

*lese*



**BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

Heft 87

München 1997

Dr. Johannes

11. AUG. 1997

*✓*

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 exegetische Grundlagendiskussion betreffen, 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  
Dresdner Bank - München-Moosach  
Kt.-Nr.: 85 870 203 00  
BLZ: 700 800 00

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

Biblische Notizen  
Redaktion  
Institut für Biblische Exegese - AT  
Geschwister-Scholl-Pl. 1  
80539 München

ISSN 0178-2967

# BIBLISCHE NOTIZEN

## Beiträge zur exegetischen Diskussion

### NEUERTESTAMENT

H. Bartsch: <i>Die Bedeutung des Wortes 'König' in der Hebräerbriefe</i>	5
H. Giffner: <i>Die Bedeutung des Wortes 'König' in der Hebräerbriefe</i>	13
H.-B. Krieger: <i>Die Hebräerbriefe als literarische Einheit</i>	17
H. Schuler: <i>Die Bedeutung des Wortes 'König' in der Hebräerbriefe</i>	23
H. W. Schmidt: <i>Die Bedeutung des Wortes 'König' in der Hebräerbriefe</i>	27

### ALTES TESTAMENT

H. Giffner: <i>Die Bedeutung des Wortes 'König' in der Hebräerbriefe</i>	31
H. W. Schmidt: <i>Die Bedeutung des Wortes 'König' in der Hebräerbriefe</i>	35
H. Bartsch: <i>Die Bedeutung des Wortes 'König' in der Hebräerbriefe</i>	39

Heft 87

München 1997

Herausgeber: Prof. Dr. Manfred Görg, München  
Redaktion: Dr. Augustin R. Müller, München  
Druck: Druckererei Verlag K. Uhlau GmbH, Bamberg

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 57

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Manfred Görg, München  
Redaktion: Dr. Augustin R. Müller, München  
Druck: Druckerei u. Verlag K. Urlaub GmbH, Bamberg

INHALT

Seite

NOTIZEN

S. Bombeck: *hallo* und *kona* im altäthiopischen Markusevangelium . . . . . 5

P. Gafner: Le cercueil et la rosée – Le mot መዳሪያ en Luc 7,14 . . . . . 13

K.-S. Krieger: Die Historizität des Census des Quirinius . . . . . 17

J. Kügler: Gold, Weihrauch und Myrrhe. Eine Notiz zu Mt 2,11 . . . . . 24

H.-G. von Mutius: Das Verständnis der Verbform ገለጸህ in Numeri 16,15  
im Licht des Targums Neofiti 1 . . . . . 34

ABHANDLUNGEN

A. Budde: Der Abschluß des alttestamentlichen Kanons und seine  
Bedeutung für die kanonische Schriftauslegung . . . . . 39

M. Görg: Didaktik der Entzifferung.  
Georg Ebers und die Einführung in die Hieroglyphenkunde 56

U. Poplutz: Tel Miqne/Ekron  
Geschichte und Kultur einer philistäischen Stadt . . . . . 69



## hallo und kona im altäthiopischen Markusevangelium

Stefan Bombeck - München

R. Zuurmond hat den altäthiopischen Text des Markusevangeliums auf der Basis zweier Manuskripte ediert, die wahrscheinlich vor dem 13. Jh. geschrieben worden sind.<sup>1</sup> Dadurch ist es jetzt möglich, das lebendige Altäthiopisch der aksumitischen Periode außer anhand der Inschriften auch anhand eines Übersetzungstextes zu erschließen, dessen Sprache sicher nicht arabisch beeinflusst ist. Die Übersetzung ist hinsichtlich der Syntax relativ frei; andererseits ermöglicht die Kenntnis der Vorlage eine gewisse Kontrolle des Gemeintem. Hier soll einmal exemplarisch gezeigt werden, was sich aus diesem Text über Verwendung und Bedeutung der Verben *hallo* und *kona* erschließen läßt.<sup>2</sup>

## I. hallo

## 1. Perf.

## a) "da sein" ohne Ortsangabe

8,1 *wayə'əta 'amira kā'əba bəzuh sab' hallo* "und an jenem Tag waren wieder viele Menschen da" (εν εκειναις ταις ημεραις παλιν πολλου οχλου οντος)

9,1 *hallawu zəya yəqawwəmu 'əlla 'iyəf'ə'məwo lamot* "da sind welche, wobei sie hier stehen, die den Tod nicht schmecken werden" (εισιν τινες των ωδε εσθηκοτων οτινεις ου μη γευσωνται θανατου)

10,46 *wahallo walda timewos bartimewos 'əwwur wayənabbər wəsta fənot wayəsə'əl* "und da war der Sohn des Timäus, Bartimäus, der Blinde, und er saß am Weg und bettelte" (ο υιος Τιμαιου Βαρτιμαιος ο τυφλος εκαθητο παρα την οδον προσαιτων)

12,20 *hallawu 'ənka sab'attu 'ahaw* "nun waren da sieben Brüder" (επτα αδελφοι ησαν)

## b) "(da) sein" mit Ortsangabe

1,23 *wahallo bə'əsi zagānen wəsta mək'w'rāb* "und ein besessener Mann war in dem Tempel" (και ην εν τη συναγωγη αυτων ανθρωπος εν πνευματι ακαθαρτω)

2,1 *wasam'əwo wəsta bet kama hallo* "und sie hörten, daß er in einem Haus war" (ηκουσθη οτι εν οικω εστιν)

2,4 *wasoba sə'nū 'ab'oto hāba hallo 'əsmā šəfuq sab' hāba hallo 'iyasus našātu tafara* "und als sie ihn nicht hineinbringen konnten, wo er war, weil die Menschen dicht waren, wo Jesus war, zerstörten sie das Dach" (και μη δυναμενοι προσενεγκαι αυτω δια τον οχλον απεστρεψαν την στεγην οπου ην)

1: R. Zuurmond, NT Aeth: The Synoptic Gospels. General Introduction; Edition of the Gospel of Mark, 1989, ÄthFor 27

2: Ich zitiere alle Belege für eine Form von *hallo* oder *kona*. Für Ger. oder Inf. von einem der beiden Verben gibt es keinen Beleg. Den griechischen Text zitiere ich nach dem Nestle-Aland (26. Auflage) jeweils in der Form, der der Vorlage des Äthiopiens am nächsten scheint, also u.U. entsprechend den Angaben über Mehrheitstext oder W. Zum bisherigen Forschungsstand s. D. Cohen, La phrase nominale et l'évolution du système verbal en sémitique, 1984, S. 210-231; M. Cohen, Le système verbal sémitique et l'expression du temps, 1924 (s. Register); A. Dillmann, Ethiopic Grammar, <sup>2</sup>1907, S. 170ff, 499f.

- 2,19 *wayəklənu daqīqu lamar'āwi šawima 'amṯāna hallo mar'āwi məslehomu* "und können die Kinder des Bräutigams fasten, solange der Bräutigam bei ihnen ist?" (μη δυνατόι οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ὧ ο νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστὶν νηστευεῖν)
- 3,1 *wahallo həyya bə'əsi* "und dort war ein Mann" (καὶ ἦν ἐκεῖ ἀνδρῶπις)
- 5,40 *wabo'a ḥaba hallawat ḥəḏān* "und er ging hinein, wo das Kind war" (καὶ εἰσπορεύεται ὅπου ἦν τὸ παιδίον)
- 6,3 *'akkonu zəntu wə'ətu walda šarābi . . . wa'akko 'ahātihuni hallawā zəya ḥabena* "ist das nicht der Sohn des Zimmermanns . . . und sind nicht auch seine Schwestern hier bei uns?" (οὐχ οὗτος ἐστὶν ὁ τεκτῶν (Mt 13,55 οὐχ οὗτος ἐστὶν ὁ τοῦ τεκτονοῦς υἱός) . . . καὶ οὐκ εἰσὶν αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ ὠδε πρὸς ἡμᾶς)
- 6,47 *wamasiyo hallo ḥamar mā'əkala bāḥr wawə'tussa bāḥətitu hallo wəsta mədr* "und als es Abend wurde, war das Boot mitten im Meer, er aber allein war auf dem Land" (καὶ ὠψίας γενομένης ἦν τὸ πλοῖον ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης καὶ αὐτὸς μόνος ἐπὶ τῆς γῆς)
- 6,55 *wa'amšə'u dəwwuyāna ba'arāt wayəwassədu ḥaba sam'u hallo* "und sie brachten Kranke auf Betten und trugen sie hin, wo sie hörten, daß er sei" (καὶ ἠρξάντο ἐπὶ τοῖς κρεβάτοις τοὺς κακῶς ἐχόντας περιφέρειν ὅπου ἤκουον ὅτι ἐστὶν)
- 13,16 *wazani gadāma hallo* "auch, wer auf dem Feld ist" (καὶ ὁ εἰς τὸν ἀγρὸν)
- 13,21 *nawā zəya hallo krəstos* "hier ist der Christus!" (ἴδε ὠδε ὁ χριστός)
- 14,3 *wa'ənza hallo bitānyā beta sām'on* "und während er in Betanien im Haus Simons war" (καὶ ὄντος αὐτοῦ ἐν Βηθανίᾳ ἐν τῇ οἰκίᾳ Σίμωνος)
- 14,49 *wak'əllo 'amira hallawku məslekəmu 'əmhər bamək'rab* "und jeden Tag war ich bei euch, wobei ich im Tempel lehrte" (καθ' ἡμέραν ἤμην πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων)
- 14,66 *wa'ənza hallo peṭros tāḥta wəsta 'ašd* (lies 'ašad) "und während Petrus unten im Hof war" (καὶ ὄντος τοῦ Πέτρου κάτω ἐν τῇ αὐλῇ)
- 14,67 *'antani məsla 'iyasus nəzrāwi hallawka* "auch du warst bei dem Nazarener Jesus" (καὶ σὺ μετὰ τοῦ Ναζαρηνοῦ ἦσθα τοῦ Ἰησοῦ)
- 15,7 *wahallo muqūḥ zasəmu barəbān məsla 'əlla gabru hakaka* "und ein Gefesselter namens Barabbas war bei denen, die einen Aufruhr gemacht hatten" (ἦν δὲ ὁ λεγομένος Βαραββᾶς μετὰ τῶν στασιαστῶν δεδεμένος)
- 16,6 *wa'ihallo zəya* "und er ist nicht hier" (οὐκ ἐστὶν ὠδε)
- 16,10 *wayə'əti ḥawirā zenawat la'əlla məslehu hallawu qadimu 'ənza hallawu yəläḥəwu wayəbakkəyu* "und jene, als sie gegangen war, benachrichtigte die, die früher bei ihm gewesen waren, während sie trauerten und weinten" (ἐκεῖνη πορευθεῖσα ἀπηγγείλεν τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις πένθουσι καὶ κλαίουσιν)

c) Verbindung *hallo* (Subjekt) *yəqattəl*

- 1,4 *wahallo yohannəs yāṯamməq bagadām wayəšabbək təmqata* "und Johannes taufte in der Wüste und verkündete eine Taufe" (ἐγενετο Ἰωάννης βαπτίζων ἐν τῇ ἐρημῷ καὶ κηρυσσῶν βαπτισμῷ)
- 2,6 *wahallawu šəḥaft yənabbəru* "und Schreiber saßen da" (ἦσαν δὲ τινες τῶν γραμματέων ἐκεῖ καθήμενοι)
- 15,40 *wahallawā 'ənəst yəneššərə 'əmrəḥuq* "und Frauen schauten von ferne" (ἦσαν δὲ καὶ γυναῖκες ἀπο μακροῦθεν θεωροῦσαι)
- 16,10 s. o.

d) Verbindung *hallawa* (Objekt) *yəqtəl*

- 8,31 *wa'əḥaza yəmahəromu kama hallawo lawalda 'əg'wāla 'əma ḥəyāw bəzuḥa yəḥməməwo wayāmakkərəwo rabbanāt* "und er fing an, sie zu lehren, daß es für den

Menschensohn nötig sei, daß die Lehrer ihn viel leiden ließen und ihn erprobten" (και ηρξατο διδασκειν αυτοις οτι δει τον υιον του ανθρωπου πολλα παθειν και αποδοκιμασθηναι υπο των προσηυτερων)

9,31 *hallawo lawalda 'əg<sup>w</sup>āla 'əma həyāw yāgbə'əwo wəsta 'əda sab'* "es ist für den Menschensohn nötig, daß sie ihn in Menschenhand übergeben" (ο υιος του ανθρωπου παραδιδεται εις χειρας ανθρωπων)

10,32 *wa'ahaza yəngəromu zahallawa yərkabo* "und er fing an, ihnen zu sagen, was ihm begegnen müsse" (ηρξατο αυτοις λεγειν τα μελλοντα αυτω συμβαινειν)

13,7 *'əsmā hallawo yəkun zəntu* "denn dies muß geschehen" (δει γαρ γενεσθαι)

## 2. Impf.

Außer den Belegen für das Perf. von *hallo* gibt es je einen Beleg für Impf. Ind. und Impf. Subj. Beide gehören zur Gruppe "(da) sein" mit Ortsangabe:

9,19 *'əska mā'əzenu 'əhellu məslekəmu* "bis wann werde ich bei euch sein?" (εως ποτε προς υμας εσομαι)

3,14 *warassaya 'asšarta wak'etta həwārəyāta samayomu kama yahalləwu məslehu* "und er setzte zwölf ein - Boten nannte er sie - damit sie bei ihm seien" (και εποιησεν δωδεκα ους και αποστολους ωνομασεν ινα ωσιν μετ αυτου)

## 3. Schluß

*hallo* bedeutet prinzipiell "da sein" und steht meist für eine Form von εμ. Sein Perf. wird auf allen Zeitstufen verwendet, jedoch für Zukunft nur in 13,16. Überall ist eine relative GZ oder VZ gemeint. Vermutlich bezeichnet das Perf. von *hallo* den Zustand.

Die Verbindung *hallo* (Subjekt) *yəqattəl* wird für eine dauernde Handlung in der Vergangenheit verwendet und läßt sich mit "er war dabei, zu tun" erklären. Sie steht nur für ein Verb der Bedeutung "sein" mit Part. In 1,4 und 16,10 hat der Übersetzer für den Aor. von γινομαι die Bedeutung "sein" angenommen; in 16,10 hat er γενομενοις doppelt übersetzt. In 14,49 könnte man auch übersetzen "und jeden Tag lehrte ich bei euch im Tempel". Aber da in 9,1 wohl kaum gemeint ist "sie standen hier", läßt sich vorläufig die Regel formulieren: wenn zwischen *hallo* und *yəqattəl* eine Ortsangabe steht, liegt keine Verbindung vor - dazwischen darf höchstens das Subjekt stehen.

Die Verbindung *hallawa* (Objekt) *yəqtəl* wird für ein notwendiges Geschehen verwendet und läßt sich mit "es ist (ihm) zu geschehen" erklären.<sup>1</sup>

## II. *kona*

### 1. Perf.

#### a) "(etwas) sein"

4,6 *wa'əsmā 'ikona 'əmuqa maretu wa'albo šərwa yabsa* "und weil seine Erde nicht tief war und es keine Wurzel hatte, vertrocknete es" (και δια το μη εχειν ριζαν εξηρανθη - Zusatz des Äthiopiens)

6,4 *'ikona mənnuna nabīyy za'ənbala bahagaru* "ein Prophet ist nicht verachtet außer in seiner Stadt" (ουκ εστιν προφητης ατιμος ει μη εν τη πατριδι αυτου)

7,27 *'əsmā 'ikona šānnāy našī'a həbəsta wəluḏ* "denn es ist nicht schön, das Brot der Kinder zu nehmen" (ου γαρ εστιν καλον λαβειν τον αρτον των τεκνων)

9,40 *'əsmā 'əmkama 'ikona 'ədəwəkkəmu bišəkkəmu wə'ətu* "denn sobald er nicht euer Gegner ist, ist er euer Genosse" (ος γαρ ουκ εστιν καθ υμων υπερ υμων εστιν)

10,8 *nāhuke 'ikonu kəl'etta* "siehe, also sind sie nicht zwei" (ωστε ουχετι εσιον δυο)

1: s. im Syrischen den Inf. mit ܘܟܘܢܘܢ oder ܟܘܢܘܢ (s. Th. Nöldeke, Kurzgefaßte syrische Grammatik, 2<sup>e</sup> 1898, § 286, S. 216u)

- 10,43 *walakkəmussa 'ikona kamāhu* "aber für euch ist es nicht so" (ουχ ουτως δε εστιν εν υμιν)  
 11,13 *'əsma 'ikona gizehu labalas* "denn es war nicht die Zeit der Feigen" (ου γαρ ην καιρος συκων)  
 12,27 *'ikonake 'amlāka məwwūtān 'amlāka ḥayāwān wə'ātu* "nun ist er nicht ein Gott von Toten; ein Gott von Lebendigen ist er" (ουχ εστιν θεος νεκρων αλλα ζωντων)  
 12,34 *'ikonka rəḥuqa 'əmmangəšta 'əgzi'a bəḥer* "du bist nicht fern vom Reich Gottes" (ου μακρον ει απο της βασιλειας του θεου)  
 13,11 *'əsma 'ikonkəmu 'antəmu zatənabbəbu za 'ənbala manfas qəddus* "denn ihr seid nicht die, die reden, sondern der heilige Geist" (ου γαρ εστε υμεις οι λαλουντες αλλα το πνευμα το αγιον)  
 13,15 *wa'iyəbā' yənsā' zakona 'əmənna bet* "und er soll nicht hineingehen, um aus dem Haus zu holen, was es auch sei" (μηδε εισελθαιω αρα τι εκ της οικιας αυτου - *zakona* übersetzt das τι)

b) "werden"

- 4,17 *wa'əmkama kona məndābe wasəddata ba'ənta qāl ya'alləwu sobehā* "und sobald es Drangsal und Verfolgung wegen des Wortes gibt, dann fallen sie ab" (ειτα γενομενης θλιψεως η διωγμου δια τον λογον ευθυσ οκαנדαλιζονται)  
 4,39 *wakona 'abiyya zāḥna* "und es entstand eine große Stille" (και εγενετο γαληνη μεγαλη)  
 5,14 *wawaḏ'u yər'ayu zakona* "und sie kamen heraus, um zu sehen, was geschehen war" (και ηλθον ιδειν τι εστιν το γεγονος)  
 5,16 *wəzenawəwomu 'əlla rə'yu zakama kona zagānen* "und die, die es gesehen hatten, berichteten ihnen, wie dem Besessenen geschehen war" (και διηγησαντο αυτοις οι ιδοντες πως εγενετο τω δαμμονιζομενω)  
 5,33 *'əsma 'amarat zakona lā'lehā* "weil sie wußte, was mit ihr geschehen war" (ειδουα ο γεγονεν επ αυτη)  
 6,14 *'əsma kəsuta kona səmu* "denn sein Name wurde offenbar" (φανερον γαρ εγενετο το ονομα αυτου)  
 6,21 *wakona 'əlata 'ama yəgəbbər herodəs ba'āla za'əlata tawalda wa'amsəḥa* "und es kam ein Tag, als Herodes das Fest des Tages machte, an dem er geboren worden war, und er ließ speisen" (και γενομενης ημερας ευκαιρου οτε Ηρωδης τοις γενεσιαις αυτου δειπνον εποησεν)  
 6,35 *wa'əmdəḥra bəzuḥa sa'āta kona maṣ'u 'ardā'ihu* "und nachdem es spät geworden war, kamen seine Gehilfen" (και ηδη ωρας πολλης γενομενης προεελθοντες αυτω οι μαθηται αυτου)  
 9,26 *wakona kama badn* "und er wurde wie eine Leiche" (και εγενετο ωσει νεκρος)  
 12,10 *'əbn 'ənta mannanəwā nadaqt yə'əti konat wəsta rə'sa mā'əzənt* "der Stein, den die Bauleute verwarfen, der ist in der Eckspitze geworden" (λιθον ον απεδοκιμασαν οι οικοδομουντες ουτος εγενηθη εις κεφαλην γωνιας)  
 12,11 *'əmḥaba 'əgzi'a bəḥer konat yə'əti* "von Gott ist jener geworden" (παρα κυριου εγενετο αυτη)  
 13,19 *'əsma yəkawwəḥn yə'əta 'amira 'abiyya ḥəmāma za'əm'ama kona 'ālam 'ikona kamāhu* "denn an jenem Tag wird es ein großes Leiden geben, wie es ein solches nicht gegeben hat, seit die Welt entstanden ist" (εσονται γαρ αι ημεραι εκειναι θλιψις οια ου γεγονεν τοιαυτη απ αρχης κτισεως)  
 13,29 *'əmkama rə'ikəmu zəntu k'wəllu kona 'ā'məru* "sobald ihr dies alles geschehen seht, wißt!" (οταν ιδητε ταυτα γινομενα γινωσχετε)

15,33 *wasoba kona gize qatr šalma ḏahāy wak<sup>W</sup>əllu 'ālam šalma* "und als die Mittagszeit kam, wurde die Sonne finster, und die ganze Welt wurde finster" (και γενομενης ωρας εκτης σκοτος εγενετο εφ ολην την γην)

2. Impf. Ind.

a) "(etwas) sein"

10,8 *wayəkawwənu kəl'əhomu 'ahada šəgā* "und die Zwei werden ein Fleisch sein" (και εσονται οι δυο εις σαρχα μιαν)

10,31 *wabəzūhān qaddamt yəkawwənu daharta* "und viele Erste werden Letzte sein" (πολλοι δε εσονται πρωτοι εσχαιτοι)

12,23 *lamannu 'əmānehomu təkawwəno bə'əsita* "die Frau von wem von ihnen wird sie sein?" (τινος αυτων εσται γυνη)

12,37 *'əffo 'ənka waldo yəkawwəno* "wie wird er also sein Sohn sein?" (και ποθεν αυτου εστιν υιος - εσται γελεσεν?)

13,13 *watəkawwənu šəlu'āna baḥaba k<sup>W</sup>əllu* "und ihr werdet bei allen gehaßt sein" (και εσεσθε μισουμενοι υπο παντων)

b) "werden"

4,11 *wala'əlla 'af'a baməssāle k<sup>W</sup>əllu yəkawwən* "und denen draußen wird das alles im Gleichnis" (εκεινοις δε τοις εξω εν παραβολαις τα παντα γινεται)

11,23 *la'emma təbeləwo lazəntu dabr . . . wa'ināfaqqəmu baləbbəkkəmu wata'amankəmu kama zanabəkkəmu yəkawwən watarəkkəbu* "wenn ihr zu diesem Berg sagt . . . und in eurem Herz nicht zweifelt und glaubt, wird es geschehen und ihr werdet es bekommen, wie ihr gesagt habt" (ος αν ειπη τω ορει τουτω . . . και μη διακριθη εν τη καρδια αυτου αλλα πιστευη οτι ο λαλει γινεται εσται αυτω)

11,24 *k<sup>W</sup>əllo zašallaykəmu wasa'alkəmu 'ənza tət'ammanu kama tərəkkəbu wayəkawwənakkəmu* "alles, worum ihr betet und bittet, während ihr glaubt, daß ihr es bekommen werdet, und es wird euch geschehen" (παντα οσα προσευχεσθε και αιτεισθε πιστευετε οτι λαμβανετε και εσται υμιν)

13,4 *mā'əze yəkawwən zəntu wamənt tə'əmərta 'ama yəkawwən zəntu k<sup>W</sup>əllu* "wann wird dies geschehen, und was ist das Zeichen, wenn dies alles geschieht?" (ποτε ταυτα εσται και τι το σημειον οταν μελλη ταυτα συντελεισθαι παντα)

13,19 *'əsma yəkawwən yə'əta 'amira 'abiyya həməma* "denn an jenem Tag wird es ein großes Leiden geben" (εσονται γαρ αι ημεραι εκειναι θλιψις)

c) 3. sg. masc. "es ist erlaubt"

2,24 *rə'i zayəgabbəru 'ardā'ika za'iyəkawwən basanbat* "sieh, was deine Gehilfen tun, was man am Sabbat nicht darf!" (ιδε τι ποιουσιν τοις σαββασιν ο ουκ εξεστιν)

2,26 *wabal'a həbəsta mašwā't za'iyəkawwəno labali' za'ənbala lakāhnāt* "und er aß das Opferbrot, das nur die Priester essen dürfen" (και τους αρτους της προθεσεως εφαγεν ους ουκ εξεστιν φαγειν ει μη τοις ιερευσιν)

3,4 *yəkawwənəhu basanbat gabira šānnāy* "darf man am Sabbat Gutes tun?" (εξεστιν τοις σαββασιν αγαθον ποιησαι)

6,18 *'iyəkawwənaka tāwsəb bə'əsita 'əhuka* "du darfst die Frau deines Bruders nicht heiraten" (ουκ εξεστιν σοι εχειν την γυναικα του αδελφου σου)

10,2 *'amma yəkawwənəhu labə'əsi yəḏḥar bə'əsita* "ob der Mann eine Frau verstoßen darf" (ει εξεστιν ανδρι γυναικα απολυσαι)

12,14 *yəkawwənənanahu nahab šabbāḥta dinār lanagāši 'aw 'albo* "dürfen wir dem König die Dinarsteuer geben oder nicht?" (εξεστιν δουναι κλησον Καισαρι η ου)

13,14 *wasoba rə'ikəmu hasāro lamusənnā zayəbe dānə'el nabiiyy zayəqawwəm haba 'iyəkawwən* "und wenn ihr die Schande des Verderbens seht, was der Prophet Daniel gesagt hat, die steht, wo es nicht erlaubt ist" (οταν δε ιδητε το βδελυγμα της ερημω-  
σεως εστηκοτα οπου ου δει)

### 3. Impf. Subj.

#### a) "(etwas) sein"

9,35 *zayəfaqqəd ləhiqa yəkun layāthət rə'əso lak'əllu wayəkun lā'ka lak'əllu* "wer Ältester sein will, soll sich selbst für alle erniedrigen und Diener für alle sein" (ει τις θελει πρωτος ειναι εσται παντων εσχατος και παντων διακονος)

10,19 *wa'itəkun səm'a baħassat* "und sei nicht lügnerisch Zeuge" (μη ψευδομαρ-  
τυρησης)

10,21 *'əmma təfaqqəd fəššuma təkun* "wenn du vollkommen sein willst" (Mt 19,21 ει θελεις τελειος ειναι)

