

T

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

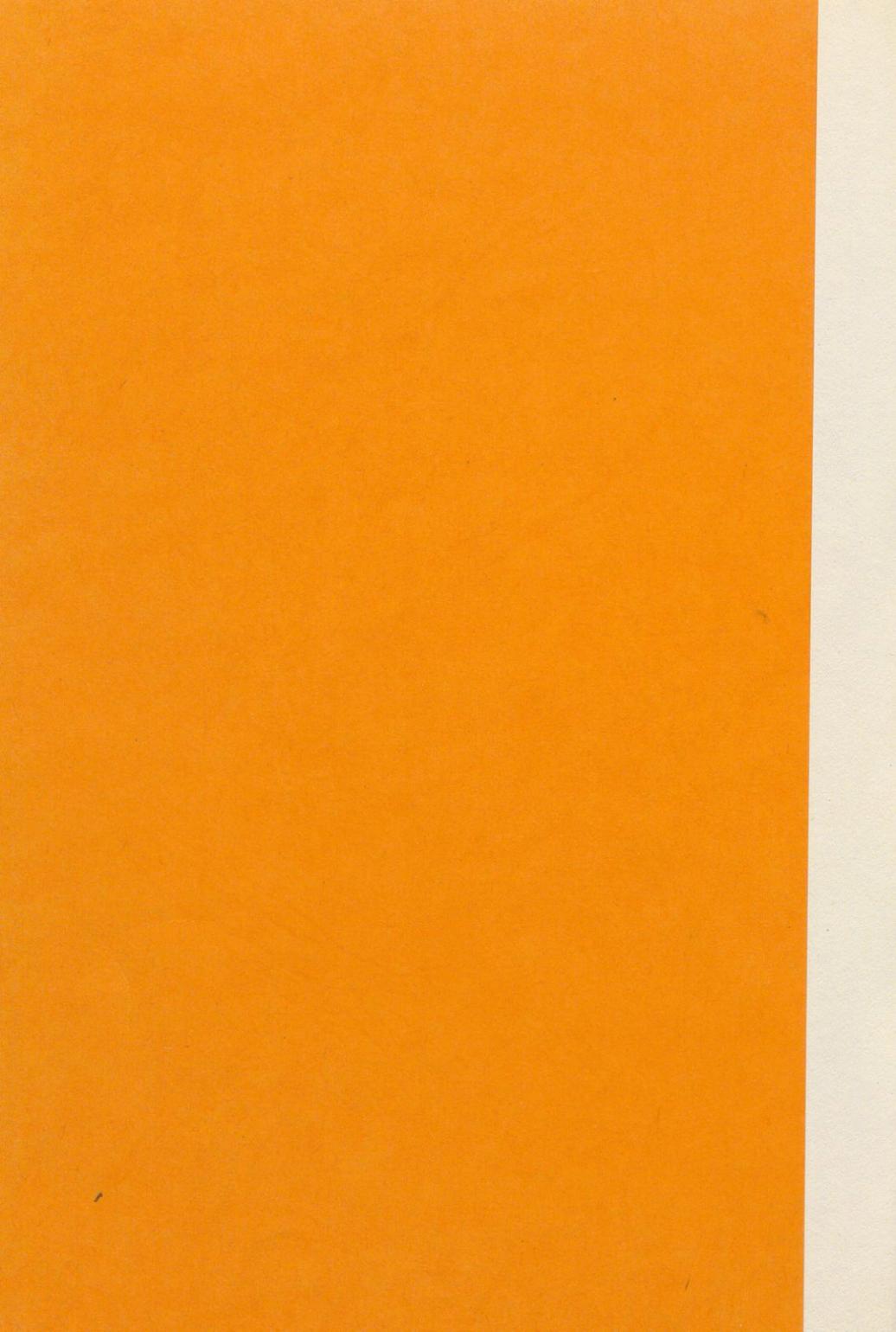
Heft 6

Bamberg 1978

UB TÜB

24. AUG. 1978

Z1



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

Veränderungen	5
Spezialien der Redaktion	6
<b>PRELUD</b>	
H. Geyer: Der Ort von der Arch-Gewölbe	7
H. Geyer: Eine römische Metapher bei Paul und Titus	12
H. G. von Nitzsch: Historisch-grammatische Sprachvergleiche in den Briefen des Paulus	15
H. Götts: Überlieferung von Titus und die Auslegung des 12, 11	19
<b>REZENSIONEN</b>	
H. G. Götts: Analyse alttestamentlicher Erzählungen - Studien zur Prophetenbibel	27
H. Götts: Grundfragen zur exegetischen Diskussion von Titus	40

Heft 6

Bamberg 1978

Herausgeber: Elisabeth Bock, Bamberg  
 Redaktion: Elisabeth Bock, Bamberg  
 Druck: Druckerei Bamberg

BIBLISCHE NOTIZEN  
Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 6

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: *qmḥ* und *qm* in den Arad-Ostraka . . . . . 7  
M. Görg: Eine formelhafte Metapher bei Joel und Nahum . . . . . 12  
H.G. von Mutius: Hebräisch-arabische Sprachvergleichung im  
Jesajakommentar ABRAHAM IBN ESRAS . . . . . 15  
E. Otto: Überlieferung von Sichem und die Ausgrabung auf  
*tell balāṭa* . . . . . 19

BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

R.C. Culley: Analyse alttestamentlicher Erzählungen - Erträge  
der jüngsten Methodendiskussion . . . . . 27  
O. Keel: Grundsätzliches und das Neumondemblem zwischen den  
Bäumen . . . . . 40



## Vorbemerkungen

Gegenstand der NOTIZEN dieses Heftes sind zum einen lexikalische Untersuchungen zum Hebräischen innerhalb und außerhalb des AT unter besonderer Zuhilfenahme außerbiblichen Sprachmaterials und zum anderen eine kritische Stellungnahme zu einer neuerschienenen Publikation zu Sichem. In den BEITRÄGEN ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION werden literaturwissenschaftlich orientierte Erwägungen zur Struktur narrativer Texte des AT vorgestellt und die bereits begonnenen Überlegungen zum gegenseitigen Verhältnis von Bild- und Textebene fortgeführt.

Beiträge für Heft 7 (1978) mögen bis zum 1. Oktober 1978 eingesandt werden.

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)

*qmḥ* und *qm* in den Arad-Ostraka

Manfred Görg - Bamberg

Die jüngst erfolgte Veröffentlichung weiterer Ostraka von Tel Arad durch A.F. RAINNEY bietet auch ein unter Nr. 112 geführtes Textfragment, das zweimal die Buchstabenkombination *qm* aufweist<sup>1</sup>. Dieses *qm* ist nach RAINNEY "either the end of a broken word or possibly an abbreviation for *qmḥ* 'flour', though such an abbreviation would be most unusual"<sup>2</sup>. Die angehende Schreibung erscheint aber, ohne daß RAINNEY eigens darauf aufmerksam macht, schon in der zweiten Zeile des von Y. AHARONI publizierten 8. Arad-Ostrakons, dessen neuhebräische Wiedergabe das althebräische  mit (π)ḏḡ interpretiert<sup>3</sup>. Nach dem Kommentar AHARONIS zu Z.2 geht die als solche betrachtete Kurzform mit Auslassung des letzten Zeichens vielleicht auf das Konto des Schreibers<sup>4</sup>. Wenn nun auch die von RAINNEY publizierten Schreibungen immerhin noch die Möglichkeit eines Wortfragments zulassen, so spricht doch mehr für die Annahme, daß es sich hier um die gleiche zweikonsonantige Graphie handelt. Zugleich wird man in beiden Ostraka die Notwendigkeit einer Emendation von *qm* in *qmḥ* bezweifeln dürfen. Dann bleibt die Alternative: Handelt es sich bei *qm* um eine bislang nur in den Arad-Ostraka belegte, nach der hier gültigen Orthographie aber durchaus legitime Kurzschreibung für die auch in Arad mehrfach bezeugte Vollform *qmḥ*<sup>5</sup> oder liegt am Ende doch ein selbständiges Wort mit spezifischer Semantik vor?

Ein Blick auf die althebräische Orthographie offenbart außerhalb des AT "abbreviations for terms designating numbers and units of measurement as well as commodities, common nouns, and names of both places and persons", wobei "the omitted letter or letters may be initial or medial or final"<sup>6</sup>.

- 
- 1 A.F. RAINNEY, Three additional Hebrew Ostraca from Tel Arad, in: Tel Aviv 4 (1977) 102 mit Pl. 5.2.
  - 2 RAINNEY (1977) 102.
  - 3 Y. AHARONI, Arad Inscriptions, Jerusalem 1975 (hebr.), 24. Vgl. auch A. LEMAIRE, Inscriptions Hébraïques I, Les Ostraca, Paris 1977, 169.
  - 4 AHARONI (1975) 24.
  - 5 Zu den Belegen s. unten.
  - 6 G.R. DRIVER, Once again Abbreviations, in: Textus 4 (1964) 78.

Diesem Befund zufolge wäre auch eine Abkürzung von *qmḥ* unter Weglassung des dritten Radikals prinzipiell nichts Ungewöhnliches. Eine Identifikation von *qm* mit *qmḥ* läßt sich graphisch zweifellos vertreten. Dennoch bleibt eine gewisse Möglichkeit, in *qm* nicht bloß eine graphische Variante, sondern eine individuelle Nebenform zu *qmḥ* wahrzunehmen, der zudem eine modifizierte Semantik eigen wäre. Dazu ist zunächst ein Blick auf den Gebrauch von *qmḥ* als Fremdwort im außersemitischen Sprachraum hilfreich. Die Bildung *qmḥ.w* ist bereits im ägyptischen Alten Reich als Wort semitischer Provenienz nachweisbar<sup>7</sup>. Das "in sehr alter Zeit"<sup>8</sup> entlehnte Wort erscheint zwar in hieratischen Texten des Neuen Reichs auch mit anlautendem *k*<sup>9</sup>, bleibt aber weiterhin mit der traditionellen Schreibung in Opferlisten belegt<sup>10</sup>. Eine geringfügige semantische Verschiebung läßt die Bezeichnung für "Mehl" im Semitischen zu einem Terminus des Fertigprodukts "Brot" im Ägyptischen werden, wobei *qmḥ.w* als "Syrerbrot" der Asiaten, bestehend aus importiertem Getreide, bevorzugte Verwendung findet<sup>11</sup>. Es kann ferner kein Zweifel sein, daß *qmḥ* auch noch im 7./6. Jh. auf ägyptischer wie auf jüdischer Seite zu den Begriffen mit weitgehend gleicher Konnotation gehört. Interessant ist nun, daß *qmḥ.w* in den ägyptischen Opferlisten seit dem Alten Reich unmittelbar von der offenbaren Nominalform *qm3* gefolgt sein kann<sup>12</sup>, für welche das Ägyptische Wörterbuch die Interpretation "Zubereitungsart des *kmḥ.w* Brotes" liefert<sup>13</sup>. Die Kombination von *qmḥ.w* und *qm3* wird syntagmatisch als scheinbare Apposition zu verstehen sein, so daß *qm3* als Näherbestimmung zu *qmḥ.w* fungiert. Dieses *qm3* läßt sich hinwieder, soweit ich sehe, nicht auf eine innerägyptische Basis zurückführen, könnte aber mit allem gebotenen Vorbehalt in Ver-

7 Vgl. WbÄS V,40 mit Belegstellen.

8 M. BURCHARDT, Die altkanaanäischen Fremdworte und Eigennamen im Ägyptischen I, Leipzig 1909, 41.

9 Nach einem von BURCHARDT zitierten Vorschlag A. ERMANS erhielt sich das Wort im Ägyptischen, "wobei das *k* zu *ḳ* wurde; dieses *ḳ* geben die Schreiber des nR dann durch *k* wieder". Wie es sich angesichts der zweigleisigen Graphie des Anlauts auch mit der Lautentwicklung dieses Worts verhalten mag, eine generelle Austauschbarkeit von *q* und *k* läßt sich mit diesem Beispiel nicht begründen (vgl. dazu M. GÖRG, Zum Wechsel *k/q* in ägyptischen Transkriptionen, in: JEA 63, 1977, 178-80; Ders., Fremdwormen im Wenamun (unv. Ms. vom 20. Deutschen Orientalistentag 1977 in Erlangen) gegenüber u.a. S. AHITUV, IEJ 22 (1972) 141 n.4.).

10 Vgl. WbÄS Belegstellen V (1971) 6.

11 Vgl. R. DRENKHahn, Brot, in: LÄ I, 871 mit Hinweis auf H. KEES.

12 Vgl. W. BARTA, Die altägyptische Opferliste von der Frühzeit bis zur griechisch-römischen Epoche, MÄS 3, Berlin 1963, 49 (Nr. 40).

13 WbÄS V, 34.

gleich zu dem ostsemitischen Äquivalent von *qmḥ*, dem akk. *qēmu* "Mehl"<sup>14</sup>, gestellt werden, womit auch in diesem Fall eine frühe Entlehnung nicht unwahrscheinlich wäre. Da das akk. *qēmu* auf \**qamḥu* zurückgeht<sup>15</sup>, handelt es sich letztendlich im Semitischen um die gleiche Basis, deren dialektische Nominalbildungen frühzeitig in Ägypten Eingang gefunden hätten und dort zu semantisch geringfügig voneinander abweichenden Sachbezeichnungen ausdifferenziert worden wären. Die Schreibung *qm3* für *qēmu* könnte hier zugleich als weiterer Beleg für eine Art Gruppenschreibung schon im AR gewertet werden<sup>16</sup>. Die Koordination von *qmḥ* und *qm3* in den stereotypen Opferlisten dürfte unter diesen Voraussetzungen dazu beigetragen haben, die semantische Korrelation beider Begriffe zu erhalten. Daß sich im Westkanaanäischen eine nominale Variante *qm* neben *qmḥ* ohne äußeren Einfluß durchgesetzt haben könnte, erscheint doch sehr unwahrscheinlich. Bedenkt man stattdessen insbesondere die ägyptische Einwirkung auf das südpalästinische Juda des ausgehenden 6. Jh., kann im Falle *qm* durchaus erwogen werden, ob dieser Terminus des Wirtschaftslebens in nächster Nachbarschaft zu *qmḥ* nicht auf dem 'Umwege' über Ägypten erneut im semitischen Sprachraum Eingang fand.

Die Diskussion der zweiten Möglichkeit verfolgt hier keineswegs das Ziel, *qm* sozusagen als re-semitisiertes Fremdwort im südpalästinischen Hebräisch auszuweisen, sondern möchte nur die Möglichkeit als solche demonstrieren, um sich nicht vorschnell einzig und allein auf den Tatbestand einer Abbrüviatur einzulassen. Eine Alternativentscheidung soll hier nicht gefällt werden.

Auf der synchronen Ebene der Arad-Ostraka läßt sich ein Bedeutungsunterschied von *qmḥ* und *qm* nicht ohne weiteres namhaft machen. Eine semantische Identität kann ebensowenig als selbstverständlich angesehen werden. In diesem Zusammenhang mag eine terminologische Differenzierung Interesse finden, die in der Setzung des Ausdrucks *hqmqḥ hr'sn* (Ostrakon 1,5f.; 5,3f.) gegenüber bloßem *qmḥ* (12,2) greifbar wird<sup>17</sup>. Nach A. LEMAIRE handelt es sich dabei um "une expression technique de meunerie", um einen Begriff, "qui désigne la farine qui provient de la première mouture et est réputée

14 Vgl. AHW II, 913.

15 Vgl. W. von SODEN, GAG § 9a.

16 Vgl. hierzu E. EDEL, AG § 48.

17 Vgl. die Edition von AHARONI (1975). *qmḥ* erscheint auch im Gefolge von *hqmqḥ hr'sn* (1,7; 5,5f.- an letzterer Stelle begegnet die Schreibung *qm*, die hier aber am Zeilenende steht und wohl durch ein nicht mehr erhaltenes *ḥ* am Anfang der nächsten Zeile (6) zu ergänzen sein wird (vgl.



Hohlmaßangabe  $\eta q 3 t$  ihren Platz hat, ob vor oder nach der Zahlbezeichnung<sup>25</sup>. Beachtet man diese "Positionswertschreibung"<sup>26</sup>, läßt sich die Zahlangabe in Ostrakon 25,3 mit 60 bestimmen<sup>27</sup>. Wie RAINEY entgangen zu sein scheint, enthält nun auch die zweite Zeile unseres Fragments jenes Häkchen, das als  $\eta q 3 t$ -Zeichen (und nicht als Worttrenner) interpretiert werden muß. Dazu kommt aber, daß das  $\eta q 3 t$ -Zeichen gelegentlich (wie z.B. in Ostrakon 34, Z. 14<sup>28</sup>) zu ergänzen ist, wo es nicht eigens angezeigt gewesen zu sein scheint. Demnach wäre auch in Z.1 des Fragments, wo das  $\eta q 3 t$ -Zeichen fehlt, unter Einschluß der Maßangabe zu lesen, die analog zu Z.2 im Anschluß an die Materialbezeichnung *qm* angesetzt werden müßte. Für beide Zeilen gilt dementsprechend, daß das jeweils vorfindliche Zahlzeichen  $\xi$  mit 60 zu bestimmen ist. Welchen Wert hat aber nun das letzte Zeichen von Z.1, das in Z.2 eben noch angedeutet zu sein scheint und dort gewiß zu ergänzen ist? Nach RAINEY handelt es sich bei diesem Zeichen mit der Form  $\Omega$  um einen "final letter" und "evidently" um "a hieratic symbol for a commodity"<sup>29</sup>. Ein Blick in die hieratische Zeichenliste von MÖLLER (II,62o) und vor allem in die Spezialliste MEGALLYs (Pl. XXIII,7) zeigt aber, daß hier am ehesten das Zahlzeichen 7 in Betracht kommt. Da die "Positionswertschreibung" in diesem Fall keine veränderte Lesung der Folgezahl notwendig macht<sup>30</sup>, möchte ich insgesamt die nachstehende Interpretation des Fragments vorschlagen:

- (1') 67  $\eta q 3 t$  *qm*-Mehl                      67 ( $\eta q 3 t$ )  $\Omega$  (1')  
 (2') 67  $\eta q 3 t$  *qm*-Mehl                      67  $\eta q 3 t$   $\Omega$  (2')

two Scripts, in: JEA 55 (1969) 98-102; AHARONI (1975) 52f.; LEMAIRE (1977) 195-7.

