

lied

**BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

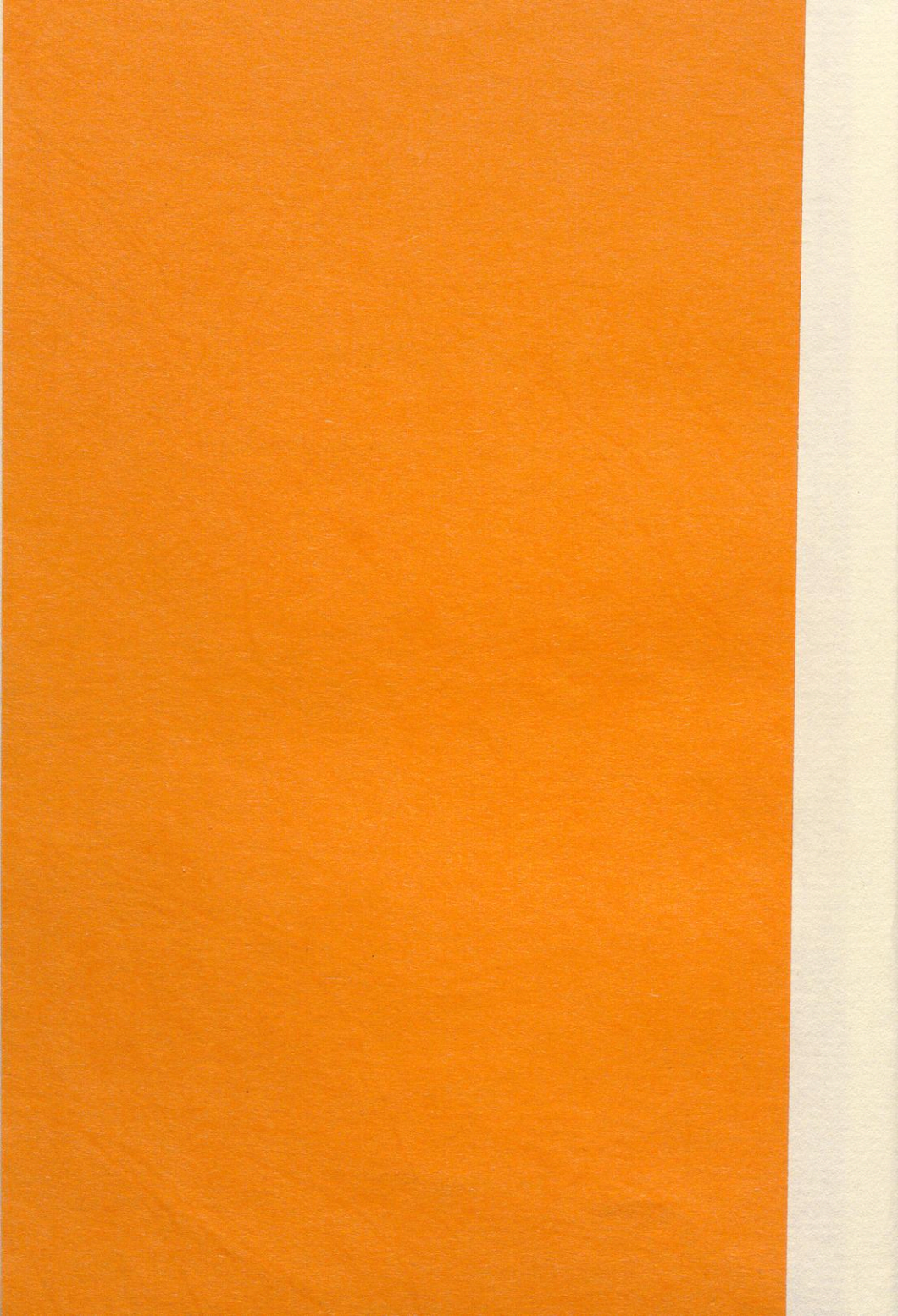
Heft 47

München 1989

UR Tübingen

02.05.1989

Z10



## BIBLISCHE NOTIZEN

### Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 47

München 1989

BIBLISCHE WÖRTER

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Herausgeber: Prof. Dr.Dr. Manfred Görg  
Redaktion: Dr. Augustinus R. Müller  
Druck: Offsetdruckerei Kurt Urlaub,  
Bamberg

INHALT

Seite

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

NOTIZEN

M. Görg: *ŠWH* (Schuach) - Wege der Namensüberlieferung . . . . . 7  
M. Görg: Die Eigennamen in der Großen Inschrift Tukulti-Ninurtas I.  
vom "Neuen Palast" in Assur . . . . . 10

BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

C. Dohmen: "*naphar māṭāti šūt šunnā lišam*". Zur Frage der Semantik  
in der Semitistik . . . . . 13  
C. Frevel: "Dies ist der Ort, von dem geschrieben steht...".  
Zum Verhältnis von Bibelwissenschaft und Palästinaarchäologie 35  
M. Oeming: "Ich habe einen Greis gegessen". Kannibalismus und Autophagie  
als Topos der Kriegsnotschilderung in der Kilamuwa-Inschrift,  
Zeile 5-8, im Alten Orient und im Alten Testament . . . . . 90  
E. Reuter: "Nimm nichts davon weg und füge nichts hinzu!". Dtn 13,1,  
seine alttestamentlichen Parallelen und seine altorientali-  
schen Vorbilder . . . . . 107



## Vorbemerkungen

Der Schwerpunkt des vorliegenden Heftes liegt auf den BEITRÄGEN ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION, die über innerbiblische Problemkreise hinausführen und das Verhältnis der Bibelwissenschaft zu Nachbardisziplinen wie der Semitistik, Altorientalistik und Palästinaarchäologie berühren.

Die Beiträge sind Prof. Dr. Heinrich Schützinger, Bonn, zum 65. Geburtstag gewidmet. Mit zwei NOTIZEN zur mesopotamischen Toponomastik schließt sich der Herausgeber gern den guten Wünschen an.

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 7,-- (zuzüglich Portokosten)  
(Auslagenersatz)

Zahlungen bitte an: Biblische Notizen-Prof. Dr. Dr. M. Görg  
Kontonummer: 85 870 203 00 Dresdner Bank München-Moosach (BLZ 700 800 00)

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

Biblische Notizen - Redaktion  
Institut für Biblische Exegese  
Geschwister-Scholl-Platz 1  
D-8000 München 22

ISSN 0178-2967



## ŠWH (Schuach) - Wege der Namensüberlieferung

Manfred Görg - München

ŠWH begegnet im Alten Testament als Name eines Abkömmlings Abrahams (Gen 25,2 1Chr 1,32) und in der Nisbebildung ŠWHY zur Bezeichnung der Herkunft des Ijob-Freundes Bildad (2,11 8,1 18,1 25,1 42,9). Nach dem biblischen Befund bleibt offen, ob es sich von Haus aus um ein Toponym oder ein Ethnikon handelt. Außerbiblische Hinweise scheinen die nötige Auskunft geben zu können. In der Regel wird eine Gleichsetzung von ŠWH mit den aus keilschriftlichen Quellen zur Genüge bekannten Suhi vorgenommen, einem Toponym, das in den mittelbabylonischen und mittelassyrischen Texten meist als KUR Sūhi<sup>1</sup> und in der jüngeren keilschriftlichen Literatur überwiegend in den Schreibungen KUR Sūhaja bzw. KUR Sūhi/u<sup>2</sup> für eine Region am mittleren Euphrat begegnet, näherhin zwischen Hindanu im Norden und Rapiqu im Süden<sup>3</sup>.

Der geläufigen Identifikation scheint ein phonetischer Unterschied nichts anhaben zu können. Den Wechsel der Sibilanten im Anlaut möchte zuletzt E.A. KNAUF mit dem Hinweis auf die Wiedergabe assyrischer Namenbildungen im Alten Testament begründen, weil hier mit Ausnahme von Aššur, das auf schriftlichem Wege vermittelt worden sein könne, die im Assyrischen erkennbare Aussprache des akkadischen Sibilanten /s/ als Zischlaut /š/ wirksam sei, wenn man in Assur auch "in der Orthographie meist der babylonischen Tradition" gefolgt sei<sup>4</sup>. Es steht freilich zur Debatte, ob die angenommene Ausspracheregeln angesichts der kontinuierlichen Repräsentanz des Sibilanten in den keilschriftlichen Fassungen gilt<sup>5</sup>, so daß die Aussprache von Suhi als Sūhi im Neuassyrischen recht fraglich bleibt, zumal die Artikulation des Zischlautes überhaupt bereits für das Altassyrische problematisch ist<sup>6</sup>. Die Differenz zwischen der keilschriftlichen und hebräischen Fassung in der Wiedergabe des Namensanlauts ist nach diesem Vorbehalt jedenfalls nicht ohne weiteres behebbar. Wenn wir bei der Gleichsetzung der Namen bleiben, sollte für den phonetischen Unterschied eine andere Begründung gesucht werden.

<sup>1</sup>Vgl. K. NASHEF, Die Orts- und Gewässernamen der mittelbabylonischen und mittelassyrischen Zeit, BTAVO B 7/5, Wiesbaden 1982, 235f.

<sup>2</sup>Vgl. u.a. S. PARPOLA, Neo-Assyrian Toponyms, AOAT 6, Neukirchen-Vluyn 1970, 316. R. ZADOK, Geographical Names According to New- and Late-Babylonian Texts, BTAVO B 7/8, Wiesbaden 1985, 274.

<sup>3</sup>Vgl. dazu bereits ausführlich S. SCHIFFER, Die Aramäer. Historisch-geographische Untersuchungen, Leipzig 1911, 100-114; J.A. BRINKMAN, A Political History of Post-Kassite Babylonia (1158-722 B.C.), AnOr 43, Rom 1968, 183, n. 1127.

<sup>4</sup>Vgl. E.A. KNAUF, Supplementa Ismaelitica, BN 22 (1983) 25-33, hier 25 Anm. 2, unter Berufung auf Ders., El Šaddai, BN 16 (1981) 20-26, hier 21, Anm. 4.

<sup>5</sup>Vgl. dazu auch die Bedenken W. VON SODENS, Grundriß der akkadischen Grammatik (AnOr 33/47), Rom 1969, 30 (§ 30d) gegen die Annahme einer Aussprache des bab. /š/ als /s/ im Neuassyrischen.

<sup>6</sup>Vgl. dazu u.a. K. HECKER, Grammatik der Kültepe-Texte (AnOr 44), Rom 1968, § 40h; W. MAYER, Untersuchungen zur Grammatik des Mittelassyrischen (AOATS 2), Kevelaer-Neukirchen/Vluyn 1971, 21 § 17.

Die keilschriftlichen Belegreibungen scheinen aber nicht die einzigen Nachweise des Namens außerhalb der Bibel darzustellen. Weniger bekannt ist, daß es offenbar auch hieroglyphische Fassungen des Namens in ägyptischen Ortsnamenlisten gibt.

Unter den Toponymen auf den Säulen des Tempels Amenophis' III. in Soleb (sudanesisches Nubien), die R. GIVEON in Transliteration publiziert hat<sup>7</sup>, finden sich zwei Schreibungen, die GIVEON mit unserem Namen in Verbindung gebracht hat. Auf der Säule II erscheint nach dem nicht erhaltenen ersten Namen der Folge A ein Name<sup>8</sup>, den GIVEON mit "swḥ Shuah" angibt und ohne Vorbehalt mit den hebräischen und keilschriftlichen Belegformen gleichsetzt<sup>9</sup>. Doch auch hier stellen sich Komplikationen heraus, wenn man die Schreibung kontrolliert. Durch die Aufnahme eines Teils des Säulensaals von P. SCHOLZ ist die hieroglyphische Fassung des gemeinten Namens zugänglich geworden<sup>10</sup>. Sie ist lediglich als Fragment erhalten:



und beginnt mit einer hieroglyphischen Gruppe, die notwendigerweise dem Zischlaut š entspricht<sup>11</sup>. Bei der Namensschreibung wird es sich damit um die Wiedergabe einer Lautung handeln, die mit der AT-Fassung korrespondiert. Diese Beobachtung gilt wahrscheinlich auch für die andere Belegbeschreibung des Namens, die von GIVEON unter Säule XII B.1 - wohl irreführend - als swḥy gelesen und wiederum mit "Shuah" identifiziert wird<sup>12</sup>. An der Namensidentität dieser allem Anschein nach kompletten Schreibung mit ŠWH/Šuḥija sollte kein Zweifel sein.

Zur Erklärung des divergierenden Sachverhalts, daß man den Namen ŠWH des AT in Mesopotamien durchgehend mit anlautendem s<sup>13</sup>, in Ägypten wie im AT jedoch mit anlautendem š schreibt, wird man m.E. nur unter Hinweis auf die Transkriptionspraxis in den Kanaanisten der außerjersalemitischen Amarnabriefe weiterkommen können, da hier š, ṯ und ṣ unterschiedlos mit š wiedergegeben werden<sup>14</sup>. Die Belegreibungen der Liste von Soleb tragen allem Anschein nach der durch die kanaänische

<sup>7</sup>Vgl. R. GIVEON, *Toponymes ouest-asiatiques à Soleb*, in: VT 14 (1964) 239-255.

<sup>8</sup>Zur Anordnung der Namen vgl. GIVEON (1964) 239f. Zur Verteilung vgl. insbesondere E. EDEL, *Die Ortsnamenlisten in den Tempeln von Aksha, Amarah und Soleb im Sudan*, in: BN 11 (1980) 63-79, hier 63-65.

<sup>9</sup>Vgl. GIVEON (1964) 241.

<sup>10</sup>Vgl. P. SCHOLZ, *Kusch - Meroe - Nubien, Teil 1*, in: *Antike Welt* 17, Sondernummer 1986, 33, Abb. 47.

<sup>11</sup>Zur lautlichen Äquivalenz der Gruppe vgl. bereits M. BURCHARDT, *Die altkanaänischen Fremdworte und Eigennamen im Ägyptischen I*, Leipzig 1909, 38 (§ 112).

<sup>12</sup>GIVEON (1964) 253.

<sup>13</sup>Ob das in neusumerischen Texten nachgewiesene Toponym šu-aḥ (vgl. R.M. SIGRIST, JCS 31, 1979, 166-168) unserem SWH entspricht (vgl. M. GÖRG, BN 12, 1980, 12, n.27; Ders., NBL 295), sei noch offengelassen (vgl. dazu E.A. KNAUF, BN 22, 1983, 25, n.2, dessen Hinweis auf die Zweisilbigkeit von šu-aḥ als Gegenargument freilich nicht überzeugt).

<sup>14</sup>Näheres dazu bei W. DIEM, *Das Problem von ṯ im Althebräischen und die kanaänische Lautverschiebung*, in: ZDMG 124 (1974) 221-252, bes. 240f.

## Wiedergabe vermittelten Lautung Rechnung.

Zur Komplettierung des interessanten Phänomens sollte jedoch auf einen vermutlich weiteren Beleg des Namens Suḥi in der hieroglyphischen Fassung  $\text{šw-ḥ3-jj}$  (=  $\text{šwhj}$ ) aufmerksam gemacht werden, der sich auf einem Fragmentblock der Liste  $D_N$  in den Ortsnamenlisten Amenophis' III. aus dessen Totentempel von Theben-West befindet<sup>15</sup>. Diese Schreibung, die mit beiden Überlieferungsformen des Anlauts kompatibel ist, kann freilich nicht zur Argumentation gegen die These einer Rezeption des Namens auf unterschiedlichen Wegen ins Feld geführt werden, zumal die Graphie einen differierenden Hauchlaut zeigt ( $\text{ḥ}$  statt  $\text{h}$ ) und dazu die Transliterationspraxis der Liste  $D_N$  allem Anschein nach auch sonst auf direkter Übernahme babylonisch-kassitischer Namensinterpretation beruht, wie sich u.a. mit der in im Neuen Reich singulären Wiedergabe des Namens Aššur mit 'šr zeigen läßt<sup>16</sup>.

<sup>15</sup>Vgl. dazu den Hinweis in M. GÖRG, BN 7 (1978) 20, Anm.35.

<sup>16</sup>Zur Schreibung dieses Namens vgl. E. EDEL, Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III. (BBB 25), Bonn 1966, 30f.

Die Eigennamen in der Großen Inschrift Tukulti-Ninurtas I.  
vom "Neuen Palast" in Assur

Manfred Görg - München

Die Kollektion der "Orts- und Gewässernamen der mittelbabylonischen und mittellassyrischen Zeit" von Kh. NASHEF<sup>1</sup> bedarf in besonderem Blick auf die Große Inschrift Tukulti-Ninurtas I. (1233-1197)<sup>2</sup> vom "Neuen Palast" in Assur einer Ergänzung, deren Notwendigkeit sich angesichts der bisherigen Bezugnahme auf den mit fragmentarischen Inschriftteilen operierenden Rekonstruktionsversuch E. WEIDNERS<sup>3</sup> wegen der inzwischen möglichen Zitation nach einem von mir identifizierten kompletten Exemplar mit VIII Kolumnen ergibt<sup>4</sup>. Zur besseren Orientierung sei im Folgenden eine alphabetische Aufreihung der keilschriftlichen Fassungen der Namen mit Hinweis auf BTAVO B 7/5 gegeben. Im Anschluß daran soll noch eine Liste der Götter- und Fürstennamen der Inschrift beigefügt werden. Die neu hinzugekommenen Namenbelege sind mit einem Asterisk kenntlich gemacht.

1. Ortsnamen

		BTAVO B 7/5,
KUR A-la-ia	V,12	10f
KUR Al-zi	IV,13.28.33 V,11	27
KUR A-ma-da-ni	IV,30 V.11	28
KUR Aš-šur	I,2.19.20	42f.339
<u>URU Aš-šur</u>	III,17 VII,13	41

<sup>1</sup>Kh. NASHEF, Die Orts- und Gewässernamen der mittelbabylonischen und mittellassyrischen Zeit (BTAVO B 7/5), Wiesbaden 1982.

<sup>2</sup>Zur Datierung vgl. zuletzt J. BOESE - G. WILHELM, WZKM 71 (1979) 38.

<sup>3</sup>Vgl. E. WEIDNER, Die Inschriften Tukulti-Ninurtas I. und seiner Nachfolger (AfO 12), Graz 1959, VI-VIII bzw. 1-8. (ITN). Die neueste Präsentation der WEIDNERschen Textfassung mit modernisierter, nur leicht modifizierter Wiedergabe und Übersetzung von A. KIRK GRAYSON, Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC) (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods Volume I), Toronto 1987, 231-239, weicht von WEIDNERS Zeilendefinition nicht ab.

<sup>4</sup>Vgl. AAT 2 (1989) 189-217 (im Druck).

URU-ia Aš-šur	III,7.34 IV,10.32 VI,2.9.21*	41f. 339
KUR Ka-ši-ia-ri	V,26	162
Ka-ši-ia-ri	IV,12	162
KUR Kat-mu-ḫi	IV,2	165f
Kat-mu-ḫi	V,25	165
(KUR-i) La-la-ar	V,22	176
Lu-lu-mi-i	V,24	188f
Ma-kan	V,27	182
URU Mas-haz-MAN	V,19	186
KUR Me-eḫ-ri	III,29.33	194
Me-eḫ-ri	III,36	194
Na-i-ri	V,1.27	186
KUR Ni-ḫa-ni	V,12	205
Pap-ḫi-i	V,24	190f
KUR Pu-ru-lum-zi	IV,23	219
KUR Pu-ru-lúm-zi	IV,13	219
KUR Qu-ti-i	II,16.36 III,19* V,23	191-193
Qu-ti-i	III,30	192
KUR Šar-ni-da	III,28	244
URU Ša-si-li	V,18	244f
KUR Šu-ba-ri-i	IV,11 V,25	232-234
KUR Te-pur <sub>13</sub> -zi	V,13	260
KUR U-qu-me-ni	II,15 III,3	222-223
U-qu-ma-na-iu-u	I,37*	vgl. 223
(KUR-i)Zu-qu-uš-ki	V,21	284

## 2. Flußnamen

ID Pu-rat-te	V,28	312f
--------------	------	------

## 3. Götternamen

<sup>d</sup> A-nim	(Anu)	I,4
<sup>d</sup> A-nun-na-ki	(Annunaku)	I,33
<sup>d</sup> Aš-šur	I,3.5.9.11 II,7*.14(?)*.25 III,8 IV,18 V,31 VII,3.30	
Aš-šur		I,3
<sup>d</sup> BAD	(Enlil)	I,4
<sup>d</sup> 10	(Adad)	VII,3.30
10	(Adad)	VI,3

## 4. Herrschernamen

<sup>m</sup> A-bu-le-e	(Abule von Uqumenu)	III,3
<sup>m</sup> Eh-li- <sup>d</sup> te-šup	(Echliteschup von Alzu)	IV,28.33
<sup>d</sup> SILIM.MA-MAŠ	(Salmanassar I.)	I,19 IV,14
<sup>m</sup> Tukul-ti- <sup>d</sup> Nin-urta	(Tukulti-Ninurta I.)	I,1
<sup>d</sup> 10-ÉRIN-TÁH	(Adadnarari I)	I,20

**"*napp̄ar mātāti šūt šunnā lišānu*"**

Zur Frage der Semantik in der Semitistik

Prof. Dr. Heinrich Schützinger zum 65. Geburtstag

*Christoph Dohmen, Bonn*

**1. Problemstellung**

Die Vielfalt menschlicher Sprachen scheint zu den Grunderfahrungen der Menschen des Alten Orients zu gehören, was die biblische Urgeschichte in der Erzählung vom Turmbau zu Babel (Gen 11) und der damit verbundenen Sprachverwirrung ebenso widerspiegelt, wie das diesem Aufsatz vorangestellte Zitat (*napp̄ar mātāti šūt šunnā lišānu* 'Die Gesamtheit der Länder verschiedener Sprache'<sup>1)</sup>) aus dem großen Samaš-Hymnus, wo der Sonnengott als der gepriesen wird, der unabhängig von den verschiedenen Sprachen, die Vorhaben und Anliegen der Menschen kennt und versteht. Im folgenden soll aber nicht die Eigenart einer mehrsprachigen Kultur bedacht werden, was für den vorderorientalischen Raum naheliegen würde, sondern umgekehrt gefragt werden, inwiefern die Arbeit mit und an einzelnen semitischen Sprachen von der Kenntnis der anderen bestimmt wird, bzw. auf welche Art und Weise die Vielfalt der semitischen Sprachen zu unserem heutigen Verständnis einzelner Lexeme beitragen kann.

Die stetig gewachsene Kenntnis altorientalischer Sprachen - sowohl durch neue Texte bekannter Sprachen als auch durch neu entdeckte Sprachen (z.B. Ugaritisch/Eblaitisch) - hat in den letzten Jahrzehnten zu einem enormen Zugewinn beim Verständnis einzelner Sprachphänomene in der Semitistik geführt, weil die Vergleichsbasis größer geworden ist. Während über lange Zeit hinweg der Sprachvergleich wesentlich davon bestimmt war, für einzelne zur Diskus-

---

<sup>1</sup> BWL 129, Zeile 49.

sion stehende Lexeme eine Entsprechung aus einer der verwandten Sprachen zu finden oder gar das zugrundeliegende Etymon zu entdecken, ist diesbezüglich heute größere Zurückhaltung und Vorsicht in die altorientalische Philologie eingezogen, weil man mehr und mehr den Wert des Kontextes für die Semantik erkannt hat. Die moderne Semantik als eigener Bereich der Linguistik<sup>2</sup> hat hier die Grundlage dafür gelegt, daß der sprachliche Kontext als konstitutives Element jeder zu fixierenden Wortbedeutung erkannt werden konnte.

Es ist vor allem auch die alttestamentliche Wissenschaft bzw. Hebraistik gewesen, die - nicht zuletzt durch die Diskussion um 'theologische Wörterbücher' - für die Probleme der Semantik sensibilisiert hat, indem sie versuchte, die Ergebnisse der modernen Linguistik in die Bibelwissenschaft und semitische Philologie einzubringen<sup>3</sup>. Nur scheinbar hat sich die moderne Hebraistik, deren Hauptinteresse im Bereich der Syntax liegt<sup>4</sup>, von diesem Problemkreis entfernt, vielmehr ergibt sich diese Verlagerung als konsequente und notwendige Weiterentwicklung der aufgeworfenen Fragestellung, denn die Einsicht, daß Wortbedeutung und damit Verstehen wesentlich von der Funktion des Wortes im Kontext bestimmt werden, muß zur Analyse der Syntax notwendig führen.

Die Semitistik/Altorientalistik hat sich diesen Problemen der Semantik noch nicht in gleicher Weise gestellt, was zum einen wohl damit zusammenhängt, daß hier noch große Aufgaben der Textedition und Übersetzung anstehen und zum anderen der hohe Standard der altorientalischen Lexikographie<sup>5</sup> den Problemdruck ein wenig zu nehmen scheint. Gerade dieser Stand der Lexikographie erscheint in der Semitistik allzu oft zu einem allzu schnellen Vergleich zwischen den verschiedenen Sprachen zu verleiten, der dann vor allem von ety-

<sup>2</sup> Vgl. z.B. G.H. Blanke, Einführung in die semantische Analyse, München 1973; C. Gutknecht (Hg.), Grundbegriffe und Hauptströmungen der Linguistik, Hamburg 1977; S. Ullmann, Semantik. Eine Einführung in die Bedeutungslehre, Frankfurt 1973.

<sup>3</sup> Hier ist allen voran die Arbeit von J. Barr, Bibelexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft, München 1965 zu nennen, vgl. aber auch A. Gipson, Biblical semantic Logic, Oxford 1981; B. Kedar, Biblische Semantik, Stuttgart 1981.

<sup>4</sup> Die vielfältigen Arbeiten von W. Richter, W. Groß, H. Irsigler u.a. sind hier vor allen zu nennen, vgl. insgesamt die Reihe ATS.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu besonders den Bericht von R. Borger, Altorientalische Lexikographie. Geschichte und Probleme (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen I. Philologisch-historische Klasse 1984, Nr. 2).



mologischen Ideen geleitet wird, ohne die Frage der spezifischen Bedeutung einzelner Lexeme im jeweiligen Kontext zu behandeln. Es darf allerdings auch nicht verschwiegen werden, daß gerade im Bereich der vergleichenden Semiotik herausragende und instruktive Arbeiten zu finden sind, die die genannten Probleme aufnehmen<sup>6</sup>, jedoch bleiben diese Arbeiten bis heute leider noch Einzelercheinungen.

Im folgenden soll nun versucht werden, an einem konkreten Beispiel - dem Nomen *ḡ/ʿlm* die Relevanz der verschiedenen Aspekte der Semantik für die altorientalische Philologie zu erproben, indem Beobachtungen zum Sprachvergleich, zur Sprachgeschichte und zur semantischen Analyse einzelner Kontexte miteinander in Verbindung gebracht werden sollen.

Jahrhunderte hindurch haben Theologen um die Bedeutung des hebräischen Wortes *ʿalmah* in Jes 7,14 gerungen. Aber weder die Übersetzung durch 'Jungfrau' noch die durch 'junge Frau' konnte bei einer schier unendlichen Diskussion, von der die hebräischen Wörterbücher und die einschlägigen Kommentare<sup>7</sup> ein beredtes Zeugnis geben, allgemeine Zustimmung erlangen. Dieses Faktum anscheinend unvermittelbarer Positionen hing aber nicht nur mit theologischen Postulaten und entsprechenden Vorentscheidungen zusammen, sondern auch mit dem Mangel an vergleichbaren semitischen Worten bzw. erkennbaren etymologischen Verbindungen. Erst die Entdeckung des Ugaritischen hat hier eine Wende gebracht. Nicht nur, daß sich in den Texten von Ras Schamra ein Äquivalent zum hebräischen *ʿlmh* in dem ugaritischen *ḡlmt* anbot, sondern darüberhinausgehend fand sich gar eine Jes 7,14 sehr ähnliche Formulierung in KTU 1.24:7 (*hl ḡlmt tld bn*). Nachdem sich die anfängliche Euphorie gelegt hatte, wurde auch dieses Sprachmaterial behutsamer beurteilt, so daß man sich heute einer neuen Situation gegenübergestellt sieht. Während - unter dem Eindruck der ugaritischen Belege - kaum noch jemand wagt, die Bedeutung 'Jungfrau' für *ʿlmh* als *Primärbedeutung* anzusetzen, ist auf der anderen Seite trotz des neuen Materials kein nennenswerter Versuch vorgelegt worden, dem Wort aufgrund

<sup>6</sup> Vgl. besonders die Arbeit von W. Eilers, Die vergleichend-semasiologische Methode in der Orientalistik (Akademie der Wissenschaften und der Literatur - Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Mainz 1973, Nr. 10).

<sup>7</sup> Vgl. im einzelnen die Wörterbücher von W. Gesenius, E. König, L. Köhler-W. Baumgartner sowie beispielsweise die Kommentare von G. Fohrer, ZBK, Zürich <sup>2</sup>1966; O. Kaiser, ATD 17, Göttingen <sup>2</sup>1981, H. Wildberger, BK X/1, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1980 und die dort angegebene Literatur.

dieser Verbindung zum Ugaritischen *ḡlmt* einen neuen Sinn abzugewinnen. Stattdessen trifft man allzu häufig auf ein unergiebiges Verweisen; Arbeiten aus dem Bereich des Ugaritischen bieten Hinweise auf hebräisches *ʿlmh*, wenn sie auf *ḡlmt* stoßen, und hebraistische und alttestamentliche Arbeiten nennen entsprechend ugaritisches *ḡlmt* als Parallele zu *ʿlmh*, ohne daß für die Semantik des einen oder anderen Ausdrucks damit irgendetwas gewonnen wäre.

Um der Semantik des Ausdrucks näher zu kommen, soll im folgenden versucht werden, seiner *Geschichte* innerhalb der semitischen Sprachen auf der Basis der eingangs zitierten Probleme nachzugehen. Dies soll in der Weise geschehen, daß vorab in einem ersten Schritt versucht wird, eine der Einteilung der semitischen Sprachen entsprechende systematische Erfassung der in Frage kommenden Belege aus allen semitischen Sprachen vorzulegen. Sodann wird in einem zweiten Schritt versucht, die ältesten Belege von ihrer konkreten Verwendung her semantisch einzugrenzen, um sie zumindest einem grob umrissenen Verwendungsbereich zuordnen zu können. Auf dieser Basis soll dann nach einer möglichen *Grundbedeutung* gefragt werden. Die exakte Zuweisung der Details aus den Einzelsprachen zum eruierten Gesamtzusammenhang erfolgt sodann in einem abschließenden Durchgang, der versucht, von dem zuvor gewonnenen Ergebnis her Bedeutungsänderungen bzw. spezielle Bedeutungen durch die verschiedenen Sprachen hindurch vorsichtig zu erklären, um damit gleichzeitig die vorgeschlagene These einer ersten Überprüfung zu unterziehen.

## 2. Übersicht über die semitischen Belege

Ein erster Durchgang durch die zur Diskussion stehenden semitischen Belege weist schon auf einige Besonderheiten hin. Abgesehen von dem erklärbaren Wechsel des ersten Konsonanten (*ḡ* oder *ʿ*) ist vor allem die Verteilung der Belege innerhalb der semitischen Sprachen interessant; dies aber nicht nur in bezug auf das Vorkommen überhaupt, sondern auch in bezug auf das Nebeneinander von maskulinen und femininen Formen. Die bekannten Belege teilen sich wie folgt auf:

Weder im Ost- noch im Nordsemitischen sind bisher eindeutig Parallelen der genannten Nomina nachzuweisen. Das Hauptgewicht liegt beim Westsemitischen, aber auch im Südsemitischen finden sich Belege<sup>8</sup>. Im Ugaritischen trifft man auf maskuline und feminine Belege<sup>9</sup>, wobei eine deutliche Überzahl des masku-

<sup>8</sup> Die Gliederung der semitischen Sprachen folgt ATTM 23.

<sup>9</sup> Vgl. WUS 2150; UT 1969.

linien *glm* gegenüber dem femininen *glmt* festzustellen ist<sup>10</sup>. Genau umgekehrt ist demgegenüber das Verhältnis im Biblisch-Hebräischen, denn dort findet sich das maskuline *lm* nur zweimal, während das feminine *lmh*<sup>11</sup> neunmal sicher belegt ist<sup>12</sup>. Aus dem Kanaanäischen sind dann nur noch zwei feminine Belege im Phönizischen zu nennen<sup>13</sup>.

In vielen Sprachzweigen des Aramäischen sind Belege zu finden, aber auch hier ist eine signifikante Verteilung von mask. und fem. Formen zu beobachten<sup>14</sup>. So ist beispielsweise altaramäisch das Maskulinum *ljm* belegt<sup>15</sup>, aber eine entsprechende fem. Form ist bisher altaramäisch nicht bekannt. Das Maskulinum begegnet weiterhin im Reichsaramäischen<sup>16</sup>, Nabatäischen<sup>17</sup>, Palmyrenischen<sup>18</sup>, Punischen (?)<sup>19</sup>, Syrischen<sup>20</sup> und Christlich-Palästinensischen<sup>21</sup>. Zu beachten ist dabei aber, daß das Maskulinum *ljm* im Altaramäischen fast ausschließlich<sup>22</sup> als Diminutivum der Form *qutáy*<sup>23</sup> begegnet. Diese Eigenart

<sup>10</sup> Vgl. R.E. Whitaker, *A Concordance of the Ugaritic Literature*, Cambridge 1972, 514f.

<sup>11</sup> Vgl. Ges 1037; GesB 594; HALAT 790f; zum späteren Hebr. s.u. Anm. 33

<sup>12</sup> Einige Belege sind in ihrer Zuweisung umstritten, vgl. HALAT 790f.

<sup>13</sup> KAI 24,8; 37 B 9; vgl. R.S. Tombaek, *A comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages* (SBL-Diss. Series 12) Missoula 1978, 246.

<sup>14</sup> Als Bedeutung wird hierzu angegeben: DISO "enfant, demoiselle, serviteur/servante; esclave, prostituée"; KAI "Kind, Säugling, Jungfrau", ATTM "Knabe, Jüngling, Sklave".

<sup>15</sup> In der Sfire-Inschrift und in der Statueninschrift aus Tell Fecherije, s.u. 5.

<sup>16</sup> Vor allem in den Texten aus Elephantine (ATTM 39ff); vgl. DISO 214; A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Osnabrück 1962 (=1923), Register s.v.

<sup>17</sup> Vgl. DISO 214.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Hier ist es nicht ganz sicher nachweisbar. M. Sznycer identifiziert es aber in Vers 948 von Plautus' *Poenulus*, vgl. M. Sznycer, *Les passages puniques es transcription latine dans le "Poenulus" de Plaute*, Paris 1967, 128.

<sup>20</sup> Vgl. J. Payne Smith (Hg.), *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1979 (=1903), 414.

<sup>21</sup> Vgl. F. Schulthess, *Lexicon Syropalaestinum*, Berlin 1903, 147.

<sup>22</sup> Eine Ausnahme bilden nur die drei Belege im palmyrenisch-griechischen Steuertarif vom 18. April 137 n. Chr. (CIS II 3913, 4.5.86).

<sup>23</sup> Vgl. ATTM 437; R. Degen, *Altaramäische Grammatik der Inschriften des*

weist auch das Femininum auf, denn außer in den beiden obengenannten phönizischen Belegen kommt es auch palmyrenisch noch einmal in der Form 'lmt<sup>24</sup> gegenüber der zu findenden Form 'lmt vor. Insgesamt aber bleiben rein numerisch die femininen Belege im Aramäischen weit hinter den maskulinen zurück. Fem. Formen begegnen nur im Reichsaramäischen<sup>25</sup>, Nabatäischen<sup>26</sup>, Palmyrenischen<sup>27</sup>, Punischen (?)<sup>28</sup>, Syrischen<sup>29</sup> und Christlich-Palästinensischen<sup>30</sup>.

Weitere Belege finden sich im Südsemitischen, wobei auch hier der genannte Vorrang mask. Formen anzutreffen ist, so im Nordarabischen<sup>31</sup> und Altsüdarabischen<sup>32</sup>. Bei diesen Belegen ist - wie auch bei späten aramäischen und hebräischen Belegen<sup>33</sup> - ein breites Bedeutungsspektrum festzustellen, das sich auch in einer Reihe weitergehender nominaler und verbaler Ableitungen niedergeschlagen hat. Inwieweit dieses erweiterte semantische Feld durch Beeinflussung und/oder Überlappung mit der west- und südsemitisch auch belegten und wohl verwandten Basis ḥlm<sup>34</sup> zusammenhängt, kann an dieser Stelle nicht eigens weiter erörtert werden. Die genannte Vergleichbarkeit mit den aramäischen Belegen ist wohl auch in bezug auf das Alter der zugegebenermaßen

---

10.-8. Jh. v. Chr., Wiesbaden 1969, 47; J. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire I and II*, JAOS 81 (1961) 195.

<sup>24</sup> CIS II 4540, 4.

<sup>25</sup> 2 Belege sind im DISO 214 aufgeführt.

<sup>26</sup> 1 Beleg: CIS II 432, 1.

<sup>27</sup> 3 Belege: CIS II 4540, 4; CIS II 3913, 125.126.

<sup>28</sup> Die Form ist bisher nicht inschriftlich belegt, wird aber von Hieronymus genannt, vgl. P. Schroeder, *Die phönizische Sprache*, 1869, 174; C. Siegfried, *Die Aussprache des Hebräischen bei Hieronymus*, ZAW 4 (1884) 37.

<sup>29</sup> Vgl. J. Payne Smith (Hg.), a.a.O., 414.

<sup>30</sup> Vgl. F. Schulthess, a.a.O., 147.

<sup>31</sup> Vgl. H. Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Wiesbaden 1968, 610.

<sup>32</sup> Vgl. K. Conti Rossini, *Chrestomathia arabica meridionalis epigraphica*, Rom 1931, 216; J.C. Biella, *Dictionary of Old South Arabic*, Chico 1982, 395; A.F.L. Beeston, M.A. Ghul, W.W. Müller, J. Ryckmans, *Sabaic Dictionary*, Lovain-la Neuve Beyrouth 1982, 53.

<sup>33</sup> Vgl. z.B. WTM III, 657.

<sup>34</sup> Sie ist mit der Bedeutung "stark, kräftig, mannbar sein/werden, u.ä." zu finden, vgl. HALAT 307, ATTM 508.

schwer zu datierenden Zeugnisse arabischer Sprache anzunehmen, denn weder für das Altsüd- noch für das Nordarabische wird man inschriftlich hinter das 8. bzw. 5. Jh.v.Chr. zurückgehen können.

Der knappe Überblick über das gesamte bekannte Belegmaterial des Nomens  $\dot{g}/^{\circ}lm$  im Semitischen hat schon zeigen können, daß es sich nicht um ein gemeinsemitisches Lexem handelt, sondern daß das Vorkommen auf das West- und Südsemitische begrenzt ist und hier beobachtete Besonderheiten schon nach einer dies berücksichtigenden Erklärung der Verhältnisse und Abhängigkeiten verlangt. Schwerpunkte lassen sich innerhalb der beiden Sprachgruppen nicht mehr feststellen. Das Faktum, daß sich in älteren semitischen Texten überhaupt nur ganz sporadisch Belege nachweisen lassen, sie in jüngeren Texten häufiger auftreten, wobei dann auch noch eine größere Palette an abgeleiteten Formen mit entsprechender Bedeutungsbreite zu finden ist, läßt darauf schließen, daß die Nominalbildung  $\dot{g}/^{\circ}lm$  semantisch einen sehr speziellen Aspekt erfaßt und erst im Laufe einer späteren Bedeutungsentwicklung in den verschiedenen semitischen Sprachen eine breitere Anwendung gefunden hat. Diese Vermutung einer ursprünglich sehr speziellen Bedeutung wird auch noch unterstützt von der Beobachtung des insgesamt geringeren Vorkommens fem. Belege gegenüber mask.<sup>35</sup>. Eine weitere Klärung kann hier nur die Untersuchung der ältesten Belege erbringen. Diese sind bei dem vorgestellten Material eindeutig im Ugaritischen zu finden.

