

# BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

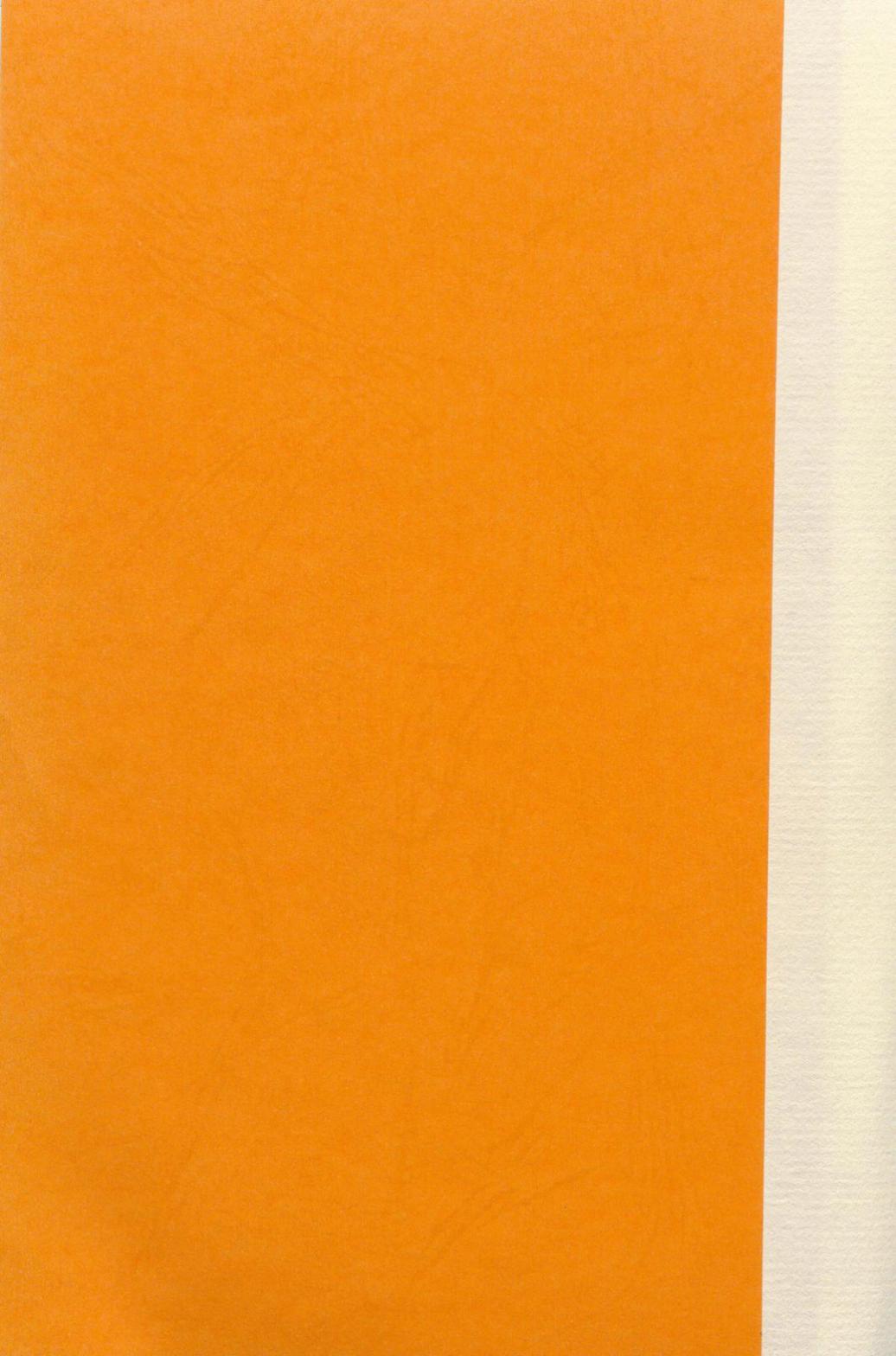
Heft 15

Bamberg 1981

US 103

09.07.1981

21



# BIBLISCHE NOTIZEN

## Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 15

Bamberg 1981

# BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 18

Herausgeber: Prof. Dr.Dr. Manfred Görg  
Redaktion: P. Augustinus R. Müller  
Druckvorlage: Christine Schurat  
Druck: Offsetdruckerei Kurt Urlaub

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

## NOTIZEN

W. Brunsch: Noch einmal zu Νεχεψω . . . . .	7
V. Fritz: Die Bedeutung von <i>hammān</i> im Hebräischen und von <i>hmn'</i> in den palmyrenischen Inschriften . . . . .	9
M. Görg: Zur Dekoration des Leuchters . . . . .	21
M. Görg: Namenstudien X: Neue Belege asiatischer Völkernamen . . .	30
M. Görg: Der Brustschmuck des Hohenpriesters . . . . .	32
B. Lang: Muslimische und jüdische Bibelkritik im Spanien des 11. Jahrhunderts . . . . .	35
W. Meier: "...Fremdlinge, die aus Israel gekommen waren..." Eine Notiz in 2Chronik 30,25f. aus der Sicht der Ausgrabungen im Jüdischen Viertel der Altstadt von Jerusalem . . . . .	40
H.G. von Mutius: Die Bezeugung einer außertiberiensischen Punkta- tionsform im Ps 2,12 durch mittelalterliche jüdische Gelehrte . . . . .	44
G. Schwarz: τον κοσμον χωρησαι . . . . .	46
G. Schwarz: λυθηναι απο του δεσμου τουτου . . . . .	47
A. Ulrich: Zum "Begräbnis" Abels . . . . .	48

## BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

A. Angerstorfer: Ist 4QTgLev das Menetekel der neueren Targum- forschung? . . . . .	55
M. Görg: Ophir, Tarschisch und Atlantis. Einige Gedanken zur symbolischen Topographie . . . . .	76
E. Otto: Sozialgeschichte Israels. Probleme und Perspektiven. Ein Diskussionspapier . . . . .	87



## Vorbemerkungen

Der Schwerpunkt der NOTIZEN dieses Heftes liegt auf etymologisch-semantischen Untersuchungen zu ungeklärten oder umstrittenen Begriffen innerhalb und außerhalb des Alten Testaments. Daneben kommen Fragen der jüdisch-muslimischen Auslegungsgeschichte und neutestamentliche Übersetzungsprobleme mit Rückgriff auf das Aramäische zur Behandlung.

Die BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION berühren diesmal drei ganz verschiedene Forschungsbereiche und verstehen sich bewusst als Information und Anregung zur weiteren Behandlung. Die neuere Targumforschung kommt ebenso zu Wort wie das Problemfeld der symbolischen Topographie und Perspektiven zur Sozialgeschichte Israels.

Die mittlerweile erhöhte Seitenzahl der BN ist mit einer Kostensteigerung verbunden, die gegenwärtig nicht mehr aufgefangen werden kann. Ich bitte daher alle Bezieher herzlich um Verständnis, wenn der Bezugspreis der BN vom nächsten Jahr an (Heft 16-18) auf DM 15,-- (zuzüglich Porto) angesetzt werden muß.

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 33 637 980 (BLZ 770 800 50)  
Dresdner Bank Bamberg  
(Postscheckkonto der Bank: Nürnberg 80-852)

## Noch einmal zu Νεχεψω

Wolfgang Brunsch - Würzburg

Nachdem G.FECHT vom Standpunkt der historischen Grammatik R.KRAUSS' vorge-  
tragene Gleichsetzung von Νίβ mit *nsw.t* bzw. -ψω (in Νεχεψω) mit *p3 nsw.t*  
widerlegt hat<sup>1</sup>, ist doch *nsw.t* als "Kompositum älterer Bildungswiese" als  
-nēs (in ΖNHС bzw. Ⲡⲓⲛⲉⲛⲓⲛⲓ) oder als -ns (in ψNC bzw. Σιουσιος<sup>2</sup>) erhal-  
ten, räumt er schließlich ein, daß eine Fehlinterpretation seitens der  
Ägypter einer Defektivschreibung ⲁ ⲥ für <sup>ⲁ</sup>ⲥ als *sw.t* (Cω -Binse)<sup>3</sup>  
die Ursache einer Aussprache [sō] für *nsw.t* hätte darstellen können. Unter  
dieser Annahme seien die Ausführungen von KRAUSS "denkbar".

Da *sw.t* (Cω) jedoch stets als feminines Nomen belegt ist<sup>4</sup>, ist die  
Gleichsetzung von -ψω mit *p3 nsw.t* nicht haltbar. Der Artikel ist im  
Ägyptischen nicht austauschbar, wie in manchen Fällen etwa im Griechischen  
(etwa ὁ, ἡ ἔλαφος u.a.), sondern morphophonologisch<sup>5</sup>.

- 
- 1 Im Anhang zu KRAUSS, in: GM 42, 1981, 49ff. Die gleiche These vertrat  
KRAUSS bereits in MDOG 110, 1978, 49ff. (Der Aufsatz ist identisch mit  
dem in den Biblischen Notizen 11, 1980, 29ff., wo lediglich die Fußnoten  
fehlen.)
- 2 S.SPIEGELBERG, in: ZÄS 64, 1929, 135. Das O in -OVO- gibt lediglich das  
[ə] von -ns wieder, wie etwa auch in dem PN Αιουρασονθηρ (-ἸϑHP), s.  
meine Untersuchungen zu den griechischen Wiedergaben ägyptischer Perso-  
nennamen, in: Enchoria VIII, 1, 1978, 65.
- 3 S.SPIEGELBERG, in: ZÄS 64, 1929, 93f.; WB IV, 58, 7; CRUM, Dict., 318a;  
ČERNÝ, EtymDict., 146 und WESTENDORF, Handwb., 175.
- 4 Bei dem von CRUM, Dict., XXI angeführten und von WESTENDORF übernommenen  
singulären maskulinen Beleg für Cω handelt es sich sicherlich, in An-  
betracht der sonst einhelligen Belegsituation, um einen Vulgarismus  
oder Fehler des Schreibers (der Text war nicht nachzuprüfen, da das  
Zitat bei CRUM offensichtlich unzutreffend ist).
- 5 S.HINTZE, in: Enchoria X, 1980, 45. Das gleiche trifft etwa auch auf  
das Deutsche zu, wo es weder bei natürlichem Genus (wie im Griechischen)  
noch bei grammatischem Kommutabilität des Artikels gibt (s. auch meine  
Anmerkung in Enchoria VI, 1976, 164, 4.Absatz).

Aus diesem Grunde erscheint mir RAY's Erklärung von  $-\psi$  als  $p3 sr$  (  $\pi\epsilon\epsilon\omicron\omicron\gamma$  )<sup>6</sup> weiterhin am plausibelsten<sup>7</sup>.

- 6 In: JEA 60, 1974, 255f. Etwas befremdend wirkt die Fußnote 8 im GM-Artikel von KRAUSS, da sich das koptische Äquivalent zu  $sr$  bereits WB III, 462 findet. Seine Bemerkungen, *ibid.* Fußnote 16, sind unzutreffend: In  $\Upsilon\psi\omega$  bzw.  $\text{Καλύψω}$  liegt keine "angehängte griechische.... Endung  $-\psi$ " vor, ebensowenig wie in  $\text{Παρομενίτος}$  bzw.  $\text{Λεονίτος}$  eine "griechische Endung  $-\nu\tau\omicron\varsigma$ ".
- 7 GOEDICKE, in: BASOR 171, 1963, 64ff., vermutet hinter  $\text{κ}\iota\omicron\delta$  den Ortsnamen Sais, was von der Sache her recht gut zu  $\text{Νεχεψω}$  passen würde. Problematisch bleibt bei diesem Ansatz jedoch die lautliche Gleichsetzung von  $s3w$  (  $\text{C}\delta\text{I}$  ) mit  $\text{κ}\iota\omicron\delta$ , was eine Entwicklung von  $3w$  zu  $\delta$  für das Ägyptische postuliert, die sich aber nur für das Semitische in bestimmten Positionen nachweisen läßt (s. BROCKELMANN, Grundriß I, §71e).

Die Bedeutung von *ḥammān* im Hebräischen und von *ḥmn'*  
in den palmyrenischen Inschriften

Volkmar Fritz - Mainz

Als ein neues Wort im biblischen Sprachgebrauch werden die *ḥammānim* zum ersten Mal Ez 6,4.6 genannt. Die weiteren Erwähnungen im Heiligkeitgesetz Lev 26,30, in der Jesajaapokalypse Jes 27,9 und im chronistischen Geschichtswerk 2 Chr 14,4; 34,4.7 stammen alle aus der nachexilischen Zeit. In Jes 17,8 schließlich findet sich das Wort innerhalb einer späten Glosse<sup>1</sup>. Aus dem Kontext der verschiedenen Stellen geht lediglich hervor, daß dieser Begriff einen Kultgegenstand, ein Kultgerät oder ein Kultgebäude bezeichnet, ohne daß eine nähere Bestimmung möglich ist. So sind die *ḥammānim* in Ez 6,4 zusammen mit Altären (*mizbeḥôt*) und in Ez 6,6 mit Altären und *gillûlîm* genannt<sup>2</sup>.

In Lev 26,30 steht das Wort mit den Höhenheiligtümern (*bāmôt*) zusammen<sup>3</sup>. Jes 27,9 sind mit ihm die Steine der Altäre und die Ascheren (*'ašerîm*) genannt. Die Glosse zu Jes 17,8 nennt außer den *ḥammānim* auch die Ascheren,

1 Zum Text von Jes 17,7f vgl. H.WILDBERGER, Jesaja, BK X/2 (1978) 637 und 650f.

2 Zum Text von Ez 6,6 vgl. W.ZIMMERLI, Ezechiel, BK XIII/1 (1969) 144. Die Bedeutung von *gillûlîm* ist nur annähernd zu bestimmen; das Wort bezeichnet "eine gegenständliche Darstellung eines heidnischen Kultträgers, am ehesten wird man an größere, am heiligen Ort errichtete Götterbilder denken" (W.ZIMMERLI, ebd., 149).

3 Bei den Höhenheiligtümern handelt es sich vermutlich um Kultstätten unter freiem Himmel, die vorwiegend außerhalb der befestigten Städte gelegen haben. Aus dem 3. und 2. Jahrtausend sind zwei Beispiele aus Megiddo und Nahariya bekannt, vgl. I.DUNAYEVSKY and A.KEMPINSKI, The Megiddo Temples, ZDPV 89 (1973) 161-187; M.DOTHAN, The Excavations at Nahariyah. Preliminary Report (Seasons 1954/55), IEJ 6 (1956) 14-25. Für die Eisenzeit können wahrscheinlich die runden Plattformen westlich von Jerusalem als *bāmôt* angesprochen werden, vgl. R.AMIRAN, The Tumuli West of Jerusalem, IEJ 8 (1958) 206-227. Mit dem Totenkult haben die Höhenheiligtümer ursprünglich nichts zu tun, vgl. W.B.BARRICK, The Funerary Character of "High-Places" in Ancient Palestine: A Reassessment, VT 25 (1975) 565-595. Zu Bedeutung und Gebrauch von *bāmāh* vgl. auch P.H.VAUGHAN The Meaning of 'Bāmā' in the Old Testament, Cambridge 1974.

in 2 Chr 14,4 stehen die *ḥammānīm* neben den Höhenheiligtümern, und 2 Chr 34,4 umfaßt die Aufzählung Altäre, Ascheren und Gottesbilder (*pěsilīm* und *massekôt*), die gleichen Wörter kehren mit Ausnahme der *massekôt* in 2 Chr 34,7 wieder.

Mit den *ḥammānīm* erscheint somit in den verschiedenen Texten eine kultische Einrichtung, die in vorexilischer Zeit überhaupt nicht genannt wird. Diese war somit in vorexilischer Zeit entweder unbekannt oder sie ist erst während des Exils und in nachexilischer Zeit der Ablehnung verfallen, so daß sie in der vorexilischen Polemik nicht erscheint. Die einzige nähere Angabe über die *ḥammānīm* findet sich in der Mitteilung 2 Chr 34,4, daß diese sich oberhalb von den Altären der Baale ('šr lm'ih m'lyhm) befunden haben. Die Angabe läßt aber einen Rückschluß auf Größe und Aussehen dieser kultischen Einrichtung nicht zu. Die *ḥammānīm* werden als dem Jahwekult nicht gemäß beurteilt und sind dementsprechend verurteilt worden, ohne daß über Art und Funktion dieser Einrichtung etwas gesagt werden kann<sup>4</sup>. Keineswegs ist den biblischen Erwähnungen zu entnehmen, "daß es sich bei den *chammānīm* um eine bestimmte Art von Altären handelt"<sup>5</sup>.

Die *ḥammānīm* können nicht mit dem Baal Hamon der punischen Inschriften in Verbindung gebracht werden<sup>6</sup>, die mögliche Ableitung von der Wurzel *ḥmm* "heiß sein" trägt für die Bedeutung des Wortes nichts aus. Das Wort kommt aber sonst als *ḥmn'* in palmyrenischen und nabatäischen Inschriften vor. Da an der Gleichheit der Wörter in den verschiedenen Sprachen nicht zu zweifeln ist, können diese Erwähnungen für die Ermittlung von Funktion und Bedeutung der *ḥammānīm* herangezogen werden. Unter der Voraussetzung, daß die

4 Bereits die Septuaginta hat bei ihrer Wiedergabe des Wortes mehr geraten als übersetzt, vgl. βδέλυμα Jes 17,8, εἶδωλον 2 Chr 14,5 (4); 34,7; Jes 27,9, εὐάλιον χειροποίητον Lev 26,30, τέμενος Ez 6,4.6 und ὑψηλόν 2 Chr 34,4.

5 K.ELLIGER, ZAW 57 (1939) 261 hat diesen Schluß vor allem aus 2 Chr 14, 2-4 gefolgert; aus diesem Text geht aber nicht hervor, daß mit dem *ḥammānīm* Sonderaltäre gemeint sind.

6 Vgl. zuletzt K.GALLING, Ba'al Hamon in Kition und die Hammanim, in: Wort und Geschichte, AOAT 18 (1973) 65-70, der den Zusammenhang allerdings ebenfalls lediglich postuliert hat. Die bisherige, von zahlreichen Hypothesen belastete Diskussion braucht hier im einzelnen nicht wiederholt zu werden. B'1 Hmn ist der "Baal des Amanus(-Gebirges)", vgl. O.EISSFELDT, Die Wanderung palästinisch-syrischer Götter nach Ost und West im zweiten vorchristlichen Jahrtausend, Kleine Schriften II (1963) 55-63, bes. 58; F.M.CROSS, Canaanite Myth and Epic (1973) 24-28.

Steine, auf denen die Inschriften mit der Nennung des *hmn'* angebracht sind, mit dem so bezeichneten Gegenstand in einem Zusammenhang stehen, wurde das Wort von Johannes LINDBLOM als Kultstele<sup>7</sup> und von Harald INGHLT sowie von Karl ELLIGER unabhängig voneinander als Räucheraltar verstanden<sup>8</sup>. Kurt GALLING schließlich will als *ḥammānim* die sog. Räucherkästchen bezeichnen, wie sie aus Uruk, Ur, Babylon, Assur und Nippur einerseits und aus Südarabien andererseits bekannt sind, die sich aber auch im palästinensischen Bereich in Schichten der eisenzeitlichen und persischen Epochen gefunden haben<sup>9</sup>. Diese Deutungen können aber - wie noch zu zeigen sein wird - mit den Funden nicht in Einklang gebracht werden. Da außerdem inzwischen weitere Inschriften aus Palmyra mit der Erwähnung eines *hmn'* veröffentlicht worden sind, sollen alle bisher bekanntgewordenen Belege erneut auf die Bedeutung dieses Wortes hin untersucht werden<sup>10</sup>.

- 
- 7 J. LINDBLOM, Die Jesajaapokalypse Jes 24-27 (1938) 91-100. Nach LINDBLOM hat das Wort einen Bedeutungswandel durchgemacht: "Ursprünglich war es der Name eines phoenizischen Gottes, der besonders auf dem punischen Gebiet gewaltiges Ansehen genoß. Dann wurde es Bezeichnung für eine Steinsäule, die durch eine Weihinschrift diesem Gotte gewidmet war und bisweilen auch als seine Repräsentation betrachtet wurde. Dann wurde es Bezeichnung für heilige Steinsäulen überhaupt, die verschiedenen Göttern geweiht sein konnten. Schließlich scheint das Wort, und zwar in den späten Inschriften, einen besonderen Kultgegenstand, einen Räucheraltar oder dergleichen, bezeichnet zu haben" (S.98). In der ersten und letzten Bedeutung sei das Wort in den biblischen Schriften nicht belegt.
- 8 H. INGHLT, Le sens du mot *ḥammān*, Melanges syriens offerts à R. Dussaud, Paris 1939, S.795-802. K. ELLIGER, *ChammānIm* = Masseben? ZAW 57 (1939) 256-265, und ders., Der Sinn des Wortes *chammān*, ZDPV 66 (1943) 129-139.
- 9 K. GALLING, a.a.O. (Anm.6) 69f. Das Fundmaterial aus dem palästinensischen Raum ist zusammengestellt bei J.B. PRITCHARD, An Incense Burner from Tell es-Sa'idiyah, Jordan Valley, in: Studies on the Ancient Palestinian World (Toronto 1972) 3-17. Für die Beispiele vom Tell es-Seba vgl. Beer-sheba I, ed. Y. AHARONI (Tel Aviv 1973) Pl.29 und 30; Tel Aviv 1 (1974) Pl.8,6 und 2 (1975) Pl.35,1-2. Die Räucherkästchen zeigen eine Zunahme des Hauskultes in persischer Zeit. Die hebräische Bezeichnung für dieses Kultgerät, das wohl zum Räuchern gedient hat, ist noch nicht ermittelt.
- 10 J. STARCKY, Autour d'une dédicace palmyrénienne à Šadrafa et à Du 'Anat, Syria 26 (1949) 43-85; M. GAWLIKOWSKI, Allat et Baalsham, in: Mélanges d'histoire ancienne et d'archéologie offerts à Paul Collart (Lausanne 1976) 197-203. Die beiden älteren palmyrenischen Inschriften mit der Erwähnung des Wortes sind als Nr. 3917 und 3978 im CIS II,3 (Paris 1926/47) 79f und 163f veröffentlicht worden. Vgl. dazu auch M. LIDZBARSKI,

Bei dem einen Fund handelt es sich um einen 163 cm langen und 54 cm hohen Block, der in der Stadtbefestigung an der Westseite der Agora gefunden wurde<sup>11</sup>. Ursprünglich war der Stein in einem Gebäude in der Nähe der Agora verbaut gewesen, das zur Gewinnung von Baumaterial abgerissen wurde und darum verschwunden ist. Der Stein trägt an der Oberkante fünf zweizeilige Inschriften, die jeweils mit *šlm* beginnen und dann den Namen des Dargestellten nennen. Über die Mitte des Steins läuft eine zweizeilige Inschrift in 5,5 cm großen Buchstaben, deren Anfang und Ende auf den zu beiden Seiten anschließenden Blöcken gestanden hat, so daß sie bruchstückhaft ist. Da deshalb das Datum nur teilweise erhalten ist, kann die Inschrift nicht sicher datiert werden, sie gehört aber wohl in das 1. Jh. n. Chr. Der Text lautet<sup>12</sup>:

(1) [*byrḥ...šnt...x+*] 42 *ḥmn' dnh 'bdw wgrbw mlkw br bl 'qb br m [yk' ... ...]*

(2) [... ... ...] *mn pḥd bny zmr' lšdrp' wldšnt 'lhy' tḥ[y'... ...]*

(1) [Im Monat... des Jahres...] haben diesen *ḥmn'* gemacht und geweiht MLKW, Sohn des BL'QB, Sohn des M[YK'.....]

(2) [... ... ...] vom Stamm der Söhne ZMR' für ŠDRP' und D'NT, die [guten] Götter [... ... ...]

Im Zusammenhang dieses Textes erscheint der *ḥmn'* als ein besonderer, zwei Göttern geweihter Kultgegenstand oder Kultbau, wobei angenommen werden kann, daß der Stein mit der Inschrift ein Teil desselben gewesen ist. Da weitere Teile der Inschrift auf den zu beiden Seiten des Steins anschließenden Steinen gestanden haben, muß der Block frei zugänglich in einem Mauerverband verbaut gewesen sein. Die fünf kurzen, in kleineren Buchstaben oberhalb der beiden Zeilen angebrachten Inschriften weisen darauf hin, daß

Ephemeris für semitische Epigraphik II (1907) 280f und M.A.LEVY, ZDMG 18 (1864) 71-77. Die beiden nabatäischen Inschriften aus dem Hauran Nr.27 und 97 hat veröffentlicht E.LITTMANN, Semitic Inscriptions A. Nabataean Inscriptions (Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria 4; Leiden 1914) 24-27 und 74.

Ob die Buchstabenfolge *ḥmn'* auf einem Block mit einer Vertiefung für eine Stele in *ḥirbet Leqtēr* als *ḥmn'* zu lesen ist, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, da auch die Ergänzung zu [*r*]ḥmn' möglich ist, vgl. H.INGHOLT et J.STARCKY, Recueil épigraphique, in D.SCHLUMBERGER, La Palmyrène du Nord-Ouest (Paris 1951) Nr. 32, S.153.

11 Die Grabungen in diesem Bereich wurden 1939/40 durchgeführt, vgl. H.SEYRIG, Rapport sommaire, CRAI 1940, 237-249.

12 J.STARCKY, Syria 26 (1949) 45 und Pl. III,1.

(wohl zu einem späteren Zeitpunkt) Standbilder des Stifters und seiner Familie an oder in diesem *hmn'* oberhalb der Weihinschrift gestanden haben<sup>13</sup>. Die (nachträgliche) Aufstellung dieser Standbilder schließt die Annahme aus, daß der Block von dem Unterbau eines Podestes für die Aufstellung eines Götterbildes oder eines Altars stammt, da die Darstellungen des Stifters und seiner Familie kaum an dem Platz des Kultbildes oder der Opferhandlung Aufstellung gefunden haben. Dann kann der Stein aber nur aus einer Mauer stammen, die Teil eines Gebäudes gewesen ist.

Die Inschrift legt somit den Schluß nahe, daß der *hmn'* einen bestimmten, den beiden genannten Göttern geweihten Kultbau bezeichnet. Bereits Jean STARCKY hat die Bedeutung "chapelle", "sanctuaire" vorgeschlagen und darauf hingewiesen, daß dann der *hmn'* von dem mit *hykl'* bezeichneten Tempel zu unterscheiden ist<sup>14</sup>. Da nach STARCKY der *hmn'* ursprünglich den "Feueraltar" bezeichnet hat, rechnet er mit einer Übertragung des Wortes auf das Feuerheiligtum, doch geht über die Art des Kultbaus aus der Inschrift nichts hervor.

Der Neufund aus den polnischen Grabungen des Jahres 1974 stammt aus dem Bereich des Tempels der <sup>C</sup>Allât. Der etwa 1 m lange und 34 cm hohe Block wurde im Schutt gefunden, seine ursprüngliche Position war nicht mehr feststellbar<sup>15</sup>. Vermutlich war er im Tempel verbaut, stammt aber von einem ab-

13 Es besteht die Möglichkeit, daß die fünf Inschriften erst angebracht worden sind, als sich der Stein schon nicht mehr an seinem ursprünglichen Platz befand. Dagegen spricht aber, daß unter den Namen auch der Stifter der *hmn'* erscheint, so daß ein enger zeitlicher und sachlicher Zusammenhang zwischen den beiden verschiedenen Typen von Inschriften anzunehmen ist.

14 J.STARCKY, Syria 26 (1949) S.55 und J.STARCKY, Inscriptions archaïques de Palmyre, in: Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vita (Rom 1956) (509-528) 517, Anm.2. STARCKY verweist auf den Terasentempel von *Surh Kotal* im Ostiran aus dem 2. Jh. n. Chr., vgl. D.SCHLUMBERGER, Le temple de Surkh Kotal en Bactriance, JA 240 (1952) 433-453 und 242 (1954) 161-187. Für Plan und Beschreibung des Heiligtums vgl. auch D.SCHLUMBERGER, Der hellenisierte Orient (1969) 60-67. Die Übernahme der Bauform aus dem iranischen Raum macht die nabatäischen Quadrattempel allerdings nicht einfach zu Feuerheiligtümern, vgl. K.SCHIPPMANN, Die iranischen Feuerheiligtümer, RVV 31 (1971) 489-496 und 498.

15 M.GAWLIKOWSKI, a.a.O. (Anm.10) 198 und Fig.2.3, der sich der Auffassung von J.STARCKY (Anm.14) angeschlossen hat, daß *hmn'* einen Kultbau bezeichnet. Die Ergänzungen stammen vom Erstbearbeiter der Inschrift, finden sich bei ihm aber teilweise nur in der Übersetzung. Zu den Ausgra-

gerissenen Bauwerk, dessen Steine als Baumaterial wieder verwendet wurden. Die dreizeilige Inschrift ist insofern unvollständig, als der Anfang jeder Zeile fehlt, er hat wahrscheinlich auf dem anschließenden Stein gestanden, doch sind die fehlenden Teile zumindest teilweise zu ergänzen, da die Inschrift in den auch sonst üblichen formelhaften Wendungen abgefaßt ist.

Der Text kann folgendermaßen gelesen werden:

(1) [byrḥ...] ṣnt 282 qrb blḥzy

(2) [br...] brt' ḥmn' dnh lšmš

(3) [<sup>c</sup>l hywhy why'] bnwhy w'ḥwhy

(1) [Im Monat...] des Jahres 282 hat geweiht BLḤZY

(2) [Sohn des...] BRṬ' diesen ḥmn' dem Schamasch

(3) [zu seinem Heil und dem Heil] seiner Söhne und seiner Brüder.

Die kurze Inschrift aus dem Jahre 31/30 v. Chr. weiht den ḥmn' dem Sonnengott. Wenngleich die Möglichkeit nicht auszuschließen ist, daß die Inschrift sich auf eine Einrichtung vor oder an diesem Gebäude bezogen hat, so ist doch eher anzunehmen, daß das Gebäude, von dem der Stein stammt, als ḥmn' bezeichnet wurde. Die Inschrift auf dem Stein läßt für ḥmn' auf einen Bau schließen, der dem Schamasch geweiht war, womit seine kultische Funktion gekennzeichnet ist. Über Form und Größe dieses Kultbaus ist der Inschrift nichts zu entnehmen. Da es die Stiftung eines Mannes gewesen ist, wird es eine im Vergleich zu den Haupttempeln der Stadt eher bescheidene Kultstätte gewesen sein.

Die seit langem bekannte Inschrift CIS 3917 befindet sich an der Konsole einer Säule der Südstoä des großen Beltempels und ist in das Jahr 108 n. Chr. zu datieren. Über dem palmyrenischen Text befindet sich eine zweizeilige griechische Inschrift, die zwar nur den im Bild Dargestellten und die Stifter nennt, aber doch die Ergänzung des Namens in der ersten Zeile ermöglicht.

