Israel nicht der frei verfügende Herr seines Landes. Israels Rechtsanspruch gründet in Jahwäs Handeln, wie es sich in der Geschichte Israels manifestiert hat.

In entsprechendem theologischen Zusammenhang, wenn auch von anderen traditionsgeschichtlichen Wurzeln her ist die Rede von der *naḥalā* zu verstehen, die Jahwä selbst eignet.

In der Umwelt Israels kann als *nḥl(t)* eines Gottes sein ihm besonders heiliger Bezirk oder sein Stammland bezeichnet werden. Diese Vorstellung ist aufgenommen, wenn im Hymnus Jahwäs Wohnstatt und Heiligtum als *naḥalā* bezeichnet wird. Diese *naḥalā* Jahwäs ist der Zion und der Tempelbezirk. Wieder ist es das Dtn und das ihm in manchem ähnliche Jeremiabuch, das in einem anderen, umfassenden Sinne von der *naḥalā* Jahwäs spricht.

In Dtn 32, im Moselied, heißt es (v.8f.):

Als <sup>C</sup>Aljon (der Höchste) Völker als *naḥalā* vergab,  
als er die Menschen schied,  
setzte er die Völkergrenzen fest  
nach der Zahl der Götter. (So ist hier zu lesen!)  
Ja, da war der Anteil (heläq) Jahwäs sein Volk,  
Jakob war seine zugemessene *naḥalā*!

Vorausgesetzt ist hier die Vorstellung eines Pantheons, in dem jedem Gott seine *naḥalā* verliehen wird, und zwar von <sup>C</sup>Aljon, der ursprünglich nicht mit Jahwä identisch ist, freilich auf der Stufe der Aufnahme des Textes

Johns Nahala...  
Nahala von Jer, die...  
in den Zusammenhang des Moseliedes bereits mit Jahwä gleichgesetzt war. War die ursprüngliche Vorstellung die, daß Jahwä vom Höchsten der Götter mit Israel als seiner *naḥalā* begabt wird, so ist das Verständnis nach der Gleichsetzung von <sup>C</sup>Aljon und Jahwä: Jahwä selbst behält sich Israel als seinen Anteil vor, während er die übrigen Götter mit anderen Völkern begabt.

Wichtig ist in unserem Zusammenhang, daß *naḥalā* hier keine Territorial-, sondern eine Personalbeziehung bezeichnet. (Nicht Palästina, nicht das Land Israel ist die *naḥalā* Jahwäs, sondern das Volk!)

Daß im Dtn nicht der palästinische Boden selbst als *naḥalā* bezeichnet wird (anders hier Jer), hebt hervor, daß es nicht um eine besondere stoffliche Qualität des Bodens geht. Eine Blut- und - Boden-Ideologie ist damit ausgeschlossen! Vielmehr ist es die Erwählung des Landes als Land für sein Volk, die Jahwäs Beziehung zum Land Palästina auszeichnet. Im Zentrum steht also eine Personalbeziehung! Dementsprechend treten bei ganz konkreten bodenrechtlichen Regelungen im Dtn personalrechtliche Aspekte in den Vordergrund, wie wir noch sehen werden.

Scheinbar ganz vom Bezug zum Bodenanteil entfernt sich schließlich eine letzte Verwendung des Wortes *naḥalā*, die in diesem Überblick genannt werden soll. Im Blick auf die Leviten, denen in der Landverteilung keine Bodenanteile zukamen, heißt es, ihre *naḥalā* sei Jahwä selbst. Damit ist zunächst auf die materielle Versorgung der levitischen Priester abgehoben, die durch ihren Anteil an Opfern und kultischen Leistungen gewährleistet ist. Während die Lebensgrundlage der übrigen Israeliten auf der Nutzung der Bodenanteile basiert, ist die Lebensgrundlage der Leviten ihre unmittelbare Beziehung zu Jahwä. Daß in beiden Fällen die Basis des Lebens als *naḥalā* bezeichnet werden kann, zeigt noch einmal, daß die Bezeichnung eines Bodenanteils als *naḥalā* nicht die *Materie* 'Boden' meint, sondern den Boden als die letztlich im Verhältnis zwischen Jahwä und seinem Volk gründende Gabe, die Leben ermöglicht.