### 3. Vorkommen und Verwendung im Ugaritischen

Die aufgrund der Übersicht über die semitischen Belege geäußerte Vermutung, daß für das Nomen  $\dot{g}/^{\circ}lm$  am Anfang eine sehr spezielle Bedeutung stand, wird von einer Durchsicht der ältesten Belege her bestätigt. Gegenüber allen übrigen o.g. semitischen Belegen sind die ugaritischen sprachgeschichtlich zweifellos die ältesten. Innerhalb der ugaritischen Belege sind zeitliche Differenzierungen nur schwer vorzunehmen und - wie sich noch zeigen wird - für den vorliegenden Zusammenhang auch nicht von entscheidender Bedeutung.

---

<sup>35</sup> Die einzige Ausnahme bildet hier das Bibl.-Hebr., jedoch ist hier bei der geringen Zahl der Belege innerhalb eines einzigen gewachsenen Literaturbereiches Vorsicht in bezug auf Schlußfolgerungen geboten und stattdessen die Möglichkeit der literarischen Abhängigkeit dieser Belege voneinander zu prüfen, vgl. im einzelnen C. Dohmen, Art.  $\dot{g}/^{\circ}lmh$ , ThWAT VI, s.v.

Die lexikographisch notierte Bedeutungsbreite für die Nomina *glm/glm̄t* ("Junge, Kind, männlicher Sproß, Diener, Bote, Mädchen, Magd"<sup>36</sup>) deutet bereits auf einen differenzierten Anwendungsbereich hin, verschärft andererseits aber auch die Frage nach einer Grundbedeutung. Man wird diese Frage nicht vor-schnell unter Hinweis auf Bedeutungsentwicklung lösen können. Eine genauere Analyse zeigt deutliche Schwerpunkte bei der Verwendung der beiden Nomina. So entfällt von den *glm*-Belegen der weitaus größte Teil auf die Bezeichnung der Boten bzw. Diener der Götter, vor allem *Ba'als* (vgl. KTU 1.3: II 4; 1.3: III 8; 1.3: IV 5; 1.4: VII 52f; 1.5: V 9; 1.8: II 5; 1.10: II 3 u.ö.) oder *Yms* (KTU 1.2: I 13.19.39; 1.2: III 11) oder auch *Atr̄ts* (KTU 1.4: II 29) - vgl. auch KTU 1.4: V 43 (Rubrik); KTU 1.6: VI 8 (Götterboten/-söhne?); KTU 1.19: II 27 [unklar<sup>37</sup>]. Ob bei den Erwähnungen der Boten *Ba'als* durchweg die beiden gelegentlich namentlich genannten *Gpn* und *Ugr*<sup>38</sup> gemeint sind<sup>39</sup> oder auch mehrere andere<sup>40</sup>, kann hier ebensowenig erörtert werden, wie die Frage nach einem möglichen Gottesepiteton *glm* in KTU 1.119<sup>41</sup>. Wichtiger ist die Beobachtung, daß es sich nicht einfach um Dienstpersonal handelt<sup>42</sup>, sondern diese mit *glm* Bezeichneten durchweg eine besondere Funktion wahrnehmen, vor allem eben, daß sie als Boten fungieren. Damit ist, altorientalischen Gepflogenheiten folgend, mehr verbunden als das bloße Übermitteln von Botschaften, sondern der Bote/Herold hat eine herausragende Stellung, da er eben in *Stellvertretung* seines Auftraggebers redet und handelt<sup>43</sup>.

<sup>36</sup> UT 1969; WUS 2150; TO 596.

<sup>37</sup> Vgl. TO 447 Anm. b.

<sup>38</sup> Vgl. H.L. Ginsberg, *Baal's two Messengers*, BASOR 95 (1944) 25-30; W.C. Kaiser jr., *The Ugaritic Pantheon* (Ph.D.), Ann Arbor 1973, 71-74.

<sup>39</sup> Vgl. TO 283 Anm. j.

<sup>40</sup> Vgl. KTU 1.5: V 9.

<sup>41</sup> Zur Diskussion vgl. J.-M. Tarragon, *Le Culte à Ugarit* (CRB 19) Paris 1980, 166.

<sup>42</sup> Darauf verweist J. MacDonald, *The Unique Ugaritic Personnel Text* KTU 4.102, UF 10 (1978) 161-173, in anderem Zusammenhang hin, wenn er *glm* und *gzr* einander gegenüberstellt: "A servant could equally be a *glm* or a *gzr*, the former bearing no connotation other than the general one of 'young male'. (169); wenn auch seine positive Bestimmung *glm* = "young male" noch zu überprüfen ist (s.u.).

<sup>43</sup> Vgl. sumerisch: *NINGIR* und akkadisch *nāgīru* (AHw 711), dazu B. Kienast, *Art. Herold*, RLA IV 333f.

Den Herolden kommt auch außerhalb der ihren Dienst bestimmenden Kommunikations-situation ein Amt zu, das der zeitweiligen, herausragenden

Ein völlig anderer Verwendungsbereich von mask. *glm* scheint dort tangiert, wo die Söhne *Krts* so bezeichnet werden (*Ilhu*: KTU 1.16:I 50 u.ö.; *Ysb*: KTU 1.16: VI 39). Eine Verbindung zu den oben genannten Belegen ist nicht leicht herzustellen, außer man zieht in Erwägung, daß die *glm*-Bezeichnung für den Erstgeborenen *Ysb* und für *Ilhu* in Zusammenhang zu bringen ist mit der Frage der Thronnachfolge<sup>44</sup>.

Ein dritter und letzter Bereich der Verwendung von *glm* erfaßt das im *Krt*-Epos häufig zu findende Epitheton *Krts glm il* (KTU 1.14: I 40; II 8f; III 49 u.ö.). Aufgrund der formalen Parallele zu der Bezeichnung *glm ym* oder *glm b' l* (s.o.) sowie des ebenso begegnenden Epithetons *Krts 'bd il* (KTU 1.14: III 49.51; VI 34f; 1.15: II 19) wurde das genannte Epitheton *Krts* auch schon mit "Diener Els" übersetzt<sup>45</sup>. Dagegen hat aber S.E. Loewenstamm mit Recht unter Hinweis auf die Bezeichnung *Els* als Vater im gleichen Zusammenhang widersprochen und der Übersetzung "Knabe Els"<sup>46</sup> den Vorzug gegeben. Will man nicht vorschnell - wofür es auch keine Gründe gibt - die verschiedenen Epitheta *Krts* für synonym erklären, so muß man festhalten, daß das Epitheton *glm il*, dessen Hauptbestandteil *glm* an anderer Stelle Königssöhne oder auch "Boten/Stellvertreter" (s.o.) bezeichnet in diesem Zusammenhang ein besonderes Verhältnis zwischen Gott und König/Mensch zum Ausdruck bringt, für das es Parallelen zur Deutung zu suchen gilt.

Bei den Belegen der fem. Form *glmt* lassen sich spezielle Verwendungsbereiche nicht mehr ausmachen, da diese Form in den ugaritischen Texten nur sehr sporadisch nachzuweisen ist. Von den neun Belegen, die die Konkordanz von R.E. Whitaker notiert<sup>47</sup>, sind nur drei für den vorliegenden Zusammenhang relevant.

---

Stellung als Stellvertreter des Königs bzw. ähnlicher Persönlichkeiten angemessen ist und somit den Status des Herolds wesentlich ausmacht.

<sup>44</sup> In bezug auf *Ysb* geht KTU 1.16: VI expressis verbis darauf ein; in bezug auf *Ilhu* ist es zusammen mit seiner Schwester *Tmmt* zu erwägen, vgl. D. Kinet, Ugarit - Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments (SBS 104) Stuttgart 1981, 117.

<sup>45</sup> Vgl. J.C. De Moor, K. Spronk, Problematical Passages in the Legend of Kirtu (I), UF 14 (1982) 158.

<sup>46</sup> S.E. Loewenstamm, Zur Götterlehre des Epos von Keret, UF 11 (1979) 508f; bes. Anm. 36.

<sup>47</sup> R.E. Whitaker, a.a.O., 515.

Denn dreimal ist *glmt* sicher Name einer Göttin (KTU 1.41: 25 + *Dupl.*; 1.39:19)<sup>48</sup>. Die Bezeichnung der Boten *Ba'als Gpn* und *Ugr* als *bn glmt* (KTU 1.4: VII 54; 1.8: II 7) wird heute kaum noch wie früher als "Söhne eines Mädchens" (*Aistleitner*) gedeutet, sondern aufgrund der im nahen Kontext zu findenden Wendung *bn zlm̄t* wird *glmt* in diesem Zusammenhang als Variante zu *zlm̄t* verstanden und somit durch "Söhne der Finsternis" wiedergegeben<sup>49</sup>. Möglich und erwägenswert ist aber auch die Verbindung zu der eben genannten Göttin<sup>50</sup>. Die in einigen Textübersetzungen zu findende Ergänzung von *glmt* im *Ba'al-Zyklus*<sup>51</sup> ist in KTU 1.2: III 23 konsequenterweise nicht übernommen worden und braucht deshalb hier nicht weiter berücksichtigt zu werden.

Für die anstehende Thematik bleiben somit nur zwei Belege aus dem *Krt*-Epos (KTU 1.14: IV 41; 1.15: II 22) sowie ein Beleg aus dem die Götterehe zwischen *Yrḫ* und *Nikal* beschreibenden Text KTU 1.24. Ausgehend von der formalen Ähnlichkeit zu Jes 7,14 ist gerade die letztgenannte Stelle (KTU 1.24: 7) Gegenstand zahlloser Untersuchungen im Hinblick auf die eingangs genannte Frage nach dem Verständnis der *l̄mh* von Jes 7,14 gewesen<sup>52</sup>. Daß ein Konsens in dieser Frage nicht erreicht wurde, hängt wohl nicht zuletzt damit zusammen, daß - im Hinblick auf Jes 7,14 - die Fragerichtung auch bei den ugaritischen Belegen sehr stark auf den Status der Frau hin ausgerichtet war<sup>53</sup>. Jedoch ist die Basis im Ugaritischen (3 Belege!) zu schmal, um solche Überlegungen anzustellen. Im Hinblick auf die Verwendung des Begriffs läßt

<sup>48</sup> Vgl. J.-M. Tarragon, a.a.O. 166, dort auch zu KTU 1.119.

<sup>49</sup> Vgl. TO 219 Anm. w; zur Diskussion vgl. auch C. Locher, ThWAT VI 162.

<sup>50</sup> Vgl. W. Kaiser, Jr., a.a.O. 104, sowie Anm. 48.

<sup>51</sup> Vgl. UT 129,23; TO 125.

<sup>52</sup> Vgl. B. Vawter, *The Ugaritic Use of GLMT*, CBQ 14 (1952) 319-222; A. van Selms, *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature* (POS I), London 1954, 108ff; RSP I Nr. 36 (Lit.!).

<sup>53</sup> So grenzt J. MacDonald, a.a.O. negativ mit Hinweis, daß *glmt* nicht die Konnotation "Dienerin" habe (168), ab und bestimmt positiv in Abgrenzung zu *aḫt*: "'The difference between *glmt* and *aḫt* is not that the former was a *virgo intacta* and the latter a *femina deflorata*, but that the *aḫt* was a woman who had passed from the control of her own family to the care of her husband' (Zitat L.M. Muntingh). Thus we speak of the status of the *aḫt* as juridical rather than physical" (166). Der Frage nach dem physischen bzw. juristischen Status der Frau bleiben auch die Ausführungen von M. Rehm, *Das Wort 'almāh* in Is 7,14, BZ 8 (1964) 89-101, noch verhaftet.



sich mit Sicherheit nur sagen, daß er an allen drei Stellen auf eine "fremde Frau" angewendet wird.

Im *Krt*-Epos ist es *Ḫry*, die Tochter des Königs *Pbl* von *Udm*, die *Krt* sich nach Belagerung der Stadt zur Frau erbittet. Selbst wenn man J. Gray nicht in allen Punkten seiner Bestimmung des Epos als "social myth"<sup>54</sup>, der eine Art Ätiologie der ethnischen Symbiose von Hurritern und Semiten in Ugarit darstellt, folgt, so wird doch im Hinblick auf die *ḡlmt* deutlich, daß es sich um eine fremde Frau handelt. Ausgehend von der diplomatischen Gepflogenheit der politischen Heirat<sup>55</sup> im Alten Orient, stellt dies für einen König doch noch keine Besonderheit dar, so daß dem Text vielleicht doch eher an der Erklärung ethnischer Unterschiede in Ugarit liegt. Nicht anders nun verhält es sich in dem zweiten Fall bei der Erwähnung der *ḡlmt* in KTU 1.24, denn auch hier ist das Problem ethnischer Unterschiede eindeutig angesprochen, wenn die Heirat der sumerisch-hurritischen Mondgöttin *Nikal* mit dem westsemitischen Mondgott *Yrḫ* beschrieben wird<sup>56</sup> und *Nkl* in Zeile 7 eben als *ḡlmt*, die einen Sohn gebären wird, bezeichnet wird. Es muß folglich erwogen werden, daß *ḡlmt* weder auf den juristischen noch den physischen Status einer Frau abhebt, sondern daß sie als von "fremder Herkunft" angesehen wird, wenn sie als *ḡlmt* bezeichnet wird.

Zusammenfassend kann nach der Untersuchung der verschiedenen Anwendungsbereiche und Verwendungsschwerpunkte der ugaritischen Nomina *ḡlm/ḡlmt* festgestellt werden, daß die eingangs geäußerte Vermutung einer sehr speziellen Grundbedeutung dieser Nomina sich hat erhärten lassen; wenn auch nicht verschiegen werden kann, daß die Basis dieses Ergebnisses noch sehr schmal ist, denn die Zuweisung zu bzw. Erhebung von Verwendungsschwerpunkten beinhaltet selbstverständlich ein hohes Maß an Subjektivität, weil die "semantische Interpretation" eines (unklaren) Wortes in einem Kontext vor der schwierigen Frage und Entscheidung steht, ob das zu bestimmende Wort sich in irgendeiner Weise auf den Kontext *speziell* bezieht, oder ob es sich vielleicht semantisch *indifferent* zu seinem Kontext verhält. Diese Schwierigkeiten befreien aber nicht von der weiteren Frage, denn wenn eine Grundbedeutung nicht vorab mit relativer Sicherheit auszumachen ist, dann ist man unweigerlich auf

<sup>54</sup> J. Gray, *The KRT Text in the Literatur of Ras Shamra. A Social Myth of Ancient Canaan*, Leiden 1964.

<sup>55</sup> Vgl. W. Röllig, *Art. Heirat*, RLA IV 282-287.

<sup>56</sup> Vgl. W. Herrmann, *Yariḫ und Nikkal und der Preis der Kuṭarāt-Göttinnen* (BZAW 106) Berlin 1968; D. Kinet, a.a.O. 100f.

*Kontextanalysen* verwiesen. Größere Sicherheit läßt sich dann nur noch durch Beobachtungen zur Bedeutungsentwicklung erreichen. Dies soll für die zur Diskussion stehenden Nomina im folgenden versucht werden. Es ist deshalb wichtig zu betonen, daß die hier eruierten und skizzierten Anwendungsbereiche und Verwendungsschwerpunkte noch keine lexikographisch fixierbare Grundbedeutung o.ä. darstellen, sondern lediglich an der Sachlage orientierte Vorarbeiten zu solchen sein können.

Unter diesen Rücksichten kann man also festhalten, daß das Maskulinum *glm* im Ugaritischen zur Bezeichnung von Boten/Stellvertretern und Königssöhnen sowie zur Charakterisierung eines besonderen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch benutzt wird, während die Verwendung des Femininums *glmt* auf die Bezeichnung einer ethnisch fremden Frau beschränkt bleibt.

#### 4. Die Frage einer möglichen "Grundbedeutung"

Normalerweise bezieht sich die Frage nach einer Grundbedeutung in erster Linie auf die Etymologie des Wortes - diesem Fragenkreis wird deshalb im folgenden auch zuerst nachgegangen -; das dahinter stehende semantische Problem muß aber auf breiterer Basis diskutiert werden, so daß der Begriff "Grundbedeutung" nicht nur auf eine sprachgeschichtlich ursprüngliche Bedeutung - einer eruierten Wurzel bezogen wird, sondern auch die üblicherweise als allgemein gebräuchlichen Bedeutungen eines Wortes umfaßt.

Die Frage der Etymologie der ugaritischen Nomina *glm/glmt* wird dadurch erschwert, daß eine semantisch passende Basis der Form *glm*, wie sie früher häufiger notiert wurde<sup>57</sup>, im Ugaritischen nicht eindeutig nachweisbar ist. Eine Problemlösung wird nicht nur im Ugaritischen, sondern auch in anderen nordwestsemitischen Sprachen dadurch erschwert, daß oft mehrere verschiedene homonyme Wurzeln *g/lm* angesetzt worden sind. Mit Recht hat aber C. Locher unter Hinweis auf "die kommunikative Effizienz einer Sprache"<sup>58</sup>, der allzu viele Homonyma entgegenstehen, bei der Behandlung der Etymologie von hebr. *lm* eine Reduktion auf zwei homonyme Wurzeln *lm* I 'verborgen sein'

<sup>57</sup> WUS 2149, geht von "erregt sein, rasen" in KTU 1.4: I 19f. aus, so wohl auch noch von F. Løkkegaard, UF 14 (1982), 132 vorausgesetzt; vgl. dagegen M. Dietrich- O. Loretz, Der Prolog des KRT-Epos (CTA 14 I 1-35), (AOAT 18; FS Elliger), Neukirchen-Vluyn 1973, 34; M.J. Dahood, Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth, Bibl 33 (1952) 206; TO 555 Anm. x; J.J. Scullion, Some difficult textes in Isaiah cc. 56-66 in the Light of modern Scholarship, UF 4 (1972) 115.

<sup>58</sup> C. Locher, ThWAT VI, 161.

und 'lm II 'erregt sein' gefordert. Unabhängig davon, wie man zur Fixierung dieser beiden Homonyma steht<sup>59</sup> bleibt die anstehende Frage nach der Etymologie bzw. Grundbedeutung der ugaritischen Nomina *glm/glmt* erst einmal darauf angewiesen, unmittelbare Verbindungslinien in anderen semitischen Sprachen zu suchen<sup>60</sup>, da eine Ableitung von einer - wie auch immer umschriebenen (s.o.) - Verbalwurzel nicht von vorn herein anzusetzen ist.

Alle Versuche einer Etymologie der ugaritischen Nomina *glm/glmt* versagen aber, da das oben skizzierte sehr spezielle Bedeutungsfeld dieser Nomina samt ihrer semitischen Äquivalente nicht durch die Annahme der einen oder anderen Wurzelbedeutung erklärt werden kann<sup>61</sup>.

Bietet die Etymologie folglich keine unmittelbaren Lösungen an, so ist man auf das *semantische Umfeld* der ugaritischen Nomina *glm/glmt* verwiesen. Geht man lediglich von der konkreten Verwendung aus, dann ist eine bemerkenswerte Beobachtung zu notieren: Der Verwendungsbereich der ugaritischen Nomina *glm/glmt* entspricht weitgehend einer beim akkadischen *šalmu* 'Statue/Bild'<sup>62</sup> zu beobachtenden metaphorischen Verwendung. Einige Momente der oben skizzierten Verwendung der ugaritischen Nomina *glm/glmt* erscheinen auf diesem Hintergrund in einem neuen Licht und werden verständlicher.

Nicht nur der Umgang mit Statuen im Alten Orient legt den Gedanken der Stellvertretung nahe wie es Beter- und Königsstatuen<sup>63</sup> oder auch die Statue

---

<sup>59</sup> Zur Diskussion der verschiedenen Ansätze vgl. C. Locher, a.a.O. 162.

<sup>60</sup> Ein Erklärungsversuch wie der von G. Gerleman [ZAW 91 (1979) 338-349], der nur die hebräischen Belege diskutiert und eine Etymologie entwickelt, die nicht nur alle nicht-hebräischen semitischen Belege ignoriert, sondern diesen konträr entgegensteht, ist allein schon vom sprachwissenschaftlichen Standpunkt unhaltbar.

<sup>61</sup> Die häufig vertretene Annahme, daß die Nomina *glm/glmt* samt ihren semitischen Äquivalenten junge Männer oder junge Frauen bezeichnen, macht bei genauerer Betrachtung den Problemdruck deutlich; denn hierbei wird eine sehr undifferenzierte Grundbedeutung - im Sinne eines kleinsten gemeinsamen Nenners - angesetzt, die aber in dieser Allgemeinheit den oben notierten Besonderheiten in bezug auf den Umfang ihres Vorkommens und ihrer semantischen Verwendung (s.o.) in keiner Weise gerecht wird. Der bisherigen Erklärung fehlt also bislang die Begründung, warum ein quasi Allerweltswort nur sehr selten und in sehr speziellem Kontext gebraucht wird.

<sup>62</sup> Vgl. AHW 1076; CAD § 78-85.

<sup>63</sup> Vgl. W. von Soden, Einführung in die Altorientalistik, Darmstadt 1985, 181.

des verstorbenen Enkidu im Gilgamesch Epos<sup>64</sup> zeigen, sondern der Stellvertretungsgedanke legt sich auch von der Verwendung des Bildbegriffes selbst her schon nahe<sup>65</sup>. Der metaphorische Gebrauch des akkadischen Bildbegriffes *šalmu* – sowohl in bezug auf Kinder als Abbilder ihrer Eltern<sup>66</sup> als auch in bezug auf den König als Abbild eines Gottes<sup>67</sup> – ist reich belegt<sup>68</sup>. Diese Redeweise ist jedoch kein Proprium mesopotamischer Kultur und Sprache, sondern sie ist eingebettet in eine im gesamten Alten Orient zu findende Metaphorik<sup>69</sup>. Von hier her muß in Betracht gezogen werden, daß bei den ugaritischen Nomina *šlm/šlmt* eine Entlehnung aus akkadisch *šalmu* vorliegen kann. Die Annahme einer solchen Entlehnung legt sich auch deshalb nahe, weil für das gemeinsemitische *šlm*<sup>70</sup> bisher kein eindeutiges Äquivalent im Ugaritischen nachgewiesen werden konnte, was auch durch mehr oder minder strittige Einzelbelege nicht ersetzt werden kann<sup>71</sup>. Es geht dabei also nicht um eine ety-

<sup>64</sup> Vgl. Gilg VIII, 24ff.

<sup>65</sup> Für den hier bei Bildbegriffen wichtigen kunsttheoretischen Hintergrund vgl. A. Reinle, Das stellvertretende Bildnis, Zürich 1984.

<sup>66</sup> Vgl. im einzelnen die bei M. Stol, Zwangerschap en Geboorte bij de Babyloniërs in den Bijbel (EOL 23) Leiden 1983, 75-77 aufgeführten Belege.

<sup>67</sup> Vgl. CAD § 85 (2'f) und O. Loretz, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, München 1967, 100ff.

<sup>68</sup> Vgl. insgesamt E.D. van Buren, The *šalmê* in Mesopotamien Art and Religion, OrNS 10 (1941) 65-92; A. Spycket, Les Statues de Culte dans les Textes Mesopotamiens des Origines à la I<sup>e</sup> Dynastie de Babylone (CRB 9) Paris 1968.

<sup>69</sup> Vor allem in Ägypten und im AT, vgl. B. Ockinga, Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament (AAT 7) Wiesbaden 1984; O. Loretz, Die Gottebenbildlichkeit, a.a.O 100ff.

<sup>70</sup> Vgl. AHW 1076; CAD § 58-85; HALAT 963f.

<sup>71</sup> Der häufig angeführte Beleg KTU 2.31: 61 ist zu fragmentarisch (...) *šlm*), als daß er das Gewicht eines Einzelbeleges tragen könnte.

Umstritten ist auch die Deutung der Phrase *spr dbh šlm* in KTU 1.161: 1 [Vgl. zur Diskussion M. Dietrich, O. Loretz, Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit (II), UF 15 (1983) 17-24]; ebenso bringt der Hinweis auf den stark beschädigten Text KTU 1.23:57 [vgl. M. Dietrich, O. Loretz, Ugaritisch *šLM* und *šLM*, UF 19 (1987) 407] nicht weiter.

Bei all dem will beachtet sein, daß im Ugaritischen bisher keine eigentliche Bilderterminologie nachgewiesen werden konnte, ganz anders als im Bibl. Hebr., das vielleicht aufgrund des alttestamentlichen Bilderverbots eine exaktere Begrifflichkeit dessen, was es zu verbieten galt, entwickeln mußte (vgl. z.B. *glwljm*; *dmwt*; *mskh*; *sml*; *šbjm*; *psl*;

mologische Verbindung, sondern um die spezielle Entlehnung eines Bedeutungs-  
momentes<sup>72</sup>. Beide Fragestellungen - sowohl die nach der zugrundeliegenden  
Wortbasis als auch die nach ihrer semantischen Füllung - müssen behandelt  
werden, wobei es jedoch vor allem darauf ankommt, daß sie methodisch sauber  
getrennt werden<sup>73</sup>. Die Besonderheit dieser Entlehnung besteht nun darin, daß  
das Ugaritische allein den metaphorischen Gebrauch von akkadisch *šalmu*  
übernommen hat und diesen - mit anthropologischer Konnotation - lexikali-  
siert hat.

Die Metaphorik stellt einen - leider oft vernachlässigten - Bereich der Se-  
mantik dar. Es geht dabei um den Sachverhalt, "daß Wörter in aller Regel ihre  
jeweiligen, festen Bedeutungen in den Text mitbringen, in den sie eintreten,  
und das in einigen Fällen Wörter im Text, d.h. durch ihren Kontext eine neue  
und oft überraschende Bedeutung erhalten, die 'für den Augenblick' genau in  
diesem Kontext, die gewohnte Bedeutung suspendiert"<sup>74</sup>.

Beim vorliegenden Fall handelt es sich um eine *Entmetaphorisierung*, die  
sprachwissenschaftlich keine Ausnahme darstellt, sondern häufig zu finden

---

*šlm; šqwšjm; trpjm*). Es scheint, als formuliere das Ugaritische in  
diesem Zusammenhang unmittelbar in dem Sinn, daß die im Bild erfaßte  
Realität direkt gesehen wird und nicht in "bildlich vermittelter" Form  
[vgl. z.B. die Nennung der Gottesbezeichnung in KTU 1.124 - dazu M.  
Dietrich, O. Loretz, UF 12 (1980) 395f; oder die Bezeichnung eines  
Lebermodells durch *kbd* in KTU 1.143: 1 - dazu O. Loretz, Leberschau,  
Sündenbock, Asasel in Ugarit und Israel (UBL 3) Altenberge 1985, 10].  
Vielleicht steht hinter dieser Betrachtungsweise anfänglich auch die in  
Mesopotamien zu findende Vorstellung von der "Wesensgleichheit" von  
Gott und Statue [vgl. H. Schützinger, Bild und Wesen der Gottheit im  
Alten Mesopotamien, in: H.-J. Klimkeit (Hg.), Götterbild in Kunst und  
Schrift, Bonn 1983, bes. 74ff], die auch zu einer "Abneigung gegen die  
Verwendung des Wortes Statue in Verbindung mit dem Namen eines Gottes"  
(J. Renger, RLA VI 309) führte. Es muß aber weiteren  
Einzeluntersuchungen vorbehalten bleiben, dieses - bisher nicht  
beachtete - Phänomen der ugaritischen Sprache genauer zu untersuchen.

<sup>72</sup> Zu solchen sog. "semantic borrows" vgl. S. Ullman, Semantik ..., a.a.O.  
208ff.

<sup>73</sup> Daß dies nicht immer in gewünschter Weise geschieht, zeigt die Kritik  
von M. Dietrich, O. Loretz, Ugaritisch *šlm* ..., a.a.O. an der hier vor-  
gestellten Entlehnung (vgl. dazu schon C. Dohmen, ThWAT VI, 172ff), da  
dort schon im zweiten Satz die Entlehnung fälschlich als "etymologische  
Erklärung" (407) aufgefaßt wird und diese Verwirrung bzw. Vermischung  
sich dann durchhält.

<sup>74</sup> J. Nieraad, "bildgesegnet und bildverflucht". Forschungen zur sprachli-  
chen Metaphorik (EdF 63) Darmstadt 1977, 1f.

ist<sup>75</sup>. Für diesen Vorgang der Entmetaphorisierung spricht auch die - wenn auch nur seltene - Bildung einer selbständigen femininen Form<sup>76</sup>. Die hier angenommene Entlehnung vermag in allen Einzelheiten den skizzierten Verwendungsbereich der ugaritischen Nomina *šlm/šlmt* zu erklären:

Gehört das Epitheton *Krts šlm il* folglich zu den sogenannten "Gottebenbildlichkeitsaussagen" (vgl. auch Gen 1,27 *šələm 'lôhîm*), so gehört die Bezeichnung der Söhne *Krts* zu den "Generationsaussagen", die durch Bildbegriffe die Stellvertretung bzw. Ablösung der Generationen charakterisieren (vgl. Gen 5,3 *wajjóləd ('ādām) bidmutó kə šalmô<sup>77</sup>*). Demgegenüber steht, wenn die Bezeichnung auf die Herolde der Götter oder auch die Frauen fremder Nationen oder Völker angewendet wird, der Gedanke der Stellvertretung im Vordergrund, bei ersteren durch ihren zeitweiligen Dienst und ihr Amt bestimmt, bei letzteren durch die Motivation bzw. Situation bei ihrem "Übergang" charakterisiert (als Tribut, im Kontext von freundschaftlichen Verbindungen oder auch als diplomatischer Akt<sup>78</sup>).

Unter dem Stichwort "Stellvertretung/Repräsentation" lassen sich folglich alle Belege am besten zusammenfassen. Sowohl von der Semantik der zugrundeliegenden Metapher ("Bild/Statue") als auch von der konkreten Verwendung her läßt sich als *Grundbedeutung* im o.g. Sinn für die ugaritischen Nomina *šlm/šlmt* ein nicht völlig spannungsfreies Bedeutungsfeld rechtfertigen, das an seinen Eckpunkten von den Begriffen "Bild und Stellvertreter/in" markiert wird. Innerhalb dieses Bedeutungsspektrums wird vom jeweiligen konkreten Anwendungsbereich her dann diese "Grundbedeutung" modifiziert und fixiert. Bedeutsam für diesen hier vorgelegten Erklärungsversuch ist aber lediglich die Beobachtung des Grundphänomens der Entmetaphorisierung -> Lexikalisierung -> Remetaphorisierung.

<sup>75</sup> Vgl. dazu J. Nieraad, *bildgesegnet ...*, a.a.O. 45-49, wo die Phänomene im Kontext von "Metaphorik und Sprachgeschichte" behandelt werden; zum theoretischen Hintergrund vgl. auch die Aufsätze in A. Haverkamp (Hg.), *Theorie der Metapher* (WdF 389) Darmstadt 1983.

<sup>76</sup> In bezug auf den zugrundeliegenden Bildbegriff ist aber zu beachten, daß es auch späte aramäische Belege aus Hatra gibt, bei denen in Inschriften mask. *šlm* und fem. *šlmt* je nach Geschlecht der dargestellten Person wechseln (Vgl. KAI 239, 1; 242,1; 243,1; 248,1; 249,1f; 250,2).

<sup>77</sup> Vgl. zur Interpretation der Bildbegriffe in diesem Kontext C. Dohmen, *Die Statue von Tell Fecherije und die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, BN 22 (1983) 91-106.

<sup>78</sup> S.o. Anm. 55.

Zugegebenermaßen verschärft sich nun aber die Frage nach der ugaritischen Basis *ġlm* aufgrund der hier vorgelegten *Entlehnungsthese*, denn es muß erklärt werden, warum die skizzierte Bedeutung sich gerade bei dieser Basis findet.

Gerade auf dem Hintergrund des hier vorgelegten semantischen Erklärungsversuches läßt sich für dieses Problem auch eine plausible Erklärung finden. Beachtet man beim zugrundeliegenden akkadischen *šalmu* das phonetische Assoziationsfeld<sup>79</sup>, dann kommt vor allen Dingen akk. *šalmu* 'dunkel, schwarz'<sup>80</sup> zuerst in den Blick. Die anthropologisch konzentrierte Entlehnung (s.o.) mag sehr wohl diese Assoziation zwischen *šalmu* 'Statue/Bild' und *šalmu* 'dunkel, schwarz' zugelassen bzw. sogar intendiert haben, denn die mit der "Stellvertretung" gegebene Mittlerposition hat sehr wohl etwas vom "Fremden, Unbekannten" an sich, wie es bei der Verwendung von akk. *šalmu* 'dunkel, schwarz' mitschwingt. Es ist deshalb durchaus verständlich, daß um dieser Assoziation willen<sup>81</sup> das Ugaritische die entsprechende Bedeutung mit der Basis *ġlm* und nicht *šlm* verbunden hat, damit auch nach der Entlehnung die entsprechende Assoziation bestehen bleibt<sup>82</sup>.

Auf dieser Basis stellt sich die Frage nach den übrigen semitischen Belegen als Problem der Bedeutungsentwicklung bzw. eines weitergehenden Bedeutungswandels, der sich vor allem aufgrund der jeweiligen Verwendungen ergibt.

##### 5. Die Bedeutungsentwicklung außerhalb des Ugaritischen

Wie oben bereits gezeigt wurde, haben die ugaritischen Nomina *ġlm/ġlmt* in verschiedenen anderen semitischen Sprachen Äquivalente aufzuweisen. Dabei hat zweifellos eine gewisse Bedeutungsentwicklung stattgefunden. Bei den ältesten semitischen Belegen - die nicht sehr zahlreich sind - ist dabei noch eine unmittelbarere Nähe zur Semantik der ugaritischen Nomina festzustellen, wie sie oben beschrieben wurde.

<sup>79</sup> Zum gesamten Problemkreis vgl. S. Ullmann, *Semantik ...*, a.a.O. 300ff.

<sup>80</sup> Vgl. AHW 1078.

<sup>81</sup> Vgl. zum Zusammenhang derartiger Assoziationen im Zusammenhang mit Metaphern im Kontext der Frage nach dem Bedeutungswandel S. Ullmann, *Semantik ...*, a.a.O. 280ff.

<sup>82</sup> Zur Verteilung der verschiedenen Wurzeln im Semitischen vgl. C. Locher, a.a.O. 161f.

Unter den heute bekannten semitischen Belegen kann wohl die ins 9. vorchristliche Jahrhundert datierte Inschrift der Statue von Tell Fecherīje<sup>83</sup> als älteste angesehen werden. Dort begegnet in Zeile 21 der aramäischen Fassung im Kontext der Fluchformulierungen die Wendung *wm'h nswn lhjnqn 'ljm w'l jrwj* ("und hundert Frauen sollen einen Säugling stillen, ohne daß er satt wird"). Das hier in der Bedeutung "Kind, Säugling" gebrauchte *'ljm* greift als Diminutivum (s.o.) den o.g. Verwendungsbereich des Ugaritischen zur Bezeichnung von Kindern sehr wohl auf. Die assyrische Fassung der Inschrift bietet an dieser Stelle (Zelle 34) *māru* "Sohn, Junge", doch bietet dies zur Klärung des Aramäischen an der entsprechenden Stelle nichts, da es Beobachtungen gibt, die gerade für den Teil der abschließenden Fluchformulierung (assyrisch: Zeile 26-38; aramäisch: Zeile 16-23) darauf hinweisen, daß hier anders als beim Rest der Inschrift die aramäische Fassung Priorität vor der assyrischen hat<sup>84</sup>.

Eine sehr ähnliche Wendung findet sich in den Fluchformulierungen des aus der Mitte des 8. Jhs. v. Chr. stammenden Sfire Inschrift (Sfire I A, 21f)<sup>85</sup>. Dort heißt es *wšb' [nhj]nqn jmsḥ[n šdnjhn w]jhjnqn 'ljm w'l jšb'* ("und sieben Säugammen sollen ihre Brüste salben und einen Säugling säugen, und er wird nicht satt werden"). An eine literarische Abhängigkeit zur vorgenannten Inschrift vom Tell Fecherīje muß aber nicht gedacht werden. Eher handelt es sich hierbei um ein gemeinsames Grundmuster von Motiven bei altorientalischen Fluchformeln, vor allem in Vertragstexten. In bezug auf die Semantik des zur Diskussion stehenden *'ljm* bietet diese Inschrift jedoch gegenüber der vorgenannten nichts Neues.

Eine Entlehnung des Femininums findet sich erstmals in der sogenannten Kilamuwa-Inschrift aus Zincirli (ca. 830-825 v. Chr.)<sup>86</sup>. In Zeile 8 heißt es dort *'lmt jtn bš wqbr bswt*. Die Übersetzung dieses Satzes bietet einige Schwierigkeiten. Eine Betrachtung des Kontextes kann aber zur Klärung beitragen. Im ersten Teil der Inschrift, der mit der o.g. Zeile abschließt, beschreibt Kilamuwa seine eigene politische Leistung in Abhebung von der Politik seiner Vorgänger, die zur jetzigen Situation geführt hat. Diese Beschreibung gipfelt in den beiden letzten Zeilen (7-8) des ersten Teils der Inschrift. Darin zeigt Kilamuwa die positive Wende auf. Durch ein politisch geschicktes Bündnis mit

<sup>83</sup> Vgl. STF; TUAT I/6, 634f.

<sup>84</sup> Vgl. C. Dohmen, Die Statue ..., a.a.O. 92 Anm. 6.

<sup>85</sup> Vgl. KAI 222; TUAT I, 2, 178ff (Lit!).

<sup>86</sup> Vgl. KAI 24; TUAT I, 6, 638 (Lit!).



den Assyriern konnte er die Bedrohung durch den König der Danunäer nicht nur von sich abwenden, sondern diesen selbst in Abhängigkeit geraten lassen<sup>87</sup>. Darauf scheint wohl die Zeile 8 in lakonischer Kürze anzudeuten. Die vier hier genannten Begriffe (*lmt*, *š*, *gbr swt*) spielen alle auf "Güter" an, die aus assyrisch-babylonischen Königsinschriften in Zusammenhang mit Tributleistungen sehr wohl bekannt sind. Faßt man das zweimalige *beth* sinnvollerweise als *beth pretii*<sup>88</sup> auf, dann wird klar, daß der Satz darauf hinweisen will, daß der König der Danunäer nicht nur Tribut zu leisten hat, sondern diesen sogar in unermeßlicher Höhe. Er hat Frauen und hohe Militärs<sup>89</sup> – sonst ganz herausragende "Tributgüter" – abzugeben wie sonst Kleinvieh und Gewänder. Ob der Tribut an Assyrien oder an Kilamuwa geht, bleibt hier offen, wohl eher an erstere; aber anschaulicher kann die Niederlage des Königs der Danunäer kaum beschrieben und damit der Erfolg der Politik Kilamuwas hervorgehoben werden. In bezug auf die Erwähnung einer *lmt* ist festzustellen, daß die Situation, in der sie hier erwähnt wird, sehr gut vergleichbar ist mit der des *Krt*-Epos; hier wie dort ist die *lmt* bzw. *šlmt* Tributgabe zur Beendigung eines Belagerungszustandes. Die o.g. Grundbedeutung "Stellvertreter/in, Repräsentant/in" trifft folglich für die hier genannte, als Tribut abgegebene Frau auch zu, wobei die darin liegende Konnotation des Fremden, Unbekannten (s.o.) deutlich mitschwingt und darauf hinweist, daß der Satz – und dies bestätigen die Parallelen des *Krt*-Epos – aus der Perspektive Kilamuwas formuliert ist; für ihn bzw. den Assyrierkönig ist sie eine *lmt*. In Ermangelung eines deutschen Übersetzungsäquivalents mit entsprechenden Konnotationen bzw. Assoziationen bleibt man wohl am besten bei der sehr undifferenzierten Grundbedeutung und übersetzt: "eine 'Repräsentantin' gab er (mir) für ein Schaf und einen 'General' für ein Gewand"<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> Zum Gesamtzusammenhang vgl. auch den Beitrag von M. Oeming in diesem Heft.

<sup>88</sup> Vgl. TSS III, 75.

