

**BIBLISCHE NOTIZEN**  
**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

Heft 5

Bamberg 1978

0.11.1978

2

ZA 3835

210



# BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 5

Bamberg 1978

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

## INHALT

Seite

Vorbemerkungen . . . . .	5
Hinweise der Redaktion . . . . .	6

### NOTIZEN

M. Görg: Beobachtungen zur Basis <i>HTB</i> . . . . .	7
M. Görg: Nachtrag zu תְּפִלָּה . . . . .	12

### BETRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

I. Broer: Die Gleichnisexegese und die neuere Literaturwissenschaft	13
M. Görg: Die Funktion der Serafen bei Jesaja . . . . .	28
H.W. Hoffmann: Zum Beitrag von W. Groß in EN 4 . . . . .	40
H. Weippert: Siegel mit Mondsichelstandarten aus Palästina . . . . .	43



## Vorbemerkungen

Die NOTIZEN gelten diesmal einigen Derivaten der Basis *HTB* und einem Ableitungsversuch zum Nomen *kpṛt*.

Die BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION nehmen die im letzten Heft begonnene Diskussion um das Verhältnis atl. Texte zur vorderorientalischen Bildkunst auf und setzen sie in zwei Studien fort. Für die ebenfalls angeregte Debatte um die Rolle der Verbfunktionen werden weitere Stellungnahmen erwünscht. Gleiches gilt von den in diesem Heft erstmals vorgetragenen Erwägungen zur Integration literaturwissenschaftlicher Ansätze in die Gleichnisexegese.

Einsendeschluß für Heft 6 (1978) ist der 1. Juli 1978.

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.

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

Preis des Heftes im Abonnement: DM 4,-- (einschließlich der Versandkosten).

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

BIBLISCHE NOTIZEN  
Redaktion  
An der Universität 2

D-8600 Bamberg

Zahlungen bitte an:

Dr. Manfred Görg w/BIBLISCHE NOTIZEN

Kto-Nummer 83 637 980 (BLZ 770 800 50)

Dresdner Bank Bamberg

(Postscheckkonto der Bank: Nürnberg 534-858)

Beobachtungen zur Basis  $\text{HTB}$ 

Manfred Görg - Bamberg

Die verbreitete Annahme zweier homonymer Basen  $\text{HTB}$  stützt sich vor allem auf die TM - Fassung von Spr 7,16:

מְרַבֵּיִם וְרַבְדֵּי עֲרָבִי קִטְבוֹת אֶטוֹן מְצָרִים:

wo in Parallele zu מְרַבֵּדִים ("Decken") eine Nominalkomposition steht, die in der Regel mit "buntgefärbte Tücher aus ägyptischem Leinen" u.ä. wiedergegeben wird<sup>1</sup>. Obwohl sie sich auf Versionen berufen kann, ist eine Emendation von קִטְבוֹת in קִטְבֵּי<sup>2</sup> ein zu weitgehender Eingriff. Die Beibehaltung von TM isoliert die Bildung קִטְבוֹת indessen von den sonstigen Belegen für  $\text{HTB}$ , die überwiegend eine Kombination mit עֲצֵי ("Holz") präsentieren, mithin den Eindruck einer primären semantischen Beziehung von  $\text{HTB}$  auf Holzmaterial ("Holz fällen" u.ä.) erwecken, eine Richtung, in die auch der Sprachgebrauch von  $\text{HTB}$  im Ugaritischen weist<sup>3</sup>. Die Form קִטְבוֹת (Ps 144,12) manifestiert einen Grenzfall: während gewöhnlich ein Ptz Dpass von  $\text{HTB}$  I mit der Bedeutung "ausgehauen", "geschnitzt" u.ä.<sup>4</sup> angenommen wird, rechnen einige Versionen offenbar mit einem Derivat von  $\text{HTB}$  II in der Bedeutung "geschmückt" u.ä.<sup>5</sup>. Da das mit diesem Attribut versehene Nomen קִטְבֵּי ("Ecken") zusammen mit der Bestimmung קִטְבֵּי הַיֶּכֶל<sup>6</sup> eher auf Steinmaterial weisen könnte<sup>7</sup>, wäre auch eine Wiedergabe wie "gemeißelt" u.ä. zu rechtfertigen, so daß mit diesem Beleg die sonst scheinbar implizierte Materialangabe (Holz) 'neutralisiert' wäre, d.h.  $\text{HTB}$  bezöge sich zunächst nur auf eine bestimmte Form der Verarbeitung und Behandlung irgendwelchen Materials. Folgt man dieser Interpretation, ließe sich

1 Vgl. u.a. H. RINGGREN, ATD 16/1 (1962) 34 mit Anm. 5; B. GEMSER, HAT I 16 (1963) 40; R.B.Y. SCOTT, The Anchor Bible (1965) 64; W. McKANE, Old Testament Library (1970) 221; H. DUESBERG - P. AUVRAY, La Sainte Bible (1971) 41.

2 Vgl. BHS z.St. - G. WILDEBOER, KHCAT (1897) 23 sah hier einen "Aramismus".

3 Vgl. HAL 294a. Die ugar. Belege in: UT Glossary 852 bzw. WUS 915.

4 Vgl. GesB 224b; HAL 294a.

5 Dazu F. WUTZ, Die Psalmen textkritisch untersucht, München 1925, 368.

6 Vgl. hierzu WUTZ (1925) 368 mit Emendationsversuch.

7 Vgl. u.a. G. DALMAN, Aus VII 66; A. WEISER, ATD 14/15 (1963) 569; H.J. KRAUS, BK XV/2 (1972) 940; jetzt auch O. KEEL, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen 21977, 183f., nach welchem die mit "Karyatiden verglichenen Töchter Israels in 144, 12b das Bild eines Bildhauers" "evozieren". Vgl. diese Beziehung schon bei F. DELITZSCH, Commentar über den Psalter, Leipzig 1860, 334. Dagegen WUTZ (1925) 368.

auch eine Brücke zu Spr 7,16 schlagen, wenn man hier an eine qualifizierte Technik bei der Bearbeitung der Textilien denkt. Hier könnte eine Übersetzung von  $\text{נִבְרָךְ}$  mit "bestickt" o.ä. am ehesten den Sachverhalt treffen<sup>8</sup>. Das verbindende Element zwischen den semantischen Konnotationen der Belege Spr 7,16 und Ps 144,12 wäre dann die künstlerische Gestaltung. Aus dieser Perspektive möchte man sich vielleicht doch mit der Annahme nur einer Basis  $\text{ḥṭb}$  begnügen dürfen, wenn auch bei der überwiegenden Mehrzahl der Belege im AT (wie im Ugaritischen) die Behandlung von Holzmaterial angesprochen ist. Es wäre zu fragen, ob in diachroner Sicht eine semantische Entwicklung vorliegt. Vom AT allein her läßt sich dies wohl nicht beantworten. Vielleicht hilft ein Blick auf mögliche außerbiblische Vorkommen der Basis weiter. In hieroglyphischen Geschenklisten des frühen NR findet sich viermal der bislang etymologisch nicht gedeutete Ausdruck  $\text{mḥtbt}$  (Urk IV 38,15; 39,3; 40,16; 41,1), wobei die zuletzt genannten beiden Belege z.T. in der sog. Gruppenschreibung gehalten sind. Während sich J.H. BREASTED in seiner Wiedergabe der Biographie des  $\text{Ḥm's pn Ḥtbt}$  aus dessen Grab in Elkab nicht anders als mit der bloßen Umschreibung "mekhtebe" zu helfen weiß<sup>9</sup>, dazu in seiner Übersetzung der fragmentarischen Biographie eines ungenannten Vizekönigs von Nubien<sup>10</sup> auf eine Wiedergabe des Ausdrucks ganz verzichtet, gibt das Ägyptische Wörterbuch die vage Bedeutung "Art Schmuckstück aus Gold"<sup>11</sup>. Das Fehlen einer innerägyptischen Ableitung und die teilweise gegebene Gruppenschreibung lassen eine Entlehnung aus dem Semitischen vermuten. Hier käme am ehesten die Basis in Frage, die in ihrem Bestand der vermutlichen Wurzel des ägypt. Nomens entspricht<sup>12</sup>, so daß  $\text{mḥtbt}$  sich als fem. Derivat von  $\text{ḥṭb}$  mit Präformativ darstellen würde.

Die Auflistung der im Kontext genannten Geschenke läßt nicht auf eine bestimmte Form des Schmuckgegenstandes  $\text{mḥtbt}$  schließen. Die Beifügung der Materialangabe "Gold" muß nicht bedeuten, daß  $\text{mḥtbt}$  notwendig ein goldgefertigtes Schmuckstück sein muß.

Unter den Bezeichnungen des von Amenophis IV. an den Kassitenkönig Burnaburiasä

8 Vgl. HAL 294b; zur Stoffbehandlung vgl. u.a. BRL<sup>2</sup> 326.

9 J.H. BREASTED, Ancient Records of Egypt II, New York (Repr.)1962,11 (§ 22;24).

10 BREASTED 26f. (§ 62-66).

11 WbÄS II 133,1. Vgl. auch R. FAULKNER, CDME 115: "an ornament of gold".

12 Zum Verhältnis hebr.  $\text{ḥ}$  zu ägypt.  $\text{t}$  sei hier auf F. CALICE, Grundlagen der ägyptisch-semitschen Wortvergleiche, Wien 1936, 234 verwiesen: "der Wechsel von  $\text{d}$  und  $\text{t}$  in der Vertretung von  $\text{ḥ}$  ... scheint mir sicher". Ein weiteres Beispiel für die Möglichkeit der hier anzusetzenden Substitution habe ich anderenorts vorgestellt (vgl. M. GÖRG, *Bwtrt* = "Wohnsitz des Lot", in: Göttinger Miscellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion 19 (1976),

übermittelten Geschenkersenals in EA 14 findet sich eine ebenfalls bislang ungeklärte keilschriftliche Fassung eines Ausdrucks mit nachstehendem Kontext (I 77)<sup>13</sup>:

io šimir *ḫatī* ra-ap-pa-šu-tù ša abnāti šu-uk-ku-ku ma-ah  šum-šu-nu

"10 sehr breite Handreifen aus Steinen, die aufgereiht sind<sup>14</sup>, x (ist) ihr Name"

Das hier mit x bezeichnete Wort ist nur in seinen beiden ersten Silbenzeichen klar erkennbar; den Rest rekonstruiert J.A. KNUDTZON aus dem verbliebenen Bestand zum Zeichen  für *da*<sup>15</sup>. E. EBELINGS Glossar gibt für dieses "maḫda" nur den Kommentar "Name von Handringen, ägyptisch"<sup>16</sup>. Th.O. LAMBIDIN hält die Bezeichnung für "an Egyptian word for bracelet, not yet identified"<sup>17</sup>. W. HELCK schließlich zitiert das "anscheinend ägyptische Wort" als "nicht erklärbar"<sup>18</sup>.

KNUDTZONs Rekonstruktion *ma-ah-da* ist nicht unbedingt gesichert. Der auf dem Tafelrand geschriebene, lädierte Wortbestandteil könnte auch aus einer Kombination der Zeichen  *tab* und  *tu*<sup>19</sup> bestehen, die ihrerseits recht gedrängt eingedrückt wären. Es ergäbe sich dann eine Lesung mit den Silbenzeichen *ma-ah-tab-tu*, die unschwer mit dem oben behandelten *mḫtb* zusammengestellt werden könnte.

Sollte aber doch mit KNUDTZON *ma-ah-da* zu lesen sein, könnte man erwägen, ob der keilschriftliche Bestand nicht einer lautlichen Entwicklung Rechnung trägt, wie er bei der gelegentlich bezeugten Wandlung des anderen Bilabials *m* zu *w* zu beobachten ist<sup>20</sup>. Es wäre etwa an eine Abfolge in den Stufen *mḫtb-t* > *mḫt(w)-t* > *mḫt(y)-t* zu denken, um am Ende eine Lautung zu haben, die mit der keilschriftlichen Form verglichen werden könnte.

In diesem Zusammenhang läßt sich jedoch noch eine weitere hieroglyphische Bezeichnung diskutieren. In ramessidischen Texten ist ein in Gruppenschreibung gefaßtes *mḫt* belegt (pAnast. I 26,7; IV 16,12), das von M. BURCHARDT

13 Vgl. den beigegebenen Keilschrifttext von EA 14, Kol.I (Abb.1), aus: O. SCHROEDER, Die Tontafeln von El-Amarna, II, Vorderasiatische Schrift Denkmäler der Königlichen Museen zu Berlin, Heft XII, Osnabrück (Neudr.) 1973, 14.

14 Vgl. W.v.SODEN, AHW 1134b; anders J.A.KNUDTZON, Die El-Amarna-Tafeln I, Aalen (Neudr.) 1964, 111: "die hervorragten". Ähnlich S.A.B. MERCER, The Tell El-Amarna Tablets I, Toronto 1939, 47: "prominent".

15 KNUDTZON 110f.; MERCER 47 liest schon ohne graphischen Vorbehalt *maḫda*.

16 E. EBELING, Glossar, in: Die El-Amarna Tafeln II, Aalen 1964, 146o.

17 Th.O. LAMBIDIN, Egyptian Words in Tell El Amarna Letter No.14, OrNS 22 (1953) 367.

18 W. HELCK, Beziehungen<sup>2</sup> 1971, 426.

19 Vgl. die 'ägyptische' Kolumne der Zeichenliste von SCHROEDER (Nr.154).

20 Dazu zuletzt J. OSING, Die Nominalbildung im Ägyptischen, Mainz 1976,472.

Kol I

Vs

60  
 65  
 70  
 75  
 80

60  
 65  
 70  
 75  
 80

65  
 70  
 75  
 80

Abb. 1

mit "Metallbeschlag o.ä."<sup>21</sup>, vom Wörterbuch mit "Teil eines Streitwagens"<sup>22</sup> und von HELCK mit "ein Wagenteil"<sup>23</sup> - jeweils ohne Ableitungsvorschlag - wiedergegeben wird. Zum Beleg in pAnast. IV bemerkt A.H. GARDINER, die Bezeichnung meine dort "a part of the chariot adorned with metal; the meaning is unknown"<sup>24</sup>. Da die Determinative wechseln ("Holz" bzw. "Metall") möchte man von einer Implikation der Materialbeziehung schon in der Konnotation des Ausdrucks insoweit absehen, als an ein bestimmtes Material, und zwar gleichbleibend, gedacht ist. Es handelt sich aller Wahrscheinlichkeit nach um einen schmückenden Beschlag am Wagen.

Wie auch immer die gegenseitige Beziehung zwischen *mḥtbt*, *mḥt* und *mḥ(da?)* aussehen mag, die semantischen Bereiche der Ausdrücke konvergieren darin, daß in jedem Fall geschmückte bzw. schmückende Objekte gemeint sind. Die hieroglyphischen Listen präsentieren offenbar einen kunstvoll gearbeiteten Gegenstand, vielleicht ein Amulett, die hieratischen Texte erwähnen einen dekorativen Bestandteil vornehmer Wagen, der Keilschrifttext schließlich nennt den ägyptischen Namen eines Gegenstandes, für den ein Schmuckbesatz charakteristisch ist<sup>25</sup>. Mit der Etymologie der Ausdrücke scheint jeweils eine genaue Umschreibung des äußeren Bildes der Objekte nicht erschließbar zu sein.

Im Blick auf die atl. Belege für die Basis *ḥṭb* möchte man nach diesen außerbiblischen "Spuren" der Wurzel mit allem Vorbehalt nur noch von einer einzigen Basis *ḥṭb* reden, die eine Bearbeitung noch näher zu qualifizierenden Materials zum eigentlichen Inhalt hat. Es ist nicht ausgeschlossen, daß diese semasiologische Seite ihre Ausbildung dem ägyptischen Raum verdankt, um rückwirkend der kanaänischen Konnotation eine besondere Nuancierung hinzuzufügen, die schließlich in Spr 7,16 und Ps 144,12 noch greifbar ist. Daß es nach Spr 7,16 gerade Tücher "aus ägyptischem Leinen" sind, die mit der Bezeichnung *ḥṭḥṭ* belegt werden, sollte in diesem Zusammenhang nicht ohne Beachtung bleiben.

21 M. BURCHARDT, Fremdworte und Eigennamen II (1910) 26, Nr. 495.

22 WbÄS II 132,15 mit Belegstellen III 191.

23 HELCK (1971) 514, Nr.110 umschreibt "ma-ḥi-tá"; der Doppelstrich ist aber wohl nur ein "space-filler". Zu dieser Schreibweise vgl. E. EDEL, Ortsnamenlisten (1966) 68.

24 A.H. GARDINER, Egyptian Hieratic Texts, Hildesheim (Repr.) 1964, 28 A.14.

25 Damit ergibt sich eine Parallele zur benachbarten Bezeichnung *bu-a-ti* (74), die ich in GM 27 (1978) 25f. zu deuten versucht habe.

Nachtrag zu  $\text{נָבִי}$ 

Manfred Görg - Bamberg

In einer Aufstellung 'archaischer' Ausdrücke in der Priesterschrift hat Y.M.GRINTZ u.a. auch einer Ableitung des Terminus  $\text{נָבִי}$  aus dem Ägyptischen das Wort geredet, um auf diese Weise eine weitere Stütze für seine Annahme einer Frühdatierung von P zu gewinnen<sup>1</sup>. Als Grundwort vermutet er das ägypt. *k3pt* ("Dach")<sup>2</sup>, das durch Metathese (bei Entsprechung von äg. *Alef* und hebr. *r*) zu *kp̄rt* geworden sei. Dieser Auffassung kann ich mich aus drei Gründen nicht anschließen:

1. Für die Korrespondenz von äg. *3* mit sem. *r* müßte man ägypto-semitische Wurzelverwandtschaft oder spätestens die Lautverhältnisse des MR voraussetzen. Im NR und in der Spätzeit ist diese Transkriptionsweise nicht mehr üblich.
2. Metathese von Konsonanten beim Übergang in den semitischen Sprachbereich ist zwar möglich, aber keineswegs die Regel, wie es G. zu unterstellen scheint.
3. Schon zu Beginn der literarischen Fixierung atl. Texte haben im Ägyptischen die fem. Nomina im st.abs. ihr auslautendes *t* längst verloren<sup>3</sup>.

Es soll hier genügen, auf die lautlichen Probleme hinzuweisen. Ich möchte daher bei meinem Vorschlag bleiben,  $\text{נָבִי}$  in lautlicher Entsprechung zu äg. *kp̄ n rāwj* ("Fußfläche") zu verstehen<sup>4</sup>. Selbstverständlich ist diese und eine ähnliche Dependenz von ägypt. Sprachelementen nicht geeignet, ein hohes Alter der Priesterschrift in ihrem Gesamtbestand zu postulieren. Ferner bedeutet eine solche Ableitung keineswegs, daß die Vorlage von Pg oder auch die Grundschrift selbst nicht ein je eigenes Verständnis von *kp̄rt* verfolgen, ohne sich noch der primären Etymologie bewußt zu sein.

1 Y.M.GRINTZ, *Archaic Terms in the Priestly Code*, in: *Lešonenu* 89 (1974/75) 163-8 (hebr.).

2 Vgl. *WbÄS* V 104. Zu den Ableitungen von *k3p* im Äg. vgl. auch H.BRUNNER, *NAWG* I., 1965/3, 83 mit A.3f.

3 Vgl. zuletzt J.OSING, *GM* 27 (1978) 37.

4 Vgl. M.GÖRG, *Eine neue Deutung für kăpporaet*, *ZAW* 89 (1977) 115-8.

Die Gleichnisexegese und die neuere Literaturwissenschaft

Ein Diskussionsbeitrag zur Exegese von Mt 20, 1-16\*

Ingo Broer - Siegen

"Die in der Literaturwissenschaft geführten Diskussionen betreffen Probleme, die weithin auch die des Exegeten sind." (J.GNILKA)

Daß Bibelwissenschaft ein Zweig der Literaturwissenschaft, ja Literaturwissenschaft ist, ist zwar verschiedentlich behauptet, aber auch bestritten worden<sup>1</sup>. Beide Ansichten sind leicht erklärbar, insofern die Bibel durchaus literarische Stoffe, "Literatur" enthält, Fiktionalität - als Kennzeichen von Literatur - aber keineswegs immer gegeben ist. Betrachtet man etwa die Passionsgeschichte, so wird man durchaus fragen, ob sie ganz "zu jenen Texten, die 'language of performance' sind, das heißt solchen, die ihren Gegenstand erst konstituieren"<sup>2</sup> zu rechnen ist. Gleichwohl kann man auch die Gegenfrage stellen, ob sich die Passionsgeschichte nicht als "die Darstellung von Reaktionen auf Gegenstände"<sup>3</sup> begreifen läßt und somit doch wieder als 'Literatur' anzusehen wäre<sup>4</sup>. Eine solche Sicht der Bibel würde durchaus zu dem Bild der Evangelisten passen<sup>5</sup>, das die seit den 50er Jahren die Evangelien-Exe-

\* Exegetischer Beitrag zu der Sammelschrift der GH Siegen 'Entwicklungen der 70er Jahre', hrsg. von H.KREUZER, der hier auf Anregung des Herausgebers der Fachwelt zur Diskussion gestellt wird. Teile der Abhandlung habe ich im Januar 1978 vor dem Exegetentreffen Rhein-Main in Frankfurt vortragen dürfen. Hierfür und für mannigfache Anregungen aus diesem Kollegenkreis bin ich zu Dank verpflichtet.