10,43 *zayəfaqqəd 'əmənnekəmu yəkun liqa yəkunkəmu gabra* "wer von euch Ältester sein will, soll euch Sklave sein" (αλλ ος αν θελη μεγας γενεσθαι εν υμιν εσται υμων διακονος)

10,44 *wazayəfaqqəd 'əmənnekəmu yəkun 'əbiyya yəkunkəmu lā'ka* "und wer von euch groß sein will, soll euch Diener sein" (και ος αν θελη εν υμιν ειναι πρωτος εσται παντων δουλος)

11,17 *betəyassa beta šalot yəkun lak'əllu 'əhzāb* "mein Haus soll ein Gebetshaus für alle Völker sein" (ο οικος μου οικος προσευχης κληθησεται πασιν τοις εθνεσιν - Lk 19,46 και εσται ο οικος μου οικος προσευχης)

#### b) "werden"

1,44 *wa'abə' mabā'aka . . . kama yəkun səm'a lā'lehomu* "und bring deine Darbringung . . . damit es ein Zeugnis gegen sie gibt" (και προσενεγκε . . . εις μαρτυριον αυτοις)

6,11 *nəgəfu šabala 'əgarikəmu kama yəkun səm'a lā'lehomu* "schüttelt den Staub eurer Füße ab, damit es ein Zeugnis gegen sie gibt" (εκτιναξάτε τον χουν τον υποκατω των ποδων υμων εις μαρτυριον αυτοις)

13,7 *'əsmā hallawo yəkun zəntu* "denn dies muß geschehen" (δει γαρ γενεσθαι)

13,9 *wayətbəššəhukəmu həba malā'əkt wanagašt ba'ənti'aya kama yəkun səm'a lā'lehomu* "und sie werden euch meinerwegen bei Fürsten und Königen vorladen, damit es ein Zeugnis gegen sie gibt" (και επι ηγεμονων και βασιλεων σταθησεσθε ενε-  
κεν εμου εις μαρτυριον αυτοις)

13,18 *šalləyu kama 'iyəkun g'əyyākəmu bakəramt* "betet, damit eure Flucht nicht im Winter stattfindet" (προσευχεσθε δε ινα μη γενηται η φυγη υμων χειμωνος)

13,19 *wa'ihī yəkun* "und es soll es auch nicht geben" (και ου μη γενηται)

13,30 *'itəhalləq zātti təwlədd za'ənbala yəkun zəntu k'əllu* "dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bevor dies alles geschieht" (ου μη παρελθη η γενεα αυτη μεχρις ου ταυτα παντα γενηται)

14,36 *wabāhəttu faqāda zi'aka yəkun wa'akko faqāda zi'aya* "aber dein Wille geschehe und nicht mein Wille" (αλλ ου τι εγω θελω αλλα τι ου - Lk 22,42 πλην μη το θελημα μου αλλα το σου γινεσθω)

### 4. Schluß

*kona* bedeutet prinzipiell "(etwas) sein" oder "werden; geschehen" u.ä. Sein Perf. ist mit der Bedeutung "sein" außer in 13,15 immer negiert und steht meist für ein Praes. von εμμ mit ουκ; mit der Bedeutung "werden" u.ä. steht es meist für Aor. oder Perf. von γινομαι. Das Impf. Ind. meint mit der Bedeutung "sein" die Zukunft und steht

meist für ein Fut. von  $\epsilon\mu\iota$ ; mit der Bedeutung "werden" u.ä. steht es meist für ein Praes. von  $\gamma\iota\nu\omicron\mu\alpha\iota$  oder ein Fut. von  $\epsilon\mu\iota$ ; die 3. sg. masc. bedeutet auch "es ist erlaubt" und steht meist für  $\epsilon\zeta\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ . Das Impf. Subj. steht mit der Bedeutung "sein" meist für Inf. oder Fut. von  $\epsilon\mu\iota$ , mit der Bedeutung "werden" u.ä. meist für Aor. Inf. oder Konj. von  $\gamma\iota\nu\omicron\mu\alpha\iota$  oder für  $\epsilon\iota\varsigma \mu\alpha\rho\tau\upsilon\omicron\iota\omicron\nu$  "zum Zeugnis". Vermutlich bezeichnet das Perf. mit 'i- den Zustand, sonst einen vollendeten Aspekt, das Impf. Ind. einen unvollendeten Aspekt, das Impf. Subj. die Möglichkeit.

Das Perf. mit 'i- mit der Bedeutung "ist nicht" usw. läßt sich schwerlich auf "ist nicht geworden" zurückführen.<sup>1</sup> Vielmehr ist diese Verwendung eines Perf. für Gegenwart wie bei den althebräischen Zustands- und Affektverben<sup>2</sup> und ganz parallel beim syrischen  $\bar{l}\bar{a} \bar{h}w\bar{a}$  usw. für  $\text{ouk } \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ <sup>3</sup> usw. als historisches Relikt eines früheren "Stativs" zu erklären.  $y\acute{o}k\acute{a}w\acute{w}\acute{o}n$  mit der Bedeutung "es ist erlaubt" läßt sich als "es geschieht (in der Regel)" erklären; aus den Fakten wird eine Norm abgeleitet.

Auffällig ist noch die Abwesenheit jeglicher Verbindung von *kona* mit einer Verbalform, insbesondere *kona yəqattəl*. In einem so langen Text, der sozusagen das ganze Leben enthält, dürfte das kein Zufall sein. Wenn man die Übersetzungstechnik des Äthiopiens insgesamt betrachtet, kann es auch kaum eine Folge mangelnder Freiheit gegenüber der Vorlage sein. Vielmehr ist anzunehmen, daß die Verbindungen mit *kona* nicht zum lebendigen Altäthiopischen der aksumitischen Periode gehören, sondern einfach Entlehnungen aus dem Arabischen (*kāna yaf'alu* usw.) sind.<sup>4</sup> Erst nachträglich sind sie - etwa bei einer Revision nach einem arabischen Text oder als der mittlerweile deutlicher wirkende Ausdruck - auch in Texte der aksumitischen Periode gelangt.

### III. Das Verhältnis zwischen *kona*, *hallo* und dem Nominalsatz

Die oben erzielten Ergebnisse drängen noch drei Fragen auf.

1. Kann für das einfache "da-Sein" nicht auch *bo* mit der Bedeutung "es gibt" verwendet werden?

Für *bo* gibt es folgende Belege mit dieser Bedeutung:<sup>5</sup>

4,36 *wabo kālə'ātani 'ahmāra məslehomu* "und es gab auch andere Boote bei ihnen" ( $\kappa\alpha\iota \alpha\lambda\lambda\alpha \pi\lambda\omicron\iota\alpha \eta\nu \mu\epsilon\tau \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ )

5,11 *wabottu həyya marā'əya 'ahrəw bəzuḥ yətra'ay mangala dabr* "und dort gab es eine große Schweineherde, wobei sie am Berg weidete" ( $\eta\nu \delta\epsilon \epsilon\kappa\epsilon\iota \pi\rho\omicron\varsigma \tau\omega \theta\omicron\rho\epsilon\iota \alpha\gamma\epsilon\lambda\eta \chi\omicron\iota\rho\omega\nu \mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\eta \beta\omicron\sigma\omicron\kappa\omicron\mu\epsilon\nu\eta$ )

4,22 *wa'albo həbu'a za'yāstarə'i wa'albo kəduna za'yətkəššat* "und es gibt nichts Verborgenes, das nicht sichtbar wird, und es gibt nichts Verdecktes, das nicht ent-

1: vgl. A. Dillmann, *Ethiopic Grammar*,<sup>2</sup> 1907, § 194, S. 500

2: s. Verf., *Das althebräische Verbalsystem aus aramäischer Sicht: masoretischer Text, Targume und Peschitta*. - Peter Lang, 1997, (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie; Bd. 591), S. 68-73; 231f

3: s. J. Joosten, *The Negation of the Non-Verbal Clause in Early Syriac*, in: *JAOS* 112 (1992), S. 584ff

4: So schon bei St. Weninger, "*kona qatala* zum Ausdruck der Vorvergangenheit im Ge'ez?" (Vortrag beim Jenaer Kolloquium zur Semitischen Sprachwissenschaft, 1995) und "Das Verbalsystem des Altäthiopischen: Eine Untersuchung seiner Verwendung und Funktion unter Berücksichtigung des Interferenzproblems" (Habilitationsschrift München, 1996), beide noch unpubliziert, anders als in seiner *Kurzgrammatik* (1993).

5: Ausgenommen *bo za-* u.ä., was praktisch "jemand; etwas" u.ä. bedeutet, und *bonu* zur Einleitung einer Satzfrage (s. F. Prätorius, *Äthiopische Grammatik*, 1886, § 37, S. 35; § 156, S. 144)

hüllt wird" (ου γαρ εστιν κρυπτον εαν μη ινα φανερωθη ουδε εγενετο αποκρυφον αλλ ινα ελθη εις φανερον)

10,18 *'albo her za'ənbala 'ahadu 'əgzi'a bəher* "es gibt keinen Guten außer einem, Gott" (ουδεις αγαθος ει μη εις ο θεος)

12,31 *zaya'abbi 'əm'allāntu tə'əzāz 'albottu* "ein größeres Gebot als diese gibt es nicht" (μειζων τουτων αλλη εντολη ουκ εστιν)

12,32 *wa'albo bā'da za'ənbalehu* "und es gibt keinen anderen außer ihm" (και ουκ εστιν αλλος πλιν αυτου)

Für das einfache "da-Sein" wird also positiv nur *hallo* verwendet, negativ nur *'albo*. In 4,36 und 5,11 scheint *bo* mit *hallo* für das "(da) Sein" mit Ortsangabe vertauschbar zu sein. Da das Wort *hallo* eine auf das Äthiopische beschränkte Neuerung ist, darf man vermuten, daß *hallo* das ältere *bo* weitgehend verdrängt hat, wobei dieses sich hinter der Negation *'al-* gehalten hat.

2. Wann wird für das "da-Sein" mit Ortsangabe ein Nominalsatz verwendet?

Bei der Durchsicht derjenigen Nominalsätze,<sup>1</sup> die keine Wortfragen wie in 14,14 sind, ergibt sich, daß in ihren Prädikaten wohl *la*, *kama*, *'əmənna* und *'aska* vorkommen, aber keine Präpositionen der Ruhe wie *wəsta*, *həba*, *məsla* oder *mā'əkala* oder Adverben wie *həyya* oder *zəya*. Nur an zwei Stellen könnte man zweifeln:

1,19 *rakabomu layā'qob walayohānnəs 'əhuhu daqīqa zabdewos walallihuni wəsta hamar yāstašānnəyu mašāgarīhomu* "er fand Jakobus und dessen Bruder Johannes, die Kinder des Zebedäus, und auch ihn selbst im Boot, wie sie ihre Netze ausbesserten" (ειδεν Ιακωβον τον του Ζεβεδαίου και Ιωάννην τον αδελφον αυτου και αυτους εν τω πλωω καταρτιζοντας τα δικτυα). Die Konstruktion von *rakaba* mit Objekt und Impf. Ind., dessen Subjekt dieses Objekt ist, ist parallel z. B. zu *rakabomu yənawwəmu* "er fand sie schlafend" in 14,37; ein Nominalsatz "und auch er selbst war im Boot" wäre also eine Parenthese. Die Objekte *yā'qob* und *yohānnəs* stehen, wie man an der Apposition *'əhuhu* sieht, nach *la-* im virtuellen Nominativ. Der Übersetzer könnte *αυτον* gelesen, aber in Kongruenz mit den Namen den Nominativ gesetzt haben, wobei *lallihu* als drittes Objekt und *wəsta hamar* als Ortsangabe zum Objekt gemeint wäre.

5,2 *bə'əsi za'əkkuy gānen lā'lehu* "ein Mann mit einem bösen Geist auf sich" (ανθρωπος εν πνευματι ακαθαρτω). Da *zagānen* schon "ein Besessener" bedeutet,<sup>2</sup> kann *lā'lehu* hier zusätzliche Ortsangabe sein.

3. Wann wird für das "(etwas) Sein" ein Nominalsatz verwendet?

Bei der Durchsicht dieser Nominalsätze ergibt sich, daß sie nicht mit *'i-* negiert und fast nur für Gegenwart oder Vergangenheit verwendet werden. Für Zukunft scheint ein Nominalsatz nur in 12,25 zu stehen, aber für griechisches *εισιν*.

Das positive "(etwas) Sein" in Gegenwart oder Vergangenheit bezeichnet der Nominalsatz. Dagegen bedeutet *hallo* speziell das "da-Sein"; *kona* bedeutet einerseits "werden" u.ä., andererseits "(etwas) sein" in den Bereichen der Zukunft, der Möglichkeit und der Satznegation.<sup>3</sup>

1: Ausgenommen Relativpronomen mit Ortsangabe mit der Bedeutung "wer irgendwo ist" wie in 4,11 (s.o.) und *bo* usw. mit der Bedeutung "er hat".

2: s.o. in 1,23; 5,16

3: Die Angaben A. Dillmanns (s.o.) über die Verwendung von *hallo* und *kona* scheinen also für das lebendige Altäthiopisch der aksumitischen Periode nicht ganz zu stimmen. Die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit scheinen die von D. Cohen (s.o.) teils zu bestätigen, teils ermöglichen sie noch schärfere Definitionen. D. Cohen bringt übrigens nur drei sicher "präarabische" Belege (S. 216; 222), und die widersprechen meinen Ergebnissen nicht.

## Le cercueil et la rosée – Le mot σορος en Luc 7.14

Philippe Gafner – Lausanne

Dans le récit de la résurrection du fils de la veuve de Naïn, propre à l'évangile selon Luc, le mot σορος fait problème. Ce hapax désigne le *cercueil*<sup>1</sup>, inusité chez les hébreux qui, au premier siècle en terre d'Israël, enveloppaient le corps du défunt avec un drap de lin et le transportaient sur une civière jusqu'à sa sépulture, où il était déposé à même la terre<sup>2</sup>. On rend habituellement compte de cette invraisemblance lexicale en recourant à des éléments extra-textuels : Luc se représenterait les événements dans un contexte gréco-romain<sup>3</sup>. L'examen de l'ensemble de la péripécie permet d'expliquer à l'aide du texte lui-même la présence surprenante de ce mot.

Deux éléments de ce récit conduisent à le mettre en relation avec la *rosée*, que la tradition hébraïque, contrairement à nos notions modernes d'hydrologie, fait descendre du ciel<sup>4</sup>.

1. – Après la résurrection du fils de la veuve de Naïn, Jésus peut affirmer en Lc 7.22, citant Esaïe, que les promesses de Dieu se réalisent. Le texte du prophète assimile la résurrection des morts à la rosée. *Tes morts ressusciteront* (רָצוּ), *leurs cadavres se lèveront* (יִקְוּמוּ). *Réveillez-vous, criez de joie, vous qui demeurez dans la poussière. Car ta rosée (טל) est une rosée de lumière et la terre aux trépassés rendra le jour.* (Es 26.19).

2. – La rosée et la résurrection, signes de l'ouverture du ciel, sont rapprochées dans les deux récits de retour à la vie qui se déroulent

<sup>1</sup> Autres occurrences du mot σορος : le dernier verset de Gn (LXX); Test Rub 7.2; Test Levi 19.5.

<sup>2</sup> Selon une coutume dont la généralisation est attribuée à Rabban Gamliel (1<sup>er</sup> siècle) en Ket 8b.

<sup>3</sup> L'explication figure dans la note de la TOB; même idée chez Josef Ernst, 1977.

<sup>4</sup> Voir par exemple Ta'anith 4a.

à Sarepta et à Nain, dont la parenté n'est plus à démontrer<sup>5</sup>. Dans l'évangile comme dans la Bible hébraïque, la résurrection du fils de la veuve en terre non-judéenne a lieu grâce à la parole de l'homme de Dieu qui met fin à la sécheresse (Luc 4.25-26 rappelle qu'en 1 R 17 Élie a été envoyé à Sarepta alors que le ciel était « fermé »).

La rosée est donc un signe de la résurrection. Or, le texte évangélique contient deux réminiscences du Psaume 133, ce qui est beaucoup par rapport à ses trois versets qui chantent la rosée.

1. – Géographiquement, Nain se trouve dans une zone montagneuse dont les sommets sont collectivement désignés sous le terme de *Hermon* (Ps 43.7 et 89.13), là où coule la rosée (Ps 133.3).

2. – Ce psaume désigne la rosée qui descend de l'Hermon du nom même de la ville où l'évangéliste situe la résurrection du fils de la veuve : NAÏM (נעים -bienfait)<sup>6</sup>. En hébreu, la permutation fréquente<sup>7</sup> entre *m* et *n* explique aussi bien le passage de Naïm à Nain que les hésitations des manuscrits.

En comparant la rosée, signe de résurrection, à l'huile qui descend sur la barbe d'Aaron, le Psaume 133, qui se termine par une acclamation de la résurrection<sup>8</sup>, multiplie les attributs messianiques; ils nous invitent à découvrir ce qui unit Aaron et Jésus, tous deux oints d'huile<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> L'accord des commentateurs est unanime; cf. *ad loc* Earle Ellis, 1974<sup>2</sup>; Josef Ernst, 1977; Joseph A. Fitzmeyer, 1981; L. Sabourin, 1987; W. Wiefel, 1988; F. Bovon, 1991.

<sup>6</sup> NAÏM est attesté en *Genèse Rabba* 98.12 et dans un manuscrit de Luc, f<sup>1</sup>, suivi par la tradition latine.

<sup>7</sup> Autre exemple : תנים (TANIM) et תנין (TANIN); voir le dictionnaire de Sander et Trenel.

<sup>8</sup> חיים עד-עולם

<sup>9</sup> Qumrân combine le messie fils de David, et le messie fils d'Aaron : 1 QS 9.11; CD 20.1 n'en fait qu'un seul et même personnage. La parente de la mère de Jésus et la femme d'Aaron se nomment toutes deux Elisabeth; la généalogie de Jésus fait de lui un fils d'Aaron. Hb lit les relations entre Jésus et Aaron selon une autre perspective.

L'un et l'autre font descendre du ciel la rosée : le lien entre les deux messies s'éclaire par les résurrections opérées par Élie et Jésus. Au pied de l'Hermon, hors de Judée, les hommes de Dieu transforment le sens de la mort et de la vie.

A *Sarepta*, la veuve considère la mort comme un jugement et une punition de Dieu (1 R 17.18). Afin de ne pas laisser croire pareil malentendu, le Seigneur fait droit aux reproches d'Élie et ressuscite le fils.

À *Naïm*, le Seigneur ressuscite le fils d'une veuve dont la souffrance l'a ému, sans considération d'aucune faute ni culpabilité.

Aux temps messianiques, le Seigneur ne vient pas visiter son peuple pour rappeler la faute des coupables et les juger; le Seigneur est littéralement « pris aux entrailles<sup>10</sup> » par la souffrance humaine, contre laquelle il lutte.

Quelles que soient les fautes commises, il faut que le jugement divin soit séparé de la mort, afin qu'elle-même ne nous sépare pas du Seigneur. La mort du fils n'est pas un jugement ni une punition de Dieu. Les annonces du ministère de Jésus, ainsi que son abaissement, sa mort et sa résurrection, répandent la même rosée venue d'en-haut.

Or, l'attitude de Jésus, pris aux entrailles à la vue de la veuve de Naïm, sans considération de ses fautes, est celle que la tradition attribue à... Aaron.

*Lorsqu'Aaron va son chemin et qu'il rencontre un homme mauvais ou injuste, il ne manque pas de le saluer. [...] [Aaron] ne disait jamais à un homme ou à une femme : « C'est toi qui as offensé ».* La même source<sup>11</sup> précise qu'il se comportait ainsi avec

---

<sup>10</sup> Lc 7.13 : *σπλαγχνιζομαι*. Hébraïsme absent de la LXX, rendant l'hébreu *רחם* « entrailles, matrice ». Celui qui croise une procession funèbre devrait se joindre à elle pour quelques pas (A. Steinsaltz, *Le Talmud, guides et lexiques*, Paris, 1994, p. 166).

<sup>11</sup> Avot de Rabbi Nathan –A ch. 12. Aimer la paix, marcher dans la droiture, détourner la multitude de la perversion, s'adresser à chacun sans lui rappeler ses fautes, telle était l'attitude d'Aaron dans la tradition

« tous les hommes », sans exclusive pour Israël.

Dans la lignée d'Aaron, Jésus fait descendre hors de Judée, à Naïm, la rosée de résurrection, qui est un bienfait (NAÏM). Lui non plus ne rappelle pas leurs fautes aux injustes; il ouvre le ciel et leur apporte le salut, y compris dans la Galilée des Nations.

Les indices de ce texte évangélique qui font de Jésus le Messie d'Aaron (אֲהֲרֹן) sont nombreux.

Il s'en ajoute un, décisif. À Naïm, pour la résurrection du fils de la veuve, Jésus touche le *cercueil*. L'in vraisemblance historique qu'évoque ce terme s'explique lorsqu'on se rappelle qu'en hébreu, cercueil se dit... ARON (אֲרֹן)<sup>12</sup>. Le mot ARON est moins un détail historique douteux qu'un appel à reconnaître dans l'attitude de Jésus le messie d'AARON, avec lequel il fait jeu de mots.

La prise en compte de l'ensemble de la péricope montre que l'emploi d'un mot grec qui apparaît fautif sur le plan historique, se révèle parfaitement légitime lorsqu'on considère les textes dont est issu le récit évangélique, pour autant qu'on les lise en hébreu<sup>13</sup>.

Le recours à des explications extra-textuelles n'est donc pas nécessaire pour rendre compte de l'usage du mot σοφος en Lc 7.14.

---

(ibid.). Mal 2.6 lui est attribué : « *La Torah de vérité était dans sa bouche [...] et nombreux furent ceux qu'il ramena de la faute* » (ibid.). Selon les Pirké Avot 1.12, « *Hillel dit : Soyez les disciples d'Aaron, aimez la paix et poursuivez la paix, aimez les créatures et amenez-les à la Torah* ». La tradition juive attribue de nombreuses qualités à Aaron, y compris le même pouvoir que son frère Moïse; ainsi, le Yal. Ps 869 lui attribue-t-il les trois premières plaies d'Égypte.

<sup>12</sup> Utilisé au sens de *cercueil* en Sanh 98b et Gn R 100.

<sup>13</sup> Plusieurs commentateurs considèrent que la langue de cette péricope est « *strongly semitic* » (C. F. Evans), « [a] typical bit of translation Greek worse than the average » (W. L. Knox, *Hellenistic Elements*, 1944, p. 1)

## Die Historizität des Censur des Quirinius

Klaus-Stefan Krieger - Nürnberg

Seit es die historisch-kritische Bibellexegese gibt, wird in der Forschung über die Datierung des Censur des Quirinius diskutiert.<sup>1</sup> Das Problem resultiert aus den sich widersprechenden Angaben des Flavius Josephus<sup>2</sup> und des Autors des Lukas-evangeliums. Josephus datiert in AJ 18,26 den Censur in das Jahr 6 n.Chr.:

"Nachdem er des Archelaos Güter schon verkauft und die Schätzungen zu Ende gebracht hatte, die im siebenunddreißigsten Jahr nach der Niederlage des Antonius in Actium durch Caesar stattfanden, setzte Quirinius, indem er dem Hohenpriester Joazar, der von der Menge durch Umtriebe gestürzt worden war, die Würde des Ehrenamtes entzog, den Ananos den Sohn des Sethi als Hohenpriester ein."

Auch in AJ 17,355; 18,1-3 verbindet Josephus Quirinius und den von ihm durchgeführten Censur mit der Umwandlung der Tetrarchie des Archelaos in eine römische Provinz.

Aus der Kombination der Stellen Lk 1,5.26.56; 2,1f; 3,1f.21-23 muß man folgern, daß Lukas den Censur des Quirinius dagegen in die Regierungszeit König Herodes' I. legt.

### Die These Martin Hirschmüllers

Tendieren die neueren Kommentare dazu, einen chronologischen Irrtum des Lukas anzunehmen,<sup>3</sup> so hat jüngst Martin Hirschmüller versucht, die Glaubwürdigkeit des Josephus zu erschüttern.<sup>4</sup> Hirschmüller macht sich dabei den Umstand zunutze, daß Josephus in BJ weniger eindeutig über Quirinius referiert als in AJ:

1 Vgl. H. Schreckenbergr: Flavius Josephus und die lukanischen Schriften, in: Wort in der Zeit. Fs. K.H. Rengstorf, Leiden 1980, 179-209, hier 182-186.

2 Als griechische Textausgaben wurden Josephus in Nine Volumes. With an English Translation by H. St. J. Thackeray, R. Marcus, A. Wikgren and L. H. Feldman, Cambridge/Mass. u. London 1926-1965 Reprint in Ten Volumes 1980f und Flavius Josephus: De Bello Judaico - Der Jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch, hg. v. O. Michel u. O. Bauernfeind, 3 Bde., Darmstadt I<sup>3</sup>1982 II,1 1963 II,2 1969 III 1969 benutzt. Die deutschen Übertragungen sind von mir angefertigt, wobei ich eher zur Formal-Äquivalenz tendiere habe. Die Werke des Josephus sind wie folgt abgekürzt: BJ = Bellum Judaicum, AJ = Antiquitates Judaicae, V = Vita Josephi.

3 Z.B. G. Schneider: Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 1-10, ÖTK 3/1, Gütersloh u. Würzburg 1977, S. 68f; E. Schweizer: Das Evangelium nach Lukas, NTD 3, Göttingen 1982, 32; F. Bovon: Das Evangelium nach Lukas. Lk 1,1-9,50, EKK 3/1, Zürich u. Neukirchen-Vluyn 1989, 118f; anders J. Ernst: Das Evangelium nach Lukas, RNT, Regensburg 1977, S. 101-104. Grundlegend zur Frage ist H. Braunert: Der römische Provinzialcensus und der Schätzungsbericht des Lukas-Evangeliums, in: Historia 6, 1957, 192-214.

4 M. Hirschmüller: Der Zensus des Quirinius nach der Darstellung des Josephus, in: Jahrbuch für evangelikale Theologie 8, 1994, 33-68.

