



N12<504685370 021

UB Tübingen





theol

61-65

1992

**BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

0.1.1.1

Heft 61

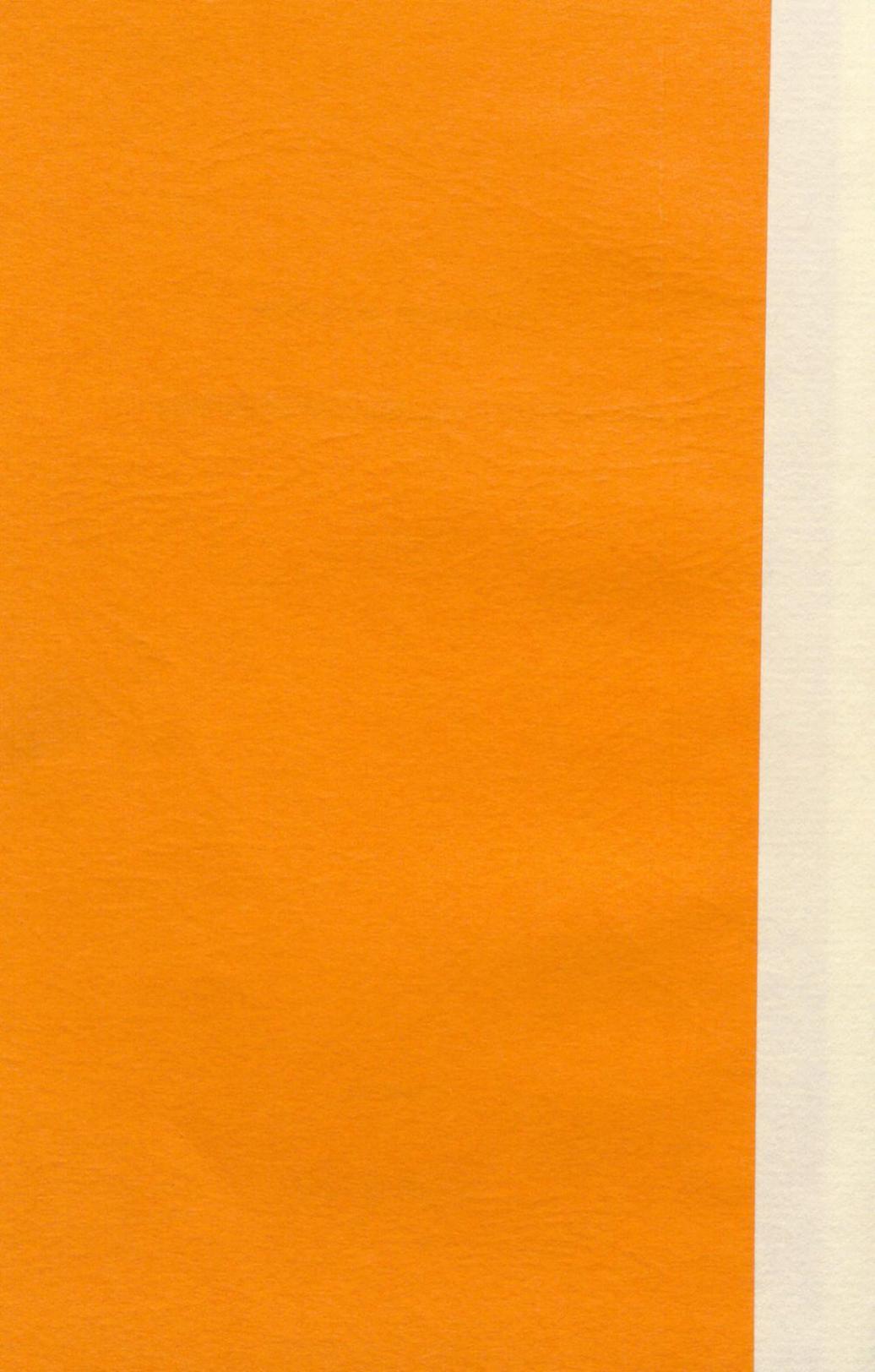
98/10  
1992

München 1992

ZA 3835

22.10.1992

U21



# BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion



Heft 61

München 1992

2888A9



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

ZA 3835

INHALT

Seite

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

NOTIZEN

R. Czichon - M. Görg: Eine mittelassyrische Ritzzeichnung . . . . .	7
M. Görg: Jochebed und Isis . . . . .	10
B. Greger: ליליג in Jes 3,24 . . . . .	15
J. Joosten: Two West Aramaic Elements in the Old Syriac and Peshitta Gospels . . . . .	17
E.A. Knauf: Supplementa Ismaelitica 14: Mount Hor and Kadesh Barnea . . . . .	22
K.-St. Krieger: Die Problematik chronologischer Rekonstruktionen zur Amtszeit des Pilatus . . . . .	27
G. Schwarz: ΤΟ ΠΙΤΕΡΥΤΙΟΝ ΤΟΥ ΙΕΡΟΥ (Mt 4,5/Lk 4,9) . . . . .	33
G. Schwarz: Jesus und der Feigenbaum am Wege . . . . .	36

ABHANDLUNGEN

M. Kleer - M. Kröger: Das gepfändete Gewand. Untersuchungen zum sozialen und rechtlichen Kon- text des im Ostrakon von Mesad Haschavjahu dargestellten Konfliktfalles . . . . .	38
M.-Th. Wacker: Kosmisches Sakrament oder Verpfändung des Körpers? "Kultprostitution" im biblischen Israel und im hinduistischen Indien. Religionsgeschichtliche Überlegungen im Interesse feministischer Theologie	51
B. Weber: "Nomen est Omen". Einige Erwägungen zu Gen 32,23-33 und seinem Kontext . . . . .	76
W. Zwickel: Bahurim und Nob . . . . .	84



## Vorbemerkungen

Die NOTIZEN dieses Heftes lassen überwiegend Beobachtungen zu Wort kommen, die der Klärung biblischer Detailfragen mit Hilfe außerbiblischer Befunde und Materialien gewidmet sind. Namenkundliche und lexikologische Probleme im AT stehen neben Fragen der Texttradition und Datierung im NT.

Die ABHANDLUNGEN greifen einerseits Grundfragen der altisraelitischen Gesellschaftsordnung auf und befassen sich andererseits mit Problemen, die mit dem Nameninventar des AT verknüpft sind.

Um das Schriftbild der BN zu vereinheitlichen, vor allem aber, um die Beiträge schneller publizieren zu können, wird herzlich darum gebeten, die Artikel nach Möglichkeit mit WORD oder WORD PERFECT (IBM kompatibel) zu schreiben und auf Diskette an die Redaktion der BN zu schicken.

Im Interesse korrekter Erfassung der Thesen und Inhalte in Zeitschriften-schauen und Bibliographien empfehlen sich im Anschluß an die Beiträge Kurz-fassungen aus der Hand der Autorinnen und Autoren selbst, um die hier ebenfalls herzlich gebeten wird. Jedem Beitrag mögen darum einige wenige Zeilen beigelegt werden.

Für eine wohlwollende Aufnahme dieser Anliegen von Herausgeber und Redaktion danken wir im voraus aufrichtig.

Manfred Görg

Hinweise der Redaktion:

Zur Veröffentlichung gelangen in erster Linie NOTIZEN, die nach Möglichkeit nicht mehr als 7 Textseiten umfassen sollen. Für ABHANDLUNGEN, die vor allem die exegetische Grundlagendiskussion betreffen mögen, ist ein angemessener Platz reserviert.

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

Preis des Heftes im Abonnement: DM 7,-- (zuzüglich Versandkosten)  
(Auslagenersatz)

Zahlungen bitte an: Biblische Notizen - Prof. Dr. Dr. M. Görg  
Konto: 85 870 203 00 Dresdner Bank München-Moosach  
(BLZ 700 800 00).  
Postscheckkonto der Bank: München 274-803

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

Biblische Notizen - Redaktion

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

ISSN 0178-2967

## Eine mittellassyrische Ritzzeichnung

R. Czichon - M. Görg - München

Ritzzeichnungen auf beschrifteten oder unbeschrifteten Tontafeln kommen von der fröhdynastischen bis zur spätbabylonischen Zeit im gesamten Alten Orient vor. Das breite Motivspektrum umfaßt eine Vielzahl geometrischer und figürlicher Muster. Grundrißzeichnungen, Stadtpläne, Weltkarten, astronomische Zeichnungen und Darstellungen der Eingeweide von Opfertieren<sup>1</sup>. Bei den figürlichen Motiven überwiegen Tierdarstellungen, allen voran das spannungsgeladene Bild eines Löwen, der sich in ein Wildschwein verbeißt<sup>2</sup>. Menschliche Wiedergaben sind abgesehen von einigen Beispielen aus Nippur und Fara eher selten<sup>3</sup>. Das vorliegende Objekt (vgl. Taf.1 mit Nachzeichnung Abb.1<sup>4</sup>) stellt in dieser Hinsicht eine wertvolle Bereicherung dar.

Das Tafelfragment (Länge: 7,4 cm; mittlere Breite: 2,5 cm; Dicke: 1,9 cm) aus ungebranntem, stark sandgemagertem Ton trägt auf seiner Vorderseite eine feine Ritzzeichnung mit einer Beischrift. Das mit einem sehr spitzen Instrument in den weichen Ton geritzte Bild ist von ungewöhnlicher Qualität. Es zeigt eine nach links gerichtete Figur. Da spezifische Merkmale fehlen (Bart o.ä.), muß ihr Geschlecht offen bleiben. Ihr langes, strähniges Haar ist in Nackenhöhe hochgenommen und unter einem mit einem Pfeilmuster verzierten Stirnband befestigt. Einige vereinzelte, unten eingerollte Haarsträhnen, die vielleicht die volle Länge des Haares andeuten sollen, fallen auf den Rücken

<sup>1</sup>R.D. BIGGS, *Inscriptions from Tell Abu Salabikh*, OIP 99 (1974) Nr. 2, 47, 60, 282; E. HEINRICH - U. SEIDL, *Grundrißzeichnungen aus dem Alten Orient*, MDOG 98 (1967) 24-44; K. OBERHUBER, *Die Kultur des Alten Orients* (Frankfurt 1972) Abb. 180, 181; B. HROUDA, *Der Alte Orient* (München 1991) 250, 256f.; R. KOLDEWEY, *Das wiedererstehende Babylon*, 5. Auflage (München 1990) 237 Abb. 158.

<sup>2</sup>R. KOLDEWEY, *Das wiedererstehende Babylon*, 5. Auflage, (München 1990), 238 Abb. 159.

<sup>3</sup>L. LEGRAIN, *Culture of the Babylonians* (Philadelphia 1925) Nr 1068, 1068; E. HEINRICH, *Fara* (Berlin 1931) Taf.27 d-f.

<sup>4</sup>Das Fragmentstück, ein Oberflächenfund aus Assur und in Privatbesitz, kann hier mit freundlicher Genehmigung der Besitzer publiziert werden, wofür wir ihnen herzlich danken. Für die Nachzeichnung (nach Photo) danken wir Herrn D. MORSCH, München.

herab. Das unter dem Stirnband hervorlugende, unregelmäßig gewellte Stirnhaar umschließt das Ohr. Die Gestalt ist mit einem Falbelgewand bekleidet, das in der Hüfte durch einen breiten, waagrecht gestreiften Gürtel zusammengeschnürt wird. Eine Kette schmückt ihren Hals. Auf ihrem Kopf ist mit Hilfe eines kurzen Stabes eine Sonnenscheibe, das Symbol des Šamaš, befestigt. Wenngleich der Stern in schematisierter Form als Kreuz erscheint, besteht durch seine Verbindung mit den radial angeordneten wellenförmigen Strahlen an der Identität des Gegenstandes kein Zweifel.

Falbelgewand und Samassymbol heben die Figur aus der profanen Sphäre heraus. Da eine Hörnerkrone fehlt, kommt eine Gottheit nicht in Betracht. Es könnte sich jedoch um eine Person mit kultischer Funktion handeln.

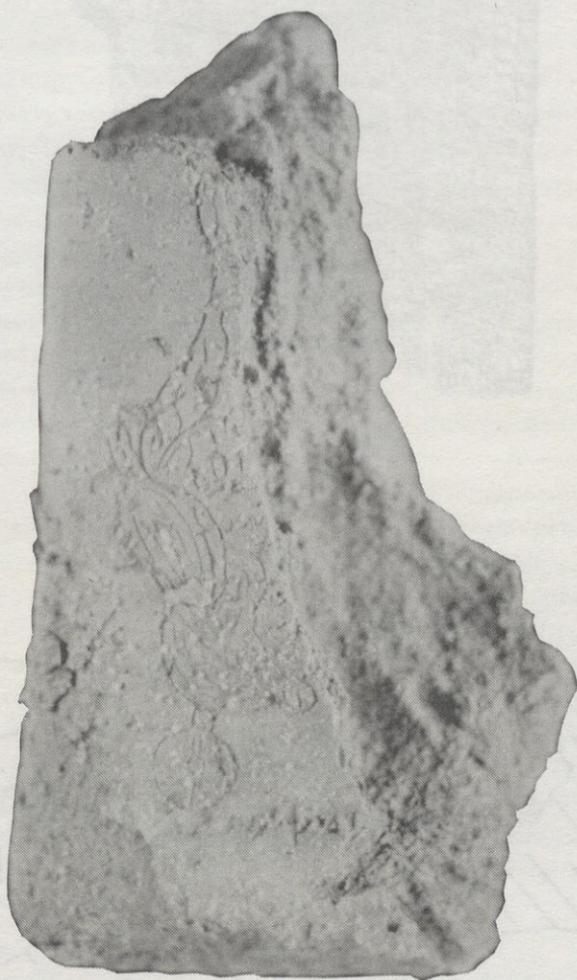
Durch die Art der Anbringung des Sonnensymbols ist unsere Ritzzeichnung auf das engste mit dem Relief am Symbolsockel Ass. 20069 aus Assur verwandt (vgl. Abb.2)<sup>5</sup>. Es zeigt den assyrischen König Tukulti-Ninurta (1233-1197 v. Chr.) *ubāna tarāšu* machend zwischen zwei Standarten, die von sechslockigen Helden gehalten werden. Die Köpfe der Helden wie auch ihre Standarten werden von Sonnenscheiben bekrönt.

Vielleicht dürfen wir für unser Bild eine vergleichbare Szene rekonstruieren.

Die keilschriftliche Zeile unmittelbar oberhalb des Šamašsymbols ist ihrerseits fragmentarisch. Sicher zu erkennen ist das Zeichen *ru*, dem ein *na* voranzugehen scheint, so daß an *nāru* "Musiker" zu denken wäre. Sollte das Zeichen links als *MAŠ* zu identifizieren sein, könnte ein Bestandteil der Berufsbezeichnung *mašmašu* "Beschwörungspriester" vorliegen. Das verbleibende Zeichen rechts ist schließlich u.U. als ŠU für *kašû* "Kultsänger" zu deuten, so daß insgesamt eine Reihung von Titeln gegeben wäre, wie sie für Assur gut bezeugt sind<sup>6</sup>. Zeichnung und Schriftzeile könnten so versuchsweise gemeinsam auf die Präsentation eines profilierten Kultaktanten gedeutet werden.

<sup>5</sup>Abb. nach W. ANDRAE, Das wiedererstandene Assur, 2. Auflage (München 1977), 157 Abb. 135. Vgl. dazu W. ANDRAE, Die jüngeren Ischtar-Tempel in Assur, WDOG 58 (1935) Taf. 29. Die Darstellung auf der Plinthe hat zuletzt U. MOORTGAT-CORRENS, Zur ältesten historischen Darstellung der Assyrer, Afo 35 (1988) 111-116 behandelt.

<sup>6</sup>Zur Bedeutung der genannten Bezeichnungen vgl. vor allem B. MENZEL, Assyrische Tempel I (Rom 1981), 44 u.ö.





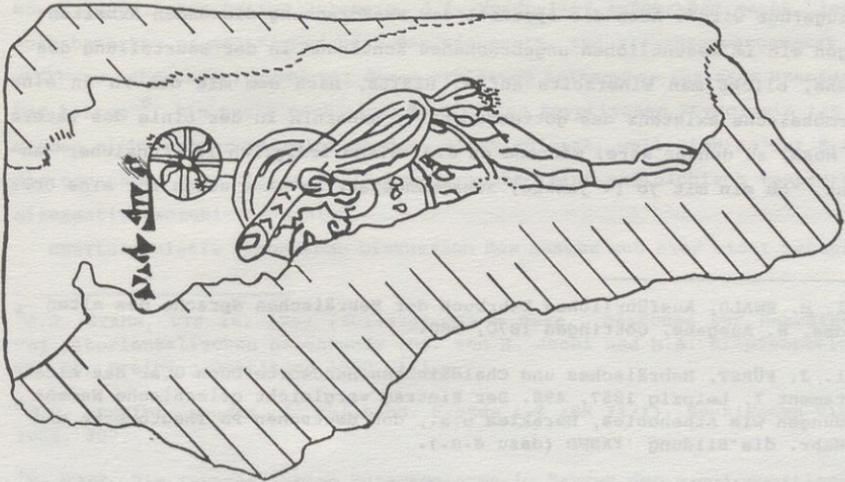


Abb. 1

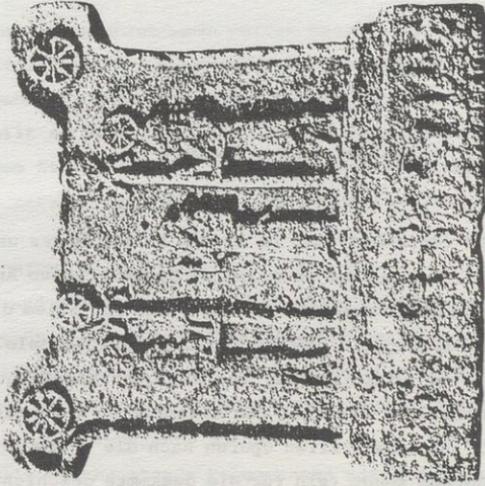


Abb. 2

## Jochebed und Isis

Manfred Görg - München

Mit dem PN *YWKBD* (Jochebed) ist im AT die Mutter Moses und Aarons benannt (Ex 6,20 Num 26,59), deren Name zu allerlei Spekulationen Anlaß gegeben hat. Seit Beginn der kritischen Namensforschung steht vor allem die Frage im Raum, ob es sich um eine Bildung mit dem Gottesnamen *YHWH* handle. Die Antwort auf dieses Problem könnte, so schien es, von religionsgeschichtlicher Bedeutung sein, da eine vormosaische Herkunft des Glaubens an *YHWH* zur Debatte stünde. So ist für H. EWALD Jochebed "allen spuren nach die erste deren namen von der verehrung dieses Gottes zeugt (ein für die gesammte geschichte äusserst wichtiges zeugniß"<sup>1</sup>. Bis in unsere Tage ist die Auffassung des PN als Verbindung einer Kurzfassung des GN mit einer Form der Basis *KBD* maßgebend, so daß als Bedeutung in der Regel "Jahwe ist gewichtig" o.ä. angesetzt wird.

Bezeichnend für die Problemgeschichte dieses Namens sind die Eintragungen zweier zeitlich weit auseinanderliegender Lexika. Nach J. FÜRST ist *YWKBD* "der einzige mit *j* zus.gesetzte vormosaische Name"<sup>2</sup>, nach L. KÖHLER - W. BAUMGARTNER "d. älteste *j*-haltige Name", wobei lediglich ein Fragezeichen hinzugefügt wird<sup>3</sup>. Auch die speziell der PN-Forschung dienenden Arbeiten zeigen ein im wesentlichen ungebrochenes Kontinuum in der Beurteilung des Namens, blickt man einerseits auf W. NESTLE, nach dem mit dem PN an eine "vormosaische existenz des gottesnamens"<sup>4</sup>, näherhin in der Linie des Vaters des Mose, zu denken wäre, während es J.J. STAMM lediglich für "unsicher" ansieht, "ob ein mit *jō* (< *jahwāē*) zusammengesetzter Name schon für eine über

<sup>1</sup>Vgl. H. EWALD, Ausführliches Lehrbuch der Hebräischen Sprache des alten Bundes, 8. Ausgabe, Göttingen 1870, 680.

<sup>2</sup>Vgl. J. FÜRST, Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament I, Leipzig 1857, 498. Der Eintrag vergleicht griechische Namenbildungen wie Athenocles, Herakles u.a., den deutschen PN Theutbrecht und im Hebr. die Bildung 'YKBWD (dazu s.u.).

<sup>3</sup>Vgl. L. KÖHLER - W. BAUMGARTNER, Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 3. Auflage, Leiden 1974, 382.

<sup>4</sup>W. NESTLE, Die israelitischen Eigennamen nach ihrer Religionsgeschichtlichen Bedeutung, Haarlem 1876 (Nachdruck: Vaduz 1983), 80.

Mose zurückreichende Zeit angenommen werden kann"<sup>5</sup>. Die neueste Kommentarliteratur hält ebenfalls keine Alternative zur These einer Verbindung mit dem Gottesnamen für geboten. Nach W.H. SCHMIDT ist der Name zwar "nicht sicher erklärbar...", stellt am ehesten aber eine Zusammensetzung des Gottesnamens in Kurzform mit dem Stamm *kbd* dar"<sup>6</sup>. Aus quellenkritischen Gründen will er allerdings darauf verzichten, "Folgerungen für die Gottesverehrung der Mosezeit" zu ziehen.

Hier möchte SCHMIDT der Empfehlung M. NOTHS folgen, der bereits "Schlüsse über die Herkunft und Geschichte des Namens יהוה" zurückgewiesen habe. NOTHS Zurückhaltung gegenüber solchen Konsequenzen der Deutung des PN beruht allerdings auf der "völligen Unsicherheit seiner Historizität und seiner Etymologie", wenn er auch meint, daß der Name "wegen seiner Einzigartigkeit nicht wie eine späte Erfindung aussieht, sondern echt sein könnte"<sup>7</sup>. Der Vorbehalt NOTHS hat jedenfalls weitergehende Folgerungen suspendieren lassen, indessen auch nicht dazu ermuntert, eine andere Namensdeutung ernsthaft ins Auge zu fassen.

Letzteres gilt auch von einer Einschränkung NOTHS, die m.W. nicht näher beachtet worden ist. Er meint, der Name könne "auch, wengleich eine befriedigende Herleitung aus dem Ägyptischen, das am nächsten läge, bisher nicht gelungen ist, fremden Ursprungs sein"<sup>8</sup>. Hier greift NOTH einen Hinweis NESTLES auf, der auf ältere Deutungsversuche des PN im Sinne einer "hebraisierung eines ägyptischen Wortes *Joh-bait*, d.i. Mondpalme" aufmerksam macht, jedoch auch bemerkt, es sei "immer noch das sicherste, ihn als zusammengesetzt mit יהוה zu betrachten, obwol wir diese Erklärung keineswegs für ganz unanfechtbar halten"<sup>9</sup>. Die Suche nach einer bestimmten ägyptischen Etymologie ist indessen nicht weiter verfolgt worden, nicht zuletzt, weil sich an der Stelle des genannten unhaltbaren Erklärungsversuchs keine philologisch vertretbare Alternative anzubieten schien.

NESTLES relativ eingehende Diskussion des Namens muß hier nicht rekapitu-

---

<sup>5</sup>J.J. STAMM, VTS 16, 1967 (301-339) 315 = Ders., Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenkunde (hg. von E. Jenni und M.A. Klopfenstein), OBO 30, Freiburg-Göttingen 1980, 111.

<sup>6</sup>W.H. SCHMIDT, Exodus. I. Teilband. Exodus 1-6 (BK II/1), Neukirchen-Vluyn 1988, 307.

<sup>7</sup>M. NOTH, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (BWANT III,10), Stuttgart 1928, 111.

<sup>8</sup>NOTH, 1928, 111.

<sup>9</sup>NESTLE, 1876, 77.

liert werden; immerhin ist festzustellen, daß er bereits einen Status in der Deutungsgeschichte fixiert, über den man bis zur Stunde grundsätzlich nicht hinausgekommen ist, da er "in Ermangelung einer besseren Erklärung bei der recipierten Deutung des Namens" bleiben will<sup>10</sup>.

In der Tat bleibt die angenommene Erklärung "JHWH ist gewichtig" o.ä. nach wie vor problematisch. Stein des Anstoßes ist nicht einmal die Kurzform Jo als angebliches Namenselement eines theophoren PN, sondern die Form *kaebaed*, die für sich genommen lediglich als Konstruktus-Bildung von *KBD* G-St. deutbar wäre<sup>11</sup>, in unserem Fall aber keinen Sinn ergibt. Auch das gr. Ἰωχάβεδ hilft ebensowenig weiter wie der gelegentlich unternommene Vergleich mit dem keilschriftlichen PN *Adad-kabi*<sup>12</sup>, von der zuweilen bemühten Analogie mit dem PN 'YKWD (Ikabod) ganz zu schweigen<sup>13</sup>. Nach diesem Befund ist es weiterhin sinnvoll, nach einer Alternativlösung zu suchen.

Bereits NESTLE wollte nicht einsehen, "wie man in späterer Zeit dazu gekommen sein sollte", den Namen "für die Mutter Mose's zu erfinden, die in der Überlieferung fast gar keine Rolle spielt", so daß "erst recht die Frage" entstehe, "welche Bedeutung diesem Namen zukommt"<sup>14</sup>. Die Problemanzeige gilt auch noch, nachdem man erkannt hat, daß der Kontext des PN in Ex 6,20 frühestens aus der P-Schule stammt und seinerseits die Formulierung in Num 26,59 beeinflusst haben wird<sup>15</sup>.

Nachdem der bekannte ältere Hinweis auf die Herkunft und Geburt des Mose in Ex 2,1 nichts von einer Bekanntschaft mit den Namen des Elternpaares oder wenigstens der Mutter wissen läßt, darf gefragt werden, wie denn der priesterliche Autor in Ex 6,20 auf die Namensbildung *YKWD* gekommen ist. Es sei erlaubt, hier einen originellen Versuch zu wagen.

Es ist längst beobachtet worden, daß die Erzählung Ex 2,1-10 in ihrem primären Bestand einige Hinweise auf ägyptisches Kolorit präsentiert, indem eine gewisse Vertrautheit mit ägyptischer Terminologie und Tradition vermittelt

---

<sup>10</sup> NESTLE, 1876, 78.

<sup>11</sup> Vgl. schon NESTLE, 1876, 77f.

<sup>12</sup> Vgl. u.a. H. BAUER, ZAW 51, 1933, 92f; STAMM, 1967, 315 (= 1980, 111); KÖHLER-BAUMGARTNER, 1974, 382.

<sup>13</sup> Vgl. dazu schon NESTLE, 1876, 78 mit Anm. 1.

<sup>14</sup> NESTLE, 1876, 78.

<sup>15</sup> So zuletzt SCHMIDT, 1988, 307.

wird<sup>16</sup>. Obwohl im Blick auf die Geburt und das Aufziehen des Kindes meist auf das mythische Vorbild der Kindheitsgeschichte des Sargon von Akkad hingewiesen wird, ist doch auch gerade das Motiv vom Papyrusboot im Schilfdickicht des Nils ein Darstellungselement, das in der Kindheitsmythologie des Gottes Horus einen festen Platz hat<sup>17</sup>. Daß mit der möglichen Rezeption dieser Vorstellungen um die Sicherung des neugeborenen Horus vor der Verfolgung durch den Gott Seth eine gewisse Modifikation auf israelitischer Ebene einhergeht, sei hier nicht weiter untersucht. Es soll vielmehr genügen, auf die spezifische Rolle der Mutter des Horus und den Ort der Erziehung des Horuskindes aufmerksam zu machen. Der priesterliche Autor in Ex 6,20 (Num 26,59) kann sich, so lautet unsere These, einer mythologischen Konnotation bedienen haben, um die Gestalt der Mutter des Mose im Nachhinein zu konturieren.

Als Mutter des Horus gilt die Göttin Isis, die ihr Kind in Chemmis geboren und aufgezogen haben soll. Chemmis (ägypt. *3ḥ-bjt*) ist ein Ort, der nach den antiken Schriftstellern eine Insel bei Buto im Westdeltagebiet darstellt, die um des Schutzes des Horuskindes vor Seth willen schwimmfähig gemacht worden sein soll<sup>18</sup>. Der Name bedeutet "Papyrusdickicht der Biene" und geht lautlich zurück auf den alten Konsonantenbestand \**j3ḥj-bj.t*, der zu *ḥbj(.t)* geworden noch in griechischen Umschriften erhalten ist (vgl. den ON Chembis/Chemmis und den PN Archebis u.ä.)<sup>19</sup>.

Obwohl die ON-Rekonstruktion \**j3ḥj-bj.t* äußerlich eine gewisse Ähnlichkeit mit dem biblischen PN Jochebed verrät, sollte man sich auf keinen Fall zu einer voreiligen Beziehung verführen lassen. Die Lautentwicklung zeigt eindeutig genug, daß von einer simplen Transformation des ON in einen PN nicht die Rede sein kann. Trotzdem scheint mir ein Weg denkbar, der die Annahme einer Anspielung auf den ägyptischen ON in der Bildung des hebräischen PN nachvollziehbar erscheinen läßt.

Bei einem Lautvergleich von *YWKBD* und *3ḥ-bjt* stört vor allem die scheinbare Inkompatibilität von An- und Auslaut. Jedoch kann gelegentlich ägypti-

---

<sup>16</sup>Vgl. dazu zuletzt SCHMIDT, 1988, 58.

<sup>17</sup>Vgl. dazu u.a. M.V. VIKENTIEV, ASAE 48, 1948, 21-41. W. HELCK, VT 15, 1965, 48. Vorbehalte äußert u.a. D.B. REDFORD, Numen 14, 1967, 220-224.

<sup>18</sup>Vgl. dazu H. ALTENMÜLLER, Chemmis, in: Lexikon der Ägyptologie I, Wiesbaden 1975, Sp. 921.

<sup>19</sup>Vgl. dazu G. FECHT, Wortakzent und Silbenstruktur. Untersuchungen zur Geschichte der ägyptischen Sprache (Ägyptologische Forschungen 21), Glückstadt u.a. 1960, 28-30.

sches *j* im Anlaut auch bei Übernahmen von ON ins Semitische mit *j* wiedergegeben werden, wie das Beispiel *ʒbw* "Elephantine" = aram. ʒʾ zeigt<sup>20</sup>. Der Dental im Auslaut des hebr. PN könnte indessen auf einer Nisbeendung beruhen, die dem ägypt. ON in seiner unverbirrten Gestalt angefügt wäre, um Isis als "die zu Chemmis Gehörige" zu kennzeichnen<sup>21</sup>. Zur Vokalisation sei lediglich auf die Ansetzung \**jaʒhējb-j-t* für den ON durch G. FECHT hingewiesen<sup>22</sup>, so daß entsprechend die Nisbebildung etwa \**jaʒhējb-j-t.t* lauten würde.

Trotz der Möglichkeit einer lautlichen Kompatibilität ist es keineswegs unsere Absicht, für den PN *YWKBD* eine ägyptische Etymologie anzusetzen. Es genügt vollauf, in *YWKBD* eine lautliche und semantische Anspielung auf die mythische Gestalt der Isis von Chemmis wahrzunehmen, die das wunderbare Geschehen um die Kindheit des Mose in ein mythologisches Sprachgewand kleidet.

Mit einer Interpretation der Jochebed auf dem Hintergrund der Isis-Mythologie könnte es auch gelingen, die merkwürdige Verwandtschaftsbezeichnung zu orten, die der Namensnennung in Ex 6,20 beigegeben ist. Die Mutter von Mose und Aaron gilt als \**dōdā* des Amram. Obwohl dieses Nomen in dem P nahestehenden Heiligkeitsgesetz die Frau des Vatersbruders meint (vgl. Lev 18,14 20,20), wird es hier doch wegen des Verbots solcher Beziehungen in der Regel mit "Schwester des Vaters" oder mit "Tante" wiedergegeben, während LXX die Mutter ausdrücklich als "Tochter des Bruders seines Vaters" fixiert, um der Vorschrift Genüge getan sein zu lassen<sup>23</sup>. Die Mythologie kann jedoch Isis sowohl als Frau wie als Schwester des Osiris kennzeichnen, dazu sogar auch als "Muttergattin" des Horus<sup>24</sup>. Wegen der Differenz der Ebenen hat es somit wenig Sinn, mit der Gesetzesvorschrift gegen die Mythologie zu argumentieren. Wie sich die Angaben zur Verwandtschaft des Mose unter den Aspekten einer mythologischen Genealogie deuten lassen, soll anderenorts weiterbedacht werden.

---

<sup>20</sup>Vgl. dazu u.a. E. EDEL, *Altägyptische Grammatik* (Analecta Orientalia 34/39) Rom 1955/1964, 59.

<sup>21</sup>Zur Gestalt der Nisbebildungen im Ägyptischen vgl. J. OSING, *Die Nominalbildung des Ägyptischen*, Mainz 1976, 309-320.

<sup>22</sup>Vgl. FECHT, 1960, 28.30.

<sup>23</sup>Vgl. dazu zuletzt SCHMIDT, 1988, 294.

<sup>24</sup>Vgl. dazu u.a. M. MÜNSTER, *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches* (Münchener Ägyptologische Studien 11), Berlin 1986, 125-129.

## בָּגְדֵיךָ in Jes 3,24

Barbara Greger - Sigmaringen

Die vorhandenen Übersetzungen basieren alle auf dem Kontext:

בָּגְדֵיךָ ist der Gegensatz zu קֶשֶׁט bzw. קֶשֶׁט תְּרַלְהֵמָּה.<sup>1</sup>

Ein semitischer Vergleich erübrigt sich, solange man mit vier Radikalen zu arbeiten versucht.

Beläßt man zunächst den Text in seiner letzten Fassung, dann steht kontrastierend ein Kompositum: 'Sack-Umgürtung'.

Wendet man das auf peti-gil an, wird man für den ersten Teil im Aramäischen fündig; dort gibt es פְּתִי־פָרַס, פְּתִי־פָרַס.<sup>2</sup>

Diese Vokabeln werden als "persisch" bezeichnet. Das ist zwar noch nicht korrekt, aber immerhin eine erste Spur.

Als Beispiel zur Erläuterung eignet sich פְּתִי־פָרַס besonders gut:

peti aus paiti/pati, "Herr, Gebieter, Meister"<sup>3</sup> und  
fras aus fra p, "strafen, züchtigen"<sup>4</sup>.

Die vermutete Bedeutung "Bestrafung" oder "ein Beamtentitel"<sup>5</sup> ist ungefähr richtig. Der pati-fras ist jemand, der bestraft.

An diesem Beispiel zeigt sich aber auch die Differenz zu einer echten altpersischen Bildung; dort steht nämlich pati an zweiter Stelle.<sup>6</sup>

Für den Irankundler sind dies Vokabeln aus "Nebenüberlieferungen"<sup>7</sup>.

1 Beispiele für Übersetzungen: Prunkgewand, feines Gewand, Prachtgewand, Pludermantel, weite Hülle, Samtmantel, Festkleid, χιτών μεσοπόρφυρος

2 entnommen aus S. SEGERT, Altaramäische Grammatik, Leipzig<sup>4</sup>1990, 548

3 vgl. W. GEIGER, Handbuch der Awesta-Sprache, Erlangen 1879 (Nachdr. Hildesheim 1972), 271; W. BRANDENSTEIN/M. MAYRHOFER, Handbuch des Altpersischen, Wiesbaden 1964, 139

4 BRANDENSTEIN/MAYRHOFER 119

5 SEGERT 548, beides mit Fragezeichen versehen

6 Beispiele aus BRANDENSTEIN/MAYRHOFER: daḫa-pati, Decurio, 116; gaḫa-pati, Herdenmeister, 120; gau-pati, Rinderhirt, 121; hazāra-pati, Chiliarch, 125; nau-pati, Kapitän, 134; pata-pati, Centurio, 147; altind. ist pati immer Endglied von Komposita, Bsp. gṛha-pati, Hausherr, vgl. M. MAYRHOFER, Sanskrit-Grammatik, Berlin New York<sup>3</sup>1978, 38

7 vgl. BRANDENSTEIN/MAYRHOFER 119; der nau-pati ist elam. und aram. überliefert, der pata-pati nur elam., ebenso gaḫa-pati und gau-pati 15

Da es sich in Jes 3,24 nicht um einen Menschen in bestimmter Funktion, sondern um eine Sache handelt und da die semitische Grammatik *nomen regens* und *nomen rectum* genau umgekehrt zum *ai.* definiert, ist die Voranstellung logisch.

Nicht ganz so einfach ist die Herleitung von *gīl*.