<sup>89</sup> Die Übersetzung des allgemeinen *gbr* ist schwierig, es ist aber möglich, daß *gbr* in diesem Kontext als 'General' o.ä. zu übersetzen ist; vgl. die Nennung von Generälen (*šūt rišši* "Befehlshaber, General, Leibwache?" BAL<sup>2</sup> II 269; "(Hoch)Kommissar" AHW 974) unter den weggeführten Personen in den Inschriften Tiglatpileasers III. [vgl. D.J. Wiseman, Iraq 18 (1956) 117ff; Übersetzung: TUAT I/4, 376ff].

<sup>90</sup> Dabei ist zu erwägen, ob *lmt* hier nicht auf eine Person aus der Gruppe der Ausländerinnen eines königlichen Harems zu beziehen ist; dieser Gedanke legt sich auch durch die biblisch zu findende Reihe *mlkwt*, *pjlgsjm*, *lmt* (Hld 6,9) nahe.

Semantisch in den selben Zusammenhang gehört die Erwähnung einer *ʿlmb* in Jes 7,14 (ca. 734/33 v. Chr.<sup>91</sup>). Die Erwähnung einer *ʿlmb* mit der oben beschriebenen Bedeutung "fremde/unbekannte Frau" ist für das Verständnis des vorliegenden Wortes als ursprüngliches jesajanisches Drohwort wesentlich<sup>92</sup>.

Zu fragmentarisch ist der Textzusammenhang in der aramäischen Inschrift von Deir ʿAlla (ca. 750-650 v. Chr.) als daß das Vorkommen von *ʿlmb* in diesem Zusammenhang semantisch ausgewertet werden könnte<sup>93</sup>.

Vom 6. Jh. an begegnen die beiden zur Diskussion stehenden Nomina in den semitischen Sprachen häufiger, wobei sich die Bedeutung weiter entwickelt hat und zwar von der genannten Grundbedeutung weg hat eine von den Anwendungsbereichen ausgehende weitere Ausdifferenzierung stattgefunden, so daß schließlich allgemeine Bedeutungen wie "Kind, Diener, Sklavin, Jüngling u.ä." etabliert werden konnten<sup>94</sup>. Dies mag zum Teil auch unter dem Einfluß verwandter Wurzeln wie z.B. *ḥlm* (s.o.) gestanden haben.

Von hierher sei abschließend noch kurz die phönizische Inschrift von Kition (4.-3. Jh. v. Chr.) betrachtet<sup>95</sup>. In dem Verzeichnis von Ausgaben einer Tempelverwaltung begegnet in Zeile 9 des Teils B der Inschrift die Wendung *l ʿlmt w l ʿlmt 22 bzbḥ*. Unabhängig von der vieldiskutierten Frage, ob die Doppelung auf einem Schreibfehler beruhe oder unterschiedliche Funktionen oder Gruppen bezeichne<sup>96</sup>, ist diese Stelle immer wieder bei der Erörterung der sakralen Prostitution im Alten Orient herangezogen worden. Aber nicht nur, weil neuere Arbeiten gelehrt haben, Umfang und Stellenwert sakraler Prostitution im Alten Orient zu relativieren<sup>97</sup>, sondern auch, weil eine Spezialbedeutung "Tempel-

---

<sup>91</sup> Vgl. H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 2* (ATD Erg.-Bd. 4/2) Göttingen 1986, 311.

<sup>92</sup> Zu dieser Interpretation und ihren Konsequenzen in bezug auf die übrigen *ʿlmb*-Belege in Gen 24,43; Ex 2,8; Spr 30,19 vgl. C. Dohmen, *Das Immanuelzeichen*, *Bibl* 68 (1987) 305-329.

<sup>93</sup> Vgl. dazu H.-P. Müller, *Die aramäische Inschrift von Deir ʿAllā und die älteren Bileamsprüche*, *ZAW* 94 (1982) 214-244, bes. 231f.

<sup>94</sup> Vor allem ist dies in den Texten von Elephantine nachweisbar, s.o. 3 sowie Anm. 16.

<sup>95</sup> KAI 37; vgl. dazu vor allem O. Masson - M. Szyner, *Recherches sur les Phéniciens à Chypre*, Genf-Paris 1972, 64.

<sup>96</sup> Vgl. O. Masson, M. Szyner, a.a.O. 64; *DISO* 214; R.S. Tomback, a.a.O. 246.

<sup>97</sup> Vgl. D. Arnaud, *La prostitution sacrée en Mesopotamie, un myth historiographique?*, *Bulletin de la Société Ernest-Renan* 21, 1972, in:

prostituierte, Hierodule" für 'lmt sich kaum von der Bedeutungsentwicklung her bestätigen läßt, scheint es angeraten, bei 'lmt in dieser Inschrift eher an weibliches Tempelpersonal zu denken, wobei sich Einzelheiten der Funktion oder Tätigkeit aus der vorliegenden Inschrift nicht mehr erschließen lassen.

Das Beispiel des Nomens *g'lm* konnte zeigen, daß - unabhängig von der konkreten Beurteilung des vorgelegten Beispiels - die Erfassung und Beschreibung der Semantik vielfältige Probleme zu berücksichtigen hat, und daß diese vor allem dann wenn sprachgeschichtliche und sprachvergleichende Fragen angegangen werden, nicht allein vom Stand des Lexikons der einen oder anderen Sprache erörtert werden können, sondern die Rolle der Metaphorik - sowie ihre Beziehung zum lexikalisierten Sprachschatz - präziser reflektiert werden muß<sup>98</sup>.

Die Erforschung der eingangs genannten Vielfalt der semitischen Sprachen ist dabei eine unabdingbare Voraussetzung, von der nicht dispensiert werden kann und es ist das besondere Verdienst des mit diesen Zeilen zu ehrenden Jubilars, daß er in unermüdlichem Einsatz vor allem auch den jungen "Nachbarwissenschaftler" aus Sprachwissenschaft, Ägyptologie, Theologie etc. dies immer wieder nahe gebracht hat.

Die benutzten Abkürzungen folgen ThWAT VI, S. XVII-XXVIII, davon abweichend bzw. zusätzlich:

BAL <sup>2</sup>	R. Borger, Babyl.-Assyr. Lesestücke (AnOr 54) Rom 1979
EOL	Ex Oriente Lux, Leiden
Ges	W. Gesenius, Thesaurus linguae hebr. et chald., 1835ff.
HALAT	Hebr. und aram. Lexikon zum AT, hg. von L. Köhler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, Leiden 1967ff
STF	A. Abou-Assaf, P. Bordreuil, A.R. Millard, La Statue de Tell Fekherye (Etudes Assyriologique 7) Paris 1982
TO	A. Caquot, M. Szyner, A. Herdner, Textes Ougaritiques (Tome I),

---

RHR 183 (1973) 111-115; U. Winter, Frau und Göttin (OBO 53) Fribourg-Göttingen 1983, 334-342; J.-M. Tarragon, a.a.O. 138-141.

<sup>98</sup> Vgl. J. Nieraad, bildgesegnet ..., a.a.O. 45: "Ausgangspunkt einer sprachgeschichtlich orientierten Metaphorologie ist das Phänomen der Ex-Metaphorik, d.h. die Beobachtung, daß die verbale Kommunikation einer Sprachgemeinschaft in Texten sich vollzieht, die durchsetzt sind von Wörtern metaphorischen Ursprungs".

Paris 1974

- TSS J.C.L. Gibson, Textbook of Syrian Semitic Inscriptions, Oxford 1971ff
- UBL Ugaritisch-Biblische Literatur, Altenberge

"Dies ist der Ort, von dem geschrieben steht ..."

Zum Verhältnis von Bibelwissenschaft und Palästinaarchäologie<sup>1</sup>

Prof. Dr. Heinrich Schützinger zum 65. Geburtstag

*Christian Frevel, Bonn*

- 
- <sup>1</sup> Der Aufsatz vereinigt grundsätzliche Überlegungen zum Verhältnis von Bibeltext und Palästinaarchäologie mit der Vorstellung neuerer Literatur, die sich im Schnittbereich der angegebenen Bereiche bewegt. In folgender Reihenfolge werden besprochen:
- H. Weippert, Palästina in vorhellenistischer Zeit. Handbuch der Archäologie, Vorderasien II/1, München 1988 (=HdA II/1).
- P.D. Miller, Jr., P.D. Hanson, S.D. McBride (Hg.), Ancient Israelite religion. Essays in Honour of Frank Moore Cross, Philadelphia 1987 (=FS Cross).
- Y. Aharoni, Das Land der Bibel. Eine historische Geographie, Neukirchen-Vluyn 1984.
- L.E. Axelsson, The Lord Rose up from Seir. Studies in the History and Traditions of the Negev and Southern Judah (Coniectanea Biblica, OT Series 25), Lund 1987.
- W. Thiel, Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn 1985.
- T. Dowley (Hg.), Discovering the Bible. Archaeologists look at Scripture, Basingstoke, Grand Rapids 1987.
- M. Magall, Archäologie und Bibel. Wissenschaftliche Wege zur Welt des Alten Testaments, Köln 1986.
- K. Kenyon, The Bible and Recent Archaeology, London 1987.
- U. Winter, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (OBO 53), Fribourg, Göttingen 1987.
- S. Schroer, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Fribourg, Göttingen 1987.
- C. Dohmen, Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62), Frankfurt 1987.

Die Geschichtlichkeit des Glaubens und damit auch die Rückbindung biblischen Glaubensgeschehens an konkrete Geschichte sind das Fundament, das jüdisch/christlichen Glauben vor dem Versinken im sandigen Boden des Mythos bewahrt<sup>2</sup>. Das Verlangen, die eigentümlich 'zeitlose' Offenbarung in ihrer wesenhaft konkreten Geschichtlichkeit zu erfahren und sich ihr – durch den 'erlebenden' Kontakt mit der materiellen Hinterlassenschaft der biblischen Geschichte – zu nähern, leitete bereits die Pilgernonne Etheria bei ihren Reisen im Heiligen Land. Durch ihre frommen Kommentare zu den bereisten Orten, die sie unserem Titel entsprechend (oder ähnlich) einleitet, erreicht sie genau das, was im Grunde Ziel aller historisch-kritischen Exegese ist, nämlich die Rückbindung biblischer Offenbarung an konkrete Geschichte<sup>3</sup>. Zum Erreichen dieses Zieles bedarf es außer den überlieferten Texten der materiellen Hinterlassenschaft des 'Heiligen Landes' und seiner Bewohner. Wenn auch Methoden, Einzelziele und Aussageweisen bei der Beschäftigung mit Bibeltext und 'archäologischem Datenmaterial' keineswegs deckungsgleich sind, so ist doch die Rückbindung an die konkrete und im weitesten Sinne gemeinsame Geschichte der Punkt, der das Verhältnis beider Bereiche zu einem ursprünglichen macht<sup>4</sup>. Die Anfänge der Beziehung zwischen Bibelwissenschaft und Archäologie liegen inzwischen weit über 100 Jahre zurück<sup>5</sup>, die anfängliche Euphorie, durch den 'Händedruck

<sup>2</sup> Vgl. auch P.J. King, *The Contribution of Archaeology to Biblical Studies*, CBQ 45 (1983) 1-16: "Archaeology prevents the Bible from being mythologized, by keeping in the realm of history" (3f).

<sup>3</sup> Vgl. dazu M. Küchler, *Die "Füsse des Herrn". Spurensicherung des abwesenden Kyrios an Texten und Steinen als eine Aufgabe der historisch-kritischen Exegese*, in: ders., C. Uehlinger (Hg.), *Jerusalem. Textebilder-Steine* (NTOA 6) Fribourg, Göttingen 1987, 11-35; E. Noort, *Biblich-archäologische Hermeneutik und alttestamentliche Exegese*, Kampen 1979, 10f; zu den Pilgerberichten vgl. *Peregrinatio Etheriae*, in: H. Donner, *Pilgerfahrt ins Heilige Land*, Stuttgart 1979, 69-137.

<sup>4</sup> Daß die Beziehung beider Wissenschaftsbereiche nicht sekundär, sondern ursprünglich ist, schließt die sachnotwendige Eigenständigkeit beider Disziplinen nicht aus. Zu dieser grundsätzlichen Verhältnisbestimmung vgl. V. Fritz, *Art. Bibelwissenschaft I/1*, TRE 6 (1980) 316-345, bes. 342; vgl. auch ders., *Einführung in die biblische Archäologie*, Darmstadt 1985, 225.

<sup>5</sup> Zur Geschichte der biblischen Archäologie vgl. O. Keel, M. Küchler, [C. Uehlinger], *Orte und Landschaften der Bibel (= OLB)*, Bd. 1, Köln, Göttingen 1984, 348ff; H. Weippert, *HdA II/1*, 35ff; E. Noort, *Hermeneutik*, a.a.O 6ff; W. Thiel, *Archäologie Palästinas in alttestamentlicher Zeit*, in: W.H. Schmidt; W. Thiel; R. Hanhart, *Altes Testament (Grundkurs Theologie Bd 1)*, Stuttgart u.a. 1989, 141-148; zum Verhältnis von 'Bib-

mit der Vergangenheit' den Unglauben auszutreiben, ist lange gewichen<sup>6</sup>. Die frühe Vereinseitigung der Zielbestimmungen biblischer Archäologie auf den Bereich historischer Sachaussagen, die sich aus dem Blickwinkel der Bibel her ergab, ist räumlich, zeitlich und sachlich ausgeweitet worden. Biblische Archäologie definiert sich nicht mehr von der Bibel her, sondern will sich als Teil der Altertumswissenschaft verstehen, der als Großziel die Erforschung der gesamten materiellen Kultur Palästinas verfolgt. Die Daten, die diese historische Disziplin hervorbringt, beschränken sich nicht mehr auf die Erhellung einzelner geschichtlicher Akte, sondern zielen auf das Gesamt einer Kultur- und Sozialgeschichte<sup>7</sup>. Der darin deutlich werdende Ablösungsprozess 'biblischer' Archäologie von der Bibel, der in den letzten 15 Jahren forciert wurde - allerdings kaum als abgeschlossen betrachtet werden kann - zog zunächst eine intensive Methoden- und Zielediskussion nach sich<sup>8</sup>. In dieser Debatte, die sich in der Frage nach angemessener Nomenklatur der Disziplin spiegelte<sup>9</sup>,

---

lischer Archäologie' und Neuem Testament und der häufig festzustellenden Eingrenzung der Biblischen Archäologie auf die alttestamentliche Zeit vgl. auch W. Klaiber, Archäologie und Neues Testament, ZNW 72 (1981) 195-215.

<sup>6</sup> Diese Zielbestimmung wird beispielhaft deutlich bei der Gründung der Palestine Exploration Society 1870: "whatever goes to verify the Bible history as real, in time, place and circumstances, is a refutation of unbelief", zit. nach R. de Vaux, On Right and Wrong Uses of Archaeology, in: J.A. Sanders (Hg.), Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century (FS N. Glueck), New York 1970, 64-80. 67; vgl. auch OLB, Bd. 1, 367. E. Noort, Hermeneutik, a.a.O. 6f versteht die 'Albright-Schule' als Erben dieser Position.

<sup>7</sup> Vgl. zur Ausweitung der Ziele E. Noort, Hermeneutik, a.a.O. 18ff; V. Fritz, Kleines Lexikon der Biblischen Archäologie, Konstanz 1987, 8f.

<sup>8</sup> Vgl. z.B. F. Crüsemann, Alttestamentliche Exegese und Archäologie, ZAW 91 (1979) 177-193 (Lit.!); zu den 'neuen' naturwissenschaftlichen Methoden vgl. B. Hrouda (Hg.), Methoden der Archäologie, München 1978; E. Noort, Hermeneutik, a.a.O. 12-18; V. Fritz, Einführung, a.a.O. 60ff

<sup>9</sup> Läßt sich das Attribut 'Biblisch' nach der Ausweitung der Ziele (s.o.) halten oder soll durch 'Palästinaarchäologie' geographisch eingegrenzt werden. Daneben steht noch die 'New Archaeology', die für eine kultur-anthropologische Ausweitung der Ziele steht; vgl. zur 'Syro-Palästinian' bzw. 'New Biblical archaeology' die verschiedenen Aufsätze W. G. Devers in BAR, Basor u.a.. Zu weiteren Namen/Attributen und der Einordnung dieser Zieldiskussion in den Rahmen der gesamten Archäologie, vgl. E. Noort, Hermeneutik, 18ff (Lit!). Die Positionen innerhalb der Diskussion sind nicht durch die jeweilige Nomenklatur zu differenzieren, vielfach findet sich das, was 'Palästinaarchäologie' meint, als

stand die Frage nach dem Verhältnis von Bibeltext und Archäologie im Brennpunkt, denn wesentlich von der Zielbestimmung biblischer Archäologie hängt es ab, wie das Verhältnis umgesetzt wird (s.u.): Inwieweit läßt sich der Bibeltext bei der Interpretation archäologischer Daten als bestimmender Faktor hinzuziehen? Und umgekehrt: Wann haben archäologische Daten welche Bedeutung bei der Auslegung der Texte? Die durchgängige Konjunktur dieser Fragestellung ist also verbunden mit der Umorientierung der Biblischen Archäologie; durch die 'Hinwendung' zur Altertumswissenschaft werden die Ziele anders definiert und die Frage nach der Beziehung von literarischer und materieller Hinterlassenschaft stellt sich neu. Die Problematik des Verhältnisses besteht nicht in der grundsätzlichen Verschiedenheit der Aussageweisen beider Disziplinen an sich, sondern darin, daß diese im Schnittbereich argumentative Kraft gewinnen und in ihrer Verschiedenheit denselben Gegenstand (geschichtliche Wirklichkeit) beurteilen<sup>10</sup>. Da beide interpretierbare Daten einbringen, ist methodischer Rückhalt bei der Kombination beider Bereiche um so dringlicher. Zwei kurze Beispiele mögen das verdeutlichen:

Am bekanntesten ist die Problematik im Bereich der Frühgeschichte Israels im Fall der 'archäologischen Lösung' der Landnahme. Die Verbindung von Brand-/Zerstörungsschichten palästinischer Ortslagen im 13. Jh. v. Chr. und gleichzeitigem 'Kulturabbruch' mit den Eroberungsberichten im Josuabuch und damit die archäologische Erhärtung des militärischen 'Conquest', ist bisher wohl das häufigste Beispiel für die verhängnisvolle Verknüpfung interpretabler Daten mit konkreten literarischen Erzählungen<sup>11</sup>. Die Vielfalt von möglichen Gründen

---

Biblische Archäologie und umgekehrt.

<sup>10</sup> Die Problematik ist nicht auf das Verhältnis Archäologie beschränkt, sondern taucht im Grunde bei allen 'Kontakten' zwischen Geisteswissenschaften im weitesten Sinne und empirisch/naturwissenschaftlich-historischen Disziplinen auf. Nicht eine in der Wurzel unversöhnliche Opposition, sondern der unterschiedliche Zugang zur Wirklichkeit schafft Probleme.

<sup>11</sup> Aus der Vielfalt der Autoren, die an diesem Beispiel das Verhältnis von Archäologie und Text problematisieren, seien einige herausgegriffen: inzwischen klassisch: M. Noth, ABLAK I, 3-51; H.J. Franken, The Problem of Identification in Biblical Archaeology, PEQ 108 (1976) 3-11; E. Noort, Hermeneutik, a.a.O.; ders., Geschiedenis als Brandpunt, Gereformeerde Theologisch Tijdschrift 87 (1987) 84-102; P. J. King, Die archäologische Forschung zur Ansiedlung der Israeliten in Palästina, Biki 38 (1983) 73-76; ders., Contribution, a.a.O.; A. Schoors, The Israelite Conquest: Textual Evidence in the Archaeological Argument, in: E. Lipinski (Hg.), The Land of Israel: Cross-Roads of Civilizations (OLA



des 'Kulturabbruchs' und der in Frage kommenden 'Verursacher' der Brandschichten wird auf biblische Informationen hin verengt und vereinfachend historisiert. Die Diskussion um die Landnahme kann als Ausgangspunkt der Debatte bezeichnet werden; sie zeigt ebenfalls die deutliche Fixierung auf historische Zusammenhänge bei der Kombination beider Bereiche.

Gerade in jüngerer Zeit ist der Wert archäologischer Untersuchungen für das Verständnis von Religion und Kult gewachsen. Als frühes Beispiel dieses Aufschwungs kann Aharonis Nachgrabung in Lachisch gelten. Er fand dort in einem kleinen Kultraum aus der Eisen II A-Zeit (10. Jh.) einen behauenen, 1,2m hohen Stein (Masseba) und einen Aschehaufen, vermutlich von einem Olivenbaumstamm. Aharoni deutete dies als Aschera<sup>12</sup>. Im Anschluß daran verleitet dieser Fund M. Rose gar dazu, die Aufgabe des 'Heiligtums' in der Eisen II-B Zeit mit dem Verbot des Ascherakultpfahls in Dtn 16,21 in Verbindung zu bringen<sup>13</sup>, das (auch der Sache nach) sicher nicht vor dem 8. Jh. entstanden

---

19), Leuven 1985, 77-92; N.P. Lemche, *Early Israel* (VTS 27), Leiden 1985, 386ff; W. Thiel, *Geschichte Israels*, in: W.H. Schmidt; W. Thiel; R. Hanhart, *Altes Testament*, a.a.O. 96f.

<sup>12</sup> Vgl. Y. Aharoni, *Chronique Archéologique, Lakish*, RB 76 (1969) 576-578; "Just en face (vor der Massebe) d'elle, il y avait les restes brûlés d'un tronc d'arbre, peut-être une asherah" (577); vgl. ders., *Investigations at Lachisch: The Sanctuary and the Residency* (Lachisch V), Tel Aviv 1976, 26ff; ders., *Lachish, EAEHL III*, Jerusalem 1977, 749. Der gleichen Deutung schließt sich H. Weippert, *HdA II/1*, 478 an. Die Deutung ist weitgehend spekulativ, zugrunde liegt die häufige gemeinsame Nennung der beiden Komponenten (Massebe und Aschera) im AT. Die Hoffnung, Ascheren *in situ* finden zu können, wird man aufgrund des Materials getrost aufgeben dürfen. Zu ähnlichen Funden vgl. W.L. Reed, *Art. Asherah*, IDB, 251.

<sup>13</sup> M. Rose, *Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes* (BWANT 106), Stuttgart u.a. 1975, 186. Bei der Verbindung des Verbotes in Dtn 16,21 mit der Zerstörungsart des Kultpfahls (im 10. Jh.!), muß dazu noch die spätdtr Vorschrift zur Verbrennung von Ascheren Dtn 12,3 Pate gestanden haben. Damit keinesfalls genug: Rose bringt auch den Aufschwung der 'Pillar Figurines' (vgl. dazu U. Winter, *Frau*, a.a.O. passim und s.u.) in der Eisenzeit mit Dtn 16, 21 in Verbindung. Der Ascherakult sei aufgrund des Verbotes in den Bereich der Privatfrömmigkeit abgeglitten. Die Figürchen stehen hier - wie oft - fälschlich für die große Popularität von Aschera (vgl. 186). Gleichermäßen unangemessen ist die Behauptung G.W. Ahlströms, daß die Kultfigürchen aufgrund der Funde in Palastkontexten zum offiziellen Kult gehörten [vgl. *An archaeological picture of Iron Age Religions in Ancient Palestine*, StudOr 55 (1984) 136].

ist. Deutlich stützen sich hier Text und Archäologie – beide auf wackeligen Füßen – gegenseitig<sup>14</sup>.

Die unkritisch-historisierende Einbindung archäologischer 'Fakten' in Interpretationsprozesse lassen sich bei näherer Betrachtung erklären. Zum einen sind historische Konstellationen mitverantwortlich, die zu einem nicht unwesentlichen Erfolgsdruck beigetragen haben<sup>15</sup>. Die frühere apologetische Grundtendenz bei der Verwendung von '*facta bruta*' muß ebenfalls als Faktor für ein Mißverhältnis in Betracht gezogen werden. So wundert es letztlich nicht, daß die Auseinandersetzung mit den besonderen Problemen im Schnittbereich zwischen Bibeltext und -archäologie erst recht spät begann und auch heute in vielen Fällen bei der Warnung zur Vorsicht stehenbleibt, ohne methodische Kriterien für die geforderte Behutsamkeit anzugeben<sup>16</sup>.

Betrachtet man die derzeitige Situation im wissenschaftlichen Bereich und entsprechenden Umfeld, läßt sich eine Einheitlichkeit in der methodischen Bestimmung des Verhältnisses von biblischer Exegese und Palästinaarchäologie nicht finden. Die Bandbreite, in der die Beziehung bestimmt werden kann, läßt sich in vier abgestuften Modellen<sup>17</sup> vorstellen. Es muß betont werden, daß

---

<sup>14</sup> Zu weiteren Beispielen s.u. Ein Beispiel aus der Sozialgeschichte sei nur angedeutet. Verbindung der in Tell el-Fār'a festgestellten sozialen (?) Differenzierungen im Hausbau (Wechsel von der Eisen IIA zur IIB-Zeit, zum Befund vgl. H. Weippert, HdA II/1, 530ff) mit der Sozialkritik der Propheten insb. Amos. Daß der Befund (6 Hausgrundrisse) kaum ausreicht, ihn auf den gesamten Landesteil zu beziehen hat J.de Geus betont [Die Gesellschaftskritik der Propheten und die Archäologie, ZDPV 98 (1982) 50-57]. Vgl. dazu und zu anderen in Frage kommenden Stadtarchitekturen auch G. Fleischer, Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverdrehern. Die Sozialkritik des Amos in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive (BBB, i. Druck), Frankfurt, 391-401.

<sup>15</sup> Da die Palästina-Archäologie nicht unabhängig von der Bibelwissenschaft entstand (s.o. die Literatur zur Geschichte) und die Interessenbestimmung eindeutig von letzterer ausging, konnte und kann ein Autonomieprozess nur mit Mühen vollzogen werden. Bezieht die Archäologie ihre Legitimation nicht aus sich selbst heraus, sondern nur im Bezug auf die Bibel, kommt es notwendig zu einem Erwartungsdruck.

<sup>16</sup> So z.B. J. Leslie, What are they saying about Biblical Archaeology, New York, Ramsey, 1984, 10ff.

<sup>17</sup> Die vier Modelle sind konstruiert. Sie stehen nicht für bestimmte 'Schulen' und spiegeln nicht stringent eine entwicklungsgeschichtliche Linie, sondern sollen das mögliche Spektrum verdeutlichen. Selten lassen sich Autoren einer der vier Stufen klar zuordnen, da die Übergänge

diese Modelle - wie auch die genannten Kriterien - weitgehend aus dem Blickwinkel der Bibelwissenschaft zusammengestellt sind. Aus archäologischer Sicht gibt es analoge Abstufungen, die sich leicht aus den folgenden Ausführungen übertragen lassen.

Das **Affirmationsmodell**<sup>18</sup>: Die Archäologie wird lediglich (mehr oder weniger) zur Bestätigung des Bibeltextes und biblischer Forschungsergebnisse herangezogen. Von seiten der Bibel wird kein Einfluß auf die Forschungsinhalte der Archäologie genommen. Die zur Verfügung stehenden (Ausgrabungs-)ergebnisse werden nur in beschränktem Maße und äußerst selektiv aufgenommen<sup>19</sup>. Häufig divergieren dabei die beiden Grundkonstanten 'Raum und Zeit' der in Beziehung gesetzten biblischen und archäologischen Sachverhalte. Es wird eine deutliche Abstufung des Wahrheitsgehaltes beider Bereiche postuliert. Es existieren keine methodischen Grundsätze für die Relation; die Einbindung zielt auf eine Historisierung biblischer Informationen. Unter dieses Modell lassen sich die 'Jugendsünden' im Umgang mit der Archäologie und insbesondere fundamentalistische Kreise einordnen<sup>20</sup>.

Das **Ancilla-Modell**: Die Archäologie wird als Magd der Bibelwissenschaften verstanden, die für bestimmte Fragen 'antwortendes' Material zu liefern hat. Biblische Archäologie definiert sich ausschließlich von der Bibelwissenschaft her (das Attribut 'Biblich' wird zum Bestimmenden). Archäologie ist im direktesten Sinn eine Hilfswissenschaft ohne Eigenständigkeit und -wert; ihre Forschungsinhalte und insbesondere ihre räumliche und zeitliche Ausdehnung werden von der Bibel her bestimmt. Das methodische Postulat von vorgängigen,

---

fließend sind. Einzelne Autoren oszillieren teilweise - je nach Forschungsgegenstand - zwischen den Modellen!

<sup>18</sup> Vor dem Affirmationsmodell könnte man eine weitere Stufe annehmen, in der der Wahrheitsanspruch der Bibel so hoch angesetzt wird, daß beide Bereiche vollständig inkompatibel sind und faktisch kein Verhältnis existiert. Dieses Modell kommt allerdings im wissenschaftlichen oder wissenschaftsnahen Bereich so gut wie nicht mehr vor.

<sup>19</sup> Vgl. z.B. H. Eybers [The value of archaeological excavations for Biblical Studies, *Theologia Evangelica* 14 (1981) 3-9], der eine wahre Einschränkungslitanei bietet, um jederzeit gebotene archäologische Ergebnisse ausfiltern zu können.

<sup>20</sup> Zu Fundamentalismus und Bibelarchäologie jetzt ausführlich J. Oesch, *Fundamentalismus und Fundamentalistische Versuchung im Spannungsfeld von Archäologie und Bibel*, in: J. Niewadowski (Hg.), *Eindeutige Antworten. Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft*, Thaur 1988, 111-124 (I) und ders., *Die fundamentalistische Versuchung im Spannungsfeld von Bibel und Archäologie*, *BiKi* 43 (1988) 119-122 (II).

voneinander getrennten, eigenständigen Sachanalysen in beiden Bereichen existiert nicht. Archäologische Ergebnisse werden in den Interpretationsprozess eingeflochten. Dabei liegt der Schwerpunkt deutlich auf Einzelergebnissen, eine Rückbindung an ein archäologisches Gesamtbild (Entwicklungen und Tendenzen) erfolgt nicht. Methodische Überlegungen bleiben meist bei der Mahnung zur Vorsicht stehen<sup>21</sup>. Zwischen diesem und dem folgenden Modell läßt sich das Gros der Autoren ansiedeln.

**Das Kooperationsmodell:** Archäologie wird hier als eigenständige Wissenschaft mit eigener Methodologie aufgefaßt. Palästinaarchäologie wird als Teilwissenschaft der Archäologie verstanden, die von ihrem Forschungsgegenstand in einem bestimmten räumlichen und zeitlichen Ausschnitt eine besondere Affinität zur Bibel aufweist. Lediglich dieser Ausschnitt wird bei Wahrung der Methodologie des gesamten Wissenschaftsbereiches als Hilfswissenschaft für die Bibel eingebunden. Ein Anspruch auf Einfluß auf die Forschungsinhalte wird von beiden Seiten nicht erhoben. Es findet ein reger wissenschaftlicher Austausch statt, Forschungsschwerpunkte und Projekte werden abgesprochen und gemeinsam verwirklicht. Die Einbindung archäologischer Forschungsergebnisse erfolgt erst nach Einzelanalysen und Interpretationen auf beiden Seiten; sie versucht immer eine Rückbindung an das Gesamtbild, das die Archäologie nach ihren Maßstäben zur Verfügung stellt, um die Gefahr der Horizontverengung durch Selektion zurückzudrängen. Es werden eigene methodische Grundsätze für die Verhältnisbestimmung von Bibeltext und Archäologie und Kriterien für die Einbindung erarbeitet. Dieses Modell beschreibt den Idealfall einer methodisch abgesicherten fruchtbaren Zusammenarbeit.

**Das Distinktionsmodell:** Beide Wissenschaftsbereiche sind von ihren Methoden und Inhalten streng getrennt und unabhängig. Kennzeichnend ist, daß auch der zeitliche und räumliche Schnittbereich von Archäologie und Bibel völlig von der Bibel abgekoppelt ist. Sofern keine Sachnotwendigkeit besteht, werden beide nicht in Beziehung gesetzt. Die Bibelwissenschaft ist überwiegend literaturwissenschaftlich orientiert und nur gelegentlich an archäologischer Forschung interessiert. Gesamtkonzepte geschichtlicher Entwicklung seitens der Archäologie werden wahrgenommen, aber als inkompatibel oder irrelevant aus

<sup>21</sup> Deutlich wird dieses Modell z.B. bei A. Millard, *Bibel und Archäologie*, Giessen 1980, der als Zielbestimmung das Bereitstellen der "Kulisse und (der) Bühneneinrichtung für das 'Drehbuch' Bibel" (7) angibt. Seine extreme Nähe zum Affirmationsmodell verdeutlicht J. Oesch, 1988 I, a.a.O 119f; vgl. zur Klassifizierung auch J.A. Sauer, *Syro-Palestine Archaeology, History, and Biblical Studies*, BA 45 (1982) 201-209.

der Beschäftigung mit den Bibeltexten herausgehalten. Auf beiden Seiten werden die je eigenen methodischen Grundsätze für die Einbindung angewandt; methodologische Überlegungen für den Zwischenbereich der Relation von Text und Archäologie fehlen. Auf seiten der Bibelwissenschaft ist dieses extreme Modell seltener, häufiger allerdings auf archäologischer Seite.

Bevor nun die ausgewählte Literatur besprochen werden soll, ist es angebracht, die grundlegendsten Kriterien und methodischen Postulate für das Verhältnis von Bibel und materieller Hinterlassenschaft kurz zu nennen:

Die wichtigste Forderung besteht schlicht darin, daß die in Beziehung zu setzenden Bereiche zuvor mit ihren eigenen Methoden analysiert werden müssen. Die Einbindung eines Bereiches in den Analysegang des anderen führt häufig zur gegenseitigen Affirmation. Eine Unsicherheit wird dann durch eine andere erklärt. Biblische Texte sind zunächst nach literarhistorischen Gesichtspunkten erschöpfend zu untersuchen, bevor z.B. die Verwendung eines Lexems durch Realien erläutert wird<sup>22</sup>. Insbesondere ist die Intention des Textes einzubeziehen.

Besondere Beachtung bedarf dann die Rückbindung der Einzelergebnisse in einen 'Gesamtzusammenhang' des jeweiligen Sachgebietes. D.h. bevor ein Einzelbund zur Deutung eines Textes herangezogen wird, ist dieser in archäologische Konstellationen einzuordnen und entsprechend zu interpretieren. Es muß ständig bewußt sein, daß es sich um Einzelphänomene handelt. Ansonsten läuft man Gefahr, die Regel durch die Ausnahme zu erklären. Steht der Fund für eine Gruppe oder für eine ungeklärte Lokaltradition, die letztlich noch importiert wurde? Anzustreben ist jeweils eine größere Zahl von Daten, so daß Vergleichsschlüsse zumindest auf breiter Basis gezogen werden.

Neben der sachlichen Kongruenz der in Beziehung zu setzenden Sachverhalte, ist auf eine größtmögliche räumliche und zeitliche Nähe beider Bereiche zu achten. So muß z.B. die spätbronzezeitliche ugaritische Götterikonographie zunächst in den Kontext der bekannten Motivkonstellationen der SB-Zeit des Großraumes Syrien-Palästina eingeordnet werden. Im Anschluß daran muß die Kontinuität der Darstellungen in die Eisenzeit hinein überprüft werden. Besteht eine feststellbare Diskontinuität zur Eisenzeit, ist dieser Befund auf jeden Fall miteinzubeziehen, wenn sb-zeitliche Motive mit dem AT verbunden wird.

---

<sup>22</sup> Zur analogen Forderung innerhalb kunstgeschichtlicher Forschung vgl. J. v.d. Meulen, A. Speer, Die Fränkische Königsabtei Saint-Denis. Ostanlage und Kultgeschichte, Darmstadt 1988, 1-8.

Die Nachprüfbarkeit muß jeweils gewährleistet sein; insbesondere muß die quantitative Basis genannt werden, auf der eine Verbindung beruht.

Die genannten Postulate setzen eine gleichzeitige Kenntnis des Forschungsstandes beider Sachgebiete voraus. Deutlich ist, daß dies aufgrund der Materialfülle und Spezialisierung kaum noch von einzelnen zu leisten ist<sup>23</sup>. Darin besteht einerseits ein Hindernis, andererseits aber auch eine Aufgabe, den entsprechenden Forschungsstand aufzuarbeiten und bereitzustellen. Die Kriterien bilden lediglich ein grobes Raster, das zunächst als Filter dienen kann. Die genannten Punkte klingen weithin selbstverständlich, allerdings beginnen meist schon an diesen einfachen Punkten die Holzwege, die zu Mißinterpretationen bei der Kombination von Text und Archäologie führen.

#### Besprechung neuerer Literatur:

1980 bezeichnete V. Fritz "die Vermittlung der Forschungsergebnisse in Handbüchern und Lexika" als eine vordringliche Aufgabe der deutschen Forschung im Fach Biblische Archäologie<sup>24</sup>. Die Zahl der Daten aus Ausgrabungen und Oberflächenuntersuchungen ist seit dem 2. Weltkrieg in der Tat in solch enormer Weise angewachsen, daß sie von einzelnen kaum noch überblickbar ist<sup>25</sup>. Auch unter dem Gesichtspunkt des zunehmenden Spezialisierungsgrades in alttestamentlicher Wissenschaft war der Mangel an kompakten Materialüberblicken besonders schmerzlich, denn bisher fehlte es an einer deutschsprachigen, umfassend angelegten und aktuellen Gesamtschau der Archäologie Palästinas. In einer fast 800seitigen Darstellung "Palästina in vorhellenistischer Zeit", einem Teilband des groß angelegten Handbuchs der Archäologie, schafft Helga Weippert diesem Mangel nun Abhilfe. Über eine zeitliche Erstreckung von fast 700.000 Jahren, nämlich vom Paläolithikum bis zum Sieg Alexanders d. Gr. bei Issos (333 v. Chr.), stellt W. die materielle Hinterlassenschaft des West- und

<sup>23</sup> Vgl. dazu H. Weippert, HdA II/1, XV (s. das Zitat zwei Anm. weiter u.); S. Herrmann, Israels Frühgeschichte im Spannungsfeld neuerer Hypothesen, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften Abh. 78: "Studien zur Ethnogenese" II, 1988, 43-95. 70.

<sup>24</sup> V. Fritz, Biblische Archäologie, in: Mitteilungen des Deutschen Archäologen Verbandes e.V. 11 (1980) 9-12, 12; vgl. auch J. Neusner, Archaeology and Babylonia Jewry, in: FS. N. Glueck, a.a.O 331ff.

<sup>25</sup> "In dieser Situation kann man keine alles umfassende Archäologie Palästinas schreiben, aber man muß sie schreiben, um in der Informationsflut nicht zu ertrinken. Aus diesem Konflikt heraus ist das vorliegende Buch entstanden" Vorwort, XV.

Ostjordanlandes in chronologischer Abfolge der vier großen Kulturperioden (Stein-, Bronze-, Eisen- und babylonisch-persische Zeit) zusammen.

Deutlich wird dabei einerseits, daß die Archäologie Palästinas nicht auf die biblische und unmittelbar vorbiblische Zeitspanne begrenzt sein kann und sein darf, andererseits zeichnet sich in der Darstellung eine deutliche Abstufung ab. Der Schwerpunkt liegt auf der Beschreibung der eisenzeitlichen Kultur, die auch im Umfang die Bronzezeiten deutlich übersteigt. Die Behandlung der Steinzeit(en) ist durchgängig in Petit-Druck gehalten; die im Verhältnis zur Zeitspanne spärlichen Daten rechtfertigen dies und unterstreichen die Schwerpunktsetzung. Dennoch werden hier wesentliche Grunddaten der Kulturentwicklung Palästinas greifbar, deren Kenntnis für alle mit der Geschichte des Landes Beschäftigten von Interesse ist, so z.B. der Übergang zur ersten Sefhäftigkeit im Mesolithikum und in dessen Folge die Herausbildung der Vorratshaltung, die Domestikation von Tieren oder im Neolithikum die Ausbildung des Handwerks und die Entwicklung der Keramik oder schließlich früheste religiöse Bildsymbolik im Chalkolithikum.