- 21 Zur zeitgeschichtlichen Situation vgl. vorläufig LEMAIRE (1977) 234f.  
 22 Vgl. AHARONI (1975) 52f. Im Gefolge von YEIVIN hatte RAINEY die gleiche Schreibung noch als Zahlzeichen 7 gedeutet (vgl. A.F. RAINEY, A Hebrew 'Receipt' from Arad, in: BASOR 202,1971,23ff.). Für LEMAIRE (1977) 196 bleibt auch AHARONIS Lesung "incertaine", obgleich er ihr den Zuschlag gibt.  
 23 Vgl. G. MÖLLER, Hieratische Paläographie, Leipzig <sup>2</sup>1927 (Neudruck 1965) 55 (Nr.619).  
 24 M. MEGALLY, Considérations sur les variations et la formation des formes hiératiques du Papyrus E.3226 du Louvre, Bibliothèque d'Etude XLIX, Le Caire 1971, Pl. XXIII mit eingehendem Kommentar S.44-46. Nach MEGALLY findet sich die Zeichenform "également dans des documents plus anciens que le notre, tout en ressemblant aussi à certains exemples démotiques" (45 mit Belegen Anm.4). Auch der Papyrus E.3226 enthält bezeichnenderweise Wirtschaftstexte, so daß eine Verwandtschaft in der Gattung besteht.  
 25 Vgl. dazu A. GARDINER, Egyptian Grammar, London <sup>3</sup>1964, 198.  
 26 W.F. REINEKE, MIO 9 (1963) 154.                      27 Vgl. auch LEMAIRE 195f.  
 28 Vgl. AHARONI (1975) 64.                                      29 RAINEY (1977) 102.  
 30 Vgl. u.a. A. GARDINER, EG 198.

## Eine formelhafte Metapher bei Joel und Nahum

Manfred Görg - Bamberg

Nur in Jo 2,6; Nah 2,11 begegnet die gleichlautende Phrase  $\text{קָדְצוּ וְרָגְעוּ}$ , "jeweils mit deutlich resultativer Betrachtungsweise"<sup>1</sup>. Die Deutung dieser Formulierung hängt nicht zuletzt von der Interpretation des Wortes  $\text{רָגַע}$  ab, dessen Etymologie und Semantik in der Forschungsgeschichte umstritten sind. Während die ältere Philologie u.a. einer Verbindung mit arab.  $\text{فور}$  "überwallen, kochen" bzw.  $\text{أَنَز}$  "siedend sein" folgend zu den Bedeutungen "Schönheit, Glanz des Gesichts"<sup>2</sup>, "Siedehitze"<sup>3</sup> oder auch "Röte"<sup>4</sup> gelangt, um erst dann für das lautlich ähnliche  $\text{רָגַע}$  (Num 11,8; Ri 6,19; 1 Sam 2,14; Sir 13,2) die Bedeutung "Topf" zu begründen<sup>5</sup>, möchte die jüngere Exegese eher im Anschluß an sämtliche Versionen, die  $\text{רָגַע}$  im Sinne von  $\text{רָגַע}$  fassen<sup>6</sup>, von der 'Grundbedeutung' "Topf" ausgehen und den Kochtopf zugleich die "Siedehitze", die "Glut" bezeichnen lassen<sup>7</sup>. Zu den postulierten hebräischen Basen gehören u.a. P'R II<sup>8</sup> und PRR IV<sup>9</sup>. Dem Restimee W. RUDOLPHS zufolge kommt man "auf verschiedenen Wegen zu 'Glanz, Glut, Röte'"<sup>10</sup> - sollte damit ein etymologisch-semantisches *non liquet* festgeschrieben werden müssen?

Hier soll ein Umweg versucht werden. Unter den semitischen Fremdwörtern

- 1 E. JENNI, Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament, Zürich 1968, 188.
- 2 W. GESENIUS, Hebräisch-Deutsches Handwörterbuch über die Schriften des Alten Testaments II, Leipzig 1812, 909.
- 3 Vgl. G. GESENIUS, Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae veteris testamenti II, Lipsiae 1840, 1089: *aestus*; P. HAUPT, ZDMG 61, 297; 64, 714.
- 4 Vgl. J. BARTH, Wurzeluntersuchungen zum hebräischen und aramäischen Lexicon, Berlin 1902, 36; GesB 632a.
- 5 So ausdrücklich G. GESENIUS, Thesaurus, 1089 s.v.  $\text{רָגַע}$  "*aestus*, dein *olla*, in qua aqua aestuat".
- 6 Dazu im einzelnen W. RUDOLPH, Joel-Amos-Obadja-Jona, KAT XIII/2, Gütersloh 1971, 52.
- 7 Vgl. u.a. H.W. WOLFF, Dodekapropheten 2, Joel und Amos, BK(AT) XIV/2, Neukirchen-Vluyn 1969, 44f. R. GRADWOHL, Die Farben im Alten Testament, BZAW 83, Berlin 1963, 26 bleibt sogar bei der Bedeutung "Topf" im Kontext, um die Wendung  $\text{qbs p'rw}$  im Sinne von "den Topf aufnehmen" = "sich erhitzen" zu verstehen. Vgl. dazu die Bemerkungen von W. RUDOLPH, Ein Beitrag zum hebräischen Lexicon aus dem Joelbuch, in: Hebräische Wortforschung, FS W. BAUMGARTNER, Leiden 1967, 247; Ders. (1971) 52.
- 8 GesB 632a; s.v.  $\text{רָגַע}$  wird auch PWR II zitiert (GesB 658a).

im ägyptischen Sprachraum ist auch die in sog. "Gruppenschreibung" gehaltene Bildung 'r<sup>w</sup>r<sup>w</sup> (= 'rr) bezeugt<sup>11</sup>, nach M. BURCHARDT eine "Art Gefäß"<sup>12</sup>, nach dem Ägyptischen Wörterbuch "ein Gefäß aus Bronze"<sup>13</sup>. Eine Ableitung des Wortes aus dem semitischen Sprachbereich ist m.W. bislang nicht gelungen. Hier könnte jedoch zunächst ein Blick auf das Ostsemitische weiterhelfen, da das Akk. neben dem Verbum arāru(m) "verfluchen" (AHw I,65) auch eine homonyme Bildung arāru(m) II "zittern, flackern, (auf)brennen" (AHw I,65b) kennt, die wiederum gleichbedeutend mit ḥarāru II (erēru) zu sein scheint<sup>14</sup>. Diesem ḥarāru entspricht aber auf westsemitisch-kanaanäischer Ebene die Basis ḥRR<sup>15</sup>, die auch im AT gut bezeugt ist<sup>16</sup>. Von besonderem Interesse ist dabei die Verwendung der Wurzel im Kontext des bekannten Kesselgleichnisses bei Ezechiel (24,1-14)<sup>17</sup>. In V.11 ist dort von dem erglühenden Erz des Kessels die Rede: offenbar ein Bild, das dem Hörer des Textes wohl vertraut gewesen sein muß. Der glühende Siedekessel gehört zu den bekanntesten Erscheinungen des Alltagslebens; das Phänomen konnte gewiß zur Bildung von Bildworten und Gleichnissen Anlaß geben. Es ist deswegen durchaus denkbar, daß mit der Basis ḥRR/'RR das Augenfälligste am Kessel bezeichnet und der Kessel selbst mit einem Derivat, etwa der Ppass-Form des Grundstammes von 'RR in der Bedeutung "der Erhitzte, Glühende" namentlich belegt werden konnte. In dieser Fassung läßt sich ein Nomen rekonstruieren, das ein semitisches Äquivalent zu dem ägyptisch geschriebenen 'rr darstellen würde. In dem zitierten Fremdwort wäre demzufolge eine Art Siedetopf aus Metall zu sehen.

Nun scheint auf den ersten Blick noch eine unüberwindliche Kluft zwischen der Basis 'RR bzw. einem davon gebildeten Nomen und den im AT belegten Nomina פֶּרֶרָה bzw. פֶּרֶרָה zu bestehen. Hat man aber einmal den Übersritt ins ägyptische 'Sprachlager' getan, kann man sich die weitere Entwicklung rela-

9 Vgl. KBL<sup>2</sup> 782a. Nach KBL<sup>2</sup> 75ob enthält פֶּרֶרָה das א "zur Unterscheidung von" פֶּרֶרָה. Vielleicht unterstellt Sir 13,2 mit der Gegenüberstellung von (zerbrechlichem) פֶּרֶרָה und (stabilem) פֶּרֶרָה eine Beziehung von פֶּרֶרָה zu der Basis PRR "zerbrechen", ohne dies jedoch eigens zu dokumentieren.

10 RUDOLPH (1971) 52.

11 Belege zuletzt bei W. HELCK, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v.Chr., ÄA, Wiesbaden<sup>2</sup>1971, 533.

12 M. BURCHARDT, Die altkanaanäischen Fremdworte und Eigennamen im Ägyptischen II, Leipzig 1910, 7 (Nr. 106).

13 WbÄS I 116,2.

14 W.von SODEN, AHw I, 65b benennt für arāru(m) II, ḥarāru II die Basis 'rr mit Fragezeichen beim ersten Radikal.

15 Vgl. ugar. ḥrr (UT Glossary Nr. 902; WUS Nr. 973; HAL 343).

16 Vgl. GesB 262b; HAL 343a.

17 Vgl. dazu W. ZIMMERLI, Ezechiel 1-24, BK(AT) XIII/1, 1969, 556ff. 13



Hebräisch-arabische Sprachvergleiche im Jesajakommentar  
ABRAHAM IBN ESRAS

Hans Georg von Mutius - Krefeld

Der von etwa 1092 bis 1167 lebende Bibelexeget, Dichter, Philosoph und Sprachforscher ABRAHAM IBN ESRA<sup>1</sup> bedient sich in seinem Jesajakommentar hier und da des Mittels der hebräisch-arabischen Sprachvergleiche, um dunkle Ausdrücke des Prophetenbuches zu erhellen. Darunter finden sich einige Beispiele mit einer über ihren historischen Wert hinausgehenden Bedeutung, die ein allgemeines Interesse beanspruchen dürfen. Die folgenden Texte sollen diese These verdeutlichen.

1) Jesaja 1,6

Der Zusammenhang beschreibt den beklagenswerten Zustand des Volkes, das krank und geschunden und mit Verletzungen bedeckt ist. Im Einzelnen heißt es:

"Von der Fußsohle bis zum Kopf hat es keine heile Stelle; Quetschung, Beule und טריה!"

Zu dem hebräisch belassenen Ausdruck schreibt ABRAHAM IBN ESRA: "טריה steht hier, weil sie (scil. die Wunde) nicht trocken ist. Es verhält sich (hier) wie (in dem Bibelvers:) לחי החמור טריה (Jud.15,15). Und so ist es auch in der Sprache Ismaels."<sup>2</sup>

ABRAHAM IBN ESRA definiert טריה zunächst einmal negativ: Es handelt sich hierbei um keine trockene Wunde. Von der nicht weiter hilfreichen Parallelstellenangabe in Ri15,15 abgesehen wird dann durch den Verweis auf die arabische Entsprechung angedeutet, was unter dem fraglichen Ausdruck positiv zu verstehen ist. طرى hat die Bedeutung "feucht/naß"<sup>3</sup>, bildet also das semantische Gegenteil zu "trocken" und erhellt nach ABRAHAM IBN ESRAS Auffassung den Sinn des hebräischen טריה hier an dieser Stelle. Was aber will der mittelalterliche Ausleger unter einer feuchten, nassen Wunde ver-

1 Zu seiner Person siehe S.BERNFELD, Artikel: IBN ESRA, ABRAHAM BEN MEIR; Encyclopaedia Judaica, VIII, Berlin 1931, 326-341.

2 Text nach: פירוש רבנו אברהם אבן עזרא על ישעיה, hrsg.von M.FRIEDLAENDER, Nachdruck New York, o.J., 3.

3 Siehe E.W.LANE, An Arabic-English Lexicon, I.5, London 1874, 1852, s.v.

stehen? Das arabische *طرتي* wird ansonsten noch ganz speziell zur Charakterisierung einer frischen und blutenden Verletzung verwendet.<sup>4</sup>

Denkbar ist, daß ABRAHAM IBN ESRA hier auch so etwas meint. Ebenso mag er aber auch an eine Wunde gedacht haben, die ein flüssige Absonderungen von sich gebendes Geschwür gebildet hat. In diese Richtung tendiert ganz deutlich der 2. Jahrhunderte vor IBN ESRA anzusetzende GAON SAADJA<sup>5</sup>, der in seiner arabischen Jesajaübersetzung *شربة مستقبة* schreibt, also von einer eitrigen Wunde" redet.<sup>6</sup> Und der älteste in diesem Zusammenhang überhaupt zu nennende Zeuge, nämlich das Jesajatargum, läßt mit seiner Formulierung *כד נפול כד נפול* = "(wie) eine träufelnde/tropfende Wunde" beide Deutungsmöglichkeiten offen.<sup>7</sup>

## 2) Jesaja 5,2

Innerhalb des bekannten Weinbergliedes erzählt der Prophet, wie der Weinbergbesitzer seine Pflanzung hegte und pflegte. Die erste seiner diesbezüglichen Tätigkeiten wird mit *לְבַרְכֵי קֶדָר* umschrieben, wozu ABRAHAM IBN ESRA vermerkt: "Du findest es nur in der Sprache Kedars vor, und seine Bedeutung ist gleich Ummauerung und Hecke".<sup>8</sup>

Bei der Frage nach der Bewertung dieses hebräisch-arabischen Sprachvergleichs muß zunächst einmal darauf hingewiesen werden, daß IBN ESRA die saadjanische Übersetzung evaluiert, die an der entsprechenden Stelle *وَعَزَقَهُ* formuliert.<sup>9</sup> Die der Wurzel *عزف* von ABRAHAM IBN ESRA beigelegte Bedeutung ist in den geläufigen arabischen Wörterbüchern weder für das Verb noch für eines seiner Derivate registriert.<sup>10</sup> Dies besagt natürlich gar nichts. Da das Arabische von extremer lexikographischer Kompliziertheit ist<sup>11</sup>, die moderne ara-

4 Siehe R.DOZY, *Supplément aux dictionnaires Arabes*, II, Leiden 1881, 43, s.v.

5 Lebensdaten bei J.MAIER, *Geschichte der jüdischen Religion*, Berlin/New York 1972, 267.

6 Text nach J.DERENBOURG, *Version d'Isaie de R.Saadia*, in: ZAW 9 (1889) 5.

7 Text nach: *The Bible in Aramaic based on old Manuscripts and printed texts*, edited by A.SPERBER, Vol.III, Leiden 1962, 1.

8 Text nach der Ausgabe FRIEDLAENDER, a.a.O. 10.

9 Text nach DERENBOURG, a.a.O. 13.

10 Siehe LANE, a.a.O. 2035f sowie A. de BIBERSTEIN KAZIMIRSKI, *Dictionnaire Arabe-Français contenant toutes les Racines de Langue Arabe*, II, Paris 1960, 244, jeweils s.v.

11 Siehe S.WILD, *Das Kitab Al-<sup>c</sup>Ain und die arabische Lexikographie*, Wiesbaden 1965, VII sowie J.A.HAYWOOD, *Arabic Lexicography - Its History and its Place*, in: *The General History of Lexicography*, Leiden 1960, 111

bistische Wortforschung sich auf unsicherem Boden bewegt und angesichts der bekannten Mangelhaftigkeit der nationalarabischen Lexikographie oft nicht in der Lage ist, Wortinhalte sicher und befriedigend zu bestimmen<sup>12</sup>, muß man mit neuen, bisher nicht bekannten Wortbedeutungen bei arabischen Wurzeln immer rechnen. ABRAHAM IBN ESRA verweist auf eine zu seiner Zeit offensichtlich geläufige Bedeutung der Wurzel عَزَف, die mit Sicherheit neues Material für das arabische Lexikon liefert, und vielleicht auch den hebräischen Bibeltext neu beleuchtet. Was nämlich die Deutung ABRAHAM IBN ESRAS so interessant macht, ist die Tatsache, daß die LXX an der entsprechenden Stelle καὶ φραγμὸν περιέθηκε schreibt<sup>13</sup>, also von der ringförmigen Anlegung eines Zaunes redet. Die alexandrinischen Übersetzer konnten sich ganz gewiß nicht des Mittels der hebräisch-arabischen Sprachvergleiche bedienen, um irgendwelche dunklen Worte aufzuhellen, sie schöpften aus der lebendigen Sprachtradition, die ABRAHAM IBN ESRA wohl nicht mehr in diesem Maße besessen hat. Er holt sich die arabische Sprache zur Hilfe, um für die Wurzel פִּיץ die Bedeutung "ummauern/mit einer Hecke umgeben" zu ermitteln. Das Zeugnis der LXX deutet an, daß die philologische Operation des mittelalterlichen jüdischen Exegeten vielleicht doch etwas mehr als nur eine geistreiche Spielerei ist. Im übrigen ist noch daran zu erinnern, daß das aramäische נָפִיץ = Ring, also etwas Rundes, Eingefasstes, doch wohl in die hier diskutierte etymologische und semantische Ebene mit hineingehört und vielleicht ebenfalls geeignet ist, den Inhalt von פִּיץ in Jes 5,2 aufzuhellen.

### 3) Jesaja 9,18

Innerhalb eines Zusammenhanges, der einen in Israel wütenden Bürgerkrieg ausmalt, heißt es: עֲלֵתָם אֶת־הָאָרֶץ צְבָאוֹת יְהוָה בְּעֵבְרַת יְהוָה. Die moderne Exegese sieht sich außerstande, das Hapaxlegomenon אֶת־הָאָרֶץ befriedigend zu deuten. Das Wort gilt als absolut dunkel.<sup>14</sup> IBN ESRA vermerkt hierzu: "אֶת־הָאָרֶץ: In der Sprache Kedars ist das gleich אֶת־הָאָרֶץ (es wurde finster)".<sup>15</sup>

12 Siehe M. ULLMANNs Vorwort im Wörterbuch der klassischen Arabischen Sprache, (hrsg. durch die Deutsche Morgenländische Gesellschaft) I, Wiesbaden 1970, Xf.

13 Text nach: Septuaginta-Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis Editum - Vol. XIV, Isaias, ed. J. ZIEGLER, Göttingen 1939, 137.

14 Siehe H. WILDBERGER, Jesaja, BK AT X/1, Neukirchen-Vluyn 1972, 206 sowie E. Y. KUTSCHER, The Language and linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsa<sup>a</sup>), Leiden 1974, 296.