BJ 2,117f kombiniert zwar den Protest des Judas Galiläus mit Coponius, dem ersten Präфекten der neu errichteten Provinz Judäa, erwähnt aber Quirinius nicht und spricht auch nicht vom Census, sondern nur von Judas' Einwand gegen die Steuerentrichtung an Rom.

BJ 2,433 nennt zwar Judas und Quirinius, aber nicht den Census.

BJ 7,253 hat zwar nun den Census des Quirinius, und zwar im Zusammenhang mit Judas, datiert ihn aber nicht und läßt keinen Zusammenhang mit der Einrichtung der Provinz Judäa erkennen.

Hirschmüller zieht den Schluß, "daß die chronologische Einordnung der Geschehnisse bei Josephus nicht so eindeutig und zuverlässig ist wie weithin angenommen."<sup>5</sup> Methodisch ist Hirschmüllers Vorgehen völlig korrekt, ist doch BJ als eigenständige Quelle zu betrachten, deren Angaben nicht durch die der wesentlich später verfaßten *Antiquitates* aufgefüllt werden dürfen.

Als seine These präsentiert Hirschmüller die Annahme, daß der Protest des Judas Galiläus bei der Einrichtung der Provinz Judäa (6 n.Chr.) eine von Josephus wohl unabsichtlich produzierte Dublette zum Aufstand des Judas ben Ezechias im Krieg des Varus (4 v.Chr.) sei. Hirschmüller bringt dafür mehrere Argumente. Daß sie freilich nicht stichhaltig sind, werde ich im folgenden zu zeigen versuchen.

#### *Die Absetzungen des Hohenpriesters Joazar*

Hirschmüller hebt zunächst darauf ab, daß Josephus in AJ zweimal erzählt, daß der Hohepriester Joazar abgesetzt wurde. In AJ 17,339 heißt es, daß *Archelaos* Joazar absetzte und an seiner Stelle *Eleazar ben Boethos* berief:

"Als Archelaos, die Ethnarchie in Besitz nehmend, nach Judäa kam, setzte er - indem er Joazar ben Boethos die Hohepriesterwürde wegnahm, weil er ihm vorwarf, sich mit den Aufständischen zusammengetan zu haben - dessen Bruder Eleazar ein."

In AJ 18,26 wird - wie wir schon gesehen haben - erzählt, daß *Quirinius* den Joazar absetzte und durch *Ananos ben Sethi* ablöste. Zuvor berichtet Josephus in AJ 18,3:

"Sie (sc.: die Juden) aber ließen - obwohl am Anfang in Furcht, als sie von der Einschreibung hörten, - davon ab, sich weiter zu widersetzen, als sie der Hohepriester Joazar überzeugte; dieser aber war ein Sohn des Boethos. Und die, die sich den Worten des Joazar fügten, ließen die Güter schätzen, ohne Bedenken zu haben."

Nirgends wird freilich erwähnt, daß Joazar nach seiner Amtsenthebung durch Archelaos wieder eingesetzt worden sei.

Hirschmüller weist zudem auf die unterschiedlichen Abberufungsgründe hin: Archelaos beschuldigte Joazar der Konspiration mit den Aufständischen. Quirinius entfernte Joazar als *καταστασιασθέντα ὑπὸ τῆς πληθύος*.

Hirschmüller führt ferner AJ 17,207 ins Feld. Dort fordern *τινες τῶν Ἰουδαίων συνηθόντες νεωτέρων ἐπιθυμία πραγμάτων* (AJ 17,206), Archelaos solle den von Herodes eingesetzten Hohenpriester durch einen gesetzmäßigeren und reineren ersetzen. Der letzte von Herodes bestimmte Hohepriester ist nach AJ 17,164 Joazar.

5 Hirschmüller: a.a.O., 33.

Aus diesen Beobachtungen zieht Hirschmüller den Schluß, "daß Josephus in zwei verschiedenen Quellen die Absetzung Joazars unter je verschiedenen Umständen berichtet fand und deshalb auf eine doppelte Amtszeit schloß"<sup>6</sup>. Hirschmüller nimmt also an, daß AJ 17,339 und AJ 18,3 eine Dublette bilden.

Diese Annahme ist jedoch nicht zwingend. Zumindest ebenso denkbar wäre, daß Josephus die Wiedereinsetzung des Joazar zu erwähnen schlicht vergessen hat.

Zwar stimmt es, daß sich sowohl in BJ wie in AJ die Quellenlage für die Zeit nach dem Amtsantritt des Archelaos im Vergleich zur Quellenlage für die Zeit bis zur kaiserlichen Entscheidung über Herodes' Testament radikal ändert.<sup>7</sup> Freilich sind die Besonderheiten von AJ zu berücksichtigen. Hauptvorlage für AJ ist zunächst BJ.<sup>8</sup> Das sieht man gerade an AJ 17,206f. Die Stelle verarbeitet BJ 2,4-7. Dabei hält sich AJ so eng an die Vorlage BJ, daß Josephus noch nicht einmal den Namen Joazars nachträgt. In BJ fehlt die Information, wer der letzte von Herodes eingesetzte Hohepriester war. In AJ hätte Josephus seinen Namen aus dem Kontext - nämlich aus den in AJ 17,164 und 17,339 verwerteten Informationen - erschließen können, tut es aber nicht.

Eine in AJ benutzte Quelle, die Josephus für BJ noch nicht zur Verfügung hatte oder zumindest nicht verwendete, ist eine Hohepriesterliste, die die Namen der Hohenpriester enthielt. Aus der Weise, wie Josephus sie an anderen Stellen von AJ in die Darstellung einarbeitet und zur Hauptvorlage BJ in Beziehung setzt, ist zu schließen, daß die Hohepriesterliste lediglich die Namen der Amtsträger in ihrer relativen Abfolge nannte, jedoch keine absolute Chronologie enthielt. Die Zuordnung der einzelnen Hohepriester zu historischen Ereignissen mußte Josephus selbst leisten.<sup>9</sup> Diese Zuordnung ist Josephus offenbar nicht immer zutreffend gelungen und in einem Fall (AJ 18,34f) geschieht sie völlig schematisch. Außerdem sind Josephus kleinere Fehler unterlaufen: In AJ 20,179 fehlt der Name des abgesetzten Hohenpriesters; von 19,342 nach 20,16 verändert sich der Name des erst ein-, dann abgesetzten Hohenpriesters. Daher kann die Auslassung der Wiedereinsetzung Joazars ein reiner Flüchtigkeitsfehler sein, der Josephus unterlief, als er die Hohepriesterliste in den Gesamtkontext von AJ einarbeitete.<sup>10</sup>

6 Hirschmüller: a.a.O., 57.

7 Darauf weist Hirschmüller: a.a.O., 53 hin.

8 Vgl. dazu meine Miscelle K. Krieger: Zur Frage nach der Hauptquelle über die Geschichte der Provinz Judäa in den *Antiquitates Judaicae* des Flavius Josephus, in: BN 63, 1992, 37-41.

9 Vgl. meine Miscellen K. Krieger: Die Problematik chronologischer Rekonstruktionen zur Amtszeit des Pilatus, in: BN 61, 1992, 27-32, hier 31f; ders.: Chronologische Probleme in der Geschichte der ersten fünf Statthalter der Provinz Judäa, in: BN 68, 1993, 18-23, hier 20f u. 23; ferner I. Hahn: Josephus und die Eschatologie von Qumran, in: *Qumran-Probleme*, Berlin 1963, 167-191, hier 178.

10 Gegen Hirschmüller: a.a.O., 58 weist AJ 20,197f nicht darauf hin, daß Joazar 4 v.Chr. ab- und nicht wieder eingesetzt wurde. Auch wenn Ananos nur von 6-15 n.Chr. als Hohepriester amtierte, ist dies eine lange Amtszeit im Vergleich zu vielen seiner Kollegen.

## Der Wiederaufbau von Sepphoris

Hirschmüller nimmt ferner an, Josephus habe den Wiederaufbau von Sepphoris falsch eingeordnet und dabei ebenfalls ein Ereignis aus Archelaos' ersten Regierungsjahren in die Jahre 6/7 n.Chr. verlegt. Nachdem in AJ 18,26 der Abschluß des Census und die Absetzung Joazars vermerkt worden sind, fährt AJ 18,27 fort:

"Herodes aber und Philippos richteten sich ihre Tetrarchie ein, nachdem jeder die seine empfangen hatte."

Diese Bemerkung, urteilt Hirschmüller, gehöre in Wahrheit in die Zeit, als Herodes Antipas und Philippos aus Rom zurückkehrten, nachdem Augustus über das Testament des Herodes entschieden hatte. Das gleiche gelte für den anschließend erzählten Wiederaufbau von Sepphoris (18,27). Es sei unwahrscheinlich, daß Antipas die im Krieg des Varus zerstörte Stadt zehn Jahre lang als Ruine habe liegenlassen.<sup>11</sup>

Hirschmüller vernachlässigt freilich, daß für die Passage AJ 18,27f als Vorlage BJ 2,167f dient. Dort heißt es:

"Während die Ethnarchie des Archelaos sich in eine Provinz veränderte, verwalteten die übrigen, Philippos und Herodes genannt Antipas, ihre Tetrarchien. (...) Auch als auf Tiberius, den Sohn der Julia, die Herrschaft über die Römer nach dem Tod des Augustus (...) übergang, verblieben in den Tetrarchien sowohl Herodes als auch Philippos."

In dem auch sonst zu beobachtenden Bemühen, in AJ den Text der Vorlage sprachlich zu variieren, hat Josephus die korrekte Schilderung von BJ 2,167f in eine sehr mißverständliche Formulierung "verschlimmbessert".

BJ 2,168 erzählt wie AJ 18,27 die Gründung der Städte Caesarea (Philippi), Julias in der Gaulanitis und Julias in Peräa, nennt als vierte Stadt aber Tiberias. In AJ 18,27 ersetzt Josephus Tiberias durch Sepphoris, weil er in AJ die Gründung von Tiberias an eigener Stelle ausführlich erzählt (AJ 18,36-38). Die Abfolge der Ereignisse folgt in AJ dabei mehr inhaltlich-kompositorischen Gesichtspunkten als historisch korrekter Erinnerung und der tatsächlichen Chronologie.<sup>12</sup> Aus der Nennung von Sepphoris, die allein deshalb erfolgt, um die Gründung von Tiberias nicht zweimal zu erzählen, können daher kaum weitergehende Schlüsse gezogen werden.

## Judas Galiläus und Judas ben Ezechias

Kern von Hirschmüllers These ist, Josephus habe nicht bemerkt, daß Judas Galiläus mit Judas ben Ezechias identisch ist und daher den Aufstand von 4 v.Chr. fälschlich für 6 n.Chr. ein zweites Mal erzählt. Hirschmüller argumentiert: "Da Josephus aber mit dem Judas-Aufstand des Jahres 6 n.Chr. die Gründung der Zelenbewegung durch Judas und Zadok berichtet, deren katastrophale Folgen im jüdischen Krieg er in Ant 18,6-9 so betont, verwundert es, daß er diesen Aufstand nirgends näher mit grauenhaften Begleiterscheinungen schildert (...). Daß er dies

11 Hirschmüller: a.a.O., 63.

12 Vgl. Krieger: Chronologische Probleme in der Geschichte der ersten fünf Statthalter der Provinz Judäa, a.a.O., 21-23.

unterläßt, kann wohl nur damit erklärt werden, daß Josephus in seinen Vorlagen keine Informationen über den späteren Aufstand (sc.: von 6 n.Chr.) fand.<sup>13</sup>

Hirschmüller verstößt hier in zweifacher Hinsicht gegen die anfangs gewählte Methode, zur historischen Rekonstruktion zunächst nur die Zeugnisse in BJ für sich genommen heranzuziehen:

Zum einen stilisiert Josephus nur in AJ die Widerstandsbewegung des Judas Galiläus zum Ursprung des gesamten antirömischen Widerstandes. In BJ tut er alles, um Judas Galiläus und seine Anhänger als im Judentum völlig isoliertes Phänomen darzustellen. Beide Versionen sind tendenziös: In BJ will Josephus vom Judentum den Verdacht abwenden, die jüdische Religion neige per se zum Widerstand gegen die römische Herrschaft - was man aus dem Umstand, daß der Schriftgelehrte Judas seinen Widerstand aus dem ersten Gebot des Dekalogs ableitete, durchaus folgern konnte. In AJ will Josephus dagegen weniger die Widerstandsbewegung des Judas Galiläus charakterisieren als einen wirkungsvollen Auftakt schaffen, der die spätere Entwicklung bis zum Jüdischen Krieg bereits vorabbildet.<sup>14</sup>

Zum anderen spricht Josephus in BJ nirgends davon, daß Judas Galiläus eine bewaffnete Erhebung organisiert hätte. Zwar fällt einmal der Begriff ἀπόστασις (BJ 2,118), aber Stichworte wie παραχή, θόρυβος, μάχη, ληστεία oder gar πόλεμος bzw. die dazugehörigen Verben kommen im Zusammenhang mit Judas Galiläus in BJ nicht vor. Auch Lukas benutzt in Apg 5,37 lediglich das Verb ἀφίστημι und spricht nicht von bewaffneten Aktionen. Judas' Aktivität trifft wohl am genauesten die Beschreibung in BJ 7,253, daß Judas "Juden überredete, nicht mitzumachen die Einschreibung". Judas rief wohl zunächst schlicht zum Boykott des Census auf, also zu einer Form zivilen Ungehorsams. Am Anfang dieser Widerstandsbewegung stand offenbar nicht der bewaffnete Kampf. Das Auftreten des Judas ben Ezechias dagegen wird als von Anfang an gewalttätig und paramilitärisch beschrieben (BJ 2,56).

13 Hirschmüller: a.a.O., 62f. Die Identifikation von Judas Galiläus und Judas ben Ezechias ist in der Forschung wiederholt vertreten worden. Ausführlich vorgetragen wird die These von J.S. Kennard: Judas of Galilee and His Clan, in: JQR 36, 1945-1946, 281-286 und M. Black: Judas of Galilee and Josephus's "Fourth Philosophy", in: Josephus-Studien, Göttingen 1979, 45-54, bes. 46-48. Sie findet sich schon bei K. Kohler: Wer waren die Zeloten oder Kannaim?, in: Fs. A. Harkavy, St. Petersburg 1908, 6-18, hier 7. Weitere Vertreter der These sind M. Hengel: Zeloten und Sikarier, in: Josephus-Studien, a.a.O., 175-196, hier 176; W. Stenger: Bemerkungen zum Begriff "Räuber" im Neuen Testament und bei Flavius Josephus, in: BiKi 37, 1982, 89-97, hier 93f; F. Loftus: The Anti-Roman Revolts of the Jews and the Galileans, in: JQR 68, 1977-1978, 78-98, hier 88; M. Stern: Sicarii and Zealots, in: WHJP 1.8., 1977, 263-301.374-377.404f, hier 268f. Freilich dient bei den genannten Autoren die Identifikation nicht dazu, die Historizität des Census des Quirinius anzuzweifeln. Gegen die Identifikation entscheiden sich R.A. Horsley: Menahem in Jerusalem, in: NT 27, 1985, 334-348, hier 342; L.H. Feldman: The Term "Galilean" in Josephus, in: JQR 72, 1982, 50-52, hier 52; S. Freyne: Galilean Religion of the First Century C.E., in: Proceedings of the Irish Biblical Association 5, 1981, 98-114, hier 102.

14 Vgl. K. Krieger: Geschichtsschreibung als Apologetik bei Flavius Josephus, TANZ 9, Tübingen u. Basel 1994, 20-28.

Bleibt als Übereinstimmung nur die Namensgleichheit. Wenn Hirschmüller nun den Beinamen Γαλιλαῖος von einem Wirken in Galiläa ableiten will,<sup>15</sup> so widerspricht dies jeder Alltagslogik. Einen Galiläer, der in Galiläa auftritt, zur Unterscheidung mit dem Beinamen "der Galiläer" zu belegen, würde keinen Sinn machen. Das Cognomen "der Galiläer" erhielt Judas deshalb, weil er in Judäa - und damit als persönlich gar nicht Betroffener - gegen den dort veranstalteten Census agitierte. Der Namensvetter, der die Unruhen in Sepphoris anzettelte, wird dagegen als Sohn des Räuberhauptmanns Ezechias eindeutig identifiziert.

Daß Judas laut AJ 18,4 aus Gamala in der Gaulanitis stammte, muß kein Einwand sein. Simon Petrus und Andreas, die Jünger des Jesus von Nazareth, kamen laut Joh 1,44 aus Bethsaida, also auch aus der Tetrarchie des Philippos (vgl. AJ 18,28) und wurden ebenfalls als Galiläer bezeichnet (Mk 14,70). Im übrigen wäre es noch unsinniger, würden Galiläer einen Gaulaniter, weil er in Galiläa auftritt, als "der Galiläer" bezeichnen.

Daß Menschen, die aus Galiläa kommen, erst in Judäa als Galiläer bezeichnet werden, dafür bietet BJ ein weiteres Beispiel: Erst nachdem sich die Anhänger des Aufstandsführers Johannes von Gischala vor der römischen Eroberung Galiläas nach Jerusalem geflüchtet haben, bezeichnet Josephus sie als τὸ σύνταγμα τῶν Γαλιλαίων (BJ 4,558f). Solange sie sich in Galiläa befinden, sondert Josephus sie als λησταί (BJ 2,593) von der übrigen Bevölkerung ab, die in BJ 2,622 οἱ Γαλιλαῖοι genannt wird. In Gischala, dem Herkunftsort und der Hochburg des Johannes, unterscheidet Josephus (BJ 4,84f) zwischen τὸ δημοτικόν und τὸ στασιῶδες, zwischen Volk und Aufständischen. Erst in Jerusalem wird (für Josephus) die Aufstandsgruppe des Johannes zum "Kampfverband der Galiläer".<sup>16</sup> Zu ihm gehörten interessanterweise nicht nur Kämpfer, die aus Galiläa stammten. Vielmehr hatten sich dem Johannes von Gischala auch Juden aus Tyros und Umgebung, also der Provinz Syrien, angeschlossen (BJ 2,588.625; V 372). Auch in diesem Fall werden aus einem Nachbargebiet Galiläas stammende Personen als Galiläer bezeichnet bzw. mit "eigentlichen" Galiläern unter dem Sammelbegriff "Galiläer" geführt.

Schließlich bleibt festzuhalten, daß auch in BJ das Auftreten des Judas Galiläus, wenn auch nicht ganz so pointiert wie in AJ, mit der Umwandlung Judäas in eine römische Provinz verbunden ist. Dies geschieht durch die explizite Datierung in die Amtszeit des Coponius in 2,217f. Sie wird inhaltlich gestützt durch die Beschreibung von Judas' Propaganda. Der Vorwurf des Judas, die Juden würden sich neben Gott den Römern unterordnen (BJ 2,433) und den Römern Steuern zahlen (BJ 2,218), erklärt sich am problemlosesten aus der römischen Direktverwaltung. Gäbe es noch einen einheimischen Herrscher, würden Judas' Argumente kaum so einseitig wirken. Vor allem wäre nur schwer zu begründen, warum der politisch akzentuierte Monotheismus eines Judas erst unter Archelaos und nicht schon unter Herodes entstanden sein sollte.

15 Vgl. Hirschmüller: a.a.O., 60f.

16 Vgl. a. S. Freyne: The Galileans in the Light of Josephus' Vita, in: NTS 26, 1980, 397-413; J.R. Ament: On the Use of the Term "Galileans" in the Writings of Josephus Flavius, in: JQR 72, 1982, 45-49; L.H. Feldman: The Term "Galileans" in Josephus, in: ebd., 50-52.

Lukas konveniert mit BJ insoweit, als er in Apg 5,37 Judas Galiläus ἐν ταῖς ἡμέ-  
ραις τῆς ἀπογραφῆς datiert, wobei auffällt, daß Lukas ohne weiteren Zusatz von *der*  
Einschreibung spricht. Es kann daher nur diejenige von Lk 2,1f gemeint sein. Sie  
bezeichnet Lukas als πρώτη. Das würde zu einem Census bei der Einrichtung der  
Provinz Judäa ebenso passen wie die Datierung unter Augustus. Lediglich die An-  
gabe, daß die ganze Oikumene geschätzt werden sollte, wäre dann unrichtig.

In Lk 2,1f wird die ἀπογραφὴ mit Quirinius verbunden. Dies tut auch BJ 7,253,  
wo die ἀπογραφὴ, Quirinius und Judas Galiläus miteinander verknüpft sind.

### Ergebnis

Die fünf Elemente Census, Einrichtung der Provinz Judäa, Regierungszeit des  
Augustus, Quirinius und Auftreten des Judas Galiläus gehören offensichtlich zusam-  
men. Auch wenn man zunächst nur BJ und das lukanische Doppelwerk berücksich-  
tigt, ergibt sich kein zwingender Grund, die kompaktere Darstellung in AJ in dieser  
Hinsicht anzuzweifeln.

## GOLD, WEIHRACH UND MYRRHE

Eine Notiz zu *Mt 2,11*

*Joachim Kügler, Bonn*

Zu den populärsten symbolischen Erzählzügen der neutestamentlichen Literatur gehört sicher die dreifache Gabe der Weisen aus dem Morgenland, die in der *mt* Geburtserzählung eine wichtige Rolle spielt. In *Mt 2,11* heißt es dazu:

καὶ ἐλθόντες εἰς τὴν οἰκίαν εἶδον τὸ παιδίον μετὰ Μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ, καὶ προσκύνησαν αὐτῷ καὶ ἀνοίξαντες τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα, χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν.

Heinz KRUSE hat sich nun vor einiger Zeit die Mühe gemacht, die drei Geschenke der Fremden einer exegetischen Untersuchung zu unterziehen.<sup>1</sup>

Dabei wird erneut deutlich, daß der oft nur scheinbar vertraute Text eine Fülle von Informationen enthält, die alles andere als selbstverständlich erscheinen und das Interesse wissenschaftlicher Exegese anregen. Eine exegetische Untersuchung zum Zeichengehalt der erwähnten Gaben muß dabei von zwei Grundsätzen ausgehen, um nicht in den Bereich willkürlicher Allegorese abzurufen.

- ♦ Zum einen geht es darum, die kulturell gängigen Informationen über die semantischen Konnotationen bestimmter Begriffe, Vorstellungen und Sachen, also das, was textzeitgenössisch als Symbolgehalt möglich war, zu eruieren.
- ♦ Zum anderen ist der narrative Kontext zu beachten, der aus dem Repertoire möglicher Sinnelemente unter Umständen nur einige wenige selektiert und für die Textaussage funktionalisiert. Konkret: Nicht alles, was an kulturellem Wissen textzeitgenössisch über Gold, Weihrauch und Myrrhe bekannt war, ist für die *mt* Erzählung relevant.

<sup>1</sup> Es geht im folgenden Beitrag um einige ergänzende Bemerkungen zu: KRUSE, Heinz, Gold und Weihrauch und Myrrhe (*Mt 2,11*), *MThZ* 46 (1995) 203-213.

Was nun die konkrete, von K. vorgelegte Deutung angeht, so ist ihm sicher zuzustimmen, wenn er die mögliche Semantik der Geschenke nicht auf die Schenkenden, sondern auf den Beschenkten, also Jesus, bezieht. Nach allgemeiner antiker Auffassung hat das Geschenk dem Beschenkten zu entsprechen. Zwar gibt es auch die Auffassung, daß Gabe und Geber sich entsprechen, aber diese scheidet hier aus, weil der Gesamtrahmen der *mt* Erzählung deutlich macht, daß es hier um eine Charakterisierung Jesu und nicht um eine Charakterisierung der Besucher geht. Vielmehr dienen diese zur Qualifizierung des Besuchten. Hier ist K.s Hinweis auf *Jes 60,6* und *Ps 72 (LXX 71), 10f* zutreffend.

Die betreffende Psalmstelle lautet in der Septuaginta-Version:<sup>2</sup>

10 βασιλεῖς Θαρσις καὶ αἱ νῆσοι δῶρα προσοίσουσιν βασιλεῖς  
Ἀράβων καὶ Σαβα δῶρα προσάξουσιν  
11 καὶ προσκυνήσουσιν αὐτῷ πάντες οἱ βασιλεῖς πάντα τὰ ἔθνη  
δουλεύουσιν αὐτῷ

Die beiden Motive |GESCHENKE BRINGEN| und |IN PROSKYNESE NIEDERFALLEN| verbinden den Psalmtext mit *Mt 2,11*. Auch wenn die Besucher Magier und keine Könige sind, wird man schließen dürfen, daß der *mt* Text den Besuch der Weisen aus dem Osten als Erfüllung des als Verheißung gelesenen biblischen Textes verstanden wissen will. Dies gilt umso mehr, als in V.15 des Königpsalms unter den Geschenken der Fremden explizit Gold erwähnt wird. Ob nun die Verse 10.15 von *Ps 72 (71)* tatsächlich Einträge aus *1Kön 10,1-13* darstellen<sup>3</sup> oder nicht - jedenfalls wird man in der Erzählung vom Besuch der Königin von Saba bei König Salomo den biblischen Grundtext für das Motiv |FREMDER, GABEN BRINGENDER BESUCHER| sehen dürfen. In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, daß zu den opulenten Geschenken der Königin von Saba auch Balsam (ῥόδυμα) also ein Duftstoff, gehört, der in *Ex 30,23.34* zum Rauchopfer gehört.<sup>4</sup> Auch das Textdatum, daß die Geschenke der Königin mit dem Lob der Weisheit Salomos verbunden werden, muß bei der weiteren Deutung von *Mt 2,11* berücksichtigt werden.

2 Da die frühchristlichen Autoren wohl in der Regel einen griechischen Bibeltext verwendeten, liegt es nahe, nach der LXX zu zitieren. Zur Deutung des hebräischen Textes vgl. jetzt SEYBOLD, Klaus, *Die Psalmen (HAT I.15)*, Tübingen: Mohr 1996, 275-279. Seine Einschätzung, das NT erwähne den Text nicht (ebd. 277), trifft wohl nur zu, wenn damit ein direktes Zitat gemeint ist. Auch *Mt 2,11* zitiert ja nicht. An einer impliziten Bezugnahme auf den Psalm im Sinne eines biblischen Erwartungshorizonts ist aber wohl nicht zu zweifeln.

