

T

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

11-16
LmeT.

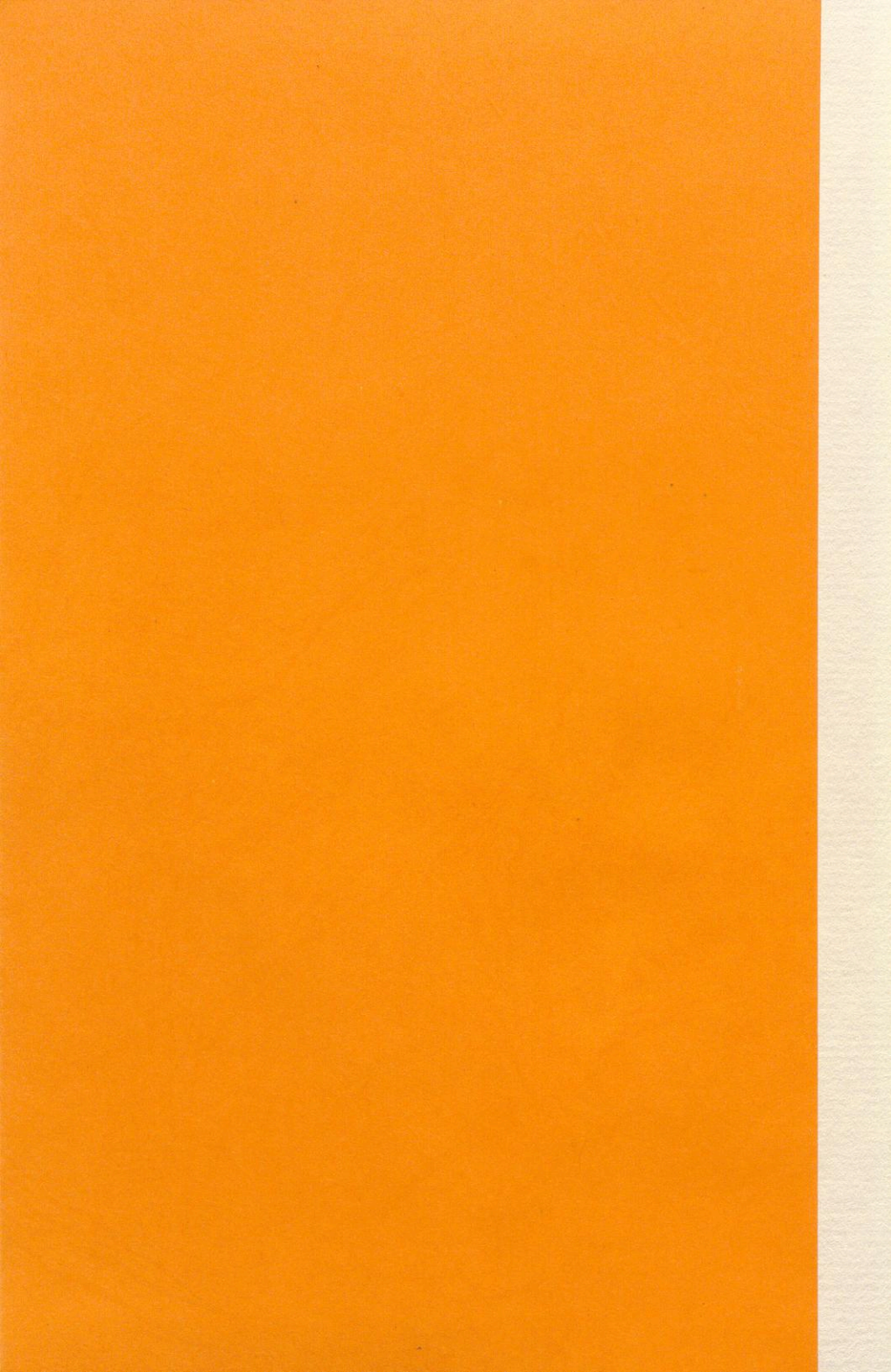
Heft 11

306/10
mdz

Bamberg 1980

Z 10

14. MAI 1980



BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion



Heft 11

Bamberg 1980

BIBLISCHE NOTIZEN

Beilage zur evangelischen Theologie



ZA 3835

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Manfred Görg, Bamberg

Druck: Offsetdruckerei Kurt Urlaub, Bamberg

INHALT	Seite
Vorbemerkungen	5
Hinweise der Redaktion	6
 NOTIZEN	
M. Görg: Lexikalisches zur Beschreibung des salomonischen Palast- bezirks (1 Kön 7,1-12)	7
M. Görg: Namenstudien VI: Drei weitere Belege für bekannte asia- tische Ortsnamen aus Ägypten	14
M. Görg: Namenstudien VII: Ššw-Beduienen und Sutû-Nomaden	18
M. Görg: Ein problematisches Wort der Siloah-Inschrift	21
N. Kilwing: אבֹל: "ja, gewiß" - "nein, vielmehr"?	23
R. Krauss: סֹ', König von Ägypten - ein Deutungsvorschlag	29
H.G. von Mutius: Die Trennung von Licht und Finsternis in Philo von Alexandriens "De Opificio Mundi"	32
H.G. von Mutius: Ein judaistischer Beitrag zu Galater 3,16	35
B.G. Ockinga: An Example of Egyptian Royal Phraseology in Psalm 132	38
G. Schwarz: και βιασται αρπαζουσιν αυτην? (Mt 11,12)	43
G. Schwarz: πας πυρι αλιθησεται (Mk 9,49)	45
 BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION	
J. Assmann: Grundstrukturen der ägyptischen Gottesvorstellungen . .	46
E. Edel: Die Ortsnamenlisten in den Tempeln von Aksha, Amarah und Soleb im Sudan	63
 Buchanzeige	 80

Vorbemerkungen

In den beiden Sektionen dieses Heftes kommen in besonderer Weise Untersuchungen zu Wort, die aufs Ganze gesehen dem Verhältnis des Vorderen Orients, vornehmlich Palästina/Israels, dem südwestlichen Nachbarn gegenüber gewidmet sind. Dieser Befund ist keineswegs als singulärer Beitrag zum "Ägyptenjahr 1980" zu werten, auch nicht als Signal für eine kommende Spezifizierung oder Einengung des Themenbereichs der BN, allenfalls als Ausdruck einer Interessenlage, die in der verbreiteten Diskussion um die wechselseitigen Beziehungen und Abhängigkeiten im Alten Orient dann und wann zu Gehör kommen möchte. Man kann sich gegenwärtig noch dem Eindruck nicht verschließen, als könne die Einbettung Palästina/Israels in den semitisch/vorderasiatischen Kontext zwar weiterhin unbekannte Dimensionen im Blick auf Sprache, Kultur und Religion aufdecken, zugleich aber auch zum Grenzüberschritt in Richtung auf das Palästina viel näher als etwa Mesopotamien liegende Ägypten ermuntern. Manche Irrwege hätten vielleicht vermieden werden können, wenn zuweilen der Wagemut zur eingehenden Befragung der Welt Ägyptens bestanden hätte. So ist dieses Heft in seinen Beiträgen mehrheitlich ein bescheidenes Plädoyer für eine Revision des noch herrschenden Bildes der Beziehungen zwischen Ägypten und dem Orient, ja vielleicht auch so etwas wie ein Impuls zu einer Umkehrung jenes so folgenreichen "Exodus"...

Mit dem vorliegenden Heft kommt auch ein gegliedertes Register zum Versand, für dessen Erstellung Herrn Pfr. Wolfgang MEIER, Blansingen, herzlich gedankt sei.

Redaktionsschluß für Heft 12 (1980) ist voraussichtlich am 1. Mai 1980.

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)

Lexikalisches zur Beschreibung des salomonischen Palastbezirks
(1 Kön 7,1-12)

Manfred Görg - Bamberg

Das Verständnis der einschlägigen Texte zum Tempelbau und zu den salomonischen Palastanlagen leidet trotz eingehender und vielfältiger Bemühungen um sachgemäße Interpretation noch immer zum großen Teil unter der mangelhaften Deutung des architektonischen Vokabulars. Bei aller Zurückhaltung gegenüber allzu weit gezogenen Konsequenzen zur Semantik kommt doch nach wie vor dem besonderen Problem der Etymologie eines Ausdrucks berechtigtes Interesse zu, da sich meistens erst nach einer plausiblen Darstellung der Ableitung oder Herkunft eines Wortes Dependenz und/oder Eigenwilligkeit semantischer Entfaltung und deren möglicherweise verschlungene Pfade nachzeichnen lassen. Angesichts der immerhin respektablen Versuche, Licht in das Dunkel der Wortbedeutungen einfach oder selten belegter Termini zu tragen, muß aufs neue die Unbekümmertheit verwundern, mit der man einzig und allein aus dem ostsemitischen und nordwestsemitischen Material Informationen glaubt schöpfen zu können, ohne dem ägyptischen Wortschatz die gebührende Aufmerksamkeit zukommen zu lassen. Das Ziel der nachfolgenden Beobachtungen soll in der Linie früherer Notizen zur "Architektursprache" liegend eine noch intensivere Erhellung der terminologischen Beziehungen zu ägyptischem Vokabular sein. Gegenstand der Untersuchung sind diesmal drei bislang unbefriedigend gedeutete Begriffe aus 1 Kön 7,1-12.

1. חָרוֹם (7,9) = "Dach"

Nach GesB 278b ist der Ausdruck $\dot{\text{c}}\text{-}p\dot{\text{a}}\dot{\text{h}}\dot{\text{o}}\text{t}$ als Pluralbildung des Nomens חָרוֹם (Bedeutung: "Handbreite als Maß") aufzufassen und auf eine im D-Stamm belegte Basis TPH I zurückzuführen. In unserem Kontext seien "viell. die Kragsteine, auf denen die Balken ruhen" gemeint. Dem entspreche die Wiedergabe der LXX mit $\gamma\epsilon\iota\sigma\epsilon\alpha$ "vorspringendes Gebälk". In HAL 362b wird das Wort als "arch. tt. ign." mit akk. $(a)dappu$ (AHw 10b) "waagrechtlicher Querträger" verknüpft und im Blick auf die LXX die Bedeutung "Dachrinne" in Frage gestellt. Auch hier unterliegt eine Verbindung des Ausdrucks mit

dem Nomen חָב ("Handbreite") keinem Zweifel. Von HAL nicht zitiert wird eine Stellungnahme von R. DE VAUX, nach dem die alten Übersetzungen "willkürlich übersetzt" haben, während das Wort "unzweifelhaft" in "übertragener Bedeutung von *tepach*, die "hohle Hand", gebraucht" sei¹. Der Ausdruck wird dem ass. *teppu* ("Fußsohle" und "Brett" oder "Balken") zur Seite gestellt und der Kontext in 7,9 so gedeutet, daß "die Mauern in einem schönen Steinverband aufgeführt sind bis zur Holzverklammerung, die in dem Ziegelüberbau eingefügt ist". Zur Bestätigung dieser Beobachtungen möchte Th. BUSINK mit Hinweis auf 7,11b, wo von Zedernbalken der Mauern die Rede sei, annehmen, daß "Fundament und Unterbau aus Quadern bestanden, der Oberbau aus Lehmziegelwerk mit Holzeinlagen"². Auf die von DE VAUX versuchte Etymologie bezieht sich auch schon M. NOTH, nach dem das Wort als "nicht sicher erklärbarer term. techn. des Bauwesens" wohl als Pluralbildung von חָב zu gelten habe und gleichviel, ob es mit חָב ("Handbreite") "irgendwie" zusammengehöre oder nicht, "wahrscheinlich zu vergleichen" sei mit einem "ebenfalls schwer deutbaren akkadischen *ṭappu* (plur. *ṭappātu*) < *tap'u*"³. Im Anschluß an W. VON SODEN vermutet NOTH eine Verbindung des akk. *ṭappātu* mit dem akk. Verb *ṭepū* ("auftragen", "auflegen") und kommt so für unseren Ausdruck zu dem Übersetzungsvorschlag "Auflage", eine Interpretation, der sich E. WÜRTHWEIN im jüngsten Kommentar zum ersten Königsbuch anschließt⁴. Einen ganz anderen, von 'auswärtigen' Etymologien ganz unbelasteten Weg will allem Anschein nach bereits K. GALLING gehen, nach dem die *ṭ-paḥōt* "jedenfalls kein Gesims (Geison)" bezeichnen, "wie die LXX das nur hier als bautechnischer Terminus vorkommende Wort deutet", vielmehr "wahrscheinlicher den handbreiten Randschlag der Bossenquadern", wobei der Tatbestand von "Flachdachbauten" in Rechnung zu stellen sei⁵. Dazu merkt BUSINK an, eine solche Detailangabe sei "im Baubericht doch wohl nicht anzunehmen"⁶.

Die knappe Übersicht über die bisherigen Deutungsversuche mag zeigen, daß die Argumentationen sowohl in lautlicher wie in semantischer Hinsicht mit Unsicherheitsfaktoren belastet sind, wobei allseits überzeugende Lö-

1 R. DE VAUX, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen II, Freiburg 1962, 141.

2 Th. BUSINK, Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes, Leiden 1970, 143.

3 M. NOTH, Könige, BK IX/1, 1968, 131f.

4 E. WÜRTHWEIN, Die Bücher der Könige. 1. Könige 1-16, ATD 11/1, 1977, 74.

5 K. GALLING in: Fs. W. RUDOLPH, 1961, 73f. 6 BUSINK, o.c., 143 A.182.

sungen nicht angeboten werden. Das Problem der Wortdeutung läßt sich indes-
sen auf relativ einfachem Wege aus der Welt schaffen, wenn man den
Blick auf vergleichbares Vokabular aus dem ägyptischen Raum lenkt.

Zunächst darf bereits die Rückführung des Nomens ηNB als einer Maßbe-
zeichnung auf eine Basis TPH I zugunsten einer Verbindung mit dem im Ä-
gyptischen gut belegten dbh als einem generell verwendbaren Maßbegriff⁷
zurückgestellt werden. Eine Verknüpfung unseres Ausdrucks ηNB mit der
Maßbezeichnung ηNB ist dann um so weniger angezeigt, wenn sich eine Be-
ziehung zu einem völlig anders orientierten ägyptischen Ausdruck begrün-
den läßt. Der These GALLINGS, tphwt müsse etwas mit der "Handbreite" zu
tun haben, wäre dann der Boden entzogen.

Die Zusammenstellung von ηNB mit dem ebenfalls singulären, aber
leicht von der Basis YSD her deutbaren Ausdruck ms ("Fundament") läßt
eigentlich schon erwarten, daß man nicht nach einer derart spezifizier-
ten Bedeutung suchen muß, die detaillierte Kenntnis der baulichen Struk-
tur voraussetzt. Man sollte mit einer Sinnggebung auskommen können, die
lediglich das Gegenstück zu "Fundament", nämlich die Dachpartie der ge-
meinten Bauten zum Inhalt hat. Läßt sich dafür ein Begriff aus ägypti-
schem Vokabular namhaft machen?

Seit dem Alten Reich ist der Ausdruck tp-h.t belegt, dessen Bedeutung
das Große Ägyptische Wörterbuch von ERMAN-GRAPOW mit "Dach" angibt⁸. Das
Wort kann neben anderen Teilen eines Hauses in einer Aufzählung erschei-
nen, das Dach eines Privathauses, einer Festung, einer Kapelle, eines Tem-
pels etc. meinen, wobei nicht zuletzt das Tempeldach als Ort des Sonnen-
kultes in den Blick kommt. Im Neuägyptischen tritt zur Verdeutlichung des
Genus der feminine Artikel t3 hinzu, wobei selbstverständlich mit dem
Wegfall des auslautenden $-\text{t}$ in der Aussprache gerechnet werden muß. Die
lautlichen Beziehungen zu dem biblischen tphwt lassen sich ohne Probleme
nachvollziehen. Auf die Wiedergabemöglichkeit eines ägyptischen t durch
hebräisches t braucht hier nicht erneut hingewiesen werden⁹; es sei aber
erlaubt, zusätzlich zu früheren Beobachtungen auf das Beispiel des hebr.
 tshr ("Zauberer") als Entlehnung des ägypt. hrj.tp aufmerksam zu machen¹⁰.
Der ägyptische Ausdruck wäre dann als feminines Nomen ins Hebräische ge-
wandert und dort mit einer hebraisierenden (womöglich nur scheinbaren)

7 Vgl. WbÄS V 441,10-13.

8 WbÄS V 290.

9 Vgl. BN 7 (1978) 8f.A.16; F. CALICE, ÄSW 234 u.a.

10 Dazu zuletzt H.P. MÜLLER, ThWAT III 189. Zu den besonderen Problemen
dieses Ausdrucks folgt ein Kommentar in einem der nächsten BN-Hefte.

Pluralendung versehen worden. Dieser hier postulierte Vorgang reiht sich würdig in analoge Prozesse ein, wie sie an Belegmaterial gleicher Qualität bereits demonstriert worden sind. Ich erinnere an die Ableitung des hebr. צלעות von einem (seinerseits ins Ägyptische übernommenen und dort als Fem. behandelten) $\underline{d}r^c t^{11}$ oder an die Bildung טפ(1)ט im Verhältnis zum ägypt. $\underline{d}df.t^{12}$, wobei damit zu rechnen ist, daß sich die Beispiele noch vermehren lassen, wie man auch immer die hebräische Endung *-wt* zweifelsfrei erklären mag. Es ist mir jedenfalls evident, daß zur Erklärung der Wortbedeutung des hebr. Architekturbegriffs keine andere als die Ableitung aus dem Ägyptischen herangezogen werden kann.

2. ע (7,6) = "Durchgang"

GesB 555a ist dazu notiert: "architektonischer Ausdruck v. unbekannter Bed.". Nach KBL² 670a liegt ein "unklarer Bauterminus" vor, der vielleicht einen "Baldachin" meinen könnte. Zur Deutung scheinen auch die beiden weiteren Belege Ez 41,25 und 26 (hier im Pl. עניט) nichts wirklich Klärendes beitragen zu können. Unter Berufung auf eine Interpretation GALLINGS denkt M. NOTH bei ע in Ez 41,25 an einen "hölzernen Bauteil, der 'an der Vorderseite der Vorhalle draußen' angebracht war"¹³ und übersetzt das in 1 Kön 7,6 belegte ע mit "Gatter"¹⁴. Auch W. ZIMMERLI weiß im Blick auf die Vorkommen bei Ezechiel nur zu bemerken, daß sich der Ausdruck, der "bis jetzt etymologisch nicht erhellt" sei¹⁵, gegenüber den Deutungen als "Baldachin", "Vordach", "Schutzdach" u.ä. am ehesten als "Gatter" verstehen lasse, wobei es sich "um eine Form des Abschlusses des weit offenstehenden Toreinganges...des טא nach vorn hin handeln" werde¹⁶. Über die zitierten Vermutungen und Spekulationen kommen auch BUSINK¹⁷ und WÜRTHWEIN¹⁸ nicht hinaus, so daß der weiteren Forschung auch in diesem Fall noch genügend Raum bleibt. Uns stellt sich die Frage, ob nicht auch hier der bisher vernachlässigte Blick auf das Ägyptische weiterhilft.

Bei der Suche nach einem brauchbaren Äquivalent stößt man bald auf das Verbum $\underline{c}pj$, das nach Ausweis des Wörterbuchs seit der Pyramidenzeit belegt ist und "sehr oft" in den Königsgräbern vorkommt¹⁹. Es bedeutet: "einen Ort durchschreiten", in Verbindung mit der Präp. *ħr* "durch ein Tor hindurch-

11 Vgl. dazu BN 3 (1977) 14-16.

12 Vgl. dazu BN 8 (1979) 11-13.

13 NOTH, o.c., 131.

14 NOTH, o.c., 130.

15 W. ZIMMERLI, Ezechiel, BK XIII/2, 1969, 1052.

16 ZIMMERLI, o.c., 1053. Vgl. dort auch den Hinweis auf A. COHEN, AJSL 40 (1923/24) 178 mit dessen (gewiß abwegiger) Deutung: "Tragbalken, Profil-

gehen", "eintreten in einen Raum", mit der Präp. *m* "eintreten in einen Ort". Von dieser Basis leitet sich das Nomen C_{pw} ("das Durchschreiten u.ä.) ab, das ebenfalls in den Texten der Königsgräber belegt ist²⁰. Da in jüngeren Texten an die Stelle des *p* gern ein *b* treten kann, wie z.B. die Formen C_{bb} im Vergleich mit C_{pp} als Nebenbildungen zu C_{pj} "geflügelte Sonnenscheibe in Käfergestalt"²¹ erweisen, läßt sich gut denken, daß ein aus den starken Konsonanten *C* und *b* bestehendes Nomen den Weg aus dem Ägyptischen in die Sprache der höfischen Architektur Jerusalems gefunden hat, und zwar mit der Sinngebung, daß nicht mehr und nicht weniger als der Eingangsraum oder lediglich das Eingangstor gemeint ist.

Der lautliche Vergleich mit der soeben zitierten Nominalbildung C_{pj} "geflügelter Skarabäus" kann überdies noch zu weiteren Erwägungen Anlaß geben, die hier nur angedeutet werden sollen. Bekanntlich fungiert die sog. Flügelsonne als "politisch-religiöses Symbol" für die "göttliche Schutzmacht des Königtums" und "zugleich als Bild des in dieser Gottverbundenheit über dem Land waltenden Königs"²². Dem besonders im späten Ägypten verbreiteten Motiv begegnet man außerordentlich häufig über Tempeltoren und repräsentativen Eingängen²³. Der möglichen Korrespondenz zwischen den semantischen Inhalten der zitierten C_{pj} -Bildungen soll an dieser Stelle nicht im einzelnen nachgegangen werden; doch läßt sich vielleicht auf der Grundlage einer solchen womöglich lautlich-semantisch ausgewiesenen Dekoration des Eingangs in ägyptischer Architektur noch ein zusätzlicher Aspekt zur Gestaltung des Eingangsbereichs am Tempel oder am Libanonwaldhaus namhaft machen.

Nach BUSINK würde ein "Geländer am Säulen-Eingang des Tempels" aus "mindestens drei Flügeln bestanden haben: Hauptflügel und Seitenflügel", woraus sich der Plural C_{bjm} (Ez 41,26) erklären lasse²⁴. Unter Hinweis auf ägypt. Parallelen möchte er zudem annehmen, daß "der Hauptflügel aus zwei drehbaren Flügeln gebildet war". Wie man sich auch immer die Gestaltung des Eingangs mit Flügeltüren zu denken hätte, auch hier wäre die Frage erlaubt, ob nicht auch diese technische Seite der Anlage einen Anlaß gegeben hat, das Symbol des Flügeltiers schon auf ägyptischem Boden ins Spiel zu bringen, eine Idee, die bei der semantischen Nachgeschichte der Bezeichnung des Ein-

träger (joist)". Weitere frühe Deutungsversuche nennt BUSINK, o.c., 141.

17 BUSINK, o.c., 141, der immerhin eine Bezeichnung für "ein in den Eingang (eventuell zwischen den Säulen) gestelltes Geländer" erkennen will, "dessen Mittelteil zu öffnen und zu schliessen war".

18 WÜRTHWEIN, o.c., 73. 19 Vgl. WbÄS I 179. 20 Vgl. WbÄS Belegst.

21 Vgl. J. OSING, Nominalbildung, 298. 22 D. WILDUNG, LÄ II, 1975, 278.

23 Vgl. WILDUNG, o.c., 278. 24 BUSINK, o.c., 141, A.175.

gangs auf palästinischem Boden allmählich aus dem Blick geraten sein mag, wenn auch aus dem offenbaren Fehlen besonderer Angaben über die ornamentale Ausstattung nicht unbedingt erschlossen werden darf, daß das Eingangstor des Tempels oder des Libanonwaldhauses im Gegensatz zu einigen ausdrücklich benannten Ausschmückungen des Innenraums etwa (mit Keruben, "Blumenkelchen" etc.) ohne spezifische Dekoration geblieben ist.

3. $\eta\psi$ (7,5) = "Lichtöffnung" (?)