15 Text nach FRIEDLÄNDER, a. a. O. 21.



## Überlieferung von Sichem und die Ausgrabung auf *tell balāṭa*\*

Eckart Otto - Jerusalem

Bereits 1922 hat E.SELLIN die Bedeutung der Geschichte Sichems für die Geschichtsschreibung Israels unterstrichen: "Bei der Ausarbeitung meines Lehrbuches der Geschichte Israels stieß ich in dem Kapitel über die vor-königliche Zeit, die naturgemäß überhaupt nicht arm ist an ungelösten Problemen, besonders immer wieder auf drei ebenso wichtige wie schwierige Fragen, deren bisherige Beantwortung trotz allen schon darauf verwendeten Scharfsinns in keiner Weise befriedigen wollte. Es waren die drei: Wer war Mose? Wie wurde Sichem eine israelitische Stadt? In welchem Verhältnis stand vor der Ära Davids Juda zu Israel?"<sup>1</sup> Diese Fragen sind heute in besonderem Maße wieder offen. Wird die zweite Frage weiter gefaßt als die nach der Bedeutung Sichems für die Frühgeschichte Israels, so war in der Amphiktyonie-Hypothese ein Lösungsvorschlag der beiden letzten Fragen SELLINs gemacht. Wird aber die These eines an ein Zentralheiligtum gebundenen Zwölfstämmeverbandes unter Einschluß eines Stammes Juda zunehmend als problematisch erkannt, so stellt sich die Frage auch nach der Bedeutung Sichems neu, zumal ein besonderer Akzent auf Sichem gerade auch erst in deuteronomisch/deuteronomistischer Literatur gelegt wird. In dieser Situation legt K.JAROŠ seine Grazer Habilitationsschrift zu Sichem vor, die er ausdrücklich als archäologische und religionsgeschichtliche Ergänzung zu Ausführungen L.PERLITTs verstehen will.

Die Monographie besteht aus fünf Teilen. Der I. Teil behandelt die archäologische Dokumentation der Grabungen auf *tell balāṭa*, der II. Teil die Sichemüberlieferungen des Alten Testaments, der III. Teil Überlieferungen zu Sichem in außerbiblischen Texten; der IV. Teil dient der Zusammenschau, Weiterführung und Interpretation der bisherigen Ergebnisse, der V. Teil der gesonderten Analyse von Jos 24, 1-28.

Diese Monographie hat Verdienst und Wert darin, daß sie die zahlreichen, schwer zugänglichen und verstreuten Publikationen vorläufiger Grabungsbe-

---

\* Rezension zu: K.JAROŠ, Sichem: Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24 (Orbis Biblicus et Orientalis 11, Freiburg/Göttingen 1976).

1 E.SELLIN, Wie wurde Sichem eine israelitische Stadt? (1922) 3.

richte zu *tell balāṭa* ordnet und zusammenfaßt. Durch den Tod von G.E.WRIGHT wird sich die Endpublikation der amerikanischen Grabungen der Jahre 1956 - 1969 wohl verzögern, wie auch eine intensivere Zusammenfassung der lückenhaften Dokumentation der deutschen Grabungen zwischen 1913 und 1934 bislang fehlt. Ein Ziel, zu dem mit dieser Monographie Vorarbeit geleistet wird, wird es sein, die deutschen Grabungsdokumentationen im Horizont der amerikanischen Grabungsergebnisse zu interpretieren und so zu einer Koordinierung zu gelangen<sup>2</sup>. Schließlich hat diese Arbeit Bedeutung darin, daß mit ihr nun auch von seiten katholischer Exegese der Versuch gemacht wird, die palästinische Archäologie intensiv in die historisch-kritische Schriftauslegung einzubeziehen.

Der I. Teil enthält in Schwerpunkten eine Geschichte der Lokalisierungsversuche von Sichern und der Ausgrabungen auf *tell balāṭa* mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse<sup>3</sup>. Es ist dabei durchgängiges Kennzeichen, daß der Verfasser oft unkritisch die Grabungsinterpretationen der Ausgräber übernimmt, sie gelegentlich noch simplifiziert und angebrachte Vorbehalte übergeht<sup>4</sup>. Das wirkt sich insbesondere in der für die weiteren Überlegungen des Verfassers wichtigen Frage der kultischen Interpretation der MB IIB Hofgebäude von Feld VI aus. In der Darstellung der MB IIA-Phase von Feld VI (S.26) beschränkt sich der Verfasser auf die Phase 968 (Schicht XXII) und übergeht die Phase 959 (Schicht XXI) der Mauern 898/896a/959/960<sup>5</sup>. Diese Phase 959 sichert eine Kontinuität zwischen der Architektur von MB IIA und MB IIB in Feld VI<sup>6</sup>. Dies wirft Licht auf die Interpretation der folgenden Hofgebäude. Während G.E.WRIGHT in der kultischen Deutung der MB IIB-Hofgebäude noch vorsichtig war, sind für den Verfasser diese "eindeutig Tempel". Die beigebrachten Parallelen aus Beth-Sean, Qatna und Bogazkoy sind schon untereinander in Architektur und Chronologie sehr weit geschieden und weisen keine Gemeinsamkeiten des architektonischen Aufrisses mit den Hofgebäuden von Feld VI auf. Der kultischen Deutung der Hofgebäude von

2 Vgl. vorläufig G.R.H.WRIGHT, ZDPV 89 (1973), 188ff.

3 Vgl. L.E.TOOMBS, ADAJ 17 (1972), 99ff; ders., BASOR 223 (1976), 57ff.

4 Eine Rezension durch Frau H.WEIPPERT, die voraussichtlich in ZDPV 94/2 (1978) erscheint, wird eine Fülle von Ungenauigkeiten und Fehldeutungen auflisten, die hier nicht wiederholt zu werden brauchen.

5 Vgl. BASOR 180, 28. Die Mauern 959/960 werden durch den Verfasser fälschlich der Schicht XXII zugeordnet.

6 Mauer 898a/896a wird in der 939-Phase wieder benutzt.

Feld VI steht vielmehr entgegen, daß weder Keramik noch Kleinfunde Anhalt kultischer Funktion zeigen, dagegen sich zumindest für die 902-Phase (Schicht XIX) in den Räumen 8/9/16 deutliche Hinweise auf handwerkliche Nutzung zeigen. Auch die Deutung - G.R.H.WRIGHT folgend<sup>7</sup> - von Mauer 920/924/951-957/971/973 der 901-Phase (Schicht XVIII) als "behelfsmäßige Version eines Zentral-Quadrattempels" ist problematisch. Es war Ausgangspunkt und wesentliches Argument, die MB IIB-Hofgebäude kultisch zu interpretieren, daß sich eine Architekturkontinuität eines kultischen "fulcrum" (901-Phase: Mauer 925a/938/984a/985a) der Hofanlagen unter der "Mazzebe" im Vorhof des MB IIC-Migdal-Tempels nachweisen lasse. Soll der Mauerkomplex 924/951/971/977 das kultische Zentrum der 901-Phase bilden, dann entfällt das für den Ausgräber G.E.WRIGHT wichtigste Argument der kultischen Interpretation von Feld VI in der Verzahnung mit Feld V. Darüber hinaus sind die Unterschiede zum Quadratgebäude vom Airport in Amman nicht zu übersehen: Es handelt sich in Sichem gerade nicht um eine quadratische Anlage (s.Mauer 924/951/971/973). Für Mauer 953/955-957, die keinen Zugang erkennen lassen, ist möglicherweise eine Substruktionsfunktion anzunehmen. Entsprechend reicht auch der Beleg eines Podiums nicht aus, den Gebäudekomplex 7300 in Phase 3 als Heiligtum, in Phase 2 als "Privatkapelle" zu deuten (S.33)<sup>8</sup>. Wie beim Komplex 7200 wird es sich um eine militärische Anlage handeln. Ungenau ist die Formulierung des Verfassers, dem MB IIC-Tempel gegenüber läuft Mauer 914 (S.36). Wie bereits der Schnitt WELTERS durch den Tempelbezirk zeigt<sup>9</sup>, war Mauer 914 nicht sichtbare Substruktionsmauer in der Aufschüttung des Tempelvorhofes. In der Differenzierung der Bauphasen des Migdal-Tempels und ihrer Datierung folgt der Verfasser wiederum den vorläufigen Ausgrabungsberichten, ohne die inzwischen aufgekommene Diskussion der Interpretation der Grabungsergebnisse zu berücksichtigen. Eine Datierung der 1. Phase des Migdal-Tempels in MB IIC ist nicht möglich, ohne auf die kontrovers diskutierte Datierung des Tempels 2048 von Megiddo und des Tempels Hazor H (Stratum 3) einzugehen<sup>10</sup>. Andererseits ist es sehr ernsthaft in Betracht zu ziehen, daß die als spätbronzezeitliche Tempelmauern angesprochenen Mauern der Phasen 2a/b eher zu dem bereits von E.SELLIN

7 Vgl. ZAW 87 (1975), 56ff.

8 Vgl. auch H.WEIPPERT, BRL<sup>2</sup> (1977), 294.

9 FuF 4 (1928), Abb.1; vgl. G.E.WRIGHT, Shechem (1965), Fig. 21.

10 I.DUNAYEVSKY/A.KEMPINSKI (ZDPV 89 [1973], 180ff) datieren diese Tempel spätbronzezeitlich und nehmen Y.YADINS Vorschlag (BASOR 150 [1958], 34) auf, den Migdal-Tempel von Sichem spätbronzezeitlich zu datieren. 21

freigelegten eisenzeitlichen Vierraumhaus in Feld V gehören<sup>11</sup>. Auch die Deutung des eisenzeitlichen Gebäudes in Feld V als Vorratsgebäude sollte nicht mehr so unkritisch repetiert werden, nachdem sich die Vorratsgruben als stratigraphisch dem eisenzeitlichen Gebäude vorausliegend gezeigt haben<sup>12</sup>.

Die vom Verfasser im Anhang an die Zusammenfassung der Grabungsergebnisse erstmals publizierte Keramik aus Beständen des Kunsthistorischen Museums in Wien (Abb.109-123), die aus Kampagnen der Jahre 1913/14 stammt, läßt die Möglichkeit nachvollziehbarer Einordnung vermissen. So hat der Verfasser darauf verzichtet, seine Datierung durch Auflistung von Parallelen zu begründen. Der so nur mögliche Augenschein läßt für einige Stücke statt der spätbronzezeitlichen eher eine E II-Datierung vermuten.

Im II. Teil werden die Sichernüberlieferungen des AT außer Jos 24,1-28 behandelt. So wird Sichern einerseits dem Stamm Manasse zugeschrieben (Num 26,21b). Dagegen werde in Jos 17,7 (vgl. 1 Chron 7,28) Sichern zu Ephraim gerechnet. "Aus dem AT geht somit hervor, daß sowohl Manasse als auch Ephraim Sichern zu sich gehörig rechneten, was sich aus der Lage der Stadt als Grenzstadt zwischen beiden Verbänden ergab" (S.68). Nun bereitet die Deutung des ephraimitisch-manassitischen Grenzsystems in Jos 16f. einige Schwierigkeiten<sup>13</sup>, doch läßt sich aus Jos 16,8-10 und Jos 17,7-9 in Umrissen die für diesen Zusammenhang relevante Nordgrenze Ephraims bzw. Südgrenze Manasses rekonstruieren. Nach Ausscheiden sekundärer Zusätze in Jos 16,8 & 10; 17,9 fin ergibt sich folgende Grenzlinie:

Ephraim: (Michmethath), Tappuach, wādi ḳanā

Manasse: 'Abhang' von Michmethath<sup>14</sup>, Jašub, C'en Tappuach, wādi ḳanā.

Michmethath wird in Jos 17,7 *al p<sup>e</sup>nē š<sup>e</sup>kaem* lokalisiert. Nach Jos 16,5 wird Michmethath als nördlicher Ausgangspunkt der Grenzlinie, die bei Thaanath-Silo nach Osten biegt, genannt. Das weist darauf, daß Michmethath

11 E.SELLIN, ZDPV 50 (1927), Tafel 11.12.22; dazu G.E.WRIGHT, Shechem (1965) Fig. 55.56.

12 Vgl. G.R.H.WRIGHT, ZAW 82 (1970), 275ff; vgl. auch den Schnitt A-B der Tempel-Cella in BA 23 (1960), Fig.7. Die Begehungsfläche des sog. "granary" zieht deutlich über die Gruben (10c 5096/5095).

13 Vgl. u.a. K.ELLIGER, ZDPV 53 (1930), 265f; ders., JPOS 18 (1938) 7 ff; M.NOTH, ZDPV 58 (1935), 185ff; J.SIMONS, Orient. Neerl. 1948, 190ff.

14 Vgl. F.M.ABEL, RB 45 (1938), 104f.

in gerader Linie nördlich von Janoach (*ħirbet jānūn*) und Thaanath-Silo (*ta<sup>c</sup>na el-fōka*) zu suchen ist. Die Grenzlinie wird also am südlichen Rand der Sichemebene südlich von *ħirbet kafr beitā* und *bēt-fūrīk* entlanggelaufen sein, um dann am *rāš tuwānik* vorbei in das *wādi kirād* einzumünden. Der Abhang von Michmethath ist dann am ehesten mit dem Sicheim gegenüber liegenden Berg- rücken von *šulēšīl* zu identifizieren<sup>15</sup>. Jašub ist am ehesten mit *tell šeḥ abu zaraḏ* identisch, während die Lokalisierung von Tappuach im Oberlauf des *wādi ḵanā* noch offen ist. Diese beiden Grenzlinien Ephraims und Manasses zeigen nun Sicheim recht deutlich als zu Manasse, nicht aber zu Ephraim ge- hörig. Jos 17,7 kann also kaum als Hinweis auf ephraimitischen Anspruch auf Sicheim in Anschlag gebracht werden.

In der Analyse der Sicheimüberlieferungen des Pentateuch und des Deuterono- mistischen Geschichtswerkes bleibt der Verfasser dem klassischen Modell histo- rischer "Tendenzkritik" verhaftet, die von der literarkritischen Analyse in die historische Rekonstruktion übergeht, ohne formgeschichtliche und über- lieferungsgeschichtliche Gesichtspunkte zu berücksichtigen. Das führt zu einer Reihe von Verkürzungen in der Textanalyse. Wird Gen 12,6f. aus der Fer- der des Jahwisten stammend als ohne alte Tradition bezeichnet, so schließt der Verfasser aber aus Gen 37,12-14b, "daß der Aktionsradius des Israel-Clans primär das Gebiet um Sicheim ist". In dieser Linie wird auch Gen 33,20 auf einen Israel-Clan bei Sicheim gedeutet, während ein Jakob-Clan aufgrund von Gen 35,10 (Verf.:E) mit Bethel verbunden wird. Mit Gen 48,22 werde in elohistischer Überlieferung ein Joseph-Clan mit Sicheim verbunden. Aus der genealogischen Verknüpfung von Jakob/Israel/Joseph wird dann auf eine "confédération" der drei Clans, aus Gen 33,18-20 auf freundschaftliche Beziehungen der Clans zur Stadt Sicheim und die Benutzung eines kanaanäischen Stadtheiligtums mit der Identifizierung des El von Sicheim mit dem Vätergott des Israel-Clans geschlos- sen. Der Jahwist habe dann dieses Heiligtum idealisiert (Abraham), während der Elohist es kritisiert habe, indem E ein Heiligtum bei Sicheim gründen und zu- gleich annullieren lasse (Gen 35,4). In der Analyse von Ri 9 (s.76ff) folgt der Verfasser W.RICHTER<sup>16</sup>; Ri 9,26-40.46-49 sei Tradition aus vorköniglicher Zeit - der Verfasser datiert sie zwischen 1250 und 1012 -, während V. 1-7.16a.19b- 22.23f.41-45.51 Bearbeitung aus der Zeit Jehus sei. Jos 20,7 ist dem Verfasser Hinweis, daß Sicheim schon vorisraelitisch eine Asylstadt war. In 1 Kön 12, dem Bericht der "Revolte zu Sicheim", sondert der Verfasser eine volkstümliche Er-

15 Vgl. K. ELLIGER, Michmethath (FS GALLING), 91ff.

16 BBB 18 (1963), 246ff.

zählung aus Jerusalem in V.1.3b-14.16.18.19 von einem "historischen Bericht" aus Ephraim in V. 2.(3a).20 (V.15: dtr Zusatz/V.17: chr Zusatz). Diese Überlieferungen seien Hinweis auf eine eminent politische Bedeutung Sichems in der frühen Königszeit.

Pfeiler der These einer Verbindung Sichems mit einem Israel-Clan ist die Zuweisung von Gen 35,10 zur elohistischen Überlieferung. Doch ist Gen 35,10 kaum die gegenüber Gen 32,29 ältere Version; so zeigt Gen 35,10 an den Stellen, an denen von Gen 32,29 abgewichen wird, Parallelität mit Gen 17,5. Auch ist die ätiologische Einbindung von Gen 32,29 Hinweis auf Ursprünglichkeit: P war die Ableitung des Israelnamens aus einem Gotteskampf theologisch nicht mehr akzeptabel. Die Voranstellung der Umbenennung vor die göttliche Selbstoffenbarung ist in der heilsgeschichtlichen Perspektive der Priesterschrift begründet. Es bleibt also dabei, daß Gen 35,10 P zuzuweisen ist. Gen 37,12-14 kann aber kaum die These eines Israel-Clans bei Schem tragen<sup>17</sup>. So schließt der Verfasser auch zirkulär aus der historischen Möglichkeit des Wandermotivs in Gen 37,12ff. auf die Historizität, wobei er aber das Motiv eines Israel-Clans, von dem die Überlieferung nichts weiß, interpoliert. Der Übersprung von der literarischen Überlieferung zur historischen Rekonstruktion läßt den Verfasser ohne überlieferungsgeschichtliche Tiefendimension von der genealogischen Verknüpfung Jakobs/Israels mit Joseph auf eine "confédération" der Clans schließen, ohne die Probleme einer Überlieferungsgeschichte der Jakobüberlieferung im "josephitischen" Mittelpalästina zu berücksichtigen. Die Probleme der methodischen Verkürzung werden anhand der Bemerkungen zu Gen 34 deutlich: Der Verfasser schließt sich einerseits der These an, Gen 34 spiegele exilisch-nachexilische Verhältnisse wider, sei Reflex von Ri 9, während andererseits alter Stoff der Auseinandersetzung nomadischer Gruppen, der "Stämme" Simeon und Levi mit Schem vorliege. Wie kann das alles zusammengehen? Es wirkt sich aus, daß der Verfasser auf eine überlieferungsgeschichtliche Analyse von

17 Auch die Verbindung des "Clans" šr'l (Samaria-Ostr. 42; 48/vgl. A.LEMAIRE, VT 23 [1973], 239ff) mit Israel kann nicht Hinweis auf einen Israel-Clan der Frühzeit im Raum Schem sein. Neben dem zeitlichen Abstand steht dem vor allem der philologische Befund entgegen: Der Wechsel von š zu ś spricht eher gegen eine Gleichung šr'l -Israel (vgl. zum Phönizischen FRIEDRICH, Grammatik, 18). Wenn der Verfasser aufgrund der Belege eines Jakob-El und Joseph-El in der Zeit Tutmosis III. die "confédération" von Israel-, Jakob- und Joseph-Clan in die Zeit Tutmosis III. legt, so wird übersehen, daß j<sup>c</sup>kbšr in der Tutmosis III-Liste und Ramses II-Liste Ortsname ist, der für die Geschichte der Jakobsippe wenig aussagt.

Gen 34 verzichtet hat, die u.a. Simeon und Levi als Überlieferungsgeschichtlichen Zusatz deutlich werden läßt<sup>18</sup>.