Ἀγκεον Νοαραίου τοῦ Ἀγκαίου  
οἱ Παδδευβάλιοι τειμῆς χάριν

---

bungen vgl. H.J.W. DRIJVERS, Das Heiligtum der arabischen Göttin Allāt im westlichen Stadtteil von Palmyra, Antike Welt 7/3 (1976) 28-38.

- (1) *šlm' dnh dy 'qyḥ br [n<sup>c</sup>/h] ry br 'qyḥ*
- (2) *dy 'bdw lh bny gdybwl bdył dy 'bd lhn*
- (3) *bb' wtr 'why w'p 'bd b'lgšy' ḥmn'*
- (4) *klh hw w'trh w'p ṭll 'drwn'*
- (5) *klh wšpr lhwn bkl šbw klh bdył*
- (6) *kwt 'bdw lh šlm' dnh lygrh*
- (7) *byrh knwn šnt 420*

(1) Diese Statue ist die des 'QYH, Sohn des [N<sup>c</sup>/H] RH, Sohn des 'QYH, (2) die ihm die Söhne GDYBWL gemacht haben, weil er ihnen hat anfertigen lassen (3) das Tor und seine Türflügel und auch in 'LGŠY' hat errichten lassen den gesamten ḥmn', (4) ihn und seinen Standort und auch den gesamten 'drwn' hat bedachen lassen (5) und sich ihnen überhaupt in jeder Hinsicht gefällig gezeigt hat. Deshalb (6) haben sie ihm diese Statue zu seiner Ehre errichtet. (7) Im Monat Kanun des Jahres 420.

Die Inschrift weist das Standbild, unter dem sie angebracht war, als die Statue eines Mannes aus, der sich um verschiedene Bauten durch seine Stiftungen verdient gemacht hat. Wo das Tor errichtet worden ist, wird nicht gesagt, vielleicht hat es sich nicht um den Eingang in ein Gebäude oder in einen Hof, sondern um einen freistehenden Torbau gehandelt. In Olegias hat dieser Mann außer dem ḥmn' auch ein 'drwn' gefördert. Für ṭll ist die Bedeutung "bedachen" nicht völlig sicher, wengleich es sich wohl in jedem Fall um einen bautechnischen Ausdruck handelt. Für den 'drwn' genannten Bau hat Jean STARCKY nachgewiesen, daß das Wort aus dem griechischen ἄνδρῶν entlehnt ist und wahrscheinlich den Raum für die Kultmahlzeiten bezeichnet<sup>16</sup>. Für den ḥmn' legt die ausdrückliche Erwähnung des Standortes ('tr') den Schluß nahe, daß damit ebenfalls ein Bauwerk oder zumindest der Teil eines solchen gemeint ist<sup>17</sup>. Eine kultische Bestimmung dieses Baus ist der Inschrift nicht zu entnehmen.

16 J. STARCKY, Syria 26 (1949) 55-49; vgl. F. ROSENTHAL, Die Sprache der palmyrenischen Inschriften (1936) 90, Anm.5.

17 Zur Bedeutung von 'tr' vgl. Ch.-F. JEAN - J. HOFTIJZER, DISO (Leiden 1965) 27, s.v. 'šr II. Die Inschrift 2 ter bei H. INGOLT et J. STARCKY, a.a.O. (Anm.10) 144 erwähnt ausdrücklich die Schenkung eines 'tr' an den Gott Abgal, so daß bei diesem Wort am ehesten an die Bedeutung "Grundstück" zu denken ist.

Die Inschrift CIS 3978 ist auf der Seite eines Altars eingemeißelt, dieser wurde bereits im Jahre 1751 in Palmyra gefunden. Eine weitere Seite zeigt das Bild von zwei Männern in Tuniken, zwischen denen ein kandelaberförmiges Gefäß steht, aus dem Rauch aufsteigt<sup>18</sup>. Dieses Bild stellt wohl die beiden Stifter des Altars bei einer Opferhandlung dar. Zu datieren ist die Inschrift in das Jahr 85 n. Chr.

- (1) [b]yrh 'lwl šnt 396
- (2) ḥmn' dnh w'lt' dh
- (3) [r]bdw wqrw lšmš wzbyd'
- (4) bny mlkw br ydy'bl br nš'
- (5) dy mtqr' br 'bdbl dy mn
- (6) pḥd bny mgrt lšmš
- (7) 'lh byt 'bwhn 'l
- (8) ḥyḥwn whyy 'ḥyh [wn]
- (9) wbnḥwn

(1) [Im] Monat Elul des Jahres 396 (2) haben diesen ḥmn' und diesen Altar (3) gemacht und geweiht LŠMŠ und ZBYD', (4) die Söhne des MLKW, Sohn des YDY'BL, Sohn des NŠ', (5) genannt Sohn des 'BDBL, (6) von dem Stamm der Söhne MGRT, dem Schamasch, (7) dem Gott des Hauses ihres Vaters, zu (8) ihrem Heil und dem Heil ihrer Brüder (9) und ihrer Kinder.

Im Text dieser Inschrift wird der ḥmn' neben dem Altar ('lt') genannt, dementsprechend sind diese beiden voneinander zu unterscheiden. Nach Karl ELLIGER ist zwar "kein zwingender Grund vorhanden, hier an verschiedene Kultgegenstände zu denken"<sup>19</sup>, dieser Auffassung steht aber entgegen, daß die von ELLIGER gleichgesetzten Wörter 'lt' und 'tr' nicht identisch sind und völlig verschiedene Bedeutungen haben. Nur indem ELLIGER den Altar als den Platz ('tr') für den ḥmn' versteht, kann er den ḥmn' als einen weiteren Altar verstehen und mit "Räucheraltar" bezeichnen. Harald INGOLT dagegen hat den ḥmn' mit dem Räucheraltar in Kandelaberform gleichgesetzt, der auf der Seite des Altars zwischen den beiden Stiftern dargestellt ist. Dieser soll auf den mit der Inschrift versehenen steinernen Altar aufgesetzt worden sein<sup>20</sup>. Dagegen spricht aber, daß es für eine solche Praxis

18 Abbildung bei H. INGOLT, a.a.O. (Anm.8) nach 798.

19 K. ELLIGER, ZAW 57 (1939) 262; vgl. ders., ZDPV 66 (1943) 133.

20 H. INGOLT, a.a.O. (Anm.8) 798.

zweier Altäre aufeinander keinen Beleg gibt. Das von ELLIGER angeführte Beispiel aus *Kefr el-Māhaṭat* hat Kurt GALLING inzwischen als Legendenbildung entlarvt<sup>21</sup>.

In den palmyrenischen Inschriften werden die Altäre auch sonst 't' genannt<sup>22</sup>. Es kann also kein Zweifel daran bestehen, daß mit 't' der Altar gemeint ist, der die Inschrift trägt. Der ḥmn' muß also gerade von diesem Altar unterschieden werden. Da ein weiterer Altar wenig wahrscheinlich ist, bleibt nur die Annahme, daß es sich dabei nicht um ein Kultgerät, sondern um einen Kultgegenstand oder um einen Kultbau handelt. Altar und ḥmn' wurden zu Ehren des Gottes Schamasch errichtet und geweiht. In diesem Zusammenhang kann ḥmn' entweder ein besonderes Gebäude, in dem oder vor dem der Altar gestanden hat, oder ein Kultbild des betreffenden Gottes bezeichnen.

Die zweizeilige nabatäische Inschrift Nr. 27 aus *Dēr el-Mešqūq* etwa 25 km südöstlich von Boşra findet sich auf einem in zwei Teile zerbrochenen Stein von 159 cm Länge und 32 cm Höhe. Der Block war ursprünglich wohl noch etwas länger, doch scheint die Inschrift vollständig zu sein. Gefunden wurden die beiden Teile im Mauerverband eines christlichen Klosters<sup>23</sup>. Die Datierung entspricht dem Jahr 124 n. Chr.

(1) *dnh ḥmn' dy 'bd m'yrw br 'qrb*

(2) *bt 'šrw(?) 'lh' 'lh m'ynw šnt šb' lhdyrns qysr*

(1) Dies ist der ḥmn', den M'YRW, Sohn des 'QRB gemacht hat.

(2) Haus des Gottes 'ŠRW, des Gottes von M'YNW. Jahr sieben des Kaisers Hadrian.

Es kann als sicher gelten, daß dieser Stein ursprünglich in der ḥmn' genannten kultischen Einrichtung verbaut gewesen ist. Enno LITTMANN hat ihn als Teil eines Altars angesprochen und ḥmn' mit "Feueraltar" übersetzt<sup>24</sup>. Gegen diese Auffassung spricht aber die Größe des Steins. Außerdem werden in den nabatäischen Inschriften die für das Räucheropfer verwendeten Altäre

21 K.GALLING, a.a.O. (Anm.6) 68f.

22 Vgl. CIS II,3 Nr. 3903,1; 3973,1.10; 3975,3; 3980,1; 4002,2; 4008,1; 4013,3; 4014,2f.; 4029,2; 4053,1; 4101,1 u.ö.

23 Vgl. E.LITTMANN, *Semitic Inscriptions*, III.3.

24 E.LITTMANN, ebd., 27.

als *msgd* bzw. *mšgd* bezeichnet<sup>25</sup>. Da der mit der Inschrift versehene Stein nicht Teil eines Altars gewesen sein kann, scheidet auch für *hmn'* die Bedeutung "Altar" aus.

Die Inschrift erwähnt nun aber in der zweiten Zeile mit dem *bt* 'ŠRW einen Tempel<sup>26</sup>. Enno LITTMANN hat zwar am Anfang des Wortes *bt* einen unter dem *b* zu sehenden Strich zu *[b]bt* ergänzt, dann wäre das Haus des Gottes 'ŠRW der Aufstellungsort des *hmn'* gewesen. Weitere Teile des ergänzten Buchstabens sind aber nicht zu erkennen, obwohl der Stein an dieser Stelle gut erhalten ist. Bei dem von LITTMANN als *b* aufgefaßten Sprung handelt es sich wohl um eine Beschädigung des Blocks und nicht um den Rest eines Buchstabens. Ist aber einfach *bt* zu lesen, so kann die Bezeichnung *bt* 'ŠRW nur eine Näherbestimmung des *hmn'* sein. Damit ist der *hmn'* als das Haus eines Gottes ausgewiesen, das Wort bezeichnet somit einen Kultbau, der von einer Privatperson errichtet worden ist.

Die nabatäische Inschrift Nr. 97 ist nur fragmentarisch auf dem zerbrochenen Abacus eines Kapitels erhalten, die Teile wurden westlich des Tempels von *el-ḥiḍr* gefunden. Von den drei Fragmenten passen zwei zusammen. Die erhaltenen Buchstaben sind von Enno LITTMANN folgendermaßen gelesen und ergänzt worden:

A *[ā]nh ḥm[n'dy]*

B/C *qrb bdrw br [...]*

A Dies ist der *ḥm[n']*, den (B/C) geweiht hat BDRW, Sohn [des...].

Die Lesung der erhaltenen Buchstaben und Buchstabenreste ist weitgehend unsicher, sie kann aber nicht kontrolliert werden, da weder ein Photo der Abacusteile noch die Wiedergabe eines Abklatsches vorliegen. Die Ergänzung des Fragments A ist zumindest teilweise dadurch bedingt, daß Enno LITTMANN den *hmn'* als Feueraltar verstanden hat. Zwar gibt es Altäre in Form einer Säule, wie das Beispiel aus *el-ḥiḍr* zeigt, doch ist dieser Altar ausdrücklich als *msgd'* bezeichnet<sup>27</sup>. Wegen der Unsicherheiten in der Lesung kann

25 E.LITTMANN, ebd., Nr.23; 24; 96A und 38. Der Sockel für eine Statue (*šlm*) wird ausdrücklich als *bmws* bezeichnet, vgl. E.LITTMANN, ebd., Nr.101, S.78.

26 Zur Schwierigkeit der Lesung des Namens vgl. E.LITTMANN, ebd., S.26, der 'šdw gelesen hat.

27 E.LITTMANN, ebd., 71-74 und Ill.11.

diese Inschrift nicht für die Bestimmung des *ḥmn'* herangezogen werden, sie scheidet somit als Beleg aus.

Wie bereits J.STARCKY herausgestellt hat, lassen die palmyrenischen Inschriften erkennen, daß mit *ḥmn'* ein bestimmter Kultbau bezeichnet wurde. Allenfalls in der Inschrift CIS 3978 könnte *ḥmn'* ein Kultbild meinen. Für die übrigen Inschriften ist diese Bedeutung jedoch ausgeschlossen. Insbesondere die beiden großen Blöcke, die Teile eines *ḥmn'* gewesen sind, können nicht in einem Podest für ein Götterbild, sondern nur in einem Bauwerk ihren ursprünglichen Platz gehabt haben. In der nabatäischen Inschrift Nr. 27 auf einem über 1,50 m langen Block ist der *ḥmn'* ausdrücklich als Haus eines Gottes gekennzeichnet. Der *ḥmn'* benennt somit ein besonderes Gebäude, das kultischen Zwecken gedient hat. Die Anlage dieses Kultbaus kann nicht näher bestimmt werden, doch wurde er stets von Privatpersonen für einen oder mehrere der Götter errichtet<sup>28</sup>. Möglicherweise enthielt er Götterbilder, jedenfalls konnten an ihm Opfer dargebracht werden, zumal die Zuordnung eines Altars ausdrücklich erwähnt ist. Von dem *hykl'* genannten öffentlichen Tempel ist der *ḥmn'* somit durch seine Bestimmung und wohl auch durch seine geringere Größe unterschieden.

Die Übereinstimmung von *ḥmn'* mit *ḥammān* läßt darauf schließen, daß dieses Wort im hebräischen Sprachgebrauch ebenfalls einen Kultbau bezeichnet. Schwierigkeiten für dieses Verständnis bereitet dabei nur die Näherbestimmung der *ḥammānīm* in 2 Chr 34,4. Die dort gebrauchte Wendung *lm<sup>c</sup>lh m<sup>c</sup>l* ist in den biblischen Schriften singulär. Dabei hat *lm<sup>c</sup>lh* die Grundbedeutung "nach oben", "aufwärts", während *m<sup>c</sup>l* wörtlich als "von auf" oder "von über" zu verstehen ist. Die Wendung bringt somit verstärkt zum Ausdruck, daß die *ḥammānīm* sich über den Altären befunden haben. Diese haben somit unter den *ḥammānīm* und damit innerhalb derselben gestanden, womit die Bedeutung "Kultbau" bestätigt wird.

---

28 Im Gebiet nordwestlich von Palmyra wurden drei verschiedene Typen von Tempelanlagen freigelegt, ohne daß einer von ihnen mit Sicherheit als *ḥmn'* angesprochen werden könnte, vgl. D.SCHLUMBERGER, La Palmyrène du Nord-Ouest (Paris 1951) 13ff., 93ff. Das aus verschiedenen Gebäuden bestehende Heiligtum des Abgal in *Ḥirbet Semrine* wird jedoch ausdrücklich als *hykl'* bezeichnet, H.INGHOLT et J.STARCKY, a.a.O. (Anm.10) Nr. 3b, S.145 und Nr. 7, S.146.

An allen übrigen Stellen ergibt die Bedeutung "Kultbau" für *ḥammān* einen guten Sinn. Sowohl die Zusammenstellung mit den Höhenheiligtümern in Lev 26,30; 1 Chr 14,4 wie auch die parallele Nennung von Altären und Kultbildern in Ez 6,4.6; Jes 27,9; 17,8; 2 Chr 34,4.7 fügen sich gut mit einem aus Steinen errichteten Kultbau zusammen. Das Wort bezeichnet dabei im Hebräischen wohl solche Kultbauten, an denen fremde Götter verehrt wurden. Zu einem Bau aus Steinen passen auch gut die in Verbindung mit den *ḥammānīm* benutzten Verben *šbr* "zerbrechen", "zertrümmern" Ez 6,4, *gd'* "in Stücke schlagen" Ez 6,6 und 2 Chr 34,7, *qwm* "aufrecht stehen" Jes 27,9, *krt* Hi. "ausrotten", *nts* Pi "niederreißen" 2 Chr 34,4. Archäologisch sind die *ḥammānīm* bisher nicht nachgewiesen, so daß eine Näherbestimmung ihrer Bauform und ihrer Herkunft nicht möglich ist.

Als Wort zur Bezeichnung der Kultbauten für fremde Götter würde sich *ḥammān* gut in den sonstigen hebräischen Sprachgebrauch der nachexilischen Zeit einfügen. Von den Wörtern für Tempel bezeichnet *hykl* mit einer Ausnahme stets den Tempel von Jerusalem<sup>29</sup>, dagegen werden Tempel sonst *mqdš* genannt<sup>30</sup>. In exilisch-nachexilischer Zeit heißt der Tempel in Jerusalem dann überwiegend *mqdš*<sup>31</sup>. Von den Propheten und im deuteronomistischen Geschichtswerk werden Jahwe nicht gemäße Kultstätten mit dem Wort für das Höhenheiligtum *bmh* belegt<sup>32</sup>, dieser Sprachgebrauch wird in der Epoche des zweiten Tempels beibehalten<sup>33</sup>. Daneben kann durchaus ein besonderes Wort für den fremden Göttern dienenden Kultbau in exilisch-nachexilischer Zeit aufgenommen worden sein. Der Räucheraltar jedenfalls heißt auch dann noch *mzbh*, wobei die Hinzufügung von *qtrt* möglich ist<sup>34</sup>.

29 2 Kön 18,16; 23,4; 24,13; Jes 6,1; Jer 7,4; 24,1; Ez 8,16; Hag 2,15.18; Sach 6,12-15; Esr 3,6.10 u.ö. Nur für den Tempel von Silo wird 1 Sam 1,9 und 3,3 das Wort *hykl* verwendet.

30 Vgl. Jos 24,26 (Sichem); Jes 16,12 (Moab); Am 7,9.13 (Bethel). Zur Bezeichnung des Tempels von Jerusalem wurde das Wort vorwiegend in der Kultsprache der Psalmen verwendet, vgl. Ps. 68,36; 73,17; 74,7; 78,69; 96,6.

31 Vgl. Ez 5,11; 7,24; 8,6; 9,6; 11,16; 23,38f.; 24,21; 25,3; Klgl 1,10; 2,7.10; Lev 12,4; 16,33; 19,30; 20,3; 21,12.23.

32 Vgl. Am 7,9; Hos 10,8; Jer 19,3-5; 1 Kön 11,7; 14,23; 22,44; 2 Kön 12,4; 14,4; 15,4.35; 16,4; 17,9.11; 18,4.22; 21,3; 23,5.8.13.15 und in Verbindung mit *byt* 1 Kön 12,31; 13,32; 2 Kön 17,29.32; 23,13.

33 Vgl. 1 Chr 16,39; 21,29; 2 Chr 14,2.4; 15,17; 17,6; 20,33; 21,11; 28,4.25; 31,1; 32,12; 33,3.

34 Vgl. Ex 30,27; 31,8; 35,15; 37,25; 1 Chr 6,34; 28,18; 2 Chr 26,16.19.

## Zur Dekoration des Leuchters

*Manfred Görg - Bamberg*

Die ausführlichste Dokumentation zur Gestalt eines Leuchters findet sich bekanntlich im Kontext der Anweisungen zur Ausstattung der "Stiftshütte" im Buch Exodus. Hier bietet der Textbereich 25,31-38 auf den ersten Blick eine Reihe detaillierter Informationen, läßt aber alsbald auch, sofern es an den Versuch einer exakten Rekonstruktion der vorgeschriebenen Gestalt geht, die Schwierigkeiten erkennen, die sich seit jeher gerade bei der Interpretation der Ornamentik ergeben haben. Das Problem ist von M. NOTH besonders akzentuiert worden<sup>1</sup>. Nach ihm ist die Beschreibung deswegen "ungewöhnlich kompliziert, da einmal es offenbar dem Verfasser an Ausdrucksmöglichkeiten fehlt, um alles klar auszusagen", und "sodann zahlreiche Worte in übertragener Bedeutung als Fachausdrücke begegnen, deren Sinn nicht ganz exakt zu fassen ist". Hilfreicher als Mutmaßungen zum angeblichen Ausdrucksdefizit des oder der Autoren und als ein Zurückweichen vor vermeintlich unzugänglicher Fachterminologie dürften hingegen energische Versuche sein, die literarische Verfassung des Textes selbst erneut zu prüfen und die semantische Seite des Vokabulars in umfassenderen Dimensionen anzugehen.

Ohne den Entwicklungsgang der literarischen Analysen von Ex 25,31-38 im einzelnen vorführen zu wollen, sei doch an dieser Stelle auf einige bemerkenswerte Positionen hingewiesen. Nach G.BEER - K.GALLING ist der Abschnitt auf zwei Parallelfassungen zu verteilen, wobei zu p<sup>A</sup> V.31f.37 und zu p<sup>B</sup> V. 33-36.38f gehören sollen<sup>2</sup>. Mit der Bezeichnung מנרה sei in der Version p<sup>A</sup> "das ganze Gerät", in p<sup>B</sup> nur der "Mittelschaft" gemeint. M. NOTH möchte dagegen hier keine "Unklarheiten" wahrnehmen, den Abschnitt 25,31-40 "im wesentlichen als literarisch einheitlich" auffassen, jedoch in V.37b-40 einen "sekundären Zuwachs" erkennen<sup>3</sup>. Einen erheblichen Schritt nach vorn bedeu-

1 M. NOTH, Das zweite Buch Mose · Exodus (ATD 5), Göttingen<sup>2</sup>1961, 168.

2 G. BEER - K. GALLING, Exodus (HAT I/3), Tübingen 1939, 132f.

3 NOTH, op.cit. 169.

tet K. KOCHs Erkenntnis, daß der Abschnitt V.31-38 aus einer in V.31 37 38 greifbaren Vorlage und deren Bearbeitung durch den Verfasser der Priesterschrift bestehe<sup>4</sup>. Die vermutete Vorlage umfaßt nach ihm fünf in einem formularhaften "Kurzsatzstil" gehaltene Anweisungen zur Herstellung und Funktion eines Leuchters mit Zubehör, während die in einem "gefügtten" Stil gegebenen Ergänzungen des priesterschriftlichen Autors vornehmlich auf Einzelheiten und Besonderheiten der Dekoration abzielen. Ganz anders beurteilt jüngst V. FRITZ den literarischen Sachverhalt, indem er damit rechnet, daß "der gesamte Abschnitt 25,31-40 eine sekundäre Erweiterung darstellt, wobei V.37b-40 ein Zusatz innerhalb des Abschnittes sind"<sup>5</sup>. In V.31a und 37a liegt lediglich "die Aufnahme des in dem Rest des Kapitels vorherrschenden Stils vor, um diese Erweiterung an die Ausdrucksweise der vorausgehenden Stücke wenigstens teilweise anzupassen".

Eine kritische Stellungnahme zu den genannten Positionen sollte eine literaturwissenschaftliche Analyse aller Anweisungstexte im Zusammenhang zur Voraussetzung haben. Eine methodisch strikte Trennung von literarkritischen und formkritischen Beobachtungen und deren Auswertung kann auch in diesem Fall zu glaubwürdigeren Ergebnissen führen<sup>6</sup>. Die Scheidung von Vorlage und Bearbeitung (Erweiterung) kann über KOCHs formkritisch orientierte Beobachtungen hinaus literarkritisch fundiert werden<sup>7</sup>. Einen Schlüssel zur Ortung der literarischen Verhältnisse kann eine Prüfung der Dublette V.31//36 hergeben, in deren Zentrum der Ausdruck מִקְשָׁה (31b.36b) zu stehen scheint. Entgegen der gewöhnlichen Wiedergabe dieses Ausdrucks mit "getriebene Arbeit" o.ä. ist mit G. GERLEMAN mit der vom Wortstamm her begründbaren Bedeutung "starres Gefüge" zu rechnen<sup>8</sup>, wodurch das besondere Interesse an der technischen Geschlossenheit des Objekts artikuliert wird. Bei genauerem Zusehen zeigt sich beim Vergleich von V.31 und V.36 unter Zuhilfenahme der semantischen Bestimmung von מִקְשָׁה einerseits, daß 36ab ganz ungezwungen der technischen Einheitlichkeit des Leuchters unter Hintansetzung der Materialangabe das Wort reden, andererseits, daß 31bc genau dem gleichen Interesse folgend eine Spannung zu 31a erzeugen, wo die Herstellung als solche aus einem bestimmten Material im Vordergrund steht. Es läßt sich also

- 
- 4 K. KOCH, Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16. Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung (FRLANT 71), Göttingen 1959, 13.  
5 V. FRITZ, Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift (WMANT 47), Neukirchen-Vluyn 1977, 118  
6 Vgl. dazu grundsätzlich M. GÖRG, Das Zelt der Begegnung, 1967, 8ff.

eine Gegenläufigkeit verbunden mit einer klaren Akzentverlagerung beobachten, die V.31a fortschreitend isoliert. Auf dieser Basis könnte man dann der weiteren Argumentation KOCHs folgen und auch die formale Besonderheit von V.31a im Vergleich mit 31bc bzw. 36 ins Spiel bringen. In ähnlicher Weise wäre auch das Verhältnis von V.37a zu seinem Kontext zunächst literarkritisch zu definieren, um dann der formkritischen Beschreibung Raum zu geben, ein Vorgehen, das vor allem dem auffälligen Subjektswechsel in V.37 gerecht werden kann<sup>9</sup>.

An den von KOCH gezielt begründeten Rekonstruktionsversuch einer literarischen Vorlage können einige Anfragen gerichtet werden, die vorwiegend literar- und formkritischer Natur sind. So läßt sich nicht ohne weiteres verstehen, weshalb die auch in sonstigen Kurzsatzreihen belegte deskriptive Anlage der Anweisungsfolge<sup>10</sup> hier so knapp ausfällt und in V.31bc-36 eine ungewöhnlich breite Erweiterung erfährt. Problematisch ist auch, daß KOCH die in der Regel am Ende einer Anweisungsreihe beobachtete Zweckbestimmung noch vor einer letzten Bestimmung über das notwendige Zubehör ansetzt, die er übrigens noch formal durch Einfügung eines weiteren וְעֵשֶׂית ausweisen muß<sup>11</sup>. Man könnte stattdessen erwägen, ob V.37c nicht tatsächlich als Abschluß der vorgegebenen Reihung zu verstehen ist, während aus dem Bestand V.31bc-36 noch mindestens eine Anweisung zu eruieren wäre, die sich an der Gestaltung des Leuchterständers selbst orientiert hätte. Es kann kein Zweifel sein, daß die Vorlage noch nicht den späteren siebenarmigen Leuchter im Blick gehabt hat; vielmehr darf vermutet werden, daß eine gewisse Analogie zu dem salomonischen Leuchter gegeben ist, der nach M. NOTH "aus einem irgendwie gestalteten Unterteil" und "einem 'blütenförmigen Aufsatz" bestand, "auf dessen Rand die Lampenschalen (נרות) in unbestimmter Vielzahl angebracht waren"<sup>12</sup>.

Die postulierte Anweisung könnte sich dementsprechend auf den 'blütenförmigen Aufsatz als ein wesentliches dekoratives Element bezogen haben. Der Textbestand 31bc-36 verwendet hier vor allem drei Fachtermini, deren gegenseitige Abgrenzung in der Auslegungsgeschichte bisher außerordentlich problematisch war. Es handelt sich um die Triade גביע, כפתר, פרח, in der Regel wiedergegeben mit: "Kelch", "Knauf", "Blüte"<sup>13</sup>. Diese Begriffe sind

7 KOCH nennt zwar seine Untersuchung "überlieferungsgeschichtlich" und "literarkritisch", argumentiert aber weitgehend formkritisch.

8 G. GERLEMAN, in: ZAW 92 (1980), 412f.

9 Vgl. dazu vorläufig KOCHs Beobachtungen (o.c. 13).

10 Vgl. zur Gattungsbestimmung GÖRG, o.c., 25f.

11 KOCH, o.c., 13.

12 M. NOTH, Könige (BK IX/1), 1968, 166.

in V.31.33.34 deutlich aufeinander bezogen, ohne daß sich nach dem bisherigen Kenntnisstand eine einleuchtende Erklärung anbietet. Für das Postulat einer weiteren Anweisung scheint insbesondere der Wortlaut von V.34 ergiebig zu sein, da die hier gegebene Deskription in einer absoluten Weise vom "Leuchter" redet, als ob es selbstverständlich sei, daß die in V.32f genannten Seitenröhren keine Bestandteile des Leuchters selbst sind<sup>14</sup>. So sieht sich H.L. STRACK veranlaßt, den in V.34 erwähnten "Leuchter" eigens als den "senkrechten Hauptschaft" zu kommentieren<sup>15</sup>. Die Schwierigkeit wird aber leicht zu beheben sein, wenn man unterstellt, daß eine Anweisung zur Ausstattung der מנרה zugrundeliegt, die von möglichen Seitenarmen überhaupt nicht redete und lediglich die besondere Dekoration des Lampenträgers: zum Inhalt hatte<sup>16</sup>. Um nun eine weitere Anweisung zu erhalten, müßte man - so wie es in der Regel für V.38 gefordert wird<sup>17</sup> - eine w- + SK-Verbform ergänzen, etwa ועשית oder והיו, so daß sich folgende Formulierung gewinnen ließe, die womöglich um die Zahlangabe zu reduzieren ist:

V.34 ועשית (והיו) במנרה <ארבעה> גבעים משקדים כפתרים ופרחיה

Um diese Anweisung indessen korrekt wiederzugeben, bedarf es einer semantischen Klärung der zitierten Fachtermini, wozu dann noch eine Deutung des attributiv gebrauchten und in der Regel mit "mandelblütenförmig" übersetzten Ausdrucks משקדים treten sollte<sup>18</sup>.

Nach M. NOTH wird der Begriff "Kelch" "erläutert durch 'Knauf und Blüte'", worin aber diese 'Erläuterung' bestehen soll, wird nicht klar<sup>19</sup>. Für C.L. MEYERS ist die "juxtaposition of פרח and כפתור" "really to be understood as a hendiadys": "The two terms taken together denote a floral, or more specifically, a lily capital"<sup>20</sup>. Wie aber kommt insbesondere כפתור zu einer so eindeutig botanisch-architektonischen Sinngebung?

Von den zitierten Ausdrücken weist zunächst nur der semantische Gehalt von פרח unzweideutig in den Bereich der Botanik. Von hier aus ist eine Übertragung in "architectural design" vorgenommen worden<sup>21</sup>, wobei an Liliengestalt oder "Lotoswerk" zu denken sein wird<sup>22</sup>.