Für diesen dritten hier zu besprechenden Ausdruck liegen ebenfalls zahlreiche Stellungnahmen und Deutungsversuche vor, von denen nur die jüngeren kurz vorgestellt werden sollen²⁵. Über die bei GesB 862a zur Sg.- bzw. Pl.-bildung notierten Deutungen (zu 1 Kön 7,5: "viell.: der Rahmen einer Türe"; zu 1 Kön 6,4: "viell.: Fensterrahmen"; zu 1 Kön 7,4: "weniger klar", "viell.: viereckige Rahmen, n. and.: Balkenschicht") scheint man ohnehin nicht entscheidend hinausgekommen zu sein. Nach M. NOTH hängt das Wort "sicher mit $\eta\psi\eta$ = "Türsturz" (Ex 12,7.22 f.) und $\eta\psi$ = "Türsturz" bzw. "Türschwelle"...zusammen und ist wohl auch mit akk. *askuppu*, *askupattu*... und dessen aramäisch-mittelhebräischen Nachkommen zusammenzustellen²⁶. Da letzteres Wort "die horizontal verlegte oder hochkant gestellte 'Steinplatte'...und von da aus auch die 'Türschwelle'" bezeichne, könnten entsprechend mit $\eta\psi\eta$ "vielleicht umrahmende Steinplatten gemeint" sein, "wie sie für 'Fenster' in einer Bruchsteinmauer...erforderlich waren"²⁷. Auch BUSINK zieht das Ostsemitische in Gestalt des ass. *sakkapu* ("Türsturz") zu Rate und denkt in unserem Fall "zuerst an die horizontalen Balken eines Fensters", wobei der Terminus aber auch "das ganze Fenstergerüst" (6,4) bezeichnen könne²⁸. Schließlich glaubt WÜRTHWEIN sich den Sachverhalt so vorstellen zu müssen, daß "die 'Rahmen' jeweils Flächen im Mauerwerk aussparen und so 'Lichtöffnungen' (Fenster) erstehen lassen"²⁹. Obwohl nun der Vergleich mit dem ostsemit. Vokabular in lautlicher Hinsicht weniger problematisch zu sein scheint als in den anderen von uns behandelten Fällen, kann doch gerade die angenommene semantische Beziehung mit den technischen Aspekten nicht in jeder Hinsicht überzeugen. Es sollte darum erlaubt sein, auch hier noch nach einer anderen Möglichkeit der Erklärung Ausschau zu halten.

25 Zu den älteren Interpretationen vgl. BUSINK, o.c., 134.

26 NOTH, o.c., 97f.

27 Für die Bedeutung von $\eta\psi$ N./H.St. möchte NOTH, o.c., 98 dementsprechend

Das Wort $\eta\eta\eta$ wird auf jeden Fall im semantischen Konnex mit dem benachbarten Ausdruck $\eta\eta\eta$ "Fenster" interpretiert werden dürfen, eine Vokabel, die sich relativ mühelos mit der semitischen Basis $\eta\eta$ in Verbindung bringen läßt³⁰. Möglicherweise ist C. VAN GELDEREN zumindest darin im Recht, wenn er für den letztgenannten Ausdruck die besondere Bedeutung "Ausblickfenster" in Anschlag bringt³¹. Bei $\eta\eta\eta$ denkt er dagegen an "Jalousiefenster", deren einziger Zweck darin bestanden habe, "Licht und Luft" in die oberen Etagen hereinzulassen. Sollte eine Mitteilung über einen derartigen Funktionsunterschied intendiert sein, könnte man sich mit einer konkreten ägyptischen Ableitung weiterhelfen.

Das Ägyptische Wörterbuch zitiert eine Kausativbildung $sb\dot{3}k$, bemerkt dazu aber ausdrücklich, daß diese Schreibung in jüngeren Texten mit $sb\dot{k}$ zusammengefallen sei³², wofür wiederum Graphien mit Metathese skb bezeugt sind. Das Verbum $sb\dot{3}k$ bedeutet nun "jemanden hell machen", wobei offenbar auch an die Sichtbarmachung im Gegensatz zur Dunkelheit gedacht ist. Eine nominale Ableitung wird im Wörterbuch allem Anschein nach nicht greifbar. Dennoch ließe sich eine Nominalbildung supponieren, die "das, was hell macht" bezeichnen würde; dabei könnte man ohne weiteres auch an eine partizipiale Bildung denken. Der semantische Konnex zu der in unserem Fall ohne großen Aufwand an technischen Erwägungen verständlichen Sinngebung wäre dann hergestellt: die $\eta\eta\eta$ wären dann nichts anderes als die "Hellmacher", die "Lichtöffnungen", d.h. also die "Fenster", die den Innenraum der jeweils angehenden baulichen Einheit mit "Licht und Luft" versorgen. Für $\eta\eta\eta$ wäre demnach gerade jene Bedeutung zu veranschlagen, die z.B. WÜRTHWEIN für $\eta\eta\eta$ in Anspruch nehmen möchte³³.

Eine weitere Bestätigung für die "lichtspendende" Funktion der $\eta\eta\eta$ mag das Attribut $\eta\eta\eta$ (1 Kön 6,4; vgl. auch Ez 40,16; 41,16) liefern, womit allem Anschein nach eine Art Vergitterung (wie bei ägyptischen Tempelfenstern) bezeichnet wird (vgl. die Basis $\eta\eta$ "verschließen")³⁴. Das Gitterwerk soll nämlich keinesfalls nur dekorativen Zwecken dienen oder gar relativ ungestörtes Ausblicken nach draußen möglich machen, sondern den Einfall des grellen Sonnenlichtes auf ein erträgliches Maß reduzieren.

ein "im Fenster-Rahmen erscheinen, sein Gesicht zeigen" veranschlagen.

28 BUSINK, o.c., 195.

29 WÜRTHWEIN, o.c., 72.

30 Vgl. dazu jüngst H.F. FUHS, Sehen und Schauen, 1978, 317.

31 C. VAN GELDEREN, Der Salomonische Palastbau, in: AfO 6 (1930/31) 102.

32 Vgl. WbÄS IV 86.

33 WÜRTHWEIN, o.c., 72.

34 Vgl. dazu u.a. NOTH, o.c., 98; BUSINK, o.c., 195. Zu dieser Deutung ist allerdings das letzte Wort noch nicht gesprochen.

Namenstudien VI: Drei weitere Belege für bekannte asiatische Ortsnamen aus Ägypten

Manfred Görg - Bamberg

Südwärts des 10. Pylons des Großen Amuntempels von Karnak, zu Anfang des Weges in Richtung auf den Mut-Bezirk lagern gegenwärtig noch einige Inschriftenblöcke, von denen diejenigen mit erkennbaren Ortsnamendarstellungen aus dem asiatischen Raum hier Interesse finden sollen, weil sie m.E. noch nicht in die einschlägige Literatur eingegangen sind. Über die Herkunft und ursprüngliche Anordnung der allem Anschein nach zusammengehörigen Fragmente kann ich zu diesem Zeitpunkt noch keine Auskunft geben, hoffe aber, in Kürze darüber Informationen zu erhalten. Hier soll es zunächst nur darum gehen, die Namen selbst, ihre Schreibung und Identifikation mitzuteilen. Auf Nachzeichnungen wurde angesichts der beigegebenen Photos verzichtet (vgl. Taf. 1)¹.

(1) *tj-ḥ-si* (= *tḥs*): Tabḥsi (Abb.1)

Im Alten Testament erscheint dieses südlich der Gegend von Qadesch gelegene Land als *ḫnn* (Gen 22,24). Zu den zuletzt von M. WEIPPERT aufgeführten Belegen² sind zunächst die zwischenzeitlich bekanntgewordenen Vorkommen des Namens auf dem Koloßsockel vor dem 10. Pylon von Karnak (fragmentarisch erhaltene, aber zweifelsfrei rekonstruierbare Schreibung *tj-ḥ-si* (= *tḥs*)³ und in der jüngst publizierten Liste von Amarah (Nr. 18) (nach KRI II 216 mit der Schreibung *tj-ḥi-s* (= *tḥs*)⁴, wozu die über WEIPPERTS und HELCKs Mitteilungen über die Amarah-Liste und deren Beziehungen zu den Namenlisten von Soleb und Aksha⁵ hinausführenden Beobachtungen von E. EDEL (im vorliegenden Heft) zu vergleichen sind) hinzuzufügen⁶. Der auf dem angehenden Block stehende Namenbeleg ist komplett erhalten und zeigt keine der Abarten, die zu Mißverständnissen Anlaß gegeben haben⁷.

1 Für freundliche Mithilfe bei der Aufnahme bin ich Herrn K.O. BARTELS, Hamburg, zu Dank verpflichtet.

2 M. WEIPPERT, Edom: Studien und Materialien zur Geschichte der Edomiter auf Grund schriftlicher und archäologischer Quellen, Tübingen 1971, 609.

(2) $k3p.. (= kpn)$: Byblos (Abb.2)

Das Namenoval ist im oberen Teil erhalten und enthält zweifelsfrei den Namen der bekannten phönizischen Hafenstadt, dessen Schreibungen im Hieroglyphischen zwar variieren, mehrfach jedoch die hier vertretene Anfangsgraphie erkennen lassen⁸. Während HELCK in seiner Zusammenschau der Namenlisten von Aksha, Amarah und Soleb dreimal kommentarlos ein *Kup-ni* ansetzt und keine Identifikation gibt⁹, zeigen die Synopsen WEIPPERTS¹⁰ und jetzt EDELS die Identität der drei Namenbelege (trotz der Fehlschreibung in der Aksha-Liste Nr. 24) an. Zu diesen drei Listenbelegen kommen die von uns bei früherer Gelegenheit versuchsweise angesetzten beiden Vorkommen in einer Liste Amenophis' II. (?)¹¹ und in einer ptolemäischen Zusammenstellung¹² hinzu wie auch die hier einzubringende Fragmentschreibung des Namens, dessen Zugehörigkeit zu einer Liste auch in diesem Fall offenkundig ist. Daß der Name Byblos nach HELCK, der nur auf den Beleg der Solebliste hinweist, "in den stereotypen Listen kaum" erscheint¹³, läßt sich demgemäß nicht mehr aufrechterhalten.

(3) $t()n\bar{z}\bar{w}\bar{z}$ (= *tnp*): Tunip (Abb.3)

Wieder liegt ein Namenfragment vor, ohne daß eine Ergänzung besondere Mühe bereitet. Zur rechten Seite des *t* ist allem Anschein nach ein so gut wie ganz abgebrochenes *w* anzusetzen, während der rechte obere Winkel des *p* ebenso erkennbar ist wie die Kopf- und Halspartie des *w* zum Namensende. Die bisherigen Belege des Namens sind bei WEIPPERT aufgeführt¹⁴; dazu treten die Verschreibungen von Aksha und Amarah (jeweils Nr. 7)¹⁵. Der Namensform am nächsten kommt unter den sonstigen Listenbelegen KRI II 169 d 1.

3 Vgl. P. CLERE-L.MENASSA-P.DELEUZE, Le socle du colosse oriental dressé devant le X.^e Pylone de Karnak, in: Karnak V (1970-1972), Kairo 1975, Fig. 10.

4 mit irrtümlich verdrehtem *s* (so KITCHEN im Anschluß an FAIRMAN).

5 WEIPPERTS Synopse der Listen von Aksha, Amara und Soleb (o.c., 6-9) und sein eingehender Kommentar (o.c., 11-34) sind erheblich aufschlußreicher als HELCKs Zusammenschau in dessen "Beziehungen" (1971) 262-264.

6 Zu Tahši vgl. zuletzt A.F. RAINEY, Amenhotep IIs Campaign to Takhsi, in: JARCE 10 (1973) 71-74.

7 Vgl. dazu u.a. EDEL, OTA 20, Anm.27.

8 Zu den Belegen vgl. GAUTHIER, DNG V 197f.; WEIPPERT, o.c., 22f. u.a.

9 HELCK, o.c., 263.

10 Vgl. WEIPPERT, o.c., 7 mit 22f.

11 Vgl. BN 7 (1978) 19f.

12 Vgl. BN 10 (1979) 18.

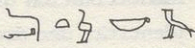
13 HELCK, o.c., 301.

14 WEIPPERT, o.c., 17f.

15 Dazu vgl. jetzt die Ausführungen E. EDELS (im vorliegenden Heft). Vgl.

ferner auch EDELS Beobachtungen zu den Formen *ww/wmw* in SAK 3 (1975) 61f.

Nachtrag

In Erweiterung des Beitrages zu den Toponymen Nordpalästinas/Syriens möchte ich noch eine Konjektur in Vorschlag bringen, die drei Belege für einen ebenfalls im Norden Palästinas gelegenen Ort erschließen lassen könnte. Die soeben erfolgte Publikation der Amarah-Listen bietet unter Nr. 23 die Schreibung eines Namens, der in den Listen von Aksha und Soleb nur fragmentarisch erhalten ist. Die Amarah-Graphie lautet  $D^C twk$, eine Namenbildung, die aufs erste keine Identifikation zu ermöglichen scheint¹⁶. Trotzdem halte ich es für denkbar, daß alle drei Fassungen wenigstens eine Verlesung enthalten, nämlich den Arm (—) statt des in hieratischer Schreibung gelegentlich sehr ähnlichen Doppelstrichs (∞)¹⁷.

Im Anschluß an das anlautende D wäre demnach ein i zu lesen. Spätestens auf der Ebene der Amarah-Graphie hat sich aber darüber hinaus noch eine weitere Verlesung eingebürgert, nämlich die eines k aus einem n , was bei der beiderseits gestreckten Form im Hieratischen durchaus möglich erscheinen kann¹⁸. Wenn dies gilt, käme man mühelos auf eine Lesung $Di' twm' 3$, die sich bedenkenlos mit dem Namen der phönizischen Hafenstadt Sidon verbinden ließe. Für diesen bedeutenden Ort gibt es nicht nur die keilschriftlichen Wiedergaben $\$ / zi-du-na$ u.ä.¹⁹, sondern auch die hieroglyphischen Entsprechungen $D_i-dw-n3$ in pAnast I 20,8 und $D_d-d-n-n3$ (= Ddn) in Wenamun 1,x+24²⁰. Der ersten beider Fassungen, zugleich der älteren, käme unsere rekonstruierte Form am ehesten entgegen.

Der Kontext der Listen würde diese Ansetzung außerordentlich gut bestätigen, da der angehende Name dort von den Ortsnamen Tyrus (Nr. 22) und Byblos (Nr. 24) eingerahmt ist. Sidon liegt in der Tat geographisch an der Küste zwischen Tyrus im Süden und Byblos im Norden. Während HELCK noch feststellen zu müssen glaubte: "In den stereotypen Listen erscheint Sidon nicht"²¹, könnten wir jetzt drei Listenbelege ansetzen und zugleich mit dem leider nur fragmentarisch erhaltenen Beleg aus Soleb einen Nachweis ausmachen, der zeitlich auf der Ebene der Vorkommen in den EA-Briefen zu liegen käme.

16 Vgl. die Synopse EDELs (im vorliegenden Heft) zu KRI II, 216, Nr. 23.

17 Vgl. MÖLLER, Hier. Pal., Nr. 99 mit Nr. 560.

18 Vgl. MÖLLER, Nr. 511 mit Nr. 331. 19 Vgl. EA 1582.

20 Vgl. BURCHARDT, Fremdworte, II 63, Nr. 1247. Zu der merkwürdigen Schreibung im Wenamun vgl. zuletzt M. GÖRG, Der Ekstatiker von Byblos, in: GM 23 (1977) 32.

21 HELCK, Beziehungen², 1971, 302.

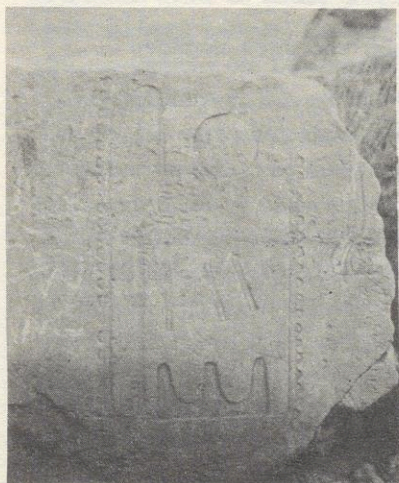


Abb. 1

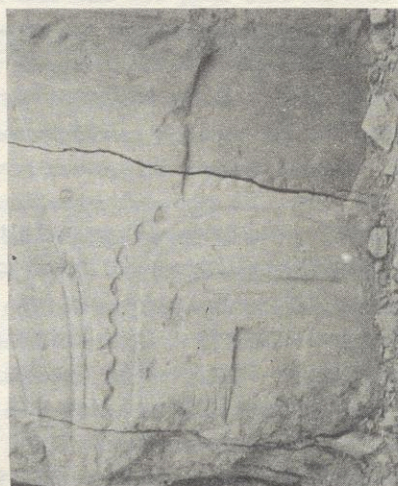


Abb. 2



Abb. 3

Namenstudien VII: Š3šw-Beduinen und Sutû-Nomaden

Manfred Görg - Bamberg

Das Problem des gegenseitigen Verhältnisses der hieroglyphischen (Š3šw) und keilschriftlichen (Sutû) Bezeichnungen nicht-seßhafter Bevölkerungsgruppen im Vorderen Orient kann noch nicht als gelöst gelten. In die Belange der Alttestamentlichen Exegese spielt die Frage insoweit hinein, als es um die Identifikation der שׁוּע in Ez 23,22 und vor allem der שׁוּע נַנִּי in Num 24,17 geht. Während eine mehr oder minder behutsame Gleichsetzung der Sutû insbesondere mit den שׁוּע נַנִּי im allgemeinen Anerkennung findet¹, wird eine Verknüpfung der Sutû mit den Š3šw der ägyptischen Quellen nur vereinzelt in Frage gestellt². Auf dem Wege zu einer etwaigen Differenzierung zwischen diesen beiden Bezeichnungen, die ja nun lautlich keineswegs deckungsgleich sind, könnte man ein erhebliches Stück weiter gehen, wenn sich erweisen ließe, daß die Ägypter neben und unabhängig von den häufig genug zitierten Š3šw auch eine oder mehrere Wiedergaben des keilschriftlichen Sutû geboten hätten. Hier sollen nun einige mögliche Äquivalente zur Diskussion stehen.

1. Šwtw (Ächtungstexte E 52)

Diese Namenswiedergabe aus der Zeit des Mittleren Reiches³ ist u.a. von H. CAZELLES im Anschluß an J.R. KUPPER⁴ mit den Sutû verbunden worden⁵, die wiederum schon im Alten Reich durch die Bezeichnungen Sttyw und Stt repräsentiert seien⁶. Dabei sollen die angenommenen Schreibvarianten auf dialektisch oder temporal bedingte Modifikationen zurückgehen. Auch ohne Einbeziehung der vermuteten Entsprechungen im AR, deren Äquivalenz wegen der lautlichen Differenzen doch noch überzeugender begründet werden müßte, wenn sich dann auch eine Parallele zur Geschichte der Š3šw-Bezeugungen ergeben könnte⁸, läßt sich eine Parallelisierung von Šwtw und Sutû

1 Vgl. schon GESENIUS-BUHL 866b; ferner u.a. H. CAZELLES, VT 8 (1958) 318.

2 Dazu R. GIVEON, Les bedouins Shosou, 1971, 5.

3 Vgl. dazu zuletzt M. GÖRG, Orientalia 45 (1976) 426f.

4 J.R. KUPPER, Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari,

sung *swtjw*, die einer Verbindung mit den *Sutû* nicht mehr so fern stünde. Der ganze Ausdruck würde dann einfach "die Sutäer" meinen. Obwohl der Kontext noch einige Rätsel aufgibt, ist es doch bezeichnend, daß in der vorhergehenden Zeile die "Leute von Seir" genannt sind¹⁶, eine Nomadengruppe also, deren Aufenthaltsbereich auch nach dem Alten Testament im "Gebirge Seir" d.h. in Südpalästina zu suchen ist¹⁷. Da der Text überdies der 21. Dyn., also der frühen Königszeit Israels entsprechend, zugeschrieben wird, ließe sich denken, daß in dieser Phase bereits eine Gleichsetzung der hier genannten *swtjw* mit den im Raume Moab befindlichen *sw* vorgenommen wäre. Über hypothetische Annahmen kommt man aber m.E. hier noch nicht hinaus.

3. *štw* (Amarah 47.84; Soleb XI a 4)

In der vollen Form lauten die unterschiedlich erhaltenen Listeneinträge *p3-štw*, die allem Anschein nach analog zu vergleichbaren Kombinationen¹⁸ als mit dem Artikel (m.) versehene Namenbildungen zu deuten sind¹⁹. Hier wäre es das Einfachste, an eine singularische Entsprechung zu den soeben als Pluralbildung angesetzten Namen zu denken. Der "Sutäer" entspräche dann auch dem "Aramäer", wie dieser allem Anschein nach schon unter Amenophis III. bezeugt ist²¹. Vom Kontext der Listen her, wenn dies angesichts des Zustandes der Listen von Amarah und Soleb überhaupt als Kriterium gewertet werden kann²², kommt am ehesten eine Ansetzung im Norden Palästina-Syriens in Frage. Wenn dazu in Amarah 45 nach einer Konjektur E. EDELS²³ ein (bisher nicht belegtes) *š3šw*-Land *p3-wnw* (?) genannt ist, möchte man einerseits wiederum eine deutliche Differenzierung zwischen *s3sw* und *štw* beobachten, andererseits aber auch die Nachbarschaft beider Beduinenformationen zumindest im Norden Palästina-Syriens erkennen dürfen.

Aufs Ganze gesehen wäre von Ägypten aus doch noch recht deutlich zwischen den *š3šw* und den *štw* = *Sutû* unterschieden worden, wenn auch erstere viel stärker ins Blickfeld der Ägypter geraten sind. Die hier angesetzten Belege könnten überdies dafür sprechen, daß die Sutäer im Norden, aber wohl auch im Süden Palästinas als östliche Nachbarn der *š3šw* angesehen wurden.

13 WEIPPERT, o.c. (S. 14, Anm.2) 529. 14 WEIPPERT, o.c., 36.

15 Vgl. auch OSING, Nominalbildung, 528. Die von WEIPPERT zitierte späte Schreibung des Landesnamens *'Isj* in Kom Ombo (übrigens mit Trennung von *⌊* und *⌋* geschrieben!, vgl. BN 10,20) ist also nur defektiv.

16 Vgl. dazu WEIPPERT, o.c., 36.529. 17 Vgl. auch BN 9 (1979) 51ff.

18 Vgl. die Synopse EDELS (in d. Heft) 19 Vgl. EDEL, OTA 27-29.

20 Vgl. den Kommentar EDELS.

21 Vgl. EDEL, OTA 28f.

22 Vgl. den Kommentar EDELS.

23 Zu KRI II, 216, Nr.45.

Ein problematisches Wort der Siloah-Inschrift

Manfred Görg - Bamberg

Mit dem Ausdruck $\eta\tau\iota$ in Z.3 bewahrt die Siloah-Inschrift noch immer ein rätselhaftes Wort, an dessen Ableitung sich schon viele Interpreten bis in die jüngste Zeit versucht haben. Seit der meist rezipierten Hypothese R.F. BLAKES¹ (Basis: *ZND*), die auch in KAI Eingang gefunden hat ("Denn es war ein *Spalt* (?) im Felsen, von rechts und von links")², sind einige weitere Vorschläge eingebracht worden, wie etwa die Rückführung des Wortes auf eine Wurzel *ZAD* durch H. MICHAUD, nach dem *zdh* mit "augmentation de l'activité, animation" wiedergegeben werden soll³. Beiden Ableitungen gegenüber hat in jüngerer Zeit vor allem H.P. MÜLLER Bedenken angemeldet, um jedoch auch eine eigene Auffassung des Wortes als eines *nomen actionis* von der angenommenen ursemitischen Basis **DVD* zu begründen⁴. Sein Übersetzungsvorschlag lautet: "denn es war im (Innern des) Berg(es) eine Aufregung entstanden von rechts (nämlich aus dem Südstollen) und von links (aus dem Nordstollen)"⁵. Für diese Interpretation muß MÜLLER freilich auf Bildungen jüngerer semitischer Dialekte zurückgreifen, ohne die lautliche und semantische Entwicklung bis zum hebr. *zdh* überzeugend belegen zu können. Diesem Mangel versucht nun jüngst ein Beitrag von G. DEL OLMO LETE abzuhelpfen, indem eine Verbindung zum ugaritischen *dā* hergestellt und für beide Wörter die Bedeutung "cavity, grotto, tunnel(?)" angesetzt wird⁶. Als Wiedergabe wird vorgeschlagen: "since there was a hole/cavity in the rock on both sides". Allerdings: als etymologische Interpretation von $\eta\tau\iota$ im strengen Sinn kann auch dieser Versuch nicht gewertet werden⁷. So bleibt immer noch Raum genug, nach anderen Möglichkeiten der Deutung Ausschau zu halten. Wenn man bedenkt, daß die Zeit des Hiskia in nicht geringen Maße von ägyptischen Einflußnahmen geprägt ist, und zudem erwägt, daß Fachtermini der Bausprache aus dem ägyptischen Raum schon seit Salomos

1 R.F. BLAKE, The Word *zdh* in the Siloam Inscription, in: JAOS 22 (1901) 52f.; Vgl. dazu vor allem H.P. MÜLLER, UF 2 (1970) 232.