𐤒𐤓𐤍 ist Partizip, also sollte nach einer Verbform gesucht werden. Die einzige Möglichkeit ist *gīr*, der Präsensstamm von 'nehmen, (er)greifen, fassen'.<sup>8</sup>

Dabei muß offen gelassen werden, ob der Austausch *l* für *r* im altpersischen oder medischen<sup>9</sup> Sprachbereich geschehen ist oder erst im semitischen. Beides ist möglich.<sup>10</sup>

*pati-gir/gil* hat Ultimabetonung, was zur Ablautung von *pati* in *peti* führt<sup>11</sup>.

Inhaltlich steht mit der vorgelegten Erklärung von *peti-gil* der  
'Sack-Umgürtung' ein  
'Meister-Geraffe'

gegenüber.

Daß gerade Aramäisch den Schlüssel liefert, paßt zu 2 Kön 18,26 par Jes 36,11. Daß dabei ein Kompositum aus einer dritten Sprache benutzt wird, spricht entweder für multikulturelle Verflechtung allgemein oder für den Bildungsstand des Propheten.

---

8 altpers. *grab*, BRANDENSTEIN/MAYRHOFER 122; Awesta *garēw*, GEIGER 229; Sanskrit *grah*, A. STENZLER, Elementarbuch der Sanskrit-Sprache, Berlin 171980, 101; als *gar* gibt es im Sanskrit die Konjugation *garati* und *gilati* nebeneinander, vgl. GEIGER 229

9 bei Übersetzung ins Akkadische wäre Medisch anzunehmen, bei Übersetzung ins Elamische Persisch, vgl. BRANDENSTEIN/MAYRHOFER 12

10 für den persischen Sprachraum vgl. BRANDENSTEIN/MAYRHOFER 35, für den semitischen: S.MOSCATI, An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages, Wiesbaden 31980, 32;

weitere Bsp.:

akkad *lahru*, hebr. *rāhēl*, arab. *raḥil*, AHW 528;

ab *lagallum*, nb *lagaru*, AHW 527;

altpers. *paridaida*, aw. *paiṛi-daeza*, griech. *παράδεισος*, elam. *bar-te-taš*, hebr. *פַּרְדֵּיז*, neupers. *پارادیز* (*pālīz*), BRANDENSTEIN/MAYRHOFER 137;

akkad. *piru/pilu*, arab. *فيل* (*fil*)

11 auch altpers. tritt bei Bildung von Komposita ein Nebeneinander von scheinbarer Schwundstufe und Normalstufe auf, vgl. BRANDENSTEIN/MAYRHOFER 49f.52

Two West Aramaic Elements in the Old Syriac  
and Peshitta Gospels

*Jan Joosten - Brüssel*

In a recent study in the *Journal of Biblical Literature* I undertook to demonstrate West Aramaic provenance for 17 elements (including words, grammatical forms and syntagms) occurring in the Syriac gospel text<sup>1</sup>. The profile of these elements taken as a group led to the hypothesis that they derive from a West Aramaic gospel tradition that was in use with the earliest Mesopotamian church. Furthermore, the distribution of the elements in the Old Syriac and the Peshitta, and other factors, seemed to point to the Diatessaron as the source of these West Aramaic elements in the later Syriac versions of the Gospels. Thus the 17 elements formed the basis for a theory of an early attestation (before ± 170 AD) of an Aramaic Gospel tradition relatively independent from the canonical Gospels<sup>2</sup>. If this theory were to be confirmed in future research its importance for textual criticism of the NT should be considerable.

In the present note I will adduce two instances of West Aramaic elements occurring in the Old Syriac or Peshitta Gospels which were not included in my earlier study. The first has all the characteristics of a christian loanword. The second is a grammatical form foreign to Syriac, which entered the Syriac language as a technical term for an institution of the NT age.

To distinguish West-Aramaic elements in Syriac texts is not an easy affair. One is dealing with two Aramaic dialects which share the greater part of their vocabulary and grammar. Valid criteria for isolating elements of

---

1 J. JOOSTEN, "West Aramaic Elements in the Old Syriac and Peshitta Gospels", *JBL* 110 (1991), 271-289. This study critically reviews, as well as builds upon earlier research by TORREY and BLACK. See esp. C.C. TORREY, *Documents of the Primitive Church* (New York, 1941) 245-270; M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3d edition (Oxford, 1967) 281-86.

2 The same theory was defended in my short study: "The Text of Matt 13. 21a and parallels in the Syriac Tradition" *NTS* 37 (1991) 153-159.

West Aramaic origin are the following<sup>3</sup>. These words must in principle:

- a) be absent from pre-Christian Syriac literature<sup>4</sup>;
- b) be used exclusively in NT or Christian contexts;
- c) have a synonym which is used in profane contexts;
- d) be well-known, in the required sense, from a West Aramaic dialect<sup>5</sup>.

In some cases, especially with loanwords which have become an organic part of the Syriac language, it is difficult to apply all the criteria with the same stringency. On the other hand, various other arguments may come to our help in making the decision (e.g. the absence of a Syriac root from which to derive the word).

1 **ܥܘܨܬܐ** "cross"; **ܥܘܨܘܬܐ** "to crucify"

**ܥܘܨܬܐ** occurs in Matt 10:38C; 19:21C; Mark 10:21P; Luke 9:23C; 14:27PC; **ܥܘܨܘܬܐ** in Luke 23:39PCS; John 19:6,6,15,15P<sup>6</sup>. At first sight it may seem senseless to see in these words West Aramaic elements, since they are so well-known from Syriac texts of all types<sup>7</sup>. Consider, however, the following facts. In the OT Peshitta, wherever "crucifixion" is mentioned, the terms are always **ܥܘܨܘܬܐ** and **ܥܘܨܘܬܐ**<sup>8</sup>, the root **ܥܘܨ** is completely absent. In later literature **ܥܘܨܬܐ** and **ܥܘܨܘܬܐ** are found side by side with **ܥܘܨܘܬܐ** and **ܥܘܨܘܬܐ** without it being possible to show that the former terms are more specifically Christian terms than the latter<sup>9</sup>. The two seem to be entirely synonymous. How-

3 A broader discussion of these criteria in JBL 110 (1991), 272.

4 Pre-Christian Syriac literature would be a very meager collection, and one in which many of the terms under discussion would not have the occasion of being used, were it not for the Peshitta Old Testament. The Peshitta OT is probably a Jewish work dating from the early 2nd century, compare my study on "The Old Testament Quotations in the Old Syriac and Peshitta Gospels" Textus 15 (1990), 55-76.

5 For an overview of the Aramaic dialects see K. BEYER, Die aramäischen Texte vom Toten Meer (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1984), 23-71, English translation: K. BEYER, The Aramaic Language. Its Distribution and Subdivisions (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1986).

6 S reads **ܥܘܨܘܬܐ** "he will be crucified" also in Mark 9:12. In view of the Greek  $\epsilon\chi\theta\upsilon\delta\epsilon\nu\eta\theta\eta$  this is almost certainly a scribal error for **ܥܘܨܘܬܐ** "he will be rejected". Outside the Gospels the verb is found Gal 3:1 and the noun in Acts 13:29; Heb 12:2; 1Pet 2:24 (in the Peshitta version).

7 See R. Payne SMITH ed., Thesaurus Syriacus (Oxford: Clarendon, 1879-1897).

8 Gen 40:19,22; 41,13; Deut 21,22,23; Josh 8:29; 10,26; Esth 2:23; Ezra 6:11. The question whether "crucifixion" or "impaling" is meant by these terms is of secondary importance for our purposes. At no stage of the Syriac language is it possible to detect a semantic opposition between the two words. Such distinctions as are found in late dictionaries (see

ever, it is not to be expected that a language would have two indigenous words to denote the concrete object "cross". If  $\text{ܩܘܨܬܐ}$  is assured for Syriac by its use in the OT Peshitta,  $\text{ܩܘܨܬܐ}$  is the usual term in West Aramaic<sup>10</sup>. The conclusion all this leads up to is that  $\text{ܩܘܨܬܐ}$  and  $\text{ܩܘܨܬܐ}$  are West Aramaic words which penetrated into the Syriac Gospel text<sup>11</sup>. The use of  $\text{ܩܘܨܬܐ}$  and  $\text{ܩܘܨܬܐ}$  in later literature can easily be explained as being due to influence of the NT.

A somewhat unexpected argument (but too interesting to leave aside) is afforded by the Peshitta version of the NT. In the Peshitta to John 19 (a chapter unfortunately non-extant for both C and S) we read in V. 6, "When the chief priests and the officers saw him they cried out saying: 'Crucify him, crucify him ( $\text{ܩܘܨܬܐܩܘܨܬܐ}$ )'. Pilate said to them: 'Take him yourselves and crucify him ( $\text{ܩܘܨܬܐܩܘܨܬܐ}$ )'". And in V. 15, "But they were crying out: 'Lift him up, lift him up, crucify him, crucify him ( $\text{ܩܘܨܬܐܩܘܨܬܐ}$ )'. Pilate said to them: 'Shall I crucify ( $\text{ܩܘܨܬܐ}$ ) your king?'" That is to say, the Jews use the verb  $\text{ܩܘܨܬܐ}$  for "to crucify", but Pilate uses the verb  $\text{ܩܘܨܬܐ}$ <sup>12</sup>. Since this happens twice, in V. 6 and V. 15, and since these are the only verses where  $\text{ܩܘܨܬܐ}$  is used in the Peshitta Gospel of John, we can hardly write it off as a coincidence<sup>13</sup>. We may rather suppose this points to a certain consciousness that  $\text{ܩܘܨܬܐ}$  though used in Syriac, was in fact the Jewish Palestinian term for "to crucify"<sup>14</sup>.

---

the quotes in Payne SMITH, Thesaurus, coll. 1149 and 3404) do not reflect the actual usage of the terms.

- 9 See for examples R. Payne SMITH ed., Thesaurus Syriacus (Oxford: Clarendon, 1879-1897) col. 3403f.
- 10 SOKOLOFF, A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period (Ramat Gan, 1990), 464f; F. SCHULTHESS, Lexicon Syropalaestinum (Berlin, 1903), 170-171.
- 11 The same conclusion is reached, though without explicit argument, in Payne SMITH, Thesaurus, col. 3403: "verbum e Chald. receptum pro Syr.  $\text{ܩܘܨܬܐ}$ ".
- 12 The verb  $\text{ܩܘܨܬܐ}$  occurs also in V. 10, again in the mouth of Pilate. It is used by the narrator as well, VV. 16, 18, 20, 23, 41. The Greek has the same verb  $\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\omega$  in all these places.
- 13 It is to be supposed that the P version, produced around the turn of the 4th to the 5th century, is merely following a textual tradition. Still, we may inquire about the origin of this peculiar tradition.
- 14 The literary technique whereby foreigners are made to use foreign idioms has been observed also in the OT, see e.g. J.C. GREENFIELD, "Aramaic Studies and the Bible", VTSuppl 32 (1981), 129-30.

2 ܠܫܘܢܐ "the twelve"

This form occurs in Matt 26:47PS; John 6:71S; 20:24PS, each time in the expression "one of the twelve"<sup>15</sup>. ܠܫܘܢܐ is the *status emphaticus* of ܘܫܘܢܐ "twelve". Now in Syriac it is not usual to put a cardinal number in the *status emphaticus*<sup>16</sup>. The expected form to express "the twelve" would be ܘܫܘܢܐ, and this is in fact the usual form in the Peshitta and Old Syriac Gospels<sup>17</sup>. In Christian Palestinian Aramaic, however, it is normal for the cardinal number to appear in the *status emphaticus* when it is definite and when there is ellipsis of what is counted<sup>18</sup>. Thus we find in the Christian Palestinian Aramaic Gospels<sup>19</sup>, Matt 22:28 ܠܫܘܢܐ "the seven (brothers)"<sup>20</sup>, and Mark 10:41 ܠܫܘܢܐ "the ten (other disciples)"<sup>21</sup>.

It is fairly certain, then, that ܠܫܘܢܐ is also a West Aramaic element which somehow penetrated into the Syriac Gospel text. Its use in later Syriac texts is dependent on its occurrence in the Gospel text<sup>22</sup>.

If the arguments advanced above for West Aramaic provenance are cogent, then these two elements clearly belong to the same group as the 17 elements discussed in the earlier study. The word ܠܫܘܢܐ belongs to the domain of *realia*, but in the NT it is fraught with meaning and occupies a central place<sup>23</sup>. The word ܠܫܘܢܐ also refers to a concept important in the New Testament context. Thus the two items studied here further confirm the conclusions reached in my article in JBL. It is quite unlikely that these ele-

15 Compare also the cases of ܠܫܘܢܐ "His twelve": Matt 10:1S; Mark 4:10P; 6:7P; 9:35S; 10:32PS; 14:17PS; Luke 8:1PCS; 9:1PCS; 18:31PCS; John 6:67PCS.

16 Th. NÖLDEKE, *Grammatik*, § 151, p. 95. In addition to ܠܫܘܢܐ NÖLDEKE mentions ܠܫܘܢܐ "a fourfold" and ܠܫܘܢܐ "a decade", but these forms are found only in very late Syriac texts, see Payne SMITH, *Thesaurus*, cols. 3800, 2940. Moreover, since these forms do not mean "the four", "the ten", they are not really comparable.

17 See Mt 26:14PS; Mark 9:35P; 11,11PS; 14,10PS; 14,43PS; Luke 22:3 PCS; 22:47PCS; John 6:71PC. Also 1Cor 15:5P.

18 SCHULTHESS, *Grammatik* § 128c, p. 54.

19 I have used the edition of A.S. LEWIS and M.D. GIBSON, *Palestinian-Syriac Lectionary of the Gospels* (Jerusalem, 1971; repr. of ed. London, 1899).

20 Contrast P ܠܫܘܢܐ

21 Contrast PS ܠܫܘܢܐ

22 See Payne SMITH, *Thesaurus*, for examples.

23 It is interesting to note, too, that the noun occurs only in sayings of Jesus.

ments are representative of archaic Syriac, Jewish Syriac or a local dialect slightly different from Edessene. They are, from the linguistic point of view, *Fremdkörper* in Syriac, and must therefore be accounted for by supposing that something happened to this specific text, namely the translation of the Gospels. For further details and a broader discussion I must refer the reader to the earlier study.

## Supplementa Ismaelitica 14: Mount Hor and Kadesh Barnea

Ernst Axel Knauf - Heidelberg

Much confusion has been created in the interpretation of Numb. 20; 21:4.10-13; 33:35-45 by the discovery of the "true" Kadesh Barnea in the Negeb (regardless of whether one locates that oasis and settlement from the period of the Judaeen kingdom at <sup>C</sup>Ain Qudēs or at <sup>C</sup>Ain el-Qudērāt). It is frequently disregarded that the biblical Kadesh is not necessarily, or not always, identical with the "historical" Kadesh. Starting at least with the first century BCE (but most probably commencing some time earlier), Jewish tradition identified Kadesh with Nabataean Petra (1QGenAp XXI 11; Ismael, 46 n. 212), and a case can be made for the same identification in Gen. 14:7 (Ismael, 143). The equation of Kadesh with Petra presupposes the breakdown of Persian rule over North Arabia, which happened ca. 400 BCE (KNAUF 1990), and the subsequent rise of the Nabataean polity (Ismael, 137). Thus, a *terminus a quo* is established for those late Biblical texts which look for Kadesh at Petra.

As far as I see, it has not yet been noticed that Kadesh = Petra also applies to Numb. 33:36f. H.GESE (1967:87 n. 30) was aware of this possibility, but disregarded it for the sake of his source-critical theory (85f). The itinerary Numb. 33:35-45 only makes sense if all the places, including Kadesh, were located between the gulf of Aqabah and Moab: Ezion Geber (in such a late text, an archaizing substitute for Elath/el-<sup>C</sup>Aqabah) - Kadesh (Petra) - Mount Hor - Salmonah (probably Bīr Madkūr) - Punon (Fēnān) - Oboth (el-Wēbeh) - Iyye Abarim (Moabite <sup>C</sup>Ai, cf. NOTH 1940: 14f; DONNER 1982: 183-188; KNAUF 1991: 286f; but cf. also MILLER

1989: 588f) - Dibon Gad (*Dībān*). To be sure, one cannot reach Petra from Aqabah in one day's march. This, however, only indicates that the author did not have access to any listings of place-names between Elath and Kadesh. A location of his Kadesh at <sup>C</sup>*Ain Qudēs* does not make any sense at all: given that the location of Salmonah is open to re-consideration, one would still proceed from <sup>C</sup>*Ain Qudēs* to *Fē-nān* via <sup>C</sup>*Ain el-Wēbeh*, and not vice versa. Since the main Nabataean settlement in the Petra region (the Nabataean "capital", if there was any) prior to the late first century BCE, has to be sought at *el-Jī'* (*Wādī Mūsā*) rather than at Late Nabataean/Roman Petra (WO 16 [1985], 117), one day's march to negotiate the difficult descend from *Wādī Mūsā* to Mount Hor, and another day to reach the bottom of Wadi Arabah, sounds quite reasonable.

The observation that Kadesh in Numb. 33:36f is already located in the Petra region implies that the author of Numbers 33 has the Israelites "circumambulate" Edom from the west, via Wadi Arabah. Even if, at the time of the late Biblical authors, what remained of the people of Edom lived to the west of Wadi Arabah, these authors never recognized such a "western Edom" and continued to restrict the name to the southern Transjordanian plateau. In 1 Chronicles 2 and 4, the Hebrew Bible testifies to a considerable Edomite/Idumean presence in post-exilic Southern Judah, but does so by referring to their tribes and clans as "Judaeans" (or "Kalebites"; cf. Ismael, 68; 158). Whereas the author of Numbers 33 knew geography (or used a reliable source), the author of Numb. 21:10-13 obviously did not: based on a general theory that the Israelites came out of the desert and that the desert was "east", he makes the Israelites circumvent Edom from the East. Moabite Ai (Iyye Abarim, v.11) now becomes a place in the desert and east of Moab (neither of which is true), and furthermore, a place south of the River Zered (if identical with *Wādī Ḥasā*, equally untrue). Numb. 21:10-13 was not a source of Numbers 33; on the contrary, Numbers 33 was copied (and seriously

misinterpreted) by the author of Numb. 21:10-13 (cf. already DAVIES 1983:7-8; MILLER 1989:585-7).

Even if misinterpreted, Numb. 33:36-45 is the organizing principle behind the whole composition Numb. 20:14 (and possibly even 20:1) - 21:11 with the sole exception of 20:1-3 which interrupts the sequence 20:22-29.21:4 and was probably inserted on the basis of the assumption that Kadesh was situated in the region of <sup>C</sup>Ain Qudēs/el-Qudērāt (and on the basis of a very generous attitude towards space and distance; for the possibility of reading *drk* (<sup>C</sup>*yr*) *h-tmrym* instead of *drk* 'trym, which would make Numb. 21:1-3 an even more pronounced parallel to Judg. 1:16-17 than the text already provides, cf. GesMD s.v.). Salmona/Bīr Madkūr (33:41f) is represented in Numb. 21:4 by "on the way to *ym swp* in order to circumambulate Edom". Here, *ym swp* can only refer to the Gulf of Aqabah (Midian, 145). To march from the Petra region to the sea implies moving down to Wadi Arabah. The next station, Punon (33:42f), is represented in 21:5-9 by the episode of the brazen snake (and is not "omitted", pace DAVIES 1983: 11). Following the general pattern set out by Numbers 33, even Numb. 21:16 and 22 make perfect sense: Kadesh, then, is indeed a "town on the edge of the country of Edom" (21:16; cf. for the difficulties that arise if this Kadesh is located in the Negeb, BLUM 1990: 118f). Kadesh/el-Jī' is situated on the first step of the Transjordanian precipice below the Edomite plateau. Moving from Kadesh to Mount Hor, i.e. west (21:22), does indeed avoid Edom as indicated in Numbers 33.

Now the conclusion is inevitable that, from the very beginning of its literary existence in the Hebrew Bible, Mount Hor is to be sought where it has always been located by the tradition which is first unmistakably attested in Jos. ant. IV 83 and which was later inherited by Christians and Moslems: at *Jabal (an-Nabī) Hārūn*. Two additional arguments may support that equation. The name "Hor" is nothing but a dialectical variant of the appellative *har(r)*

"mountain" (HAL s.v.). A mountain which is called "The Mountain" *kat' exochēn* should indeed be a very prominent mountain, as *Jabal Hārūn* in fact is: it is a landmark that dominates Wadi Arabah from shortly north of Aqabah well to the *Wādī Fidān (Fēnān)* region, a fact that destines *Jabal Hārūn* to always have been regarded as a "holy mountain" (Midian, 62). In addition, its present name may well presuppose a Canaanite name \**Hōrōn* (for the optional character of the locative *-ōn*, cf. BORÉE 1968: 62); one may well ask whether *Jabal Hārūn* did not contribute to the Islamic form of Aaron's name rather than being wholly derivative of the latter.

That *Jabal Hārūn* was a pre-Jewish, pre-Christian and pre-Muslim "holy mountain" is indeed amply attested by Nabataean pilgrim's marks, remains of monumental architecture, and the orientation of major Nabataean cultic architecture towards *Jabal Hārūn* (LINDNER 1973: 30-34; 1989: 291). The pre-biblical holiness of *Jabal Hārūn* is still invoked by the songs of the *Liyātheneh* who come to the prophet's sanctuary praying for rain as their Nabataean (and pre-Nabataean) predecessors had done two millennia earlier when the god of the mountain answered to another name. In these songs, the thirst-quenching Aaron/Hārūn is called "great star" (*nijm (i)kbīr*) and "father/possessor of the high planets" (*abu l-kawākib el-<sup>C</sup>āliyah*; CANAAN 1929: 211; cf. for the astral connotations of the Syrian-Arabian wheather-god, BN 23 [1984], 26-28; Ismael, 154).

The sanctity of *Jabal Hārūn* is more ancient than the texts which make the mountain the scene of Aaron's death (cf. for Aaron as a late biblical purely literary figure M.GÖRG, NBL I, 1f). It is not without irony that the biblical reception, "demythologization" and "historization" of a holy mountain on the borders of Palestine has contributed, finally, to the survival of both the holiness of that mountain and of its god (in disguise) into monotheistic times.

## References

- BLUM, E. (1990) Studien zur Komposition des Pentateuch. BZAW 189, Berlin: de Gruyter.
- BOREE, W. (1968) Die alten Ortsnamen Palästinas. 2. Aufl. Hildesheim: Olms.
- CANAAN, T. (1929) Studies in the Topography and Folklore of Petra. JPOS 9: 136-218.
- DAVIES, G.I. (1983) The wilderness itineraries and the composition of the Pentateuch. VT 33: 1-13.
- DONNER, H. (1982) Mitteilungen zur Topographie des Ostjordanlandes anhand der Mosaikkarte von Madaba. ZDPV 98: 174-191.
- GESE, H. (1967/1974) *To de Hagar Sina oros estin en te Arabia*. Pp. 81-94 in *Das ferne und das nahe Wort*. Festschrift L. Rost, ed. F. Maass. BZAW 105. Berlin: de Gruyter = Pp. 49-62 in id., *Vom Sinai zum Zion*. Gesammelte Aufsätze zur alttestamentlichen Theologie. BEvTh 64. München: Kaiser.
- KNAUF, E.A. (1990) The Persian Administration in Arabia. *Transeuphratène* 3: 201-217.
- (1991) Toponymy of the Kerak Plateau. Pp. 281-90 in: J. Maxwell Miller ed., *Archaeological Survey of the Kerak Plateau*. ASOR Archaeological Reports 1. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- LINDNER, M. (1973) Eine archäologische Expedition nach Jordanien (1973). *JMittNHG*: 20-42.
- (1989) *Petra und das Königreich der Nabatäer*, 5. Aufl. München und Bad Windsheim: Delp.
- MILLER, J.M. (1989) The Israelite Journey through (around) Moab and Moabite Toponymy. *JBL* 108: 577-595.
- NOTH, M. (1940) Der Wallfahrtsweg zum Sinai (Nu 33). *PJ* 36: 5-28.

## Die Problematik chronologischer Rekonstruktionen zur Amtszeit des Pilatus\*

Klaus-Stefan Krieger - Nürnberg

## 1. Die Problematik

Viel Scharfsinn hat die Forschung zur Umwelt des Neuen Testamentes auf die Klärung chronologischer Probleme zur Amtszeit des römischen Statthalters Pontius Pilatus verwendet.<sup>1</sup> Dabei ging und geht es v.a. um die zeitliche Ansetzung seiner Rückkehr nach Rom. Die *Antiquitates Judaicae* (AJ) des jüdischen Historiographen Flavius Josephus bieten im Zusammenhang mit Pilatus' Absetzung folgende Kette von Ereignissen: Pilatus verläßt Judäa auf Intervention des Vitellius und erreicht Rom erst nach dem Tod des Tiberius (18,89). Nach Pilatus' Abreise begibt sich Vitellius nach Jerusalem zum Paschafest (18,90). Später besucht Vitellius während eines nicht näher bezeichneten Festes Jerusalem noch einmal und erfährt dabei vom Tod des Tiberius (18,121-123). Diese Darstellung wirkt wenig glaubwürdig. Denn der Todestag des Tiberius fällt auf den 15. März 37. Der zweite Besuch des Vitellius müßte also Pascha oder Pfingsten 37 erfolgt sein, wenn Vitellius die Todesnachricht bei einem Festbesuch erhalten hat. Sein erster Besuch fiel somit auf Pascha 36. Dann hätte Pilatus mindestens ein Jahr benötigt, um Rom zu erreichen. Das ist aber unwahrscheinlich. Realistisch ist eine Reisedauer von ein bis drei Monaten, wie aus Josephus' *Bellum Judaicum* 2,203 hervorgeht, wo drei Monate als lange, durch ungünstige Windverhältnisse verzögerte Reisezeit gelten.

## 2. Lösungsversuche

Man hat sich bisweilen mit der einfachen Auskunft beholfen, Pilatus habe den beschwerlichen Landweg gewählt.<sup>2</sup> Ihr steht aber die Tatsache entgegen, daß eine

\* Diese Miscelle geht zurück auf einen Absatz meiner Dissertation "Geschichtsschreibung als Apologetik und Polemik. Flavius Josephus' Darstellung römischer Machtausübung und jüdischer Reaktionen in Palästina 6-70 n.Chr.", Universität Regensburg 1990. Die Überlegung wurde für die Veröffentlichung verselbständigt.

1 G. Volkmar: Die Religionsverfolgung unter Kaiser Tiberius und die Chronologie des Fl. Josephus in der Pilatus-Periode, in: *Jahrbuch für Protestantische Theologie* 11, 1885, S. 136-143; U. Holzmeister: Wann war Pilatus Prokurator von Judaea?, in: *Biblica* 13, 1932, S. 228-232; P.L. Hedley: Pilate's Arrival in Judaea, in: *JThS* 35, 1934, S. 56f; E.M. Smallwood: The Date of the Dismissal of Pontius Pilate from Judaea, in: *JJS* 5, 1954, S. 12-21; M. Stern: The End of Pilate's Tenure of Office, in: *The Jewish People in the First Century I*, Assen u. Philadelphia 1974, S. 68-70; D.R. Schwartz: Pontius Pilate's Suspension from Office: Chronology and Sources. English summary, in: *Tarbiz* 51, 1981-1982, S. VII; ders.: Pontius Pilate's Appointment to Office and the Chronology of Josephus' Jewish Antiquities, Books XVIII-XX. English summary, in: *Zion* 48, 1983, S. XXI; E. Bammel: Pilatus' und Kaiphas' Absetzung, in: ders.: *Judaica I*, Tübingen 1986, S. 51-58; H.W. Hoehner: *Herod Antipas*, Cambridge 1972, S. 313-316: Appendix VIII: "The Date of Pilate's Return to Rome".

2 So P.L. Maier: The Fate of Pontius Pilate, in: *Hermes* 99, 1971, S. 362-371, hier 365.

unter Caesar eingeführte Verwaltungsvorschrift vorsah, daß Beamte, die aus den Provinzen heimkehrten, innerhalb von drei Monaten in Rom zu sein hatten (Cass. Dio 53,15,6).

Daher wird gerne der Ausweg beschritten, die Zeit zwischen Pilatus' Abreise und seiner Ankunft in Rom zu verkürzen und doch die Abfolge von AJ beizubehalten.<sup>3</sup> Der einzige Fehler des Josephus liegt dann darin, daß er den ersten statt richtig den zweiten Besuch des Vitellius an Pascha stattfinden läßt.

Ein eindrückliches Beispiel für die historisierende Exegese, die bei solchen Theorien Platz greift, ist der Aufsatz "The Date of the Dismissal of Pontius Pilate from Judaea" von E. Mary Smallwood.<sup>4</sup> Sie argumentiert in ihm mit den folgenden Schlußfolgerungen, die sie aus der Darstellung von AJ zieht:

- In AJ 18,89 heißt es, daß Pilatus nach Rom "eilte" (ἤπείγεται).
- Vitellius ersetzt bei seinem ersten Besuch den Hohenpriester Joseph Kaiaphas durch Jonathan ben Ananos (18,95fin), bei seinem zweiten Besuch Jonathan durch dessen Bruder Theophilus (AJ 18,123). Später lehnt Jonathan eine zweite Amtszeit mit der Begründung ab, daß es ihm genüge, einmal das heilige Gewand getragen zu haben. Der Hohepriester trägt seinen Ornat an vier Festen: an Pascha, Pfingsten, Laubbütten und Jom Kippur. Wäre Jonathan von Pascha 36 bis Pascha 37 im Amt gewesen, hätte er den Ornat mehr als einmal getragen. Er kann also nur kurze Zeit Hohepriester gewesen sein. Das bedeutet, daß Vitellius' Besuche nur wenige Monate auseinanderlagen.
- Vitellius' zweiter Besuch erfolgte, während das nicht näher bezeichnete Fest "in progress" war (AJ 18,122 ἑορτῆς ... ἐνεστῆκυίας). Mehrere Tage aber dauert das Paschafest. Also handelt es sich um Pascha 37. Der Wechsel im Hohenpriesteramt erfolgte aber wohl kaum während der Feierlichkeiten. Jonathan amtierte demnach das einzige Mal in seinem Ornat beim Paschafest des Jahres 37.
- Vitellius überließ bei seinem ersten Besuch den hohenpriesterlichen Ornat den Juden wieder zur Eigenverwaltung. Von diesem Gunstbeweis gibt Josephus eine zweite Darstellung in AJ 15,405. Dort ist von einem Fest keine Rede. Daraus folgt, daß der erste Jerusalembesuch tatsächlich nicht während eines Festes stattfand. Das ermöglicht eine Datierung dieses Besuchs einige Wochen vor Pascha 37.

E.M. Smallwood kommt so auf die Abfolge: Dezember 36 Abreise des Pilatus - Jahreswechsel 36/37 erster Besuch des Vitellius - Pascha 37 zweiter Besuch des Vitellius.<sup>5</sup>

### 3. Kritik der Lösungsversuche

Diese Argumentationsweise offenbart einen Umgang mit dem Text von AJ, die nicht einmal dem literarischen Gestaltungswillen des Josephus Rechnung trägt:

1. will die Formulierung von AJ 19,314, die die Bescheidenheit des Jonathan zum Ausdruck bringt, lediglich sagen, daß Jonathan eine Amtszeit als Hohepriester ge-

3 So von U. Holzmeister: a.a.O. (Anm. 1); E.M. Smallwood: a.a.O. (Anm. 1); dies.: Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium, Leiden <sup>2</sup>1970, S. 276 zu Philo Leg.Gai. 231; M. Stern: a.a.O. (Anm. 1).

4 Zu den bibliographischen Angaben s. Anm. 1.

5 U. Holzmeister: a.a.O. (Anm. 1) zieht die Ereignisse etwas weiter auseinander und legt Vitellius' ersten Besuch auf Laubbütten 36.

nügt hat. Darüber hinaus darf natürlich bezweifelt werden, daß die Episode AJ 19,313-316 historischen Wert besitzt. Sie macht eher den Eindruck einer legendarischen Erzählung. Josephus hat sie aufgenommen oder gebildet, um den Übergang des Hohenpriesteramtes vom einen auf den anderen Bruder plausibel zu machen - AJ 19,313 erzählt ja einen richtigen Wechsel,<sup>6</sup> so daß man zuerst den Eindruck gewinnt, Jonathan sei in der Tat ein zweites Mal Hoherpriester gewesen - oder bzw. und um anläßlich dieses Wechsels den Hohenpriester Jonathan zu verherrlichen.<sup>7</sup> Prinzipiell sind die Angaben über die Abfolge der Hohenpriester vorsichtig zu interpretieren. Wir haben kaum Möglichkeiten, nachzuprüfen, ob Josephus die einzelnen Hohenpriester anderen Ereignissen korrekt zugeordnet hat (von Ausnahmen, in denen AJ durch andere Zeugnisse bestätigt wird, abgesehen).<sup>8</sup> Damit entfällt das Argument, die zwei Hohenpriesterwechsel garantierten zwei Besuche des Vitellius.<sup>9</sup>

2. ist die Passage AJ 15,403-409, die vom Ornat des Hohenpriesters handelt, ein Exzerpt der Darstellung AJ 18,91-95 und ihrer Fortsetzung 20,6-14. Gegenüber dieser längeren Fassung erweist sie sich als eindeutig unzuverlässiger, wie zwei Fehler in ihrer Schilderung beweisen: 15,404 behauptet, die Römer hätten nach dem Tod des Herodes das hohepriesterliche Gewand in ihre Obhut genommen. Herodes' Sohn Archelaos (s. 18,93) wurde schlicht vergessen. Der Schluß von 15,408 erzählt, der Princeps Claudius habe den Ornat des Hohenpriesters in den Händen der Hohenpriester belassen und Vitellius entsprechend instruiert. Dies ist eine besonders grobe Unkorrektheit: Vitellius war unter Claudius längst nicht mehr Legat in Syrien - 20,1-16 nennt denn auch den tatsächlichen Amtsinhaber Cassius Longinus -, sondern befand sich in Rom, wie wir von anderen Schriftstellern wissen (Tac. ann. 11,2-4.33-35; 12,4f.9.42; Cass.Dio 60,21,2; 61,29,1,6; 61,30 [Zonaras]; Tac. hist. 3,66,3; sachgemäß 1,52,4; Suet. Vit. 2). Möglicherweise hat Josephus AJ 18,95 und 20,9, die Schlußbemerkungen der beiden Teile der längeren Version, fehlerhaft miteinander vermengt.<sup>10</sup> Jedenfalls sollte 15,403-409 nicht zur Korrektur der längeren Fassung benutzt werden.<sup>11</sup>

---

6 "Der König Agrippa aber nahm die Hohepriesterwürde dem Simon Kantheras, den Jonathan aber führte er wieder in sie ein."

7 Jonathan wird in AJ als besonders vorbildlicher Hoherpriester porträtiert; s. AJ 20,162.

8 I. Hahn: Josephus und die Eschatologie von Qumran, in: Qumran-Probleme, Berlin 1963, S. 167-191, hier 178 vermutet, daß die von Josephus verwendete Hohepriesterliste keine absolute Chronologie bot.

9 Dieses Argument wird vorgebracht von M. Stern: a.a.O. (Anm. 1), S. 70 Anm. 4. H.W. Hoehner: a.a.O. (Anm. 1). S. 313-316 rekonstruiert gar drei Besuche des Vitellius.

10 Eine ähnliche Vermutung äußert S. Schwartz: Josephus and Judaea from 70 to 100, Diss. Columbia University 1986, S. 334f Anm. 188: Die Nennung des Vitellius entstamme einer nachlässigen Benutzung des AJ 20,11ff zitierten Dokuments. Bei Schwartz finden sich auch die Belege für sprachliche Anklänge der kürzeren an die längere Fassung.

11 Daher darf auch der in AJ 15,405 erwähnte Briefwechsel zwischen Tiberius und Vitellius nicht überbewertet werden. H.W. Hoehner: a.a.O. (Anm. 1), S. 313-316 nimmt ihn als Beweis für drei Besuche des Vitellius. Beim ersten Besuch schickte Vitellius seine Anfrage an Tiberius (AJ 15,405). Beim zweiten Besuch erstattete Vitellius, nachdem er Tiberius' Erlaubnis erhalten hatte, den Ornat des Hohenpriesters zurück; dies fällt auf Pascha 37. Beim dritten Besuch an Pfingsten 37 erfuhr Vitellius vom Tod des Tiberius. H.W. Hoehner versäumt es jedoch, das genaue Verhältnis zwischen den Texten 15,405 und 18,90 zu bestimmen. Beide Stellen nennen als Beweggrund für Vitellius' Gunst den

#### 4. Lösungsvorschlag

Um der kritisierten historisierenden Auslegung zu entgehen und die beschriebenen Probleme in der Darstellung von AJ sachgerecht zu bewerten, muß der Gang der Erzählung in AJ 18 auf einer größeren Strecke nachverfolgt werden:

18,55-62 erzählt von den Zwischenfällen unter Pilatus wegen der Kaiserbilder und des Äquadukts und entspricht der Abfolge im Bellum Judaicum.