3 So SEYBOLD, a.a.O. 277.

4 Auch in *Ez 27,20* wird Balsam mit Saba verbunden.

Einstweilen ist festzuhalten:

Vor dem biblischen Hintergrund von *Ps 72 (71)* wird Jesus als der Friedenskönig kenntlich gemacht, um dessen Einsetzung der Psalmist einst betete. Er ist der eschatologische Messiaskönig.

Der andere biblische Bezugstext ist in *Jes 60,6* zu sehen. Dort geht es nicht um den Besuch beim König, sondern um die Vorstellung der eschatologischen Völkerwallfahrt auf den Zion. Der LXX-Text lautet:

ἀγγέλαι καμήλων καὶ καλύψουσίν σε κάμηλοι Μαδιαμ καὶ Γαιφα  
πάντες ἐκ Σαβα ἤξουσιν φέροντες χρυσοὶν καὶ λίβανον οἴσουσιν  
καὶ τὸ σωτήριον κυρίου εὐαγγελιοῦνται

Hier wird neben den Goldgeschenken auch Weihrauch (λίβανος) erwähnt.<sup>5</sup> Wieder besteht die Verbindung mit Saba, welche allerdings in *Mt 2* keine Entsprechung findet. Durch die Bezugnahme auf die Völkerwallfahrt wird die Geburt Jesu als Anbruch der eschatologischen Heilszeit gekennzeichnet.

In diesem, biblisch bestimmten Kontext sind nun auch die Geschenke der Magier aus dem Osten zu deuten.

Aufgrund einhelliger antiker Belege ist das *Gold* mit K. (205) auf die königliche Qualität des Beschenkten zu deuten. Allerdings ist über K. hinaus festzuhalten, daß Gold nun nicht einfach auf den Reichtum eines Königs hindeutet, sondern den König in seiner göttlichen Qualität kennzeichnet. Im alten Ägypten gilt Gold seit dem Mittleren Reich als das *Fleisch der Götter*.<sup>6</sup> Dort wo es mit dem König in Verbindung gebracht wird, drückt es die Göttlichkeit des königlichen Amtes aus.

So sagt die Puntinschrift von Deir el-Bahri über Königin Hatschepsut:

*Ihre Majestät selbst vollbringt es mit ihren beiden Armen,  
die besten Myrrhen sind auf allen ihren Gliedern,  
ihr Geruch ist der Wohlgeruch des Gottes,  
ihr Duft vermischt sich mit dem von Punt,  
ihre Haut ist mit Elektron vergoldet  
und strahlt wie die Sterne inmitten der Festhalle vor dem ganzen Land.*<sup>7</sup>

5 Vgl. wieder *LXX Ex 30,34*.

6 Vgl. HORNUNG, Erik, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt: Wiss. Buchges. 1993, 124. Zur Goldsymbolik vgl. auch LURKER, Manfred, *Lexikon der Götter und Symbole der alten Ägypter*. Handbuch der mystischen und magischen Welt Ägyptens, Darmstadt: Wiss. Buchges. 1987, 83 f.

7 Zitiert nach SHIRUN-GRUMACH, Irene, *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle (ÄAT 24)*, Wiesbaden: Harrassowitz 1993, 92.

Die Vergoldung der Haut offenbart die Angleichung der königlichen Tochter an ihren göttlichen Vater Amun. Im Glanz des Goldes zeigt sich die Amunhaftigkeit der Königin. Auffällig auch hier die Verbindung von Goldglanz und Duft. Beide Dimensionen deuten auf die Göttlichkeit des Königtums.

Daß sich die altägyptische Auffassung von der Symbolik des Goldes nicht sehr von der anderer antiker Kulturen unterscheidet, ließe sich durch eine Vielzahl von Belegen verdeutlichen, erhellt aber am besten aus der allgemeinen Bevorzugung von Gold für die Herstellung von Kultstatuen.<sup>8</sup> Für den jüdischen Bereich sei auf *JosAs* verwiesen. Josef, der männliche Protagonist der Erzählung wird bei seinem ersten Auftreten in *JosAs* 5,4 f mit den Topoi der hellenistischen Herrscherepiphanie geschildert. Das hat seine erzählerische Logik, denn er ist ja vom Pharao als Herrscher über Ägypten eingesetzt. Er fungiert als "König, Retter und Korngeber"<sup>9</sup> und wird nach dem Tode des Pharao für 48 Jahre dessen Nachfolger (*JosAs* 29,9). Daß der ΣΩΤΗΡ-Titel zum Begriffsfeld des hellenistischen Königtums gehört, bedarf keiner weiteren Ausführung. Der Jude Josef wird also in der Rolle eines hellenistischen Königs geschildert. So ist es auch nicht verwunderlich, daß die Darstellung des Josef bei seinem ersten, imposanten Auftreten stark hellenisiert ist und ihm eine Fülle königlicher Attribute zuschreibt:

- ◆ weiße Pferde, mit Gold gezäumt,
- ◆ königlicher Wagen - ganz aus Gold,
- ◆ königliches Gewand (Purpur und Gold),
- ◆ goldener, mit Edelsteinen geschmückter Strahlenkranz,<sup>10</sup>
- ◆ Ölzweig und königliches Szepter in den Händen.<sup>11</sup>

---

8 Vgl. z.B. Der Kleine Pauly II, 842.

9 *JosAs* 25,5: ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΠΑΣΗΣ ΤΗΣ ΓΗΣ ΑΙΓΥΠΤΟΥ ΚΑΙ ΣΩΤΗΡ ΚΑΙ ΣΙΤΟΔΟΤΗΣ. In dieser Trias auch in 4,7.

10 Zum Strahlenkranz vgl. ALFÖLDI, Andreas, Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche, Darmstadt: Wiss. Buchges. <sup>3</sup>1980, 257-262; bes. 259 (Abb.18). Seine Meinung, der Strahlenkranz habe ursprünglich mit der Angleichung des Herrschers an den Sonnengott nichts zu tun gehabt, muß allerdings inzwischen als überholt gelten und wird in *JosAs* durch den Kontext unmittelbar widerlegt. Vgl. aber auch Philo, *Leg* 95.103, wo von Caligula berichtet wird, er habe sich durch den Strahlenkranz als Gott ausgeben wollen.

11 Der Ölzweig ist im Hellenismus (und auch im römischen Bereich) das Zeichen des Friedens mit dem Fruchtbarkeit und Wohlstand verbunden sind. Vgl. Der Kleine Pauly IV, 246. Der Zweig charakterisiert somit Josef als königlichen Friedensbringer. Ein jüdisches Publikum konnte aber auch den Ölzweig von *Gen* 8,11 assoziieren, der den Frieden Gottes mit seiner Schöpfung signalisiert. Zur ägyptischen Verbindung von Frieden und Königsherrschaft vgl. ASSMANN, Jan, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten, München: Beck 1990, 228 f.

Die ganze Szenerie wirkt wie die Schilderung eines ptolemäischen Monarchen, der sein Auftreten als Epiphanie des Sonnengottes inszeniert. Das kann der Text dem frommen Josef natürlich nicht zuschreiben, weswegen der Erzähler selbst auch keine direkte Deutung gibt und eine Art Judaisierung der Symbolik vornimmt.<sup>12</sup> Allerdings erfolgt die entsprechende Reaktion bei Aseneth. Sie ist erschüttert und bereit, daß sie Josef als armseligen Hirtensohn aus Kanaan bezeichnet hat,<sup>13</sup> während er doch Sohn Gottes ist (*JosAs* 6,2-5). Auch hier ist der Glanz des Goldes ein Ausdruck der göttlichen Qualität des königlichen Amtes,<sup>14</sup> was bedeutet, daß der Topos im hellenistischen Judentum bekannt ist.

Dies zeigt sich auch an einer von Josephus in *ant.* 19,8,1 erzählten Legende: König Agrippa I. wird von Gott mit dem Tode bestraft, weil er die Schmeicheleien seiner Entourage nicht zurückweist. Die Höflinge hatten ihn erwartungsgemäß als Gott bezeichnet, als er in der Öffentlichkeit ein strahlend silbernes Gewand trug und damit recht offensichtlich den Anspruch auf göttliche Würde signalisierte.<sup>15</sup> Die Geschichte, die sich abgewandelt auch in *Apg* 12,21-23 findet, ist zugleich ein Zeugnis dafür, wie wenig sich jüdische Könige der im Hellenismus gängigen Herrscherideologie entziehen konnten.

Was nun das zweite Geschenk der Magier, den *Weihrauch*, angeht, so weist K. (205 f) die übliche Deutung auf die Gottheit Jesu zurück und plädiert unter Hinweis auf die Erwartung eines priesterlichen Messias in Qumran für eine Deutung, die Jesus in seiner priesterlichen Würde deutlich machen will. Da die Priesterwürde Christi neutestamentlich aber nur im Hebräerbrief thematisiert wird und die Verbindung der angeführten Qumrantexte zu *Mt* 2,11 nicht recht deutlich wird, ist wohl doch der alten Deutung der Vorzug zu geben. Selbstverständlich geht es bei *Mt* noch nicht um die Gottheit Jesu im Sinne der hypostatischen Union oder um das göttliche Wesen des Sohnes im Sinne der zweiten göttlichen Person der späteren

---

12 Die Zwölfzahl bei den Edelsteinen und den Strahlen der Krone verweist jüdische Leser natürlich auf die zwölf Stämme Israels. Josef ist nicht nur Stellvertreter des Pharao. Seine königlich-göttliche Würde speist sich auch aus der Repräsentation des Schöpfergottes.

13 Die Hirtenbezeichnung ist für biblisch geschulte Ohren freilich hintergründig positiv, weil sie auch an die königliche Hirtenrolle erinnert, wie sie dem davidischen König zugeschrieben wurde. Vgl. *2Sam* 5,2.

14 Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei gesagt, daß Josef in der Logik der Erzählung seine Sohn-Gottes-Würde nicht seinem Königsein, sondern seinem Judesein verdankt. Das gesamte jüdische Volk, dessen Erster Josef ist, hat königliche Würde.

15 Die Symbolik von Silber unterscheidet sich nicht von der des Goldes. Beides konnte auch als Legierung (Elektron) Verwendung finden.

Trinitätstheologie. Aber das ist kein Grund, die Beziehung Weihrauch / Gott vereilig aufzugeben. Zu deutlich ist die vielfältig belegte antike Duftmetaphorik. Auf die Verbindung von Duft / Goldglanz und Göttlichkeit in der ägyptischen Königs-tradition wurde oben am Beispiel der Puntinschrift Hatschepsuts schon hingewiesen. Allgemein können Duftstoffe in den religiösen Vorstellungen Ägyptens als göttliche Emanationen aufgefaßt werden. *"Der Wohlgeruch ist Symbol des ewigen Lebens der Götter."*<sup>16</sup> Deswegen gehört das Ausströmen von Wohlgeruch zu den häufig belegten Eigenschaften ägyptischer Gottheiten. Dem Menschen geben Duftstoffe wie Salben und Weihrauch die Möglichkeit, den Göttern ähnlich zu werden. Dabei wird die theologische Dimension speziell des Weihrauchs schon durch die Begrifflichkeit deutlich: *sntr* ("Weihrauch") läßt sich nämlich aufgrund der üblichen Schreibungen (mit dem Gottesideogramm) als kausatives Derivat von *ntr* verstehen und ist dann als "Vergottungsmittel" aufzufassen, wie umgekehrt der Weihrauch als Gabe (Schweiß bzw. Tau) der Götter verstanden wurde. Die besondere Bedeutung des Weihrauchs wird im Opetritual im Luxortempel deutlich. Der Luxortempel war offensichtlich der Ort, an dem der Herrscher mit seinem königlichen Ka vereinigt und so in ein göttliches Wesen verwandelt wurde. Ihm wurde die göttliche Ka-Kraft des Königtums übertragen; er trat ein in das (überindividuell gedachte) Kraftfeld des königlichen Amtes. Dabei spielt das Weihrauchopfer eine zentrale Rolle bei der Vergöttlichung des Königs.<sup>17</sup> Kultisch vergöttlicht, erscheint der amunhaft gewordene König, mit Widderhörnern als Zeichen seiner Einheit mit Amun geschmückt, vor der Festgemeinde.

Selbstverständlich spielen solche Vorstellungen in Israel nicht die prominente Rolle wie in Ägypten. Vor allem gibt es keinen Anhalt (mehr?) für die Vergöttlichung des Königs im Kult. Daß aber die Verbindung von Weihrauch und göttlicher Würde des Königtums auch in der biblischen Literatur nicht unbekannt ist, zeigt der Königs-

16 PASZTHORY, Emmerich, Salben, Schminken und Parfüme im Altertum, Mainz: Zabern 1992, 13.

17 Vgl. BELL, Lanny, Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka, JNES 44 (1985) 251-294, hier: 283-285. Vgl. auch MERKLEIN, Helmut, Ägyptische Einflüsse auf die messianische Sohn-Gottes-Aussage des Neuen Testaments, in: H. Cancik / H. Lichtenberger / P. Schäfer (Hgg.), Geschichte - Tradition - Reflexion. FS Martin Hengel. III. Frühes Christentum, Tübingen: Mohr 1996, 21-48; hier: 27 f. Schon Ernst LOHMEYER (Vom göttlichen Wohlgeruch, SHAW.PH 10 (1919) 9. Abhandlung) stellte fest: *"In dem Wohlgeruch des von Menschen gespendeten Weihrauchs vereinen sich Gottheit und König."*(21) - Zur physiologischen Seite der Weihrauchwirkung betonen MARTINETZ, Dieter / LOHS, Karlheinz / JANZEN, Jörg (Weihrauch und Myrrhe. Kulturgeschichte und wirtschaftliche Bedeutung, Stuttgart: Wiss. Verlagsges. 1988), daß auch ein *"stimulierender Effekt"* (139) erkennbar ist, der ein nicht unwichtiges Motiv für die häufige Verwendung im Kult bieten mag.

psalm Ps 45 (LXX 44), wenn er die göttliche Würde des König (V. 7) und den Duft seiner Gewänder auf das engste mit einander koppelt (V.9).

- 7 ὁ θρόνος σου ὁ θεός εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος ῥάβδος εὐθύτητος  
ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου
- 8 ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε  
ὁ θεὸς ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου
- 9 σμύρνα καὶ στακτὴ καὶ κασία ἀπὸ τῶν ἱματίων σου ἀπὸ βάρειων  
ἐλεφαντίνων ἐξ ὧν ἠῦφρανάν σε

Daß hier von σμύρνα und nicht von λίβανον die Rede ist, deutet zunächst darauf hin, daß Israel die ägyptische Deutung des königlichen Weihrauchopfers nicht kennt, oder zumindest die biblische Literatur dieses nicht mehr dokumentiert. Allerdings gehören Weihrauch und Myrrhe generell zusammen (*Hld* 3,6; 4,6.14) und vermitteln Heiligkeit (*Ex* 30, 23-29;; *Sir* 24,15).

Jedenfalls kann man schließen, daß biblisch eine Vorstellung belegt ist, die Wohlgeruch und Göttlichkeit des Königs miteinander verbindet. Deshalb kann geschlossen werden, daß die alte Deutung des Weihrauchs auf die Göttlichkeit Jesu durchaus ihre Berechtigung hat. Nur geht es bei *Mt* noch nicht um eine Göttlichkeit in einem streng theologischen Sinn, sondern um eine königliche Göttlichkeit in Sinne einer Messiaschristologie: Jesus soll als der kenntlich gemacht werden, dem das göttliche Amt des endzeitlichen Messias Königs zukommt.

Zu fragen wäre natürlich noch, ob Jesus bei *Mt* priesterliche Würde *als König* zugedacht wird. Immerhin ist der göttliche König in Ägypten auch Priester, ja sogar der einzig legitimierte Priester. Nur ein Gott (*ntr nfr*) kann mit Göttern kommunizieren. Daß die Zuordnung der Priesterrolle auch dem davidischen Königtum nicht fremd ist, ist bekannt. Nach Psalm 110 (LXX 109) ist der Regent Priester und König zugleich. Unter Berufung auf das Urbild des legendären Priesterkönigs Melchisedek wird dem König priesterliche Würde zugesprochen (V.4).

Priesterliche Funktionen des Königs sind schon aus dem alten Sumer bekannt und auch der jebusitische Stadtkönig muß als Priester aufgefaßt worden sein. "Er war 'Priester des höchsten Gottes'." Diese Würde wird später "auch auf die israelitischen Stadtkönige von Jerusalem übertragen. Die jebusitischen Kultrationen leben weiter."<sup>18</sup> In Fortführung altjerusalemener Tradition weisen jedenfalls biblische

---

18 KRAUS, Hans-Joachim, Psalmen, (BK 15), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 61989, 934. Vgl. ebd. 935.

(auch nachexilische) Texte den Königen Israels kultische Funktionen zu: Saul bringt Opfer dar (*1Sam 13,9*); David agiert bei der Heimholung der Lade als Priesterkönig. Er trägt priesterliche Kleidung aus Leinen, führt kultische Tänze aus, bringt Opfer dar, segnet das Volk im Namen Jahwes und speist die Massen (*2Sam 6,12-19*). Auch für Salomo wird die priesterliche Funktion erwähnt (*1Kön 9,25*).

K. (207) selbst weist auf die kompakte Rolle hin, die Philo dem Mose zuweist (*Mos. 2,187*). Mose vereint auf sich die Rolle des Königs, des Gesetzgebers, des Priesters und des Propheten. Zugleich läßt sich durch den Hinweis auf das Mosebild Philos zeigen, daß nicht nur Priesterrolle und Königtum sich nicht ausschließen, sondern auch Priesterrolle und göttliche Würde für den ägyptischen Juden zusammen gehören. Nach Philo hielt Gott Mose nämlich für würdig, sein Freund (ΦΙΛΟΣ) und Teilhaber (ΚΟΙΝΩΝΟΣ) zu sein (*Mos. 1,155 f*).<sup>19</sup> Gott ist und bleibt natürlich bei Philo der eigentliche König, aber er hat als Herrscher der Welt dem Menschen Mose ein Königtum übertragen, das nicht nur wie das der römischen Kaiser die ganze Welt umfaßt, sondern darüber hinaus den gesamten Kosmos mit all seinen Elementen (*Mos. 1,155-157*). Als Partner Gottes und Erbe des gesamten Kosmos wird Mose von Philo in *Mos. 1,158* auch "*des ganzen Volkes Gott und König*" (ΘΕΟΣ ΚΑΙ ΒΑΣΙΛΕΥΣ) genannt.<sup>20</sup> Als umfassendes göttliches Heilskönigtum trägt das Königtum des Mose auch priesterliche, prophetische und gesetzgeberische Züge.

Insgesamt kann in bezug auf den Horizont kulturellen Wissens, der für *Mt 2,11* relevant ist, also geschlossen werden, daß der Weihrauch, indem er auf die göttliche Würde Jesu als Messias König hinweist, zugleich auch eine priesterliche Funktion mitmeinen kann, daß diese aber bei *Mt* nicht funktionalisiert wird und deshalb auch nur zum Bereich der möglichen Konnotationen, nicht aber zum eigentlichen Textsinn gehört.

Beim Zitat von *LXX Ps 44,9* war oben schon anzumerken, daß der Wohlgeruch der königlichen Gewänder durch *Myrrhe* (σμύρινα) erzeugt wurde. Genau dies ist der Begriff, den *Mt* für das dritte Geschenk der Magier aus dem Osten gebraucht. K.(207 f) weist zurecht eine Deutung auf die Begräbnissitten, die in *Joh*

19 Hier wird einerseits die Formulierung von *LXX Ex 33,11* (ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωυσῆν ἐνώπιος ἐνωπίω ὡς εἰ τις λαλήσει πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον) aufgegriffen, andererseits aber auch die gängige hellenistische Terminologie von den Freunden des Königs als Teilhaber an seiner Macht.

20 Im Hintergrund dieser kühnen Redeweise stehen biblische Texte wie *LXX Ex 7,1*, eventuell aber auch *LXX Ps 44,8*.

19,39 vorausgesetzt werden, ab. Die zahlreichen biblischen Texte,<sup>21</sup> die den Begriff verwenden, weisen keine Assoziation mit Tod und Begräbnis auf. Überzeugend ist auch der Hinweis von K. (208) auf die Rolle des besonderen Wohlgeruchs der göttlichen Weisheit (*Sir 24,15*). Auch die Verbindung von Weisheit und Prophetie ist angesichts von *Sir 24,31*; *Weish 7,26* exakt zutreffend. Allerdings sollte man im Hinblick auf die kompakte Rolle des Königs in der Antike, wie sie sich im Mosebild Philos widerspiegelt (s.o.), Prophetentum und Königswürde nicht zu sehr von einander trennen. Immerhin ist die Verbindung von Königtum und Weisheit in der Salomotradition fest verwurzelt. Zudem ist die personifizierte Weisheit eine königliche Gestalt, die nicht nur mit der Prophetie in Verbindung gebracht wird, sondern auch den kultischen Dienst des Königs übernehmen kann (*Sir 24,10*), herrscherliche Züge trägt und Herrschaft vermittelt (*Weish 6,20 f*).

Darüber hinaus weist *LXX Ps 44* darauf hin, daß Myrrhenduft auch ohne prophetische Konnotationen zum Ausdruck der königlichen Würde werden kann.

Damit ergibt sich, daß der semantische Kern der drei symbolträchtigen Gaben im Grunde derselbe ist: Gold, Weihrauch und Myrrhe sind alle drei vor allem Ausdruck der königlichen Würde Jesu.

Allerdings geht es um ein Königtum, das theologisch aufgeladen ist, nämlich um das Amt des endzeitlichen Heilskönigs. Diesem eignet göttliche Würde, und es kann in sich verschiedene Funktion vereinen, indem nämlich dem König auch die Funktion eines Priesters und Propheten zukommen kann. Allerdings scheint diese funktionale Auffächerung des Königtums bei *Mt 2,11* nicht im Vordergrund zu stehen, sondern nur zu den möglichen Konnotationen zu gehören. Primär geht es um die eschatologische Königsrolle Jesu.

Dieses Ergebnis läßt sich durch einige Beobachtungen zum *narrativen Kontext* in *Mt 2* gut bestätigen.

Das Finden des Kindes und das Überreichen der Geschenke wird ja erzählerisch vorbereitet. Die Magier aus dem Osten kommen, vom betreffenden Stern geleitet, um den *König der Juden* anzubeten. Sie fragen:

Ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;  
εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἤλθομεν  
προσκυῖσαι αὐτῷ.

(*Mt 2,2*)

---

21 Σμύρνα (und Derivate) kommt in der LXX an 10 Stellen vor.

Als Heilskönig, dem die anbetende Proskynese gelten soll,<sup>22</sup> wird Jesus vom Erzähler in Opposition zum Unheilskönig Herodes gebracht. Dessen Königstitel wird in *Mt 2, 1.3.9* genannt.

Das Königtum Jesu wird vom Erzähler im V.4 als Messiaswürde expliziert, indem er berichtet, daß Herodes die Sachverständigen fragt, ποῦ ὁ Χριστὸς γεννᾶται.

Die Schriftgelehrten selbst verweisen auf eine Schrift *des Propheten*,<sup>23</sup> und sie sprechen vom Herrscher (V.6: ἡγούμενος), der das Volk Israel weiden wird.

Da das Auffinden des Kindes, die anbetende Proskynese und das Überreichen der Geschenke dann sehr knapp erzählt und in keiner Weise kommentiert wird, erhält der vorausgehende Erzählkontext eine entscheidende Funktion für die Semantik dieses Vorgangs. Im unmittelbaren Vorlauf wird aber über das neugeborene Kind nichts geäußert, was den königlichen Kontext verläßt. Damit wird erkennbar, daß das *Königtum*, selbstverständlich mit der religiösen Aufladung, die aus entsprechenden antiken Konzeptionen resultiert, die *zentrale semantische Kategorie* der Magiererzählung ist. Daß Jesus nun aber kein König wie Herodes ist, macht der Erzähler durch die Deutung des jesuanischen Königtums als Messiaswürde deutlich. Es geht darum, Jesus als den Messiaskönig zu qualifizieren, mit dem die eschatologische Heilszeit anbricht. In diesem Kontext tragen die Gaben der Magier aus dem Osten in semantischer Dreieinheit zur Betonung des Königtums Jesu bei. Gold, Weihrauch und Myrrhe kennzeichnen gemeinsam die göttliche Würde des neugeborenen Königs.

Die Frage, ob dabei auch an eine Ausdifferenzierung dieser Königswürde im Hinblick auf Prophetentum und Priesteramt zu denken ist, bleibt demgegenüber zweitrangig. Eine solche innere Differenzierung ist - besonders im Hinblick auf die Prophetenamts -<sup>24</sup> möglich, aber nicht zwingend, weshalb diese Frage offen bleiben muß. Allein die Feststellung, daß Jesus als endzeitlicher Heilskönig die Erfüllung entsprechender biblischer Erwartungen darstellt, erscheint sicher. Diese Aussage muß genügen, kann aber auch genügen.

---

22 Vgl. auch *Mt 2,8*.

23 De facto handelt es sich um eine Variation über *Mt 5, 1.3* und wohl *Ez 34, 23f*.

24 Vgl. z.B. *Mt 13,57; 23,37*, wo der *mt* Jesus die Kategorie [PROPHET] auf sein eigenes Schicksal anwendet. Häufiger erscheint die Propheten-kategorie als Fremdeinschätzung Jesu. Vgl. *Mt 14,5; 16,14; 21,11.46*.

## Das Verständnis der Verbform נשאתי in Numeri 16,15 im Licht des Targums Neofiti 1

Hans-Georg von Mutius

In Numeri 16,12ff befiehlt Mose im Rahmen der dort geschilderten komplexen Auseinandersetzung Daten und Abiram zu sich, die der Aufforderung jedoch keine Folge leisten. Daraufhin gerät Mose in heftigen Zorn und bittet Gott in Vers 15, das Opfer der Aufrührer nicht anzunehmen. In vorwurfsvollem Ton gegen die Rebellen fährt er dann fort: לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הרעתי את אחד מהם<sup>1</sup> = ICH HABE KEINEN ESEL IRGENDNEINES VON IHNEN WEGGENOMMEN NOCH IRGENDNEINEM VON IHNEN (persönlich) ETWAS BÖSES GETAN.