Im III. Teil werden außerbiblische Sichertexte zusammengestellt, die *Hw-sbk*-Stele, der Beleg eines Ächtungstextes (POSENER E 6)<sup>19</sup>, und im Papyrus Anastasi I, der Amarnabrief EA 289, das Samaria-Ostrakon 44 und Josephus Ant. XI 8.6/ XIII 9.1.

Aus der *Hw-sbk*-Stele und dem Beleg in der POSENER-Gruppe der Ächtungstexte schließt der Verfasser, daß gegen Ende von MB I/Anfang MB IIA Sichern ein Zentrum des Widerstandes gegen Ägypten war - d.h. also zu einer Zeit, für die die Ausgrabungen bislang keine oder nur spärliche Architektur nachweisen konnten. Dem archäologischen Befund entspricht es vielmehr, daß es um ein "Fremdland" mit dem Namen *skmm* geht, die Gegner der Ägypter eher unstete Elemente im Raum Sichern waren<sup>20</sup>, die ägyptische Handelswege bedrohten, als um eine Stadt Sichern gar als Zentrum eines Städtebündnisses syrisch-palästinischer Kleinstaaten. Schließt der Verfasser aufgrund von EA (252-254), 289 auf eine Bindung Sichems des Labaya und seiner Söhne an die SA.GAZ, so ist auch auf EA 287, 27-31/246, 5-10 und AO 7096<sup>21</sup> zu verweisen.

Im IV. Abschnitt, der Zusammenschau und Weiterführung der bisherigen Ergebnisse wird der Versuch gemacht, die Kultgeschichte Sichems als die eines Vertragsheiligtums zu deuten. Ist aber schon die Interpretation der MB IIB-Hofgebäude als Tempel kaum gesichert, so ist es noch weniger möglich, aus der Architektur auf eine Funktion als Vertragsheiligtum zu schließen. Kaum ist auch von "Mazzebe" und "heiligem Baum" Hinweis auf eine derartige Funktion eines "Heiligtums" zu erhalten. Heilige Steine können eine große Zahl von Repräsentationen übernehmen. So sind wir im wesentlichen auf das Zeugnis des Alten Testaments gewiesen, wenn es um eine vorisraelitische Bindung des Vertragsgedankens an Sichern geht, insbesondere auf das am sichemitischen Tempel (Feld V) haftende Epitheton des El-/Baal Berith, das der Verfasser, G.SCHMITT<sup>22</sup> folgend, über den syrischen Raum als El Epitheton vermittelt auf die mitannische Mitra-Verehrung zurückführt. Wenn aber hinter der Bezeichnung der vorisraelitischen Sicherniten als *b<sup>e</sup>ne Hamor* Einfluß westsemitischer Vertragsriten steht, dann kann die El Berith-Konzeption in Sichern kaum allein auf mitannische Ursprünge zurückgeführt werden. Immerhin mag es in der El Berith-Konzeption am Migdal-Tempel, des

18 Vgl. u.a. A.DE PURY, RB 76 (1969), 15ff.

19 Der Verfasser schreibt irrtümlich den Beleg der Sethe-Gruppe zu (S.100).

20 *mntw stt* und *C3mw* werden parallel gebraucht; vgl. auch Y.YADIN, SchL 1970, 206.

21 Siehe RLA V.3-4 (1977), 280.

22 Siehe ZAW 76 (1964), 325f; vgl. E.LAROCHE, Ugaritica V (1968), 448ff.

Haupttempels von Sichem, mitbegründet sein, daß es zu Konnubiumsbindungen mit seßhaft werdenden Sippen vor den Toren der Stadt kam (Gen 33,18-20; 34).

Der V. Teil schließt die Monographie mit einer Analyse von Jos 24,1-28 ab. Nach einigen Bemerkungen zur Textkritik und zu formgeschichtlichen Parallelisierungen mit dem Formular hethitischer Vasallenverträge setzt sich der Verfasser mit der Amphiktyonie-Hypothese M. NOTHS auseinander, die er im wesentlichen auf Argumenten G. FOHRERS basierend zurückweist, sowie mit der deuteronomischen Deutung von Jos 24 durch L. PERLITT. Auch wenn sich nicht ein älteres, überlieferungsgeschichtlich oder literarkritisch abhebbares vorästratum aufweisen lasse, so enthalte Jos 24 dennoch Motive, die nicht deuteronomisch ableitbar seien, so die "verhaßten kanaanäischen Symbole" von Baum und Stein. An diese Überlegungen schließt der Verfasser eine religionsgeschichtliche Untersuchung an, die noch einmal das in der Monographie dargebotene Material zusammenfaßt, sowie die Skizze einer Frühgeschichte Israels, deren hypothetischer Charakter unverkennbar ist. Zumindest Ephraim sei in Mittelpalästina ansässig gewesen, "als Josua mit seiner Gruppe aus dem Ostjordanland zuwanderte und sich durch seine Blitzsiege über Kanaanäer bei den schon ansässigen Gruppen Autorität verschaffen konnte" (S.140)<sup>23</sup>. In Jos 24,25-27 sei historisch zutreffende Erinnerung daran erhalten, daß der Josua-Clan eine "confédération" mit den schon bei Sichem anwesenden Gruppen eingegangen sei. Aus Jos 24,26b folgert der Verfasser, daß dieser eidliche Akt vor der großen Kultmazzebe des Migdal-Tempels vollzogen worden sei. Daraus wird der Schluß gezogen, daß Sichem Vertragsheiligtum frühisraelitischer Clans, nicht aber Zentralheiligtum einer Amphiktyonie gewesen sei.

Die Monographie bringt mit dem von arabischen Parallelen her ausgedeuteten confédérations-Gedanken Anstöße zur Diskussion der Frühgeschichte Israels. Unklar aber bleibt das historische Verhältnis zwischen diesen Clans und den späteren Stämmen Israels. Wird Ephraim auf einen Clan reduziert, mit dem sich ein Josua-Clan verbunden habe, so bleiben Grundprobleme der Geschichte des vorstaatlichen Israel, die Stammesgeschichte ist<sup>24</sup>, und darin eingebunden die Bedeutung Sichems und des Heiligtums bei Sichem, offen.

23 An anderer Stelle (S.147) aber liest man dann, "Efraim, bzw. die Vorfahren Efraims, kamen mit Josua aus dem Süden".

24 Dies gilt auch, wenn der Sippe als sozialer Primärgruppe segmentärer Gesellschaft größere Bedeutung einzuräumen ist, als bislang üblich; vgl. C.H.J. de GEUS, SSN 18 (1976), 133ff.

Analyse alttestamentlicher Erzählungen\*

Erträge der jüngsten Methodendiskussion

*Robert C. Culley - Montreal*

Die Bibel ist Sprache, und mit dem Wort "Sprache" meine ich Sprache und Literatur. Wenn ich dies sage, wird niemand erstaunt sein. Daß die Bibel Sprache ist, versteht sich von selbst. Dennoch ist es so, daß diese Tatsache erst in den letzten Jahren von Forschern in neuer Weise ernst genommen wird. Die Anregung dazu sind Fortschritte in den Gebieten der Linguistik, der Semiotik und der Literaturwissenschaft. In allen dreien spielt die Sprache eine bedeutende Rolle. Unter diesem Gesichtspunkt möchte ich in dieser Vorlesung einige Beobachtungen machen über Erzählstruktur in Gen 18 und 19. Zur Vorbereitung möchte ich zunächst einige Äußerungen machen (1) über die Bibel als Literatur und (2) über Erzählforschung des Alten Testaments.

Wenn man von dem Alten Testament als Literatur spricht, denkt man sofort an W. RICHTERs Buch "Exegese als Literaturwissenschaft". In diesem Buch hat RICHTER ein Modell für eine literarische Analyse des Alten Testaments skizziert. Ich darf annehmen, daß der Name RICHTER in dieser Fakultät bekannt ist und daß es nicht nötig ist, den Inhalt des Buches ausführlich wiederzugeben. RICHTER geht von der Behauptung aus: die Bibelwissenschaft sei Literaturwissenschaft. Danach ist RICHTERs Buch ein Versuch, eine Betrachtungsweise, Methoden und Theorie zu skizzieren, die diesem Grundsatz angemessen sind. Meiner Ansicht nach sind drei Punkte zu bemerken: 1. die Zentralität der literarischen Fragestellung; 2. die Priorität der literarischen Frage-

---

\* This was a lecture given in the Catholic Theological Faculties in Munich and Mainz in May 1978. Mrs. J. BENFEY did her best to improve my rather primitive German. M. BENFEY helped with the preparation of the final manuscript.

My comments on GREIMAS were written before I visited CADIR in Lyon. They would not agree that GREIMAS is as deductive and theoretical as I have suggested. At any rate, in the work of CADIR there is interest in both text and theory. Texts always provide the basis for discussion.

stellung gegenüber einer geschichtlichen Fragestellung, d.h. mindestens in der methodischen Reihenfolge; 3. die Einbeziehung der Sprachwissenschaft als Hilfsmittel für das Entwerfen eines Modells. Diese drei Punkte sind wichtige Fragen in der gegenwärtigen Diskussion betreffend die Bibel als Literatur. Obwohl man sich in diesen Diskussionen mehr oder weniger einig ist, daß die Bibel als Literatur betrachtet werden muß, besteht weniger Einigkeit über die Frage: Welche Methoden und Theorien sollen als Konsequenz herangezogen werden, um diesen Gesichtspunkt gelten zu lassen? Schon vor zehn Jahren, zum Beispiel, hat L. ALONSO SCHÖKEL eine literarische Betrachtungsweise vorgeschlagen. Er versuchte, die Methoden einer Schule der modernen Literaturwissenschaft auf das Alte Testament anzuwenden. Weil die Bibel keine moderne europäische Literatur ist, ging W. RICHTER anders vor. Er hat eine Beschreibung des Alten Testaments entwickelt, durch die die geläufigen Fragen nach Form, Gattung, Tradition, usw. durchgehend re-interpretiert und re-definiert werden im Lichte der modernen Sprachwissenschaft. Seit der Erscheinung von RICHTERS Buch im Jahre 1971 wurde die Frage der sachgemäßen literarischen Methoden noch komplizierter, weil die Forschung in der Sprachwissenschaft, der strukturalen Textanalyse und der Literaturwissenschaft ständig fortschritt und darum in verschiedener Weise auch die Bibelwissenschaft beeinflusste.

Es läßt sich, neben W. RICHTER, ein zweiter Forscher erwähnen, der sich kürzlich mit der Frage der Bibel als Literatur beschäftigt hat: David ROBERTSON. In einem Aufsatz, "The Bible as Literature" (Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplement), und in einem kleinen Buch, "The Old Testament and the Literary Critic", weist ROBERTSON auf eine noch kleine Gruppe von Bibelwissenschaftlern hin, die die Bibel in erster Linie als literarisches Dokument betrachten. ROBERTSON behauptet, es gäbe eine Wendung von Geschichte zur Literatur, eine Änderung der Paradigmen; man versuche die Bibel von einem literarischen Gesichtspunkt an Stelle eines geschichtlichen Gesichtspunktes zu lesen (d.h. nicht in einem geschichtlichen Paradigma, sondern in einem literarischen Paradigma).

Auf Grund seiner literarischen Betrachtungsweise unterscheidet ROBERTSON zwischen (a) "applied literature" - d.h. angewandter Literatur wie z.B. Geschichtsschreibung, Predigten, Gesetze, Liturgien - und (b) reiner Literatur wie z.B. Werke von SHELLEY oder GOETHE. ROBERTSON gibt zu, daß die Bibel zum großen Teil angewandte Literatur ist. Dennoch entscheidet er sich ganz bewußt und willkürlich - wie er selber sagt - dafür, die Bibel als reine Lite-

latur zu lesen und nicht als angewandte Literatur. Für ihn hat reine Literatur mit dem Vorstellungsvermögen oder der Einbildungskraft (Imagination) zu tun. Literaturkritik untersucht darum die reine Literatur.

Aber was ist diese von der Einbildungskraft (Imagination) bestimmte Literatur? ROBERTSON meint, ihr wichtigstes Merkmal sei die Fähigkeit, die Realität zu imitieren, nachzuahmen, nachzubilden oder sogar eine alternative Realität zu schaffen, oder, mit den Worten von E.GÜLICH und W.RAIBLE (Linguistische Textmodelle): "...ganz neue, fiktive Sachverhalte oder mögliche Welten zur Kenntnis zu bringen (in diesem Sinne kann die Sprache nicht nur reproduzieren, sondern richtiggehend produzieren)" (38). "Alles," sagt ROBERTSON, "was in einem literarischen Werk steht - Handlungen, *dramatis personae*, Gedanken oder Gegenstände - ist wesentlich metaphorisch" (5). In ähnlicher Weise stünden die verschiedenen Teile eines Textes in metaphorischer Beziehung zu einander und zu dem ganzen Werk. Der Literaturkritiker fasse das ganze Werk ins Auge, weil es seine Aufgabe sei, das Ganze zu erklären. "Jeder Teil gehört zum ganzen Werk," sagt ROBERTSON, "und jeder Teil modifiziert die Bedeutung des Ganzen" (6). Mit diesen Vorschlägen bestreitet ROBERTSON keineswegs, daß die Genesis z.B. eine Sammlung von verschiedenen Quellen und Traditionen ist. Nur scheint es ihm persönlich wichtiger und reizvoller, die Genesis als eine Gesamtheit zu betrachten. Er ist nicht so sehr an Quellen interessiert. In erster Linie versucht er herauszufinden, auf welche Art und Weise sich Kohärenz erkennen läßt. Der primäre Kontext der Genesis sei die Bibel, denn die ganze Bibel solle verstanden werden im Zusammenhang der Teile. Weiterhin sei der primäre Kontext, in dem die Bibel verstanden werden solle, die Gesamtheit aller Literatur. Letztlich behauptet ROBERTSON, daß die in einem Werk vorkommenden Ereignisse und Ideen innerhalb - und nicht außerhalb - des Werkes ihre Beziehungen fänden. Referenz sei innertextlich und nicht außertextlich.

Gewiß sind die Ansichten von ROBERTSON von manchen umstritten, nicht nur unter Bibelwissenschaftlern, sondern auch unter Kritikern moderner Literatur, die ebenso uneinig untereinander sind wie die Bibelwissenschaftler. Immerhin sind einige Punkte bemerkenswert. Eine Unterscheidung zwischen angewandter und reiner Literatur erscheint mir zwar nicht sonderlich hilfreich; dennoch ist es wichtig, die Frage der Rolle der Einbildungskraft/Imagination in der Literatur zu untersuchen, d.h. die Meinung, daß die Literatur Welten formen kann. Man kann noch weiter gehen, um zu versuchen,

lyse nennen werde - sollen zwei Beispiele erörtert werden.

Das erste sind die Arbeiten von W. RICHTER, W. GROß, H. SCHWEITZER und anderen. Hier meine ich nicht das ganze Modell, mit dem sie arbeiten, sondern primär jene Teile, die unter der Rubrik "strukturelle Form" diskutiert werden. Dabei versucht man Abschnitte des Gesamttextes zu entdecken, die an syntaktischen und semantischen Kriterien zu erkennen sind. In erster Linie sind Rückverweis, Vorweiser, Verbindung durch Lexeme und Aufnahme verschiedener Art wichtig. Ich nehme an, daß es hier nicht nötig ist, eine längere Erklärung zu geben.

Diese Einsicht, daß Texte als linguistische Einheiten angesehen werden können und von einem linguistischen Gesichtspunkt beschrieben werden dürfen, ist sogar unter Sprachwissenschaftlern relativ neu. Theorien und Modelle wachsen in diesem Feld wie Unkraut - und in ebenso vielen Variationen. Bedeutsam ist, daß RICHTER und seine Kollegen schon in die alttestamentliche Wissenschaft Methoden und Fragen eingeführt haben, die heute im Vordergrund des Interesses mancher Sprachwissenschaftler stehen. Das zweite Beispiel eines induktiven oder deskriptiven Verfahrens ist wahrscheinlich weniger bekannt. Ich weise hier hin auf den Aufsatz von R.E. LONGACRE, "Discourse Structure of the Flood Narrative" (SBL Seminar Papers, 1976). LONGACRE ist zwar Sprachwissenschaftler und nicht Alttestamentler, aber seine Hebräisch-Kenntnisse sind ausreichend zur Arbeit mit hebräischen Texten. LONGACREs spezifische Art der Diskursanalyse wurde von ihm und einigen Kollegen entwickelt bei der Untersuchung vieler Texte in wenig bekannten Sprachen aus verschiedenen Teilen der Welt. Wichtige Elemente seiner Betrachtungsweise sind folgende: 1. Er fragt danach, wie Anfang, Schluß, die dazwischenliegenden Episoden und Höhepunkt im Diskurs signalisiert werden; 2. er ist interessiert an den in der Erzählung auftretenden Personen; 3. er will sehen, wie die Kohäsion von Tempus (Zeitformen) und Aspekten der Verben und von Partikeln, Pronomina, Affixen und Konjunktionen erreicht wird.

LONGACRE beschreibt sein Vorgehen als einen Versuch, "die verschiedenen Teile einer Erzählung durch ihre formalen (oder oberflächenstrukturellen) und durch ihre begrifflichen (oder tiefenstrukturellen) Merkmale zu unterscheiden". Bei LONGACRE bedeutet Oberflächenstruktur im wesentlichen die Grammatik einschließlich der notwendigen Erweiterungen zum Zweck der Beschreibung größerer Einheiten wie Paragraph und Diskurs. Tiefenstruktur weist hin auf jene schwer faßbaren Kategorien wie: das am Anfang zur Handlung erregende Ereignis, die steigende Spannung, Höhepunkt, Dénouement, endgültige Spannung

und Schluß. Diese Kategorien der Tiefenstruktur lassen sich nur intuitiv vom Hörer und Leser erkennen. Hörer und Leser erwarten solche Elemente, weil sie viele Erzählungen gehört haben und diese Kategorien erwarten. LONGACRES Aufsatz über die Fluterzählung zeigt zwei wichtige Schritte in der Analyse. Erstens werden die Paragraphen des Diskurses durch formale Merkmale (Oberflächenstruktur) bestimmt. Zweitens versucht LONGACRE, in der Abfolge dieser Paragraphen die Elemente der Tiefenstruktur zu identifizieren, d.h. preview, Episoden steigender Spannung, Höhepunkt, Dénouement (abnehmende Spannung) und Schluß.

Auf die Einzelheiten von LONGACRES Analyse der Fluterzählung brauchen wir nicht einzugehen. Um sie richtig zu beurteilen, müssen wir auf weitere Beispiele warten. Weil die Fluterzählung, wie manche Forscher glauben, aus zwei verschiedenen Quellen stammen kann, ist sie sowieso problematisch als Basis einer Untersuchung der Oberflächenstruktur - umso mehr, weil LONGACRE die Schlußfolgerung zieht, es gäbe keine Quellen. Immerhin darf seine Arbeitsmethode nicht unterschätzt werden. Sie liefert - wie auch die oben genannte, von RICHTER entwickelte Methode - einen wichtigen Beitrag zur Diskursanalyse alttestamentlicher Texte.

Außerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft bietet die Diskursanalyse eine verwirrende Auswahl von Modellen und Betrachtungsweisen. Man braucht nur etwa auf das Buch von J.GRIMES, "The Thread of Discourse" (1975), oder das Taschenbuch von E.GÜLICH und W.RAIBLE, "Linguistische Textmodelle" (1977), hinzuweisen. Das Buch von GRIMES enthält etwa zwanzig Kapitel, und jedes behandelt einen neuen Aspekt der Textanalyse. GÜLICH und RAIBLE beschreiben sieben allgemeine Textmodelle und vier Erzähltextmodelle. Es gibt noch mehr. Erzählforschung ist ein sich rapide entwickelnder Bereich. Das Problem für Forscher des Alten Testaments liegt schon wieder darin, aus den vielen Betrachtungsweisen die für das Alte Testament am besten geeigneten Methoden zu wählen.

Nun einige Bemerkungen zur gegenteiligen Betrachtungsweise: von der Theorie zum Text. Ich möchte hier auf die Forschung von A.J.GREIMAS hinweisen - nicht, weil er selber biblische Texte analysiert hat, sondern weil einige Bibelwissenschaftler, hauptsächlich Neutestamentler, von ihm stark beeinflusst worden sind. Auch einige Alttestamentler sind zu erwähnen, z.B. D.JOBLING mit seinen Artikeln "A Structural Analysis of Numbers 11 and 12" (SBL Seminar Papers 1977) und "Abraham et Abimelek, Genèse 20" (Sémiotique et Bible 4, 1976, und 5, 1977). Um nur kurz einige wichtige Elemente zu erwähnen, möchte ich auf

den Aufsatz von GREIMAS, "Eléments d'une grammaire narrative" (Du Sens, 1970) hinweisen. Ich muß ehrlich gestehen, daß ich diese Betrachtungsweise nicht in allen Einzelheiten verstehe.

Im Rahmen einer allgemeinen Theorie der Semiotik führt GREIMAS die Entwicklung einer Theorie der Erzählung durch. Weil Geschichten nicht nur durch die Sprache, sondern auch durch Film und Pantomime erzählt werden können, behauptet GREIMAS, daß die Strukturen des Narrativs nicht linguistisch, sondern semiotisch seien. Darum schlägt er vor, die fundamentalen Erzählstrukturen auf semiotischer Ebene zu beschreiben. Auf dieser semiotischen Ebene postuliert GREIMAS eine fundamentale Grammatik mit Morphologie und Syntax. Die Morphologie besteht aus dem semiotischen Viereck, das aus zwei konträren Oppositionen und zwei subkonträren Oppositionen konstruiert ist. Die Syntax ist dieses Viereck in Bewegung, affirmierend und negierend, d.h. als Konjunktion (Verbindung) und Disjunktion (Trennung) verstanden. GREIMAS faßt die möglichen Operationen in einigen Formeln zusammen. Um von dieser sehr abstrakten Schilderung dem Text näher zu kommen, überträgt er die fundamentale Grammatik auf eine anthropomorphe Ebene. Hier üben Subjekte (aber noch nicht bestimmte Personen) Handlungen (Aktionen) aus. Es handelt sich um Aktanten und Akte, und es ist noch eine Reihe von Formeln nötig, um diese Handlungen zu präsentieren. Auf dieser anthropologischen Ebene erscheint die konträre Opposition des semiotischen Vierecks als Konfrontation von einem Subjekt und einem Antisubjekt und das Ringen beider miteinander. Darum wird angenommen, daß Erzählungen im Grunde polemisch sind. Wie man von dieser Ebene bis zum Text kommt, ist mir unklar. Wahrscheinlich müssen neue, immer spezifischere Ebenen angenommen werden.

Diese kurze Skizze ist durchaus ungenügend als Darstellung der von GREIMAS vorgeschlagenen Theorie. Immerhin sieht man, wie er von der Theorie her zum Text hinarbeitet. Theorie ist der Ausgangspunkt. Die Theorie von GREIMAS ist in vieler Hinsicht logisch und plausibel, aber ist sie als Theorie notwendig? Weiter ist bei sehr breiten und allgemeinen Theorien Verifizieren und Falsifizieren schwierig. Manche Fragen sind meiner Ansicht nach offen, z.B. daß jede Erzählung wesentlich polemisch ist. Wir können nur auf weitere Forschung an alttestamentlichen Texten warten, um die Resultate besser zu beurteilen.

Was ich bezüglich der Erzählung getan habe, liegt eher auf der Seite einer induktiven oder deskriptiven Betrachtungsweise. Weil mich die Untersuchung

die Beziehung zwischen literarischen Welten und der Welt der Erfahrung zu bestimmen, d.h. das Verhältnis Metapher/Realität oder Sprache/Realität, wie es z.B. von P.RICOEUR und J.D.CROSSAN diskutiert wird. Vielleicht ist die oben erwähnte Frage bezüglich eines literarischen Gesichtspunktes oder eines geschichtlichen Gesichtspunktes in diesem Kontext am besten angeschnitten.

Es bleibt noch die wichtige Frage: was ist Literatur? Mir scheint, man kann zwei Arten von Literatur unterscheiden, ohne eine scharfe Trennung zwischen beiden zu machen. Auf der einen Seite gibt es jene Literatur, die man mündlich, populär, volkstümlich, anonym und kollektiv nennen kann. Auf der anderen Seite gibt es die Literatur, die man als schriftlich, individuell und von bestimmten Autoren geschrieben bezeichnen kann. Die moderne Literaturkritik beschäftigt sich hauptsächlich mit der zweiten Art, und deshalb sind ihre Methoden für diese sogenannte "kultivierte" Literatur am besten geeignet. Hier erhebt sich die Frage: Sind Betrachtungsweisen und Gesichtspunkte, die mit Erfolg auf moderne Literatur angewandt wurden, möglicherweise weniger sachgerecht und Erfolg versprechend bei traditioneller Literatur wie das Alte Testament? Forscher müssen dauernd sachgemäße literarische Methoden und Betrachtungsweisen, die der Eigenart des Alten Testaments als Sprache und Literatur entsprechen, suchen.

Innerhalb des zweiten Gebietes, in dem das Alte Testament als Sprache betrachtet wird, befindet sich als Untergebiet Erzählforschung. Im Bezug auf das Alte Testament sind hier diejenigen Alttestamentler gemeint, die mit Hilfe der gegenwärtigen Sprach- und Literaturwissenschaft arbeiten wollen. Bislang wurden in diesem Bereich der Erzählforschung im Alten Testament nur wenige Aufsätze und Bücher veröffentlicht, und sie enthalten sehr unterschiedliche Methoden und Verfahren. Grob gesagt kann man zwei Betrachtungsweisen unterscheiden. Erstens gibt es eine induktive oder deskriptive Betrachtungsweise: Hier befaßt man sich hauptsächlich mit einem Text oder Texten. Der Text ist der Ausgangspunkt, von dem man auf allgemeine, theoretische Behauptungen übergeht. Zweitens gibt es eine deduktive Betrachtungsweise: Hier ist der Ausgangspunkt eine allgemeine Theorie der Erzählung. Von dort geht man zu spezifischen Texten, um die Theorie zu bestätigen. Über Terminologie besteht keine Einigung. Auf englisch spricht man von "discourse analysis", auf französisch von "grammaire narrative", auf deutsch von "Textlinguistik", um nur drei Termini zu erwähnen.

Angesichts der vom Text ausgehenden Betrachtungsweise - die ich Diskursana-

der Grammatik des Textes (discourse analysis) sehr interessiert, habe ich mich in meiner früheren Arbeit mit einem anderen Aspekt des Diskurses beschäftigt, und zwar mit der Frage der Erzählstruktur: Die von den Hauptakteuren durchgeführte zentrale Handlung. Um die Zentral-Handlung genau zu untersuchen, wählte ich möglichst kurze Erzählungen, in denen die Erzählgerüste in einfachster Form vorkommen könnten. Es schien möglich, kleine Gruppen von Geschichten zu finden, die das gleiche Erzählgerüst haben. Zum Beispiel kann man ein Erzählgerüst, das in manchen Wundergeschichten gleichermaßen vorkommt, in drei Punkten zusammenfassen: 1. Eine Person - oder eine Gruppe von Personen - in schwieriger Lage wendet sich an eine Person, die übernatürliche Hilfe leisten kann; 2. diese Person reagiert auf das Problem; 3. ein Wunder geschieht und das Problem wird überwunden. Beispiel: Elisa verwandelt schlechtes Wasser in gutes Trinkwasser (2 Kön 2, 19-22). Es gibt noch weitere solcher Gruppen.

Ich bin überzeugt, daß solche Gerüste wirklich in Erzähltexten da sind und eine wichtige Rolle spielen. Sie enthalten eine Bewegung von Spannung zu Auflösung, die man in Erzählungen erwartet. Es ist mir jedoch nicht ganz klar, wie diese Erzählgerüste am besten zu definieren und zu erklären sind. Diese Gerüste gehören nicht zur Textgrammatik, weil sie - so weit ich es sehe - nicht dort signalisiert werden. Sie entsprechen auch nicht der Tiefenstruktur von LONGACRE, so wie diese von ihm geschildert wird. Mein Versuch, Erzählgerüste zu beschreiben, ist in mancher Hinsicht der Arbeit von V. PROPP verwandt. Ich bin nicht bewußt von seiner Arbeit ausgegangen und habe seine einundreißig Funktionen nicht benutzt. Aber PROPP wollte eine empirische und deskriptive Analyse eines bestimmten und begrenzten Korpus durchführen, und solches Verfahren hat einige Vorteile. Noch andere Forscher haben sich für Bestimmung und Schilderung des Erzählgerüsts interessiert (z.B. H. JASON, *Linguistica Biblica*, 1977).

Bevor der Text von Gen 18 und 19 diskutiert wird, sind einige einleitende Bemerkungen nötig. In Hinsicht auf die Terminologie habe ich den Terminus "Handlungsprozeß" gewählt. Damit meine ich eine narrative Struktur, ein Erzählgerüst, das aus zwei Elementen besteht: einer Spannung oder Verwicklung und einer Auflösung. Zum Beispiel: Ein Problem taucht auf und wird beseitigt oder überwunden. Ein Unrecht wird begangen und bestraft. Was hier Handlungsprozeß genannt wird, ist eine vereinfachte Beschreibung des oben Gesagten (d.h. meiner früheren Arbeit). Aus praktischen Gründen habe ich mich auf

die Handlungen konzentriert und die Personen außer acht gelassen. Ein Handlungsprozeß kann eine selbständige Erzählung formen, weil Spannung und Auflösung einen Anfang und ein Ende signalisieren können. Aber zwei oder mehr Handlungsprozesse können miteinander verknüpft werden, um eine längere und kompliziertere Erzählung zu formen. Dies läßt sich in Gen 18 und 19 erkennen.

Als Beispiel eines Handlungsprozesses kann folgendes genannt werden. Unrecht/Unrecht bestraft. Dieser Handlungsprozeß kommt in vielen alttestamentlichen Erzählungen vor. Freilich werden solche Erzählungen auf verschiedene Art und Weise elaboriert. Außerdem ist zu bemerken, daß verschiedene Teile und Aspekte einer Erzählung stark in den Vordergrund treten können. Infolgedessen können Erzählungen, die etwa den gleichen Handlungsprozeß haben, beträchtlich von einander differieren. Eine Erzählung kann sich auf das Unrecht-Element konzentrieren; eine andere auf das Bestrafungs-Element. Es ist klar, daß Erzähler über eine große Flexibilität bezüglich der Gliederung ihrer Erzählungen verfügen.

Vier Handlungsprozesse möchte ich jetzt kurz erwähnen. Erstens: Schwierigkeit/Schwierigkeit überwunden kommt in vielen Wunder- und Betrugsgeschichten vor. Elisa macht schlechtes Essen gut (2 Kön 4, 31-41). Die Hebammen betrügen den König von Ägypten (Ex 1, 15-21). Zweitens gibt es den schon erwähnten Handlungsprozeß: Unrecht/Unrecht bestraft. Das Volk beklagt sich über seine ungünstige Lage, und als Strafe schickt Jahweh Feuer (Num 11, 1-3). In diesem Handlungsprozeß kann das erste der beiden Elemente, d.h. das Unrecht-Element, aus zwei Komponenten bestehen: aus einem Verbot und der Bestrafung der Übertretung des Verbots. Das zweite Element des Handlungsprozesses, d.h. die Bestrafung, kann ebenfalls aus zwei Komponenten bestehen: der Ankündigung der Strafe (ein Jahweh-Wort z.B.) und dem folgenden Eintreten der angekündigten Strafe. Auf diese Weise können Handlungsprozesse erweitert und elaboriert werden. Drittens gibt es einen Handlungsprozeß: Begehren/ Begehren erfüllt. Jakob sieht die Möglichkeit, den für seinen Bruder bestimmten Segen durch Betrug zu erlangen. Ahab will den Weinbau Naboths in Besitz nehmen, und er erhält ihn durch Betrug. Der vierte Handlungsprozeß kommt selten vor: gute Tat/ gute Tat belohnt. Die Sunamitin bietet Elisa Gastfreundschaft an. Aus Dankbarkeit wird sie von Elisa mit einem Sohn beschenkt. Diese vier Beispiele von Handlungsprozessen sind hier nur probeweise vorgeschlagen. Es bleiben manche Punkte, die in Zukunft noch weiter geprüft und verbessert werden müssen.

Die Zahl von kurzen Erzählungen, die nur einen einzigen Handlungsprozeß enthalten, ist ziemlich begrenzt. Die meisten sind aus mehreren Handlungsprozessen zusammengesetzt, wie Gen 18 und 19. In Gen 18 und 19 gibt es Hinweise, die für spätere Zusätze sprechen. Außerdem finden sich darin auch mehrere Unebenheiten verschiedener Art. Diese sind bekannt, und besondere Erklärung ist hier unnötig. Dennoch scheint es mir berechtigt, den Text als Ganzes ins Auge zu fassen, ohne die Zusätze und Unebenheiten zu berücksichtigen. Wie schon erwähnt, ist es hier auch wichtig zu fragen, wie die verschiedenen Teile einer Erzählung verbunden sind, wie eine Kohärenz trotz der Zusätze und Unebenheiten sich erkennen läßt. Freilich ist synchronische Analyse bei Satz- und Diskursgrammatik äußerst wichtig. Jedoch bei traditionellen, aus verschiedenen Elementen zusammengesetzten Texten und auf der Ebene des Handlungsprozesses mag dies weniger wichtig sein. Ich denke hier an jene Texte, die aus mündlicher Tradition hervorgegangen sind und die vom Erzähler mit Hilfe von allerlei traditionellen Elementen, Stücken und Szenen komponiert wurden.

Letztlich möchte ich kurz erwähnen, wie Erzählungen erweitert und elaboriert werden können und wie Handlungsprozesse innerhalb einer komplexen Erzählung verknüpft werden. Erstens: Zwei Handlungsprozesse können aneinandergereiht werden. Die Naemengeschichte (2 Kön 5) hat zwei Handlungsprozesse: die Heilung der Kranken (Schwierigkeit/Schwierigkeit überwunden) und die unmittelbar darauf folgende Bestrafung Gehasis (Unrecht/Unrecht bestraft). Zweitens: Handlungsprozesse können ineinander eingebettet sein. In der Nabothgeschichte wird ein Unrecht Ahabs bestraft. In diesem Fall wird die Bestrafung nur angekündigt. Aber das Unrecht selbst ist ein Handlungsprozeß: Begehren/Begehren erfüllt. Ahab begehrt den Weinberg Naboths und nimmt durch Betrug den Weinberg in Besitz. Drittens: Beschreibungen verschiedener Art können dazu dienen, einen Handlungsprozeß zu erweitern, wie z.B. in den zwei parallelen Erzählungen vom toten Jungen (1 Kön 17, 17-24; 2 Kön 4, 18-37). Die Zweite ist viel länger, obwohl beide denselben Handlungsprozeß haben.

Im Hinblick auf Gen 18 und 19 möchte ich kurz die Handlungsprozesse aufzeigen. Weil die Zeit keine ausführliche Erläuterung und Rechtfertigung der Analyse erlaubt, muß das Folgende als Illustration ausreichen.

In Gen 18 und 19 lassen sich sechs Handlungsprozesse erkennen. Drei davon enthalten den Handlungsprozeß Schwierigkeit/Schwierigkeit überwunden.

Erstens: Gen 19, 30-38 schildert die Schwierigkeit der Töchter Lots, die

keine Männer haben und deshalb auch keine Söhne. Mittels eines Betrugs wird die Schwierigkeit überwunden. Zweitens: In Gen 19, 4-11 befinden sich Lot und seine Gäste in Schwierigkeit gegenüber den Männern von Sodom. Aber die Schwierigkeit wird überwunden durch die Wundertat der Gäste.

Der dritte Handlungsprozeß ist komplizierter. Er besteht aus einem unterbrochenen Textverlauf, und Stücke anderer Handlungsprozesse sind hineingewoben. Die Stücke, die diesen Handlungsprozeß bilden, müssen nun nacheinander erwähnt werden. In Gen 19, 12-14 ist es endlich klar, daß der Entschluß, Sodom zu vernichten, unwiderruflich gefaßt wurde. Das Schwierigkeits-element in diesem Handlungsprozeß ist die Tatsache, daß Lot und seine Familie von der bevorstehenden Katastrophe gleichfalls betroffen sind. Die Schwierigkeit ist überwunden, wenn die himmlischen Boten auftreten, um Lot zu retten. Sie befehlen ihm, aus der Stadt zu fliehen und in die Berge zu gehen. Sie nehmen ihn sogar bei der Hand, um seine Flucht zu beschleunigen. Entfernung von Lot aus Sodom ist das Element der Überwindung der Schwierigkeit. Es besteht aus zwei Komponenten: dem Befehl zu fliehen und dem Gehorchen unter dem starken Drängen der Boten. Das letzte Stück dieses Handlungsprozesses befindet sich in V. 29. Hier wird bemerkt, daß Lot Abrahams wegen gerettet wurde. Freilich kann dieser Vers ein Zusatz sein. Aber er paßt sehr gut als letztes Stück dieses Handlungsprozesses. Er wiederholt die Tatsache, daß Lot gerettet worden ist. Er weist auf Abraham hin und verbindet dadurch diesen Handlungsprozeß mit anderen Handlungen, in welchen Abraham vorkommt. Der Handlungsprozeß von Lots Rettung ist in zwei andere Prozesse eingewoben: die Zerstörung Sodoms und die Bestrafung von Lots Frau, über die anschließend gesprochen wird.