1 Vgl. W. RICHTER 12ff.

2 W.ISER a 231.

3 W.ISER a 232.

4 Ob die Bibel insgesamt literarische Struktur hat, ist auch von daher fraglich, daß biblische Texte appellieren, eine Verhaltensänderung intendieren usw. - vgl. ISER a 231: "... Es gibt durchaus Texte, die etwas hervorbringen, ohne dadurch schon literarisch zu sein. So schaffen beispielsweise alle Texte, die Forderungen stellen, Ziele angeben oder Zwecke formulieren, ebenfalls neue Gegenstände, die jedoch erst durch das vom Text entwickelte Maß an Bestimmtheit ihren Gegenstandscharakter gewinnen. Gesetzestexte bilden den paradigmatischen Fall solcher Formen der Sprachlichkeit. ... Im Gegensatz dazu vermag ein literarischer Text niemals solche Sachverhalte zu schaffen."

5 Wobei diese "Autoren" hier exemplarisch verstanden werden müssen; für Paulus

gese leitende Methode der sogenannten Redaktionsgeschichte vorstellte: Hier- nach sind die Evangelisten nicht mehr nur "Sammeler, Tradenten, Redaktoren" - wie Martin DIBELIUS 1919 formulierte<sup>6</sup> -, deren Haupttätigkeit im "Überlie- fern, Gruppieren und Bearbeiten des ihnen zukommenden Materials besteht", vielmehr handelt es sich bei den Evangelisten um Autoren von hohem Rang, die zwar durchaus den größten Teil ihres Materials der mündlichen und schrift- lichen Tradition entnehmen, die aber dieses Material ihren eigenen theolo- gischen Absichten dienstbar machen, es dementsprechend umarbeiten, anders interpretieren und überhaupt als Schriftsteller mit ihrem Werk bestimmte eigene Absichten verfolgen<sup>7</sup>. Ohne das Verhältnis von Literatur und Bibel hier genauer darzulegen, läßt sich doch sagen, daß biblische Exegese - ob immer bewußt oder unbewußt, kann hier offen bleiben - faktisch immer wieder auf Ansätze in der Literaturwissenschaft zurückgegriffen hat. Dafür seien hier nur zwei Beispiele genannt:

1. Wenn J.JEREMIAS in Aufnahme von Erkenntnissen des englischen Exegeten C.H.DODD ausführt: "Jesu Gleichnisse sind nicht - jedenfalls nicht primär - Kunstwerke, ... sondern jedes von ihnen ist in einer konkreten Situation des Lebens Jesu gesprochen, in einer einmaligen, oft unvorhergesehenen Lage ... Jedes seiner Gleichnisse hat einen bestimmten historischen Ort in seinem Leben. Den Versuch zu machen, ihn zurückzugewinnen - das ist die Aufgabe. Was wollte Jesus in dieser und jener bestimmten Stunde sagen? Wie mußte sein Wort auf die Hörer wirken? *Diese* Fragen gilt es zu stellen..."<sup>8</sup>, dann sind hier literaturwissenschaftliche Tendenzen aufgenommen, die Leben und Werk in eins setzen (sogenannte biographische Methode), die heute so wohl nicht mehr vertreten werden, aber auch nicht einfach überholt sind<sup>9</sup>.

stellen sich viele der bei den Evangelien in diesem Zusammenhang auftau- chenden Probleme in einfacherer Art; das Alte Testament wäre gesondert zu reflektieren.

6 M. DIBELIUS 2.

7 Zur Redaktionsgeschichte vgl. W.RICHTER 172f, dort die wichtigste weitere Literatur.

8 J.JEREMIAS 17f.

9 Vgl. dazu E.STAIGER 7f, 14:"Damit vertrete ich aber die Ansicht, daß es einbarer Hochmut sei, sich beim Erklären von Kunstwerken auf den Text beschränken zu wollen." 15:"Wer wollte allen Ernstes solche gediegene Hilfe von Seiten der Biographen und einer positivistisch gerichteten Philo- logie verschmähen? Niemand kann es, auch der nicht, der behauptet, er kümmerge sich nicht darum. Die Kunst der Interpretation beruht auf dem aus- gebreiteten Wissen, das ein Jahrhundert deutsche Literaturwissenschaft er- arbeitet hat... Je älter eine Dichtung ist, destotiefer bleiben wir ihr verpflichtet und angewiesen auf die Erforschung der Sprache und des Lebens- raumes." Für die Berücksichtigung der Sprechsituation mag der Hinweis auf

Noch deutlicher dürfte das in den folgenden Sätzen von E.LINNEMANN zum Ausdruck kommen: Die Ursprungssituation bestimmter Gleichnisse "ist mehr als ein zufälliger Anlaß, dem das Gleichnis seine Entstehung verdankt und von dem man es als eine allgemeine Aussage unbeschadet ablösen könnte. Gleichnisse dieser Art werden zu einem Faktor in der geschichtlichen Situation, in der sie ihren Ursprung haben, und sind nur zu begreifen im Zusammenhang mit den übrigen Faktoren, die in dieser wirksam sind"<sup>10</sup>.

2. Gegen diese weit verbreitete Ansicht hat der Amerikaner D.O. VIA ausgeführt: "Die streng historische Auslegung ignoriert den ästhetischen Charakter der Gleichnisse und annulliert ihre ästhetische Funktion. Auf allgemeinste Weise ausgedrückt, konzentriert sich die historische Auslegung auf den historischen Kontext als den Schlüssel zum Sinn der Gleichnisse, während die Erkenntnis ihrer ästhetischen Qualität sich auf die Gleichnisse selbst konzentrieren würde. ...das Ziel der historischen und literarischen Kritik ist die Fähigkeit, *jeden Text in sich selbst zu verstehen*".<sup>11</sup> Hier ist Bibel-exegese eindeutig als Literaturwissenschaft aufgefaßt - zumindest soweit sie die Gleichnisse auslegt - ,insofern diese als "genuine Kunstwerke, reale ästhetische Objekte"<sup>12</sup> klassifiziert werden und auf das Fehlen eines Dialoges mit der Ästhetik in der herkömmlichen Gleichnisauslegung hingewiesen wird.

VIA kommt vom New Criticism her, der zwar eine Sammlung von durchaus unterschiedlichen Interpretationsansätzen darstellt<sup>13</sup>, für den aber "eine Reduzierung des Literarischen auf eine 'Autonomie' typisch (ist), die sowohl Autor als auch außerliterarische Aspekte außer acht läßt"<sup>14</sup> und der sich deswegen des 'close reading', "einer deskriptiv analytischen Interpretation" bedient<sup>15</sup>.

Die Literaturwissenschaft ist freilich beim New Criticism nicht stehen geblieben und gerade in neuerer Zeit ist die Situation des Sprechers und Hörers, die Perspektive des Sprechaktes erneut in den Blickpunkt literaturwissenschaftlicher Betrachtungen gekommen<sup>16</sup> und auch von theologischer Seite aufgenommen

---

AUSTIN und SEARLE genügen. Vgl. zur Berücksichtigung des Autors, seiner Biographie usw. auch P.D.JUHL.

10 E.LINNEMANN 31.

11 D.O.VIA 33 (Sperrung von mir).

12 D.O.VIA 9; vgl. auch P. RICOEUR 57.

13 Vgl. das Nachwort von E.GÜTTGEMANNS in: D.O.VIA 208ff.

14 H.L.ARNOLD/V.SINEMUS 367.

15 Ebd. 368.

16 Vgl. die Werke von AUSTIN und SEARLE, sowie das Vorwort von E.v.SAVIGNY zu AUSTIN und die Bemerkung von E.D.HIRSCH 18f.

worden: "... die 'Bedeutung' eines Textes hängt mit der Sprachsituation zusammen. Die einzelnen Wörter bringen für diese zwar etwas mit, werden jedoch erst in ihrem und durch ihren Gebrauch semantisch näher bestimmt".<sup>17</sup>

Soweit Exegese Literaturwissenschaft ist, wird sie sich mit diesem Problem auseinandersetzen müssen. Da sie es jedoch mit einem Gegenstand zu tun hat, der Eigenschaften aufweist, die bei moderner Literaturbetrachtung nicht gerade im Vordergrund des Interesses stehen, wird ihr Verhältnis zur modernen Literaturwissenschaft schon aus diesem Grunde auch von kritischer Distanz gekennzeichnet sein. Fragen wir also: Ist die Kenntnis der Ursprungssituation eines Gleichnisses für dessen Auslegung hilfreich<sup>18</sup>? Dabei setzen wir voraus, daß die Kenntnis der Entstehungssituation eines Satzes für dessen richtiges Verständnis von großer Bedeutung ist, wie an dem berühmten "es zieht"-Satz immer wieder aufgezeigt wird<sup>19</sup>.

### 1. Die Gleichnisse und ihre Ursprungssituation

VIA hat gegen die Ableitung des Gleichnisinnes aus der historischen Situation folgende Einwände erhoben:

1. "In Anbetracht der unbiographischen Art der Evangelien (ist es) schwierig, wenn nicht unmöglich..., die konkrete Sprechsituation eines Gleichnisses exakt herauszufinden."
2. "Die streng historische Auslegung ignoriert das grundlegend menschliche Element in den Gleichnissen. Sie sagt etwas zu dem und über den Menschen als Menschen und nicht nur zu dem und über den Menschen in einer besonderen historischen Situation."
3. Die historische Auslegung - wie VIA das nennt - läuft Gefahr, die Gleichnisse in der Vergangenheit zu belassen, obwohl es darum geht, "das ständig bedeutsame Element in den Gleichnissen" zu identifizieren.
4. "... das Ziel der historischen und literarischen Kritik ist die Fähigkeit, jeden Text in sich selbst zu verstehen", während die historische Kritik sich ganz auf etwas außerhalb des Textes, nämlich "auf den historischen Kontext

17 H.D.PREuß, in: Verstehen und Verantworten 14.

18 Aus der Art dieser Fragestellung ergibt sich schon, daß wir hier nicht eine Gleichnisinterpretation auf der Ebene des betr. Evangeliums (=jetziger Kontext) anstreben, sondern auf das ursprüngliche, der überlieferten Fassung zugrunde liegende und durch Hinterfragen erst zu rekonstruierende Gleichnis und dessen Entstehungssituation abheben - daß diese nicht unbedingt eine Entstehungssituation im Leben Jesu sein muß (gleichwohl aber sein kann), versteht sich von selbst.

19 Vgl. nur das Vorwort von E.v.SAVIGNY zu AUSTIN 11.

als den Schlüssel zum Sinn der Gleichnisse" konzentriert<sup>20</sup>.

Ohne darauf im einzelnen näher einzugehen - vor allem zum 4. Punkt wären neuere literaturwissenschaftliche Ansätze heranzuziehen (dazu siehe unten), aber auch sonst scheint mir diese Formulierung äußerst angreifbar zu sein: Ziel der Interpretation kann letztlich doch auf keinen Fall sein, einen Text auf eine bestimmte Art, mit Hilfe einer bestimmten Methode zu verstehen, sondern allein, ihn zu verstehen; und wenn dazu das ausgebreitete Wissen der Literaturwissenschaft<sup>21</sup> hilfreich ist, warum sollte man es nicht benutzen? - scheinen mir folgende Bemerkungen angebracht zu sein:

1. Direkt zugänglich ist nur der Text. Rückschlüsse auf die Ursprungssituation sind überhaupt nur mit Hilfe einer (wenigstens vorläufigen) Auslegung des Textes möglich.<sup>21a</sup> Das bedeutet: Die Auslegung des Textes als Text muß mit Sicherheit die erste Intention des Auslegers sein.

2. Wo sich der Text als solcher erschließt, ist die Suche nach der Ursprungssituation im Leben Jesu meist wenig sinnvoll, da unsere konkreten Kenntnisse des Lebens Jesu aufgrund der literarischen Eigenart der Evangelien viel zu gering sind<sup>22</sup>. Wo aber die Aussage des Textes direkt auf eine bekannte Situation (dabei wird es sich meist eher um eine typische, häufiger vorkommende, als um eine einmalige Situation im Leben Jesu handeln), wo also die Aussage des Textes direkt auf eine bekannte Situation hinweist, da vermag diese Situation gelegentlich die Aussage des Gleichnisses zu konkretisieren und zu illustrieren. Dabei ist aber zu beachten, daß

3. die Erhebung der historischen Ursprungssituation im Leben Jesu mit wesentlich mehr Imponderabilien belastet ist als die eigentliche Interpretation des Textes.

4. Es ist darauf hinzuweisen, daß Gleichnisse nicht nur - soweit überhaupt - vom historischen Jesus stammen, sondern auch in ein Evangelium eingebettet

---

20 D.O.VIA 31-33.

21 Vgl. Anm.9.

21a Selbst bei den Gleichnissen, die mit einer Situationsangabe versehen sind (z.B. Lk 15,1ff), muß diese mit Hilfe einer Analyse des Gleichnisses darauf überprüft werden, ob es sich um eine zutreffende Angabe über die Ursprungssituation (die gleichwohl sekundär sein kann, aber nicht muß) oder um eine eindeutig sekundäre, da nicht zum Text des Gleichnisses passende Angabe handelt.

22 Vgl. hierzu - um nur einen neueren Aufsatz zu nennen - W.SCHMITHALS 67.

sind und innerhalb dieses Evangeliums eine bestimmte, mit der Aussage von vornherein keineswegs identische Intention vertreten. Die Ebene des Evangeliums ist auch bei den Gleichnissen eine legitime und notwendige Interpretationsebene.

Ungeachtet der Tatsache, daß die Perspektive eines Sprechaktes für dessen Verständnis überaus hilfreich, ja bisweilen sogar notwendig ist, ist für die Interpretation der neutestamentlichen Gleichnisse die - von VIA so bezeichnete - historische Auslegung ein unnötiger Umweg, der in der Regel auch nur zu höchst allgemeinen Lokalisierungen der Gleichnisse verhilft. - Das sei am Beispiel von Mt 20, 1-16 erläutert.

## 2. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20, 1-16)

JEREMIAS interpretiert auch dieses Gleichnis von seiner Entstehungssituation her. Seine Auslegung betont die Anstößigkeit des Verhaltens des Hausherrn. Dieser handele nicht aus Willkür so, und man könne das Verhalten des Hausherrn auch nicht als grenzenlose Freigebigkeit bezeichnen, sondern es handele sich nur um eine das Existenzminimum sichernde Summe<sup>23</sup>. "Der Lohn für eine Arbeitsstunde reicht nicht aus für den Lebensunterhalt ihrer Familie. Ihre Kinder werden hungern müssen, wenn der Vater mit leeren Händen nach Hause kommt." Das Gleichnis schildere also Gottes Güte - allerdings ist der zweite Teil des Gleichnisses, auf dem der Hauptakzent liegt, spezieller: "Offensichtlich ist das Gleichnis zu Menschen gesagt, die den Murrenden gleichen, die die Frohbotschaft kritisieren, an ihr Anstoß nehmen - etwa zu Pharisäern. Ihnen will Jesus zeigen, wie unberechtigt, wie häßlich, lieblos und unbarmherzig ihre Kritik ist. So ist Gott, sagt er ihnen, so gütig".<sup>24</sup> Es tut den großen Verdiensten JEREMIAS' um die Gleichnisauslegung keinen Abbruch, wenn wir feststellen, daß es offensichtlich eine Gefahr der historischen Gleichnisauslegung ist, den Text zu früh abzublenden, Reflexionen von außerhalb einzuführen und so den Text nicht sagen zu lassen, was er sagen will. Der Text reflektiert gar nicht auf Existenzminimum etc. oder gar auf die Kinder der Lohnarbeiter, sondern ihm kommt es auf die Gleichheit des Lohnes an.

Betrachten wir aber, bevor wir eine eigene, kurze Analyse versuchen, noch VIAs Auslegung. VIA, der, wie erinnerlich die Gleichnisse ohne zumindest vor-

---

23 33.

24 34.

rangige Berücksichtigung ihrer Entstehungssituation auslegen will, betont stark, daß die murrenden Ganztagsarbeiter nicht etwa vom Hausherrn bloß nach Hause geschickt, sondern daß diese vom Hausherrn *hinausgeworfen* werden. Sehe man diesen bislang fast allgemein übersehenen Zug "in Verbindung mit ihrer Beschwerde über die Großzügigkeit des Besitzers gegenüber den Einstundenarbeitern", dann sei das Gleichnis als Begründung der Tatsache zu verstehen, daß "einige die Gnade nicht erhalten". Und diese erhalten deswegen die Gnade nicht, weil sie auf der strengen Äquivalenz von Lohn und Leistung beharren - denn nur so meinen sie ihre eigene Sicherheit bewerkstelligen zu können. "Wegen ihres undurchdringbaren nomistischen Existenzverständnisses, das in dem Bemühen begründet ist, ihre eigene Sicherheit zu bewerkstelligen, schließen sie sich selbst von der Quelle der Gnade aus".<sup>25</sup>

Jedoch scheidet diese Auslegung aus sprachlichen und sachlichen Gründen. Denn in der Aufforderung des Hausvaters V.14 "nimm das Deine und geh" wird der gleiche griechische Terminus für Gehen gebraucht, wie in V.4 und V.7, mit dem also der Hausvater die zur dritten und zur elften Stunde Gedungenen in seinen Weinberg schickte. Sprachlich ist durch nichts markiert, daß dieses "Geh" in V.14 negativ qualifiziert ist, vielmehr dürfte ein neutraler Gebrauch schon aufgrund der Verwendung des betreffenden Verbs in V.4 und V.7 wesentlich wahrscheinlicher sein<sup>26</sup>. Schaut man darüber hinaus etwas näher hin, so fällt sofort auf, daß der Hausherr sein Gespräch mit den Murrenden nicht in Aussagesätzen, sondern - wenigstens überwiegend - in Fragesätzen führt. Das zeigt, daß der Hausherr mit den Murrenden nicht einfach fertig ist, sie nicht, wie VIA will, hinauswirft, sondern in ihnen einen Denkprozeß initiieren will, der zum Umdenken, zur *Metanoia*, zur Kehrtwendung ihres Denkens in dem hier angesprochenen Punkt führen soll. Die Tatsache, daß unser Gleichnis mit Fragen endet, scheint mir ein deutliches Zeichen dafür zu sein, daß der Hausherr die murrenden Ganztagsarbeiter keineswegs aufgegeben hat, sondern daß er ihnen echte Fragen stellt, um mit ihnen ins Einverständnis zu kommen. Nicht Ausschluß von der Gnade, sondern Ringen um das Einverständnis mit den Murrenden liegt hier vor<sup>27</sup>.

25 145.

26 Ohne Begründung lehnt auch W.Grundmann 438 den Gedanken der Verwerfung der von früh an Arbeitenden ab.

27 Auch W.HARNISCH kommt in seinem sehr beachtenswerten Siegener Vortrag "Der metaphorische Prozeß in Mt 20, 1-15" auf anderem Weg ebenfalls zur Ablehnung einer Verwerfung der zuerst Angeheuernten. Vgl. W.HARNISCH a.

Scheitert also die Auslegung VIAs von dem Ausschluß einiger von der Gnade, verkündet dann unser Gleichnis doch vorrangig die Güte Gottes?