Die ersten fünf Worte lauten in der Wiedergabe des Targums Neofiti 1 folgendermaßen: לא חמרא ד חד מנהוך אטענת<sup>2</sup> = KEINEM ESEL IRGENDNEINES VON IHNEN HABE ICH LASTEN AUFGEBÜRDET/ KEINEN ESEL IRGENDNEINES VON IHNEN HABE ICH LASTEN TRAGEN LASSEN.<sup>3</sup> In Anbetracht der Lesung dieses Targums ergibt sich die Frage, wie es die Form נשאתי verstanden hat. Die überlieferte Qal-Form bietet keine Möglichkeit, die Übersetzung der aramäischen Version plausibel zu erklären. Immerhin weist die Wurzel נשא neben der Bedeutung "(weg)nehmen" im Qal auch noch die Bedeutung "Lasten tragen" auf.<sup>4</sup> Hat das Targum in seiner hebräischen Vorlage vielleicht ein Pi'el נשאתי gelesen, das ja unter anderm auch die Funktion eines Faktitivs, wenn nicht sogar Kausativs zum Grundstamm aufweist? Die Annahme, daß es so gewesen ist, hat einiges für sich, weil sie jeden Eingriff in den Konsonantentext vermeiden hilft. Dennoch kann nicht verschwiegen werden, daß diese Lösung

<sup>1</sup> Text nach der Biblia Hebraica Stuttgartensia<sup>3</sup>, hrsg. von K.Elliger, W.Rudolph und H.P.Rüger, Stuttgart, 1987, S.242.

<sup>2</sup> Text nach der Ausgabe von A.Diez Macho: Neophyti 1 - Targum Palestinense - MS de la Biblioteca Vaticana - Tomo IV: Numeros, Madrid, 1974, S.155.

<sup>3</sup> Zur Morphologie der Form אטענת vergl. D.M.Golomb: A Grammar of Targum Neofiti, Chico (Kalifornien), 1985, S.177. Zur lexikalischen Bedeutung des Af'els von נשא vergl. M.Sokoloff: A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period, Ramat-Gan, 1990, S.229a.

<sup>4</sup> Hierzu vergl. etwa L.Koehler/W.Baumgartner: Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament<sup>3</sup>, Bd.I, Leiden u.a., 1995, S.685b und S.684a.

hebraistisch gesehen durchaus Probleme mit sich bringt. Gemäß dem heutigen Stand der Forschung besitzt das Pi'el eine faktitive bzw. kausative Funktion nur bei Verben, die im Grundstamm intransitiv sind, während bei Verben, die im Grundstamm transitiv sind, das Pi'el resultative Funktionen erfüllt. So haben wir bei der erstgenannten Verbgruppe etwa für אָבד im Qal die Bedeutung "zugrunde gehen" und im Pi'el die Bedeutung "machen, daß jemand zugrunde geht", oder für גָּדַל im Qal die Bedeutung "groß sein/groß werden" und im Pi'el die Bedeutung "machen, daß jemand groß wird". Etwas anders verhält es sich mit den transitiven Verben. So bedeutet שָׁבַר im Qal "zerbrechen" und im Pi'el "etwas zerbrochen machen", nicht aber "machen, daß jemand etwas zerbricht". Das Verbum חָלַק, das im Qal "teilen" bedeutet, beinhaltet im Pi'el "etwas aufgeteilt machen", nicht aber "machen, daß jemand etwas aufteilt"; und so lassen sich die Beispiele noch beliebig vermehren.<sup>5</sup> Signifikanterweise fehlt für das Pi'el von נָשָׂא, für das im biblischen Hebräisch außerhalb der Numeristelle durchaus Formen belegt sind, die hier benötigte Bedeutung "Lasten tragen lassen/Lasten tragen machen".<sup>6</sup> Dies ist zweifellos ein Argument dafür, die vom Targum Neofiti 1 reflektierte hebräische Textform נִשְׂאָתָי eher als sekundär anzusehen. Die grundlegende Richtigkeit der Beobachtungen zu den Funktionen der Pi'elstämme darf jedoch nicht zur dogmatischen Überspitzung und damit zu der These verleiten, es gebe zu transitiven Verben im Qal nie und nimmer faktitive Pi'el-Formen. Die im biblischen Hebräisch belegten Pi'el-Bildungen der auch im Qal nachgewiesenen Verba שָׁמַע, אָלַף, und vor allem לָמַד lassen ein Faktitiv zu einem transitiven Qal im Grundstamm durchaus als möglich erscheinen. Bei der besonders unbequemen Wurzel לָמַד (im Qal "lernen", im Pi'el "machen, daß jemand etwas lernt") kann man sich nicht so ohne weiteres dadurch aus der Affäre ziehen, daß man diese Wurzel aufgrund ihres a-Imperfektes im Qal einfach zu einem eigentlich intransitiven Verb erklärt.<sup>7</sup> Hier wird offenkundig ein Beleg beiseite geschoben, der Schwierigkeiten bereitet, weil er nicht in das System hineinpaßt. Für לָמַד im Qal existiert eine Reihe von Belegen, in denen das Verb zusammen mit

<sup>5</sup> Grundlegend für diese Funktionsdifferenzierung ist nach wie vor die Arbeit von E. Jenni: Das hebräische Pi'el, Zürich, 1968, S.20ff und S.123ff.

<sup>6</sup> Siehe noch einmal L.Koehler/W.Baumgartner, a.a.O., S.686a.

<sup>7</sup> So in jüngerer Zeit noch B.K.Waltke/M.O'Connor: An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, Winona Lake (USA), 1990, S.401.

einem Akkusativobjekt erscheint.<sup>8</sup> In Anbetracht dieser Ausnahme und anderer möglicher Ausnahmen sollte man die vom Targum Neofiti 1 mit großer Wahrscheinlichkeit gelesene Pi'el-Form  $\text{יָרְאָה־שָׁדַי}$  nicht vorschnell als Sekundärbildung abklassifizieren, sondern sie vielmehr zum Anlaß nehmen, die Funktionen des Pi'els bei im Qal transitiven Verben auf weitere mögliche Differenzierungen hin zu prüfen.

Nach der Darstellung der philologisch-linguistischen Problemlage stellt sich des weiteren die Frage, welche Folgerungen die vom Targum Neofiti 1 bezeugte Lesung für den Textinhalt von Numeri 16,15 nach sich zieht und worin der Unterschied zum Aussagegehalt besteht, der auf der rezipierten Lesung  $\text{יָרְאָה־שָׁדַי}$  beruht. Diese Frage geht man am besten auf die Weise an, daß man die beiden Fassungen als juristische oder zumindest als quasi juristische Erklärungen betrachtet. In der rezipierten Fassung sagt Mose nämlich in letzter Konsequenz, daß er von Datan und Abiram keinen Esel gestohlen oder geraubt hat, sich ihnen gegenüber also keines Eigentumsdeliktes schuldig gemacht hat. Nun kann man sich natürlich als Bibelleser mit diesem Textverständnis darüber wundern, warum Mose als vollkommener Gerechter es nötig gehabt hat, das Nichtbegehen eines solch gravierenden Deliktes gegenüber Angehörigen seiner Glaubensgemeinschaft hervorzuheben. Daß Mose weder geraubt noch gestohlen hat, muß doch wohl als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Die vom Targum Neofiti 1 reflektierte Textfassung klingt im Vergleich dazu wesentlich abgemilderter. In ihr erklärt Mose lediglich, die Tiere der Streitgegner nicht rechtswidrig für konkrete Dienste in Anspruch genommen zu haben. Bei dieser Auslegung erweckt die targumische Version zweifellos den starken Verdacht einer Sekundärbildung. Die Fassung mit der Form  $\text{יָרְאָה־שָׁדַי}$  und die Fassung mit der Form  $\text{יָרְאָה־שָׁדַי}$  haben bei dieser Konstellation auf jeden Fall gemeinsam, daß Mose bestreitet, gegenüber Datan und Abiram eine wie auch immer geartete Rechtsverletzung begangen zu haben. Diese Auslegung der vom Targum Neofiti 1 reflektierten Textfassung setzt freilich als Sachlage voraus, daß Mose nicht berechtigt war, die Tiere der Streitgegner für Dienstleistungen in Anspruch zu nehmen. Wenn die vom Targum reflektierte Textfassung jedoch voraussetzt, daß Mose berechtigt war, die Tiere der Streitgegner zu Dienstleistungen heranzuziehen, dann ergibt sich zwischen der  $\text{יָרְאָה־שָׁדַי}$ -Fassung im Textus receptus und der  $\text{יָרְאָה־שָׁדַי}$ -Fassung des Targums Neofiti 1 ein gewaltiger Kontrast. Im rezipierten Text erklärt Mose, gegenüber Datan und Abiram in der Ver-

<sup>8</sup> Siehe etwa A.Even-Shoshan: A New Concordance of the Bible, Jerusalem, 1990, S.601a-b.



שחרית<sup>13</sup> = UND WESSEN ESEL HABE ICH FRONEN LASSEN? Die mit נשאתי synonyme Verbform לקחת, die eindeutig ein Qal darstellt, wird hier nämlich ebenfalls mit שחרית im Pa'el übersetzt.<sup>14</sup> Deswegen ist für Numeri 16,15 die Annahme einer Verbform נשאתי als Vorlage für das Onkelostargum und das Targum Pseudojonatan keineswegs zwingend, sondern nur denkbar. Die Version des Onkelostargums und des Targums Pseudojonatan kann genausogut auch auf der Basis von נשאתי entstanden sein und als bloße Ausdeutung dieser Verbform interpretiert werden, daß nämlich Mose den Streitgegnern keinen Esel zu Fronarbeiten weggenommen hat. Das Fragmententargum folgt mit לא חמרא דחד מנהון<sup>15</sup> eindeutig jener Tradition, in der auch die Masora mit ihrer Lesung נשאתי steht.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Text in der Ausgabe von A.Sperber: *The Bible in Aramaic .... Vol.II: The Former Prophets According to Targum Jonathan*, Leiden, 1959, S.115.

<sup>14</sup> Auf die Samuelispassage verweist schon B.Grossfeld: *The Targum Onqelos to Leviticus and The Targum Onqelos to Numbers (The Aramaic Bible, Vol.8)*, Edinburgh, 1988, S.115 Anmerkung 11 bei der Besprechung von Numeri 16,15 im Onkelostargum und im Targum Pseudojonatan. Eine vom Textus receptus abweichende Lesung bezw. Lautung der Ausgangsform נשאתי erwägt er offenkundig deswegen nirgendwo.

<sup>15</sup> Text in der Ausgabe von M.L.Klein: *The Fragment-Targums of the Pentateuch According to their Extant Sources, Vol.I*, Rom, 1980, S.196. (*Analecta Biblica* 76).

<sup>16</sup> Es sei hier nicht verschwiegen, daß die Glossenüberlieferung des Targums Neofiti 1 zur Stelle mit dem Fragmententargum konform geht.

## DER ABSCHLUSS DES ALTTESTAMENTLICHEN KANONS UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE KANONISCHE SCHRIFTAUSLEGUNG

ACHIM BUDDÉ, BONN

Wie lange hält der Kanon dieser Belastung noch stand? In steigendem Maße gilt der biblische Kanon als hermeneutische Grundlage für die Schriftauslegung. Auf dem Fundament seiner Aussageabsicht werden umfassende Systeme errichtet. Weil die Vorgänge seiner Entstehung und Vollendung aber historisch schwer greifbar sind, tritt an die Stelle der Recherche oft die Spekulation: „Was hat man sich bei der Erstellung des Kanons gedacht?“ – Aber läßt sich eine bewußte und allgemein verbindliche Gestaltung des Kanons überhaupt belegen? Bevor aus einer vermeintlichen Intention der 'Kanonmacher' Konsequenzen für Lehre und Liturgie angemahnt werden, müßte das Fundament dieser Forderungen durch nüchterne Quellenforschung abgestützt werden.

Sich einem Einzeltext *von der Gesamtheit des Kanons her anzunähern* und damit dem endredigierten Korpus der Heiligen Schriften eine Bedeutung für die Interpretation seiner Teile zuzumessen, die weit über das übliche Maß an traditioneller Kontextanalyse und Kompositionskritik hinausgeht, halte ich für sehr fruchtbar und ertragreich<sup>1</sup>.

Allerdings entzündeten sich an der konkreten Textarbeit Fragen grundsätzlicher Art: Besteht der zuweilen vertretene Anspruch des *canonical approach* zu Recht, die wahrhaft angemessene Methode der Interpretation zu sein und daher der historisch-kritischen Methode, die sich völlig verrannt habe, den besseren Weg vor Augen zu stellen?

Unser Thema ist im folgenden ein Teilbereich der Reflexion über die kanonische Auslegung: das *Kanonverständnis*, das ihr zugrundeliegt. Wird die Rolle des hermeneutischen Generalschlüssels, die der Kanon heute spielen soll, auch von den Umständen seines geschichtlichen Werdens getragen? Es soll hier nicht um die hohe Einträglichkeit einer kanonisch-exegetischen Textarbeit gehen, sondern um die letzte Phase der Entstehung des Kanons und um die dort auftretenden Randunschärfen seines Bestandes. Denn von diesen scheinbar nicht sehr bedeutenden Rändern her ergeben sich doch gewichtige Anfragen, denen eine umfassende Theorie, wie namentlich B. S. Childs sie entwickelte, gewachsen sein müßte. Werden hingegen diese Anfragen nicht berücksichtigt, läuft man Gefahr, die hinter der kanonischen Endgestalt stehende Intention zu überschätzen<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Anstoß zu den vorliegenden Überlegungen gab die kanonische Auslegung einiger ausgewählter Texte in einem Seminar im Rahmen des Studienjahres an der Dormition Abbey bei Prof. M. OEMING.

<sup>2</sup> Beispiele für die Rekonstruktion sehr umfangreicher Absichten hinter der kanonischen Komposition geben E. ZENGER bezüglich des kompositorischen Aussagewillens des alttestamentlichen Gesamtkanons (vgl. z. B.: DERS., Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen [Düsseldorf 41995] 162-184) und N. LOHFINK bezüglich der Jesaja- und Psalmenexegese (vgl. z. B.: DERS. / E. ZENGER, Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen [Stuttgart 1994] = SBS 154).

## A: PROBLEME DER KANONTHEORIE B. S. CHILDS'

Kernstück der Theorie Childs' ist sein Plädoyer für den Endtext der Heiligen Schrift als der für das kirchliche Verständnis maßgeblichen Fassung. Die Schlüssigkeit dieses Ansatzes erläutert er im einleitenden Abschnitt seiner 'Introduction'<sup>3</sup>: Einmal ist der Endtext vollständiger als jedes Entwicklungsstadium, das hinter ihm liegt. Hatten einzelne Bestandteile schon einen hohen Grad an Verbindlichkeit, so erfüllt die Kanonisierung gegenüber diesen Entwicklungsstufen die Funktion einer kritischen Kontrolle. Dadurch, daß die einzelnen Textstücke 'ausgelesen', nebeneinandergestellt und erweitert werden, erhalten sie ihren eigentlichen Wert. Möglicherweise entsprechen sie erst im neuen Kontext der Meinung der gläubigen Tradentengemeinschaft. Childs wertet diese Vorgänge nicht als Verfälschung, sondern als Reifungsprozeß. Daher sei es falsch, sich durch den Endtext nur auf seine Vorstufen verweisen zu lassen und diese akribisch zu rekonstruieren. Vielmehr dienen alle Kenntnisse über die Entwicklung eines Textes einzig dazu, das Endergebnis besser zu verstehen. Zwar lasse die Rekonstruktion etwaiger Vorstufen die Aussageabsicht eines Redaktors klarer hervortreten. Aber nur inklusive dieser letzten Korrekturen oder Harmonisierungen entfalte der Text die volle Wirkung<sup>4</sup> in der Offenbarungsgeschichte Gottes mit seinem Volk. Endtextexegese heißt Childs zufolge aber auch, den Text so in Nutzung zu nehmen, wie es ihm ursprünglich zuge-dacht ist, nämlich nicht als zufälliges Schriftgut, sondern als eine Größe mit normativer Funktion im Leben einer Gemeinschaft<sup>5</sup>. Diese Normativität, die sich unter anderem im *liturgischen Gebrauch* niederschlägt, gehört zum Text dazu und ist deshalb für sein Verständnis unabdingbar. Stärker als bis dahin üblich rückt Childs somit die 'Community of Faith'<sup>6</sup> ins Blickfeld, die in ihren Dokumenten von ihrer Heils- und Offenbarungsgeschichte mit Gott Zeugnis ablegt.

Und so zählt Childs eine Reihe von Vorteilen auf, die die 'kanonische Annäherung' mit sich bringt. Ziel aller Überlegungen ist die Rehabilitation des Endtextes als Ausgangs- und Zielpunkt jeder Deutung. Im Zusammenhang unserer Überlegungen reicht es aber nicht aus, die unbestreitbaren Vorteile dieser Methode oder ihre Praktikabilität darzulegen. Der Anspruch Childs' nämlich geht weiter. Deshalb lautet die wichtigere Frage: Worin liegt laut Childs die zwingende Notwendigkeit begründet, die kanonische Endgestalt als 'Generalschlüssel' jeder Auslegung zu betrachten? Childs selbst spricht ja von einer Offenbarungsgeschichte Gottes mit seinem Volk, einem Prozeß also, der die Schriften hervorbrachte, fortschrieb und begrenzte: „There is no 'revelation' apart from the experience of historical Israel.“<sup>7</sup> Wie begründet Childs, daß nun ausgerechnet die Jüngstgestalt maßgeblich für das Verständnis einer Offenbarung sein soll, die sich doch prozessual vollzogen hat? Abgelehnt wird die Rolle der Kirche als unfehlbare 'Warentesterin', die das Schriftgut auf einer ihm äußerlichen Güteskala einordnete und dann nur das für ihren Geschmack Beste in die Dose gab und konservierte ('Bonduelle-System'). Dann nämlich bestünde der Wert der Schriften vor allem darin, der

<sup>3</sup> B. S. CHILDS, Introduction to the Old Testament as Scripture (London 1979).

<sup>4</sup> Vgl. a. a. O. 76.

<sup>5</sup> Vgl. a. a. O. 73.

<sup>6</sup> A. a. O. 74.

<sup>7</sup> A. a. O. 71.

Meßlatte (κανὼν τῆς ἀληθείας) der Kirche entsprochen zu haben. Und eine kirchenkritische Inanspruchnahme biblischer Texte wäre von vornherein ausgeschlossen. Andererseits soll aber das 'Offenbarungspaket' auch nicht verbalinspiriert vom Himmel gefallen sein. So muß Childs das exakte Ergebnis der Kanonisierung derart in seinem Entstehungsprozeß verankern, daß es als dessen logisch notwendige und nur so mögliche Folge erscheint. Eben das tut er auch.

Der kanonische Prozeß sei eben keine äußere Bestätigung, sondern liege „in der Geschichte der Schriften selbst“<sup>8</sup>. „The canonical process was (...) an integral part of the literary process“<sup>9</sup>, welcher also ohne diesen Abschluß nicht mehr er selbst sei. Der Kanon hat sich also nicht nur *faktisch* selbst zugeschnürt, vielmehr *mußte* er sich auf genau diese Weise zuschnüren, weil er nur so seinem innersten Anliegen gerecht werden konnte.

Eine wesentlich differenziertere Sicht bieten Dohmen/Oeming, zumal Oeming auch schon früher darauf hinwies, daß Childs Prozeß und Endprodukt allzu glatt mit dem Wort 'Kanon' zusammenfaßt und dadurch auf eine klare Unterscheidung verzichtet!<sup>10</sup>. Im Gegensatz zu Childs betonen Dohmen/Oeming nun, daß dem kanonischen Prozeß „ja von sich aus keine Sachlogik in Richtung auf Abschließung eignet“<sup>11</sup>. Vielmehr handele es sich bei diesem „genialen Gedanken“ der dtn-dtr Schule, nämlich Fortschreibung unter dem leitenden Aspekt der *Konzentration* zu vollziehen, durchaus um einen „qualitativen Sprung“<sup>12</sup>. Zahlreichen Spuren des Konservierens und der Fortschreibung werden im zitierten Buch andere zugesellt bzw. gegenübergestellt, die zeigen, daß die „konservativ-abgrenzende Tendenz“<sup>13</sup> zur Schließung des Kanons im AT selbst schon deutlich angelegt ist. Passagen in Dtn 13 und 31 sowie Koh 12 belegen dies.

Dennoch: Diese dtn-dtr Idee einer Schließung des Kanons bleibt zunächst eine unter vielen Tendenzen, die in der Bibel aufspürbar sind. Wer oder was verhalf dieser Idee zum Durchbruch? Warum errang sie im Laufe der Geschichte allgemeine Anerkennung? Wird hier nicht implizit eine neue „innere Sachlogik“ vorausgesetzt, nämlich die vom Auftreten dieses Trends zu seiner konsequenten Durchführung? Und warum soll der geniale Gedanke dieser Schule noch heute eine normative Funktion haben, wenn der Fortschreibungsprozeß auch genauso gut anders hätte weiterlaufen können?

So tritt der konkrete Abschluß des kanonischen Prozesses, den Dohmen/Oeming als 'Kanonisierung' bezeichnen, für unsere Überlegungen in den Mittelpunkt. Dies soll keineswegs den Blick auf den jahrhundertelangen kanonischen Prozeß als die „Basis für die spätere Fixierung“<sup>14</sup> verstellen. Umgekehrt entsteht aber bei zu starker Konzentration auf den Prozeß leicht der Eindruck, er sei völlig geradlinig in sein Ergebnis eingemündet – sei es nun im

<sup>8</sup> So C. DOHMEN / M. OEMING, *Biblischer Kanon - warum und wozu? Eine Kanontheologie = Quaestiones Disputatae* 128 (Freiburg 1992) 13.

<sup>9</sup> CHILDS, *Introduction* 77f.

<sup>10</sup> M. OEMING, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart, Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad* (Stuttgart <sup>2</sup>1987) 202.

<sup>11</sup> DOHMEN/OEMING, *Kanon* 93.

<sup>12</sup> Vgl. ebd.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> A. a. O. 92.

Sinne Childs' als „ein tief im Schrifttum selbst wurzelndes Bewußtsein“<sup>15</sup> (also als innere Sachlogik) oder als früh eingebrachte Idee, die einfach so genial war, daß sie sich allgemein durchsetzte. Diese Geradlinigkeit müßte jedoch historisch unter Beweis gestellt werden, wenn eine darauf fußende Kanontheorie geschichtlich und *erst so* auch dogmatisch ernst genommen werden will. Deshalb soll im Anschluß an bereits vorhandene Forschungen<sup>16</sup> gerade dieser letzte Schritt unter die Lupe genommen werden.

Und noch etwas: Es versteht sich von selbst, daß jemand, der die Fixierung der Endgestalt zu einem zentralen Wesensmerkmal der Offenbarungsschriften erhebt, von dieser Endgestalt konkrete Vorstellungen hat. Wenn „unbestreitbar [ist], daß dieser Prozeß [...] zu einem definitiven Abschluß kam, so daß 'kein Häkchen und kein Jota' mehr geändert werden durften“<sup>17</sup>, dann müßte der Text auch bis auf Häkchen und Jota genau auf uns überkommen sein. So geht Childs wie selbstverständlich vom masoretischen Text als verbindlicher Letztgestalt aus, was er am Ende seiner 'Introduction' knapp erläutert<sup>18</sup>.

Tatsächlich aber ist diese Frage alles andere als geklärt: Nicht nur über Häkchen wird gestritten, ganze Bücher werden von manchen Tradentenkreisen dazugerechnet, von anderen abgelehnt. Die Deuterokanon/Apokryphen bilden da nur das für uns augenfälligste von vielen Beispielen.

## B: DER ABSCHLUSS DES KANONS

### I. DER ABSCHLUSS DES KANONS IM JUDENTUM

Dem Neutestamentler Kurt Aland „scheinen manche Aussagen mancher Alttestamentler über den alttestamentlichen Kanon von vornherein fragwürdig. Welchen Kanon meinen sie, wenn sie Ausführungen über seine Gültigkeit machen?“<sup>19</sup>. Childs meint, wie bereits erwähnt, den masoretischen Text und legt diesen seiner 'Introduction' zugrunde. Demgemäß behandelt er auch nicht in gewohnter Einleitungsmanier die Quellen und Redaktionsschichten in historischer Folge, sondern jeweils ein ganzes Buch nach dem anderen. Das Inhaltsverzeichnis seiner Einleitung entspricht in Umfang und Reihenfolge weitestgehend dem Tenach. Seine Entscheidung für *diesen* Umfang liegt darin begründet, daß er die Schließung des hebräischen Kanons im wesentlichen vor den Auftritt des Christentums datiert<sup>20</sup>. Das 'Konzil' von Jabne

<sup>15</sup> B. S. CHILDS, Biblische Theologie und christlicher Kanon. In: JBTh 3 (1988) 13-27, hier 13.

<sup>16</sup> Vgl. u. a. Jahrbuch für Biblische Theologie 3 (1988): Zum Problem des Biblischen Kanons (Lit.) sowie A. ZIEGENAUS, Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart (Freiburg 1990) = Handbuch der Dogmengeschichte Bd. 1, Faszikel 3a(2).

<sup>17</sup> DOHMEN/OEMING, Kanon 93.

<sup>18</sup> CHILDS, Introduction 660-671.

<sup>19</sup> K. ALAND, Das Problem des neutestamentlichen Kanons. In: E. KÄSEMANN (Hrsg.), Das Neue Testament als Kanon, Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion (Göttingen 1970) 134-158, hier 137.

<sup>20</sup> Vgl. CHILDS, Introduction 655.

habe mit einem Abschluß des Kanons nichts zu tun, sondern verfestige nur längst vorher gefallene Entscheidungen<sup>21</sup>. Und wenn die Kirche später die LXX zur Richtschnur gemacht habe, dann sei das eine Entfernung vom bereits akzeptierten pharisäischen Kanon gewesen<sup>22</sup>. Childs betrachtet seine Neuerung somit als Rückkehr zum Ursprung.

Viele Wissenschaftler sind in diesem Punkt vorsichtiger. So hält Hübner die Annahme, daß „nach der Intention der damals an der Entscheidung von Jamnia Beteiligten die Frage definitiv entschieden werden sollte“, noch für „unbestreitbar“<sup>23</sup>. Er räumt aber ein, daß sie mit diesem Vorhaben letztlich gescheitert seien<sup>24</sup>. Ist für Childs also die Kanonisierung zur Zeit von Jabne längst gelaufen, siedelt sie Hübner wenigstens der Absicht nach doch in dieser Periode an.