18,63f ist das Testimonium Flavianum.

18,65-84 berichtet von der Ausweisung von Juden aus Rom und liefert eine Ätiologie dieses Ereignisses. Das Stück ist so plaziert, daß der Leser die Ausweisung für ein Ereignis während der Amtszeit des Pilatus halten muß. Die Vertreibung ist auch bei Suet. Tib. 36, Tac. ann. 2,85,4 und Cass.Dio 57,18,5 belegt. Die letzten beiden ordnen sie in die Ereignisse des Jahres 19 ein, also fast zehn Jahre vor der Präfektur des Pilatus. Sen. epist. 108,22 - ein Zeugnis, das die Maßnahmen von 19 n.Chr. indirekt belegt - datiert diese "in primum Tiberii Caesaris principatum".

18,85-89 erzählt von den Ereignissen, die zur Absetzung des Pilatus führten. Die Passage endet damit, daß Pilatus Rom erreicht, nachdem Tiberius gestorben ist.

18,90-95 folgt der erste Besuch des Vitellius in Jerusalem.

18,96-105 erzählt davon, wie Vitellius mit den Parthern verhandelt. Während der ganzen Zeit lebt Tiberius (AJ 18,96in.97in.101.103). Der Regierungsantritt Caligulas steht noch bevor (AJ 18,105fin). Tac. ann. 6,31-37 und Cass.Dio 58,26 legen zumindest den Beginn dieser Ereignisse in das Jahr 35.

18,106-108 berichtet vom Ableben des Tetrarchen Philippos. Dessen Todesjahr datiert Josephus auf das 20. Regierungsjahr des Tiberius und das 37. Regierungsjahr des Philippos, also auf 33 n.Chr.

18,109-126in folgt der Krieg zwischen dem Tetrarchen Herodes und dem Nabatäer-könig Aretas. Eingeflochten ist die Hinrichtung Johannes des Täufers. Diese fällt nach dem Zeugnis der Evangelien auf alle Fälle in die Amtszeit des Pilatus. Tiberius gibt noch selbst den Befehl, daß Vitellius in jenen Krieg eingreifen soll. Während Vitellius seine Armee heranzführt, erhält er, als er sich gerade zum zweiten Mal in Jerusalem aufhält, die Nachricht vom Tod des Tiberius.

18,126fin bringt eine Notiz, daß Agrippa I. ein Jahr vor Tiberius' Tod nach Rom ge-  
reist ist.

18,127-142 unterbricht die Erzählung durch einen genealogischen Exkurs über die (anderen) Nachkommen des Königs Herodes.

---

freundlichen Empfang durch die Jerusalemer. Während AJ 18,90 erzählt, daß Vitellius den Ornat bei dieser Gelegenheit zurückgab, läßt 15,405 ihn lediglich den Entschluß fassen, an Tiberius zu schreiben; AJ 15,405 fährt dann damit fort, daß Tiberius die Herausgabe des Gewandes gestattete, nennt jedoch nicht den Zeitpunkt, zu dem sie erfolgt. Versucht man aus diesen sich widersprechenden Angaben Schlüsse auf den ihnen zugrundeliegenden Vorgang zu ziehen, so erscheint es durchaus glaubwürdig, daß Vitellius sich bei Tiberius rückversicherte. Die dazu erforderliche Korrespondenz konnte auch von Antiochia aus erfolgt sein. Andererseits mußte Vitellius den Ornat nicht unbedingt persönlich übergeben, er hätte dies dem Statthalter von Judäa, Marcellus, überlassen können, der den Ornat in seiner Obhut hatte. Wahrscheinlich ist aber, daß Vitellius diesen Gunsterweis für eine politische Demonstration nutzte. Der triumphale Empfang des Legaten wäre dann nicht, wie AJ erzählt, Auslöser, sondern Folge des römischen Zugeständnisses.

18,143-237 erzählt nun ausführlich das Schicksal Agrippas I. von seinen Jugendjahren bis zu seiner Erhebung zum König. 18,143 schaltet zu diesem Zweck bis in die Zeit des Königs Herodes zurück, als Agrippa sich kurz vor dessen Tod in Rom aufhielt. Innerhalb der nun folgenden Darstellung behandelt Josephus auch ausführlich Sterben und Tod des Tiberius (18,205-277). Erst mit Agrippas Erhebung zum König der Philippos-Tetrarchie durch Caligula (AJ 18,236f) erreicht der Erzählfaden wieder den Zeitpunkt kurz nach dem Tode des Tiberius.

Wir haben es also mit mehreren zeitlich parallelaufenden Handlungsfäden zu tun. Um sie alle unterbringen zu können, muß Josephus immer wieder zurückblenden. Die einzelnen Handlungsstränge lassen sich wie folgt anordnen:

18,55-95 Vom Amtsantritt des Pilatus bis zum Jerusalembesuch des Vitellius

18,96-105 Die Verhandlungen mit den Parthern um 35 n.Chr.

18.106-126in Vom Tod des Philippos (33 n.Chr.) bis zum Jerusalembesuch des Vitellius

18,126fin Agrippa in Rom 36 n.Chr.

18,143-237 Die Karriere Agrippas vom Tod des Herodes (4 v.Chr.) bis zur Thronbesteigung des Caligula (37 n.Chr.)

Einmal ordnet Josephus ein Ereignis offenbar falsch ein, nämlich die Ausweisung von Juden aus Rom.<sup>12</sup> Daher könnte man theoretisch die Vermutung aufstellen, daß ihm ein solcher Fehler auch beim ersten Jerusalembesuch des Vitellius unterlaufen sei und dieser eigentlich *vor* die Absetzung des Pilatus einzuordnen wäre. Doch die Anordnung der Erzählfäden legt einen anderen Schluß nahe: Beide Erzählungen über einen Besuch des Vitellius in Jerusalem liegen 1. jeweils am Ende eines Handlungsstranges und 2. jeweils in zeitlicher Nähe zum Tod des Tiberius. Es hat deshalb viel für sich, daß AJ 18,90-95 eine Dublette zu 18,121-123 ist.<sup>13</sup> Von diesen beiden Texten hält die zweite Version zu Recht fest, daß Vitellius bei seinem Jerusalemaufenthalt die Nachricht vom Tod des Tiberius erhielt. Denn auch Philo bezeugt in Leg Gai 231 und All 288, daß die Neuigkeit, daß das Imperium einen neuen Princeps hat, in Jerusalem eintraf, während Vitellius sich in der Stadt befand, und daß dieser deren Einwohner veranlaßte, Gaius Caligula ihre Treue zu bekunden. Allerdings hat diese Erklärung zur Konsequenz, daß Josephus die Amtswechsel der Hohenpriester (von Kaiphas zu Jonathan und von Jonathan zu Theo-

---

12 G. Volkmar: a.a.O. (Anm. 1) meint, Josephus habe die Judenausweisung deswegen bei Pilatus eingeordnet, weil er von diesem Präfekt Bedrückungen der Juden berichtet, die mit der Abberufung des Pilatus erst einmal enden.

13 D.R. Schwartz: a.a.O. (Anm. 1) plädiert ebenfalls für diese Erklärung. Er führt die Verdoppelung darauf zurück, daß Josephus zwei Quellen verwendet hat. AJ 18,90-95 basiere auf dem Bericht eines Jerusalemer Priesters, während AJ 18,122-126 einer Version folge, die an Herodes Antipas interessiert sei. Auch C. Saulnier: Herode Antipas et Jean le Baptiste, in: RB 91, 1984, S. 362-376 hält nur einen Besuch des Vitellius in Jerusalem für historisch. Sie meint, daß die Vereidigung auf Caligula und die Gewährung der Privilegien (als "Gegenleistung") zusammengehören. Die These findet sich - allerdings allein wegen des Datums von Tiberius' Tod - bereits bei H. Kellner: Die römischen Statthalter von Syrien und Judäa zur Zeit Christi und der Apostel, in: ZKTh 12, 1888, S. 460-486.630-655, hier 633 Anm. 3. Für eine Dublette votiert auch G. Hölscher: Josephus 2), in: Pauly-Wissowa 9, 1916, Sp. 1934-2000, hier 1989 Anm \*.

philos) willkürlich zugeordnet hat, d.h. ohne einen historischen Anhaltspunkt für seine Zuweisung zu besitzen. Denn wir haben ja vermutet, daß es nur einen und nicht zwei Besuche des Vitellius gab; Josephus kombiniert aber je einen Besuch mit einem Amtswechsel. Wir sind dann weiter genötigt, anzunehmen, daß Josephus nicht wußte, daß er den Jerusalembesuch des Vitellius zweimal erzählte bzw. in den von ihm verwerteten (schriftlichen oder mündlichen) Quellen nicht zwei verschiedene Besuche sondern derselbe Besuch in zwei Versionen überliefert wurde. Diese beiden Quellen lassen sich sogar ungefähr charakterisieren: Die eine erzählte von der Rückgabe des hohenpriesterlichen Gewandes und umfaßte auch noch den Inhalt von AJ 20,6-14, die andere enthielt die Verteidigung auf Caligula. Zwingend ergibt sich ferner, daß die Liste der Hohenpriester, die Josephus verwendete, keine absolute Chronologie bot.<sup>14</sup>

Historisch gesichert ist die zeitliche Nähe von Vitellius' Parthermission, dem Ausbruch des Krieges zwischen Aretas und Antipas und Vitellius' Aufenthalt in Jerusalem. Möglicherweise hatte Tiberius gleichzeitig mit dem diplomatischen Auftrag auch die Erlaubnis erteilt, den Hohenpriestern deren Ornat zurückzugeben. Es ist durchaus plausibel, daß die Verständigung mit den Parthern es ermöglichte, die Kontrolle über Jerusalem etwas zu lockern.

---

14 Vgl. das Urteil von I. Hahn: a.a.O. (Anm. 8), S. 178, "daß diese Liste weder zu den Regierungsjahren seit Hyrkanos II. bzw. zu den Prokuratorenjahren seit 6 post noch zu den Jahren der Seleukidenära Synchronismen darbot und lediglich nur bezüglich der Amtszeit (sc.: ihrer Dauer, Anm. v. mir) der einzelnen Hohenpriester Aufzeichnungen enthielt." M.E. gab sie sogar nur die Abfolge der Hohenpriester an.

In Heft 59 der BN wurde zu dem Beitrag "Die Herodianer im Markusevangelium" der Name des Autors Klaus-Stefan Krieger im Inhaltsverzeichnis leider unrichtig angegeben. Wir bitten, dieses Versehen zu korrigieren.

## ΤΟ ΠΤΕΡΥΓΙΟΝ ΤΟΥ ΙΕΡΟΥ (Mt 4,5 / Lk 4,9)

Günther Schwarz - Wagenfeld

Darüber, was mit dem Ausdruck τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ gemeint sei, ist viel gerätselt worden. Es folgen sieben Äußerungen dazu.

- G. Dalman<sup>1</sup> übersetzte: »Ecke des Heiligtums«. Er dachte dabei an »die Südostecke des äußeren Hofes, welche in das Kidrontal hineinragte und dadurch mit Einschluß des verschütteten Teiles eine Höhe von etwa 50 m erhielt.«
- P. Billerbeck<sup>2</sup> folgerte: »Bei der Unbestimmtheit des Ausdrucks τὸ ἱερόν kann über die Örtlichkeit des Vorfalles Näheres nicht ausgemacht werden. Vielfach hat man an die Basilikenhalle auf der Südseite des äußern Vorhofs gedacht.«
- J. Jeremias<sup>3</sup> nahm an (gestützt auf p. Pes 7,35 28ff. und Test Sal 22,8; 23,3), es habe sich bei dem πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ um den Toraufbau eines Tempeltores in dreieckiger, flügelartiger Form gehandelt.
- G. Schrenk<sup>4</sup> behauptete: »Wo das πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ Mt 4,5; Lk 4,9 vorzustellen ist, bleibt zweifelhaft.«
- A. Schlatter<sup>5</sup> erklärte: »In Jer. Pesach 35b wird von einem Flügel an der äußeren Tempelmauer שֶׁל הַר הַבְּרִית gesprochen, wobei der Zusammenhang an einen über die Straße vorspringenden Balkon denken läßt.«
- U. Lutz<sup>6</sup> meinte, es sei »am einfachsten, πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ in einem nicht-technischen Sinne als den äußersten oder höchsten Punkt im Tempel zu verstehen.«
- J. Gnlika<sup>7</sup> schloß: »τὸ πτερύγιον, wörtlich: das Flügelchen, ist vielfach Benennung für den äußersten Teil von irgend etwas. Es müßte somit der höchste Punkt des Tempelbaus bezeichnet sein . . . Oder sollte das Dach des Tempelhauses als der »heilige Ort« gemeint sein?«

<sup>1</sup> Orte und Wege Jesu (41924 = 1967), S. 311f.

<sup>2</sup> Strack / Billerbeck, Das Evangelium nach Matthäus, erläutert aus Talmud und Midrasch (1926, 61974), S. 151.

<sup>3</sup> Die »Zinne« des Tempels (Mt. 4,5; Lk. 4,9), ZDPV 59 (1936), S. 195-208.

<sup>4</sup> Artikel το ἱερον, ThWNT III (1938), S. 235,14f.

<sup>5</sup> Der Evangelist Matthäus (1948, 61963), S. 106.

<sup>6</sup> Das Evangelium nach Matthäus I (1985), S. 158, Anm. 1.

<sup>7</sup> Das Matthäusevangelium I (1986), S. 88.

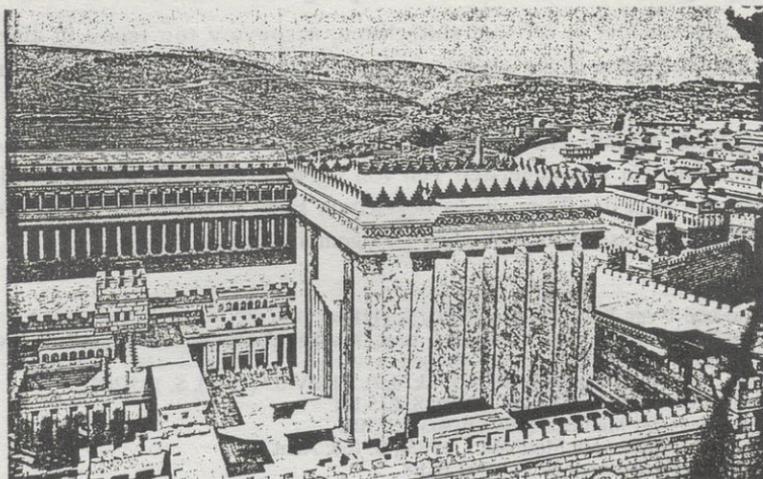
Erstaunlich ist, daß alle genannten Forscher es unterlassen haben, zur Gegenprobe die syrische Überlieferung zu Mt 4,5 / Lk 4,9 hinzuzuziehen: obwohl sie, besonders in einem Falle wie diesem, schon der sprachlichen Verwandtschaft wegen, der griechischen Überlieferung vorzuziehen ist. Es lesen unter (a) das Evangeliarium Hierosolymitanum und The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels, unter (b) der Sinaisyrer, unter (c) der Curetonsyrer und unter (d) die Peschitta:

- (a) in Mt 4,5: כנפא דנרסא, in Lk 4,9: . . . . . ;
- (b) in Mt 4,5: כנפא דהיכלא, in Lk 4,9: קרנא דהיכלא;
- (c) in Mt 4,5: קרנא דהיכלא, in Lk 4,9: קרנא דהיכלא;
- (d) in Mt 4,5: כנפא דהיכלא, in Lk 4,9: כנפא דהיכלא.

Erster Befund: נרסא = ναός und היכלא meinen eindeutig den Tempel in Jerusalem; anders als τὸ ἱερόν, das den gesamten Tempelbereich mit seinen Gebäuden, Höfen usw. bezeichnet. Folglich kann τὸ πτερόν sich nur auf das Tempelgebäude beziehen. Aber worauf genau?

Zweiter Befund: Die oben genannten syrischen Zeugen schwanken zwischen קרנא (dreimal) und כנפא (viermal). Beide Wörter sind mehrdeutig. קרנא heißt 1. »Horn«, 2. »Ecke«, 3. »Macht«, 4. »Kapital«; und כנפא bedeutet 1. »Flügel«, 2. »Schulter«, 3. »Arm«, 4. »Zipfel«, 5. »Äußerstes«, 6. »Rand«, 7. »Ende«, 8. »Spitze«, 9. »Ecke«, 10. »Dach«, 11. »Zinne«.

Will man trotz dieser Vieldeutigkeit von קרנא und כנפא einigermaßen sicher urteilen, so bleibt nur eines: die bildliche Darstellung des Tempelgebäudes. Hier ein Ausschnitt aus dem Jerusalem-Modell von M. Avi-Yonah im Holy Land Hotel, Jerusalem:



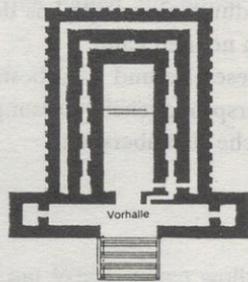
Geht man nach dem Betrachten des Tempelgebäude-Modells von M. Avi-Yonah die obige Auflistung möglicher Bedeutungen von אֶרְבָּא וְקַרְנָא und אֶרְבָּא noch einmal durch, so scheidet אֶרְבָּא sofort aus: weil von den angegebenen Bedeutungen keine richtig paßt, nicht einmal »Ecke«; denn davon gab es am Tempelgebäude zu viele.

Und wie steht es um die Bedeutungen von אֶרְבָּא? Bei strenger Prüfung kommen – wie sich zeigen wird – nur die Wörter »Schulter« und »Dach« (nämlich des Tempelgebäudes) in Frage: weil alle anderen Wörter ungeeignet sind, das zu bezeichnen, was in Mt 4,5 / Lk 4,9 vorausgesetzt wird: einen Platz, auf dem ein Mensch stehen kann.

Bestätigt wird dieser Schluß durch Pesiqta Rabbati 36 (162a): »Unsere Lehrer haben gelehrt: Wenn der König Messias sich offenbart, dann kommt er und steht auf dem Dach des Heiligtums.«

Eine weitere Bestätigung findet sich bei Flavius Josephus<sup>1</sup>: »Zum Tempelgebäude selbst, dem heiligsten Teil der Gesamtanlage, der sich in deren Mitte befand, stieg man auf 12 Stufen hinauf. Die Vorderfront hatte gleiche Höhe und Breite, nämlich je hundert Ellen. Dahinter war das Gebäude um 40 Ellen schmaler, denn vorn ragten gleichsam zwei Schultern (ὡσπερ ὠμοί) von je 20 Ellen nach beiden Seiten hinaus.«

Hiernach wäre τὸ περὺγιον τοῦ ἱεροῦ genauer zu definieren als »eine ›Schulter‹ des Tempeldaches«, und zwar des Daches der sogenannten Vorhalle (siehe den nebenstehenden Grundriß). Man vergleiche dazu die oben unter 2. angegebene Bedeutung von אֶרְבָּא (nämlich »Schulter«).



Von einer der beiden »Schultern« der Vorhalle hinabzuspringen, hieße – normalerweise – in den Tod zu springen; denn deren Höhe betrug entweder 52,5 m oder 46,2 m oder 44,4 m<sup>2</sup>.

Folglich ist bei dieser Versuchung Jesu an ein öffentliches Schauwunder gedacht. Hätte es sich vom Dach der Vorhalle hinab ereignet, so wäre es nicht nur vom Priester- und vom Israelitenvorhof, sondern auch vom größten Teil des Frauenvorhofs aus zu sehen gewesen. Von jedem anderen Punkt des Tempelbezirks hinab, hätte es nicht dieselbe Wirkung gehabt.

Bloßer Zufall? – Lediglich erzählerische Freiheit? – Sicherlich nicht! Sondern wohlbedacht! Von wem auch immer.

<sup>1</sup> De Bello Judaico – Der Jüdische Krieg II,1: Buch IV-V (hier: V, 207); hrsg. von O. Michel und O. Bauernfeind (1963), S.139.  
<sup>2</sup> Umrechnung nach BHH II (1964), Sp. 1161.

## Jesus und der Feigenbaum am Wege

(Mk 11,12-14.20-25 / Mt 21,18-22)

Günther Schwarz – Wagenfeld

In ihrer Notiz »Mk 11,12-14.20-25, Der verdorrte Feigenbaum«, folgerte B. von Kienle, »daß Jesus hier Unheil anrichtet, was durch den begründenden Satz V. 13c wie ein Unrecht wirkt«<sup>1</sup>.

Sie urteilte so, weil sie die griechische Übersetzung des Wortes Jesu an den Feigenbaum – wie allgemein üblich – als Fluch deutete. Es folgen die Wiedergaben unter (a) nach Mk 11,14 und unter (b) nach Mt 21,19:

(a) Μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι.

(b) Μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται εἰς τὸν αἰῶνα.

Der Unterschied zwischen dem markinischen καρπὸν φάγοι und dem matthäischen καρπὸς γένηται ist beachtlich. Eine gemeinsame aramäische Vorlage, aus der sich beide Wendungen herleiten ließen, gibt es nicht. Folglich ist das matthäische καρπὸς γένηται eine absichtliche Tonverschärfung. Erst durch sie wurde aus dem markinischen καρπὸν φάγοι, was man einen Fluch nennen kann.

Dieser Befund wird bestätigt und sogar überboten, wenn man Mk 11,14, die ursprünglichere Fassung des Wortes Jesu an den Feigenbaum, ins Aramäische rückübersetzt:

לֹא	Nicht
יִכְבֹּל	wird essen
כִּרְ נִשְׂא	jemand (= ich) <sup>2</sup>
מִנֶּיךָ	von dir
פִּירָא	eine Frucht
לְעֵלָם	für immer <sup>3</sup> !

Der beabsichtigte Sinn ist:

*Nie mehr werde ich eine Frucht von dir essen!*

Wer auch immer die griechische Vorlage dieses Satzes ins Griechische übersetzte, er machte vier Fehler:

<sup>1</sup> BN 57 (1991), S. 17-25; hier: S. 17.

<sup>2</sup> Zu der Gleichung כִּרְ נִשְׂא = »ich« siehe G. Schwarz, Jesus »der Menschensohn« (1986), S. 71-85.

<sup>3</sup> לְעֵלָם – לֹא (wörtlich: »nicht – für immer«) bedeutet hier »nie(mals), nie mehr«. Vgl. J.A. Fitzmyer / D.N. Harrington, A Manual of Palestinian Aramaic Texts (1978), S. 168, Nr. 71; K. Beyer, Die aramäischen Texte vom Toten Meer (1984), S. 659, 340 (yJE 5).

- Er gab אֲלֵךְ, »nicht«, überbetont mit μηκέτι, »nicht mehr«, wieder, statt es mit אֲלֵךְ לְךָ zu verbinden, wie es korrekt gewesen wäre.
- Er übersetzte אֲלֵךְ לְךָ, das mit אֲלֵךְ verbunden »nie(mals), nie mehr« bedeutet, zusätzlich mit εἰς τὸν αἰῶνα, »in Ewigkeit«, und produzierte so eine Über-Übersetzung.
- Er erkannte nicht, daß אֲנִי אִישׁ בָּר, »der Mensch, ein Mensch, jemand«, in Aussagen wie dieser eine verhüllende Umschreibung für »ich« ist.
- Er verband אֲלֵךְ, das er bereits übersetzt hatte, überdies auch noch mit אֲנִי אִישׁ בָּר und gewann dadurch das völlig sinnwidrige μηδεὶς, »niemand«.

Diese vierfache Fehlübersetzung – die Folge einer *allzu* wörtlichen Übersetzung – hatte irritierende Folgen: Sie verwandelte die im Aramäischen klare und unmißverständliche Aussage Jesu (wörtlich: »Nie mehr wird *jemand* essen eine Frucht von dir!«) in ein Fluchwort Jesu<sup>1</sup>. Sie rief, weil Jesu angeblicher Fluch sich ja erfüllen *mußte*, einen Nachtrag hervor, in dem die »Erfüllung« beschrieben wird: bei Matthäus (Verse 19e.20) mit sofortiger Wirkung, bei Markus (Verse 20.21) mit einer bis zum nächsten Morgen verzögerten Wirkung. *Und* sie führte dazu, daß bei Matthäus zwei (Verse 21.22) und bei Markus vier Jesusworte angefügt wurden (Verse 22-25), die an *der* Stelle völlig verfehlt sind.

Im übrigen gilt, wie immer in solchen und ähnlichen Fällen, die einfache Regel:

- Mit Texten und deren Auslegungen verhält es sich,  
 wie mit mathematischen Formeln und deren Ergebnissen:  
 Sind *diese* richtig,  
 so können auch *jene* richtig sein.  
 Sind *diese* falsch,  
 so müssen auch *jene* falsch sein.

Was Jesus mit seinem Wort an den Feigenbaum am Wege<sup>2</sup> sagen wollte, hat *formale* Parallelen in seiner zweifachen Verzichterklärung<sup>3</sup> im Zusammenhang mit dem letzten Mahl mit seinen Jüngern (vgl. Mk 14,25 / Mt 26,29; Lk 22,15-18): Wie Jesus beim letzten Mahl seinen schwurartigen Verzicht auf Passamahl und Weingenuß erklärte, so gegenüber dem Feigenbaum am Wege seinen schwurartigen Verzicht, von dessen – künftig zu erwartenden – Früchten zu essen<sup>4</sup>. Wesentlich ist an allen drei Verzichtserklärungen, daß Jesus sie angesichts seines bevorstehenden Todes aussprach.

<sup>1</sup> Man vergleiche dazu Lk 6,28: »Segnet die, die euch verfluchen; betet für die, die euch mißhandeln!«

<sup>2</sup> Siehe G. Schwarz, *απο μακροθεν / επι της οδου*, BN 20 (1983), S. 56f.

<sup>3</sup> Vgl. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (31960), S. 199-210.

<sup>4</sup> Vielleicht hatte er schon bei früheren Besuchen in Betanien von ihnen gegessen.

## Das gepfändete Gewand

Untersuchungen zum sozialen und rechtlichen Kontext des im Ostrakon von Mesad Haschavjahu dargestellten Konfliktfalles<sup>1</sup>.

Martin Kleer und Maria Kröger - Münster

Thematischer Schwerpunkt dieser Studie ist der Versuch, den sozialen und rechtlichen Kontext des Konfliktfalles zu erhellen, der zu dem Petitionsschreiben von Mesad Haschavjahu Anlaß gegeben hat. Mit dieser Fragestellung verknüpft ist eine Klärung der sozialen Stellung der beteiligten Personen und ihrer Beziehungen zueinander, als auch eine Erschließung des gegen den Erntearbeiter erhobenen Vorwurfes.<sup>2</sup>

Die Inschrift des Ostrakon :<sup>3</sup>

I	yšm' ʾdny hšr ʾt dbr ʿbdh
II	ʿbdk qšr
III	hyh ʿbdk bhš(r) ʾsm
IV	wyqšr ʿbdk
V	wykl
VI	wʾsm kyymm
VII	lpny šbt kʾšr k(lʿ)bdk ʾt qšr(h)
VIII	wʾsm kyymm
IX	wybʾ hwšʿyhw bn šby
X	wyqh ʾt bgd ʿbdk
XI	kʾšr klt(y) ʾt qšry
XII	zh ymm
XIII	lqh ʾt bgd ʿbdk
XIV	wkl ʾhy yʿnw ly hqšrm ʾty bhm hšmš
XV	ʾhy yʿnw ly
XVI	ʾmn nqty mʾ(šm)
XVII	(yšyb nʾ ʾt) bgdy
XVIII	wʾm lʾ
XIX	lšr lhš(b ʾt bgd) ʿb(dk/h)

1. Die kleine Studie erwuchs aus dem von H.P. Müller und E. Zenger im SS 1991 an der Universität Münster durchgeführten Seminar "Außerbiblische Texte zur Religions- und Sozialgeschichte Israels."

2. Auf eine Diskussion der Datierungsfrage der Anlage wird im folgenden nicht eingegangen werden. Vorausgesetzt wird die von R. Wenning vorgetragene zeitliche Einordnung in die Regierungszeit des Königs Jojakim. Vgl. Wenning, R., Mesad Hasavyahu, 169-196.

3. Der hebräische Text ist entnommen Weippert, M., Petition, 459. Geändert wurden neben der Zeileneinteilung die Wortenteilung in Z. XVI sowie die Rekonstruktion in Z. XVII.

XX (wtt)n ʔlw rp(mm)  
 XXI (whš)bt ʔt (bgd ʔ)bdk  
 XXII wlʔ tdhm n(ʔ...?)

- I Es höre mein Herr, der Beamte, das Wort seines Knechtes. <sup>4</sup>  
 II Dein Knecht ist in der Ernte beschäftigt. <sup>5</sup>  
 III Es war dein Knecht in Hasa(r)-Asam.  
 IV Da erntete dein Knecht.  
 V Da maß er ab, <sup>6</sup>  
 VI während er aufhäufte <sup>7</sup> wie die Tage. <sup>8</sup>

4. Die Selbstbezeichnung 'bd ist ebenso wie die Anrede ʔdny formelhaft-höfischer Stil (vgl. z.B. 1 Sam 26,19; 1 Kön 1,24-26). Sie enthalten darum keine konkrete Aussage über deren jeweiligen sozialen Status; lediglich, daß der sich als 'bd Bezeichnende "seinem Herrn" in irgendeiner Weise untergeordnet ist. Anders verhält es sich bei dem Titel šr (s.u.).

5. Das Partizip qsr kann hier sowohl als nomen actoris im Sinne einer Berufsbezeichnung als auch durativisch verstanden werden. Da diese Frage sich erst durch die Gesamtinterpretation entscheidet, wurde die oben vorgelegte neutrale Übersetzung gewählt. Der Einfachheit halber wird im Folgenden vom "Erntearbeiter" gesprochen, ohne damit jedoch eine Berufsbezeichnung zu intendieren. Bei einem durativischen Verständnis lassen sich die Zeilen II und III auch als eine syntaktische Einheit (mit casus pendens) auffassen: "Was deinen Knecht betrifft, es erntete dein Knecht..."

6. Den Verbalformen wykl (Zeile V), kl (Z. VII) und klt (Z. XI) kann klh -Pi- "beenden" als auch kwl -"messen" zugrunde liegen. Zwei der in Frage stehenden Verbalformen sind mit wʔsm verbunden (Z. V/VI, VIII).

"Aufhäufen" paßt mindestens so gut zum "Messen" wie zum "Beenden" der Ernte. In Anlehnung an den "Gezer-Kalender" (ykl, qsr, yrh vgl. KAI, Nr. 182,5), in dem klh keinen Sinn ergibt, ist auch hier das Verb kwl anzunehmen. Dem Meßvorgang kam bei der Ernte offensichtlich ein große Bedeutung zu.

7. Für wʔsm (Z. VI, VIII) gibt es prinzipiell 4 Lösungsvorschläge. 1) 1. Sg. Impf. mit Haplographie des ʔ; für Zeile VI vgl. Naveh, J., Hebrew Letter, 133. Dies setzt aber zusätzlich noch einen (grammatischen) Personenwechsel voraus. 2) Inf. abs. als Ersatz für eine finite Verbform nach einer solchen; vgl. Cross, F.M., Notes, 44, Anmerk. 43. Dieser Vorschlag ist grundsätzlich möglich. 3) 3. m. Sg. Perf. und zwar als "Perfectum copulativum" zum Ausdruck des Narrativs; vgl. Spieckermann, H., Juda, 129. Allerdings ist die

- VII Vor dem Sabbath/Aufhören, <sup>9</sup> als dein (Kn)echt  
 <seine> Ernte <sup>10</sup> ab(maß),  
 VIII während er aufhäufte wie die Tage,  
 IX da kam Hoschajahu, der Sohn Schobis.  
 X Da nahm er das Gewand deines Knechtes,  
 XI als i<ch> abmaß <sup>11</sup> meine Ernte.  
 XII Dies sind (schon) Tage, <sup>12</sup>

These Spieckermanns, neben dem "Imperfectum consecutivum" werde in der spätvorexilischen althebräischen Prosa "Perfectum copulativum" für den Narrativ gebraucht, nach wie vor fraglich. 4) Die überzeugendste Lösung ist die von Weippert, M., *Petition*, 465, vorgeschlagene. Danach ist w<sup>sm</sup> (3. m. Sg. Perf.) als "Perfectum consecutivum" zu verstehen, aber weder mit "perfektischer" noch "konsekutiver" Funktion. Vielmehr dient es im Sinne der klassischen Grammatik "zum Ausdruck einer Begleit- oder Hintergrundhandlung", wobei in beiden Fällen das Verb kwl jeweils die dazugehörige Haupthandlung trägt. "Messen" und "Aufhäufen" geschehen gleichzeitig. Der Erntearbeiter "mißt", indem er "aufhäuft".

8. kymm (Z. VI, VII), entweder kayōmām "wie jeden Tag, wie täglich" oder kayyāmīm "wie die (anderen) Tage", meint jedenfalls "wie gewöhnlich".

9. Bei dem Verständnis von šbt als Sabbath erwartet man vor šbt in lpy šbt den Artikel: Daher sieht Weippert, M., *Petition*, 461, Anmerk. 29, hier in šbt noch den Namen "Sabbath". Leitet man dagegen šbt von yšb oder šbt (jeweils Inf. cstr.) ab, so erwartet man andererseits die suffigierte Form šbth. Aber dennoch ist die Bedeutung "vor dem Aufhören" (von šbt) möglich, ebenso - je nach der Gesamtinterpretation - wie der von Talmon, S., *New Hebrew Letter*, 32, für šbt vorgeschlagene Terminus technicus "time off" (oder "dismissal").

10. Statt ʔt qsr (Z. VII) ist wahrscheinlich - bedingt durch einen Schreibfehler - ʔt qsrh zu lesen.

11. Bei klt (Z. XI) handelt es sich wegen des folgenden qryr sicherlich um die 1. Sg. Perf. Unabhängig von der Frage, ob es sich um eine singuläre defektive Schreibung handelt oder das Jod vergessen, bzw. weggebrochen wurde, lautet die "volle" Form kltj.

12. Es besteht keinerlei Anlaß, statt ymm (Z. XII) in Analogie zu den Zeilen VI und VIII kymm zu lesen und zh auf qryr (Z. XI) zu beziehen (gegen KAI, Nr. 200). zh ymm ergibt einen guten Sinn: "Dies (sind schon einige) Tage" (vgl. Jos 22,3; 1 Sam 29,3; 2 Sam 14,2). Im Unterschied zu Weippert, M., *Petition*, 464, wird zh ymm selbst als zweigliedriger Nominalsatz aufgefaßt. Die darauffolgende mit lqh eingeleitete Zeile XIII wird demnach mit "daß" angeschlossen.

- XIII (daß) er genommen hat das Gewand deines Knechtes.
- XIV Und alle meine Brüder können für mich zeugen, die mit mir ernteten in der Hitze der Sonne.
- XV Meine Brüder können für mich zeugen.
- XVI Amen, ich bin frei <sup>13</sup> von Sch(uld).
- XVII (Er gebe) mein Gewand (zurück).
- XVIII Und wenn nicht,
- XIX (obliegt es) dem Beamten, zurückzuge(ben das Gewand deines) Knech(tes).
- XX (Und du mögest) ihm Gna(de erwei)sen
- XXI (und) das (Gewand) deines (Kn)echtes (mögest) du (zurück)geben.

13. Der Konsonantenbestand <sup>3</sup>mnqty (Z. XVI) dürfte mittlerweile als gesichert gelten. Umstritten ist jedoch nach wie vor die Worttrennung. Trennt man wie z.B. Weippert, M., *Petition*, 401, <sup>3</sup>m nqty, so hat man das doppelte Nun in nqty zu erklären. Das ist möglich durch die Annahme der Dittographie wie auch einer noch nicht vollzogenen Assimilation des silbenschließenden Nun. Auf diese Weise ergäbe sich eine Parallele zu w<sup>3</sup>m l<sup>3</sup> (Z. XVIII). Aber gerade da liegt das Problem dieser Worttrennung. Sollte der Erntearbeiter nach dem bereits begonnenen Anlauf, eine Petition zu schreiben, noch mit eigener Schuld rechnen? Vgl. Crüsemann, F., *Produktionsverhältnisse*, 80. Immerhin betont er zweimal, daß er "wie gewöhnlich" gearbeitet habe. Außerdem erwähnt er zweimal seine "Brüder", die gegebenenfalls für ihn "zeugen" würden. Der Erntearbeiter ist sich seiner Sache viel zu sicher, als daß er noch eigene Schuld einkalkulierte. Daher ist die andere Worttrennung vorzuziehen: <sup>3</sup>mn nqty- "Amen, ich bin unschuldig." Nur am Rande sei vermerkt, daß Pardee, D., *Judicial Plea*, 51, <sup>3</sup>mn als Zeugenaussage der "Brüder" ansieht, was prinzipiell möglich, aber nicht sehr wahrscheinlich ist. Das nächste Wort wird für gewöhnlich zu m<sup>3</sup>šm rekonstruiert. Bezieht man die größtenteils rekonstruierte Aufforderung, das Gewand zurückzugeben (Z. XVII) auf Hoschajahu (vgl. Crüsemann, F., *Produktionsverhältnisse*, 80f.), statt - wie sonst üblich - auf den Beamten, so erhellt daraus auch der Bezug zu w<sup>3</sup>m l<sup>3</sup> (Z. XVIII), sofern man hier nicht eine Verbform von ml<sup>3</sup> erkennt. (Vgl. Naveh, J., *Hebrew Letter*, 134f.; Talmon, S., *New Hebrew Letter*, 35) w<sup>3</sup>m l<sup>3</sup> ist dann nach rückwärts gerichtet: Wenn Hoschajahu das Gewand nicht zurückgibt, liegt es am Beamten (lšr), das Gewand zurückzugeben. Die anschließende Bitte um den Gnadenerweis ist in diesem Fall als Höflichkeitsformel zu werten.