Ab dieser letztgenannten Kulturperiode folgt W. in ihrer Darstellung einem durchdachten Gliederungsmuster: Zu Beginn jeder Epoche werden ausführliche Literaturhinweise (Manuskriptsabschluss 1986) gegeben (so z.B. zur Eisen IIC-Zeit über 350 Einzeltitel!) und der historische wie chronologische Rahmen (Einordnung in politische Geschichte, zeitliche Begrenzungen, Charakteristika) vorgestellt. Die Darstellung im einzelnen enthält jeweils folgende Konstanten: Schriftzeugnisse und Inschriftenfunde; Städtische Architektur mit den Elementen Wohnhäuser, Paläste, Toranlagen, Befestigungsmauern, Wasserversorgung, Vorratshaltung; Dorfkultur; Sakralarchitektur und Kult mit Erwägungen zu Tempelbauten, offenen Heiligtümern, Götterikonographie und Kultgegenständen; Bestattungspraxis; dann jeweils Hinweisen zu Landwirtschaft; Handel und Handwerk, neben allgemeinen Angaben gegliedert nach handwerklichen Erzeugnissen (Keramik, Metall, Glas- und Fayence, Elfenbein und Holz, Plastiken, Siegel) und abschließenden Erwägungen zum Ende einer Periode und dem Übergang in die nächste.

Diese Gliederung stellt ein Gerüst dar, das geschichtliche Kontinuität und Diskontinuität durch Querverweise immer wieder verdeutlicht und keinesfalls sklavisch eingehalten wird. So findet sich im Rahmen der Darstellung der nicht-urbanen Zwischenzeit ein 'zusätzlicher' Abschnitt über deren Verhältnis zur Frühbronzezeit. Der Abschnitt über die Götterdarstellungen in der Spätbronzezeit fällt z.B. sehr breit aus; er enthält grundsätzliche Erwägungen zur

Götterikonographie und zur Identifikation/Klassifikation der Götterdarstellungen. Oder: in der Eisen I-Zeit findet sich ein längerer Abschnitt über die Philisterproblematik und die ägyptische Vorherrschaft in Palästina. Kurz: Wichtige Einzelprobleme finden auch in dem Gliederungsgerüst entsprechende Behandlung.

Interessant ist überdies die Aufgliederung der Eisen II-Zeit: "Da das auf die Zeit um 850 v. Chr. festgesetzte Ende der Eisen IIB-Zeit an den meisten ausgegrabenen Orten nicht mit einer Zerstörung verbunden war, ist die Zahl der geborgenen handwerklichen Produkte bescheiden" (517). Als Konsequenz daraus beschränkt sich W. für die Eisen IIB-Zeit auf die Architekturreste. Die übrigen Daten sind in Analogie der Darstellung der Eisen IIA- und C-Zeit zu entnehmen, oder dort in Einzelfällen aufgeführt. So klärt sich bei kontinuierlichem Lesen die anachronistische Einordnung von Grabinschriften (nicht vor dem 8. Jh. v. Chr.) unter die Eisen IIA-Zeit (ca. 1000-900 v. Chr.) (vgl 489f) leider erst durch die o.g. Sätze im nächsten Kapitel. Explizite Angaben zu Kultbauten und -bräuchen fehlen für die Eisen IIB-Zeit, obwohl hier gerade die Frage bewegt, ob der Wechsel der politischen Verhältnisse (Reichstellung) sich auch in diesem Bereich niedergeschlagen hat. In der Darstellung der Eisen IIC-Zeit finden sich lediglich Kontinuitätshinweise: "Die archäologisch seit der Eisen IIA-Zeit zu beobachtende Unvereinbarkeit zwischen Städten und Tempelbauten (...) hielt demnach bis zum Ende der Eisenzeit an" (623) oder "Die Hauskulte setzten sich während der Eisen IIC-Zeit fort" (628). So ist der Abschnitt über die Eisen IIB-Zeit (sicherlich nicht unbegründet) das einzige der durchgängig reichlich mit Zeichnungen illustrierten Kapitel, das nicht kontextlos zu lesen ist. Alle übrigen Abschnitte lassen sich mühelos einzeln lesen, sind sehr gut verständlich und didaktisch für ein Handbuch vorbildlich.

Eine weitere Besonderheit stellt die Behandlung Jerusalems dar: In den Abschnitten der voreisenzeitlichen Perioden taucht die in anderen archäologischen Überblicken dominante Stadt nur sporadisch auf. Sie wird mit guter Begründung erst in einem Exkurs der Eisen IIA-Zeit abgehandelt, denn: "Obwohl Jerusalem seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts immer wieder das Ziel von Ausgrabungsexpeditionen war, ist seine Stadtgeschichte archäologisch dennoch nur lückenhaft dokumentiert. ... Diese Situation zwingt dazu, die Baugeschichte Jerusalems zu einem großen Teil anhand der Textüberlieferungen zu rekonstruieren" (450). Eine solche Erkenntnisweise ist in der Einleitung



des Werkes allerdings zu recht von den Methoden der Archäologie abgegrenzt worden<sup>26</sup>.

Die methodische Konsequenz, literarische Quellen und den Bezug auf diese auf ein Minimum zu begrenzen, zeigt sich nicht nur in der ausgegrenzten Vorstellung Jerusalems im Exkurs, sondern im gesamten Werk. Vorbildlich bleiben Diskussionen um Textüberlieferungen (z.B. bezüglich der Landnahme) vor der Tür; Anspielungen auf Erzählungen werden großteils vermieden. In dem einleitenden Kapitel, das neben einer geologisch-geographischen Landeskunde, einem sehr anschaulichen Abschnitt über die Zeitdimension der Archäologie und einem archäologischen Geschichtsüberblick, der sich als kleine Methodenlehre liest, auch Angaben zur Deutung archäologischer Funde enthält, finden sich klare Aussagen zum Verhältnis von Text und Archäologie. Die interpretierende Deutung des Geschichtsablaufes läuft immer wieder Gefahr, "die materielle Hinterlassenschaft und die literarische Überlieferung zu rasch zu einer Synthese zusammenzufügen. Nur zu leicht lassen sich vermeintliche Sachverhalte der einen Quelle mit Einzelbefunden der anderen kombinieren oder Lücken der einen Quelle mit Informationen aus der anderen schließen" (63)<sup>27</sup>. Eigenständigkeiten der Methoden und deren differenzierte Anwendung vor einer Kombination, wie größtmögliche Beachtung einer Kongruenz der Kategorien Raum und Zeit sind W.s methodische Folgerungen. Dies gilt nicht nur für die Bibel als literarische Quelle, sondern auch für inschriftliche Zeugnisse, die oft als 'objektive' Geschichtsquelle in Interpretationsprozesse einbezogen werden. Z. B.: "Berücksichtigen muß man freilich, daß die altorientalische Gattung des Kriegsberichts oft stereotyp formuliert, propagandistische oder ätiologische Ziele verfolgt, aber wohl in den seltensten Fällen eine neutrale Berichterstattung auch nur intendiert" (67). W. hält an diesen methodischen Postulaten durch die Gesamtdarstellung hindurch fest und schafft damit einen Grundstock

---

<sup>26</sup> Archäologie "verengte sich zum *terminus technicus* für die Wissenschaft von den nichtliterarischen zivilisatorischen und kulturellen Überresten" und stellt "einen besonderen Zweig der Altertumswissenschaft als ganzer dar, der sich von der Erforschung der literarischen Quellen abgespalten hat" (2).

<sup>27</sup> Auch verweist sie hier auf die Einzelfundstücken inhärierende Unsicherheit, "daß sie auf vielerlei Weise an ihren letztendlichen Fundort gelangt sein können" (68). Die daraus resultierenden Vorbehalte gegenüber einzelnen Kleinfunden halten sich durch die Gesamtdarstellung durch. W. ergänzt ihre Schlüsse häufig durch zahlenmäßige Angaben zur zugrundeliegenden Basis. Auch dies verstärkt den soliden Eindruck ihrer Arbeit und macht ihre Interpretationen vertrauenswürdig.

an interpretierten archäologischen Daten, der für die Bibelwissenschaft als Ausgangsmaterial von großem Nutzen ist.

Das Werk wird abgeschlossen durch einen Anhang zu den Yehūd-Münzen von Leo Mildenberg und ein ausführliches Ortsregister. Hier wäre eine weitere Erschließung durch Sach- und Personenregister sehr wünschenswert gewesen, um W.s Handbuch noch besser auch als Nachschlagewerk nutzen zu können.

W.s insgesamt exzellente Darstellung wird als Handbuch, Nachschlagewerk und Lesebuch der Archäologie Palästinas in Zukunft mit Sicherheit häufige Verwendung finden, jedoch leider wegen des hohen Preises nur wenige Schreibtische schmücken. Man kann nur wünschen, daß bald eine Studienausgabe dieses hervorragenden Werkes nachgereicht wird.

Das Hauptinteresse biblischer Forschung gilt begreiflicher Weise dem Glauben und damit der Religion Israels. Beide drücken sich im Kult aus, der sich nicht nur in Texten spiegelt, sondern weit mehr eine wesentlich anders geartete, nämlich materielle Komponente hat. Dieser Komplex erscheint damit als problematischer und enorm wichtiger Schnittbereich von Bibelwissenschaft und Archäologie, da sich materielle Komponente und literarischer Niederschlag häufig nicht decken. Die Sakralarchitektur, die Vielfalt kultisch verwandter Gegenstände oder die Götterikonographie, die Weippert als Konstante ihrer archäol. Darstellung hervorhob, fordern Rückfragen nach Ausprägung und Entwicklung israelitischer Religion heraus. Diese rücken um so mehr in das Zentrum atl. Wissenschaft, als das lineare und einphasige Bild eines monotheistischen Jahwismus der 'Moseschar' dem entwicklungsbetonten Modell vom Polytheismus über die Monolatrie zu einem facettenreichen Jahwismus weicht. Waren die 'religionsgeschichtliche Schule' und ihre Erben noch auf "die unverwechselbare Einzigkeit Israels innerhalb der Religionen"<sup>28</sup> fixiert, avanciert derweil die Kontinuität israelitischer Religion aus altorientalischer Situiertheit zu einem Brennpunkt gerade der amerikanischen, u.a. durch F.M. Cross vorangetriebenen Forschung<sup>29</sup>. Inschriftenzeugnisse und Kleinfunde haben das einfache Muster 'einheitlicher offizieller Jahwismus und vielgestaltige Privatfrömmigkeit' ins

---

<sup>28</sup> K. Koch, Der Tod des Religionsstifters, KuD 8 (1962) 100-123, 106; vgl. auch W. H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen 1987, 9-12.

<sup>29</sup> Vgl. dazu das Vorwort der im folgenden zu besprechenden FS Cross und z.B. darin M.D. Coogan: "...it is essential to consider biblical religion as a subset of Israelite religion and Israelite religion as a subset of Canaanite religion" (115).

Wanken gebracht: "Thus it remains the case that the Bible is a direct source for only a part of the religion of the earlier period with which it is concerned"<sup>30</sup>. Die extrabiblische Evidenz außerhalb des altorientalischen Textmaterials gewinnt zunehmend an Bedeutung für die Religionsgeschichtsschreibung und trotzdem "there is a tendency among biblical scholars, perhaps growing, to ignore most categories of data that modern archaeology produces"<sup>31</sup>.

Gerade diesen Problemen widmet sich insbesondere der erste Teil ("Sources and Contexts") des Sammelbandes, der als Festgabe für F.M. Cross in insgesamt 33 Aufsätzen eine schwerpunktorientierte Bestandsaufnahme der "Ancient Israelite Religion" versucht. Vorangestellt sind Aufsätze, die sich mit den extrabiblichen Grundlagen auseinandersetzen, so z.B. der Integration religiöser Traditionen der Nachbarvölker<sup>32</sup> und der Bedeutung der Epigraphie für das Verständnis der Erscheinungsformen israelitischer Religion<sup>33</sup>. Weiterhin finden sich hier Beiträge, die sich methodischen Fragen zur Einbindung archäologischen Quellenmaterials widmen und die entsprechend hier besonders hervorgehoben werden sollen.

Bereits in dem kurzen Zitat (s.o.) wurde deutlich, daß P.K. McCarter Jr. lediglich eine dominante religiöse Ausschnittwirklichkeit des Jahwismus der Königszeit in der Bibel dokumentiert sieht. Er nimmt die Inschriften von Kuntillet 'Ağrūd zum Ausgangspunkt und mißt ihnen enorme Bedeutung zu: "...the inscriptions from Kuntillet 'Ajrud provide a window on some forgotten aspects of the religion of the monarchy" (139). Aufgrund der Bezeugungen des 'JHWH von Teman und Samaria' (und 2 Sam 15,7) will er einen Polyjahwismus im 8.Jh. an-

<sup>30</sup> P.K. McCarter, Jr., FS Cross, 137 "Of the competing parties in preexilic Yahwism only one was vindicated by history, and its thought preserved in the Bible" (ebd.), vgl. auch J.S. Holladay, Jr., FS Cross, 249; G.W. Ahlström, a.a.O. passim. Auffallend ist, daß gerade Vertreter des Affirmationsmodells die Verhältnisse hier umkehren; Archäologische Daten seien unvollständige Ausschnittwirklichkeit, nicht im Nachhinein nachprüfbar und in unermesslicher Breite zu interpretieren und damit uneindeutig. Hier zeigt sich deutlich die selektive Verwendung archäologischen Materials; vgl. z.B. H. Ebers, Value, a.a.O. 4-7.

<sup>31</sup> W.G. Dever, FS Cross, 217.

<sup>32</sup> Verschiedene Aspekte dieser Parallelkulturen kommen hier zum Tragen: Opferkult (W.W. Hallo) und Bilderverehrung (T. Jacobsen) in Mesopotamien und Israel; die Mariprophetie (A. Malamat), sowie ugaritische (P.D. Miller, Jr.), aramäische (J.C. Greenfield) und phönizische (B. Peckham) Religion.

<sup>33</sup> So zu den Inschriften von Tell Dēr 'Allā und Kuntillet 'Ağrūd (M.D. Coogan, J.A. Hackett, P.K. McCarter, Jr.).

nehmen, der erst unter Joschija (wofür er Dtn 6,4 als Polemik gegen Lokaljahwismen anführt) wieder verschwindet<sup>34</sup>. "At the time of the Israelite monarchy, therefore, the various local manifestations of Yahwe were often quite distinct in the manner of their conceptualization and worship" (141). Sicher richtig ist, daß die Inschriften aus Kuntillet 'Ağrūd JHWH mit Lokaltermini verbinden, doch erscheint fraglich, ob daraufhin zusammen mit einer sehr schmalen biblischen Evidenz, auf "semi-independent" (142) Lokalformen des Jahwismus der frühen Königszeit geschlossen werden darf. Daß die Bibel 'nur' eine Ausschnittswirklichkeit widerspiegelt, ist ebenfalls kaum falsch, fraglich bleibt allerdings, ob nicht Kuntillet 'Ağrūd lediglich Lokalphänomen ist, das ebensowenig verallgemeinerbar ist wie die Kolonie in Elephantine. Gerade in Problemen, die Grunddaten der Religionsform Israels betreffen, bedarf es einer breiteren epigraphischen und/oder biblischen Evidenz<sup>35</sup>. Gerade bei der Einbeziehung von Einzelfunden ist zunächst eine Einbindung in das 'archäologische Gesamtbild' und exakte Bestandsaufnahme des innerbiblischen Textmaterials zu fordern, um - ungeachtet der großen Bedeutung und des Erkenntniszuwachses durch einzelne Funde (wie z.B. Kuntillet 'Ağrūd) - Lokalphänomene nicht zu überschätzen.

Ein anderes, in letzter Zeit erneut virulent gewordenes Problem, ist die Verwendung von theophoren Personennamen (PN)<sup>36</sup> in religionsgeschichtlichen Argumentationen. J.H. Tigay und N. Avigad, folgern beide - aufgrund unterschiedlichen Ausgangsmaterials - aus der überwiegenden Mehrheit JHWH-haltiger Personennamen in vorexilischer Zeit (Inschriften, Siegel und biblische Namen) die monolatrische Verehrung JHWHs<sup>37</sup>. Beide Autoren setzen diese Evi-

---

<sup>34</sup> Seine Thesen zu dem anderen Phänomen in Kuntillet 'Ağrūd 'JHWHs Aschera', die er als personifizierte Präsenz JHWHs, in Form einer als 'Consort' verehrten weiblichen (völlig von der kanaanäischen Atirat abgelösten) Hypostase verstehen will, sind sehr instruktiv, erfordern allerdings eine gründlichere Diskussion, die hier nicht zu leisten ist.

<sup>35</sup> Eine andere Konsequenz aus dem Problem der tendenziellen Überlieferung zieht J.S. Holladay in seinem Beitrag. Er versucht reine archäologische Daten zur Religions- und Kultgeschichte unter vollständigem Absehen von literarischer Überlieferung zusammenzustellen und zwischen "establishment' cultus" und "Nonconformist cultus" zu unterscheiden.

<sup>36</sup> Vgl. dazu aus neuerer Zeit, J.D. Fowler, Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew, Sheffield 1988; S.I.L. Norin, Sein Name allein ist hoch (Coniectanea Biblica OT Series 24) Lund 1986; J.H. Tigay, You shall have no other gods (HSS 31) Atlanta/Georgia 1986.

<sup>37</sup> "This overwhelming popularity of the Yahweh names attests to the wor-

denz gegen das biblische (dtr) Bild der polytheistischen 'Überfremdung' Israels in der Königszeit: "The worship of foreign gods, of which the Israelite people were so often accused by the prophets, was apparently not so deeply rooted and widespread as to affect their personal names" (Avigad 196f). Aufgrund der dtr Königsbeurteilungen will Tigay das Phänomen polytheistischer Verehrung auf die politische Oberschicht abdrängen, denn: "if we had only the inscriptional evidences, I doubt that we would ever imagine that there existed a significant amount of polytheistic worship in Israel during the period in question" (Tigay 178). Hier stellt sich die Gretchenfrage: Namengebung als 'modisches Bewußtsein' oder 'unbewußte Mode'. Spiegeln Onomastika tatsächlich das Religionsgefüge einer Region oder sind derart weitreichende Schlüsse methodisch unzulässig?<sup>38</sup> Das Sachlage ist deutlich und erfordert Erklärungen, jedoch läßt sie sich kaum methodisch durch den Rückschluß auf eine dominante Monolatrie plausibel machen. Tigay weist zumindest den richtigen Weg, den Erklärungsdruck dieses Phänomens zu lindern: Vergleichsmaterialien heranzuziehen, die Frage nach schichtenspezifischer Namengebung und Tradierung zu stellen und, m.E. mit größerem Gewicht, wie bei jeder argumentativen Kombination archäologischer Daten mit dem Text, die exakte Analyse einzufordern. W.G. Dever beschäftigt sich in der Festschrift Cross mit dem Ertrag archäologischer Ergebnisse im Rahmen der Religionsgeschichte. Ausführlich überblickt er die Forschungsgeschichte und resumiert vorab, "that most previous studies of the archaeological and historical background of early Israelite religion (...) appear to have suffered from two fundamental methodological deficiencies"

---

ship of one god - Yahwe", so Avigad, 196 und um einiges moderater Tigay, 180: "After the united monarchy, perhaps even earlier, the evidence currently available makes it very difficult to suppose that many Israelites worshiped gods other than YHWH".

<sup>38</sup> Wie lange dauert es, bis sich gesellschaftliche/religiöse Entwicklungen in PN widerspiegeln und wie sicher ist das Postulat, daß die Namengebung hohe Bedeutung als Spiegel des tatsächlichen (!) elterlichen 'Verhaltens' in der Gesellschaft hatte? Es sei hier nur auf die Problematik des ungleichmäßigen geschlechtlichen Proporztes theophorer PN verwiesen, der bereits in früherer Zeit Forscher veranlaßte, Frauen eine geringere Bedeutung innerhalb der Religion zuzuschreiben, da der Anteil der theophoren PN geringer war bei den Männern (vgl. U. Winter, Frau, 15-22). Ein ähnliches Beispiel, das zwar kaum übertragbar ist, jedoch zu denken gibt: H. Weippert weist auf die theophoren PN in der Mittelbronzezeit hin und konstatiert: "Es fällt auf, daß männliche Götternamen in der Mehrzahl sind. Der archäologische Befund führt zum umgekehrten Verhältnis: Aus der Mittelbronze II-Zeit sind weitaus mehr Figuren und Plaketten bekannt, die Göttinnen abbilden" (HdA II/1, 240)!

(290) u.z. 1. radikale Trennung beider Aussageweisen unter weitgehender Mißachtung der Archäologie und 2. das Unvergleichlichkeitspostulat israelitischer Religion. Albrights visionäre archäologische Revolution "failed to materialize" (217) zumindest bezüglich der Kultgeschichte. Als Gründe nennt Dever u.a. die Theologisierung der Religion; unzugängliche und einseitig auf politische Geschichte ausgerichtete Daten und Zurückhaltung gegenüber der autonomen 'Syro-Palestinian-Archaeology' (nach deren Ablösung von der Bibel und Hinwendung zu anderen Kultur- und Naturwissenschaften). "What we are calling for is more, not less, dialogue with biblical scholars" (219). Die gestellte Aufgabe sei zweifach: "to reconstruct ancient Israelite religion on the basis of its extant remains: belief through texts, cult through material culture" (220) Auch wenn diese Arbeitstellung nach Dever aufgrund der Interrelation zwischen Kult und Glaube nicht zu extrem sein darf, scheint mir bereits der Ansatz der Trennung fraglich<sup>39</sup>. Dever fordert gegenseitige Korrektur und Ergänzung beider Kategorien, damit "*meaningful facts*" (222) zur Verfügung stehen. Dieser Forderung, wie auch der nach verstärktem Dialog muß man sich (nicht zuletzt aufgrund der Anwendungsbeispiele Devers<sup>40</sup>) anschließen. Der zweite Teil der Festschrift, "History and Character", versammelt biblisch orientierte Aufsätze zu zentralen und peripheren Einzelthemen der Religionsgeschichte Israels<sup>41</sup>. Hier wird neben den Schwerpunkten derzeitiger Diskussi-

<sup>39</sup> Dever geht noch weiter, indem er mutmaßt, daß literarische und archäologisch-materielle Daten so verschieden ja gar nicht seien und eventuell gleichen Interpretationskriterien unterliegen sollten. Ein Text über einen Topf bleibt jedoch besser verschiedener Struktur als der Topf selbst und unterliegt auch anderen Interpretationsmaßstäben, da er Aussagen auf anderen (Meta-)Ebenen macht; richtig ist, daß beide kritische Interpretation erfordern (vgl. 221).

<sup>40</sup> In der Applikation seiner Thesen läßt er den zuvor geforderten Dialog leider vermissen. So differenziert er nur leidlich zwischen Astarte, Anat und Aschera [z.B. weist er Aschera den Löwen fälschlich als Attributtier zu], obwohl diese biblisch und außerbiblisch auseinanderzuhalten sind und bezeichnet eine Figur des Baaltypus als El-Darstellung (vgl. dazu die Legende unter Fig. 16, 227). Ebenfalls verweist er die östlich von Tell Dōtān gefundene Stierstatuette der El-Verehrung zu, ohne die Gegenstimmen B. Mazars [Basor 247 (1982) 27-42] und R.Wennings/E. Zengers [ZDPV 102 (1986) 75-86] nur zu erwähnen.

<sup>41</sup> Hier werden Bundestheologie (R.A. Oden, Jr.; H. Ringgren [Ehemotiv]), Entwicklung des Königtums (J.J.M. Roberts), Kulturreform (N. Lohfink), Weisheit (R.E. Murphy) und Abrahamerzählungen (G.E. Mendenhall) ebenso nach ihrer Bedeutung für die Entwicklung israelitischer Religion befragt, wie das Problem der Frauen im Kult (P. Bird), Davids Beziehung

on deutlich, welche Vielfalt an komplexen, innerbiblischen Fragen und Problemen es zu berücksichtigen gälte, wollte man eine Gesamtschau israelitischer Religion durch die Jahrhunderte versuchen.

Der Sammelband für F.M. Cross ist eine gelungene Zusammenstellung zur momentan diskutierten Religionsgeschichte. Er besticht durch seine thematische Orientierung und die Breite der verschiedenen Probleme. Im ersten Teil zeigten sich insbesondere für unseren Schwerpunkt Ansatzpunkte für eine methodische Diskussion (Dever, Holladay, Tigay, Avigad). Gerade für die Erforschung der Religionsgeschichte erscheint eine erneute Diskussion um den Wert archäologischer Ergebnisse innerhalb biblischer Forschung entscheidend, um den neueren Anfragen an die Religionsgeschichtsschreibung (s.o.) gerecht zu werden.

Eine ebenfalls zentrale Stellung hat die Kombination literarischer und archäologischer Forschungsergebnisse in der Disziplin der (historischen) Landeskunde Palästinas, dort insbesondere im Bereich der historischen Geographie, die unter die biblischen Hilfswissenschaften zu zählen ist<sup>42</sup>. Zwar bleiben physikalische und klimatische Bedingungen weitestgehend konstant und damit für ein Erfassen der biblischen Umwelt rekonstruierbar, jedoch ein vertieftes Verständnis der Bedingungen und geographischen Realitäten des fruchtbaren Halbmondes und damit eines enorm wichtigen Faktors für den Verlauf der Geschichte Palästinas bedarf der flächendeckenden archäologischen Untersuchung des Landes.

---

zum Tempel (C. Meyers) oder die Frühformen des Jahwismus (D.N. Freedman, M. Weinfeld). Weitere Aufsätze beschäftigen sich mit der nachexilischen Gestalt und Entwicklung des JHWH-Glaubens und der entsprechenden Theologie (P.D. Hanson; E.M. Meyers; J.J. Collins; J.D. Levenson), mit Ijob (J.G. Janzen), Deuterocesaja in Verbindung mit Nehemia (K. Baltzer) und die Rolle von Priestern und Weisheit (M.E. Stone) sowie dem Verhältnis von jüdischen "Tanakh"-Theologien und (christlichen) 'alttestamentlichen' Theologien (M.H. Goshen-Gottstein).

<sup>42</sup> Zur intensiven Verbindung von Archäologie -> Topographie -> Bibel, vgl. E. Noort, Hermeneutik, a.a.O. 7; zur Aufgabe und Zielbestimmung der Landeskunde Palästinas vgl. OLB, Bd. 1, a.a.O. 15ff; H. Donner, Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde, Darmstadt <sup>2</sup>1988 (Lit.). Donner versteht diese Disziplin ausschließlich als "Hilfswissenschaft der biblischen Disziplinen" (1). "Die wissenschaftliche Erforschung der physikalischen und historischen Geographie Palästinas ist aus dem Interesse an der Bibel erwachsen und ohne dieses Interesse kaum denkbar" (1). Diese Definition erscheint zu eng. Eher sollte man jeweils realisieren, daß der aus den Fragen der biblischen Zusammenhänge rekrutierte Teil der 'wissenschaftlichen Geographie Palästinas' (wie bei der neueren Archäologie Palästinas s.u.) nur einen Ausschnitt markiert.

Da diese so gut wie nicht mehr möglich ist und auch die historische Disziplin Archäologie keine Kumulation unumstößlicher Daten hervorbringt, bedarf es des ergänzenden und eigenständigen Korrektivs der literarischen Quellen des altorientalischen Raums für die historische Geographie Palästinas. Eine ausführliche Darstellung dieses Forschungsgegenstandes und seiner Methoden stellt das inzwischen fast zum Klassiker avancierte "Land der Bibel"<sup>43</sup> von Yohanan Aharoni (1919-1976) dar, der "wie kein zweiter seiner Generation intensives Textstudium mit einer außergewöhnlichen Kenntnis des Landes und seiner historischen Hinterlassenschaft verbunden" hat (V. Fritz im Vorwort zur deutschen Ausgabe, VII).

Das Buch teilt sich in zwei Teile, einen einführenden geographisch-methodisch orientierten Teil (1-134) und einen Abriss der Geschichte des Landes durch die Jahrhunderte (135-434)<sup>44</sup>. A. beginnt mit der summarischen Beschreibung des Landes und seiner politischen Konstellationen, der klimatischen Verhältnisse und der Handel- und Wirtschaftsgrundlagen (3-20)<sup>45</sup>. Die folgende Beschrei-

<sup>43</sup> Das Buch erschien zunächst 1962 in hebräisch, dann von A. überarbeitet und A.F. Rainey übersetzt und mit Anmerkungen versehen in einer englischen Ausgabe 1967, <sup>2</sup>1979, die der deutschen Fassung zugrunde liegt.

<sup>44</sup> Das Buch ist im Anhang 435-482 durch Übersichten (u.a. eine wertvolle Liste der Ortsnamen-Identifikationen mit Angabe der Koordinaten des Palestine Grid!) und Register (Bibelstellen und geographische Namen) sehr gut erschlossen und nicht zuletzt auch durch die im Text verarbeiteten Karten als Studienbuch geeignet.

<sup>45</sup> Aus diesem Abschnitt sei ein Beispiel zitiert: "In der Bibel finden wir gelegentlich Hinweise auf Handwerker-Familien, wie z.B. Töpfer (1 Chr 4,23; Jer 18,2), Maurer (1 Chr 4,14) und Weber (1 Chr 4,21b) und Schreiber (1 Chr 2,55). Bei den Ausgrabungen von *Tell Bêt Mirsim* wurden verschiedene Pflanzen gefunden, die zum Färben von Stoffen gebraucht wurden. Färber scheint einer der wichtigsten Berufe dieser Einwohner gewesen zu sein" (20). Für beide Teile der Auflistung, die literarische und die archäologische, gibt A. keinen Geltungszeitraum an. Spezifische Angaben zu Handwerk und Wirtschaft müssen, sofern der Text wie die späten Listen in 1 Chr nicht zeitlich eindeutig ist, durch einschränkende, möglichst auf archäologische Angaben gestützte, Zeiträume fixiert werden (so z.B. für Weber durch Hinweise auf die Webergewichte in MB-*Tell Bêt Mirsim* und Eisen IIC-*Umm el-Biyāra* (vgl. H. Weippert, HdA II/1, 248.638). Die Handwerksbezeichnung 'Maurer' ist kaum eindeutig [vgl. GesB 264; HALAT 344; H. Ringgren, ThWAT III (1982) 234-237] und die Angabe בִּית-עֹבֵדֵי הַבַּיִת scheint, wenn überhaupt mit historischem Wert, nicht vorexilisch zu sein (vgl. dazu schon W. Rudolph, HAT 21, 36f; zu בַּיִת vgl. D. Ivry, BRL<sup>2</sup>, 326f). Weiterhin interpretiert man die Anlage der Eisen II-Zeit in *Tell Bêt Mirsim* inzwischen besser als Ölpressanla-



bung der Landschaft in vier jeweils unterteilte Nord-Süd Zonen (21-42) vermittelt einen guten und informativen Eindruck vom Landschaftsbild. Entsprechend der Aufteilung des Landes versucht A. anschließend die Straßenverbindungen Palästinas nachzuzeichnen. Quelle der Rekonstruktion sind biblische und außerbiblische Hinweise auf Wegesysteme, sowie archäologisch beobachtbare Siedlungsketten an Handelsstraßen und Geländebeobachtungen (vgl. 44). Eine ähnliche Quellenlage ist bei der Beschreibung der politischen Grenzen des Landes gegeben (vgl. 64-80), wobei z.B. Grenzbefestigungen die Siedlungsketten ersetzen bzw. als Grenzen markieren. Auch für diese beiden Teile historischer Geographie besteht für die Kombination der verschiedenen Informationsbereiche die Forderung nach exakter Kongruenzprüfung. Das erfordert einerseits die genaue Untersuchung der Aussageintention und Referenzstruktur des Textes: Will der Text mit den entspr. Angaben eine historische Aussage machen oder eine tatsächliche oder fiktive Realität historisch verankern bzw. zurückdatieren? Für welchen Zeitraum will die Aussage gelten? Spiegelt der Text die Verhältnisse z.Zt. seiner Entstehung? usw. Der archäologische Befund muß ebenfalls zuvor differenziert ausgewertet werden, insbesondere hinsichtlich des Zeitraumes, für den die Ergebnisse stehen (Siedlungsbeginn, -abbruch, -hiatus bzw. Bewährung, Zerstörung usw.). Konvergieren die Ergebnisse beider Teiluntersuchungen in ihren Rahmendaten und sind ihre Aussagen kongruent, ist die Basis für eine parallele, sich gegenseitig ergänzende (literarisch-archäologische) Argumentation gegeben. Es ist deutlich, daß im Bereich der literarischen Auswertungen das Spektrum der Methodenansätze für eine angemessene Analyse von Texten und die Pluralität der Ergebnisse aus diesen Untersuchungen recht groß ist. Ebenso liefern verschiedene methodische Ansätze im Bereich der Archäologie unterschiedliche Interpretationen. D.h. allein von den methodischen Voraussetzungen wird man auch bei der Kombination literarischer mit archäologischer Evidenz lediglich diskutabile Ergebnisse erhalten. Diese haben allerdings den Vorteil, daß sie auf der Basis von zwei, zwar grundsätzlich interpretierbaren, aber voneinander unabhängigen Bereichen fußen.

---

ge, denn als Färberei; vgl. schon G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina V, Gütersloh 1937, 77f; OLB, Bd. 2, 778.782; H. Weippert, HdA II/1, 636.638. Hier soll nicht die Existenz dieser Handwerksgruppen in der gesamten Eisenzeit bestritten werden, das Bsp. soll lediglich zeigen, daß man A.s Ausführungen einerseits hinsichtlich des Forschungsstandes (der nach 1976 nicht aktualisiert wurde, "da dies ohne Eingriffe in den Text wenig sinnvoll gewesen wäre" V. Fritz, Vorwort, VII), wie aber auch aufgrund seiner Methode (s.u.) mit wachen Augen lesen muß.

A. klärt diese methodischen Grundsätze für seine Arbeit in einem Abschnitt über die historischen Quellen (81-105). Für seine Hauptquelle, die Bibel (vgl. 81), nennt er zwei der oben angeschnittenen Grundfragen: "Welches war ihre (der geographischen Abschnitte) primäre Form" und "wann wurden sie zusammengestellt? ... Gehört der Text wirklich in die Zeit, die der biblische Bericht-erstatte angibt?" (82) Literarische Fiktion als Grundlage einer Liste schließt A. aus, vielmehr "unser mangelhaftes Verständnis und unzureichende In-formationen hindern uns, ihren historischen Kontext wiederzugewinnen" (82). Geographische Listen seien nach älteren Vorlagen in den Text integriert worden und weithin als zuverlässig zu betrachten, Literarkritik sei insofern un-nötig, als sie nicht überlieferungsgeschichtlich ausgerichtet ist (vgl. 81-93). "Man (sollte) nicht auf die Vermutung verfallen, daß substantielle Änderungen in den geographischen Listen vorgenommen wurden, um Übereinstimmungen mit späteren Ansichten oder Gegebenheiten zu erzielen" (83). Diese 'unkritische' Haltung gegenüber dem Textmaterial zeigt sich auch im Verständnis epigraphischer Information. Daß z.B. Feldzugsberichte literarische Inventionen enthalten, die dem Kriegsherr zwar schmeicheln (Thutmoses III. oder Schoschenk I.), kaum aber historisch sind, führt A. nicht zu einer kritischen Haltung gegenüber scheinbar geschichtlichen Listen<sup>46</sup>. Der Eindruck einer literarischen Priorität bei der Bewertung der Quellen scheint sich zu bestätigen, wenn A. (sicherlich sachlich richtige) Zweifel an der Objektivität der chronologischen Interpretation stratigraphischer Grabungen anbringt (100).

<sup>46</sup> Sehr häufig werden Zweifel an der Historizität alter Listen zurückge-wiesen. So z.B. bei der Liste der Eroberungen Thutmoses III.: "Im all-gemeinen gibt es jedoch gute Gründe anzunehmen, daß diese Liste ein glaubwürdiges Abbild der historischen Realität ist; es ist unwahr-scheinlich, daß Städte hinzugefügt worden sind, die nicht wirklich bei diesem Feldzug besiegt worden waren" 161; vgl. dagegen aber auch sein Mißtrauen gegenüber der pro-ägyptischen Darstellung der Schlacht bei Kadesch durch Ramses II. (vgl. 189). Zur Forderung methodisch gegründe-ter Kritik an allen Geschichtsdokumenten vgl. H. Donner, Geschichte, 20-24. Aus dem Hauptteil kann die Liste der levitischen Städte in Jos 21 (49 Städte) und 1 Chr 6 (42 Städte) als Beispiel gelten, deren re-konstruierte Vorlage (vgl. 310f) A. in die Königszeit datiert. Nach dem Grundsatz "Es gibt ... keinen Grund, eine geographische Liste in der Bibel als unrealistisch zu bezeichnen, solange man sie mit einer realen Situation einer bestimmten Zeit in Verbindung bringen kann" (309) be-urteilt er die rekonstruierte Liste mit 48 Städten (vier für jeden Stamm) als historisches Dokument. Solange jedoch die 'reale Situation' wie in den meisten Fällen selbst Gegenstand der Interpretation ist, wird man diesen Grundsatz kaum rechtfertigen können.

Ein weiteres Feld historischer Geographie, in dem archäologischen Ergebnissen zusammen mit literarischen eine wichtige Bedeutung zukommt, ist das Studium der Toponymie. In dem informativen Kapitel zu Ortslagen, Lautgesetzen und Namensübertragungen (106-133) stellt A. zwei wichtige Grundsätze für die auf archäologischen Forschungen gegründete Identifikation von Toponymen mit einer Ortslage auf: Zum einen müssen die Siedlungsperioden eines Tells zumindest den Zeitraum umfassen, für den die textlichen Überlieferungen, die zuvor sorgfältig analysiert wurden (vgl. 132f), ihn ausweisen. Identifiziert man einen biblischen Ortsnamen, unterstützt durch eine ägyptische Überlieferung, muß er zumindest in der Bronze- und Eisenzeit Besiedlungsspuren aufweisen. Darüber hinaus muß der Umfang der Siedlung zumindest annähernd mit der Vorstellung, die die Quelle vermittelt, übereinstimmen (Z.B. kann eine unbefestigte SB Dorfsiedlung kaum mit einer literarischen Bezeugung eines Stadtstaates kombiniert werden).

Im zweiten Hauptteil (135-434) geht A. die Geschichte Palästinas unter topographischen wie siedlungs-, und territorialgeschichtlichen Aspekten durch. Er vermittelt seine genaue Kenntnis des Landes anhand der verschiedenen biblischen und außerbiblischen Listen, Feldzugsberichte und dem breiten Briefmaterial, das aus und über Palästina überliefert ist. Er konfrontiert die biblischen Quellen mit den verfügbaren archäologischen Daten, um eine Rekonstruktion biblischer Geschichte zu stützen. Thiels Urteil über das Verhältnis von Text und Archäologie bei Vertretern eines militärischen Landnahmmodells trifft bei A. in weiten Teilen zu: "Sein (des Eroberungsmodells) Vorzug ist der enge Bezug auf die alttestamentlichen Texte; sein entscheidendes Defizit liegt darin, daß es diese Überlieferungen zu wenig analysiert, sie gleichsam in ihrer Oberflächenstruktur als historische Zeugnisse wertet und sie zu rasch mit den archäologischen Befunden in Beziehung setzt. ... In Einzelfällen läßt sich beobachten, daß biblischer und archäologischer Befund verzerrt und uminterpretiert werden, um die gewünschte Übereinstimmung zu erreichen"<sup>47</sup>.

Obwohl viele Punkte der historischen Geographie A.s bei einer Analyse der biblischen Texte unter anderen Voraussetzungen und einer vom Text gelösten Interpretation (d.h. Einhaltung des Kriteriums der methodischen Eigenständigkeit der Interpretationen vor der Einbindung) archäologischer Ergebnisse anders ausfallen würden, bleibt sein Werk ein monumentaler Versuch, beide Quellenbereiche miteinander zu verbinden und so letztendlich zu einer verantwortbaren, geschichtstreuen Darstellung zu gelangen. Bezüglich der Verhältnis-

---

<sup>47</sup> W. Thiel, *Geschichte Israels*, a.a.O. 96.

bestimmung von Text und Archäologie ist A. wohl eher in den Bereich des Ancilla-Modells einzuordnen, was bei entsprechend kritischer Lektüre sein Verdienst in der Sache nicht schmälert. Teilweise haben seine Ausführungen zwar historisierende Tendenzen, allerdings ist hierbei das Alter des Werkes und der Kontext des Gesamtwerkes Aharonis in die Beurteilung einzubeziehen.