Es gibt zwei Beispiele für den Handlungsprozeß: Unrecht/Unrecht bestraft. Das erste befindet sich in zwei getrennten Versen, Gen 19, 17 und 26. V.17 enthält vier Imperative. Drei davon haben mit der Flucht aus Sodom zu tun. Der vierte ist der an Lot gerichtete Befehl, sich nicht umzusehen. Weitere Erklärungen gibt es nicht. Nur in V. 26 taucht diese Sache dort wieder auf, wo gesagt wird, daß Lots Frau sich umgedreht habe und zur Salzsäule geworden sei. Trotz der Unebenheiten im Text und der Kürze der Darstellung ist es ziemlich klar, daß ein Unrecht begangen und bestraft wurde. Man muß hinzufügen, daß das Unrecht-Element aus zwei Komponenten besteht: aus einem Verbot und einer Übertretung des Verbots.

Das zweite Beispiel für den Handlungsprozeß Unrecht/Unrecht bestraft betrifft

den längsten und am meisten entwickelten Handlungsprozeß in Gen 18 und 19. Er ist oft unterbrochen und erstreckt sich von Gen 18, 16 bis Gen 19, 28. Sechs Stücke davon können identifiziert werden. Im ersten Stück erfährt Abraham von Jahweh, daß die Männer nach Sodom gehen, um zu sehen, ob alles, was über Sodom gesagt wurde, wahr sei. Hier entsteht die Möglichkeit zu einem großen Unrecht, das Strafe verlangt. Das zweite Stück ist der Dialog zwischen Jahweh und Abraham, Abrahams Fürbitte für Sodom. Die Voraussetzung dieses Stückes scheint zu sein, daß die Zerstörung Sodoms unvermeidlich ist und daß Abraham eine Möglichkeit sucht, um die Strafe zu vermeiden. Fürbitten um Strafvermeidung sind häufig in Bestrafungsgeschichten, aber im allgemeinen geschehen sie nach Ankündigung der Strafe oder während des Strafprozesses. Obwohl dieses Stück ein Zusatz sein mag, paßt es vielleicht zu dem Handlungsprozeß: Unrecht/Unrecht bestraft.

Das nächste Stück, Gen 19, 4-11, wurde bereits oben diskutiert als Beispiel eines Handlungsprozesses: Schwierigkeit/Schwierigkeit überwunden. Es scheint hier die Rolle eines eingebetteten Handlungsprozesses im Rahmen eines größeren Prozesses zu spielen. Das skandalöse Verhalten der Männer von Sodom bestätigt, daß das, was über Sodom gesagt wurde, wahr ist, und daß Sodom zweifellos bestraft werden muß. Zum Vergleich kann man das Richterbuch 19, 22-25 heranziehen, wo ein gleichermaßen skandalöses Ereignis die Ursache zur Bestrafung ist.

Die drei erwähnten Stücke bilden zusammen das Element: Unrecht.

Sie beschreiben in größerem Umfang unrechtmäßiges Verhalten, das bestraft werden muß. Das zweite Element dieses Handlungsprozesses: Unrecht bestraft, beginnt mit Gen 19, 12-14. In V.13 wird die Bestrafung zum ersten Mal klar und eindeutig angekündigt. Diese Verse wurden oben diskutiert als ein Teil des Handlungsprozesses von Lots Rettung. Die unzweideutige Ankündigung einer Katastrophe als Bestrafung war dort das Schwierigkeits-Element, von dem Lot gerettet werden mußte. Das Element: Unrecht bestraft, kann, wie hier, aus zwei Komponenten bestehen: aus der Ankündigung der Bestrafung und der Bestrafung selber. Es kann auch vorkommen, daß eine Strafankündigung Gelächter erregt.

Die Katastrophe wird nur kurz in Gen 19, 23-25 beschrieben. In Gen 19, 27-28 sieht Abraham selbst das Ergebnis. Ebenso wie dieser Handlungsprozeß mit Abraham begann, endet er auch mit Abraham.

Der letzte Handlungsprozeß ist problematisch und könnte nicht ohne längere Diskussion behandelt werden. Gen 18, 9-15 enthält nur die Ankündigung, daß

Sarah innerhalb einer bestimmten Frist einen Sohn gebären wird. (Wieder erregt eine Ankündigung Gelächter.) Ein Sohn wird geboren, aber dieses Ereignis wird erst in Gen 21 erzählt. Wie wir bereits sahen, kommt diese Verbindung Ankündigung/Ankündigung erfüllt mehrmals vor, aber nur innerhalb eines Handlungsprozesses. Ich bin mir nicht sicher, ob man diese Verbindung als einen separaten Handlungsprozeß ansehen kann, obwohl die Ankündigung eine Spannung erzeugt, die nur durch die Erfüllung des Angekündigten gelöst werden kann. In 2 Kön 4, 8-17 bietet die Sunamitin Elisa ihre Gastfreundschaft an. Als Belohnung kündigt Elisa an, sie würde in kurzer Zeit einen Sohn gebären, und dies geschieht auch. Kritiker haben längst vorgeschlagen, daß ursprünglich das Geschenk eines Sohnes für Abraham und Sarah (Gen 18, 1-8) gleichfalls als Belohnung für erwiesene Gastfreundschaft angesehen werden kann. Ob dies stimmt oder nicht, es ist klar, daß die Frage eines Sohnes für Abraham bereits mehrere Male vor Gen. 18 auftaucht. In der jetzigen Gestalt des Buches kann man die Gastfreundschaft gegenüber den Männern (Gen 18, 1-8) höchstens ansehen als eine Art Probe Abrahams oder als Bestätigung von Abrahams Würdigkeit, der von Jahweh Auserwählte zu sein und als Zeichen dessen mit einem Sohn beschenkt zu werden. Mit anderen Worten ist im gegenwärtigen Genesistext 18 und 19 die Ankündigung eines Sohnes ein Teil eines Prozesses, den man sowohl vorher wie auch anschließend in Genesis finden kann.

Wenn es stimmt, daß die Genesisszene 18, 1-8 über Abrahams Gastfreundschaft eine Art Probe darstellt und verbunden ist mit der Ankündigung eines Sohnes als Bestätigung seiner Erwählung, dann könnte man Lots Gastfreundschaftsszene in gleicher Weise verstehen (Gen 19, 1-3). Hier wird vielleicht bestätigt, daß Lot es verdient hat, gerettet zu werden.

Abschließend möchte ich nur noch ein paar Worte sagen. Diese Vorlesung ist kein Angriff auf eine geschichtliche Betrachtungsweise. Ich bin vielmehr daran interessiert, die Gültigkeit und Wichtigkeit einer Betrachtungsweise zu betonen, die die Bibel als Sprache ansieht und sich dementsprechend auf ihre linguistischen und literarischen Strukturen konzentriert. In diesem Vortrag habe ich mich auf Handlungsprozesse als sprachliche Strukturen beschränkt. Andere Aspekte und Ebenen können und müssen auch erforscht werden. Ich glaube, daß es genau so gültig sein kann, diesen Text in Handlungsprozesse zu teilen wie in Quellen und Zusätze. Ich interessiere mich für die sprachliche Betrachtungsweise, weil ich sie für angemessen halte und weil hierbei eine Reihe neuer Fragen auftaucht. Auf diese Weise eröffnen sich neue Wege zur Betrachtung alter Probleme, und neue Möglichkeiten für biblische Theologie bieten sich an.

Grundsätzliches und das Neumondemblem zwischen den Bäumen

Othmar Keel - Fribourg

Exegetische Grundsätze können immer nur induktiv gewonnen werden. Um exegetische Regeln aufzustellen, bedarf es deshalb einer Anzahl von Fällen. Je zahlreicher diese Fälle sind, auf die sich eine Regel stützt, umso bedeutender ist sie. Aber selbst wenn eine Regel so ein gewisses Gewicht erlangt hat, muß bei jedem Einzelfall geprüft werden, ob er dieser Regel zugeordnet werden kann. Ich habe in meinen bisherigen Arbeiten zum Verhältnis zwischen altorientalischen Bildern und Texten die Formulierung von Regeln weitgehend vermieden.<sup>1</sup> Jedenfalls schien es mir wichtiger, vorerst einmal eine möglichst große Anzahl von Fällen zu sammeln, bei denen Text und Bild in sinnvolle Beziehung gebracht werden können, und herauszubringen, ob das eine das Verständnis des andern zu fördern vermöge. Dabei haben sich diese Beziehungen von Fall zu Fall etwas anders dargestellt.<sup>2</sup> Und deshalb wollte ich eigentlich vorerst bei solchen Einzeluntersuchungen bleiben.

Zum Fazit H.WEIPPERTS

In ihrem an interessanten Details reichen Aufsatz in den BN 5 (1978) S.43-58 hat nun aber H.WEIPPERT - aufgrund ihrer Analyse eines einzelnen Beispiels -<sup>3</sup> ein auf die Methode ausgerichtetes Fazit gezogen, das mein Vor-

- 1 Abgesehen von der generell gültigen Regel, daß man, ehe man zu Aussagen über ein Bildmotiv, einen sprachlichen Ausdruck oder dergleichen schreibt, möglichst viele Belege dafür sammeln und nicht auf der Basis eines einzelnen Belegs argumentieren sollte. Erst, wenn man so eine gewisse Vertrautheit mit einem ikonographischen bzw. literarischen Topos und seiner Bedeutung gewonnen hat, wird ein Vergleich zwischen beiden sinnvoll (vgl. dazu H.FRANKFORT, Gods and Myths on Sargonid Seals, Iraq 1 (1934) 2; O.KEEL, Kanaanäische Sühneriten auf ägyptischen Tempelreliefs, VT 25 (1975)415f.
- 2 Die Methode hat sich den stets wechselnden Gegebenheiten anzupassen. Manche Einführungen in die exegetische Methodik lassen vermuten, man könne anhand von 2-3 Beispielen die exegetische Methodik vermitteln und mit diesem Passepartout würden sich dann alle Türen aufschließen lassen. Es ist gar zu einfach, wenn J.WELLHAUSEN behauptet, zu einem methodischen Vorgehen gehöre "weiter nichts als Sachverständnis" (Zur apokalyptischen Literatur, Skizzen und Vorarbeiten VI, Berlin 1899, 233). Aber als Korrektiv zu den formalisierenden Tendenzen eines methodischen Aberglaubens, dessen Ergebnisse oft nicht viel mehr als banale Deskriptionen sind, behält der Satz seine Bedeutung.
- 3 O.KEEL, Jahwevisionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4; SBS 84/85, Stuttgart 1977, 274-320 (der Leuchter zwischen den Bäumen).

gehen als solches in Frage stellt. Zwar glaube ich, daß weder ich noch meine Kollegin für diese Grundlagendiskussion genügend gerüstet sind. Aber da die Frage nun einmal gestellt ist, muß ich wohl oder übel antworten. Ihr Fazit lautet: "Weder Bilder noch Texte entstanden 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"<sup>4</sup>. Das klingt plausibel.

Aber versuchen wir diese sehr allgemein formulierte Regel einmal an zwei, drei anderen Beispielen zu verifizieren, bevor wir ihre Gültigkeit für das einzige von ihr diskutierte Beispiel überprüfen. Auf Anhieb kann gesagt werden, daß die Regel jedenfalls überall dort nicht zutrifft, wo ein Text als Beischrift zu einem Bild erscheint, was bei sehr vielen ägyptischen Bildern der Fall ist. Nehmen wir als Beispiel die Darstellung Ramses II. als Eroberer einer kanaanäischen Stadt auf einem Relief vom kleinen Felsentempel von Bet el Wali.<sup>5</sup> Das Bild zeigt den Pharao, der in der erhobenen Rechten das Sichel- oder Krummschwert hält, während er mit der Linken den kanaanäischen Stadtfürsten packt, dessen Oberteil die ganze Akropolis ausfüllt. Dieses Element der Komposition steht in der Tradition des uralten Sinnbildes vom Niederschlagen der Feinde. Die Leute auf der Stadtmauer, die im Vergleich zum riesenhaft dargestellten Pharao sehr klein wirken, haben ihre Arme anbetend erhoben, räuchern, bieten Gaben an oder unterziehen sich Selbstminderungsriten. Der triumphierende Pharao ist von niemandem als von seinem Sohn begleitet. Beziehen wir nun dieses Bild, nach der Regel von H.WEIPPERT zuerst auf den Sachverhalt, kann uns das Bild nur befremden: Die völlig unrealistischen Maßverhältnisse, das Fehlen einer Armee, das Fehlen jedes Versuchs der Besatzung Widerstand zu leisten, das alles hat mit den Realia, mit der Historie, mit dem wirklichen Sachverhalt wenig zu tun. Viel durchsichtiger wird das Bild, wenn wir die Beischrift lesen. Zwischen dem König und der Festung steht: "Gesprochen von dem elenden Vorsteher zum Lob des Herrschers der beiden Länder: Ich glaubte, es gäbe keinen wie Baal. (Aber der) Herrscher ist sein wahrer Sohn für immer." Die Beischrift über der Festung

4 H.WEIPPERT BN 5 (1978) 53f.

5 O.KEEL, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik, Zürich/Neukirchen 1977, 91, Abb.132a; =VT 25 (1975) 421, Abb.5 = ZDPV 93 (1977) 170, Abb. 31.

ist nur teilweise erhalten. Soweit sie zu lesen ist, lautet sie: "... auf seinen Füßen, kühnen Sinnes wie der Sohn der Nut<sup>6</sup>, jauchzend im Erleben des Kampfes". Hinter dem König steht: "Jeglicher Schutz und Leben sind hinter ihm, alle Dauerhaftigkeit und Herrschaft, aller Heldenmut und jeder Sieg, alle Freude und alles Gedeihen wie die des Re<sup>c</sup> für immer."<sup>7</sup> Die Beischrift interpretiert das Bild. Es ist, wie das Lob des Stadtfürsten, keine Beschreibung, keine Nachzeichnung eines Sachverhalts, sondern eine Interpretation, eine Verklärung des Pharao. Der Pharao ist siegreich wie ein Gott, wie Baal, wie Seth, wie der Sonnengott. Von daher erklärt sich die übermenschliche Größe; das Fehlen einer Armee, deren ein Gott nicht bedarf; das Fehlen jeglichen Widerstands auf Seiten der Kanaanäer, der einem Gott gegenüber sinnlos wäre; das Räuchern, das nur Göttern gebührt. Text und Bild interpretieren und ergänzen sich gegenseitig. Eines trägt zum Verständnis des anderen bei. Beide bewegen sich auf der Ebene der Vorstellungen, der Ideen, der Symbole, deren eines der "Gottkönig", das "Königtum" ist. So innig ihr gegenseitiges Verhältnis ist, so gebrochen ist das Verhältnis beider zu den Sachverhalten der Geschichte.

H.WEIPPERT kann nun einwerfen, ich sei unfair. Wenn sie von Text und Bild rede, meine sie natürlich nicht Beischriften zu Bildern. Aber die Diktion und Topoi dieser Beischriften finden wir auch in ägyptischen Texten, die unabhängig von Bildern stehen, und die Bildkomposition des Pharao, der über seine Feinde triumphiert, finden wir ganz ähnlich ohne Beischrift in monumentalen Reliefs und in Kleinformat auf Siegelamuletten. Wenn wir nun einen alttestamentlichen Text wie Ps 18, 33-46 auslegen, scheint mir der Bezug zu dieser Bilder- und Symbolwelt und ihren Zeugnissen in literarischen und ikonographischen Darstellungen viel direkter, erhellender und fruchtbarer zu sein als der zu irgendwelchen technischen Sachverhalten (welchen?) der jüdisch-israelitischen Kriegsführung.

Nun gibt es im Alten Orient tatsächlich Beschreibungen und Nachzeichnungen von Sachverhalten, so z.B. Wirtschaftstexte, Opferlisten, medizinische Texte, oder einzelne Elemente in Reliefs mit historischen Zügen, wie Völkertypen, Kleider, Waffen, Tiere etc. Aber die Behauptung H.WEIPPERT's, Bilder und Texte versuchten mit ihren Mitteln Sachverhalte nachzuzeichnen und zu be-

6 Das ist Seth, dessen Funktionen sich in der Ramessidenzeit häufig mit denen Baals überschneiden (R.STADELMANN, Baal, in: W.HELCK/E.OTTO, Lexikon der Ägyptologie I, Wiesbaden 1975, Sp.591).

7 H.RICKE/G.R.HUGHES/E.F.WENTE, The Beit el-Wali Temple of Ramses II, Chicago 1967, Textheft 13.

schreiben, übersieht die magisch-kreative Funktion eines sehr großen Teils der altorientalischen Text- und Bildkunst, die nicht Welt beschreiben, sondern Welt schaffen will. Der über alle feindlichen Mächte triumphierende König ist nur ein winziger Teil dieser Vorstellungs- und Symbolwelt.<sup>8</sup> Auf ähnliche Weise wie das ideale Königtum wird vom Ägypter z.B. auch die Unterwelt geschaffen, die vom Sonnengott siegreich durchzogen wird, wobei Texte und Vignetten einander ergänzend diese Welt beschwören.<sup>9</sup> Auf welchen "Sachverhalt" soll man das Bild der Himmelsgöttin "Nut" beziehen, die sich über die Erde bzw. über den Toten wölbt?<sup>10</sup> Wir können aber dieses Bild sinnvoll zu den Texten in Relation setzen, die von Nut reden, und diese Texte werden wesentlich dazu beitragen, die Bedeutung dieses Bildes der Intention ihrer Schöpfer entsprechend zu verstehen. So etwa der Pyramidenspruch 432 (§ 782); "O du Große, die als Himmel entstanden ist. Du hast Macht erlangt... und erfüllst jeden Ort mit deiner Schönheit. Die ganze Erde gehört dir. Nimm sie in Besitz. Du hast die Erde und alles, was auf ihr ist, in deine Umarmung eingeschlossen. Du lässest diesen König (den verstorbenen Pharao), der in dir ist, zu einem unvergänglichen Stern werden."<sup>11</sup> Verwandte Texte legen nahe, daß bei diesem "Stern werden lassen" an Geburt gedacht ist. Im Pyramidenspruch 606 (§ 1688) heißt es, daß der König täglich neu geboren werden soll, wie der Sonnengott.<sup>12</sup> Indem man Text und Bild zueinander in Beziehung setzt, wird deutlich, daß man im täglichen und nächtlichen Hervortreten der Gestirne eine Gebärfähigkeit am Werk gesehen hat. Die Darstellung des Himmels als Frau, als Kuh oder Mutterschwein, kurz als gebärfähiges und -mächtiges Wesen wird von daher verständlich. Eine je unabhängige Beziehung des Bildes oder des Textes auf den Sachverhalt "Himmel" hätte kaum weitergeführt, denn der scheinbar objektive Sachverhalt "Himmel" ist für den alten Ägypter etwas

---

8 Zu ihr gehören nebst dem Königtum und dem Tempel vor allem die große Welt der Göttergestalten. Dabei steht das altorientalische Symbolverständnis dem platonischen mit seinem Urbild - Abbildmodell (vgl. Ex 25, 9.40; 26,30) näher (vgl. Th. BOMAN, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1959, 56-59 und passim) als dem wie immer stärker empirischen aristotelischen, für das Symbol nicht viel mehr als Metapher bedeutet. Siehe dazu im einzelnen E.H. GOMBRICH, Symbolic Images. Studies in the Art of the Renaissance II, Oxford 1978, besonders S.139-160.