Da der Erntearbeiter den gegen ihn erhobenen Vorwurf hier nicht ausdrücklich nennt, kann man ihn nur auf indirektem Weg durch eine Untersuchung der Umstände und Handlungen zu erschließen suchen, die der Beschlagnahme vorausgehen. Entscheidende Bedeutung kommt dabei den Lexemen šr, bgd und den drei Verben qšr, kwl, ʔsm zu.

### bgd

An dieser Stelle ist zu diskutieren, welches Handlungsmuster sich hinter der von Hoschajahu durchgeführten Wegnahme des Gewandes verbirgt, und parallel dazu ist zu untersuchen, ob damit schon Aussagen über die wirtschaftlichen Verhältnisse des Bittstellers getroffen werden.

In der Forschungsliteratur wird an dieser Stelle häufig auf die Pfandrechtsbestimmungen in Ex 22,25f. und Dtn 24,10-13 hingewiesen und rückschließend gefolgert, daß es sich bei dem Erntearbeiter um einen in wirtschaftliche Bedrängnis geratenen Menschen handelt, der nichts mehr besitzt als den Mantel, der ihm in der Nacht als wärmende Zudecke dient. In diesem Zusammenhang wird dann auch gerne auf Am 2,8a verwiesen. <sup>15</sup> Doch diese Interpretation, die von der Nennung des Lexems bgd ausgehend nicht im Text verankerte Informationen voraussetzt, muß aus mehreren Gründen als zu weit gefaßt bewertet werden. Neben der semantischen Beobachtung, daß die Terminologie des Ostrakon nicht mit den rechtlichen Bestimmungen in Ex und Dtn übereinstimmt (šlmh; škb), ist es als gewichtiges gegen die vorgestellte Interpretation sprechendes Indiz zu werten, daß im Ostrakon keinerlei Armutsterminologie begegnet; die wirtschaftlichen Verhältnisse des Erntearbeiters sind kein Thema der Petition. Auch ist die Dauer der Pfandnahme über Sonnenuntergang hinaus (zentrales Anliegen der Pfandrechtsbestimmungen in Ex und Dtn) nicht Gegenstand des Vorwurfes, den der Erntearbeiter erhebt. <sup>16</sup> Das zentrale Anliegen des Bittstellers, dies geht aus den Wiederholungen hervor, ist die Unrechtmäßigkeit der Wegnahme des Gewandes, da der Arbeiter sich keiner Schuld

14. Hier ist laut Weippert, M., Petition, 462, eindeutig w<sup>2</sup> tdhm n zu lesen.

15. vgl. Naveh, J., Hebrew Letter, 135; Amusin, J.D., Inscription, 155.

16. vgl. Crüsemann, F., Produktionsverhältnisse, 78.

bewußt ist. Zweimal schildert der Bittsteller die Situation, in der die Wegnahme erfolgte. Er betont, daß er alles so wie immer gemacht habe. Seine Brüder werden für ihn Zeugnis ablegen, er ist frei von Schuld.

Resümierend scheint der einzig legitime Rückschluß von den Pfandrechtsbestimmungen in Ex und Dtn auf dieses Ostrakon der zu sein, daß das Gewand zu den Gegenständen gehörte, die keinem generellen Pfändungsverbot unterstanden. So kann der mit einem Konsens vertretenen These zugestimmt werden, daß es sich bei dem geschilderten Verhalten des Hoschajahu um einen Pfändungsvorgang handelt, der ein noch näher zu untersuchendes Abhängigkeitsverhältnis zwischen Hoschajahu und dem Erntearbeiter voraussetzt. Der thematische Schwerpunkt des Schreibens, dies verdeutlichen die Wiederholungen, ist eindeutig auf das Bewußtsein der persönlichen Unschuld des Bittstellers gelegt.

## śr

Der Titel śr ist ein seit dem Aufkommen des Königtums häufig belegter Beamtentitel (vor allem seit der Zeit Davids), der die Angehörigen des königlichen Verwaltungsapparates sowohl militärischer als auch ziviler Art bezeichnen kann.<sup>17</sup>

Das Lexem begegnet sowohl in Constructus-Verbindungen so z.B. śr h'yr; śr hzbh als auch als selbständiges Nomen.<sup>18</sup>

Für das Ostrakon von Mesad Haschavjahu wird vorgeschlagen, śr als Bezeichnung für einen militärischen Anführer zu verstehen.<sup>19</sup> Die militärische Funktion des śr legt sich von dem festungsartigen Charakter der Anlage nahe. Biblische Belege für die Bezeichnung eines śr ohne nomen rectum für eine militärische Leitungsposition liegen in 1 Sam 22,2 und 2 Kön 9,5 vor.<sup>20</sup>

Bedeutsam in diesem Kontext ist das Faktum, daß das Ostrakon die Jurisdiktionskompetenz des Beamten bezeugt. Der Erntearbeiter wendet sich in dem beschriebenen Konfliktfall an den Statthalter, in der Hoffnung, daß dieser ihm zu seinem Recht ver helfe.

Von der forensischen Kompetenz der śrym berichten auch Jes 1,23; Jer 26,10-19; Jer 37,13-16, wobei diese Be-

17. vgl. Rütterswörden, U., Die Beamten, 23ff.

18. vgl. Rütterswörden, U., Die Beamten, 20.

19. vgl. Niehr, H., Rechtsprechung, 91f. Anders Crüsemann, F., Produktionsverhältnisse, 76, der mit seiner Übersetzung keine Entscheidung trifft, sondern beide Möglichkeiten offenhält.

20. vgl. Rütterswörden, U., Die Beamten, 37.

lege Jerusalemer Beamte bezeichnen, die im zivilen Bereich beheimatet sind.<sup>21</sup>

Bei der zugrundegelegten Voraussetzung, daß es sich bei dem  $\text{sr}$  von Mesad Haschavjahu um einen Beamten militärischer Art handelt, ist das Ostrakon insofern von Bedeutung, als mit diesem Schreiben dann ein Hinweis darauf gegeben ist, daß die königliche Gerichtsbarkeit sich auf den militärischen Bereich ausdehnen konnte. Folglich konnten dann militärische Amtsträger über den militärischen Kontext hinausgehende Rechtsfälle entscheiden, die im Rechtsbereich königlicher Administration auftraten.<sup>22</sup>

### $\text{qsr}$ , $\text{sm}$ . kwl

$\text{qsr}$  bedeutet ursprünglich "absicheln, schneiden", kann aber auch, wie z.B. im Buch Ruth,<sup>23</sup> weitergefaßt sein und zusätzlich das Zusammenbinden der Halme zu Garben und den Transport zur Tenne umfassen, also "Ernte einbringen, ernten" bedeuten. In diesem weiteren Sinn ist es auch in dem hier zu behandelnden Ostrakon gebraucht. Von  $\text{qsr}$  zu unterscheiden sind jedoch die Tätigkeiten des Dreschens und Worfelns, für die eine eigene Zeit nach der Getreideernte reserviert ist.<sup>24</sup> Zwar können sich beide Arbeitsphasen für eine Arbeitsgruppe überschneiden, aber nicht für einen einzelnen Arbeiter dergestalt, daß er gegen Abend das Getreide drischt und worfelt, das er über den Tag geerntet hat.

$\text{kymm}$  "wie gewöhnlich, wie alle Tage" sowie das Nichterwähnen von Dreschen und Worfeln machen daher deutlich, daß sich die im Ostrakon beschriebenen Vorgänge allesamt vor dem Dreschen und Worfeln abspielen. Das hat nun Konsequenzen für die Bedeutung von  $\text{sm}$ . Gewöhnlich wird  $\text{sm}$  in dem Ostrakon mit "einlagern",<sup>25</sup> "den Speicher füllen"<sup>26</sup> oder "store"<sup>27</sup> wiedergegeben. "Einlagern" setzt jedoch bereits gedroschenes und geworfeltes Getreide voraus. Darum ist  $\text{sm}$  hier neutral mit "aufhäufen"<sup>28</sup> zu übersetzen. Nach dem Schneiden, Binden und dem Transport zur Tenne häuft der Erntearbeiter dort das Getreide erst einmal auf. Die philolo-

21. vgl. Niehr, H., Rechtsprechung, 92-94.

22. vgl. Niehr, H., Rechtsprechung, 94.

23. vgl. Zenger, E., Das Buch Ruth, 53.

24. vgl. Dalman, G., A und S III

25. Crüsemann, F., Produktionsverhältnisse, 74.

26. Weippert, M., Petition, 460f.

27. Pardee, D., Judicial Plea, 36f.; Cross, F.M., Notes, 44f.

28. vgl. KAI, Nr 200.

gische Analyse hat w<sup>3</sup>sm jeweils als Begleit- oder Hintergrundhandlung für die mit kwl ausgedrückte Handlung bestimmt. Der Erntearbeiter "mißt", indem er "aufhäuft". Der Meßvorgang geschieht dann etwa dadurch, daß verschiedene gleich große Getreidehaufen gebildet werden. Es handelt sich dabei also (sehr wahrscheinlich) um ein "relatives" Messen, bestens geeignet für eine prozentuale Abgabe, z.B. den Zehnten; <sup>29</sup> wie auch ein Meßvorgang nur dann einen Sinn ergibt, wenn der Ertrag irgendeiner Kontrolle oder Teilung - in welcher Form auch immer - unterliegt. Daß das "relative" Messen vor dem Dreschen und Worfeln stattfindet, ist nicht aussergewöhnlich. Zunächst ist es denkbar, daß sich eine Teilung oder Abgabe auf ungedroschenes Getreide bezieht. <sup>30</sup> Will man das nicht annehmen, so bietet das Messen vor dem Dreschen und Worfeln die Möglichkeit, bereits zu diesem Zeitpunkt aus Erfahrungswerten den späteren Nettoertrag abzuschätzen. Jede Partei einer Teilung (oder Abgabe) weiß dann im voraus, was ihr am Ende zusteht. Ein solcher früher, dazu noch täglicher (kymm) Meßvorgang hat gegenüber dem Messen nach dem Dreschen und Worfeln den Vorteil, daß eine Partei zwischenzeitlich nicht etwas unbemerkt beiseite schaffen kann, um ihren eigenen (relativen) Anteil zu erhöhen. Durch diesen Meßtermin, für den wahrscheinlich der Abend eines jeden Arbeitstages anzunehmen ist, <sup>31</sup> wird ein eventueller Betrug möglichst eingeschränkt. Er müßte stattfinden am hellen Tage, am besten beim Transport zur Tenne. Das läßt sich aber durch eine Aufsicht - in welcher Form auch immer - relativ leicht verhindern.

### Diskussion verschiedener Interpretationsmodelle

Es ist nun möglichst genau die soziale Stellung des Erntearbeiters sowie sein Verhältnis zu Hoschajahu und dem Beamten zu bestimmen. Die These, der Erntearbeiter sei ein Sklave <sup>32</sup> gewesen, mit dem Beamten oder Hoscha-

29. vgl. Dalman, G., A und S III, 57f., wo er - allerdings für die Gegenwart - beschreibt, wie auf der Tenne acht gleich große Haufen gebildet werden, von denen einer als Zehntabgabe dient.

30. vgl. Dalman, G., A und S III, 57f., jedoch für die Gegenwart.

31. Vielleicht ist lpony šbt in diesem Sinne mit "vor dem Aufhören" zu übersetzen. Andernfalls wäre in Entsprechung zu der Ortsangabe in Zeile III eine genaue zeitliche Bestimmung "vor dem Sabbath" anzunehmen.

32. vgl. Naveh, J., Hebrew Letter, 135, 139.

jahu als "Besitzer", läßt sich nicht halten. <sup>33</sup> Sklaven werden im AT durch Prügelstrafe (Ex 21,20f.26f.), nicht aber durch Pfändung bestraft. Und vor allem steht einem Sklaven als einer nicht rechtsfähigen Person der Rechtsweg einer Beschwerde bei dem zuständigen Beamten überhaupt nicht zu.

Ebensowenig haltbar ist die Behauptung, der Erntearbeiter sei Tagelöhner, also Lohnarbeiter <sup>34</sup> gewesen. Statt das Gewand zu pfänden, bietet sich in diesem Fall bei Betrug oder mangelhafter Leistung die Zurückbehaltung oder Kürzung des Lohnes an. <sup>35</sup>

Viel Beachtung fand die These Talmons, <sup>36</sup> der Erntearbeiter hätte im Frondienst gestanden und Hoschajahu wäre der für ihn zuständige Aufseher gewesen. Um zu verhindern, daß die Fronarbeiter die Zeit, für die sie verpflichtet wurden, vergeudeten, wäre von ihnen (zusätzlich) eine in dieser Zeit zu erntende Getreidemenge gefordert worden. Dieser Forderung wäre der Erntearbeiter nicht nachgekommen und darum hätte Hoschajahu dessen Gewand beschlagnahmt, um ihn so zur Erfüllung seines Solls zu zwingen.

Zwar ist die Institution des Frondienstes für die spätere exilische Epoche historisch gesichert <sup>37</sup> und paßt auch gut zu den neubesetzten Gebieten der Küstenregion, aber dennoch ist die Frondiensthypothese zumindest nicht die einzig mögliche.

Die Interpretation des Ostrakon kann an dem dreimaligen Vorkommen der Verbes kwl nicht vorbeigehen, das sich zweifelsohne auf das Messen von Getreide bezieht. Talmon trägt diesem Tatbestand Rechnung, indem er "Time-quota" mit "Quota of grain" kombiniert. <sup>38</sup> Diese Verbindung klingt aber nicht überzeugend. Eher ist zu vermuten, daß im Frondienst analog zu der Lohnarbeit <sup>39</sup> dem einzelnen Arbeiter eine bestimmte Fläche zugewiesen wurde, die er in der ihm vorgegebenen Zeit abzurufen hatte, um auf diese Weise die Arbeiter zu entsprechender Leistung anzutreiben. Hinzu kommt, daß "Messen" und "Aufhäufen" ein "relatives" Messen nahelegt, während

---

33. vgl. Crüsemann, F., Produktionsverhältnisse, 82.

34. vgl. Lemaire, A., Les Ostraca, 266f.

35. vgl. Crüsemann, F., Produktionsverhältnisse, 83.

36. vgl. Talmon, S., New Hebrew Letter, gefolgt von Pardee, D., Judicial Plea, 56; Crüsemann, F., Produktionsverhältnisse, 85f.; Wenning, R., Mesad Hasavyahu, 192; Brekelmans, C., Frondienst, 500.

37. vgl. das Siegel Pelajahus, s. Avigad, N., Chief of the Corvée.

38. vgl. Talmon, S., New Hebrew Letter, 32f.

39. vgl. Lemaire, A., Les Ostraca, 166f.

bei Talmons These ein absolutes Maß Getreide vorauszusetzen wäre.

Unhaltbar dagegen ist die Ausprägung der Frondiensthypothese bei Crüsemann, <sup>40</sup> der von einer Sollerhöhung als Anlaß des Konfliktes ausgeht. Die Brüder wären dann auch von der Erhöhung betroffen. Hätten sie das neue Soll erfüllt, warum sollten sie dann als Zeugen auftreten für jemand, der es nicht erfüllte? Wären auch sie hinter dem Soll zurückgeblieben, warum wurde dann nicht auch ihr Gewand beschlagnahmt?

Im Anschluß an die Diskussion verschiedener Interpretationsmodelle wird im folgenden anhand einer genaueren Betrachtung des Aussagegehaltes dieses Petitionsschreibens eine Entscheidung für eine Möglichkeit getroffen, die möglichst viele Faktoren des Konfliktes zu erhellen vermag.

Bleibt in dem Petitionsschreiben des Erntearbeiters die Motivation des Hoschajahu für den Pfändungsvorgang im Verborgenen, ist der Schwerpunkt des Schreibens zunächst ganz auf das Einklagen des Rechtes des sich seiner Unschuld bewußten Erntearbeiters gelegt, <sup>41</sup> so bietet das Ostrakon dennoch eine textliche Verankerung, die den Hintergrund des beschriebenen Konfliktfalles zu erhellen vermag.

In dem Petitionsschreiben wird durch die dreimalige Nennung des Lexems kwl der Meßvorgang innerhalb des Erntegeschehens in den Blickpunkt des Interesses gerückt. Wird nun mit Weippert angenommen, daß die Wiederholungen des Textes eine Präzision, eine Verdeutlichung des Geschehens darstellen, <sup>42</sup> so legt sich nahe, daß der Vorwurf, den Hoschajahu gegen den Erntearbeiter erhebt, und der zum Anlaß der Pfandnahme wird, sich im Umfeld dieses Arbeitsganges abgespielt haben mag.

Welche schlußfolgernden Gedanken können nun anhand dieser Beobachtung gefaßt werden?

Im Hintergrund des geschilderten Falles ist anzunehmen, daß Hoschajahu einen Anspruch auf eine nicht näher bestimmte Menge des von dem Erntearbeiter geernteten Getreides erheben kann. An dieser Stelle sind zwei Fragen zur Diskussion zu stellen. Es ist zu untersuchen, um welche Form der Abgabe es sich handelt, auf die Hoschajahu einen Anspruch zu erheben scheint. Des weiteren sind die beteiligten Personen Hoschajahu und der Erntearbeiter und ihr Verhältnis untereinander einer Betrachtung zu unterziehen.

---

40. vgl. Crüsemann, F., Produktionsverhältnisse, 85f.

41. vgl. Weippert, H./ Weippert, M., Königsgericht, 150.

42. vgl. Weippert, H./ Weippert, M., Königsgericht, 152f.

Neben den bereits präsentierten Möglichkeiten lassen sich noch zwei Alternativen vorstellen.

Ein erster Vorschlag setzt voraus, daß es sich bei dem Bittschreiber um einen landbesitzenden Vollbürger handelt, der in wirtschaftliche Bedrängnis geraten, sich von Hoschajahu eine nicht näher bestimmte Summe ausgeliehen hat. Die beiden stehen dann in einem Verhältnis von Gläubiger und Schuldner zueinander. Der vorausgesetzte Konflikt spiegelt dann eine Problematik wider, die ein zentrales Thema der prophetischen Sozialkritik ist (vgl. Am 4,1-4; 2,6; 3,9-11; Mi 2,1-4; 2,9-11; 3,1-4; Jes 5,8). Der Erntearbeiter ist verpflichtet, seine Schuld Hoschajahu abzutragen.<sup>43</sup> Der Konflikt, der nun in unserem konkreten Fall vorstellbar ist, ist der, daß Hoschajahu dem Erntearbeiter zum Vorwurf macht, daß er bei dem Abmessen der Getreidemenge, die der Erntearbeiter an ihn zu entrichten hat, nicht redlich gearbeitet hat.

Folgende Schwierigkeiten sind mit der Annahme verbunden, daß der Erntearbeiter ein in ein Schuldner-Gläubiger Verhältnis geratener verschuldeter Vollbürger ist:

1. Bei einem Schuldnerverhältnis ist doch eher davon auszugehen, daß der geschuldete Betrag eine absolute Größe ist. Dann erklärt sich die Betonung des Meßvorganges nicht, der vor dem Dreschen doch eher das Abmessen eines relativen Betrages voraussetzt.

2. Eine weitere Schwierigkeit bietet die Tatsache, daß der Bittsteller sich an den Beamten der Festungsstadt wendet. Auf der Basis alttestamentlicher Texte ist es ungewöhnlich, daß der Erntearbeiter sich mit seiner Petition nicht an ein gentiles Rechtsprechungsorgan wendet, sondern an den Statthalter von Mesad Haschavjahu. Es wäre auch möglich, daß durch das Ostrakon ein Hinweis darauf gegeben ist, daß die königliche Gerichtsbarkeit in den Kompetenzbereich gentiler Rechtsprechung eingedrungen ist. Ist dies eher unwahrscheinlich, so handelt es sich um ein Problemfeld, das an dieser Stelle nicht näher untersucht werden kann.<sup>44</sup>

Aus diesen Überlegungen heraus macht die Möglichkeit den Eindruck höchster Plausibilität, die davon ausgeht, daß der geschilderte Konflikt im Bereich königlicher Zehntabgabe anzusiedeln ist. Diese ist im vorliegenden Fall zur Versorgung der Festung vorgesehen. Hoschajahu könnte dann eine Art Aufseher sein, der für die Eintreibung der Abgabe zuständig war und dafür sorgte, daß auch rechtmäßig abgemessen wurde. Vorstellbar ist, daß jeden Tag eine bestimmte Menge an Getreide zur Abgabe

---

43. vgl. Crüsemann, F., Produktionsverhältnisse, 83f.

44. vgl. Niehr, H., Rechtsprechung, 92.

ausgesondert wurde und Hoschajahu kam, um die Menge des Getreides abzuschätzen.

Diese These bietet eine Stimmigkeit bezüglich der Betonung des Meßvorganges und des Faktums, daß der Arbeiter hervorhebt, daß er so wie jeden Tag gearbeitet hat, er ist sich seiner Unschuld sicher. Er hat nicht unrechtmäßig abgemessen, er hat kein Getreide zur persönlichen Bereicherung zur Seite gelegt. Dies ist der vorstellbare Vorwurf, den Hoschajahu gegen den Erntearbeiter erhoben haben mag. Hoschajahu nimmt daraufhin das Gewand als Sicherheitspfand für das scheinbar unterschlagene Getreide. <sup>45</sup>

Diese Interpretation unterstreichendes Faktum ist, daß der Bittsteller sich an den Beamten als gerichtliche Instanz wendet und nicht an die Ältestengerichtsbarkeit des Ortes. Hier wäre dann an eine Art Verwaltungsgerichtsbarkeit zu denken. Hoschajahu wäre als dienstlich Untergeordneter des Beamten vorzustellen, weshalb sich der Erntearbeiter dann auch an diesen wendet, um seine Beschwerde vorzubringen. <sup>46</sup>

#### Verzeichnis der verwendeten Literatur:

**Amusin, J.D./ Heltzer, M.L.**, The Inscription from Mesad Hashavjahu: Complaint of a Reaper of the Seventh Century B.C., in: IEJ 14 (1964) 148-157.

**Avigad, N.**, The Chief of the Corvée, in: IEJ 30 (1980) 170-173.

**Brekelmans, C.**, Art. "Fronddienst", in: Haag, H., (Hg.), Bibel-Lexikon, Einsiedeln.Zürich.Köln, 1968, 499-500.

**Cross, F.M.**, Epigraphic Notes on Hebrew Documents of the Eighth-sixth Centuries B.C.: II. The Murabaat Papyrus and the Letter found near Yavneh-Yam, in: BASOR 165 (1962) 34-46.

**Crüsemann, F.**, "...damit er dich segne in allem Tun deiner Hand..." (Dtn 14,29). Die Produktionsverhältnisse der späten Königszeit, dargestellt am Ostrakon von Mesad Hashavjahu, und die Sozialgesetzgebung des Deuteronomiums, in: Schottroff, L./ Schottroff, W. (Hg.), Mitarbeiter der Schöpfung. Bibel und Arbeitswelt, München 1983, 72-103.

---

45. vgl. Cross, F.M., Notes, 46. Cross, der jedoch nicht auf eine nähere Diskussion der Details eingeht, betont schon 1962, daß im Hintergrund des dargestellten Konfliktfalles eine Abgabeverpflichtung des Erntearbeiters an die Militärstation von Mesad Haschavjahu vorzusetzen ist.

46. vgl. Niehr, H., Rechtsprechung, 92.

- Dalman, G.**, Arbeit und Sitte in Palästina, Bd. III. Von der Ernte zum Mehl, Gütersloh 1933.
- Donner, H., Röllig, W.**, Kanaanäische und aramäische Inschriften I-III, Wiesbaden 1962-1964.
- Lemaire, A.**, Les Ostraca de Mesad Hashavyahu, in: Inscriptions Hebraïques. Tome I. Les Ostraca, Paris 1977, 259-269.
- Naveh, J.**, A Hebrew Letter from the Seventh Century B.C., in: IEJ 10 (1960) 129-139.
- Niehr, H.**, Rechtsprechung in Israel (= SBS 130) Stuttgart 1987.
- Pardee, D.**, A Brief Note on Mesad Hashavyahu Ostrakon, 1.12: w<sup>7</sup>ml<sup>7</sup>, in: BASOR 239 (1980) 47f.
- ders.**, The Judicial Plea from Mesad Hashavyahu (Yavneh-Yam): A new Philological Study, in: Maarav 1/1 (1978) 33-66.
- Rüterswörden, U.**, Die Beamten der israelitischen Königszeit (=BWANT 117) Stuttgart 1985.
- Sasson, V.**, An Unrecognized Juridical Term in the Yavneh-Yam Lawsuit and in an Unnoticed Biblical Parallel, in: BASOR 322 (1978) 57-63.
- Spieckermann, H.**, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (= FRLANT 129) Göttingen 1982.
- Talmon, S.**, The New Hebrew Letter from the Seventh Century B.C. in Historical Perspective, in: BASOR 176 (1964) 29-38.
- Weippert, M.**, Die Petition eines Erntearbeiters aus Mesad Hasavyahu und die Syntax althebräischer erzählender Prosa, in: Die Hebräische Bibel und ihre Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag, hg. v. E. Blum, C. Macholz, E.W. Stegemann, 449-466.
- Weippert, H./ Weippert, M.**, Zwei Frauen vor dem Königsgesicht. Einzelfragen der Erzählung vom "Salomonischen Urteil", in: C.v. Leeuwen, B. Becking, J.v. Dorp, A.v.d. Kooij (Hg.), Door het oog van de profeten (= Utrechtse theologische reeks 8) Utrecht 1989, 133-160.
- Wenning, R.**, Mesad Hasavyahu. Ein Stützpunkt des Jojakim, in: Vom Sinai zum Horeb. Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte. Festschrift für E.Zenger, Würzburg 1989, 169-196.
- Zenger, E.**, Das Buch Ruth (= Zürcher Bibelkommentare: AT; 8) Zürich 1986.

**Kosmisches Sakrament oder Verpfändung des Körpers?**  
"Kultprostitution" im biblischen Israel und im hinduistischen Indien  
Religionsgeschichtliche Überlegungen im Interesse  
feministischer Theologie

Marie-Theres Wacker, Nauheim b. Limburg

Willy Schottroff zum 60. Geburtstag

**I. Verpfändung des Körpers oder kosmisches Sakrament -  
zum Begriff "sakrale Prostitution"**

Frauen auf der Suche nach verlorenen, verdrängten, vergessenen weiblichen Lebensentwürfen stoßen, wenn sie sich mit der hebräischen Bibel oder dem Alten Orient beschäftigen, sehr bald auf das Phänomen der sogenannten sakralen oder kultischen Prostitution. Dieser spannungsvolle Begriff bindet zusammen, was heutigem landläufigen Empfinden nach keinesfalls zusammengeht: den Bereich des Heiligen oder Kultisch-Gottesdienstlichen und den Bereich von Rotlichtgegend, anrüchiger Lustsuche, Geschäft mit dem weiblichen Körper.

Offenbare Schwierigkeiten hatten schon die antiken Kronzeugen, griechische und römische Autoren wie insbesondere Herodot, Strabo, Athenaios und Lukian sowie zahlreiche christliche Schriftsteller<sup>1</sup>, wenn sie von dem in Frage stehenden Phänomen berichteten, nämlich von dem vor allem im Orient verbreiteten Brauch, daß Frauen sich im Dienst einer Göttin fremden Männern hingaben. Sie haben durchweg den Verpflichtungscharakter dieses Handelns für die Frauen empfunden und betonten, daß auch Geld im Spiel ist; für sie fällt der moralisch verwerfliche Aspekt einer Verpfändung des weiblichen Körpers offenbar am stärksten ins Auge.

Der in den antiken Quellen selbst noch nicht vorkommende Ausdruck "sakrale Prostitution" scheint seinerseits darauf hinzuweisen, wie schwer sich auch die moderne Forschung mit einem solchen Brauch tut, zumal man ihn nicht nur in

---

<sup>1</sup>Umfassende Zusammenstellung der griechisch-römischen sowie patristischen Quellen bei James Frazer, *Isis, Attis und Osiris* Bd. I = *The Golden Bough* 3. Aufl. Bd. 4,1 (1914), in den Anmerkungen der Seiten 36-39 sowie bei Walter Kornfeld, Art. "Prostitution sacrée", in: *DBS* 8 (1972) 1356-1374, 1362f (mit allerdings manchen Fehlern, vgl. Urs Winter, *Frau und Göttin*. OBO 53. Fribourg/Göttingen 1983, 334 Anm. 649f).

der Umwelt des biblischen Israel, vor allem in Mesopotamien, belegt sieht, sondern sogar in Israel selbst.

Die Bezeichnung findet sich, soweit ich sehe, in der wissenschaftlichen Literatur erstmals im Mund britischer Anthropologen des viktorianischen Zeitalters, insbesondere bei Sir James George Frazer (1854-1941), der mit seinem 12bändigen Hauptwerk "Der goldene Zweig" die religionsgeschichtliche Theoriebildung für den Alten Orient entscheidend beeinflusst hat<sup>2</sup>. Bei Frazer sind zu Beginn des 20. Jh. schon alle (bis dahin erschlossenen) relevanten Quellentexte zusammengestellt und ist formuliert, was bis heute als Gegenbild des reinen, an Gottes Transzendenz und Geschichtshandeln orientierten JHWH-glaubens durch Handbücher der Religionsgeschichte Israels und durch viele biblische Kommentare geht<sup>3</sup>: sakrale Prostitution gehört in den Zusammenhang eines göttlich-kosmischen Geschehens, ist Element eines umfassenden Fruchtbarkeitskultes. Mit den Worten von Frazer:

"Eine große Mutter, die Personifikation aller reproduktiven Kräfte der Natur, wurde unter verschiedenen Namen, aber mit im wesentlichen gleichen Mythen und Riten in weiten Gebieten Westasiens verehrt. Mit ihr verbunden war ein göttlicher, aber sterblicher Liebhaber, mit dem sie sich Jahr für Jahr vereinte, was als wesentlich für das Weiterbestehen der Tier- und Pflanzenwelt galt. Die mythische Vereinigung des göttlichen Paares wurde auf Erden nachgebildet und so vervielfältigt durch die zu bestimmten Zeiten stattfindende reale Vereinigung der beiden Geschlechter am Heiligtum der Göttin, und auf diese Weise sollte die Fruchtbarkeit des Bodens und der Zuwachs von Menschen und Tieren gesichert werden"<sup>4</sup>.

Das so gezeichnete Grundmuster einer einstigen kosmisch-mythischen Weltanschauung, in der das Weiblich-Göttliche die zentrale, aktive Rolle spielt und durch die sexuelle Hingabe von Frauen am Heiligtum der Göttin repräsentiert

---

2James G. Frazer, *The Golden Bough*. Erstmals 1890 in 2 Bänden; dritte Auflage in 12 Bänden 1911-15. Der Begriff "sacred prostitutes" auch schon bei dem Frazer freundschaftlich verbundenen William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*. Edinburgh 1889, 59. 311f.436.

3Vgl. etwa die bei Robert Oden, *The Bible Without Theology*. San Francisco 1987, 138ff genannten Autoren wie W. F. Albright (*Archeology and the Religion of Israel*. Baltimore 1946, 75ff), G. von Rad (*Theol. d. AT I*, 20-40), H. W. Wolff (*Hosea*. BK XIV/1 [31976] 14ff) und H. Ringgren (*Israelitische Religion* [1963] passim). Klassisch ist der DBS-Artikel "Prostitution sacrée" von Walter Kornfeld (vgl. Anm. 1) sowie die deutschsprachige Zusammenfassung bei dems., *Fruchtbarkeitskulte im Alten Testament*, in: FS F. König. WBTh 10 (1965) 109-117; vgl. auch die Artikel "fertility cult" und "prostitution" in: IDB 2 (1962) 265 und 3 (1962) 931-934 (932: cult prostitution).

4Frazer, *Isis, Attis und Osiris* (vgl. Anm. 1) 39 (Übersetzung MTW). Diese Schilderung entnimmt ihrerseits Versatzstücke bereits aus den antiken Quellen: so vergleicht etwa schon Lukian in seiner Schilderung der Tempeldirnen die Bräuche im Kontext der Adonisverehrung mit denen des Osiriskultes und hält eine Götteridentität für möglich. Vgl. zur unkritischen Übernahme antiker Theoreme in der neuzeitlichen Religionswissenschaft exemplarisch Carsten Colpe, *Zur mythologischen Struktur der Adonis-, Attis- und Osirisüberlieferungen*, in: FS von Soden. AOAT 1 (1969) 23-44.

und aktualisiert wird<sup>5</sup>, ist, vermittelt seit den 40er Jahren etwa durch die popularisierten Ausgrabungsberichte von James Mellaart über das göttinzentrierte anatolische Catal Hüyük oder durch den englischen Schriftsteller Robert Ranke Graves mit seiner poetischen Wiederentdeckung der urmittelmeerischen weißen Göttin<sup>6</sup>, in der modernen Frauenbewegung vor allem von der sogenannten feministischen Matriarchatsforschung positiv aufgegriffen worden<sup>7</sup>. Der Ausdruck "sakrale Prostitution" wird hier wegen seiner eindeutigen Negativkonnotationen in Bezug auf weibliche Sexualität entschieden abgelehnt; matriarchale Feministinnen sprechen stattdessen - mit einem seinerseits von der Forschungsgeschichte und den bezeichneten Phänomenen her problemgeladenen Ausdruck - von "heiliger Hochzeit"<sup>8</sup> und sehen sie als eine Art symbolischer Repräsentation für die faktischen, nämlich natur-, umwelt-, frauenbezogenen, nicht auf Beherrschung und Machtsteigerung ausgerichteten Verhältnisse in Gesellschaften, in denen sie praktiziert wurde, als eine Art kosmisches Sakrament, das durch den Körper der priesterlichen Frau gespendet wird. Mit derartiger Umbenennung und Umwertung kehren matriarchale Feministinnen die in der theologisch interessierten Exegese durchweg herrschende Negativsicht des Phänomens ins gerade Gegenteil und verbinden dies entsprechend mit einer harschen Kritik an der leib-, sinnen-, frauenfeindlichen Tradition der hebräischen Bibel und der sich auf sie berufenden großen Glaubensgemeinschaften<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup>Dieses Muster wird schon bei Frazer in den Fragehorizont gestellt, ob sich in dieser Dominanz der Göttin nicht altes Mutterrecht fassen lasse (vgl. Frazer [Anm. 1] Bd. 4,2, 201ff) - hier melden sich Thesen Bachofen-Morgan'scher Provenienz zu Wort, auf die letztlich auch die feministische Matriarchatsforschung - vgl. weiter unten - zurückgreift.

<sup>6</sup>James Mellaart, Catal Hüyük. Bergisch-Gladbach 1967 (London 1967); Robert Ranke Graves, Die weiße Göttin. Reinbek b. Hamburg 1984 (London 1948).

<sup>7</sup>Heide Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros. München 1980; Gerda Weiler, Ich verwerfe im Lande die Kriege. München 1984, <sup>2</sup>1985; 3. Auflage unter dem Titel: Das Matriarchat im Alten Israel. Stuttgart 1989; dies., Ich brauche die Göttin. Basel 1990; Elga Sorge, Frau und Religion. Stuttgart 1985; <sup>2</sup>1987.

<sup>8</sup>Ein Ausdruck, der selbst historisch besetzt ist und zunächst die Hochzeit zwischen Hera und Zeus bezeichnete (vgl. A. Klinz, Art. "Hieros Gamos" in: PW Suppl. 6, 107-113), dann übertragen wurde auf bestimmte Riten zwischen Oberpriesterin und König im sumerischen Uruk (vgl. etwa Joachim Renger, Art. "Heilige Hochzeit" in: RA 4 [1975] 251-259), der aber auch in der wissenschaftlichen Literatur oft als Synonym zu "Kultprostitution" erscheint. Seine faschistische Vereinnahmung ist erkennbar bei Klinz, seine tiefenpsychologische Ausdeutung etwa bei Gerhard Wehr, Heilige Hochzeit. München 1986. Neuerdings sucht Michael Theobald für den Epheserbrief das Mythologumenon "Heilige Hochzeit" fruchtbar zu machen, vgl. "Heilige Hochzeit. Motive des Mythos im Horizont von Eph 5,21-33", in: Karl Kertelge (Hrsg.), Metaphorik und Mythos im Neuen Testament. QD 126 (1990) 220-254.