2 KAI II 186f.

3 H. MICHAUD, VT 8 (1958) 300f.

4 H.P. MÜLLER, UF 2 (1970) 232f.

Zeiten verstärkt in Jerusalem Eingang gefunden haben dürften⁸, ist die Idee nicht abwegig, auch einmal im Arsenal des ägyptischen einschlägigen Vokabulars Musterungen vorzunehmen.

Hier mag man zunächst bei dem schon sehr früh belegten Nomen $\underline{d}3d\omega$ innehalten, das nach dem Ägyptischen Wörterbuch von ERMAN-GRAPOW (V, 527) in der Bedeutung "Halle" belegt ist und einen "Sitzungssaal", aber auch einen "Raum im Tempel" meinen kann. Seit dem Neuen Reich findet sich das Wort auch mit der Schreibung $\underline{d}3d$, so daß man erwägen könnte, ob nicht das ugaritische $\underline{d}d$ am ehesten mit diesem ägyptischen Ausdruck auf eine Ebene zu setzen wäre, da neben der lautlichen Vergleichbarkeit auch die semantische Nähe (sakraler Aufenthaltsraum) zur Geltung kommt. Leider ist aber die Ableitung des Nomens $\underline{d}3d\omega$ m.W. noch nicht geklärt, so daß wir hier noch nicht über einen lautlich-semantischen Vergleich hinauskommen.

Es existiert aber eine Verbbasis $\underline{d}3d$, auf die vielleicht auch das Nomen $\underline{d}3d\omega$ zurückgeführt werden kann, wenn man sich die Palette der Bedeutungen des noch im Koptischen erhaltenen Verbs $\Delta\omega\tau\epsilon$ ansieht: "durchdringen, eindringen, durchbohren, hindurchstoßen, durchqueren, gelangen, (durch) blicken"⁹. Die äg. Verbbasis $\underline{d}3d$ mit der Bedeutung "(ab)stechen" hat sich nach J. OSING über die Metathese $\underline{d}3d > \underline{d}d3$ zum koptischen $\Delta\omega\tau\epsilon$ entwickelt¹⁰. Auf der so gewonnenen Grundlage läßt sich etwa ein substantivierter Infinitiv mit der Bedeutung "Durchstich", "Durchbohrung" o.ä. ansetzen, der als Fachausdruck der Bautechnik hebraisiert worden wäre.

Nach diesen Erwägungen käme vielleicht folgende Wiedergabe in Betracht: "Denn es war eine Durchbohrung im Felsen, von rechts (Süden) und von links (Norden)". D.h. Die Stimmen der aufeinanderzu arbeitenden Tunnelbauer konnten von der jeweiligen Gegenseite vernommen werden, weil bereits eine Verbindung in Form einer Durchbohrung vor dem eigentlichen Durchbruch hergestellt war. Freilich ist hier noch Raum genug für andere technische Ideen. Ob aber noch an eine natürliche Felsspalte zu denken ist, wird nach diesem Vorschlag zur Etymologie zweifelhaft.

5 MÜLLER, o.c., 234.

6 G. DEL OLMO LETE, Notes on Ugaritic Semantics IV, in: UF 10 (1978) 43f.

7 So qualifiziert der Autor selbst seine Lösung als "hypothetical semantic determination" und als "explanation of 'obscurus per obscurus'" (o.c., 44).

8 Vgl. dazu u.a. meinen Beitrag in diesem Heft S. 7-13.

9 Vgl. W. WESTENDORF, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965/77, 436.

10 J. OSING, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976, 158 in Verbindung mit Anm. 694 (S. 658).

אבל: "ja,gewiß" - "nein,vielmehr" ?

Norbert Kilwing - Freiburg

Vergleicht man einmal die verschiedenen Übersetzungen der hebräischen Partikel אבל in Gen 17,19 oder 1Kön 1,43, so kommt man zu dem erstaunlichen Schluß, daß אבל offenbar gegensätzliche Bedeutungen in sich vereinigt, eine assertorisch-positive "ja,gewiß" und eine adversativ-negative "nein,vielmehr". Selbst wenn man einräumt, daß ein solcher Verstoß gegen den Satz vom Widerspruch¹ im Bereich der Sprache vorkommen kann, da Sprache nicht immer und nicht allein den Gesetzen strenger Logik folgt, so bleiben doch zumindest gewisse Zweifel, ob bei großzügigster Berücksichtigung des Kontexts die Bedeutung von אבל richtig bestimmt worden ist².

1. Vorkommen der Partikel im AT

אבל kommt im AT nur elfmal vor³, und zwar nur in erzählenden Prosatexten. Dabei fällt sogleich die Verteilung auf eine ältere (Gen - 2Kön) und eine jüngere Gruppe (Esr, Chr, Dan) von Texten auf, welche auch für die Bedeutung der Partikel die entscheidende Zäsur abgibt. Bemerkenswert ist weiterhin, daß אבל in den älteren Texten nur zu Beginn einer wörtlichen Rede steht, die eine Antwort⁴ oder Reaktion⁵ auf zuvor Gesagtes enthält. In den jüngeren Texten kommt אבל zwar auch vorwiegend in wörtlicher Rede vor⁶, dient aber nicht zur Einleitung einer Antwort. Ein Bedeutungsunterschied zu den Belegen innerhalb der fortlaufenden Erzählung⁷ ist bei dieser Gruppe nicht festzustellen.

1 ARISTOTELES, Metaphysik 1005b,18.

2 Die Wörterbücher von GESENIUS-BUHL (17. Aufl. 1915), KÖHLER-BAUMGARTNER (3. Aufl. 1967 Lfg 1) und FOHRER (1971) unterteilen das Stichwort אבל gerade in diese beiden Abschnitte. Cf. auch die Einteilung der Bedeutungen von אבל in den Grammatiken von C. BROCKELMANN (GVG II, 200 und Syntax §56b), BAUER-LEANDER (Hist. Gram. §80c) und R. MEYER (Hebr. Gram. II §86,5).

3 Gen 17,19; 42,21; 2Sam 14,5; 1Kön 1,43; 2Kön 4,14; Esr 10,13; 2Chr 1,4; 19,3; 33,17; Dan 10,7.21.

4 Gen 17,19; 2Sam 14,5; 1Kön 1,43; 2Kön 4,14. 5 Gen 42,21.

6 Esr 10,13; 2Chr 19,3; Dan 10,21. 7 2Chr 1,4; 33,17; Dan 10,7.

2. Bedeutung der Partikel in atl. Prosa

In den jüngeren Texten des AT (Esr, Chr, Dan) scheint die Bedeutung von אַבּל nach dem Kontext einheitlich adversativ⁸ zu sein, so daß die Übersetzungen an diesen Stellen regelmäßig übereinstimmen. Der Sprachgebrauch dieser Texte steht hier schon an der Schwelle zum Mittelhebräischen⁹, denn in Mischna und Talmud ist die Partikel gewöhnlich adversativ gebraucht. Die Wörterbücher kennen aber auch eine affirmative Bedeutung und nennen diese sogar an erster Stelle¹⁰. Im Vergleich mit dem Sprachgebrauch der älteren Textgruppe erscheint die Bedeutung von אַבּל in den jüngeren Texten merkwürdig blaß, so daß man sich bei der Suche nach einer möglichen Grundbedeutung der Partikel den Belegen aus den Büchern Gen - 2Kön zuwenden wird. Unter den fünf Belegen der älteren Textgruppe fallen zwei sogleich ins Auge, da in ihnen die Partikel in ganz ähnlichem Zusammenhang gebraucht wird: In 2Sam 14,5 antwortet die kluge Frau aus Tekoa auf die Frage des Königs nach ihrem Ergehen: "אַבּל eine Witwe bin ich, mein Mann ist gestorben...". Ganz ähnlich der Kontext von 2Kön 4,14: Gehazi antwortet gleichsam stellvertretend für die Frau aus Sunem dem Elischa auf die Frage, was man für sie tun könne: "אַבּל sie hat keinen Sohn und ihr Mann ist alt". In beiden Fällen beinhaltet die Antwort den bedauerlichen Tatbestand, an dem die Hilfe des Königs bzw. Propheten ansetzen könnte, die drohende (2Sam 14,5) bzw. bestehende (2Kön 4,14) Kinderlosigkeit der betroffenen Frau¹¹.

8 Cf. C.F.BURNEY zu 1Kön 1,43 in: Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings, New York 1903, 11 (BURNEY sieht die adversative Bedeutung von auch in den älteren Texten gegeben) sowie E.L.CURTIS/A.A.MADSEN, ICC 11: The Books of Chronicles, Edinburgh 1910, 28 und A.KROPAT, Die Syntax des Autors der Chronik, BZAW 16, 1909, 31: "אַבּל wird nie hervorhebend (so Gen, Sam, Reg), sondern stets adversativ gebraucht".

9 Cf. die Wörterbücher über Talmud und Midrasch von J.LEVY (1876) und M.JASTROW (1903) zum Stichwort sowie A.ŠANDA zu 1Kön 1,43 in: Die Bücher der Könige I, EH 9,1, Münster 1911, 23: "...In der Mischna ist es der gewöhnliche Ausdruck für aber".

10 Bei J.LEVY (s.o.) unter dem Stichwort אַבּל = 1.fürwahr, richtig, so ist es 2.aber, allein; bei M.JASTROW: אַבּל = 1.indeed, yes 2.but, however. Die bei M.JASTROW sub voce zitierte Bemerkung Rabbi Abbas bar Kahana, eines Amoraers der dritten Generation, zu Gen 42,17 (Midrasch Bereschit rabba z.St.) "In der Sprache des Südens ist אַבּל gleichbedeutend mit בְּרַם" ist insofern wenig hilfreich, da das aram. אַבּל im bibl. Aram. stets rein adversativ ist (Dan 2,28; 4,12.20; 5,17; Esr 5,13), in den Targumen aber die Übersetzung für ganz verschiedene hebr. Partikel abgibt (z.B. Gen 7,23; Dtn 28,29 für hebr. אַך, Dtn 28,13 für hebr. רַק, Gen 30,34 aber für hebr. הֵן und Gen 20,12 für hebr. גַּם steht. Die Targum-Zitate nach den Ausgaben von SPERBER, Onkelos, Leiden 1959 und DÍEZ MACHO, Neophyti, Madrid-Barcelona 1968).

ist der gewisse Gegensatz zwischen der scheinbar erwarteten und der tatsächlich gegebenen Antwort. Er wirft nämlich ein Licht auf den Gebrauch von אַבַּל in Gen 17,19, wo es zu den widersprüchlichsten Übersetzungen und Erklärungen gekommen ist¹⁸. Auf die Verheißung eines Sohnes von der Sara reagiert Abraham zunächst mit einem ungläubigen Lachen (Gen 17,17); hinter der anschließenden Bitte für das Leben des schon vorhandenen Sohnes Ismael (V.18) verbirgt sich aber schon die Sorge des Vaters, das Geschenk eines Erbsohnes könnte mit dem Leben eines schon vorhandenen Kindes bezahlt werden. Diesem Hintergedanken Abrahams, nicht - wie Vers 20 zeigt - der ausgesprochenen Bitte für das Leben Ismaels, tritt Elohim in seiner Antwort entgegen und korrigiert ihn¹⁹. Die Partikel אַבַּל markiert dabei wieder den Gegensatz zwischen erwarteter und tatsächlicher Antwort, allerdings ohne den Ausdruck des Bedauerns noch mitschwingen zu lassen. Der Sprachgebrauch von Gen 17,19 (P !) kommt damit der rein adversativen Verwendung der späteren Texte am nächsten, so daß vielleicht die Linie der Bedeutungsentwicklung von אַבַּל folgendermaßen gezogen werden kann: Aus dem Ausdruck des Bedauerns und der Klage (2Sam 14,5; 2Kön 4,14; Gen 42,21) entwickelt sich der Ausdruck des Bedauerns in abschlägiger Antwort mit deutlich adversativer Redefunktion (1Kön 1,43), welcher dann zum allgemeinen Ausdruck der Entgegnung in korrigierenden Antworten wird (Gen 17,19) und schließlich zur allgemeinen adversativen Partikel auch außerhalb wörtlicher Rede absinkt (Belege der jüngeren Texte Esr, Chr und Dan).

3. Ableitung der Partikel

Bei der scheinbaren Vielfalt der Bedeutungen von אַבַּל hat es an Ableitungen aus bekanntem Sprachmaterial²⁰ der semitischen Sprachen nicht gefehlt²¹,

geschilderten Ereignisse in große Gefahr geriet, am wenigsten in den Sinn gekommen zu sein.

18 Die LXX der Genesis hat das versichernde $\nu\alpha\acute{\iota}$ (so auch Gen 42,21) durch ein $\iota\delta\omicron\upsilon$ verstärkt, das im MT keine Entsprechung hat. Die Vulgata verzichtet an dieser Stelle ganz auf eine Übersetzung des אַבַּל, nachfolgende Übersetzer schwanken zwischen einem "ja,wahrlich" und einem "nein,vielmehr".

19 Insofern stimmt אַבַּל mit dem arab. "bal" überein, das eine vorausgehende Aussage aufhebt und eine Berichtigung einleitet. Cf. W.FISCHER, Grammatik des klassischen Arabisch, Wiesbaden 1972 §326, S.154. Die funktionale Übereinstimmung der beiden Partikel bedeutet aber noch keinen Zusammenhang der Wortwurzeln!

20 Im Gegensatz zum Hebr. ist die phönizisch-punische Partikel אַבַּל (י) immer eine echte Negation (cf. die Belege in KAI 10,13; 70,4 und für

doch kommen die meisten Versuche nicht ohne die Annahme mehrerer Wurzeln aus²². Die richtige Ableitung hat m.E. schon EHRlich²³ gegeben, doch rechnete auch er mit zwei wurzelverschiedenen Partikeln gleicher Wortform, indem er in Gen 42,21; 2Sam 14,5; 1Kön 1,43 und 2Kön 4,14 אַבִּל von der hebr. Wurzel אבִּל I = trauern ableitete, das adversative אבִּל der jüngerem Schriften des AT jedoch mit dem arabischen "bal" in Verbindung setzte und für die Umbildung dieses gemeinsemitischen Wortes im Hebräischen ein "prosthetisches א" annahm. Dieser aus anderen semitischen Sprachen²⁴ bestens bekannte Hilfslaut ist im Hebräischen jedoch äußerst selten²⁵ und zudem an bestimmte phoneti-

die Schreibung אבִּל KAI 69,18.21;74,11). Sie stellt eine Zusammenrückung der beiden Negationen אִי und לֹא dar, die auch in hebr. Poesie belegbar sind (אִי nur Ijob 22,30, לֹא dagegen ca. 65mal). Cf. J.FRIEDRICH, Phönizisch-punische Grammatik. AnOr 32, 1951, §249,1, S.114 und §318,2c, S.148.

- 21 Am häufigsten wird אבִּל mit der gemeinsemitischen Negation "bal" (hebr. in בֹּלַה, בִּלַּי, בִּלַּי, בִּלַּי) in Verbindung gebracht. Ob diese Partikel überhaupt jemals einen affirmativ-positiven Sinn gehabt hat, wie M.DAHOOD ihn auch für das bibl. Hebräisch annehmen will - so etwa in Ps 10,15; 32,9; 49,13 (cf. seinen Psalmenkommentar in der Anchor Bible, Psalms I, Garden City 1966, 66; 197; 299) und Spr 14,7 und 19,23 (cf. seine Studie Proverbs and Northwest Semitic Philology, Rom 1963, 31 und 41) - mag hier offen bleiben. Mit einem ähnlichen Vorschlag hatte schon R.T. O'CALLAGHEN (Echoes of Canaanite Literature. VT 4,1954, 166) die Crux interpretum von Ps 16,2 heilen wollen und sogar einige Nachfolger gefunden (z.B. J.GRAY, The Legacy of Canaan. VTS 5,1957, 202f und E.JACOB, Ras Shamra et l'Ancien Testament, Neuchatel 1960, 65; M.DAHOOD scheint an dieser Stelle positives לֹא abzulehnen! Cf. Orientalia NS 31, 1962, 464). Auf ugaritischen Sprachgebrauch wird man sich bei einem Votum für eine affirmativ-positive Bedeutung von "bal" (cf. J.AISTLEITNER, Wörterbuch der ugaritischen Sprache, Berlin 1963, Nr 516: bl II = doch (mit Bezug auf hebr. אבִּל und arab. "bal") und C.H.GORDON, Ugaritic Textbook. AnOr 38, Rom 1965, 372 Nr. 466) kaum stützen dürfen, denn die bei AISTLEITNER und GORDON (s.o.) genannten Belege - hinzu kommen vielleicht noch IAB I,26 und ID 213 (zur letzteren Stelle cf. G.R.DRIVER, Canaanite Myths and Legends, Edinburgh 1956, 165) - lassen sich alle als rhetorische Fragen auffassen, deren Gesamtsinn zwar positiv ist, die aber mit einer echten Negation gebildet sind. Cf. zu dieser Auffassung A.GOETZE, Ugaritic Negations. Studia Orientalia J.PEDERSEN ..dicata, Hauniae (d.i.Kopenhagen) 1953, 123 Anm 26 und C.J.LABUSCHAGNE, Ugaritic BLT and BILTI in Is X,4. VT 14,1964, 97-99.
- 22 I.EITAN, Hebrew and Semitic Particles. AJSL 4,1928/29, 207 differenziert אבִּל dreifach: אבִּל I: "verily" = arab. 'āfala; אבִּל II: "but", "howbeit" = arab. bal; אבִּל III: "yes", "indeed" = arab. bala.
- 23 Cf. Anm 12.
- 24 Cf. C.BROCKELMANN, GVG I §82, 209-219. Für das Hebr. cf. GK §19m und 85b, BL §20a-b und §610e, 487; J.BARTH, Nominalbildung §151d.
- 25 Cf. die Listen bei BL §610e, 487; C.BROCKELMANN, GVG I §82kβ, 215; GK §19m und 85b sowie J.BARTH, Nominalbildung §151d, 223, §152c, 224 und §153, 225-226.

sche Voraussetzungen²⁶ gebunden, die bei "bal" nicht vorliegen. Als formbildendes Morphem²⁷ scheidet das Aleph in אכל ebenfalls aus, da sich als Ableitung von "bal" mittels des Präfixes "א" keiner der bekannten Bedeutungsklassen zuordnen ließe²⁸. Eine Ableitung der Partikel aus verschiedenen gemeinsemitischen Wurzeln durch Präfigierung oder Zusammenrückung verschiedener Wurzelemente²⁹ scheint mir nach dem oben Gesagten auch nicht mehr nötig.

-
- 26 Aleph-protheticum tritt auf vor sog. alveolaren Spiranten (d.h. vor ב, ש, ז, י, ף) mit Šwa (BL §10hβ+γ) zur Aufsprennung der Doppelkonsonanz am Wortanfang. Für die wenigen Beispiele im Hebräischen cf. die Anm genannten Paragraphen der Grammatiken. Wörter mit "prothetischem א" vor anderen Konsonanten mit Vollvokal stehen in der Regel im Verdacht, Lehnwörter aus anderen, nichtsemitischen (?) Sprachen zu sein (z.B. נאן = "Nuß" Hld 6,11; אגרטל = "Schale, Becken" Esr 1,9) oder sind ganz außergewöhnliche Bildungen: אבטחים = "Melonen" (nur Num 11,5; zur Deutung des Wortes cf. L.KÖHLER, Hebr. Vokabeln Nr. 18/19. ZAW 55,1937, 172-173) und אבענען = "Blattern" (nur Ex 9,9 und 10), ein Femininum des Typs "qalqul" mit Präfix א (?).
- 27 Zur Unterscheidung von "euphonischen" und "formbildenden" Morphemen cf. J.BARTH, Nominalbildung §148a.
- 28 Cf. die im Hebr. seltenen beschreibenden Adjektive des Typs 'aqtāl: אכזב : "lügnerisch"; אכזר : "grausam"; איתן : "dauernd, fortwährend"; daneben eine 'iqtāl-Form: ארץ : "einheimisch" (Cf. J.BARTH, Nominalbildung §152c).
- 29 Cf. das Verfahren I.EITANS (Anm 22) bei אכל I, das er mit dem aus drei Partikeln zusammengesetzten arab. 'ā-fa-la: "nonne igitur" vergleicht.

sō', König von Ägypten - ein Deutungsvorschlag*

Rolf Krauss - Berlin

Um 725 v. Chr. sandte Hosea von Israel Boten an sō', den König von Ägypten. Den historischen Hintergrund dieser Gesandtschaft bildete Hoseas Versuch, sich der Oberherrschaft Assyriens zu entziehen. Die Kompilatoren der Königsbücher schildern den Vorgang wie folgt: "Als aber der König von Assur eine Verschwörung an Hosea entdeckte - er hatte Boten an sō', den König von Ägypten geschickt und dem König von Assur nicht wie (sonst) alljährlich Tribut gesandt - da ließ ihn der König von Assur verhaften und ins Gefängnis werfen" (2. Kön 17,4).

Nach diesem Wortlaut kann sō' nur Name oder Titel eines ägyptischen Königs sein; jede abweichende Erklärung muß den variantenfrei überlieferten Text verändern. Wegen dieser Voraussetzungen ist es nicht möglich, sō' mit dem ägyptischen Armeekommandeur *Sib'e* (= *Re'e*) gleichzusetzen, der um 720 v. Chr. in Palästina gegen Sargon II. von Assur kämpfte. Auch eine Gleichsetzung zwischen sō' und dem ägyptischen Titel *ḫtj* (Wesir) oder dem Ortsnamen Sais ist sachlich ausgeschlossen. Der allgemeinen Bedingung für eine Identifizierung genügt nur die vorgeschlagene Gleichsetzung mit König Tefnachte's Horusnamen *Sj3* (-*jb*), oder den Geburtsnamen der Könige Šabako und Osorkon. Es ist aber auszuschließen, daß man in der Spätzeit einen ägyptischen König anders als mit seinem Geburtsnamen benannte. Entfällt somit Tefnachte aus sachlichen Gründen, so kann sō' aus zeitlichen Gründen nicht mit Šabako identifiziert werden. Šabako hat nicht vor 715 v. Chr. über Ägypten regiert, dagegen ist sō' für die Zeit um 725 v. Chr. bezeugt.

Die Gleichsetzung von sō' und Osorkon (*Wsrkn*) IV. ist sachlich möglich. Dieser König war ein Zeitgenosse Hoseas; er kontrollierte Teile des Ost-deltas (eine günstige Voraussetzung für die Unterstützung der gegen Assyrien Aufständischen in Palästina), und er trat wahrscheinlich als Pharao

*Für die Genehmigung zum Wiederabdruck des Textteils dieses schon in MDOG 110 (1978) 49-54 erschienenen Beitrages sei Verfasser und Redaktion herzlich gedankt. Vgl. auch die ausführlichen Anm. in der Originalpublikation.

š*i-il-ḥe/kan(-ni)* mit Sargon II. im Kontakt. Entgegen einem neueren Vorschlag ist es jedoch nicht möglich, in (O)so(rkon) die Silbe "so" zu isolieren, und als Vorlage des alttestamentlichen *sō'* zu deuten. Osorkon ist nicht die mit *sō'* zeitgenössische Aussprache von *Wsrkn*; letztere liegt der zeitgenössischen assyrischen Transkription *š*i-il-ḥe/kan(-ni)** zugrunde. Der Vokalismus von *š*i-il-ḥe/kan(-ni)**: *Wsrkn* erlaubt keine sprachliche Verbindung zwischen *sō'* und *Wsrkn*.