Versuchen wir nun, aus dem vielfältigen Verwendungs- und Begründungszusammenhang des Wortes *naḥalā* einige Aspekte im Blick auf unsere Frage nach möglichen Konsequenzen für eine gegenwärtige Sozialethik des Bodenrechts zusammenzufassen! Drei vorläufige Folgerungen lassen sich ziehen:

1. Der Besitz einer *naḥalā*, d.h. die Nutzung eines Bodenanteils, ist untrennbar verbunden mit der Verwurzelung des Israeliten in Familie und

*Recht als Ergebnis der Geschichte*

Sippe, in Stamm und Volk. Ein von diesem Zusammenhang und von der Verpflichtung zu Bewahrung und Schutz dieser Lebensordnungen gelöstes oder gar zum Zweck des Profits frei verfügbares Eigentum an Grund und Boden ist nicht möglich!

2. Der Besitz einer *nahalā* ist untrennbar verknüpft mit der Geschichte Israels. Der Besitz des Landes ist weder durch die bloße Faktizität legitimiert noch naturrechtlich verankert, sondern das Ergebnis der Erfüllung der Landverheißung an die Väter, wie sie sich in der Geschichte Israels manifestiert.

3. Der Besitz einer *nahalā* als materielle und soziale Grundlage des Lebens gründet auf dem Verhältnis Jahwäs zu seinem Volk, das geradezu als seine *nahalā* bezeichnet werden kann. Mit G. von Rad kann man als das theologische Fundament des Bodenrechts Israels den Satz nennen: Mein ist das Land, ihr seid Gäste bei mir und Beisassen! (Lev 25,23). Der sich aus diesem Verhältnis zwischen Jahwä und Israel ergebende Anspruch Israels auf das Land ist kein unbeschränkt geltender Wechsel auf die Zukunft. Israel kann den Anspruch verwirken, nämlich dann, wenn es den aus diesem Verhältnis erwachsenden Verpflichtungen nicht nachkommt. Dann wird, wie Jeremia betont, die *nahalā* verloren gehen! Auch hier gilt: Der Besitz ist nicht natürlich und nicht ewig: er ist geschichtlich und muß stets neu verantwortet werden.

*Nahalā als Verhältnisbegriff* III. *Verhältnisbegriff*

*Nahalā* ist in 1. Linie ein Verhältnisbegriff. Schon in den ältesten Rechts-sammlungen des AT finden sich konkrete Regelungen, dieses Verhältnis zu sichern. Eine dieser Regelungen ist die Forderung nach der Brache des Landes in jedem 7. Jahre. Im Bundesbuch heißt es in einer Reihe von apo-diktischen Rechtssätzen Ex 23,10f.:

Sechs Jahre sollst du dein Land bestellen und seinen Ertrag einsammeln. Im 7. Jahre aber sollst du es freilassen (= brach liegen lassen) und es unbestellt lassen, und die Armen deines Volkes sollen sich davon nähren, und was diese übrig lassen, sollen die Tiere des Feldes fressen!

Unmittelbar voraus geht die Bestimmung, den Fremdling nicht zu bedrücken - mit der typisch atl. Begründung: "Ihr wißt, wie es dem Fremdling zumute ist, denn auch ihr seid Fremdlinge gewesen in Ägypten." Auf die Verordnung über das Brachjahr folgen Bestimmungen über die Sabbatruhe, die ausschließliche

Verehrung Jahwäs und über Feste. Der Kontext zeigt die Verbindung von Geschichte, mitmenschlicher Gesellschaftsordnung und Religion!  
Die Forderung nach der Brache - nach dem in v.11 gebrauchten Verb auch *šemiṭṭā* genannt - ist vielleicht keine israelitische Erfindung. Es mag sich zuerst um einen kanaanäischen Brauch gehandelt haben, um die Verehrung eines Feldgeistes. Hier bleiben Fragen offen; kaum endgültig zu klären ist auch, ob und in wie weit die *šemiṭṭā* in Israel tatsächlich eingehalten wurde. Uns kommt es jetzt wiederum nicht auf die Rekonstruktion des Brauches an, sondern auf seine Begründungen. Dabei ist neben dem ange deuteten Kontext wichtig, daß der Wildwuchs im Brachjahr für die Armen da sein soll. Diese Forderung hängt weder mit agronomischen Überlegungen zusammen noch mit der Verehrung von Feldgeistern. Hier ist vielmehr israelitische Begründung gegeben. Ist vom Boden die Rede, dann eben nicht von einer Sache, sondern von einer Lebensgrundlage und damit von Menschen!