<sup>9</sup>Ausführlichere Darstellung und Kritik der matriarchalfeministischen Richtung bei Marie-Theres Wacker, Die Göttin kehrt zurück, in: dies. (Hrsg.), Der Gott der Männer und die Frauen. Düsseldorf 1987, 11-37 und dies., Matriachale Bibelkritik - ein antijudaistisches Konzept?, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hrsg.), Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. München 1988, 161-242.

Solche Rezeption ist verständlich als Protest und als Strategie, die Forderung nach weiblicher Selbstbestimmung über den Körper, nach einer positiven Bewertung weiblicher Sexualität, nach einer Einbeziehung von Sinnlichkeit in den gottesdienstlichen Bereich historisch zu legitimieren und der Dämonisierung des Erotischen und damit des Weiblichen insgesamt dessen Resakralisierung entgegenzustellen. In den letzten 10-15 Jahren zeichnet sich in der Exegese und Altorientalistik allerdings der Trend ab, das Phänomen der sogenannten Kultprostitution aus dem Rahmen der Globaltheorie eines gemeinorientalistischen Fruchtbarkeitskultes herauszulösen und neu zu analysieren<sup>10</sup>. Der historische Blick wird allmählich wieder frei für eine differenzierende Betrachtung der Quellen, und damit wird es gerade aus feministischer Perspektive nun unabweisbar, von einer bloßen Umwertung eines vorgegebenen Theorieansatzes wegzukommen und jenseits der eingefahrenen Deutungen von sakraler Prostitution und heiliger Hochzeit, von Verpfändung des Körpers und kosmischem Sakrament genauer nach den Lebensbedingungen der Frauen zu fragen, die - dies bleibt als nicht zu bestreitendes Faktum - im Kontext von Tempeln mit Männern Sexualverkehr hatten.

Im folgenden wird dies am Quellenmaterial der hebräischen Bibel versucht und sollen dann die hier gewonnenen Einsichten mit dem Blick auf einen Bereich konfrontiert werden, der m. W. in der neueren exegetischen ebensowenig wie in der feministischen Forschung präsent ist, der aber viele Aufschlüsse und Anregungen zu geben vermag, weil hier das in Frage stehende Phänomen nicht nur durch eine lange und reiche historische Tradition bezeugt ist, sondern bis in die Gegenwart fortlebt - den Bereich des hinduistischen Indien<sup>11</sup>.

## II. Die Quellenlage in der hebräischen Bibel

Wer wissen will, auf welche hard facts sich die Annahme stützt, im Alten Israel habe es so etwas wie sakrale Prostitution im oben beschriebenen Sinn gegeben,

---

<sup>10</sup>Gute Zusammenfassung der Diskussion bei Hans M. Barstad, *The Religious Polemics of Amos*. VTS 34. Leiden 1984, 22ff. Neuestes Beispiel ist der Artikel קר in: *ThWAT* 6 (1989) 1179-1203, der auch noch die Spannungen in der Diskussion zeigt: er wurde begonnen von Walter Kornfeld und nach dessen Tod fortgeführt von Helmer Ringgren, der selbst früher von sakraler Prostitution und Fruchtbarkeitskult ausging (vgl. oben Anm. 3), nun aber vorsichtiger urteilt.

<sup>11</sup>Überhaupt ist die Einbeziehung indischen Materials für feministische Religionsgeschichte oder Theologie im deutschsprachigen Raum (anders als im englischen oder amerikanischen Sprachraum) bisher so gut wie nicht erfolgt. Die Übersetzung der Monographie über "Indische Göttinnen" von David Kinsley ("Hindu Goddesses. Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition". Berkeley 1984; Frankfurt 1990) kann vielleicht dazu beitragen, dies zu ändern. Vgl. vorerst Ursula King, *Das Göttliche als Mutter*, in: *Conc* 25 (1989) 539-545 (Hinduismus) und Marie-Theres Wacker, Art. "Göttinnen", in: *NHThG* II (2. erweiterte Aufl. 1991).

wird vor allem auf eine Diskussion stoßen, die um die sprachliche Bedeutung und religionsgeschichtliche Einordnung der sog. "Qedeschen" kreist<sup>12</sup>. Der Wortbildung nach handelt es sich um ein substantiviertes Adjektiv, das auf den Verbalstamm קדש mit der Bedeutung "geweiht bzw. heilig sein" bezogen ist. Als maskuliner Singular erscheint es dreimal, als maskuliner Plural ebenfalls dreimal, als femininer Singular viermal und als femininer Plural einmal zur Bezeichnung offenbar von Kultangestellten, deren genaue Funktion allerdings nie eigens genannt ist. Die "Qedeschen" sind daher vorerst einmal allgemein als "Geweihte" zu verstehen, d.h. als Frauen und eben auch Männer, die durch irgendeinen Ritus in den Dienst einer Gottheit gestellt wurden.

Daß diese "Geweihten" irgendwie mit gewerblich eingesetzter Sexualität in Verbindung stehen, ist nun nicht völlig aus der Luft gegriffen, sondern beruht auf drei der genannten Texte, auf Gen 38,21f; Dtn 23,18 und Hos 4,13f. Es ist bemerkenswert, daß dies alle Stellen sind, an denen Femininformen auftreten und daß in den verbleibenden Belegen für die Maskulinformen, nämlich in 1 Kön 14,24; 15,12; 22,47 und 2 Kön 23,7 sowie der schwierigen Stelle Hiob 36,14, ein solcher Bezug zu gewerblich eingesetzter Sexualität nicht unmittelbar zu erkennen ist<sup>13</sup>. Alle Stellen mit Femininform haben gemeinsam, daß hier die Bezeichnung קדשה für eine geweihte Frau in engem Zusammenhang steht mit einer anderen Bezeichnung, nämlich זונה, ein feminines Partizip qal von זנה, das im allgemeinen mit "huren" wiedergegeben wird. Die Qedesche scheint also hier jeweils mit einer Dirne verglichen zu werden.

### 1. Tamar - Qedesche oder Hure?

Gen 38 ist die bekannte Geschichte von Tamar, der kanaanäischen Schwiegertochter des Jakobsohnes Juda, die sich ihr Recht auf Nachkommen dadurch erzwingt, daß sie ihren Schwiegervater auf dem Wege zur Schafschur verkleidet abfängt, er sie für eine Dirne (זונה; 38,15) hält und sich so zum Beischlaf mit ihr gleichsam überlisten läßt. Juda verspricht ihr als Lohn ein Ziegenböckchen, das er später durch einen Freund übergeben will. Dieser erkundigt sich im nahegelegenen Ort, wo die קדשה geblieben sei, erhält aber die Auskunft, eine solche Qedesche sei nicht bekannt (38,21f). Mit dieser Frage des Freundes nach der Qedesche ist offenbar vorausgesetzt, daß Qedeschen für fremde Männer sexuell zur Verfügung stehen, wie es Juda für die verschleierte Frau am Wegrand annahm. Die Tatsache, daß זונה und קדשה anscheinend synonym benutzt werden, kann damit erklärt werden, daß hier bewußt im Mund des kanaanäischen Freundes und im Kontext der kanaanäischen Stadt die Bezeichnung Qedesche

12Neuere Diskussionsbeiträge neben den bereits genannten von Robert Oden (Anm. 3), Urs Winter (Anm. 1) und Hans Barstad (Anm. 10): Mayer I. Gruber, Hebrew Qedašah and Her Canaanite and Akkadian Cognates, in UF 18 (1986) 133-148; Karel vanden Toorn, Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel, in: JBL 108 (1989) 193-205

13Deswegen werden im folgenden diese Stellen und insbesondere das Problem der männlichen Qedeschen weitgehend außer Acht gelassen.

benutzt sei, während im jüdischen Kontext jeweils die Wurzel זנה stehe<sup>14</sup>: nicht nur, daß Juda die Tamar für eine זונה hält, sondern auch, daß die weiteren beiden Belege für זנה in Gen 38 auf Juda bezogen stehen: nach drei Monaten wird dem Juda berichtet: וזנה תמר כלחך וגם הנה הררה לינונים - "gehurt hat Tamar, deine Schwiegertochter, und sogar schwanger ist sie von der Hurerei" (v. 24). Diese Erklärung erscheint von der Struktur der Erzählung her einleuchtend und macht literarkritische Operationen überflüssig.

Um aus Tamar, der scheinbaren Qedesche, eine Kultdienerin zu machen, bedürfte es allerdings weiterer Hinweise im Text. Von einem Tempel in der Nähe ist ja keine Rede; Tamar sitzt wie eine ganz normale Prostituierte in Israel am Wegrand. Wer kultischen Kontext erkennen will<sup>15</sup>, verweist auf Vers 13, wonach Juda auf dem Weg zur Schafschur gewesen sei, und ergänzt mit 1 Sam 25,2-8 und 2 Sam 13,23-27, wo jeweils ein Festgelage im Zusammenhang mit der Schafschur erwähnt ist. Schafschur - Einbringen der Wolle - Festgelage - Dankesfest für Fruchtbarkeit - Sexualritus lautet dann die Assoziationskette: Erkennbar ist, daß, um die Logik dieser Argumentation einzusehen, die Basistheorie des kanaänischen Fruchtbarkeitskultes schon vorausgesetzt werden muß. Was ich allerdings für möglich halte, ist, daß Tamar in dieser Geschichte mit einer weiblich-göttlichen Aura ausgestattet und damit vielleicht vom Erzähler bewußt an den Zusammenhang von Qedesche und weiblicher Gottheit angeknüpft wurde: denn immerhin erinnert das Böckchen, das Tamar von Juda fordert, an die zahlreichen Siegel und Amulette mit der Darstellung einer nackten Göttin mit Capriden<sup>16</sup>.

Aus Gen 38 können wir also entnehmen, daß erstens die Bezeichnung Qedesche auf kanaänischen Kontext weist oder vielleicht noch vorsichtiger, daß der israelitische Erzähler diesen Eindruck erwecken will, und daß zweitens eine Qedesche als sexuell freizügig galt und dies anscheinend auch gewerblich nutzte, ähnlich wie eine gewöhnliche Prostituierte, sowie drittens, und dies ist ein tragendes Moment in der Geschichte Gen 38, daß Qedeschen ebenso wie Dirnen sich in ihrer sexuellen Freizügigkeit charakteristisch unterscheiden von denjenigen Frauen, die in den patriarchalen Familienverband als Ehefrauen bzw. Schwieger-

---

14So etwa bei Eduard Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Halle 1906, 177f; E. A. Speiser, Genesis (1964) 300 hebt eher auf einen Statusunterschied zwischen Dirne und Qedesche ab, der hier angesprochen sei; ähnlich auch Claus Westermann, Genesis 37-50. BK I/3. Neukirchen-Vluyn 1982, 48 (Qedesche sei der höflichere Ausdruck und drücke eine gewisse Anerkennung aus). Lothar Ruppert, Genesis. Geistl. Schriftlesung 6. Düsseldorf 1983, 226 denkt nur an "Euphemismus".

15Markant Michael Astour, Tamar the Hierodule. An Essay in the Method of Vestigial Motifs, in: JBL 85 (1966) 185-196; mit matriarchalfeministischer Hermeneutik Gerda Weiler, Göttin (Anm. 7) 68ff.

16So lassen sich m. E. die richtigen Beobachtungen bei Gerda Weiler aufnehmen, die a.a.O. (Göttin, Anm. 7) 24ff beeindruckendes Material zur christlichen Rezeption und Dämonisierung der "Göttin mit dem Ziegenbock" gesammelt hat.

töchter eingebunden sind. Dahinter scheint möglicherweise die Göttin mit den Capriden als Bezugspunkt auf.

## 2. Hosea und die Qedeschen im Dienst der Göttin

Hos 4,14 ist der einzige Beleg für den femininen Plural קדשות, und dieser steht in einem Parallelismus membrorum mit dem ebenfalls femininen Plural זנות - Dirnen. Sicherlich kann nicht von vornherein eine Synonymie angenommen werden, wie dies in Hoseakommentaren zuweilen geschieht<sup>17</sup>. Der Kontext bei Hosea ist allerdings dergestalt, daß vielleicht ein Stückweit deutlich werden mag, inwiefern die Globalthese eines "Fruchtbarkeitskults" Plausibilität gewinnen konnte. Hosea ist der erste, der die kultischen und sozialen Verfehlungen in Israel global unter den Begriff זנות, Hurerei, faßt, der also offenbar den Anspruch JHWHs auf Israel im Bild der Ehe sieht und die Abkehr von JHWH entsprechend als unerlaubte außereheliche Beziehungen der Ehefrau Israel interpretiert<sup>18</sup>. Diese Metaphorik wird von der exegetischen Forschung zumeist verstanden auf dem Hintergrund des vorexilischen Kampfes Israels gegen den kanaanäischen Gott Baal (bzw. einen baalisierten JHWH), der als der Fruchtbarkeitsgott par excellence gilt. Bei Hosea nun bleibt es nicht bei reiner Metaphorik, sondern er hat darüberhinaus konkrete Verhältnisse im Blick gehabt, bei denen es um Sexualität in kultischem Rahmen ging<sup>19</sup>.

Kap. 4,4-19 ist eine Anklagerede an die Priester und wohl auch die Sippenältesten Israels, Feste zu feiern, die nicht auf JHWH gerichtet sind. Bei diesen Festen scheint reichlich Wein und Most geflossen zu sein (4,11), dazu gehörten Tier- und Rauchopfer (4,13), und signifikant ist der Festort unter Bäumen, denn Bäume, dies ergibt sich schlüssig vom ikonographischen Material her<sup>20</sup>, assoziieren in Israel weibliche Gottheiten. Schließlich, als Höhepunkt, die Anklage der Verse 13f:

"Darum huren ihre Töchter,

---

17Vgl. etwa Anton Scholz, *Commentar zum Buche des Propheten Hoseas*. Würzburg 1882, 51f (זנות werde durch קדשות erklärt); Conrad von Orelli, *Die 12 kleinen Propheten*. München 1908, 18, der klarmacht, daß die Näherbestimmung der Dirnen durch "Qedeschen" auf Unzucht im Kult verweise; ähnlich auch Edmond Jacob, *Osée*. CAT XI. Neuchâtel 1965, 43 und Francis I. Anderson/David Noel Freedmann, *Hosea*. Garden City/NY 1980, 370.

18 Vgl. die Differenzierung der Semantik von זנה bei Phyllis Bird, "To Play the Harlot". An Inquiry Into an Old Testament Metaphor, in: Peggy Day (Hrsg.), *Gender and Difference in Ancient Israel*. Minneapolis 1989, 75-94 ("extra marital relations").

19Vgl. zu Hos 1-3 und 4 die Untersuchung von Phyllis Bird, "To Play the Harlot" (Anm. 18). Phyllis Bird verweist dort auf eine größere Studie zu "Prostitution und Hierodulie im biblischen Israel" aus feministischer Perspektive, die sie vorbereitet.

20Vgl. Silvia Schroer, *In Israel gab es Bilder*. Fribourg 1987, 21ff, dies., *Die Zweiggöttin in Israel/Palästina von der Mittelbronze-IIIB-Zeit bis zu Jesus Sirach*, in: NTOA 6 (1987) 201-225; dies., *Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, in: Othmar Keel/Hildi Keel-Leu/Silvia Schroer, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. OBO 88. Göttingen/Fribourg 1989, 90-207.

und ihre Schwiegertöchter brechen die Ehe.  
Nicht will ich heimsuchen eure Töchter, daß sie huren,  
und eure Schwiegertöchter, daß sie die Ehe brechen,  
denn sie gehen ja selbst beiseite mit den זנות  
und opfern mit den קרשוח .

So kommt das unverständige Volk zu Fall".

Vier verschiedene Gruppen von Frauen sind hier genannt, Töchter, Schwiegertöchter, Dirnen und Qedeschen. Bei drei der Gruppen lautet die Anklage deutlich auf eine sexuelle Verfehlung - wobei, dies möchte ich hervorheben, die Anklage nicht an die Frauen geht, sondern an die beteiligten Männer, so daß die Frauen als nicht eigenständig Handelnde, eher als Verführte oder unter Autoritätsdruck Mitmachende erscheinen. Bei der vierten Gruppe, den Qedeschen, ist nun von "opfern" (זבח) die Rede, ein Terminus, der eindeutig den kultischen Kontext hervorhebt. Wir haben also sehr wohl das Thema Sexualität im Kult, aber zunächst ausdrücklich an die Frauen aus dem Familienverband gebunden, so daß manche Exegeten hier an einen weiblichen Initiationsritus denken, dem die heiratsfähigen Töchter und die bereits verlobten, aber noch nicht in die Familie des Schwiegervaters heimgeführten Bräute unterzogen worden seien<sup>21</sup>.

Die weitere Frage ist nun, ob das Beiseitegehen mit den Dimen kultisch und das Opfern mit den Qedeschen sexuell verstanden werden muß. Für ersteres wird oft Herodot bemüht: nach seiner Notiz über die Verhältnisse in Babylonien<sup>22</sup> wurde auch dort das Opfer der Jungfrauenschaft von den Frauen "außerhalb des Heiligtums" dargebracht. Schwer verständlich bleibt allerdings, daß Hosea die Frauen, mit denen die Priester "außerhalb des Heiligtums" kultische Sexualität zelebrieren sollen, mit dem Ausdruck für "Profanprostituierte" versieht, wenn doch die Bezeichnung "Qedesche" die treffende wäre. Für letzteres wird zumeist auf Num 25,1-3 verwiesen: dort geht es um die erste Berührung der Israeliten mit den späteren moabitischen Nachbarn, und zwar derart, daß die israelitischen Männer mit den Moabiterinnen hurten (זנה), daß dann die Frauen zu ihren Opferkulten (זבחי אלהיהן) einluden und Israel sich vor den Göttern der Frauen niederwarf. Die Reihenfolge ist demnach also gerade umgekehrt wie bei Hosea: Sexualverkehr mit den moabitischen Frauen macht die israelitischen Männer sozusagen auch kultisch schwach; und daß die moabitischen Frauen allesamt Qedeschen gewesen seien, wird man ja wohl nicht behaupten können.

<sup>21</sup>In dieser Form pointiert zuerst Leonard Rost, Erwägungen zu Hos 4,13f, in: FS Berholet (1950) 451-460 (= ders., Das kleine geschichtliche Credo. Ges. Aufsätze, Heidelberg 1965, 53-64), aufgenommen besonders von Hans Walter Wolff, Hosea (Anm. 3), bestritten von Wilhelm Rudolph, Präparierte Jungfrauen?, ZAW 75 (1963) 65-73; modifiziert von Helgard Balz-Cochois, Gomer. Frankfurt 1982, 144ff.

<sup>22</sup>Herodot I, 199. Zur Rezeptionsgeschichte dieses Textes vgl. jetzt Gernot Wilhelm, Marginalien zu Herodot Klio 199, in: FS W.L. Moran. HSS 37. Cambridge/MA 1990, 505-524.

Aus der betrachteten Hoseastelle geht also m. E. nur soviel hervor, daß erstens die Qedeschen kultische Funktionen haben, genauer, in irgendeiner Form beim זכה beteiligt sind, und daß sie zweitens in einen Kontext gehören, den Hosea ablehnt, weil er nicht JHWHgemäß ist, und in dem wiederum weibliche Sexualität, vielleicht in Form von Initiationsriten, eine Rolle spielt. Wieweit die Qedeschen in diesem unmittelbar kultischen Rahmen auch selbst sexuell tätig wurden, bleibt im Dunkeln, wird jedenfalls nicht eigens hervorgehoben. Dahinter scheint als Möglichkeit auf, daß dies alles zum Kult einer weiblichen Gottheit gehört, auf deren geglaubte Gegenwart die bei Hosea genannten Bäume weisen.

### 3. Die webenden Frauen am JHWHtempel

Der Bericht über die sogenannte Kultreform des Josia in 2 Kön 23 enthält einen weiteren Hinweis auf die Qedeschen in Israel. Sie hatten, so geht aus 23,7 hervor, offenbar Wohnungen im Bezirk des Jerusalemer Tempels, also am Hauptheiligtum des Staates. Damit wird ihre institutionelle Anbindung an Tempel und Kult, hier sogar den offiziellen Kult der Hauptstadt, bestätigt. Allerdings kann m. E. die darauffolgende Erwähnung der für die Aschera webenden Frauen nicht als neuerlicher Beleg für sakrale Prostitution zitiert werden<sup>23</sup>. Denn erstens sind diese Frauen nicht selbst als Qedeschen gekennzeichnet, sondern die Angabe erweckt eher den Eindruck, die Lokalität der Qedeschenwohnung durch eine weitere, vielleicht bekanntere Verortung zu präzisieren<sup>24</sup>. Zweitens gibt es zwar eine späte rabbinische Überlieferung, die von der Sexualmetaphorik des Webens bzw. Fädenkreuzens Gebrauch macht<sup>25</sup>, sie darf aber für unsere Stelle nicht a priori vorausgesetzt werden. Drittens ist die Erwähnung der Aschera, ob es sich nun um ein Kultmal oder einen Göttinnamen handelt, noch kein sicheres Indiz für sogenannte Fruchtbarkeitsriten, sind doch die Bedeutung der Aschera wie auch die

<sup>23</sup>Wie es vorausgesetzt wird etwa bei Matthias Delcor, Les cultes étrangers en Israël au moment de la réforme de Josias d'après 2R 23, in: FS Cazelles. AOAT 212 (1981) 91-123, 120 oder bei Ernst Würthwein, Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17 - 2. Kön. 25. ATD 11,2 (1984) 457

<sup>24</sup>Daß der zweite אִשָּׁר-Satz sich wiederum auf die בְּתֵי הַקְּדוּשִׁים rückbezieht, ist nicht zwingend. Interessant die Versstruktur:

וַיִּסַּף אִתּוֹ בְּתֵי הַקְּדוּשִׁים אֲשֶׁר בְּבֵית יְהוָה אֲשֶׁר נָשִׂים עֲרוּגוֹת שָׁם בְּתֵם לְאִשָּׁרָה

Im Zentrum steht das "Haus JHWHs", auf das auch der zweite Relativsatz mit "dort" zurückweist. Zwei Arten von Häusern umgeben gleichsam das Haus JHWHs, die Häuser der Qedeschen und die "Häuser" für die Aschera. Dem handelnden Subjekt Josia stehen die Frauen gegenüber; während er (für JHWH) Häuser "zerstört", sind sie dabei, (für Aschera) "Häuser" zu "weben"...

<sup>25</sup>Vgl. B. Murrelstein, Spuren altorientalischer Einflüsse im rabbinischen Schrifttum. Die Spinnerinnen des Schicksals, in: ZAW 81 (1969) 215-225.

Bedeutung des Gottes Baal für die Religionsgeschichte Israels momentan auf dem Hintergrund bröckelnder Globaltheorien wieder stark in der Diskussion<sup>26</sup>.

#### 4. Dtn 23,18f: Qedesche und Qadesch, Hurenlohn und Hundegeld

Was im josianischen Reformbericht als auszuräumender Mißstand erscheint, ist im deuteronomischen Gesetz festgeschrieben. Mitten in einem Abschnitt über entflorene Sklaven, Zinsen und Gelübdeerfüllung steht 23,18f:

"Unter den Töchtern Israels soll es keine Qedesche geben,  
und unter den Söhnen Israels keinen Qadesch.  
Dirnenlohn und Hundegeld sollen nicht in das Haus JHWHs,  
deines Gottes kommen für irgendein Gelübde,  
denn auch diese beiden sind ein Greuel für JHWH, deinen Gott".

Hier fällt zunächst auf, daß Qedesche und Qadesch, der sprachlichen Bildung nach ihr männliches Gegenstück, nebeneinander genannt sind. Qadesch kann offenbar auch gleichsam kollektiv für die Institution oder den Plural stehen, wie die Formulierungen 1 Kön 14,24 und 22,47 im Vergleich mit 1 Kön 15,12 zeigen, ist also der Semantik nach umfassender. Umso mehr Nachdruck erkennt man auf der deuteronomischen Formulierung, die sogar die weibliche Form voranstellt und in ihrer exakten Parallele anzeigt, daß es hier tatsächlich jeweils um die weibliche und männliche Klasse der Qedeschen geht. Um die Frage zu klären, warum denn Qedesche und Qadesch in Israel abzulehnen seien, ist es verlockend, das nächste Verbot als Erläuterung zu verstehen, zumal es durch die Formel "denn ein Greuel für JHWH Deinen Gott sind auch diese beiden" ja eng mit dem Voranstehenden verbunden ist. Auch hier steht Weibliches und Männliches nebeneinander, so daß man versucht ist, "Dirne" als auf Qedesche und "Hund" als auf Qadesch bezogen zu lesen. Auch daraus aber ergäbe sich für die weiblichen Angesprochenen nicht mehr als das aus Gen 38 schon Bekannte: eine Qedesche ist offenbar sexuell ähnlich freizügig wie eine Dirne<sup>27</sup>, und dies mag auch der rechtssystematische Grund gewesen sein, die beiden Vorschriften zusammenzustellen<sup>28</sup>.

26Vgl. die Literaturhinweise bei Ulrike Bechmann, Art. "Aschera" in: NBL Fasz. 1 (1989) und bei Georg Braulik, Die Ablehnung der Göttin Aschera in Israel, in: Erich Zenger/Marie-Theres Wacker (Hrsg.), Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen der hebräischen Bibel im Horizont feministischer Theologie. Freiburg 1991.

27Die Interpretation, es handle sich hier um eine sakrale Prostituierte im Fruchtbarkeitskult, wie sie etwa Samuel R. Driver, Deuteronomy. ICC. Edinburgh 1896, 264f oder Gerhard von Rad, Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium. ATD 8. Göttingen 1964; 31978, 106 geben, trägt diesen Akzent hier ein. Vgl. die Differenzierungen bei Barstad (Anm. 10) 27-29.

28Wie die Bezeichnung מַזִּיר כֶּלֶב - "Hundelohn" sich zu den männlichen Qedeschen verhält; ob sie etwa die Geldspende an den Tempel für die Inanspruchnahme von Sexualverkehr mit einem solchen Qadesch oder bzw. die Entlohnung eines Mannes für homosexuelle Dienste bezeichnet, ist ungeklärt. Vgl. die Untersuchung von D. Winton Thomas, "KELEBH dog", in: VT 10 (1960) 410-427, 424ff z. St. - Vielleicht kann als der gemeinsame Nenner der beiden Verbote auch ihr Zusammenhang mit dem Haus JHWHs, dem Tempel, gesehen werden: weder Qedeschen noch Lohn einer Hure oder eines "Hundes", was immer das sei, sollen in den Tempel kommen.

Vom Kontext her gewinnt das ökonomische Moment des Verbots von "Dirnenlohn und Hundegeld" einiges Gewicht: hier scheint das soziale Problem im Hintergrund zu stehen<sup>29</sup>, daß Frauen, die ein Gelübde abgelegt hatten und finanziell in Schwierigkeiten waren, es abzuleisten, sich durch Prostitution aus dieser Schwierigkeit zu befreien suchten. Dies muß aber wiederum nicht auch für Qedeschen gelten. Vielleicht jedoch darf andererseits die Tatsache, daß das Qedeschenverbot auf eine Vorschrift über Sklaven folgt, als Hinweis darauf genommen werden, daß die Qedeschenweihe die betreffenden Frauen und Männer in eine gewisse Abhängigkeit von einem Tempel oder einer entsprechenden Institution brachte, so daß möglicherweise eben doch über ihre Einnahmen vom Tempel her verfügt werden konnte. "Kultische" Prostitution im oben definierten Sinn allerdings besagt auch dies noch nicht.

Zusammenfassend erhalten wir, wenn wir von der Voraussetzung eines Fruchtbarkeitskultes mit sakraler Prostitution in Israel absehen, für die Institution der Qedeschen folgendes Bild: es sind Frauen und auch Männer, die in irgendeiner Form an einen Tempel gebunden, in diesem Sinne geweiht werden und dadurch vielleicht in eine gewisse Abhängigkeit geraten - von daher scheint die gelegentliche Übersetzung mit Hierodule, die allerdings von der Septuaginta nicht gestützt wird<sup>30</sup>, nicht unangemessen. Zumindest die weiblichen Qedeschen erfüllen kultische Funktionen, so beim Opfer (זֶבַח), und sie besitzen gegenüber den in patriarchale Familienstrukturen eingebundenen Frauen größere sexuelle Freizügigkeit, die sie anscheinend auch für Geld einsetzen, weshalb sie in diesem Punkt mit Dirnen verglichen werden können. Besonders von der prophetisch-deuteronomis(tis)chen Theologie wird das Qedeschentum, zu dessen Hintergrund unter anderem auch der Kult weiblicher Gottheiten zu gehören scheint, für unisraelitisch und JHWHwidrig gehalten und bekämpft.

Es wäre reizvoll, an dieser Stelle einen ausführlicheren Blick auf die griechisch-römischen Quellen zu werfen, etwa auf die von Strabo geschilderten Verhältnisse am seinerzeit offenbar weltberühmten Aphroditetempel von Korinth<sup>31</sup> oder auf die Reiseerzählungen Herodots über die heiratswilligen Mädchen Babyloniens; einzubeziehen hätten wir auch die altmesopotamischen Hinweise, die gemeinhin als Belege für sakrale Prostitution gelten, insbesondere die diversen Bezeichnungen für weibliche Priesterklassen oder in klo-

---

<sup>29</sup>Vgl. vandenToorn (Anm. 12).

<sup>30</sup>Sie hat stattdessen Ableitungen von τελέω; vgl. Gerhard Delling, Art. τελέω, in: ThWNT 8 (1969) 58-62; die LXX bringt im übrigen Hos 4,14 und Dtn 23,18 mit Num 25,3,5 und Ps 105,28 (Baal-Peor) zusammen.

<sup>31</sup>Nüchterne Reduktion bei Hans Conzelmann, Korinth und die Mädchen der Aphrodite. Göttingen 1967.

sterähnlichen Gemeinschaften zusammengefaßte Frauen<sup>32</sup>. Die Interpretation all dieser Belege, dies soll hier nur zusammenfassend festgehalten werden, löst sich in sehr differenzierte Phänomenwahrnehmung auf, ist die oft noch damit verbundene Theorie eines gemeinorientalischen Fruchtbarkeitskultes erst einmal gefallen.

Hier aber möchte ich im folgenden den Blick in den Raum des hinduistischen Indien wagen, wo es zum Teil bis in die Gegenwart lebendige Institutionen gab bzw. gibt, die der für den Alten Orient und Israel diskutierten sogenannten Tempelprostitution vergleichbar sind. Erste Informationen darüber erhielt ich 1989 aus einem Zeitungsartikel<sup>33</sup>, der über die Bordelle der indischen Millionenstadt Kalkutta und die Praktiken ihrer Nachschubrekrutierung berichtete. Die indische Frauenvereinigung Joint Women's Programme in Bangalore (Bundesstaat Karnataka) hatte in den Jahren 1981/2 eine Untersuchung im Grenzgebiet zwischen den Staaten Maharashtra und Karnataka durchführen lassen und aufgedeckt, daß an bestimmten Dorftempeln der Göttin Yellama junge Mädchen eine Weihe erhielten zur sogenannten Devadasi ("Gottesdienerin"; also in etwa dem griechischen "Hierodule" entsprechend). Spätestens mit Eintritt der Pubertät fand man diese Mädchen in den Bordellen der großen Industriezentren der Gegend oder in Kalkutta wieder. In einer großangelegten Kampagne erreichten die Frauen des Joint Women's Programme Ende 1982 die Verabschiedung einer Gesetzesvorschrift für den Bundesstaat Karnataka, die solche Prostitution unter dem Deckmantel der Religion untersagte<sup>34</sup>.

32Vgl. etwa Gerda Lerner, *The Origins of Prostitution in Ancient Mesopotamia*, in: *Signs* 11 (1986) 236-254 und besonders Joan Goonick Westenholz, *Tamar, Qedeša, Qadištu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia*, in.: *HTR* 82 (1989) 245-265, die die Tamar-Geschichte Gen 38 eigentlich nur zum Anlaß nimmt, das mesopotamische Material erneut zu sichten. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß die Rede von sakraler Prostitution ein "amalgam of misconceptions, presuppositions, and inaccuracies" sei (263), und äußert die Vermutung, der christlichen Exegese und abendländischen Altorientalistik habe sich Babylonien als die Wiege und das Zentrum sakraler Prostitution nahegelegt aufgrund der Denunzierung Babylons als "Mutter aller Dirnen" in Offb 17. Vgl. demgegenüber die Differenzierungen bei Gernot Wilhelm (Anm. 22), der seiner Rezeptionsgeschichte zu Herodot die Edition eines bisher unveröffentlichten Textes aus Nuzi (SMN 1670) beigibt, aus dem zweifelsfrei hervorgeht, daß es in Nuzi die Übergabe von jungen Mädchen an den Tempel zum Zweck der Prostitution gab. Die grundsätzliche Ablehnung jeder Art von Tempelprostitution im neuassyrischen Bereich, wie sie etwa Brigitte Menzel, *Assyrische Tempel*. 2 Bde. Rom 1981 vertritt, ist demnach zu skeptisch; allerdings kann in der Tat von "Kultprostitution" nicht die Rede sein.

33E. Haubold, *Die Bordelle von Kalkutta*, in: *FAZ* 22. 5. 1989.

34Diese Darstellung beruht auf der Dokumentation "The Devadasi Problem", in: *Banhi. An Occasional Journal of the Joint Women's Programme. Calcutta 1981/2*, die auch dem FAZ-Artikel (Anm. 33) zugrundeliegt. Für Zugänglichmachung dieser Dokumentation danke ich Frau Prof. Ursula King, Bristol. Einschlägig ist auch der Beitrag von Ramesh Menon, *Child Prostitutes: Nobody's Children*, in: *India Today* 5.4.1989, den mir Annet Winter-Stettin, tdh-Osnabrück zur Verfügung stellte. Daraus geht u.a. hervor, daß trotz des bestehenden Gesetzes auch 1989 am Marg-Purnima-Fest in Belgaum (Grenzgebiet Karnataka-Maharash-

Für mich war dieser Zeitungsbericht ein Anstoß, mich näher mit der historischen und gegenwärtigen Lebenswirklichkeit der Devadasis zu beschäftigen, war doch hier offenbar eine Brücke gegeben, die ein brennendes Problem der internationalen Frauensolidarität, nämlich die allmählich weltweit um sich greifende organisierte sexuelle Ausbeutung von Frauen, und ein zunächst historisch abgelegenes wirkendes Thema, das der antiken sogenannten Tempelprostitution, miteinander zu verbinden schien. Bei näherem Zusehen ergab sich allerdings, daß sehr viele Differenzierungen notwendig sind, um phänomenologisch und forschungsgeschichtlich den Devadasis auf die Spur zu kommen und das so gesichtete Material auf die biblischen Verhältnisse beziehen zu können. Ich bin mir bewußt, daß das indische Material nicht unmittelbar im Sinne historischer Ableitung oder struktureller Analogiebildung zum Maßstab biblischer Sachverhalte erhoben werden kann. Sehr wohl aber kommen bei der Auseinandersetzung mit diesem Thema exemplarisch ganz grundlegende hermeneutische Reflexionen über Eurozentrismus, Kolonialismus und nicht zuletzt Androzentrismus in Gang, deren Implikationen auch für die theologisch interessierte fachexegetische Forschung eine hohe Relevanz besitzen.

### III. Die indischen Devadasis - Schwerpunkte der Forschungsgeschichte

James Frazer, der große britische Anthropologe, dessen Thesen zum gemeinorientalischen Fruchtbarkeitskult die religionsgeschichtliche Forschung bis heute in Bann halten, hatte in seinem 12bändigen Hauptwerk "Der Goldene Zweig" seinerseits bereits darauf hingewiesen, zu den Verhältnissen im antiken Westasien gäbe es eine echte Parallele in den geweihten Frauen Indiens und Westafrikas<sup>35</sup>. Als der entsprechende Band 1914 erschien, war in Indien die sogenannte "Antinautch-campaign" bereits in vollem Gang, eine Kampagne mit dem Ziel, die damals vor allem in Südindien noch blühende Institution der Devadasis zu verbieten<sup>36</sup>. Die Bezeichnung "nautch" greift das signifikanteste Kennzeichen dieser Mädchen und Frauen auf: es handelt sich um Tempeltänzerinnen<sup>37</sup>. Was bei den

---

tra) ca. 3000 junge Mädchen zur Devadasi geweiht wurden. Die neueste mir zugängliche Information stammt aus epd-Dok 8/91 vom 11. 2. 1991: K. T. Suresh, Tourismus und Kinderprostitution in Indien im Kontext, 49-58, bes.52f.; die einschlägigen Informationen zum Devadasi-System stammen wiederum zum großen Teil aus dem Artikel von Menon.