Ein kompliziertes und verschlungenes Problemfeld atl. Forschung ist die Diskussion um Lokalkolorite in Texten, Lokaltraditionen und die Überlieferungsbildende und -stabilisierende Funktion einzelner Landesteile. Gerade in diesem Feld kann die Vernetzung archäologischer und literarhistorischer Forschung fruchtbringend sein. Dies zeigt das allgemein akzeptierte einfache Beispiel der Erklärung des Überlieferungsschubes von Nordreichtraditionen im ausgehenden 8. und 7. Jh., der mit der Katastrophe des politischen Untergangs dieses Landestells in Zusammenhang gebracht wird und durch die Bevölkerungsentwicklung im südlichen Teil des Landes argumentativ gestützt wird<sup>48</sup>.

L.E. Axelsson versucht in seiner Studie "The Lord Rose up from Seir", die Bedeutung einer geographischen Region für die literarischen und theologischen Traditionen Israels auf breitester Basis zu untersuchen.

Zum Ausgangspunkt nimmt er das Gebiet zwischen dem südlichen Teil der jüdischen Berge/Hebron und dem Golf von Aqaba, dem Toten Meer/der Araba und Tell Sera/den Oasen von Kadesch, sprich das Negevgelbiet einschließlich der daran angrenzenden Gebiete in der zeitlichen Erstreckung von der Landnahme bis zum Exil, wobei sich beide Grenzen nicht immer einhalten lassen. Ziel der Studie ist weniger eine Geschichte dieses Landesteils, als ein Survey durch die verschiedenen Einflüsse auf Religion und Geschichte Israels, die den Süden zur sicher bedeutendsten Region gemacht haben. "An attempt will be made to study these passages in the historical perspective which the archaeological studies have provided" (1). Dementsprechend versucht A. im ersten Teil seiner Studie (7-47) ein siedlungsgeschichtliches Bild der Region nachzuzeichnen (überwiegend friedliche Siedlungen von Philistern, kenitischen Clans und Protoisraeliten<sup>49</sup>), dessen historische Linien (Befestigung durch Sa-

<sup>48</sup> Vgl. M. Broshi, *The Expansion of Jerusalem in the Reigns of Hezekiah and Manasse*, IEJ 24 (1974) 21-26; E. Otto, *Jerusalem-die Geschichte der Heiligen Stadt*, Stuttgart 1980, 64-76. bes. 69; P. Welten, *Jerusalem (Altes Testament)*, TRE 16 (1987) 590-609.595f; H. Weippert, *HdA II/1*, 589.

<sup>49</sup> Die Region war in der SB-Zeit nur dünn besiedelt. "These LB sites were replaced during the transition to Iron I by new occupational strata, sometimes after destruction and occupational gap, sometimes without

lomo, Zerstörung durch den Feldzug Schischaks, Bewehrung in joshijanischer Zeit usw.) bis in vorexillische Zeit verfolgt werden<sup>50</sup>. Das so dargestellte Bild der Region wird durch ein historisch-geographisches Kapitel über die Straßenverbindungen (43-47) vervollständigt.

Der zweite Teil der Studie, der die Bedeutung des Südens über die literarische Tradition erfassen will, greift weit aus. In sieben Kapiteln werden verschiedene Textgruppen, weitgehend unter traditions- und überlieferungsgeschichtlichen Aspekten untersucht, um die Zentralbedeutung des Südens für Israel einzuholen.

Zunächst behandelt er die Texte, die JHWH aus dem Süden kommen und wohnen lassen. Ausgehend von Dtn 33,2; Ri 5,4f; Hab 3,3, Ps 68,8f.18 diskutiert er das im Nordreich tradierte Genre der Herkunft JHWHs aus Seir, Paran, Teman und ergänzend dazu aus dem Sinaigebiet. Sein religionshistorisches Ergebnis ist einleuchtend: "YHWH was worshiped thoroughout (*sic*) a sizeable area on both sides of the Wadi el-'Arabah" (65). Bereits Teilgruppen der aus den ägyptischen Texten bekannten Schasu-Beduinen im Midiangebiet (vgl. 61.178) "will most likely have associated YHWH with a mountain of the God" (65)<sup>51</sup>. Den Traditionsüberhang der Vorstellung vom Wohnen JHWHs in den südlichen Steppen innerhalb der Nordreichüberlieferung versucht A. durch weitere Argumente zu stützen. Er führt Elijas Pilgerweg in den Süden (1 Kön 19), Amos 5,5 und die externe epigraphische Evidenz aus Kuntillet 'Ağrūd als Gründe an, die

---

such evidence" (39). Die Übernahme von bestehenden Siedlungen und der Aufbau einer "agricultural society" (43) geschah evolutiv (Z. B. Hīrbet el-Mšās: "Particularity in T. Masos the pottery as well as the architectural finds demonstrate that this was a time of peaceful evolution in which not only closely related groups but also groups of widely different cultural origins dwelled together" (41).

<sup>50</sup> Folgende Ausgrabungsgebiete werden behandelt: Beerscheba, Hīrbet el-Mšās, Hīrbet el Garra, Tell el-Milḥ, Arad, Hīrbet Gazze, Tel 'Esdār, Aroēr, kleinere Negevfestungen, Kadeš Barnea, 'En Qedēs, 'En Qešeimeh, Kuntillet 'Ağrūd, Ezion Geber, Tell Haror, Tell el-Fār'a, Süd; das südliche judäische Bergland und die Schephela (u.a. Tell eš-Sērī'a, Tell el-Ḥuwēlfe, Tell Bēt Mirsim). A. gibt jeweils die Siedlungsperioden und bedeutende Funde zusammenfassend wieder.

<sup>51</sup> Die JHWH-Verehrung im südlichen Landesteil wird allerdings dementsprechend sehr früh angesetzt: "The conclusion to be drawn from all this is that in the deserts south of Canaan or in the region that was later to become Edom by the second half of the second millenium at the latest - and possibly rather earlier - there were people who worshiped the god whose name was later - in the OT - to be written YHWH" (60)

jedoch kaum überzeugen können<sup>52</sup>. Die faktische Ablösung der 'Wohnstätte' JHWHs im Negev/Sinai durch die Zionstradition im Südreich wird gegenüber der zentralen Bedeutung der Sinaüberlieferung insgesamt überbewertet.

In den weiteren Kapiteln setzt sich A. mit den edomitischen Genealogien (Gen 36), dem südlichen Grenzverlauf (anhand Jos 15,2 und der Negevfestungskette),

<sup>52</sup> Vgl. 61ff.181. Anhand von 1 Kön 19 eine traditionelle Pilgeroute der JHWH-Verehrer des Nordreiches in den Süden über Beerscheba anzunehmen, die in der frühen Königszeit zum südlichen - dem Zion entgegengesetzten - Wohnplatz JHWHs führte, ist aufgrund der Besonderheiten dieser Elijaüberlieferung kaum eindeutig. "In der alttestamentlichen Überlieferung ist der Sinai niemals Wallfahrtsziel gewesen; ...1 Kön 19 ...kann die Beweislast nicht tragen" (E. Zenger, Israel am Sinai, Altenberge 1985, 121. Zur Einordnung der Elijaüberlieferung vgl. ebd., sowie G. Hentschel, Die Elijaerzählungen [ETHs 33], Leipzig 1977, 182-188; ders., 1 Könige [NEB], Würzburg 1984, 116ff; E. Würthwein, Die Bücher der Könige [ATD 11,2], Göttingen 1984, 227f; E. von Nordheim, Ein Prophet kündigt sein Amt auf [Elija am Horeb], Bibl 59 [1978] 153-173, M. Rehm, Das erste Buch der Könige, Würzburg 1979, 184ff [Lit.]).

Die Kombination von Gilgal, Bet-El und Beerscheba in Amos 5,5 ist nicht aus einer Hand und spricht nicht für institutionalisierte Wallfahrten in den Süden im 9./8. Jh. Eher läßt sich die Erwähnung von Beerscheba als Zusatz der Südreichredaktion (so H.-W. Wolff, BK XIV, 2, Neukirchen-Vluyn 1969, 269.281) oder gar als dtr Zusatz erklären (vgl. dazu G. Fleischer, Menschenverkäufer, a.a.O. 107f.129).

Ebenso wenig trägt das extrabiblische Argument der Inschriftenfunde der Karawanserei Kuntillet 'Agrūd, wo neben JHWH von Teman auch JHWH von Samaria auftaucht: "It is entirely possible, although of course, no susceptible of proof, that we here have evidence of North Israelite worshipper of YHWH who was following the same route as Elijah on the way to encounter his God" (63) Obwohl sehr vorsichtig formuliert (vgl. auch 63 Anm. 100), dürfte dies solange eine Überinterpretation des Fundes sein, als man nicht den genauen Sinn der Orts-/Gebietsnamen Teman/ Samaria (Polyjahwismus?) und ihrer Verbindung mit der ebenfalls genannten Aschera geklärt hat. Ein Hinweis auf den "(apparently 'syncretistic') Samarian Cult" (63) reicht dafür nicht aus. Noch weniger läßt sich aus dem Auftauchen Samarias in Segenssprüchen der Handelskarawanserei eine Präsenz Samarias im Kult von Kuntillet 'Agrūd herleiten [So A. in: "God Still Dwells in the Desert. A Conception Characteristic for North-Israelite Yahwism, in M. Augustin, K.D. Schunk (Hg.), "Wünschet Jerusalem Frieden". IOSOT Congress Jerusalem 1986 (BEATAJ 13), Frankfurt u.a. 1988, 18]. Die extrabiblische Evidenz wird hier - entgegen der sonst recht sauberen Argumentation A.s - zugunsten des angenommenen textlichen Befundes überinterpretiert (vgl. zur Wallfahrtstheese auch G.W. Ahlström, a.a.O. Anm. 90.).

der Abraham- und Isaaktradition<sup>53</sup>, den Landnahmetraditionen aus dem Süden, sowie der Verbindung Davids mit dem Süden<sup>54</sup> und den Überlieferungen der Wüstentraditionen Israels auseinander, um die Traditionsbildung um den südlichen Landesteil nachzuvollziehen. Bei der Beurteilung von Kadesch im Überlieferungsgefüge des Pentateuch findet sich eine beispielhaft positive Verbindung von textlichen und archäologischen Zeugnissen. Nachdem A. den relativ geringen historischen Anteil der sog. 'Kadeschüberlieferung' herausgearbeitet hat, versucht er die Gründe für die Konzentration von Überlieferungen auf diesen Ort in der konstanten Besiedlung und grenzpolitischen Bedeutung des Ortes in der Eisenzeit zu finden<sup>55</sup>. Das Beispiel zeigt, daß die archäologische Forschung in vielen Fällen, unabhängig vom Wert der literarischen Bezeugung eines Sachverhaltes, Material für überlieferungs- und traditionsgeschichtliche Hypothesen liefern kann.

Die Studie A.s steht vor einem massiven Block von Überlieferungen, der selbst so vielschichtig ist, daß er kaum noch von einer Einzelperson erschöpfend bearbeitet werden kann. Der zeitliche Rahmen, den A. aufgrund seiner Zielbe-

---

<sup>53</sup> Präferiert wird die alte These M. Noths von einer überlieferungs geschichtlichen Priorität der Isaaktraditionen vor der Abrahamüberlieferung! Er geht auch kurz auf die Patriarchenreligion ein, wobei s.E. die Zurückdrängung der Isaaktraditionen in der JHWH-Verehrung Abrahams mitgesetzt ist: "YHWH appears to have been wedded to the tradition as far back as we can see. This - admittedly brittle - material would seem to suggest that from the very beginning (sic), or at least from an early time, the God of Abraham was YHWH, whereas the god of Isaak may have been a different god" (108).

<sup>54</sup> Ergebnis: Durch Davids Gründung der Allianz der Südstämme in den Verbund "Haus Juda" und dessen Gewicht bei der Konstituierung des Großreiches entstand eine politische wie religiöse "southern - Judean - dominance of this kingdom" (169). Die Südstämme Juda, Kaleb, Simeon, Jerachmeel, Othniel wie auch die Keniter waren JHWH-Verehrer, so daß der Jahwismus entscheidender Faktor der Vereinheitlichung war. Davids Religionspolitik sei insgesamt kompromißlos und nicht synkretistisch gewesen (vgl. 167). Trotz einer zugestandenem größeren Bedeutung des Jahwismus in der geeinten Königszeit ist diese Beurteilung unwahrscheinlich, wenn man von der These einer integrierenden Monolatrie bis zum 9. Jh. ausgeht, vgl. dazu F.-L. Hossfeld, Einheit und Einzigkeit im frühen Jahwismus, in: M. Böhnke, H. Heinz (Hg.), Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie (FS W. Breuning), Düsseldorf 1985, 57-74.

<sup>55</sup> Vgl. zu diesem Erklärungsmuster auch V. Fritz, M. Görg, H.F. Fuhs, "Kadesch in Geschichte und Überlieferung", BN 9 (1979) 45-70, ähnlich auch OLB, Bd. 2, 179f

stimmung abstecken muß, ist zu weit, um die politische Geschichte als Faktor regionaler Überlieferungsbildung in Einzelfällen herauszudifferenzieren. Sein Verdienst ist der Versuch, Oberflächlichkeit in Einzelfällen in Kauf zu nehmen und über die komplexe Traditionsbildung einen Überblick über die historische und literarische Bedeutung besonders des vor- und frühisraelitischen südlichen Juda/Negev zu geben und dabei die archäologische Forschung dieses Gebiets einzubeziehen. Die Heranziehung archäologischer Ergebnisse geschieht nicht affirmativ, das erkenntnisleitende Interesse bei der Darstellung ist nicht die Aufhellung des Bibeltextes. A. ist sich bei der Verwendung archäologischer Forschung im Bereich literarischer Interpretation stets der Interpretabilität auch archäologischer Ergebnisse bewußt<sup>56</sup> und bietet darin einen reflektierten methodischen Ansatz.

Das schwierige Verhältnis zwischen archäologischer Evidenz und den traditionsgebundenen Texten des AT, wie aber auch den Zeugnissen der altorientalischen Umwelt, kam in der Forschungsgeschichte bisher weitestgehend im Rahmen der Frühgeschichte Israels zum Tragen. Inwieweit hat Israel seine Herkunft in den Erzählungen bewahrt? Gibt es eine unterschieden israelitische Kultur und Architektur in der Eisen I-Zeit wirklich? Welche militärischen Kräfte haben, wenn überhaupt, auf den Untergang der Bronzezeit entscheidenden Einfluß geübt? Sind die Wirtschaftskonstanten Palästinas eine mögliche Hilfe, die ungeklärten Fragen der Landnahme durch Analogieschlüsse zu erhehlen? Diese Fragen wachsen in dem Maße, als ein »conquest« als Theoriemodell - das durch unkontrollierte Identifikation literarischer Zeugnisse mit 'Zerstörungsschichten' einen Tiefpunkt des Verhältnisses markiert - in den Köpfen Platz macht. Die Fragen nach Lebensorganisation und 'Alltagswirklichkeit' der Frühisraeliten werden dringender und nicht mehr "zum Zweck der Bibelillustration"<sup>57</sup> an die wissenschaftliche Archäologie herangetragen. Die Sozialgeschichtsschreibung - forschungsgeschichtlich lange vernachlässigt<sup>58</sup> - bleibt

<sup>56</sup> "Intellectual integrity entails, among other things, that we ought not to say 'certain' when we mean 'presumable'" (2); vgl. zum vermeintlichen Objektivitätsüberhang archäologischer Daten auch F. Brandfon, *The Limits of Evidence: Archaeology and Objectivity*, Maarav 4 (1987) 5-43.

<sup>57</sup> So die frühe Zielbestimmung des Palestine Exploration Fund 1865, zit. bei K. Kenyon, *Archäologie im Heiligen Land*, Neukirchen 1967, 23.

<sup>58</sup> Vgl. zur Forschungsgeschichte W. Schottroff, *Soziologie und Altes Testament*, VF 19 (1974) 46-66; W. Thiel, *Überlegungen zur Aufgabe einer altisraelitischen Sozialgeschichte*, *Theologische Versuche* 13 (1983) 11-22, bes. 15ff



gerade unter Berücksichtigung breiter, nicht auf Bevölkerungszentren orientierter archäologischer Forschung Aufgabe heutiger Bibelwissenschaft. Einen Schritt zur Lösung dieser Aufgabe bietet W. Thiel<sup>99</sup> an.

Bereits in der Einleitung schickt er als Leitthese für seine Aufgabe voraus: "Die Sozialgeschichte Israels läßt sich weitgehend als den spannungsreichen Prozeß eines Mit-, In- und Gegeneinander der nomadischen Traditionen Israels und der Zustände des Kulturlandes mit seiner agrarischen Lebensweise und seiner spezifischen gesellschaftlichen Struktur beschreiben" (9). Diese beiden Pole der 'Vorgeschichte' Israels stellt T. entsprechend in den ersten Hauptabschnitten zu den nomadischen Gemeinschaftsformen (10-51) und zur spätbronzezeitlichen Klassengesellschaft (52-87) gegenüber. Sie führen zur eigentlichen Darstellung des seßhaften Israel in vorstaatlicher Zeit (88-164).

Da die (halb-)nomadische Vergangenheit in den altorientalischen Quellen nur 'spärlich dokumentiert' sei (vgl. 9) bzw. in biblischem Kontext "nicht selten unter der Reflexion späterer Entwicklungsstadien verborgen" (31) liege, aber "das Leben in der Wüste analoge oder doch vergleichbare Erscheinungen" (10) hervorbringe, zieht T. zunächst Daten der vorislamischen und neuzeitlichen arabischen Beduinen wie der Halbnomaden von Mari zum Vergleich heran. Er beschreibt Stammes- und Sozialorganisation, wirtschaftliche Grundlagen wie Lebensweise der Beduinen und Nomaden von Mari. Vergleichsmöglichkeiten zu den Organisationsformen der Frühisraeliten bieten sich für T. nicht bei den Vollbeduinen (Kamelzucht i.d. Wüste), sondern bei den Halbbeduinen, die als ackerbaureisende Halbfellachen zur Seßhaftigkeit tendieren (vgl. 17-19) und den Mari-Halbnomaden, deren Lebensweise von jahreszeitlichem Ackerbau und Transhumanz geprägt ist. Seine Rekonstruktion der Lebensverhältnisse der 'Patriarchen' basiert auf Analogieschlüssen und der literarkritischen Analyse der relevanten Texte in Gen 12-50, die meist mit Verweisen auf die Klassiker der Patriarchenexegese arbeitet und nachvollziehbare Argumentationsgänge wie die Auseinandersetzung mit der neueren Literatur missen läßt. Als Ergebnis läßt sich festhalten: "Die Vätergruppen ...waren Kleinviehzüchter ...(Schafnomadismus)" (34) in den Steppen- und Bergzonen Mittel- und Südpalästinas wie im Ostjordanland (vgl. 35). Ihre soziale Basis war die blutsver-

<sup>99</sup> Sein Buch zur sozialen Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit bietet einen reprographischen Nachdruck der 1976 abgeschlossenen und für den ersten Druck 1980 überarbeiteten Habilitationsschrift. Lediglich eine Corrigendaliste und ein bibliographischer Anhang, der die neuere Literatur kapitelweise auflistet, unterscheiden die kartonierte Ausgabe von der alten Leinenversion.

wandtschaftliche Sippe/Großfamilie, die unter der Leitung des *pater familias* eine "Wirtschafts-, Rechts- und Kultgemeinschaft"(41) bildete.

Den Kontrastpol zur idealtypisch gezeichneten (Halb-)Nomadengesellschaft bildet die spätbronzezeitliche Klassengesellschaft Ugarits, Alalachs und Palästinas (anhand der Korrespondenz von Amarna). Das dieser monarchisch bzw. oligarchisch strukturierten Gesellschaftsform inhärierende Konfliktpotential wird anhand der Schuldklaverei, der *Outlaw*-Gruppe der Ĥapiru wie auch der archäologischen Evidenz der Stadtarchitektur<sup>60</sup> ausführlich verdeutlicht (vgl. 69. 75-77.79).

Auf den S. 88-92 vertritt T. ein modifiziertes Infiltrationsmodell für den Vorgang der Landnahme als Voraussetzung für die soziale Weiterentwicklung 'Israels'. Das Mendenhallsche 'revolutionäre Modell' sei "als phantastisch zu beurteilen" (90), da es die halbnomadische Herkunft Israels zu wenig einbeziehe. Hier wird ein bedeutender Mangel der Arbeit deutlich. Die neuere Diskussion um die vielfältigen Phänomene des Halbnomadentums (als Voraussetzung für T.s Ansatz einer Sozialgeschichte s.o.) und dessen Kontakte zum Kulturland und damit um die Tragfähigkeit der z.Zt. plausibelsten Landnahmemodelle bleibt vor der Tür. Sie wird nur im Literaturanhang S. 169 angedeutet. T. hat es versäumt, in der Neuauflage auf die Kritik der Vertreter des 'soziologischen Modells' (zumindest im Anhang) **argumentativ** einzugehen und so die Grundlagen seiner Hypothesen zu festigen<sup>61</sup>.

Im folgenden beschreibt Verf. die Weiterentwicklung nach der Landnahme: Ausbildung des Bodenrechts als "gemeinsamen Bodenbesitz" (94) mit Privateigentum von Wein- und Obstgärten und *naḥalāh*-Ordnung (vgl. 95-97). Die soziale Basis war wie bei den 'Vätern' die Sippe; über die bereits bestehenden hinaus bildeten sich neue Stämme (vgl. 101. 105ff). Die Familienstruktur unter Führung des "monarchischen Patriarchat(s)" (112) blieb weitestgehend gleich (unter Wegfall der kultischen Funktion des Familienoberhauptes). Der wichtige Übergang von der "Blutsgemeinschaft zur Ortsgemeinschaft" (102) vollzog sich jetzt. Auf den S. 126-137 vertritt T. eine modifizierte Amphiktyoniehypothese eines vorstaatlichen sakralen (durch den JHWH-Glauben geeinten) Stämmever-

<sup>60</sup> Bei der Deutung des archäologischen Fundes sollte jedoch nicht von "Verelendung der ackerbauenden Bevölkerung" (79) gesprochen werden, vgl. H. Weippert, HdA II/1, 340.

<sup>61</sup> Vgl. zum Diskussionsstand das Themenheft BiKi 38 (1983), dort besonders H. Engel, Der Abschied von den frühisraelitischen Nomaden und der Jahweamphiktyonie, 43-47; E. Noort, Geschiedenis, a.a.O. 84-102; S. Herrmann, Frühgeschichte, a.a.O. 43-95; N.P. Lemche, Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy (VTS 37), Leiden 1985.

bundes. Jedoch ein "politisch gemeinsam handelndes Israel existierte in der vorstaatlichen Periode nicht" (136). Mit der Darstellung der Herausbildung einer sozial differenzierten Struktur vom Vollbürger bis zu Sklaven und Leviten schließt die Darstellung T.s zur sozialen Entwicklung<sup>62</sup>.

T. legt damit einen Versuch zur frühesten Sozialgeschichte vor, der konsequent das Grunddatum der in vielen Fällen dunklen halbnomadischen Vergangenheit Israels zur Grundlage macht. Die Übertragbarkeit der halbnomadischen Verhältnisse des altorientalischen Raumes auf die "Patriarchen" müßte jedoch ebenso exakter geklärt werden, wie die Bevölkerungsentwicklung und ländliche Kultur der SB-Zeit. Hier bleibt T.s Analyse der Texte, wie auch der extrabiblichen Evidenz zu schmal. Die Bedeutung archäologischer Forschung auch im Bereich der Sozialgeschichte Israels, sollte nicht unterschätzt werden<sup>63</sup>. Gerade weil eine Sozialgeschichte des frühen Israel ein Entstehungsmodell als Voraussetzung braucht, sollte hier möglichst zweigleisig aus archäologischer und literarischer Sicht argumentiert werden. Zwar enthält T.s Arbeit keine methodischen Überlegungen zu dem Grundproblem des Verhältnisses archäologischer und literarischer Aussagen, jedoch formuliert er in diesbezüglichen Argumentationen bewußt offen und vorsichtig. Es bleibt die Forderung, die aufgestellten Thesen argumentativ in Auseinandersetzung mit neueren Arbeiten, wie auch unter breiterer Berücksichtigung archäologischer Forschung zu unterlegen. Das diffizile Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität zwischen spätbronzezeitlicher und eisenzeitlicher Kultur in Archäologie und Überlieferung muß Ausgangspunkt einer Lösung für die Probleme der halbnomadischen Vergangenheit des vorstaatlichen Israel und damit der Prämissen für eine Sozialgeschichte bleiben.

Anhand der bisher besprochenen Werke scheint die Problematik des Verhältnisses von Text und Archäologie klar. Deutlich zeigte sich, daß das Problem bewußt ist und auf verschiedene Weise angegangen werden kann. Als wesentlicher Punkt erscheint nun die Vermittlung der 'Ansätze eines verantwortbaren Umgangs' in einen breiteren Leserkreis hinein, um auch dort zu verhindern,

<sup>62</sup> Mehrere ausführliche Register (Stellen-; Schlagwort-; Begriffs- und Autorenregister) erschließen nicht nur die Darstellung, sondern auch den Literaturnachtrag (!).

<sup>63</sup> Vgl. etwa das Urteil von W.G. Dever in der FS Cross (s.o.) 221f: "Yet almost no historian of Israelite religion seems to have realized that archaeology's most useful contribution to biblical studies in the future may lie in another direction, in its *increasing capacity for writing social and economic history...*".

daß die unkritische historisierende Verwendung archäologischer Zeugnisse für die Schwierigkeiten der Texte als Lösungen verstanden werden. Der inzwischen nur wenig verblasste Erfolg W. Kellers<sup>64</sup> befriedigte ja im Grunde kein anderes Verlangen als das der Etheria (s.o.), nämlich biblisches Geschehen 'staubnah' zu begreifen. Die stille Hoffnung, durch solche oder ähnliche Apologien den Glauben einfacher zu machen und damit der 'fundamentalistischen Versuchung' zu erliegen, bleibt als Gefahr im Kontakt mit der Archäologie. Was sollen sich 'normale Bibelleser' unter dem Begriff einer 'Biblischen Archäologie' auch anderes vorstellen, als zunächst das Spatenglück von Bibelforschern im Heiligen Land unter biblischen Vorzeichen. In touristischer Erinnerung schwelgend haben sie vielleicht die Modelle der Monumentalbauten Jerusalems aus dem Holy-Land-Hotel vor Augen, ohne auch nur zu ahnen, wie umstritten das unterscheidend 'biblische' der Archäologie Palästinas ist. Im folgenden sollen drei Werke aus der Gruppe der eher populärwissenschaftlichen Einführungsbücher in die biblische Archäologie betrachtet werden. Es soll jeweils gefragt werden, welche Ziele diese Sachbücher dieser Disziplin überordnen und wie sie die Problematik des Verhältnisses von Bibeltext und Palästinaarchäologie den Lesern näherzubringen versuchen<sup>65</sup>.

Der von T. Dowley herausgegebene, farbig illustrierte Sammelband "Discovering the Bible. Archaeologists look at Scripture" will keine Gesamtdarstellung der biblischen Archäologie sein. Es greift verschiedene Auswahlthemen aus dem großen Komplex heraus und versucht in erzählendem Stil einige Paradigmen vorzuführen, so daß einerseits die Bandbreite, andererseits aber auch die hohe Spezialisierung der Palästinaarchäologie zum Ausdruck kommt. So beschreibt etwa im atl. Teil (27-66) V.H. Matthews anhand der Ausgrabungen in Beerscheba die Bedeutung von Brunnen und Zisternen in der israelitischen Bauerngesellschaft, die militärisch-kulturelle Bedeutung der Einrichtung des Stadttors anhand von Hazor, Megiddo, Dan und Gezer oder anhand von gefundenen Roll- und Stempelsiegeln einige Aspekte der Wirtschafts- und Sozialgeschichte.

---

<sup>64</sup> Die Taschenbuchausgabe von W. Keller, Und die Bibel hat doch recht, Reinbeck 1964ff hatte 1988 bereits fast 400. Tausend gedruckte Exemplare. Im Schatten dieses Erfolgs ist viel geschrieben worden; letzter Epigone ist V.B. Dröschler [... und der Wal schleuderte Jona an Land. Die Tierwunder der Bibel naturwissenschaftlich erklärt, Hamburg 1987, 'biologische(s) Gegenstück zu Werner Keller(s)...' (12)].

<sup>65</sup> Vgl. zum Problemkreis in populärwissenschaftlicher Literatur auch J. C. Moyer, V.H. Matthews, The Use and Abuse of Archaeology in Current Bible Handbooks, BA 48 (1985) 149-159.

Hier wie auch in den anderen Kapiteln des atl. Teils<sup>66</sup> wird weniger mit genauen Daten, chronologischen Einordnungen und verschiedenen Straten der Surveys als mit Hinweisen auf den Bibeltext gearbeitet, was den Lesern zwar Sachverhalte oberflächlich verdeutlicht, jedoch nicht das wissenschaftliche Instrumentarium und die Vorgehensweise der Archäologie nahebringt. Häufig hinterläßt die Darstellung allzusehr den Eindruck der Dominanz des biblischen Spatenglücks, das dieses und jenes schöne Stück in das Licht der Bibel gerückt hat<sup>67</sup>. Der ntl. Teil (67-140) von J. Wilson beschäftigt sich mit dem 'Aussehen Jesu' ("What did Jesus look like?") anhand zeitgenössischer Darstellungen politischer Persönlichkeiten in Büsten und Münzen; der Stadt-, Kultur- und Wirtschaftsentwicklung in Galliläa und am See Genesaret in jesuanischer Zeit, u.a. Magdala, Betsaida, Kapharnaum, der Dekapolis. Weiterhin beschreibt er Bestattungspraktiken und Nekropolen, den Tempelbezirk in Jerusalem und stellt letztlich die Frage "Where was Jesus buried?", wobei er verschiedene Theorien zur Kreuzigungspraxis und dem Begräbnisort vorstellt. Der ntl. Teil - ebenso auf Auswahl bedacht wie der atl. - ist jedoch weit informativer und mehr auf die Themen biblischer Archäologie ausgerichtet, wenn auch hier ebenfalls neben den Hinweisen auf Bibelstellen kaum chronologische Querverweise Platz finden.

<sup>66</sup> Wie auf dem Schutzumschlag angekündigt, wird die Frage "What weapons did the Old Testament heroes use?" von J. Moyer anhand von Einzelstücken beantwortet. Eine Tabelle stellt die 'Waffen' den jeweiligen biblischen 'Helden' (Richtern) gegenüber (43). Einige Beispiele mögen die Wertlosigkeit dieses Versuches untermalen:

"Ox-goad (3:31)	Shamgar kills 600 Philistines
Tent-peg and hammer (4:21, 5:26)	Jael kills Sisera
Trumpets, jars, torches (and shouts) (7:19)	Gideon surprises the Midianites ...
Bare hands (14:6)	Samson kills lion
Fresh jawbone of a donkey	Samson kills 1000 Philistines".

Weiterhin stellt LM. DeVries die kleinen Räucherständer in ihren verschiedenen Ausformungen vor, wobei auffallend ist, daß einzig philistäische Fundstücke abgebildet sind; V. Matthews stellt die Bedeutung der verschiedenen Lampengattungen für die stratigraphische Bestimmung von Schichten heraus und versucht schließlich einige Grunddaten der Agrikultur Israels zu vermitteln.

<sup>67</sup> So bes. deutlich in dem Abschnitt über die Siegel, wo weniger auf die Motive dieser Siegel ('Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik') und deren Wert für ein Verständnis der biblischen Welt abgezielt wird, als auf den verschwindend geringen Anteil der Siegel, die biblische Personennamen enthalten.

Um das Thema 'Biblische Archäologie' in eher methodischer Orientierung kreist das einleitende Kapitel ("The Bible and Archaeology" 7-26) von John McRay. Hier werden Keramiktypologie, die Wheeler-Kenyon-Methode und die Geschichte der biblischen Archäologie angerissen. Deutlich soll einerseits wissenschaftliche Archäologie von der frühen "Schatzsuche" geschieden und den Lesern vermittelt werden, daß Archäologie "rarely injects certainty into biblical uncertainties" (16) und daß "archaeology's major contribution is not apologetic" (23). Andererseits wird der Wissenschaftscharakter der Disziplin durch die Dimension des Kunstfertigen ("scientific art" 14) relativiert, der Vorwurf des durch die Bibel bestimmten erkenntnisleitenden Interesses bei 'Bibelarchäologen' scharf zurückgewiesen: "However, there is no reason to assume that an archaeologist is less objective or scientific if he has biblical rather than classical interests" (13). Das Problem der Definition von Bibelarchäologie und damit verbunden, das einer autarken Palästinaarchäologie scheint nicht zu existieren: "Archaeology becomes 'biblical' in the same way it becomes 'classical' - when the process of excavation uncovers something relating to biblical or classical history" (13). Den zeit- und sachbezogenen Rahmen der Bibel-Archäologie bildet die biblische Geschichte, ihr Wert wird ausschließlich in der Erhellung biblischer Geschichten gesehen. Zwar würden Bibelwissenschaft und Archäologie teils zu widersprechenden Ergebnissen kommen, doch dies sei einzig auf die Relativität beider Wissenschaften zurückzuführen (vgl. 16f). Das in diesem Buch vermittelte Bild von Bibeltext und Palästinaarchäologie ist zwar nicht fundamentalistisch-apologetisch, doch erscheint Archäologie als wissenschaftsorientierte *ancilla* ohne Eigenwert; kaum ist das Buch "an ideal introduction to biblical archaeology" wie der Umschlagtext verheißt.

In der Reihe DuMont Dokumente erschien 1986 das zweite in diesem Kontext zu behandelnde Buch von Miriam Magall. Nachdem sie sich schon mit der Geschichte der jüdischen Kunst beschäftigt hat, versucht sie jetzt in "Archäologie und Bibel" den Lesern "Wissenschaftliche Wege zur Welt des Alten Testaments" (Untertitel) aufzuzeigen. Dies gelingt ihr zunächst anhand eines recht ausführlichen Überblicks über die "Geschichte der Archäologie im Heiligen Land" (8-29). Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zeichnet Magall den Weg der Archäologie von aufmerksamen Pionier-Pilgern über die ersten gezielt stratigraphisch ausgerichteten Tell-Abtragungen bis zur modernen wissenschaftlich-fundierten Oberflächenforschung durch israelische Archäologenschulen, die sie auch als ihre Hauptgewährsleute immer wieder heranzieht. Sie versteht es dabei, die verfeinerte Entwicklung der Methoden und damit verbunden der Chro-

nologie, in diese Geschichte einzubinden. Die Entwicklung unterschiedlicher Zielvorstellungen biblischer Archäologie kommt dabei nicht zur Darstellung, ebensowenig wird auf den Sinn und die Berechtigung dieser Disziplin heute rekuriert. Der Archäologie scheint lediglich die Aufgabe zugewiesen zu werden, die Verständlichkeit alttestamentlicher Berichte und Geschichte zu erhöhen und in Einzelfällen zu bestätigen. Die Geschichte bildet das Ordnungskriterium ihrer Darstellung. In 10 Kapiteln werden archäologische Spuren vom 2. Jt. in außerbiblischen Zeugnissen bis zur Zeit Jesu verfolgt und – sofern geeignet – mit biblischen Zeugnissen verbunden. Häufig warnt sie davor, den Wert dieser Spuren zu überschätzen, wie z.B. bezüglich der Patriarchengeschichten, die als 'literarisches Werk' um 1000 v.Chr. entstanden seien (vgl. 44): "Die Archäologie ist kaum in der Lage, das Leben eines Einzelmenschen zu dokumentieren ..." (44). Einzig sei es möglich "die Patriarchengeschichte in einen konkreten räumlichen und zeitlichen Kontext zu stellen" (44). Obwohl als literarisches Werk gekennzeichnet, soll doch die anachronistische Erwähnung Abrahams in Ur in Chaldäa "nicht voreilig zu dem Schluß führen, die gesamte Patriarchengeschichte sei reine Erfindung" (44f). Diese historische Zuversicht schlägt sich beispielsweise in einer Kartenskizze nieder, die Abrahams Weg von Ur nach Ägypten darzustellen versucht (45)<sup>68</sup> oder in dem bezeichnenden Schlußsatz nach einer guten Darstellung der Ausgrabungen des mittelbronzezeitlichen Stadttors von Dan: "Möglicherweise stand Abraham auf den Treppen zu diesem Tor, als er die vier Könige verfolgte"(46). Doch so bibliistisch, wie es aufgrund dieser Sätze scheinen mag, ist Magall nur annähernd. Deutlich verweist sie auf die konstruierte Geschlossenheit des biblischen Geschichtsbildes, insbesondere der Patriarchen- und Wüstenzeit. Sie gesteht Traditionsschichten und Überlieferungsüberlagerungen ein, argumentiert mit Rückprojektionen und in Einzelfällen mit dem ätiologischen Charakter der Erzählungen, bleibt jedoch sehr häufig bei der postulierten Historizität biblischer Berichte<sup>69</sup> stehen, wobei zur Stützung dieser Postulate auch archäologische

<sup>68</sup> Der Versuch, die Wege der Erzväter "am Kartenbilde anschaulich zu machen, grenzt ans Grotteske". So die Beurteilung von H. Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen (ATD Erg. Bd. 4), Göttingen 1984.1986, 73 Anm 3.

<sup>69</sup> So urteilt Magall nach einer sehr ausführlich und informativ dargestellten Entwicklung der Schrift in Palästina über israelitische Geschichtsschreibung: "Mit der Entstehung einer eigenen hebräischen Schrifttradition Mitte des 9.Jh.s v.Z. setzt in den zwei Büchern Samuel die authentische israelitische Geschichtsschreibung ein" (84).

Sachverhalte angeführt werden. Dies wird beispielhaft deutlich bei der Beurteilung des - im Conquest-Modell nachgezeichneten - Landnahmeprozesses: "Die archäologischen Indizien bestätigen größtenteils den Bibelbericht und sprechen für eine Eroberung des Landes gegen Ende des 13. Jh.s. v.Z." (58)<sup>70</sup>. Die zuvor betonte Interpretabilität archäologischer Ergebnisse weicht hier der an Vorbildern reichen Überschätzung der Zerstörungsschichten. Dennoch bietet sie gegenüber dem oben vorgestellten Sammelband eine sehr große Fülle archäologischen Materials mit aufschlußreichen(!) Skizzen und Abbildungen. In diesem Bereich hat sich Magall mit ihrer Darstellung verdient gemacht<sup>71</sup>. Sie erläutert geschichtliche Entwicklungen anhand von Stadt-, Haus- und Palastarchitektur oder durch Kleinfunde die Wirtschafts- und Sozialorganisation. Und - ein wesentlicher Vorteil dieses Buches gegenüber dem von T. Dowley - M. arbeitet mit chronologischen Einordnungen, sie datiert die vorgestellten Funde, versucht, die jeweilige Stratigraphie in ihre Darstellung einzubinden und ordnet diese jeweils in einen geschichtlichen Kontext ein. Von dieser Seite aus gesehen ist ihre Darstellung eine vorzügliche allgemeinverständliche Einführung in die Materialien der biblischen Archäologie. Zugegeben, es erscheint schwierig, eine den Ergebnissen der wissenschaftlichen Bibelkritik und der Archäologie gleichermaßen verpflichtete Darstellung in allgemeinverständlicher Form zu verfassen, jedoch sollte gerade im Blick auf den Leserkreis 'ohne Vorbildung' auf Zurückhaltung insbesondere bei 'indirekten' Bezügen archäolo-

---

<sup>70</sup> Als charakteristisches Beispiel dieser Voraussetzung und ihrer Folgen sei hier die Darstellung der spätbronzezeitlichen Zerstörung Hazors angeführt: "Die Spuren der Zerstörung in Hazor ... zeugen ohne Zweifel wieder von einem Sturmangriff Josuas" (59). Über die verstreuten Teile der Hadad-Basalt-Statue mutmaßt Magall daraufhin: "Offenbar waren hier Bilderstürmer am Werk ... Anscheinend gehorchten die Israeliten, als sie Hazor eroberten, dem Gebot ihres - einzigen - Gottes, der befohlen hatte, der Abgötterei der Kanaanäer ein Ende zu machen" (60). Im Grunde erübrigt sich jede Kommentierung, lediglich soll im Blick auf den von Magall angestrebten Leserkreis angefragt werden, was dieser sich nach solchen Absurditäten noch unter spätbronzezeitlicher Stadtkultur vorstellen soll.