Die neuere Forschung aber zweifelt sogar daran. Stemberger<sup>25</sup> nimmt die Quellenlage über die in Jabne gefallenen Entscheidungen genau in Augenschein und kommt zu dem Ergebnis, daß sich über Intention, Verlauf und Ergebnis weit weniger nachweisen läßt, als gemeinhin für selbstverständlich gehalten wurde: „Ebensowenig wie das Faktum einer ‘Synode’ ist ein in der Zeit von Jabne durch die Rabbinen erfolgter verbindlicher Abschluß des biblischen Kanons zu belegen“<sup>26</sup>. Das beginnt Stemberger zufolge bei terminologischen Ungenauigkeiten. Im gesamten rabbinischen Schrifttum gibt es kein Äquivalent für das Wort „Kanon“ im üblichen Sinn<sup>27</sup>. Nach der Mischna<sup>28</sup> verwenden die Rabbinen in der Schul-Diskussion über die Heiligkeit von Büchern und anderen Dingen den Ausdruck ‘die Hände verunreinigen’. Mit diesem Terminus „ist eine besondere Sakralität gemeint, die nicht unbedingt auch die Kanonizität einschließt“<sup>29</sup>. Sicherlich seien Texte, die die Hände verunreinigen, auch kanonisch, aber umgekehrt können die gleichen Bibeltexte zum Beispiel im Rahmen eines Gebetes auch wiedergegeben werden, ohne daß sie gleich die Hände verunreinigen<sup>30</sup>. Daß es sich bei den in Yad III,5 herangezogenen Auseinandersetzungen um eine Kanondebatte etwa im Sinn einer kirchlichen Synode gehandelt habe, ist wohl ausgeschlossen. „Von einer endgültigen Entscheidung kann hier keine Rede sein. Die Diskussion geht noch lange weiter und wird später auch auf andere Bücher ausgedehnt“<sup>31</sup>. Demnach war der jüdische Kanon ebenso wie der christliche nach der Zeit von Jabne noch Schwankungen ausgesetzt<sup>32</sup>.

In diesem Zusammenhang erfordert auch die Vorstellung eine Korrektur, nach dem Fall Jerusalems seien die Rabbinen sofort die einzige verbliebene Richtung innerhalb des Judentums gewesen. Wann immer sie eine Entscheidung in Fragen des Kanons getroffen haben mögen, die Durchdringung des gesamten Judentums mit ihren Vorstellungen wird noch einmal

---

<sup>21</sup> Vgl. ebd.

<sup>22</sup> CHILDS, *Biblische Theologie* 20.

<sup>23</sup> H. HÜBNER, *Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum*. In: JBTh 3 (1988) 147-162, hier 151.

<sup>24</sup> Vgl. ebd.

<sup>25</sup> G. STEMBERGER, *Jabne und der Kanon*. In: JBTh 3 (1988) 163-174.

<sup>26</sup> A. a. O. 163.

<sup>27</sup> Vgl. a. a. O. 166.

<sup>28</sup> mYad III, 5.

<sup>29</sup> STEMBERGER 173.

<sup>30</sup> Vgl. a. a. O. 168.

<sup>31</sup> Ebd. 173.

<sup>32</sup> Vgl. ZIEGENAUS, *Kanon* 127.

Jahrhunderte gedauert haben<sup>33</sup>. Mit anderen Worten: Nicht nur haben die Rabbinen noch lange nach dem ersten Jahrhundert über die 'Kanonizität' einzelner Schriften diskutiert, auch die Verbindlichkeit etwaiger Entscheidungen mußte erst langsam wachsen.

So erscheint in neuem Licht, was Childs über den hebräischen Kanon schreibt: „The 'council' of Jamnia in the first century AD had nothing to do with its closing“<sup>34</sup>; und man möchte Jepsen recht geben, wenn er sagt, daß die Kirche den jüdischen Kanon nicht übernommen hat, schon weil es „in der Zeit Jesu und der Loslösung der christlichen Gemeinde vom Judentum den jüdischen Kanon in seiner abgeschlossenen Form noch nicht gab“<sup>35</sup>. Von Campenhausen formuliert den gleichen Sachverhalt positiv, daß nämlich „die Kirche mehr als hundert Jahre lang mit dem Judentum ein und denselben 'Kanon' besessen“<sup>36</sup> hat. Dabei muß jedoch sein Kanonbegriff in Rechnung gestellt werden, der weder eine scharfe Trennungslinie noch einen förmlichen Abschluß enthält<sup>37</sup>.

Wir haben es also in jener Zeit mit einem „den Juden und Christen gemeinsamen, im Vergleich zu später verhältnismäßig großen Kreis von Schriften mit mehr oder weniger starker kanonischer Geltung“<sup>38</sup> zu tun und nicht mit einem alexandrinischen und einem palästinischen Kanon, die reflex gegeneinander ins Feld geführt worden wären<sup>39</sup>. Wenn dann im Judentum Bestrebungen einsetzten, diesen Pool genauer einzugrenzen, und später auch zum Erfolg führten, haben sich jedenfalls „die Christen nicht auf den jüdischen Kanon umgestellt“<sup>40</sup>.

Zusammenfassend kann man sagen: Aus einem weiteren Kreis der „vom palästinensischen Judentum gebrauchten Heiligen Schriften stellte sich die frühe Kirche selber ihren Kanon alttestamentlicher Schriften zusammen“<sup>41</sup>.

Man ist also von einer gemeinsamen Basis aus unterschiedliche Wege gegangen, und demnach ist „das 'AT' [...] somit nicht nur im Gegenüber zum 'NT' und als Teil der gesamten christlichen Bibel, sondern auch als klar umrissener Kanon ein Werk der Kirche“<sup>42</sup>. Anders läßt sich die „Mannigfaltigkeit der christlichen Kanonformen“<sup>43</sup> ebenso schlecht erklären wie die Tatsache, daß „wohl keine altchristliche Kanonliste [...] genau den Umfang des jüdischen Kanons hatte“<sup>44</sup>. Dazu kommt es erst zur Zeit der Reformation.

---

<sup>33</sup> Vgl. STEMBERGER 173f.

<sup>34</sup> CHILDS, Introduction 665.

<sup>35</sup> A. JEPSEN, Sammlung und Kanonisierung des AT. In: RGG<sup>3</sup> Bd. 1, Sp. 1123-1126, hier Sp. 1125.

<sup>36</sup> H. v. CAMPENHAUSEN, Aus der Frühzeit des Christentums, Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts (Tübingen 1963) 155.

<sup>37</sup> Vgl. ebd.

<sup>38</sup> ZIEGENAUS, Kanon 67.

<sup>39</sup> Vgl. ebd.

<sup>40</sup> A. a. O. 110.

<sup>41</sup> H. J. SIEBEN, Die Kontroverse zwischen Bousset und Leibniz über den alttestamentlichen Kanon des Konzils von Trient. In: JBTh 3 (1988) 201-214, hier 213.

<sup>42</sup> ZIEGENAUS, Kanon 68.

<sup>43</sup> A. JEPSEN, Kanon und Text des Alten Testamentes. In: ThLZ 74 (1949), Sp. 65-74, hier Sp. 69.

<sup>44</sup> A. a. O. Sp. 70.

Das Phänomen der Kanonisierung des Alten Testaments in der Alten Kirche ist kaum ohne den Blick auch auf das Neue Testament zu erfassen, weil sich gerade dort die Reflexion über die Abgrenzung des heiligen Schrifttums entzündete.

## II. FRÜHE CHRISTLICHE KANONLISTEN

Wie der Jahrhunderte währende kanonische Prozeß im Rahmen der jüdischen Glaubensgemeinschaft im Mittelalter zu einem Ende gekommen ist, das ist uns bis in die kleinsten Häkchen hinein bekannt. Man muß sich aber vergegenwärtigen, daß zur Zeit dieser Schlußphase der kanonische Prozeß im Christentum längst auf einer anderen Schiene weiterlief, und daß deshalb die jüdische Version für Christen nicht automatisch Gültigkeit beanspruchen konnte. Allenfalls hätte sich die Christenheit einvernehmlich zu ihr bekennen können. Was sie stattdessen tat, ist Gegenstand der folgenden Ausführungen. Die Literatur zu diesem Thema ist erstaunlich übersichtlich, und die wenigsten Autoren, die die Alte Kirche in ihre Argumentation einbeziehen, gehen dabei kritisch in die Quellen. Dafür kommen viele von ihnen bei aller beanspruchten wissenschaftlichen Neutralität zu einem Ergebnis, das mit ihrem konfessionellen Standort konvergiert.

Die folgende Darstellung baut auf die gründlichen historischen Recherchen Ziegenaus' auf, gelangt gegebenenfalls aber aufgrund desselben Befundes zu einem anderen Ergebnis. Allerdings kann die erfrischend unkontrollierte Entwicklung des Kanons der Kirche im Rahmen dieser kleinen Studie nicht im einzelnen aufgezeigt werden, weder chronologisch, noch lokal geordnet. Für unsere grundsätzlichen Überlegungen genügt es hingegen völlig, einige exemplarische Phänomene herauszugreifen, und ansonsten die unüberschaubare Vielfalt der Überlieferung im Hinterkopf zu behalten.

Die frühesten Zeugnisse für die Vorstellung von 'Heiliger Schrift' sind die zahlreichen Zitationen in der spätalttestamentlichen, zwischentestamentlichen und frühchristlichen Literatur, einschließlich des Neuen Testaments, die sich auf ältere Texte beziehen (z.B. 2 Chr 36; Tob 13; 1QpeshHab; Mt 1). Besondere Redeeinleitungen (z. B. „es steht geschrieben“) weisen auf die Sakralität der Schriften hin. Ein ganzes Korpus heiliger Schriften ist aber frühestens dann faßbar, wenn Listen überliefert sind, die allerdings auch noch keine Garantie für ein reflexives Bewußtsein von Kanonizität im später gebräuchlichen Sinne geben. Als im Rahmen der Reformation die Kanonfrage aufgeworfen wurde, bestand die historische Begründung für den jeweils vertretenen Textbestand vor allem in der Nennung von Autoren der einen oder anderen Kanonliste, die sich in den Quellen ausfindig machen ließen. So tat es beispielsweise Leibniz in der Diskussion mit Bousset, als er unter anderem Meliton von Sardes, Origenes, Athanasius, Kyrill von Jerusalem und Gregor von Nazianz anführte<sup>45</sup>, und Sieben attestiert ihm: „Es handelt sich bei den beigebrachten Belegen, die bis zur Schwelle des 5. Jahrhunderts

---

<sup>45</sup> Vgl. SIEBEN 210.

reichen, um ausdrückliche Stellungnahmen zur Frage nach dem Umfang des alttestamentlichen Kanons, also um Äußerungen, denen großes Gewicht zukommt<sup>46</sup>. Wir werden sehen.

Von Campenhausen sieht die Frage nach einer verbindlichen Liste der Heiligen Schriften „erstmalig durch Meliton von Sardes aufgegriffen und beantwortet“<sup>47</sup>, wie auch Kümmel zuvor schon in der Liste des Meliton ein Indiz für das ausgeprägte Bewußtsein erblickte, daß die Offenbarungsurkunde eine feste Grenze haben müsse<sup>48</sup>. Übrigens zieht er Meliton unbekümmert für ein Kanonbewußtsein auch in bezug auf das Neue Testament heran, obwohl eine Liste nur für das Alte überliefert ist.

Diese vielfältig dienstbar gemachte Liste des Meliton ist durch die Feder des Eusebius von Caesarea auf uns gekommen<sup>49</sup> und enthält die Schriften des jüdischen Kanons, jedoch ohne das Buch Esther. Das bloße Vorhandensein einer solchen Liste besagt aber noch nichts über den damaligen Stand der Kanondebatte. Denn Meliton zählt seinem Bruder Onesimus die Schriften auf, weil dieser in seinem „Eifer für unsere Lehre (ihn) wiederholt gebeten“<sup>50</sup> hatte. Man kann dies so interpretieren, daß die Anfrage des Onesimus und die ‘Forschungsreise’ Melitons ganz im Dienste der Auseinandersetzung mit den Juden standen. Meliton hätte seine Erkundigungen dann nicht eingeholt, um einen eigenen Kanon zu erstellen, sondern lediglich, um zu wissen, worauf er sich gegenüber Juden in theologischen Debatten berufen könne<sup>51</sup>. Der hier erstmalig auftretende Begriff ‘Altes Testament’ bezeichnet also womöglich gar nicht den alttestamentlichen Kanon der Kirche, sondern diejenigen Bücher, die im Alten Bund in Gebrauch sind. „He does not say: this is the Old Testament, but: these are the books of the παλαιὰ διαθήκη.“<sup>52</sup> Aber selbst wenn Meliton ein Verfechter des hebräischen Kanons gewesen wäre, bliebe immer noch zu fragen, welchen Einfluß er damit auf den Rest der Kirche gehabt hätte. Ob seine Liste, wenigstens in seinem Wirkungsfeld, als verbindlich betrachtet wurde, läßt sich historisch nicht greifen.

Ähnlich steht es mit anderen Autoren. Klemens von Alexandrien hält offenbar die LXX für inspiriert<sup>53</sup>, aber es ist nicht klar, ob er damit auch den Umfang der griechischen Übersetzung meint, und wenn ja, welchen er kannte. Zumindest stehen auch 3 und 4 Esra und Henoch bei ihm in hohem Ansehen<sup>54</sup>. Origenes, dessen Kanonliste ebenfalls von Eusebius überliefert ist<sup>55</sup>, beschreibt den Kanon der Hebräer inklusive Makk und Ep Jer, aber ohne das Dodekapropheton; sein tatsächlicher Gebrauch geht aber ohne Unterschiede in der Zitationsweise weit über seine Liste hinaus.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> H. V. CAMPENHAUSEN, Die Entstehung der christlichen Bibel (Tübingen 1968) 79.

<sup>48</sup> Vgl. W. G. KÜMMELE, Heilsgeschehen und Geschichte (Marburg 1965) 247.

<sup>49</sup> E. SCHWARTZ (Hrsg.), Eusebius, Kirchengeschichte (Leipzig<sup>5</sup> 1955), Abschnitte IV 26, 12ff. auf S. 164.

<sup>50</sup> H. KRAFT (Hrsg.), Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte (Darmstadt 1967) 227.

<sup>51</sup> So ZIEGENAUS, Kanon 75.

<sup>52</sup> UNNIK, nach ZIEGENAUS, Kanon 75. Er bezieht sich auf h.e. IV, 26, 14: τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία (SCHWARTZ 164).

<sup>53</sup> Stromata 1, 22, GCS Clemens Alexandrinus 2, 92f.

<sup>54</sup> Vgl. ZIEGENAUS, Kanon 76.

<sup>55</sup> H.e. VI, 25, 1f (SCHWARTZ 244f).

Bei Eusebius zeigt sich zum ersten Mal das Interesse an einer normativen Sammlung. Er behandelt das Thema recht wissenschaftlich und spürt unterschiedlichen Kanontraditionen nach, indem er fragt, welche Schriften wo heiliggehalten wurden. Aber auch die apostolische Herkunft ist ein Kriterium. Und weil es Eusebius an „Kraft zur Gesamtwürdigung aller Aspekte“, die sich zuweilen widersprechen, mangelt, zählt er beispielsweise Apk mal zu den Homologumena, also dem engsten Kreis heiliger Schriften, ein andermal zu den Büchern, die verworfen werden<sup>56</sup>. Der erste kanonhistorische Versuch eines Kirchenmannes bleibt also ohne klares Ergebnis, und Eusebius selbst „ist sich bewußt, daß diese Diskussion noch nicht zu einem endgültigen Abschluß gekommen ist“<sup>57</sup>.

Kyrrill von Jerusalem zählt im Rahmen seiner Katechesen, die er Mitte des vierten Jahrhunderts gehalten haben soll, ebenfalls die Bücher des Alten Testaments auf. Allerdings unterscheidet sich seine Liste<sup>58</sup> inhaltlich von der des Eusebius. Gemeinsam haben sie hingegen die Gesamtzahl von 22 Schriften, denn diese Analogie zur Anzahl der Buchstaben im hebräischen Alphabet war ausdrücklich von Bedeutung<sup>59</sup>, offenbar sogar wichtiger als die genaue Zusammensetzung.

Ein Zeitgenosse Kyrrills, Amphilochios von Ikonion, gibt gewissenhaft alle Zweifel und Uneinigkeiten wieder, die ihm über die Gestalt des Kanons bekannt sind, z. B.: „Manche rechnen auch noch Esther hinzu“<sup>60</sup>. Dieser und ähnliche Sätze hindern ihn allerdings nicht, am Ende den Schluß zu ziehen: „Dies ist wohl der unfehlbarste Kanon der von Gott eingegebenen Schriften“<sup>61</sup>. Ein solches Urteil macht deutlich, daß der Kanon für ihn keine literarische Größe ist, deren Inhalt man nach Buch und Buchstaben genau definieren müßte.

Von herausragender Bedeutung ist der 39. Osterbrief des Athanasius von Alexandria<sup>62</sup>. Er gilt gemeinhin als frühester Beleg unserer heutigen Kanonliste und als Schlußmarke für den altkirchlichen Entscheidungsprozeß; entweder als autoritative Definition durch die griechische Kirche<sup>63</sup>, oder zumindest als wegweisende Form, die sich langsam, aber geradlinig durchgesetzt habe<sup>64</sup>. Aber wie im Falle Melitons muß auch hier gefragt werden: Welche Bedeutung mißt Athanasius selbst seiner Liste bei? Und welcher Erfolg war seinem Anliegen beschieden?

Athanasius war Bischof in Alexandria, dem seinerzeit neben Antiochia wichtigsten Zentrum des kirchlichen Lebens und der Theologie. Er hatte lange Jahre der Verbannung hinter sich

<sup>56</sup> Vgl. ZIEGENAUS, Kanon 89.

<sup>57</sup> K.-H. OHLIG, Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche (Düsseldorf 1972) 278.

<sup>58</sup> Catechesis V,35 (PG 33,497-502).

<sup>59</sup> Vgl. nur h.e. VI,25,1 (SCHWARTZ, S. 244).

<sup>60</sup> E. OBERG, Das Lehrgedicht des Amphilochios von Ikonion. In: JbAC 16 (1973) 67-97. Der zitierte Vers 298 auf S. 95.

<sup>61</sup> Vers 318f., ebd.

<sup>62</sup> PG 26,1436-42.

<sup>63</sup> Vgl. KÜMMEL 240.

<sup>64</sup> Vgl. nur H.BRAUN, Hebt die heutige neutestamentlich-exegetische Forschung den Kanon auf? In: E. KÄSE-MANN (Hrsg.), Das Neue Testament als Kanon, Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion (Göttingen 1970) 219-232, hier 200; oder auch A. ZIEGENAUS, Die Bildung des Schriftkanons als Formprinzip der Theologie. In: Münchner Theologische Zeitschrift 29 (1978) 264-283, hier 267.

und lieferte sich seit Beginn seiner Amtszeit Kämpfe mit den politisch bevorteilten arianischen Gegnern des Konzils von Nicäa. Seine orthodoxe Linie sollte sich erst nach seinem Tod mit der Unterstützung des Kaisers Theodosius durchsetzen. Es ist also durchaus fraglich, ob eine Verlautbarung dieses Bischofs im Jahre 367 in der ganzen östlichen Kirche wohlwollende Aufnahme fand. Für das Neue Testament hat sich seine Liste zwar am Ende durchgesetzt, daß er aber nicht Vollender, sondern *Vorreiter* ist, zeigt sich daran, daß, neben den meisten seiner Zeitgenossen im Osten, selbst sein Mitstreiter Gregor von Nazianz einen Kanon ohne Apk verwendet<sup>65</sup>! Für das Alte Testament hat der Alexandriner dagegen in keinem Teil der Kirche Erfolg gehabt. Er vertritt einen hebräischen Kanon ohne Esther<sup>66</sup>, dafür mit Baruch, der Epistel des Jeremias und den Daniel-Fragmenten<sup>67</sup>. Das entspricht weder der protestantischen, noch der katholischen Liste der Gegenwart<sup>68</sup>. Wer immer heute also Athanasius aufgrund seines Neuen Testamentes als Autorität in Kanonfragen zitiert, anerkennt ihn meist für die andere Hälfte seiner Liste schon nicht mehr<sup>69</sup>.

Aber wollte Athanasius überhaupt eine für alle Christen aller Zeiten verbindliche Liste erstellen? Ziegenaus vermutet, daß er eher beabsichtigte „für Alexandrien und Ägypten, den Nährboden apokryphen Schrifttums, den Gebrauch apokrypher Schriften (zu) unterbinden“<sup>70</sup>. So verstanden wäre die konkrete Formulierung des Athanasius eine Reaktion auf kirchenpolitische Umstände seiner Zeit: eine Anordnung, die zunächst nur dort greifen soll, wo sie nötig ist, und wo die Kirche ihm als ihrem Vertreter diese Autorität zubilligt. Das geht mit dem Urteil Alands einher: „Was Athanasius in seinem 39. Festbrief verkündet, faßt er als für Ägypten verbindlich auf“<sup>71</sup>.

Diese Beispiele sollten gezeigt haben: Die Kanonlisten der Alten Kirche, und stammten sie aus der Feder noch so hoher Würdenträger, erlauben keinen direkten Schluß auf *den* Kanon der Kirche.

### III. SYNODALBESCHLÜSSE

Einen wesentlich höheren Grad an Verbindlichkeit beinhalten die (wenigen) Synodalbeschlüsse zu diesem Thema. Ihnen eignet von Natur aus ein höchstmöglicher Grad an Wirkung in ihrer Region (spätestens, wenn eine gewisse Phase der Rezeption überstanden ist) und darüber hinaus durch Bekanntmachungen an andere Provinzen auch Beachtung durch den Rest der

<sup>65</sup> Vgl. B. M. METZGER, *The Canon of the New Testament, Its Origin, Development, and Significance* (Oxford 1987) 212.

<sup>66</sup> Wie auch alle kleinasiatischen Listen Esther herauslassen. Vgl. JEPSEN, *Kanon*, Sp. 68.

<sup>67</sup> PG 26, 1437.

<sup>68</sup> Nicht einmal der koptischen, s.u.

<sup>69</sup> Oder anders: Das von DOHMEN/OEMING vorgeschlagene, fingierte Vorwort zur Bibel aus der Feder des Athanasius würde dieser vielleicht geschrieben haben können, aber er hätte es jedenfalls keiner der heute in Umlauf befindlichen Ausgaben der Bibel voranstellen mögen. Vgl. DOHMEN/OEMING, *Kanon* 117.

<sup>70</sup> ZIEGENAUS, *Kanon* 98.

<sup>71</sup> ALAND 149.

Kirche. Wenn es heißt, "die maßgeblichen Entscheidungen über den Umfang des alt- und neutestamentlichen Kanons wurden bekanntlich auf altkirchlichen Synoden getroffen"<sup>72</sup>, deutet bereits der Plural an, daß es auch auf synodaler Ebene verschiedene Stränge der Entscheidungsfindung gab, die nie im Rahmen eines gesamtchristlich verbindlichen Konzils auf einen Nenner gebracht wurden<sup>73</sup>.

## 1. DER WESTEN

Im Westen verlief die Entwicklung verhältnismäßig glatt, zumal der Kreis verwendeter Schriften in Afrika schon um 200 faktisch feststand. Er bezog die Deuterokanonon mit ein, allerdings „ist angesichts der noch nicht reflektierten Kanonfrage eine gewisse Stufung der Normativität möglich“<sup>74</sup>. Von daher mußte Augustin, der auf drei nordafrikanischen Synoden (Hippo 393, Karthago 397 und 419) die Frage mitverhandelte, nicht wirklich Neues erarbeiten, sondern nur das festlegen, was ohnehin schon Gemeingut war. Lediglich der Hebräerbrief wird wider besseres Wissen um seine Unechtheit aus Achtung vor der östlichen Tradition zusätzlich aufgenommen. Es handelt sich dabei um Randunschärfen, die nach der Auffassung der afrikanischen Kirche zu beheben seien: „Canon [...] definitum esse oportebat“<sup>75</sup>. Äußerer Anlaß für diese Bemühungen mag der Druck von seiten der Manichäer gewesen sein.

Eine überraschend undogmatische Note erhalten die Ereignisse im Lichte einer anderen Äußerung Augustins<sup>76</sup>: „Bei den kanonischen Schriften wird man nachstehender Regel folgen: Diejenigen, welche von allen katholischen Kirchen akzeptiert werden, stellt man denen voran, welche einige (Kirchen) nicht akzeptieren“. Obwohl Augustin also einen definierten Kanon in Afrika für nötig hält, geht er selbstverständlich davon aus, daß andere Kirchen je andere Korpora besitzen. Je mehr Menschen also ihren Glauben in einer Schrift ausgedrückt finden, desto höher ist ihr Rang.

Es entwickelt sich offenbar ein Bewußtsein, daß der Kanon zwar eine Grenze haben soll, daß diese aber nicht überall dieselbe sein muß. Bücher, die Euseb und Athanasius unter jüdischem Einfluß 'die Draußenstehenden' nennen, können anscheinend ohne diesen Einfluß in Karthago 397 unterschiedslos als kanonisch mitaufgezählt werden<sup>77</sup>.

Ebenso wie in Karthago lehnt sich auch eine römische Synode unter Papst Damasus hinsichtlich der Deuterokanonon und der Apokalypse an westliche Traditionen an, bezieht aber den Hebräerbrief aufgrund seiner Stellung im Osten mit ein<sup>78</sup>. Auch diese offizielle Stellung-

<sup>72</sup> H.-G. LINK, Der Kanon in ökumenischer Sicht. In: JBTh 3 (1988) 83-96, hier 91.

<sup>73</sup> Vgl. H. DIEM, Das Problem des Schriftkanons. In: E. KÄSEMANN (Hrsg.), Das Neue Testament als Kanon (s. o. Anm. 64) 159-174, hier 160.

<sup>74</sup> ZIEGENAUS, Kanon 73.

<sup>75</sup> A. a. O. 137f.