13 Vgl. z.B. BEER-GALLING (1939), 132; NOTH (1961), 168.

14 Zu den besonderen Problemen der jetzigen Deskription vgl. NOTH 169f.

15 H.L. STRACK (KKANT A I), München 1894, 247.

16 Zur מנרה als "Lampenständer" vgl. O. KEEL, SBS 84/85, 1977, 276.

17 Vgl. etwa BEER-GALLING (1939), 132; KOCH (1959), 13.

18 Auch NOTH setzt diese Übersetzung an, obwohl sie ihm "sehr zweifelhaft" 24 erscheint (169).

Im Blick auf die weitere Diskussion sei bereits hier darauf hingewiesen, daß nicht nur die Vorstellung einer derartigen Dekoration des Lampenträgers auf ägyptische Inspiration deutet<sup>23</sup>, sondern daß auch das Wort *prh* selbst als Bezeichnung der "Blüte" im Neuägyptischen belegt ist<sup>24</sup>. Es handelt sich also ohne Zweifel um einen grenzüberschreitenden Ausdruck, der gerade durch die Entlehnung ins Ägyptische auch in den Bereich der dekorativen Terminologie hineingenommen werden konnte.

Der Begriff *גביע* ist dagegen allem Anschein nach nicht in der Terminologie der Pflanzenwelt beheimatet, was freilich nicht bedeutet, daß er dort nicht ungehindert Eingang finden konnte. Das Wort könnte mit dem ug. *qb<sup>c</sup>t* oder auch mit dem akk. *qabutu* als semitischen Gefäßbezeichnungen<sup>25</sup> verwandt sein, mindestens ebenso nahe liegt aber eine Verbindung mit dem ägypt. *qbh.w*, der verbreiteten Bezeichnung für ein "Libationsgefäß"<sup>26</sup>. Auch der sonstige Gebrauch des Wortes außerhalb der מנורה-Texte im Alten Testament deutet auf einen bestimmten Gefäßnamen<sup>27</sup>. Es ist deswegen wohl zu vermuten, daß die besondere, vielleicht becherförmige Gestalt<sup>28</sup> des Gefäßes den Anlaß zur Übertragung der Bezeichnung auf die obere Figuration des Lampenträgers geboten hat.

Die Hineinnahme des Ausdrucks in die Terminologie der Pflanzenwelt ist nicht anders zu verstehen als in Analogie zur Übertragung der Ausdrücke "Blumenkelch", "becherförmige Öffnung" etc. in die botanische Fachsprache. Dazu könnte aufs erste gesehen das Attribut *mšqd* ein weiteres Signal sein. Die Ableitung dieses Ausdrucks von der Basis *šqd* sollte die Bedeutung "mandelblütenförmig" bzw. "made like almonds"<sup>29</sup> unterstützen, doch bleibt es schwierig "to understand exactly what is meant by such a term". Es ist auch erwogen worden, ob es sich möglicherweise um "a technical term" handelt, der sich "to some sort of repoussé work or perhaps to a type of inlay work in the shape of almonds" bezieht<sup>30</sup>. Diese Interpretation stünde allerdings in einer gewissen Spannung zu der oben unterstellten Liliengestalt bzw. Lotusarbeit. Es mag nicht nur deswegen gefragt werden dürfen, ob sich hinter dem scheinbar hebräischen Ausdruck מִטְקָר nicht doch ein ursprünglich fremder Terminus verbirgt, der lediglich hebraisiert worden wäre.

19 Vgl. NOTHS eigenen Kommentar, nach dem die "Kelche" "jeweils aus einem 'Knauf', d.h. einer Ausbuchtung, und einer offenbar darüber sitzenden 'Blüte'" bestehen (169).

20 C. MEYERS, *The Tabernacle Menorah: A Synthetic Study of a Symbol from the Biblical Cult*, Brandeis University, Ph.D., 1975, 28.

21 MEYERS (1975), 26. 22 Vgl. dazu BN 13,17ff. 23 Vgl. MEYERS (1975), 75.

Es wäre beispielsweise denkbar, daß *mšqd* von Haus aus eine ägyptische Nominalbildung der Basis *šqd* (Kausativum von *qd* "bilden", "formen")<sup>31</sup> darstellt und nichts anderes als "geformte Gestalt" o.ä. meint. In Kombination mit dem Nomen *gbj<sup>c</sup>* würde das attributiv gebrauchte Nomen aus dem Bereich der Architektursprache lediglich besagen, daß die obere Partie des Lampenständers "becherförmige" Gestalt gehabt habe.

Es bleibt noch der besonders rätselhafte Ausdruck כַּפְתָר einer Deutung zuzuführen. Dabei muß zunächst an die zahlreichen und differierenden Versuche zur Etymologie erinnert werden. GESENIUS-BUHL verweisen auf akk. *kaptaru* als "Name eines Baumes od. einer Baumfrucht" und zitieren die Bedeutungen "Knauf, Säulenkapitäl" im Blick auf Am 9,1 Zeph 2,14 und "ein Zierat am goldenen Leuchter" mit Rücksicht auf unsere Textstellen<sup>32</sup>. Das hier erwähnte altbabylonische Wort erscheint auch im Akkadischen Handwörterbuch unter Bezugnahme auf das hebr. *kp̄tr* mit der Bedeutungsangabe "Kreta-Wacholder" (!), offenbar, weil es einerseits einen lautlichen 'Gleichklang' mit der keilschriftlichen Bezeichnung für die Insel Kreta bietet und andererseits versehen mit dem Holzdeterminativ eine Verbindung mit dem oben diskutierten Attribut zu *kp̄tr* als angeblicher Ableitung von hebr. *šqd* (mit dem weiteren Nomen קֶדָשׁ "Mandelbaum, Wacholder") suggerieren läßt<sup>33</sup>. Dementsprechend ist auch in HAL von der "Kaptar-Blume" als dem "Kreta-Wacholder" die Rede, was dann als "knopfartige Baumfrucht u. entsprechende Zierat" erscheint<sup>34</sup>. Aus dieser Verbindung werden ohne weitere Kommentierung die Bedeutungsangaben "Knauf d. Leuchters" und "Säulenkapitäl" hergeleitet. Auch C. MEYERS denkt - allerdings ohne eine Verbindung mit dem akk. *kaptaru* zu diskutieren - an "a derived meaning from a term representing a kind of fruit"<sup>35</sup>. In jüngster Zeit hält es J. STRANGE für das Beste, in unserem Ausdruck ein akkadisches Lehnwort zu sehen, um zugleich darauf aufmerksam zu machen, "that all occurrences of the word are from a time when Assyrian influence had made itself felt in Israel"<sup>36</sup>.

24 Vgl. WB I, 532,12.

25 Vgl. dazu MEYERS (1975), 24.

26 Vgl. WB V, 27; MEYERS 23 u.a.

27 Vgl. dazu MEYERS (1975), 23.

28 Zur Spezifikation der Gestalt vgl. MEYERS (1975), 24.

29 MEYERS (1975), 25.

30 MEYERS (1975), 25.

31 Vgl. WB

32 Vgl. GesB 361a.

33 Vgl. W. VON SODEN, AHW I, 445a.

34 Vgl. HAL 472a.

35 MEYERS (1975), 26.

36 J. STRANGE, Caphtor / Keftiu. A new Investigation (Acta Theologica Danica XIV), Leiden 1980, 106.

Nun ist zunächst zuzugeben, daß wie im Akkadischen so auch im Hebräischen eine lautliche Identität des Wortes *kaptaru*/*kptr* mit der jeweiligen Wiedergabe des Namens der Insel Kreta gegeben zu sein scheint. Trotzdem ist doch ein signifikanter Unterschied auszumachen. Das babyl.-assyrische Wort kann nicht anders denn als Herkunftsbezeichnung gedeutet werden, es handelt sich eben um eine Holzart aus Kreta. Zum Vergleich wäre hier auf den Ausdruck *kullaru* zu verweisen, den VON SODEN zwar mit "Kullar-Wacholder" wiedergibt<sup>37</sup>, ohne daß eine klare Begründung für diese Holzspezifikation vorliegt, der aber ebenfalls nur die Herkunftsgegend, nämlich in diesem Fall das Gebiet des Urmia-Sees, anzeigt. Es ist daher J. STRANGE zuzustimmen, nach dem "the kind of wood imported from Caphtor may have been called 'kaptaru' long after connections between Mesopotamia and Caphtor had ceased to exist"<sup>38</sup>. Nur darf diese Auffassung nicht zu der These verleiten, auch das hebr. *kptr* könne nur unter Bezugnahme auf die lautliche Gestalt des Namens Kreta zutreffend erklärt werden. Die semantische Kluft zwischen der im Akkadischen bezeugten Holzart und dem im AT gemeinten Dekorationsstück ist auch dann noch viel zu tief, wenn beiderseits auf eine Beziehung zur Pflanzenwelt abgehoben wird. Man wird daher auch in diesem Fall nach einer anderen etymologischen Interpretation Ausschau halten müssen. Dabei ist im Unterschied zu der oben zitierten These STRANGES über den angeblich für alle Vorkommen des Wortes im AT gültigen assyrischen Einfluß gerade in unserem Zusammenhang auf mögliche Provenienz aus dem ägyptischen Kulturbereich zu achten.

Analog zu bereits früher vorgestellten und diskutierten Fällen<sup>39</sup> möchte ich auch hier die Hebraisierung eines aus zwei Elementen bestehenden Fremdausdrucks vermuten. Ich denke an eine Kombination der ägyptischen Wörter *kf3* und *twr/trj*, die durch den direkten Genetiv miteinander verknüpft sind. Das Wort *kf3* bezeichnet u.a. einen Pflanzenteil; nach H. VON DEINES - H. GRAPOW ist vielleicht an "Blattspitzen" oder "Stengelspitzen" zu denken<sup>40</sup>. Es erscheint noch im Koptischen als *κλq* mit der Bedeutung "Stamm"<sup>41</sup>. Man wird aber wohl zum konkreteren Verständnis dessen, welcher Pflanzenteil gemeint ist, auf das konsonantengleiche Nomen *kf3* mit den Bedeutungen "Boden eines Topfes (der durchbohrt ist)" und "Basis einer Schwellung"<sup>42</sup> rekurre-

37 AHW I, 501; vgl. dazu STRANGE (1980), 103f.

38 STRANGE (1980), 104.

39 Vgl. ZAW 89 (1977), 115-8; BN 13 (1980), 17-20 u.a.

40 H. VON DEINES - H. GRAPOW, Wörterbuch der ägyptischen Drogennamen, Berlin 1959, 528-29. Vgl. W. WESTENDORF, KHW 512.

ren. Es könnte sich demnach um jenen Teil der Pflanze handeln, der sich unmittelbar unterhalb des Blumenkelches befindet bzw. die Anschwellung der Haupt- oder auch Seitenachse(n) zur Stützung der Blüten oder Knospen darstellt. Das Wort *twr* meint ebenso wie *trj* "eine Pflanze: Art Rohr"<sup>43</sup>, d.h. konkret wohl nichts anderes als den Pflanzenstengel. Die von uns hier supponierte Kombination von *kf3* und *twr/trj* als lautliche Vorstufe des hebr.  $\gamma(1)\text{חפ3}$  sollte demnach mit der Bedeutung "Kelchuntersatz" o.ä. versehen werden dürfen. Damit wäre dann nicht eigentlich der "Knauf" gemeint, den man gelegentlich zum Erheben eines Pokals oder Kelches erfaßt, erst recht nicht der "Knauf" als runder Griffknopf eines Gerätes, eher schon jener "Knauf", der als Säulenkopf zu verstehen ist.

Die beste Vorstellung allerdings von dem, was hier gemeint ist, kann man sich m.E. angesichts erhaltener Lampen und ihrer Dekoration aus dem ägyptischen Raum machen. Der Grabschatz des Tutanchamun beispielsweise bietet einen Leuchter in Gestalt einer Lotospflanze mit Blütenkelchen und vor allem einem kapitellartigen Kelchuntersatz, unterhalb dessen der Leuchter erfaßt und getragen werden kann (s. Abb.1<sup>44</sup>). Es sei ausdrücklich erwähnt, daß lotosförmige Lampen für die XXII. Dynastie belegt sind<sup>45</sup>, d.h. in Ägypten mindestens noch während der Zeit in Gebrauch waren, die der vor-exilischen Zeit Israels entspricht. Es ist verwunderlich, daß die im übrigen sehr informative Arbeit von C.L. MEYERS dem Beispielstück aus dem Grab Tutanchamuns nicht den gebührenden Platz einräumt.

Alles in allem wäre für die hinter Ex 25,34 vermutete Anweisung zur Dekoration des Leuchters etwa folgende Wiedergabe anzusetzen:

"Du hast zu machen (oder: es sollen sein) am Leuchter: becherförmige Gebilde ("Kelche"), Kelchuntersätze und Blüten".

Ich möchte dafürhalten, daß die originäre Folge der Anweisungen zum Leuchter vorexilischen Ursprungs ist. Sie stammt von priesterlichen Autoren, die ägyptischer Inspiration ausgesetzt gewesen sind, wie auch immer die ursprüngliche Zielsetzung des später von P aufgenommenen und interpretierten Formulars ausgesehen haben mag.

41 W. WESTENDORF, KHW 512 mit Bezug auf J. CERNY, CED 67 zu WB V 120,9.

42 H. VON DEINES - W. WESTENDORF, WMT II, 904 (WB V 180,6-8).

43 Vgl. WB V 252,2; V 318,13 bzw. W. FAULKNER, CDME 295.

44 Vgl. H. CARTER, Tomb of Tut.ankh.Amen II, London 1927, pl. 47.

45 Vgl. W. HELCK, Materialien, 449; H.G. FISCHER, Lampe, in: LÄ III, 916.



Abb. 1

(Kairo, Ägyptisches Museum, JE 62112)

## Namenstudien X: Neue Belege asiatischer Völkernamen

Manfred Görg - Bamberg

## 1. Ein weiterer Beleg für Š3šw in der 18. Dyn.

Die Namenliste VII vom 5. Pylon in Karnak (Amenophis II) ist bislang unzureichend publiziert und bearbeitet worden<sup>1</sup>. Im Vorgriff auf die von mir beabsichtigte Neupublikation<sup>2</sup> sei hier lediglich auf das Namenfragment x+3 der oberen Reihe (Abb.1) hingewiesen, das über dem Landdeterminativ noch Reste der Kombination šw erkennen läßt, eine Gruppe, die für die Schreibung des Namens Š3šw charakteristisch ist. Damit ergäbe sich ein weiterer Beleg für die Š3šw unter Amenophis II<sup>3</sup>, wobei das Landdeterminativ nicht ausschließlich auf eine Regionalbezeichnung zu deuten ist<sup>4</sup>. Die folgenden Namen [}bh<sup>5</sup> und [}rh<sup>6</sup> zeigen auf jeden Fall in nördliche Richtung, so daß auch Š3šw kaum mit Südpalästina zu verbinden ist<sup>7</sup>.

## 2. Eine bekannte Namenfolge aus Memphis.

In Memphis ist jedem Touristen ein Block sichtbar, dessen Vorderseite (Abb.2) bekannte asiatische Völkernamen erkennen läßt. Neben dem Neun-Bogen-Volk *mntjw n stt*<sup>8</sup> (Asiaten) ist *ḥt3* (Hatti) und *nhrn* (Naharina) auszumachen. Die Liste wird aus der Zeit Ramses II. stammen und in den Bereich des Ptahtempels gehören. Die Namenfolge ist unter Ramses II. in der Liste XXIId (= KRI II,185)<sup>9</sup> belegt, geht aber zumindest auf Sethos I zurück, wie ein Blick auf Liste XV, 9-11 (= KRI I,33) deutlich zeigt.

1 Vgl. vorläufig noch J. SIMONS, Handbook, 130 mit Lit.

2 Vorgesehen für ZDPV.

3 Vgl. den Beleg der Stele von Mitrahine ( dazu zuletzt R. GIVEON, Les Bédouins Shosou, 12-15; D. LORTON, JARCE 9, 1971-2, 149; M. GÖRG, JNES 38, 1979, 201f.).

4 Vgl. dazu vorläufig M. GÖRG in: JNES 38 (1979), 201.

5 Mit klar erkennbarer Gruppe *b3* (vgl. die fragende Feststellung E. EDELS in: SAK 3 (1975), 51), die mit EDEL auf das Land Pabahhi deutet.

6 Mit EDEL (1975), 51 Ḥaburahhi oder Sagurahhi.

7 Vgl. dazu auch die vorläufigen Bemerkungen in BN 9 (1979), 51-3.

8 Dazu vgl. auch BN 14 (1981), 28.

9 Vgl. auch die Beobachtungen zu Liste XXIV bei J. OSING, in: GM 36, 37f.



Abb. 1



Abb. 2

## Der Brustschmuck des Hohenpriesters

Manfred Görg - Bamberg

Unter den Anweisungen zum Ornat des Hohenpriesters<sup>1</sup> hat schon seit eh und je gerade die Vorschrift zur Herstellung und Ausstattung des  $\text{שֵׁן מְשֻׁבָּט}$  in Ex 28,15ff kritisches Interesse gefunden. Dabei ist es insbesondere die Bezeichnung des Gegenstands selbst, die die bisherige und gegenwärtige Forschung vor ein schier unlösbares Problem zu stellen scheint. Schon Johannes LUNDIUS erklärt unter Berufung auf die ihm zugänglichen Stellungnahmen älterer Kommentare zur Bedeutung von  $\text{שֵׁן}$  kurz und bündig: "Was das eigentlich heisse, weiß man nicht"<sup>2</sup>. Die ältere Lexikographie vor 1800 ist offenbar über eine Interpretation des Ausdrucks nach dem Kontext nicht hinausgekommen: so bietet J. BUXDORF die Wiedergabe "Pectorale"<sup>3</sup>, ohne sich im Anschluß an D. KIMCHI auf die Annahme einer Basis  $\text{שֵׁן}$  einzulassen<sup>4</sup>. Von dieser "Lösung" des etymologischen Problems geht allerdings dann der "Thesaurus" aus, wobei jedoch auch im Anschluß an die Erstaufgabe des Handwörterbuchs von W. GESENIUS und dessen Vermutung zur "eigentliche(n) Bedeutung"<sup>5</sup> eine Verbindung zum arabischen  $\text{سَمِين}$  "schön seyn" > "Schmuck" geknüpft und eine semantische Entwicklung zur Bedeutung "ornamentum pectorale" angesetzt wird<sup>6</sup>. Über diesen Erkenntnisstand führen auch die Angaben in den jüngsten Wörterbüchern nur insoweit hinaus, als etwa auf die Möglichkeit einer Beziehung zum aram.  $\text{ܫܢ}$  "besitzen, aufbewahren" > "Tasche" hingewiesen wird<sup>7</sup>.

Zur Ableitung von der hypothetischen Basis  $\text{HSN}$  "schön sein" hat indessen schon J. FÜRST bemerkt, daß die Bedeutung der Wurzel "zu unbestimmt

1 Vgl. dazu schon in dieser Zeitschrift den Beitrag M. GÖRG, Die Kopfbedeckung des Hohenpriesters, BN 3 (1977), 24-6.

2 J. LUNDIUS, Die Alten Jüdischen Heiligtümer, Gottesdienste und Gewohnheiten..., Hamburg 1738, 486.

3 J. BUXDORF, Lexicon Hebraicum et Chaldaicum, Basileae 1655, 273.

4 Vgl. J.H.R. BIESENTHAL - F. LEBRECHT, Rabbi Davidis Kimchi Radicum Liber, Berlin 1847, 122.

5 W. GESENIUS, Hebräisch-Deutsches Handwörterbuch, Leipzig 1810, 343b.

ist"<sup>8</sup>. Stattdessen wollte er einer Rückführung des von ihm mit der Grundbedeutung "Beutel" versehenen Wortes auf eine ebenfalls hypothetische Basis *ḥSN* I ("umgeben, -hegen, - schliessen, - bergen") den Vorzug geben<sup>9</sup>. Doch auch den vorgeschlagenen Alternativen wird man nicht folgen können, da sich vor allem lautgeschichtliche Bedenken namhaft machen lassen. Man wird angesichts der nicht zufriedenstellend lösbaren Ableitungsprobleme auf semitischer Basis *M. NOTH* verstehen, nach dem das Wort "in seiner eigentlichen Bedeutung für uns dunkel" ist<sup>10</sup>. Dennoch scheint es mir nicht notwendig, bei einem *non liquet* zu bleiben.

Dazu bedarf es aber der Loslösung vom zwanghaften Bestreben, auch diesen Ausdruck ausschließlich vom Semitischen her zu verstehen. Es ist hinlänglich bewiesen worden, daß gerade auch das alttestamentliche Vokabular zur Priesterkleidung mit ägyptischen Fremdwörtern durchsetzt ist<sup>11</sup>. Warum sollte nicht auch in unserem Fall eine ägyptische Etymologie möglich und gerechtfertigt sein?

Ein einschlägiger Ableitungsversuch ist bereits zu einem früheren Zeitpunkt im Zusammenhang mit einem Deutungsvorschlag für das Nomen כפרת eingebracht, aber noch nicht weiter diskutiert worden<sup>12</sup>. Danach sei "etwa an eine Kontraktionsform aus *ḥwj šn<sup>C</sup>* ("die Brust schützend") bzw. *ḥw (n) šn<sup>C</sup>* ("Schutz der Brust") o.ä. zu denken". Diese Erklärung aus ägyptischen Bildungen hat den enormen Vorteil, daß sie zwanglos zur Bedeutung "Brustschild" bzw. "Pektoral" hinführt und zugleich deutlich macht, daß die Gestalt des *כפרת* am ehesten von ägyptischen Analogien her - wenigstens im Blick auf die ursprüngliche Fassung der Anweisungen<sup>13</sup> - zu interpretieren wäre. Nun ist zwar das Verb *ḥwj* bzw. das Nomen *ḥw(t)* im Ägyptischen weit verbreitet<sup>14</sup>, so daß an der Richtigkeit der Entsprechung in diesem Bestandteil kein Zweifel aufgrund des Belegpektrums erlaubt wäre; anders steht es allerdings

6 G. GESENIUS, *Thesaurus Philologicus Criticus Linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti* I, Lipsiae 1829, 535b.

7 Vgl. HAL 348b.

8 J. FÜRST, *Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig 1857, 451a. V

9 Dazu FÜRST (1857), 429. Vgl. auch A. DILLMANN, *KeHAT* 12, 1897, 336.

10 M. NOTH, *Das zweite Buch Mose. Exodus (ATD 5)*, Göttingen 1959, 181.

11 Vgl. dazu M. GÖRG, in: *ZAW* 89 (1977), 116 mit n.12 (Lit.).

12 Vgl. GÖRG, in: *ZAW* 89 (1977) 116f. n.14.

13 Vgl. dazu vorläufig K. KOCH, *Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16 (FRLANT 71)*, Göttingen 1959, 21.

mit dem zweiten angenommenen Wort der Kombination in Gestalt des ägyptischen Nomens  $\check{s}n^c$ , welches nicht nur wegen seiner Bezeugung sondern auch wegen seiner Lautgestalt (auslautendes  $^c$ ) größeren, wenn auch nicht unüberwindlichen Bedenken ausgesetzt ist. Es mag sich daher empfehlen, eine Alternative zu suchen, die hinsichtlich der lautlichen Vergleichbarkeit, der Belegbreite und der Semantik überzeugender sein könnte.

Ich denke an das außerordentlich verbreitete Nomen  $\check{s}n$  als einer Bezeichnung für den "Königsring", aus dem die sog. Königskartusche hervorgegangen ist<sup>15</sup>. Auch vom Konsonantenbestand her läßt sich eine lautliche Vergleichung mit dem verbleibenden Bestand von  $\eta\check{w}h$  problemlos durchführen. Einer besonderen Erörterung bedürfte die semantische Seite. Ein Blick aber auf die Gestalt der ägyptischen Pektoreale läßt erkennen, daß die Darstellung des  $\check{s}n$ -Symbols sich besonderer Beliebtheit erfreut und der Königsname überwiegend im Zentrum der Szenerie erscheint<sup>16</sup>. Das Pektoral dient in erster Linie dem Schutz des Königs, wenn es auch mit dem Wandel zum "Totenamulett" auch "von Privatpersonen übernommen" werden konnte<sup>17</sup>. Wenn in Israel dem Oberpriester ein Pektoral mit der ursprünglichen Sinngebung "Schutz des Königs" o.ä. zugesprochen wird, muß dies keineswegs ein "antiköniglicher Zug" sein<sup>18</sup>, da auch in Jerusalem eben der Oberpriester die kultischen Funktionen in Vertretung des Königs ausgeübt haben wird<sup>19</sup>.

Somit könnte die Bezeichnung  $\eta\check{w}h$  als Fremdausdruck ägyptischer Provenienz im vorexilischen Israel Eingang gefunden haben, ein Vorgang, der absolut nicht isoliert dasteht<sup>20</sup>. Über die Modalitäten der Hereinnahme und die literarische Einbindung des Ausdrucks im besonderen soll in einer späteren Miszelle behandelt werden.

14 Vgl. WB III, 244-6.

15 Vgl. WB IV, 488 und vor allem P. KAPLONY, Königsring, in: LÄ 20 (1979), 610-26.

16 Dazu vor allem E. FEUCHT-PUTZ, Die königlichen Pektoreale. Motive, Sinngehalt und Zweck, Bamberg 1967, 27ff.

17 FEUCHT-PUTZ (1967), 142.

18 Als Frage formuliert von KOCH (1959), 21, n.2.

19 Näheres dazu an anderer Stelle.

20 Ich benutze die Gelegenheit, kurz auf die Kritik O. KEELS (OBO 38, 1981, 220 n. 20) an meiner Ableitung des hebr.  $\eta\eta\eta\eta$  von äg.  $ddft$  (BN 8, 11-13) einzugehen. KEEL begnügt sich mit dem bloßen Hinweis auf eine angebliche Gegenargumentation C.A. KELLERS, Das Wort OTH, 1946, 65f, der aber selbst seine 'etymologische' Inkompetenz zugibt (66). H. GRIMMES Vorschlag steht lautlich nichts ernsthaft im Wege.

Muslimische und jüdische Bibelkritik  
im Spanien des 11. Jahrhunderts

Bernhard Lang - Tübingen

In seiner lehrreichen Arbeit über "Frühformen historisch-kritischer Auslegung des Alten Testaments im spanischen Judentum des 11. Jahrhunderts" stellt H.G. VON MUTIUS<sup>1</sup> die bei Ibn Esra aufbewahrten Fragmente des jüdischen Arztes Ishaq Ibn Jašuš von Toledo (982-1057) vor. Mit Recht sieht er bei Ibn Jašuš eine ganz neue, im Judentum bisher unerhörte kritische Einstellung zu Wortlaut und Verfasserschaft der Bibel am Werk. "Es gab im maurischen Spanien eine ganze Schicht jüdischer Intellektueller, die sich von der konservativen jüdischen Tradition und deren zeitgenössischen Vertretern das Denken bei der Bibelauslegung nicht vorschreiben lassen wollten", schließt VON MUTIUS<sup>2</sup>. So etwas war nur in "der jüdischen Diaspora des frühen muslimischen Spanien mit seiner einzigartig günstigen politischen und sozio-kulturellen Situation"<sup>3</sup> möglich - aber VON MUTIUS versäumt es - im Rahmen seiner Fragestellung verständlicherweise - , dieses intellektuell anregende Milieu näher zu charakterisieren. Ohne das Thema erschöpfen zu wollen, sei dies in einer kurzen Notiz versucht.

Die Anregung zur Bibelkritik dürfte Ibn Jašuš von der muslimischen Polemik erhalten haben, die im 11. Jahrhundert mehrere interessante Schriften gegen die jüdische (und die christliche) Bibel hervorbrachte. Insbesondere zwei Schriften sind zu nennen:

1. Aus dem Westen das *Kitāb al-Fiṣal* von Ibn Ḥazm al-Andalusi, einem Gelehrten, der ein umfangreiches Œuvre über Logik, Metaphysik, Recht, Theologie u.a. hinterließ. Ibn Ḥazm (994-1064) stammt aus Cordoba in Spanien. Der große Orientalist DOZY nennt ihn "le plus grand savant de

1 VON MUTIUS 1980.

2 VON MUTIUS 1980, 30.

3 VON MUTIUS 1980, 24.

son temps et l'écrivain le plus fertile que l'Espagne ait produit à quelle époque que ce soit"<sup>4</sup>.

2. Aus dem Osten der *Šifa' al-ǧalīl* von Ğuwaitī (1028-1085), der vor allem in Bagdad und Nisābūr lebte und wirkte und u.a. den berühmten Mystiker al-Chazzālī zu seinen Schülern zählte.

Für beide Autoren steht - im Einklang mit dem Koran - fest, daß eine göttliche Offenbarung an Juden und Christen erging; allein, diese ist in den heiligen Büchern nicht unverfälscht aufbewahrt. Auf seine breit dargelegte Argumentation zurückweisend, resümiert Ibn Ḥazm: "Wir haben früher mit der Hilfe Allahs gezeigt, daß die wichtigsten Bücher der Juden apokryph, unterschoben und gefälscht sind durch die große Menge der Unwahrheiten, die sie enthalten. Desgleichen haben wir nachgewiesen, daß die historische Überlieferung dieser Bücher unecht ist, denn die Weitergabe seit der Zeit ihrer angeblichen Verfasserschaft ist unterbrochen"<sup>5</sup>. Die letzte Bemerkung bezieht sich vor allem auf den Pentateuch; nach gemeinsamer Auffassung von Ibn Ḥazm und Ğuwaitī<sup>6</sup> ging der ursprüngliche Pentateuch bei der Zerstörung des offenbar als Synagoge vorgestellten Jerusalemer Tempels durch die Babylonier verloren (586 v.Chr.). Der jetzige Text stammt von Esra, der ihn 545 v.Chr. (Datum von Ğuwaitī<sup>7</sup>) aufschrieb, und offenkundig nicht im ursprünglichen Wortlaut<sup>8</sup>. Das zeigen vor allem chronologische Unstimmigkeiten in den Erzvätergeschichten und -Genealogien der

4 R.DOZY, Histoire des Musulmans d'Espagne, Bd.2, Leiden 1932, 328.

5 IBN HAZM, Al-Fiṣal: Traktat I, Kap.16 (Nr.6) = ASÍN 1929, 15f.

6 IBN ḤAZM, Al-Fiṣal: Traktat I, Kap.15 (Nr.196f) = ASÍN 1928, 350; ĞUWAINĪ, Šifa' 85 a/b = ALLARD 1968, 44-47.

7 ĞUWAINĪ, Šifa' 85 b = ALLARD 1968, 46f. Die Zahl 545 geht offenbar auf 1Makk 1,54 zurück.