<sup>71</sup> Dieser positive Eindruck wird durch den sehr nützlichen Anhang verstärkt. Ein "Kleiner Führer zu den beschriebenen Stätten" (215-224) vermittelt reale Vorstellungen von den behandelten Ausgrabungsorten und ihren Funden auch als Vorbereitung auf eine Israelreise, der auch eine Museenliste (230-232) dient. Eine Zeittafel (225-229) erleichtert das Nachvollziehen der Geschichtsdarstellung und ein ausführliches Register eine sinnvolle Nutzung des Buches als Nachschlageführer.



gischer Ergebnisse zur Bibel geachtet werden, da die Gefahr der 'Realidentifikation' den Nutzen der Spekulation überwiegt.

Das dritte Buch, das sich an einen breiten Leserkreis richtet, ist die von P.R.S. Moorey überarbeitete Neuauflage von Kathleen Kenyons erfolgreichem Buch "The Bible and Recent Archaeology" von 1978<sup>72</sup>. Wie Magall gliedern Moorey/Kenyon ihre Darstellung zeitgeschichtlich von der Frühzeit bis in das 1. Jh. n. Chr., wobei auch die Nachbarvölker in Kanaan, Moab, Edom, die Philister und Ägypten Berücksichtigung finden. Doch schon der Schwerpunkt dieses Buches unterscheidet es von den vorhergehenden; Moorey will neben einem Gesamtüberblick schwerpunktmäßig die jüngere Generation archäologischer Forschung (ab 1956) vorstellen und so einen am aktuellen Stand orientierten Eindruck der Palästinaarchäologie vermitteln. So kommen z.B. die Ausgrabungen in Hīrbet el-Mšāš, der sog. 'bull site' der samarischen Berge, Kuntillet 'Ağrūd und Hīrbet el-Qōm, Ḥorvat Qitmit, Mešad Ḥašavyāhū oder Buṣerā ebenso differenziert zur Darstellung wie die 'Klassiker' Megiddo, Jericho, Hazor oder Jerusalem. Ziel des Buches ist nicht einzig die Darstellung der Archäologie, sondern deren Bezug zur Bibel. Genau dieser Punkt ist das Vorbildliche an Mooreys Neubearbeitung; es wird nicht nur jeweils in den Kapiteln nach dem Wert des dargestellten Befundes für das Verständnis der Bibel ausdrücklich gefragt, sondern auch das Verhältnis von 'internal' und 'external' Informationen im Einleitungskapitel (14-18) thematisiert. Zunächst verweist er auf den forschungsgeschichtlichen Prozess eines wachsenden Skeptizismus "in those areas of study where the two disciplines meet" (11) und übernimmt K.s klare Festlegung: "Archaeological evidence ... *proves* nothing about the Biblical tradition. It only offers a constant stream of fresh information on antiquity ... before, during and after the times in which the text we have written down" (11). Archäologie in Palästina definiert sich also weder vom zeitlichen Rahmen der Bibel, noch bestimmt diese die sachlichen Ziele, womit Moorey die Diskussion um das Attribut 'biblisch' streift: "'Biblical archaeology' has long been compromised in the eyes of field archaeologists by its association with a fundamentalist approach that seeks to demonstrate...the historical reliability or 'truth' of the bible" (11). Daher sei der Wunsch nach einem neutralen Terminus - auch ohne konsensfähige Alternative - verständlich. Deutlich verweist er nicht nur eingangs auf die Interpretabilität und fortschrittsabhängige Gel-

---

<sup>72</sup> Das Buch ist ebenfalls schwarz/weiß dokumentiert mit Ortsnamen- und Sachregister, sowie einer Auswahlbibliographie und einem knappen Glossar.

tung der oft als objektiv mißverstandenen 'external evidences', sondern verweist auch im Text immer auf Gegenargumente oder überholte Ansichten, so daß den Lesern nicht die Einmütigkeit des Diskussionsprozesses vorgegaukelt wird, sondern sie in diesen einbezogen werden. Ebenso betont er die Unabhängigkeit beider Disziplinen vor ihrer Kombination, d.h., zunächst muß ebenso der archäologische Befund unabhängig von textinternen Faktoren beurteilt werden, wie die Bibeltexte zunächst dem Methodenkanon der Bibelkritik unterzogen werden müssen<sup>73</sup>: "Both textual analysts and archaeologists must sift and critically assess their data" (26). Auch die notwendige größtmögliche räumliche und zeitliche Kongruenz der Referenzebenen der in Beziehung zu setzenden Daten wird als Kriterium der Gratwanderung zwischen Text und Archäologie erläutert.

Wie behutsam und kritisch Moorey diese von Kenyon vorbereiteten Kriterien vermittelt, wird am Beispiel der 'Patriarchenzeit' deutlich. Schon der Terminus als solcher wird von Moorey bewußt nicht in die Neubearbeitung übernommen; stattdessen betitelt er "When to begin. The problem of the Patriarchs" (19). Nachdem er an die sinusartig verlaufende Kurve vom Skeptizismus gegenüber den Erkenntnissen über die Zeit der Patriarchen bei Wellhausen über den von Albright aufgrund extrabiblischer Evidenz vertretenen "immense optimism" (19) zur radikalen Kritik van Seters und Thompsons nachgezeichnet hat, handelt er die Materialien der mittleren und späten Bronzezeit ab, bevor er die verbleibenden Spuren dieser Zeit darstellt. Ohne daß die Namen der Erzväter in diesem Kapitel gefallen wären, fällt er das Schlußurteil über Rekonstruktionsversuche. Wenn man Bibeltexte, die in der Exilszeit überarbeitet oder entstanden seien, behandle "as if they were of the same evidential value as an extra-Biblical inscription ..., confusions and misconception have inevitably followed" (26).

Die ausgewogene, gut verständliche Darstellung dieses Buches leitet Leser dazu an, der fundamentalistischen Versuchung des apologetischen Gespenstes 'Archäologie' zu widerstehen ohne deren Beitrag zum Verständnis der Bibel zu verwerfen, denn es gibt eine tiefere Bezogenheit der Archäologie zum Text;

---

<sup>73</sup> "Such academic uncertainty (bez. des Kontextes der Entstehung von Texten) will perhaps baffle the laymen, but it offers a striking illustration of the acute difficulty between the Old Testament ..., extra-Biblical texts, and the mute information provided by excavations" (24). Der Bibeltext "...for all save the ultra-conservative or fundamentalist school of historians, is as 'stratified' as any of the mounds excavated by archaeologists" (26).

schon allein aufgrund der gemeinsamen Konstante der Geschichtlichkeit (s.o.). Die verantwortliche Vermittlung historisch-kritischer und archäologischer Forschungsergebnisse sind lediglich zwei Seiten der gleichen Medaille. Es wäre wünschenswert, daß die Neubearbeitung des Buches der bedeutenden Kathleen Kenyon auch deutschsprachigen Bibellesern bald zugänglich wird.

Das Problemfeld der Kombination archäologischer Erkenntnisse mit Texten der Bibel zum Zwecke eines angemesseneren Verständnisses ist weiter, als der erste Blick glauben machen will. Die problematische Verknüpfung von Brandschichten mit dem Helden Josua oder die abenteuerliche Annahme, ein verkohlter Holzstamm zeuge von der Anwendung der Vernichtungsvorschriften (s.o.), sind nur Facetten der Gefahren, die einer unkritischen Einbindung extrabiblischer 'facts' inhärieren. Offene und zur Problematik der Einbindung archäologischer Funde (aus Ausgrabungen und Oberflächenforschung) analoge Fragen stellen sich auch bei der Verwendung ikonographischen Materials zur Interpretation. Altorientalisches Bildmaterial wird inzwischen kaum noch historisierend apologetisch eingesetzt<sup>74</sup>, sondern motivgeschichtlich verwandt und als Quelle der Illustration neben den biblischen Realien verstanden<sup>75</sup>. Erkenntniszugewinn läßt sich unter der Annahme erwarten, daß Text und Bild sich gegenseitig ergänzen<sup>76</sup>. Unbestreitbar gehört diese Zugangsweise nicht zur

<sup>74</sup> Vgl. dazu O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Köln, Neukirchen-Vluyn 1972, 8ff und Ders., »Bibel und Ikonographie«. Kleine Geschichte des Themas mit ein paar Bemerkungen zur Methode, Biki 40 (1985) 143-147.

<sup>75</sup> Vgl. dazu O. Keel, 19. Rundbrief der Schweizerischen Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft vom 2.1.1985; Ders., Grundsätzliches und das Neumondemblem zwischen den Bäumen, BN 6 (1978) 40-55 [Keel will sogar einzelne ikonographische Kompositionen als eigenständige Überlieferungsgröße verstehen, vgl. Ders., Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament (OBO 5), Freiburg/Schweiz, Göttingen 1974, 143]; H. Weippert, Siegel mit Mondsichelstandarten aus Palästina, BN 5 (1978) 43-58; Ders., HdA II/1, 62; M. Görg, Keruben in Jerusalem, BN 4 (1977) 13-24; Ders., Schriftwort und Bildkunst, BiKi 40 (1985) 173-179.

<sup>76</sup> Vgl. O. Keel, Grundsätzliches, 42. Methodisch liegen der ikonographischen Zugangsweise die kunsttheoretischen Überlegungen E. Panowskys zugrunde: "Für die ikonographische Interpretation, bei der nicht Form, sondern der Gehalt oder Inhalt im Vordergrund steht, bleibt der von E. Panowsky vorgeschlagene Dreischritt (Eruierung des Phänomensinns, des Bedeutungssinns und des Wesenssinns) gültig" U. Winter, Frau, 90. Der zweite Schritt beinhaltet die Einbeziehung literarischer Zeugnisse in den Interpretationsprozess.

Opposition, sondern zu den wertvollen Ergänzungsaspekten, die den Elfenbeinturm historisch-linguistischer Spezialisierung verlassen helfen.

In seinem voluminösen "Survey" (vgl. 90) zum "weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt" (Untertitel) - inzwischen in der 2. Auflage vorliegend - versucht Urs Winter diesen Interpretationszugang für ein Spezialproblem fruchtbar zu machen. Er möchte über das 'Image' der altorientalischen Göttin, das er anhand der Bildkunst aufzeigen will (89), die religiösen Bedürfnisstrukturen der Frau in Israel und den Grad ihrer Befriedigung in der JHWH-Religion eruieren (70f). Durch die Fixierung auf geschlechtsspezifische religiöse Bedürfnisse (fragwürdig reduziert im Wesentlichen auf spiritualisierte Derivate aus den Bereichen Empfängnis, Schwangerschaft und Mutterschaft) und das Erfüllungspostulat auf seiten der Göttin<sup>77</sup>, stellt W. seine Untersuchung unter stark schematisierende Vorzeichen<sup>78</sup>.

In seinem ersten Kapitel (3-92) arbeitet W. die Problemstellung von 'Frau und Göttin' anhand der sozialen und kultischen Stellung der Frau in Israel heraus. Im Überblick behandelt er einige Themen der Forschungsgeschichte wie theophore Frauennamen, die Namengebung, kulturelle Position oder Stellung der Frauen in Gesetzestexten u.a.m. und stellt zurecht die Zuversicht einiger Alttestamentler bezüglich der Kongruenz von 'weiblicher' Religiosität und kultischer Wirklichkeit in Frage. Der Mangel an religiösen Identifikationsmöglichkeiten für Frauen leitet W.s Rückfrage nach der Göttin und deren "motiv- oder typengeschichtliche Bedeutung für die Frau" (86).

<sup>77</sup> "Sie (die religiösen Bedürfnisse, C.F.) befriedigen konnte vor allem jemand, der diese Phasen selbst souverän meisterte und durch alles hindurch nichts an Glanz verlor: eine Göttin!" (74, Hervorhebung C.F.). Aus dieser Einengung folgt letztlich das unbewiesene Postulat, daß es mit der 'religiösen Bedürfnisbefriedigung' (?) "in der syrisch-kananäischen Religion für die Frau viel besser ausgesehen (habe)" (69). Die Anfrage an diese Einseitigkeiten schmälert nicht die Richtigkeit der Ausgangsbeurteilung einer patriarchal strukturierten Religion und Gesellschaft, bzw. daraus resultierend einer Einflußnahme auf die religiöse Situiertheit allgemein.

<sup>78</sup> Auch die Verknüpfung von sozialer Stellung mit Bedeutung und Rang im Kult und von diesen Kategorien kausal abhängiger Bedeutung der Privatfrömmigkeit ("Je kleiner aber, durch gesellschaftspolitische und gesetzliche Zwänge bedingt, die Stellung der Frau im offiziellen Kult war, umso grösser dürfte das Bedürfnis nach Privatfrömmigkeit gewesen sein" 85) ist nicht über alle Zweifel erhaben. Im Gesamtdurchgang der Arbeit fällt der Mangel an diachroner Differenzierung der religiösen Stellung der Frau auf, was W. allerdings im Nachwort selbst erkennt, vgl. 683.

Der ikonographische 'Survey' umfaßt die Kapitel 2 "Die 'nackte' Göttin" (95-200) und 3 "Frau und Göttin" (203-477). In erschöpfender Weise behandelt W. hier Darstellungen oder besser ikonographische Konstellationen der Göttin/ihrer VerehrerInnen in Terrakotta, Glyptik und auf anderen Bildträgern überwiegend des 2. Jt. v. Chr. Der erste Teil behandelt die nackten Frauendarstellungen, deren häufiges Vorkommen bis in die Eisenzeit ('pillar-figurines') so auffallend ist, daß keine Religionsgeschichte mehr an ihnen vorbeisieht. W. klassifiziert die Figürchen in 8 Gruppen und verfolgt die Darstellungsmuster bis in die Glyptik hinein. Er versteht sie als Kultstatuetten ("household icons" 131) mit verschiedener Funktion im Rahmen der Privatfrömmigkeit. Eine soziale Ausdifferenzierung sei nicht möglich; ihre Verwendung war nicht den Frauen vorbehalten. Aufgrund der Glyptik interpretiert er den Typ der 'nackten Frau' als Darstellung einer Göttin, deren Ursprung in Syrien liegt. Diese Göttin nimmt keine gehobene Stellung im Pantheon ein und ist nicht identifizierbar mit einer der bekannten Göttinnen; vielmehr verkörpert sie mehrere Aspekte (Fruchtbarkeit, Fürbitterin, Mittlerin, Beschützerin und einen stark erotischen Aspekt). "Das differenzierte Bild der 'nackten Göttin' spiegelt eine gehobene religiöse Grundbefindlichkeit der Frau" (198).

Im zweiten Kapitel versucht W. dann, nachdem er den kriegerischen und den schutzgebenden Aspekt der Göttin ikonographisch vorgestellt hat, die verschiedenen Aspekte der 'syrischen Göttin', die im Gesamtkomplex der 'Heiligen Hochzeit' 'zyklusartig' Grunderfahrungen von altorientalischen Frauen widerspiegeln (215.253), in den verschiedenen ikonographischen Motivkonstellationen weiter zu verfolgen. Durch seine "künstlich-kumulative(n)" (253) Zusammenstellung gelingt es W. die Vorstellung von 'heiliger Hochzeit' zu entmythologisieren und als einen thematisch vielschichtigen Komplex sakralisierter Sexualität zu verdeutlichen, der letztlich auch mit Schwangerschaft und Geburt zusammenzusehen ist. Die lebensspendende Kraftfülle der Göttin wird anhand von Baumgöttinnendarstellungen ebenso plastisch verdeutlicht<sup>79</sup> wie der thro-

---

<sup>79</sup> Ab S. 759ff finden sich über 500 hervorragende Strichzeichnungen, die die Motive allein schon beim Blättern gut illustrieren. Schwierigkeiten bereitet allerdings im Text wie in den Legenden die Chronologie der Stilbegriffe. Es fehlt eine Tabelle oder ein Glossar, in dem sich 'mitannisch, kappadokisch, altsyrisch usw.' entsprechend eingeordnet wiederfinden. Darüberhinaus fehlt oft die Angabe der Anzahl und Verbreitung eines Motivs, so daß offenbleibt, ob ein Einzelmotiv oder eine Gruppe in einer bestimmten Zeit und Region den Schlüssen zugrundeliegt. Hier wäre mit mehr Angaben eine höhere Durchsichtigkeit erreicht worden.

nende Charakter der 'fernen Göttin' als Himmelskönigin. Auch in diesem Kapitel zeigt W. deutlich, daß die Aspekte nicht mit je einer der bekannten Göttingestalten schlüssig zu verbinden sind, jedoch Differenzierungen im Pantheon mit bestimmten Aspekten durchaus zusammenhängen. Nicht alle kriegerischen Darstellungen verkörpern Anat, ebensowenig sind alle Göttinnen mit Zweig Ascherabilder! Die beiden ikonographischen Kapitel sind trotz der Schematisierung oder gerade deswegen ein Glanzstück, da sie einen materialreichen Überblick über die vielschichtigen Konstellationen bildlicher Darstellungen weiblicher Göttlichkeit anbieten und neben vielen Bezugspunkten zur mythologischen Literatur auch den Bereich der Religiosität zumindest des 2. Jt. in Einzelaspekten erleuchten.

Das vierte Kapitel wagt schließlich den Sprung in biblische Zeit und Umstände. W. will hier Integration und Elimination 'der Göttin' in alttestamentlicher Zeit untersuchen. Nach der Diskussion der einschlägigen Thesen (Inschriftenfunde Kuntillet 'Agrüd, Hrbet el-Köm, Elephantine-Papyri; weibliche Eigenschaften JHWHs; Frau Weisheit) stuft W. die integrierten Aspekte der Göttin als gering ein. "Jahwe hat wahrscheinlich nie eine gleichwertige Partnerin neben sich geduldet" (669)<sup>80</sup>. Aufgrund der partnerlosen Nachbargottheiten (Milkom, Kemosch) hält W. analog ein Desinteresse bezüglich einer Partnerin bei JHWH für möglich<sup>81</sup>. "Man kann weiter vermuten, dass sich dieses Desinteresse auch auf eine mögliche weibliche Konkurrenz von seiten der kanaänischen Religion erstreckt hat" (540). Diese These verfolgt er jedoch nicht weiter, sondern versucht die Dämonisierung der Göttin und ihrer VerehrerInnen (besonders über das Element des Fremden: Isebel; Ninive, Moab, 'fremde Frau') und die zentrale Elimination der sexuell-erotischen Sphäre (die er ja für das 2. Jt. ikonogra-

---

<sup>80</sup> Aschera in den Inschriftenfunden aus Südjuda will er als von der Göttin gelöstes Kultobjekt JHWHs verstehen (vgl. 539). Allein schon aufgrund der zuvor beteuerten Feststellung, daß bis in dtr Zeit Göttin und Kultobjekt nicht scharf unterschieden wurden, ist eine solche Annahme recht zweifelhaft. Hätte der Terminus אשׁרה sich in seiner kultisch-objekthafte Bedeutung von der personal-göttlichen Bedeutungssphäre auf JHWH hin entfernt, wären spätdtr Vernichtungsvorschriften (Dtn 7,5; 12,3) kaum ohne Begründung vertretbar gewesen.

<sup>81</sup> Auch für den palästinischen El will W. die Partnerlosigkeit annehmen, da keine sichere (epigraphische) Evidenz vorliege. Auch wenn die Interpretation der šgr der Dēr'Allā Inschrift umstritten sein mag, reicht ein 'Negativkriterium' nicht aus, El aus der Tradition der Götterfamilie (Ugarit) zu isolieren. Dann aber ist eine Partnerin wahrscheinlich!

phisch verfolgt hat) aus dem Gottesbild aufzuzeigen. Die Schlußabschnitte versuchen "Die Wiederkehr der verdrängten Göttin" (630-655) in Methaphern und überhöhten Frauengestalten zu finden und letztlich die zur 'heiligen Hochzeit' diametrale "desakralisierte Erotik des Hohenliedes" (656-667) als Folge des gesamten Eliminations- und auch Transzendierungsprozesses zu deuten.

Gerade das letzte Kapitel läßt die Arbeit als zu breit angelegt erscheinen<sup>82</sup>. Dem mutigen und anerkennenswerten Versuch einer atl. Zusammenschau zur Synthese mit Kap. 1 und bes. 2-3 ermangelt es an eingehender Textanalyse und Argumentation, die die vielfältigen Hypothesen hätten durchsichtig machen können. Problematisch ist der zeitliche Sprung<sup>83</sup> von der Bronzezeit mit völlig anderen gesellschaftlichen Voraussetzungen unter der Annahme der weitgehenden Kontinuität der Konstellationen bis in die Eisenzeit. Es bleibt fraglich, ob die 'Allgemeinheit' und 'Zeitlosigkeit' von Bildern bzw. Motiven (vgl. 682f) in ihrer Beziehung zum Text die zeitliche und teils auch massiv örtliche Lücke so deutlich schließt, wie W. annehmen will. Das gilt insbesondere bei einem ikonographischen Survey, der (abgesehen von dem großen Nutzen der Zusammenstellung) stark systematisiert und generalisiert. Die in diesen Anfragen aufscheinenden methodischen Probleme der "ikonographischen Hermeneutik und des Verhältnisses von Bild und Text" (681) haben zur Problematik dieses Aufsatzes tatsächlich analogen Charakter, denn auch bei der Interpretation von Texten mit Hilfe der Ikonographie bleibt "der Tribut an die literaturwissenschaftlichen Primärstadien der Exegese ... unverzichtbar"<sup>84</sup>. Auch wenn man eine Eigenständigkeit der Bilder zugesteht, "zeigt sich auch hier, daß man gut daran tut, zunächst der Textfassung selbst intensiv nachzukommen, bevor Informationen von außerhalb eingeholt werden"<sup>85</sup>. Trotz dieser Problematik, die unweigerlich durch die große Fülle des Materials und der damit notwendig verbundenen Generalisierung verschärft wird, ist der Versuch W.s keineswegs zu verwerfen. Denn im Zuge der zunehmenden Spezialisierung in atl. und altorientalische Wissenschaft sind ähnlich nützliche Überblicke rar

<sup>82</sup> Zum grundsätzlichen Problem der Auswahl und der damit verbundenen Vorentscheidungen, vgl. M. Görg, Keruben, 13.

<sup>83</sup> Die Problematik des zeitlichen Abstands sieht W. 472 selbst; vgl. auch E. Lipinski, *The Syro-Palestinian Iconography of Woman and Goddess*, IEJ 36 (1986) 87-96.

<sup>84</sup> M. Görg, Schriftwort, 174, vgl. auch Ders., Keruben, 13f; C. Dohmen, Bilderverbot, 315f..

<sup>85</sup> M. Görg, Schriftwort, 176.

geworden und »Frau und Göttin« bringt unbestreitbaren Erkenntniszuwachs für die aktuelle Diskussion um Göttinnen und Feminismus.

Die für W.s Werk angedeuteten Anfragen an die 'ikonographische Hermeneutik' verdichten sich für die zweite Dissertation aus der 'Keel-Schule' von Silvia Schroer.

S. will "die atl. Nachrichten von darstellender Kunst ... sammeln" (9) und diese Textbelege jeweils in Beziehung zu der archäologischen Evidenz setzen (vgl. 10), mit dem Ziel "ein Element im allmählich entstehenden Gebäude einer Kunstgeschichte Israel (zu) sein" (8). Mit ihrer materialreichen Zusammenstellung schließt S. eine forschungsgeschichtliche Lücke, denn tatsächlich haben das Mißverständnis des Bilderverbotes als israelitisches Kunstverbot und die philologische Vereinseitigung in der Beschäftigung mit Texten<sup>86</sup> die systematische Aufarbeitung des Faktums 'In Israel gab es Bilder' verdrängt.

Die Zusammenstellung der im AT erwähnten Bildwerke umfaßt die ersten drei Kapitel. Im ersten: "Bildwerke in Gestalt von Bäumen, Blüten und Früchten" (21-66) geht S. hauptsächlich auf die Ascheraproblematik ein<sup>87</sup>. Dem Kult der

<sup>86</sup> "Philologie ohne den Umgang mit Kunstwerken bleibt ein lebloses Skelett" J.J. Bachofen, Autobiographische Aufzeichnungen, zitiert nach K. Schefold, Die Religion des Archäologen J.J. Bachofen (Bayerische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Heft 5 [1987]), München 1987, 9.

<sup>87</sup> Da das aktuelle Ascheraproblem sehr ausführlich behandelt ist und im gesamten Werk immer wieder in Querverweisen auftaucht, zudem die extrabiblische Evidenz relativ leicht in 'bezugsfähiges' und unsicheres Material zu trennen ist, sollen hier beispielhaft einige Bezüge und Textauswertungen andiskutiert werden:

Es ist fraglich, ob die Partnerschaft Baals mit Aschera im AT als Konsens bezeichnet werden kann (22), da alle Stellen, die darauf hindeuten, dtr pauschalisierender Hand entstammen. Gerade die frühe Stelle Dtn 16,21 und die 'historische Notiz' 2 Kön 23,6f lassen eine Beiordnung Ascheras 'neben' JHWH vermuten.

Aus Ri 6,25-30 läßt sich nichts über Aussehen und Größe des Kultgegenstandes herauslesen. Das אֲשֶׁר עֲלֵיו (22) zielt weniger auf das 'über den Altar hinausragen' (vgl. 22) als auf eine möglichst intensive (nachträgliche) Verbindung von Aschera und Baalsaltar [zur Verwendung von מִזְבֵּחַ mit עַל, das übertragen eine kultische Komponente kennzeichnet, nicht jedoch auf die Lokalität zielt, vgl. C. Dohmen im עַל- (ה) מִזְבֵּחַ, BN 16 (1981) 7-10]. Die Auseinandersetzung mit Aschera im AT begann erst viel später als die mit Baal, an dessen pauschale Verdammung Dtr anknüpft, um möglichst 'leichtes Spiel' zu haben (vgl. auch 1 Kön 18,19).

Daß der Terminus אֲשֶׁר nicht für die heiligen Bäume der Patriarchenzeit verwandt wird, weist kaum "auf den starken kanaanäischen Einfluß auf



Göttin mißt sie große Bedeutung bei (43f) und schließt - unabhängig von der Interpretation der Inschriftenfunde, was richtig ist - auf eine unbestreitbare

die Baumverehrung" (23). Das Motiv eines stilisierten Bäumchens auf eisenzeitlichen Stempelsiegeln steht auch nicht pauschal "mit den im Alten Testament erwähnten heiligen Bäumen und mit den Ascheren in Zusammenhang" (34). Unbestreitbar bleibt lediglich eine Affinität dieses Motivs zu Fruchtbarkeit und eventuell zu Baumgöttinnen; vgl. dazu auch S. Schroer, Die Zweiggöttin in Palästina/Israel, in: M. Küchler, C. Uehlinger, Jerusalem, a.a.O. 201-225.

Die folgenden Anfragen betreffen Schroers Interpretation der Funde von Kuntillet 'Ağrūd, auf die viele ihrer Thesen zurückgreifen: Aus den Zeichnungen läßt sich kaum schlüssig entnehmen, daß Aschera mit einem Kult "konnotiert (wurde), für den Musik und Tanz (...) charakteristisch war" (37, Herv. C.F.). Im günstigsten Falle (die Zeichnungen assoziieren eine Kultpraxis der in den Inschriften genannten Gottheiten, bleiben aber Einzelstück!) läßt sich eine Affinität vermuten. Die weitergehende Erwägung S.s, daß der 'Musikantenkultständer' aus Aschdod auf einen Ascherakult verweisen könnte, ist reine Spekulation! (Zur Verbindung von Musik und Kult vgl. U. Winter, Frau, a.a.O. 281ff).

Die auf die Verbreitung des 'Kuh- und Kalb-Motivs' und die Strichzeichnungen von Kuntillet 'Ağrūd gestützte Vermutung, daß das סמל הקנה (Ez 8,3.5) wie das סמל האשרה in 2Kön 23,6 eine Skulptur im Tempel mit eben diesem Motiv war (vgl. 30.41), hat nicht mehr für sich, als eine ebenfalls in den Zeichnungen belegte säugende Capride, eine Qudschu-Stele oder ein Standbild der Göttin oder ... Daß 1Kön 23,6 und Ez das gleiche meinen, suggeriert zwar die Parallele in 2Chr 33,7.15, wo das סמל האשרה als סמל bezeichnet wird, doch muß hier die Verwendung des Begriffs סמל auf eine Besonderheit beim Chronisten zurückgeführt werden (vgl. zu diesem Problem eine in der ZAW erscheinende Miszelle des Verf. 'Die Elimination der Göttin aus dem Weltbild des Chronisten').

Abwegig ist die ebenfalls durch die Krugmalereien von Kuntillet 'Ağrūd assoziierte Vermutung, daß das ungeklärte סמל מלצה aus 1Kön 15,13 "eine grössere Bes-Figur war" (38). Nichts deutet darauf hin, daß der apotropäische Dämon in irgendeiner Verbindung zur Göttin stand. Die vermehrte Verwendung eines Bes-Motivs in der Kleinkunst (36) reicht nicht aus, das Motiv auch für die Großplastik zu reklamieren, erst recht nicht zur Erklärung des 'Kunstbegriffes' (analog zu גליליים in 1Kön 15,13).

Die Verbindung der Tempelwebereien (2Kön 23,7) mit archäologischer Evidenz aus Kuntillet 'Ağrūd ["Es wird kein Zufall sein, dass ausgerechnet in Kuntillet Adschrud beachtliche Reste von buntem Mischgewebe und Webgewichte gefunden worden sind" 42] ist subtil. Die Verbindung hat drei Voraussetzungen: 1. einen ausgeprägten Ascherakult in der Karawanserei, der aus der Segensfunktion (für Reisende?) zusammen mit JHWH und der kultischen Grundtendenz der Anlage geschlossen wird. 2. die feste Verbindung von Webereien mit dem Ascherakult und 3. die nicht-profane Herstellung und Verwendung von Textilien in Kuntillet 'Ağrūd, wobei zunächst die profane Weberei die naheliegendste ist.

"enge Zusammengehörigkeit von JHWH und Aschera in Israel" (45). Desweiteren geht S. auf dekorative Gestaltungsmotive aus der Flora im salomonischen Tempel, Jachin und Boas und damit auf die Fruchtbarkeitssymbolik in Lotosblüten und Granatäpfeln ein.

Im zweiten Kapitel (69-158) behandelt S. teriomorphe Bildwerke mit dem Schwergewicht auf Löwen, Schlangen (u.a. לִישׁוֹן) und Stierdarstellungen, sowie die Darstellungen von Mischwesen. S. bietet hier viel außerbiblisches Material, das die Verwendungsbreite dieser Motive in bildlichen Darstellungen untermauert. Unwahrscheinlich ist lediglich ihr Ausgangspunkt, daß die P-nahe Bilderverbotsparänese Dtn 4,17<sup>88</sup> "als Reaktion auf den hohen Beliebtheitsgrad" (70) von kultischen Tierdarstellungen in der Eisenzeit zu verstehen ist. Auch die Teraphim werden in diesem Abschnitt behandelt; S. interpretiert sie als "Element der volkstümlichen Religiosität" (145) und zwar als in mantischer Funktion verwandte, tiergestaltige (Stier-)masken<sup>89</sup>.

Das dritte Kap. (161-253) behandelt anthropomorphe Bildwerke in Statuen, Graffiti und Schmuckbildern<sup>90</sup> und die metaphorischen Beschreibungen Hld 5,10-16; Dan 2,32-35; 10,5f, deren Interpretationsschlüssel eine edle (Götter-?) Statue ist, was S. überzeugend aufweisen kann<sup>91</sup>. Ebenso behandelt sie hier die späte Götzenbildpolemik aus Jes und Jer, sowie die satirische Erzäh-

<sup>88</sup> Vgl. zur literarhistorischen Einordnung D. Knapp, Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation (GTA 35), 68ff.

<sup>89</sup> Aufgrund des bemalten Rinderkopfes von Megiddo (m.W. Einzelstück für Palästina) weitet sie die Verwendung von Masken/Teraphim aus: "Tiermasken haben also ... auch in Israel ein (sic) Rolle im Kult gespielt" (149). Da keine der atl. Stellen ähnliches andeutet, gilt es trotz der Verwendung in Parallelkulturen in diesem Punkt vorsichtig zu sein, um nicht die schmale extrabiblische Evidenz zu überreizen.

<sup>90</sup> Daß die Herstellung eines JHWH-Bildes "nirgends explizit verboten (auch in Dtn 4 nicht)" (163) werde, stimmt für Dtn 4 nicht, da der Gegensatz von Vision und Audition hier gerade als Begründung des Bilderverbotes herangezogen wird (vgl. VV 12 u. 16a) und die Audition sich klar auf JHWH bezieht. Die erste Erweiterung des Grundtextes Dtn 4, 15,16a\* (vgl. dazu D. Knapp, Dtn 4, a.a.O. 68ff) warnt explizit vor der Herstellung eines JHWH-Bildes 'in Gestalt von irgendetwas'. Richtig ist, daß es wohl nie ein "genuin israelitisches JHWH-Bild gegeben hat" (163).

<sup>91</sup> Daß den 'Vorbildern' metaphorischer Beschreibungen von Geliebten größere Beachtung geschenkt werden muß, zeigt jetzt auch C. Uehlinger [Eva als lebendiges Kunstwerk, BN 43 (1988) 90-99], der in Gen 2,21ff eine 'lebendige Statuette' als traditionsgeschichtlichen Hintergrund für die Erschaffung der Frau aufweist.

lung 1 Sam 5,1-5<sup>92</sup>. S. versucht realienkundliche Schlüsse aus diesen Texten zu ziehen. So weist z.B. Jer 10,5 darauf hin, daß die Bilder getragen werden müssten, was S. an Götterprozessionen denken läßt (200.209); V 4 "mit Nägeln und Hämmern befestigt man es" wird als Hinweis interpretiert, "dass wir an menschengestaltige Standbilder zu denken haben, weil sich das Problem bei einem Sitzbild weniger stellt" (204). Jeweils werden die Hinweise durch archäologisches Material erläutert und so in die Tradition der Bilderherstellung gestellt. M.E. lassen die Texte diese Arbeitsweise nicht zu. Ihre Aussageintention (aus dem Kontext erschlossen) liegt deutlich ausschließlich auf der (generalisierenden) Polemik, in deren Dienst sie auch die konkreten Angaben (Form/Inhalt) stellen: Das 'Getragen-Werden-Müssen' bescheinigt ebenso Unvermögen wie der wackelige Stand. Über 'Tragfähigkeit' oder über die Pose (Stand- oder Sitzbild<sup>93</sup>) der Bilder sagt der Text nichts! Zwar liegen den Beschreibungen prägende Vorstellungen zugrunde; diese spiegeln sich jedoch nicht notwendig in der textlichen Ausführung, sondern können im Extremfall sogar völlig divergieren.

Im vierten Kapitel (257-300) behandelt S. "Bilder von Astralgottheiten in Israel und Juda". Hier wertet sie die dtr. Hinweise auf das צבא השמים (Sonne, Mond, Gestirne) für die Verbreitung des Astralkultes aus, den sie aufgrund der Austauschbarkeit der Glieder (Sonne, Mond, Baal, Aschera) in dtr Formeln auch als vorexilisch kanaänisch überkommenen Kult annehmen will. Eher zustimmen kann man der These eines spätvorexilischen Aufschwungs der Astralkulte assyrischer Prägung, der sich im Kult der Himmelskönigin und des Schamasch in Jerusalem zeigt. S. stellt in diesem Kap. eine Fülle an Material zu

---

<sup>92</sup> Zwar gesteht sie den überaus polemischen und fiktiven Charakter der Erzählung ein, versucht aber trotzdem aus den Beschreibungen Angaben über das Aussehen der Statue herauszufiltern (z.B. daß die Hände freistehen und abbrechen konnten) und auf den Gott Dagon zurückzubeziehen. Da jedoch jedes Detail der Darstellung dieser Erzählung auf die Verhöhnung jeglichen Kultbildes abzielt (und diese m.E. eher spätdtr als im 9. Jh. anzusetzen ist), ist eine 'skulpturelle' Auswertung ebenso müßig und unsicher wie eine historische Verwertung. Vgl. zu den Stilmitteln dieser Erzählung H.D. Preuss, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament* (BWANT 92), Stuttgart 1971, 75f, zur generalisierenden Tendenz der Polemik und ihrer Beschreibungsglieder vgl. ebd. 280ff.

<sup>93</sup> Die Festlegung auf eine Möglichkeit widerspricht der ursprünglich gerade generalisierenden Aussageintention! Aufgrund dieser sind alle Posen eingeschlossen.

dieser Thematik vor, das als Illustration der knappen textlichen Notizen gute Dienste leisten kann.

Die folgenden Kapitel ergänzen die Zusammenstellung der Bildwerke in sinnvoller Weise. Ein terminologisch orientierter Überblick (303-353) holt die gesamte Bilderterminologie sprachgeschichtlich und in jeweiliger Distribution ein. Das 6. Kap. (357-419) behandelt die wichtigsten Bildträger (Steine, Elfenbein, Keramik, Textilien, Siegel und Amulette) und in einem Schlußabschnitt (423-431) die Verarbeitung dieser Materialien durch Kunsthandwerker in Israel. Die letzten beiden Abschnitte unterstreichen noch einmal, daß es 'israelitische' Kunst und einheimische Künstler gegeben hat und das Bilderverbot nie zum Kunstbildverbot ausgeweitet wurde.

S. hat durch ihre systematische Auflistung der 'Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament' und der gleichzeitigen Verbindung dieser oft unscheinbaren Notizen mit einer Fülle von außerbiblischen Material ein sehr nützliches 'Arbeitsbuch'<sup>94</sup> geschaffen, das bei religionsgeschichtlichen (Bilder-)fragen so bald nicht aus den 'Top-Ten' der Literaturverzeichnisse verdrängt werden wird. Es muß zugestanden werden, daß bei einer Zusammenschau eines so großen Bereiches Einzelheiten gegenüber dem Ganzen notwendig zu kurz kommen, so daß die hier geäußerten Anfragen und die besonders am Beispiel Aschera (vgl. Anm. 87) kumulativ geäußerte Kritik nicht die Anerkennung ihres 'Gesamtprogramms' schmälern soll! Sie zeigt m.E. jedoch, daß die angewandte Methodik noch nicht ausdiskutiert ist und S. in **einigen** (nicht grundsätzlich in allen) Fällen die Verbindung von Archäologie (Ikonographie) und Text überzieht. Sicher haben Texte nicht nur **eine** Aussageebene, allerdings muß je im Einzelfall überprüft werden, ob ein Text über die 'normale' Kongruenz von Aussageintention und -inhalt/form hinaus (etwa im Beispiel Dagon) wirklichkeitsbezogene Informationen enthält. Zur Interpretation unklarer Textstellen müssen erst **textimmanente** Lösungen versucht werden und auch wenn diese nicht möglich sind, können extrabiblische Materialien **nicht in jedem Fall** zu einer Klärung beitragen<sup>95</sup>. Insbesondere muß bei Motivkonstella-

<sup>94</sup> Das Buch ist hervorragend durch ausführliche Register (Autoren, Bibelstellen, Stichworte) erschlossen. Die Abbildungen sind jeweils mit Seitenangaben versehen, so daß auch darüber eine Orientierung möglich ist.