<sup>76</sup> De doctrina christiana II,8,12. Übersetzung nach: H. P. RÜGER, Das Werden des christlichen Alten Testaments, in: JBTh Bd. 3 (1988) 175-189, hier 188.

<sup>77</sup> Vgl. RÜGER 185f.

<sup>78</sup> Vgl. ZIEGENAUS, Kanon 133.

nahme hat einen äußeren Anlaß. Gesucht wird „eine Klärung in Hinblick auf (...) priszillianische Verwirrungen“<sup>79</sup>. Die römischen Entscheidungen stellen damit eine weitere Etappe auf der afrikanischen Schiene dar, die im 16. Jahrhundert in die Konzilsentscheidung von Trient mündet, die möglicherweise den lateinischen Textbestand, mindestens aber den Umfang der Vulgata zum autoritativen Kanon erklärt<sup>80</sup>. Wiederum steht eine Anfechtung im Hintergrund, diesmal durch den Protestantismus.

Ohne das ‘Wunder des Kanon’ für den Großteil der Schrift in Frage stellen zu wollen, drängt sich doch der Eindruck auf, daß dort, wo es um die exakte Umgrenzung geht, meist ein äußerer Umstand die Entscheidung provoziert oder forciert hat. Daß solche Entscheidungen auch im Rahmen der vollen kirchlichen Gemeinschaft unterschiedlich ausfallen konnten, macht die Sache nicht einfacher.

## 2. DER OSTEN

Ein frühes Zeugnis für das Bestreben, die Kanonfrage auch im Osten auf synodaler Ebene zur Sprache zu bringen, sind die Akten jener Versammlung, die im Jahre 363 in Laodicea stattgefunden hat. Ihr 59. Kanon untersagt ausdrücklich die Verlesung ‘unkanonischer’ Schriften im Gottesdienst. Allerdings hält die Forschung den folgenden can. 60, der eine Auflistung des Kanons beider Testamente liefert, für eine spätere Hinzufügung<sup>81</sup>. Überhaupt divergieren auch die späteren kleinasiatischen Kanonlisten untereinander. Obwohl doch ein hohes Problembewußtsein in Laodicea nachweisbar ist, bleiben der Inhalt und die Durchsetzungskraft der dort gefaßten Beschlüsse unsicher.

Ein letzter, aber nur vermeintlich endgültiger Versuch der Klärung wurde von den Vätern des II. Trullanums (691-692) unternommen – eines Konzils, das sich als Ergänzung zum fünften und zum sechsten Ökumenischen Konzil verstand. Wer sich jedoch von dieser Versammlung, die immerhin die höchste kirchenrechtliche Instanz darstellt, die sich überhaupt zur Kanonfrage äußerte, eine klärende Rolle versprach, muß enttäuscht feststellen, daß das genaue Gegenteil der Fall ist: Hier wurden en bloc und ohne genaue inhaltliche Angabe sowohl die Werke des Athanasius als auch die Beschlüsse der nordafrikanischen Bischöfe gutgeheißen<sup>82</sup>; und nur, wer in den Werken des einen und in den Akten der anderen die Kanonlisten nachschlägt, stellt fest, daß diese sich glattweg widersprechen.

Metzger verleitet dies zu der Annahme, die Väter hätten wohl selber nicht gewußt, was genau sie da alles mitbeschlossen<sup>83</sup>. Da diese Ungereimtheit der Aufmerksamkeit der Teilnehmer

---

<sup>79</sup> A. a. O. 136.

<sup>80</sup> H. DENZINGER (Hrsg.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Freiburg 1965) 364f., nr. 1501-1505.

<sup>81</sup> Vgl. METZGER 210.

<sup>82</sup> Vgl. a. a. O. 216.

<sup>83</sup> Vgl. ebd.

entgangen ist, stand die Kanonfrage offenbar nicht im Mittelpunkt des Interesses<sup>84</sup>. Für die Annahme, es sei der Wille des II. Trullanum gewesen, die Anordnungen des Athanasius als für Ägypten verbindlich zu erklären und gleichzeitig die Gültigkeit der afrikanischen Liste für dort anzunehmen, gibt es ebensowenig Anhaltspunkte wie für die entgegengesetzte Interpretation. Eines aber ist sicher: Die Kanonfrage blieb im Osten mit kirchlicher Duldung offen, ob dies nun aus Nachlässigkeit und Desinteresse oder mit Absicht geschah. Und auch in den sich langsam anbahnenden Auseinandersetzungen zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche spielte die Frage nach dem Umfang der Heiligen Schrift keine Rolle, bis sie sich innerhalb der westlichen Christenheit, wiederum im Rahmen umfassenderer Streitigkeiten, entzündete.

Denn das nächste Datum der Entscheidungsfindung wäre dann schon das gebildete, aber völlig neuartige Verlangen protestantischer Theologen, den Umfang des hebräischen Textes für maßgeblich zu halten, bzw. als Gegenreaktion auf katholischer Seite das Konzil von Trient. Dieses hatte natürlich alles Recht, für den Bereich der lateinischen Kirche die große Einheitlichkeit der Tradition festzustellen und als verbindliche Regelung zu erneuern. Aber für diejenigen Kirchen, die in Treue zu ihrer eigenen Tradition einen etwas anderen Kanon heilig halten, kann die Entscheidung von Trient nicht zwingend sein.

So stehen sich im 16. Jahrhundert, wie auch in der Diskussion zwischen Leibniz und Bousset, unversöhnliche Positionen gegenüber. Beide können sich mit Recht darauf berufen, im Rahmen eines langwierigen Grenzziehungsprozesses bereits zuvor vertreten worden zu sein. Dieser aber war nie zu einem allgemein anerkannten Ergebnis gekommen; und deshalb gibt es bis heute, nicht nur in Mitteleuropa, höchst verschiedene Vorstellungen darüber, was in den Kanon gehört.

#### IV. DIE HEUTIGE SITUATION

Damit wären die wichtigsten Stationen der Entwicklung abgeschrieben. Jedesmal, wenn ein Ergebnis greifbar schien, tauchten Fragen auf: „Wer sagt das?“, „Was will er damit sagen?“ und wichtiger noch: „Was hat er eigentlich zu sagen?“. Die Antwort mußte häufig offenbleiben, denn der Sachverhalt ist alles andere als geklärt. Und die heutige Vielfalt in der Praxis, die eben darüber Zeugnis gibt, soll nun kurz skizziert werden.

Der protestantisch-katholische Konflikt steht für uns im Vordergrund. Und es zeigte sich bereits, daß der lateinische Westen verhältnismäßig geradlinig, aber keineswegs völlig widerspruchsfrei, die deuterokanonischen Schriften in seinen Kanon einbezog, daß aber auch die protestantische Position für sich in Anspruch nehmen kann, schon früher einmal von Einzelnen vertreten worden zu sein. Die Einheitsübersetzung weist im Vorwort darauf hin, daß manche Schriften des Alten Testaments von protestantischer Seite ‘apokryph’ genannt und der Bibel nicht zugerechnet werden, nennt sie aber selber ‘deuterokanonisch’. Dies besagt, daß sie

<sup>84</sup> Vgl. ZIEGENAUS, Kanon 158.

zwar in gewisser Hinsicht zweitrangig, aber jedenfalls kanonisch sind, weshalb sie in der römisch-katholischen liturgischen Leseordnung auch unterschiedslos verlesen werden. Die handelsüblichen Lutherbibeln enthalten diese, nun 'Apokryphen' genannten Schriften zumeist im Anhang, in der Liturgie jedoch tauchen sie regulär nicht auf.

Die Orthodoxie hat diese Frage nur insofern geklärt, als daß sie einräumt, daß auch das II. Trullanum mehrdeutig bleibt, weil es sich gar „nicht speziell mit dem Kanon der heiligen Schrift beschäftigte“<sup>85</sup>, und toleriert daher unterschiedliche Umfänge. So autorisierte die griechische Kirche eine Bibelausgabe, die außer den Deuterokanonen auch 2 Esra und 3 Makkabäer enthält<sup>86</sup>, und in Rußland wird dem gleichen Umfang noch 3 Esra hinzugesellt<sup>87</sup>.

Die arabischsprachige Orthodoxie verwendet die unter protestantischer Regie herausgegebenen Bibeln, ergänzt sie allerdings durch ein Zusatzheft, das diejenigen Bücher enthält, die in der protestantischen Version 'weggelassen' wurden.

Eine besondere Kuriosität bildet die Kirche von Äthiopien<sup>88</sup>. Deren Bibel verfügt neben einigen Lücken<sup>89</sup> über eine unübersichtliche Anzahl von Schriften, die über unseren gewohnten Korpus hinaus als heilig gelten. Ziegenaus nennt 3 Esra, die Apokalypse des Esra, Paralipomena des Baruch, die Himmelfahrt des Jesaja, das (äthiopische) Henochbuch, das Jubiläenbuch und den Hirt des Hermas<sup>90</sup> und bezweifelt, daß es in der äthiopischen Kirche überhaupt ein Bewußtsein für das Problem der Abgrenzung des Kanons gebe. Möglicherweise ist dies ein weiteres Indiz dafür, daß eine genaue Grenze des Kanons nur dann festgelegt wurde, wenn es einen äußeren Anlaß gab. Ein solcher hätte dann in Äthiopien eben gefehlt, und erst der Kontakt zu anderen kirchlichen Gemeinschaften brachte diese Problematik ins Land.

Die ostsyrische Kirche vertritt einen Kanon ohne Judasbrief und Apokalypse<sup>91</sup>.

Wenigstens Erwähnung finden sollte auch der Umstand, daß die Gattung der Vollbibel, die für uns so selbstverständlich ist, daß sie unsere Vorstellung davon, was eine Bibel ist, maßgeblich prägt, im orientalischen Raum weithin unbekannt war und lange auf die großen, prachtvollen Kodizes in den Zentren des kirchlichen Lebens und der Finanzkraft beschränkt blieb. Der erste Druck von (arabischen) Vollbibeln fällt ins letzte Jahrhundert und unter die Schirmherrschaft der lateinischen Kirche, ist also von der Idee her ein spätes Importgut.

---

<sup>85</sup> Vgl. V. VELLAS, Die Heilige Schrift in der griechisch-orthodoxen Kirche. In: P. BRATSIOTIS (Hrsg.), Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht = Die Kirchen der Welt Bd. 1 (1970) 122.

<sup>86</sup> Vgl. ALAND 137.

<sup>87</sup> Vgl. ebd.

<sup>88</sup> Vgl. BRAKMANN, Art. Axomis. In: RAC Supplement Bd. 1, besonders Sp. 782-788 (Literatur).

<sup>89</sup> Es fehlen: Esr und Neh, 1. und 2. Makk, Apk. Nach ZIEGENAUS, Kanon 160.

<sup>90</sup> Vgl. ebd.

<sup>91</sup> Vgl. ALAND 143.

## C: ERGEBNISSE

### I. DIE BEDEUTUNG DES BEFUNDES FÜR DEN ABSCHLUSS DES KANONS

Wie konnte es der Kirche eigentlich unterlaufen, daß sie in einer Frage, die doch ihr theologisches und liturgisches Leben und damit ihr Selbstverständnis so entscheidend prägt, die Antwort derart in der Schwebe ließ? So mag man sich in Anbetracht des vorliegenden Befundes fragen. Aber diese Frage ist völlig aus der Perspektive der Gegenwart gestellt, und an eine Vergangenheit, für die man unser heutiges Problembewußtsein nicht einfach voraussetzen darf. Es kann wohl als ein spezifisch neuzeitliches und (west-) europäisches Phänomen angesehen werden, daß dem genauen Wortlaut und exakten Umfang der Heiligen Schrift ein solcher hermeneutischer Stellenwert zuerkannt wurde. Die neuzeitliche Debatte über den Kanon der Heiligen Schrift brachte die unterschiedlichsten Positionen hervor: angefangen bei der antithetischen Gegenüberstellung von Schrift und Tradition bis hin zur Vereinnahmung der Schrift durch die lehramtlichen Instanzen. Allen Theorien ist dabei gemeinsam, daß sie von einem klaren literarischen Ergebnis des Kanonisierungsprozesses ausgehen. Nur von dieser Prämisse her werden die frühen Quellen und Zeugnisse seiner Entstehung wahrgenommen und beurteilt. Versucht man, zumindest methodisch, diese Prämisse wegzulassen, läßt sich die oben formulierte Frage auch umgekehrt stellen: Wieso auch hätte die Kirche die Schwerstarbeit der Kanonangleichung unternehmen sollen? Erstaunlich ist dann eher die Tatsache, daß man sich überhaupt um die Angleichung der Schriftenkorpora bemüht hat, und weniger darin, daß dies nicht bis zum weltweiten Abschluß und bis zur Registrierung des Buchstabenbestandes durchgeführt wurde. Tatsächlich scheint es so zu sein, daß dem, was mit Dohmen/Oeming als Kanonisierung bezeichnet werden soll, kein besonderer Wert zuerkannt wurde – es sei denn, dieser hätte sich in konkreten Auseinandersetzungen und zur Lösung bestimmter Fragen erwiesen. Das war jedoch lange Zeit nicht, und später auch lange nicht überall der Fall. In diese Einsicht fügt sich auch die Theorie Assmanns, daß sich die Grenze eines Kanons immer an einer konkreten Konfliktfront der sozialen und geschichtlichen Wirklichkeit zurechtschleift: „Schismatische Polarisierungen des kulturinternen Typs sind es, die einen Kanon formen“<sup>92</sup>. Angesichts der seinerzeit schon stattlichen territorialen Ausdehnung des Christentums erscheint es mir jedoch undenkbar, daß überall gleichzeitig die doch je anderen Auseinandersetzungen zu den gleichen Grenzen geführt haben könnten. Daß sich dies tatsächlich nicht so zugetragen hat, zeigen unter anderem die oben schon vorgestellten Geschehnisse um den Hebräerbrief und um die Apokalypse: Aufgrund ‘schismatischer Polarisierungen’ war ersterer im Westen verpönt und im Osten beliebt, letztere genau umgekehrt. Erst nach langer Zeit, als sich die Wogen geglättet hatten, die je vor Ort den Anstoß zu dem Unbehagen gegeben hatten, konnte man sich um des Anderen und um der Einheitlichkeit willen mit den ‘unkanonischen’ Werken versöhnen. Wie die Auflistung der

<sup>92</sup> J. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen (München 1992) 125. Assmann geht in seinem Buch grundsätzlich der Frage nach, auf welche Weise und in welchen Strukturen eine Gemeinschaft ihr konstitutives Gedankengut tradiert. Einer der Abschnitte beschäftigt sich in diesem Zusammenhang mit dem Phänomen des Kanons.

verschiedenen heute gebräuchlichen Kanones zeigte, war der vereinheitlichende Trend in vielen Fällen am Ende aber doch nicht stark genug.

Um es zugespitzt zu formulieren: Einen definitiven Abschluß des kanonischen Prozesses und eine verbindliche Grenzziehung, die deutlich zwischen drinnen oder draußen unterschiede, hat es für die Christenheit als ganze nicht gegeben!

## II. DIE BEDEUTUNG FÜR DIE KANONISCHE ANNÄHERUNG

Childs zufolge ist die Letztgestalt des biblischen Textes der hermeneutische Schlüssel und der exegetische Ausgangspunkt zur Erschließung seines Sinnes. Ein 'canonical approach' mit diesem Anspruch ist allerdings mehr als eine Methode neben anderen oder zu ihrer Ergänzung; er fordert Konsequenzen für Glauben und Lehre und fußt selbst wiederum auf dogmatischen und kirchenrechtlichen Voraussetzungen.

Eine zwingende Voraussetzung für 'kanonische Annäherung' als das verbindliche hermeneutische Prinzip ist, daß es einen Kanon im dafür notwendigen Sinne, d.h. mit einer literarisch fest umrissenen Grenze, gibt. Dem Umstand, daß heute de facto die gleichen heiligen Texte, die es zu verstehen gilt, in verschiedenen Kanones zusammengestellt sind, kann man auf zweierlei Weise begegnen:

1) Childs entscheidet sich bezüglich des Textes und des Umfangs des alttestamentlichen Kanons für den masoretischen Text. Ebenso ließe sich aber auch jeder andere Kanon zum Ausgangspunkt der Exegese machen. Hier wie dort würde dabei einfachhin vorausgesetzt, daß allein das ausgewählte Korpus des Kanons dem innersten Anliegen der Schriften gerecht würde. Es droht ein Zirkelschluß: Denn was den Texten inhaltlich entspricht, läßt sich induktiv schlecht erschließen, weil man den hermeneutischen Schlüssel, den man sich damit erarbeiten wollte, für diese Arbeit schon bräuchte. Anders gesagt: Wollte jemand heute den wahren Kanon zum Zwecke des authentischen Textverständnisses rein inhaltlich aus dem in der frühen Kirche greifbaren Material begründen, müßte er sich eingestehen, daß er für seine Erforschung der Texte eigentlich noch keine Grundlage hat. Die These, daß der Kanon sich seine Grenze selbst gesetzt habe, hilft uns also nicht herauszufinden, wo diese Grenze liegt.

Allenfalls könnte man *eine* beliebige Form des Kanons als gegeben betrachten und dabei darauf vertrauen, daß es die 'richtige' ist. Diese Notwendigkeit aber durch die bloße Postulierung des masoretischen Textes zu erfüllen ist auch für Sanders ein „immenses Problem“<sup>93</sup>.

2) Die andere Möglichkeit besteht darin, die verschiedenen Kanones als gleichwertig hinzunehmen<sup>94</sup>. Dann aber kann *der* Kanon nicht mehr hermeneutischer Generalschlüssel sein, zumindest nicht, wenn man ihn, wie Childs es tut, als *literarische Größe* begreift. Inwiefern ein *inhaltlich* verstandener Kanon dies leisten könnte, ferner, wie man einen solchen

<sup>93</sup> J. A. SANDERS, *From Sacred Story to Sacred Text* (Philadelphia 1987) 166.

<sup>94</sup> So schlägt SANDERS an gleicher Stelle vor: "One must keep in mind all the texts and all the canons and all the communities" (a. a. O. 167).

formulieren könnte und wer das könnte, das sind andere Themen, die noch weiter in die Ekklesiologie hineinragen und nicht mehr in die Fragestellung dieser Studie gehören.

### III. WELTKANON?

Ich möchte an dieser Stelle betonen, daß mit den obigen Ergebnissen nichts über den Wert einer kanonischen Annäherung bei der Interpretation und Exegese von Einzeltexten gesagt ist und daß ferner die Erträge einer engeren und weiteren Kontextanalyse sowie der Kompositionskritik meines Erachtens weitaus reicher sind, als sich im allgemeinen Bewußtsein bislang niedergeschlagen hat. Auch inhaltliche Motive für die jeweiligen Grenzziehungen und Zusammenstellungen der Heiligen Schrift sollen keineswegs in Frage gestellt werden.

An der Stelle allerdings, wo die Methode der 'kanonischen Annäherung' zur einzigen den Schriften angemessenen erhoben und gegen die 'traditionelle' historische Kritik ins Feld geführt wird, handelt es sich für mein Empfinden um die dogmatische Überfrachtung eines historischen Prozesses, der, wie wir sahen, von dieser seiner Bedeutung nichts ahnte, und der viel zu unklar verlief und endete, als daß er diese Rolle spielen könnte. Das verständliche Verlangen nach einer festen Größe, die allen zum gemeinsamen Ausgangspunkt für die theologische Diskussion innerhalb der Exegese, aber auch zwischen den Konfessionen werden könnte, vermag „ein irgendwie magisch geartetes Kanonverständnis“<sup>95</sup> ebensowenig zu stillen, wie die Lehre von der Verbalinspiration oder der bloße Verweis auf die päpstliche Lehramtsfunktion.

Es bleibt das Fazit, daß sich die überzeitliche und überörtliche Botschaft Gottes in verschiedenen Teilen der Welt unterschiedlich ausdrücken muß, wenn sie überall dasselbe sagen will. Dazu gehört eben auch, daß der Kanon in den Kirchen der Welt unterschiedliche, aber jeweils angemessene Formen erhielt. Er erhielt sie im Rahmen einer umfassenden Inkulturation, die nicht im Widerspruch zur weltweit empfundenen kirchlichen Gemeinschaft stehen muß. Dies zeigt sich schon daran, daß es sowohl Fälle voller kirchlicher Gemeinschaft trotz unterschiedlicher Kanones gibt, als auch von Trennung trotz gemeinsamen Kanons.

Ich komme abschließend zu meinem Ergebnis: wir haben und wir brauchen keinen Weltkanon; ebensowenig, wie einen Weltkatechismus<sup>96</sup>. Stattdessen könnte die Einsicht wiedergewonnen werden, daß sich die ersehnte Gemeinschaft nicht in Form eines greifbaren Dokumentes erstellen lassen wird, sondern nur im ständigen Prozeß der Auseinandersetzung und im Lebensvollzug, der jeden im Anderen seinen eigenen Glauben wiedererkennen läßt.

<sup>95</sup> A. SAND, Kanon, Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum (Freiburg 1974) 88 = Handbuch der Dogmengeschichte Bd. 1, Faszikel 3a(1). Das Zitat bezieht sich auf v. CAMPENHAUSEN.

<sup>96</sup> Dies gelte unbeschadet der Tatsache, daß es zum Beispiel für die lateinische Kirche sinnvollerweise sowohl einen Kanon als auch einen Katechismus gibt.

Didaktik der Entzifferung  
Georg Ebers und die Einführung in die Hieroglyphenkunde

*Manfred Görg - München*

Die Entzifferung der ägyptischen Hieroglyphen, eine der herausragenden Leistungen der Erforschung der antiken Welt und der Geistesgeschichte überhaupt, war zunächst eine auf die Gelehrtenkreise begrenzte Erkenntnis, die zunächst den voneinander unabhängig arbeitenden Forschern Th. YOUNG und besonders F. CHAMPOLLION mit Hilfe des Steins von Rosette relativ gleichzeitig (1819 bzw. 1822) gelang. Die breitere Öffentlichkeit ist erst allmählich mit den Erstlingsbeobachtungen und dem durch sie gewonnenen Schlüssel zum „Geheimnis der Hieroglyphen“ vertraut gemacht worden, ein Weg, der bis zur Stunde der Faszination nicht entbehrt. Dennoch ist es bezeichnend, daß im deutschsprachigen Raum erst mit H.-Th. ZAUZICHs Buch „Hieroglyphen ohne Geheimnis“<sup>1</sup> nicht nur eine Marktlücke geschlossen, sondern auch eine didaktische Innovation geleistet worden ist, die ohne die elementare Wegbeschreibung der Entzifferungsprozedur auskommt.

Ein Pionier in der Vermittlung ägyptologischen Wissens war GEORG EBERS (1837-1898), der sowohl die Interessen seines eigenen Fachgebiets im Auge hatte, wie aber auch - so die ersten Vertreter der Ägyptologie überhaupt - die Fragestellungen und Probleme der Bibelwissenschaft, näherhin die Kontakte des alten Israel mit Ägypten. Seine beiden einschlägigen Werke „Ägypten und die Bücher Mose's“ (1868) und „Durch Gosen zum Sinai“ (1872) legen davon Zeugnis ab; ihre Bedeutung bleibt erhalten, selbst wenn inzwischen auf beiden Seiten, der Ägyptologie und der Bibelwissenschaft, Erkenntnisse hinzugekommen sind, die ein ganz anderes Bild der Beziehungen nachzeichnen lassen, als es EBERS präsentieren wollte. Eine instruktive und kritische Würdigung der übergreifenden Studien und Publikationen von EBERS ist erst jüngst in umsichtiger Weise vorgenommen worden<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> K.Th. ZAUZICH, Hieroglyphen ohne Geheimnis. Eine Einführung in die altägyptische Schrift für Museumsbesucher und Ägyptentouristen (Kulturgeschichte der Antiken Welt 6), Mainz 1980.

<sup>2</sup> Vgl. H. FISCHER, Der Ägyptologe Georg Ebers. Eine Fallstudie zum Problem Wissenschaft und Öffentlichkeit im 19. Jahrhundert, ÄAT 25, Wiesbaden 1994.

Eines der Hauptverdienste des frühen Ägyptologen liegt darin, die Welt des alten Ägypten für eine breitere Öffentlichkeit erschlossen zu haben. Das von EBERS besonders gern gewählte Medium war die freie literarische Gestaltung ägyptologischer Einsichten in narrativer Darstellung, ein kühnes Unterfangen, die ihm nicht nur Anerkennung einbrachte, sondern seinen Ruf als seriösen Wissenschaftler tangierte. Gerade für seine nichtägyptologischen Adressaten leistete er aber insbesondere mit seinen teilweise in vielen Auflagen erschienenen Erzählungen mit ägyptischem Kolorit einen Informationsdienst, der sich bei seinen Erstlingsromanen noch in einer Vielzahl von Fußnoten und Anmerkungen niedergeschlagen hat. Eines der einschlägigen Werke ist der ursprünglich dreiteilige Roman „Eine Aegyptische Königstochter“, der den Bibelkundigen schon damals nicht zuletzt an die Rolle der „Tochter Pharaos“ der Moseerzählung in Ex 2,1-10 denken ließ.

Die jüngste Untersuchung zum Leben und Werk von EBERS hat sich nun auch den allgemein orientierenden Arbeiten des Ägyptologen zugewandt, um auch dessen Einführung in die Hieroglyphenkunde zu thematisieren. FISCHER findet allerdings anscheinend nur in EBERS Mitwirkung am „Baedeker“ (1877), zu dem er ausdrücklich unter seinem Namen den Artikel „Die Hieroglyphenschrift“ beigesteuert hat<sup>3</sup>, und vor allem in dem originell dekorierten Werk „Die hieroglyphischen Schriftzeichen der Ägypter“ (1890) eine publikumswirksame Handreichung, in der EBERS „auf den ersten dreißig Seiten eine sowohl für den Fachmann als auch für den Laien bestimmte Einführung in die Geschichte der Entzifferung, das Wesen und die Entwicklung der Schrift und die Geschichte der Drucktypen“ gegeben habe<sup>4</sup>. Auf eine in der ersten EBERS-Bibliographie<sup>5</sup> erwähnte Schrift „Ueber das hieroglyphische Schriftsystem“ von 1871<sup>6</sup> geht FISCHER nicht näher ein.