Ganz ähnlich ist vom 7. Jahr der Brache auch im Heiligkeitgesetz die Rede, und zwar in Lev 25. Die Verbindung mit dem Sabbat ist hier noch enger, es ist ein Sabbatjahr. Zudem ist hier eine weitere Form des Brachjahres vorgesehen, das im 50. Jahr, also nach 7 mal 7 Jahren stattfinden soll. Das ist das Jubeljahr oder Halljahr. Auf das schwierige Problem des ursprünglichen Verhältnisses von Sabbat- und Jubeljahr kann ich jetzt nicht eingehen. Vielleicht soll wenigstens für das 7 mal 7. Jahr gerettet werden, was für das 7. nicht mehr durchzusetzen ist. Wie dem auch sei, wichtig ist für unsere Frage, daß in den Jubeljahrsbestimmungen mehr als die Brache des Landes gefordert wird, nämlich darüberhinaus die grundsätzliche Wiederherstellung der alten Besitzverhältnisse. Folgt man Lev 25, so darf es in Israel überhaupt keinen Verkauf geben, sondern nur Pacht, d.h. Nutzung bis zum nächsten Jubeljahr. Der Pachtpreis richtet sich nach der Zeit bis zum nächsten Jubeljahr. Verkauft wird nicht das Land, sondern die Anzahl der Jahreserträge bis zum nächsten Halljahr. Man sieht, hier geht es bereits um die Frage nach dem Eigentum überhaupt. Ein wieder anderer Aspekt begegnet uns in Dtn 15. Auch hier ist von der *šemiṭṭā* die Rede, und zwar in dem grundsätzlichen Sinn des Erlasses von Schulden. Das Hauptgewicht liegt jetzt ganz auf personenrechtlichen Fragen, die Unterstützung der Armen steht im Vordergrund, während von den ursprünglichen Ackerbaugesetzen nicht mehr explizit die Rede ist. Im selben Zusammenhang wird dann auch die Freilassung der Sklaven im 7. Jahr gefordert, freilich nur der hebräischen

Die in der Geschichte von Jesus Christus  
Ordnung ist gut

Sklaven - das AT bleibt hier partikular. Auch hier die geschichtliche Begründung: Auch du warst Sklave in Ägypten!

Der Gedanke der restitutio in integrum, der von Zeit zu Zeit notwendigen Wiederherstellung der ursprünglichen Besitzverhältnisse enthält jenes zugleich restaurative wie utopische Moment, von dem bereits die Rede war. Die einmal von Jahwä gegebene Ordnung gilt als gut. Sie ist geschichtlich, nicht naturrechtlich begründet. Dann aber schlägt nach dem Urteil der Texte die Geschichte um, es kommt zu Verfälschungen, so daß das einst Gemeinte immer wieder hergestellt werden muß. Diese Intention zeigt sich ganz deutlich im Verfassungsentwurf Ez 40-48: Eine ganz neue Boden- und Besitzordnung soll ein für alle Male vor Verfälschungen geschützt sein.

Gemeinsames Bestreben aller Reformbemühungen war es, den alten Anspruch in neuer Situation durch je neue Konkretisierung einzulösen. Hier ist eine erstaunliche Flexibilität der atl. Rechts- und Sozialgeschichte zu beobachten. Und dennoch korrespondiert dem ein Anspruch, der fast ungeschichtlich ist, der jedenfalls für den Christen so nicht übernommen werden kann, nämlich der Anspruch, eine Rechts- und Gesellschaftsordnung zu realisieren, die Gottes Willen auf der Erde verwirklicht.

Genau hier ist der Punkt, an dem unsere Kritik der alttestamentlichen Auffassung einsetzt. Nicht der historische Abstand verwehrt den Zugang zu den atl. Bodenrechtsregelungen - im Gegenteil: das AT zeigt uns wie kein anderes Buch die Geschichte, den historischen Wandel, die Notwendigkeit stets neuer Reflexion und neuer Regelungen in neuer geschichtlicher Situation. Die Grenze der Übertragbarkeit, und zwar die prinzipielle Grenze, liegt vielmehr in der Identifizierung, die das AT bei seinen bodenrechtlichen Regelungen voraussetzt, die Identifizierung von menschlicher Ordnung und göttlichem Willen.