<sup>95</sup> "Wie die jeweiligen Inhalte (sc. von Bildern und Texten) zueinander stehen, ist eine Frage, deren Lösung im Grunde erst nach einer sukzessiven Erhebung und Analyse des Materials beider Seiten, von der synchronen Beschreibung der Texte bzw. Darstellungen bis zur formalen Gegenüberstellung und diachronen Verhältnisbestimmung der bezeichnenden

tionen (z.B. Kuh- und Kalb; Zweig/Baum) ihre Mehrdeutigkeit einbezogen werden, denn selten sind diese über 'Aspekte' hinaus auf eine bestimmte Gottheit zu beziehen. Archäologische Sachverhalte müssen erst 'für sich' einer Interpretation unter ihren Kriterien unterzogen werden, d.h. Einzelfunde müssen vor (nicht während) einer Beziehung auf den Text in Bedeutungs- und Herkunftskontexte eingeordnet werden. Lokalphänomene müssen als solche gekennzeichnet und in einer möglichen Relation zum Text als solche bedacht werden, um nicht der Gefahr zu erliegen, mit Ausnahmen die Regel erst zu konstituieren und dann zu illustrieren.

Besonders an den letzten Werken hat sich gezeigt, daß das Beziehungsgeflecht zwischen Archäologie/Ikonographie und atl. Texten sehr intensiv ist und - gerade was die Bilder angeht - eine aktuelle Relevanz unserer Fragestellung nicht zu leugnen ist. Das Verhältnis zwischen den beiden Bereichen war hier - vom altorientalischen Bildmaterial herkommend - wesentlich davon bestimmt, welcher Stellenwert der **vorgängigen** Textanalyse beigemessen wurde. Darum ist als letztes, hier vorzustellendes Werk, eine Untersuchung zur Bilderfrage ausgewählt, die nicht aus ikonographischer, sondern nahezu ausschließlich aus literarischer Perspektive argumentiert. Auch liegt **Christoph Dohmens** Schwerpunkt nicht auf der realienbezogenen Beobachtung: 'In Israel gab es Bilder', sondern auf der Tatsache: 'In Israel gab es ein Bilderverbot', das erstere Aussage erst dem Status der Selbstverständlichkeit enthebt. Ausgangspunkt seiner - in der zweiten Auflage vorliegenden - Dissertation ist die Feststellung, daß die These von der inhaltlichen Einheitlichkeit des Bilderverbots in den zur Disposition stehenden Texten unhaltbar ist (24-30), d.h. die Verbotsformulierungen und -inhalte einer Entwicklung unterlagen. Die Rekonstruktion dieser Entwicklungsgeschichte und "die inhaltlich-thematische Zusammenfassung des Phänomens der geforderten Bildlosigkeit im AT" (31) ist das Ziel der Untersuchung, die in drei Schritten vorgeht:

Zunächst bietet D. eine synchrone Betrachtung der für die Verbotsformulierung in Frage kommenden Bildbegriffe<sup>96</sup> (34-63), dann im breiten Hauptteil der Ar-

---

Elemente, angegangen werden kann", M. Görg, Keruben, 13f.

<sup>96</sup> Nach einer wertvollen Differenzierung der deutschen Termini Bild, Götterbild und Kultbild behandelt D. פסל und מסכה als die zwei entscheidenden Lexeme zunächst einzeln und dann als Hendiadyoin מסכה ופסל in ihrer Etymologie, Distribution und Semantik. D. weist nach, daß beide Begriffe nicht verschiedene Herstellungsarten (Schnitz- und Gußbild) unterscheiden, sondern im AT פסל als plastisches Gebilde i.S. von 'Kultbild' und מסכה zur Bezeichnung des "Produkt(s) einer Goldschmiede-

beit (64-235) umfangreiche Textanalysen der Bilderverbotstexte und ihrer Kontexte<sup>97</sup>. Das vierte Kap. (236-277) bietet schließlich die Verbindung der punktuell in der Analyse herausgearbeiteten Aspekte in ein diachrones Koordinatensystem, das Herkunft und Entwicklung des Bilderverbotes in eine Gesamthese einbindet.

Diese These kombiniert die zwei klassischen Erklärungsmuster der Forschungsgeschichte zum Bilderverbot, nämlich das extern-soziologische zur Herleitung der anikonischen Grundtendenz und das intern-religionspezifische 'Modell' zur Erklärung des Verbotscharakters in der späteren Ausprägung. Die sachlichen Ursprünge des Bilderverbotes liegen in der kultbildlosen halbnomadischen 'Kulturrandvergangenheit' Israels, wofür D. als Analogie auf die "Spuren anikonischer Kulte in den Randgebieten der altorientalischen Hochkulturen" (239) verweist. Diese 'kultursoziologische Differenz' erklärt lediglich das Phänomen der Kultbildlosigkeit nicht das Verbot von Kultbildern<sup>98</sup>. Die 'anikonische Vorgabe' spiegelt sich erstmalig im Altargesetz des Bundesbuches (Ex 20,23b.

---

arbeit an einem Kult- oder Götterbild" (53) verwandt wird. Das Hendiadyoin vereint beide Merkmale "plastische Arbeit mit wertvoller Ausschmückung" (63). Über die von D. (vgl. 59ff) angenommene "Ursprünglichkeit des Hendiadyoins" vor den Einzelbegriffen läßt sich sicher streiten, wichtig erscheint jedoch die Feststellung, daß כּוּל in einigen Belegen die Gesamtbedeutung des Hendiadyoins an sich zieht.

<sup>97</sup> Einen großen Teil macht hier die Analyse von Ex 32 (plus Verhältnis zu Dtn 9f) aus. Die Analyse der wichtigen Erzählung vom goldenen Kalb [D. arbeitet eine um die Führungsrolle des Mose kreisende vorjehowistische Grunderzählung heraus, die von Je zur Sündenerzählung vom goldenem Kalb überarbeitet wird. Unter dem Blickwinkel des Bilderverbotes wird die Erzählung von dtr Kreisen überarbeitet. R<sup>p</sup> ist verantwortlich für die Letztgestalt.]. Die weiteren Texte der Analyse sind Ex 20,23; 34,17; Lev 19,4; 26,1; Dtn 4,; die Dekalogformulierungen Dtn 5,8/Ex 20,4; Dtn 27,15.

<sup>98</sup> "Im Inneren des nomadischen Lebensbereiches hätte ein solches Verbot gar keinen Sinn" (244). Natürlich setzt diese kultursoziologische Herleitung wesentlich ein Entstehungsmodell Israels voraus und ist damit in gewisser Weise abhängig vom Diskussionsprozess um die Frühgeschichte (s.o.). D. setzt allerdings nur einen 'Minimalkonsens' der Entstehung (Bipolarität von vorstaatlichen Organisationsformen [urbane - nicht- bzw. halbseßhafte Lebensorganisation] und gesellschaftlicher Umorganisationsprozess und Konfliktpotential durch intensiven Kulturkontakt des halbnomadischen Elementes in frühstaatlicher Zeit) voraus, so daß seine These im Rahmen der diskutierten Modelle integrierbar bleibt, sofern nicht die Bedeutung des wie auch immer gearteten Phänomens nichtseßhafter Bevölkerungselemente so weit zurückgedrängt wird, daß derart gewichtiger Einfluß wie D. ihn annimmt, unwahrscheinlich wird.

24a), das nach D. in kultkonservativer Ausrichtung den tradierten Blutritus der Verehrungsform in Kultbildern gegenüberstellt, um durch konservative Reaktionen einen Integrationspol im spannungreichen Übergang der vorstaatlichen zur frühstaatlichen Zeit zu schaffen (vgl. 172-179.237-244).

Auch für die frühe Königszeit findet D. kein Bilderverbot, nur eine implizite Bilderdistanz, die sich etwa in der Lade als bildlosem Kultobjekt, im Kerubenthron aber auch im Postamentstier (als 'Präsenz-marker') in Bethel zeigt<sup>99</sup>. Die erste Bilderkritik erwächst im Übergang von der integrierenden zur intoleranten Monolatrie im 9./8. Jh. v. Chr. Bei Elijas programmatischer Entscheidungsfrage 'JHWH oder Baal' steht "die Auseinandersetzung um Kultobjekte unterschiedlicher Provenienz ... noch nicht an" (257). Erst die Sensibilisierung auf die Verwirklichung der Exklusivität JHWHs läßt Hosea 'Bilderkritik' üben, da er diese als "polyvalente(r) Träger religiöser Ideen" (269) erkennt. Die Gefahr, den Verweilscharakter zu unterschlagen (als Bild und nicht im Bild zu verehren) und die Ambivalenz z.B. des Stierpostamentes berühren die Ausschließlichkeit. Sachlich hat also "das Fremdgötterverbot ... als Spezialfall das Bilderverbot im 8. Jh. geboren" (262). Zwischen dieser sachlichen Grundlegung und der tatsächlichen Formulierung im frühdtr Dekaloggrundtext<sup>100</sup> liegt die 'Krisenzeit' des Untergangs des Nordreichs (Die "geschichtstheologische Refle-

<sup>99</sup> Hier wäre zu fragen, ob nicht die Integration von Masseben in den JHWH-Kult die Reihe D.s erweitern könnte. Auch Masseben haben in kultischer Verwendung die "Funktion, die Präsenz einer nicht abzubildenden Gottheit anzuzeigen" (251), was für diese Phase der Entwicklungsgeschichte kennzeichnend ist. Auch haben sie neben dem integrativen Moment (Vätergotttraditionen) durch ihre Herkunft ein 'konservatives' Element.

<sup>100</sup> In der Analyse der Dekalogtexte schließt sich D. weitgehend Hossfeld an: Aufgrund des synoptischen Unterschieds zur Ex-Fassung (zusätzliches *was*) Priorität der Dtn-Fassung [Vgl. jetzt erneut F.L. Hossfeld, Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen, in: Ders. (Hg.), Vom Sinai zum Horeb, Würzburg 1989, 73-118]. Frühdtr Grundtext in Dtn 5 "לא היעשה לך פסל" , der dreifach von dtr und priesterlicher Hand erweitert wurde. Durch 5,9a vereinigt ein dtr Redaktor Fremdgötter- und Bilderverbot. Eine frühnachexilische Erweiterung (כל המוניה) und R<sup>p</sup> (mit Sätze und Exodusdekalog [mit Syndese]) dehnen das Verbot von Götterbildern auf alle Darstellungen in kultischer Funktion aus (vgl. 210-230).

Nicht ganz einsichtig ist D.s Annahme, das Aufstellen eines פסל האשרה durch Manasse habe auf die Wahl der Formulierung des Dekaloggrundtextes Einfluß gehabt. Der Begriff פסל wird allein auf Sachnotwendigkeiten (Kürze und Bedeutungsbreite, vgl. 273) zurückzuführen sein. Die 'Anspielung' auf 2 Kön 21,6 scheint von daher kaum bewußt intendiert.

xion" (263) durch JE übernimmt die heseanische Bilderkritik in der Erzählung vom Goldenen Kalb) und des assyrischen Kulturdrucks, der sich in kultischer 'Überfremdung' und in den 'Kultreformen' spiegelt<sup>101</sup>. Durch den im Exil wachsenden Monotheismus kehrt sich das Verhältnis von Fremdgötter- und Bilderverbot um, letzteres übernimmt die Führung in der Auseinandersetzung mit anderen Religionsformen. Deutlich zeigt sich in späten Texten (Lev 26,1, Dtn 4; Dekalogzusätze) die Tendenz, das Bilderverbot auszuweiten, um dadurch der Faszination der Bilder entgegenzutreten und die von den Anfängen an vererbte *differentia specifica* (vgl. 286) zu wahren<sup>102</sup>. D. wertet die späte Götzenpolemik nicht als Nachgeschichte des Verbotes, sondern als Parallelentwicklung

<sup>101</sup> D.s Beurteilung der Reformmaßnahmen Hiskijas ist bestreitbar: "...jedoch ist nicht daran zu zweifeln, daß Hiskia eine erste Zentralisation des Kultes sowie eine 'Reinigung' des Kultes betrieben hat" (264). Zunächst steht der  $\text{מִשְׁכַּן הַיְהוָה}$  kaum im Tempel und fällt als Maßnahme in bezug auf den Tempel(opfer)kult sicher aus, wenn auch die Beurteilung der Historizität dieser Maßnahme durch den Standort nicht beeinträchtigt wird. Der Grund der Beseitigung ist sicher religionspolitisch in Hiskijas "Auflehnung gegen die assyrische Überfremdung" (266) zu suchen und bestätigt D.s Annahme der problematischen 'Uneindeutigkeit' von JHWH-Symbolen (vgl. 266). Daß im 8. Jh. v. Chr. der Opferkult außerhalb Jerusalems eingestellt wurde, scheint nur für Tell 'Arād (weniger für Tell es-Seba) archäologisch belegt. Ob allerdings "zur Zeit Hiskias die Opfer ... eingestellt werden sollten" (264 Anm. 75, Herv. C.F.), was für eine Zentralisationsmaßnahme sprechen würde, ist den archäologischen Fakten nicht zu entnehmen. Daraus läßt sich lediglich ein "Bedeutungsschwund des Kults" (H. Weippert, HdA II/1, 624) ableiten, der unabhängig von politischen Maßnahmen sein kann.

<sup>102</sup> Eine Anmerkung zu D.s Analyse der späten Bearbeitungen von Ex 32 sei noch erlaubt. D. legt überzeugend dar, daß ein dtr Redaktor die Übertretung des Bilderverbotes in Ex 32 mit der Bundeserneuerung in Ex 34 durch das Tafelmotiv verknüpft (vgl. 128-141). Dieser Redaktor beschreibt das Herstellen der neuen Tafeln mit der Verbalwurzel  $\text{לָמַד}$  in Ex 34,1.4. Daraus folgt für D. "daß diese Tafeln, resp. die darauf geschriebenen Worte die einzig legitime Darstellung JHWHs sein sollen" (145). Eine 'Darstellung' ist wohl kaum intendiert, zudem läuft diese Interpretation auf eine wesentlich zu scharfe Konfrontation von Wort und Bild hinaus, vor der D. selbst warnt (vgl. 316f). Die Anspielung parallelisiert eher Kalb und Tafeln als 'Ausdruck des Verhältnisses zwischen JHWH und Volk'. Die Konfrontation der Symbole ist durch die Anspielung nur im übertragenen Sinn auch eine Opposition von legitimum Wort und illegitimem Bildsymbol [Vgl. dazu jetzt auch C. Dohmen, Was stand auf den Tafeln am Sinai und was auf denen vom Horeb?, in: F.-L. Hossfeld (Hg.), Sinai, a.a.O. 9-49.37].



zur 'Ausweitung', so daß das Nebeneinander beider in späten Texten erklärlich wird<sup>103</sup>.

D.s. entwicklungsgeschichtliche These und deren Grundlegung in den Textanalysen überzeugt. Ihre Stärke liegt einerseits in der ständigen Rückbindung an die Entwicklungsgeschichte des JHWH-Glaubens und andererseits im Zusammenspiel von externer kultursoziologischer Grundlegung der Bildlosigkeit und innerer religionssoziologischer/theologischer Konkretion im Verbotscharakter. Die kontextgebundene Analyse von Einzeltexten auf eine diachrone Entwicklungslinie hin und die Kombination von Begründungsmodellen kann als methodisches Paradigma für ähnliche Untersuchungen gelten. Das 'Bilderverbot' hätte allerdings in der Einholung des archäologischen Befundes eine sinnvolle und auch notwendige Erweiterung erfahren können<sup>104</sup>, denn gerade die materielle Hinterlassenschaft in Bildern (vgl. Schroer) kann das Bilderverbot als Kultbildverbot explizieren und deutlich machen, daß es keine generelle Kunstfeindlichkeit zur Folge hatte. Gerade Ikonologie und -graphie können hier helfen, z.B. das Fehlen einer spezifischen JHWH-Ikonographie oder das Auftauchen bildloser Siegel im 8./7. Jh.v.Chr. zu erläutern. Sicher richtig ist in diesem Fall D.s. Forderung nach methodischer Priorität des Wortes vor dem Bild beim Verständnis der Bilderverbotstexte<sup>105</sup>, denn gerade im sensiblen Bereich des JHWH-Glaubens und seiner Charakteristika muß die innerbiblische Entwicklung klar sein, bevor man sie mit außerbiblischem Material (das vielleicht dann die atl. Nachrichten als tendenziös und selektiv erweist, s.o.) konfrontiert. Insofern bietet D. den methodisch richtigen Weg, der - bei Einbeziehung des gesamten archäologischen Materials - sicher nicht mehr von Einzelpersonen bis zu Ende gegangen werden kann. Vielmehr hat D. das Fundament geschaffen, das Bilderverbot unter den o. g. Aspekten weiter zu untersuchen und damit

---

<sup>103</sup> In seinem Schlußabschnitt geht D. noch auf die Beziehungen von Gott-ebenenbildlichkeit und Bilderverbot und im Nachwort auf die breite Wirkungsgeschichte und damit auch auf die hohe Relevanz des Verbotes für die Theologie ein. Das Buch schließen Literaturverzeichnis und (Bibelstellen-, hebr. Wort-) Register.

<sup>104</sup> D. nennt dies selbst als entscheidenden Punkt im Gesamt der Analysen im Vor- und Nachwort (vgl. 33.315f). "Archäologie und altorientalische Bildkunst können bei der Frage nach Funktion, Anwendung und Konsequenzen dieser Forderung nach Bildlosigkeit weiterhelfen" (315).

<sup>105</sup> "Nur vom Ziel her, der Exegese von Texten, ist somit die Priorität des Wortes vor dem Bild unter methodischem Gesichtspunkt aufrechtzuerhalten" (317).

die Rückfrage nach der geforderten Bildlosigkeit des JHWH-Kultes mit dem Faktum 'In Israel gab es Bilder' zu verbinden.

Der Durchgang durch neuere Werke, die sich im Schnittbereich von Palästinaarchäologie und Bibeltext bewegen, wollte deutlich machen, daß das Problem der Verhältnisbestimmung immer noch aktuell und keineswegs gelöst ist. Die im Einleitungsteil genannten methodischen Postulate schienen zwar dem Inhalt nach klar und wurden auch von den meisten Autor/inn/en der Sache nach geteilt. Dennoch blieben sie, wie die Mahnungen zur Behutsamkeit, vielfach an der Oberfläche der Analysen; eine ständige Rückbindung an die methodischen Voraussetzungen blieb aus. Häufig wurde die methodische Eigenständigkeit beider Disziplinen zu wenig beachtet, d.h. die oft betonte vorgängige Analyse beider Bereiche gemäß den je eigenen Methoden vor der Zusammenbindung wurde nicht konsequent durchgeführt. Dies liegt sicher nicht zuletzt daran, daß die Vermischung beider 'Aussageweisen' von Beginn einer Analyse an der einfachere Weg ist, da Erkenntnislücken direkt durch Ergebnisse aus dem anderen Erkenntnisbereich geschlossen werden können und so ein (trug-)schlüssiges Gesamtbild zu entstehen scheint.

Die in Wellen verlaufende Konjunktur der Problematik, in der das methodische Defizit aufscheint, läßt sich für die späten siebziger Jahre durch die Zieldiskussion innerhalb der biblischen Archäologie und ihre schrittweise Angliederung an die Altertumswissenschaft erklären. Vielleicht ist es nicht nur 'Spatenglück', sondern Frucht dieser Umorientierung, daß derzeit eine Fülle archäologischen Materials aus breit angelegten Untersuchungen angeboten wird, das - wie im Beispiel des Kultes - Aspekte der materiellen Hinterlassenschaft Palästinas aufzeigt, die 'neu' und 'provokativ' für die bisherige Sicht biblischer Religion bzw. des Kultes sind. Durch die Ablösung von biblischen Interessen und Zielen ist Palästinaarchäologie in der Lage, in kritischer Korrekturfunktion neue Problemkreise zu entwerfen und als Fragestellung an die bibl. Wissenschaften heranzutragen, d.h. letztlich mit ihr im 'Kooperationsmodell' zusammenzuarbeiten. Da sie dies derzeit neu zu tun beginnt, ist die Problematik der Verbindung von literarischer und materieller Hinterlassenschaft wieder an der Oberfläche wissenschaftlicher Diskussion. Es bleibt daher die Forderung nach einer exakteren Kriteriologie, als sie hier angedeutet werden konnte, damit die Verhältnisbestimmung nicht wieder im Meer anderer (wichtiger) Fragen untergeht, sondern einen festen Platz in der Methodologie erhält.

Wenn sich wie eingangs gesagt historisch-kritische Wissenschaft durch die notwendige Rückbindung an die Geschichte legitimiert und diese sich in der literarischen und materiellen Hinterlassenschaft manifestiert, bleibt die Verbindung beider Bereiche unaufgebbares Ziel der wissenschaftlichen Erforschung. Für den Glauben engagierte Pilgernonnen wie Etheria im 4./5. Jh. sind heute nicht mehr in jener Form denkbar. Vorstellbar ist jedoch eine aus Archäologen und Bibelwissenschaftlern zusammengesetzte Pilgergemeinschaft, die ebensoviele Stellen des 'Heiligen Landes' bereist und ab und zu verantwortbar feststellt: 'Dies könnte aus verschiedenen Gründen der Ort sein, von dem zu bestimmter Zeit ein bestimmter Autor zu bestimmtem Zweck schrieb...'

**"Ich habe einen Greis gegessen"**

Kannibalismus und Autophagie als Topos der Kriegsnotschilderung in der Kilamuwa-Inschrift, Zeile 5-8, im Alten Orient und im Alten Testament

*Manfred Oeming - Bonn*

Prof. Heinrich Schützinger zum 65. Geburtstag

I. Interpretationsprobleme der Kilamuwa-Inschrift (Z.5-8)

Der im folgenden zu exegesierende Text lautet - in hebräische Quadratschrift transkribiert:

בה אבי במחכה מלכם אדרם 5b

וכל שלח יד לל[ח]ם 6a

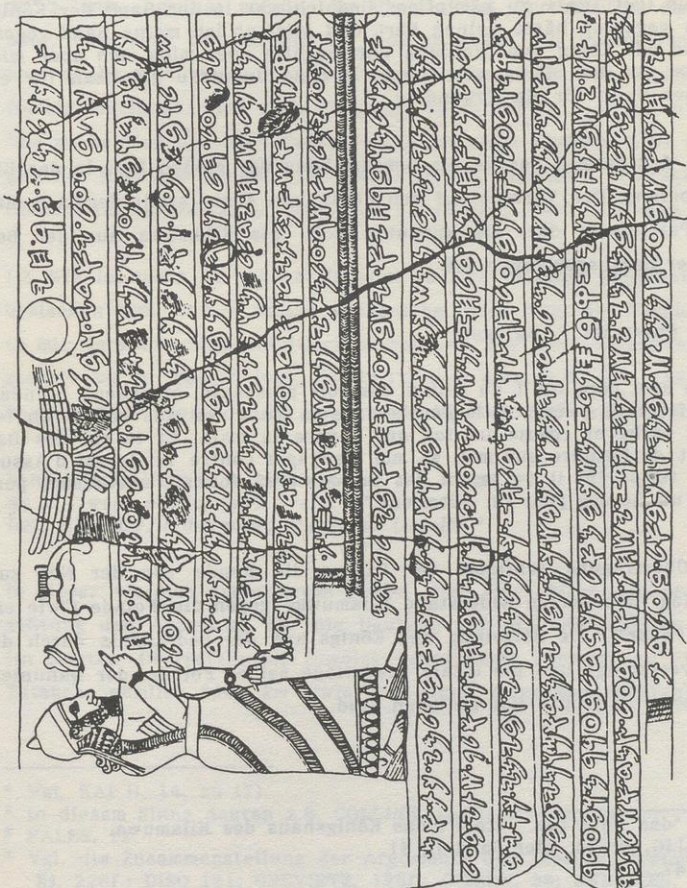
וכה ביד מלכם כמאש אכלה זקן 6b

וכמאש אכלה יד 7a

ואדר עלי מלך דננים 7b

ושכר אנך עלי מלך אשר 8a

ועלמה יחך בש וגבר בסות 8b



Skizze der Kilamuwa-Inschrift (Der Original-Orthostat [130 x 154 cm] befindet sich im Vorderasiatischen Museum in Ost-Berlin.)

Schon ein Vergleich neuerer Übertragungen zeigt, daß das Verständnis gerade dieser Passage der Kilamuwa-Inschrift keineswegs gesichert ist, sondern an einigen Punkten starke Abweichungen vorliegen.

So übertragen H. Donner / W. Röllig folgendermaßen:

"Das Haus meines Vaters war inmitten mächtiger Könige und jeder streckte seine Hand aus (mit ihm!) zu käm[p]fen. Und ich war in der Hand der Könige *so, als ob* ich gegessen hätte meinen Bart und *[als] ob* ich meine Hand gegessen hätte. Und der König von D[an]una war mächtig über mich, *ich aber miestete (?) gegen ihn* den König von Assur. - Eine Jungfrau gab man für ein Schaf und einen Mann für ein Gewand. - "<sup>2</sup>

Sie verstehen den ganzen Passus als Beschreibung der großen Not, in der Kilamuwa sich befand. Der Verweis auf den König von Assur stellt demnach eine vorgezogene Parenthese dar, die andeuten soll, wie Kilamuwa aus der Bedrängnis wieder herausgekommen ist.

Demgegenüber überträgt P. Swiggers:

"La maison de mon père était au milieu des rois puissants, et chacun étendait la main pour faire la guerre. Mais j'étais dans la main des rois comme un feu qui dévore la barbe et comme un feu qui dévore la main. Et le roi des Danouniens avait de l'empire sur moi, et moi d'engager contre lui le roi d'Assur: et (depuis ce temps-là) il (= le roi des Danouniens) donnait une femme pour un mouton et un homme pour un vêtement."<sup>3</sup>

Nach dieser Übertragung schildert der Passus die Wende von der Not zum triumphalen Sieg: den harten Widerstand Kilamuwas gegen die Feinde ("wie ein verzehrendes Feuer"), die Befreiung des Königs aus der Bedrängnis durch die Hilfe des Assyrerkönigs und die totale Niederlage seiner Feinde, der Danunier, die nun ihrerseits in größte Not gestoßen sind.

<sup>1</sup> Gemeint ist "das Haus des Vaters", das Königshaus des Kilamuwa.

<sup>2</sup> DONNER/RÖLLIG, Nr 24, hier Band II, 31.

<sup>3</sup> SWIGGERS, 147.

Diese Differenz im Gesamtverständnis - Notschilderung oder Siegesbericht - resultiert aus einer Reihe von textkritischen, semantischen und syntaktischen Einzelentscheidungen, die imfolgenden zunächst diskutiert werden sollen.

I.1. Unsicher ist in Z.6 das Wort םלל[x], unter anderem weil ein Buchstabe unleserlich ist. Zur Debatte stehen zum einen die Einfügung eines ך, also םללך, was, nominal gefaßt, die Übersetzung "zur Speise, als Bissen" ergibt oder, vom Verb לך abgeleitet, "um zu essen, zu verspeisen". Zum anderen aber nimmt man einen Schreiberfehler an und zieht das ך, das in Z.5a überflüssig erscheint, eine Zeile hinunter zu םללך[ל] ( = Inf. niph. von לך = "um zu bekriegen"). Eine Entscheidung ist nicht einfach. Aber der Sinn ist der gleiche: Mächtige Könige (der Plural ist zu beachten) strecken in feindlicher Absicht (Krieg/Annexion/Vernichtung) ihre Hand nach Kilamuwa aus.

I.2. Wie ist כמא zu deuten? Handelt es sich um eine Konjunktion, der im Hebräischen כמו אשר = כמא<sup>4</sup> entspräche, oder liegt die Vergleichspartikel כם (כ mit verstärkendem enklitischem -ma) = "wie" vor, verbunden mit dem Substantiv אש = "Feuer" (vgl. Ex 24,17; Dtn 4,24; 9,3; Jes 9,18)?<sup>5</sup> Oder liegen beide Bedeutungen vor, die im Sinne eines Wortspiels kombiniert sind:

"And I (myself) was in the hand of the kings,  
as if I were eating (my) beard;  
but, like fire, I devoured the hand (itself)."<sup>6</sup>

In dieser vielfach diskutierten Frage<sup>7</sup> gibt eine objektivierbare formale Beobachtung den Ausschlag für die Deutung auf eine Konjunktion und gegen die (in letzten Übersetzungen zumeist bevorzugte) Übersetzung "wie Feuer", die Tatsache nämlich "daß *km* 'wie' vor einem folgenden Substantiv in Z.10 und

<sup>4</sup> Vgl. KAI II, 14, zu (7).

<sup>5</sup> In diesem Sinne deuten z.B. COLLINS, 184f.; GIBSON, 34f.

<sup>6</sup> FALES, 12.

<sup>7</sup> Vgl. die Zusammenstellung der Argumente und ihrer Vertreter bei LIDZBARSKI, 228f.; DISO 121; GREVIRTZ, 126f.; GIBSON, 36; SWIGGERS, 139f.

13 durch Worttrenner abgesetzt wird"<sup>8</sup>, der hier aber fehlt. Anders formuliert: bei der Deutung auf "Feuer" müßte man einen Fehler oder zumindest eine Unachtsamkeit des Schreibers postulieren. Auch ist eine Spaltung identischer Formen in zwei verschiedene Bedeutungen nur als Notlösung möglich.

Die weitere Frage aber lautet, in welchem Sinne die Konjunktion zu verstehen ist: in der Bedeutung von "so daß, derart daß"<sup>9</sup> oder "demgemäß wie"<sup>10</sup> oder aber "wie wenn, als ob"<sup>11</sup>? Zur Entscheidung dieser Frage muß die inhaltliche Problematik des Ausdrucks זקן אכלה יד אכלה sowie זקן אכלה mitbedacht werden.

1.3. Wie ist die Wendung "Bart essen" bzw. "Hand essen" überhaupt zu verstehen? Im allgemeinen sieht man darin eine bildliche Beschreibung der verzweifelten Situation Kilamuwas bei seinem Regierungsantritt. Der Assoziationshorizont ist dabei wohl ein hungernder, darbender Mann, der in seiner Not nichts weiter tun kann, als am Bart und der Hand zu "lutschen". Dieses Verständnis hat jedoch zwei Probleme: Erstens muß man אכל metaphorphisch deuten. Ferner muß man die Auffälligkeit der Form זקן unterstreichen: "normal Hebr. usage would have the article"<sup>12</sup>. Auch die Variation, das Suffix 1. sing. "meinen Bart" zu ergänzen<sup>13</sup>, ist nur bei Annahme einer Sonderform des Suffixes möglich. Bedenkt man diese Schwierigkeiten, stellt sich die Frage, ob die Form nicht doch völlig regelmäßig gebildet ist, aber von dem Derivat זקן abgeleitet werden muß, statt זקן also זקן = "Greis" zu lesen ist? Man erhält dann eine Lesart, die allen grammatischen Regeln gerecht wird, und braucht keine Irrtümer oder uneigentlich-metaphorische Verwendungen anzunehmen:

<sup>8</sup> MÜLLER, 638, Anm. 7.

<sup>9</sup> Vgl. FRIEDRICH/RÖLLIG, § 258 a), die vorschlagen: "derart dass".

<sup>10</sup> Vgl. die Jahumilik-Inschrift, Z.7 (KAI 10).

<sup>11</sup> So übersetzt z.B. VAN DEN BRANDENS, 141: "Et chacun mit la main sur les vivres. En vérité, j'étais aux mains des rois *comme si* je me nourrissais de ma barbe, *comme si* je me nourrissais de ma main" (Hervorhebung von mir).

<sup>12</sup> GIBSON, 37, wo die Erklärung gegeben wird: "here perhaps omitted because of the poetic style".

<sup>13</sup> So FRIEDRICH/RÖLLIG, § 234a); zuletzt H.P. MÜLLER, aaO.



*"Das Haus meines Vaters war inmitten (oder: unter dem Druck<sup>14</sup>) mächtiger Könige, und jeder streckte eine Hand aus, es zu bekriegen (oder: zu verzehren). Ich war derart in der Gewalt der Könige, daß ich einen Greis gegessen habe, ja daß ich eine Hand gegessen habe."*

Der Satz beschrieb somit eine *äußerste Notsituation*: In der Bedrängung und Belagerung durch die feindlichen Könige, die sich das Land Kilamuwas kriegerisch einverleiben wollten, war dieser genötigt, einen Greis aufzuessen, ja einen Teil von sich selbst, eine Hand, aufzuopfern und zu verspeisen, um überleben zu können. Daß vermutlich nur eine bildliche Übertreibung vorliegt, darf nicht den Blick auf das, was dasteht, verstellen. Diese Deutung im Sinne von Kannibalismus und Autophagie wirft ein Licht auf den Abschluß des ersten Blockes der Inschrift: "Eine Jungfrau gab man für ein Schaf und einen Jungmann für ein Gewand." Diese würden die Notwendigkeit zu Menschenhandel zur Erfüllung der allernötigsten Grundbedürfnisse herausstellen. Das Subjekt von יתן in Z.8 sind die Bewohner des Reiches Kilamuwas. Es wäre damit entschieden, daß die Bedeutung der Konjunktion כמאש hier die konsekutive ist. Diese Vorstellung mag zunächst abstoßend und deshalb abwegig erscheinen, wir werden aber in einem zweiten Teil von altorientalischen und alttestamentlichen Parallelen her diese Möglichkeit erhärten. Hier ist zunächst nur festzuhalten, daß bei dieser Deutung von זקן = "ein Greis" der vorliegende Text ohne irgendwelche Eingriffe oder Postulierung stilistischer Besonderheiten verstanden werden kann.

1.4. Schwierig ist dann aber die Erwähnung des Königs von Assur. Handelt es sich wirklich um eine Parenthese, die die Schilderung der Not unterbricht? Von den alttestamentlichen Parallelen Jes 7,20; 2Kön 7,6 sowie Dtn 23,5 her deutet man gemeinhin so, daß sich Kilamuwa aus der Not dadurch befreit hätte, daß er die Hilfe des Assyrerkönigs erkaufte hätte. Dieses Verständnis ist nicht

<sup>14</sup> So MÜLLER, aaO, der במהכה (Z.6) vom hebräischen תך = "Bedrückung" (vgl. Ps 10,7; 29,13; 55,12; 72,14) her verstehen will.

ohne Probleme. Denn "was man hier erwartet, ist das Perfekt"<sup>15</sup>. Achtet man bei Z.7/8 auf die Konstruktion des Satzes, so zeigt sich eine vollkommen parallel gebaute Wortabfolge:

מלך דנני	עלי	ואדר
מלך אשר	עלי	ושכר אנך

Diese strenge Parallelität ist bislang noch nicht gesehen worden. Deswegen hat man die identische Form עלי auf engstem Raum jeweils anders übersetzt: einmal "gegen mich", dann sogleich "gegen ihn". Man hat auch für das erste עלי eine komparative Deutung vorgeschlagen: "The king of the Danunians was more powerful than me"<sup>16</sup>. Zwar ist die Annahme einer solchen Wandlung der Wortbedeutung auf engstem Raum natürlich möglich - עלי kann sowohl das Suffix der 1. als auch der 3. masc. sing. sein<sup>17</sup> und auch die komparative Verwendung ist an sich denkbar. Aber in einer so parallel gebauten Aussage ist diese Annahme mißlich. Hält man für עלי an beiden Stellen die gleiche Bedeutung fest - in Z.7 ist eindeutig die 1. sing. gemeint -, so ergeben sich zwei Übersetzungsmöglichkeiten. Einmal könnte man אדר und שכר אנך als Namen verstehen:

(1)

Sowohl Adar war gegen mich, der König der Danuner,  
als auch Schocher Anach war gegen mich, der König von Assur."

Man könnte aber die Worte אדר und שכר als gleiche Verbformen, 3. masc. sing. Perfekt Qal, verstehen:

(2)

"Und es war mächtig gegen mich der König der Danuner  
und es mietete Anach gegen mich den König von Assyrien."

<sup>15</sup> LIDZBARSKI, 230; Wahrscheinlicher ist es, daß der Danuner-König den Assyrer-König gedungen habe, deshalb streicht LIDZBARSKI das אנך als Schreiberfehler, was wenig überzeugt.

<sup>16</sup> O'CONNOR, 19 u. 21.

<sup>17</sup> Vgl. FRIEDRICH / RÖLLIG, aaO, § 254 II), mit Belegen.

Beide Interpretationen haben den Vorteil, daß mehrere Könige als Gegner von Kilamuwa genannt wären, was mit Z.5b harmonierte (s.o. unter 1.). Eine gewisse Relativierung bedeutet der Umstand, daß die Namen für die Könige sonst nicht bezeugt sind. Zwar אדר ist als Eigenname durchaus belegt, z.B. in 1Chr 8,3 oder im Punischen<sup>18</sup>, aber wir kennen keinen Danuner-König dieses Namens. Jedoch besagt das wohl nicht viel, da wir über diese Volksgruppe ohnehin sehr wenig wissen. Die vermutete Namensform des Assyrerkönigs – gemeint sein muß Salmanasser III. (859–824)<sup>19</sup> – ist ebenfalls nicht belegt. Von der akkadischen Form *Sulmānu-ašarēd* = "Shulman ist hervorragend"<sup>20</sup> führt keine Brücke שכר אנך. Diese Namensform läßt mehrere Übersetzungen zu: Man kann ihn vom Nomen שכר ableiten: "Lohn bin ich" (vgl. 1Chr 11,35; 26,4), was als Thronname zur rühmenden Selbstbezeichnung sehr gut denkbar ist und daher die größte Wahrscheinlichkeit hat. Man kann ihn aber auch vom Partizip des Verbs שכר herleiten und übersetzen: "ein Mietender bin ich"<sup>21</sup>. Sollte diese Form etwa eine Verspottung sein mit der Pointe, daß die Anhänger dieses Königs nicht freiwillig und aus Überzeugung, sondern nur "um Lohn gedungen" agieren?<sup>22</sup> (Diese Deutung als Spottname würde noch erheblich verstärkt, wenn man שכר mit dem hebräischen שכר = "trinken"<sup>23</sup> in Verbindung brächte, so daß der Eigenname lautete "ein Trinkender bin ich" [= ein Säufer?] oder "ein [Blut] Trinkender"?). Aber diese pejorativen Interpretationen sind eher gewagt und weniger wahrscheinlich.

Die genannte zweite Möglichkeit, den Parallelismus der Verse zu wahren, versteht nur אנך als Eigennamen. Dieser wäre schwerlich vom Personalpronomen her zu verstehen, sondern vielmehr vom hebräischen אנך = "Zinn, Blei"<sup>24</sup>, Bleilot" (Am 7,7f.) her zu deuten. Dieser Namen ist sonst auch nicht belegt,

<sup>18</sup> Vgl. BENZ, 59.

<sup>19</sup> Vgl. HERRMANN, Geschichte Israels, 288–291.

<sup>20</sup> Vgl. MILLARD, 7f.

<sup>21</sup> Die Deutung als Partizip ist allgemein üblich, aber keineswegs zwingend.

<sup>22</sup> Vgl. LANDSBERGER, 51f.

<sup>23</sup> DAHOOD, 404–406, schlug vor, שכר mit "hilflos" zu übersetzen: "the king of Danonians lorded it over me, and I was helpless (lit. drunk) over against him, namely, the king of Assyria" (405).

<sup>24</sup> Vgl. akkadisch *anaku*, AHW 49.

würde aber für einen König gut passen: "Richtblei als Prüfgerät"<sup>25</sup> unterstriche die richterliche Funktion des Königs.

Wie man sich bei den beiden möglichen Übersetzungen auch entscheidet, die Aussage dieses Satzpaars ist in jedem Falle: Kilamuwa ist vom Danuner-König, ja sogar vom Assyrerkönig bedrängt worden, den eventuell der feindliche König Anach angemietet hatte<sup>26</sup>.

I.5. Das letzte Satzpaar bezieht sich von dieser Argumentation her gewiß auf die Belagerungssituation, die Kilamuwa bei seinem Regierungsantritt in seinem eigenen Land vorfand und nicht etwa auf die Situation der Danuner, nachdem Kilamuwa den Assyrerkönig gegen sie hätte aufmarschieren lassen (s.o. unter 3.).

I.6. Wenn man den Text Z.5b-8 nicht verändert, ihn möglichst wörtlich versteht, nicht mit Wortspielen oder Metaphern rechnet und schließlich die Stilform des Parallelismus beachtet, ergibt sich folgende Übersetzung:

"Das Haus meines Vaters war unter dem Druck mächtiger Könige,  
und ein jeder streckte eine Hand aus, (es) zu verzehren.

Ich war derartig in der Hand der Könige,  
daß ich einen Grels gegessen habe  
und daß ich eine Hand gegessen habe.