8 Diese Theorie begegnet wieder bei SPINOZA, Tractatus theologico-politicus (1670), Kap.8-9 und in einer Notiz bei VOLTAIRE: "Selon ces incroyables (= die Philosophen), les livres attribuées à Moïse n'on été écrits que parmi les Babyloniens pendant la captivité, ou immédiatement après, par Esdras" (Dictionnaire philosophique, Ausgabe 1771 unter "Moïse" = édition Garnier frères, Paris 1967, 590). Diese Ansicht ist - wie die muslimische Theorie - zweifellos inspiriert von der jüdischen Legende, Esra habe die bei der Zerstörung Jerusalems vernichteten Heiligen Schriften aus dem Gedächtnis diktiert, s. 4 Esra 14 = P.RIESSLER, Das altjüdische Schrifttum außerhalb der Bibel, Heidelberg 1966, 307ff. (auch angeführt von EUSEBIUS, Kirchengeschichte V 8,15). Die Esra-Legende ist den Muslimen durch arabische Übersetzung von 4 Esra bekannt und wird oft erwähnt, s. B.HELLER, *Éléments, parallèles et origine de*

Genesis, wo sich das Bild durch Vergleich der Septuaginta mit dem hebräischen Text noch weiter verwirrt. Während sich Ğuwainī in seinem kurzen Traktat nur mit der Genesis (und den Evangelien) beschäftigt, enthält die Schrift Ibn Ğazms Bemerkungen zu fast allen Teilen der Bibel, so daß neben dem Pentateuch Propheten, Psalmen, Sprichwörter und Hoheslied von der Kritik nicht verschont bleiben.

Dabei fallen immer wieder Bemerkungen, die durchaus wert sind, als "Vorläufer der historischen Kritik" notiert zu werden, etwa die Auffassung, das Buch Josua habe gewiß nicht Josua selbst, sondern Spätere zum Verfasser<sup>9</sup>. Aber auch das Aufdecken von allerlei Ungereimtheiten erinnert "lebhaft an die ersten Anfänge der Pentateuchkritik; auf jeden Fall dürfen diese Nachweise als erster Versuch einer solchen Kritik gelten"<sup>10</sup>.

Ibn Ğazm und Ğuwainī - von den beiden ist Ibn Ğazm zweifellos der originellere, und was er nicht irgendwelchen älteren antijüdischen Polemiken entnehmen konnte, muß auf seine eigene Beschäftigung mit der jüdischen Bibel zurückgehen<sup>11</sup>. Mehrfach nimmt er sogar auf Gespräche mit jüdischen Gelehrten Bezug<sup>12</sup>, und darin ist wohl mehr als nur rhetorische Floskel zu sehen. Natürlich hat seine Kritik ihre Grenzen - schon darin, daß sie ganz im Dienst der Polemik steht und darin aufgeht. Auch nicht entfernt denkt Ibn Ğazm daran, seine Prüfung auch auf den - durchaus 'fundamentalistisch' gelesenen - Koran auszudehnen. Der Gelehrte trifft auf philosophische Skepsis und die Idee einer moralischen Gleichwertigkeit der Religionen; das muslimische und jüdische Spanien seiner Zeit ist von solchem ketzerischen und aufklärerischen Gedankengut durchtränkt - "eine der

---

la légende des sept dormants: REJ 49 (1904) 190-218, hier 208f. Ob die europäischen Aufklärer ihre These von Esras Bedeutung für die Abfassung des Pentateuchs letztlich den muslimischen Polemikern verdanken, muß offenbleiben. Doch steht fest, daß sie um die muslimische Bibelpolemik wußten und sie ihnen zugänglich war, vgl. William WARBURTON, *The Divine Legation of Moses Demonstrated*, Bd.2, London 1741 (reprint: New York 1978), 478f. Anm.c.

9 IBN ĞAZM, Al-Fiṣal: Traktat I, Kap.15 (Nr.204) = ASÍN 1928, 361.

10 GOLDZIEHER 1878, 370 über IBN ĞAZM.

11 Vgl. seine Beschreibung eines Thora-Kodex aus 110 Blättern mit je 23 Textzeilen: IBN ĞAZM, Al-Fiṣal: Traktat I, Kap.15 (Nr.187) = ASÍN 1928, 338.

12 IBN ĞAZM, Al-Fiṣal: Traktat I, Kap.15 (Nr.147.152.208) = ASÍN 1928, 283.290.367 u.ö.

bemerkenswertesten Erscheinungen des mittelalterlichen religiösen Denkens"<sup>13</sup>. In einer solchen Umwelt ist Ibn Ḥazm ein Fels islamischer Orthodoxie, die zu verteidigen er nicht müde wird.

Der aufgeklärte und 'liberale' Ibn Jašuš ist ihm gewiß überlegen: Als Freigeist übt er Quellenkritik am heiligen Buch der eigenen Religion, und das mit einem Scharfsinn, den Ibn Ḥazm für andere Aufgaben - solchen der Jurisprudenz und der Logik - einsetzt. Ibn Ḥazms Kritik ist geistreich, hat aber kein Interesse an der Geschichte eines Buches, das, wie er meint, aufgrund von Fälschung von Gottes Offenbarung nicht mehr Zeugnis abzulegen vermag<sup>14</sup>. Es ist die Größe von Ibn Jašuš, die Herausforderung eines großen muslimischen Zeitgenossen aufgenommen und diesen übertroufen zu haben.

---

13 SCHREINER 1888, 615-618 (Zitat: 615) charakterisiert das Milieu.

14 Vgl. HIRSCHFELD 234 über die muslimischen Bibelkritiker der Zeit IBN HAZMs: "Their criticism differs considerably from what we understand by this word, because it was not historical, but dictated by a combination of dogma and *odium theologicum*".

## Literatur

### a) Quellen

- M.ASÍN PALACIOS, Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas, Bd.2, Madrid 1928; Bd.3, 1929 (spanische Übersetzung).  
M.ALLARD, Texte apologétiques de Ğuwainī, Beyrouth 1968 (arabischer Text, französische Übersetzung).

### b) Studien

- I.DI MATTEO, Le pretese contraddizioni della S. Scrittura secondo Ibn Ĥazm: Bessarione Bd.39, Jg.27 (1923) 77-127; ders., Il *tahrīf* od alterazione della Bibbia secondo i musulmani: Bessarione Bd.38, Jg.26 (1922) 64-111. 223-260.  
E.FRITSCH, Islam und Christentum im Mittelalter, Breslau 1930, 54-74: "Der Vorwurf der Bibelfälschung".  
I.GOLDZIEHER, Über muhammedanische Kritik gegen Ahl al-kitāb: ZDMG 32 (1878) 341-387.  
A.GUILLAUME, La critique de l'Ancien Testament au XI<sup>e</sup> siècle, in: ders., Prophétie et divination chez les Sémites, Paris 1950, 486-491.  
I.A.EL-HARDALLO, Ibn Hazm's Attitude to, and Criticism of the Hebrew Bible, based upon a Critical Edition of the Section on the Pentateuch of His Kitāb al-fisal, Diss. Cambridge 1968/69.  
H.HIRSCHFELD, Mohammedan Criticism of the Bible: JQR 13 (1901) 222-240 (über Ibn Ĥazm).  
H.-G.VON MUTIUS, Frühformen historisch-kritischer Auslegung des Alten Testaments im spanischen Judentum des 11. Jahrhunderts: Die exegetischen Fragmente des Arztes Abu Ibrahim Ishaq Ibn Jaschusch: BN 12 (1980) 24-31.  
M.SCHREINER, Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Mohammedanern: ZDMG 42 (1888) 591-675.  
A.S.TRITTON, The Old Testament in Muslim Spain: BSOAS 21 (1958) 392-395 (über Ibn Ĥazm).

"... Fremdlinge, die aus Israel gekommen waren ..."

Eine Notiz in 2Chronik 30,25 f. aus der Sicht der Ausgrabungen  
im Jüdischen Viertel der Altstadt von Jerusalem

*Wolfgang Meier - Blansingen*

Die Bautätigkeit des Hiskia von Juda beschränkte sich nach biblischem Zeugnis nicht lediglich auf die Restaurierung der Befestigungsanlagen von Jerusalem, sondern war verbunden mit der Erweiterung der Stadt auf dem Westhügel.

Die israelischen Ausgrabungen des letzten Jahrzehnts haben, wenn auch die Interpretation der Funde im Detail noch umstritten ist, nun doch ergeben, daß die Ausdehnung Jerusalems in der späten Königszeit wesentlich größer war, als dies bisher angenommen wurde. Man mag fragen, was und welche Umstände das Wachstum der ummauerten Stadt verursachte. Der naheliegende Grund für die Erweiterung von Städten ist ein natürliches oder durch besondere Ereignisse bedingtes Ansteigen der Bevölkerungszahlen.

Bei den Ausgrabungen im Jüdischen Viertel der Altstadt von Jerusalem, die seit 1969 unter der Leitung von N.AVIGAD durchgeführt wurden<sup>1</sup>, ist im Jahre 1970 in Areal A eine Mauer gefunden worden<sup>2</sup>, die einmal Aufschluß über die Größe und Ausdehnung der Stadt nach Westen hin gibt und m.E. zum Zweiten auch einen Hinweis über die Ursachen der Städterweiterung liefert, da die Entdeckung dieser Mauer in ihrem Umfeld interessante Informationen über die Zusammensetzung der Jerusalemer Bevölkerung in vor-exilischer Zeit mit beinhaltet.

---

1 N.AVIGAD, Excavations in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem 1969/70 (Preliminary Report), in: IEJ 20 (1970), 1-8; ders., Excavations in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem 1970 (Second Preliminary Report), in: IEJ 20 (1970), 129-140, bes. 130-134; ders., Excavations in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem 1969-1971, in: Jerusalem Revealed, Jerusalem 1975, 41-51.

2 IEJ 20 (1970), 132f.

Der Verlauf der Mauer nach Westen ist rein hypothetisch und hat im Laufe der Berichterstattung mehrere Veränderungen erfahren.

Die Mauer wurde auf einer Länge von 40 Meter freigelegt. Sie ändert im Bereich des Ausgrabungsareals ihren Verlauf in der Form eines Knicks die Richtung und zwar von Norden nach Westen. Sie ist fast durchweg ca. 7 Meter stark und ihre maximale Höhe beträgt 3,30 Meter. Beidseitig der Mauer wurde Keramik der Eisenzeit II C gefunden, fernerhin Königsstempel beider Varianten (zwei- und vierflügliges Symbol) mit den Ortsnamen Hebron, Ziph und mmst, zwei Privatstempel und Figurinen.

Die Ausgräber datieren die Mauer aufgrund des Keramikbefundes ans Ende des 8. Anfang des 7. Jahrhunderts. Die Entfernung von der Westmauer des Haram beträgt ca. 275 Meter.

Das Besondere an dieser außergewöhnlich gewaltigen Mauer, die mit Sicherheit Bestandteil eines größeren Befestigungssystems darstellt, ist die Tatsache, daß sie Häuserreste einfacher Art und israelitischen Stils durchschneidet, die zum gleichen Stratum gehören<sup>3</sup>. Der zeitliche Abstand zwischen dem Bau der Häuser und der Errichtung der Mauer kann also nicht sehr groß gewesen sein. Die Mauer bezog sozusagen nach ihrer Errichtung einen Teil dieser Häuser in die befestigte Stadt mit ein, den anderen Teil verbannte sie vor die Mauer an den westlichen Stadtrand.

Mit AVIGAD kann man daraus schließen, daß diese Häuser, in denen schon vor dem Bau dieser mächtigen Maueranlage Menschen auf dem Westhügel siedelten<sup>4</sup>, die Vorgabe waren, die Stadt überhaupt nach Westen auszudehnen. Anders ausgedrückt waren es Menschen, die aus welchen Gründen auch immer, in den bergenden Mauern Jerusalems Schutz suchten, die aber aus Mangel an Raum innerhalb der Stadt nicht mehr aufgenommen werden konnten und deshalb am Stadtrand hausten und eine Erweiterung der Stadt aus bevölkerungspolitischen Erwägungen notwendig machten.

Auch die biblische Überlieferung berichtet über die Erweiterung Jerusalems in der Späten Königszeit. Die Bautätigkeit ist vor allem mit drei Namen verbunden: mit Hiskia, dessen Sohn Manasse und Josia. Gerade Hiskia aber wird gerühmt im Zusammenhang mit der von ihm durchgeführten Verbesserung der Befestigungsanlagen und der Wasserversorgung<sup>5</sup>. Ferner verbindet sich mit seinem Namen auch die Erweiterung der Stadt in 2Chr 32, 5.

3 N. AVIGAD, Jerusalem Revealed, 44.

4 aaO. (Anm. 3)

5 siehe 2Chr 32, 1-5.30.

Schon A.ALT hielt es für möglich, daß der Westhügel in vorexilischer Zeit in die Stadt mit einbezogen war, zumindest der südliche Teil<sup>6</sup>. Ohne den archäologischen Beweis blieb dies jedoch eine Vermutung, die bis in die jüngste Zeit hinein weite Kreise der Palästinaarchäologie aufs Heftigste in zwei Lager spaltete<sup>7</sup>.

Die Frage, welcher der drei jüdischen Könige, die oben genannt wurden, die im Jüdischen Viertel gefundene Mauer erbaut hat, kann m.E. zunächst einmal zurückgestellt werden. Für wesentlicher halte ich die Frage, welche Leute es waren, die vor dem Mauerbau auf dem Westhügel gesiedelt und Häuser gebaut haben und deren Anwesenheit die Notwendigkeit der Ausdehnung Jerusalems nach sich zog.

Die Beantwortung dieser Frage erscheint im Lichte einer Notiz in 2Chr 30,25f. möglich. Die Notiz steht mitten in dem Bericht über die von Hiskia veranstaltete siebentägige Passafeier, die ob der Begeisterung der Teilnehmer um weitere sieben Tage verlängert wird und die gleichsam als Einleitung der Kultreform Hiskias betrachtet werden möchte.

In 2Chr 30,25f. werden die Teilnehmer des Festes aufgezählt: die ganze Gemeinde Judas, die Priester und Leviten, die ganze Gemeinde, die aus (Nord-) Israel - scheinbar zu Besuch - gekommen war und die "Fremdlinge", die aus Israel gekommen waren und in Juda wohnten." Gēr kann in diesem Zusammenhang durchaus im Sinne von "Flüchtling"<sup>8</sup> verstanden werden. Nach R.MARTIN-ACHARD wird auch der Asylant, der sein Vaterland aus politischen oder wirtschaftlichen Gründen verlassen muß, als gēr bezeichnet<sup>9</sup>. Er ist Schutzbürger wie die Witwen und Waisen<sup>10</sup>.

Sind die "Fremdlinge" in 2Chr 30,25f. gar Asylanten, die nach dem Untergang des nordisraelitischen Staates im Jahre 722 v.Chr. ihre Heimat verließen, um sich schließlich in Juda und natürlich auch in Jerusalem niederzulassen, nach dem die Aufnahme innerhalb der alten Ummauerung nicht

---

6 A.ALT, Das Taltor von Jerusalem, in: KISchr III<sup>2</sup> München 1968, 326-347, bes. 336f.; ders., Jerusalems Aufstieg, aaO., 243-257, bes. 256f.

7 Eine Darstellung des Streites zwischen den sogenannten "Maximalisten" und "Minimalisten" führt hier nicht weiter noch wird er gelöst. Zu viele Fragen sind noch unbeantwortet. Der Vf. möchte jedoch nicht verhehlen, daß er persönlich nach AVIGADs Ausgrabungen die Meinung der "Minimalisten" nicht mehr teilen kann.

8 So übersetzt auch die Jerusalemer Bibel, zSt.

9 THAT I, 410.

10 D.KELLERMANN, Art. gur, ThWAT I, 985f.

möglich oder administrativ nicht erlaubt wurde?

Die chronologischen Probleme lassen hier eine eindeutige Antwort nicht zu und das bisher gefundene archäologische Material ebenso nicht. Ich bin mir bewußt, daß viele Fragen offen bleiben, vor allem die Datierung der Häuserreste und der Mauer und die chronologische Zuordnung im gleichen Stratum, ferner ist die Keramiktypologie zu ungenau, um Differenzierungen im Blick auf die Herkunft der Bevölkerung machen zu können, sowie die fundamentale Frage nach der tatsächlichen Ausdehnung nach Westen und Süden, was die genaue Kenntnis des Mauerverlaufs voraussetzt<sup>11</sup>.

Die hypothetische Verbindung des archäologischen Befundes mit der biblischen Überlieferung von 2Chron 30,25 und den Baunotizen von 2Chr 32, 1-5.30 möchte voll und ganz als Desiderat verstanden sein, an dem weiterzuarbeiten sich lohnt.

---

11 Auf einer Tagung in Augsburg im Februar d.J. wurden mir aus dem Munde von Frau Dr.Christa CLAMER vom Department of Antiquities in Jerusalem Informationen zugänglich, die besagen, daß die Ausgrabungen im Armenischen Garten für AVIGAD im Blick auf den Verlauf der Mauer ein ganz neues Bild ergaben. Da aber keine Veröffentlichung zugänglich war, kann Näheres nicht mitgeteilt werden.

Die Bezeugung einer außertiberiensischen Punktationsform  
in Ps 2,12 durch mittelalterliche jüdische Gelehrte

Hans-Georg von Mutius - Köln

Der Text von Ps 2,11 lautet in deutscher Übersetzung: "Dienet dem Herrn in Furcht und frohlocket bebend!" In Vers 12 folgt sodann die Crux נשקו בר, mit der ich mich hier nicht beschäftigen will<sup>1</sup>; danach heißt es: "damit er nicht in Zorn gerät und ihr vom Wege abkommt (וּתֵאבְדוּ יְיָךְ)"<sup>2</sup>; denn sein Zorn entbrennt im Nu. Heil all denen, die bei ihm Zuflucht suchen!"

Der im 13. Jahrhundert in Palästina wirkende jüdische Exeget namens Tanchum Ben Josef Ha-Jeruschalmi<sup>3</sup> bemerkt in seinem arabisch geschriebenen Kommentar zu Josua 1,3 folgendes<sup>4</sup>: "אשר תדרון: Der Sinn des Wortes ist treten/niedertreten<sup>5</sup>. Dem Text hier gleich ist die Wendung דורכי גתות (Neh 13,15). Aufgrund dessen ist auch וְתִוְבְדוּ לַיהוָה (sic!) gesagt worden (Ps 2,12), was die Bedeutung hat: Ihr geht durch Niedertreten zugrunde. Denn es handelt sich dort um einen Infinitiv."

Zu den Vorgängern, die Tanchum Ben Josef seiner eigenen Aussage nach ergiebig benutzt hat, gehört der im 11. Jahrhundert lebende spanisch-jüdi-

- 1 Eine auslegungsgeschichtliche Würdigung dieser Wendung findet sich bei A.A.MACINTOSH: A consideration of the problems presented by Psalm II.11 and 12, in: JTS 27, 1976, 8ff. Konjekturealkritische Ansätze bei der Behandlung der beiden Verse finden sich bei A.ROBINSON: Deliberate but misguided Haplography explains Psalm 2,11-12, in: ZAW 89, 1977, 421f sowie bei W.L.HOLLADAY: A new proposal for the Crux in Psalm II,12, VT 28, 1978, 110ff.
- 2 Zur Übersetzung der in Klammern gesetzten Wendung siehe HAL<sup>3</sup>, neu bearb. v. W.BAUMGARTNER, Teil 1, Leiden 1967, s.v. נשקו בר, 2.
- 3 Zu Person und Werk siehe H.SCHAI: R' TḤWM HYRWSLMY - HPRŠN WHMYLWN'Y BN HM'H HY"G, in: PRQYM BTWLDWT YRWŠLYM BYMY HBYNYM, hrsg. von B.Z.KEDAR und Z.BARAS, Jerusalem 1979, 185ff.
- 4 Textgrundlage: Rabbi Tanchum Jeruschalmi - Arabischer Commentar zum Buche Josua, hrsg. vom Th.HAARBRÜCKER, Berlin 1862, 1.
- 5 درس ودرس ist hier offensichtlich in einer spezifisch judäo-arabischen Bedeutung gebraucht, die sich an der Verwendungsweise des hebräisch-aramäischen דרס orientieren dürfte.

sche Grammatiker Abu'l-Walid Marwan Ibn Dschanach<sup>6</sup>; er vermerkt in seinem ebenfalls arabisch geschriebenen Bibelwörterbuch unter der Wurzel  $\text{דרך}$ <sup>7</sup>: "Es ist angemessen,  $\text{פן לאנף ותאבדו דרך}$  nach dem Sinn von  $\text{כדִּרְךָ בגג}$  (Jes 63,2) zu verstehen. Dies beinhaltet: sodass ihr zugrunde geht, indem ihr niedergetreten und der Schande anheimgelassen werdet."

Im Unterschied zu Tanchum findet sich im Wörterbuch des Sefarden keine ausdrückliche Qualifikation des Wortes  $\text{דרך}$  von Ps 2,12 als Infinitiv ( $\text{עמד}$ ). Gleichwohl aber wird aus seinen Darlegungen deutlich, daß er das Wort nicht anders als Tanchum in späterer Zeit aufgefaßt haben kann. Fragt man nun, wie denn die beiden  $\text{דרך}$  gelesen haben, so kann die Antwort nur ein defektiv geschriebener Infinitivus absolutus  $\text{דִּרְךְ}$  sein. Das traditionell überlieferte Substantiv  $\text{דִּרְךָ}$  kann es unmöglich gewesen sein. Dies scheidet insbesondere bei Tanchum Ben Josef mit seiner unzweideutigen grammatischen Klassifizierung völlig aus. Ein absoluter Infinitiv aber, der einem stammfremden Verbum finitum asyndetisch angeschlossen wird, fungiert als dessen modale Spezifikation<sup>8</sup>. Eine derartige Lesung paßt ausgezeichnet in den Sinnzusammenhang, der dann in deutscher Übersetzung die folgende Gestalt hat:

"... damit er nicht in Zorn gerät und ihr zugrunde geht, indem ihr niedergetreten werdet ..."

Woher diese offensichtlich nicht-tiberiensische Vokalisationstradition kommt, ist schwer zu sagen. Höchstwahrscheinlich treten hier lokale Textüberlieferungen an den Tag, die sich durch den tiberiensischen Typus nicht einfach verdrängen ließen.

Man muß sich ja vor Augen halten, daß die jüdischen Gemeinden des Mittelalters im allgemeinen autonome, sich selbst verwaltende Körperschaften waren, die sich nicht einfach einer jüdischen Zentralgewalt unterwarfen<sup>9</sup>. Dies brachte natürlich auch Eigenheiten in der Bibeltextüberlieferung mit, die die Einzelgemeinde als Ausdruck ihres Selbstbewußtseins pflegte, zumal wenn sie älter war als der in Tiberias erstellte Textus receptus.

6 Siehe den Beleg bei S. POZMANSKI: Tanchum Jeruschalmi's Psalmen-Commentar; Zeitschrift für hebräische Bibliographie 5, 1901, 124.

7 Textgrundlage: The book of Hebrew roots by Abu l'-Walid Marwan Ibn Janah, hrsg. von A. NEUBAUER, Oxford 1875, Spalte 165.

8 Hierzu GESENIUS/KAUTZSCH: Hebräische Grammatik, Leipzig 28 1909, 355.

9 Vergl. J. MAIER: Geschichte der jüdischen Religion, Berlin/New York 1972, 225.

τον κοσμον χωρησαι

(Johannes 21,25)

Günther Schwarz - Sankt Hülfe

Das Johannesevangelium endet mit dem Satz (Jo 21,25):

"Ἔστιν δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ  
 ἃ ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς,  
 ἅτινα ἐὰν γράφηται καθ' ἓν,  
 οὐδ' αὐτὸν οἴμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι  
 τὰ γραφόμενα βιβλία.

Wie ist in diesem Satz οὐδ' αὐτὸν οἴμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία zu verstehen? Ist es richtig, so R. BULTMANN<sup>1</sup>, von ihm als von einer "Wendung" zu sprechen, "die in stark übertreibender Weise wieder die unerschöpfliche Fülle des Gegenstandes des Evg und damit der christlichen Verkündigung betont"? Meint es wirklich, so BULTMANN weiter: "Die ganze Welt würde die Bücher nicht fassen können, die nötig wären, wollte man alle Taten Jesu aufzeichnen"?

Solange man auf den griechischen Grundtext fixiert ist, wird man schwerlich über dieses Verständnis hinauskommen. Doch wie, wenn man für möglich hielte, er sei nur die ungeschickte Wiedergabe eines zugrundeliegenden aramäischen Textes? Wir werden sehen.

Die entscheidenden Vokabeln, um die es dabei geht, sind κόσμος und χωρέω. Und beide hat BULTMANN irrigerweise räumlich verstanden: κόσμος als räumliche "Welt" und χωρέω als räumliches "Fassen". Doch כּוּלָּהּ, das einzige aramäische Äquivalent für κόσμος, wurde zur Abfassungszeit des Johannesevangeliums noch nicht im räumlichen Sinne verstanden<sup>2</sup>; und כּוּרָהּ, das hier anzusetzende aramäische Äquivalent für χωρέω, meint (wie es selbst) nicht nur ein räumliches, sondern auch ein geistiges "Fassen", also: "verstehen". Nimmt man zu diesen Feststellungen die Bedeutung hinzu, die κόσμος in Jo 12, 19 (ὃς ὁ κόσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν) ganz offensichtlich hat: "jedermann läuft hinter ihm her", dann ergibt sich: dem Wort κόσμος in Jo 21,25 liegt, wie in 12,19, das aramäische כּוּלָּהּ יְהוָה<sup>3</sup> = "jedermann" zugrunde. Und da negiertes כּוּלָּהּ יְהוָה = "niemand" ist, ist der obige Passus so zu übersetzen:

"so könnte, meine ich, niemand die Bücher fassen,  
 die man schreiben müßte."

<sup>1</sup> Das Evangelium des Johannes, DDR-Lizenzausgabe 1965, 556.

<sup>2</sup> G. DALMAN, Die Worte Jesu, <sup>2</sup>1930 = 1965, 132ff.

<sup>3</sup> Ders., Aramäisch-neuhebräisches Hanwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, 1938 = 1967, 314.

λυθηναί απο του δεσμου τουτου

Günther Schwarz - Sankt Hülfe

In Lk 13,10-17, der Perikope von der "Heilung der verkrümmten Frau am Sabbat"<sup>1</sup>, sind - in Vers 16 - die Wörter δέω, "binden, fesseln" und δεσμός, "Band, Fessel", im übertragenen Sinne gebraucht, bezogen auf ein - in Vers 10 beschriebenes - psychosomatisches Leiden:

Ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβραὰμ οὖσαν,  
ἣν ἔδησεν ὁ σατανᾶς ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτώ ἔτη,  
οὐκ ἔδελι λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τοῦτου τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου;

Dieser übertragene Gebrauch von δέω und δεσμός ist ungriechisch. Daher kann der vorliegende griechische Grundtext, was im zugrundeliegenden aramäischen Wortlaut gemeint war, nur unzureichend wiedergeben. Er spiegelt zwar den wörtlichen Sinn der vorauszusetzenden aramäischen Äquivalente, aber ihre übertragene Bedeutung erfaßt er nicht. Und gerade die ist hier wichtig.

Dem Verb δέω dürfte ܕܝܢܐ (Pa. von ܕܝܢܐ?) entsprechen; und das Substantiv δεσμός wird auf ܕܝܢܐ zurückgehen. Beide Vokabeln - sie ergeben überdies ein Wortspiel<sup>2</sup> - sind mehrdeutig. ܕܝܢܐ bedeutet 1. "binden, fesseln" (wie ܕܝܢܐ), 2. "züchtigen, heimsuchen, plagen". Und ܕܝܢܐ bedeutet 1. "Band, Fessel" (wie ܕܝܢܐ), 2. "Züchtigung, Heimsuchung, Leiden, Schmerz"<sup>3</sup>.

Wer auch immer diesen Vers aus dem Aramäischen ins Griechische übersetzt hat, statt der wörtlichen, hätte er die übertragene Bedeutung dieser Wörter wählen sollen. Auch wenn sein Fehler begreiflich ist, es bleibt ein Fehler. Im Aramäischen würde der Vers so lauten:

וְהָיָה בַּת אֲבְרָהָם הַיּא  
דִּי־סַרְסָנָא הָא תַּמְנֵי עָסְרֵי שָׁנִין  
לָא וְלֵי לְמַשְׁרֵי מִן דְּנָא יְסוּרָא בִּיּוֹמָא דְשַׁבְּתָא

Und im Deutschen (wörtlich):

"Und diese - eine Tochter Abrahams (ist) sie,  
die der Satan, siehe, achtzehn Jahre plagte -,  
schickt es sich nicht, von diesem Leiden zu befreien am Sabbatage?"

<sup>1</sup> So die Überschrift der Perikope nach R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 41958, 10.

<sup>2</sup> Beachte die drei Radikale: ܝ, ܢ und ܐ.

<sup>3</sup> Zu den aramäischen Äquivalenten siehe J. LEVY, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen großen Theil des rabbinischen Schriftthums I-II, 31866 = 1959; G. DALMAN, Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, 1938 = 1967; M. JASTROW, Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, 1903.

## Zum "Begräbnis" Abels

Anna Ulrich - Bochum

Die Frage, welche Vorlage möglicherweise Sure 5,31 zugrunde liegt, beantwortete H.P. RÜGER mit dem Hinweis auf den Pentateuchkommentar des Jakob b. Ascher<sup>1</sup>. Nach Durchsicht der einschlägigen haggadischen Literatur entschied er sich für diesen Midrasch, weil er in zwei - dem Verfasser vermutlich wichtig erscheinenden - Punkten mit Sure 5,31 übereinstimme: Beim genannten Midrasch ist es Kain, der Abel begräbt (nicht Adam, ein Engel oder Tiere) und als Vorbild dienten ihm Raben (nicht reine Vögel). Einem denkbaren Einwand, der Text des Jakob b. Ascher sei Jahrhunderte nach dem Koran verfaßt, begegnet H.P. RÜGER mit dem Hinweis auf die lange mündliche Tradition, welche der schriftlichen gerade im Bereich der haggadischen Literatur voraufgehe<sup>2</sup>.

Es stellt sich die Frage, ob die von H.P. RÜGER genannten Gründe ausreichen, den durch Jakob b. Ascher überlieferten Midrasch für die Vorlage von Sure 5,31 zu halten.

Eine Gegenüberstellung der beiden Texte soll zunächst zeigen, inwieweit sie übereinstimmen:

Jakob b. Ascher

Sure 5,30-31

Er (scil. Kain) erhob sich wider ihn (scil. Abel) und erschlug ihn und wußte nicht, wie er ihn begraben sollte,

Da legte ihm seine Seele nahe, seinen Bruder zu töten.  
Und so tötete er ihn.