<sup>35</sup>Frazer (Anm. 1) 61-65.

<sup>36</sup>Ausführliche Informationen bei Amrit Srinivasan, Temple "Prostitution" and Community Reform. An Examination of the Ethnographic, Historical and Textual Context of the Devadasi of Tamil Nadu, South India. unveröff. PhD Cambridge 1984, 9ff. Ich danke Herrn Haubold, New Delhi, für die briefliche Vermittlung des Kontakts mit Frau Dr. Srinivasan. Vgl. auch Frédérique Apffel Marglin, The Wives of God. The Rituals of the Devadasis of Puri. Delhi 1985, 6ff.

<sup>37</sup>"The word nautch is the anglicized version of various Indian vernacular words for dance, all deriving from the sanskrit root nac-": Apffel Marglin (Anm. 36) 6.

christlich-westlichen Missionaren, Ärzten und Kolonialbeamten Anstoß erregte, war der allgemein bekannte und akzeptierte Umstand, daß diese Tempeltänzerinnen nicht verheiratet waren, aber auch nicht zölibatär lebten, sondern sehr wohl mit Männern sexuelle Beziehungen unterhielten und offenbar oft auch erheblichen Wohlstand genossen - die Bezeichnung "sakrale Prostituierte" gewann hier eine eigene Aktualität mit eindeutig negativer Besetzung. Die Reaktion in englisch gebildeten indischen Kreisen bestand darin, diese Bezeichnung zu akzeptieren, aber lediglich für die gegenwärtige Dekadenzstufe einer vormals sehr wohl westlich-christlichen Moralstandards entsprechenden Institution: die Tempeltänzerinnen seien immer verpflichtet gewesen, ein keusches Leben zu führen, aber Glanz und Pracht der königlichen Höfe und wechselnde politische Herren hätten das Ihre dazu getan, den Charakter der Mädchen zu deformieren und sie den Verlockungen weltlichen Glanzes in die Arme zu treiben<sup>38</sup>.

Eine solche historische Rekonstruktion verrät deutlich ihre apologetische Tendenz, verrät das Bemühen, dem nunmehr herrschenden eurozentrischen Blick standhalten zu können, macht aber immerhin darauf aufmerksam, daß auf ein vielschichtiges Ineinander von religiösen, politischen und ökonomischen Faktoren für die Beschreibung der Devadasi-Institution zu achten sein wird. Allerdings ist das Material insgesamt noch nicht so weit aufbereitet, daß ein Überblick über ihre Geschichte auf dem gesamten indischen Subkontinent möglich wäre. Das beginnt schon damit, daß die Bezeichnung "devadasi" eine in ganz Indien gebräuchliche Bezeichnung für Tempeltänzerinnen erst in diesem Jahrhundert wird, d.h. seit etwa der Zeit, da man massiv gegen diese Institution vorgeht, daß also mit ganz unterschiedlichen Bezeichnungen in den diversen indischen Regionalsprachen für solche Frauen zu rechnen<sup>39</sup> ist und sich umgekehrt die Bezeichnung Devadasi heute auch an Tempelfrauen heftet, die nicht Tänzerinnen waren bzw. sind, wohl aber als sexuell freizügig gelten. Andererseits ist diese Komponente sexueller Freizügigkeit in den ältesten Belegen für eine Devadasiinstitution gerade noch nicht greifbar<sup>40</sup>; als markantes Beispiel nenne ich das Arthasastra des Kautilya<sup>41</sup>, eine Schrift, die als eine Art utopischer

---

38Vgl. etwa Jogendra Chandra Gosh, Devadasis in Northern and Eastern India, in: *Indian Culture* 3 (1936/7) 520-524; Rajatanandra DasGupta, The Institution of Devadasis in Assam, in: *Journal of Indian History* 43 (1965) 555-576, 567f.

39Vgl. etwa den ausführlichen Überblick bei Norman Penzer, Sacred Prostitution, in: ders., *Poison-Damsels and other Essays in Folklore and Anthropology*. London 1952, 131-184.

40In einigen Puranas (Texten der epischen Zeit, ca. 300 v. bis 300 n. Chr.) wird die Weihe von Mädchen an einen Tempel empfohlen, ohne daß deutlich wird, was die Aufgabe dieser Mädchen sei. Außerdem findet sich in der Literatur der Hinweis auf eine Inschrift aus der Yogimarahöhle (3. Jh. v. Chr.), nach der ein gewisser Devadinna sich in die Devadasi Sutanuka verliebt habe - welches aber die Funktion dieser Devadasi war, ist ungeklärt. Vgl. Moti Chandra, *The World of Courtesans*. Delhi 1973, 45; DasGupta (Anm. 38) 569.

41Kautilya war Minister unter Kaiser Asoka (3. vorchr. Jh.). Die Schrift Arthasastra wird allerdings zwischen dem dritten vorchr. und vierten nachchr. Jh. datiert; vgl. Klaus Mylius,

Staatsordnung für das vorchristliche mauryanische Großreich gilt. Sie geht einerseits ausführlich auf die unterschiedlichen Arten von Prostituierten ein, ohne sie jedoch mit dem Tempel in Verbindung zu bringen, und bietet andererseits eine Notiz über Devadasis, die in eine ganz andere Richtung blicken läßt: alte, aus dem Tempeldienst entlassene Devadasis sollen eingesetzt werden zum Spinnen von Garn für allerlei Gewebe...<sup>42</sup> - unwillkürlich kommen hier die für die Aschera webenden Frauen am Tempel zu Jerusalem in den Sinn.

Unumstrittene Belege für Tänzerinnen im Tempeldienst gibt es erst ab dem ausgehenden ersten Jahrtausend nach Chr. aus Südindien. Abgesehen jedoch von einigen einheimischen Steininschriften, wie den tamilischen Inschriften des Königs Rajaraja von 1004, der sich rühmt, an seinem Haupttempel in Tanjore 400 Tempelfrauen zu haben<sup>43</sup>, handelt es sich dabei vor allem um Reiseberichte von vorwiegend europäischen Ausländern: so etwa das Tagebuch des venezianischen Fernreisenden Marco Polo, der Ende des 13. Jh. von den Tempelfrauen der ostindischen Coromandelküste erzählte<sup>44</sup>; der Bericht aus dem 16. Jh. über das südindische Königreich Vijayanagar und seine "losen" Tempelmädchen von dem Portugiesen Domingo Paes<sup>45</sup>; die Eindrücke wiederum über Tanjore von dem Isländer Jon Olafsson (1623)<sup>46</sup> oder der ausführliche und einfühlsame Bericht des französischen Abbé Dubois über Madras und Mysore von der Wende des 18. zum 19. Jh.<sup>47</sup> Wieweit solche Reise- und Aufenthaltsberichte historisch und ethnologisch zuverlässig sind, ist bisher noch kaum überprüft. Daß sie allesamt nicht aus der Perspektive der betroffenen Frauen verfaßt sind, versteht sich von selbst.

Aus den Anfängen der britischen social anthropology stammt das sieben Bände umfassende Werk von Edgar Thurston über Kasten und Stämme Südindiens (1909)<sup>48</sup> mit umfangreichem Material über die Devadasis, auf das sich James Frazer unter anderem stützt. Das Frazer'sche Globaltheorem vom Fruchtbarkeitskult als Matrix auch der indischen Devadasiinstitution wurde in den 40er Jahren wiederum von dem britischen Ethnologen Norman Penzer aufgenommen, der nun seinerseits der indischen Ethnologie das altorientalische und westasiatische Material rückvermittelte<sup>49</sup>. Seitdem überbrücken auch indische Autoren und Autorinnen die dunklen Anfänge des Tempeltanzes und der De-

---

Geschichte der altindischen Literatur. Darmstadt 1988 (Leipzig 1983) 253f. Textausgabe in deutscher Übersetzung: Johann Jakob Meyer, Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben. Das Arthaśāstra des Kautilya. Leipzig 1926 (Repr. Graz 1977).

42Kautilya (Anm. 41) II,23; Meyer 174f.

43Hinweis etwa bei Jan Gonda, Die Religionen Indiens II. Stuttgart 1963, 50; Chandra (Anm. 40) 210 mit Quellenverweis auf E. Hultzsch, South Indian Inscriptions II/3 Nr. 66.

44Vgl. den Textabschnitt bei Penzer (Anm. 39) 147f.

45Penzer (Anm. 39) 149f; Chandra (Anm. 40) 207f.

46Penzer (Anm. 39) 150f.

47Ausführlich zitiert bei Srinivasan (Anm. 36) 77ff und Apffel Marglin (Anm. 36) 3ff.

48E. Thurston/K. Rangachari, Castes and Tribes of Southern India. 7 Bde. Madras 1909. Vgl. Srinivasan (Anm. 36) 87ff.

49Vgl. Penzer (Anm. 39) 172ff.

vadasis mit vagen Verweisen auf die große Mutter und das weibliche Fruchtbarkeitsprinzip<sup>50</sup>.

Auf andere Füße kam die Auseinandersetzung mit der Devadasitradition erst durch zwei ethnologische Studien der 80er Jahre, zwei Studien von Frauen, Ethnologinnen, die einerseits ausgewähltes Quellenmaterial kritisch gesichtet und andererseits selber Quellen- sowie vor allem Feldforschung unter noch heute lebenden Devadasis betrieben haben: die Arbeit der indischen Ethnologin Amrit Srinivasan über die Devadasis der Tanjore-Gegend im heutigen Tamil Nadu und die Untersuchung der amerikanischen Ethnologin Frédérique Apffel Marglin über die Devadasis am Jagannatha-Tempel in Puri/Orissa an der südlichen Ostküste<sup>51</sup>. Dabei ist Apffel Marglin relativ stark dem Theorem des Fruchtbarkeitskultes verpflichtet<sup>52</sup>, was unter anderem damit zusammenhängen mag, daß der Jagannathatempel in Puri bis 1955 unter der Obhut eines Königs stand und noch zur Zeit ihrer Feldforschung deutlich wurde, daß die Riten der wichtigsten Jahresfeste nicht ohne den König durchführbar waren. So erscheinen ihr, abgekürzt gesagt, der König als der oberste weltliche Garant der Fruchtbarkeit und die Devadasis als das korrespondierende weibliche Prinzip<sup>53</sup>. Demgegenüber ist die Arbeit von Amrit Srinivasan von solchen Theoremen unberührt<sup>54</sup>, aber von einem sehr deutlichen Impetus getragen, westlich-christlich-marktorientierte Maßstäbe gegenüber der Devadasiinstitution aufzudecken und zurückzuweisen. Vergleichbare wissenschaftliche Arbeiten fehlen bisher noch für das westliche Indien, d.h. für die Gegenden, in denen die Frauen des Joint Wo-

---

50Vgl. etwa DasGupta (Anm. 38) 566 und Banhi (Anm. 34) 9, aber auch etwa Christa Wichterich, *Stree Shakti. Frauen in Indien: Von der Stärke der Schwachen*. Bornheim-Merten 1986, 90ff. In der europäischen Indologie bringt etwa das Werk von Jan Gonda (Anm. 43) 49f die Devadasis mit Fruchtbarkeitsmagie in Verbindung, vermerkt aber daneben auch die Aspekte, die sich diesem Bild nicht fügen und die weiter unten aufgegriffen werden.

51Vgl. Anm. 36. Der Material- und Perspektivenreichtum dieser beiden Arbeiten kann hier keineswegs ausgeschöpft werden; ausgespart bleiben im folgenden etwa gänzlich die Bemühungen um die Rekonstruktion der Rituale sowie die "Königsideologie" bei Apffel Marglin, der Nachvollzug der Umstrukturierung der Devadasi-Kaste zu einer Kaste von Tänzerinnen bei Srinivasan und die faszinierenden Ausführungen über heilige Räume und Zeiten, über Rein und Unrein und über (kasten)hierarchisprengende Elemente der Devadasiinstitution in beiden Arbeiten.

52Was besonders deutlich wird in ihrem Artikel "Hierodouleia" in: *Encyclopedia of Religions* 6 (1987) 309-313, wo sie Kornfelds DBS-Artikel über "prostitution sacrée" (vgl. Anm. 1) als die beste z.Zt. existierende Zusammenfassung der Grundlagen lobt. Andererseits kommt ihr aufgrund dieses Ansatzes deutlich in den Blick, welch prominente Rolle in Orissa der König für die Devadasi-Istitution gespielt haben muß.

53Aufschlußreich insbesondere ihre Ausführungen über die Devadasi-Sexualität in Verbindung mit Wasser/Regen/Fruchtbarkeit des Landes, vgl. Apffel Marglin (Anm. 36) 96. 97ff und das Selbstverständnis der Devadasis als Repräsentantinnen der Königsgöttin Lakshmi, 175.182ff.

54Die ursprüngliche PhD-Fassung (1980) der Arbeit von Apffel Marglin (die für die Publikation überarbeitet wurde), war ihr wohl zugänglich; auf sie dürfte die irreführende Angabe "Mazelin, F. A." im Literaturverzeichnis gehen.

men's Programme tätig waren - mit einer einfachen Übertragung der für die Ostküste erhobenen Einsichten werden wir zurückhaltend sein müssen<sup>55</sup>.

#### **IV. Wer waren die Devadasis? Elemente ihrer Lebenswirklichkeit und Rückbezug auf die exegetische Diskussion**

Wer nun waren die Devadasis? Die Rekonstruktion ihrer Lebenswirklichkeit und vor allem ihres Selbstverständnisses ist mit mancherlei Schwierigkeiten behaftet: in Tamil Nadu gibt es seit den 30er Jahren dieses Jahrhunderts keine Devadasiweihe mehr; die Frauen, die Amrit Srinivasan zwischen 1979 und 1981 persönlich kennenlernen konnte, waren bzw. sind durchweg schon sehr alt und ihre Erinnerungen verblaßt oder überlagert von den Auseinandersetzungen um ihre Daseinsberechtigung<sup>56</sup>. Eine etwas günstigere Situation fand Frederique Apffel Marglin Mitte der 70er Jahre in Puri vor: die neun noch identifizierbaren Devadasis waren im Alter zwischen Mitte dreißig und siebzig, eine davon praktizierte noch regelmäßig das Abendritual im Jaganathatempel<sup>57</sup>.

Den Tempelfrauen in Orissa und in Tamil Nadu ist gemeinsam, daß es sich hier um Tänzerinnen handelte, um Frauen, die eine lange und harte Ausbildung hinter sich hatten und zunächst um dieser Kunst willen zum Tempel gehörten<sup>58</sup>. Ihre Ausbildung begann in Tamil Nadu schon mit 5-7 Jahren<sup>59</sup>, sie bestand in gymnastischen Übungen, in der Erlernung der eigentlichen Tanzschritte und Körperhaltungen und im Rezitieren von Gesängen. Die Frauen des Women's Joint Programme haben ca. 15 Mädchen und Frauen des Distrikts um Belgaum befragt, von denen jedoch offenbar keine jemals irgendwelche Tempelrituale ausgeführt hat. Dazu kommt, daß es sich hier durchweg um Frauen aus den Kasten der Unberühmbaren handelt<sup>60</sup>, was für Tamil Nadu und Orissa so nicht gilt. Bereits an diesen Gegebenheiten also wird die erheblich anders gelagerte Situation im westlichen Indien gegenüber dem Südosten deutlich.

Ich werde im folgenden das Informationsmaterial sichten nach vier Schwerpunkten, die im Hinblick auf die Lebenswirklichkeit der Devadasis, ihr

---

<sup>55</sup>Vielleicht erklärt sich mit den großen regionalen Unterschieden auch der frühe und heftige Kampf gegen die tamilischen und oriyansichen Tempeltänzerinnen: sie waren in der Öffentlichkeit präsent, künstlerisch-glänzend und gebildet, aus einer anderen Welt, das traditionelle Frauenbild infragestellend, während die viel eher wie gewöhnliche Prostituierte wirkenden und wohl auch lebenden Frauen in Karnataka und Maharashtra zunächst weniger in Erscheinung traten und erst durch die massive Industrialisierung der letzten Jahrzehnte als soziale Problemgruppe in den Blick kamen.

<sup>56</sup>Vgl. Srinivasan (Anm. 36) 4-6. 139.

<sup>57</sup>Apffel Marglin (Anm. 36) 11f. 25ff.

<sup>58</sup>Dasgleiche scheint für die assamesischen Tempelfrauen der Fall gewesen zu sein; vgl. DasGupta (Anm. 38).

<sup>59</sup>Srinivasan (Anm. 36) 203ff.

<sup>60</sup>Banhi (Anm. 34) 3. 36ff.

Verständnis und Selbstverständnis zentral sind und die sich zugleich für einen neuen Blick auf das biblisch-israelitische Material anbieten<sup>61</sup>.

### **1. Frauendominierte Familien- bzw. Kastenstruktur**

In Puri, vor allem aber in Tamil Nadu haben die Devadasis mit ihrer Tätigkeit die Familie ernährt<sup>62</sup>. Hier ist sogleich zu präzisieren: keine der Devadasi war verheiratet; unter Familie sind zum einen die Familien der Brüder und Schwestern von Devadasis und zum anderen die ältere Generation zu verstehen, die nicht mehr tätigen Devadasis insbesondere. Amrit Srinivasan spricht für die Verhältnisse in Tamil Nadu sogar direkt von einer eigenen Kaste der Devadasis und ihrer Verwandten. In den Augen der betroffenen Männer wurde dieses ökonomische Angewiesensein oft als negativ empfunden, widerspricht es doch der üblichen hinduistischen Rechtsstellung des Mannes. Viele männliche Angehörige der Devadasi-Kaste versuchten, selbst eine Erwerbstätigkeit zu finden und sich auszuzuliefern<sup>63</sup>.

Ein zweiter Aspekt solcher Frauendominanz ist die Rolle der tamilischen taikkizhavi, der senior mother, im Devadasiverband<sup>64</sup>. Eine der älteren Frauen, die selbst angesehene Tänzerin war, hatte die oberste organisatorische und ökonomische Verfügungsmacht, d.h. sie bestimmte etwa, bei welchem Guru die jungen Mädchen ihres Verbandes ausgebildet wurden, sie organisierte die Bestellung der Ländereien, die ihnen als eine Art Lehensgabe überlassen waren, sie sorgte auch dafür, daß die Devadasis ihre Einkünfte abgaben und verteilte sie um.

Auch im Bereich der Erbfolge zeigt sich solche Frauendominanz: in Tamil Nadu und Orissa vererbten Devadasis vorzugsweise an ihre (Adoptiv-) Töchter<sup>65</sup>, setzten also aktiv eine weibliche Erbfolge. In den Gebieten des westlichen Indien kann eine Frau, sobald sie Devadasi ist, in die ansonsten männliche Erbfolge eintreten. Ist in einer Familie kein Sohn als normaler Weise Erbberechtigter vorhanden, greifen Eltern häufig zu dem Mittel, eine Tochter zur Devadasi weihen zu lassen, um so das Erbe an ihre Person zu binden<sup>66</sup>.

In der indischen und älteren indologischen Literatur findet sich als Erklärung für all dies zuweilen die These eines vorarischen Matriarchats, also einer frauen- oder mutterrechtlichen Gesamtstruktur der Gesellschaft vor der Ankunft der

---

61 Vor Frazer haben August Wünsche und E. B. Pusey einen jeweils knappen Hinweis auf die indischen Devadasis in die Hoseaexegese eingebracht, ersterer (Der Prophet Hosea. Leipzig 1868, 172 Anm. \*) als bloß gelehrte Ergänzung seiner Ausführungen, letztgenannter (The Minor Prophets. London 1891, 31), um sie dem biblischen Sachverhalt als weiteres Beispiel des Greuels der Heiden hinzuzufügen.

62 Vgl. zum folgenden v. a. Srinivasan (Anm. 36) 189ff.

63 Srinivasan (Anm. 36) 192.

64 Srinivasan (Anm. 36) 195-199. Vgl. demgegenüber die Kennzeichnung des Lebens einer taikkizhavi bei Penzer (Anm. 39) 166 als "life of retirement and resignation"...

65 Srinivasan (Anm. 36) 190; Apffel Marglin (Anm. 36) 83.

66 Banhi (Anm. 34) 14.

arischen Einwanderer im 2. vorchristlichen Jahrtausend. Diese Einwanderer hätten die Ureinwohner weitgehend nach Südindien abgedrängt, so daß sich Rudimente ihrer Gesellschaftsstruktur vor allem dort hätten halten können<sup>67</sup>. Ich nenne diese Erklärung, weil sie erinnert an exegetische Diskussionen um die Landnahme der israelitischen Stämme und ihrer Konflikte mit der angetroffenen kanaanäischen Bevölkerung inklusive der in manchen feministischen Werken anzutreffenden These vom matriarchalen Kanaan gegenüber den kriegerischen, patriarchal organisierten israelitischen Einwanderern<sup>68</sup>. Für beide Zusammenhänge ist eine solche Oppositionsbildung sicherlich zu simpel und die Überlagerungsthese zu undifferenziert; allerdings sind gerade die Devadasis eine Herausforderung, frauendominierten Strukturen genauer nachzugehen und im Rahmen ansonsten patriarchal organisierter Gesellschaften angemessen zu erklären.

## 2. Glückstragende Sexualität

Allen Devadasis ist gemeinsam, daß sie nicht heiraten, ihr Weiheritus sich aber in Analogie zum Ritual einer hinduistischen Eheschließung vollzieht, auch dort, wo dieser Ritus einer Göttin wie der Yellama gilt<sup>69</sup>. Durchweg waren sie bereits als Kinder geweiht worden, wie es ja in Indien bis weit ins 20. Jahrhundert hinein auch üblich war, Kindererhen zu schließen.

In Tamil Nadu galt es als Schande, ja Sünde<sup>70</sup>, erst nach der Pubertät geweiht worden zu sein, in Orissa konnten die Mädchen schon vor der Pubertät den morgendlichen Teil des Tempelrituals mitbestreiten, der aus einem Tanz besteht, während die Gottheit ihre Speisung erhält<sup>71</sup>.

Das Eintreten der ersten Menstruation bedeutete für das geweihte Mädchen den Schritt gleichsam auf alle Rechte und Pflichten einer Devadasi hin: sie darf in Orissa nun auch das abendliche Tempelritual ausführen, das im Singen erotisch-erotisierender Lieder besteht, also explizit sexuelle Bedeutung hat, und sie hat ihren ersten Verkehr mit einem Mann. Denn ihre rituelle Bindung an einen Gott, meist eine Repräsentationsform Vishnus oder Shivas, verpflichtete sie keineswegs zu einem zölibatären Leben, wie dies von christlichen Ordensfrauen oder

---

67Banhi (Anm. 34) 5.8; vgl. ausgeprägt Narendra Nath Bhattacharyya, *History of the Sakta Religion*. New Delhi 1973, der seine gesamte Geschichte des Shaktismus auf der These eines protoarisch-indischen Matriarchats aufbaut.

68Vgl. etwa noch Elga Sorge (Anm. 7) 51ff.

69So schon die ältere Literatur; bestätigt auch durch Srinivasan (Anm. 36) 169ff und Apffel Marglin (Anm. 36) 67ff. Für die Göttin Yellama scheint das Bindeglied die Legende von ihrem Sohn zu sein, vgl. Banhi (Anm. 34) 9f. Allerdings wäre zu fragen, ob diese Eheschließungsanalogie nicht schon ein späteres Stadium reflektiert gegenüber einer ursprünglichen Bindung an die Göttin. Anders die Überlegungen von Srinivasan zur tamilischen bhakti-Frömmigkeit (vgl. weiter unten).

70Srinivasan (Anm. 36) 229f Anm. 13; 172 ("sin").

71Apffel Marglin (Anm. 36) 72. 171ff. In Puri wird (vgl. 171) die morgendliche Götterspeisung sowie auch der Tanz der Devadasi als "royal offering" bezeichnet, was in seinen beiden Komponenten aufschlußreich ist.

auch buddhistischen Nonnen erwartet wird, sondern erschloß für sie selbst und diejenigen, die mit ihr in Berührung kamen, eine Dimension, die ich in Anschluß an den in der englischsprachigen Literatur hierfür gebräuchlichen Begriff "auspiciousness"<sup>72</sup> ihre "glückstragende" Sexualität nennen möchte. Diese Dimension glückstragender Sexualität hat vielerlei Aspekte. Zunächst konnte eine Devadasi durch ihre Bindung an einen Gott ja nicht dem Schicksal verheirateter Frauen anheimfallen, Witwe zu werden und dadurch in einen quasi recht- und schutzlosen Status zu fallen. Nicht zuletzt deshalb galten Devadasis auch als Glücksbringerinnen für andere und wurden mit ihren Tänzen und Gesängen häufig zu freudigen Ereignissen, insbesondere Eheschließungen, eingeladen.

Der Sexualverkehr mit einer Devadasi, besonders der erste, hat ebenfalls diesen glücksbringenden Aspekt, der unter anderem auch die erhoffte Heilung von Krankheiten einschließt. Scheint der erste Mann einer Devadasi nach den Ermittlungen von Apffel Marglin in Orissa der König oder als ein von ihm designierter Vertreter ein brahmanischer Tempelpriester gewesen zu sein<sup>73</sup>, so hat es in Tamil Nadu laut Srinivasan solche Prerogative wohl nicht gegeben: die Familie des Mädchens, vor allem die taikkizhavi, die sozusagen geschäftsführende älteste Frau, suchte diesen Mann aus wohlhabenden und angesehenen Bewerbern aus<sup>74</sup>. Für solche Männer war das Verhältnis mit einer Devadasi nicht nur deshalb erstrebenswert, weil davon Glück erwartet wurde, sondern auch, weil die Ehefrau gegen diesen außerehelichen Verkehr nichts einzuwenden hatte<sup>75</sup>. Den Devadasis galt es als wünschenswert, eine längere Beziehung mit einem bestimmten Mann zu pflegen, da sie ökonomische und sicherlich auch emotionale Sicherheit bot. Im Prinzip aber, soviel scheint doch klarzusein, war ihre Sexualität und damit ihre glücksbringende Potenz frei verfügbar.

Devadasis hatten im Prinzip keine leiblichen Kinder, bemühten sich wohl auch um kontrazeptive Praktiken und nahmen die ökonomisch dennoch unentbehrlichen Kinder, vor allem Töchter, durch Adoption zu sich. Gebären sie wirklich einmal selbst Kinder, so wurde dies nach außen als Adoption hingestellt und von der Bevölkerung auch schlicht übersehen<sup>76</sup>. Kinderlosigkeit der Devadasis ist ein weiterer Aspekt ihres Charakters als Glücksträgerinnen und -bringerinnen. Kinder bedeuten ja den zeitgebundenen Aspekt von Sexualität, das Eintreten in den Kreislauf von Geburt und Sterben, einem unheilvollen Ereignis, dem Frauen als Gebärerinnen ausgeliefert sind<sup>77</sup>. Die Kinderlosigkeit der Devadasis entthob sie diesem unheilvollen Kreislauf und erhielt ihrer Sexualität auf diese Weise ihren glückstragenden Charakter.

---

72Entfaltet bei Apffel Marglin (Anm. 36) 18-21. 89ff. 195ff; vgl. aber auch Srinivasan (Anm. 36) 141. 287.

73Apffel Marglin (Anm. 36) 67 u. ö.

74Srinivasan (Anm. 36) 196.

75Vgl. Srinivasan (Anm. 36) 182.

76Vgl. etwa DasGupta (Anm. 38) 568; Apffel Marglin (Anm. 36) 78ff.

77Dem entspricht, daß die Devadasis zwar bei Eheschließungen als Glücksbringerinnen anwesend sind, nicht aber bei der Geburt von Kindern, vgl. Apffel Marglin (Anm. 36) 146.

Ich denke, daß vor allem der Aspekt glückstragender Sexualität, der mit den Devadasis verbunden ist, an den Verhältnissen im Alten Israel überprüft werden sollte. Er fügt sich m. E. gut in den Gesamtrahmen prophetischer Polemik gegen alle Arten von Praktiken, die nicht auf JHWH gerichtet sind: es wäre zu überprüfen, ob nicht ein gemeinsamer Nenner solcher Praktiken wie Wahrsagerei, Astrologie, Nekromantie, Genuß von Rauschgetränken und auch Sexualität mit Qedeschen eine Art Glücksvergewisserung ist, deren Wege und Ziele die Propheten ablehnen. Wenn wir darüberhinaus sehen, mit welcher Intensität etwa das Hoseabuch die Institution der Ehe als Idealfall auch einer gelückten Beziehung zwischen Israel und seinem Gott darstellt, kann vermutet werden, daß mit den Qedeschen gerade auch das Moment religiös-gesellschaftlich legitimer nicht ehelich gebundener Sexualität zur Diskussion stand.

### 3. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund

Ältere Werke zur sogenannten religiösen Prostitution arbeiten noch mit der bis auf Bachofens "Mutterrecht" von 1861 zurückreichenden These, diese Frauen brächten gleichsam institutionalisiert der großen Mutter das ständige Opfer ihrer Jungfrauenschaft, um dadurch den anderen die geordnete Form des Ehelebens zu ermöglichen; sie erklären also die Tempelprostitution als religiösen Tribut an die Urgöttin, die Urfrau, die sich nicht an einen einzigen Mann binden läßt und dies auch bei ihren irdischen Geschlechtsgenossinnen nicht will.

Unberührt vom puritanischen Zuschnitt dieser These deckt Amrit Srinivasan in ihrer Arbeit über die Devadasis von Tamil Nadu doch einen Zusammenhang zwischen der freien Sexualität der Devadasis und der Verehrung einer weiblichen Gottheit auf, der mir auch im Hinblick auf die exegetische Diskussion um die religionsgeschichtlichen Verhältnisse des vorexilischen Israel bemerkenswert erscheint<sup>78</sup>. Die Zeit um die Jahrtausendwende, da im tamilischen Südindien Devadasis in großen Zahlen an die Tempel geholt werden, ist eine Zeit anti-brahmanischer, d.h. antiopferpriesterlicher, laikaler, die persönliche Devotion betonender volksreligiöser Bewegungen, die vom Königshof mitgetragen werden bzw. dort sogar ihr Zentrum haben. Die Devadasis sind also zunächst sichtbarer Ausdruck solch volksreligiöser Bewegungen, die Srinivasan im übrigen abgrenzt gegen die etwa gleichzeitig in den Vordergrund tretenden tantristischen Strömungen im Hinduismus<sup>79</sup>. Insbesondere zeigt sich in dieser Zeit in der tamilischen Tempelarchitektur das Bestreben, eine separate Kapelle für die dem Gott zugeordnete weibliche Gottheit zu errichten, nicht mehr bei der ikonographischen und baulichen Fusion von Gott und Göttin stehenzubleiben. Dies deutet Srinivasan als Bemühen, die auf der Ebene der Volksreligiosität sehr mächtige Gestalt der Göttin ein Stück weit in den offiziellen Kult zu integrieren, was aber

<sup>78</sup>Vgl. zum Folgenden Srinivasan (Anm. 36) 162 Anm. 10 und 272ff.

<sup>79</sup>Vgl. demgegenüber die kulturkritischen Bemerkungen von DasGupta (Anm. 38) zu den assamesischen Devadasis und dem Einfluß des Tantrismus.

eben nicht so geschehen kann, daß diese Göttin einfachhin dem Hauptgott als Ehefrau an die Seite gestellt wird. Die dem Hauptgott durch eine Ehezeremonie verbundene Devadasi mit ihrer gleichwohl nicht ehelich eingeschränkten Sexualität repräsentiere gewissermaßen diese unbezähmbare Volksgöttin.

An dieser Deutung besticht, daß sie verschiedene Ebenen der Religionsausübung unterscheidet und mit historischen Verschiebungen, ausgelöst durch religiöse Bewegungen rechnet. Dies findet eine Parallele in den exegetischen Thesen zur Auseinandersetzung der JHWHreligion mit der sogenannten kanaanäischen Volksfrömmigkeit, die offenbar auch weibliche Gottheiten verehrt hat. Vielleicht kann das Aufkommen von Qedeschen als ein Hinweis auf den Versuch einer verstärkten Integration weiblich-göttlicher Elemente in den JHWHglauben verstanden werden? Oder, anders gefragt, sind vielleicht die Qedeschen den Propheten Anzeichen einer zu weitgehenden Integration solch volksreligiöser Elemente? Andererseits wirkt die glücksbringende Funktion der Devadasi wie eine irdische Beschwörung dieser Volksgöttin, die als doppelgesichtige zwar auch Wohlergehen spendet, aber ebenso gefürchtet ist als Verursacherin von Krankheiten und Naturkatastrophen<sup>80</sup>. Geht, um auch dies weiterzudenken, die Opposition der biblischen Propheten gegen die Qedeschen vielleicht dahin, sich der rettenden Macht JHWHs nicht per Kultableistung mit Qedeschen versichern zu wollen, sondern ihm auf andere Weise zu begegnen? Es dürfte sich lohnen, solche Fragen für die religionsgeschichtliche Diskussion über das vorexilische Israel aufzugreifen.

#### **4. Ökonomische Verflechtungen**

In den Berichten europäischer Entreisender wird durchweg betont, daß durch die Tätigkeit der Devadasi den Tempeln reiche Gaben zuflossen. Sie waren als Tänzerinnen und Glücksträgerinnen ständige Attraktion von Pilgern, besonders bei den Hauptfesten der jeweiligen Gegend. Dies scheint auch für die Frauen selbst ein Moment des Stolzes gewesen zu sein: sie standen im Zentrum der Be-

---

<sup>80</sup>Zur "Göttin des Volkes" auf dörflicher Ebene vgl. Kinsley (Anm. 11) 13. Kapitel: Village Goddesses (197ff); die Beiträge von Jacob Pandian, The Goddess Kannagi; Ralph W. Nicholas, The Village Mother in Bengal; James J. Preston, The Goddess Chandi und Pauline Kolenda, Pox and the Terror of Childlessness, in: James J. Preston (Hrsg.), Mother Worship. Theme and Variations. Chapel Hill 1982, 177-250; Richard L. Brubaker, The Untamed Goddesses of Village India, in: Carl Olson, The Book of the Goddess. Past and Present. New York 1983, 145-160 und die Beiträge von Edward O. Henry, The Mother Goddess Cult and Interaction Between Little and Great Religious Traditions; Jacob Pandian, The Sacred Symbol of The Mother Goddess in A Tamil Village; Pauline M. Kolenda, The Mother Goddess Complex Among North Indian Sweepers und James J. Preston, Goddess Temples in Orissa: An Anthropological Survey, in: Giri RajGupta (Hrsg.), Religion in Modern India. Delhi 1983, 174-247.

wunderung und Verehrung<sup>81</sup> - gewiß eine Rolle, die, abgesehen vom Hochzeitstag, kaum je einer Ehefrau zuteilwurde. Andererseits griffen Interessen des Tempels und wohlhabender Männer sowie Notwendigkeiten etwa der Alterssicherung der Devadasis selbst ineinander, die garantierten, daß immer wieder neue Mädchen von Devadasis adoptiert und zur Weihe zur Verfügung gestellt wurden<sup>82</sup>.

Die Devadasis in Tamil Nadu konnten, wie bereits angedeutet, von den ihnen überlassenen Ländereien, Kleidungsstücken, Juwelen oder auch Nahrungsmitteln im allgemeinen gut leben. Viele der von ihnen genutzten Ländereien wurden ihnen im Zuge britischer Bodenreformen als Eigentum übertragen, so daß sie und ihre Nachkommen auch heute keine wirtschaftliche Not leiden<sup>83</sup>. Ähnliches gilt für Puri in Orissa. Dies setzt natürlich ihre Liaison mit wohlhabenden Männern voraus. Sie war in Puri gegeben durch die enge Verbindung zum Königshof. In Tamil Nadu war es etwa weithin üblich, daß der von der senior mother ausgesuchte erste - möglichst gutsituierte - Mann für eine junge Devadasi schon die Kosten für die Weihezeremonie des Kindes zahlte. Srinivasan betont hier, meines Erachtens zu Recht, daß dies jedoch nicht als ein Geschäft im marktwirtschaftlichen Sinn verstanden werden dürfe<sup>84</sup>; jedenfalls der Konstruktion nach gehörte das Mädchen niemals diesem Mann, und sie verkaufte auch später nicht ihren Körper, sondern gab teil an ihrer glückstragenden Kraft. Deshalb ist die moderne Bezeichnung "Prostituierte" für diese Frauen denkbar ungeeignet<sup>85</sup>.