9 Vgl. E.HORNUNG, Ägyptische Unterweltsbücher, Zürich/München 1972.

10 Vgl. O.KEEL (Anm.5) Abb. 25-33, 36.

11 R.O.FAULKNER, The Ancient Egyptian Pyramid Texts, Oxford 1969, 142.

12 A.a.O. 250. Vgl. weiter H.BONNET, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952, 536-539.

ganz anderes, als für uns. Das zeigen uns übrigens die Bilder drastischer als die Texte. "Kein Text aus der Vergangenheit vermag wie das Bild eine derart unmittelbare Vorstellung der Welt zu vermitteln, in der andere Menschen zu anderen Zeiten lebten. Bilder sind in dieser Hinsicht genauer und ergiebiger als Literatur es sein kann."<sup>13</sup> Das auf die Methode ausgerichtete Fazit H.WEIPPERTS, Texte und Bilder seien zuerst je unabhängig von einander auf Sachverhalte bezogen und zu beziehen, weist mindestens in der vorliegenden allgemeinen Form keinen gangbaren Weg, insofern die von mir anvisierten Sachverhalte<sup>14</sup> sich bei näherem Zusehen als Weisen des Sehens entpuppen, als Interpretamente, Vorstellungen, Denkschemata, die außer in Wort- und Bildschöpfungen nirgends greifbar sind.

Die Weise des Alten Orients, die Welt anzugehen und zu bewältigen, ist uns a priori fremd. Wir müssen uns dieser Fremdheit dauernd bewußt bleiben. Die Behauptung, altorientalische Texte und Bilder versuchten beide mit ihren Mitteln primär Sachverhalt nachzuzeichnen und zu beschreiben, klingt, so allgemein formuliert, fatal nach der von naturwissenschaftlichem Denken geprägten Neuzeit unserer Hemisphäre und ist auf altorientalische religiöse Bilder und Texte bezogen ein hermeneutischer Holzweg. Er mag in Nebenfragen zum Ziel führen, etwa bei der Frage nach der genauen Art des Schwerts oder der Krone, die der triumphierende König trägt. Aber in den Hauptfragen (was stellt das Bild dar? was hat es seinen Schöpfern und Betrachtern bedeutet?) führt er zu nichts, und das ist methodisch bedenklich, "denn Methode ist die auf die Hauptsache gerichtete Fragestellung" (J.WELLHAUSEN, aaO. Anm.2).

<sup>13</sup> J.BERGER u.a. Sehen. Das Bild der Welt in der Bilderwelt, rororo-Taschenbuch 680, Reinbek bei Hamburg 1974, 10. Vgl.dazu auch O.KEEL (Anm.5) 8.

<sup>14</sup> Zu diesem Programm vgl. a.a.O. 10. Ich habe seit der "Welt der altorientalischen Bildsymbolik" versucht, davon wegzukommen, archäologisches Material einzig realienkundlich oder zur Illustration bzw. zum Beweis historischer Sachverhalte beizuziehen. Die Auswertung des archäologischen Materials zur Klärung soziologischer (Institutionen), religions- oder geistesgeschichtlicher Gegebenheiten ist aber bis heute trotz mancher Anläufe nicht so recht ins Rollen gekommen. H.GESE stellt zur syro-palästinischen Glyptik mit Recht fest: "Bisher ganz stilgeschichtlich orientiert, müssen die ikonographischen Themen noch ausgearbeitet und dann religionsgeschichtlich interpretiert werden" (Die Religionen Altstyriens, Altarabiens und der Mandäer, Die Religionen der Menschheit 10,2, Stuttgart 1962, 22). Die vorrangige Behandlung der Realien ist, falls es sich nicht um eine grundsätzliche Beschränkung handelt, insofern berechtigt, als die inhaltliche und die Wesens-Deutung die Kenntnis des Phänomensinns voraussetzen und die Realienkunde bei der Eruiierung desselben oft behilflich ist. Zu den Interpretationsschritten: Phänomensinn, Inhalt, Wesenssinn, vgl. E.PANOFSKY, Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance, Oxford 1939; zitiert nach der Harper Torchbook Edition, New York 1962, 3-31.

Zu Sach 4 und dem Neumondenblem zwischen den Bäumen

Vielleicht aber hat H.WEIPPERT ihren Grundsatz gar nicht so weit gemeint, wie sie ihn formuliert hat. In ihrem Beispiel hat sie schließlich nur die Frage untersucht, ob das Bild in Sach 4 eher von Realien, um die sie sich durch ihren bedeutenden Beitrag zur Neuausgabe des Biblischen Reallexikons von K.GALLING<sup>15</sup> so verdient gemacht hat, oder von den von mir angeführten Bildern auf Siegelamuletten abhängig sei. Letzteres bezweifelt sie aus folgenden Gründen:

- a) Die Beziehung zwischen der Vision und der Komposition auf den Siegeln seien zu kompliziert, um wahrscheinlich zu sein.
- b) Die optische Wirkung der Siegel sei "der heutiger Briefmarken vergleichbar, und das bedeutet, daß sie recht bescheiden zu veranschlagen ist."<sup>16</sup>

Zu a) Um die von mir hergestellten Beziehungen zwischen Bild- und Textebene zu verdeutlichen, hat H.WEIPPERT eine tabellarische Aufschlüsselung vorgenommen, die m.E. nicht ganz zutreffend ist. Ich möchte folgenden verbesserten Versuch vorlegen:

Bildebene		Textebene	
Grundmotiv	Varianten	Vision	Deutung
Stange auf Podest Mondsichelblem	Mongott (anthropomorph)	menora gulla } nerot }	Jahwe Augen Jahwes
Verehrer, die das Emblem flankieren	nur Verehrer, die flankieren	flankierende bzw. Himmelstor-Bäume	"Öl-Söhne"
flankierende bzw. Himmelstor-Bäume	nur flankierende, bzw. Himmelstor-Bäume  (bzw. je 1 Verehrer und 1 Baum)		

Erstens kann man nicht das von Bäumen flankierte Emblem als Grundmotiv, das von Verehrern flankierte als Variante bezeichnen, wie H.WEIPPERT das tut. Auf dem ältesten bekannten Beleg, der aus Hazor stammt<sup>17</sup>, flankieren zwei Verehrer und zwei Bäume das Mondemblem. Varianten sind jene Stücke, die nur

15 Tübingen 1977.

16 H.WEIPPERT BN 5 (1978) 46.

17 Hazor; siehe O.KEEL, (Anm.3) 288, Abb.208; von daher ist auch zu fragen, ob auf den Rollsiegeln, bei denen Bäume und Verehrer zusammen zu finden sind, dieses Zusammentreffen ganz so zufällig ist, wie H.WEIPPERT in ihrer Anm.27 will.

Bäume oder nur Verehrer oder je einen Baum und einen Verehrer zeigen. Ein Stück, das diese letztere Variante bietet, zeigt Abb.1<sup>18</sup>. Es dürfte aufgrund seines Stils<sup>19</sup>, wie der Beleg aus Hazor, aus dem 10. oder vielleicht sogar aus dem 11. Jh. v.Chr. stammen. Wenn auch Bäume und Verehrer als zur Grundkomposition gehörig zu betrachten sind, so sind doch vom 10.Jh.v.Chr. an, in Israel, soweit ich sehe, nur die Varianten belegt und zwar die mit den Bäumen und die mit den Verehrern ungefähr gleich stark.

- a) nur Bäume (die Nr.2, 3, 15, 17 (?), 22, 25 im Katalog von H.WEIPPERT)
- b) nur Verehrer (die Nr.5, 9, 10, 12, 19, 21(?), 23, 26)
- c) je 1 Baum und 1 Verehrer (Nr.4, 16, 24 und unsere Abb.1).<sup>20</sup>

Wenn es uns Späteren (2500 Jahre Späteren!) keine Schwierigkeiten bereitet, die beiden Varianten (obgleich uns davon nur ein paar zufällige Belege zur Verfügung stehen) aufgrund des beiden gemeinsamen Mondsichel emblems als Varianten zu erkennen, mutet man dem Seher des 6. Jh.v.Chr.m.E. nichts Unwahrscheinliches zu, wenn man ihm das gleiche zutraut. Sacharja eignete, wie die ganze Folge der Nachtgesichte zeigt, eine innige Vertrautheit mit der reichen altorientalischen Bilder- und Symbolwelt. Ich möchte sogar seine Kenntnisse dieser Welt und die Kreativität im Umgang mit ihr beträchtlich

- 
- 18 Das Stück wurde in Israel gekauft und befindet sich in einer Schweizer Privatsammlung: Höhe: 2,1 cm; Breite: 1,56 cm; Dicke: 0,68 cm. Material: Fayence, Reste einer grünlich-bläulichen Glasur. Die Oberseite zeigt einen hockenden Affen, der Trauben oder Datteln oder etwas ähnliches frißt. Die Basis zeigt tief eingeschnitten und grob ausgeführt eine Mondsichel auf einer Stange, darüber eine Scheibe, links eine Gestalt mit hängenden Armen, rechts ein Baum.
  - 19 Form und Stil des Siegels (vor allem die menschliche Gestalt) haben eine gute Parallele in Ch.Ch.McCOWN, Tell en-Nasbeh I Archaeological and Historical Results, Berkeley New Haven 1947, Pl. 132 Nr. 34, zur menschlichen Gestalt vgl. F.PETRIE, Beth Pelet I, London 1930, Pl.43, Nr.513; vgl. Pl.39, Nr. 439. Ein Siegel und ein Abdruck mit der gleichen Gestalt vom Tell Keisan (K 6280, 6377; beide unveröffentlicht) stammen aus einer eindeutig frühisenzeitlichen Schicht. Auch das Motiv des hockenden und fressenden Affen ist in der ausgehenden Spätbronze- und der frühen Eisenzeit gut bezeugt. Vgl. H.R.HALL, Catalogue of Egyptian Scarabs, etc. in the British Museum I, London 1913, Nr.1883, 2043; P.L.O. GUY, Megiddo Tombs, OIP 33, Chicago 1938, 186 und Pl. 165, Nr.11; Y.YADIN, Hazor. The Rediscovery of a great Citadel of the Bible, Jerusalem 1974, 225 (unten; von Megiddo); P.W.LAPP, Taanach by the Waters of Megiddo, BA 30 (1967) 26 Fig.14 oberste Reihe, Mitte; D.MACKENZIE, The Tombs of Beth Shemesh, PEFA 2 (1912/1913) Pl. 28, Nr. 31; J.B.PRITCHARD, Sarepta. A preliminary Report on the Iron Age, Philadelphia 1975, 31, 33 und Fig. 43,7; 44,4.
  - 20 Auf den restlichen Belegen ist das Emblem von 2 Götteremblemen (Nr.8), einer Schlange und einem Baum (Nr. 20), bzw. nicht flankiert (Nr. 6, 7, 11, 13, 14, 18).

höher veranschlagen als meine eigene oder die von H.WEIPPERT. Unsere Beziehung dazu ist doch reichlich mühsam, pedantisch und aufgrund der spärlichen auf uns gekommenen Reste dürftig.

Ein weiterer Punkt in der Tabelle von H.WEIPPERT, den ich kritisieren möchte, ist, daß sie an die Stelle von Himmelstor-Bäumen einfach Bäume setzt. Das Himmelstor fällt bei ihr dann als überflüssig weg. Sie mag die Himmelstor-Deutung ablehnen, die Bäume stehen jedenfalls nicht einfach beziehungslos neben dem Emblem. Sie flankieren dieses, rücken es damit ins Zentrum, in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Die gleiche Funktion haben auch die das Emblem flankierenden Verehrer. Wenn aber jemand oder etwas so betont in den Mittelpunkt gerückt wird, erwartet man etwas von ihm, ein In-Erscheinung-Treten. Am Begriff "Tor" liegt dabei wenig. Aber an der Situation des In-Erscheinung-Tretens liegt viel und sie kommt nicht als weitere "unterschiedliche Assoziation" hinzu, sondern ist in der Anordnung der Bäume bzw. der Verehrer gegeben.

Um die Berechtigung dieser Interpretation weiter zu etablieren, muß ich auch kurz auf den Vorwurf eingehen<sup>21</sup>, meine dynamische Auffassung der Szene in Sach 4 stoße sich mit ihrer statischen Gestalt, die ich - mit SEYBOLD- doch auch sähe. Das Problem, auf das H.WEIPPERT hinweist, ist ein Problem der hebräischen Seh- und Darstellungsweise (Sprache) im allgemeinen. Seit J.G. HERDERs, Vom Geist der ebräischen Poesie, gilt die hebräische Sprache als durch das Verbum charakterisiert, als dynamisch, ja explosiv. Mit dieser Auffassung stößt sich aber - mindestens auf den ersten Blick - die große Rolle, die Nominalsätze im Hebräischen spielen. Dem Nominalsatz liegt für unser Empfinden eine statische Betrachtung zugrunde. Das Rätsel löst sich, wenn wir die Prädikate in Nominalsätzen wie "Dein Hals (ist) ein Turm"; "deine Augen (sind) Tauben"; "deine Brüste (sind) Gazellenzwillinge" usw. nicht bezüglich ihrer statischen (z.B.Form) sondern ihrer dynamischen Aspekte (hochragen, sich rasch hin- und herbewegen, hüpfen) ins Auge fassen.<sup>22</sup> Dann werden diese Bilder verständlich. Ein weiteres Beispiel: Wir charakterisieren mit Hilfe von Bezeichnungen für Körperteile, wo wir sie im übertragenen Sinne gebrauchen, gern bestimmte Formen (Felsnase, Meerarm, Fettauge, herzförmig etc.). Wo der Hebräer die gleichen Begriffe im übertragenen Sinn braucht, drücken sie in der Regel eine Dynamis aus (Nase = 'ap "Schnauben, Zorn"; Arm = jad "Kraft, Macht"; Auge = cajan "Glänzen"; Herz = leb "Den-

21 BN 5 (1978) 45, Anm. 5.

22 Vgl. dazu im einzelnen O.KEEL (Anm.3) 160f, Anm. 67.

ken, Planen" usw.). Nur ausnahmsweise wird damit die Vorstellung einer Form verbunden (z.B. *laschon* = Zunge, für Landzunge).

Was für die hebräische Sprache gilt, gilt auch für die altorientalische Bilderwelt. Frau, Kuh, Mitterschwein, die auf ägyptischen Bildern den Himmel darstellen, wirken für uns nur so befremdlich, weil wir auf die Form fixiert sind. Wenn wir die drei Größen dynamischer, nämlich im Hinblick auf ihre Gebährfähigkeit und -kraft sehen, dann verlieren sie ihre Befremdlichkeit. Wenn man die starke Tendenz des Alten Orients sieht, (statische) Gegenstände dynamisch zu sehen, kann man nicht mehr so leichthin sagen, die statische Szenerie von Sach 4 stoße sich mit einem dynamischen Verständnis.

Die Beachtung dieses Gesichtspunktes macht auch die Gleichung Mondsichel (Standarte) - Lampe einsichtig, die H.WEIPPERT Mühe bereitet, weil die erhaltenen Mondsicheln von Mondsichelstandarten flach (zweidimensional) sind, während die *gulla* der Lampe dreidimensional ist.<sup>23</sup> Viel stärker als diese verschiedenen Dimensionen dürften den altorientalischen Menschen die gemeinsame Dynamis beider als Leuchtkörper beeindruckt haben.<sup>24</sup> Im übrigen liegt die Antwort auf die Frage, warum der Seher die Mondsichelstandarte im Gegensatz zu den Bäumen nicht direkt übernehme, auf der Hand. Er kann im Hinblick auf die Deutung zwar die Szenerie, den Heilsvorgang (das nach einer Phase der Abwesenheit neue In-Erscheinung-Treten des Heilbringers), aber unmöglich das Emblem des fremden Gottes als solches übernehmen. Er muß dieses durch ein ähnliches, möglichst gleichwertiges ersetzen.<sup>25</sup> Und da liegt der Leuchter, wie gezeigt, aus formalen (vgl. Abb.2) und inhaltlichen Gründen (gleiche Dynamis) nahe.

Die Exegeten haben seit langem angenommen, in Sach 4 sei altorientalisches symbolisch-ikonographisches Material verarbeitet.<sup>26</sup> Dabei ist zum vornherein gar nicht zu erwarten, daß er eine fremde Komposition *tale quale* übernommen hat. Wie der Träumer, so verarbeitet der Visionär "Tagmaterial" und die Frage kann nur sein, welches Tagmaterial er verarbeitet und wie er es verarbeitet

23 BN 5 (1978) 53.

24 Zum Mond als Lampe und Lichtspender vgl. O.KEEL (Anm.3) 311-313, 316f. H.WEIPPERT geht auf diese Belege nicht ein.

25 Ich habe doch nie, wie H.WEIPPERT suggeriert (BN 5 (1978) 53), im entferntesten daran gedacht, Sacharja hätte das Mondsichlemblem für einen Leuchter und die Sichel für eine *gulla* gehalten und dabei übersehen, daß das eine zwei- das andere dreidimensional ist.

26 A.a.O. 281, 309.

hat. Bei der Beantwortung dieser Frage, die von der Natur der Sache her mit letzter Sicherheit nicht zu beantworten ist, scheint mir aber der Hinweis auf das Neumondenblem zwischen den Torbäumen bzw. den Verehrern vorläufig die größte Wahrscheinlichkeit für sich zu haben, das Richtige zu treffen. H.WEIPPERT hat keinen neuen Vorschlag, aber einen zweiten Einwand gegen die Abhängigkeit Sacharjas von der Komposition auf den Siegeln: die Siegel seien zu klein um optisch wirksam zu sein. Briefmarken hätten auch kaum optische Wirkung.

Zu b) Zu diesem Einwand ist zu sagen, daß die Verfasserin selber sieht, daß der Vergleich mit der Briefmarke noch stärker hinkt als das sonst bei Vergleichen üblich ist. Die Briefmarke ist eine Quittung. Sie bescheinigt, daß ich für die Beförderung des Briefes oder Paketes bezahlt habe. Das Bildsiegel-Amulett, das offensichtlich mehr Amulett als Siegel war,<sup>27</sup> bezieht seine Bedeutung aber aus dem Bild, das es trägt. Von ihm nimmt man an, daß es seinem Besitzer Heil bringe und Unheil von ihm abwehre. Abgesehen davon dürfte das bewußt gewählte Bild in einer Welt, die nicht von Posters, Plakaten, Illustrierten- und TV-Bildern überflutet war, trotz des geringen Formats eine größere bezaubernde Kraft besessen haben als in unserer Welt ein Riesenposter.