Und er wurde (infolge dieser Untat) einer von denen, die den Schaden haben.

1 H.P. RÜGER, Das Begräbnis Abels. Zur Vorlage von Sure 5,31, in: Biblische Notizen 14 (1981) 37-45.

2 H.P. RÜGER a.a.O. 44f.

bis er zwei Raben sah usw.  
 Und einer erhob sich wider seinen  
 Gefährten und erschlug ihn  
 und begrub ihn in der Erde.

Gott schickte nun einen Raben,  
 der in der Erde scharrte, um ihm  
 zu zeigen, wie er die Leiche sei-  
 nes Bruders verbergen könne.

Und Kain seinerseits tat ebenso.

Er sagte: 'Wehe! War ich (denn von  
 mir aus) nicht imstande, (so klug)  
 zu sein wie dieser Rabe und die  
 Leiche meines Bruders zu verber-  
 gen?

Und er empfand nun Bedauern (und  
 Ärger über das, was geschehen und  
 nicht mehr zu ändern war).

(Wörtlich: er wurde einer von denen,  
 die bereuen, (etwas verkehrt ge-  
 macht zu haben)<sup>3</sup>.

Zunächst fällt auf, daß im Koran offen bleibt, ob Kain seinen Bruder tat-  
 sächlich begraben hat. Die Übersetzung und Kommentierung R. PARETS (die  
 in Klammern gesetzten Hinzufügungen dienen nach R. PARET dem Verständnis  
 des Korantextes im Sinne Mohammeds)<sup>4</sup> lassen die Annahme zu, Kain habe  
 zwar durch den Raben erfahren, daß und wie man einen Toten begräbt, aber  
 zu einem entsprechenden Handeln sei es - aus welchen Gründen auch immer -  
 nicht (mehr) gekommen.

Ein Blick in andere Überlieferungen, welche ausdrücklich vom Begräbnis  
 Abels sprechen, führt zur Frage, warum im Koran das "Begräbnis Abels"  
 nicht ebenso deutlich genannt wird.

<sup>3</sup> Der Text aus dem Pentateuchkommentar des Jakob b. Ascher ist nach dem  
 o.a. Aufsatz von H.P.RÜGER zitiert (a.a.O. 44). Vgl. M.M.KASHER, Torah  
 Shelemah II, Jerusalem 1929, 321, Anm.78.

Sure 5,31 ist zitiert nach der Übersetzung R.PARETS Der Koran,  
 Stuttgart 1966, 90f.

<sup>4</sup> R.PARET a.a.O. 5.

Pirge de Rabbi Elieser, Kap. 21: "Adam sagte: Ich tue wie dieser Rabe. Und er ergriff den Leichnam Abels und grub in der Erde und verbarg ihn"<sup>5</sup>.

Slavisches Henochbuch: "... wie auch Adam seinen Sohn Abel daselbst begraben hat ..." <sup>6</sup>

Tanchuma Bereschit: "Und von ihm lernte Qain und grub (die Erde auf) und begrub Abel"<sup>7</sup>.

Leben Adams und Evas, § 48: "Die Engel Michael und Uriel begruben Adam sowie den Abel ..." (Vgl. Apokalypse des Moses § 40)<sup>8</sup>.

Graeca Palaea historica: "Als dies Adam und Eva sahen, begruben auch sie Abel ..." <sup>9</sup>

Flavius Josephus, Ant. I 2,1: "... und verbarg dessen Leichnam"<sup>10</sup>.

Sepher-ha-Jaschar: "Und Kain ... grub eine Grube auf dem Felde und legte den Leib seines Bruders hinein"<sup>11</sup>.

Zu beachten ist ferner, daß etliche Erzählungen davon berichten, daß (und warum) Abel zunächst nicht begraben wurde:

Apokalypse des Moses: "Es plante Kain, auf mannigfache Art ihn zu verbergen, vermochte's aber nicht. Die Erde nahm ihn nicht in ihren Schoß ..." <sup>12</sup>

Pirge de Rabbi Elieser: "Der Hund, der die Schafe und Ziegen Abels bewacht hatte, bewachte seinen Leichnam ..." <sup>13</sup>

Das slavische Henochbuch läßt Abel drei Jahre unbegraben sein, bevor ihn Adam beisetzt <sup>14</sup>.

---

5 Pirkê de Rabbi Eliezer (ben Hyrkanos), According to the text of the manuscript belonging to Abraham Epstein of Vienna, translated and annotated with introduction and indices by Gerald FRIEDLANDER, New York 1970 (Reprint of the first edition London 1917) 156. Vgl. H.P. RÜGER a.a.O. 40. Hier und im folgenden werden die Texte der Quellen, wenn nichts anderes vermerkt ist, nach der von H.P.RÜGER im o.a. Aufsatz gebotenen Übersetzung zitiert.

6 Vgl. H.P.RÜGER a.a.O. 42.

7 Vgl. H.P.RÜGER a.a.O. 37.

8 P.RIESSLER, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928, 680. Vgl. E.KAUTZSCH, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II, Tübingen 1900, 527. Vgl. H.P.RÜGER a.a.O. 39.

9 Vgl. H.P.RÜGER a.a.O. 42.

10 Flavius Josephus, Antiquitatum Judaicarum libri XX, ed. B.NIESE I, 13.

11 Vgl. H.P.RÜGER a.a.O. 43.

12 P.RIESSLER a.a.O. 153f. Vgl. E.KAUTZSCH II, 527.

Vgl. H.P.RÜGER a.a.O. 39.

13 Vgl. G.FRIEDLANDER a.a.O. 156. Vgl. H.P.RÜGER a.a.O. 40.

14 Vgl. H.P.RÜGER a.a.O. 42.

Nach der Graeca Palaea ging der Leichnam Abels 30 Jahre nicht in Fäulnis über<sup>15</sup>.

In den gnostischen Adamschriften wird berichtet, daß Abels Leichnam "unverweslich und ohne von den Würmern zerfressen zu werden auf Erden" zurückbleibt<sup>16</sup>.

Sure 5,31 legt die Begründung Kain in den Mund: "Wehe, war ich nicht imstande ... die Leiche meines Bruders zu verbergen?" (Vgl. oben S.49) Aufschlußreich ist die im Textus receptus von Genesis Rabba 22,18 überlieferte Version. Die Frage "Und wer hat ihn begraben?" wird folgendermaßen beantwortet: "... Die Vögel des Himmels und die reinen wilden Tiere haben ihn begraben"<sup>17</sup>. Es ist nicht auszuschließen, daß R. Eleazar b. Pedath, dem diese Antwort zugeschrieben wird, mit diesem Bildwort sagen wollte: Niemand hat ihn begraben; sein Leichnam blieb auf dem Felde liegen, den Vögeln und wilden Tieren überlassen.

An anderer Stelle heißt es: "es (scil. das Blut) konnte nicht aufsteigen, weil die Seele noch nicht aufgestiegen war; noch konnte es hinabsteigen, weil noch niemand ihn (scil. Abel) begraben hatte. Daher lag das Blut verspritzt auf Bäumen und Steinen"<sup>18</sup>.

Zusammenfassend läßt sich bereits sagen, daß ein Unterschied zwischen Jakob b. Ascher und Sure 5,31 in einem der Überlieferung offensichtlich wichtigen Punkt liegt: nämlich in der Frage, ob Abel überhaupt begraben wurde.

Ein zweiter Einzelzug verdient Beachtung: In Sure 5,31 sendet Gott einen Raben. Im Midrasch des Jakob b. Ascher wird lediglich erzählt, wie Kain zwei Raben beobachtet.

---

15 Vgl. H.P.RÜGER a.a.O. 42.

16 E.PREUSCHEN, Die apokryphen gnostischen Adamschriften, Gießen 1900, 36. Vgl. H.P.RÜGER a.a.O. 42, Anm.22.

17 Vgl. H.P.RÜGER a.a.O. 38. Vgl. Der Midrasch Bereschit Rabba, zum ersten Male ins Deutsche übertragen von A.WÜNSCHE, Leipzig 1881, 103.

18 GenRabba XXII, 9. Vgl. The Midrash Rabbah, translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of H.FREEDMAN and M.SIMON, New compact edition I, Genesis, London u.a. 1977, 189. Vgl. A.WÜNSCHE a.a.O. 104.

Ein Blick in andere Erzählungen zeigt, daß sich hinter den einzelnen Varianten zwei unterschiedliche Überlieferungen verbergen:

1) Die Menschen (Adam, Eva, Kain) wissen nicht, wie man einen Toten begräbt. Sie lernen es:

- durch Beobachtung von Vögeln (SlavHen; PRE)<sup>19</sup>,
- die Gott schickt (Sure 5,31; TanBer; Graeca Palaea)<sup>20</sup>
- durch einen Raben, in dessen Gestalt sich Satan verbirgt (eine spätere islamische Legende)<sup>21</sup>
- durch Engel (LebAd; ApkMos)<sup>22</sup>.

(Auf die Variante "reine oder unreine Vögel" braucht nicht mehr eingegangen zu werden, da sie von H.P. RÜGER herausgearbeitet wurde.)

2) Kain will den Leichnam Abels wegschaffen, um sein Verbrechen zu verbergen:

Flavius Josephus: "Und (Kain) verbarg dessen Leichnam in der Meinung, (sein Verbrechen) werde verborgen bleiben"<sup>23</sup>.

Pirqa de Rabbi Elieser Kap. 21 berichtet die Lehre R. Jochanans: "Kain wußte nicht, daß die verborgenen Dinge vor dem Heiligen, er sei gepriesen, offenbar sind, und nahm den Leichnam seines Bruders Abel und verbarg ihn auf dem Felde"<sup>24</sup>.

Nach H.P.RÜGER ist Sepher-ha-Jaschar vermutlich von Josephus Ant I abhängig<sup>25</sup>. Auch in diesem späten Text ist das Motiv Kains, sein Verbrechen geheimzuhalten, zu erkennen.

Die Apokalypse des Moses läßt Kain beim Versuch, den Leichnam zu verbergen, scheitern (vgl. oben S.50)

19 Vgl. H.P.RÜGER a.a.O. 42; 37.

20 Vgl. H.P.RÜGER a.a.O. 37; 42. Vgl. V.APTOWITZER, Kain und Abel in der Agada, den Apokryphen, der hellenistischen, christlichen und muhammedanischen Literatur, Wien und Leipzig 1922 (= Veröffentlichungen der Alexander Kohut Memorial Foundation Bd.1) 53.

21 Zitiert bei V.APTOWITZER a.a.O. 54: "Iblis (Satan) nahm dann die Gestalt eines Raben an und tötete einen anderen Raben, grub mit dem Schnabel ein Loch in die Erde, legte ihn hinein und deckte ihn wieder mit der ausgegrabenen Erde zu. Das gleiche tat Kain auch mit Abel." WEIL, Biblische Legenden der Muselmänner, 39. Diese von V.APTOWITZER genannte Sammlung war mir nicht zugänglich.

22 Vgl. H.P.RÜGER a.a.O. 39. P.RIESSLER a.a.O. 680. E.KAUTZSCH a.a.O. 527.

23 Vgl. H.P.RÜGER a.a.O. 43.

24 Vgl. H.P.RÜGER a.a.O. 43. Vgl. G.FRIEDLANDER a.a.O. 155.

25 A.a.O. 43.

Bei den Kirchenvätern wird das Begräbnis Abels selten und nur in Andeutungen aufgegriffen, und zwar in dem unter 2) genannten Sinn. Ephräm der Syrer: "... denn daß Abel zwischen aufgewachsener Saat erschlagen wurde, wo der Leichnam durch Erdreich leicht begraben werden konnte, scheint die Schrift anzudeuten: 'und als sie auf dem Felde waren ...'"<sup>26</sup>.

Procop von Gaza kommentiert im Zusammenhang mit dem zu Gott schreienden Blut Abels, daß Gott sich des Blutes erinnert habe, weil Kain listigerweise den Leichnam mit Erde bedeckt hätte<sup>27</sup>.

Die ätiologische Fragestellung der unter 1) genannten Texte zeigt - vor allem, wenn sie Gott als Urheber eines Gesetzes oder Brauches nennt - keine Verwandtschaft mit solchen, welche darüber berichten, daß Kain den Leichnam des von ihm Erschlagenen (vor Gott!) verbergen will.

H.P. RÜGER rechnet den von Jakob b. Ascher übermittelten Midrasch offensichtlich zu den Überlieferungen mit ätiologischer Tendenz<sup>28</sup>. Ein Vergleich mit den anderen bereits zitierten Texten läßt möglicherweise einen anderen Schluß zu. Denn einerseits fehlt im Midrasch des Jakob b. Ascher jeglicher Hinweis darauf, daß die Erzählung "die Angabe eines früheren Geschehens als Grund eines erfahrenen Zustandes oder Vorkommnisses im menschlichen Bereich"<sup>29</sup> darstellen möchte. Andererseits schließt das Berichtete nicht aus, daß Kain den Leichnam verbergen wollte, also Böses im Sinn hatte. Immerhin zeigen ihm die Raben nicht nur, wie man einen Toten begräbt, sondern zuvor, wie man ein Lebewesen tötet (ähnlich Tanchuma Bereschit). In den gnostischen Adamschriften folgt Kain dem Beispiel eines Tieres, das mit einer Steinwaffe ein anderes Tier umbringt<sup>30</sup>. Alle anderen genannten Überlieferungen, vor allem Sure 5,31, kennen diese Variante nicht.

Nun ist die Frage, ob Sure 5,30-32 zu den ätiologischen Versionen der Texte zum Begräbnis Abels gehört, nicht leicht zu beantworten. Vers 32 beginnt zwar mit den Worten: "Aus diesem Grund haben wir den Kindern Israels vorgeschrieben, daß ..." <sup>31</sup>, die folgende Vorschrift aber nimmt nicht auf

26 Ephräm der Syrer, In Gen. Com. III,5 (CSCO 153,38).

27 Procop von Gaza, Com. in Gen. IV (PG 87, 242).

28 Vgl. a.a.O. 44, Anm.31.

29 K.RAHNER, Art. "Ätiologie" in: LThK I, 1011.

30 E.PREUSCHEN a.a.O. 35.

31 R.PARET a.a.O. 91.

ein Begräbnis Bezug, sondern auf die Tötung eines Menschen. Andererseits lassen die Worte Kains offen, warum er "bereute", die Leiche seines Bruders nicht "verborgen" zu haben. Ob die Vorlage deutlicher aussprach, daß Kain mit dem Leichnam sein Verbrechen (vor Gott) verbergen wollte, ist nicht auszumachen. Aus dem Kontext von Sure 5,31 ist dieser Schluß nicht zu ziehen, da ausdrücklich Gott genannt wird, der den Raben schickt. Sure 5,31 ist in sich nicht schlüssig, so daß die Frage erlaubt sein dürfte, ob dem Korantext verschiedene Vorlagen zugrunde liegen.

Meinem Lehrer Prof. Dr. Heinrich Groß  
zu seinem 65. Geburtstag

### Ist 4QTgLev das Menetekel der neueren Targumforschung?

Andreas Angerstorfer - Regensburg

Die Publikation<sup>1</sup> von 4QTgLev<sup>2</sup> und einer ersten Bearbeitung von J.A.FITZMYER<sup>3</sup> leitet für die Tg-Forschung<sup>4</sup> eine neue Epoche ein. Es trat kein klassifizierbarer neuer Texttyp in Erscheinung, da in Lev 16,12-20 in allen Tgg eine reine "Übersetzungspassage" vorliegt, in der nur Tg J1 kurze Glossen aufweist. Dennoch hat 4Q156 Konsequenzen, die die zukünftige Tg-Forschung nicht ignorieren kann.

1. Ohne Zweifel gibt es ein vorchristliches Pentateuch-Tg neben Tg Ijjob (4/11Q zwischen 30 v. Chr. - 70 n. Chr.)<sup>5</sup>.

2. Es gibt über 4QTgLev keine Entscheidungsmöglichkeit über eine grundsätzliche Priorität der kürzeren ("wörtlicheren") Textgestalt, die nur die Übersetzungspassagen aufweisen<sup>6</sup> oder der längeren Textform, die durch viele längere oder kürzere "Glossen" angereichert ist<sup>7</sup>.

1 Abkürzungen: 4QTgLev (= 4Q156) = 4 Qumran Targum Leviticus; Tg = Targum; Tgg = Targume / Targumim; Tg J1 = Targum Jeruschalmi I ("Pseudo-Jonathan"); Neof. 1 = Hs Neofiti 1 (Vatikan); Onk = Onkelos; FrTg = Fragmententargum.

2 R.de VAUX - J.T.MILIK (Hrsg.): Qumrân Grotte 4, II. I Archéologie, II Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q128 - 4Q157). Oxford 1977, 86 - 89 (DJD 6).

3 J.A.FITZMYER: The Targum of Leviticus from Qumran Cave 4. Maarav 1 (1978) 5 - 23 (mit Appendix).

4 Als Überblick vgl. jetzt P.SCHÄFER: Targumim. TRE VI, Lfg. 1/2 (1980) 216 - 228 (mit ausführlicher Bibliografie S.225 - 228).

5 M.SOKOLOFF: The Targum to Job from Qumran Cave XI, Ramat Gan 1974; B.JONGELING: Een aramees boek uit de bibliotheek van Qumrân, Amsterdam 1974; B.JONGELING - C.J.LABUSCHAGNE - A.S.van der WOUDE: Aramaic texts from Qumran, Leiden 1976 (Semitic study series, new series IV); J.A.FITZMYER - D.J.HARRINGTON: A manual of Palestinian Aramaic Texts (Second century B.C. - Second century A.D.), Rom 1978, 10 - 47 (Biblica et Orientalia 34).

6 Früher wurde damit meist Tg Onk identifiziert.

7 Hierzu Texttyp FrTg mit seinen Rezensionen und Tg J1. Tg Urbinat 1 ist für den Pentateuch nicht publiziert.

Der Reiz für die ntl Exegese liegt in den midraschartigen *Erweiterungen*, die immenses theologisches Vergleichsmaterial liefern zu ntl Themenkreisen wie Auferstehung der Toten<sup>8</sup>, Messiasvorstellung(en)<sup>9</sup>, Menschensohn<sup>10</sup>, "heiliger Geist"<sup>11</sup>, Memra de-Jahweh / Wort Jahwes<sup>12</sup> und Schekhina de-Jahwe<sup>13</sup>. Angesichts dieser thematischen Analysen meist spanischer Exegeten stellt die bahnbrechende Arbeit von M.McNAMARA<sup>14</sup> einen ersten Versuch dar.

- 
- 8 A.R.CARMONA: Targum y Resurreccion: Estudio de los textos del Targum Palestinense sobre le resurreccion, Granada 1978, 222 S. (Bibliotheca Teologica Granadiana 18).
- 9 S.H.LEVEY: The Messiah. An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum, Cincinnati 1974, 178 S. (HUCA Monograph 2); D.MUÑOZ LEÓN: La esperanza de Israel. Perspectivas de la espera mesiánico en los targumim palestinianos del Pentateuco, en XXX Semana Biblica Espanola (1970), Madrid 1972, 49 - 91; M.PÉREZ FERNÁNDEZ: El tema mesiánico en el Targum Palestinense, Madrid 1975. Das Tgg-Material ist wesentlich aussagekräftiger als die Messiasstellen der Qumranschriften.
- 10 G.VERMES: The Use of BR NŠ' / BR NŠ' in Jewish Aramaic, in: M.BLACK: An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Oxford<sup>3</sup> 1967. Appendix S.310 - 330 und G.VERMES: The Use of Bar Nash /Bar Nasha in Jewish Studies, Leiden 1975, 147 - 165 (SJLA 8). Daraus entstand eine sehr scharfe Menschensohndebatte, dazu v.a. M.BLACK: Jesus and the Son of Man. JSNT 1 (1978) 4 - 18; G.VERMES: The "Son of Man" Debate. JSNT 1 (1978) 19 - 32; J.A.FITZMYER: Another View of the "Son of Man" Debate. A reply to G.VERMES. JSNT 4 (1979) 58 - 68; J.A.FITZMYER: The Aramaic Language and the Study of the New Testament. JBL 98 (1979) 5 - 21 und zuletzt F.J.MALONEY: The End of the Son of Man? Downside Review 98 (1980) 280 - 290 und zuletzt A.J.B.HIGGINS: The Son of Man in the Teaching of Jesus, Cambridge 1980 (SNTS, Monograph series 39). Die entsprechende atl Literatur ist aufgelistet bei K.KOCH (Hrsg.): Das Buch Daniel, Darmstadt 1980, 246 - 255 (EdF 144).
- 11 J.P.SCHÄFER: Die Termini "Heiliger Geist" und "Geist der Prophetie" in den Targumim und das Verhältnis der Targumim zueinander. VT 20 (1970) 304 - 314; A.DIEZ MACHO: Relación de los Targumim deducida del uso de las expresiones 'Espíritu Santo' y 'Espíritu de Prophecía', in: Neophyti I, vol. 3, Madrid 1971, 52\* - 55\* und A.DIEZ MACHO: Espíritu Santo - ruḥa de-quḏša, in: Neophyti I, vol. IV, Madrid 1974, 43\* - 47\* und 31f\*.
- 12 Hierzu v.a. D.MUÑOZ LEÓN: Dios - Palabra, Memra en los Targumim del Pentateuco, Granada 1974, 757 S.; L.SABOURIN: The Memra of God in the Targums. BThB 6 (1976) 79 - 85; J.A.FITZMYER: The Aramaic Language and the Study of the New Testament. JBL 98 (1979) 5 - 21; R.HAYWARD: Memra and Shekhina: A Short Note. JJS 31 (1980) 210 - 213.
- 13 A.M.GOLDBERG: Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhina in der frühen rabbinischen Literatur, Berlin 1969 (Studia Judaica 5); A.DIEZ MACHO: La datación del Targ Pal: La Sekinā de Yahweh, in: Neophyti I, vol. II, Madrid 1970, 49\* - 55\*; D.MUÑOZ LEÓN: La gloria de la Shekinā en los Targumim del Pentateuco, Madrid 1977, 603 S.
- 14 M.McNAMARA: The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch (with Supplement), Rom<sup>2</sup> 1978 (An Bibl 27 A).

3. Damit stellt sich erneut die Frage nach dem *Verhältnis zu bisher bekannten Texttypen*.

Bis 4QTgLev waren nur Pentateuch-Tgg und Tgg-Rezensionen aus der Zeit nach der Zerstörung des 2. Tempels bekannt. In diese Zeit datiert A.TAL<sup>15</sup> jetzt Tg Jonathan (= Propheten-Tg). S.A.KAUFMAN<sup>16</sup> vermutete die palästinische Endredaktion von Tg Onk und Tg Jonathan zwischen 70 und 135 n. Chr. Das Aramäisch des Propheten-Tg und des Tg Onk enthält viele Elemente des Alt-Aramäischen und v.a. des Mittelaramäischen (Galiläisch - Samaritanisch - Christlich-Palästinisch).

### 3a. *Tg Onk*

Tg Onk ist die offizielle babylonische Tg-Version, sie entstand vielleicht in Palästina<sup>17</sup>, wurde von da nach Babylonien "exportiert" und fand dort ihre endgültige Gestaltung. Als "kanonischer Tg" beeinflusste Tg Onk dann wiederum alle anderen Tg-Texte und Hss<sup>18</sup>.

G.VERMES versucht Tg Onk als babylonische Revision der palästinischen Tg-Tradition(en) zu begreifen, weil dies die Verwendung des offiziellen Literaturaramäischen erklärt. Tg Onk ist sicher das wörtlichste Tg, es hat aber ebenso interpretative Elemente haggadischer Art, die nicht als spätere Einschübe erklärt werden können.

Dies haben G.VERMES<sup>19</sup> und J.BOWKER<sup>20</sup> und exemplarisch zuletzt in Gen 49 M.ABERBACH und B.GROSSFELD<sup>21</sup> demonstriert. So faszinierend die "Kompromiß"-These auch ist, nach der Tg Onk geschaffen wurde, um im 2. Jhdt. n. Chr. eine verbindliche aramäische Bibelübersetzung zu erstellen gegenüber der christlichen Schriftinterpretation, die meist auf der LXX beruht,

---

15 A.TAL: *The Language of the Targum of the Former Prophets and Its Position within the Aramaic Dialects* (hebr.), Tel Aviv 1975 (Texts and Studies in the Hebrew Language and Related Subjects 1); besprochen von A.DIEZ MACHO: *Neophyti I. Vol. V*, Madrid 1978, S. 107\* - 136\*.

16 S.A.KAUFMAN: *The Job Targum from Qumran*. JAOS 93 (1973) 317 - 327, hier 327.

17 So E.Y.KUTSCHER.

18 Kurz wird diese Diskussion skizziert bei P.SCHÄFER: TRE VI, 220f.

19 G.VERMES: *Haggadah in the Onkelos Targum*. JSS 8 (1963) 159 - 169; abgedruckt in: *Post-Biblical Jewish Studies*, Leiden 1975, 127 - 138 (SJLA 8).

20 J.BOWKER: *Haggadah in the Targum Onkelos*. JSS 12 (1967) 51 - 65.

21 M.ABERBACH - B.GROSSFELD: *Targum Onkelos on Gen 49. Translation and Analytical Commentary*, Missoula 1976, 84 S. (SBL, Aramaic Studies 1).

- sie hat nur die Zuschreibung des Tg an den Proselyten Aquila = Onkelos für sich.

Fast alle Abweichungen von der wörtlichen Lesart des hebräischen Textes sind in Tg Onk bedeutungsvoll und nicht zufällig. Tg Onk, das mit Recht als das wörtlichste aller Tgg gilt, hat Tausende spitzfindiger Abweichungen vom MT. Nur eine sehr sorgfältige Analyse des Tg-textes kann, wenn sie relevantes rabbinisches Material zu Rate zieht, die Gründe für solche Abweichungen dartun.

3b. Das Tg der Hs *Neofiti 1*, ein vollständiges Pentateuch-Tg des Typs "Fr-Tg", stellt ein sehr frühes Stadium des Palästinischen Tg der vorchristlichen Zeit dar, auch wenn der Text ("Haupttext" der Hs Neof. 1) eine Rezension des 1. oder 2. Jhdts n. Chr. repräsentiert. Dies suchte der Entdecker A. DIEZ MACHO v.a. mit sprachlichen Kriterien zu demonstrieren<sup>22</sup>.

M.McNAMARA<sup>23</sup> vermutet in Neof. 1 eine rabbinische Tg-Rezension aus der Zeit nach 350 n. Chr., während J.BOWKER<sup>24</sup> die Textgestalt der Hs ins 3. Jhd n. Chr. verweist. E.LEVINE<sup>25</sup> betont in seiner Spezialstudie zu Ex 15, daß eine Zuweisung in früh-rabbinische bzw. talmudische Zeit nur als "terminus ad quem" zu verstehen sei.

Die Arbeit von M.KASHER<sup>26</sup> mit Hinweisen auf Beziehungen von Tg Neof. 1 und Tg J 1 zu den Interpretationen der Schulen von Schammai und Hillel vermag ich nicht zu beurteilen. Das Verhältnis von Hs Neofiti 1 und dem "Meturgeman" des Elia Levita (1469 - 1549) stellt eine Sonderproblem dar<sup>27</sup>, bei dem ein

- 
- 22 A. DIEZ MACHO: The Recently discovered Palestinian Targum. Its Antiquity and relationship with the other Targums. SVT 7 (1959) 222 - 245; A. DIEZ MACHO: Neophyti I. Tg Palestinense, MS de la Bibliotheca Vaticana. 5 Bde, Madrid - Barcelona 1968 - 1978.
  - 23 M. McNAMARA: Some Early Rabbinic Citations and the Palestinian Targum to the Pentateuch. RSO 41 (1966) 1 - 15.
  - 24 J. BOWKER: The Targums and Rabbinic Literature. An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture, Cambridge 1969, 20.
  - 25 E. LEVINE: Neofiti 1: A Study of Exodus 15. Biblica 54 (1973) 301 - 330.
  - 26 M. KASHER: Torah Selemah Bd. 26, Jerusalem 1974; siehe A. DIEZ MACHO: Neophyti I, vol. IV, S. 30\* - 35\*.
  - 27 M. F. MARTIN: The Paleographical Character of Codex Neofiti 1. Textus 3 (1963) 1 - 35; R. GRIÑO: El Meturgeman de Elias Levita: Estudio comparativo de sus dos versiones. MS de la Angélica 6:6 y edición de Isny (Diss) und R. GRIÑO: Importancia del Meturgeman de Elias Levita y del MS. Angelica 6:6 par el estudio del mismo. Sefarad 31 (1971) 353 - 361.

Außenstehender den Eindruck gewinnen könnte, als hätten von Anfang an nicht alle Karten auf dem Tisch gelegen. Denn als M.KLEIN<sup>28</sup> versuchte, Zusammenhänge auszuschließen, verwies R.GRIÑO<sup>29</sup> auf die Hs Angelica 6:6, die in Num 15,38 und Gen 32,16 Neof. 1 als Marginallesart verwende. Doch scheint auch das nicht für alle Stellen aufzugehen.

Den härtesten Einwand gegen eine Frühdatierung des Textes von Neof. 1 trug zuletzt M.H.GOSHEN-GOTTSTEIN<sup>30</sup> vor. Neof. 1 repräsentiere keine alte Textgestalt, sondern eine "getrimmte" Rezension, die auf das Konto der herausgeberischen Aktivitäten der italienischen Humanisten des 16. Jhdts zu setzen sei. Näherhin denkt der Autor an Elia Levita, Felix Pratensis, Obadjah Sforno und Justianus Augustinus, - den Kreis um Egidio, den späteren Kardinal Egidio von Viterbo (1469 - 1532), dem ja die Hs Neof. 1 gewidmet ist<sup>31</sup>.

A.DIEZ MACHO<sup>32</sup> sucht dies zunächst historisch auszuschließen, doch sehr schnell kommen philologische Argumente ins Spiel. Die Sprache von Neof. 1 ist Westaramäisch, wie der Gebrauch der Mater lectionis -h im Auslaut der Feminina im Status absolutus und im Status determinatus (emphaticus) der Maskulina zeige<sup>33</sup>.

Dies gelte ebenso für Hs 440 (Vatikan) und Hs E und F der Geniza in Kairo, die damit ebenfalls Fragmente des Palästinischen Tg erhalten haben, während in Hs Nürnberg 1, Hs 6684 (= Moskau 3) und Biblia Rabbinica das Alef als mater lectionis dominiert.