Da keine anderen ägyptischen Königsnamen des ausgehenden 8. Jahrhunderts v. Chr. in Frage kommen, kann es sich bei der Vorlage von *sō'* nur um den Titel eines ägyptischen Königs handeln, wie das alternativ aus dem Wortlaut von 2. Kön 17,4 hervorgeht. Die analoge Erklärung eines hebräisch transkribierten ägyptischen Wortes durch ein hebräisches Äquivalent findet sich gleichfalls in den Königsbüchern. Nach der masoretischen Version von 1. Kön 11,19 gab Pharao dem Hadad als Frau die Schwester "seines Weibes *Thachpenes* (*Thpnys*), der Königin/Herrin (*gbyrh*). In *Thpnys* bzw. der LXX-Form ΘΕΧΕΜΕΙΝΑ u.ä. wurde lange Zeit ein Personennamenname vermutet, bis STRICKER, und unabhängig von ihm GRDSELOFF, darin die etwas verderbte Transkription des ägyptischen Titels *t3 ḥmt nj-swt* (wörtlich: die Frau des Königs, "Königin") erkannten. Analog dazu könnte *sō'* die Transkription eines Äquivalentes für "König" darstellen.

SEITHE hat die Existenz eines aus *nj-swt* (König) abgeleiteten Wortes *swt* (König) vermutet. Als mögliches Beispiel nannte SEITHE den Gottesnamen "Amun-Re, König der Götter" (*Jmn-R^C (nj-)swt-ntr.w*), den man schon im NR häufig, und später fast immer, ohne eine *swt* vorgeschaltete Nisbe *nj* schrieb. In der griechischen Transkription Ἀμωναοουθηρ u.ä. ist *Jmn-R^C* durch Ἀμωνα- und *ntr.w* durch -ουθηρ wiedergegeben. Eine zu *swt* (König) gehörende Nisbe ist in den Transkriptionen nicht vorhanden; ο/ω in -οο/ωουθηρ ist als Sproßvokal vor *v* deutbar, so daß von *swt* (König) nur σ sicher identifizierbar ist.

Nach diesen und zusätzlichen Bedingungen kann man in *sō'* eine sprachgeschichtlich späte Form des Wortes (*nj-)swt* (König) sehen, die in der zitierten griechischen Umschreibung σ (ο/ω) lautet, und deren mit *sō'* zeitgenössische Vokalisation **sō* aus *č w*, der koptischen Form von *swt* (Binse) erschließbar ist.

In jeder Vorform von **sō* (< *nj-swt*, König), in der die Nisbe *nj* noch erhalten war, sollte der Akzent auf dem Bestandteil *swt* und nicht auf *nj* gelegen haben; nur dann wäre der Abfall der Nisbe nicht überraschend. Ein

Vorläufer von *sō̄, als st. abs. von (nj-)swt, könnte im 13. Jahrhundert v. Chr. als *nsā̄ angesetzt werden. Der Lautwandel ā > ō trat bekanntlich vor dem 8. Jahrhundert v. Chr. ein, und auch der Abfall von anlautendem n läßt sich in vergleichbarer Weise aus dieser Zeit belegen. Hebräisches sō̄' stimmt lautlich mit dem zeitgenössisch ansetzbaren *sō̄ <... < nj-swt überein, da Aleph in punktierter Schrift und in gegebener Stellung quiesziert, und somit für den Lautbestand der ägyptischen Vorlage nicht in Frage kommt.

Methodisch folgt unsere Erklärung von sō̄' als Rückschluß, der auf sprachgeschichtlich jungen Belegen beruht. Ob dieses Ergebnis mit den belegten und erschlossenen, sprachgeschichtlich älteren Formen von nj-swt in Einklang gebracht werden kann, ist durch zukünftige Untersuchungen zu klären. Eine persönliche Identifizierung des sō̄' folgt aus diesem Ergebnis nicht; welcher ägyptische Machthaber auch immer als sō̄' in Betracht gezogen wird, so sollte er den Titel nj-swt >... > *sō̄ getragen haben.

Die Trennung von Licht und Finsternis in Philo von Alexandriens
"De Opificio Mundi"

Hans-Georg von Mutius - Köln

Zu Gen 1,4 schreibt der hellenistisch-jüdische Philosoph in den §§33-34 des im Titel angegebenen Werkes Folgendes¹:

"Nach dem Aufleuchten des geistig wahrnehmbaren Lichtes, das vor der Sonne entstanden ist, wich die gegnerische Finsternis, und Gott trennte sie voneinander und stellte sie auseinander, der ihre Gegensätzlichkeiten und den aus ihrer Natur resultierenden Kampf wohl kannte. Damit sie nun nicht immer im Aufruhr aneinandergerieten und Krieg anstelle des Friedens herrschte, der die Unordnung in die Welt bringen würde, trennte er Licht und Finsternis nicht bloß, sondern setzte auch Grenzen inmitten der Zwischenräume, mit denen er jede der beiden zuäüßerst gelegenen Partien zurückhielt. Denn als benachbarte Dinge, die sich im Rahmen einer großen und unaufhörlichen Streitsucht für den Kampf um die Herrschaft gegeneinander rüsteten, waren sie gewillt, eine Verwirrung anzurichten, wenn nicht in der Mitte festgesetzte Grenzen eine Trennung bewirkt und den gegenseitigen Angriff zunichte gemacht hätten. Diese nun bestehen aus Abend und Morgen, von denen der letztere die frohe Botschaft vorher verkündet, daß die Sonne im Begriff ist aufzugehen, und die Finsternis allmählich zurückdrängt, und der Abend der untergehenden Sonne folgt und die fortwährende Bewegung der Finsternis freundlich erwartet."

Im Unterschied zum priesterschriftlichen Schöpfungsbericht fällt in Philos Wiedergabe auf, daß Licht und Finsternis nicht einfach stoffliche Substanzen sind, über die der Schöpfer souverän verfügt, sondern machtvolle, ja sogar gefährliche Potenzen, die Gott in bestimmter Weise bändigen mußte, damit sie nicht kämpfend zusammenprallten und ein Chaos im Kosmos auslösten. Die Frage, wo die von Philo verwendeten Vorstellungen sonst noch auftauchen, führt unter judaistischem Aspekt gesehen zu einem recht interessanten Ergebnis. Nur ganz kurz hingewiesen sei auf das zwei Amoräern zugeschriebene Königsgleichnis im Midrasch Genesis Rabba Kap. 3 §6², das

1 Text in: Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt, Vol.I, edidit L. COHN, Berlin 1896, 10.

2 Auf diesen Text verweist M.M. KASCHER, תורה שלמה, Bd. 1, New York 1949, bei der auslegungsgeschichtlichen Behandlung von Gen 1,4 in der Midrasch-literatur auf S. 77.

zur Erläuterung der Trennung zwischen Licht und Finsternis von zwei sich streitenden Militärbefehlshabern erzählt, von denen der eine am Tag, der andere in der Nacht das Kommando hat und die beide am Tag ihren Dienst tun wollen. Der ihnen übergeordnete König weist ihnen beiden definitiv jeweils nur eine der beiden Zeiten zu und setzt so dem Streit ein Ende. Analog sei der Schöpfer mit Licht und Finsternis verfahren³. Trotz der erkennbaren Übereinstimmungen mit Philo ist die Parallele wegen des Fehlens gewisser Einzelheiten und wegen ihres Maschal-Charakters doch nur mehr indirekter Natur. Näher an Philo kommt ein Beleg heran, der in der ältesten synagogalen Poesie aus talmudischer Zeit zu finden ist. Es geht hierbei um ein Werk des Dichters Jose BEN JOSE, der im 4. oder 5. Jahrhundert lebte⁴. Der fragliche Pijjut beginnt mit den Worten: אהה כוונתה עולט ברב חסד und enthält einen heilsgeschichtlichen Abriss von der Weltschöpfung bis zur Einsetzung des aaronitischen Priestertums. Die Zeilen 9-10, die innerhalb des mit Gen 1 befaßten Abschnitts stehen, lauten folgendermaßen:⁵

" Du vertriebst die Finsternis und riefst das Licht. Mit Namen nanntest du sie⁶ und gabst ihnen ein festes Maß. Eine Grenze setztest du ihnen und einen Trenner zwischen sie, damit sie dem, was festgesetzt ist, keinen Abbruch tun noch die Ordnung verändern."

Im Unterschied zur philonischen Version des Geschehens ist hier zunächst einmal die Finsternis Gottes hauptsächlicher Antagonist. Er drängt sie beinahe gewalttätig zurück und schafft so einen Raum für das Licht.

Jose BEN JOSE spielt hier auf eine Tradition an, die die Auseinandersetzung zwischen Gott und der Finsternis zu Beginn der Weltschöpfung zum Thema hat und in der Midraschliteratur ausführlicher vorkommt. Aus Platzgründen kann ich darauf nicht näher eingehen⁷, weil dieses Detail eben keine Parallele zu Philo bildet. Der restliche Text aber zeigt deutliche Übereinstimmungen mit der Version des Alexandriners. Licht und Finsternis werden bei Jose BEN JOSE als machtvolle, gleichstarke Kräfte angesehen, die einander feindlich gegen-

3 Text in der Ausgabe THEODOR/ALBECK, מדרש בראשית רבא, 2. Aufl., Bd. 1, Jerusalem 1965, 22f.

4 Zu seiner Person siehe G. STEMBERGER, Geschichte der jüdischen Literatur, München 1977, 98f.

5 Text in: פיוטי לונסי בן יונסי, hrsg. und kommentiert von A. MIRSKI, Jerusalem 1977, 173.

6 Das Suffix ist pluralisch: קראתם.

7 Näheres hierzu bei E.E. URBACH, The Sages - Their Concepts and Beliefs, Jerusalem 1975, 194 sowie bei R. PATAI, Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual, 2. Aufl., New York 1967, 83f.

überstehen und nicht aufeinanderprallen dürfen, weil sonst das Weltgefüge in chaotische Unordnung gerät. Deswegen hat Gott sie durch eine Trennungslinie voneinander geschieden und quantitativ begrenzt. Woraus die Trennungslinie besteht, schreibt der Dichter nicht. Hier hilft Philo, das von ihm Gemeinte zu erklären, wenn er sagt, daß die Trennungslinie aus Abend und Morgen besteht, die zwischen Licht und Finsternis postiert sind. In welchem Verhältnis stehen nun Jose BEN JOSE und Philo zueinander? Dazu ist zu sagen, daß die Abhängigkeit des Dichters vom Philosophen mit absoluter Sicherheit auszuschließen ist. Das palästinensische Judentum benutzte Philos Werke nicht⁸. Dies zwingt zu der Annahme, daß sowohl Philo als auch Jose BEN JOSE unabhängig voneinander sich derselben oder doch fast derselben offenbar altpalästinensischen Tradition bedient haben müssen, um die Trennung von Licht und Finsternis zu beschreiben. Daß bereits Philo die von Jose BEN JOSE verwendete Überlieferung gekannt hat, beweist ihr relatives Alter. Nun ist es natürlich schwierig, hinter die älteste literarische Überzeugung zurückzufragen. Möglicherweise aber kommen hier kosmogonische Anschauungen des Judentums zum Vorschein, die tatsächlich in eine ziemlich alte Zeit zurückreichen und im Unterschied zu der so nüchternen priesterschriftlichen Version die Trennung von Licht und Finsternis unter mehr mythisch-dramatischem Aspekt betrachteten.

8 Vergl. dazu J. AMIR, Artikel האלכסנדרוני פילון, in: האנציקלופדיה העברית, Bd. 27, Jerusalem/Tel Aviv 1975, 664.

Ein judaistischer Beitrag zu Galater 3,16

Hans-Georg von Mutius - Köln

In der angegebenen Briefstelle schreibt Paulus Folgendes:

"Für Abraham wurden die Verheißungen gesprochen und für seinen Samen (καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ); (d)er (Schrifttext) sagt nicht: und den Samen (καὶ τοῖς σπέρμασιν), wie über viele, sondern wie über einen: und deinem Samen (καὶ τῷ σπέρματί σου), womit Christus gemeint ist."

Die Ausführungen des Apostels nehmen ganz offensichtlich auf die Landverheißungen in Gen 12,7; 13,15 u.a. Bezug. Das darin vorkommende Wort זרע interpretiert er vom ursprünglichen Kontext abweichend nicht kollektivisch auf eine Vielzahl von Nachkommen, sondern singularisch und messianisch auf Jesus Christus¹. Die Forschung hat sich bemüht, Parallelen in der rabbinischen Literatur zu finden und ist dabei auf eine Auslegung von Gen 15,13 im Midrasch Genesis Rabba Kap. 44 §18 gestoßen. Im Bibeltext heißt es: "Du sollst wissen, daß dein Same (זרעך) ein Fremdling in einem Lande sein wird, das ihnen nicht gehört...". Die rabbinische Exegese habe das זרעך auf Isaak, also einen Einzelnen, gedeutet, obwohl es hier eigentlich pluralisch zu verstehen sei².

Schaut man in Genesis Rabba zur Stelle nach, so ist die Bezugnahme auf Isaak in der Tat zwar eindeutig, aber nur indirekt und ohne sonderlichen Nachdruck ausgesprochen³. Hier nun soll ein anderer, sehr viel drastischer Beleg geliefert werden, der zwar keine Verheißung an Abraham exegesierte, gleichwohl aber recht eindrücklich das Verfahren illustriert, dessen sich

1 Zum Sinn der Briefstelle vergl. F. MUSSNER, Der Galaterbrief, Freiburg 1974, 238-240.

2 Siehe D. DAUBE, The New Testament and Rabbinic Judaism, London 1956, 440.

3 מדרש בראשית רבא, hrsg. von J. THEODOR und Ch. ALBECK, 2. Auflage, Jerusalem 1965, Teil 1, 440: משתראה לך זרע לארבע מאות שנה: כי גר יהיה זרעך וגו'.

Paulus bedient hat. Es geht um eine Passage im Midrasch Genesis Rabba Kap. 6 §9, wo im Zusammenhang mit Josuas Sonnenbannung über die Identität des Sefer Ha-Jascher von Jos 10,13 geredet wird. Dabei kommt die These zur Sprache, daß mit dem Sefer Ha-Jaschar die Genesis gemeint ist. Um dies belegen zu können, brauchen die Rabbinen natürlich einen exegetischen Anhaltspunkt, der im ersten Pentateuchbuch auf die Wundererzählung von Jos 10 anspielt:

"Rabbi Chanin leitet es im Namen von Rabbi Schemuel Bar Jitzchak aus dem Ende des Buches ab, wo es heißt: Aber sein jüngerer Bruder wird größer werden als er, und sein Same (נזרעו) wird die Fülle der Völker sein (Gen 48,19)⁴. Ist das so möglich? Das ist verwunderlich! Damit war doch bloß Josua gemeint, der aus ihm hervorgehen und Sonne und Mond zum Stillstand bringen sollte, die von einem Ende der Welt bis zum anderen herrschen."

Es geht in dieser Bibelstelle um den Stammesbegründer Efraim, dem der Erzvater Jakob eine Nachkommenschaft von enormer Größe verheißt. Für die Rabbinen ergab sich nun das Problem, daß dieser Vers sich historisch eigentlich nicht erfüllt hatte. Infolgedessen deutete man ihn anders und individualisierte das dem Primärsinn des Textes nach kollektiv zu verstehende נזרעו auf eine ganz bestimmte Person hin, nämlich den Efraimiter Josua, der Sonne und Mond zum Stillstand brachte und dadurch bei allen Völkern berühmt wurde. So verstand der Midrasch die Formulierung מלא הגוים, wie der von 1035-1105 lebende nordfranzösisch-jüdische Bibelexeget RASCHI in seinem Pentateuchkommentar zu Gen 48,19 einleuchtend dargelegt hat⁵. Die Auslegung des Midraschs ist gemäß der Tradentenangabe palästinensisch-amoräischer Herkunft. Über ihr tatsächliches Alter aber sagt dies nichts aus, da Midrasch-Auslegungen sehr oft älter sind als ihr ältester angegebener Tradent⁶. Der Beleg aus Genesis Rabba kann also älter sein; er läßt sich auf jeden Fall gut als Parallele bzw. sachlicher Hintergrund für Gal 3,16 heranziehen. Wie im NT geht es im Midrasch um die Auslegung einer Prophezeiung. In beiden Fällen wird auf einen bzw. bei Paulus auf mehrere Texte

4 Die Worte von נזרעו bis הגוים sind in den Haupttext des Midraschs mit einzutragen. Siehe die Zeugen im Apparat der Ausgabe THEODOR/ALBECK, a.a.O. 49, wo auch der Haupttext steht.

5 Siehe die Ausgabe von A. BERLINER, רש"י על התורה, 3. Auflage, New York 1959, 94.

6 Zu diesem Problem grundsätzlich E.E. URBACH, The Sages - Their Concepts and Beliefs, Jerusalem 1975, 3.

Bezug genommen, in denen das Wort זרעל seinem Zusammenhang nach kollektivisch eine Vielzahl von Nachkommen bezeichnet. Wie Paulus deutet auch der Midrasch זרע von seinem einfachen Wortsinn abweichend nicht als Mehrzahl, sondern singularisch auf eine heilsgeschichtlich bedeutsame Gestalt, die von der Perspektive der Genesis aus gesehen in der Zukunft liegt. Es zeigt sich also erneut, wie sehr der Apostel bei seinen exegetischen Methoden der palästinensisch-jüdischen Auslegungsmethodik verhaftet ist. Ihre Kenntnis ist für sein Verständnis unverzichtbar.

An Example of Egyptian Royal Phraseology in Psalm 132

Boyo G. Ockinga - Tübingen

The adoption and adaptation of Egyptian literary motifs and conventions by Hebrew writers is one of the well-known results of the close contacts and interaction that existed between ancient Egypt and Israel¹. It has also been demonstrated that the Hebrew institution of monarchy, particularly that of Juda, shows Egyptian influence in some of its aspects², so that it is no surprise to find Egyptian literary forms adopted in Hebrew texts that have the king as subject³. A hitherto unnoticed example of Egyptian royal phraseology in the Old Testament⁴ appears in Ps 132,3-5, where the psalmist quotes an oath of king David⁵:

v. 3	{	i	{	I will not enter my house or get into my bed,
v. 4	{	ii	{	I will not give sleep to my eyes or slumber to my eyelids,
v. 5	{	2	{	until I find a place for the Lord, a dwelling place for the Mighty One of Jacob.

We encounter here the motif of the diligent monarch who, in his desire to serve his God, shuns sleep. As may be seen from the following examples, (which do not pretend to be exhaustive), this motif is often encountered in Egyptian royal inscriptions.

a) Inscription of Amenhotep III, Luxor Temple (Urk. IV, 1701.12-14)

1 See R.J. WILLIAMS in *Theologische Realenzyklopädie* I, 492-505.

2 *id.*, SVT 28 (1975) 233-235.

3 Eg. the "Königsnovelle", S. HERRMANN, W.Z.d.K.M. Univ. Leipzig, *Gesellschaftl. und Sprachwiss. Reihe* 3 (1953/4) 51ff.

4 Cf. E. BLUMENTHAL/S. MORENZ, ZÄS 93 (1966) 21ff. for evidence of Egyptian royal phraseology in a hymn to Simon Maccabaeus. In *Begegnung Europas mit Ägypten*, 1968, 108¹ MORENZ raises the question of whether the phraseology found here could be traced via the OT back to Egypt.

5 RSV translation.

"May the good god live, whom the earth adores,
over whose deeds mankind rejoices

- 1 *sḏr rs.w*
2 *ḥr ḥḥj 3ḥ.t n jt(j)=f ʿmm(.w)-[r^c(.w)]*
1 who spends the night watchful
2 searching for what is profitable for his
father Amun-[Re]".

b) Alabaster Stele of Sethos I, Karnak (KRI I,39.6-7)

- 1 *tm cc_w m grḥ mj hr(w.w)*
2 *ḥr ḥḥj sp nb mnh*
ḥr ḏ^cr ḥr.t 3ḥ.t
1 "who does not sleep in the night as in the day
2 searching for every excellent deed,
seeking out profitable affairs".

c) Stele of Sethos I, E.Silsila (KRI I,60.8ff.; BAR III § 205ff.)

"H.M., l.p.h., was in the southern city
doing that (for which) his father Amun-Re
king of the gods praises him

- 1 *sḏr rs(.w) tp*
2 *ḥr ḥḥj 3ḥ(.t) n nṯr(.w) nb.w T3-mrj*
1 spending the night watchful
2 searching for what is profitable for all the
gods of Egypt". The text then relates how at dawn

the king summoned a royal officer and company of soldiers to fetch
stone for the construction of a temple.

d) Building Inscription of Sethos I, Karnak (KRI I,202,4ff.)

"As for the good god who inclines to make monuments

- 1 { i *sḏr rs(.w)*
ii *n cc_w.n=f*
2 *m ḥḥj jr(.t) 3ḥ(.t)*
1 { i who spends the night watchful,
ii he sleeps not,
2 seeking to do that which is profitable.
It is H.M. who gives the instructions, who
leads the work in his monument (ie. temple)".

As well as showing a certain thematic and formal similarity, the psalm passage and the Egyptian examples have the same "Sitz im Leben". In the psalm David's concern is to find a home for the ark of the covenant⁸, a place where Jahweh can be invited to make His abode, i.e. something that fullfills the same function as an Egyptian temple, a place in which the god can take up residence. Apart from a), all the Egyptian examples quoted are from inscriptions that have as their subject temple building projects of the king. a) is part of an inscription on an architrave of the Luxor temple and also refers, implicitly if not explicitly, to Amenhotep's building activity there.

In Egypt, the origin of the motif of the vigilance of the king can be traced back to the phraseology of private biographical inscriptions⁹, in which royal officials stress their diligence in serving the king, just as in the royal inscriptions the king emphasises his devotion to the gods. The first known example of this theme in royal phraseology is to be found in an inscription of Sesostri I of the early 12th dynasty¹⁰, in private inscriptions the motif of vigilance already appears in the Old Kingdom¹¹, and continues through to the New Kingdom¹².

The motif of sleeplessness to express vigilance is of course not confined to Egypt, it is rather something one can expect to meet in most cultures¹³. However the example of royal phraseology here discussed, i.e. literary form in which the motif appears here, is typically Egyptian. The close parallel in form and "Sitz im Leben" between the Egyptian and Hebrew examples speaks strongly in favour of the thesis that we have in Ps 132,3-5

8 H. GESE, "Der Davidsbund und die Zionserwählung", in: id. Vom Sinai zum Zion, Munich 1974, 119ff.; K. RUPPRECHT, "Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe?" BZAW 144, Berlin-New York 1977, 100ff., esp. 104.

9 E. BLUMENTHAL, Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches I, Berlin 1970, 76, B 2.13.

10 *ibid.*

11 E. EDEL, MDAIAK 13 (1944) 53, § 50.

12 For example J. JANSSEN, Traditioneele Egyptische Autobiografie, Leiden 1946, IAj 10-12 for MK examples; Urk IV, 1077.1; 1379,13; 1887.8-9 for NK examples. These may be added to that given by J. ZANDEE (Festschrift H.A. BRONGERS, Utrecht 1974, 147) as a parallel to Prov 6,4, where the author of the wisdom text exhorts his readers to diligence in the words of Ps 132,4.

13 Thus it appears in Mesopotamia, where it is expressed by the verb *dalapu* "to be or stay awake, to be sleepless, to work ceaselessly, to continue (work) into the night". (CAD III,47.)

another example where Egypt has provided a model for the Hebrew author, a model, however, that he did not slavishly copy, but skillfully adapted for his purposes.

καὶ βιασται ἀρπάζουσιν αὐτήν?

(Matthäus 11,12)

Günther Schwarz - Sankt Hülfe

Mt 11,12, darüber sind sich alle Ausleger einig¹, ist eines der *schwierigsten* Worte Jesu (zitiert nach der Einheitsübersetzung des NT):

"Seit den Tagen Johannes' des Täufers bis heute
wird dem Himmelreich Gewalt angetan;
die Gewalttätigen reißen es an sich."

Daß es ein Herrenwort ist, wird, soviel ich sehe, von keinem von ihnen bestritten; bezweifelt wird nur, jedenfalls von den meisten, ob es je gelingen wird zu ermitteln, wie Jesus es ursprünglich gemeint hat².

Die griechische Wortgestalt, wie sie uns heute im NESTLE-ALAND vorliegt³:

ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι
ἡ βασιλευία τῶν οὐρανῶν βιάζεται
καὶ βιασται ἀρπάζουσιν αὐτήν,

läßt mehrere Deutungen zu⁴. Selbst der Versuch einer Rückübersetzung ins Aramäische, vorgelegt von G. DALMAN⁵: מְלִכּוּתָא דְּשְׁמַי מִן יוֹמֵי יוֹחָנָן וְעַד כְּדוּן אֲנִינְסֵי וְאֲנִינְסֵי אֲנִינְסֵי⁶, hat zu keinem überzeugenden Ergebnis geführt.