Schauen wir uns den ursprünglichen Erzählablauf des Gleichnisses an: Die ganze Erzählung läuft zielstrebig auf die erwünschte Überraschung bei der Lohnauszahlung hin. Mit den Ersten wird eine konkrete Lohnforderung vereinbart, mit allen Späteren jedoch nicht, sondern deren Lohn wird der Gerechtigkeit des Hausherrn anheim gestellt - bei den zuletzt Gedungenen unterbleibt auch dieser Hinweis. Will der Erzähler die Pointe nicht vorwegnehmen, so muß er genauso vorgehen, wie er es hier tut: Der Lohn der später Gedungenen muß bis zur Lohnabrechnung offen bleiben. - Die Frage, warum der Hausherr so oft, sogar noch eine Stunde vor Feierabend auf den Markt geht, kann hier offen bleiben. Reflexionen wie: die Arbeit sei besonders dringlich gewesen<sup>28</sup>, stellt der Erzähler offenbar nicht an, er sagt nicht, warum der Hausherr auf den Markt geht; ihm genügt die Information des Hörers/Lesers, daß er auf den Markt geht. Daß wir es hier historisch gesehen mit einem ausgesprochen unwahrscheinlichen Erzählzug zu tun haben, ist ein häufig in Gleichnissen anzutreffender Zug und gehört zu dem, was Paul RICOEUR die Extravaganz der Gleichnisse genannt hat<sup>29</sup>. - Überhaupt fällt auf, daß die Erzählzüge sehr knapp gehalten sind. So wird im Gleichnis durchaus kein konkretes Motiv für das großzügige Verhalten des Hausherrn angegeben, während viele Exegeten der Meinung sind, der Hausherr habe an die Familien der Einstundenarbeiter gedacht<sup>30</sup>. Bei der Schlußabrechnung werden auffälligerweise statt der ursprünglichen fünf Gruppen nur noch zwei erwähnt, die zuerst und die zuletzt Gedungenen, und beide Gruppen erhalten den gleichen Lohn, und zwar den, der für die ganze Tagesarbeit vereinbart war. Diese Verkürzung auf die zwei Gruppen zeigt: Der Erzählung kommt es auf den Kontrast an. Was die Murrenden im folgenden noch vortragen werden, denkt der Hörer des Gleichnisses schon lange bei sich: Die Zwölf-Stundenarbeit und die eine Stunde Arbeit sollen gleich entlohnt werden? - Der Schlüssel für die Interpretation liegt m.E. in der kleinen Bemerkung V.10: Angesichts des einen Denars für die Arbeiter, die nur eine Stunde gearbeitet haben, rechnen sich die ersten einen höheren Lohn aus: "Wenn schon *die* einen Denar erhalten...", denken sie, "dann *müssen wir*, die wir den ganzen Tag ... gearbeitet haben, wesentlich mehr bekommen." Diese Rechnung aber geht nicht auf, weil der Hausvater, der

28 So J.JEREMIAS 136 und W.GRUNDMANN 439.

29 P.RICOEUR 68.

30 Vgl. J.JEREMIAS 138 und W.GRUNDMANN 440.

den zuletzt gedungenen Arbeitern gegenüber sich als gütig erwies, sich den zuerst Gedungenen gegenüber nur gerecht verhält und genau ihren Anspruch erfüllt. Ist also das Verständnis jener Autoren richtig, die da sagen, "nach dem Gleichnis handle Gott mit einigen Menschen auf der Basis des Verdienstes ... und mit anderen auf der Basis der Gnade..."<sup>31</sup>? Auf keinen Fall! Vielmehr wendet sich das Gleichnis gegen das Rechnen, gegen das Denken vom Anspruch her<sup>32</sup>. Gerade dieser Gedanke der Erst-Gedungenen: "Wenn schon die zuletzt Gekommenen einen Denar erhalten, was werden erst wir dann bekommen..." wird als Neid abgewiesen: "Euch geschieht doch kein Unrecht, Freunde; ihr erhaltet doch das Vereinbarte." Man wird zwar nicht sagen können, es gehe hier nicht um Gottes Güte; um diese geht es sehr wohl, aber es geht um Gottes Güte in einer ganz bestimmten Situation. Die Regie des Erzählers, die die Güte des Hausherrn ja auch ohne die anspruchsberechtigte Gruppe hätte veranschaulichen können, stellt ganz bewußt die beiden Gruppen nebeneinander und läßt beiden den gleichen Lohn zukommen, um in diesem offenbar damals wie heute gleichermaßen anstößigen Bild das Rechnen, das Anspruchsdenken zu tadeln. Es geht in unserem Gleichnis also weder um die Devise "gleicher Lohn für alle", noch um das Prinzip, "den einen nach Anspruch, den anderen nach Gnade", und erst recht nicht liegt in unserem Gleichnis, wie K.H.RENGSTORF will, eine Bindung des Lohnes "an eine von der Zustimmung oder dem Widerspruch des Menschen unabhängige Ordnung" vor<sup>33</sup>, sondern das Rechnen und Denken vom Anspruch her wird hier als unberechtigt erwiesen. Man muß sich den Tenor der Verteidigungsrede des Hausvaters genau ansehen, dann zeigt sich auch, daß hier nicht ein Gott der Willkür gepredigt wird. Denn der Hinweis auf die freie Verfügung des Hausherrn über sein Vermögen steht nicht in sich, sondern soll die Behauptung untermauern, daß den Murrenden kein Unrecht geschieht, d.h. daß sie grundlos murren. Unser Gleichnis spricht also von der Güte, der gegenüber alles Pochen auf einen Anspruch unangemessen ist und der gegenüber allein eine Haltung der Freude über das Erhaltene geboten ist. Ist diese Analyse zutreffend, so dürfte sie ein Hinweis darauf sein, daß das vorrangige Interesse des Exegeten auf den Text gerichtet sein sollte, und daß in der Frage nach der Entstehungssituation des Gleichnisses die Gefahr liegt, den Text zu früh abzublenden.

31 D.O.VIA 145.

32 So auch W.HARNISCH b 176: "Angriffspunkt der Vorhaltungen des Besitzers ist nicht ein schnöder Egoismus, ...sondern das Beharren auf dem Prinzip der Entsprechung von Leistung und Lohn."

33 K.H.RENGSTORF 150.

### 3. Unbestimmtheit und Leerstelle als Hilfe zum Verständnis der Gleichnisse

Unsere Analyse des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg ging davon aus, daß der Autor dieses Gleichnisses einen ganz bestimmten Sinn mit diesem Text zum Ausdruck bringen wollte, diesen Sinn auch deutlich genug konstituiert hat und insofern eine richtige Interpretation erreichbar ist<sup>34</sup>. Dieser Ansicht sind nun viele Autoren und auch sie neigen dazu, ihre Interpretation als richtige, dem Text - nicht unbedingt auch der Meinung des Autors - einzig angemessene aufzufassen. Dieser Vorgang wäre diachronisch gesehen normal, da GADAMERS Ansicht zutreffen dürfte: "Eine jede Zeit wird einen überlieferten Text auf ihre Weise verstehen müssen, denn er gehört in das Ganze der Überlieferung, an der sie ein sachliches Interesse nimmt und in der sie sich selbst zu verstehen sucht. Der wirkliche Sinn eines Textes, wie er den Interpreten anspricht, hängt eben nicht vom Okkasionellen ab, das der Verfasser und sein ursprüngliches Publikum darstellen. Er geht zum mindesten darin nicht auf. Denn er ist immer auch durch die geschichtliche Situation des Interpreten mitbestimmt und damit durch das Ganze des objektiven Geschichtsganges."<sup>35</sup> Zu fragen aber bleibt, ob die Interpretationsvielfalt auch synchron legitim ist oder nicht. Wenn auch E.D.HIRSCH in neuerer Zeit entschieden dafür eingetreten ist, "daß richtige Interpretationen erreichbar sind"<sup>36</sup> und daß die richtige Interpretation nach dem vom Autor seinem Werk gegebenen Sinn fragt<sup>37</sup>, so scheint es doch mehr als legitim zu sein, diese auch auf synchroner Ebene anzutreffende Interpretationsvielfalt nicht einfach als illegitim und dem Werk unangemessen abzutun, sondern daraufhin zu hinterfragen, ob diese nicht in den Werken selbst angelegt ist. Dies tut die Rezeptions- und wirkungsgeschichtliche Literaturwissenschaft, die "ausgesprochen oder unausgesprochen immer mit der texttheoretischen Voraussetzung (arbeitet), daß ein Werk verschieden verstanden werden kann".<sup>38</sup> Dabei wird freilich weder aus der Not (Interpretationsvielfalt) eine Tugend (Mehrdeutigkeit des Textes)

34 Formulierung im Anschluß an E.D.HIRSCH 12.

35 H.G.GADAMER 280.

36 Vgl. Anm. 34.

37 Vgl. dazu allerdings die abweichenden Ansichten von H.G.GADAMER passim z.B. 355-372f; R.WELLEK/A.WARREN 128; ISER a 235; W.KAYSER 225f.

38 So Funkkolleg Literatur, Studienbegleitbrief 9, 48; vgl. auch ISER a 229: "... daß die scheinbar von jeder Aktualisierung des Textes so unabhängige Bedeutung ihrerseits vielleicht nichts weiter ist als eine bestimmte Realisierung des Textes, die nun allerdings mit dem Text identifiziert wird." Rezeptionsforschung wird hier nicht von Wirkungsforschung/ -geschichte unterschieden, wie es etwa G.GRIMM b tut; vgl.dazu Funkkolleg Literatur,

gemacht, noch werden hierdurch willkürliche Deutungen wissenschaftlich hof-  
fähig, wie schon die Tatsache zu belegen vermag, daß in diesem Forschungs-  
zweig von einem "gewissen Realisationsspektrum"<sup>39</sup>, von der "Realisierung  
eines vorgegebenen Deutungsspielraumes"<sup>40</sup>, von dem "Sinnpotential" die Rede  
ist.

Kennzeichen dieser Forschungsrichtung ist, daß sie ihren Blick bewußt nicht  
auf Werk und Autor beschränkt, sondern auch den Leser und Lesevorgang in den  
Blick nimmt. "Bedeutungen literarischer Texte werden überhaupt erst im Lese-  
vorgang generiert; sie sind das Produkt einer Interaktion von Text und Leser  
und keine im Text versteckten Größen, die aufzuspüren allein der Interpreta-  
tion vorbehalten bleibt. Generiert der Leser die Bedeutung eines Textes, so  
ist es nur zwangsläufig, wenn diese in einer je individuellen Gestalt er-  
scheint."<sup>41</sup> Zahlreiche Ansätze dieser neuen und noch im Experimentiersta-  
dium befindlichen Forschungsrichtung werden für die Exegese des Alten und

---

Studienbegleitbrief 9, 45.

39 So ISER b 45.

40 Funkkolleg Literatur, Studienbegleitbrief 9,48- dort das ganze Zitat ge-  
sperrt.

41 ISER a 229; vgl.auch ISER b38:"das literarische Werk besitzt zwei Pole,  
die man den künstlerischen und den ästhetischen Pol nennen könnte, wobei  
der künstlerische den vom Autor geschaffenen Text und der ästhetische die  
vom Leser geleistete Konkretisation bezeichnet. Aus einer solchen Polari-  
tät folgt, daß das literarische Werk weder mit dem Text noch mit dessen  
Konkretisation ausschließlich identisch ist. Denn das Werk ist mehr als  
der Text, da es erst in der Konkretisation sein Leben gewinnt, und diese  
wiederum ist nicht gänzlich frei von den Dispositionen, die der Leser in  
sie einbringt, wenngleich solche Dispositionen nun zu den Bedingungen des  
Textes aktiviert werden. Dort also wo Text und Leser zur Konvergenz gelan-  
gen, liegt der Ort des literarischen Werkes..." und ISER c254:"Autor und  
Leser also teilen sich in das Spiel der Phantasie, das überhaupt nicht in  
Gang käme, beanspruchte der Text, mehr als nur Spielregel zu sein. Denn  
das Lesen wird erst dort zum Vergnügen, wo unsere Produktivität ins Spiel  
kommt, und d.h., wo Texte eine Chance bieten, unsere Vermögen zu betäti-  
gen."- Auf die Vorgeschichte dieser Forschungsrichtung, deren Ursprünge  
bis zu Aristoteles zurückgeführt werden, sei hier nicht eingegangen; vgl.  
dazu Funkkolleg Literatur, Studienbegleitbrief 9,43f, und P.BRANG 43f:  
"Um ein wohl begründetes Urteil fällen zu können, muß man außer der künst-  
lerischen Objektivierung des Schöpfersubjekts, d.h. außer dem Schaffensakt  
des Schriftstellers, auch die schöpferische Subjektivierung des künstle-  
rischen Objekts, d.h. den Prozeß der Rezeption durch den Hörer oder Leser  
erforschen"(43) "Worin also besteht die 'schöpferische Mitarbeit' des Les-  
ers im literarischen Prozeß? ...'Der Leser muß (...) auf seine Weise die  
Anspielungen und Vorausdeutungen (...) des Autors zu einem Sinnanzien er-  
gänzen..'"(44) - So schrieb BELECKIJ in den Zwanziger Jahren! (Nach der  
teilweise freien Übers.von P.BRANG).-Für Literaturhinweise habe ich H.  
KREUZER und J.KLEIN sehr zu danken!

Neuen Testaments kaum fruchtbar gemacht werden können<sup>42</sup>. So lassen sich kaum Rezensionen und Kritiken aus der Erscheinungs-Zeit der biblischen Schriften zusammenstellen und zum Beispiel auf ihren Erwartungshorizont analysieren<sup>43</sup>. Darauf auch ISER selbst hin, wenn er betont: "In jedem Fall deckt die Rezeptionsgeschichte die Urteilsnormen der Leser auf und wird damit zum Anhaltspunkt für eine Geschmacks- und Sozialgeschichte des lesenden Publikums. Die dafür unabdingbare Dokumentation der Zeugnisse beginnt jedoch merklich abzunehmen, je weiter wir hinter das 18. Jahrhundert zurückgehen."<sup>44</sup> Freilich weist ISER im folgenden sofort auf einen Ausweg: "Das hat zur Folge, daß man den zeitgenössischen Leser vielfach nur aus den überlieferten Texten selbst rekonstruieren kann."<sup>45</sup> Jedoch scheint mir ein Ansatz für das Neue Testament, und hier speziell für die Gleichnisse, hilfreich zu sein: Die Annahme von und die Frage nach Leerstellen im Text.

Zunächst zum Begriff. ISER nimmt damit INGARDENS<sup>46</sup> Begriff der Unbestimmtheitsstelle auf und modifiziert ihn. Unbestimmtheit eines literarischen Textes ist, wie ISER zu wiederholen nicht müde wird, nicht Mangel, sondern Bedingung dafür, daß Kommunikation zwischen Text und Leser überhaupt zustande kommt<sup>47</sup>. Nur durch die Unbestimmtheit des Textes ist es möglich, daß der (für alle Leser existierende) Text für einen individuellen Leser mit seinen individuellen Dispositionen adaptierbar wird. Diese Unbestimmtheit des Textes hat darin ihren Grund, daß der Autor seinen Gegenstand durch eine Mannigfaltigkeit von Ansichten vorführt, nicht aber die Perspektive mitliefert, wie diese mannigfaltigen Ansichten aufeinander zu beziehen sind, so daß beim Aneinanderstoßen zweier "schematisierter Ansichten" eine Leerstelle entsteht. Durch die Leerstelle "wird die Anschließbarkeit der einzelnen Textmuster bzw. Text-

---

42 Vgl. dazu G.WUNBERG 119: "Dasjenige Medium, in dem sich die Rezeption am ehesten greifen läßt, ist die *Literaturkritik*. Sie stellt - als Text, d.h. als fixierte Rezeption - den zunächst einzigen, weil einzig objektivierbaren Gegenstand der Rezeptionsanalyse dar."

43 G.GRIMM a13: "Im Unterschied zur älteren Wirkungsästhetik, der die intendierte Wirkung im Mittelpunkt steht, gewinnt die Rezeptionsästhetik ihre Maßstäbe aus der tatsächlich ausgeübten Wirkung, soweit sich diese feststellen läßt. Doch dürfte es die Rezeptionsforschung bei der Ermittlung des Tatsächlichen nicht bewenden lassen. Sie hätte selbst zwar die empirischen Grundlagen zu schaffen, auf die sich dann die gesellschaftspolitische Fragestellung beziehen könnte: welche Literatur wirken *solle*. Daß dies nur eine Literatur sein sollte, die emanzipatorischen Charakter hat und der Errichtung gesellschaftlicher Schranken entgegenwirkt, steht außer Zweifel."

44 ISER b 52. 45 ebda.

46 R.INGARDEN 261ff.

47 Vgl. ISER a 234ff.

elemente aneinander zunächst ausgespart, doch mit dem Erfolg, daß der Leser selbst diese Anschlüsse herstellen kann."<sup>48</sup>

Die Frage scheint sich zu lohnen, ob nicht vom Begriff der Leerstelle, deren Auffindung noch objektiviert werden müßte, der Gleichnisinterpretation Hilfe zuwachsen kann, insofern hier eine Offenheit/Unbestimmtheit im Text signalisiert wird, die der Leser innerhalb eines vom Text vorgegebenen Spielraumes (Sinnpotential) ausfüllen kann, soll und muß. Das würde besonders auf die Gleichnisse mit offenem Schluß wie Mt 20, 1-16 zutreffen, da hier der Autor ganz offensichtlich den Hörer/Leser zur Kreativität anspornen und ihn zur Auffüllung dieser verbliebenen Offenheit motivieren will. Das ist um so bedeutsamer, da, wie wir zu zeigen versucht haben, der Autor mit dem Leser/Hörer ins Einverständnis kommen will, denn: "Räumt ein Text diese Chance (s.c. des Mitvollzuges und der Sinnkonstitution des Geschehens) ein, so wird der Leser die von ihm komponierte Intention nicht nur für wahrscheinlich, sondern auch für real halten. Denn wir sind im allgemeinen geneigt, das von uns Gemachte als wirklich zu empfinden. Damit aber erwiese sich der Leerstellenbeitrag eines Textes als die elementare Bedingung für den Mitvollzug."<sup>49</sup> Indem der Gleichnisautor durch den offenen Schluß eine Leerstelle konstituiert, um ihre Auffüllung innerhalb des vorgegebenen Sinnpotentials dem Leser zu überlassen, sorgt er dafür, daß der Leser sein Wort als ein Wort zur Sache auffaßt und daß es ihn trifft. Daß die Aneignung der im Text verhandelten Sache dabei nicht in völlig identischer Form abläuft, wäre danach also vom Autor intendiert, um umso sicherer mit dem Leser über die Sache ins Gespräch zu kommen.

#### 4. Bleibende Fragen und Aufgaben

Hat Exegese literaturwissenschaftliche Methoden anzuwenden, so wird sie diese freilich nur in Anknüpfung und Widerspruch übernehmen können. Deswegen seien hier einige Fragen angemerkt und eine Aufgabe genannt, die nach meiner Meinung noch weiterer Bearbeitung bedürfen.

1. Sind es allein die Unbestimmtheitsstellen zwischen den einzelnen Perspektiven, die die Kreativität des Lesers herausfordern oder gibt es auch noch andere Momente, mit denen der Autor den Leser zureigenen Meinungsbildung führen will?

---

48 ISER a 249.

49 ISER a 236.

Eine zweite Frage scheint mir aber wichtiger zu sein:

2. Die Rezeptionsforschung legt Wert darauf, daß sie nicht jede Rezeption für den Text angemessen hält, sondern daß die Sinnkonstitutionen der Rezipienten innerhalb des vom Text vorgegebenen Sinnpotentials bleiben müssen. Das bedeutet, daß am konkreten Text jeweils genau zu klären ist, ob die einzelne Interpretation noch innerhalb oder schon außerhalb des Sinnpotentials des Textes liegt. Dann bleibt aber die Frage - der Verfasser betrachtet es als echte Frage, hält sie also selbst für offen -, ob nicht das Zulassen einer gewissen Interpretationsbreite das Problem der richtigen Interpretation nur verschiebt, es aber nicht löst. Denn genau so wie früher um die richtige Interpretation der Meinung des Autors oder des Textes gerungen und gestritten wurde, so wird man jetzt streiten, ob eine Interpretation noch innerhalb oder schon außerhalb des vom Text vorgegebenen Sinnpotentials liegt.