Damit schließt sich nach A.DIEZ MACHO eine mögliche Autorschaft der Renaissance-Humanisten von selber aus, da diese als Kopisten bzw. als Textproduzenten die östliche Orthographie des Aramäischen (des kanonisierten Tg Onk und des kanonisierten Talmud Babli!) verwendet hätten. Denn in aramäischen Texten und Kopien des 16. Jhdts gibt es keine westaramäische Or-

---

28 M.KLEIN: Elias Levita and MS. Neofiti 1. *Biblica* 56 (1975) 242 - 246.

29 R.GRIÑO: Un nuevo Manuscrito del Meturgeman de Elías Levita. *FS Juan Prado*, Madrid 1975, 571 - 583 und R.GRIÑO: El Meturgeman y Neofiti I. *Biblica* 58 (1977) 153 - 188.

30 M.H.GOSHEN-GOTTSTEIN: The "Third Targum" on Esther and Ms Neofiti 1. *Biblica* 56 (1975) 301 - 329.

31 "(dem) Majestro 'jjdjw, dem großen Gelehrten".

32 A.DIEZ MACHO: *Neophyti I*, vol. V, Madrid 1978, 83\* - 100\*.

33 Ausgearbeitet von Teresa de Jesús Martínez, E. Martínez Borobio und G. Lazry.

thographie. Es gibt "Kopien" in altpalästinischer Orthographie, aber keine Kompositionen.

Doch so überzeugend ist diese Differenzierung nicht, da auch das Qumran-Aramäische und die Bar Kochba-Briefe Alef und He als *matres lectiones* variieren lassen, wenn auch die Verwendung von He überwiegt<sup>34</sup>.

Doch der Joker der philologischen Argumente von A.DIEZ MACHO steckt sicher in der *Endung* -yh als Plural des Status emphaticus der Maskulina, da hier auch nicht auf den Einfluß des Bibel-Aramäischen verwiesen werden kann<sup>35</sup>. Tg Neof. 1 teilt aber die Ausweitung des Status emphaticus in den Status absolutus mit dem Bibel-Aramäischen, Palästinisch-Aramäischen<sup>36</sup> und dem Ostaramäischen des Tg Onk und des Syrischen. Andererseits erweist sich die Verwendung des Status emphaticus in Hs Neof. 1 wieder korrekt wie im Galiläisch-Aramäischen, Samaritanischen und Christlich-Palästinisch-Aramäischen, - und das in Hs Neof. 1 trotz des Einflusses von Tg Onk und Talmud Babli.

Die exakte Verwendung der Status kann nach A.DIEZ MACHO ermittelt werden in Neofitiwörtern, die angeblich aus Tg Onk ergänzt wurden, was aber gerade den Einfluß des Onk ausschließen müßte.

Gegen eine mittelalterliche Textrevision von Neof. 1 sprechen ferner die syntaktischen Gebilde wie Status constructus + Nomen rectum bzw. Status constructus + dy / d- + Nomen rectum (als Ausdruck des Genetivverhältnisses).

Solche Argumente lassen die Sprache von Hs Neof. 1 schließlich ein *altes Galiläisch-Aramäisch* werden, bei dem die Ausweitung des Status determinatus noch eingeschränkter zu sein scheint als in den galiläischen Passagen der Hs Vatikan Ebr. 30 der Berešit Rabba<sup>37</sup>.

34 So in 11QTgIjjob und Genesis apokryphon.

35 Dort -y' im Status emphaticus Plural.

36 Genesis apokryphon.

37 Siehe H.ODEBERG: *The Aramaic Portions of Bereshit Rabba with Grammar of Galilean Aramaic*. II. *Short Grammar of Galilean Aramaic*. Lund - Leipzig 1939; E.Y.KUTSCHER: *Studies in Galilean Aramaic*, transl. by M.SOKOLOFF. Ramat Gan 1976 (*Bar-Ilan Studies in Near Eastern Languages and Culture*) und M.SOKOLOFF: *The Current State of Research on Galilean Aramaic*. JNES 37 (1978) 161 - 167 (mit weiterer Literatur).

Die Identität von Neof. 1 und Tg-Zitaten im Aruk des Natan ben Jechiel Anaw (gest. 1106)<sup>38</sup> verlangt für die Textgestalt von Neof. 1 mindestens die Ansetzung ins 11. Jhdt. D.J.MARTIN<sup>39</sup> ergänzte diese Zitate um Beispiele der rabbinischen Kommentarliteratur ab dem 11. Jhdt (R. Hananel, Alfasi, Sefer ha-Oruch, Rašbam und Raši). Damit kommen die Renaissance-Humanisten als Verfasser sicher nicht in Frage.

#### 4. 4QTgLev

4QTgLev gehört zum Ritual des Jom Kippur, ist damit ein zentraler liturgischer Text. So gesehen muß offenbleiben, ob es sich um ein Fragment eines Pentateuch-Tg oder um ein Ritual oder sonstiges liturgisches Buch handelt, wie auch Genizafrgg nahelegen könnten. Nur *archäologische* Argumente könnten in der Frage weiterhelfen!

Der als "Prä-Onkelos" korrekt klassifizierte Text wird aus paläographischen Gründen sogar ins 2. Jhdt v. Chr. datiert. Etwas störend in der Bearbeitung von J.A.FITZMYER sind die Ergänzungen in den Lücken, so in V. 13 על נורא קדם ואלהה und in V. 12 אלהה, denn hier bezeugen alle Tgg den Gottesnamen. Liegt ein Ritual vor, wäre der Gottesname sinnvoll, da der Hohepriester am Versöhnungstag den Jahwenamen (leise) sprechen darf.

38 Ausgeführt von S.SPEIER: The Relationship between the Aruk and the Palestinian Targum, Neofiti 1. Lešonenu 31 (1966/67) 23 - 32.189 - 198 und 34 (1969/70) 172 - 179.

39 D.J.MARTIN: New Directions in Biblical Scholarship. Targum Yerushalmi to the Pentateuch. Tradition 13/14 (1973) 202 - 207.

12 : MT ו-לקח מלא ה-מחתה גחלי- אש מעל ה-מוכח מ- לפני יהוה  
 : 4Q גמ(ר)י  
 : Onk ו-יסב מלי מחתיתא גומרין ו-אישא מעלוי מוכחא מן קדם יוי  
 : N1 ו-יסב מלא מחתיתה<sup>40</sup> גומרין ו-אשה מעלוי מוכחה מן קדם ייי  
 : J1 ו-יסב מלי מחתיתא גומרין לחשן ו-אישא מעלוי מוכחא מן קדם ה'

: MT ו-מלא חפנוי קטרת סמים דקקה ו-הביא מ-כית ל-פרכת  
 : 4Q חפנוה(י) (כשרתא) .....  
 : Onk ו-מלו חופנוהי קטורת כוסמין דקיקין ו-יעיל מ-גיר ל-פרוכתא  
 : N1 ו-מלו חופנוי קטרת כוסמין דקיקה ו-יעל לגו מן פרכתה  
 : J1 ו-מלי חופנוי קטורת כוסמין כתישין ו-יעיל מן לגיו ל-פרגודה

13 : MT ו-נתן את-ה-קטרת על ה-אש לפני יהוה ו-כסה ענן  
 : 4Q ו-ישרה (כשרתא) ..... ו-יכסה עננא  
 : Onk ו-יתין ית קטורת כוסמיא על אישתא קדם יוי ו-יחפי ענן  
 : N1 ו-יתן ית קטרתה ----- על אשתה קדם ייי ו-יכסי תננה<sup>41</sup>  
 : J1 ו-יתן ית קטורת כוסמיא על אישתא קדם ה' ו-יחפי ענן תנן

: MT ה-קטרת את-ה-כפרת אשד על ה-עדות ו-לא ימות  
 : 4Q ..... ו-לא ימות<sup>44</sup>??  
 : Onk קטורתא ית כפורתא ו-על סהרותא ו-לא ימות -----  
 : N1 ו-קטרתה ית כפרתה די על<sup>42</sup> סהרותה ו-לא<sup>43</sup> ימות -----  
 : J1 קטורתא ית כפורתא ו-על סהרותא ו-לא ימות כ-אישא<sup>45</sup>

14 : MT ו-לקח מ- דם ה-פר ו-הזה כ-אצבעו  
 : 4Q ו-יסב מן ..... (כ-אצבעתי)-----  
 : Onk ו-יסב מ- דמא ו-חורא ו-ידי כ-אצבעיה -----  
 : N1 ו-יסב מן אדמה<sup>46</sup> ----- ו-ידי כ-אצבעה<sup>47</sup> -----  
 : J1 מצלהכא קדם ה' ו-יסב מן אדמא ו-חורא ו-ידי כ-ארבעיה ימינא

40 *mhjth* bei A.DIEZ MACHO: Neophyti I, vol. III, S.111 ist wohl ein Druckfehler.

41 Mg:  $\overset{c}{nn}$ .

42 I:  $\overset{c}{d}-1$ .

43 I:  $\overset{c}{d}-1'$ .

44 Hier Klammer (beschriftete oder unbeschriftete Lücke?) bei J.A.FITZMYER: Maarav 1 (1978) 7.

45 M.GINSBURGER liest b-' $\text{צ}$ '.

46 I:  $m-'dmh$ .

47 Fehlt in Hs Neof. 1 in Haupttext, Mg und I.

MT : על פני ה-כפרת קדמה ו-לפני ה-כפרת יזה  
 4Q (ע)ל --- כסיא ----- ו-קרם כסיא ל-מרנחא ...  
 Onk : על אפי כפורתא קרומא ו-קרם כפורתא ----- ידי  
 N1 : על אפי כפרתה מן מרנחה ו-קרם כפרתה ----- ידיה  
 J1 : על אפי כפורתא ל-רוח קידומא ו-ל-קרם כפורתא ----- ידי

MT : שבע פעמים מן ה-רם ב-אצבעו <sup>15</sup> ו-שחת את .....  
 4Q : (שבעה) ..... מן דמא ב-אצבעתה ----- ו-יכס -- .....  
 Onk : שבע זמנין מן דמא ב-אצבעיה ----- ו-יכוס ית .....  
 N1 : שבעה זמנין מן ארמה ב-אצבעיה ----- ו-יכוס ית .....  
 J1 : שבע זמנין מן ארמא ב-ארבעיה ימינא ----- ו-יכוס ית .....

MT : ו-יצא אל ה-מזבח אשר לפני יהוה ו-כפר <sup>18</sup>  
 4Q : .....  
 Onk : ו-יפוק ----- ל- מרבחא ד-קרם יוי ו-יכפר  
 N1 : ו-יפק <sup>48</sup> ----- ל- מרבחה די קרם <sup>49</sup> ייי ו-יכפר  
 J1 : ו-יצוד ו-יפוק מן קרשא ל- מרבחא ד-קרם ה' ו-יכפר

MT : עליו ו-לקח מ-רם ה-פר ו-מ-רם ה-שעיר  
 4Q : (..)הי----- ו-(יס)ב .....  
 Onk : עלוהי----- ו-יסב מ-דמא ד-תורא ו-מ-דמא ו-צפירא  
 N1 : עלוי----- ו-יסב מן ארמה <sup>50</sup> ד-תורא ו-מן ארמה ו-צפירא  
 J1 : עלוי ב-אשתעת מיליא ו-יסב מ-ארמא ד-תורא ו-מ-ארמא ו-צפירא

MT : ו-נתן על קרנת ה-מזבח סביב  
 4Q : ----- (ו-ישוה) .. קרנ(י) מ.ב.א סח(ור חחור)  
 Onk : ו-יתין על קרנת מזבחא סחור סחור  
 N1 : ו-יתן על קרנתה <sup>51</sup>, ו-מרבחה מן <sup>52</sup> חזור חזור  
 J1 : כד הינון מ-ערבין ו-יתן על קרנת מזבחא חזור חזור

48 Mg liest w-jpwq.

49 I: dg'.

50 I: m-dmh.

51 I: (qr)nt.

52 Mg ohne mn.

MT : 19 ו-הוה עליו מן ה- דם כ-אצבעו שבע פעמים  
 4Q : .....(עלוהי מן דמא כ-אצבעוה)----(ש)בעה ...ן  
 Onk : ו-ידי עלוהי מן דמא כ-אצבעיה ----שבע זמנין  
 N1 : ו-ידי עלוי מן ארמה<sup>53</sup> כ-אצבעה ----שבעה זמנין  
 J1 : ו-ידי עלוי מן ארמא כ-אדבעיה ימינא שבע זימנין

MT : ו-סדרו ו-קדשו מ-טמאת בני ישראל  
 4Q : (ו-יד)כנה ו-יקדשנה ..(ט)מאת(הו)ן .....  
 Onk : ו-ידיכניה ו-יקדשיניה מ-טאכת בני ישראל  
 N1 : ו-ידיכי יתיה ו-יקדש יתיה מן סאוכת-הוון<sup>54</sup> ד-כני ישראל  
 J1 : ו-ידיכניה ו-יקדשיניה מ-טאכות בני ישראל

MT : 20 ו-כלה מ-כפר את ה-קדש ו-את אהל מועד  
 4Q : כד(י.....)ה על כיה קדשא (ו-על) משכן זמנא  
 Onk : ו-ישיצי מ-ל-כפרא על --- קודשא ו-על משכן זמנא  
 N1 : ו-ישלם מן ל-מכפרה<sup>55</sup> ית --- קדשה ו-ית משכן זימנא  
 J1 : ו-יפסוק מן ל-מכפרא על --- קודשא ו-על משכן זימנא<sup>56</sup>

MT : ו-את ה-מזבח ו-הקריב את ה-שעיר ה-חיי  
 4Q : (על מדבחא)----- ו-צפיר(א) חיא  
 Onk : ו-על מדבחא ו-יקריב ית צפירא חיא  
 N1 : ו-ית מדבחא ו-יקריב ית צפירא ר-כ-חייין  
 J1 : ו-על מדבחא כ-אשתעות<sup>57</sup> מיליא ו-יקריב ית צפירא חייא

MT : 21 ו-סמך אדרן את שתי ידו  
 4Q : ו-יסמך אדרן -- ת(רתין ידו)הי -----  
 Onk : ו-יסמוך אדרן יך<sup>1</sup> ת תין ידוהי -----  
 N1 : ו-יסמוך אדרן ית ת תין ידוי<sup>58</sup> -----  
 J1 : ו-יסמוך אדרן ית ת תין ידוי כ-סידא חדא יד ימיניה על שמאליה

53 I: *dm'*.

54 Mg: *s'jbj-hwn*.

55 Mg: *l-kp'*.

56 M. GINSBURGER: *zmn'*.

57 M. GINSBURGER: *b-'jxt<sup>C</sup>wt*.

58 I: *trtjn*.

על ראש	ה-שעיר	ה-חי	ו-התורה	עליו	אח	כל	עונת
ע(ל)	(..... צ)פיר(א	ח)יא	(..... א	עלוהי	--	כל	....
על ריש	צפירא	חיא	ו-יודי	עלוהי	ית	כל	ערית
על ראשה <sup>59</sup>	ו-צפירה <sup>60</sup>	ו-כ-חיינ	ו-יתודי	עלוי	ית	כל	חוכ-הון
על ריש	צפירא	חיא	ו-יודי	עלוי	ית	כל	ערויית <sup>61</sup>
בני ישראל	ו-את	כל	פשעי-הם	ל-כל	חטאת-ם	.....	.....
בני ישראל	ו-ית	כל	מרדי-הון	ל-כל	(ל חטאי)-הו(ו)	.....	.....
ד-בני ישראל	ו-ית	כל	סרחני-הון	ל-כל	חוכי-הון	.....	.....
בני ישראל	ו-ית	כל	מרודי-הון	ל-כל	חטאי-הון	.....	.....

..... = nicht erhalten (Bruch)

----- = steht *nicht* im Text

Ob in 4QTgLev das Tetragramm oder 'lh' oder *mēmra'* steht, muß völlig offen gelassen werden, da alle diese Stellen in den beiden Fragmenten nicht erhalten sind. *mēmra'* (di Jahwe) scheint mir eine Wendung jüdischer Offenbarungstheologie aus rabbinischer Zeit (nach-christlich!) zu sein.

Aber von 11QTg Ijjob her läßt sich für 4QTgLev weder ein 'lh' beweisen noch das Tetragramm oder sonst irgend ein Siegel ausschließen<sup>62</sup>. Daher habe ich in Klammern auch nur Wendungen ergänzt, die auch sonst in den beiden Fragmenten vorkommen.

59 I: rjš.

60 I: sp' ohne Präposition d-.

61 M.GINSBURGER liest *wjtt*.

62 Gegen J.A.FITZMYER in Maarav 1 (1978) 10.

- MT : <sup>12</sup>Und er soll nehmen eine Füllung der Kohlenpfanne (mit) Holzkohlen-  
 4QLev: ..... (Holz)kohlen .....  
 Onk : Und er soll nehmen eine Füllung der Kohlenpfanne (mit) Holzkohlen ----- von Feuer oben vom  
 Neof.: Und er soll nehmen eine Füllung der Kohlenpfanne (mit) Holzkohlen ----- von Feuer oben vom  
 Tg J1: Und er soll nehmen eine Füllung der Kohlenpfanne (mit) Holzkohlen, brennend von Feuer oben vom
- MT : Altar von vor Jahwe, und eine Füllung beider Handteller (mit) Räucherwerk, wohlriechendem, zer-  
 4QLev: ..... (seiner) Handteller (mit) Räuc(herwerk) .....  
 Onk : Altar von vor Jahwe, und eine Füllung seiner Handteller (mit) Räucherwerk (aus) Gewürzen, zer-  
 Neof.: Altar von vor Jahwe, und eine Füllung seiner Handteller (mit) Räucherwerk (aus) Gewürzen, zer-  
 Tg J1: Altar von vor Jahwe, und eine Füllung seiner Handteller (mit) Räucherwerk (aus) Gewürzen, pulve-
- MT : stossenem und bringen hinein zum Vorhang <sup>13</sup> und geben das Räucherwerk auf das Feuer  
 4QLev: ..... (Vor)hang und geben (das Räucherwerk) -----  
 Onk : stossenem und bringen hinein zum Vorhang und geben das Räucherwerk, das liebliche, auf das Feuer  
 Neof.: stossenem und bringen hinein zum Vorhang und geben das Räucherwerk ----- auf das Feuer  
 Tg J1: risierten und bringen hin zum Vorhang und geben das Räucherwerk, das liebliche, auf das Feuer
- MT : vor Jahwe und verhüllen soll die Wolke des Räucherwerks den Deckel, der auf dem Zeugnis ist  
 4QLev: ..... (und) verhüllen soll die Wolke .....  
 Onk : vor Jahwe und *bedecken* soll die Wolke des Räucherwerks den Deckel, der auf dem Zeugnis ist  
 Neof.: vor Jahwe und verhüllen soll der Rauch des Räucherwerks den Deckel, der auf dem Zeugnis ist  
 Tg J1: vor Jahwe und *bedecken* soll die Rauch-Wolke des Räucherwerks den Deckel, der auf dem Zeugnis ist

MT : und er nicht sterbe  
 4QLev: und er nicht sterbe ??????  
 Onk : und er nicht sterbe -----  
 Neof.: und er nicht sterbe -----  
 Tg J1: und er nicht sterbe im Feuer, brennend vor Jahwe.

14 Und er soll nehmen vom Blut des Stieres und

Und er soll nehmen vom .....  
 Und er soll nehmen vom Blut des Stieres und  
 Und er soll nehmen vom Blut (des Stieres) und  
 Und er soll nehmen vom Blut des Stieres und

MT : sprengeln mit seinem Finger  
 4QLev: ..... (mit seinem Finger)  
 Onk : sprengeln mit seinem Finger -----  
 Neof.: sprengeln mit seinem Finger -----  
 Tg J1: sprengeln mit seinem Finger der rechten Hand auf die Oberfläche des Deckels mit dem Wind des

auf die Oberfläche des Deckels nach vorne / Osten  
 a (uf) ----- den Deckel -----

auf die Oberfläche des Deckels zur Vorderseite  
 auf die Oberfläche des Deckels vom Sonnenaufgang  
 auf die Oberfläche des Deckels mit dem Wind des

MT : und vor den Deckel  
 4QLev: und vor den Deckel bei (?) Sonnenaufgang ..... (v) on dem Blut mit/an  
 Onk : und vor den Deckel -----  
 Neof.: (her) und vor den Deckel -----  
 Tg J1: Ostens und vor den Deckel -----

soll er sprengeln siebenmal von dem Blut mit/an  
 soll er sprengeln siebenmal ..... (v) on dem Blut mit/an  
 soll er sprengeln siebenmal von dem Blut mit/an  
 soll er sprengeln siebenmal von dem Blut mit/an  
 soll er sprengeln siebenmal von dem Blut mit/an

MT : seinem Finger  
 4QLev: seinem Finger -----  
 Onk : seinem Finger -----  
 Neof.: seinem Finger -----  
 Tg J1: seinem Finger der rechten Hand

15 und er soll schlachten den .....  
 und er soll schlachten den .....

- 18
- MT : Und er soll herausgehen zum Altar, der vor Jahwe (ist) und  
 4QLev: .....  
 Onk : Und er soll herausgehen ----- zum Altar, der vor Jahwe (ist) und  
 Neof.: Und er soll herausgehen ----- zum Altar, der vor Jahwe (ist) und  
 Ty J1: Und er soll wenden und er soll herausgehen aus dem Heiligtum zum Altar, der vor Jahwe (ist) und
- MT : ihn entsühnen und nehmen vom Blut des Stieres und vom Blut des  
 4QLev: ihn ..... und ne (Innen) .....  
 Onk : ihn entsühnen ----- und nehmen vom Blut des Stieres und vom Blut des  
 Neof.: ihn entsühnen ----- und nehmen vom Blut des Stieres und vom Blut des  
 Ty J1: ihn entsühnen durch das Aussprechen der Worte und nehmen vom Blut des Stieres und vom Blut des
- MT : Ziegenbocks und es geben an die Hörner des Altars ringsherum  
 4QLev: ..... Hörner des Altars rings (herum)  
 Onk : Ziegenbocks ----- und es geben an die Hörner des Altars ringsherum  
 Neof.: Ziegenbocks ----- und es geben an die Hörner des Altars ringsherum  
 Ty J1: Ziegenbocks, wenn es vermischt ist, und es geben an die Hörner des Altars ringsherum
- 19
- MT : und sprenkeln auf ihn vom Blut mit/an seinem Finger siebenmal und ihn reinigen  
 4QLev: ..... sieben..... ihn reinigen  
 Onk : und sprenkeln auf ihn vom Blut mit/an seinem Finger ----- siebenmal und ihn reinigen  
 Neof.: und sprenkeln auf ihn vom Blut mit/an seinem Finger ----- siebenmal und reinigen ihn  
 Ty J1: und sprenkeln auf ihn vom Blut mit/an seinem Finger der rechten Hand siebenmal und ihn reinigen

MT :	und ihn heiligen von der	Unreinheit der Kinder Israels.	20	Und ist er fertig mit der Entsch-
4QLev:	und ihn heiligen ... (ihr)er	Unreinheit der Kinder Israels.		.....
Onk :	und ihn heiligen von der	Unreinheit der Kinder Israels.		Und ist er fertig mit der Entsch-
Neof.:	und heiligen ihn von ihrer	Unreinheit der Kinder Israels.		Und ist er fertig mit der Entsch-
Ty J1:	und ihn heiligen von der	Unreinheit der Kinder Israels.		Und ist er fertig mit der Entsch-
MT :	nung ----- des Heiligtums und des Zeltes der Begegnung	und des Altares,	-----	
4QLev:	... des Hauses der Heiligkeit	..... Zelt des Zusammentreffens und	.....	-----
Onk :	nung ----- des Heiligtums und des Zeltes des Zusammentreffens und des Altares,	-----		-----
Neof.:	nung ----- des Heiligtums und des Zeltes des Zusammentreffens und des Altares,	-----		-----
Ty J1:	nung ----- des Heiligtums und des Zeltes des Zusammentreffens und des Altares durch das Aus-	-----		-----
MT :	----- dann soll er herbeibringen den Ziegenbock, den lebendigen.		21	Und es
4QLev:	-----	..... Ziegenbock, den lebendigen.		Und es
Onk :	----- dann soll er herbeibringen den Ziegenbock, den lebendigen.			Und es
Neof.:	----- dann soll er herbeibringen den Ziegenbock, der am Leben (ist).			Und es
Ty J1:	sprechen der Worte, dann soll er herbeibringen den Ziegenbock, den lebendigen.			Und es
MT :	soll stützen Aharon seine zwei	Hände	-----	auf
4QLev:	soll stützen Aharon seine z (wei Hände)	-----		(au) f
Onk :	soll stützen Aharon seine zwei	Hände	-----	auf
Neof.:	soll stützen Aharon seine zwei	Hände	-----	auf
Ty J1:	soll stützen Aharon seine zwei	Hände in dieser Ordnung, seine rechte Hand auf seine linke, auf		

MT : den Kopf des Ziegenbocks, des lebendigen und bekennen  
 4QLev: .....(Zi)egenbocks, des (le) bendigen .....  
 Onk : den Kopf des Ziegenbocks, des lebendigen und bekennen  
 Neof.: den Kopf des Ziegenbocks, der am Leben (ist) und bekennen  
 Tg J1: den Kopf des Ziegenbocks, des lebendigen und bekennen

MT : auf ihn alle Sünden der Kinder Israels und alle ihre  
 4QLev: auf ihn alle .....  
 Onk : auf ihn alle Sünden der Kinder Israels und alle ihre  
 Neof.: auf ihn alle ihre Schuld der Kinder Israels und alle ihre  
 Tg J1: auf ihn alle Sünden der Kinder Israels und alle ihre

MT : Abtrünnigkeiten in allen ihren Verfehlungen  
 4QLev: ..... in al(len) ihren .....  
 Onk : Abtrünnigkeiten in allen ihren Verfehlungen  
 Neof.: Übeltaten in allen ihren Schulden ...  
 Tg J1: Abtrünnigkeiten in allen ihren Verfehlungen

J.A.FITZMYER<sup>63</sup> betont die sehr wörtliche Übersetzung des hebr. Textes, meist in "word-for-word correspondence", die Tendenz, die auch 11QTgIjob erkennen ließ. Die einzige Differenz ist in V. 14 die Wiedergabe von <sup>C</sup><sub>1</sub> *pnj h-kprt* durch <sup>C</sup><sub>1</sub> *ksj'*, während das Pendant von hebr. *qdmh* durch *l-mdnh'* in V. 14 nur weitergeschoben ist.

##### 5. Textanalyse

In v. 12 fehlt in 4QTgLev die Vokalschreibung bei *gm(rj...)* und *hpnwh(j)*. Auffallend ist die Wiedergabe der Phrase *qtrt bsmjn* "Räucherwerk aus Gewürzen" durch *kš(rt'...)* von der Basis *kšrh*. Mit *(l-p)rkt'* "am Vorhang" zeigt 4QTgLev die determinierte Form (mit Tg Onk!), während Neof. 1 *prkth* liest. Diese konstante Schreibung des aram. Artikels mit *-h* (im Auslaut) des Status determinatus Singular und Plural der Maskulina wirkt wie ein hebr. Artikel in aramäischer Position. Doch eine Erklärung dafür habe ich nicht.

63 J.A.FITZMYER: *Maarav* 1 (1978) 8f.

In v. 13 wird erstmals das hebr. Waw-Perfekt in allen Tgg mit *Waw-Imperfekt* wiedergegeben. Die aram. Verbformen, - auch in Neof. 1 - wirken wie "Hebrais-men" der Wurzel *nātan*, dagegen hat 4QTgLev *jšwh* (Wurzel *šēwā'/šēwī(j)* "belegen, bedecken, legen, setzen").

(w)-*jksh* in 4QTgLev gehört zu *k<sup>e</sup>sej/k<sup>e</sup>sa'* "verhüllen, bedecken, verbergen, entziehen" (hebr. *kāsah*). Dieses Verbum verwendet auch Neof. 1 *w-jksj*, während Tg J1 und Onk *hapā'* "bedecken, bedachen" (Imperf. *jihpēj*) gebrauchen. Mit *jšwh* und *jksh* (gegenüber *jksj* in Neof. 1) zeigt 4QTgLev noch echte III-He-Formen, die noch nicht III-Jod geworden sind. Im Imperf. *P<sup>ec</sup>al* haben aber weder das Bibel-Aramäische noch das Palästinisch-Aramäische<sup>64</sup> das He erhalten. Entweder liegen grammatische "Hebrais-men" in einem Übersetzungs-Aramäisch vor oder die Sprache von 4QTgLev ist ein sehr frühes Palästinisch-Aramäisch, das noch ins 3. Jhdt v. Chr. gehört.

*C<sub>nn</sub>*' "Wolke" ist in 4QTgLev korrekt determiniert, während selbst Tg Onk den Status determinatus vermissen läßt.

In v. 14 entspricht *w-jsb mn* ... exakt Neof. 1 und Tg J1 (zu *n<sup>e</sup>sab* "nehmen"). Wieder steht für das hebr. Waw-Perfekt in allen Tgg *Waw-Imperfekt*, das keine Narrativ-Funktion haben kann, denn 4QTgLev erzählt kein Tempelritual vergangener Tage, sondern gehört ja in die Zeit des 2. Tempels. Auch sind die beiden III-He-Formen in v. 13 mit Lang-Imperfekt gebildet.

Das Kuriosum ist die zweimalige Übersetzung des hebr. Nomens *kapporet* "Deckel (der Lade)"<sup>65</sup> mit aram. *k<sup>e</sup>sājā'*, einem Nomen zu *ksj* "bedecken"<sup>66</sup> und den Derivaten *k<sup>e</sup>sijjāh* "bedecken, verhüllen" und *kissūj/kissūj* (Partizip!) "bedecken, zudecken", "Decke" und "Deckel (vom Faß!)".

Alle anderen Tgg setzen das hebr. Fremdwort *kapūrtā'/h*. 4QTgLev gibt die hebr. Wendung *C<sub>1</sub> pnj h-kprt qdmh w-lpnj h-kprt* durch (*C*)*l ksj' w-qdm ksj' l-mānh'* wieder, hat also das hebr. *qdmh* hinter die beiden Ortsangaben des

64 Glossary in J.A.FITZMYER - D.J.HARRINGTON: A Manual of Palestinian Aramaic Texts, S.331 (zu תָּרָא) verzeichnet für 5:34:4 eine 2.Sg. תַּעֲרָא, die aber im Text (S.42) von 11QTgIjob mit תַּעֲרָא wiedergegeben ist.

65 Etymologie von hebr. *kprt* müßte nach der LXX über die Wurzel *kpr* und ihre Derivate gehen, doch der Zusammenhang bleibt unklar. Daher geht M.GÖRG einen anderen Weg über das Ägyptische; siehe M.GÖRG: *kp* und *kp(n)rdwj*. Göttinger Miscellen 20 (1976) 27f; ders.: Die Lade als Thronsockel. BN 1 (1976) 29f; ders.: Eine neue Deutung für *kapporaet*. ZAW 89 (1977) 115 - 188 und ders.: Nachtrag zu *kapporaet*. BN 5 (1978) 12.