1 Siehe G. SCHRENK, βιάζομαι, βιαστής, in ThW I, 608-613 und W. BAUER, βιάζω, βιαστής, in WB, (5)1958, 278f.; weitere Lit. ebd. Zu ἀρπάζω vgl. W. FOERSTER, ThW I, 471f. und W. BAUER, WB, (5)1958, 215f.; weitere Lit. ebd. (Sie ist insgesamt so umfangreich, daß sie hier nicht einzeln aufgeführt werden kann.)

2 Nur eine Stimme unter vielen: W. GRUNDMANN, Das Evangelium nach Matthäus, 1968, 309f.: "Eine endgültige Entscheidung... bleibt unmöglich."

3 Bemerkenswerte Varianten in D: Auslassung von δὲ hinter ἀπὸ und Zusatz von οὐ hinter καὶ. Beide Varianten lassen sich leicht erklären; die Auslassung von δὲ spiegelt die aramäische Asyndeton-Konstruktion wieder und der Zusatz des οὐ das aramäische Suffix מ'-. Daraus folgt, daß D dem aramäischen Originalwortlaut dieser Stelle nähersteht als BK.

4 Zu den verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten vgl. neben der Anm. 1 angegebenen Lit. R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition, (4)1958, Ergänzungsheft zu S. 178.

5 Die Worte Jesu, (2)1930 = 1965, 115. Bei ihrer Wiedergabe biete ich die von DALMAN in die Anmerkungen verwiesenen Galiläismen - aus erklärlchen Gründen.

6 Die Voranstellung von מְלִכּוּתָא דְּשְׁמַי und seine dadurch bedingte Trennung von מִן יוֹמֵי יוֹחָנָן ist, wenn auch nicht unmöglich, so doch unidiomatish. Die griechische Wortfolge dürfte in diesem Falle die vorauszusetzende aramäische Wortfolge exakt wiedergeben.

Erwar zwar nahe daran, hatte sogar das richtige Äquivalent, טנא, gefunden⁷, aber in einem Falle hatte er, wie sich zeigen wird, nicht die richtige Verbform gewählt⁸.

Mit ihr jedoch, die im Targum Jonathan zu Jes 21,2⁹ eindeutig in dem hier vorauszusetzenden Sinn bezeugt ist, gewinnt das obige Jesuswort problemlos plausiblen Sinn:

מִן יוֹמֵי יוֹחָנָן וְעַד כַּדָּוָן
מְלִכּוּתָא דְשְׁמִיָּא מְחַאֲנְסָהּ
וְאִנּוּסִיא מְחַאֲנְסִין¹⁰

In Übersetzung:

"Von den Tagen des Johannes an und bis jetzt
wird dem Himmelreich Gewalt angetan,
aber die Gewalttätigen werden überwältigt werden"¹¹.

Für diese Emendation läßt sich geltend machen (neben der inneren Evidenz¹² und dem Wortspiel im Aramäischen), daß es zumindest *ein* Logion gibt, ein Bildwort Jesu, das denselben Gedanken ausdrückt; hier: die Überwältigung des "Starken", Satans, durch den "Stärkeren", Jesus (vgl. Lk 11,21f.).

Ist diese Argumentation zutreffend, dann handelt Mt 11,12 nicht davon, daß die Gewalttätigen das Himmelreich *an sich reißen*, ein Ungedanke, sondern davon, daß sie als end-liche Folge des Herrschaftsantritts (= in Kreuz und Erhöhung) Christi *überwältigt werden* (vgl. Mt 28,18b).

7 Und nicht nur das, er hat es, völlig richtig, nicht nur zur Wiedergabe von βιάζεται und βίασατο, sondern auch von ἀρπάζουσιν gebraucht.

8 Ἀρπάζουσιν ist 3. pers. pl. präs. ind. act. von ἀρπάζω: "sie rauben, reißen an sich". Daß DALMAN es (+ αὐτῶν) mit הַנְּסִין rückübersetzt hat, ist zwar sprachlich korrekt, wäre aber nur dann richtig, wenn ἀρπάζουσιν αὐτῶν dem, was Jesus gesagt hat, wirklich entspricht. Aber eben das ist fraglich, wie die Verstehensschwierigkeiten, die ihm anhaften, ausweisen. Nimmt man jedoch an, ihm liege מְחַאֲנְסִין zugrunde, ein pl. m. itpa. part. pass. von טנא: "sie werden überwältigt werden", das überdies mit seinem Bezugswort מְלִכּוּתָא verbunden ein Jesajazitat darstellt (!), dann sind mit einem Schlage alle Schwierigkeiten behoben.

9 Siehe A. SPERBER, The Bible in Aramaic III, 1962, 40.

10 Zu טנא vgl. J. LEVY, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen großen Theil des rabbinischen Schriftthums, (3)1866 = 1959, 41f. Beachte das Wortspiel zwischen מְחַאֲנְסָהּ, מְחַאֲנְסִין und מְחַאֲנְסִין, das sicherlich beabsichtigt ist.

11 Als passivum divinum verstanden: "Gott wird sie überwältigen", wobei keineswegs an Gewalt zu denken ist. טנא zwingt nicht!

12 Schlüsseligkeit und Übereinstimmung mit dem sonstigen Sprachgebrauch Jesu im Blick auf die מְלִכּוּתָא דְשְׁמִיָּא und den Einlaß in sie bzw. die Aussperrung aus ihr.

πᾶς πυρὶ ἀλισθησεται¹

(Markus 9,49)

Günther Schwarz - Sankt Hülfe

Lautete das Logion Mk 9,49 entweder: πᾶς πυρὶ κατακαυθήσεται oder: πᾶς ἀλλ' ἀλισθησεται, so wären diese Fassungen, obschon ihr Sinn dunkel bliebe, wenigstens logisch unbeanstandbar. So aber, wie es tatsächlich lautet: πᾶς πυρὶ ἀλισθησεται², ist es das wohl rätselhafteste Wort der Evangelien³, das unmöglich so von Jesus gesprochen worden sein kann⁴.

Mit dem Ende des vorangehenden Spruches: καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται (V. 48b), ist es durch das Stichwort πυρὶ verknüpft und mit dem Anfang des folgenden: καλὸν τὸ ἄλας (V. 50a), durch das Stichwort ἀλισθησεται.

Diese seine Stellung, zwischen den Stichwörtern πῦρ und ἄλας⁵, kann zumindest begünstigt haben, daß entweder πυρὶ oder ἀλισθησεται seine Existenz einem Hör- oder Lese- oder Schreibfehler verdankt⁶.

Sobald man dies für möglich hält und alle sich dann ergebenden Möglichkeiten durchspielt - erst im Griechischen, der Sprache des Grundtextes, dann im Aramäischen, der Sprache des Urtextes⁷ -, löst sich das Rätsel wie von selbst: aufgrund der Rückübersetzung ins Aramäische; und zwar als eine Vertauschung nur eines Buchstabens: eines υ durch ein η⁸.

Beide Rückübersetzungen untereinander geschrieben - a) die richtige, b) die falsche -, lassen erkennen, wie leicht die Verwechslung gewesen ist:

a) אָרָא מְנַי טִלְמַי אָרָא

b) אָרָא מְנַי חִלְמַי אָרָא

Die richtige Rückübersetzung, ins Deutsche übertragen, lautete dann so: "Jeder wird aus dem Feuer gerettet werden." Griechisch: πᾶς ἐκ πυρὸς σωθήσεται. Bestätigt wird dieses Ergebnis durch 1. Kor 3,15 und Jud 23.

1 Das hinter πᾶς ausgelassene γὰρ darf hier unberücksichtigt bleiben.

2 Zum Text, wegen des ausführlichen textkritischen Apparates zur Stelle, vgl. The Greek New Testament.

3 Darin sind sich alle Kommentatoren einig.

4 Weil ursprünglich keines seiner Worte ungereimt gewesen sein wird.

5 Erlangt wohl schon zur Zeit der mündlichen Tradition.

6 Dafür, daß der Kontext derlei Fehler begünstigt, gibt es ungezählte Beispiele in der Bibel - und nicht nur in ihr.

7 Diese beiden Begriffe, "Grundtext" und "Urtext", sollten im Interesse der Wahrhaftigkeit sauber auseinandergehalten werden.

8 Zum Vokabular siehe G. DALMAN, Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, 1938 = 1967, 197, 237, 266.

Grundstrukturen der ägyptischen Gottesvorstellungen*

Jan Assmann - Heidelberg

Herodot, der Ägypten vor 2500 Jahren bereiste, gewann auf dieser Reise den Eindruck, daß die Ägypter gottesfürchtiger seien als alle anderen Völker. Wenn Sie selbst mit den Überresten der pharaonischen Kultur des Nillandes in Berührung kommen, werden Sie feststellen können, wie recht Herodot gehabt hat. Fast alle Hinterlassenschaften der materiellen und geistigen Kultur Ägyptens gehören in einen kultischen Funktionszusammenhang. Die Religion durchdringt hier in einem uns schwer vorstellbaren Umfang alle Bereiche der Kultur. Das hat seinen Grund u.a. darin, daß dieser alles in seinen Bann ziehende Bereich des Kultischen nicht nur den Göttern, sondern auch den Toten und dem König gilt. Vielleicht sogar mehr noch als die ägyptische Götterwelt sind es die Phänomene des Totenkults und des sakralen Königtums, die das Eigenste und uns Heutige am seltsamsten berührende Element der altägyptischen Kultur ausmachen. Aber auch diese Phänomene haben ihr Fundament in der ägyptischen Götterwelt, ohne die sie gar nicht denkbar sind. Sowohl die Göttlichkeit der Könige als auch die kultische Verehrung der Toten bestimmt und legitimiert sich in der Beziehung zur Götterwelt, die das beherrschende Zentrum der ägyptischen Kultur bildet.

Sie tun also gut daran, die Beschäftigung mit dieser Götterwelt an den Anfang Ihrer Vorbereitung auf die Begegnung mit dem alten Ägypten zu stellen.

Was nun diese Götterwelt betrifft, muß man sich auf einige Befremdlichkeiten gefaßt machen, die schon die klassische Antike schockiert haben. Es ist wohl die Vielgestaltigkeit der ägyptischen Götter, die für den, der der ägypt. Religion von außen gegenübertritt, besonders verwirrend ist. Da sind vor allem die zahllosen Tiergötter, die meist als Menschen mit Tierkopf dargestellt werden. Der hunds-köpfige Anubis, über den sich Lukian mo-

* Vortrag, gehalten am 16.12.1978 vor der Katholischen Akademie in Freiburg, im Rahmen einer Tagung, auf deren Charakter als Vorbereitung einer Ägypten-Reise der Text Bezug nimmt. Der interessierte Leser findet die nötigen Literaturangaben usw. in meinem Artikel "Gott" im Lexikon der Ägyptologie II.5 (1976), 756-786.

kierte, ist noch ein vergleichsweise harmloser Fall. Es gibt Gottheiten mit den Köpfen von Schlangen, Krokodilen, Fröschen, Mäusen oder Vögeln; manche haben anstelle des Kopfes ganze Tiere, wie den Skarabäus oder die Schildkröte; ein Wesen hat auch zwei Stricke als Kopf. Daneben gibt es rein menschengestaltige Gottheiten, wie Isis und Osiris und rein tiergestaltige, wie den Apis-Stier oder den Tausendfuß Sepa und schließlich gibt es auch die Sphinx, die auf einem Löwenkörper einen Menschenkopf hat. Einen Menschenkopf auf einem Tier - nämlich einem Falkenkörper, hat auch der "Seelenvogel" der Ägypter, der "Ba". Es gibt auch Gottheiten in Baumgestalt; eine Göttin wird als Bergspitze verehrt; andere Götter haben die Gestalt von stabartigen Objekten und schließlich gibt es die Himmelskörper und andere kosmische Phänomene, die als Gestalten von Gottheiten gelten: die Göttin Sothis (der Seriusstern), der Sonnengott, der Nil u.a.m. Die Zahl der Götter ist unendlich. Die Ägypter selbst sprechen von "Millionen" und haben nie - wie die Babylonier und die Römer - den Versuch gemacht, die Gesamtheit der Götter in Listen zu erfassen.

Sie werden in Ägypten diesen Göttern auf Schritt und Tritt begegnen, und das hat seinen Grund nicht nur darin, daß - wie Herodot berichtete - in Ägypten alles Religion ist, sondern auch, daß die Religion eine Kult- und keine Buchreligion, und schließlich, daß sie eine Bildreligion war. Ägypten ist das Land des goldenen Kalbes. Im alten Ägypten sind die Götter abbildbar, und die Ägypter waren mit nichts so sehr beschäftigt, als sich ein Bildnis und Gleichnis zu machen, von dem, was über und unter der Erde ist. Wenn man einmal von den Gräbern der Beamten absieht und dem ebenso treffsicheren wie heiteren Realismus ihrer Szenen des tägl. Lebens, dann könnte man sagen, daß in Ägypten nichts so viel dargestellt wurde, wie das Unsichtbare. In den Gräbern im Tal der Könige werden Sie die Landkarten der Unterweltsregionen sehen, die Itinerare des Sonnenlaufs unter der Erde.

Wie soll man nun in einem kurzen Vortrag diese Vielfalt der Götter, wie sie sich in der Fülle der Bilder dartut, beschreiben? Früher wäre man klassifikatorisch an diese Aufgabe herangegangen. Man hätte die Götter nach ihren Gestalten sortiert, in Fetische, d.h. dingliche Objekte, pflanzen- gestaltige, tiergestaltige - vielleicht unterteilt in Reptilien, Vögel, Säuge- tiere u.a. - menschengestaltige und Kosmische. Oder man hätte sie nach ihren Genealogien geordnet, nach den einzelnen Götterkreisen und den in ihnen festgelegten Verwandtschaftsbeziehungen. Drittens hätte man die Götter auch von ihren Kultorten her aufzählen und ordnen können. Alle diese Zugänge

zur ägypt. Götterwelt sind versucht worden und liegen in Darstellungen der ägypt. Religion zugrunde. Sie haben alle dieselbe Schwäche, nämlich daß sie nur Äußerlichkeiten in den Blick bekommen. Die Götter selbst wollen sich auf keine dieser Formen festlegen lassen - am allerwenigsten auf die Gestalt. Die Göttin Hathor z.B., für die die Kuhgestalt am geläufigsten ist, kann auch als Löwin, Schlange oder Sistrum dargestellt werden; und in Gestalt einer Kuh erscheinen wiederum auch andere Göttinnen, wie Nut, Methyer, Ihet, Neith usw. Besonders verwirrend wird der Befund dadurch, daß die Götter dazu neigen, ineinander überzugehen. So wird z.B. die Göttin Isis der Hathor sehr oft gleichgesetzt. Dadurch kann auch sie, die eigentlich menschengestaltige, als Kuh dargestellt werden.

Ich könnte Sie mit endlosen weiteren Beispielen derartiger Bizarrerien der ägyptischen Götterwelt unterhalten. Es erscheint mir aber sinnvoller, hier zunächst einmal inne zu halten und zu überlegen, was eigentlich für uns das Anstößige und Bizarre dieser Religion ausmacht.

Ich glaube, dies beruht auf der Vielgestaltigkeit und zugleich Konturlosigkeit der ägyptischen Götter. Die olympischen Götter etwa haben Menschengestalt und gehen nicht derart ineinander über. Und wenn wir auf dem Boden unserer christlich-jüdischen Tradition auf Ägypten blicken, kommt noch ein Drittes hinzu: die Innerweltlichkeit oder "Immanenz" dieser Götter. Für uns ist der Begriff des Göttlichen untrennbar mit der Vorstellung des "Ganz Anderen", Welt- und Zeitenthobenen verbunden. In Ägypten aber sind die Götter gerade in ihrer verwirrenden Vielgestaltigkeit innerweltlich anwesend: in den verschiedenen Tieren, in den kosmischen Erscheinungen, wie Sonne, Mond, Sirius, Nil, Himmel und Erde, Grundwasser, Baum, Höhle und Bergspitze, in dinglichen Objekten ("Fetischen"), in Statuen, die einer rituellen Belebungszeremonie, der "Mundöffnung" unterworfen und im tägl. Kult wie Leiber gesalbt und gekleidet werden - und schließlich auch im König, der als Verkörperung eines Gottes auf Erden gilt.

Aber gerade die Tatsache, daß die Götter so viele verschiedene Gestalten haben können, zeigt, daß wir hier nur Symbole vor uns haben, in denen ihr im Grunde fernes und verborgenes Wesen innerweltlich zur Erscheinung kommt. In die gleiche Richtung weist auch ihre Neigung, ineinander überzugehen und zu verschmelzen. Ihre Namen sind so wenig "stabil" und verbindlich wie ihre Gestalten. Sie können, chemischen Formeln vergleichbar, Verbindungen eingehen wie Hathor - Isis, Ptah - Sokar - Osiris, Amun - Re - Harachte - Atum -

Chepre u.a.m. Der eine Gott wird zu einem Aspekt des anderen: der memphitische Totengott Sokar z.B. wird zum Totengott-Aspekt des memphitischen Stadtgottes Ptah, und als Totengott wird er zugleich zum memphitischen Lokalaspekt des allgemeinen Totengottes Osiris. Mit den Namen Chepre, Re und Atum bezeichnet der Ägypter die Morgen-, Mittags- und Abendsonne als die drei "Phasen", in denen der ferne und verborgene Gott Re-Harachte innerweltlich und innerzeitlich zur Erscheinung kommt. So entsteht die Formel Re-Harachte-Atum-Chepre. Und in diesem Sonnen-Gott kommt nun ein noch fernerer und verborgenerer Gott zur Erscheinung, der Höchste Gott Amun, der Vatergott der Dynastie und Reichsgott Ägyptens.

Wir müssen also genau unterscheiden zwischen den Göttern und dem, was sie zur Erscheinung bringt, dem Heiligen und seinen Symbolen. Göttlich zwar ist dem Ägypter beides: die ferne und verborgene Macht und ihre manifesten Symbole, aber sie stehen auf einem anderen Rang. So ist auch der König göttlich, weil in ihm ein ferner und verborgener Gott zur Erscheinung kommt, aber er ist nicht selbst Gott. Er ist Gott nur in Beziehung zu der fernen und verborgenen Macht, die er symbolisch repräsentiert; eine Beziehung, die rituell hergestellt werden muß. Es ist aufschlußreich, unter welchen Bedingungen es unter Ramses' II. trotzdem zu einer Verehrung auch des Königs als eines Gottes kommen konnte: nämlich in den Felstempeln Nubiens, von wo aus auch er vergleichsweise fern und verborgen war. In Ägypten selbst stand seine leibliche Präsenz seiner eigenständigen Göttlichkeit entgegen.

Umgekehrt steht es mit den Toten: sie sind zwar fern und verborgen, aber keine "Macht" in diesem Sinne; ihr Andenken verdichtet sich nur in den ganz seltenen Ausnahmefällen wirklich bedeutender und unvergeßlicher Menschen zu einer so allgemein lebendigen Vorstellung, daß diese wie eine "ferne und verborgene Macht" zu ihren auf Erden hinterlassenen Denkmälern in die Beziehung symbolischer Repräsentation treten konnte. Die normalen Toten hatten nur eine abgeleitete Göttlichkeit, insofern sie auf den Gott Osiris als ihr mythisches Urbild verwiesen. Darauf werden wir noch zurückkommen.

Dieser Symbolstruktur des Heiligen, die mit der Anschauung von der Göttlichkeit der Welt zugleich am Postulat der grundsätzlichen Ferne und Verborgenheit der in ihr wirkenden göttlichen Kräfte festhält, möchte ich nun in einem Modell Rechnung tragen, mit dem ich selbst in den letzten Jahren versucht habe, einen neuen Zugang zur ägypt. Götterwelt zu gewinnen. Es ist nicht ganz unkompliziert, weil der Sachverhalt komplex ist; und die Dinge

werden naturgemäß nicht einfacher, wenn man sie von innen heraus zu verstehen sucht, anstatt sie in all ihrer äußeren Bizarrerie zu beschreiben.

Wenn wir unter den Begriff Götterwelt die Gesamtheit der innerweltlichen symbolischen Repräsentationen des Göttlichen (Heiligen, Numiosen) verstehen wollen, dann müßten sich die Kategorien, in denen sich dem ägypt. Denken diese Götterwelt darstellte, in den religiösen Texten auffinden lassen, in denen von den Göttern und den Formen ihrer innerweltlichen Wesensentfaltung die Rede ist, also insbesondere in den Hymnen. Die Hymnen an den Gott Osiris sind in dieser Hinsicht besonders explizit. Der bedeutendste ist folgendermaßen überschrieben:

Hymne an Osiris mit vielen N a m e n,
mit heiligen V e r k ö r p e r u n g e n,
mit geheimen G e s t a l t e n in den Tempeln.

Mit diesen 3 Termini: Name, Verkörperung, Gestalt, sind m.E. die Dimensionen bezeichnet, in denen sich der Ägypter die Götterwelt aufgebaut denkt und die sich in den Texten immer wieder finden. N a m e: das ist die sprachliche oder spezielle "mythische" Dimension, die Summe all dessen, was sich von einem Gott aussagen und erzählen läßt, seine Genealogie und epitheta ornantia, sein sozialer "Status" innerhalb der Götterwelt. V e r k ö r p e r u n g: das sind seine innerzeitlichen Manifestationen im Zyklus des kosmischen Lebens. Das Verb *hpr*, mit dem dieser Ausdruck gebildet ist, bedeutet "werden", "entstehen", impliziert also den Begriff Z e i t als der kennzeichnendsten Form dieser Dimension göttlicher Manifestationen, die ich die "Kosmische" nenne. Der dritte Terminus: G e s t a l t, ist dagegen von dem Verb *jri* "machen, herstellen" abgeleitet und bezieht sich - wie auch der Zusatz "in den Tempeln" ganz deutlich macht, auf die "hergestellten" Kultbilder. Diese Dimension nenne ich die "Kultische" oder "Lokale". Die kultische Dimension ist die nächstliegende und zugänglichste. Jeder ägypt. Gott - im vollen Sinne des Wortes - hat einen Tempel und eine Priesterschaft. Den Tempel bewohnt er in Form eines Kultbildes, das im Allerheiligsten profanen Blicken streng verborgen ist und nur von eingeweihten Priestern betreut wird, die strenge Reinheitsvorschriften zu beobachten haben. An großen Festen aber öffnen sich die Tempeltore und das Kultbild zieht auf einer tragbaren Bahre in festlicher Prozession nach draußen. Jeder ägyptische Tempel gibt nicht nur der verborgenen Wohnung des Gottes, sondern auch dem Prozessionsweg, auf dem er der Außenwelt erscheint, eine

architektonische Form. In der kultischen Dimension sind die Götter in zwei entgegengesetzten Modi anwesend: in Ruhe - in der Verborgenheit des Allerheiligsten - und in Bewegung. Daher hat jeder Gott außer dem Kultbild auch seine heilige Bark e, in der er an den hohen Festen seinen Tempel verläßt.

In der kultischen Dimension erscheinen die Götter als Eigentümer, als Grundbesitzer, die eine irdische Herrschaft ausüben. Den Tempeln gehörte wahrscheinlich der größte Teil des Vermögens an Landbesitz und beweglichem Vermögen. In dieser Dimension sind die Götter Lokalherren, "Stadtgötter", "Gaugötter", und ihre Gesamtheit bildet zugleich die symbolische Repräsentation des Landes. Der kultischen und lokalen Dimension der Götterwelt korrespondiert die sakrale Bedeutung der einzelnen Orte und des Landes insgesamt. Die Vorstellung einer Anwesenheit - "Einwohnung" - des Göttlichen auf Erden, wie sie der "kultischen" Dimension der Götterwelt zugrundeliegt, prägt sich auch in den Begriffen aus, in denen der Ägypter die Gliederung und Gesamtheit seines Landes dachte.

"Ich weiß", sagt die Königin Hatschepsut in einer Inschrift,
"daß Karnak der Himmel (*jht*) auf Erden ist,
der erlauchte Urhügel des Anbeginns
das leuchtende Auge des Allherrn".