Allerdings war schon absehbar, daß sich diese Konstruktion unter den Gesetzen des westlichen Marktsystems als unhaltbar erweisen würde, vor allem dort, wo die wirtschaftliche Sicherheit der Devadasis nicht bzw. nicht mehr durch eine florierende Tempelinstitution oder durch eine intakte Kaste gesichert war. In Gegenden wie Karnataka und Maharashtra war bzw. ist die Devadasiweihe nicht unbedingt mit einer tänzerischen Kulttätigkeit verbunden, sondern eher Ausdruck eines Aktes persönlicher Frömmigkeit, der antwortet auf den Ruf der Allmutter Yellama. Auch schlichter Aberglaube ist im Spiel: zeigt sich bei Mädchen zum Beispiel eine verfilzte Stelle im Haar, gilt dies als Ruf der Yella-

---

81Abweichend von den älteren Berichten betont Appfel Marglin (Anm. 36) 108f, die Devadasis in Puri hätten den Wallfahrern zu den großen Festen gerade nicht zur Verfügung gestanden, sondern seien von diesen "verehrt" worden ("worshipped").

82Vgl. die Analysen bei Srinivasan (Anm. 36) 182ff "The Pursuit of Interests: Men, Women and the Deity".

83Srinivasan (Anm. 36) 135.

84Srinivasan; briefliche Kommunikation.

85Nach Angaben von Wolfgang Hieber, Alltag in Indien. Düsseldorf/Wien 1986, 178, der sich seinerseits auf einen "indischen Soziologen" beruft, trifft die Bezeichnung "Prostituierte" auch für die Devadasis im Westen Indiens nicht zu: diese Mädchen im Dienst der Yellama hatten früher geradezu "eine soziale Aufgabe in der Dorfgemeinschaft. Statt daß einer irgendeine andere Frau belästigte, gewalttätig wurde oder Unzufriedenheit an der eigenen Familie ausließ, ist er zur Devadasi im Tempel gegangen, und die (dies ist hervorzuheben, MTW) hatte auch großen Einfluß auf sein weiteres Sozialverhalten...eine Schaltstelle gewissermaßen für Männer auf Abwegen".

ma<sup>86</sup>. Die hier geweihten Mädchen können auf keine ökonomischen Ressourcen zurückgreifen, sondern sind darauf angewiesen, sich durch Preisgabe ihres Körpers am Leben zu erhalten. Zwar können sie dies mit dem Selbstbewußtsein tun, im Dienst der Göttin Yellama zu stehen, aber hier dürfte die Grenze zur unverblühten Ausbeutung dieser Frauen als "Ware Liebe"<sup>87</sup> überschritten sein. Die massive Industrialisierung des Grenzgebietes zwischen Maharashtra und Karnataka, die Landflucht und große Verarmung des ackerbaureibenden Teils der Bevölkerung, ineins mit niedrigstem Bildungsstand der Menschen führte dazu, daß Eltern, um ihr bloßes Überleben zu sichern, ihre Töchter dem Tempel zur Verfügung stellen. Dies scheint auch im Alten Orient und im biblischen Israel ein Problem gewesen zu sein<sup>88</sup>. Die einstmals zum Tempel der Yellama gehörenden Devadasis sind, so beschreiben es die Frauen des Joint Women's Programme, heute nicht viel mehr als doppelte und dreifache Opfer der Tempelhierarchie, der reichen Landlords und der Bordellbesitzer, nicht selten auch Besitzerinnen<sup>89</sup>. Von der Tempelhierarchie den notleidenden Eltern abgehandelt und an wohlhabende Landlords vermittelt, die sich des ersten sexuellen Kontaktes mit einer Devadasi versichern, werden sie spätestens dann in ein Bordell abgeschoben, wenn sie ein Kind erwarten - was in einer relativ geschlossenen Feudalgesellschaft offenbar noch möglich war zu integrieren, verliert unter den Gesetzen des Marktes jede menschliche Würde.

## VI. Schlußthesen

Abschließend seien die zentralen Ergebnisse meiner Überlegungen in drei Thesen knapp zusammengefaßt.

1. Das mit "Kultprostitution" bezeichnete Phänomen hat weder in Indien noch im biblischen Israel oder im antiken Mesopotamien mit einem Fruchtbarkeitskult im Sinne magischer Abbildung des von den Göttern Erbetenen im Rahmen einer Kultfeier zu tun.

2. Wohl aber kann das Beispiel der indischen Devadasis auf die Vermutung führen, daß auch im Alten Israel die glückstragende Kraft von Tempelfrauen hochgeschätzt wurde. Männer versprechen sich von einem sexuellen Umgang mit ihnen Wohlergehen, die Tempelfrauen selbst sind geschützt vor den miserablen Altersfolgen einer Witwenschaft und profitieren ökonomisch und psychologisch von ihrem Ansehen.

<sup>86</sup>Vgl. Banhi (Anm. 34) 13.36; Hieber (Anm. 85) 178f.

<sup>87</sup>So der Titel einer eindringlich geschriebenen Bestandsaufnahme zum internationalen Sex-tourismus: Regula Renschler u.a., Ware Liebe. Sextourismus - Prostitution - Frauenhandel. Wuppertal 21988. Auf diese Problematik wird seit einiger Zeit von kirchlichen Frauenverbänden und Entwicklungshilfeorganisationen hingewiesen; vgl. etwa die Misereor-Arbeitsmappe "Frauen in Thailand". Aachen 1991 oder den Beitrag von Suresh (Anm. 34).

<sup>88</sup>Vgl. Wilhelm (Anm. 22) und vanden Toorn (Anm. 12).

<sup>89</sup>Menon (Anm. 34) 87.

3. Frauen auf der Suche nach verlorenen, verdrängten, vergessenen weiblichen Lebensentwürfen werden in der wenn auch wohl nur literarisch möglichen Begegnung mit den Qedeschen in Israel und den Devadasis in Indien vor das Phänomen weiblicher Sexualität als glücksbringend gestellt und können insofern damit deren Zerbrechlichkeit und Anfälligkeit für Ausbeutung gleichsam hautnah nachvollziehen. Die Erinnerung an eine weibliche Lebensform jenseits von Ehe oder Askese wird ihre kritische Kraft heute nicht schon dann entfalten können, wenn sie allein mit Berufung auf eine religiöse Weihe geschieht, sondern wird zur gefährlichen, widerständigen Erinnerung erst dann, wenn gleichzeitig an einem Kontext gearbeitet wird, der ihre fortgesetzte Ausbeutung verhindert.

---

Dieser Aufsatz erscheint in erweiterter Form in der Festschrift für W. Schottroff, Freiburg, Schweiz 1992.

## “NOMEN EST OMEN” Einige Erwägungen zu Gen 32,23-33 und seinem Kontext

Beat Weber - Basel

### Vorbemerkungen

Der Jakob-Erzählzyklus (Gen 25-36; 48-50) ist reich an expliziten und impliziten Namenserklärunen (Personen, Orte), Etymologien und Anspielungen verschiedenster Art.<sup>1</sup> Man denke etwa an die Namengebung der Jakobsöhne, dann aber v.a. auch an die Namen "Jakob" und "Esau", die mittels Paronomasie (mehrfach) gedeutet und variiert werden.<sup>2</sup> Für die Auslegung wird dabei zu beachten sein, dass die prägende Gestaltgebung der Überlieferung und möglicherweise auch die Verschriftung eines Teils der Jakob-Erzählungen in einer Zeit liegen dürfte, wo dem Leser die von dieser Erzählung herkommenden Orte und Namen (Zwölfstämme/Israel, Edom) unmittelbar bekannt und evident sind.<sup>3</sup> Es ist gut denkbar, dass die Erzählung für Israel und seine Grenzen auch einen legitimierenden Charakter hat.

In der deutschsprachigen Forschung zumindest besteht ein weitgehender Konsens hinsichtlich der Annahme, dass die vorliegende Textgestalt der Jabbok-Episode (Gen 32,23-33) sehr komplex und Ergebnis einer langen Überlieferungsgeschichte mit mehrfachen Überarbeitungen ist.<sup>4</sup> Dadurch wird es möglich, die - zumindest für unser Empfinden - anstößige theologische Aussage eines "Kampfes" zwischen Jakob und einer Gotteserscheinung (אֱלֹהִים 32,31, vgl. auch Hos 12,4f.) folgendermassen zu erklären: Die ursprüngliche Überlieferungsgestalt haftet am Moment der Bedrohung, die mit der Flussüberquerung verbunden ist (32,25: נָחַשׁ = Nacht- oder Flussdämon, der Jakob bedroht),<sup>5</sup> die in einem späteren Überlieferungsstadium theologisiert wurde.<sup>6</sup>

Die Gefahr bei diesem stark diachron orientierten Ansatz besteht darin, dass die vorliegende Textgestalt, die von einem "Ringeln/Kämpfen" Jakobs mit einer Erscheinungsweise Gottes ("Gott" selber oder eine Engelgestalt) ausgeht, zuwenig Gewicht bekommt. Auch wenn in dieser Texteinheit disparate Elemente zusammengewach-

<sup>1</sup> Einige Beispiele finden sich bei S. GEVIRTZ, *Patriarchs and Puns* (Lit.!).

<sup>2</sup> Vgl. dazu S. BAR-EFRAT, *Narrative Art*, 202; S. GEVIRTZ, *Patriarchs and Puns*, 47f.

<sup>3</sup> Vgl. dazu das Plädoyer von S. GEVIRTZ, *Patriarchs and Puns*, zur Wahrnehmung von "geo-political puns"; vgl. auch F.C. HOLMGREN, *Holding*, 6; R.D. SACKS, *Genesis*, 266f.

<sup>4</sup> Vgl. v.a. H.-J. HERMISSON, *Jakobs Kampf*; C. WESTERMANN, *Genesis*, 624-635 (Lit.!).

<sup>5</sup> Vgl. C. WESTERMANN, *Genesis*, 627ff.

sen sein sollten, ist die vorliegende Textgestalt in ihrer strukturellen Ganzheit sinnhaftig und will so auch theologisch gewürdigt sein. Auf dieses Ziel hin sind die nachfolgenden Erwägungen zur Phono-Semantik und zur Erzählstruktur zu verstehen.

Anders als in der Alltagssprache ist bei literarischen (Kunst-)Werken mit komplexen Verschränkungen von Laut- und Bedeutungsebene der Sprache zu rechnen, was zu einer semantischen Aufladung des Textes, zu einer Bedeutungsverdichtung und -vielfalt führt und die Rezeptionsmöglichkeiten anreichert. In besonderem Masse gilt das für poetisch-lyrische Texte, ist aber auch für narrative Literatur nicht ausser acht zu lassen.<sup>7</sup> Der Erzähler vermag damit neben dem vordergründigen Sinngehalt dem aufmerksamen Hörer/Leser zusätzliche Bedeutungsgehalte zu vermitteln. Dass die biblische Literatur mit einer Fülle von literarischen Kunstmitteln gestaltet ist, wird in neuerer Zeit zunehmend erkannt.<sup>8</sup> Die dreiradikalige Sprachstruktur des Hebräischen (bzw. Semitischen) und der Reichtum an homonymen und polysemen Wurzeln und Formen ergibt zudem eine hohe "Disponiertheit" für Laut- und Sinnbezüge aller Art (Paronomasie, Wortspiele, etc.).

Die angeführten Hinweise scheinen uns zu berechtigen, in den Jakoberzählungen auf mögliche Lautmuster zu achten und Bedeutung und Wirkung solcher Anspielungen mit semantisierendem Charakter zu erwägen. Wir beschränken uns dabei weitgehend auf die Jabbok-Episode, die ja in besonderer Dichte Orte und Namen ins Spiel bringt.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> C. WESTERMANN, Genesis, 635, löst das Problem anders, indem er die Nichtidentität von  $\text{יַבְבֹּק}$  und  $\text{יַבְבֹּק}$  annimmt: Jakob kämpft mit dem Flussdämon, aber die Überwindung dieser Gefahr wird als Erfahrung und Hilfe Gottes gedeutet. Diese Deutung wirkt gezwungen und überzeugt aus folgenden Gründen nicht: 1. Textduktus wie schon die frühe Rezeptionsgeschichte (Hos 12,1-4, vgl. auch Gen 35,9) legen eine Identifikation von  $\text{יַבְבֹּק}$  und  $\text{יַבְבֹּק}$  nahe (vgl. dazu auch F.C. HOLMGREN, Holding, 8). 2. WESTERMANN, Genesis, 631, muss für das Verb  $\text{יָבַק}$  anstelle der naheliegenden Bedeutung "segnen" die wenig plausible - vgl. auch den Kontext! - Sonderbedeutung "Übertragen von Kraft" annehmen.

<sup>7</sup> Vgl. S. BAR-EFRAT, Narrative Art, 198-207; vgl. ferner u.a. J.M. LOTMAN, Vorlesungen, 68-72; H.F. PLETT, Textwissenschaft, 175-177; B. HRUSHOVSKI, Sound Patterns.

<sup>8</sup> Vgl. dazu namentlich W.G.E. WATSON, Poetry (Lautmuster: 222-250); L. ALONSO SCHÖKEL, Manual (Lautmuster: 20-33).

<sup>9</sup> Ähnliche Beobachtungen hinsichtlich des Jakob-Erzählzyklus' finden sich u.a. in A. BERLIN, Dynamics, 106.119.135 (zu Gen 27,39: "semantisch-sonantischer Chiasmus", gemäss J.S. KSELMAN); S. BAR-EFRAT, Narrative Art, 202 (zu Gen 25,26.30; 27,36); Y.T. RADDAY, Humour, 62f. (Gen 30,31ff.:  $\text{יַבְבֹּק}$  = "Nar" als eine Art Palindrom für  $\text{יַבְבֹּק}$ ); S. GEVIRTZ, Patriarchs and Puns, 34 (zu Gen 31,47.49).48 (zu Gen 25,23-26.30; 27,11.36). Vgl. auch das Wortspiel  $\text{יַבְבֹּק}$  und  $\text{יַבְבֹּק}$  (Gen 31,21.23.23.47.48).

## Das "Ringeln" Jakobs am Jabbok

Bereits mehrfach wurde auf die lautliche Verknüpfung des Flussnamens  $\text{יַבְבֹּק}$  (32,23) mit dem nur hier bezeugten Verb (nif)  $\text{אִבַּק}$  (32,25.26) hingewiesen.<sup>10</sup> Möglicherweise liegt auch eine semantische Verknüpfung insofern vor, dass beide Lemmata von derselben oder einer verwandten Wurzel mit der Grundbedeutung "winden", "(ineinander) verschlungen sein" o.ä. herrühren ( $\text{יַבַּק} < \text{אִבַּק}$ ).<sup>11</sup> Eine referenzsemantische Verwandtschaft der beiden Lemmata mit dem PN  $\text{יַעֲקֹב}$  ist nicht gegeben und wird auch nicht explizit hergestellt (vgl. dagegen die  $\text{יַעֲקֹב}$  - Ableitungen in Gen 25,26; 27,36; vgl. Jer 9,3; Hos 12,3-5). Phonologisch gesehen ist aber sehr wohl eine Verwandtschaft zwischen den beiden Namen (Fluss, Person) und den Verbmorphemen von  $\text{אִבַּק}$  auszumachen.<sup>12</sup> Sie suggeriert beim Hörer/Leser auch eine semantische Beziehung: Über die Lautgestalt will eine Verbindung der drei Bezeichnungen bzw. ihrer Inhalte nahegelegt werden.<sup>13</sup> Dies dürfte auch die Wahl des nur hier erscheinenden Verballexems  $\text{אִבַּק}$  mit der wahrscheinlichen Bedeutung "ringen" motiviert haben.<sup>14</sup>

Damit wird dem Hörer/Leser implizit quasi eine dritte Namensklärung des PN  $\text{יַעֲקֹב}$  dargeboten, die anschliessend durch die Namensänderung und die damit verbundene Deutung explizit gemacht wird. Zwar werden einerseits durch die Frage nach dem Namen und die anschliessende Nennung  $\text{יַעֲקֹב}$  die beiden bisher gebotenen Etymologien beim Leser nochmals aktualisiert,<sup>15</sup> zugleich werden andererseits diese durch die neue Namengebung abgewehrt und wird der im Hintergrund mit dem alten Namen "Jakob" schon aufgebauten Neudeutung durch die Namensänderung in "Israel" zum Durchbruch verholfen.<sup>16</sup>

<sup>10</sup> Vgl. u.a. S. GEVIRTZ, *Patriarchs and Puns*, 51; C. WESTERMANN, *Genesis*, 627.633; N.H. SARNA, *Genesis*, 227.

<sup>11</sup> Kontraktion unter Elidierung des  $\text{א}$ ; vgl. C.F. KEIL, *Genesis*, 256. Der Flussname könnte von einer Ursprungsbedeutung "sich winden" (o.ä.) her ebenfalls plausibel gemacht werden. Zur Bedeutung von  $\text{אִבַּק}$  vgl. auch GESENIUS-MEYER/DONNER, *Handwörterbuch*, 10.

<sup>12</sup> Vgl. die Konsonantenfolgen  $\text{יַבַּק}$  bzw.  $\text{יַבִּק}$ . Dazu ergibt sich im einen Fall die Lautähnlichkeit des ersten Radikals (Gutturallaut  $\text{א}$ / bzw.  $\text{א}$ ) und die Kontiguität (32,26:  $\text{יַבְבֹּק} \text{ יַעֲקֹב}$ ), im andern Fall die Analogie bei den Vokallauten (*patach + cholem*).

<sup>13</sup> Will man diesen Umstand diachron erklären, so scheint mir der Flussname als Auslöser oder Haftpunkt für diese Verbindung am Plausibelsten (umgekehrt C.F. KEIL, *Genesis*, 256).

<sup>14</sup> Die aufgewiesene phono-(pseudo)semantische Relation scheint durch die Verbformen von  $\text{לָבַד}$  (32,23bis.24bis.31) und  $\text{לָבַדָּה$  (32,26) noch lautlich unterlegt zu sein.

<sup>15</sup> Vgl. Gen 25,26; 27,36; man beachte auch eine gewisse Analogie zwischen Frage und Antwort bei der Segenserteilung des Vaters (27,24) und hier.

Die Ablösung von יַעֲקֹב durch יִשְׂרָאֵל<sup>17</sup> und die nachfolgende Erklärung des neuen Namens scheint also bereits vorbereitet zu sein. Damit ist auch gesagt, dass die beiden nur im Zusammenhang der Namensklärung erscheinenden Verben אָבַק und שָׂרָה<sup>18</sup> einen synonymen Bedeutungsinhalt ("ringen", "kämpfen") haben dürften. Mit der Namensumbildung ist bereits das Volk im Blick, das sich von hier her nicht nur genealogisch, sondern auch onomatologisch vom Erzvater ableitet und legitimiert. Die Namen "Jakob" und "Israel" sind aber - wie die Geschichte vordergründig angibt - nicht nur einander ablösende Bezeichnungen, sondern gehören durch die unterlegte Bedeutungsverwandschaft - wie die Geschichte hintergründig zu verstehen gibt - bleibend zusammen.<sup>19</sup>

### Was hat "segnen" mit der "Hüfte Jakobs" zu tun?

Eine weitere Lautverknüpfung liegt vermutlich zwischen den Morphemen des Nomens יָרֵךְ ("Hüfte") in 32,26bis.32.33bis und des Verbes בָּרַךְ (pi "segnen") - einem Schlüsselwort im gesamten Jakob-Zyklus<sup>20</sup> - in 32,27.30 vor. Aus der Erzählung geht ja hervor, dass das Berühren (und Ausrenken) der Hüfte neben anderem Anlass wird zur Segensbitte und -gewährung (Anlass und Folge). Die beiden Formen der lautverwandten Verben וַיִּצְלַח ("retten") in 32,31 und וַיִּלְבַּע ("hinken") in 32,32 scheinen sich zur Lautpaarung בָּרַךְ/יָרֵךְ/וַיִּצְלַח/וַיִּלְבַּע phono-semantisch analog zu verhalten und die assoziative Verknüpfung zu unterstützen: Segen (und "Rettung" Israels) wird mit der Hüfte bzw. dem hinkenden Jakob in Bezug gesetzt.

Die rezeptionsästhetisch zu erklärende Assoziation der beiden scheinbar unverbundenen Begrifflichkeiten bietet möglicherweise Hand zum besseren Verständnis von 32,33, wo ja ein Sprung in die Erzählgegenwart, von "Israel" zu den "Kindern Israels", vorliegt. יָרֵךְ wird nämlich dreimal als "Ort" der (männlichen) Zeugung(skraft) verwendet (Gen 46,26; Ex 1,5; Ri 8,30). Dabei ist in zwei der drei genannten Stellen Jakob explizit als Sippenhaupt und Erzeuger seiner Nachfahren erwähnt; beim

<sup>16</sup> Wesentlich gegenüber vorher ist natürlich, dass durch das theophore Element im Namen die unbekannte Gestalt sich offenbart - "Gott" wird erstmals in der Namensgebung explizit genannt! - und das "Kämpfen" damit eine herausragende Qualität bekommt.

<sup>17</sup> Die Wortbildung legt im Bezug auf das theophore Element eine Subjektdeutung, der Kontext eine Objektdeutung nahe.

<sup>18</sup> Es werden auch andere Wurzelableitungen diskutiert (שָׂרַר , שָׂרַר , vgl. auch Hos 12,4f.; vgl. auch HAL IV, 1262f.1269f.); zu möglichen Bezügen mit יִשְׂרָאֵל in Dtn 32,15; 33,5.26; Jes 44,2; vgl. N.H. SARNA, Genesis, 405.

<sup>19</sup> Der alte Name "Jakob" wird bezeichnenderweise trotz der zweimaligen Erzählung von der Namensneubildung (vgl. auch Gen 35,10) auch weiterhin verwendet.

<sup>20</sup> Vgl. H.-J. HERMISSON, Jakobs Kampf, 238.

dritten Beleg ("Gideon") ist eine Anspielung auf Jakob nicht ausgeschlossen.<sup>21</sup> "Nachkommenschaft" (aus der Hüfte hervorkommend) und "Segen" sind aber in der Jakob-Erzählung und darüber hinaus mehrfach miteinander verknüpft (vgl. u.a. Gen 28,1.3f.; 35,9.11; 48,15f.). Die Verhältnisbestimmung ist aber stets umgekehrt (Folge - Anlass). Hier scheint in nuce eine doppelte Aussage vorzuliegen: Die (ausgerenkte) "Hüfte" führt zum Segen Gottes und der Segen Gottes lässt wiederum aus der "Hüfte" Jakobs Nachkommenschaft hervorkommen. Bezeichnenderweise wird in der zweiten Bethel-Erscheinung (Gen 35,9-14), die ja einige Parallelzüge mit der Jabbok-Episode aufweist, nach der Namensänderung von "Jakob" in "Israel" von Gott die Verheissung gegeben: "Ein Volk, ja eine Menge von Völkern soll von dir abstammen, und Könige sollen aus deinen Lenden<sup>22</sup> erstehen." (33,11)

Bestätigt sich unsere Vermutung, so hat die lautliche Affinität von יִרְדָּה/יִרְדָּה und בְּרַךְ/ברך implizit eine semantische mit sich geführt. Dass diese im Blick ist, kann auch durch den Umstand erhärtet werden, dass nach der Erwähnung der Frauen und Kinder (יְלָדָיִם) Jakobs zu Beginn der Erzählepisoden am Schluss die Essgewohnheit der (späteren) בְּנֵי יִשְׂרָאֵל unter auffällig häufiger Erwähnung von יִרְדָּה und verwandter Begrifflichkeit, erwähnt wird. Sollte sich zudem die Annahme von STANLEY GEVIRTZ erhärten lassen, dass die Wendungen בְּרַךְ יִרְדָּה (32,26.33bis) bzw. גִּיד הַנְּשִׂאָה (32,33bis) semantisch synonym sind und (euphemistische) Ausdrucksweisen zur Bezeichnung des männlichen Geschlechtsorgans (Penis/membrum virile) darstellen,<sup>23</sup> würde unsere Vermutung einer phono-semantischen Beziehung zwischen יִרְדָּה/יִרְדָּה und בְּרַךְ/ברך weiteren Sukkurs erhalten.

Mit dem Gesagten ist die Erzählstruktur der Episode in den Blick gekommen. Was die Charaktere betrifft, führt der Erzählfaden von der Erwähnung Jakobs und seiner Familie zu Beginn über die Hauptszene, in der Jakob allein ist mit אֱלֹהִים אֵלֶיךָ, hin zur Nachbemerkung, die Nachkommen Jakobs (Volk Israel) betreffend. In der "Mitte" stehen die beiden korrespondierenden Namen(neu)gebungen: "Israel" für "Jakob" von Gott und "Pniel" von Jakob.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Die Vermutung ergibt sich zum einen aus dem Umstand, dass Gideons Ostjordanfeldzug (Ri 8) an Örtlichkeiten (Sukkot, Penuel) führt, die für die Jakob-Erzählung wesentlich sind, aus dem andern, dass die Erwähnung der 70 Söhne Gideons dem Jakob-Bericht (vgl. Gen 46,26f., Ex 1,5) nachgebildet sein könnte.

<sup>22</sup> Anstelle von יִרְדָּה steht hier der synonyme Begriff אֲדָמָה (du), vgl. auch I Kö 8,19; II Chr 6,9. Vgl. auch V. HAMP, ThWAT II, 1008-1011.

<sup>23</sup> Vgl. S. GEVIRTZ, Patriarchs and Puns, 51-53. Diese Deutungsmöglichkeit erfordert auch eine Neuakzentuierung der Aussagen, die mit den beiden Verben יָקַע (32,26) und צָלַע (32,32) verbunden sind - eine solche fehlt leider bei GEVIRTZ.

<sup>24</sup> Das Zueinander von Gottes Initiative und Antwort Jakobs kommt besonders auch in der Bethel-Perikope (Gen 28,10-22) zum Ausdruck, wo die Erzählstruktur mehrfach parallelisiert ist (vgl. S. BAR-EFRAT, Narrative Art, 103-105, mit Verweis auf J.P. FOKKELMAN).

## Die Leitvokabeln עבר und פָּנִים, Episodenvernetzung und Erzählstruktur

Durch die häufige Verwendung der Wurzel עבר zu Beginn der Episode (32,23bis.24bis) wird das Geschehen als "Übergang" hervorgehoben. Die Überquerung des Baches Jabbok wird zum Auslöser der Episode. Flussüberquerungen von Jakob sind - unter Verwendung von עבר - bereits in 31,21 (Euphrat) und 32,11 (Jordan) erwähnt.<sup>25</sup> In allen drei Belegen geht es um Grenzmarkierungen und -übertritte (vgl. auch 31,52), die wohl über die Jakob-Erzählung hinaus für die Stämme und Gesamtisrael von Bedeutung waren.<sup>26</sup> So ist in den übrigen sechs פָּנִים - Belegen des Alten Testaments (Nu 21,24; Dtn 2,37; 3,16; Jos 12,2; Ri 11,13.22) der (Oberlauf des) Fluss(es) stets als Grenze erwähnt (zwischen den israelitischen Ostjordan-Stämmen Ruben/Gad und den Ammonitern). Zudem bildete der Jabbok zumindest approximativ den Grenzverlauf zwischen dem Halbstamm Manasse im Norden und Gad im Süden. Die beiden unweit des Jabbok gelegenen Machanajim (32,3) und Pniel (32,31f.) dürften zudem Grenzorte zwischen den zuletzt genannten Stämmen gewesen sein.<sup>27</sup> Von daher ist die Vermutung von S. GEVIRTZ nicht abwegig, dass hinter dem zweimal erscheinenden Ausdruck /גִּיד הַנְּשֹׂאָה/ (32,33bis, einmal am erzählerisch betonten Episodenende) sich eine Anspielung auf /גִּיד/ und /בְּנֵינֶשֶׂה/ verbirgt.<sup>28</sup>

Eine zweite Verwendungsweise von עבר im Rahmen der Jakob-Erzählungen findet sich im Zusammenhang personaler Begegnungen und erscheint oft mit Morphemen von פָּנִים verbunden ("an jemandem vorüberziehen", "vor jemandem herziehen"). Besondere Beachtung verdienen für uns die Erzähleinheiten, welche der Jabbok-Episode vorausgehen bzw. nachfolgen: In 32,17 befiehlt Jakob seinen Knechten, mit Geschenken vor ihm her (Esau entgegen) zu ziehen, und in 32,22 wird rekapitulierend gesagt, dass das Geschenk vor ihm herging (Esau entgegen). Weiter gilt zu beachten, dass die Vokabel פָּנִים (mit Suffix 1 oder 3 sg) in den beiden Versen unmittelbar vor unserer Episode, in der es um die Gnädig-Stimmung Esaus geht, gehäuft vorkommt (32,21quater.22). In der unserer Perikope nachfolgenden (versöhnenden) Begegnung von Jakob und Esau erscheint die Verbindung von עבר

<sup>25</sup> Gut die Hälfte der Genesis-Belege des Verbes finden sich übrigens in den Jakob-Erzählungen (13x und Substantivbildung in 32,23).

<sup>26</sup> Vgl. dazu R.D. SACKS, Genesis, 264ff.; S. GEVIRTZ, Patriarchs and Puns, 34.48ff.

<sup>27</sup> Vgl. dazu Nu 32; Jos 13,24-33; 21,38 (Machanajim zu Gad gehörig); Ri 8,8f.17; S. GEVIRTZ, Patriarchs and Puns, 53; H.-J. HERMISSON, Jakobs Kampf, 241. Die genauen Ortslagen sind strittig.

<sup>28</sup> Vgl. S. GEVIRTZ, Patriarchs and Puns, 53f. Ob die Extrapolation von GEVIRTZ, der Erzähler wolle die Entstehung der späteren Stammesvereinigung "Israel" als abhängig bzw. inauguriert durch die Konföderation von Gad (Lea-Gruppe) und Manasse (Rahel-Gruppe) erklären, überzeugen kann, bleibe dahingestellt.

und פָּנִים noch zweimal: In 33,3 geht - anders als vorher - Jakob (der Familie) voran Esau entgegen und in 33,14 schlägt Jakob Esau (listig?) vor, ihm schon voranzugehen. Wichtig ist noch 33,10 (zweimal פָּנִים), wo Jakob zu Esau sagt: "Ich habe dein Angesicht gesehen, wie man das Angesicht Gottes sieht (= wohlgefällig)." Damit ist deutlich auf die Jabbok-Episode angespielt, in der ja פָּנִים auch viermal auftaucht (32,31tris.32), davon zweimal als Ortsbezeichnung in Verbindung mit אֵל.<sup>29</sup>

In der Jabbok-Perikope selber erscheint die Verbindung von עֶבֶר und פָּנִים in 32,32 und kontrastiert durch die zeitlich-atmosphärische Verbindung mit dem Tagesanbruch (Sonnenaufgang) die bedrohende Nachtszenerie (32,23.25; zur Nacht vgl. auch 31,54; 32,14.22).<sup>30</sup> In dieser Episode, in der verschiedene Erzählmomente zusammenlaufen und sich verdichten (siehe unten), sind gewissermaßen zwei "Übergänge" geschildert: Jakob bringt seine Familie und seine Habe hinüber ... und bleibt allein zurück. Dann wird er in einen Kampf verwickelt, aus dem heraus er Segen und neuen Namen erhält. Damit ist er sozusagen am פָּנִים Gottes "vorbeigezogen". Hinter der Ausdrucksweise in 32,32 vom Vorbeiziehen an der Örtlichkeit Pniel spiegelt sich wohl auch das Vorbeiziehen am Angesicht Gottes selber (vgl. auch 33,10). Weil Jakob Gnade vor Gott gefunden hat, kann er auch Gnade vor Esau finden (vgl. die Parallelität in 33,10). Jakob huldigt zwar Esau, bleibt aber doch der Erstgesegnete. Dass in das "Vorbeiziehen" an Menschen bzw. Gott ein Autoritätsgefälle involviert ist, zeigt sich neben verschiedenen Huldigungshandlungen und -bezeugungen (Geschenke, Verbeugungen, "Gnade finden in jemandes Augen", etc.) auch am Lautspiel zwischen Formen des Nomens עֶבֶד ("Knecht") und des Verbes עֶבַר. Es findet sich in den Vätergeschichten bereits in der Mamre-Episode (Gen 18,3.5), aber auch in unserem Kontext, nämlich in 32,17<sup>31</sup> und 33,14 (vgl. ähnlich auch 32,11.21f.). Das Gefälle zwischen den beiden Zwillingenbrüdern (und Nachbarvölkern) ist bereits der werdenden Mutter Rebekka vorausgesagt (25,23) und im Vatersegen (27,29; vgl. 27,37.40) bestätigt worden.

In der Jabbok-Episode konvergieren also mit Namengebung, Segen, Volkwerdung und "Kampf" Erzählinien des gesamten Jakob-Zyklus'.<sup>32</sup> Die Namengebung spielt

<sup>29</sup> Vgl. auch R.D. SACKS, Genesis, 267.

<sup>30</sup> J.P. FOKKELMAN hat auch auf die Ähnlichkeit von Gen 32,31 (Pniel) und Gen 28,11 (Bethel) hingewiesen, wo beide Male eine Gottesoffenbarung in der Nacht geschieht, und überdies eine zyklische Struktur der Jakoberzählungen (Kanaan - Bethel - Haran - Pniel - Kanaan) wahrgenommen (nach S. BAR-EFRAT, Narrative Art, 135).

<sup>31</sup> Ein besonders eindrückliches Beispiel, zumal hier noch die Morpheme /עֶבֶד/ (4x) und /לְבַדוֹ/ ins Klangspiel einbezogen sind.

<sup>32</sup> Man kann die Jakob-Erzählungen wohl unter zweifachem Aspekt sehen und gliedern: einmal um die Brüder(völker) Jakob/Israel und Esau/Edom kreisend (Gen 25-36), einmal unter der Thematik "von der Vätergestalt (Jakob) zum Zwölfstämme-Verband (Israel)" (Gen 25-35; 48-50 - mit dem grossen Einschub über den Werdegang des Lieblingssohnes Josef, Gen 37-47/50). In Gen 48-50 münden Jakob- und Josef-Erzählung ineinander und werden zugleich die Vätergeschichten abgeschlossen.



## Bahurim und Nob

W. Zwickel, Kiel

Wer in einem Standardwerk zur historischen Topographie oder in einem Bibelatlas sich über die Lage des alttestamentlichen Bahurim informieren will, wird in der Regel auf Rās et-Tamīm (Koord. 1744.1333) verwiesen. Diese Lokalisierung stammt von E.E. VOIGT<sup>1</sup>. Ausgehend von der Überlegung, daß der Ort an der Römerstraße von Jerusalem nach Jericho liegen müsse<sup>2</sup>, suchte er am Ostabhang des Ölbergs in unmittelbarer

<sup>1</sup> Bahurim, AASOR 5 (1923/24), 67-76. Ihm folgten u.a. A. ALT, Das Institut im Jahre 1925, PJB 22 (1926), (25-80) 30-32; G. DALMAN, Jerusalem und sein Gelände (SDPI 4; Gütersloh 1930), 38f. (mit kritischen Anfragen!); R. BEAUVÉRY, La Route Romaine de Jérusalem à Jericho, RB 64 (1957), (72-101) 77f.; W.F. ALBRIGHT, Excavations and Results at Tell el-Fül (Gibeah of Saul), (AASOR 4 [1922/23]; New Haven 1924), 139; G. WILKINSON, The Way from Jerusalem to Jericho, BA 38 (1975), (10-24) 22f.; F.-M. ABEL, Géographie de la Palestine. Tome II. Géographie politique. Les villes (Paris 1938 = 1967), 260f.; J. SIMONS, The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament (Leiden 1959), § 750; Geographical List of the Records Files 1918-1948 (Jerusalem 1976), 158. Ein anderer Lokalisierungsvorschlag stammt von Rabbi J. Schwarz, Das heilige Land nach seiner ehemaligen und jetzigen geographischen Beschaffenheit, nebst kritischen Blicken in das Carl v. Raumer'sche "Palästina", (Frankfurt/Main 1852), 98f., der auf Grund der Wiedergabe von Bahurim mit Almon (= Hīrbet ʿAlmūt, Koord. 1763.1370) im Targum Jonathan die Gleichheit der beiden Orte annahm. Ihm folgte C. SCHICK, Die alten Lauren und Klöster in der Wüste Juda, ZDPV 3 (1880), (1-43) 9f. und zuletzt auch wieder U. DINUR, ʾtry tqwpt hmlwkh byn gbʿ lyrwšlym, in: Šwmrwn wbnymyn (o.O., o.J.), (60-71), 64f.; vgl. aber zur Problematik dieser Gleichsetzung unten. J.P. VAN KASTEREN, Aus der Umgebung von Jerusalem, ZDPV 13 (1890), (76-122) 101-107 hat Bahurim etwas nördlich von Rās et-Tamīm gesucht; vgl. auch J.FROHNMEYER, Biblische Geographie (Stuttgart<sup>12</sup>1903), 155. G. DALMAN, Zum Toten Meer und zum Jordan, PJB 20 (1924), (69-76) 70 hat zeitweilig eine Gleichsetzung von Bahurim und Bethanien erwogen, dies jedoch später wieder aufgegeben. O. PROCKSCH, Der Schauplatz der Geschichte Davids, PJB 5 (1909), (58-80) 76 suchte Bahurim in Buqēʿdan (Koord. 1765.1336); dort stammen jedoch die ältesten Scherben erst aus seleukidischer Zeit (vgl. E.E. VOIGT, AASOR 5, 70).