66 Ausführlich dargestellt von J.A.FITZMYER in Maarav 1 (1978) 14 - 17. Die Vokalisation dürfte korrekte rekonstruiert sein.

Blutsprenkelns gesetzt. Versteht das vorchristliche Tg das Zeremoniell anders oder gibt es eine temporale Terminierung?

Mit  $b-'sb^C th$  hat 4QTgLev korrekt Constructus + Suffix, denn  $b^e-'isb^{ec}a'$  "mit dem Finger" ist belegt.  $'edba'/'adb^{ec}a'$  "Finger" in Tg J1 ist Dialektvariante (nur welcher Dialekt?) oder es gibt außer hebr.  $s >$  aram.  $t$  auch eine phonetische Variante  $t = d$ .

In v. 15 beim Verbum  $w-jks$  "und er soll schlachten" ( $n^e kas$ ) fehlt in 4QTgLev wieder die Vokalschreibung gegenüber dem einheitlichen  $jkws$ . Dem hebr. Waw-Perfekt entspricht wieder aram. Waw-Imperfekt.

Auch in v. 18 ist das Waw-Perfekt  $w-lqh$  in allen Tgg mit Waw-Imperfekt  $w-jsb$  (wie in v. 14) wiedergegeben. Das Wortfragment  $m(d)b(h)'$  bezeugt den Status determinatus (mit Tg J1 und Onk). Überraschend ist die Phrase  $sh$  ( $wr shwr$ ) mit Tg Onk gegenüber  $hzwr hzwr$  in Neof. 1 und Tg J1. Damit läßt sich die Gegenüberstellung von  $hzwr$  der palästinischen Tgg (Neof. 1 und Tg J1) und  $shwr$  (Tg Onk als ostaramäisch)<sup>67</sup> nicht mehr halten, denn 4QTgLev gehört sicher nach Palästina.

In v. 19 spricht  $(š)b^C h (zmnj)n$  "siebenmal" für die Textform von Neof. 1. Beide gebrauchen den Terminus  $zmn$  "Zeit, Termin, Mal" maskulin, während ihn Tg J1 und Onk feminin kennen<sup>68</sup>. Die Verba  $(w-jd)knh$  und  $w-jqdšnh$  zeigen gegenüber den anderen Tgg keine Vokalschreibung. In beiden Fällen kopelt Neof. 1 das Objektsuffix vom Verbum ab und verselbständigt es mit Präposition ( $jtj-h$ ).  $(mn t)m't(hw)n$  bezeugt mit Neof. 1 das Pronominal-Suffix  $-hwn$ , doch wählt 4QTgLev die etymologische Übersetzung  $tum'ah$  "Unreinheit" des hebr.  $tm't$  im Gegensatz zur übrigen Tg-Tradition.

v. 20 beginnt in 4QTgLev mit  $kd(j)^2...$ , während der hebr. Text mit Waw-Perfekt und alle Tgg mit Waw-Imperfekt anfangen, scheint dies im vorchristlichen Tg nicht der Fall zu sein. Die Tgg sind extrem uneinheitlich, wie die 3 verschiedenen Verben in Onk ( $šesij$ ), Neof. 1 ( $š^e lam$ ) und Tg J1 ( $p^e saq$ ) verraten. Das  $-h$  vor  $^c l bjt qdš'$  muß nicht eine Schreibung entsprechend Neof. 1 andeuten, sondern hier müßte das Verbum stehen in 4QTgLev.

67 So noch A.DIEZ MACHO: SVT 7 (1959) 239.

68 Beobachtet von J.A.FITZMYER in Maarav 1 (1978) 11. Beeinflussung durch das feminine Genus von hebr.  $pa^c am$  in Tg J1 und Onk kann gut möglich sein!

*bjt qdš'* in V. 20 verblüfft, denn diese Wendung bzw. *bjt (d-)qwdš'* gilt in Neof. 1 als Kennzeichen des palästinischen Tg's, doch in Lev 16,20 fehlt es. Neof. 1 setzt auch dreimal das Akk-Morphem *jt* im Gegensatz zu allen Tgg, die die Präposition <sup>C</sup>*l* haben.

*zmn'* in 4QTgLev und Onk läßt gegenüber *zjmn'* (Neof. 1 und Tg J1) die Vokalschreibung vermissen. Das letzte Wort *hj'* entspricht Tg Onk, Tg J1 deutet mit *hjj'* den Konsonanten an, indem (ebenso in V. 21!) es einen Relativsatz setzt: *d-b-hjgn*. Ein Marginal dazu erscheint nicht.

In v. 21 haben alle Tgg wieder das Waw-Imperfekt *w-jsmk* gegenüber dem hebr. Waw-Perfekt, in 4QTgLev fehlt die Vokalschreibung. Die Form <sup>C</sup>*lw-hj* "auf ihn" entspricht Tg Onk, während <sup>C</sup>*lwj* in Neof. 1 und Tg J1 exakt der hebr. Schreibung folgt. Das Zahlwort *štj* "zwei" steckt hinter *t(rtjn)*, das alle Tgg bezeugen. In Neof. 1 steht es interlinear, was auf das Konto eines Korrektors der Hs gehen dürfte.

#### 6. Methodische Konsequenzen

Aus dem knapp skizzierten Sachverhalt ergeben sich m.E. folgende methodische Konsequenzen für die Tg-Forschung:

6.1. Als Tg-Text der Synagogen Palästinas in vorchristlicher Zeit kommt keiner der bekannten Texttypen in Frage. Am ehesten entspricht 4QTgLev noch Tg Onk, daher könnte er als "Prä-Onkelos" aufgefaßt werden.

6.2. Das alte "Palästinische Pentateuch-Tg" ist nicht in den beiden Texttypen Tg J1 und FrTg (mit Startextzeuge Neof. 1) zu sehen, sondern muß aus einer Synopse der Tg-Lesarten (Onk - Tg J1 - Neof. 1) *rekonstruiert* werden. Dabei ist Tg Onk stärker zu berücksichtigen als Tg J1, der m.E. als der späteste Textzeuge angesehen werden muß.

6.3. Alle Textpassagen, die über den hebr. Bibeltext hinausgehen (etwa die Midraschim in Gen 3,15; 30,22; Ex 12,42; 15,12 und Num 11,27) müssen hinsichtlich ihrer Datierung offenbleiben, d.h. ein *vorchristlicher Text des Pentateuch-Tgs* ist nur für die "Übersetzungspassagen" sinnvoll zu rekonstruieren.

6.4. Datierungsvorschläge für die *Texterweiterungen* sind weiterhin nur über das Vergleichsmaterial (Qumran, Neues Testament, apokryphe Schriften, tannaitische Literatur, Mischnah, Kirchenväter, die beiden Talmudim und

Qur'an<sup>69</sup>) möglich. 4QTgLev als Übersetzungspassage ist für das Postulat vorchristlicher Tg-Glossen das falsche Kapitel.

6.5. Als Möglichkeit, für diese Stellen ein altes palästinisches Pentateuch-Tg zu "rekonstruieren", bleibt nur das Argument der "Überlieferungsbreite" (d.h. Neof. + FrTgg + Tg J1 mit Andeutung in Onk), wozu auch Septuaginta, Samaritanus und Peschitto zu Rate gezogen werden müssen<sup>70</sup>.

7. Dazu kommen *grammatische Indizien*:

7.1. 4QTgLev kennt keine Vokalschreibung.

7.2. Das Akk-Morphem *jt* (V. 13.15.20 und 21 (zweimal)) fehlt im vorchristlichen Tg vollständig, seine Expansion ist Kennzeichen späterer Texte.

Dies gilt ebenso für Neof. 1, der dies in Lev 16 zum Exzeß treibt. In V. 19 koppelt Neof. 1 zweimal das Objektsuffix vom Verbum ab und verselbständigt es. Auch die Präposition <sup>C</sup>*l* wird in V. 20 durch *jt* ersetzt. *Lev 16 in Neof. 1 zeigt eine sehr junge Textgestalt.*

7.3. Im Genus geht 4QTgLev mit Neof. 1 (*šb<sup>C</sup>h zmnn* in V. 19).

7.4. Der Status determinatus scheint in vorchristlicher Zeit noch korrekter verwendet zu sein als in Onk.

7.5. Das hebr. Waw-Perfekt wird im Aramäischen mit Waw-Imperfekt wiedergegeben, in V. 13 bei *jksh* und *jšwh* mit Langimperfekt, das auch Alt-Aramäisch bezeugt ist<sup>71</sup>.

7.6. III-He-Verben sind noch nicht zu III-Jod geworden, wie *jksh* und *jšwh* (gegenüber *jksj* in Neof. 1 und Tg Ps 78,4 und 84,12) zeigen.

8. Die *Wortwahl* ist nur sehr schwer in den Griff zu bekommen. Die kurzen Textfragmente (ca. 40 Wörter) bezeugen insgesamt 3 Lexeme, die sich in keinem anderen Tg finden (*jšwh*, *ksj'* und *kš(rh)*), das sind ca. 7 %.

8.1. Auch eine von allen Tg-Texten bezeugte Wurzel, die noch dazu ein "Hebraismus" ist wie das zweimalige *kprt'* und *ntn* (V. 18), kann durch ein ganz anderes Lexem übersetzt werden wie *ksj'* und *šwj*<sup>72</sup>.

---

69 Z.B. für Auferstehungs- und Gehennam-Vorstellung. Es gibt Formulierungen, die Midraschreflexe darstellen könnten.

70 Z.B. Gen 49,10ff und Num 24,17 - 24.

71 So in Sefire-Stelen und Elephantinepapyri.

72 4QTgLev hat *kprt* > *ksj'*; *ntn* > *šwj* und *qprt* > *kš(rh)* übersetzt, während die späteren Tgg ihren Text der Septuaginta-Vorlage bzw. dem kanonisierten Masoretentext wieder angeglichen haben (siehe 8.2 und die Wahl der "Hebraismen").

8.2. Andererseits wird die einheitlich bezeugte Tg-Lesart *s'wb-(hwn)* in V. 19 im vorchristlichen Tg durch die dem hebr. *Lexem* entsprechende Wurzel wiedergegeben (*tm't-(hwn)*).

8.3. Ist die Wortwahl in allen Tg-Texten uneinheitlich und keiner wählt das etymologische Pendant zur hebr. Wurzel (so in V. 20 *šsĵ*, *šlm* und *psq* für hebr. *klh*), dann erweist sich der vorchristliche Text als *unberechenbar*, wie 4QTgLev mit *kā(j<sup>2</sup>...)* erkennen läßt.

8.4. Das in Neof. 1 häufige *bjt qwš'* ist nicht Indiz späterer Tg-Redaktion, sondern repräsentiert ein echtes, vorchristliches Syntagma<sup>73</sup>. Obwohl gerade Neof. 1 hebr. *qodeš* häufig mit *bjt qwš'* übersetzt, steht in Lev 16,20 einfach *qđšh*.

8.5. *Onkelos-Sonderlesarten* gegenüber Neof. 1 und Tg J1 können ebenso gut *echte Lesarten des vorchristlichen, palästinischen Tg's* sein, wie *sh(wr)* in 4QTgLev demonstriert<sup>74</sup>. Die Lexendifferenz zwischen Palästinisch-Aramäisch (Neof. 1 - Tg J1) und Ost-Aramäisch (Onk) hat die Tg-Forschung noch nicht im Griff.

9. Gehören *Samaritanus, Septuaginta und Targum* ("Prä-Onkelos") alle ins 3. Jhdt. v. Chr., als Samaritanergemeinde, griechisch-sprachige Diaspora (Ägypten) und das aramäisch-sprachige Palästina *die Torah in ihre Landessprache übersetzten?*

73 So A.DIEZ MACHO: Neofiti 1 a Exodo. in: Neophyti I, vol. II. Madrid - Barcelona 1970, 79\*; vol. III. Madrid - Barcelona 1971, 31\* (mit Belegen) und vol. IV. Madrid 1974, 21\*.

74 Vgl. A.DIEZ MACHO: SVT 7 (1959) 239.

## Ophir, Tarschisch und Atlantis

## Einige Gedanken zur symbolischen Topographie

Manfred Görg - Bamberg

Am Beispiel der Nachfrage nach dem Ort des Paradieses<sup>1</sup> oder auch nach der Identität der Heimat Ijobs<sup>2</sup> ist in dieser Zeitschrift der Versuch unternommen worden, über die Einengung des Problems auf die geographische oder topographische Identifizierbarkeit einer alttestamentlichen Namengebung hinauszukommen und die Möglichkeiten einer symbolisch-metaphorischen oder gar theologischen Geographie zur Sprache zu bringen<sup>3</sup>. Die Untersuchung der genannten Beispiele konnte abseits vom verständlichen Interesse an der Greifbarkeit der Lokalisation ansatzweise eine strukturelle Verwandtschaft räumlicher Vorstellungen ausfindig machen, die geographische oder topographische Gegebenheiten lediglich zum Anlaß einer Entfaltung utopischer Dimensionen<sup>4</sup> nehmen und geschichtliches wie überlieferungsgeschichtliches Material mit einer typisierenden und idealisierenden Interpretation ausstatten. Ein besonderes Interesse bei der Erfassung dieses Phänomens darf der vielfach rätselhaften Namengebung selbst gelten, weil schon in ihrer Gestalt die Hintergründigkeit der Darstellung zum Vorschein kommen kann. Es ist vermutet worden, daß gerade die Bildung von Kryptonamen mit ihrer eigentümlichen Isolation im Rahmen der gemeinorientalischen Toponomastik auf das Konto weisheitlicher Kreise Jerusalems geht, die ihrerseits in erster Linie ägyptischer Einflußnahme ausgesetzt waren<sup>5</sup>. Bekannte und unbekannte Namen können in dem dichterischen Konzentrat einer alternativen Wirklichkeit eine Rolle spielen, wie dies m.E. exemplarisch mit der sog. Paradiesesgeographie (Gen 2, 10-14) verdeutlicht werden kann.

Die idealtypische Interpretation alttestamentlicher Toponyme soll hier

1 Vgl. M. GÖRG, "Wo lag das Paradies?" - Einige Beobachtungen zu einer alten Frage, in: BN 2 (1977), 23-32.

2 Vgl. M. GÖRG, Ijob aus dem Lande <sup>C</sup>Us. Ein Beitrag zur "theologischen Geographie", in: BN 12 (1980), 7-12.

3 Zur vorläufigen Definition "theologischer Geographie" vgl. BN 12, 7f.

anhand weiterer Beispiele fortgeführt und durch den Blick auf einen geradezu klassischen Namen für eine weitentrückte Region als Gegenstück zur aktuellen Wirklichkeit aus dem außerbiblischen Bereich ergänzt werden. Um das Problem einer idealtypischen Namengebung von vornherein in den kulturgeschichtlichen Zusammenhang transzendierender und damit auf besondere Weise "raumgreifender" Perspektiven des Alten Orients einzubetten, sei mit einer kurzen Diskussion des allbekanntesten Namens "Atlantis" begonnen.

Nach einer langen und relativ unkritischen Rezeption des Namens "Atlantis" nicht nur in der pseudowissenschaftlichen Literatur hat in jüngster Zeit W. SCHENKEL den Versuch unternommen, eine etymologische und sachliche Herleitung des Namens aus ägyptischem Kontext zu begründen<sup>6</sup>. Nach seiner Darstellung ist die griechische Fassung  $\text{Ατλαντις}$  als eine Kombination der koptischen Elemente  $\Delta T - \lambda \Delta N T - C$  zu verstehen und auf eine vorkoptische Konstruktion  $jw.t t r n = s$  "deren Name nicht ist, die keinen Namen hat" zurückzuführen<sup>7</sup>. Damit bedeute Atlantis von Haus aus eigentlich "die Namenlose (scil. Insel)". Für eine sachliche Legitimation dieser lautlichen Bezugnahme auf Ägypten ist nach SCHENKEL auf die "Namenlosigkeit" als "eine echt ägyptische Vorstellung" zu verweisen, ferner auf den Tatbestand, daß sich Platon als Vermittler und Interpret der Atlantiserzählung<sup>8</sup> auf ägyptische, näherhin saitische Gewährsleute des weisen Solon beruft. Die Herleitung aus dem Ägyptischen stehe zur innergriechischen Verbindung des Namens mit der Atlassage nicht im Widerspruch, da beide Begründungsweisen ihre Funktion in einem "assoziativen Zusammenhang" haben: "Wenn die Geschichte nicht wahr ist, so ist sie doch gut erfunden".

Bei aller Zurückhaltung gegenüber einer Deutung, die in dem doch sehr reichhaltigen Namensarsenal ägyptischer Provenienz keine unmittelbare Entsprechung finden läßt, muß man m.E. dieser originellen Perspektive doch eine Chance geben. Die Berufung auf ägyptische Quellen bei Platon fordert zur Nachprüfung der Frage heraus, ob sich nicht eine vertretbare Etymologie von "Atlantis" auch angesichts griechischer Interpretation ausfindig machen läßt. Die griechische Namengebung geht ja bekanntlich gerade auch

4 Zum Begriff der Utopie vgl. u.a. J. EBACH, Kritik und Utopie. Untersuchungen zum Verhältnis von Volk und Herrscher im Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40-48), Hamburg 1972, 207ff.

5 Vgl. dazu u.a. BN 12 (1980), 9.

6 W. SCHENKEL, Atlantis: die "namenlose" Insel, in: Göttinger Miscellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion 36 (1979), 57-60.

sonst bei der Zitation ägyptischer Ortsnamen eigene Wege, wobei zuweilen nur ein lautlicher Anklang an originär ägyptische Schreibungen erzielt wird (vgl. etwa "Theben" für *t3 jpt (swt)* oder "Babylon" für *pr ḥ<sup>c</sup> p j n Jwn* etc.), ohne daß dem semantischen Gehalt der ägyptischen Fassungen in jedem Fall entsprochen werden muß.

Wenn man sich zur Übernahme der etymologischen Erklärung von "Atlantis" durch SCHENKEL entschließt oder diese zumindest als eine Möglichkeit gelten läßt, dürfte das Phänomen der "Namenlosigkeit" näher in den Blick genommen werden. Ein Objekt, das keinen Namen hat, ist nach ägyptischer Konzeption nicht greifbar und so gut wie unerreichbar. Namenlosigkeit ist in dessen nicht zwingend ein Negativkriterium. Götter, deren Namen nicht bekannt sind, tragen das Mysterium des Erhabenen und zugleich Verborgenen an sich<sup>9</sup>. Andererseits signifiziert das Auslöschen des Namens eines Gottes den Versuch einer Destruktion des Gottes selbst<sup>10</sup>. Die "namenlose" Insel wird freilich als geheimnisvolle, in symbolische Ferne entrückte, mythischer Sphäre zugehörige Welt eigener Prägung zu verstehen sein. Die mögliche Existenz einer in ferner Vergangenheit untergegangenen oder aus der sichtbaren Welt entschwundenen "Insel" kann weder von der (sekundären) Namengebung noch von dem überlieferten Vorstellungsbild tangiert werden, da die Entfaltung der Atlantistradition kaum anders als auf der Basis eines weit zurückliegenden Ereignisses der Geschichte des Mittelmeerraums zu denken sein wird<sup>11</sup>.

Wenn die saitischen Priester auch für die Namengebung "Atlantis" verantwortlich zu machen sind, mögen sie sich ihrerseits älterer Traditionen und analoger Vorstellungen bedient haben. Der bekannte Ausgräber des minoischen Thera (bei Akrotiri auf Santorin) Sp. MARINATOS war der Meinung, die saitischen Priester hätten den Inhalt der ägyptischen Erzählung vom "Schiffbrüchigen"<sup>12</sup> "confused with other traditional accounts" concerning Atlantis because they contained similarities"<sup>13</sup>. Wie man auch immer zu dieser Hypo-

7 SCHENKEL (1979), 58.

8 Vgl. Timaios 20d-27a; Kritias 108c-109a, 113a-Ende. Zusammenstellung bei J.V. LUCE, *The End of Atlantis. New Light on an Old Legend*, 1972, 160ff.

9 Vgl. dazu H. BRUNNER, *Name, Namen und Namenlosigkeit Gottes im Alten Ägypten*, in: H. VON STIETENCRON (hrsg.), *Der Name Gottes*, Düsseldorf 1975, 33ff. - Vgl. auch den Beitrag von J. ASSMANN in BN 11 (1980), 46ff.

10 BRUNNER (1975), 49.

11 Zur Diskussion vgl. u.a. LUCE (1972), 135ff.

12 Vgl. dazu auch die folgenden Ausführungen über Ophir.

13 Sp. MARINATOS, *Some Words about the Legend of Atlantis*, Athen 1971, 15.

these stehen mag, unbestritten dürfte sein, daß die Erzählung vom "Schiffbrüchigen" und dessen Landung auf einer mysteriösen und zugleich heilvollen Insel zum Traditionsgut ägyptischen Wissens gehört hat und gewiß auch gerade in der Saitenzeit mit ihren restaurativen Tendenzen in lebendigem Bewußtsein war. Da die Erzählung den Namen jener Insel nicht zu erwähnen scheint<sup>14</sup>, konnte sich womöglich der Typos eines nicht mehr auffindbaren, in mythischer Ferne existenten, einstmals glückspendenden Eilands etablieren, dessen "Strukturmerkmale" auch auf andere Überlieferungen übertragbar schienen.

Wir kehren zurück zum alttestamentlichen Namengut. Es fragt sich, ob auch hier weitere Namen greifbar sind, denen zumindest die semantische Assoziation der Ferne und der Fülle eignet und deren Funktion im Kontext mit der Suche nach einer geographischen Identifikation nur unzulänglich anvisiert wäre. Die im Zusammenhang mit der außenpolitischen und ökonomischen Orientierung Salomos genannten Namen Tarschisch und Ophir verdienen hier besonderes Interesse.

"Tarschisch" ist im Alten Testament bekanntlich als Name eines Ortes, als Bezeichnung eines Edelsteins und als Personennamen belegt<sup>15</sup>. Eine etymologische Erklärung des Eigennamens, die der offensichtlich differierenden Verwendungsart überzeugend gerecht würde, ist m.W. noch nicht vorgebracht worden. Die Frage nach einer solchen übergreifenden Deutungsbasis soll hier auch vorerst zurückgestellt werden, um zunächst dem Charakter der Bezeichnung als Ortsname die Aufmerksamkeit zukommen zu lassen.

Hier hat die Forschungsgeschichte durchweg das Interesse einer geographischen Identifikation verfolgt. Die meisten Anhänger hat wohl die These gefunden, Tarschisch sei "in Südspanien in der Nähe der Mündung des Guadalquivir" zu suchen<sup>16</sup>, womit auch die Nennung von Tarsis in einer Inschrift Asarhaddons vereinbar sei<sup>17</sup>. Die phönikischen Handelsbeziehungen sollen - bis zum spanischen Tartessos reichend - später den Überseeschiffen überhaupt zu der Bezeichnung "Tarschisch-Schiffe" verholfen haben, die im AT mehrfach erwähnt sind<sup>18</sup>. So finden sich auch "Tarschisch-Schiffe" außer-

14 Vgl. dazu die Diskussion des Namens Ophir (s.u.).

15 Vgl. die Belegstellen in GesB 890; KBL<sup>2</sup> 1042.

16 So u.a. W. ZIMMERLI, Ezechiel (BK XIII/2), Neukirchen-Vluyn 1969, 652.

17 Vgl. R. BORGER, Die Inschriften Asarhaddons, 1956, 86.

18 Vgl. 1 Kön 10,22; 22,49; Jes 2,16; 23,1.14; Ez 27,25 u.ö.

halb der als ursprünglich angesetzten Spanienroute<sup>19</sup>. Die gelegentlich geäußerte Kritik u.a. an der lautlichen Vergleichbarkeit von Tarschisch und Tartessos<sup>20</sup> hat letztlich doch nur eine geographische Alternative zur Diskussion gestellt (z.B. die Gegend von Tunis)<sup>21</sup>.

Einen ersten Schritt zur Loslösung von einem ausschließlich topographischen Identifikationsbemühen hat W.F. ALBRIGHT vollzogen, indem er dem Versuch einer etymologischen Deutung des Namens eine Chance geben wollte<sup>22</sup>. Die Rückführung des Wortes תרשׁיש auf die Basis רשׁ "rotglühend werden"<sup>23</sup> sollte eine Bedeutung "Schmelzerei-Ort" o.ä. begründen, die sich dann auf unterschiedliche Standorte und Zielpunkte mit vergleichbarer "Industrie" übertragen ließe. Mit M. NOTH wird man aber wohl diesen Lösungsversuch als "allzu gezwungen" bezeichnen müssen, um zugleich darauf hinzuweisen, daß "taf<sup>c</sup>il-Bildungen im Kanaanäischen nicht üblich sind"<sup>24</sup>.

Nun hat in jüngster Zeit C.H. GORDON eine etymologische Interpretation vorgelegt, die einer ganz anderen Richtung folgt. Er schlägt vor, daß der Name "properly refers to 'the open sea' and that its secondary application to far-off lands reached by ocean-going ships is as flexible and vague geographically as the English 'Transoecania'"<sup>25</sup>. Dabei vertritt GORDON eine Verknüpfung mit dem im bohairischen Dialekt des Koptischen belegten Ausdruck τρεϋρωϋ mit der Bedeutung "rot"<sup>26</sup> und der dreikonsonantigen Basis trš. Diese Basis sei ägypto-semitisch und könne im Nordwestsemitischen durch die Existenz des Nomens trt "Wein" nachgewiesen werden<sup>27</sup>. Zugleich ergebe sich eine Parallele zum homerischen οινωργ als einer Bezeichnung der "wine-dark" Farbe der See im östlichen Mittelmeer. Doch auch diese auf den ersten Blick recht attraktive Deutung macht Schwierigkeiten. Zunächst geht das bohairische τρεϋρωϋ doch wohl eher auf das demotische trš (> kopt. ⲧⲣⲱⲣⲱ "rot sein") zurück, das seinerseits eine Bildung mit Metathese von š und r auf der Grundlage des hieroglyphischen dšr "rot"<sup>28</sup> sein wird<sup>29</sup>. Auf der semitischen Seite ist eine Rückführung von trt (hebr. tjrš) auf die vermutete Basis trš keineswegs gesichert<sup>30</sup>. Zu den lautgeschicht-

19 Vgl. 1 Kön 22,49; dazu M. NOTH, Könige (BK IX/1), Neukirchen 1968, 232f.

20 Vgl. etwa KBL<sup>2</sup> 1042a

21 Zur Diskussion vgl. u.a. A. v.d.

22 W.F. ALBRIGHT, BASOR 83, 21f.

BORN, Tarsis, in: BL<sup>2</sup>, 1968, 1710f.

23 Vgl. KBL s.v.

24 NOTH (1968), 232.

25 C.H. GORDON, JNES 37 (1978), 51.

26 Dazu W. WESTENDORF, KHW 245.

27 GORDON (1978), 52.

28 WB V 388.

29 Vgl. WESTENDORF, KHW 245; s. auch J. OSING, Nominalbildung, 300.

30 Dazu M. GÖRG, BN 8 (1979), 7ff.

lichen Problemen treten bei näherem Zusehen doch auch sachliche Bedenken. Kann ein doch wohl nur partiell gültiges Epitheton - wenn es sich um mehr als ein Attribut handeln soll - zu einem Synonym für das Meer schlechthin werden und zugleich die nach dem Befund im Alten Testament erkennbare lokale Bezugnahme abdecken? Weshalb sollten die "Tarschisch-Schiffe" letztlich nach der Farbe "rot" benannt worden sein, wo doch die Ägypter das Mittelmeer u.a. mit der Bezeichnung *w3d wr* ("Großes Grünes") belegt haben? Man sieht, daß auch GORDONs Versuch die Akten noch nicht schließen läßt. Ohne freilich diesen Anspruch für sich zu erheben, möge daher ein weiterer Vorschlag zu Wort kommen.

GORDON hat m.E. grundsätzlich den richtigen Weg gewiesen, indem er das Ägyptische zu Rate zog. Die Deutung unseres Namens aus ägyptischem Sprachmaterial muß um so eher erlaubt sein, als die Ägypter auch als Lehrmeister der Phönizier gelten dürfen, wenn diese schon als Vermittler des Namens "Tarschisch" in Frage kommen<sup>31</sup>. Es muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß ein originär ägyptischer Ausdruck von den Phöniziern tradiert worden ist.

Die Suche nach einem lautlich und semantisch passenden Gegenstück könnte wiederum eine Kombination zweier ägyptischer Nominalformen, die im Genetivverhältnis zueinander stehen, ins Gespräch bringen. Das erste Element könnte das Nomen *dr* sein, das im Demotischen als *tr* und im Koptischen als *T Δ ρ* erscheint<sup>32</sup>. Es trägt vorzugsweise die Bedeutungen "Grenze" und "Bereich"<sup>33</sup> und läßt sich ohne weiteres als Bezeichnung eines ferngelegenen Ortes oder Landes verstehen. Das zweite Element könnte in dem ägyptischen šs "Wertvolles" u.ä.<sup>34</sup> zu finden sein, das übrigens in dem lautlich nur unwesentlich differierenden und bestens als Fremdwort bekannten *šw* ein Gegenstück hat<sup>35</sup>. Ich möchte daher zu erwägen geben, ob "Tarschisch" nicht einfach als ein "fernes Land voll Kostbarkeiten" o.ä. zu verstehen ist.

So hypothetisch auch dieser Deutungsversuch ist, die alttestamentlichen Angaben, die auf einen Ortsnamen weisen, ließen sich darin hinlänglich zur Deckung bringen, daß man in "Tarschisch" einen Symbolnamen für ein fernes

31 Vgl. u.a. dazu NOTH (1968), 232.

32 Vgl. dazu W. WESTENDORF, KHW 241.

33 WB V 585f.

34 WB IV 542.

35 Vgl. dazu schon GesB 865b (unter Berufung auf W.Max MÜLLER).

und zugleich mit Kostbarkeiten bestücktes Land zu sehen hat. Dabei wären die "Tarschisch"-Schiffe eben jene Schiffe, deren Ziel das Herbeischaffen wertvollen Guts aus dem fernen Ausland ist. Vielleicht läßt sich mit diesem Verständnis etwas mehr als mit den bisherigen Deutungen anfangen.

Es ist hier der Ort, auch einen Blick auf die sonstige Verwendung des Namens "Tarschisch" im Alten Testament zu werfen. Sowohl die Bezeichnung des Edelsteins<sup>36</sup> wie auch der Personennamen könnten letztlich aus dem Gebrauch von "Tarschisch" als einer Bezeichnung für "extrem Wertvolles" im metaphorischen Sinn zu verstehen sein. Wie die semantische Entwicklung in diesen Fällen im einzelnen verlaufen sein mag, muß hier nicht zur Diskussion stehen.