#### IV.

Das NT unterscheidet zwischen der Frage nach der richtigen Gesellschaftsordnung und der Frage nach dem Willen Gottes. Das zeigt sich auch in der Eigentumsfrage. Das Bodenrecht war für die ersten Christen weniger wichtig, sie lebten nicht in überwiegend bäuerlichen Verhältnissen. Aber bei der grundsätzlichen Frage nach dem Eigentum geht es um das gleiche Problem. Das NT fordert Distanz gegenüber dem Eigentum, gegenüber den Gütern dieser Welt. Unter dem Eindruck der nahen Endzeit wurden alle menschlichen Ord-

nungen zweitrangig. Aber nicht in dem Sinne, daß für die Christen selbst alles beim alten bleiben konnte, sondern ganz im Gegenteil: im Sinne einer radikalen Abkehr von den bestehenden Verhältnissen. So schildert Lukas - freilich wohl eher einen Anspruch, ein Postulat, als eine reale, geschweige denn allgemeine Lebensweise wiedergebend - eine auf Liebe, Brüderlichkeit und Gleichheit gründende gemeinschaftliche Lebensweise der ersten Christen. Diese Lebensweise hat sich bekanntlich nicht durchgesetzt. Die unter der Naherwartung postulierte Haltung zum Eigentum konnte nach dem Verlust der Naherwartung, erst recht im Laufe der Entwicklung des Christentums zu einer staatstragenden Religion nicht erhalten werden. Ein moralisches Urteil über diese Entwicklung sollte freilich nicht vorschnell abgegeben werden. Dennoch meine ich, daß die neutestamentliche Forderung nach der Distanz gegenüber dem Eigentum, gegenüber gesellschaftlichen Regelungen überhaupt, für uns wichtig bleibt. Allerdings werden sich entsprechend den veränderten historischen Bedingungen unsere Konsequenzen nicht mit denen des Urchristentums decken können. Für uns bedeutet die Distanz nicht den Verzicht auf die Gestaltung und Mitgestaltung der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse. Während die ersten Christen die Möglichkeit der Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse gar nicht in den Blick nehmen konnten, ist sie in der Neuzeit zur Grundlage demokratischer Politik geworden.

Die Distanz, die uns das NT gibt, bedeutet für uns keine Beschränkung der Partizipation, sondern eine Befreiung zur *rationalen* Lösung gesellschaftlicher Probleme. Wir können, aber wir müssen auch keine totale, absolute Ordnung entwerfen, die den Willen Gottes auf der Erde realisiert. Dieser Versuch führt im späteren AT zu von vornherein zum Scheitern verurteilten Entwürfen, eine ein für alle Male gültige Ordnung zu schaffen (Vergl. etwa den Verfassungsentwurf Ez 40-48), zu immer zahlreicheren und komplizierteren Gesetzen, schließlich - m.E. durchaus gegen eine Grundforderung des Jahwä-Glaubens - zum Primat des Kultisch-Rituellen über das Humane. In der Christentumsgeschichte hat der Versuch, auf der Erde eine dem Willen Gottes total entsprechende, absolute Ordnung zu verwirklichen, nicht selten zum Terror geführt. Von diesem Zwang zum Absoluten kann uns die Distanz-Kategorie des NT befreien.

Wir können uns um eine Ordnung bemühen, in der in ständigem geschichtlichen Wandel *Kriterien* christlichen Menschenverständnisses: 'Liebe, Mit-

menschlichkeit, Gerechtigkeit, Partizipation' in *relativ* großem Maße verwirklicht werden. Aber wir wissen, daß keine Ordnung, kein Bodenrecht *absolut* gut ist.

Diese Distanz befähigt uns aber jetzt erst recht, alttestamentliche Bodenrechtsregelungen *in ihrer Geschichtlichkeit* zu befragen. An ihnen entscheidet sich für uns nicht mehr das Verhältnis Gottes zu uns; sie geben uns aber ein Potential von Kritik in die Hand, mit der wir an unsere gegenwärtigen Regelungen und Reformvorschläge Fragen stellen können, Fragen, die letztlich, wie ich meine, in einer die Frage nach den Sachen durch die Frage nach dem Menschen ersetzenden Weise systemsprengend angelegt sind.