Jede Stadt war als Sitz ihres Stadtgottes eine Heilige Stadt, ein Urhügel, auf dem sich das Göttliche bei Anbeginn der Welt niederließ, ein "Auge", d.h. ein Gefäß göttlicher Strahlkräfte. Und Ägypten insgesamt war ein Heiliges Land, weil es der Herrschaftsbereich des durch den König regierenden und in ihm anwesenden Reichsgottes war. Wir müssen in die Beschreibung der kultischen Dimension nicht nur den Begriff des Heiligen Ortes, sondern auch den der Theokratie und des sakralen Königtums aufnehmen. "Weißt Du nicht" - heißt es in der hermet. Schrift "Asclepius", "daß Ägypten der Tempel der ganzen Welt ist?" Das entspricht gewiß dem spätägyptischen Selbstverständnis und Ägypten-Begriff und meint von innen gesehen dasselbe, wie Herodot es von außen beschrieb, der die Ägypter gottesfürchtiger fand als alle anderen Völker der Erde.

Die Ägypter haben aber nicht nur ihr Land für den heiligen Sitz und Herrschaftsbereich der Götter gehalten, sondern sie haben zugleich auch gewußt, daß die irdischen Tempel nicht der eigentliche Ort der Götter sind. Sie haben

nicht nur gewußt, sondern in der Amarnazeit auch erfahren müssen, daß die Götter sich von dem Lande abwenden können, und daß dann die Tempel veröden. Die symbolische Anwesenheit der Götter auf Erden, in ihren Kultbildern, Barken und Tempeln, ist eine temporäre Einwohnung, für deren Fortbestand der Mensch in sorgfältigster Observanz der kultischen Begehungen ständig zu sorgen hat. Der Kult hat aber noch eine andere Bedeutung, nämlich den Weltlauf in Gang zu halten. Damit wird auf die andere Dimension innerweltlicher Entfaltung des Göttlichen verwiesen: Die Kosmische. Jede große Gottheit, die in ihren Tempeln verehrt wird, hat auch eine Beziehung zu einem kosmischen Phänomen und der Kult dient zugleich der Sicherung dieses kosmischen Wirkens - z.B. daß die Sonne regelmäßig auf- und untergeht, daß der Mond zu- und abnimmt, daß die Nilüberschwemmung zu rechter Zeit und in der richtigen Höhe eintritt, daß die Ernten reich ausfallen, daß das Vieh gedeiht, daß die Brunnenbohrer Wasser finden und die Mineure Edelsteine, daß der Nordwind südwärts weht und Kühlung bringt, daß die Bäume Früchte tragen usw.

In Ägypten ist das kosmische Leben von einem Gleichmaß, das ans Wunderbare grenzt. Schon Herodot fand, daß in Ägypten der Himmel anders sei als anderswo und der Strom anders als andere Ströme. Das ist keine Übertreibung - denn wo gibt es das sonst, daß ständig ein Nordwind stromauf weht und nicht nur Kühlung bringt, sondern auch in zuverlässigster Weise die Schifffahrt fördert, und daß ein Strom einmal im Jahr über die Ufer tritt und das Land mit den denkbar fruchtbarsten Düngemitteln ausstattet? Der ewig regenlose Himmel ist von ungeheurer Klarheit, da die Luft von den umgebenden Wüsten vollkommen ausgetrocknet ist, und das Licht von einer allesbeherrschenden Intensität. Der Himmel ist das eigentlich dominierende Phänomen; die Erde tritt demgegenüber zurück. Landschaft, Natur in unserem Sinne gibt es eigentlich nicht. Es gibt die Flußoase mit ihren Äckern und Gärten und es gibt die Wüste. Der Eindruck harmonischer Gleichförmigkeit ist überwältigend, war es jedenfalls, bevor der Mensch in diesen Kreislauf eingriff.

Dieser Eindruck hat seine genaue Entsprechung in dem ägypt. Weltbild, das der Kölner Ägyptologe Philippe DERCHAIN unlängst als *perpetuum mobile* bezeichnet hat. Das ist ganz treffend, was die Vorstellung einer unaufhörlichen geordneten Bewegung angeht. Aber das ägypt. Weltbild hatte nichts mechanisches. In dieser Bewegung sind keine physikalischen Gesetze am Werk, sondern Götter. Das harmonische Gleichmaß der kosmischen Abläufe ergibt sich aus

ihrem lebendigen Zusammen- und Aufeinander-Wirken. Wenn auch die "Perpetuität", das "immer wieder" dieser Abläufe das hervorstechendste Kennzeichen des Zeitbegriffs ist, den der Ägypter mit diesem Weltbild verknüpfte, so hatte diese Bewegung doch nichts automatisches. Sie mußte im Gegenteil ständig in Gang gehalten werden, und zwar durch die rituellen Begehungen des Kults. Dies war die kosmische Rolle des ägypt. Königs. Sein Handeln verhalf der kosmischen Ordnung zum Durchbruch, und zwar nicht nur im Kult, sondern auch in der Geschichte. Die politischen Feinde Ägyptens und die kosmischen Feinde des Sonnengottes werden einander gleichgesetzt, und der Sieg des Sonnengottes über die Finsternis garantiert die politische Wohlfahrt Ägyptens, genau so wie ein Sieg des Pharao über die Lybier als Wiederherstellung der kosmischen Ordnung gefeiert wird. Die Ägypter unterschieden nicht scharf zwischen "Kosmos" und "Geschichte", jedenfalls setzten sie beide Sphären zueinander in engste Wechselbeziehung. Der Kosmos - das harmonische Zusammenwirken der Götter - erschien ihnen als ein soziales Phänomen, ähnlich dem ägypt. Staat und seiner Gesellschaftsordnung. Beide Gemeinschaften hingen miteinander zusammen und bildeten eine höhere Einheit, deren Garant der König war, der beiden Sphären angehörte. Eine demot. Erzählung berichtet, daß beim Tod des Königs eine Sonnenfinsternis eintrat.

In der Heiratsstele Ramses' II. heißt es:

'der Himmel zitterte, die Erde bebte,
als er vom Königtum des Re Besitz ergriff'

Die Prophezeiung des Neferti beschreibt den Zustand der Anarchie mit kosmischen Bildern: die Sonne verdunkelt sich, die Nilarme trocknen aus und verändern ihren Lauf. Kosmische und soziale Ordnung bedingen sich gegenseitig, und zwar deshalb, weil der Kosmos keine "Natur" im Sinne der Bibel ist, eine von Gott aufs Beste ausgestattete und dem Menschen zur Beherrschung und Verwaltung überantwortete Schöpfungswelt, sondern selbst eine Gemeinschaft, ein lebendiges Kräftespiel göttlicher Mächte.

Die göttlichen Mächte, deren Zusammen- und Gegeneinanderwirken die "Welt" konstituiert, sind nicht nur die im eigentlichen Sinne kosmischen Götter, wie der Sonnengott Re, die Himmelsgöttin Nut, der Erdgott Geb, der Luftgott Schu, die Siriusgöttin Sothis u.a.m., sondern alle großen Götter Ägyptens. Wo ihr kosmischer Bezug nicht auf der Hand liegt, wird er von den ägypt. Theologen gesucht, weil er nun einmal zum ägypt. Gottesbegriff gehört. So

heißt es etwa in einem Hymnus des Königs Ramses IV. an Osiris:

" Du bist der Mond am Himmel,
du verjüngst dich wie du willst
und wirst alt nach deinem Belieben. (...)
Man sagt dies in der Schrift,
nicht von Mund zu Mund. (...)
Du bist aber auch der Nil,
der hoch steht auf dem Land zu Neujahr
Götter und Menschen leben von deinen Ausflüssen"

Der Totengott Osiris ist ursprünglich kein kosmischer Gott, aber als Gott des "Lebens aus dem Tode" ist er auf geheimnisvolle Weise mit jenen kosmischen Phänomenen verbunden, die sich als Werden und Vergehen, Sterben und Wiederaufleben darstellen. Diese Bezüge sind der mündlichen Tradition unbekannt, sie ergeben sich dem königlichen Verfasser erst aus seinem Schriftenstudium. Mond und Nil sind osirianische Phänomene: beide wachsen und schwinden, werden und vergehen. So ist den Ägyptern der gesamte Kosmos offenbarungsfähig für göttliches Wesen und Wirken; er ist "hierophan", durchsichtig auf die in ihm wirkenden und symbolisch zur Erscheinung kommenden Götter hin.

Als eine Expedition unter dem König Mentuhotep bei Steinbrucharbeiten im Wadi Hammamat auf eine Wasserader stieß, galt ihr das als Hierophanie des Gottes Min, der dadurch ein Zeichen zugunsten des regierenden Königs setzen wollte. Wie anders das ägyptische Verhältnis zur Natur war als etwa das griechische zeigt sich vor allem auch darin, daß die Ägypter nie auf den Gedanken verfallen sind, nach den Quellen des Nils zu forschen. Für sie waren die Nilquellen bei Assuan, obwohl sie genau wissen mußten, daß der Nil von viel weiter südlich herkam, gehörte Nubien doch zum ägyptischen Herrschaftsbereich. Für den Ägypter hatte die Welt, in der er lebte, nichts "Natürliches", hinter und über dem erst der Bereich eines Übernatürlichen läge - eine solche Unterscheidung lag ihm völlig fern. So sind auch die ägypt. Götter nicht "übernatürlich" in dem uns vertrauten Sinn, sondern kosmisch. Aber es dürfte klar geworden sein, daß ihr kosmisches Zur-Erscheinung-Kommen nicht im Widerspruch steht zur grundsätzlichen Ferne und Verborgenheit ihres weit darüber hinausgreifenden Wesens; und daß auch die Möglichkeit ihres Nicht-zur-Erscheinung-Kommens, ihres Sich-Versagens (in Zeiten der Anarchie) etwa, immer mit-

gedacht ist. Erst der Einklang der beiden Ordnungen, der kosmischen und der sozialen, garantiert die Hierophanie des Kosmos.

Es ist dieses kosmische Zur-Erscheinung-Kommen der Götter, das der eingangs zitierte Osiris-Hymnus mit dem Terminus *hpru* "Verkörperung, Verwandlung" bezeichnet, und einerseits dem Kultbild im Tempel, andererseits dem Namen gegenüberstellt.

Mit dem Begriff "Name" ist mehr und anderes gemeint als nur ein identifizierendes Etikett. Der Name umfaßt auch die Ehrentitel und epitheta ornantia eines Gottes, also im Grunde alles, was sich von einem Gott aussagen läßt, sein "Status" in der Götterwelt. Ich nenne diese Dimension die "Mythische". Diese Dimension der ägyptischen Religion ist die am schwersten zugängliche. Wenn man nämlich unter Mythos das versteht, was man sich von den Göttern erzählt, dann muß man konstatieren, daß das, was im Sinne unserer Definition des ägypt. Begriffs Name von den Göttern ausgesagt wird, in den Texten nur höchst selten die Form einer Erzählung annimmt. Und diese Erzählungen machen den Eindruck, als würde hier ein Mythos nicht in seiner eigentlichen Form vorliegen. Es sind entweder recht burleske Schwänke in der vulgären Sprache der Unterhaltungsliteratur, oder fragmentarische Ausschnitte einer Geschichte in Zaubertexten. Die einzige zusammenhängende Erzählung eines ägypt. Mythos, die uns in den Schriftquellen erhalten ist, stammt aus der Feder eines Griechen: Plutarchs Schrift *De Iside et Osiride*.

Mit dem Begriff der mythischen Dimensionen meine ich etwas allgemeineres, das nicht nur den spezifisch *narrativen* Manifestationen oder Artikulationen des Göttlichen zugrundeliegt, sondern der Rede von Göttern überhaupt, eine typische Form ihres handelnd und leidend aufeinander Bezogenenseins, die ich "Konstellation" nenne. Das Thema der ägypt. religiösen Texte ist kaum jemals das absolute Wesen eines Gottes, sondern vielmehr seine Relation zu anderen Göttern, seine "Einbezogenheit" in die Gemeinschaft der anderen Götter, in der erst sein Wesen sich entfaltet und darstellt, nämlich als *Rolle* und *Status*. So setzt jeder Gott die anderen Götter voraus, um über ihn etwas aussagen zu können.

Der Gott Osiris z.B. ist gar nicht zu denken ohne den Gott Seth, seinen Bruder, der ihn getötet, seine Frau und Schwester Isis, die bestattet und verklärt und seinen Sohn Horus, der ihn gerächt hat. Das Wesen dieses Gottes, das man vielleicht am treffendsten mit dem Begriff des "toten Vaters" beschreibt, setzt diese Konstellationen voraus. Am Beispiel der Konstellationen, in denen sich das Wesen des Gottes Osiris als eines toten Vaters

entfaltet, läßt sich vor allem eines sehr deutlich zeigen: die Konstellationen sind unmittelbar auf die Ordnungen der Menschenwelt bezogen, als Urbilder menschlicher Institutionen und Handlungsmuster. Jeder Tote wird durch den Vollzug der Beisetzung und Verklärungsriten zu Osiris und jeder ägypt. Sohn spielt, wenn er für seinen dahingegangenen Vater eintritt, die Rolle des Gottes Horus. In der Konstellation von Osiris und Horus wird so etwas wie ein ägyptischer Begriff von pietas urbildlich festgelegt, als Verantwortung der Lebenden gegenüber den Toten, der Diesseitigen gegenüber den Jenseitigen.

Der König aber heißt geradezu Horus, er gilt als irdische Verkörperung dieses Gottes und ist in seiner Beziehung zur Götterwelt der Sohn Kat'exochen, denn er ist theoretisch der einzige zu ihrem Kult bevollmächtigte Priester. So ist nicht nur der ägypt. Totenkult, sondern der gesamte Kult auf der Vater-Sohn-Konstellation aufgebaut, die eine Konstellation von totem (jenseitigem) Vater und lebenden (diesseitigen) Sohn ist. Indem diese Konstellation Diesseits und Jenseits, Tod und Leben überbrückt, gibt sie zugleich auch dem ägypt. Unsterblichkeitsglauben Ausdruck, denn jeder Ägypter wird ja nach seinem Tode zu Osiris.

Eine andere Konstellation ist z.B. die des Horuskindes zu seiner Mutter Isis. Diese Konstellation hat auch oft einen bildlichen Ausdruck gefunden, der in direkter Vorläuferschaft zu den christlichen Bildern der Madonna mit dem Jesuskind steht. Und es ist nicht nur jedes ägyptische Mutter-Kind-Verhältnis, das diese Konstellation wiederholt: sondern auch der König läßt sich bei seiner Krönung als ein gleichsam Neugeborener so darstellen, und im Heilungszauber wird das Horuskind zum Urbild des Patienten und Isis zum Urbild ärztlicher Hilfe.

Ein anderes Beispiel haben wir schon erwähnt: die Konstellation von Sonnengott und Sonnenfeind, den Finsternisdrachen Apophis. Die tägliche Überwindung des Feindes ist das Urbild irdischer Wohlfahrt und spiegelt sich in den Siegen Pharaos über die politischen Feinde Ägyptens wider.

Es gibt daneben auch ganz individuelle Aktualisierungen solcher Konstellationen. So bezeugt z.B. der spätere König Haremhab zu der Zeit, als er nicht König, aber doch schon der zweite Mann im Staate war, eine besondere Verehrung für den Gott Thoth, dem er einige Hymnen widmet. In einem dieser Gebete bittet er ihn, ihn neben dem König fest stehen zu lassen wie er selbst (Thoth) zur Seite des Sonnengottes stehe und diesen großziehe, wenn er aus

dem Leib der Himmelsgöttin hervortritt. Hier ist die ganz einzigartige Rolle, die Haremhab als Regent für den noch kindlichen Tutenchamun spielte, zu einer Konstellation der Götterwelt in Beziehung gesetzt und von daher legitimiert worden.

Die Beispiele ließen sich endlos vermehren, aber was ich sagen möchte, dürfte zur Genüge deutlich geworden sein. Die göttliche Person entfaltet sich in diesen Konstellationen, als "Rolle" und "Einbezogenheit" in genauer Entsprechung zum ägypt. Menschenbild; und zugleich stellen diese Konstellationen Urbilder menschlichen Daseins und gesellschaftlicher Ordnungen und Begriffe - wie z.B. pietas - bereit, die formend und sinngebend das ägypt. Daseinsverständnis bestimmen.

Es geht also in diesen Konstellationen wohlgemerkt nie um Gott-Mensch-Beziehungen, sondern immer nur um Beziehungen von Göttern untereinander, die sozusagen die götterweltliche Formulierung zwischenmenschlicher Handlungen und Haltungen darstellt.

So wie die kultisch/lokale Dimension der Götterwelt den Begriffen der Ägypter von Stadt, Staat und Herrschaft Kontur gibt und die kosmische Dimension das ägypt. Weltbild bestimmt, so bestimmt die mythische Dimension das ägypt. Menschenbild und die Grundbegriffe des Daseins und der gesellschaftlichen Ordnungen. Was in der Menschenwelt als Inbegriff wünschbarer Lebensfülle, als summum bonum gilt, ist im Grunde nichts anderes als was wir für die Götterwelt als Einbezogenheit des Individuums in die Konstellationen der Göttergemeinschaft bezeichnet haben. So wie man den Gott preist, indem man ihm diese "Sphäre des Seinigen" vergegenwärtigt, die um ihn ist in Konstellationen des Schutzes, Beistandes, der Anbetung und Bestätigung, so rühmt sich in den Autobiographien der Mensch eines untadeligen Lebens, indem er sich in den Konstellationen der menschlichen Gesellschaft darstellt, die vor allem solche der Gunst, Beliebtheit und Wohltätigkeit sind.

Ich bin ein erfolgreicher Mann gewesen
einer, den sein Vater geliebt hat
einer, den seine Mutter gelobt hat
einer, den seine Mitbürger gern hatten
Ich habe Brot gegeben dem Hungrigen
Kleider dem Nackten
Ich habe den übergesetzt, der kein Boot hatte.

Wenn man die Dinge überspitzt formulieren will, könnte man sagen, daß das ägypt. Lebensideal nicht vom Willen zur Macht, sondern vom Willen zur Gunst bestimmt war. Von den frühesten Texten an steht dieser Begriff im Zentrum. Man möchte ihn oft geradezu mit "Segen" übersetzen, um sein ganzes Gewicht wiederzugeben. Es ist der Segen, der auf einem Leben im Einklang mit der Gemeinschaft ruht. Man darf das nicht als primitive Liebesdienerei mißverstehen. Der Mensch sieht sich viel mehr als Teil eines Ganzen der ihn tragenden und bestimmenden Gemeinschaft. Gerade die frühen Weisheitslehren und Autobiographien sind von einem ungemein intensiven sensus communis getragen. Gut ist, was den Beifall der Menschen findet, d.h. den Einklang mit der Gemeinschaft fördert, böse ist alles, was diesen Einklang zerstört. Nichts fürchtet der Ägypter so sehr, wie das Gegenstück zu dieser Einbezogenheit in die Konstellationen der menschlichen Gemeinschaft: die Isolation, das Exil, die Fremde. Wenn eine derartige Einbezogenheit in die Gemeinschaft das Ideal erfüllten Lebens darstellt, wie sollte da ein Gott, der Inbegriff der Lebensfülle, ohne die anderen Götter gedacht werden können?

Wenn der ägypt. Gottesbegriff, wie er sich in der mythischen Dimension der Götterwelt darstellt, so genau dem ägypt. Menschenbild entspricht, dann beruht das darin, daß wir in dieser Dimension der "Namen", der möglichen Aussagen von Gott, den personalen Aspekt des Göttlichen vor uns haben. Die sprachliche Repräsentation des Göttlichen kommt am allerwenigsten ohne Anthropomorphismen aus.

Damit bin ich mit dem Bild, das ich Ihnen von der ägypt. Religion zeichnen wollte, zu einem gewissen Ende gekommen und möchte jetzt gleichsam einen Schritt zurücktreten und zusammenfassend hervorheben, was mir daran der entscheidendste Zug zu sein scheint.

In keiner der drei Dimensionen der Götterwelt ist Göttliches als Einheit denkbar. In der kosmischen Dimension bezeichnet der Begriff der Einheit die Präexistenz, das Chaos vor der Weltentstehung. Der Kosmos basiert auf vielheitlicher Differenzierung, in Himmel und Erde, Licht und Finsternis, Land und Wasser, und das ägyptische Weltbild, das von der Göttlichkeit oder "Hierophanie" der Welt ausgeht, denkt die kosmische Realität als Kräfte-spiel differenzierter lebendiger und lebenserschaffender Mächte. Auch in der kultischen Dimension sind die Götter nur als differenzierte Vielheit denkbar. Man nahm früher gern an, daß in seiner Stadt und für seine Ver-

ehrer jeder Gott der Einzige und Allmächtige gewesen sei und daß sich Polytheismus erst allmählich ergeben habe infolge der ethnischen und politischen Integration der einzelnen Stämme und Siedlungsgemeinschaften zu einem umfassenden Staatsgebilde. Aber dieses Bild widerspricht dem historischen Befund und ist nur eine Projektion unserer eigenen Gottesvorstellungen auf das alte Ägypten. In Wirklichkeit ist auch in seinem Tempel ein Gott nie allein. Seine Kultbildkammer wird immer von mindestens 2 weiteren Kammern flankiert, in denen seine Mitgötter, die θεοὶ σύνναοι (wie die Griechen das nannten), verehrt werden. Die kultische und die mythische Dimension sind eng aufeinander bezogen und das äußert sich im Kult vor allem in zwei Punkten:

1. Der Tempel beherbergt zugleich mit dem Gott auch die Sphäre des Seinigen;
2. Der Kult versteht sich nicht als Kommunikation von Gott und Mensch, sondern als Begehung von Handlungen unter Göttern. Der Priester, der den König vertritt, tritt mit dem Vollzug der rituellen Handlungen in eine götterweltliche Konstellation ein.

Und was die mythische Dimension angeht, so ist hier per definitionem das Göttliche als Vielheit vorausgesetzt, geht es hier doch um Name und Status als Einbezogenheit in Konstellationen. Von einem einsamen Gott wüßte die ägyptische Theologie nichts auszusagen, geschweige denn zu "erzählen".

Aber der Gedanke der Einheit ist überall mitgedacht. Mythische, kultische und kosmische Dimension innerweltlicher Entfaltung des Göttlichen konvergieren in der Gestalt der großen Götter wie in einem Schnittpunkt. Die 3 Dimensionen hängen aufs Engste miteinander zusammen, weil jeder große Gott in allen 3 zugleich auf symbolische Weise präsent ist und daher in seinem Wesen die Einheit der 3 verkörpert. Und auf jeder Ebene schließt sich die Vielheit der Götter zu einer Einheit zusammen: zur Einheit des *L a n d e s*, des *K o s m o s* und der *G e s e l l s c h a f t*. So ist auch die Götterwelt selbst zwar unendlich, weil niemand vermöchte, die Gesamtheit der ägypt. Götter aufzuzählen und auch eine Liste aller in den ägypt. Texten jemals erwähnten Götter gewiß keine erschöpfende Bestandsaufnahme der ägypt. Götterwelt ergäbe; aber sie ist zugleich, als unendliche, auch ein Ganzes, eine symbolische Sinnwelt, mit deren Hilfe der ägypt. Mensch seinen Ort

im Kosmos bestimmt und seinen Begriffen von Individuum und Gesellschaft, Leben, Tod und Unsterblichkeit, Schicksal und Ethik, Staat und Königtum, Kosmos und Geschichte eine distinkte Form und einen verbindlichen Ausdruck gibt.

Ich darf Sie aber mit diesem Bild der ägypt. Götterwelt, das ich da vor Ihnen aufgebaut habe, nicht entlassen, ohne nicht ganz deutlich zu sagen, daß dies nur die e i n e Seite des Phänomens trifft. Ich habe Ihnen ein Tableau der ägypt. Religion entworfen, als gäbe es in Ägypten keine Entwicklung und keine Veränderung. In Wirklichkeit sind die Dinge in ständigem Wandel begriffen, wie es dem geschichtlichen Sein des Menschen entspricht. Das vor Ihnen ausgebreitete Bild, das alle diese unzähligen zeitlich weit auseinanderliegenden Punkte zusammenfaßt, ist eine Abstraktion. Aber auch Wandel und Veränderung kann man nur verstehen, wenn man sie als Transformation von Grundstrukturen begreift. Mein heutiger Vortrag galt den Grundstrukturen. Die Darstellung der bedeutendsten Transformationen würde zumindest einen weiteren Vortrag gleichen Umfangs in Anspruch nehmen. Es ließe sich nämlich zeigen, daß sämtliche denkbaren Gegenpositionen zu den hier dargestellten polytheistischen Strukturen in der ägyptischen Religion angelegt waren und zum Teil in aktuelle Glaubenswirklichkeiten umgesetzt wurden.