Zuletzt soll der vielbehandelte und noch immer rätselhafte Name Ophir Gegenstand erneuter Debatte sein. Ein Blick in die neueren Kommentare zu den Königsbüchern kann deutlich machen, daß auch in diesem Fall die Suche nach einer geographischen Identifizierbarkeit des Namens reichlich Anhänger gefunden hat und offenbar noch immer findet. M. NOTH sieht immerhin, daß "es viel weniger Anhaltspunkte für die Lagebestimmung gibt, als vielfach angenommen worden ist"<sup>37</sup>. Als wahrscheinlicher "Name eines Landes (nicht einer Stadt)" soll Ophir, das im übrigen nicht nur im AT, sondern auch auf einem Ostrakon vom *tell kasile* bei Tel Aviv belegt ist<sup>38</sup>, "sicher" vom Golf von *el-<sup>C</sup>aḳaba* aus "zu Schiff erreichbar" gewesen sein. Aus dem Namen selbst "ergibt sich nichts", da keine Identifikationsmöglichkeit mit einem lokalisierbaren Namen vorliege. Ophir sei in erster Linie als "Goldlieferant" zu sehen; wohl sekundär seien die Angaben über die von dort bezogenen "Almuggim-Hölzer" und kostbaren Steine. Zur geographischen Zuordnung bleibe "als sicherster Anhaltspunkt" das Vorkommen in der "Völkertafel" (Gen 10,29)<sup>39</sup>, wo Ophir unter den "Söhnen" des Joktan inmitten von Saba und Hawila erscheine und damit in Südarabien zu suchen sei. Ophir ist "eine bestimmte Landschaft", die "genauer zu fixieren bis jetzt unmöglich ist. Sie muß in der Nähe des Roten Meeres gelegen oder jedenfalls einen Zugang zu diesem Meer gehabt haben". Nach E. WÜRTHWEIN lassen die in 1 Kön 10,22 erwähnten Importgüter "an Somaliland denken", doch könnten diese "auch von Zwischenhändlern in Südarabien erworben worden sein"<sup>40</sup>. Angesichts dieses Bemühens stellt sich die Frage,

---

36 Zur Terminologie der Edelsteine soll anderenorts Stellung bezogen werden.

ob es sich überhaupt empfiehlt, ausschließlich mit Maßangaben zur geographischen Lokalisation und ökonomischen Bedeutung mit Hilfe alttestamentlicher Indizien zu operieren. Es wäre zu prüfen, ob nicht auch Ophir in die Reihe der symbolischen Toponyme gehört, ob sich nicht doch auch mit Hilfe außerbiblischen Materials eine Perspektive gewinnen läßt, die Ophir einer über die greifbare Erfahrung von Raum und Zeit hinausweisenden Dimension zuordnet. Daß man sich hier vor unzulässigen Spekulationen hüten muß, ist selbstverständlich. Der Versuch eines Neuzugangs soll deswegen auch in diesem Fall der philologischen Betrachtung des Namens selbst besondere Aufmerksamkeit zuwenden, dies um so mehr, als NOTH gerade einer solchen Untersuchung m.E. zu Unrecht keine Chance gibt.

Im Zusammenhang mit den Erwägungen zum Namen "Atlantis" ist bereits auf die besonderen Modalitäten griechischer Namengebung angesichts nicht mehr oder nur partiell verstandener ägyptischer Namensformen hingewiesen worden. Gibt es ein von Griechen geprägtes Toponym, das einerseits einen lautlichen Anklang an Ophir und andererseits eine Beziehung zum Raum um das Rote Meer erkennen läßt?

Diodor Siculus<sup>41</sup> und Strabo<sup>42</sup> erwähnen eine Insel im Roten Meer mit dem Namen Ὀφιδῶνης, d.h. die "Schlangenreiche", eine Namenbildung also, die das Nomen ὄφις "Schlange" zur Grundlage hat und so keineswegs isoliert dasteht, wie z.B. der ebenfalls belegte Inselname Ὀφιοῦσσα zeigt<sup>43</sup>. Nach Strabo soll die Insel in der Nachbarschaft des Hafens von Berenike gelegen sein, doch keine Schlangen mehr aufweisen. Der Name der Insel ist der einzige in dem anvisierten geographischen Raum, der eine partielle lautliche Assoziation an den Namen Ophir gestattet.

Wenn trotz der fehlenden Schlangen auf der Insel der Name Ὀφιδῶνης gilt, liegt der Verdacht nahe, daß er in lautlichem Anklang an einen älteren, allerdings ägyptischen Namen gebildet ist. Wenn aber Strabo sagt, die Insel sei von den Schlangen befreit worden, kann dies auf einer Namensätiologie beruhen. Es kann sich aber auch um die Adaptation einer Überlieferung handeln, die von einer bedeutsamen Schlangeninsel im Roten Meer wußte, eben jener Insel, die in der Erzählung vom "Schiffbrüchigen" eine so große Rol-

37 NOTH (1968), 222.

39 NOTH (1968), 223.

40 E. WÜRTHWEIN, Die Bücher der Könige (ATD 11,1), Göttingen 1977, 118.

41 III, 39.

38 Vgl. B. MAISLER, in: IEJ 1 (1950/51), 209f. Pl. 38A.

42 XVI, IV, § 6.

le spielt. Einer unmittelbaren Verbindung der Insel Ὀρπιώδης mit dem Wohnort der majestätischen Schlange in der genannten Erzählung hat denn auch G.A. WAINWRIGHT das Wort geredet, indem er zugleich eine Identifikation mit der später Zeberged oder auch St. John genannten Insel in der Nähe des antiken Hafens von Berenike ins Auge faßte<sup>44</sup>. Auch K.A. KITCHEN hat sich offenbar dieser Auffassung angeschlossen<sup>45</sup>.

In der Erzählung vom "Schiffbrüchigen" wird die rettende Insel selbst allem Anschein nicht mit Namen genannt<sup>46</sup>. Sie ist aber als ein gesegnetes Eiland charakterisiert: sie "enthält alle guten und üppigen Speisen im Überfluß und somit all das, was dem Ägypter durch alle Epochen hindurch als Inbegriff des reichen Speiseopfers erschienen ist"<sup>47</sup>. Diese besondere Qualität weist nach M.Th. DERCHAIN-URTEL "in die Gefilde des Re". Auch und gerade die Deskription der Schlange selbst läßt nach DERCHAIN-URTEL "die Identität der Schlange mit Re(-Atum)" gesichert sein<sup>48</sup>. Dazu stimme u.a. die auffällige Ausstattung mit Gold und Lapislazuli<sup>49</sup>. Ihr "Lebensraum" sei "nicht in irdischen Bereichen zu suchen", sondern liege "außerhalb der den Menschen gesetzten Grenzen"<sup>50</sup>.

Wenn trotz der kritischen Bemerkungen H. GOEDICKEs zu dieser solaren Interpretation<sup>51</sup> daran festgehalten werden darf, daß die Insel des Schiffbrüchigen ein mythisches Paradies ist, das mit einer Überfülle an kostbaren Mineralien und Nahrungsmitteln jeder Art aufwartet und Wohnbereich einer majestätischen Gottheit sein kann, scheint eine lokale Identifikation mit einer für den Ägypter erreichbaren Insel aufs erste nicht nachvollziehbar zu sein. Es ist aber daran zu erinnern, daß die Erzählung selbst von der Verwandlung der Insel in "Urwasser" (*nwjj*) spricht<sup>52</sup>, damit zwar die Unerreichbarkeit artikuliert, jedoch zugleich deutlich macht, daß die Tradition jener vergangenen sagenhaften Insel einem bestimmten geographischen Raum, nämlich dem Roten Meer, anhängt.

Diese Erwägungen führen zu der Frage, ob der griechische Name Ὀρπιώδης nicht mindestens auch in bewußtem Anklang an einen geprägten mythischen Namen gewählt sein könnte. Dazu wäre zu klären, ob der Name Ophir nicht

43 Vgl. H. FRISK, Griechisches etymologisches Wörterbuch, <sup>2</sup>1973, s.v.

44 G.A. WAINWRIGHT, in: JEA 32 (1946), 31ff.

45 Vgl. K.A. KITCHEN, in: Or 40 (1971), 192 n.34.

46 Dazu H. GOEDICKE, Die Geschichte des Schiffbrüchigen, 1974, 42.

47 M.Th. DERCHAIN-URTEL, in: SAK 1 (1974), 101.

48 DERCHAIN-URTEL (1974), 96. 49 Vgl. DERCHAIN-URTEL (1974), 85ff.

50 DERCHAIN-URTEL (1974), 101. 51 H. GOEDICKE, in: GM 39 (1980), 27ff.

die Bedingungen erfüllt, die an einen solchen mythischen Namen zu stellen sind. Läßt sich eine Etymologie von Ophir mittels ägyptischer Sprachelemente begründen?

Am nächsten liegt wiederum die Annahme einer Kombination zweier Wortbildungen. Das erste Element könnte in einer Entsprechung zum ägyptischen *jw* "Insel" bestehen, obschon nach Ausweis des hebr.  $\text{יָבֵן}$  und koptischer Kompositionen ein lautlicher Schwund des *w* angenommen werden kann<sup>53</sup>. Immerhin läßt sich auf die Entsprechung ägypt. *Jwn* / hebr.  $\text{יָבֵן}$ <sup>54</sup> verweisen, um eine Bewahrung des *w* nach dem anlautenden Alef belegt zu finden. Eine mögliche Alternative wäre das Nomen *w* mit der Bedeutung "Bezirk, Distrikt"; sie zu wählen, ist jedoch m.E. nicht zwingend notwendig. Das zweite Element könnte in dem Infinitiv *prt* "hervorkommen, aufblühen etc." bestehen, der koptisch  $\text{πριρε}$  (S) und  $\text{φριρι}$  (B) lautet<sup>55</sup>, welche Formen eine ursprüngliche Vokalisation \**pír-t* erschließen lassen<sup>56</sup>. Mit dem "Hervorkommen" ist in Texten mythischer Natur vorrangig ein kosmischer Vorgang angesprochen, so das Aufgehen des Re im Osten oder auch das Aufsteigen des Urhügels bzw. der Erstlingsinsel aus dem Urwasser. Ophir also von Haus aus die "Insel des Hervorkommens", eine Insel, die den paradiesischen Anfang beim Werden des Kosmos darstellt? Demnach eine mythisch begründete Bezeichnung, die sich die Phönizier wie im Falle Tarschisch aneigneten, um sie u.a. Israel zu vermitteln? Dann wäre Ophir wiederum eine Chiffre für einen fernen Ideallbereich, der faktisch nie erreicht werden kann, mögen auch Salomos Schiffe zum Roten Meer hin unterwegs gewesen sein, um von dort Gold und andere Kostbarkeiten zu beziehen. Allein dies genügt nicht, um dem Befund im Alten Testament gerecht zu werden.

Der Name Ophir dürfte bis an den Vorabend der griechisch-römischen Herrschaft über Ägypten bewahrt gewesen sein als Bezeichnung einer Gegend im oder am Roten Meer, nachdem die mythische Qualität in den Hintergrund getreten war. Als Haftpunkt des Namens kommt wahrscheinlich nicht nur die Insel Zeberged ( $\text{Οφιώδης}$ ), sondern auch das Hinterland des Hafens von Berenike in Betracht, wo insbesondere das in den ägyptischen Goldminen vom Wadi Alaqi gewonnene Gold transportiert und anschließend verladen werden konnte. So konnte Ophir in der frühen Königszeit zum Goldland schlechthin

52 Vgl. DERCHAIN-URTEL (1974), 102.

53 Hierzu vgl. bereits W. SPIEGELBERG, Aegyptologische Randglossen zum Alten Testament, Straßburg 1904, 35, Anm. 3.

54 Vgl. GesB 17a.

55 Vgl. W. WESTENDORF, KHW 150.

56 Vgl. J. OSING, Nominalbildung, 486.

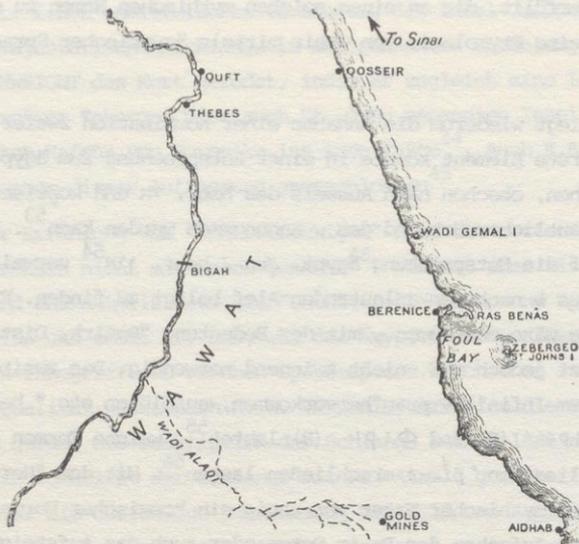


Abb. 1

werden, ohne daß sich die Tradenten des Eigennamens der ursprünglichen Bedeutung, wie hier vermutet, bewußt gewesen sein müssen. Indessen sollte man die sprachliche Kompetenz der weisheitlichen Literaten bei Hofe auch nicht soweit unterschätzen, daß man ihnen keinerlei Kenntnis ägyptischer Sprachformen unterstellt. Es genügt aber die Annahme, daß der Name Ophir als Inbegriff eines mit Reichtum gesegneten Fremdlandes bei aller Bezogenheit auf einen vielleicht näher bestimmbareren Raum im Bereich des Roten Meeres (vgl. Abb.1<sup>57</sup>) seine mythische Dimension nicht gänzlich verloren hat.

Die im Alten Testament greifbare semantische Qualifikation des 'sagenhaften' Fremdlandes vermittelt der Politik Salomos einen Horizont, der das traditionelle Grenzbewußtsein bei weitem transzendiert. Die idealtypische Interpretation von Tarschisch und Ophir hat unbeschadet differierender Etymologie bei grundsätzlicher Vergleichbarkeit der Bedeutungen (vgl. 1 Kön 22,49!) letzten Endes eine ausnehmende Profilierung Salomos zum Ziel, eine Intention, die neben vielen anderen Indizien das Interesse jener 'liberalen' Kreise beleuchtet, die den Grundstock der 'Ägypter-Partei' bilden.

57 Abb. nach WAINWRIGHT (1946), 33, Fig.1.

Sozialgeschichte Israels  
Probleme und Perspektiven  
Ein Diskussionspapier

*Eckart Otto - Hamburg*

Neue Tendenzen und Fragestellungen einer Wissenschaft folgen in der Regel nicht nur der Eigenlogik der Wissenschaftsgeschichte und der konsequenten Entfaltung ihrer Methodik, sondern sind auch Spiegel von Erfahrungen, ja meist konflikthafter Erfahrungen der außerwissenschaftlichen, gesellschaftlich-kulturellen Lebenswelt, in der Lehrende und Lernende leben. So ist eine Sozialgeschichte Israels zwar an die Formgeschichte aus dem Geiste Hermann Gunkels rückgebunden, die über die Frage nach der Gattung einer Überlieferung auf ihren "Sitz im Leben", ihren Ort in antiker Gesellschaft Israels zurückfragt. Die neuromantische Einfärbung des Begriffs "Sitz im Leben" weist den Weg auf die Differenz zwischen unserem Erkenntnisinteresse und dem der frühen Formgeschichtler. Ihnen ging es um die Destruierung der individuellen Schriftstellerpersönlichkeiten biblischer Überlieferungen zugunsten archaischer Ursprünglichkeit mündlicher Überlieferung in ihrem Gemeinschaftsbezug. Sie wollten zu den Quellen einer durch Kultur noch unverstellten humanen Natürlichkeit durchstoßen, in der Gott den Menschen nahe sei. Die Formgeschichte bringt uns unverlierbar auf den Weg des Wissens, daß der Mensch seine Frömmigkeit und sein Theologisieren immer rückgebunden an seine historisch-gesellschaftliche Erfahrung zur Sprache bringt und diese Erfahrung prägende Kraft für die religiöse Sprache biblischer Überlieferung hat. Wenn nun heute sozialgeschichtliche Fragestellungen auch in der alttestamentlichen Wissenschaft zunehmend sich zu Worte melden, dieser Frageansatz forschungsgeschichtlich an die Formgeschichte anknüpft, so weist dieser Zusammenhang über die Eigenlogik der Methodenentwicklung hinaus auf die gegenwärtigen, außerwissenschaftlichen Erfahrungszusammenhänge, die sich in die exegetische Wissenschaft hineinvermitteln und die Fortentwicklung der Methoden prägend beeinflussen: fragt die Sozialgeschichte nach Religion und Frömmigkeit im Kontext des Alltagslebens antiker Gesellschaft,

so korrespondiert dem Erkenntnis leitenden Interesse die Erfahrung, daß Glaube, Frömmigkeit und Alltagsleben sich heute voneinander entfernen, die Kirche bei zunehmender Verselbständigung von Zweckrationalität als Letztwert in dieser Gesellschaft aus ihrer Öffentlichkeitsfunktion gedrängt und ghettoisiert ist, wie es auch dem einzelnen Christen schwierig ist, Alltagsleben und Sinnhorizont des Glaubens miteinander zu vermitteln. Als Letztinteresse an sozialgeschichtlicher Befragung biblischer Überlieferung steht der Wille zu neuer Einheit von Glaube und Alltag, der Gestaltung des Lebens in allen seinen Bezügen und Bereichen des Alltags aus Letztwertentscheidungen, denen sich die verselbständigte Zweckrationalität bürgerlicher Gesellschaft unterordnet. Der Wille, die Spaltung von Glaube und Lebenserfahrung zu durchbrechen, läßt darauf schauen, wie in biblischer Zeit der Israelit in seinem Alltag das Leben aus dem Wissen um Jahwe heraus gestaltet hat, wie also Religion in die Gesellschaft eingegangen ist und gesellschaftlich vermittelte Erfahrungen des Alltags in die Religion aufgenommen und integriert worden sind. Dieses letztbegründete Erkenntnisinteresse aus dem Konflikt christlicher Existenz in einer rationalisierten und gegen letzte Sinnfragen immunisierten Gesellschaft weist über den historischen Erkenntniszuwachs hinaus auf die kritische Funktion der Sozialgeschichte Israels und prägt das weitere methodische Vorgehen: wenn es um die Methodenfrage geht, so kommen wir nicht um die "Gretchenfrage" herum, wie das Verhältnis von Gesellschaft und Religion methodisch zu beschreiben ist. Der Weg einer wissenschaftlichen Letztbegründung der Gesellschaft aus der Religion oder der Religion aus der Gesellschaft erweist sich als nicht gangbar. Angesichts der Endlichkeit unserer Erkenntnisfähigkeit, der der Sinn der Gesamtheit von Wirklichkeit aus eigenem Wissen nicht zugänglich ist, können wir wissenschaftlich auch nicht diese Wirklichkeit aus einem Grundprinzip, sei es Geist, sei es Materie, ableiten<sup>1</sup>. Das bedeutet in der Konsequenz, daß es auch keine wissenschaftliche Letzttrückführung von Religion, sei es auf psychische oder soziale Zusammenhänge, gibt, wie umgekehrt ein wissenschaftlicher Beweis christlicher Wahrheit unmöglich ist. Diese Entscheidung über Wahrheit oder Unwahrheit in der Religion ist nur in der Glaubensentscheidung des einzelnen möglich, die dem Wissenschaftsprozess

1 Vgl. zur erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Problementfaltung M.WEBER, Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1953, 146-214.

allemaal vorausliegt. Eine so verantwortete Sozialgeschichte Israels ist gegen die Versuchung gefeit, die Jahwe-Religion als reduzierbare Funktion der israelitischen Gesellschaft oder gar ihrer Ökonomie zu interpretieren, wie umgekehrt, die historisch-gesellschaftliche Entwicklung Israels aus der Religion und ihrer Überlieferung abzuleiten. Die Sozialgeschichte Israels wehrt damit eine Theologie des Alten Testaments ab, die die Religion Israels auf eine Eigenlogik der Entwicklung des Gottesgedankens<sup>2</sup> reduziert, wie sie umgekehrt die religionskritische Aufhebung jeder Theologie des Alten Testaments abwehrt. Liegt das Erkenntnisinteresse einer Sozialgeschichte im Zusammenhalt von Religion und Alltagsleben, so wird sie in ihrer Methode auf jede letztinstanzliche Ableitung verzichten und offen sein zu sehen, wie die Gesellschaft vom religiösen Sinnhorizont der in ihr lebenden Menschen geprägt ist, wie umgekehrt Religion historisch-gesellschaftliche Erfahrungen integriert, in einen Sinnhorizont einstellt und daran von der Gesellschaft mitgeprägt wird.

Ein erster Blick auf die vorisraelitisch-jahwistische Religionsgeschichte zeigt den engen Zusammenhang von Gesellschaftsintegration und Religion, nicht im funktionalen Sinne Durkheims, daß die Religion gemeinschaftsintegrierende Funktion habe, sondern daß in das Zentrum des jeweiligen Gottesverständnisses auch das zentrale Gemeinschaftsintegrat der Gesellschaft aufgenommen und das Gottesverständnis mitprägt. Kontext der Erzväterüberlieferungen der Genesis ist eine familiar strukturierte Gesellschaft, die abgesehen von Exogamiezusammenhängen des Frauentausches noch keine überfamiliäre Organisationseinheit kennt. Familiengrenze ist die jeweilige Gesellschaftsgrenze. Die Familie also ist Rechts-, Wirtschafts- und Religionsgemeinschaft. So verwundert es nicht, daß in der Erzväterüberlieferung eine Familienreligion durchscheint, die Geschichte als Familiengeschichte interpretiert und entsprechend in der Sage ihre Gattung findet. Auch besteht eine Wahlverwandtschaft zwischen der monolatrischen Verehrung des Vatergottes und der einfach-unkomplexen Struktur familiärer Gesellschaft. Die Monolatrie ist die einer einfachen Gesellschaft am konsequentesten korrespondierende Religionsform. Die Großfamilie wird durch das sich in der Genealogie ausdrückende Bewußtsein der Blutsverwandtschaft

---

2 Vgl. zu Begriff und Sache F. TENBRUCK, Das Werk Max Webers, KZS 27(1975) 663-702.

integriert. Sie grenzt die Familie als gesellschaftliche Einheit nach außen ab und hält sie nach innen zusammen. Die Gottesbezeichnungen in der Erzväterüberlieferung, wie u.a. der Gottesname "Verwandter Isaaks", können möglicher Hinweis sein, daß das Wesen des monolatrisch verehrten Gottes familiärer Hirtengesellschaft in einem Verwandtsein mit der Familie besteht. Das, was die Familie also im Innersten zusammenhält, ist in das Zentrum des Gottesbildes gerückt. In den Motiven von Schutz, Führung und heilvoller Leitung wird die Heilszuwendung des Gottes in der Funktion eines Pater familias der wandernden Hirtensippe geschrieben, doch transzendiert sie die Möglichkeiten eines Mitgliedes der Familie bei weitem. In diesen, die Alltagserfahrungen überschreitenden Motiven der Hilfe und des Schutzes eröffnet die Religion Lebensmut. Die enge Beziehung von Religion und Gesellschaft setzt aber auch die Grenzen: die Religion vermag ihre transzendierende Kraft nur im Rahmen familiärer Gesellschaft der Hirten zum Zuge zu bringen. Ist sie so sehr auf die Gesellschaftsstruktur der Hirtenfamilien bezogen, daß die Gottheit als verwandt gilt, so setzt sie kein die Familiengrenzen überschreitendes Verhalten aus sich frei. Sie vermag also auch keine überfamiliäre Ethik zu begründen: Familiengrenze ist Solidaritätsgrenze. Aus dieser Religion heraus konnte also auch keine Volkswerdung Israels entstehen. Im Übergang der Hirten zur Sesshaftigkeit und der Ausbildung komplexerer, überfamiliärer Gesellschaft von Sippen und Stämmen konnte eine Vaterreligion die neue Alltagserfahrung nicht mehr integrieren, wie sie umgekehrt keine Ethik solidarischen Verhaltens für diese neue Gesellschaft des entstehenden Israels begründen konnte. Jahwe, der Wüstengott vom Sinai, der sein innerstes Wesen in der Begründung mitmenschlicher Solidarität hat, in der sich das Gottesverhältnis konkretisiert, der also nicht an Verwandtschaftsgrenzen gebunden war, wurde endgültig der Gott Israels. Konnte er eine Ethik überfamiliärer Solidarität gründen, so hatte er als höchsten Gott vom Sinai doch eine Grenze in der Integration von grundlegenden Alltagserfahrungen der zur bäuerlichen Lebensweise übergegangenen Israeliten: er hatte keinen Bezug zur Fruchtbarkeitsthematik, die für einen Bauern, dessen Leben an der Sicherung der Fruchtbarkeit von Mensch, Tier und Acker hing, überlebenswichtig war. Jahwe war also gerade ein den ökonomischen Erfordernissen seiner Verehrer unangepaßter Gott. Warum setzte sich nach der Sesshaftwerdung dann aber in der Ablösung der Vater-Gott-Religion Jahwe durch und nicht etwa der der bäuerlichen Ökonomie sehr viel angepaßtere El, der einen unmittel-

baren Bezug zur Fruchtbarkeitsthematik hatte? Die Antwort muß in der Integrationsweise vorstaatlicher Gesellschaft Israels liegen. Mit der Änderung der Wirtschaftsweise vom Hirten- zum Bauerndasein, ändert sich auch die Gesellschaftsstruktur: aus den unverbundenen Großfamilien der Hirten werden Sippen und Stämme von Bauern. Diese vorstaatliche Gemeinschaft, die keine überfamiliaren Herrschaftsinstanzen kannte, wurde integriert durch Religion, Herkunftsbewußtsein und vor allem verinnerlichte Normen solidarischer Ethik, die sich auf Beistandspflicht und Konfliktregelung bezogen. Der ethischen Integration des frühen Israel war Jahwe wahlverwandt. Polytheistisch-mythische Kulturlandgötter wie Ba'al oder El dagegen stammten aus hierarchisch strukturierten Staatsgesellschaften. Zwar waren sie als Königsgötter auch Schöpfergötter und damit Garanten der Fruchtbarkeit; doch waren sie, insbesondere Ba'al, bis in ihr innerstes Wesen herein mit der Herrschaftsthematik verbunden<sup>3</sup>. Der egalitär-solidarischen frühisraelitischen Stammesgesellschaft entsprach also Jahwe, der aber keinerlei Bezug zur bäuerlichen Lebensweise hatte. Da Religion nicht ein sektoraler Erfahrungsbereich neben anderen war, sondern der Horizont der Integration des Lebens in allen seinen Bezügen, konnte nicht der Bereich des Wirtschaftens ausgespart bleiben. Um die Fruchtbarkeitsthematik in die Jahwereligion zu integrieren, hat sie mythische Elemente der Kulturlandreligionen aufgenommen, ein Vorgang, der sich deutlich für das vorstaatliche Heiligtum von Silo zeigt<sup>4</sup>. Jahwe wurde zum Königsgott und damit zum Schöpfergott und Herrn der Natur und damit ihrer Fruchtbarkeit. Diese religionsgeschichtliche Entwicklung der Jahwereligion wirkt nun aber zurück auf die Gesellschaftsstruktur: die Durchbrechung der Stammesgesellschaft durch staatlich-hierarchische Organisation Israels mit Saul und vor allem David wäre nicht ohne die vorausgehende Verbindung Jahwes mit dem Königstitel möglich gewesen. Die Religion wirkt hier prägend auf die gesellschaftliche Entwicklung. Beide Vorgänge finden wir also nebeneinander: die Religion integriert gesellschaftlich-politische Erfahrungen und Bedürfnisse und wirkt darin auf die Gesellschaft zurück. Der Geist hierarchisch-königlicher Gesellschaft, der die gesellschaftlich vermittelte Interpretation von Wirklichkeit im Medium hierarchischer Abstufungen von Macht- und Wirkungssphären begreift, hat in Jahwe als Königsgott einen

---

3 Vgl. K.KOCH, Zur Entstehung der Ba'al-Verehrung, UF 11 (1979), 465-475.

4 Vgl. E.OTTO, Silo und Jerusalem, ThZ 32 (1976), 65-77.

Anhalt im Gottesbild. Aber in Jahwe ist auch die Durchbrechung aller politischen Hierarchie angelegt: der monolatrische Charakter Jahwes bleibt trotz der Remythisierung gewahrt, der Königsgott nimmt keine Herrschaftsfunktion in einer Götterwelt an, es gibt keine Götterhierarchie. Damit bleibt Jahwe ein der hierarchisch-gesellschaftlich vermittelten Wirklichkeitsinterpretation und hierarchischer Gesellschaft unangepaßter Gott. Hat er sein Wesen in der nicht an Herrschaftsstrukturen gebundenen Solidarethik, so kann er einen prinzipiell herrschaftskritischen Geist aus sich heraus freisetzen und darin eine die bestehende staatliche Gesellschaft transzendierende Praxis.

Wir brechen unseren Durchgang durch die frühe Sozialgeschichte Israels ab. Religion und historisch-gesellschaftliche Wirklichkeit sind in einem dicht gewebten Netz miteinander verwoben, ohne daß die eine Größe ableitbare Variable der anderen wäre. Die Religion war im antiken Israel Rahmen der Wirklichkeitsinterpretation einschließlich der gesellschaftlich vermittelten Erfahrung. Umgekehrt prägte die Religion auch die Gesellschaft und ihren Geist und hielt den Gesellschaftsprozess offen, indem sie utopische Horizonte der kritischen Überschreitung bestehender Gesellschaft und ihres Geistes bewahrt. Max Weber hat den vermittelten Zusammenhang zwischen israelitischer Religionsgeschichte und moderner wissenschaftlicher Weltinterpretation aufgezeigt. Und so finden sich die Funktionen von Kritik und Utopie legitimer Weise als Aufgabe der Geisteswissenschaften wieder. Sie lösen kritisch falsche Legitimationsansprüche auf die Tradition auf, die die ethische Letztentscheidung des Individuums, die ethische Wahlfreiheit einschränken wollen. Die Wissenschaften entwerfen darüber hinaus Modelle und Angebote neuen, besseren Lebens, die Alternative sein können. Dem dient auch die Sozialgeschichte Israels. Ist sie aus dem Erkenntnisinteresse heraus geboren, die Einheit von Glaube und Alltag zu wahren, gegen eine Einschnürung des Menschen in den "Stahlmantel" bürgerlicher Gesellschaft der Zweckrationalität, die sich von den letzten Sinnhorizonten des Lebens als inkommensurabel abschnürt, so wahrt sie auch die Frage nach dem Letztbezug des Lebens in seinem Alltag, der alle Formalrationalität, zu der die bürgerliche Gesellschaft zwingen will, in die Schranken weist.