Ich will nun abschließend versuchen, in der Applikation dessen, was uns das atl. Bodenrecht an Problem- und Begründungszusammenhängen zeigt, acht solcher Fragen zu formulieren:

1. Wird in der gegenwärtigen Gesetzgebung ausreichend bedacht, daß Grund und Boden nicht beliebig vermehrbare Handelsobjekte sind, sondern die nicht produzierbare Lebensgrundlage des Volkes und der Menschen?
2. Nur für die Bauern ist der Ackerboden unmittelbare Lebensgrundlage. Für die meisten Bürger der BRD manifestiert sich Bodenrecht als *Baubodenrecht*, d.h. als Frage nach ihrer Wohnung. Wird bedacht, daß auch Wohnung und Wohnort Beziehung zur Geschichte haben, nämlich zur Lebensgeschichte von Familien und einzelnen, daß Menschen deshalb nicht beliebig verpflanzt oder wegsaniert werden können, ohne daß diese Geschichte ge- und zerstört wird?
3. Wird bedacht, daß Eigentumsverhältnisse nicht naturgegeben, sondern aus geschichtlichen Entwicklungen, bzw. Fehlentwicklungen hervorgegangen sind; daß das Vorhandensein von Reichen und Armen, Besitzenden und Besitzlosen mithin kein natürlicher Zustand ist, sondern ein gewordener und damit auch veränderbarer?
4. Wird bedacht, daß eine Bodenrechtsordnung die Eigentumsverhältnisse überhaupt in den Blick nehmen muß, ja, mehr noch: das grundsätzliche Verhältnis der Rechte des einzelnen und der Rechte der Gesellschaft thematisieren muß?
5. Wird bedacht, daß Möglichkeiten auszuschöpfen oder neu zu schaffen sind, ungerechte Eigentumsverhältnisse zu beseitigen oder doch so weit wie möglich zu verringern?

6. Wird bedacht, daß eine grundsätzliche Differenzierung der Größen: Eigentum - Verfügung - Nutzung erfolgen muß, nicht nur im Blick auf das Bodenrecht (hier wäre der Gedanke der Erbpacht aufzugreifen), sondern auch im Blick auf Mitbestimmung und Demokratisierung der Wirtschaft?

7. Wird bedacht, daß die im Grundgesetz vorgesehene Möglichkeit der Enteignung - in Fällen, in denen die Sozialbindung des Eigentums ein solches Verfahren nötig macht - nicht gegen biblisch-christliche Gebote verstößt, da z.B. das 10. Gebot des Dekalogs keine ungerechten Eigentumsverhältnisse aufrecht erhalten, sondern gerechte schützen will? (Der hebräische Wortlaut meint nicht das bloße Begehren, sondern den tatsächlichen Übergriff auf das Eigentum des Nächsten (*hāmad*), richtet sich also mithin vor allem an den Mächtigen, der den Machtlosen nicht bestehlen soll. Dieses Gefälle des Gebots hält noch Luther in den Katechismen fest. Erst bürgerliche Interpretation hat das Gemeinte auf die bloße Gesinnung (*begehren*) reduziert und in Umkehrung des ursprünglichen Sinnes aus dem Gebot eine Ermahnung an den Besitzlosen gemacht, nicht neidisch zu sein).

8. Schließlich - und diese Frage faßt im Kern alle vorhergehenden zusammen: Wird bedacht, daß es bei einer Bodenrechtsreform, die diesen Namen verdient, nicht um Sachen geht, sondern um Menschen? Müßte nicht von daher prinzipiell die Einordnung des Bodenrechts in das Sachenrecht kritisiert werden?

Die meisten dieser Anfragen lassen sich durchaus nicht *allein* vom AT her formulieren - aber eben auch vom AT her, womit sie einen wichtigen Teil biblisch-christlicher Überlieferung zur Sprache bringen. Mißt man die sich abzeichnenden Kompromißgesetze an solchen Anfragen, so wird deutlich, was sie wirklich sind: Allenfalls stopfen sie Gesetzeslücken im Sachenrecht!

Christliche Sozialethik hat demgegenüber die Interessen der Menschen zu formulieren, und zwar nicht die einiger weniger Privilegierter, sondern die aller Menschen.