Aber selbst wenn man von den genannten Verschiedenheiten einmal absieht und sich auf die Siegelamuletten und Briefmarken gemeinsame Kleinheit beschränkt, so ist ihre optische Wirkungslosigkeit nur ein subjektiver Eindruck von H. WEIPPERT. Wie hätte sonst ein so propagandatüchtiges Unternehmen wie das Nazi-Regime soviel Wert auf die propagandistische Gestaltung der Briefmarken gelegt, wenn ihre optische Wirkung quasi null wäre, von reinen Propagandamarken ohne postalische Funktion ganz zu schweigen.<sup>28</sup>

Aber selbst wenn die optische Wirkungslosigkeit briefmarkengroßer Bildträger mehr als eine unbegründete Behauptung wäre, würde sie meine Argumentation nicht treffen. Für mich ist die Bildkomposition auf den Siegeln nur ein Zeugnis für die Existenz einer Vorstellung, eines Symbols (im oben beschrie-

---

27 K.GALLING, *Biblisches Reallexikon*, Tübingen <sup>2</sup>1977, 10f.

E.HORNUNG/E.STÄHELIN, *Skarabäen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen, Ägyptische Denkmäler in der Schweiz* 1, Mainz 1976, 16f; O.KEEL (Anm.3) 119 Anm. 261.

28 Vgl. dazu K.K.DOBERER, *Kulturgeschichte der Briefmarke*, Bücher des Wissens 6227, Frankfurt a.M. 1973, 138, 143, 217. Ein ebenso kleiner Bildträger wie Briefmarken oder Siegelamulette sind Münzen. Zu ihrer propagandistischen Wirkung vgl. z.B. M.GRANT, *Roman History from Coins*, Cambridge 1958.

benen Sinne).<sup>29</sup> Von der Existenz des Denkschemas, der Vorstellung, des Symbols "Kreuz" legen kleine Kreuzlein zwischen den Fingern der Toten ebenso Zeugnis ab, wie monumentale Wegkreuze u.ä., geschmiedete, geschnitzte Kreuze in Kirchen ebenso wie gemalte, aus Gips gegossene oder gedruckte in Privathaushalten. Ehe eine Komposition in einen Stein eingraviert wurde, existierte sie ja bereits, mindestens als Vorstellung.

Zufällig ist uns die Komposition "Neumondemblem zwischen zwei Bäumen" für Israel nur auf Siegeln bezeugt. Vielleicht hat sie auch als plastisches Werk (als Mondsichelemblem oder -standarte) von künstlichen oder natürlichen Bäumen flankiert in Heiligtümern existiert. Eine Mondsichelstandarte wurde auf dem Tell Sera<sup>c</sup> gefunden. Ob sie je von Bäumen flankiert auf einem Kultplatz gestanden hat, ist nicht auszumachen.<sup>30</sup> Ob die Bilder auf den Siegeln Elemente eines Höhenheiligtums oder unmittelbar die Vorstellung "Aufgang eines Gestirns", genauer "Aufgang des Neumonds" abbilden, ist für das Verständnis der Komposition etwa so wichtig, wie es wichtig ist zu wissen, ob eine bestimmte, zu Andachtszwecken geschaffene Kreuzigungsdarstellung eine Kreuzigungsgruppe in einer bestimmten Kirche abbildet oder direkt das Geschehen auf Golgatha darzustellen intendiert. Die Frage hat ihre Berechtigung, wenn man nach den Wegen fragt, auf denen ein bestimmtes Andachtsbild gewandert ist, aber für das Verständnis dessen, was dieses Andachtsbild seinen Verehrern bedeutet hat, und wie es von Vertretern einer anderen Religion rezipiert und uminterpretiert wurde, ist es irrelevant.

H.WEIPPERTs weitreichendes Fazit, es sei die Beziehung Bild-Sachverhalt und die Beziehung Text-Sachverhalt je primär, gründet auf der Analyse einer Beziehung, die in Wirklichkeit keine Beziehung Bild-Sachverhalt, sondern eine Beziehung Bild-Bild ist. Die Sichelmondstandarte ist doch genauso ein Bild wie die Gravierung auf dem Siegel. Der Unterschied zwischen beiden ist im besten Falle der, daß die Standarte Bild, die Gravierung Bild eines Bildes ist.

29 Wo ich für eine solche Bildvorstellung nebst den Bildern auf Siegeln auch großplastische Belege anführen konnte, habe ich es getan. So bei den Serafim (a.a.O. 81-83, 98) und bei den vierflügeligen Wesen von Ez 1 (a.a.O. 248).

30 Ich habe auf diese Standarte nur in einer Fußnote hingewiesen (a.a.O. 296 Anm. 71), weil mich die Komposition des Mondsichellemblems zwischen zwei Bäumen oder zwei Verehrern und nicht die Mondsichelstandarte als solche interessiert hat, die ja nicht selten ohne Flankierung vorkommt. An diesem Detail wird übrigens die verschiedene Interessenlage von H.WEIPPERT und mir deutlich. Sie interessiert ein Gegenstand, mich ein Sach 4 verwandtes Kompositionsschema als Bedeutungsträger.

Aber wie bereits eingangs dieses Abschnitts angedeutet wurde, meint H. WEIPPERT mit dem Begriff "Sachverhalt" wahrscheinlich gar nicht "Wirklichkeit", "Realität" im Gegensatz zu "Bild", "Abbild", sondern "Sachverhalt" im Sinne "(biblischer) Realien".<sup>31</sup> Realien in diesem Sinne sind, wenn man das GALLINGSche Reallexikon durchblättert, offensichtlich alle materiellen Produkte menschlicher Aktivität, die Relikte hinterlassen, die bei Ausgrabungen gefunden werden können, wobei der Akzent auf der materiellen Kultur liegt. So wird auf Schreibmaterial, Buch und Schrift eingegangen, aber nicht auf den Inhalt der Schriftdokumente. Bei Amuletten und Siegeln wird ihre Ikonographie - von Ausnahmen abgesehen (z.B. Baum, sakraler) - nur äußerst summarisch behandelt. Die Inventarisierung und Beschreibung von Waffen, Werkzeugen, Geräten und Techniken nehmen hingegen breiten Raum ein. All das ist für eine Zivilisationsgeschichte Israels sehr nützlich. Unter "Altar", "Massebe", "Götterbilder" und ähnlichen Stichworten werden auch Materialien für eine Kultur- und Religionsgeschichte bereitgestellt.

Religions- und Theologieggeschichte aber, die das AT vornehmlich bezeugt, ist vor allem die Geschichte von Vorstellungs- und Denkschemata, von Anschauungen und Wertungen, die sich in Formeln, Texten, Bildern und Symbolen verdichten.<sup>32</sup> Ob diese Vorstellungswelt in Texten, geritzten, gemalten oder plastischen Bildern Ausdruck fand, ist, wie gesagt, von sekundärer Bedeutung. Wenn H. WEIPPERT soviel Gewicht auf die Beziehung zwischen Siegelbild-Abbild und Standarte-Realie legt, und die Realie zum Erstgegebenen erklärt, dann übersieht sie, daß der Vorstellung gegenüber beiden in gleicher Weise sekundär abbildender Charakter zukommt. Beide sind Ausdruck der geistigen Beschäftigung mit der als numinos empfundenen Welt der Gestirne. Ob sie sich in Texten, Flachbildern oder plastischen Bildern niederschlägt, ist von sekundärer Bedeutung.

Im übrigen scheint H. WEIPPERT teilweise zu übersehen, daß Kult nicht nur eine Form der Realität (und der nach- und abzeichnenden Texte und Bilder), sondern auch eine Form religiöser *Geistes*beschäftigung ist, die ihren Eigenwert hat, und die sich in Texten und Bildern niederschlagen, kann, ohne je im Sinne von H. WEIPPERT in dreidimensionalen Realien Gestalt angenommen zu

31 Siehe etwa BN 5 (1978) 46.

32 Die Realienkunde hat da auf weite Strecken bestenfalls illustrierenden Wert. Besondere Bedeutung gewinnt sie, wo ihre Ergebnisse als Beweis für die Historizität einzelner biblischer Überlieferungen ins Feld geführt werden (Milieuechtheit). Im übrigen vgl. zur Bedeutung der Realienkunde oben Anm. 14.

haben. So haben die Stiftshütte des P oder der Tempel von Ez 40-48 nach allgemeiner Ansicht stets nur eine literarische Existenz geführt. Zahlreiche Sedfeste<sup>33</sup> und andere rituelle Akte auf ägyptischen Tempelreliefs haben nicht Sachverhalte, Realität abgebildet, sondern ersetzt. Gerade neubabylonische, also Siegel aus der den Nachtgesichten Sacharjas unmittelbar vorangehenden Zeit, haben eine große Vorliebe für kultische Szenen,<sup>34</sup> die kaum den Zweck haben, eine Realie abzubilden, sondern ähnlich wie die Nachtgesichte des Sacharja, die Priesterschrift und das Chronistische Geschichtswerk, die Welt mittels kultischer Denkschemata zu verstehen und zu bestehen.

H.WEIPPERT vermerkt gegen Schluß ihres Beitrags: "Die vielen, im Rahmen der "Grundlagendiskussion" kaum mehr zu rechtfertigenden Detailbemerkungen möchten wenigstens mit einem auf die Methode ausgerichteten Fazit schließen." Ich möchte den vorangegangenen, eher allgemeinen Ausführungen meinerseits zum Schluß noch einige Bemerkungen zu einem Detail anfügen.

H.WEIPPERT stellt fest, die Mondsichelstandarte werde von der palästinischen Glyptik besonders gern zwischen zwei Bäume gestellt oder wenigstens von einem Baum und einem Verehrer flankiert. Sie sieht darin, ähnlich wie vor ihr A.SPYCKET<sup>35</sup>, einen Hinweis darauf, daß der Mond und die andern Gestirne in Palästina im Freien verehrt wurden. Sie nimmt also an, bei den dargestellten Bäumen handle es sich um natürliche Bäume, was die stets sehr stilisierte Form nicht unbedingt nahelegt, und sie nimmt weiter an, die beiden Bäume würden den Kontext darstellen, sozusagen die Landschaft, in der die Mondsichelstandarte aufgestellt wurde. Das ist zu wenig. Siegelamulette sind keine Ansichtskarten, die irgendein Heiligtum abbilden. Was auf ihnen an Bildern zu sehen ist, hat, sofern es nicht einfach den Besitzer (Name, Familienemblem) bezeichnet, Heil zu vergegenwärtigen. Wenn die beiden Bäume das Himmelsrot darstellen und so das In-Erscheinung-Treten des Neumonds anzeigen, ist dieser Zug gewahrt, denn der Mondgott Sin war in Vorderasien gerade deshalb, weil er die Macht besaß, immer wieder neu zu werden und das Dunkel aufzu-

33 E.HORNUNG/E.STÄHELIN, Studien zum Sedfest, *Aegyptiaca Helvetica* 1, Genève 1974, bes. 11-15.

34 Zu neubabylonischen Siegeln mit Kultszenen aus Palästina vgl. G.A. REISNER/C.S.FISHER/D.G.LYON, *Harvard Excavations at Samaria 1908-1910*, II, Cambridge Mass. 1924, Pl.57d, Nr.7; F.J.BLISS/R.A.S.MACALISTER, *Excavations in Palestine during the years 1898-1900*, London 1902, 41, Fig. 16,2; E.STERN, *Qadmoniot* 6 (1973) 14 oben; B.MAZAR/I.DUNAYEVSKI, *En Gedi. Fourth and fifth Seasons of Excavation*, *IEJ* 17 (1967) 139 und Pl 31, 1-2 (dort weitere Belege).

35 *Le culte du dieu-lune à Tell Keisan*, *RB* 80 (1973) 384.

heben, hoch geschätzt.<sup>36</sup> Nun kann H.WEIPPERT natürlich einwenden, Bäume als Landschaftselement und als Heilsträger brauchten sich nicht auszuschließen. Da hat sie recht. Aber mir scheint es aus folgenden Gründen unwahrscheinlich, daß Sichelmondstandarten auf Höhenheiligtümern gestanden haben.

Erstens zeigen bildliche Darstellungen von Höhenheiligtümern zwar Masseben und Ascheren (in Form von Bäumen oder Pfählen) aber keine Astralsymbole.<sup>37</sup>

Zweitens finden wir auch in den literarischen Zeugnissen des ATs im Zusammenhang mit den Freilichtheiligtümern auf Hügeln und unter Bäumen (Hos 4,13; Jer 2,20; 1 Kön 14,23 u.a.) keinen Hinweis auf Astralkulte. Als übliche Ausstattungsstücke erscheinen wie auf den Bildern nebst den zum Opfer nötigen Altären nur Masseben und Ascheren (Hos 10,1f; 1 Kön 14,23; 2 Kön 17,10; 18,4; 23,13f).<sup>38</sup>

Drittens hätte ein Astralkult im Freien gar keine Bilder gebraucht, denn die Gestirne waren ja selber gegenwärtig und bedurften der Vergegenwärtigung durch das Bild nicht.<sup>39</sup> Anders war das in geschlossenen Stadtheiligtümern.

Viertens macht ein simpler praktischer Grund unwahrscheinlich, daß Mondsichelstandarten aus Metall (das relativ kostbar war) im Freien standen. Sie hätten da allzu leicht gestohlen werden können.<sup>40</sup>

36 Zur großen Bedeutung, die das Neumondfest noch im AT besaß, vgl. J.NELIS, Neumond, in H.HAAG. (Hrsg) Bibel-Lexikon, Zürich 1968, 1227f.

37 ANEP Abb. 619 und dazu die Interpretation von A.PARROT, Le musée du Louvre et la Bible, Neuchâtel/Paris 1957, 78-83; H.GESE u.a.; Die Religionen Altstyriens, Altarabiens und der Mandäer (Die Religionen der Menschheit 10,2) Stuttgart 1970, 196-198; O.KEEL (Anm.5) 161 Abb. 247.

38 Zur Ausstattung der Freilichtheiligtümer vgl. M.NOTH, Die Welt des ATs, Berlin 1962, 163f; A.G.BARROIS, Manuel d'Archéologie Biblique II, Paris 1933, 345-355.

Die von H.WEIPPERT angeführte Stelle 2 Kön 23,5 bildet Teil der summarischen Beschreibung der Entfernung aller Fremdkulte aus Jerusalem (V.4) und Juda (V.5). V. 5 redet von der Beseitigung jener Priester (*kmrjm*) (fremder Götter), die auf den Bamot, in den Städten Judas und in der Umgebung von Jerusalem geräuchert haben und zwar der Beseitigung derjenigen (oder: aller derer), die dem Baal, der Sonne, dem Mond, den Tierkreiszeichen und dem ganzen Heer des Himmels geräuchert haben. Ob der Mondkult in den Städten oder auf den Hügeln stattfand, und ob dabei Mondsichelstandarten eine Rolle spielten oder nicht, darüber sagt der Text nichts.

39 Vgl.dazu die Sonnentempel der ägyptischen 5.Dynastie und von Amarna, die primär aus einem Hof mit Altären bestanden. Vgl.dazu J.SPIEGEL, Die Erzählung vom Streite des Horus und des Seth als Literaturwerk, Leipziger Ägyptolog. Studien 9, Glückstadt 1937, 92.

40 Dagegen kann man einwenden, sie seien nur bei bestimmten Gelegenheiten dahin gebracht worden und auf die dort bereits stehenden Podeste (aus Holz?) gestellt worden, aber davon wissen wir nichts.

Wenn man daran festhalten will, daß die Siegelamulette mit dem Bild der Mondsichelstandarte zwischen den Bäumen eine kultische Einrichtung abbilden, dann scheint es mir wahrscheinlich, daß dieses Bild nicht irgendein Höhenheiligtum, sondern eine plastisch ausgeführte Symbolgruppe an einem berühmten Mondheiligtum wiedergibt, vielleicht dem von Haran. Die verschiedenen Varianten (Art und Befestigungsort der Troddeln, Form des Podests, flankierende Größen) wären dann einfach ikonographische Varianten. Die große Zahl dieser Varianten läßt es mir aber fraglich erscheinen, ob hier ein bestimmtes Kultarrangement<sup>41</sup> wiedergegeben und nicht viel mehr die Mondsichelstandarte als Gottessymbol mit verschiedenen Symbolen (Himmelstor, Bäume, Schlange, Ma<sup>C</sup>atfeder, Nabusymbol, Marduksymbol, Verehrer-Kult) kombiniert wurde, um die Wirksamkeit des Siegelamuletts zu vergrößern. Formen der Mondsichelstandarte und ihres Podests wären dann nichts als verschiedene Siegelschneidertraditionen.

Das alles scheint mir, wie auch H.WEIPPERT sieht, reichlich spekulativ. Tatsache ist, daß Sacharja in seiner vierten Vision einen Leuchter zwischen zwei Bäumen sieht und im Israel der Eisenzeit II das Bild einer Mondsichelstandarte zwischen zwei Bäumen von Bildsiegeln und vielleicht auch anderswoher bekannt war und, daß man, mit der Hypothese der Abhängigkeit der sacharjanischen Vision von diesem Bildmotiv eine Reihe von cruces (die beiden Röhren, das *bene jishar* usw.) erklären kann.

---

41 Wie z.B. die Lourdes-Grotte mit der weiß und himmelblau gekleideten Madonna im erhöhten hinteren Teil und der dunkel gekleideten davor knieenden Bernadette. Dieses Arrangement ist in den verschiedensten Formaten und Ausführungen (plastisch, als gemaltes Bild, als Photo) über den ganzen katholischen Raum verbreitet, in Kirchen, Kapellen, Privatwohnungen, Gärten, Waldschluchten usw. zu finden. Die Varianten scheinen vom Format und der Art der Ausführung abgesehen sehr gering zu sein.



Oberseite



Unterseite

Abb.1  
(2 : 1)

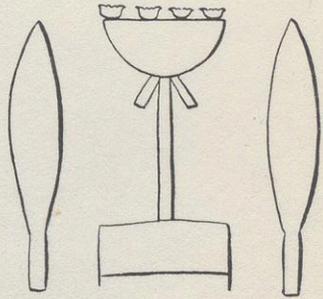
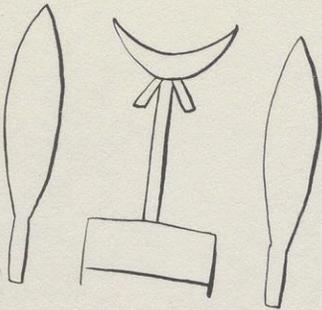


Abb.2