Und es war mächtig	wider mich	der König der Danuner
und es mietete Anach	wider mich	den König von Assur

(oder:

Und Adar	war wider mich,	der König der Danuner,
Und Schakar Anach	war wider mich,	der König der Assyrer)

<sup>25</sup> H.W. WOLFF, Amos (BK XIV,2), 347, vgl. die Erwägungen zur Deutung der Amosvision insgesamt 346f. Gegen diese opinio plurimum hat BEYERLIN versucht zu zeigen, daß man die Stelle schlicht mit der metallurgischen Deutung "Zinn" interpretieren müsse, wobei er freilich das radikale Umschlagen von einer Heilsbedeutung ("Mauer aus Zinn", vgl. dazu auch HERRMANN, Die Herkunft der "ehernen Mauer") in eine Unheilsansage annehmen muß.

<sup>26</sup> So LIDZBARSKI, 230f.

Und eine Jungfrau gab man für ein Schaf  
und einen Jungmann für ein Gewand."

Für die Gesamtinterpretation der Inschrift ergibt sich: Kilamuwa liebt die Extreme. Der gesamte erste Teil der Inschrift bis hin zu dem großen Querstrich schildert die negative Situation vor dem Regierungsantritt Kilamuwas in dunkelsten Farben. Das vollständige Versagen seiner Vorgänger endet in außenpolitischer Bedrohung höchsten Maßes. Das Land ist aufs äußerste bedrängt, sogar der assyrische König ist wider es. Als extremste Erscheinung der Notlage sind der Kannibalismus, die Autophagie und der Menschenhandel genannt. Unter dies alles zieht die Inthronisation Kilamuwas einen (auch optisch dargestellten) Schlußstrich. Nach seiner Thronbesteigung wendet sich das Geschick fundamental. Die Unheilszeit schlägt um in die Heilszeit. Wie er dies historisch-politisch konkret bewerkstelligt hat, darüber schweigt die Inschrift. Die Darstellung ist überhaupt nicht an plausibler Historiographie interessiert, sondern vollständig vom Kontrast-Schema bestimmt: total schwarz vor Kilamuwa, total "rosa" nach Kilamuwa. Die Stele ist somit politische Propaganda in reiner Form. Dieser König ist der wunderbare Bringer des Heils. Gegen alle menschlichen Erwartungen hat er sein Volk aus aussichtsloser Lage errettet und die unsägliche Not in märchenhafte Wohlfahrt gewendet.

## II. Kannibalismus und Autophagie in Kriegsnotschilderungen der Umwelt

Das hiermit vorgelegte neue Verständnis der Kilamuwa-Inschrift ist besonders im Blick auf die Annahme von Kannibalismus und Selbstverzehr gewiß anstößig. Es gibt aber eine ganze Reihe von Parallelen aus der zeitgenössischen Umwelt, die diese Deutung erhärten und absichern können.

### II.1 Ägypten

Nichtkultureller Kannibalismus ist in ägyptischen Quellen "nur als Topos für die Schwere einer Hungersnot belegbar, durch den im Kontext die eigene gute

Versorgung hervorgehoben wird.<sup>27</sup> Als Beschreibung einer Belagerungsnot begegnet er nicht.

## II.2 Mesopotamien

"Wenn wir den Feldzugsberichten altorientalischer Könige trauen dürfen, haben wir mit Fällen von in äußerster Not auftretendem Kannibalismus zu rechnen"<sup>28</sup>. Eine Zusammenstellung von 17 Belegen dafür findet man im Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, sub voce *akalu*, 1b<sup>29</sup>! Es wird also das gleiche Verb benutzt wie bei Kilamuwa. Die Stellen verteilen sich auf Fluchworte am Ende von Verträgen, falls diese gebrochen würden<sup>30</sup>, und auf direkte Belagerungsberichte<sup>31</sup>. Fünf Beispiele:

"Sie aßen das Fleisch ihrer Kinder, um dem Hungertod auszukommen"<sup>32</sup>.

"Aus höchster Not soll der Mensch gezwungen sein, das Fleisch des anderen zu essen"<sup>33</sup>.

"there will be hunger and they will eat one another's flesh"<sup>34</sup>.

"Die Übriggebliebenen, die nach Babel hineingegangen waren, aßen aus Not (und) Hunger gegenseitig ihr Fleisch"<sup>35</sup>.

"Gegen ihren Hunger aßen sie das Fleisch ihrer Kinder statt Brot"<sup>36</sup>.

Hinzufügen könnte man noch eine Stelle aus Nabonids Schilderung des total verkommenen Wesens der Menschen in Akkad:

<sup>27</sup> RÖSSLER-KÖHLER, 315, mit Verweis auf Quellen.

<sup>28</sup> OBERHUBER, 194.

<sup>29</sup> CAD A I/1, 250.

<sup>30</sup> Vgl. HILPERT, 62f.

<sup>31</sup> Vgl. H. WEIPPERT.

<sup>32</sup> STRECK, 68 VIII 37.

<sup>33</sup> OBERHUBER 194.

<sup>34</sup> CAD 250.

<sup>35</sup> Assurbanipals Bericht über die Eroberung Babels, zitiert nach M. WEIPPERT, 42f.

<sup>36</sup> M. WEIPPERT, 43, Anm. 18.

"Wie Hunde fraßen sie einander. Sie ließen (dadurch) in ihrer Mitte Krankheit und Hungersnot entstehen."<sup>37</sup>

### II.3 Altes Testament

Ebenso eindeutig ist das Auftreten von Kannibalismus im Falle langer Belagerung und Hungersnot im Alten Testament bezeugt.

Am engsten ist die Parallele zu Kilamuwa bei der Schilderung der Belagerung Samariens, wo man Taubenmist mit Silberlingen bezahlte (2.Kön 6,25) und in der Not Kinder verzehrte:

"Diese Frau sprach zu mir: Gib deinen Sohn, daß wir ihn heute essen. Meinen Sohn werden wir morgen essen. So kochten wir meinen Sohn und aßen ihn auf." (2.Kön 6,28)

Darüber hinaus lassen sich fünf weitere Belege anführen:

"Sollen denn die Frauen ihres Leibes Frucht essen, die Kindlein, die man auf den Händen trägt?" (Thr 2,20b)

"Es haben die barmherzigsten Frauen ihre Kinder selbst kochen müssen, daß sie zu essen hätten in dem Jammer der Tochter meines Volkes." (Thr 4,10)

"Ich will sie ihrer Söhne und Töchter Fleisch essen lassen, und einer soll das Fleisch seines Nächsten essen in der Not und Angst, mit der ihre Feinde und die, die ihnen nach dem Leben trachten, sie bedrängen werden." (Jer 19,9)

"Werdet ihr mir aber nicht gehorchen ..., so ... will ich euch siebenfältig mehr strafen um eurer Sünden willen, so daß ihr eurer Söhne und Töchter Fleisch essen sollt." (Lev 26,27-29)

Am Ende der Fluchreihe bei Nicht-Einhaltung des Bundes wird geschildert, wie ein fremdes Volk von Gott zur Strafe geschickt wird, das Alte und Junge nicht schont, sondern brutal alles raubt und brandschatzt und tötet.

"Es wird dich ängstigen in all deinen Toren, bis es niedergeworfen hat all deine hohen und festen Mauern ... Du wirst die Frucht deines Leibes, das Fleisch deiner Söhne und deiner Töchter, die dir JHWH, dein Gott, gegeben hat, essen in der Angst und Not, mit der dein Feind dich bedrängen wird. Ein Mann unter euch, der zuvor verwöhnt und in Üppigkeit gelebt hat, wird sei-

---

<sup>37</sup> GALLING, 80.

nem Bruder und der Frau an seinem Busen und seinen Söhnen, die noch übrig sind, nichts gönnen von dem Fleisch seiner Söhne, das er ißt, weil ihm nichts übrig geblieben ist von allem Gut in der Angst und Not, mit der dich dein Feind bedrängen wird in allen deinen Toren. Eine Frau unter euch, die zuvor so verwöhnt und in Üppigkeit gelebt hat, daß sie nicht einmal versucht hat, ihre Fußsole auf die Erde zu setzen, vor Verwöhnung und Wohlleben, die wird dem Mann an ihren Busen und ihrem Sohn und ihrer Tochter nicht gönnen die Nachgeburt, die von ihren "Beinen" ausgegangen ist, und ihre Kinder, die sie geboren hat; denn sie wird beides vor Mangel an allem heimlich essen in der Angst und Not, mit der dich dein Feind bedrängen wird in deinen Toren." (Dtn 28,52-57)

An all diesen Stellen sind es Ältere, die Jüngere essen. An einer Stelle aber ist davon die Rede, daß auch Jüngere Ältere essen:

"(Um deiner Greuel willen) sollen in deiner Mitte Väter (ihre) Kinder und Kinder ihre Väter essen." (Ez 5,10)

Zu dieser Gruppe von Belegen gehören noch in gewissem Sinne Num 23,24; Mi 3,3; Sach 11,9 und Ps 27,2, wobei das Alter der Opfer der Anthropophagie nicht sicher zu bestimmen ist, es sich aber um Erwachsene zu handeln scheint.

Belege für Autophagie findet man an drei Stellen im Alten Testament:

"Der Narr verschränkt seine Hände ineinander und verzehrt (zuletzt) sein eigenes Fleisch (וְאָכַל אֶת בְּשָׂרוֹ)" (Qoh 4,5),

ein drastisches, schon metaphorisch gemeintes Sprichwort, das wohl besagt, daß törichte Faulheit zuletzt dazu zwingt, aus Not sich selbst zu verspeisen. Ferner in Jes 9,19 und 49,26:

"Jeder ißt das Fleisch seines Armes."

"Und ich will deine Schinder ihr eigenes Fleisch essen lassen (וְהֵאָכְלָהּ יָדָי אֶת בְּשָׂרָהּ ...) und wie Most sollen sie ihr eigenes Blut trinken."

Zwar ist ein Bezug zur Schilderung der Belagerungsnot nicht deutlich gegeben, aber doch durchaus denkbar.

An allen angeführten 14 Stellen ist das verwendete Verbum אָכַל!



### III. Schluß

Faßt man die gebotenen Belege aus der Umwelt zusammen, ergibt sich, daß Kannibalismus und Autophagie in Beschreibungen der Belagerungsnot durchaus üblich sind. Man darf wohl von einem altorientalischen Topos der Kriegsnotschilderung sprechen. Wir sind von daher berechtigt, auch für die Interpretation der Kilamuwa-Inschrift diesen Vorstellungskomplex heranzuziehen, um so mehr, als sich auf diesem Wege einige ihrer formalen und philologischen Probleme lösen. Auch Kilamuwa bedient sich zur Ausmalung des Elends, in dem er und sein Volk sich befanden, dieses traditionellen Ausdrucksschemas. Eine besondere Härte in seiner Verwendung des Topos mag darin liegen, daß Kilamuwa sogar einen *Greis* gegessen haben will. Gelten sonst eher die Kinder als Opfer, so läge noch eine Spitze darin, daß er in seiner Not sogar das Gebot der Ehrung der Alten<sup>38</sup> brechen mußte. Und nochmals wird diese Notschilderung durch die extreme Behauptung gesteigert, daß er sogar einen Teil von sich selbst habe aufzehren müssen.

Die Beschäftigung mit den philologischen Problemen, denen Prof. Schützinger in seinen Seminaren stets den Vorrang einräumt, hat uns zu schaudererregenden und grausamen Phänomenen geführt, die aber für die Welt des Alten Orients (und darüber hinaus für menschliche Grenzsituationen allgemein<sup>39</sup>) fest geprägt und charakteristisch sind. Sie mögen die Geburtstagsfreude aber nicht schmälern, sondern eher den Wunsch und die Dankbarkeit dafür nähren, daß wir heute und in Zukunft nicht in solche Kriegsnot geraten mögen.

<sup>38</sup> Zur Ehrung der Alten, bes. der alten Eltern, im Alten Orient vgl. die bei ALBERTZ, 356-364, zusammengestellten Belege. - Nach FREUD, 370, das sei anmerkungswise erwähnt, besteht "eine sublimere Motivierung" der Anthropophagie gerade von alten, hoch angesehenen Greisen in einer magischen Vorstellung: "Indem man Teile einer Person durch den Akt des Verzehens in sich aufnimmt, eignet man sich auch die Eigenschaften an, welche dieser Person angehört haben." So werden durch Verzehr Erfahrung und Macht der Vorfahren an die Nachkommen "weitergegeben". Ähnliche Vorstellungen sind für Ägypten in den mythischen Ritualen bezeugt, vgl. RÖSSLER-KÖHLER, 314.

<sup>39</sup> Vgl. die materialreichen Darstellungen bei THOMSEN und LIEBS.

*Literatur:*

- ALBERTZ, R., Hintergrund und Bedeutung des Elterngedots im Dekalog, ZAW 90 (1978) 348-374
- BAUER, H., Die KLMW Inschrift aus Sendschirli, ZDMG 67 (1913) 684-691
- , Nachtrag zu meinem Aufsatz über die Klmw-Inschrift, ZDMG 68 (1914) 227f.
- BENZ, E., Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions (StP 8), Rom 1972
- BEYERLIN, W., Bleilot, Brecheisen oder was sonst? (OBO 81), Freiburg/Göttingen 1988
- VAN DEN BRANDES, A., Quelques notes concernant le vocabulaire phenico-punique, Rivista di studi finici 2 (1974) 137-147
- COLLINS, T., The Kilamuwa-Inscription - a Phoenician Poem, WdO 6 (1970/71) 183-188
- DAHOOB, M., Textual Problems in Isaia, CBQ 22 (1960) 400-409
- DONNER, H./RÖLLIG, W., Kanaanäische und aramäische Inschriften I-III, Wiesbaden 1964
- DUPONT-SOMMER, A., Une inscription nouvelle du roi Kilamou et le dieu Re-koub-El, RHR 133 (1947-1948) 19-33
- EBELING, E., Art. Anthropophagie, RLA I, 114
- FALES, F.M., Kilamuwa and the Foreign Kings: Propaganda vs. Power, WdO 10 (1979) 6-22
- FREUD, S., Totem und Tabu, Studienausgabe Bd. IX, Frankfurt 1974, 287-444
- FRIEDRICH, J./RÖLLIG, W., Phönizisch-punische Grammatik (AnOr 46), Rom 1970
- GALLING, K. (Hrsg.), Textbuch zur Geschichte Israels, Tübingen 1977<sup>3</sup>
- GARBINI, G., L'iscrizione finicia di Kilamuwa e il verbo *škr* in semitico nord-occidentale, BeO 111-112 (1977) 113-118
- GERLEMAN, G., Art. אכל, THAT I, 138-142

- GIBSON, J.C.L., Textbook of Syrian Semitic Inscriptions, Vol. III, Phoenician Inscriptions, Oxford 1982
- GEVIRTZ, S., On the Etymology of the Phoenician Particle שן, JNES 16 (1957) 124-127
- HALEVY, J., Les Inscriptions du roi Kilumu, RSEHA 20 (1912) 19-30
- HEHN, J., Die Inschrift des Königs Kalumu, BZ 10 (1912) 113-124
- HERRMANN, S., Bemerkungen zur Inschrift des Königs Kilamuwa von Sengirli, OLZ 48 (1953) 295-297
- Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, München 1980<sup>2</sup>
- Die Herkunft der "ehernen Mauer". Eine Miscelle zu Jeremia 1,18 und 15,20, in: Altes Testament und christliche Verkündigung (FS A.H.J. GUNNEWEG), Stuttgart u.a. 1987, 344-352
- HILPERT, D.R., Treaty-Curses and the Old Testament Prophets (BeO 16), Rom 1964
- JAKOB-ROST, L. u.a., Das Vorderasiatische Museum, Berlin 1987
- JEAN, CH.-F./HOFTIJZER, J., Dictionaire des inscriptions sémitiques de l'ouest, Leiden 1965
- KINAST, B., Art. Hungersnot, RLA IV, 498-500
- KLENGEL, H., Geschichte und Kultur Altsyriens, Heidelberg 1965
- LAGRANGE, M.J., La nouvelle inscription de Sendjirly, RB 9 (1912) 253-259
- LANDSBERGER, B., Sam'al. Studien zur Entdeckung der Ruinenstaette Karatepe I. (Veröffentlichungen der Türkischen Historischen Gesellschaft, VII. Serie, Nr. 16), Ankara 1948
- LIDZBARSKI, Ephemeris für semitische Epigraphik III, Gießen 1915
- LIEBS, E., Das Köstlichste von allem. Von der Lust am Essen und dem Hunger nach Liebe, Zürich 1988
- LITTMANN, E., Die Inschriften des Königs Kalumu (SPAW.PH ) 1911, 976-985
- VON LUSCHAN, F., Ausgrabungen in Sendschirli IV., Berlin 1911
- MÜLLER, H.-P., Phönizisch-historische Inschriften, in: KAISER, O. (Hrsg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, 638-645

- OBERHUBER, K., Die Kultur des Alten Orients (Handbuch der Kulturgeschichte), Frankfurt 1972
- O'CONNOR, M., The Rhetoric of the Kilamuwa Inscription, BASOR 226 (1977) 15-29
- RÖSSLER-KÖHLER, U., Art. Kannibalismus, LexAg III, 314f.
- ROSENTHAL, F., in: PRITCHARD, J.B. (Hrsg.), Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton 1969<sup>3</sup>, 654f.
- STRECK, M., Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Niniveh's (VAB VII), II. Teil. Texte, Leipzig 1916
- SWIGGERS, P., Commentaire philologique sur l'inscription phénicienne du roi Kilamuwa, Rivista di studi fenici 11 (1983) 133-147
- THOMSEN, CH.W., Menschenfresser in der Kunst und Literatur, Wien 1983
- TORREY, C.C., The Zakar and Kalamu Inscriptions, JAOS 35 (1915-1917) 353-369
- WEIPPERT, H., Art. Belagerung, BRL<sup>2</sup>, 37-42
- WEIPPERT, M., Die Kämpfe des assyrischen Königs Assurbanipal gegen die Araber. Redaktionskritische Untersuchung des Berichts in Prisma A, WdO 7 (1973/74) 39-85

Prof. Dr. Heinrich Schützinger  
zum 65. Geburtstag

## "NIMM NICHTS DAVON WEG UND FÜGE NICHTS HINZU!"

Dtn 13,1, seine alttestamentlichen Parallelen  
und seine altorientalischen Vorbilder

Eleonore Reuter - Bonn

Das Verbot hinzuzufügen oder wegzunehmen findet sich im AT an den 5 Stellen Dtn 4,2; 13,1; Koh 3,14 und Sir 18,6; 42,21. Darüberhinaus bietet Jer 26,2 das Kürzungsverbot, Spr 30,6 das Erweiterungsverbot. Die in der alttestamentlichen Exegese übliche Bezeichnung dieses Verbots als "Kanonformel" lenkt den Blick auf die als abgeschlossen und unveränderlich erklärte, gesamte Hl. Schrift, eben den Kanon hin.<sup>1</sup> Ziel des vorliegenden Beitrages ist, diese Terminologie anhand der Intention der Texte selbst zu überprüfen und dazu jeweils vergleichbare Texte aus der Umwelt des AT mit heranzuziehen.

Gemeinsam ist den meisten Stellen der Gebrauch der Verben יִסַּף (על) und יִגַּרַע (מן); Im Dtn wird das Verbot mit einem Prohibitiv formuliert; Spr und Jer steht ein Vetitiv und Koh liegt ein Inf. mit 1<sup>e</sup> in einem negierten Nominalsatz vor. In allen Fällen steht das Verbot in einem theologischen Kontext, insofern als es sich auf Handlungen Gottes bezieht. Dabei sind allerdings signifikante Unterschiede zu beachten, je nachdem, ob es sich um Worte, Gesetze oder Taten Gottes handelt.

1 vgl. O. Kaiser, Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh 51984, 405ff; G. Wanke, Art. Bibel I: Die Entstehung des Alten Testaments als Kanon, TRE 6.

2 Die Verben stehen im Qal; nur bei Koh steht יִסַּף im Hl.; Sir 40,21 formuliert passiv (יִסַּף Nl) und gebraucht אֶצֶל Nl. statt גִּרַע.

### Korrekte Textwiedergabe als Aufgabe des Schreibers oder Boten

Jer 26,2 steht der Auftrag, nichts von den gehörten göttlichen Worten wegzulassen (V.2b), zusammen mit dem Prophetenbefehl (V.2a) und der Einräumung der Umkehrmöglichkeit (V.3) zwischen den beiden Botenformeln V.2a $\alpha$  und V.4. Da auf die erste Botenformel nicht, wie erwartet, das zu verkündigende Gotteswort sondern der Auftrag an den Propheten folgt und erst dann, durch die zweite Botenformel eingeleitet, das Drohwort, ist die erste Botenformel ebenso wie der Auftrag zur vollständigen Wiedergabe als redaktionell anzusehen.<sup>3</sup> V.5 bringt einen wichtigen Hinweis für die Einordnung des Auslassungsverbot; Hier stellt der Redaktor<sup>4</sup> den Propheten Jeremia als ein Glied in einer Sukzession von Propheten dar, die als Boten Gottes charakterisiert werden<sup>5</sup>.

Die zuverlässige Übermittlung des Aufgetragenen ist aber die klassische Aufgabe des *Boten* und des *Schreibers*. Sie begründet auch die besondere Vertrauensstellung der Schreiber sowohl im Vorderen Orient als auch in Ägypten; dies gilt umso mehr für die Fälle, in denen der Absender oder der Empfänger nicht des Schreibens mächtig war.<sup>6</sup> Der Bedeutung der Schreiber tragen auch einige Briefe und Postscripte Rechnung, die direkt an den Schreiber adressiert sind. Es handelt sich meist um Bittsteller, die den Sekretär bitten, ihr Anliegen mit "guten Worten" und in wohlgesonnener Darstellung dem König vorzutragen.<sup>7</sup>

Das Bemühen um korrekte Wiedergabe der mündlichen oder schriftlichen Vorlage gehörte zum Berufsethos der Schreiber und spiegelt sich in einer Vielzahl

3 Zum Grundbestand vgl. F.-L. Hossfeld/I. Meyer, *Der Prophet vor dem Tribunal*. Neuer Auslegungsversuch von Jer 26, ZAW 86, 1974, 42.

4 Möglicherweise ist hier die dtr. Redaktion des Jer-Buches am Werk: vgl. W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45* (WMANT 52), Neukirchen-Vluyn 1981, 4.

5 vgl. F.-L. Hossfeld/I. Meyer, (s. Anm. 3), 48.

6 vgl. B. Landsberger, *Scribal Concepts of Education: C.H. Kraeling/R.M. Adams* (Hrsg.), *City Invincible. A Symposium on Urbanization and Cultural Development in the Ancient Near East*, Chicago 1960, 94-102, 98.

7 Beispiele bei A.L. Oppenheim, *A Note on the Scribes in Mesopotamia*: FS B. Landsberger, Chicago 1965, 253-257.

von Kolophonen.<sup>8</sup> Die Schreiber versichern die Richtigkeit ihrer Kopie, die sie "nach dem Wortlaut" (ana pī) (z.B. CT 24,46a 8; KAR 15 Rs 29) oder "gemäß dem Original" (kīma labirīšu) (z.B. LKU 65 Rs 13; 128 Rs 7; 132 Rs 6) angefertigt haben und verbinden dies z.T. mit der Bitte um Erhaltung der Inschrift. In diesem Bereich der Verwaltung und des Nachrichtenwesens dürfte die Ermahnung, den Wortlaut nicht anzutasten, ursprünglich beheimatet sein. Im Hethitischen wird die Verpflichtung des Schreibers auf den Historiker übertragen.<sup>9</sup> Die Wahrheit der Aussage<sup>10</sup> und die Vollständigkeit und Zuverlässigkeit historischer Berichte<sup>11</sup> werden eigens vermerkt.

Der spezielle Fall, daß die zu überbringenden Worte göttlichen Ursprungs sind (vgl. Jer 26,2) ist im Epilog des Erra-Mythos zu finden. Der Verfasser berichtet, daß er das Epos im Traum von Ilum erhalten habe. Er zitiert es am folgenden Morgen vor den Göttern, deren Beifall er findet. Dabei beteuert er die Übereinstimmung seines Textes mit dem im Traum Gehörten: "Von dem, was dieser im Traum gesagt hatte, ließ er nichts weg (und) fügte keinen einzigen (Vers) hinzu." (Kol V 42ff).<sup>12</sup> Dadurch wird der Dichter gewissermaßen zum "Empfänger einer Verbalinspiration".<sup>13</sup>

### Tilgung von Text als Akt des Ungehorsams gegenüber Gesetzen und Verträgen

An den beiden spättr. Stellen Dtn 4,2 und 13,1<sup>14</sup> bezieht sich das Verbot, den Text zu ändern, auf *הדבר אשר אנכי מצוה אתכם*; es steht damit im Kon-

8 H. Hunger, *Babylonische und assyrische Kolophone* (AOAT 2), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1968 bietet fast auf jeder Seite Beispiele. Zur Beschaffenheit der Vorlagen vgl. ebd. 6ff.

9 vgl. H. Cancik, *Mythische und historische Wahrheit* (SBS 48), Stuttgart 1970, 86ff.

10 so im Pestgebet Mursilis KUB XXXI 121, 13f.

11 vgl. die Textunterschrift zum Tatenbericht Suppiluliamas über seinen Vater KBo XII 38.

12 vgl. P.F. Gössmann, *Das Era-Epos*, Würzburg 1955, 37, 140 Anm. 32.

13 W. von Soden, *Etemanki vor Asarhaddon nach der Erzählung vom Turmbau zu Babel und dem Erra-Mythos*, UF 3, 1971, 253-263, 256.

14 vgl. D. Knapp, *Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation*. Göttingen 1987, 45.

text von Gesetz. Dtn 4,1 gibt mit **מִשְׁפָּטִים** und **חֻקִּים** den Bereich an, auf den sich der Imp. **שָׁמַע** bezieht: gemeint sind die beiden nachfolgenden Teile Dtn 5-11 (Paränese) und Dtn 16-26 (Gesetzeskorpus).<sup>15</sup> Der Kollektivausdruck **רַבֵּךְ** in 4,2 ist damit zusammenzusehen. Der Prohibitiv **לֹא תִסְפּוּ** knüpft an die Aufforderung von V.1 an, wird aber von dem dazugehörigen **וְלֹא תִגְרַעוּ** durch den Promulgationssatz getrennt. Da dieser am Ende des Verses auch noch wiederholt wird, wirkt der ganze Vers sehr schwerfällig, wie es aber dem ganzen paränetischen Abschnitt 4,1-4.9-14 entspricht.<sup>16</sup> V.9 wird die Sorge um die Erhaltung des Wortlautes durch den Aufruf zur Tradierung an Kinder und Enkel vertieft (vgl. Spr. 30,6).

In anderer Formulierung steht die Formel Dtn 13,1. Sie ist hier angehängt an den betont vorangestellten Gesetzeterminus, dem ein Promulgationssatz folgt. Die Bezugsgröße von **כָּל הַרְבֵּךְ** ist unklar: zum einen ist der Vers der Abschluß der Kultzentralisation Dtn 12<sup>17</sup>, zum anderen steht 13,1 zu Beginn der nachfolgenden Gesetze Dtn 13-26, trennt aber dann K. 12 ab. Da durch **לְעִשׂוֹת** an 12,1 angeknüpft wird, erhalten 12,1 und 13,1 rahmende Funktion. 13,1 ist demzufolge Abschlußformel mit Bezug auf das Gesetz zur Zentralisation der Opfer.<sup>18</sup>

Im Zusammenhang von Gesetzen ist in der Umwelt des AT die Warnung vor einer Textänderung breit belegt. Soweit die mesopotamischen Rechtstexte einen Epilog enthalten bzw. ein solcher erhalten ist, ist die Sorge um die Erhaltung der Gesetzesstele und ihrer Inschrift ein wichtiger Bestandteil. Segen wird deshalb dem verheißen, der die Stele an ihrem Ort beläßt ohne sie zu verändern. Dem, der den Standort ändert, die Inschrift tilgt und seinen eigenen Namen daraufsetzt,

15 G. Braulik, Die Ausdrücke für "Gesetz" im Buch Deuteronomium, *Biblica* 51, 1970, 42.

16 vgl. G. Braulik, Die Mittel deuteronomischer Rhetorik (*AnBibl* 68), Rom 1978, 20.

17 So auch die masoretische Textgliederung durch die Petucha, die in Konkurrenz zu der späteren Kapiteleinteilung, die den Einschnitt hinter 12,31 setzt, steht. LXX, V und Luther sind der Parasheneinteilung gefolgt.

18 G. Seitz, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium (*BWANT* 93), Stuttgart (u.a.) 1971, 104f; dagegen versteht G. Braulik, (s. Anm. 15) 19 **רַבֵּךְ** als "Inklusion des paränetischen Teils und des Gesetzeskorpus", die sich also auf das ganze Gesetz bezieht.



wird Fluch angedroht. Während jedoch auf die Beschreibung der Wohltaten, die das gute Verhalten nach sich zieht, nicht viel Mühe verwandt wird (Lipit-Eštar-Gesetz 19,44-49; CH 49,2-17), nehmen die Strafandrohungen breiten Raum ein (Lipit-Eštar-Gesetz 20; CH 49,18-51,91). Im CH, in dem dieser Teil besser erhalten ist als im Lipit-Eštar-Gesetz, werden allein 13 Gottheiten jeweils in ihren spezifischen Fähigkeiten bemüht, solchen Frevel angemessen zu bestrafen. Verlust seiner Gesundheit, der Herrschaft und seiner Nachkommenschaft seien aus der langen Liste genannt, da sie mit Variationen mehrfach genannt werden und auch in den folgenden Texten am häufigsten enthalten sind.

Häufige Verwendung findet das Verbot, den Text zu ändern, naturgemäß in Verträgen.<sup>19</sup> Der Zorn der Götter gilt jedem, der die Inschrift ändert, tilgt, entfernt, zerstört oder einebnert. Änderungen der Inschrift werden identifiziert mit dem Verstoß gegen den Vertrag selbst<sup>20</sup>, da nur dieses Interesse als Motiv für eine Änderung denkbar war. Besonders gefürchtet wurde offenbar das Ersetzen des Namens des Erstellers durch den eines Späteren. Dies läßt sich nur verstehen, wenn man berücksichtigt, daß mit dem Aufstellen einer *signierten* Stele als Herrschaftsanspruch, Macht und Ehre verbunden war. Das Umstoßen einer solchen Stele oder die Änderung des Namens stellt demzufolge einen groben Akt der Mißachtung und Demütigung dar.<sup>21</sup> Aus diesem Grund finden sich Fluchformeln gegen jeden, der die Inschrift ändert, als fakultative Erweiterung auch in historischen Berichten<sup>22</sup> sowie in Bauinschriften.<sup>23</sup>

---

19 z.B. PRU IV, S. 51, Z. 16; ABL 1239, 397, Sefire I B 8; I C 15-25, sowie Kol VI 65ff der Bisitun-Inschrift; vgl. H. Canzik, (s. Anm. 10) 86; oder D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant* (AnBibl 21A), Rom 1978, 63.116

20 vgl. z.B. den Vasallenvertrag Asarhaddons mit mediachen Fürsten VI 397-413; veröffentlicht durch D.J. Wiseman, *The Vassal Treaties of Asarhaddon*, Iraq 20, 1958, 1-99.

21 vgl. A.S. van der Woude, Art. DØ, *THAT* II, 939, 947f.

22 so auf der Statue von Tell Feherije Z. 26 (vgl. C. Dohmen, *Die Statue von Tell Feherije und die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, BN 22, 1983, 95); und auf der Kilamuwa-Inschrift (KAI II, S. 30-34) Z. 14ff.

23 Im Enlil-Assur-Tempel fanden sich u.a. die Alabaster-Tafel des Samši-Adad I (ARI I, S. 47-51, IV 19 - V 20 und die Salmanassar I (ARI I, S. 187-189, 22ff).

Ihren Ort hat die Formel zur Sicherung des Wortlautes ausnahmslos am Ende der eigentlichen Inschrift; danach folgen nur noch die Flüche, die einen Verstoß sanktionieren sollen.<sup>24</sup>

Ein Blick zurück auf die beiden Dtn-Stellen zeigt zum einen die deutliche Nähe zu dem Sprachgebrauch in den mesopotamischen Gesetzes- und Vertragstexten<sup>25</sup>, andererseits sind auch Differenzen zu beobachten. In den assyrisch-babylonischen Texten wird allgemein vor *Änderungen* gewarnt, die dann mit verschiedenen Verben genauer beschrieben werden können<sup>26</sup>, wobei der Schwerpunkt auf Auslöschen und Tilgen liegt. Demgegenüber stehen im Dtn ףו" und ןגל gleichberechtigt als unzulässige Änderungen.

Die Wortlautsicherung steht in Mesopotamien immer im direkten Zusammenhang mit Flüchen. Zwar hat auch das Dtn mit K. 28 Segen bei Gehorsam und Fluch bei Ungehorsam zu bieten,<sup>27</sup> doch steht die Formel zur Sicherung des Wortlautes gerade nicht vor den Flüchen sondern vor (Dtn 4,2) und zwischen (Dtn 13,1) den eigentlichen Gesetzen.

Das Vorliegen von Formeln zur Sicherung der Inschriften, die mit Dtn 4,2 und 13,1 vergleichbar sind, läßt die Bezeichnung als *Kanonformel* fragwürdig werden. Die späten Dtr, die diese Formel ins Dtn einbrachten, stehen sicherlich an der Schwelle zu "einem verbindlichen Lehrganzen"<sup>28</sup> - aber eben nur an der Schwelle. Zwar haben sie nicht mehr die mündliche Verkündigung des Mose im Auge<sup>29</sup>, sondern die schriftliche Tora<sup>30</sup>. Aber der Literaturschutz bezieht sich damit im-

---

24 Damit bestätigt sich der oben vorgeschlagene Rückbezug von Dtn 13,1 auf Dtn 12.

25 Das Bedürfnis, Texte vor Veränderung zu schützen ist, nach der Anzahl der Belege zu schließen, im juristischen Bereich am größten. Ein Vorkommen "vorwiegend in der altorientalischen Weisheitsliteratur" H.D. Preuss, Deuteronomium (EdF 164), Darmstadt 1982, 88, vgl. auch M. Weinfeld, Deuteronomy and the Deuteronomistic School, Oxford 1972, 260-264 kann nicht bestätigt werden.

26 nasāku S, nakaru D, ḥaṭṭu G.

27 vgl. D.J. McCarthy, (s. Anm. 19) 172-180.

28 G. von Rad, Das 5. Buch Mose/Deuteronomium (ATD 8), Göttingen 1983<sup>4</sup>, 36.

29 So interpretiert K. Galling, Das Rätsel der Zeit im Urteil Kohelets (Koh 3,1-15), ZThK 58, 1961, 1-15, 13 die Wortlautsicherung im Dtn.

30 F.-L. Hossfeld/E. Reuter, Art. ףו", ThWAT V, 939f.

mer noch auf ein Gesetzeswerk und kann noch nicht als Kanonfixierung betrachtet werden.<sup>31</sup> Tatsächlich wird diese Tora, ausgeweitet auf den Pentateuch, später zur Keimzelle des Kanon, doch ist davon die Wirkungsgeschichte, die von der Wortlautsicherungsformel zur Kanonformel<sup>32</sup> führt, betroffen.

### Weisheit als "unveränderlicher Text"

Koh 3,11 wird das Werk Gottes als absolut unveränderlich betrachtet (vgl. Jes 46,10). Der Mensch kann sie nicht nachträglich verbessern (V.14) und muß sich mit der Unabänderlichkeit abfinden. Das zugrundeliegende Gottesbild ist das des *deus absconditus*<sup>33</sup> (Koh 3,11; vgl. Sir 18,6). Gottesfurcht ist die dem Menschen gemäße Weisheit (V.14b; vgl. Hi 28,28); Hinzufügungen im Sinne eines darüberhinausgehenden Wissens sind Spekulationen, die nicht ungeahndet bleiben (vgl. Spr 30,6). Die bislang als Literaturschutz kennengelernte Mahnung erhält hier eine andere Funktion. Indem sie auf Gottes Tun umgedeutet wird, geht sie über das übliche Tilgungsverbot hinaus. In der übertragenen Bedeutung geht es nicht um die Unantastbarkeit einer Inschrift oder eines Textes, sondern um die vollkommene, überzeitliche Ordnung, die der Welt zugrundeliegt<sup>34</sup>. Dieser Gedanke findet sich sowohl in der ägyptischen als auch in der mesopotamischen Weisheit.

Die ewige Geltung der Weisheitslehre wird durch die sogenannte *Ptahotep-Formel* behauptet. In der Ägyptologie wird allerdings diskutiert, ob die Stelle mit "Nimm kein Wort weg! Bringe keines hinzu! Setze keines an die Stelle eines anderen!" oder eher als "Sag nicht einmal dies und einmal das und vermische nicht eine Sache mit der anderen!" zu übersetzen ist.<sup>35</sup> Der Einwand gegen die erste Übersetzung lautet vor allem, daß im Alten Ägypten der Umgang mit Texten ein sehr freier war und eine Textsicherungsformel nicht der ägyptischen Kultreligion

31 G. André, Art.  $\text{ḥḏ}$ , ThWAT III, 683.

32 vgl. S. Herrmann, Die konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie: FS G. von Rad, München 1971, 157; vgl. Apk 22,18f.

33 K. Galling, (s. Anm. 29) 13.

34 vgl. O. Loretz, Qohelet und der Alte Orient, Freiburg-Basel-Wien, 1964, 67.

35 vgl. S. Morenz, Ägyptische Religion = Die Religionen der Menschheit 8, Stuttgart 1960, 235.

entspreche.<sup>36</sup> Übereinstimmung mit dem ägyptischen Weltbild ist jedoch gegeben, wenn man die Mahnung so versteht, daß die Lehre seit jeher und für immer Gültigkeit hat und unveränderlich ist.<sup>37</sup> Die vergleichbaren Äußerungen im Epilog der Lehre für Kagemni<sup>38</sup> und in der Lehre des Cheti<sup>39</sup> zeigen, daß die Übersetzungskorrektur nicht notwendig ist.

In der keilschriftlichen Weisheitsliteratur findet sich ebenfalls die Vorstellung von der Vollkommenheit, aber auch Unbegreiflichkeit der Wirkens Gottes.<sup>40</sup> Der Aufruf zur Gottesfurcht als Folgerung aus der Einsicht in die menschliche Unzulänglichkeit ist ebenfalls belegt<sup>41</sup>, allerdings ohne daß diese Gedanken in der Metapher des unveränderlichen Textes ausgesprochen würden.

Als **Ergebnis** lassen sich drei Anwendungsbereiche der Wortlautsicherungsformel festhalten:

- sie stammt aus der Mahnung an den Schreiber, den Wortlaut exakt wiederzugeben,
- sie findet Verwendung zum Schutz vor Vertragsänderungen im Zusammenhang mit Fluchformeln
- und sie wird übertragen auf die Unveränderlichkeit der Taten Gottes.

Diese Bereiche sind zwar nicht ohne gegenseitige Beeinflussung, weisen jedoch so unterschiedliche Schwerpunkte auf, daß sich die Interpretation insbesondere der alttestamentlichen Texte zunächst daran orientieren muß.

---

36 vgl. S. Morenz, *Gott und Mensch im alten Ägypten*, Heidelberg 1965, 26.

37 vgl. H.H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit (BZAW 101)*, Berlin 1967, 29ff.

38 H. Brunner, *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden 1957, 154.

39 H. Brunner, *Die Lehre des Cheti, Sohn des Duauf (Ägyptologische Forschungen 3)*, Glückstadt/Hamburg 1944, 85.

40 *Luduil-bel-nēmeqi*, BWL, S. 40f, Z. 36ff.

41 "Ratschläge eines Weisen", BWL, S. 108f, Z. 10ff.

Die **Abkürzungen** wurden in Übereinstimmung mit ThWAT V, XVII-XXVIII gewählt. Darüberhinaus wurden die Abkürzungen für die Publikationen der altorientalischen Texte nach RLA 6, III-XXVII benutzt.