Dabei denke ich besonders an drei Phänomene, denen die Tendenz zur Einheit des Göttlichen gemeinsam ist: das ägyptische Königtum, die Amarna-Religion und die ramessidische Amun-Theologie. Das Königtum hebt von Anfang an e i n e n Gott als den höchsten über die anderen Götter hinaus und setzt ihn zum König in die Beziehung der Verkörperung bzw. der Vaterschaft. Dadurch kommt schon früh ein zentrierender Zug in die ägyptische Götterwelt. E i n Gott ragt weit über alle anderen empor; und die ihn kennzeichnende Konstellation verbindet ihn mit dem König, dem Sohn, der ihn als jenseitigen Vater im Diesseits zur Erscheinung bringt. Dieser Gott ist R e i c h s- g o t t und der König herrscht an seiner Stelle und in seinem Auftrag. So wirkt sich hier der Gedanke der Einheit besonders in der kultisch-lokalen Dimension, auf der Ebene der Gottesherrschaft, der Theokratie aus.

Während die Idee der Gottessohnschaft des Königs und die damit verbundene Institution des Reichsgottes der ägyptischen Religion immanent ist, handelt es sich bei der Amarna-Religion um eine revolutionäre Tat, die sich zur Tradition in diametralen Gegensatz stellt. Aton ist der Gott, dessen

N a m e das Licht ist, dessen kosmische V e r k ö r p e r u n g die Sonnenstrahlen sind und alles, was sie sichtbar machen und dessen K u l t - b i l d im Tempel die Sonne im "Lichtland" oder "Horizont" ist.

So verkündet es der komplizierte Name des Gottes mit dogmatischer Präzision:

Re-Harachte, der im Lichtland jubelt,
in seinem Namen als Licht, das in der Sonne ist.

Die drei Dimensionen werden in dieser Formulierung zur Deckung gebracht und damit alle göttliche Vielfalt auf die e i n e Sonne reduziert. Die Atonreligion ist der früheste und konsequenteste monotheistische Entwurf, und er ist auf dem Boden einer Religion - wenn auch in schärfstem Widerspruch zu ihr - entstanden, die ebenso ausgeprägt polytheistisch ist.

Das die Vielheit ausschließende Eins-sein des Aton entspricht genau dem, was der holländische Religionsphänomenologe Gerardus van der LEEUW als "Einzigkeit" bestimmt und der "Einigkeit" Gottes gegenüberstellt:

Die Vatergestalt, die der Welt gegenübersteht,
ist einzig,
die Macht, die luftartig alles durchdringt,
ist eine,
eben das All-und-Eine.

Aton wirkt nicht "von innen", alles durchdringend, sondern "von außen", indem er die Welt mit seinen Strahlen berührt und dadurch erschafft und belebt. Der Gott Amun aber, wie ihn in gegenreformatorischer Antithese die thebanischen Theologen bestimmten, entspricht genau dem, was van der LEEUW "Einigkeit" nennt. Er ist der Verborgene und zugleich Allgegenwärtige, der die Welt von innen durchdringt: der Kosmos ist sein Leib, der Wind sein Hauch, Sonne und Mond seine Augen, der Nil sein Schweiß, die Erde seine Füße. Die anderen Götter sind seine Symbole, seine Abbilder, Aspekte, temporären innerweltlichen Erscheinungsformen und Namen. Auch hier muß man sich klar machen, daß derartige pantheistische Ideen, wie sie als Spätstufe polytheistischer Religionen im späthellenistischen Synkretismus von Indien über Persien bis Griechenland und Rom verbreitet sind, in Ägypten schon 1.000 Jahre früher zum Durchbruch kommen.

Das "All-und-Eine", diese spinozistische Formel stammt aus Ägypten, der europäischen Tradition durch die hermetischen und alchemistischen Trak-

tate vermittelt.

Die Frage stellt sich, wie es möglich war, daß gerade die ausgeprägt polytheistische Religion Ägyptens, als erste vor allen anderen, derartige Vorstellungen von der Einheit und Einzigkeit Gottes zum Ausdruck bringen konnte. Ich möchte zum Abschluß wenigstens kurz andeuten, in welcher Richtung ich eine Antwort suchen würde. Ich habe zu Anfang dieses Vortrags versucht, klar werden zu lassen, daß die Ägypter die göttlichen Mächte nicht einfach identifizierten mit den vielfältigen Bildnissen und Gleichnissen, in denen sie ihm in der Welt entgegentraten und mit deren Hilfe er sich mit ihnen und über sie verständigte. Die Fülle der Namen, Verkörperungen und Bilder waren ihm Symbole für das Göttliche, dessen grundsätzlicher Ferne und Verborgtheit er sich immer bewußt war. Von hier aus war es zwar ein großer, aber doch denkbarer Schritt zu der Auffassung, daß auch die vielen in der Welt wirkenden göttlichen Mächte ihrerseits nur Symbole - Namen, Verkörperungen und Bilder - eines noch ferneren und verborgeneren Gottes sind, der sie alle umfaßt und so Eines und Alles ist.

Die Ortsnamenlisten in den Tempeln von Aksha, Amarah und Soleb
im Sudan

Elmar Edel - Bonn

Durch die soeben erschienene hieroglyphische Veröffentlichung der pharaonischen Völkerlisten von Aksha und Amarah¹ im Sudan ist es nun möglich geworden, diese Listen in ihrem Verhältnis zu den Völkerlisten im Tempel von Soleb, ebenfalls im Sudan gelegen, zu untersuchen. Die Soleblisten sind zwar noch nicht in ihrer Gänze hieroglyphisch veröffentlicht worden, doch hat GIVEON in VT 14 (1964) 239ff. diese Listen mit Genehmigung der Ausgräberin Mme Michela SCHIFF GIORGINI wenigstens in Umschrift und mit ausführlichem Kommentar herausgebracht. Früher veröffentlichte hieroglyphische Wiedergaben dieser Listen sind bei GIVEON ausführlich aufgeführt. Man kann heute noch hinzufügen LECLANT's Zeichnungen in Göttinger Vorträge, NAWG 1965, S. 205-216, sowie die Wiedergaben sehr alter Abschriften dieser Listen in M. SCHIFF GIORGINI, Soleb I 1813-1963, Firenze (1965) 41.46.64.65.69-77.93.102.115.116.137.

In der nun folgenden Übersicht wurde bei der Umschreibung der Namen bei den 3-haltigen Zweikonsonantenzeichen das an zweiter Stelle stehende 3 als überflüssig unterdrückt. *w* wurde überall wiedergegeben, da es Anzeiger für den Vokal *u* ist. Das "Schilfblatt" wurde mit ' (sem. Alef), Doppelschilfblatt mit *y* (sem. *j*) umschrieben. Die römischen Ziffern bei Soleb bezeichnen die Säulen; *a* bzw. *b* bezeichnen die rechts- (*a*), bzw. die linksläufig (*b*) geschriebenen Namenketten, die um die Säulen herumgehend aufeinander zulaufen.

Wie bereits KITCHEN gesehen hat, läuft Aksha völlig parallel zu Amarah, wenn auch leider meist nur die Anfänge der Namen und auch diese nur bis Nr. 28 erhalten sind. Aber nicht nur die Reihenfolge der Namen verbindet diese beiden Listen aufs engste gegenüber den Soleblisten, sondern auch bestimmte Schreibeigentümlichkeiten; so zeigen sie in 27 die Konsonantenfolge *nnt*, wo Soleb *ttn* hat (im Namen Abdadani). Beide schreiben in 7 Q3'nw'

¹ K.A. KITCHEN, Ramesside Inscriptions II, Heft 4, Oxford 1979, 211 (Aksha); 215-217 (Amarah).

gegenüber korrektem *T3npw* (Tunip) in der Solebliste; beide schreiben in 26 (*Lullu*) den *rw*-Löwen, während Soleb dafür völlig mißverstandenes Δ bietet.

Die ersten 27 Namen in Aksha - Amarah (und nur hier kann man ja nach fortlaufenden Nummern zitieren) decken sich völlig mit Soleb, Säulen V, IX und X. Dabei bleibt in IX a 1-5 und X b 1-4 sogar auch die Reihenfolge kompletter rechts-, bezw. linksläufiger Namenreihen erhalten, während in anderen Fällen wenigstens die Reihenfolge längerer Namenreihen erhalten bleibt, so in V a 2-4; b 3-1; IX b 2-5; X a 2-4.

Da ab 29 Aksha ausfällt, können nun auch viele Lücken in Amarah nicht mehr durch Aksha ergänzt werden - was in 1-27 immerhin in 6 Fällen möglich war. Der Vergleich zwischen Amarah und Soleb muß jetzt wegen der Lücken auf beiden Seiten mit etwas Wagemut betrieben werden. So folgt jetzt auf Säule V, IX, X die Säule XI mit ihren Namen, wobei aber Amarah einen langen Einschub 29-45 vornimmt. Nr. 32 (*Qhg*) ist dabei freilich nur eine Wiederholung von 6 und also auszuschalten; 45 gehört auch nicht hierher, sondern eigentlich zu den *T3 š3sw*-Namen in 92-97 = Soleb IV.

Nach einem weiteren Einschub 54-58 kommt

59-67 = Soleb Säule VI,

68-75 = Soleb Säule VII (mit einem Namen mehr als Amarah),

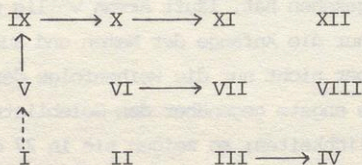
76-82 = Soleb Säule III (mit zwei Namen mehr als Amarah).

Auf der jetzt anschließenden Nordwand enthalten 83-91 nur Wiederholungen bereits genannter Namen, jedoch mit Einhaltung ihrer Reihenfolge.

Es folgt

92-100 = Soleb Säule IV, dann wieder die Einschübe 101.102 und die Wiederholungen 103.104.

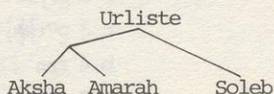
Die Säulen in Soleb mit ihren Namen sind also unter Zugrundelegung der Amarah-Liste wie folgt zu lesen: V; IX - X - XI; VI - VII; III - IV. In der Säulenanordnung sieht das so aus:



Da Säule I die Liste der "Neun Bogen" enthält, darf sie als erste zu lesende Säule noch durch einen Pfeil (- - →) mit Säule II verbunden wer-

den, obwohl sie in Amarah fehlt.

Eine "Urliste", aus der Aksha - Amarah einerseits und Soleb andererseits ihre Namen entnommen haben, läßt sich unter diesen Umständen also nur für die ersten 28 Namen feststellen, die in allen Listen von Verderbungen abgesehen gleich lauten. Die Reihenfolge der Namen läßt sich dagegen schon nur noch in Grenzen rekonstruieren. Man wird aber annehmen dürfen, daß Aksha - Amarah, die beide auf eine Liste zurückgehen müssen, die ursprüngliche Reihenfolge aufweisen, und daß erst die Verteilung der Namen auf links- bzw. rechtsläufige Namenketten auf den Säulen in Soleb ein teilweises Auseinanderreißen der Namenreihen bewirkt hat. Der Stammbaum der Listen sieht also kurz gesagt für 1-28 so aus:



Die Verhältnisse bei den Namen ab 29 sind wegen des Ausfalls von Aksha schon gar nicht mehr zu klären; auch wird man mit einer einzigen "Urliste" schon gar nicht mehr auskommen.

Listenübersicht

Aksha	Amarah	Soleb	
1 <i>Nhrin</i>	1 [V a 2 <i>Nhrin</i>	Nahrina
2 <i>ḥt</i>	2 [a 3 <i>ḥt</i>	Ḥatti
3 'r[<i>rw</i>]	3 [a 4 [Arzawa
4 [s <i>ngr</i>	4 [s <i>ngr</i>	a 1 <i>Sngr</i>	Šanḥara
5 <i>Kftw</i>	5 <i>Kftw</i>	b 5 <i>Kftw</i>	Kaptaru
6 <i>Qhḡ</i>	6 <i>Qhḡ</i>	b 3 [---
7 <i>Q'nw</i>	7 <i>Q'nw</i>	b 2 <i>Tnpw</i>	Tunip
8 <i>Qdš</i>	8 <i>Qdš</i>	b 1 <i>Qdš</i>	Qidša
9 'kr[<i>t</i>]	9 'kr[<i>t</i>]	b 4 'krt	Ugarit
<hr/>			
10 <i>Qdn</i>	10 <i>Qdn</i>	IX b 1 <i>Qdn</i>	Qaṭna
11 <i>Phr</i>	11 <i>Phr</i>	a 1 <i>Phr</i>	Pihili; Pella
12 [12 [a 2 <i>Pwnt</i>	---

Aksha	Amarah	Soleb	
13 [š3sw]	13 [IX a 3 š3sw	---
14 Tyt[14 [a 4 Tyt	Taita
15 'r[rxp[15 [a 5 'rrph	Arrapha
16 [16 [b 2 Q[Gazri
17 [17 Mw' b?	b 3 [Moab?
18 [18 Ths	b 4 [Tahši
19 Tmsq]	19 Tmsq	b 5 Tmsq	Dimašqa
<hr/>			
20 [20 Qrqmš	X a 1 Qrqmiš	Gargamiš
21 Mrk[nš]	21 Mrkn'š	b 1 Mrknš	Murkunaš
22 Dr	22 Dr	b 2 Dr	Surri
23 D ^c [twk]	23 D ^c twk	b 3 D ^c twk]	---
24 k'pn	24 Kpn	b 4 Kpn	Gubla
25 's'w[25 'swr	a 2 'swr	Aššur
26 Rwn[rw]	26 Rwnrwy	a 3 Rwn'nr	Lullu
27 'pnn[tn]	27<'> p' nnt[tn]	a 4 'pttn	Abdadani
<hr/>			
28 Mw-qd	28 Mw-qd	XI a 1 Mw[-qd]	Euphrat (land)
[29] [////	29 Ksy		---
	30 Twrrst		---
	31 Mwr		---
	32 Qhq = 6		---
	33 Mš'w[š]		Maxyes
	34 Nwbr		---
	35 Rđ		---
	36 'bw[---
	37 'r[yb?		---
	38 D[---
	39 Wpt		---
	40 'dwntw		Adana ??
	41 Mks		Mukiš
	42 [---
	43 Mw[---
	44 Qd'wdn		Kizwatna
	45 T3' š3' sw P3-wnw		---

Amarah (Nordwand)	Amarah	Soleb	
83 P3-'nbl ¹	= 46 P3-[w]b1	(XI) a 5 P3-'wnb ¹ ₁	---
84 P3-stw	= 47 P3-s<t>w	a 4 P3-s[<u>t</u> w	---
85 Tnyw	= 48 Tnyw	a 3 [Tnyw	---
86 'rwšn	= 49 'rwš<n>	a 2 [---
	50 [b 1 [---
	51 [b 2 'qt	---
	52 [b 3 [---
	53 [b 4 [---
	54 [
	55 [
87 'wrḥy	= (?) 56 'w[
	57 M[
	58 [
<hr/>			
88 'wrk[<u>m</u>	= (?) 59 [VI b 1 'u[---
	60 [b 2 Rwt	Raqt
	61 [b 3 Hw[---
	62 [b 4 t ₃ npr-šmšm	---
	63 [a 1 [---
89 Bbr	= 64 [a 2 Bbr	Babili
103 Kn ^C n{ <u>C</u> }	= 65 Kn ^C n{ <u>C</u> }	a 3 Kn{n} ^C n	Kinaḥna
90 Rpwḥ	= 66 Rpwḥ	a 4 Rpwḥ	Rapiḥu
	67 Šrḥ[n]	a 5 Šrḥn	Šaruḥen
<hr/>			
	68 []n ² [VII b 1 []nw[---
	69 Mwh ^a	b 2 [Muḥazzi
91 Swk	= 70 Swk	b 3 Swk	Soko
	71 Ypw	b 4 [Ypw]	Japu
	72 [a 1 T ^C n ^k [Ta ^C nak
	73 [a 2 [
	74 [a 3 [
	75 [a 4 [
	--	a 5 'sqrwn	Ašqaluna
<hr/>			
	76 Tw'r	III b 4 <T>w'r	Du'ru; Dor
104 Rḥby ¹	= 77 Rḥbw	a 1 Rḥ[<u>b</u> w]	Reḥob

Amarah		Soleb	
78 [III a 2 [---
79 [a 3 \underline{D}^2 [---
80 [a 4 [---
81 [a 5 Mkt	Magidda
82 [b 1 Bq ^C t	Biq ^C ah
--		b 2 '3m ^C [---
--		b 3 'rtt	Ardata

Amarah		Nordwand		
46 P3-[wr]bl	=	83 P3-'wnbl ¹	IX a 5 P3-'wnbl ^[1]	---
47 P3-s<t>w	=	84 P3-stw	a 4 P3-stw	---
48 Tnyw	=	85 Tnyw	a 3 [Tnyw	---
49 'rwš<n>	=	86 'rwšn	a 2 [---
56 'w[=(?)	87 'wrhy	--	---
59 [=(?)	88 'wrk[^m	VI b 1 'u[Uruk (?)
64 [Bbr]	=(?)	89 Bbr	a 2 Bbr	Babili
66 Rpwh	=	90 Rpwh	a 4 Rpwh	Rapihu
70 Swk	=	91 Swk	VII b 3 Swk	Soko
		92 T3 Š3sw S ^C rr	IV a 6 [Se ^C ir
		93 T3 Š3sw Rbn	a 5 [Laban
		94 T3 Š3sw Pyspys	a 4 [* Paspas
		95 T3 Š3sw Smt	a 3 T3 Š3sw Smt	* Šam ^C at
		96 T3 Š3sw Yhw	a 2 T3 Š3sw Yhw	* Jahwa
		97 T3 Š3sw (T)wrbr	a 1 T3 Š3sw Twrbr	---
		--	b 1 Bt- ^C nt	* Bet- ^C anat
		98 Qnt-k3mr	b 2 [Ginti-kimil
		99 Q ^C s	b 3 [---
		100 Mt ^C w	b 4 [---
		101 Qmdnwn		---
		102 [strt		Aštarti
65 Kn ^C n{ ^C }		103 Kn ^C n{ ^C }	VI a 3 Kn{ ^C n}	Kinahna
77 Rhbw		104 Rhby ¹	III a 1 Rh[^{bw}	Rehob

Kommentar



Im folgenden werden geographische Angaben zu den Namen, Literaturverweise etc. auf ein Minimum beschränkt, und dafür auf GIVEONS Bearbeitung der Soleblisten in VI 14, SIMONS, ETL und sonstige einschlägige Literatur verwiesen.

3 'r[w] KITCHEN erwägt Ergänzung zu Ar[zawa] oder Ala[šia]. Es kommt aber praktisch nur Ergänzung zu Ar[zawa] in Frage; die Listen bei SIMONS, ETL XII a und c laufen nämlich weitgehend parallel zu Soleb V, was an anderer Stelle näher aufgezeigt werden soll. Bei XII c 7 Ḫatti folgt als Nummer 8 Arzawa, was für Soleb V a 4 die Ergänzung [Arzawa] nahelegt und durch Aksha 3 'r[.] zumindest für die Anfangskonsonanten bestätigt wird. Auch der auffällige Einschub des Namens der libyschen Qhq in die Asienliste Nr. 6 findet bei XII a und c eine offensichtliche Parallele in dem Einschub der Libyernamen Nr. 6 Mšwš und 7 Tmḫw (so die Nummern in XII a; bei XII c sind die Nummern durch einen vorhergehenden Einschub jeweils um die Zahl 4 erhöht).

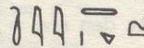
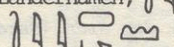
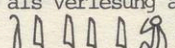
6 Qhq Dieses Volk erscheint wieder in 32 zusammen mit den lybischen Mšwš (Nr. 33). Mit diesen Mšwš, in denen man die Μῆϋες sehen will, erscheinen die Qhq auch in Anast. I 17,4, ebenfalls aus der Zeit Ramses' II. Unter Merenptah werden sie zusammen mit den Rbw = Λίβυες genannt: KRI IV 9,1. Unter Ramses III. treten sie zusammen mit den Šrdn (Šerdani) auf, P. Harr. I 76,6; 78,10.

GARDINER, AEO I 123 bezweifelt die übliche Ansicht, die in den Qhq ein libysches Volk sehen will, weil sie von Ramses III. in P. Harr. I 77,3 nicht unter den Völkern aufgezählt werden, die das Delta überrannt hatten. Bemerkenswert ist nun, daß durch Amarah und Aksha für Soleb V b 3 die Ergänzung Qhq zwingend wird. Das wäre dann der älteste Beleg für die Qhq, mehr als 100 Jahre älter als die Belege aus der Zeit Ramses' II. Im Gegensatz zu SETHE, Übersetzung zu Urk. IV 36,4 und zu GARDINER, AEO I 123 stelle ich zu Qhq aber auch den Ländernamen Khk aus der Zeit Amenophis' I. q und k wechseln z.B. auch im Namen der Stadt Karkemisch (Nr.20) miteinander.

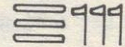
7 Tnpw Es ist mir evident, daß das Q3-'n-w' der Aksha-Amara-Liste vererbt sein muß aus der Solebschreibung T3-n-pw. Das q ist als kleines Zei-

chen aus dem ebenfalls kleinen *t* verlesen worden. Das letzte ' =  könnte aus dem "Wurfstock" , dem Determinativ hinter Fremdvölkernamen, mißverstanden worden sein. Nur der Einschub des ersten Schilfblatts erscheint unbegründet. Vielleicht war der Verfasser beeinflusst von der Thutmosisliste I 26 *Q3-'n-'w* (*Q-nw* bei SIMONS umschrieben), EA 204,4 *Qa-nu-ú*, hebr. *Qaneh*; vgl. zu dieser Gruppe '*n-'w* auch EDEL, OTA 65. Wenn die "Urliste" hier also wie Soleb *T3-n-pw* geschrieben haben muß, so enthielt auch diese Urliste bereits einen Fehler; wenn man nämlich die Schreibungen für *Tunip* im Index bei SIMONS, ETL S. 219 heranzieht, so sieht man, daß in den weitaus meisten Fällen die erste Silbe hier korrekt mit *Tw-* vokalisiert wird. Zur Verlesung eines hieratisch geschriebenen *Tw-n-pw* in *T3-n-pw* in Soleb vgl. schon EDEL, OTA 81.²

12 *Pwnt*) Dieses Land, das z.B. SIMONS, ETL stets säuberlich als "afrikanisch" aus dem asiatischen Listen ausscheidet, begegnet auch sonst in "asiatischen" Listen wie z.B. bei KITCHEN, *Orientalia* 34 (1965) Fig.5. Solche Listen müßte man also eigentlich Listen der "Gottesländer"³ heißen, weil sie die Länder aufzählen, wo der "Gott", d.h. der Sonnengott Re, aufgeht. Von Ägypten aus gesehen liegt Punt ja insofern im Osten, weil die Südwärtsfahrt zu Schiff nach Punt erst nach einem langen Marsch nach Osten durch das Wadi Hammamat an die Küste des Roten Meeres angetreten werden kann⁴. Andererseits und ebenso folgerichtig erscheint Punt bei Thutmosis III. dagegen unter den afrikanischen Ländern, vgl. Urk. IV 798,48.

14 *Tyt*) Diesen Ländernamen, , hatte ich in OTA 19/20 noch als Verlesung aus  *Taj-'i*, entsprechend thutmosidischem  *Ta-a-ia*, *Ta-ia-e* nach ALBRIGHT-LAMB DIN, JSST 2 (1957) 119 ansehen wollen, was die Genannten mit *Kefr Tai*, 12 km westlich von Aleppo, identifizierten. Heute würde ich keine Konjektur mehr vornehmen, da *Tyt* ohne Änderung der Lautung mit einer wichtigen Stadt des Mitanni-Reiches identifiziert werden kann, nämlich *Ta-i-ta*, die so bedeutend ist, daß der König von Mitanni in dieser Stadt mit *Pijaššili*, dem König von Karkemisch, Verhandlungen führt: WEIDNER, Politische Dokumente

2 HELCKs Theorie eines "Vokalumsprungs", die er auf OTA 81 hin in HELCK, Bez.² 572 aufstellte, (**tunipa > ta-n-pu*), ist zur Rechtfertigung der Konsequenzen aufgestellt, die sich aus seiner Übernahme der ALBRIGHTschen Vokalisation der Gruppenschreibung ergeben.