3. Sollte der rezeptionsästhetische Ansatz berechtigt sein, woran der Verfasser nicht zweifelt, dürfte das Exegese und Dogmatik vor einige nicht leicht zu lösende Probleme stellen, insofern sowohl die Inspirationsaussagen wie die Erklärungen über die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift bislang autororientiert waren und insofern modifiziert werden müßten.

#### Benutzte Literatur:

- L.ARNOLD/V.SINEMUS (Hg.), Grundzüge der Literatur- und Sprachwissenschaft, Bd.I (dtv WR 4226) München 1975.  
J.L.AUSTIN, Zur Theorie der Sprechakte (How to to things with Words) (Reclam UB 9396-98) Stuttgart 1972.  
H.BRACKERT/E.LÄMMERT u.a., Funkkolleg Literatur, Studienbegleitbriefe 1-10, Weinheim und Basel 1976 und 1977.  
P.BRANG, A.I.Beleckijs "Theorie der Leserrezeption", in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 2 (1977) 40-55.  
M.DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums (1919) Tübingen 1966.  
H.G. GADAMER, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1972.  
J.GNILKA, Methodik und Hermeneutik, Gedanken zur Situation der Exegese, in: Ders. (Hg), Neues Testament und Kirche. Für R.Schnackenburg, Freiburg 1974, 458-475.  
G.GRIMM  
a) Einführung in die Rezeptionsforschung, in: Ders.(Hg.), Literatur und Leser. Theorien und Modelle zur Rezeption literarischer Werke, Stuttgart 1975, 11-84.  
b) Rezeptionsgeschichte. Prämissen und Möglichkeiten historischer Darstellungen, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 2 (1977) 144-186.  
W.GRUNDMANN, Das Evangelium nach Matthäus (ThHK 1 (Berlin 1968).

W. HARNISCH

a) in englischer Fassung, in: Seminar papers of the Society for Biblical Literature 1977, 231-250.

b) Sprache und Wirklichkeit, in: ZRP 27 (1972) 170-180.

E. D. HIRSCH, Jr. Prinzipien der Interpretation (UTB 104) München 1972.

R. INGARDEN, Das literarische Kunstwerk, Tübingen <sup>2</sup>1960.

W. ISER

a) die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa (mehrfach publiziert, hier zitiert nach:) R. WARNING (Hg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis (UTB 303) München 1975, 228-252.

b) Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung (UTB 636) München 1976.

c) Der Lesevorgang, in: R. WARNING, Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis (UTB 303) München 1975, 253-276.

H. R. JAUB, Literaturgeschichte als Provokation (ed. Suhrkamp 418) Frankfurt <sup>3</sup>1973.

J. JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen <sup>6</sup>1962.

P. D. JUHL, Zur Interpretation eines literarischen Werkes und ihrer Begrenzung durch die Anschauungen seines Autors, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik (LiLi) 3 (1973) 37-52.

W. KAYSER, Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft, Bern und München <sup>9</sup>1963.

E. LINNEMANN, Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung, Göttingen <sup>5</sup>1969.

M. NAUMANN/D. SCHLENSTEDT/Kh. BACK/D. KLICHE/R. LENZER, Gesellschaft-Literatur-Lesen, Berlin und Weimar 1975.

K. H. RENGSTORF, Die Frage des gerechten Lohnes in der Verkündigung Jesu, in: Festschrift für Karl ARNOLD 1955.

P. RICOEUR, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: Ders./E. JÜNGEL, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, EvTh Sonderheft 1974.

W. RICHTER, Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971.

W. SCHMITHALS, Jesus und die Apokalyptik, in: Jesus Christus in Historie und Theologie. Neutestamentliche Festschrift für Hans CONZELMANN zum 60. Geburtstag hg. von G. STRECKER, Tübingen 1975, 59-85.

J. R. SEARLE, Speech Acts. An Essay in the Philosophy of language, Cambridge 1969 .

E. STAIGER, Die Kunst der Interpretation. Studien zur deutschen Literaturgeschichte (dtv WR 4078) München <sup>3</sup>1974.

A. STOCK, Überlegungen zur Methode eines Theologischen Kommentars, in: EKK Vorarbeiten 4, Zürich 1972, 75-96.

Verstehen und Verantworten. Hermeneutische Beiträge der Theologischen Disziplinen im Auftrag des Dozentenkollegiums der Augustana Hochschule, hg. von F. W. KANTZENBACH, Stuttgart 1976.

D. O. VIA, Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existenziale Dimension (BevTh 57) München 1970.

G. WUNBERG, Modell einer Rezeptionsanalyse kritischer Texte, in: G. GRIMM (Hg.), Literatur und Leser. Theorien und Modelle zur Rezeption literarischer Werke, Stuttgart 1975, 119-133.

R. WELLEK/A. WARREN, Theorie der Literatur (Ullstein TB 420/421) Berlin 1966.

## Die Funktion der Serafen bei Jesaja

Manfred Görg - Bamberg

Im Zentrum der Ausführungen O.KEELs zur Exegese von Jes 6,1-4<sup>1</sup> steht seine Interpretation der Serafim, welche Wesen er zunächst als "jesajanisches Eigengut" vorstellt<sup>2</sup>. Diese Bestimmung erweckt den Eindruck einer literarischen Charakteristik, so daß ein Urteil über die sonstigen Vorkommen von *šrp* (im Sg. und Pl.) bereits vorweggenommen zu sein scheint. Hierzu jedoch später. Mit Recht wendet sich KEEL von vornherein gegen ebenso vor-schnelle wie simple Deutungsversuche, die unter Zuhilfenahme einer scheinbar naheliegenden Etymologie operieren<sup>3</sup>. Die Ableitung von der Basis *ŠRP* nämlich führt meist zur Erklärung der *šrpym* als der "Glühenden" bzw. "Brennenden"<sup>4</sup>, deckt damit aber in keiner Weise den kontextbezogenen, semantischen Bereich ab. Dennoch spielt die Beziehung auf die genannte Wurzel in diachroner Sicht eine gewichtigere Rolle, als es aus KEELs weiteren Feststellungen deutlich wird, zumal er offenbar die Namengebung der Serafen auf eine volksetymologische Interpretation zurückführt<sup>5</sup>. Das Fehlen einer intensiveren Nachfrage zur Etymologie ist bei KEEL offensichtlich mit einer Wertung verbunden, da etymologische Deutungen nach ihm "nur stützende Funktion haben, oder bestenfalls dort ein Notbehelf sein" können, "wo semantische Methoden nicht in Anwendung gebracht werden können"<sup>6</sup>. Etymologische Studien haben jedoch im Vorfeld der kontextbezogenen Analysen durchaus ihren legitimen Platz; ihre Ergebnisse können eingeschränkt, überholt aber auch bestätigt werden. In unserem Fall kann ein weiteres Nachfragen durchaus neue

- 
- 1 O.KEEL, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestäts-schilderungen in Jes 6, Ex 1 und 10 und Sach 4. Mit einem Beitrag von A.GUTBUB über die vier Winde in Ägypten, SBS 84/85, Stuttgart 1977, 46-124.
  - 2 KEEL (1977) 70.
  - 3 KEEL (1977) 70f mit Verweis auf E.LACHEMAN, The Seraphim of Isaiah 6, JQR 59 (2968/69) 71f, der die Serafen als brennende Keruben deuten möchte.
  - 4 Hier wendet KEEL allerdings gleich ein, daß *šrp* "ein ausschließlich transitives Verb" sei (unter Berufung auf KBL<sup>2</sup> 932). Ein Argument gegen die formale Legitimation dieses verbreiteten etymologischen Versuchs ist diese Beobachtung freilich nicht.
  - 5 Vgl. KEEL (1977) 74 bzw. 84 A.142 (hier als "Versenger", "Verbrenner" ge-deutet).
  - 6 KEEL (1977) 71. Daß dies "etwa bei Hapax Legomena" der Fall sei, trifft nicht zu, da gerade hier der Kontext ein semantisches Kriterium darstellt.

Beobachtungen liefern, die nicht zuletzt bei der lexikalischen Erfassung eine Rolle spielen sollten.

Spuren der Mitwirkung des Ägyptologen W. Max MÜLLER zeigen sich wie oft in der 17. Aufl. von GesB auch bei der Behandlung des Stichworts *šaraf*. Hier plädiert MÜLLER offenbar für eine Verknüpfung mit dem spätäg. *srrf* "Drache, Greif, Schlange", welche Form als "Angleichung eines urspr. *sfr* an das Semit." zu verstehen sei<sup>7</sup>. Auch diese Notiz hat anscheinend noch keine eingehendere Würdigung gefunden.

Der jetzige lexikalische Kenntnisstand erlaubt eine gewisse Revision der MÜLLERschen Hinweise. Im Mittelägyptischen ist ein Terminus *sfr* belegt, der sich als Beischrift zur Darstellung eines geflügelten Wüstentieres, allem Anschein nach eines Greifen, findet<sup>8</sup>. Erst in der Spätzeit erscheinen dann Bildungen wie *sfr* (in Medamud)<sup>9</sup> und (mit Metathese) *srrf* (im Demotischen)<sup>10</sup>, d.h. Diminutiva mit Geminierung des *r*<sup>11</sup>. In Esna kann die Hieroglyphe des geflügelten Wüstentieres geradezu akrophonisch für den Konsonanten *s* stehen<sup>12</sup>. Für diese Belegsammlung<sup>13</sup> ist der Übergang der m.ä. Form *sfr* über ein hypothetisches *\*srf*<sup>14</sup> zu den Spätformen charakteristisch. Ist die Metathese mit MÜLLER auf Einfluß des Semitischen zurückzuführen?

Gemination von Radikalen und Metathese sind im Äg. geläufige Erscheinungen, die nicht durch Inspiration von außen ausgelöst sein müssen. Es genügt vielmehr, darauf hinzuweisen, daß die Metathese *sfr* > *\*srf* durchaus durch eine innerägyptische Assoziation mit einem verwandten Konsonantenbestand bedingt sein kann. Hier bietet sich nun das ebenfalls schon im MÄ belegte *srf* "Wärme, Hitze, Fieber" an, dem im Demotischen eine Bildung unter der Bedeutung "Brennen" entspricht<sup>15</sup>, die in ihrem Konsonantenbestand mit dem obigen

7 GesB 794 b.

8 Beni Hasan II (1894) pl. IV und XIII (Abk. ägypt. Quellenwerke und Lit. hier und im Folg. nach: Lexikon der Ägyptologie (LÄ) I, S. XII-XXXIV). Vgl. Wb 115, 12. Letzte Abb. bei O. KEEL, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Einsiedeln-Neukirchen<sup>2</sup> 1977, 67.

9 E. DRIOTON, Les Inscriptions, in: Médamoud (FIFAO 4, 1927) 27.

10 pLeiden I 384, 15, 1-2. Vgl. W. SPIEGELBERG, Der ägyptische Mythos vom Sonnenaugen nach dem Leidener demotischen Papyrus I 384, Strassburg 1917, 39; 249. pMag. LL I 16; XII 16-21; XIX 27; XXVII 8. Vgl. W. ERICHSEN, Demotisches Glossar, Kopenhagen 1954, 443.

11 Zu Bildungen dieser Art vgl. J. OSING, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976, 298ff, der allerdings nur die demot. Bildung *srrf* zitiert (302).

12 Vgl. S. SAUNERON, BIFAO 62 (1964) 16f.

13 Vgl. auch W. BARTA, Der Greif als bildhafter Ausdruck einer altägyptischen Religionsvorstellung, JEOL 23 (1973-74), Leiden 1975, 338.

14 Vgl. OSING (1976) 302.

15 Vgl. OSING (1976) 303; Wb IV 196.

*srrf* "Greif" deckungsgleich ist. Die Basis dieses Wortes *śrf* "warm, warm sein" ist im Äg. seit dem AR nachweisbar<sup>16</sup> und aller Wahrscheinlichkeit nach auf der Ebene der ägypto-semitischen Wurzelverwandtschaft mit dem semitischen SRP (akk. *sarapu*, ug., he., äg.-aram. *ś/srp*)<sup>17</sup> zu verbinden<sup>18</sup>. Daraus ergibt sich, daß wir schon mit einer innerägyptischen Verknüpfung der Bedeutungen "Fabeltier" und "Brennen" rechnen dürfen.

Die Sache der Etymologie läßt sich vielleicht noch ein wenig weiter betreiben. In den Texten der Pyramide des Unas ist die Bezeichnung *śfr.t* belegt, die das Äg. Wörterbuch fragend als eine "Art Kleidungsstück" interpretiert<sup>19</sup>. Schon E. LEVEBURE hatte jedoch in dem Ausdruck eine Femininbildung zu *śfr* sehen und im Kontext den Greif als Träger der Toten in den Himmel benannt wissen wollen<sup>20</sup>. Bei aller gebotenen Skepsis gegenüber dieser Auslegung<sup>21</sup> möchte man doch erwägen, ob nicht mit der Funktion des wie auch immer gearteten *sfr.t* ein Hinweis auf die grundlegende Bedeutung von *sfr* geliefert sein könnte<sup>22</sup>. Auf jeden Fall drückt der Text des Pyramidenspruches aus, daß *sfr.t* eine "tragende" Rolle bei der Auffahrt des Unas in den Himmel zukommt<sup>23</sup>. Sollte *sfr* > \**srf* demnach zunächst ein Wesen signifizieren wollen, das die Vermittlung des königlichen Menschen zur Himmelswelt besorgt?

Mit den vorstehenden Überlegungen haben wir nur scheinbar einen "abwegigen Kurs" verfolgt, da nunmehr semantische Perspektiven im engeren Sinn Platz finden können. Die ägyptischen Belege für *sfr* (und Varianten) offenbaren eine Bedeutungsentwicklung, die von der mythischen Rolle des Erhebens (?) über das konkret vorgestellte geflügelte Wüstentier bis zum mit Göttlichkeit ausgestatteten dämonischen Wesen der Spätzeit führt. Den Ausführungen W. BARTAS zufolge ist der Greif "eine Kompositform zwischen dem Leib der Mutter-

16 Vgl. Wb IV 195.

17 Vgl. AHW 1185a.

18 Vgl. u.a. F. CALICE, Grundlagen der ägyptisch-semitischen Wortvergleichung, Wien 1936, 103 (Nr. 438).

19 Wb IV 115,13. Vgl. auch Pyr., Übers. VI 179: "ein Gegenstand".

20 E. LEVEBURE, Sphinx 7 (1903) 195, unter Berufung auf M. MASPERO.

21 I. FLAGGE, Untersuchungen zur Bedeutung des Greifen, Sankt Augustin 1975, 14f, begründet ihre Zweifel allerdings nur damit, daß "das *sfrt* an keiner anderen Stelle belegt werden" könne und LEVEBURES Deutung "genauer Untersuchungen" bedürfe.

22 Auf der sprachlichen Ebene ließe sich *śfr(t)* mit größtmöglicher Zurückhaltung als Kausativbildung zum Vb *f3j* (mit Wechsel von 3 und r) "tragen" verstehen, womit angezeigt wäre, daß *sfr(t)* von Haus aus mit der Aufgabe des "Erhebens" behaftet sein mag.

23 Vgl. zuletzt FAULKNER, Pyr. 102: "*sfrt-htpt*, whatever it may be, is clearly a means of ascent to the sky".

gottheit und dem Kopf des Sonnengottes"<sup>24</sup>. Die lautliche Assoziierbarkeit mit *srf* "Hitze" habe bewirkt, daß "der Greif als 'der Brennende' verstanden worden" sei, womit er auch "von seiner Bezeichnung her als Symbol des brennend am Osthorizont auferstehenden Sonnengottes" gelten könnte. Wenn es gilt, daß der Greif "in enger mythischer Beziehung zur Sonne" steht<sup>25</sup> und in der Spätzeit Ägyptens als "Inkarnation und als Willensvollstrecker des Sonnengottes auf Erden" verstanden werden kann, muß davon ausgegangen werden, daß im ägypt. Volksglauben spätestens seit dem NR nicht nur nicht die Existenz dieses Machtwesens angezweifelt wird<sup>26</sup>, sondern im Gegenteil die Überzeugung verbreitet ist, daß der Greif den Menschen, der "den in Vogelgestalt zum Himmel auffliegenden Sonnengott bei seinem Flug zu begleiten" wünscht<sup>27</sup>, "mit seinen beiden Flügeln umhüllen" kann<sup>28</sup>. Diese im buchstäblichen Sinn "erhabene" Schutzfunktion des Greifen tritt in der Spätzeit als der eine wesentliche Teilaspekt in den Vordergrund. Dieser Aspekt entspricht zugleich dem Fascinosum des Dämons.

Im Blick auf die späten Belege im Ägyptischen ist nicht zu verkennen, daß sich die Vorstellung des geflügelten Wüstentieres um Elemente angereichert hat, die eine figurliche Kontinuität nicht ohne weiteres greifen lassen<sup>29</sup>. Wenn die demotischen Beschreibungen des Tieres derart differieren<sup>30</sup>, daß mit *srrf* einerseits das phantastische Bild einer fünffachen Kompositgestalt entsteht, andererseits ein "Widdersphinx" vorgestellt wird<sup>31</sup>, ist wohl damit zu rechnen, daß man sich den \**srf* in der uns besonders interessierenden beginnenden Spätzeit bereits nicht mehr notwendig unter ein und derselben Gestalt dachte. Der zweite wesentliche Teilaspekt war wohl schon in dieser Phase der durch die Zuordnung zum Sonnenzyklus bedingte "versengende" Eindruck, der die apotropäische Funktion des Fabeltiers nachhaltig vermittelt<sup>32</sup>.

24 BARTA (1975) 353.

25 BARTA (1975) 356. Vgl. auch E. EGGBRECHT, Art. Greif, in: LÄ II 895f.

26 O. KEEL betont mit Recht, daß der Greif ebenso wie andere Wüstentiere für real existent gehalten wurde (73); vgl. auch schon BARTA (1975) 349. Die von KEEL formulierte Alternative "zoologische Spezies" - "Wüstendämon" scheint mir aber dem Sachverhalt nicht ganz gerecht zu werden. Der Glaube an die reale Existenz eines Dämons ist kein Widerspruch in sich.

27 BARTA (1975) 355.

28 Auf die von BARTA 355 abweichende Wiedergabe des Textes von Medamud durch SAUNERON (1964) 16: "les griffons (qui), en ton honneur, s'enveloppent de leurs ailes" sei hier nur hingewiesen.

29 Vgl. die "Beschreibung" in pLeiden I 384: der Greif mit Elementen von Falke, Mensch, Löwe, Fisch, Schlange (15,2-15,4). Vgl. auch FLAGGE (1975) 15.

30 Vgl. pLeiden I 384, 15,2-4 mit pMag. LL XIX, 27.

31 Vgl. BARTA (1975) 335.

32 BARTAs Deutung ("Symbol des brennend am Osthorizont auferstehenden Sonnen-  
31

Wie der Flügelschakal  $C_{hh}$  "nach seiner bemerkenswertesten Eigenschaft" als "Fliegender" bezeichnet ist<sup>33</sup>, trägt der Dämon \*srf seinen Namen u.a. als "Brennender". Wie aber auch mit  $C_{hh}$  nicht bloß eine Qualität, sondern eine Funktion ( $C_{hh}$  als "bildliche Bezeichnung des kämpfenden Königs"<sup>34</sup>) angezeigt ist, muß bei \*srf an den machtvollen, verzehrenden Dämon gedacht werden. Auch in diesem Sinn ist der srrf dann später als das "Mächtigste der Tiere, der Vergelter, dem kein Vergelter vergibt" apostrophiert worden<sup>35</sup>. Dies ist zugleich der Aspekt des Tremendum.

Kehren wir nun nach diesen vielleicht über Gebühr ausführlichen etymologisch-semanticen Überlegungen zurück zum biblischen Verständnis des Ausdrucks  $\acute{s}rp$ , steht zunächst einer lautlichen Verbindung mit dem ägypt. \*srf nichts im Wege. Das Haupthindernis für eine weitergehende Verknüpfung bei der Termini scheint freilich auf der Ebene der figürlichen Interpretationen zu liegen. Wie KEEL überzeugend und erneut herausgestellt hat, läßt der atl. Befund die Annahme zu, daß mit  $\acute{s}rp$  "die Vorstellung von einer (geflügelten) Schlange, wahrscheinlich einer Kobra" verbunden wurde<sup>36</sup>. Lassen sich die Vorstellungen aus Ägypten und Israel miteinander in Einklang bringen oder doch wenigstens zueinander in Beziehung setzen?