<sup>2</sup> Zu dieser Straße vgl. P. THOMSEN, Die römischen Meilensteine der Provinzen Syria, Arabia und Palästina, ZDPV 40 (1917), (1-103) 78f.; J.P. VAN KASTEREN, ZDPV 13 (1890), 93-99; R. BEAUVÉRY, RB 64 (1957), 72-101; J. WILKINSON, BA 38 (1975), 10-24; G. DALMAN, Orte und Wege Jesu (SDPI 1; Gütersloh<sup>3</sup>1924), 260-262.265; M. AVI-YONAH, Map of Roman Palestine, QDAP 5 (1936), (139-193) 182; Y. YADIN, Some Aspects of the Strategy of Ahab and David (I Kings 20; II Sam. 11), Bibl. 36 (1955), (332-351) 347-349; A. ALT, PJB 22 (1926), 30-32. Zu anderen Straßen zwischen Jerusalem und Jericho bzw. dem Toten Meer vgl. V. SCHWÖBEL, Die geographischen Verhältnisse des Menschen in der Wüste Juda, PJB 3 (1907), (76-132) 109-113; G. DALMAN, Jerusalem, 249-264; ders., Jahresbericht des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes für das Arbeitsjahr 1913/14, PJB 10 (1914), (3-50) 7f.

Nähe dieser Straße eine geeignete Ortslage und entdeckte dabei Rās eṭ-Ṭamīm. An diesem Ort fand er "pottery belonging to Early Israelite, Seleucid, and Roman times".<sup>3</sup> Der Keramikbefund wurde inzwischen durch neuere Untersuchungen leicht korrigiert; demnach finden sich an diesem Ort Scherben der Eisenzeit I, der persischen, hellenistischen und spätrömisch-byzantinischen Zeit.<sup>4</sup>

Nun ist jedoch zu fragen, ob dieser Ort wirklich den literarischen Quellen so sehr entspricht, wie VOIGT behauptet. Schon die Topographie der Jerusalemer Umgebung ist für seinen Vorschlag nicht günstig. Die Römerstraße verläuft in einem Sattel zwischen der "Deutschen Kuppe" mit dem Auguste-Viktoria-Krankenhaus und einigen weiteren Bauten (Höhe 815 m) und dem Ğebel eṭ-Ṭūr, der eigentlichen Spitze des Ölberges (Höhe 809 m). Der Sattel erreicht immerhin eine Höhe von 791 m. Unbeschwerlichere Wege nach Jericho lassen sich leicht finden. Die 1890 erbaute Fahrstraße, die zwischen dem Ölberg und Silwān verläuft und über el-Āzarīye nach Jericho führt, muß an der höchsten Stelle nur 720 m überwinden. Noch bequemer ist es, dem Kidrontal nach Süden und später nach Südwesten zu folgen, um dann auf einem bequemen Fußweg nach Rās Abū Dīs (maximale Höhe 702 m) aufzusteigen und von dort nach el-Āzarīye hinabzugehen. Möglich ist letztendlich auch noch, dem Kidrontal auf einer "ancient road"<sup>5</sup> zu folgen und dann in einem der verschiedenen Wadis abzusteigen; dieser Weg erreicht den Jordangraben allerdings relativ weit südlich von Jericho, doch kann dabei ein Aufstieg vermieden werden.

Zeigt schon die Höhenstruktur im Osten Jerusalems, daß die Römerstraße nicht unbedingt der bequemste Weg war, so wird die Lage Bahurims an dieser Straße noch unwahrscheinlicher, wenn man ihre Lage zum eisenzeitlichen Jerusalem bedenkt. Die Römerstraße als Verbindung nach Jericho erhält nur bei der Stadtgröße Jerusalems in römischer Zeit Sinn. Wer vom Stephans- oder Damaskustor aus nach Jericho gehen wollte, ging trotz des Höhenunterschiedes den (kürzeren) Weg über diese nördlich gele-

---

<sup>3</sup> AASOR 5, 70.

<sup>4</sup> U. DINUR, Jerusalem Region, Survey of Map 102, ESI 6 (1987/88), (62-65) 63. Die Ortslage wird hier folgendermaßen beschrieben: "Most of the site extends on the domed hill top and the southeast slope, covering an area of about 5 dunams. Very few building remains are visible and the stones must have been robbed for reuse. The site was also damaged by erosion and by quarrying. To the northeast there is a breached terrace dam in the wadi bed. In the southern part of the site, a 2 m high terrace probably represents the remains of an ancient road to Jerusalem."

<sup>5</sup> So angegeben in Map of Western Palestine in 26 Sheets ... (London 1880), Sheet XVII u. XVIII.

gene Kuppe. Die Bewohner des eisenzeitlichen Jerusalem hätten dagegen vom Nordende der damaligen Stadt erst einmal über einen Kilometer im Kidrontal nach Norden gehen müssen, bevor sie zur späteren Römerstraße gelangt wären. Diese Überlegung macht eine Wegführung von Jerusalem nach Jericho in davidischer Zeit unwahrscheinlich.

Doch auch ein biblischer Text führt dazu, Bahurim an einer anderen Stelle zu suchen. In 2 Sam 17,17-21 wird berichtet, daß sich Jonatan und Ahimaaz an der Rogelquelle (Bīr Ayyūb) mit einer Magd trafen, um Neuigkeiten aus Jerusalem zu erfahren. Als sie entdeckt wurden, flohen sie nach Bahurim und versteckten sich dort in einem Brunnen (Zisterne?; b<sup>e</sup>er) vor ihren Verfolgern. Es dürfte wohl völlig auszuschließen sein, daß die beiden sich vom Süden der Davidsstadt aus nach Norden wandten, um dann dort in einer Ortschaft Unterschlupf zu finden. Wer flieht, sucht einen möglichst großen Abstand zwischen sich und seine Verfolger zu bringen, und das heißt in diesem Fall die Flucht nach Osten oder sogar nach Süden.

Des weiteren kann u.U. auch der Bericht des Pilgers von Piacenza, der um 570 n.Chr. das Heilige Land besuchte, gegen eine Lokalisierung von Bahurim an der Römerstraße angeführt werden.<sup>6</sup> Dort heißt es (in der besser erhaltenen Fassung A)<sup>7</sup>:

16. Ascendentibus nobis de montana in Hierusolima non longe ab Hierusolima uenimus in Baorin<sup>8</sup>, deinde ad sinistram ad oppida Oliueti montis in Bethania ad monumentum Lazari. Nam respicientibus in ualles illas et perambulantes monasteria multa, loca mirabiliorum, uidimus multitudinem inlausorum uirorum ac mulierum in monte Oliueti. Et sursum in monte in loco, unde ascendit Dominus, uidimus mirabilia multa et cellula, ubi fuit in clausa uel iacet sancta Pelagia in corpore.

Wir stiegen von Gebirgsseite her in Richtung Jerusalem an und kamen nicht weit von Jerusalem nach Baorin, danach links zu den Ortschaften des Ölbergs nach Bethanien zum Lazarusgrab. Wir blickten über die Täler, durchwanderten viele Klöster, Wunderstätten und sahen auf dem Ölberg eine Menge Männer und Frauen in Klausur. Und oben auf dem Berg an der Stätte, von der aus der Herr aufuhr, sahen wir viele Wunderdinge und die Zelle, in der die hl. Pelagia eingeschlossen war und begraben liegt.<sup>9</sup>

Es ist gänzlich unwahrscheinlich, daß der Pilger auf seinem Weg vom Jordangraben aus die Römerstraße erst bei Rās eṭ-Ṭamīm verlassen hat, um sich dann scharf nach links

<sup>6</sup> Diese Quelle hat VOIGT übrigens nicht herangezogen.

<sup>7</sup> Zitiert nach *Itineraria et alia geographica* (CChrSL CLXXV; Turnhout 1965), 137.

<sup>8</sup> Fassung B liest hier übrigens "ascendentes de montana Hierusolimorum uenimus Baoridem"; ebd., 163.

<sup>9</sup> Übersetzung von H. DONNER, *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinafahrer* (4.-7. Jahrhundert), (Stuttgart 1979), 274f.

quer zum Hang zu den Ortschaften des Ölbergs und insbesondere zum Lazarusgrab zu begeben. Zum einen ist schon unklar, ob er wirklich die Römerstraße von Jericho nach Jerusalem benutzt hat. Im vorangehenden Abschnitt berichtet er, daß ihm "die Asche von Sodom und Gomurra" gezeigt wurde. Seiner Beschreibung nach dürften ihm seine Führer die beiden untergegangenen Städte irgendwo im nordwestlichen Bereich des Toten Meeres gezeigt haben. Von dort aus ist es aber ein Umweg, sich wieder zurück zur Römerstraße zu begeben. Möglicherweise ist er deshalb in einem der Wadis in Richtung Jerusalem aufgestiegen.<sup>10</sup> Andererseits dürfte er sich selbst in dem Fall, daß er die Römerstraße benutzt hatte, kaum erst in Rās eṭ-Tamīm nach Süden gewandt haben. Er wäre dann bereits auf einer Höhe von ca. 660 m angekommen und hätte sich in einem rechten Winkel nach el-Āzarīye begeben müssen. Wesentlich weniger umständlich ist es, sich bereits früher in einem der Wadis weiter nach Süden zu orientieren, um so auf direkterem Weg zum Lazarusgrab zu gelangen.

Es ist jedoch völlig unsicher, ob das Baorin des Pilgers wirklich existierte oder ob es sich um eine der vielen ungesicherten Pilgeridentifikationen handelt. Zwar erwähnt er die Ortschaft nur nebenbei und verweist nicht auf die alttestamentlichen Überlieferungen, doch machen andere Texte wahrscheinlich, daß der Ort Bahurim/Baorin in christlicher Zeit nicht mehr existierte. Weder Euseb noch Hieronymus bringen eine entsprechende Lokalisation bei<sup>11</sup>, was angesichts der Nähe zu Jerusalem zumindest verwunderlich ist. In 2 Sam 17,18 ändern einige Handschriften von Versionen Bahurim in Bet-Horon ab<sup>12</sup>, was wahrscheinlich auf einen Lesefehler, vielleicht aber auch auf eine absichtliche Änderung eines nicht mehr bekannten Ortes zurückgeführt werden kann.<sup>13</sup> Sicherlich kein Lesefehler liegt beim Targum Jonathan vor, der regelmäßig Bahurim in ʿImt ändert. Hier findet sich zweifelsohne eine bewußte Korrektur im Sinne schriftgelehrter Tätigkeit, wobei Bahurim ("Jünglinge") durch ʿImt (je nach Vokalisation "Mädchen") abgeändert wurde.<sup>14</sup> Diese dürfte aber nur verständlich sein, wenn der ursprüngliche Name nicht mehr existent war. Es spricht also einiges dafür, daß das Baorin des Pilgers von

<sup>10</sup> Die Existenz mehrerer Wege von Jericho nach Jerusalem bestätigt auch Epiphanius, Pan. I,III,341, Migne PG 41, 757.

<sup>11</sup> Onom. 56/57, 13f.

<sup>12</sup> Vgl. BHK.

<sup>13</sup> Textkritisch schwierig ist auch der Beleg für den Ortsnamen in 2 Sam 3,16; vgl. hierzu die Diskussion bei P.K. McCARTER, Jr., II Samuel (AncB 9; New York u.a. 1984), 108.

<sup>14</sup> Darauf weist schon A. KLOSTERMANN, Die Bücher Samuelis und der Könige (KK A3; Nördlingen 1887), 204 hin.

Piacenza lediglich eine falsche Pilgerinformation war, sein Hinweis also nichts zur Lage des alttestamentlichen Ortes beitragen kann.

Da somit nur die biblischen Berichte zur Bestimmung der Lage von Bahurim herangezogen werden können, müssen sie erneut bezüglich ihrer topographischen Aussagen befragt werden. In 2 Sam 3,16 wird erzählt, daß der aus Gallim (vgl. 1 Sam 25,44) stammende Paltiel bis nach Bahurim hinter Michal weinend herlief, da sie an den in Hebron weilenden David zurückgegeben werden mußte. Von Abner wird er sicherlich erst an der Grenze zum judäischen Gebiet zur Rückkehr und zum Verlassen seiner Frau gezwungen worden sein. Dies setzt voraus, daß Bahurim die letzte Ortschaft auf benjaminitischem Gebiet gewesen sein dürfte, bevor man nach Juda kam. Die Grenze zwischen Benjamin und Juda läßt sich in der näheren Umgebung Jerusalems klar verfolgen (Jos 15,7-9). Von En-Schemesch (ʿĒn el-Ḥauḍ, Koord. 1760.1312) aus muß sie über die Anhöhe Rās Abū Dīs angestiegen sein, um dann im Kidrontal bis zur Rogelquelle (Bṯr Ayyūb, Koord. 1725.1305) geführt zu haben. Von dort aus verlief sie im Hinnomtal und stieg zum Berg am nördlichen Rand der Refaimebene auf; dabei muß es sich um den Bergrücken handeln, an dessen höchsten Punkt sich heute das King David Hotel und der YMCA befinden. Bahurim muß nördlich dieser Grenzlinie, jedoch in größtmöglicher Nähe zu ihr gesucht werden.

In 2 Sam 15f. wird Davids Flucht aus Jerusalem berichtet. David überschritt dabei das Kidrontal und ging die Steige zum Ölberg hinauf (15,30); es dürfte sich dabei um einen der heute nicht mehr erhaltenen Wege direkt vom Kidrontal nach eṯ-Ṭūr handeln. Ziel der Wanderung ist "der Gipfel, auf dem man Gott anzubeten pflegte" (15,32); hiermit dürfte der höchste Punkt des Ölberges gemeint sein. Von dort aus wandte sich David nun in Richtung Osten nach dem Jordan (16,14). Offenbar nicht allzu weit vom Ölberg entfernt traf er auf den Bachuriter Schimi, der ihn verfluchte und mit Steinen bewarf (16,5f.), wobei Schimi anscheinend am Berghang oberhalb des Trosses Davids ging und diesen somit leichter und ungefährdeter bewerfen konnte (16,13). Dies setzt eine Wegführung in einem Wadi voraus. Grundsätzlich gibt es vom Ölberg aus verschiedene Möglichkeiten, nach Jericho zu gehen. Zum einen bietet sich der Abstieg nach Norden zur späteren Römerstraße an, zum anderen kann man über das Wādi el-Leḥḥām zum Wādi Nāzil absteigen, das dann in das Wādi es-Sikke mündet, in dem auch die Straße von ʿĒn el-Ḥauḍ nach Jericho verläuft. Die dritte Möglichkeit wäre der Abstieg nach

Süden nach el-<sup>ʿ</sup>Āzarīye, um von dort aus über <sup>ʿ</sup>Ēn el-Ḥauḍ ebenfalls ins Wādi es-Sikke zu gelangen. Welchen Weg David ging, läßt sich vorläufig nicht näher bestimmen.

Auf 2 Sam 17, 17-21 wurde oben schon eingegangen. Auch hier ist vorläufig nicht gesichert, welchen Weg Jonatan und Ahimaaz gingen. Einige Überlegungen können jedoch weiterhelfen. Es ist von Interesse, daß sich die beiden Verfolgten in einem Brunnen versteckten. Auf der Karte 1:10.000 Survey of Palestine Jerusalem Sheet 2 sind diejenigen Zisternen eingetragen, die bei der Vermessung beobachtet wurden. An folgenden Plätzen wurden am Ostabhang des Ölbergs Zisternen bzw. Brunnen<sup>15</sup>, die südlich Rās eṭ-Ṭamīm liegen, entdeckt:

17413.13186	17439.13212	17430.13239
17421.13187	17443.13222	17439.13254
17436.13190	17428.13231	17449.13278
17471.13205	17429.13236	17443.13315
17435.13212	17429.13237	17462.13330

Möglicherweise kann Bahurim mit einem Ort identifiziert werden, in dem sich einige der Brunnen bzw. Zisternen befinden. Des weiteren findet sich in 2 Sam 17,20 die Angabe der Frau, die die beiden Verfolgten versteckt hatte, an die Verfolger, daß jene zum "*mykl hmym*" sich begeben hätten. *Mykl* (von *YKL*?) stellt ein Hapaxlegomenon dar, das meist mit "Ansammlung, Behälter" wiedergegeben wird.<sup>16</sup> Im Zusammenhang von 2 Sam 17,20 wird der Sinn dieses "Wasserbehälters" erst erkennbar, wenn man die arabische Bezeichnung für dieses Wort hinzunimmt. *Ḥauḍ* bezeichnet nach H. WEHR<sup>17</sup> "Becken, Wasserbecken, Trog, Tank und Behälter". Die heutige Quelle <sup>ʿ</sup>Ēn el-Ḥauḍ, die mit En-Schemesch identifiziert wird (Jos 15,7; 18,17), meint also nichts anderes "*mykl hmym*". Wenn nun die Frau den beiden Verfolgern mit ihrem Hinweis, sie müßten nach En-Schemesch gehen, eine wissentlich falsche Aussage macht, so muß es eine Verbindung von Bahurim nach En-Schemesch geben. Sucht man nach einer geeigneten Lage,

<sup>15</sup> Eine genaue Unterscheidung zwischen Zisternen und Brunnen dürfte schwierig sein, zumal wenn sie in verschüttetem Zustand sind.

<sup>16</sup> Vgl. HAL, 546. Die Versionen tragen hier nichts zum Verständnis bei; vgl. die Argumentation von D. BARTHELEMY, *La Qualité du Texte Massorétique de Samuel*, in: E. TOV (Hrsg.), *The Hebrew and Greek Texts of Samuel (Jerusalem 1980)*, (1-44) 26f. Eine Konjekture ist nicht nötig, vgl. die Ausführungen von A.M. HONEYMAN, *Rez. zu KBL, VT 5 (1955)*, (214-223) 220; D. BARTHELEMY, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament. 1. Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther (OBO 50/1; Fribourg/Göttingen 1982)*, 280f. Die Bedeutung des Wortes wird auch durch Jer 2,13 gestützt.

<sup>17</sup> H.WEHR, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart (Wiesbaden 1985)*, 304f.

so wird man grob auf die Gegend des Wādi el-Leḥḥām verwiesen, wo sich auch eine auffallend große Konzentration an Zisternen findet.

Aus den übrigen Belegstellen im AT für Bahurim (2 Sam 19,17; 23,31//1 Chr 11,33; 1 Kön 2,8) läßt sich nichts über die Lage des Ortes entnehmen.

In dem angesprochenen Bereich findet sich auch eine offenbar größere Ruinenstätte, die erstmals von C. SCHICK beschrieben wurde: "There are rock-hewn pools, cisterns, &c., and 30 years ago I saw there masonry and many marble pieces of former floorings, small pillars, and large pieces of pillar-shafts of common stone, &c., besides pottery and similar things. But now, when recently there, I found all removed except the pools and cisterns, and a fragment of a very large stone dish, and the ground made into a vineyard."<sup>18</sup> Seiner (allerdings sehr ungenauen) Zeichnung nach muß sie im Wādi el-Leḥḥām gelegen haben (Koord. ca. 1740.1319).

Ob dies wirklich die Lage des alttestamentlichen Bahurim ist, kann nur eine genaue Untersuchung des dortigen Scherbenbelages aufweisen. Momentan wird in diesem Gebiet ein Intensivsurvey durchgeführt, der demnächst veröffentlicht werden soll. In einer Vorveröffentlichung<sup>19</sup> werden in diesem Gebiet keine in Frage kommenden Ortschaften genannt. Frau N. FEIG (Israel Antiquity Authorities), die mit der Endpublikation des Surveys betraut ist, teilte mir freundlicherweise mit, daß in Barrūka zumindest Scherben der Eisenzeit II gefunden wurden.<sup>20</sup> Barrūka bezeichnet den östlichen Teil des Wādi el-Leḥḥām, noch bevor es in das Wādi Nāzil übergeht (Koord. 1750.1318). Diese Ortslage eignet sich hervorragend für die Lokalisation von Bahurim. Von beiden Seiten des Wadis kann man gut mit Steinen nach Personen werfen, die sich in dem Wadi bewegen. Die Gefahr für den Werfer ist dabei gering, denn der Aufstieg auf die Höhe ist recht anstrengend. Zudem erfüllt diese Lage alle Forderungen, die auf Grund der Texte gestellt werden können.

Da Bahurim südlicher als bisher angenommen gesucht werden muß, ist Rās eṭ-Ṭamīm

---

<sup>18</sup> C. SCHICK, Reports and Papers, PEFQSt 1897, (103-122) 117.

<sup>19</sup> ESI 6, 62-65.

<sup>20</sup> Bei einer Besichtigung der Ortslage im Sommer 1989 fand ich auf dem abschüssigen Gelände einige Scherben, die aus der frühen Eisenzeit II und somit aus der Zeit Davids stammen dürften. Nähere Aufschlüsse kann jedoch nur eine Grabung erbringen.

frei für eine andere Lokalisierung. Hierfür bietet sich das alttestamentliche Nob an. Dieser Ort wurde bisher in el-Qu'me (Koord. 1710.1355)<sup>21</sup>, eṭ-Ṭor (Koord. 1733.1318)<sup>22</sup>, en-Nebi Samwīl (Koord. 1672.1377)<sup>23</sup>, Bēt Nūba (Koord. 153.140)<sup>24</sup>, el-Ṭasawīye (Koord. 1736.1339)<sup>25</sup>, Rās el-Mušārif/Skopus (Koord. 1733.1323)<sup>26</sup>, Ḥirbet ʿAlmīt (Koord. 1763.1370)<sup>27</sup>, Šaʿfaṭ (Koord. 1720.1355)<sup>28</sup> oder Rās Umm eṭ-Ṭalʿ (Auguste-Viktoria-Krankenhaus; Koord. 1737.1327)<sup>29</sup> gesucht<sup>30</sup>. Keiner der bislang vor-

<sup>21</sup> A. ALT, Das Institut im Jahre 1924, PJB 21 (1925), (5-58) 12f. Eisenzeitliche Funde wurden bislang hier nicht gemacht, vgl. ebd.: "Der Hügel zeigt allerdings nur sehr spärliche Reste einer Ansiedlung, die nicht bis in so alte Zeit zurückreichen werden."

<sup>22</sup> A. BERGMAN, Anathoth?, BASOR 63 (1936), 22f.

<sup>23</sup> C.R. CONDER, On the Site of Nob and the High Places, PEFQSt 7 (1875), 34-41. Vgl. jedoch die Kritik von C.W. WILSON, ebd., 94-96. Gelegentlich wurde auf en-Nebi Samwīl auch Mizpa gesucht (allerdings wohl kaum zu Recht), vgl. z.B. C. SCHICK, Saul's Reise I. Sam. Cap. 9, ZDPV 4 (1881), (247-249) 249. Auf en-Nebi Samwīl wurden vorwiegend Funde aus der byzantinischen Zeit gemacht, vgl. P.R.P. SAVIGNAC/F.-M. ABEL, Neby Samouil, RB N.F. 9 (1912), 267-279; P. LOHMANN, Studien aus dem Deutschen evang. Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem. 29. Archäologisches von en-nebi samwīl, ZDPV 41 (1918), 117-157; L.H. VINCENT, Néby Samouil, RB 31 (1922), 360-402. Es gibt jedoch dort auch wenig Keramik der Eisenzeit II, vgl. M. KOCHAVI (Hrsg.), Judaea, Samaria, Golan. Archaeological Survey 1967-1968 (Jerusalem 1972), 185f. Nr. 142.

<sup>24</sup> P.-M. SEJOURNE, Chronique, RB 2 (1893), (119-145) 144; F.-M. ABEL, Les deux "mahomerie" et-Bireh, el-Qoubeibeh, RB 35 (1926), (272-283) 277f.

<sup>25</sup> Y. AHARONI, Das Land der Bibel. Eine historische Geographie (Neukirchen-Vluyn 1984), 402.424.444. Mit dieser Ortslage wird jedoch meist und mit guten Gründen Lajescha identifiziert.

<sup>26</sup> C.W. WILSON, Note on Lieut. Conder's Identification of Nob, PEFQSt 7 (1875), 94-96; W.F. ALBRIGHT, New Identifications of Ancient Towns, BASOR 9 (1923), (5-10) 9; ders., AASOR 4 (1922/23), 139; O. PROCKSCH, PJB 5 (1909), 75f.; G. DALMAN, Palästinische Wege und die Bedrohung Jerusalems nach Jesaja 10, PJB 12 (1916), (37-75) 55; H. DONNER, Der Feind aus dem Norden. Topographische und archäologische Erwägungen zu Jes. 10,27b-34, ZDPV 84 (1968), (46-54) 50. Zum archäologischen Befund vgl. E.E. VOIGT, JPOS 3 (1923), 81f. ("certainly not older than [sic!] Jewish times"). Das Gelände scheint in hellenistisch-römischer Zeit als Friedhof genutzt worden zu sein; vgl. zu den in neuerer Zeit dort freigelegten Gräbern dieser Epoche zuletzt A. KLONER, Mt. Scopus, ESI 1 (1982), 56; G. MAZOR/H. STARK, Mt. Scopus, ESI 2 (1983), 57; H. STARK u.a., Mt. Scopus, ESI 7-8 (1988/89), 90.

<sup>27</sup> W.F. BIRCH, Nob, PEFQSt 9 (1877), 51-60. Diese Ortslage muß jedoch mit Almon identifiziert werden.

<sup>28</sup> C.R. CONDER, Note on Nob, PEFQSt 7 (1875), 183f. Eisenzeitliche Reste sind von dort bislang nicht berichtet.

<sup>29</sup> SIMONS, Texts, § 696; F.-M. ABEL, Géographie, 399f.; E.E. VOIGT, JPOS 3 (1923), 86. Der von SIMONS behauptete archäologische Nachweis steht jedoch noch aus. Bislang ist von dort lediglich ein Dolmengrab bekannt, vgl. H. GRESSMANN, Ein prähistorisches Grab auf dem Grundstück der Kaiserin Auguste-Viktoria-Stiftung bei Jerusalem, PJB 3 (1907), 72-75. E.E. VOIGT, JPOS 3 (1923), 86 erwähnt zudem einen mündlichen Hinweis von VINCENT, wonach bei der Fundierung der Gebäude eine Zisterne, die Fundamente eines kleinen Gebäudes, einige Mosaiksteine und Keramik aus persischer Zeit entdeckt wurden. Ob die Datierung der Keramik jedoch zuverlässig ist, erscheint mehr als zweifelhaft! Bei den Aushubarbeiten im Zusammenhang mit einigen Umbauten auf dem Gelände in den vergangenen Jahren wurden keinerlei antike Reste entdeckt (diesen Hinweis verdanke ich Herrn P. NIEBER, Jerusalem).

<sup>30</sup> Der Vorschlag, Nob in Rās eṭ-Ṭamīm zu suchen, findet sich, allerdings ohne jegliche Begründung, bei

gebrachten Lokalisierungsversuche konnte jedoch voll überzeugen, so daß heutzutage meist auf eine genaue Angabe der Lage verzichtet wird. Die alttestamentlichen Belege lassen sich jedoch hervorragend mit Rās eṭ-Ṭamīm in Einklang bringen.

Aus 1 Sam 21,2-10; 22,6-23 ergibt sich nur, daß Nob eine Priesterstadt mit immerhin 95 Priestern war. Über die Lage des Ortes sagt der Text allerdings nichts Näheres aus. Die Nennung von Nob in 2 Sam 21,16 ist textkritisch sehr umstritten;<sup>31</sup> allerdings würde auch dieser Text keine weiteren Informationen bieten. Von besonderem Interesse ist Jes 10,27-32.<sup>32</sup> Der Feind aus dem Norden drang, wohl um die Festung Mizpa zu umgehen, auf einer östlichen Route von Norden kommend nach Süden vor. Gesichert sind von dieser Route zumindest Michmas (Muḥmās, Koord. 1762.1425) und Geba (Ġeba<sup>c</sup>, Koord. 1749.1405). Dort übernachtete das feindliche Heer und bewirkte bei den umliegenden Ortschaften Schrecken und Furcht. In Jerusalem erwartete man, daß das feindliche Heer noch am selbigen Tag in Nob Stellung beziehen werde. Setzt man voraus, daß der Feind seiner Route östlich der Wasserscheide weiterhin folgte, so erreichte er auf direktem Wege Rās eṭ-Ṭamīm;<sup>33</sup> von dort aus konnte man ohne weiteres auf den Sattel hinaufsteigen, auf dem die spätere Römerstraße verlief und sich so einen guten Eindruck von der Lage machen.<sup>34</sup>

Ebenfalls von besonderem Interesse ist die Anordnung der Orte in der Liste der Bewohner Benjamins Neh 11,31-35. Die erste Gruppe nennt Geba, Michmas, Ajja (wohl Ḥirbet Ḥayyan, Koord. 1756.1458) und Bethel (Bēṭn, Koord. 1727.1481), also vier Orte, die von Süden nach Norden aneinandergereiht auf einer leicht gekrümmten Linie am Ostabhang des Gebirgskammes liegen. Die dritte Gruppe mit Hazor (Ḥ. el-Bi<sup>3</sup>ar, Koord. 1692.1373) und Rama (ar-Rām, Koord. 1722.1403) umfaßt zwei Orte auf der Li-

---

DINUR, ESI 6, 63 und ders., <sup>2</sup>try, 65.

<sup>31</sup> Vgl. die ausführliche Diskussion bei St. PISANO, Additions or Omissions in the Books of Samuel. The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts (OBO 57; Fribourg/Göttingen 1984), 153f.

<sup>32</sup> Vgl. zum Folgenden, insbesondere zur Frage der Lokalisierungen, DONNER, ZDPV 84 (1968), 46-54.

<sup>33</sup> Vgl. hierzu auch A. ALT, PJB 22 (1926), 30f.: "In dem Sattel zwischen rās eṭ-ṭmīm und umm eṭ-ṭala<sup>c</sup> zieht noch heute ein Weg von el-<sup>3</sup>isāwīje nach eṭ-ṭūr und el-<sup>3</sup>ēzarīje vorüber, der als die einzige gute Nordsüdverbindung am Ostabhang der Ölbergkette bezeichnet werden darf, da nur er die hier beginnenden Täler an Stellen kreuzt, wo sie noch verhältnismäßig flach und daher bequem zu überschreiten sind".

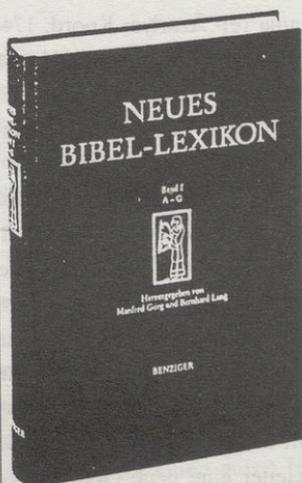
<sup>34</sup> Es ist keineswegs zwingend, mit DONNER anzunehmen, daß der Feind schon früher auf die Hauptstraße abgelenkt ist.

nie der Wasserscheide. Die vierte Gruppe (Gittajim, Hadid, Zeboim, Neballat, Lod, Ono und das Tal der Zimmerleute) listet Orte aus dem Nordwestgrenzgebiet Benjamins auf. Der verbleibende zweite Teil der Liste mit Anatot (ח. חַרְבֻּבֶּה, Koord. 1745.1349), Nob und Ananja (el-<sup>c</sup>Āzarīye; Koord. 1748.1305) beschreibt - auch ohne die Lage von Nob festlegen zu müssen - eine von Norden nach Süden angeordnete Reihung von Orten östlich der Wasserscheide. Ziemlich genau in der Mitte zwischen Anatot und Ananja liegt Rās eṭ-Ṭamīm, so daß auch die Liste Neh 11,31-35 für eine Lokalisation Nobs an diesem Platz herangezogen werden kann.

Die Geschichte Nobs läßt sich auf Grund der alttestamentlichen Texte nur lückenhaft umschreiben. Die Priesterstadt Nob, in der immerhin 85 Priester mitsamt ihren Familien und ihren Tieren wohnten (vgl. 1 Sam 22,18f.), wurde von Saul zerstört. Ob sie jemals als Priesterstadt wiederaufgebaut wurde, entzieht sich unserem Wissen. Zur Zeit Jesajas könnte dort zumindest eine kleine Ansiedlung bestanden haben, doch ist dies nicht gesichert; die Erwähnung von Nob in Jes 10,32 könnte sich u.U. auch lediglich auf ein Gebiet mit diesem Namen an Stelle der alten Ortslage beziehen. In persischer Zeit wurde dort wieder eine neue Ortschaft errichtet (Neh 11,32). Der Scherbenbefund in Rās eṭ-Ṭamīm läßt sich mit der Siedlungsgeschichte Nobs gut in Einklang bringen. Belegt sind Scherben der Eisenzeit I und der persischen, hellenistischen und spätrömisch-byzantinischen Zeit. In er-Rewawi (Koord. 1754.1332), einem unmittelbar südlich gelegenen Gelände, wurden Scherben der Eisenzeit II gefunden. Es spricht also nichts dagegen, Nob hier zu lokalisieren.

# BENZIGER

*Unersetzlich für jeden, der sich mit der Bibel beschäftigt*



## Pressestimme

„Das Erscheinen dieses Bibel-Lexikons ist insofern besonders zu begrüßen, als es zur Zeit im deutschsprachigen Raum kein Bibellexikon gibt, das die Neuorientierung der Bibelwissenschaft in den letzten Jahrzehnten in angemessener Weise spiegelt.“  
*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*

*Manfred Görg ist Universitätsprofessor für Alttestamentliche Theologie an der Universität München, Bernhard Lang Universitätsprofessor für Altes Testament und Religionswissenschaft an der Universität Paderborn. Beide Herausgeber sind durch zahlreiche Fachpublikationen hervorgetreten und zählen zu den international führenden Bibelwissenschaftlern.*

Neuer Prospekt zum NBL kann angefordert werden!

## Kurztext

Ein Standardwerk entsteht: Der erste Band des Neuen Bibel-Lexikons ist jetzt in gebundener Form lieferbar, die Einzellieferungen werden in regelmäßigem Abstand (zwei pro Jahr) fortgesetzt.

## Bereits erschienen:

- Neues Bibel-Lexikon**  
1. Lieferung  
Aa-Ar, mit 2 Abbildungen  
96 Seiten. Broschur
2. Lieferung  
Ar-Brud, mit 4 Abbildungen  
84 Seiten. Broschur
3. Lieferung  
Brue-Ein  
84 Seiten. Broschur
4. Lieferung  
Ein-Fl, mit 1 Abbildung  
96 Seiten. Broschur
5. Lieferung  
Fl-Gy, mit 23 Abbildungen  
148 Seiten. Broschur
- je Lieferung in Fortsetzung:  
DM 38,-/sFr. 35,-
6. Lieferung  
Haar-Herr
7. Lieferung  
Herrenmahl-Jesus Christus

## Neues Bibel-Lexikon

Hrsg. von Manfred Görg und Bernhard Lang

Band I, A-G

mit 39 Abbildungen

500 Seiten. Gebunden

6. Lieferung, H-I

ca. 30 Seiten. Broschur

Fadenheftung

Fadenheftung

Bestellnummer der Einbanddecke: 488889

DM 298,-/sFr. 275,-

ISBN 3-545-23074-0

ca. DM 38,-/sFr. 35,-

ISBN 3-545-23057-0

Auslieferung September

Das „Neue Bibel-Lexikon“, ein wissenschaftlich fundiertes Standardwerk, ist das derzeit aktuellste, gründlichste und überzeugendste Lexikon zur Fragen der Bibel. In mehr als 2000 Stichworten gibt es Auskunft über den aktuellen Stand überkonfessioneller bibelwissenschaftlicher Erkenntnisse.

Das „Neue Bibel-Lexikon“ zeichnet sich durch seine klare Konzeption aus:

- Über alle die Bibel betreffenden Sachverhalte wird knapp doch stets erschöpfend Auskunft gegeben;
- Altes und Neues Testament werden gleich umfassend berücksichtigt;
- fast alle namhaften deutschsprachigen Bibelwissenschaftler beider großen Konfessionen wurden als Mitarbeiter gewonnen;
- jedem Beitrag ist ein umfassendes und gerade für die neueste Forschung repräsentatives Literaturverzeichnis beigegeben.

Für die ersten fünf Lieferungen steht eine Einbanddecke zur Verfügung, die zusammen mit einem umfassenden Verzeichnis für netto DM/sFr. 8,- geliefert wird.