3 Vgl. ("Ich bereiste")  "die Gottesländer" Sinai 142, Nord 2.

4 Vgl. dazu LECLANT, Göttinger Vorträge, NAWG (1965) Nr. 6, S. 213/214.


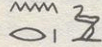

aus Kleinasien. Boghazköi-Studien, Heft 8 (1923) 27. Die Zusammenstellung dieses *Tyt* (= *Taita* in Mitanni) mit *Arrapha* (= Kerkuk östlich des Tigris), läßt sich geographisch insofern verstehen, als beide östlich außerhalb Syriens liegen. Auch die zuvor genannten Š₃*sw*-Beduinen hausen östlich des syrisch-palästinensischen Kulturlandes, und erst recht liegt Punt weit im Osten, genauer Südosten von Ägypten. *Phr* - *Pihili* - Pella in a 1 fällt dabei natürlich ganz aus dem Rahmen. - Zu dem bei GIVEON, VT 14, 249 Arm.8 vorliegenden Irrtum, der auch in ETL, Liste XII ein *Tyt* vorliegen sieht (während *Tht* für *Ths* = *Tahši* dasteht) vgl. ausführlicher meine Arm.27 in OTA 20.

17 *Mw'b*) Moab war bisher in solchen Listen nur bei SIMONS, ETL XXII d 10, belegt.



18 *Ths*; 19 *Tmsq*) Diese Folge begegnet auch, allerdings mit einem Zwischenglied, in EDEL, OTA, Liste B_N re 1.3.

21 *Mrknš*) Offensichtlich identisch mit ^{URU}*Murkunaš*, wie ASTOUR, JAOS 88 (1968) 739 gesehen hat. *Murkunaš* liegt nach ASTOUR etwa am Oberlauf des Habur. Mit anderer Suffixbildung liegt der Name nach ASTOUR auch in der Liste Ramses' III., ETL XXVII 59b + 60b, vor. - Eine geographische Nachbarschaft von *Murkunaš* und *Karkemiš* ist nicht zu verkennen.




25 '*swr*) GIVEON hat sich in VT 14,250f. wegen der fehlenden Schärfung des *s* für die Identifikation mit *Ascher* entschieden, auch weil "die anderen Toponyme dieser Säule auf eine Region westlich von Assur" hinwiesen. Dabei ist aber nicht beachtet, daß *Assur*, *Lullu* und *Abdadani* viel besser zusammenpassen als *Ascher*, *Lullu* und *Abdadani*. *Assur* und *Lullu* sind außerdem auch vergesellschaftet in ETL IV 9.10 und XXII g 5.6. Was die Vereinfachung der Konsonantenverdoppelung anlangt, so erscheint auch '*rrph* = *Arrapha*, Soleb IX a 5, ohne Konsonantenverdoppelung als '*rph* in Urk. IV 1344,7 und in GÖRG, BN 10 (1979) 16. Umgekehrt erscheint das meist *Mtn* geschriebene Land *Mitanni* (s. Index bei SIMONS, ETL 207) als *Mtnn*, Soleb I b 3 (gegen SIMONS; vgl. SCHIFF-GIORGINI, Soleb I 73,74,77,102,115, alte Abschriften).

26 *Rwnrw*) *Aksha* hat für den Namen *Lullu* die Normalschreibung, wenn auch das Ende des Namens zerstört ist. Vgl. dazu ETL IV 9; XI 5; XV 43; XX 5. Fremdartiger mutet die Schreibung bei *Amarah* an; statt  wird  geschrieben, dem noch ein  folgt. Soll das eine semitische Nisbeform darstellen? In Soleb ist *Rwnrw* zu einem *tnr* entstellt, das

GIVEON, VT 14,251 mit *tnrs* in der Thutmosis-Liste I 224 verbinden wollte.

Das  in Soleb ist jedoch offenbar aus  entstellt.

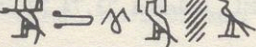



27 'pttn) Die beste Form ist sicherlich in Soleb zu finden, denn von daher ergibt sich die einleuchtende Deutung als *Abdadani*, wie schon GÖRG, GM 12 (1979) 21 mit (?) gesehen hat, vgl. die Schreibungen bei PARPOLA, Neo-Assyrian Toponyms, AOAT 6 (1970) 2. Es gehört in die Berggegend nördlich Assyriens in die Nachbarschaft von Nairi, vgl. Reall. Ass. I 4. Dazu paßt hervorragend die Zusammenstellung mit *Assur* und *Lullu* in Soleb X; das Volk der *Lullu* haugt seinerseits östlich von Assur im Zagrosgebirge.

Da die Gruppe  *pttn* im Hieratischen fünf waagerechte Striche aufweist, braucht man in der Aksha-Liste nur ein *n* am Ende zu ergänzen, um über eine hieratische Fehllesung auf ein hieroglyphisches  *nn[ḥ]* zu kommen, das wieder fünf Waagerechte in hieratischer Schrei  bung aufwiese. In der Amarah-Liste ist das anlautende ' verloren gegangen, und das *p* etwas entstellt worden. - Die Gleichung von 'pttn (Soleb) mit dem 'ptn der Thutmosis-Liste I 72 (GIVEON, VT 14,251) ist also aus lautlichen wie geographischen Gründen aufzugeben. HELCK umschreibt das 'pttn bald durch 'a-p-š-š-n (a) (Bez.² S. 263), bald durch '-p-ta₂-ta₂-na (S. 258), und verweist wie GIVEON auf Thutmosisliste I 72.


28 *Mw-ḡd*) Wörtlich "verkehrtes Wasser" als Bezeichnung des Euphrat, der in umgekehrter Richtung im Vergleich zum Nil fließt. Vgl. Urk. IV 85,14. Eigentlich wird hier in unseren Listen das "Euphrat(land)" gemeint sein, und dazu passen die vorhergehenden Ländernamen *Assur*, *Lullu* und *Abdadani* nach ihrer geographischen Lage nicht schlecht. Vgl. zu *Mw-ḡd* noch die letzte Besprechung durch GÖRG, GM 32 (1979) 21/22 mit weiteren Literaturangaben.

29 - 45) Hier liegt ein Einschub der Amarah-Liste innerhalb des Rahmens von Soleb XI vor.

32 *ḡhq*) Hier liegt eine Wiederholung von Nr. 6 vor.

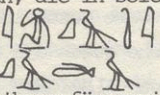
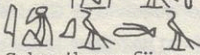

33 *Mš' w[š]*)  ist stark entstellt, aber über Fehllesung einer hieratischen Vorlage zu verstehen: Aus  wurde ; das *m* (Eule) hinter *w*³ - falls die teilweise ergänzte Eule von FAIRMAN-KITCHEN überhaupt korrekt gelesen wurde - müßte aus einem hieratischen Alef verlesen sein, und am Schluß muß vor dem letzten Alef das Zeichen  zu ergänzen sein. - Der libysche Stamm der *Mšwš* wird mit den Μοῦες gleichgesetzt. Man beachte das Nebeneinander von *ḡhq* und *Mšwš* wie in Anast. I 17,4.

den sein muß, etwa so, daß die für den Steinmetzen auf den Stein gemalte hieroglyphische Vorzeichnung vom Steinmetzen falsch interpretiert wurde. Das *P3-wnw/Pwnw* mag ähnliche Fehler beinhalten. Deutlich ist natürlich, daß das "*Pwnw* vom Land der Š3sw-Beduinen" zu den gleichartig gebildeten Ortsbezeichnungen 92 - 97 = Soleb IV gehören muß; s. dort.

46 $\left[\begin{array}{c} P3-'wnb1 \\ \text{~~~~~} \\ | | | | \end{array} \right]$ In Soleb muß hier nach Amarah offenbar  ergänzt werden. Das Duplikat Amarah 83 zeigt die schlechteste Schreibung. - Ob in 45 - 47 jeweils der ägyptische Artikel *p3* vorliegt, ist natürlich recht unsicher. Vgl. aber EDEL, OTA 27-29.

48 *Tnyw*) In genau der gleichen Form findet sich der Name wieder in der kretisch-mykenischen Liste E in OTA, vgl. auch S. 37. In Liste E geht ihm als Überschrift für die ganze Liste der Name *Kftw* = Kreta voraus, der in Amarah dagegen als Nr. 5 (= Soleb V b 5) auftritt. *Kftw* und *Tnyw* sind also in Amarah - Soleb weit voneinander getrennt.

49 - 53) Die Gleichsetzung dieser Namen mit den gleichfalls weitgehend zerstörten Namen Soleb XI a 2; b 1 - 4 beruht nur auf einer optimistischen Annahme.

51 '*qt*) In Soleb XI b 2 ist nicht '*q[]*' zu ergänzen, wie GIVEON, VT 14, 252 wegen Thutmosisliste I 88 (sic, nicht 68, wie GIVEON angibt) meint, sondern '*qt*'. Das anlautende *t* fehlt zwar heute, ist aber auf den alten Abschriften noch zu sehen, die in Soleb I 77 (WILKINSON); 109 (LEPSIUS) wiedergegeben sind: . - Ob ein Zusammenhang besteht mit OTA Liste B_N re 9  '*qā*? Nach OTA S. 31/32 kommt unter Amenophis III. als Schreibung für semitisches *ā* das hieroglyphische  auf, während man unter Thutmosis III. in solchen Fällen noch *t* schrieb.



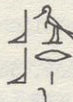
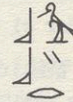


54 - 58) Dies wäre ein Einschub, der in Amarah zwischen den Listen Soleb XI und VI stünde. Voraussetzung ist dabei, daß sich Amarah 49 - 53 und Soleb XI a 2; b 1 - 4 tatsächlich genau entsprechen, was hier als Optimalfall angenommen sei.




59 - 64) Auch hier gilt für die Gleichsetzung mit Soleb VI b 1 - 4; a 1.2 das eben Bemerkte.

60 *Rwqt*) GIVEON, VT 14, 247/248 setzt *Rwqt* mit *Raqat*, Jos 19,35 gleich, das ALBRIGHT mit Chirbet el Kuneitra identifiziert. Die Schreibung mit *Rw*, nach ALBRIGHT silbisches *ru*, spräche nicht für die Gleichsetzung mit *Raqat*.

62 $\overline{T3npr-šmšm}$) GIVEON, VT 14, 248 möchte im letzten Glied das Wort für "Sonne" sehen, was wegen der angeblichen Mimation am Wortende freilich höchst bedenklich erscheint. Beim ersten Glied fällt das silbenauslautende *n* (mit den drei senkrechten Pluralstrichen als Determinativ) mit nachfolgendem *p* auf, weil im Semitischen ein *n* normalerweise einem folgenden *p* zu *m* angeglichen wird. Ob das □|| nicht aus \overline{De} verderbt ist? Man könnte dann an eine Verschreibung aus \overline{Snnwr} ETL XXVII 117 denken oder an \overline{Snnwr} ETL I 322 (= hebr. *tannūr* "Backofen"). Wer die Verbindung mit \overline{Snnwr} ETL XXVII 117 vorzöge, könnte auch daran erinnern, daß die Nrn. 96.97 in der $\overline{šsw}$ -Liste ihre (verkürzten) Parallelen haben in Liste XXVII 115.116, wie auch schon GIVEON, VT 14, 244 festgestellt hat.

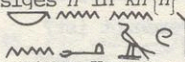
64 [...] = Soleb VI a 2 *Bbr*) Auch in Amarah 89 taucht dieser Name auf, ebenso wie in OTA Liste D_N li 11. In OTA S. 32 hatte ich diesen Namen bereits als *Babili*/Babylon zu deuten vorgeschlagen, obwohl die anderen Namen nicht so recht dazu zu passen schienen. Inzwischen ist zu dieser Liste OTA D_N ein weiteres Fragment hinzugefunden worden, das als Listenüberschrift rechts an erster Stelle *Sangar* (= *šanḥara*, *Sin^Car*), also Babylonien, nennt, und an zweiter Stelle links wieder *Bbr*, also die Stadt Babylon. So wie höchstwahrscheinlich in der Amarah-Liste Babylon zweimal genannt war, nämlich in [64] und 89, so kam also auch in der Liste D_N Amenophis' III. der Name Babylon zweimal vor. Die Namensschreibungen weisen nur geringfügige Varianten auf, denen die älteste Schreibung aus der Zeit Thutmosis' III. beigegeben sei:

					
Urk. IV 668,13		Amarah	Soleb VI	D_N li 11	li 2
" 701,3	[64]	89	a 2		
Thutmosis III.		Amenophis III.			


So sicher wie in den Thutmosisannalen ist die Identifikation von *Bbr* mit Babylon wieder in den spätesten Belegen aus der Perserzeit:   
 POSENER, La premiere domination perse en Egypte (1936) 185; YOYOTTE, Journal Asiatique (1972) 256 ("Une statue de Darius découverte à Suse"). -
 Zur Wiedergabe der Silbe *ba* durch die "Gruppenschreibung" *b3* vgl. zuletzt

Möglicherweise wird in Amarah 88 die Stadt Uruk vor Babylon erwähnt, s. dort.

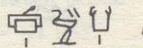
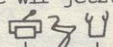


65 $Kn^c_n\{c\}$) Statt des überflüssigen Ajin hat Soleb hier ein überschüssiges n in $Kn\{n\}^c_n$, das aber auch in Anast. III A 8,5 wiederkehrt:

 . Mit Kanaan ist hier aber eher das Verwaltungszentrum Kanaans, nämlich Gaza gemeint. Vgl. dazu GIVEON, VT 14, 247, und GIVEON, Shosou S. 57 mit weiteren Literaturangaben.

65 - 67) Erfreulich ist hier die Folge dreier Orte in geographischer Nachbarschaft im Süden Palästinas: Gaza (Kn^c_n) - Raphiah ($Rpwh$) - Tell el Far^a (Scharuhen).

66 $Rpwh$) Das ist bis jetzt der älteste Beleg für Raphiah aus der Zeit Amenophis' III.; die nächst jüngeren Belege stammen aus der Zeit Sethos' I: SIMONS, ETL XIII 65 (dort ist das  von SIMONS vergessen worden!); XIV 67. Bemerkenswert ist nun, daß auch schon in diesen relativ frühen Belegen pw geschrieben wird, während keilschriftlich dafür die Silbe pi steht: Ra-pi-hu PARPOLA, Neo-Assyrian Toponyms (AOAT, 1970) 291. Darf man auf Grund der hieroglyphischen Schreibungen ein älteres semitisches $Rapu\dot{h}u$ ansetzen? Oder ist w wie in Nr. 60, $Rwqt$, eben doch kein zuverlässiger Indikator für den Vokal u ?

69 $Mwh\dot{d}$) Der Name könnte trotz der nicht ganz übereinstimmenden Endkonsonanten identisch sein mit dem $M'hs$ ETL I 61 und dem $Mwhs$ ETL II 15, das man mit einem in den EA-Briefen $Muhazzi$ genannten Ort gleichsetzt. Streng genommen sollte freilich ein Wechsel zwischen s (= kanaanäisch Sin oder Schin) und \dot{d} (kanaanäisch z oder s) unmöglich sein.

70 Swk) GIVEON, VT 14, 248, stellt fest, daß dieser Name in Soleb ebenso wie in Amarah geschrieben wird, also - wie wir jetzt wissen -  , und stellt diese Schreibung mit Recht zu  Thutmosis-Liste I 67, in dem man schon längst das alte Soko (Chirbet eš-Suwēke) erkannt hat. HELCK, Bez.² S. 266 umschreibt dagegen Amarah 70 durch $\acute{s}a-wi-k\acute{u}$, ohne diesen Namen in dieser Umschrift dann deuten zu können, während er für den Namen in der Thutmosisliste die Umschrift $\acute{s}u-k\acute{u}$ gebraucht und ihn mit GIVEON als Soko deutet. So verstrickt sich HELCK in den Regeln der von ihm aufgestellten Vokalisation der Gruppenschreibungen, während es doch auf der Hand liegt, daß in diesem Fall das  zur Zeit Amenophis' III. nur eine bedeutungslose Weiterentwicklung aus dem thutmosidischen  darstellt,

vergleichbar der komplizierten Schreibung für "Babylon" unter Amenophis III. im Vergleich zu der thutmosidischen Schreibung des gleichen Namens, s. oben zu Amarah 64.89.

71 y_{pw})⁷ Mit Befriedigung wird man die schöne Ergänzung zu y_{pw} -Jafo für Soleb VII b 4 bemerken, die sich aus der Amarah-Liste ergibt. Während aber Soko - Jafo einander von Norden nach Süden folgen, springt Ta^Cnak (a 1) wieder weit nach Norden zurück, und mit a 5 Askalon kommt man weit südlich von Jafo an. Die Sprunghaftigkeit der Namenfolge wird da deutlich.

72 - 75) Die Gleichsetzung dieser 4 Namen mit 4 Namen aus Soleb VII a 1 - 5 wäre wieder ein Idealfall. Ein Name aus diesen 5 Solebnamen müßte freilich in der Amarahliste fehlen.

76 $tw'r$) Hier liegt eine wunderbare Umschreibung für das antike Dor, keilschriftlich $Du'ru$, vor, wie MAZAR, BIES 27 (1963) 139ff. erkannt hat. Der Silberwert 'e oder 'i, den HELCK, Bez.² S. 540 im Gefolge von ALBRIGHT, VESO S. 34/35 für die Gruppe $\begin{matrix} \text{Q} \\ \text{S} \end{matrix}$ ansetzt, paßt nicht für die hier vorliegende Schreibung. - Der nächstjüngere Beleg für Dor liegt erst wieder vor in Wenamun 1,8 als Dr ohne Wiedergabe eines Alef.

77 $rhbw$) Zu $Rehob$, eig. "Markt", vgl. ausführlich GÖRG, Untersuchungen (1974) 164ff. - Das $rhbtj$ in 104 muß Dublette zu 77 sein, wobei ein auslauftendes y ($\begin{matrix} \text{Q} \\ \text{Q} \end{matrix}$) zu tj ($\begin{matrix} \text{J} \\ \text{Q} \end{matrix}$) verlesen wurde. Vgl. zu dieser Verlesung Beispiele, bei denen umgekehrt ein tj zu jj verändert wurde, bei GÖRG, Untersuchungen 142ff.

78 - 82) Diese 5 Namen stehen 8 Namen aus Soleb III a 1 - 5; 1 - 3 gegenüber.

83 - 91) Mit 83 beginnt in Amarah die Liste auf der Nordwand, die zunächst bis 91 nur Wiederholungen von Namen bringt, die abgesehen von Nr. 87 Teilstücke aus Soleb, Säulen XI, VI und VII darstellen. Zu beachten ist, daß diese Säulenreihenfolge auch im Vorhergehenden zu beobachten war, nur daß dort die Namen auf diesen Säulen vollständiger wiedergegeben wurden.

87 $'wrhy$) Gegen die Deutung als Jericho hat S.H. HORN, JNES 12 (1953) 201 ff. zu Recht Stellung genommen.


88 $'wrk[m]$) $'w$ wird hier im Gegensatz zu 87 nicht mit dem $'w$ -Tier geschrieben sondern alphabetisch; da Soleb VI b 1 ebenfalls mit alphabetisch

7 Es ist darauf hinzuweisen, daß MAZARS $J(twr)nw$ in BIES 27 (1963) 140f. auf ein verlesenes y_{pw} zurückgeht ($p.w$ zu $nw.w$ verlesen).



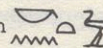



geschriebenen 'w[.] beginnt, könnte es also sehr wohl dem Namen Amarah 88 entsprochen haben.

92 - 97) Diese Liste, die außer von GIVEON auch von GRDSELOFF, Revue de l'Histoire juive en Egypte 1 (1947) 70ff. ausführlichst besprochen wurde, möchte ich nur in zwei Punkten kommentieren:

94 Pyspys) Wie schon GRDSELOFF gesehen hat, liegt hier zweimal die Schreibung des Possessivartikels, kopt. πωϞ "der ihrige" vor. Nur ist der Name dann nicht *pospōs* oder *pespōs* zu vokalisieren, wie GRDSELOFF meint, denn noch nicht einmal in der Zeit Ramses' II. ist das alte á zu ó verschoben. Lies also *Paspas*; das ist eine leicht eingängige reduplizierte Wortform von uns unbekannter Bedeutung, während HELCKs Umschrift (Bez.² S. 266) *p-ja-s-pá-ja-s* ein doch recht fragwürdiges 6-radikales Wort ergibt. GRDSELOFF verweist auf akk. *paspasu* "Ente" als semitische Parallele für reduplizierte Wortformen.

95 Smt) GIVEON und POSENER verwerfen GRDSELOFFs Gleichsetzung von Smt mit biblischem *šam^cati* 1 Chr 2,55 ("der von *šam^cat*"), weil  nur *m*, nicht aber *m^c* gelesen werden könnte. Das ist richtig, zählt aber nicht in Gegenwart viel schlimmerer Schreibfehler in diesen Listen. So ist ja auch in 92 bei *s^crr* sicherlich ein *r* zu viel in Anbetracht seiner Gleichsetzung mit *Se^cir*.

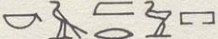
98 Qnt-k3mr) Bei der Umschrift dieses Namens wurde das Alef von *k3* nicht unterdrückt, weil es m.E. eine archaisierende Schreibung aus der Zeit des Mittleren Reiches tradiert, in der Alef noch für die Umschrift eines semitischen *r* oder *l* benutzt wurde. Zu lesen wäre also eigentlich *Qnt-krmr*, und das ergäbe eine Gleichung mit *Ginti-kirmil* EA 288,26; 289,18, das nach EA S. 1340 einer Stadt Gath im Karmel zuzuweisen sein soll; vgl. auch ALT, PJB 21 (1925) 48, Anm. 3; ALBRIGHT, BASOR 104, 25.

Das erste Namenelement,  *ginti* "Kelter" findet sich bei Thutmosis III. in der Schreibung  ETL Liste I 63, sowie in dem zusammengesetzten Namen  Liste I 44 = *Ginti-ašna* EA 319,5⁸. *kirmil* wird so geschrieben , wobei wegen  *k3* = *kr* an die Schreibung  für Ugarit in der Karnakstele Amenophis' II. zu erinnern ist, deren Problemstand ich ausführlich in ZDPV 69 (1953) 149f. erör-

8 Vgl. zu dieser Umschrift A.F. RAINEY, El Amarna Tablets 359-379 (AOAT 8, 1978) 105.

tert habe⁹.

102 [c]strt) Die Ergänzung KITCHENS ist zweifellos richtig. Als ^cstrtw begegnet der Name in ETL Liste I 28 und OTA Liste B_N li 9; in EA 197,10; 256,21 entspricht der Stadtname *āštarti* = tell ^cāštara im Ostjordanland, östlich vom See Genezareth, vgl. OTA S. 20.

9 Um sich alle Wege offen zu halten wird man für das Element *k3mr* auch den Ortsnamen  ETL I 261 im Auge behalten und für *Knt-krml* natürlich auch *Knt-kmr* als mögliche Lesung in Betracht ziehen.

NEUE VERÖFFENTLICHUNGSREIHE:

=====

M. Görg (Hrsg.):

ÄGYPTEN UND ALTES TESTAMENT (ÄAT)

STUDIEN ZUR GESCHICHTE, KULTUR UND RELIGION ÄGYPTENS UND DES ALTEN TESTAMENTS

Bereits erschienen:

ÄAT 1 FESTSCHRIFT ELMAR EDEL DM 68,--
unter Mitwirkung von A. Wuckelt und K.J. Seyfried
hrsg. von M. Görg und E. Pusch
502 S. mit Abb. und 7 Tafeln, Bamberg 1979

In Vorbereitung:

ÄAT 2 M. GÖRG
Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels
ca. 200 S., erscheint voraussichtlich Ende 1980

ÄAT 3 A. SCHLOTT-SCHWAB
Die Ausmaße Ägyptens nach altägyptischen Texten
2. Aufl., ca. 190 S. mit ca. 37 Tafeln

Bezug vorerst nur bei:

REDAKTION DER BIBLISCHEN NOTIZEN

An der Universität 2

D-8600 BAMBERG