Die geflügelte Kobra ist im ägypt. Raum gut belegt<sup>37</sup>. Einen speziellen Terminus für diese besondere Form der Uräusschlange scheint es im Ägyptischen jedoch nicht zu geben. So ist es kein kontinuierliches Attribut, wenn etwa die butische Schlangengöttin von Unterägypten mit Flügeln dargestellt wird<sup>38</sup>. Auch der von uns früher behandelte Begriff  $nzr.t$ <sup>39</sup> bezeichnet nicht notwendig eine geflügelte Uräusschlange. Wichtig ist aber, daß eine Reihe von Uräusbezeichnungen gerade das Charakteristikum des srf zum Inhalt haben, so etwa  $j\dot{h}.t$  ("Flamme")<sup>40</sup> oder auch  $nzr.t$  ("Flamme"). Der Verdacht liegt darum nahe, daß auf palästinischem Boden die mythische Potenz des ägyptischen srf aufgenommen und mit der Kobrafigur verknüpft worden ist, ohne daß

---

gottes" 353) scheint diese effektive Rolle zu wenig klarzustellen.

33 BARTA (1975) 337.

34 Wb I 225,6. Dabei könnte das Bild des majestätisch aufliegenden und stürmisch dahinfliegenden Großvogels maßgebend gewesen sein.

35 pLeiden I 384, 15,1-2; vgl. dazu BARTA (1975) 335 bzw. 356.

36 KEEL (1977) 74.

37 Vgl. aber auch die Einschränkungen bei KEEL (1977) 91.

38 Vgl. die Abb. 49 bei KEEL 90.

39 Vgl. M. GÖRG, BN 3 (1977) 26; 4 (1977) 7f.

40 Vgl. dazu KEEL (1977) 83f.

die figürlichen Vorstellungen deckungsgleich geworden wären. Aufgrund ihrer lautlichen und semantischen Äquivalenz mit dem ägypt. *srf* wird die semitische Basis SRP zum formalen Verbindungsglied zwischen den Konzeptionen des ägyptischen "Greifen" und des biblischen "Serafen". Der Übertragung des Dämonennamens mag die spätzeitliche Variabilität in der konkreten Vorstellung des äg. *srf* förderlich gewesen sein<sup>41</sup>; bedeutsamer ist aber die funktionale Parität, die sich nicht zufällig gerade in der Verwendung von *śrp* bei Jesaja bemerkbar macht. Wie der ägyptische Dämon gleichermaßen als Wüstentier wie auch als erhabenes Mittelwesen erscheint, begegnet der *śrp* als *śrp m<sup>c</sup>wpp* ("fliegender Seraf") im Kontext von Wüstentieren des Negeb (Jes 30,6)<sup>42</sup> und als mit sechs Flügeln ausgestattetes, erhöhtes Wesen im Rahmen der prophetischen Vision (6,2). Im Ägyptischen wie auf palästin. Boden trifft sich das Tremendum mit dem Faszinosum.

Warum aber ist es nicht der Kerub, der in seinem Namen<sup>43</sup> die lange mythische Tradition widerspiegelt? Wäre nicht eine Übertragung der Bezeichnung *srf* bei der figürlichen Affinität von Greifen und Flügelsphingen viel angemessener gewesen? Das Problem ist leichter zu lösen, als es auf den ersten Blick scheint. Trotz seiner Flügel tritt der Kerub niemals als schwebendes Wesen in Erscheinung; faszinierende Majestät ist ihm bei seiner Träger- und Wächterfunktion weitgehend fremd. Vor allem aber fehlt jeglicher Hinweis auf ein von ihm ausgehendes, verzehrendes Feuer. Der Kerub ist weder seinem Namen noch seiner Funktion nach ein Äquivalent zum ägyptischen *srf*.

Die Uräusschlange hat hinwieder ein derart gefülltes Spektrum von Bezeichnungen<sup>44</sup>, daß man sich fragen könnte, warum nicht aus diesem reichen Arsenal eine Benennung übernommen wurde, statt zu einem Terminus anderer Provenienz zu greifen. Oder sollte man sich am Ende doch mit einer Erklärung von *śrp* als einer zu einem Teil der ägyptischen Uräennamen nur analogen Neuschöpfung zufrieden geben, wie es KEEL anscheinend tut?<sup>45</sup>

41 Ein verwandter Vorgang scheint beispielsweise auch auf Seiten der Uräusschlange feststellbar zu sein, wie es womöglich eine späte Interpretation der *tpj.t*-Schlange, "die am Kopf (des Königs) befindliche" Uräusschlange, bezeugt. Im spätägyptischen Papyrus BM 10808 kommt anscheinend eine Spätform von *tpj.t* in einem Kontext vor, der lediglich einen "Fieberdämon" Raum zu geben scheint (vgl. J.OSING, Der spätägyptische Papyrus BM 10808, ÄA 33, Wiesbaden 1976, 116).

42 Zur literarischen Position vgl. jetzt W. DIETRICH, Jesaja und die Politik. München 1976, 140f. Als gefährliches Wesen erscheint der geflügelte Seraf auch Jes 14,29 (vgl. KEEL 72).

43 Zur Etymologie von *krwb* vgl. u.a. HAL 473a; KEEL (1977) 16 A.5.

44 Vgl. Wb VI 166f (22 Namen).

45 Vgl. KEEL (1977) 83f.

Die geflügelte Uräusschlange erscheint, soweit ich sehe, in keinem der ägyptischen Belege als Wüstendämon. Nirgends ist von einer lebensbedrohenden Macht in dieser Gestalt die Rede, im Gegenteil, die Ausstattung mit Flügeln bewirkt eine "positiv beschützende, beschattende Funktion"<sup>46</sup>. Die geflügelten Serafen dagegen erscheinen in Jes 14,29 und 30,6 als ausgesprochen gefährliche Wesen; daß die Flügel der Serafen von Jes 6,2 zum Schutz Jahwes dienen sollen, wird im Ernst niemand unterstellen wollen. So ist es zwar eine Affinität der äußeren Gestalt, die geflügelten Uräen und Serafen miteinander verbindet, nicht aber eine Übereinstimmung von Name und Funktion.

Bevor wir uns der besonderen Rolle der Serafen in Jes 6 zuwenden, sei das Verhältnis des Serafen zum Schlangenkult überhaupt ins Auge gefaßt, wie dieser in Palästina greifbar wird.

Die Verbreitung geflügelter und ungeflügelter Uräen vornehmlich im 9. und 8. Jh.v.Chr. hat KEEL eindrucksvoll verdeutlicht<sup>47</sup>. Die palästinische Siegelkunst bietet eine Serie von Belegen bis hin zu einer Gruppe des 8.Jh. mit vierflügligen Uräen, die KEEL als "eine Spezialität der Kunst Judäas und vielleicht noch der seiner Nachbarn" ansieht<sup>48</sup>. Da hier unmittelbar der Wirkungszeitraum Jesajas erreicht ist, kommt gerade diesen Siegeln eine ausnehmende Signifikanz zu. Es kann kein Zweifel sein, daß sich die ursprünglich apotropäische Funktion der Uräen auch in den vierflügligen Modifikationen auf dem Boden Palästinas durchgehalten hat<sup>49</sup>. Und doch scheinen die Siegelamulette nur einen bestimmten Sektor der Schlangenvorstellungen abzudecken, die Ebene, auf der Keruben und Serafen funktionsverwandt sind. Das sprechende Siegel Abb.84 mit dem Keruben in der unteren und zwei Uräen mit je einem Flügelpaar in der oberen "Etagage" drückt den Glauben an den von beiden Mächten ausgehenden Schutz aus<sup>50</sup>. Je mehr Flügel, um so potenter die Schutzfunktion.

46 KEEL (1977) 91. Vgl. hier die Abb. 49 und 50 (S.90).

47 KEEL (1977) 92ff.

48 KEEL (1977) 105. Vgl. schon W.WARD, RevStudOr 43 (1968) 135ff.

49 Vgl. KEEL (1977) 84, A.142; 105, A.185.

50 Nach KEEL (1977) 103 sind auf diesem Siegel Kerub und Uräen vereinigt, weil diese Wesen "im 8. Jahrhundert v.Chr. als besonders potente Unheil abwehrende (apotropäische) Mächte galten". Es scheint mir freilich, daß die geflügelten Schlangen eher den auf ihrer "Etagage" eingeschriebenen Namen (Elamar) zu schützen haben, wie ja auch bei den übrigen Beispielen geflügelte Uräen nur indirekt der Abwehr potentieller Feinde dienen. Für den aggressiven Aspekt gäbe es ja andere Darstellungsmöglichkeiten, wie z.B. die Löwen mit geöffnetem Rachen (vgl. Beispiele bei K.GALLING, Beschriftete Bildsiegel des ersten Jahrtausends v.Chr. vornehmlich aus

Wenn es gilt, daß "the use of such a motive on private seals can only have been for the protection of the owner"<sup>51</sup>, drängt der biblische Befund zu einer differenzierteren Interpretation des Phänomens Saraf. Die Siegelkunst beleuchtet nur den Teilaspekt der magischen Protektion, während die Belege für *šrp* im AT mehrheitlich (Num 21,6; Dt 8,15; Jes 14,29; 30,6 und auch Jes 6,2) das Erschrecken auslösende Wesen dieser Gestalten dokumentieren. Nur zweimal (Num 21,8; Jes 6,6) kommt auf je besondere Weise der Aspekt der Protektion zum Vorschein: während der als "eherne Schlange" kommentierte *šrp* von Num 21,8 als Objekt des Hinschauens heilkräftig ist, bewirkt der fliegende *šrp* von Jes 6,6 durch seine Aktivität mit quasi-sakramentaler Zeichensetzung und Symbolhandlung aus liturgischem Repertoire (wohl Jerusalems) die Reinigung des Schauenden<sup>52</sup>. Bezeichnend ist, daß bei pluralischer oder kollektiver Verwendung des Ausdrucks *šrp* die negative (dämonische) Perspektive überwiegt, wohingegen bei individueller Vorstellung eines bestimmten *šrp* die positive Seite des heilenden Beschützens zum Tragen kommt. Der atl. Sprachgebrauch wird demnach durch die Siegelkunst nur zu einem Teil illustriert; die beiden Belege mit individuell-positiver Perspektive setzen sich von den Siegelamuletten noch dadurch ab, daß ihr Kontext letztlich nicht dem Serafen an und für sich, sondern Jahwe selbst die rettende Funktion zuschreibt<sup>53</sup>. Einschränkend sei jedoch darauf hingewiesen, daß nach dem Zeugnis hebräischer Siegel mit geflügelten Uräen im Besitz von Jahweverehrerern oder sogar Priestern<sup>54</sup> eine Vereinbarkeit von Jahweglaube und Amulettgebrauch für möglich gehalten wurde, so daß in der praktischen Religiosität eine Integration der Serafen in den Jahwismus vollzogen worden sein mag. Num 21 und Jes 6 bieten dazu eine kritische Reflexion, die wohl u.a. einer Tendenz zur absoluten Verehrung des Serafen entgegenwirken soll<sup>55</sup>.

Syrien und Palästina. Ein Beitrag zur Geschichte der phönikischen Kunst, ZDPV 64 (1941) Taf.5, Nr.17-24. Vgl. auch P.WELTEN, Siegel und Stempel, in: BRL<sup>2</sup> 302. Innerhalb der Apotropaika muß wohl noch stärker differenziert werden, je nachdem ob sich der Siegelbenutzer mit dem dargestellten Wesen zu identifizieren vermag, um dessen aggressive Mächtigkeit auf sich zu ziehen, oder ob er sich dem magischen Schutz des Symboltieres anvertrauen kann, um an dessen autoritativer Protektion teilzuhaben.

51 WARD (1968) 143.

52 Vgl. dazu zuletzt M.GÖRG, Der Einwand im prophetischen Berufungsschema, TThZ 85 (1976) 164-6.

53 Vgl. dazu u.a. schon H.STRACK, Die Bücher Genesis, Exodus, Leviticus und Numeri, KKANT A.1, München 1891, 426.

54 Vgl. KEEL (1977) 103ff.

55 Jesaja "integriert" nach KEEL 113, A.222 "bei aller Modifikation die Serafen in den Jahwismus", wobei dieser Versuch nach Ausweis von 2 Kön 18,4 "ohne Wirkung auf weitere Kreise geblieben" sei. Aber ist nicht die Reform-

In diesem Zusammenhang bedürfte es noch einer eingehenden Diskussion des gegenseitigen Verhältnisses von Num 21, 4-9 und 2 Kön 18,4, die an anderer Stelle erfolgen soll. KEEL selbst begnügt sich hier mit einer Zitation der Stellen im Kontext einer Wertung der "ehernen Schlange" als "heilende und lebenspendende Figur (Num 21,8f), die sich noch zur Zeit Jesajas intensiver Verehrung erfreute (2 Kön 18,4)"<sup>56</sup>. Dazu sei es "durchaus denkbar, daß Jesaja vom Bild der ehernen Schlange angeregt war, die zur Zeit seiner Vision noch stand", notwendig sei diese Annahme aber nicht<sup>57</sup>. Vielmehr war Jesaja nach KEEL wahrscheinlich "nicht vom Nechuschtan abhängig, da der Nechuschtan nur in der Einzahl vorhanden war, nicht schwebte, ja wahrscheinlich gar keine Flügel hatte ... und sich nicht über Jahwe befand"<sup>58</sup>. Es scheint mir richtiger, den unter Hiskia demontierten Nehuschtan als zunächst akzeptiertes, dann als ein im Zuge einer fehlgeleiteten Emanzipation des Serafenkultes der Kritik der Jahwetreuen ausgesetztes Symbol zu verstehen, wobei die plastische Ausführung der Schlange anfänglich wohl nur als Gegenstück und "korrespondierendes Element" zu den ebenfalls plastisch ausgeführten Keruben verstanden worden ist, die ja auch nicht in Opposition zum Jahweglauben konzipiert sind. Hier könnte eine redaktionskritische Analyse von Num 21, 4-9 weiterführen<sup>59</sup>.

Wenn man überhaupt von einer "Abhängigkeit" Jesajas sprechen darf, ist diese in einer kritischen Beziehung auf die Vorstellung geflügelter Schlangen in kultischem Kontext zu erkennen, ohne daß eine weitergehende Realisation unmittelbar vorausgesetzt werden muß. Der Nechuschtan ist eine markante Verwirklichung neben anderen Realisationen der Schlangenideologie, so daß eine wenigstens indirekte Beziehung Jesajas auf dieses zeitgenössische Symbol nicht zu

tätigkeit Hiskias, die ja den privaten Gebrauch der Amulette keineswegs ausgemerzt hat, ein Beweis für die weite Verbreitung eines Serafenkults, der sich zunächst nicht in Opposition zum Jahweglauben entwickelt haben muß?

56 KEEL (1977) 54, A.43.

57 KEEL (1977) 83.

58 Mit Hinweis auf die phönikische Ikonographie mit einer aufmontierten Schlange "in kultischem Kontext" (Abb.37).

59 M.NOTH, Das vierte Buch Mose, Numeri, ATD 7, Göttingen 1966, bemerkt zwar eine "merkwürdige Inkonsistenz in der Bezeichnung des Hauptgegenstandes" (137), denkt aber nicht an literarkritische Konsequenzen. Mit Recht stellt er jedoch fest, daß die "Diskriminierung des 'Nehuschtan' als eines von den Israeliten göttlich verehrten Idols durch Hiskia" "dem hiesigen Stück offenbar noch nicht bekannt ist". Der terminus ante quem für eine Datierung von Num 21,4-9 wäre dann die Zeit des Hiskia; NOTHS Zuweisung zur "Quelle E" läßt sich gleichwohl nicht nachvollziehen.

leugnen sein wird. Dagegen spricht weder die "Einzahl", noch das fehlende Schweben, noch die Position; ob das Kultsymbol Nehuschtan wirklich ungeflügelt zu denken ist, wird sich noch erweisen lassen müssen. Schließlich ist auch hier mit einer selbständigen Weiterentwicklung auf dem Boden Palästinas zu rechnen. Auch eine Opposition zu den kriechenden Bronzeschlangen (Hazor, Megiddo, Gezer, Timna) ist nicht ohne weiteres greifbar, wogegen KEEL in diesen "keine Kultbilder, sondern wahrscheinlich Votivgaben" erblicken möchte<sup>60</sup>.

Für die Variabilität in der Schlangendarstellung (in kriechender oder aufgerichteter Position) sei hier auf Illustrationen der ägyptischen Gottheit *Mrt-sgr* ("die das Schweigen liebt") aus dem Kultbereich der Nekropolenarbeiter von Deir el Medineh hingewiesen<sup>61</sup>, wie sich gerade hier auch die Ambivalenz in der sakralen Schlangentypologie demonstrieren läßt. Der Kult der Göttin *Mrt-sgr* ließe sich sogar als älteres Pendant zum Kult des Nehuschtan verstehen; in Ägypten ist die Gottheit "zur Schutzpatronin und Nothelferin der Leute geworden, die von Berufs wegen in der Nekropole lebten"<sup>62</sup>. Ob man an das Schlangendidol in Juda grundsätzlich andere Erwartungen geknüpft hat, bis es zur Rivalität mit einem reformierten Jahwekult kam?

Unser Durchgang durch die an den Begriff *šrp* geknüpften Probleme mögen gezeigt haben, daß Etymologie und Semantik eigenen Pfaden folgen, ohne daß eine absolute Trennung erlaubt ist. Obwohl K.J. JOINES in ihrem jüngsten Buch zur Schlangensymbolik im AT<sup>63</sup> keine eingehende und originelle linguistische Behandlung von *šrp* bietet, mag ihr im Ergebnis zugestimmt werden, wenn sie sagt:  $\text{šrp}$  may be borrowed from Egypt, and only by coincidence be related X

60 KEEL (1977) 81. Auch kleinformatige Uräus-Schlangen aus Bronze sind - allerdings nicht in Palästina - gut belegt. Ein schönes Beispiel findet sich in dem soeben erschienenen Katalog zur Ausstellung der Norbert-Schimmel-Collection New York in Berlin ("Von Troja bis Amarna", Mainz 1978) unter Nr. 277. Nach dem beigegebenen Kommentar konnte die "Funktion derartiger vollgegossener Bronze-Uräen" "bisher nicht ermittelt werden. Sie mögen Zierfriese an Gerätschaften von Tempelausstattungsstellen gebildet haben". Die apotropäische Funktion auch dieser Figuren scheint mir allerdings bedeutsamer als ihre dekorative Rolle.

61 Vgl. die Stelen Nr. 50060 und 50063 aus dem Ägyptischen Museum von Turin (Publikation: M.TOSI-A.ROCCATI, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina*, n.50001 - n.50262, Torino 1972, 288; 290; vgl. auch den Kommentar ebd. 97f bzw. 101).

62 H.BONNET, *Reallexikon* 455b.

63 K.J. JOINES, *Serpent Symbolism in the Old Testament*, *A Linguistic, Archaeological and Literary Study*, Haddonfield, New Jersey, 1974. Vgl. ferner auch Dies., *The Serpent in Gen 3*, *ZAW* 87 (1975) 1-11.

with 'to burn' when transliterated into Hebrew"<sup>64</sup> und "It is clear that at least the Egyptian *seréf* means a winged creature, and the Hebrew  $\text{שרף}$  a serpent. If the words are related the probability is that at least to Isaiah a  $\text{שרף}$  is a winged serpent"<sup>65</sup>.

Wenn *šrp* etymologisch dem äg. *srf* nahesteht, nach der figurlichen Vorstellung aber dem äg. Uräus-Symbol entgegenkommt, haben wir einen Befund vor uns, der dem scheinbaren Mißverhältnis von Etymologie und Gestalt des in dieser Zeitschrift behandelten *nzr* entspricht<sup>66</sup>.

KEELS Exegese von Jes 6,3-4 behandelt Ruf und Wirkung der Serafen, das sog. Trishagion und die Phänomene Beben und Rauch<sup>67</sup>. Dazu nur einige Beobachtungen:

Zur Deutung des Trishagions lautet KEELS These: "Die (stark emotionale) Trigemination "Heilig, heilig, heilig" mag ihren ursprünglichen Sitz im Leben im obskuren Sarafkult gehabt haben und von Jesaja in polemischer Transposition den Serafim als Prädikation *Jahwes* in den Mund gelegt worden sein"<sup>68</sup>. Die Bezeichnung "Trigemination" scheint mir allerdings besser zur Beschreibung der drei Flügelpaare zu passen; dazu wissen wir über den Sarafkult viel zu wenig, um einen derart offenen Ruf wie das Trishagion einschlägig und begrenzt abzuleiten. Auch wenn man L. ALONSO-SCHÖKELS Erkenntnissen einer "Vielfalt von Dreierschemata"<sup>69</sup> nicht in allem folgt, kann man mit ihm doch ebenso an eine literarische Zugabe des Propheten denken, wie man es bei der Erhöhung der Flügelpaare auf eine "Trigemination" anzunehmen genötigt ist<sup>70</sup>.

KEEL findet es ferner "interessant", daß in Jes 6 "nur die relativ leicht bewegbaren Türflügelzapfen erzittern"<sup>71</sup> und "nicht die bereits durch die 'Säume,

64 JOINES (1974) 8. Es sei nachgetragen, daß es diese Koinzidenz auf beiden Seiten gibt; da auch im Äg. eine als gefährlich betrachtete *šrf.t*-Schlange belegt ist, und zwar im Londoner Medizinischen Papyrus (vgl. H.v.DEINES - W.WESTENDORF, Wörterbuch der medizinischen Texte, Berlin 1961-62, 782. WARD (1968) 142, A.2, benutzt diesen Beleg, um zu zeigen, daß "both Egyptian *šrf.t* and Hebrew *šaraph* are derived from the same Egypto-Semitic root". Der Sachverhalt ist jedoch u.E. komplizierter. WARD hat allerdings darin recht, daß es "no question of a biological relationship" gebe. Einen fremden Ursprung von *srf* hält übrigens bereits R.G.MURISON, AJSL 21 (1904/5) 121 für möglich.

65 JOINES (1974) 55, A.15.

66 Vgl. M.GÖRG, BN 3 (1977) 26; 4 (1977) 7f.

67 KEEL (1977) 116-123.

68 KEEL (1977) 119f.

69 L.ALONSO-SCHÖKEL, Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk, Köln 1971, 239.

70 Die Kritik KEELS an ALONSO-SCHÖKELS Beobachtungen (112f, A.220) überzeugt daher nicht vollends.

71 KEEL (1977) 122.

die den Hekal füllen' signalisierte Präsenz Jahwes unmittelbarer Anlaß für Beben und Rauch ist, sondern der Ruf der Serafim<sup>72</sup>. Doch zum ersten: Sind mit 'mwt hšpym (6,4) wirklich die "Türflügelzapfen"<sup>73</sup> gemeint? Könnte 'mwt nicht eher mit dem akk. *ammatu* II<sup>74</sup> "Fundament" zu verbinden sein, womit dann doch der Gedanke an das Stabilste verknüpft wäre, das ob der Serafen Ruf ins Zittern geriete? Zum zweiten: Sind mit *šwljm* (6,1) wirklich die "Säume" gemeint? Wäre nicht im Anschluß an J.HEHN eher an eine Bezeichnung für das unten Befindliche zu denken?<sup>75</sup> Die Formulierung in 6,1 würde nichts anderes besagen, als daß der untere Teil der majestätischen Erscheinung Jahwes den Tempel füllte, wie übrigens die dreimal vertretene Basis *ML'* (6,1.3f)priesterlicher Diktion zu entsprechen scheint (vgl. Ex 40,34f). So braucht es nicht zu verwundern, wenn nicht das "Füllen" bzw. "Gefülltsein" des Tempels als theologisch-visionäres Interpretament, sondern die Stimme der Serafen das Beben auslöst.

Mit vollem Recht stellt KEEL in seiner Zusammenfassung fest, daß der Prophet bei aller Toleranz und sogar Sympathie gegenüber der Numinosität der Serafen "durch ihre Unterordnung unter Jahwe" "dessen Heiligkeit ins Unfaßbare gesteigert" habe<sup>76</sup>. Eben diese Apostrophierung der Heiligkeit ist es auch, die auf der anderen Seite die Massivität des Verstockungsauftrags nach sich zieht. Die Heiligkeit Jahwes bewahrt ihr Tremendum in und über dem Dienst des Propheten hinaus bis zu den betroffenen Hörern. In diesem Kontext gewinnen die Serafen noch eine weitere Dimension, sie werden zu "Vollstreckern" der dynamischen Heiligkeit Jahwes. Die Szene, da *einer* der Serafen *einem* zu berufenden Mittler die Entsühnung zuteil werden läßt, hat ihr eigenes Gewicht<sup>77</sup>. Die hier zum Ausdruck gebrachte, "soteriologische" Funktion des *šrp* hat im Blick auf die lange ägyptische Tradition des *srf* bis hin zu dessen Rolle als "Vergelter" das genuin Jesajanische zum Inhalt: den Propheten zum Anwalt des "Heiligen Israels" zu machen.

72 KEEL (1977) 123. 73 Vgl.auch HAL 60a.

74 Vgl.schon GesB 47a, wo *ammatu* mit "feste Grundlage, Feste" wiedergegeben wird. Nach AHw 44a: "ein Wort für 'Erde'??". Cl.WILCKE, ZA 67 (1977) 166 übersetzt *ammatu* zuletzt kommentarlos mit "Erde" - Vgl.u.a.auch G.DALMAN, Aus VII, 68, der *ammot* als "Grundlagen" versteht.

75 KEEL (1977) 62ff scheint von J.HEHN, ׀ ׀ ׀ ׀ Js 6,1="Schleppen"?. Die Bedeutung von ׀ ׀ und ׀ ׀ , BZ 14 (1916/17) 15-24, nur dessen Ablehnung der der Wiedergabe "Schleppen" zu übernehmen und nicht - wie es richtiger wäre - dessen Erkenntnis, daß *šwljm* an und für sich nicht mit einem Gewandteil zu tun hat.

76 KEEL (1977) 124.

77 Nach JOINES (1974) 54 sind die Serafen für Jesaja nicht zuletzt "agents of divine redemption". Ob die 'Individuierung' nicht besonders signifikativ ist?

Zum Beitrag von W.Groß in BN 4 (1977) 25-38

Hans Werner Hoffmann - Erlangen

In seinem jüngst an dieser Stelle erschienenen Aufsatz "Zur Funktion von *gatal*. Die Verbfunktionen in neueren Veröffentlichungen" gibt W.GROSS der Hoffnung Ausdruck, daß die "Zeitschrift 'Biblische Notizen' ein Forum würde, auf dem ein klärendes Gespräch ohne zeitlichen Verzug und in kleinen Beiträgen unter denen, die sich um syntaktische Fragen mühen, zustande käme" (S.25). Dem kann man nur voll und ganz beipflichten. Was allerdings GROSS im folgenden bietet, eröffnet nicht Diskussion, sondern ist geeignet, ein sachliches Gespräch abzublocken. Betroffen von den unerträglichen Unterstellungen, die in dem Satz "Da also im Hebräischen ohnehin alles einerlei ist ..." (S.36) ihren Höhepunkt finden, beziehe ich mich ausschließlich auf Teil 2 seiner Ausführungen.

GROSS befragt hier meine Arbeit<sup>1</sup> zu einem Problem, nämlich dem der hebräischen Syntax und speziell der Verbfunktionen, das in dieser Arbeit überhaupt nicht zum Thema erhoben ist. Lediglich im Umfang von nicht ganz einer Seite wurden allgemein bekannte, grundlegende Beobachtungen aufgenommen, welche die Grammatik von GESENIUS-KAUTZSCH zur Zeitsphäre des sog. hebräischen Perfekts, des aktiven Partizips sowie des sog. hebräischen Imperfekts, den vorherrschenden Verbformen im Begründungsteil jesajanischer Unheilsankündigungen, bietet. Diese allgemeinen und insoweit auch undifferenzierten Beobachtungen sollten nur deutlich machen, daß die Zeitsphäre der von Jesaja kritisierten Handlungen nicht schon durch die genannten Verbformen festgelegt ist, umgekehrt aber auch seitens dieser Verbformen einer Interpretation der jesajanischen Unheilsankündigungen als intentionale Aufforderungen zur Änderung des Verhaltens, wie sie anschließend versucht wird, nichts entgegensteht. Mehr sollten jene Feststellungen nicht leisten. Die folgenden Überlegungen, auch zur Zeitsphäre der von Jesaja kritisierten Handlungen, liegen auf einer völlig anderen Ebene, wie GROSS - allerdings verbunden mit der eingangs bereits zitierten unsachlichen Unterstellung - auch anmerkt. Was soll aber dann der Vorwurf "So direkt führt der Weg nicht von der Syntax zur

<sup>1</sup> Die Intention der Verkündigung Jesajas (BZAW 136), Berlin-New York 1974.

inhaltlichen Deutung" (S. 37)? - er ist unzutreffend und unverständlich. Und in der Einleitung seines Aufsatzes davon zu sprechen, daß in der fraglichen Arbeit "im Vordergrund ... die Funktion der Suffixkonjugation (steht), die ... für die inhaltliche Interpretation ausgewertet wird" (S.26), geht eindeutig an der Sache vorbei. Die starke Fixierung auf das unbestritten wichtige Problem der hebräischen Syntax scheint hier den Verlust des rechten Augenmaßes in der Beurteilung anderer Arbeiten, die anderen und wohl nicht minder wichtigen Problemen gewidmet sind, zur Folge zu haben.

Mit den obigen Bemerkungen ist bereits zum Teil geklärt, warum im fraglichen Zusammenhang der kritisierten Arbeit nur auf die Grammatik von GESENIUS-KAUTZSCH in ihrer berühmten 28. Auflage von 1909 verwiesen wurde, was GROSS zu der ironischen Bemerkung veranlaßt: "Danach ist wohl zu den Verbfunktionen im Hebräischen nichts Beachtenswertes mehr veröffentlicht worden" (S.36). Es galt, in diesem Punkt auf vorliegende und weitgehend anerkannte Ergebnisse aufzubauen, wobei es sinnvoll erschien, auf ein Werk zu verweisen, das im allgemeinen Gebrauch und somit dem Leser leicht zugänglich ist. Und wie ein Blick in den bei Abschluß meiner Arbeit 1972 erschienenen 3. Band der Grammatik von R. MEYER (3., neubearbeitete Auflage) zeigt, sind die grundlegenden Aussagen zur Zeitsphäre der hebräischen Verbformen, wie sie GESENIUS-KAUTZSCH vertritt und wie sie in der kritisierten Arbeit aufgenommen wurden, keineswegs als längst überholt und abgetan abzuqualifizieren. Gewiß liegen viele beachtenswerte Einzeluntersuchungen zur hebräischen Syntax vor. Ein überzeugendes und brauchbares Gesamtkonzept, etwa in Form einer Grammatik bzw. Syntax, das die Fülle der neueren und teilweise widersprüchlichen Einzeluntersuchungen aufgearbeitet darbietet, konnte ich bis zum Abschluß meiner Arbeit 1972 allerdings nicht entdecken. Es konnte und sollte aber - wie bereits dargelegt - nicht Aufgabe dieser Arbeit sein, das umfangreiche Problem der hebräischen Syntax und speziell der hebräischen Verbfunktionen zu behandeln. So mutet die Kritik von GROSS an wie die eines Passagiers in einem Taxi, der dem Taxifahrer Vorhaltungen macht, warum er (im Jahre 1977) noch immer einen Dieselmotor (oder Ottomotor) statt eines Elektromotors unter der Haube habe, und damit vielleicht gar bezweifeln will, daß ihn der Fahrer ans richtige Ziel bringen kann.

In zwei Punkten sei abschließend auch noch auf Einzelheiten der vorgetragenen Kritik eingegangen: GROSS zitiert (S.36) einen Satz als Beispiel für eine un-

differenzierte Beweisführung (s. dazu oben) mit einer durch Punkte markierten Auslassung; ausgelassen wurde der Hinweis auf zwei konkrete Jesajastellen! Bezeichnend ist auch, daß an einer anderen Stelle (S.37) mit teilweiser Zitierung samt Seitenverweis der Eindruck erweckt wird, in der Arbeit würde behauptet, prädikatives Partizip sei die geeignete Verbform, um eine Handlung als abgeschlossen und der Vergangenheit angehörig zu kennzeichnen.

Der Leser mag sich selbst davon überzeugen, daß dies nicht zutrifft.

## Siegel mit Mondsichelstandarten aus Palästina

Helga Weippert - IJsselstein

Es braucht nicht viel lobende Worte darüber, wie wichtig und hilfreich die Arbeiten O.KEELs für das Verständnis alttestamentlicher Texte und auch der zeitgenössischen darstellenden Kunst sind. Sein Versuch, Texte von Bildern und Bilder von Texten her zu deuten, wirft gegenseitig Licht auf bisher Übersehenes oder nicht Verstandenes in Texten wie in Bildern. Dieses Vorgehen eröffnet vor allem auch durch die überreich zusammengetragene und durch die Mitarbeit von Frau H. KEEL gut dokumentierte Bilderfülle überraschende Perspektiven bei oft festgefahrenen exegetischen Diskussionen. Die angewandte Methode ist aber noch nicht so gebräuchlich<sup>1</sup>, als daß sie in allen ihren Schritten durchreflektiert sein könnte, und es ist deshalb dankenswert, daß M.GÖRG sie als Thema der Grundlagendiskussion aufgegriffen hat<sup>2</sup>. Zur Durchleuchtung der einzelnen methodischen Schritte ist hier Teil IV des neuen Buches von O.KEEL gewählt<sup>3</sup>.

Dieser Teil setzt die Leuchter-Vision Sacharjas und ihre Deutung (Sach 4,1-6a d. 10b-11.13-14) in Beziehung zu Siegeldarstellungen, die eine Mondsichelstandarte flankiert von zwei Bäumen zeigen. Im 1. Schritt (S.296-303) interpretiert O.KEEL die beiden Bäume anhand altorientalischer Darstellungen und Texte als Symbol für das Himmelstor und/oder seiner Repräsentation in der Kultarchitektur; die zwischen den Bäumen auf der Standarte sitzende Mondsichel wird dementsprechend als Neumond aufgefaßt. Im 2. Schritt erfolgt die Korrelation zwischen dem Siegelbild und dem in der Vision Geschauten:

1 O. KEEL, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament am Beispiel der Psalmen, Zürich - Neukirchen-Vluyn 1977<sup>2</sup>, S. 9-11 informiert selbst am besten darüber, wo er im Vergleich zu den nicht gerade zahlreichen, mehr oder weniger ähnlichen, früheren Publikationen seinen methodischen Standort bezieht.

2 M. GÖRG, Keruben in Jerusalem, Biblische Notizen 4, 1977, S. 13-24.

3 O. KEEL, Jahwe-Visionen und Siegelkunst: Eine neue Deutung der Majestäts-schilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4, Stuttgarter Bibel-Studien 84/85, Stuttgart 1977, S. 274-320. Im Folgenden als "KEEL" zitiert.

Siegel		Vision	
Bäume		Bäume	
Stange	} Standarte	<i>mānōrā</i>	} Leuchter
Mondsichel		<i>gullā</i>	
---		<i>nērōt</i>	

Der 3. Schritt greift Variationen des Siegelmotivs auf, bei denen die Standarte durch eine sitzende, von O.KEEL (S.286f. Anm. 47 und S. 307) hypothetisch mit dem Mondgott identifizierte Person ersetzt ist, oder bei denen anstelle eines oder beider Bäume (Beter-)Figuren treten. Auf der Bildebene ergeben sich damit die Gleichungen:

Grundmotiv	Variationen
Standarte	Gott
Bäume	(Beter-)Figuren

Der 4. Schritt überträgt die aus den Variationen des Grundmotivs erschlossenen Gleichungen auf die Deutung der Vision:

Variationen	Deutung
Gott	Jahwe
(Beter-)Figuren	"Öl-Söhne"

Insgesamt ergibt sich als Argumentationsschema<sup>4</sup>:

Bildebene		Textebene		Weiteres
Grundmotiv	Variationen	Vision	Deutung	
Bäume	(Beter-)Figuren	Bäume	"Öl-Söhne"	Himmelstor
Stange	} Standarte Gott	<i>mānōrā</i>	} Leuchter Jahwe	
Mondsichel		<i>gullā</i>		
---		<i>nērōt</i>		

Die tabellarische Aufschlüsselung macht dreierlei klar: 1. Die Beziehung der Bäume auf das Himmelstor fällt als überflüssig heraus: sie ist weder

<sup>4</sup> Eventuell könnte man noch einen Schritt weiter gehen. Schon Josephus, *Bellum Judaicum*, V 5,5 bezog die sieben Lampen des Leuchters im Tempel auf die sieben Planeten; spätere Exegeten folgten ihm darin bei der Auslegung der sieben *nērōt* (V.2), die in Vers 10 als "die sieben Augen Jahwes, die über die ganze Erde schweifen", erklärt werden. Vgl. z.B. K. MARTI, *Das Dodekapropheten*, KHCAT 13, Tübingen 1904, S. 414; E. SELLIN, *Das Zwölfprophetenbuch*, KAT 12, Leipzig 1930<sup>2,3</sup>, S.508f.; K. ELLIGER, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten II*, ATD 25, Göttingen 1959<sup>4</sup>, S.110. Auf

für die Bild- noch für die Textebene konstitutiv<sup>5</sup>. Ferner ist sie im Kontext auch nicht sinnvoll; denn daß die Bäume gleichzeitig so unterschiedliche Assoziationen wie die auf Personen und die auf ein Tor ausgelöst haben sollen, ist wenig überzeugend. 2. Der direkte Bezugspunkt zwischen Bild- und Textebene ist mit den Bäumen gegeben, nicht mit der Standarte/ dem Leuchter, der im Mittelpunkt des Bildes/Textes steht. 3. Sieht man von der Deutung der Bäume als Symbol für das Himmelstor ab, so laufen alle anderen Bezüge geradlinig von der Bild- zur Textebene, indem die Vision das Grundmotiv der Siegel, die Deutung seine Variationen aufgreift.

Die hier der Einfachheit und Durchsichtigkeit halber auf das Gerippe einer Tabelle reduzierten Folgerungen hat O.KEEL nicht im luftleeren Raum gezogen. Ausführlich berücksichtigt er vielmehr den geistes- und theologiegeschichtlichen Hintergrund: das seit der mittelassyrischen Zeit wachsende Empfinden göttlicher Transzendenz, das sich in Darstellungen darin äußert, daß Götter durch ihre Embleme vertreten werden (S. 303-305), die unter Nabonid forcierte Verehrung des Mondgottes Sin (S. 305f) und die altorientalischen und auch alttestamentlichen Texte, die Götter und so auch Jahwe mit Licht und Glanz verbinden (S. 311-313).

Den von O.KEEL gesammelten Belegen darf vielleicht noch ein Vers aus dem apokryphen Jeremia-Brief hinzugefügt werden. Die Epistel, eine Tirade gegen fremde Götter und ihre Verehrung, liest sich wie eine lange Liste all dessen, was diese Götter im Unterschied zu Jahwe nicht können. Vers 67b wirft ihnen vor: "Weder scheinen sie wie die Sonne noch leuchten sie wie der Mond". Offensichtlich ging der Verfasser von der positiven Vorstellung aus, daß Jahwe wie die Sonne scheine und wie der Mond leuchte. Die Anstößigkeit, daß Sacharja

den Siegeln mit der Mondsichelstandarte erscheinen bisweilen Sterne (Nr. 4, 13, 15?, 16, 22, 25) und kleine Kreise (Nr. 4-5, 7, 10-12, 15-16, 25-26), die zweifellos Sterne repräsentieren. Leider erreichen sie in keinem Fall die von vielen mesopotamischen Siegeln und Reliefs her bekannte Siebenzahl, die dort für die Pleiaden, das Siebengestirn, steht (W.H.WARD, *The Seal Cylinders of Western Asia*, Washington 1910, S. 410f). Dafür, daß auf den vorliegenden Siegeln die Siebenzahl nicht belegt ist, mag der eng begrenzte Raum der Siegelfläche verantwortlich sein. Nur mit aller Vorsicht kann man deshalb noch folgende Gleichung erwägen: Kreise = Sterne = *nēṛōt* = Augen Jahwes.

- 5 KEEL S. 315.317.320 greift die Beziehung der Bäume auf das Himmelstor und die Deutung des Mondes als Neumond bei seiner Textauslegung zwar wieder auf; denn damit sei ein "Neuanfang des Wirkens Jahwes" (S. 320) angezeigt; doch stößt sich dies mit der Interpretation der Szene als einer statischen, worin er K. SEYBOLD, *Bilder zum Tempelbau: Die Visionen des Propheten Sacharja*, Stuttgarter Bibel-Studien 70, Stuttgart 1974, S.43 folgt.

in der Leuchter-Vision Jahwe mit einem Kultsymbol des Mondgottes verbinde, verliert dadurch etwas von seiner Schärfe.

Dennoch sind damit nicht alle Bedenken ausgeräumt. Die Tabelle zum Argumentationsschema zeigt zwar, daß Bild- und Textebene sich streng entsprechen; doch bleibt sie undeutlich im Hinblick auf die Art der Relationen. Diese laufen über ein vielschichtiges Fadennetz direkter (so bei den Bäumen) und indirekter (so bei der Standarte/dem Leuchter) Assoziationen, die in ihrer Gesamtheit voraussetzen, daß Sacharja nicht nur das Grundmotiv der Siegel (=Vision) und seine Variationen (=Deutung) kannte, sondern daß er auch ihre Zusammengehörigkeit erkannte. Letzteres ist praktisch nur anhand einer größeren Anzahl entsprechender Siegeldarstellungen erschließbar, so daß man fast zu der Annahme gezwungen ist, der Prophet habe seine Anregung aus dem "Musterkatalog" eines oder mehrerer Siegelschneider bezogen. Ferner muß man sich die Größe oder besser die Kleinheit der Gattung vor Augen halten; denn die zur Debatte stehenden Stempelsiegel (Rollsiegel sind die Ausnahme) sind meist nur etwa 2 cm hoch<sup>6</sup>. Ihre optische Wirkung ist somit der heutiger Briefmarken vergleichbar, und das bedeutet, daß sie recht bescheiden zu veranschlagen ist. Zwar kam den Siegeln, da sie stellvertretend für ihre Besitzer standen, mehr Bedeutung zu, als wir sie gewöhnlich Briefmarken beimessen; doch läßt sich ihre geringe optische Ausstrahlungskraft damit nicht wegdiskutieren. So bleibt es zumindest zweifelhaft, daß eine derart komplizierte Verflechtung zwischen Bild- und Textebene, wie O.KEEL sie vermutet, allein über den "Bildträger" des Siegels gelaufen sei.

Da auf den anderen traditionellen "Bildträgern" aus Palästina - den Elfenbeinen, Metallschalen und Stelen<sup>7</sup> - das Motiv nicht vorkommt<sup>8</sup>, bietet sich als Ausweg aus dem Dilemma die Realienkunde an. Allerdings darf es nicht von vornherein als gesichert gelten, daß die Siegel etwas abbilden, was man in Palästina aus eigener Anschauung kennen konnte; denn das Motiv der Mondsich-

6 Eine Ausnahme ist z.B. das in *Nimrūd* gefundene syrische Stempelsiegel mit der Mondsichelstandarte, das 4,5 x 6 cm mißt, vgl. B. PARKER, *Excavations at Nimrud, 1949-1953: Seals and Seal Impressions*, Iraq 17, 1955, (S.93-125) S.107 ND.3201 Taf. 18,4; M.E.L.MALLOWAN, *Nimrud and its Remains*, I, London 1966, Abb. 95.

7 A.SPYCKET, *Le culte du Dieu-Lune à Tell Keisan*, RB 80, 1973, (S.384-395) S. 386 Abb.11 deutet fälschlich die frei über zwei ausgestreckten Händen schwebende Mondsichel auf einer Stele aus Hazor (13.Jh.v.Chr.) als Bekrönung einer Mondsichelstandarte.

8 Mir ist aus Palästina das Motiv nur noch als einfache Ritzzeichnung auf einer Scherbe vom *Tell Kēsan* bekannt, vgl.ebd., S.392 Taf.7,4 Abb. 14.

chelstandarte ist in Mesopotamien zuhause und gehört dort zu den gängigen Bildelementen altbabylonischer Glyptik<sup>9</sup>. Vereinzelt erscheint die Standarte auch auf kassitischen Rollsiegeln<sup>10</sup>; häufig ist sie dann wieder auf neuassyrischen und Neubabylonischen Rollsiegeln anzutreffen, und beschriftete zeitgenössische Darstellungen stellen sicher, daß man sie als Kultsymbol des Mondgottes Sin auffaßte<sup>11</sup>. Es ist deshalb nicht auszuschließen, daß die palästinischen Siegelschneider auf ikonographischem Weg mit dem Emblem bekannt wurden, ohne daß sie notwendig Originale des Kultsymbols hätten kennen müssen. Für einige in Palästina aufgetauchte Siegel mag dies zutreffen. So entspricht etwa das Rollsiegel Nr. 8 nicht nur darin mesopotamischer Tradition, daß die Mondsichelstandarte zusammen mit dem Spatensymbol des Marduk und dem Stilus des Nabu erscheint<sup>12</sup>, sondern auch darin, daß die Standarte nicht auf einem Podest steht und daß von einer Querleiste der Stange zwei Quasten herabhängen<sup>13</sup>. Auch bei dem Rollsiegel Nr. 12 sind die "Perlenschnüre", die rechts und links vom Zusammenstoß von Mondsichel und Stange herabhängen, ein typisch assyrisches Detail<sup>14</sup>, das auf den anderen bislang bekannten palästinischen Siegeln keine Parallelen hat. Diese Siegel stehen vielmehr in einem recht distanzierten Verhältnis zur mesopotamischen Glyptik

9 Belege z.B. bei E. PORADA, *Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North American Collections, I: The Collection of the Pierpont Morgan Library*, The Bollingen Series 14, Washington 1948, Nr. 366.413.464.489.493.495. 514.536.551.

10 Ebd., Nr. 588.

11 Belege bei U. SEIDL, *Die babylonischen Kudurru-Reliefs, Baghdader Mitteilungen* 4, 1968, (S. 7-220) S.98.

12 Vgl. die Hinweise auf analoge Zusammenstellungen bei KEEL S. 293 Anm. 65; ferner: PORADA (Anm. 9) Nr. 711; B. BUCHANAN, *Catalogue of Ancient Near Eastern Seals in the Ashmolean Museum, I*, Oxford 1966, Nr. 643; A. MOORTGAT, *Vorderasiatische Rollsiegel: Ein Beitrag zur Geschichte der Steinschneidekunst*, Berlin 1940, Nr. 598. PORADA (Anm. 9) Nr. 682 zeigt die Mondsichelstandarte zusammen mit dem Spatensymbol. Das Stempelsiegel Nr. 2, das auf der Basis und zwei Seiten graviert ist, zeigt auf einer Seite den Schlangendrachen mit dem Spatensymbol und dem Stilus und wiederholt beide Embleme auf der Basis (KEEL S. 287). Vgl. zu dieser Kombination das Stempelsiegel bei L. LEGRAIN, *Ur Excavations, X: Seal Cylinders*, Oxford 1951, Taf. 37, 653, das vier gravierte Seiten besitzt und über das Motivrepertoire von Siegel Nr. 2 hinaus noch das Blitzsymbol des Hadad auf einem Podest abbildet.

13 Belege bei KEEL S. 289 Nr. 6-8 Abb. 212-214 und PORADA (Anm. 9) Nr. 682. Bei Nr. 17 ist undeutlich, ob die beiden kreisförmig endenden Bänder (vgl. Nr. 7, 14, 25) vom Zusammenstoß der Mondsichel und Stange ausgehen sollen, oder ob sie bewußt tiefer ansetzen und eine schlechte Wiedergabe der Querleiste darstellen.

14 Vgl. z.B. PORADA (Anm. 9) Nr. 698.706.711f.

und stimmen darin mit neueren Untersuchungen zur Religionsgeschichte Judas unter den Assyriern überein, die zu dem Ergebnis gelangten, daß der assyrische Einfluß oder gar Druck auf die Vasallenstaaten in religiösen Angelegenheiten sehr viel geringer anzusetzen ist, als man lange Zeit anzunehmen geneigt war<sup>15</sup>. Speziell für den Astralkult kam M. COGAN zu dem Schluß, daß seine lokale, bis in die Bronzezeit zurückreichende Tradition zwar in assyrischer Zeit zweifellos neue Nahrung erhielt, doch daß dies weniger durch direkte assyrische als vielmehr durch aramäische Vermittlung assyrischer Elemente geschah<sup>16</sup>.

Für die lokale spätbronzezeitliche Tradition ist an erster Stelle auf den Siegelabdruck Nr. 18 aus *Tell Bêt Mirsim* zu verweisen, der das Emblem auf dem Rücken eines Vogels zeigt. Auch das um 1000 v. Chr. datierte Rollsiegel Nr. 6 aus Megiddo darf als Nachhall spätbronzezeitlicher Tradition gelten; denn sein einziger Bezugspunkt zur mesopotamischen Glyptik besteht in der Mondsichelstandarte selbst, während alle anderen Elemente (Schakalstandarte) und auch die Gesamtszene (Prozession von acht Dienern, die einen sitzenden Gott oder König auf einem Tragbrett tragen) noch ganz in der ägyptischen Bildwelt verwurzelt sind<sup>17</sup>.

O. KEEL (S. 284) hat nachgewiesen, daß das kurzbeinige Podest für die Mondsichelstandarte ein Spezifikum der palästinischen Siegel seit der Eisenzeit II darstellt, und dabei dürfte es sich um eine lokale Tradition handeln, die sich anhand des Siegels Nr. 14 aus Geser bis in den Übergang von der Spätbronze- zur Eisenzeit I zurückverfolgen läßt; denn Nr. 14 zeigt ein solches Podest in Seitenansicht, während die darauf montierte Standarte wohl der einfacheren Darstellung wegen in Frontalansicht erscheint.

Ein typisch syrischer Zug sind bei den Siegeln Nr. 2 und 24 die vom unteren

---

15 J. McKAY, *Religion in Judah under the Assyrians*, *Studies in Biblical Theology* II/26, London 1973; M. COGAN, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, Missoula, Montana, 1974.

16 COGAN, ebd., S. 84 - 88; vgl. auch McKAY, ebd., S. 45 - 59.

17 B. PARKER, *Cylinder Seals from Palestine, Iraq* 11, 1949, (S. 1-43) S. 12 Nr. 29 deutet auch die Mondsichelstandarte als Symbol des ägyptischen Mondgottes Chons; doch bereitet dies Schwierigkeiten, vgl. H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, S.140-144 Abb. 44.

Rand der Mondsichel ausgehenden beiden Quasten<sup>18</sup>. Daß im Falle des Siegels Nr. 2 von einer Querleiste zwei weitere Quasten herabhängen, ist ebenso wie das flache Podest der Standarte ein markanter Hinweis darauf, daß der Glyptiker auch von assyrischen Vorbildern abhängig war<sup>19</sup>, und diese Ausführung der Mondsichelstandarte kann somit beispielhaft für den assyrisch-syrischen Mischstil stehen<sup>20</sup>. Auch das Rollsiegel Nr. 20 vom *Tell Gemme* ist hinsichtlich der provinziellen Umgestaltung einzelner Elemente recht interessant. Es zeigt die Mondsichelstandarte in ihrer syrischen Form zwischen einer Schlange und einem stark schematisierten, zypressenähnlichen Baum, der ein Charakteristikum der palästinischen Siegelgruppe darstellt. Ein in *Nimrūd* gefundenes, von B. PARKER als syrische Arbeit klassifiziertes Rollsiegel wiederholt die Motivkombination; doch tritt hier anstelle des

---

18 Vgl. analoge Darstellungen des 8.Jhs.v.Chr. auf der Stele des Bir-Rakib in Zincirli (ANEP 460) und auf einem dort gefundenen Stempelsiegel (KEEL S. 287 Nr. 3 Abb. 210). Belege aus dem 7.Jh.v.Chr. liefern ein Rollsiegel mit hethitischer Inschrift bei WARD (Anm.4) Nr. 796 = PORADA (Anm.9) Nr. 1102 und ein in *Nimrūd* gefundenes syrisches Stempelsiegel (vgl.oben Anm.6).  
19 Vgl. die Belege in Anm. 13.

20 Zur Gesamtkomposition vgl. Anm. 12. Typisch für den Mischstil ist auch das Siegel Nr. 25. Die auf einem kurzbeinigen Podest stehende Mondsichelstandarte erscheint im "provinziellen" Kontext (wahrscheinlich zusammen mit einem Affen), die Vögel haltende Bes-Figur erinnert vor allem mit ihrer Kopfbedeckung an ägyptische Darstellungen, der vierflügelige Genius und die geflügelte Sphinx weisen das Siegel als phönizische Arbeit aus; doch zeigt die Darstellung auf der Basis (das publizierte Photo erlaubte keine Nachzeichnung) mit einem Hahn und der Mondsichel mit darin liegender Scheibe (vgl. dazu die Basis von Nr. 26) eine enge Nähe zum assyrischen Motivrepertoire (vgl. W. CULICAN, *Syrian and Cypriote Cubical Seals*, Levant 9, 1977, [S.162-167] S.164). Eine vierflügelige Gestalt erscheint auch auf dem Rollsiegel Nr. 24 neben der Mondsichelstandarte. Herrn Professor Dr. O. KEEL danke ich für ein Photo der Siegelabrollung, das meine Vermutung bestärkt, daß die geflügelte Gestalt ein Szepter mit Mondsichelbekrönung in der Hand hält. In diesem Fall kann sie wie die Figur auf einem Relief in Aleppo als Mondgott verstanden werden, vgl. A.M.BISI, *Un basso-rilievo di Aleppo e l'iconografia del dio Sin*, *Oriens Antiquus* 2, 1963, S. 215-221; SPYCKET (Anm.7) S.388f. Abb.21. Trifft dies zu, dann liegt es nahe, an eine Tradition zu denken, die an die des Mondgottes *Kušū* des hurritischen Pantheons anknüpft; dazu: E.LAROCHE, *Divinités lunaires d'Anatolie*, *Revue de l'histoire des religions* 148, 1955, S.1-24. Dieser ist auf dem Felsrelief von Yazılıkaya (13. Jh.v. Chr.) geflügelt abgebildet (Das hethitische Felsheiligtum Yazılıkaya, mit Beiträgen von K.BITTEL u.a., Berlin 1975, S. 139f. zu Relief Nr. 35 auf Taf. 22), und ebenso erscheint er auf den jüngeren Reliefs von Malatya (1050-850 v.Chr.) und Karkemiš (850-700 v.Chr.), vgl. E. AKURGAL, *Die Kunst der Hethiter*, München 1961, Taf. 104 oben und Taf. 116. Der Gott ist in diesen drei Fällen aber nur zweiflügelig dargestellt; die Verdoppelung der Flügel weist auf phönizischen Einfluß hin.

Baumes die ägyptische *Ma'at*-Feder<sup>21</sup>. Aus einem Grab in *Nērab* kommt ein weiteres Vergleichsstück, das aber die Mondsichelstandarte durch einen waagrechten Strich mit einer Scheibe und einem Stern darüber ersetzt hat<sup>22</sup>. Der Baum ist hier ähnlich wie auf den Siegeln Nr. 10?, 17, 24 und 25 einem Tannenzweig vergleichbar stilisiert. Diese vor allem von neuassyrischen Rollsiegeln des linearen Stils her bekannte Ausführung von Bäumen<sup>23</sup> wurde bereits in Syrien "ährenförmig" umgestaltet<sup>24</sup>, und so ist es wohl kein Zufall, daß die zwei aus dem Norden Palästinas stammenden Siegel Nr. 1 und 2 ebenfalls die "ährenförmige" Baumform belegen. Auch daß das Siegel Nr. 21 vom *Tell Gemme* seine nächste Parallele in einem Siegelabdruck auf einer Tontafel in Karkemiš findet<sup>25</sup>, darf als Hinweis auf die syrische Mittlerschaft bei der Übernahme der mesopotamischen Mondsichelstandarte in Palästina gelten.

Typisch für die palästinischen Siegel seit der Eisenzeit II sind ein kurzbeinigtes Podest als Untersatz der Standarte (Nr. 3-5, 7, 11, 13-15, 21-26) und Quasten (Nr. 3-5, 11, 13, 15-16, 18, 20-23, 26) oder kreisartig endende Bänder (Nr. 7, 14, 17?, 25), die vom Zusammenstoß der Mondsichel und der Stange rechts und links herabhängen<sup>26</sup>. Auffällig häufig sind im Vergleich mit den mesopotamischen Siegeln<sup>27</sup> Bäume auf den provinziellen Exemplaren anzutreffen. Von den 22 Siegeln oder Siegelabdrücken von palästinischen Fundstätten und den vier weiteren aus dem Kunsthandel bilden 13 bzw. 14 Exemplare Bäume ab (Nr. 1-4, 10?, 11, 15-17, 20, 22, 24-26), wobei die typisch palästinische Zypressenform<sup>28</sup> (Nr. 4, 16, 20, 22, 26) auch stark verkürzt

21 PARKER (Anm. 6) S. 106 ND.3301 Taf. 17,3.

22 A. BARROIS, Fouilles de l'Ecole Archéologique Française de Jérusalem effectuées à Neirab du 12 septembre au 6 novembre 1927, Syria 9, 1928, (S. 187-206.303-319) S.200 mit Abb. 6h und S. 314.

23 MOORTGAT (Anm. 12) Nr. 643-644. 662-668. 671. 673. 679; PORADA (Anm. 9) Nr. 615. 619. 623. 630. 642. 644. 653. 665-666. 670. 672. 673e. 685.

24 Die "Ährenform" findet sich auf einem dem Siegel Nr. 2 vergleichbaren Exemplar aus Zincirli (KEEL S. 287 Nr. 3 Abb. 210) und vielleicht auf einem Siegelabdruck aus *Nimrūd*, vgl. PARKER (Anm. 6) S. 124 ND.2320 Abb.28.

25 C.L.WOOLLEY, *Carchemish II*, London 1921, S. 141 Abb. 54.

26 KEEL S. 284f.

27 Die in Anm. 23 genannten Belege zeigen die Bäume zumeist als rechte und linke Bildbegrenzung verschiedener Szenen. Ihr seltenes Zusammentreffen mit Darstellungen mit der Mondsichelstandarte (Belege bei KEEL S. 289 Nr. 6-8 Abb. 212-214 und S. 291 Nr. 11 Abb. 217) ist eher als zufällig, denn als typisch für den Kontext zu beurteilen.

28 Zwei analoge Bäume zeigt ein Stempelsiegel aus Sicheim (KEEL S. 286f. Anm. 47 Abb. 238c Taf. 4a), ein weiterer derartiger Baum erscheint auf einem Rollsiegel aus Beth-Sean (PARKER [Anm.17] Taf. 18,122). Besser ausgeführte, in der Grundform aber entsprechende Bäume finden sich auf den phönizischen

in Rautenform vorkommt (Nr. 3, 11, 15). Gerade diese Baumform ist aus der mesopotamischen Glyptik nicht ableitbar, so daß sich der Schluß nahelegt, daß die palästinischen Glyptiker das Emblem in einen Kontext stellten, der ihnen ikonographisch nicht von mesopotamischen Vorbildern vorgegeben war. Dieser Kontext stimmt aber mit dem überein, den wir aus alttestamentlichen Texten über den Astralkult kennen; denn ihnen zufolge wurden Sonne, Mond und Sterne im Freien verehrt, wo sie sich ungehindert dem Blick darbieten und deshalb ihre direkte und stärkste Wirkung ausstrahlten (Vgl. Hiob 31, 26f.).

Manasse ließ zur Verehrung des "Himmelsheeres" Altäre in beiden Tempelvorhöfen aufstellen (2. R 21,5), die im Zuge der josianischen Reform zusammen mit den Altären auf dem Dach, "dem Obergemach des Ahas", beseitigt wurden (2. R 23,12). Auch auf Dächern von Bürgerhäusern wurde das "Himmelsheer" verehrt (Jer 19,13; Zeph 1,5), und der Kult der "Himmelskönigin" spielte sich in den Straßen ab (Jer 7,17f; 44,17). Aus dem Bericht über die josianische Reform geht ferner hervor, daß auch auf den "Höhen" Baal, die Sonne, der Mond, die Gestirne und das "Himmelsheer" ihren Kult und ihre Priester hatten (2. R 23,5). Gemeint sind hier sicherlich die offenen Höhenheiligtümer, die im Alten Testament häufig mit Formulierungen wie "auf den Höhen und den Hügeln und unter jedem grünen Baum" beschrieben werden (2. R 16,4; 2. Chr 28, 4; vgl. auch 1. R 14,23; Jer 2,20; 3,6; 13,27; 17,2f; Ez 20,28), und über deren Ausstattung mit Altären, Masseben, Ascheren und Bäumen allgemeine Einmütigkeit herrscht<sup>29</sup>. Die Bedeutung der Bäume für diese Kultstätten drückt besonders deutlich Hos 4,13 aus<sup>30</sup>:

---

Metallschalen: E.GJERSTAD, Decorated Metal Bowls from Cyprus, *Opuscula Archaeologica* 4, 1946, (S.1-18) Taf. 7f. 10; G.PERROT-Ch.CHIPIEZ, *Histoire de l'art dans l'antiquité, III: Phénicie-Chypre*, Paris 1885, Abb. 544.546. 552.

29 Vgl. P.WELTEN, Art, Kulthöhe, *Biblisches Reallexikon*, ed. K.GALLING, HAT I/1, Tübingen 1977<sup>2</sup>, S. 194f. mit Literatur zur gegenwärtigen Diskussion, bei der die Meinungen aber nur bei den Höhenheiligtümern mit Gebäuden, nicht bei den offenen Kultstätten auseinandergehen. Zur Darstellung eines Heiligtums mit Masseben, Räucheraltar und einem Baum vgl. die tyrische Münze (3./4.Jh.n.Chr.) bei KEEL (Anm.1) Abb. 247; zu zwei Reliefdarstellungen - eine mit einer Zypresse und eine mit einer Palme - aus dem Bel-Tempel in Palmyra vgl. H. SEYRIG, *Antiquités Syriennes* 17. - Basreliefs monumentaux du temple de Bêl à Palmyre, *Syria* 15, 1934, (S.155-186) S.178. 182 Taf. 21,4; 22f.

30 Übersetzung von H.W.WOLFF, *Dodekapheton 1: Hosea*, BK 14/1, Neukirchen 1961, S.87.

Auf Bergeshöhen halten sie Opfermahlzeiten  
auf Hügeln bringen sie Rauchopfer dar  
unter Eiche und Storax und Terebinthe,  
weil ihr Schatten so angenehm ist.

Schon A. SPYCKET ([Anm.7] S.384) deutete die Bäume auf den Siegeln mit der Mondsichelstandarte als eine Ortsangabe, die zu einem "culte dans un bosquet" führe, und diese Beobachtung läßt sich von den alttestamentlichen Belegen her für Palästina noch enger auf einen Kult an einem Höhenheiligtum eingrenzen. Über die Kultriten selbst steuern die Siegel leider nur wenig Informationen bei; doch ist ihnen immerhin zu entnehmen, daß neben Gebeten (vgl. vor allem Nr. 4-5, 12, 23) auch Musik eine Rolle spielte (Nr.16 und 26). Sofern die Sterne und ihre verkürzte Wiedergabe als Kreise (Nr. 4-5, 7, 10-13, 15-16, 22, 25-26) als Zeitangabe aufgefaßt werden dürfen, so ergibt sich für den Kult ein nächtlicher Termin, was bei der Verehrung einer lunaren Gottheit nicht verwundern kann.

Daß dies keine bloße Spekulation ist, sondern daß es einen Kult, wie ihn die Siegel zeigen, in Palästina tatsächlich gab<sup>31</sup>, beweist eine bronzene Mondsichel vom *Tell es-Serī'a*. Sie mißt von Spitze zu Spitze gemessen etwa 10 cm, ihre größte Breite liegt bei 17 cm, ihre Höhe beträgt einschließlich der am unteren Sichelrand mittels Voluten angeschlossenen Tülle ungefähr 21 cm. Zusammen mit einer bronzernen Glocke wurde sie in einem Raum der Bastion oder Zitadelle gefunden, die den nordöstlichen Zugang zur Stadt überwachte. Die Ausgräber setzen die Zerstörung des Gebäudes im späten 8. oder frühen 7.Jh.v.Chr. an, womit für den Fund der *terminus ante quem* markiert ist<sup>32</sup>. Vergleichbare bronzene Mondsicheln mit einer Tülle am unteren Rand kommen vom *Tell Halāf* (9.Jh.v.Chr.) und aus Zincirli. Die Sichel vom *Tell Halāf* mißt zwischen den Spitzen 25 cm<sup>33</sup>, während die aus Zincirli zwischen den Spitzen nur 16 cm breit ist. W. ANDRAE schloß wegen der geringen

31 Die Belege für eine Verehrung des Mondgottes in Palästina lassen sich vermehren, wenn man weitere Motive, etwa das, das den Gott in der Mondsichel zeigt, hinzunimmt: z.B. K.GALLING, Beschriftete Bildsiegel des ersten Jahrtausends v.Chr., vornehmlich aus Syrien und Palästina. Ein Beitrag zur Geschichte der phönikischen Kunst, ZDPV 64, 1941, (S. 121-202) Nr. 83. 105f.113-114a; G.L.HARDING, Four Tomb Groups from Jordan, PEFA 6, 1953, S. 53f. Taf. 6,6.

32 E.D.OREN-E.NETZER, 'Tel Sera' (Tell esh-Shari'a), IEJ 24, 1974, (S.264-266) S. 266 Taf. 57F.

33 M.v.OPPENHEIM, Tell Halaf IV: Die Kleinfunde aus historischer Zeit, bearbeitet und herausgegeben von B.HROUDA, Berlin 1962, S.54 Nr.1 Taf.34,1; vgl. M.v.OPPENHEIM, Der Tell Halaf: Eine neue Kultur im ältesten Mesopotamien, Leipzig 1931, S. 190.

Größe des Stückes eine Funktion als Standartenbekrönung aus<sup>34</sup>; doch bewegen sich seine Dimensionen wie auch die des Exemplars vom *Tell eš-Šerī'a* durchaus in dem Rahmen, der durch andere Standartenbekrönungen gezogen ist<sup>35</sup>.

Kehren wir zu unserer anfänglichen Fragestellung zurück, die von dem Zweifel ausging, daß die Leuchter-Vision des Sacharja über das Medium der Siegel aufgelöst worden sei. Ist es stattdessen denkbar, daß Sacharja entsprechende Kultsymbole oder Kultstätten aus eigener Anschauung kannte<sup>36</sup>? Eine Antwort darauf bliebe spekulativ, aber sie wäre nicht nur deshalb müßig. Von den uns überkommenen Mondsicheln führt kein Weg zur Leuchter-Vision; denn diese Sichel sind flach und lassen den Gedanken an ein Becken oder an eine Schale, wie ihn O.KEEL bei einer Kombination von Mondsichel und *gullā* voraussetzt<sup>37</sup>, nicht aufkommen. Verband Sacharja aber die Mondsichel der Standarte und die *gullā* lediglich anhand entsprechender Siegeldarstellungen, so implizierte sein assoziativer Gedankengang ein derartiges Mißverständnis des Emblems, daß fraglich wird, ob er darin überhaupt noch die Mondsichel erkannte.

Die vielen, im Rahmen der "Grundlagendiskussion" kaum mehr zu rechtfertigenden Detailbemerkungen möchten wenigstens mit einem auf die Methode ausgerichteten Fazit schließen. Es ist dankenswert und überaus hilfreich, daß O.KEEL die lange Zeit vernachlässigten Bildwerke zum besseren Verständnis alttestamentlicher Texte zum Sprechen gebracht hat, und man kann nur hoffen und wünschen, daß er noch viele von ihnen zum Sprechen bringen wird. Der Beitrag, den die Realienkunde anzubieten hat, darf darüber aber nicht in Vergessenheit geraten. Die eingangs dargebotene Analyse der KEELschen Argumentationsstruktur versuchte darzustellen, wie bei ihm Bild- und Textebene aufs engste aufeinander bezogen werden. Aber weder Bilder noch Texte entstanden

---

34 F.v.LUSCHAN, Die Kleinfunde von Sendschirli, Herausgabe und Ergänzung besorgt von W. ANDRAE, Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen, Heft 15, Berlin 1943, S. 105 Taf.48z.

35 Vgl. H.WEIPPERT, Art. Feldzeichen, Biblisches Reallexikon (Anm. 29), S. 77-79 Abb.22, 1-3. Daß die von SPYCKET (Anm.7) S.388f. Abb.12 beigezogenen "Lanzenschuhe" nicht in diesen Kontext gehören, ist bereits ausgeführt von T. DOTHAN, Forked Bronze Butts from Palestine and Egypt, IEJ 26, 1976, S.20-34.

36 Über die Volksfrömmigkeit nachexilischer Zeit ist weniger bekannt als über die der späten Königszeit; doch darf auf diesem Gebiet mit konservativen Tendenzen und damit mit einer gewissen Kontinuität gerechnet werden. Ein Indiz dafür liefert das Siegel Nr. 17 aus Beth-Zur.

37 KEEL S. 278: "Die *gullāh*, die der Lampenständer trägt, dürfte eine Art Becken gewesen sein."

mit der Zielrichtung gegenseitiger Interpretation; vielmehr versuchen beide mit ihren Mitteln, Sachverhalte nachzuzeichnen und zu beschreiben. Die primäre Berührung beider Medien dürfte deshalb zumeist bei den Sachverhalten selbst liegen, während die Berührungen zwischen Text und Bild demgegenüber sekundär sind.

#### KATALOG:

Die 22 Siegel bzw. Siegelabdrücke von 15 palästinischen Orten (vgl. die Karte der Fundorte: Abb. 27) sind von Norden nach Süden angeordnet. Es folgen vier nach Motiv und Ausführung verwandte Siegel aus dem Kunsthandel.

- 1 *Hazor*, Stratum X (2. Hälfte des 10. Jhs. v. Chr.): Siegelabdruck. Y. YADIN u. a., *Hazor II: An Account of the Second Season of Excavations*, 1956, Jerusalem 1960, Taf. 76,8; 162,4; KEEL S. 286 Nr. 1 Abb. 208.
- 2 *Tell Kēsan* (Ende des 8. Jhs. v. Chr.): Stempelsiegel (2 Seiten und Basis graviert). KEEL S. 287 Nr. 4 Abb. 211 Taf. 4b.
- 3 *Tell Kēsan*, Oberflächenfund: Stempelsiegel. SPYCKET (Anm. 7) S. 384 Abb. 1 Taf. 7,1; KEEL S. 289f. Nr. 10 Abb. 216.
- 4 *Tell es-Samak* (9./8. Jh. v. Chr.): Stempelsiegel. J. ELGAVISH, Shiqmona - A Biblical City, Qadmoniot 3, 1970, (S. 90-93) Abb. auf S. 93; A. SPYCKET, Nouveaux documents pour illustrer le culte du Dieu-Lune: Deux scarabées d'Ides de Shiqmona (Haifa), RB 81, 1974, (S. 258f.) S. 258 Nr. 1 Taf. 15,1; KEEL S. 291 Nr. 13 Abb. 219.
- 5 *Tell es-Samak* (9./8. Jh. v. Chr.): Stempelsiegel. SPYCKET, ebd., S. 258f. Nr. 2 Taf. 15,2f; KEEL S. 296 Nr. 21 Abb. 227.
- 6 *Megiddo*, Stratum V (um 1000 v. Chr.): Rollsiegel. R. S. LAMON-G. M. SHIPTON, *Megiddo I: Seasons of 1925-34, Strata I-V*, OIP 42, Chicago 1939, Taf. 66,3; PARKER (Anm. 17) S. 12 Nr. 29.
- 7 *Megiddo*, Oberflächenfund: Stempelsiegel. LAMON-SHIPTON, ebd., Taf. 67,8.
- 8 *Tell Dōtān* (?), Kunsthandel (9. Jh. v. Chr.): Rollsiegel. KEEL S. 291f. Nr. 15 Abb. 221 Taf. 5b.
- 9 *Tell el-Fār'a*, Niveau III (Ende des 11.-frühes 9. Jh. v. Chr.): Stempelsiegel. R. de VAUX, Les fouilles de Tell el-Far'ah, près Naplouse: Cinquième campagne, RB 62, 1955, (S. 541-589) S. 582 Abb. 18: F. 1841.
- 10 *Samaria*: Stempelsiegel. J. W. CROWFOOT-G. M. CROWFOOT-K. M. KENYON, *Samaria-Sebaste III: The Objects from Samaria*, London 1957, Taf. 15, 21.
- 11 *Naḥšōnīm*: Stempelsiegel. KEEL S. 294 Nr. 17 Abb. 223.
- 12 *Geser*: Rollsiegel. PARKER (Anm. 17) S. 41 Nr. 190; SPYCKET (Anm. 7) S. 388 Abb. 5.
- 13 *Geser* (um 650 v. Chr.): Siegelabdruck. R. A. S. MACALISTER, *The Excavation of Gezer 1902-1905 and 1907-1909*, I, London 1912, S. 27-29 Abb. 3.

- 14 *Geser*, Third Semitic Period (13.-12.Jh.v.Chr.): Stempelsiegel. MACALISTER, ebd., II, S. 324 Nr.266; III, Taf. 207,48.
- 15 *Tell en-Naṣbe*, Stratum I (750-350 v.Chr.): Stempelsiegel. C.C.McCOWN, *Tell en Naṣbeh excavated under the Direction of the Late W.F.BADE*, I: *Archaeological and Historical Results*, Berkley-New Haven 1947, S.296 Nr.51 Taf. 54, 51; KEEL S. 289 Nr.9 Abb.215.
- 16 *Nebo*, Grab 20 (7.Jh.v.Chr?): Rollsiegel. S.SALLER, *Iron Age Tombs at Nebo, Jordan*, *Studii Biblici Franciscani, Liber Annus* 16, 1965-66, (S.187-192) Abb.7.
- 17 *Beth-Zur* (persische oder hellenistische Zeit): Stempelsiegel (2 Seiten und Basis graviert). O.R.SELLERS, *The Citadel of Beth-Zur*, Philadelphia 1933, S.61 Abb.50,5; KEEL S. 296 Nr.19 Abb.225.
- 18 *Tell Bēt Mirsim*, Stratum C (1500-1230 v.Chr.): Siegelabdruck. W.F.ALBRIGHT, *The Excavation of Tell Beit Mirsim*, II: *The Bronze Age*, AASOR 17, New Haven 1938, S.73 § 80 Taf.32,14.
- 19 *Tell Ğemme* (um 900 v.Chr.): Rollsiegel. W.M.F. PETRIE, *Gerar*, London 1928, Taf.19,30; J.NOUGAYROL, *Cylindres-sceaux et empreintes de cylindres trouvés en Palestine (au cours de fouilles régulières)*, Paris 1939, S.48 TG.2 Taf.11.
- 20 *Tell Ğemme*: Rollsiegel. PETRIE, ebd., Taf.19,27; NOUGAYROL, ebd., S.68 TG.1 Taf.11; SPYCKET (Anm.7) S.391 Abb.10; KEEL S.293 Nr.16 Abb.222.
- 21 *Tell Ğemme*: Stempelsiegel. PETRIE, ebd., Taf.17,49; KEEL S.296 Nr.20 Abb.226.
- 22 *Ṭawilān* (Ende des 8. oder 7.Jh.v.Chr.): Stempelsiegel. C.M.BENNETT, *Chronique archéologique: Ṭawilān*, RB 76, 1969, (S.386-390) Taf.6b; dies., *A Brief Note on Excavations at Tawilan, Jordan, 1968-1970*, *Levant* 3, 1971, (S. V-VII) S. VI Taf. 2b; SPYCKET (Anm.7) S.384 Abb.2 Taf.7,2; KEEL S.286 Nr.2 Abb.209.
- 23 *Kunsthandel* (Aufbewahrungsort: Bibliothèque Nationale, Paris): Stempelsiegel. L.DELAPORTE, *Catalogue des cylindres orientaux de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1910, Nr.648; SPYCKET (Anm.7) S. 384 Taf.7,3; KEEL S.291 Nr.14 Abb.220.
- 24 *Kunsthandel* (Aufbewahrungsort: Ecole Biblique, Jerusalem). Rollsiegel. KEEL S. 291 Nr.12 Abb.218 Taf.4c.
- 25 *Kunsthandel* (Aufbewahrungsort: Sammlung D.BÜRGIN, London): Stempelsiegel (4 Seiten und Basis graviert). CULICAN (Anm. 20) S.164 Taf.17B.
- 26 *Kunsthandel* (Aufbewahrungsort: Sammlung M. DAYAN, Jerusalem): Stempelsiegel (4 Seiten und Basis graviert). KEEL S.300 Taf.5c.



1



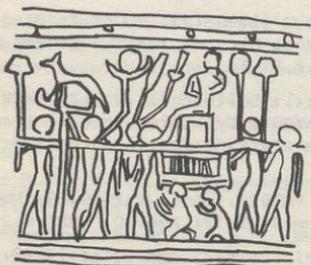
2



3



5



6



4



7



8



9



10



11



12



13



14



15



16



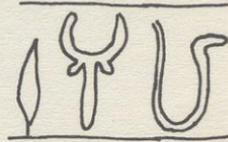
17



18



19



20



21



22



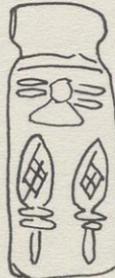
23



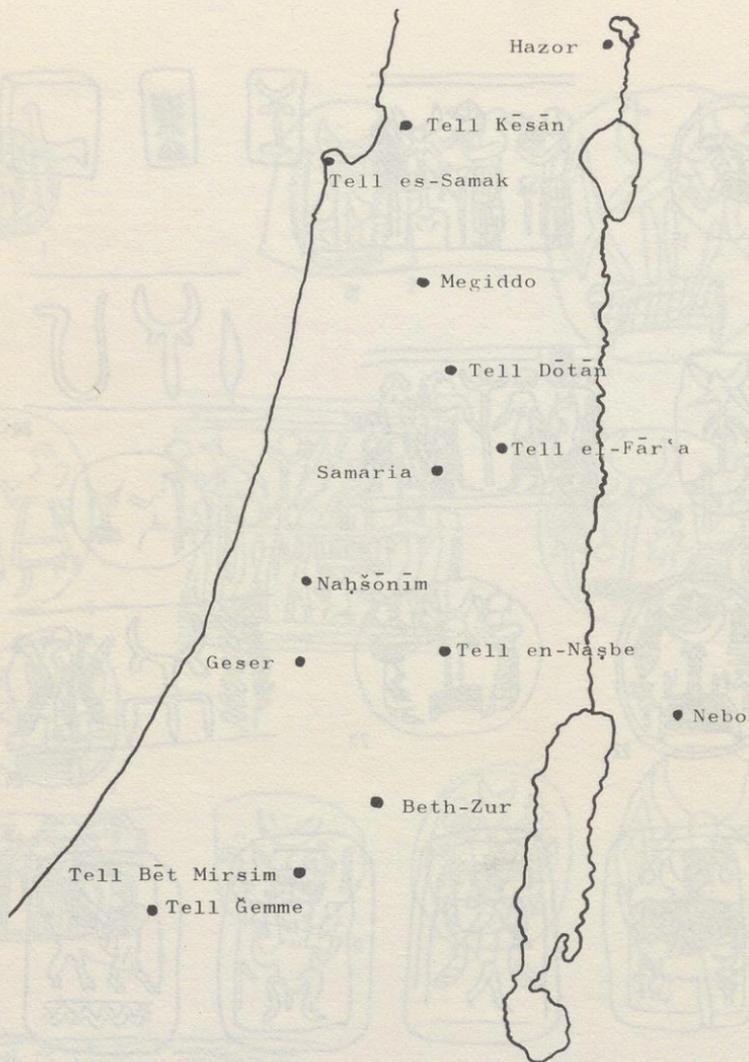
24



25



26



27 Karte der Fundorte