Daß EBERS jedoch schon recht früh an einer Vermittlung seines Wissens über die Entzifferung der Hieroglyphen interessiert war, ergibt sich aus der wissenschaftlichen Kommentierung seines Erstlingsromans „Eine Aegyptische Königstochter“, freilich nicht aus

<sup>3</sup> K. BAEDEKER, Ägypten. Handbuch für Reisende. Erster Teil, Leipzig 1877, 125-132 (nach der dritten Auflage 1894, CXV-CXXI).

<sup>4</sup> Vgl. FISCHER, Ebers, 40 bzw. 240.

<sup>5</sup> Vgl. die Bibliographie in: G. EBERS, Aegyptische Studien und Verwandtes. Zu seinem Andenken gesammelt, Stuttgart und Leipzig 1900, 511-517.

<sup>6</sup> Nach der Bibliographie in EBERS, Studien, 511, erschienen in Berlin in der „Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, herausgegeben von Virchow und v. Holtzendorff. Serie 6, Heft 131“.

der 1. Auflage von 1864, sondern aus der 2. von 1869, die FISCHER allem Anschein nach nicht konsultiert hat. Diese Auflage, die eine erheblich verbesserte und erweiterte Bearbeitung der mit begrenztem Erfolg versehenen Erstauflage darstellt, sieht ihre Zielsetzung u.a. darin, eine Bereicherung mit allem zu vollziehen, „was sich von dem seit 1864 durch die Alterthumswissenschaft (namentlich auf dem Gebiete der altägyptischen Sprach- und Denkmälerkunde) neu Erforschten auf dem mir gewährten knappen Raume, auch für den Laien verständlich, darstellen ließ“<sup>7</sup>. Unter den von FISCHER notierten Veränderungen, die der kommentierte Roman bis zur Ausgabe der Gesammelten Werke von EBERS (1893) erfahren hat, ist eine beträchtliche Anzahl bereits mit der 2. Auflage greifbar, ohne daß dies eigens vermerkt wird. So kann EBERS bereits hier u.a. auf sein Werk „Ägypten und die Bücher Mose's“ verweisen<sup>8</sup>.

Da FISCHER lediglich Fußnoten und Endnoten zu den spezifischen Kommentarleistungen des Verfassers zählt<sup>9</sup>, ist es um so wichtiger, den sich über 10 Seiten erstreckenden Exkurs „Die Hieroglyphenschrift und ihre Entzifferung“ als weitere Art eines wissenschaftlichen Kommentars ins richtige Licht zu setzen, der erstmals in der 2. Auflage zum Ende des 1. Bandes S. 239-248 gedruckt worden ist. Die hier gebotene Darstellung, die den Prozeß der „Hieroglyphenentzifferung“ mit einer Information über die „Beschaffenheit der Hieroglyphenschrift“ verbindet<sup>10</sup>, geht demnach der einschlägigen Schrift von 1871 voraus.

Da sie nicht in Vergessenheit geraten sollte und auch heute noch mit Gewinn gelesen werden kann, soll EBERS' Darstellung im Folgenden erneut abgedruckt werden, zumal sie wohl als eine frühe, wenn nicht als die früheste Erläuterung des Entzifferungsgeschehens und zugleich als Einführung in die Hieroglyphen für die breitere deutschsprachige Öffentlichkeit aus der Hand eines Fachwissenschaftlers gelten darf.

<sup>7</sup> G. EBERS, Eine Aegyptische Königstochter. Historischer Roman, Zweite Auflage, Erster Band, Stuttgart 1869, VI.

<sup>8</sup> Nach FISCHER, Ebers, 359 tritt das Werk erst in der Ausgabe der Gesammelten Werke als Referenzwerk in Erscheinung, vgl. dagegen EBERS, Königstochter, 2. Auflage, 2. Band, 249, Anm. 4. Gleich in der nächsten Anmerkung begegnet der Hinweis auf Lepsius' „Denkmäler“ (1849-59), das FISCHER erst 1893 von EBERS zitiert findet. Lediglich angemerkt sei hier, daß das für die Deutung der Josefserzählung wichtige Zwei-Brüder-Märchen offenbar erstmals von EBERS zum Vergleich herangezogen wurde und in „Ägypten und die Bücher Mose's“ eine Teilübersetzung erfahren hat (311-313). Darauf bezieht sich eine spätere Notiz des Autors, er habe schon 1868 eine Teilwiedergabe des Märchens vorgenommen. FISCHER, Ebers, 31, Anm. 6 hat diesen Nachweis offensichtlich übersehen.

<sup>9</sup> FISCHER, Ebers, 349.

<sup>10</sup> Vgl. EBERS, Königstochter, I. Band, 247.

## Die Hieroglyphenschrift und ihre Entzifferung.

In den vier Jahren, welche zwischen dem ersten Erscheinen dieses Werkes und der Nothwendigkeit eine zweite Auflage desselben zu veranstalten, verfloßen sind, bin ich nicht allein von ungelehrten Lesern nach den Mitteln gefragt worden, mit deren Hilfe es in kurzer Zeit möglich geworden sei, die Hieroglyphen, welche so viele Generationen für unlösbare Räthsel hielten, dem allgemeinen Verständniß zu erschließen. Diese Fragen sollen ihre Antwort finden, und ich gebe sie gern, denn je größer der Triumph genannt werden muß, den der Forschungsgeist unserer Zeit durch die Entzifferung der Hieroglyphen feierte, eine je größere Verechtigung glaube ich zu haben, auch bei den Laien ein freundliches Interesse für die folgenden Zeilen vorauszusetzen, in denen ich möglichst allgemeinverständlich zu zeigen wünsche, wie wir nach und nach dahin gelangt sind das Siegel zu lösen, welches das Räthselbuch der Sphinx von Aegypten, ich meine der Hieroglypheninschriften, so lange verschlossen hielt. Zudem habe ich ein in den Anmerkungen gegebenes Versprechen zu lösen, darf ich, — und daran ist mir am meisten gelegen, hoffen, einige meiner Leser für die Wissenschaft, der ich lebe, zu interessiren, ja vielleicht, wenn auch nur einen von ihnen zum Mitarbeiter an der schwierigen Aufgabe zu gewinnen, die jetzt nach und nach ihrer vollständigen Lösung entgegengeht.

Wir werden zunächst zu betrachten haben, was man unter Hieroglyphen versteht, und wo und wie wir ihnen begegnen.

Hieroglyphen sind bildliche Darstellungen concreter Gegenstände aus allen Bereichen des Geschaffenen und Gestalteten, die verwendet wurden, um Gedanken festzuhalten und Andern zu vermitteln. Das dem Griechischen entlehnte Wort, welches aus hierós heilig und glyphein graviren, mit dem Meißel einschneiden, zusammengesetzt ist, bedeutet „heilige Inschriften“ und wird immer in erster Linie verwendet, um die Bilderschrift der alten Aegypter zu bezeichnen, obgleich auch andere Völker, z. B. die Mexikaner äußerlich ähnliche Schreibarten besaßen. Man findet die Hieroglyphen, deren Entzifferung wir darzustellen gedenken, auf fast allen Gegenständen, die aus dem alten Aegypten bis zu uns gekommen sind. Als größte mit Hieroglyphen beschriebene Folianten nenn' ich die Niesen-Mauern und Säulen der Tempel aus der Pharaozeit, welche heute noch in die klaren Lüfte des Nilthals ragen, sowie die Grabkammern, die vor wenigen Jahrzehnten eröffnet, Jahrtausende alt sind und zum Theil erst gestern vollendet zu sein scheinen. Ferner haben uns Obelisken und Kolosse, Sarkophage, Grabsteine, Altäre, Vasen, Statuetten, Amulette und Geräthe für den bürgerlichen Gebrauch zahllose Inschriften übermittlelt; an erster

Stelle aber erfreuen wir uns des Besizes großer Rollen von ägyptischem Papier, das aus der am Nil wachsenden Papyrusstaude gefertigt wurde, und sich, zeugartig, wie es ist, durch eine schier unverwundliche Festigkeit auszeichnet. Die größten Papyrusrollen sind beinahe 150 Fuß, die kleinsten wenige Zoll, die meisten an 10 Ellen lang und selten mehr als 1 Fuß breit. Sie enthalten in erster Reihe große Schriften religiösen Inhalts, dann aber auch historische Aufzeichnungen, Briefe, Kontrakte und Dokumente mannigfacher Art, ja selbst belletristische Werke, ein Märchen, einen Roman und ähnliches. Wenn wir die ganze Masse der altägyptischen Schriftdenkmäler, die wir besitzen, zusammennehmen und in Mappen und Bücher fügen könnten, so würden wir, — es gab kein schreibseligeres Volk als das der Pharaonen, — zu ihrer Aufbewahrung größerer Räume bedürfen, als die Pariser und Berliner Bibliothek zusammen hergeben möchten.

Angemessen einer so verschiedenartigen Verwendung der altägyptischen Schrift, hatten sich auch die Schreibarten verschieden gestaltet. Wie wir eine eigne Schrift für öffentliche Denkmäler, die großen römischen Buchstaben, für Bücher die Druck- und für den Privatgebrauch die Handschrift haben, so besaßen auch die alten Ägypter drei Schreibarten. Die erste und älteste ist die reine Hieroglyphenschrift, welche meist nur für Inschriften in Stein und Holz oder auch für hochheilige religiöse Aufzeichnungen verwendet wurde und die größte Sorgfalt nicht nur des Schreibers, sondern auch häufig des Bildhauers und Malers in Anspruch nahm. Die reinen Hieroglyphen spielen eine nicht unbedeutende Rolle in der Ornamentik ägyptischer Architekturen. In Basrelief oder in Relief *creux* von reicher Ausmalung bedecken sie Wände und Säulen, oder, selbst in den härtesten Stein scharf eingeschnitten, die Obelisk, Statuen und Sarkophage, welche wohl erhalten durch die trockene Luft im Nilthale und das in Ägypten selbst vorhandene treffliche Material bis auf uns gekommen sind. — Auf dem Kalk oder Stuck der Grabkammern, auf Holzstiften und Lederfäßen werden sie entweder so gemalt, daß sie die Gegenstände, welche sie darstellen, bunt ausgemalt, oder nur in schwarzen oder rothen Umrissen wiedergeben. Diese letzteren Hieroglyphen wurden meist mit einem Schilfrohre mehr geschrieben als gemalt, und bedeutend abgekürzt, sobald es auf Papyrusrollen, die niemals vielfarbige Hieroglyphen zeigen, zu schreiben galt. Nur die Sätzenanfänge schwarz geschriebener Texte werden durch einige rothe Lettern angedeutet.

Die Gule, die unserem Buchstaben *m* entspricht, wurde also bei den vielfarbigen (polychromen), ich möchte sagen Ornamentalhieroglyphen schön braun gefärbt, mit Ohren, gelben Füßen und Augen, sowie einem schwarzen Schnabel gemalt, während sie sich in dem berühmten Turiner Todtenbuche, das seiner Heiligkeit wegen,

wie fast alle Todtenbücher, in reinen Hieroglyphen geschrieben ward, so darstellte.



Aber für eine schnellere Aufzeichnung erschienen auch diese Abkürzungen noch zu lang, und es bildete sich die hieratische Schriftart, in der die Gule, kaum

mehr kenntlich, so  geschrieben wurde. Das Hieratische war bereits im 8. Jahr-

tausende v. Chr. in Übung und wurde von der Priesterschaft, die hier eine große

Kühnheit und Kraft der Feder zeigt, selbst für allerlei literarische Produktionen verwendet, während

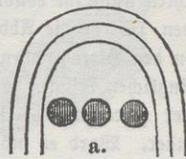
das Demotische, noch mehr abgekürzt, als das Hieratische, und die Sprache des gemeinen Volkes in Buchstaben wiedergebend, zuerst im 8. Jahrzehende v. Chr. vorkommt. Es wird fast nur für den Bedarf der Privatleute und wo es etwas ganz schnell

zu verzeichnen galt, verwendet. Die Einsel wird **3** oder **3** geschrieben.

Die Koptische Schrift gibt die Sprache der alten Aegypter in griechischen und einigen demotischen Zusatzbuchstaben wieder. Sie ist erst in nachchristlicher Zeit entstanden, hat uns aber wesentliche Dienste geleistet, da wir außer medicinischen, liturgischen und magischen Manuscripten eine, wenn auch nicht vollständige Bibelübersetzung in Koptischer Schrift und Sprache besitzen.

Da das Koptische gleich ist der Sprache der alten Aegypter, wie sie im 8. Jahrhundert n. Chr. geredet wurde, und diese, namentlich durch die erwähnte Bibelübersetzung längst bekannt war, so wäre eine Entzifferung der Hieroglyphen schon früher möglich gewesen, wenn diesen ein einfaches Lautsystem zu Grunde läge. Dies ist aber nicht der Fall, und die Hand der Forscher vor dem Funde der Tafel von Rosette war gefesselt, weil es allgemein feststand, daß die Hieroglyphenschrift rein ideographischer Natur sei und mit Lauten gar nichts zu thun habe. Man glaubte, namentlich durch das Werk eines Griechen Philippus, der die Arbeit eines Aegypters Horus (Apollo) übersetzt haben wollte, bestämt, jedes Bild diene dazu einen Begriff, nicht aber einen Laut oder eine Silbe zu bezeichnen. Hiernach würde der Entzifferer gerade so auf bloßes Rebus-Rathen angewiesen gewesen sein und hätte eben so wenig auf ein sicheres Resultat zählen dürfen, als wir, wenn uns die Aufgabe gestellt würde, den Sinn jener Inschrift zu enträthseln, welche Myingun (Wolf), ein berühmter Indianerhäuptling, in eine Felswand des Obern See's trakte. Es zeigen sich auf derselben vier Röhne, über deren erstem ein Eisvogel

hockt, dann folgt ein Reiter, eine Schildkröte und das Zeichen a. Dies Alles bedeutet, wie wir von den Indianern selbst wissen, daß Wolfs Verbündeter Eisvogel (Kischkemunasi) mit 4 Kanoes herangerückt sei, in deren erstem er sich selbst als Führer besand. Der Reiter bedeutet, daß diese Expedition in der Zeit stattfand, in welcher Pferde in Kanada eingeführt wurden. Die Schildkröte zeigt die Landung Eisvogels an. Die drei Sonnen unter dem dreifachen Himmelsbogen belehren den Leser, daß die Reise 3 Tage dauerte. Rathe, wer kann!



Die ersten Entzifferer haben in der That ähnliches unter den Hieroglyphen vermuthet und unter ihnen in erster Reihe der gelehrte Jesuit, Pater Athanasius Kircher † 1680, der mehrere Folianten voll Uebersetzungen von Hieroglyphentexten hinterließ, in denen z. B. eine Gruppe, welche rein lautlich zu lesen ist und nichts weiter als Autokrator (Selbstherrscher) bedeutet, in folgender Weise, die sich leicht dadurch erklärt, daß er in jedem Zeichen statt eines Buchstaben einen Begriff sah, übertragen wurde: „Der Urheber aller Fruchtbarkeit und Vegetation ist Osiris, dessen zehende Kraft aus dem Himmel gezogen wird in seinem Reiche durch den heiligen Mophtha.“

Ähnliche fehlgeschlagene mehr oder minder komische, aber durch den Fundamental-

Irrthum, an dem sie scheiterten, verzeihliche Versuche, ließen sich mehrere aufzählen. Sie schaden weniger, als sie durch die Aufmerksamkeit nützten, welche sie den alt-ägyptischen Inschriften immer wieder zuwandten. Endlich während des napoleonischen Feldzuges nach Aegypten fügte es die Schickung, daß ein Dokument entdeckt wurde, welches mit Recht als „Schlüssel“ bezeichnet worden ist, der dem Verständnisse der Hieroglyphen Thür und Thor öffnete.

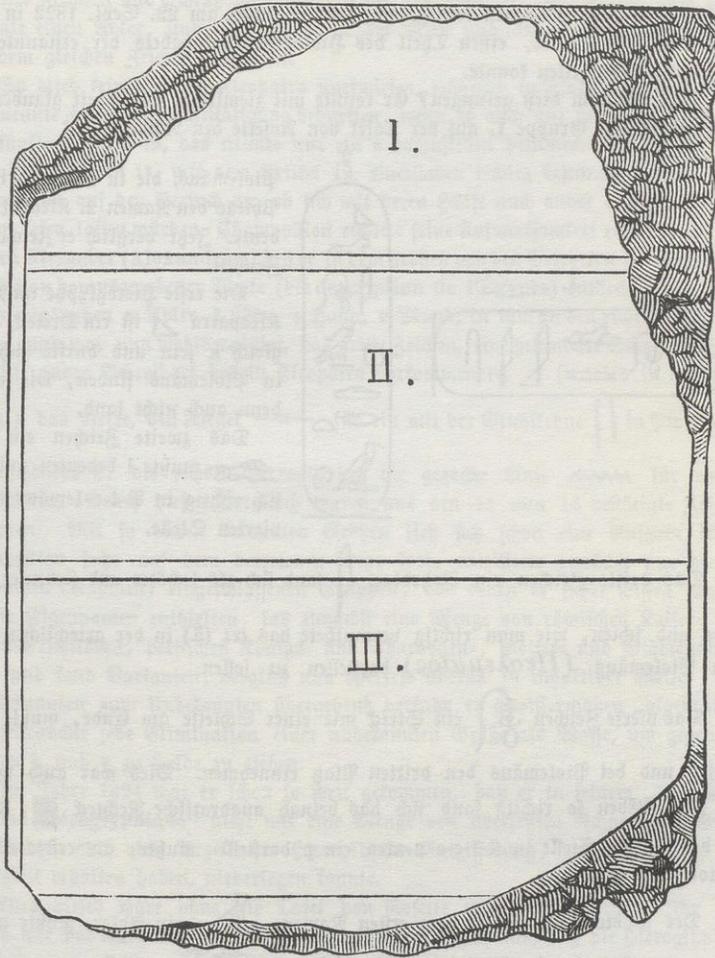
Der französische Ingenieur-Lieutenant Bouffard fand 1799 bei seinen Arbeiten an der Schanze St. Julien zu Rosette (Meschid) an der Nilmündung gleichen Namens eine große Tafel von schwarzem Basalt, die 10' hoch und  $3\frac{1}{2}'$  breit, leider durch ein schlimmes Ungefahr ziemlich große Ecken verloren hatte. Drei Inschriften theilten sich in ihren Raum. Die erste besteht aus reiner Hieroglyphenschrift, die zweite zeigt demotische Lettern, die dritte ist in griechischer Sprache und mit griechischen Uncialbuchstaben (Anfangsbuchstaben) geschrieben. Die 54 Zeilen, welche die letztere in Anspruch nimmt; sind weniger als die Hieroglyphen verstümmelt, auch müssen die Lettern wohl erhalten und leicht lesbar genannt werden. Das Ganze enthält ein Dekret der Priester zu Ehren des Ptolemäus Epiphanes. Es beginnt mit der äußerst weitläufigen Titulatur der Pharaonen, verkündet dem jungen Könige, daß die Priester aller Klassen, nach einer Versammlung im Tempel zu Memphis, beschloßen hätten, ihm zu danken für die zahlreichen, dem Lande erwiesenen Wohlthaten und Erleichterungen, sowie die dem Klerus gewährten Guadengaben u. s. w., ihm die größten Ehren zu erweisen und ihm in jedem Tempel, da wo sie am meisten gesehen würde, eine Statue zu errichten, neben welcher die Hauptgottheit des Tempels stehen sollte, wie sie ihm die Siegeswaffe reicht. Dann sollten ihm und seinem Bilde, namentlich an seinem Geburtstage, allerlei göttliche Ehren zu Theil werden, und das Alles, das mit überfluthendem Wortschwallde aufgeführt wird, soll auf ein Denkmal von hartem Stein in heiliger, demotischer und griechischer Schrift verzeichnet, das Monument endlich in jedem größeren Tempel des Landes aufgestellt werden. Die berühmte Steintafel befindet sich heute durch das Glück der Schlachten nicht im Louvre, sondern im British-Museum. Wir geben eine Abbildung derselben. (Siehe die Abbildung auf der nächsten Seite).

In den Hieroglyphentexten stand Bild neben Bild; nur einzelne Gruppen waren von länglichen Ringen so zu sagen eingerahmt.

Der griechische Theil der Inschrift nannte einige Namen, besonders den der Ptolemäer. Ward es möglich diesen in den Hieroglyphenabschnitten herauszufinden, so war schon viel gewonnen; und dies war möglich, denn schon vor dem Funde der Tafel von Rosette hatten de Guignes, Barthelemy und Zoega die Vermuthung ausgesprochen, die erwähnten eingerahmten Gruppen möchten Königsnamen, als welche sie durch ihre Einfassung ausgezeichnet wären, darstellen. Zunächst gingen die Entzifferer an den demotischen Text, den sie für lautlich geschrieben hielten, und es gelang wirklich herauszurechnen, welche von den vorhandenen Gruppen den Namen Ptolemäus darstelle. Konnte nicht auch in der rein hieroglyphischen Inschrift die am häufigsten vorkommende eingerahmte Gruppe denselben Namen darstellen? Es konnte; Gewisses ließ sich aber nicht behaupten, bis ein zweites Denkmal, ein Obelisk von der Insel Philae in Oberägypten herangezogen wurde, dessen Inschrift in Hieroglyphen und griechischer Sprache abgefaßt, den Namen Kleopatra zeigte.

Diesen letzteren (Kleopatra) verglich man mit dem für Ptolemäus gehaltenen

Die Tafel von Rosette.



I. Die hieroglyphische Inschrift.

II. Die demotische Inschrift.

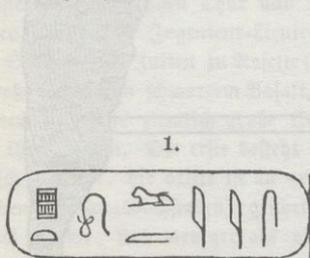
III. Die griechische Inschrift.

und gelangte durch dieses Experiment wirklich zu einem Ergebnis; denn durch eine günstige Fügung finden sich in beiden Namen 5 gleiche Consonanten.

Thomas Young, ein in verschiedenen Zweigen des Wissens ausgezeichnetes Engländer von einer an's Unglaubliche grenzenden Energie wußte zuerst diese günstigen Umstände zu benutzen und die in den zweisprachigen Inschriften vorkommenden Namen, wenn auch ungenau, zu lesen, während zur selben Zeit Jean François Champollion, geb. 1790 in der Nähe von Grenoble, mit scharfem und trotz seiner Jugend reifem Geiste, man möchte sagen „prädestinirt“ für die Arbeit, der er sein Leben weihte,

nicht nur die ersten Namen richtig las, sondern schon am 22. Sept. 1822 in einem Briefe an Mr. Dacier, einen Theil des Hieroglyphenalphabets der erstanten Gelehrtenwelt mittheilen konnte.

Wie war ihm dieß gelungen? Er konnte mit ziemlicher Sicherheit glauben, daß die eingerahmte Gruppe 1. auf der Tafel von Rosette den Namen



Ptolemäus, die in der Inschrift von Philae den Namen 2. Kleopatra bedeute. Jetzt verglich er Zeichen für Zeichen.

Die erste Hieroglyphe im Namen Kleopatra  $\triangle$  ist ein Dreieck, mußte gleich k sein und durfte sich nicht in Ptolemäus finden, wie es sich denn auch nicht fand.

Das zweite Zeichen ein Löwe  mußte l bedeuten und fand sich richtig in P-t-o-lemäus an der vierten Stelle.

Das dritte Zeichen ein Rohrblatt  fand sich als sechster und siebenter Buchstabe und schien, wie man richtig vermuthete das  $\alpha\epsilon$  ( $\bar{\alpha}$ ) in der griechischen Form von Ptolemäus (*Πτολεμαῖος*) darstellen zu sollen.

Das vierte Zeichen  ein Strich mit einer Schleife am Ende, mußte o bedeuten und bei Ptolemäus den dritten Platz einnehmen. Dieß war auch wirklich der Fall. Eben so richtig fand sich das beinaß quadratische Rechteck , welches an der fünften Stelle in K-l-e-o-p-atra ein p darstellen mußte, als erster Laut in P-tolemäus wieder.

Der sechste Buchstabe in dem ersten Namen,  ein Adler, mußte a ausgesprochen werden und durfte also nicht in Ptolemäus vorkommen; er fand sich aber als neue Bestätigung an der letzten Stelle des Namens Kleopatr-a wieder.

Das siebente Zeichen, eine Hand , mußte t ausgesprochen werden; im Namen P-tolemäus fand sich aber ein anderes t, der Halbkreis  $\bigcap$ , und dieß hätte den Entzifferer irre führen können, wenn er nicht die Möglichkeit, daß ein Laut durch verschiedene Zeichen ausgedrückt werden könne, geahnt, wenn er nicht richtig geschlossen hätte, daß der Halbkreis am Ende des Namens der berühmten Königin, den er dann auch am Schlusse anderer Frauennamen fand, den koptischen weiblichen Artikel t darstellen solle und eben so ausgesprochen werde wie die Hand an der siebenten Stelle in K-l-e-o-p-a-tra.

Das achte Zeichen  ein Mund mußte r bedeuten und fand sich nicht in Ptolemäus.

Als neunten und Schlußbuchstaben hat der alte Schreiber, wie gesagt, zum zweitenmale einen Adler, und also das *a* in der Mitte und am Schlusse des Namens mit dem gleichen Zeichen dargestellt.

So blieb kein Laut in Kleopatra unerwiesen, während in Ptolemäus das fünfte und neunte Zeichen einer Bestätigung bedurften, wenn es auch auf der Hand lag, daß das fünfte nur ein *m*, das neunte nur ein *s* darzustellen bestimmt sein konnte. In dieser Weise waren 11, mit dem Artikel 12, Buchstaben richtig bestimmt worden, und es kam nun auf den Versuch an, ob sich mit deren Hülfe auch andre bekannte Eigennamen lesen lassen würden. Champollion richtete seine Aufmerksamkeit zunächst auf den Namen Alexander (Alexandros), den er in dem großen von den Gelehrten der Napoleon-Expedition herausgegebenen Werke (die description de l'Égypte) entdeckt hatte, fand die Hieroglyphen *a* Adler, *l* Löwe, *t* Hand, *r* Mund, in ihm an den richtigen Stellen wieder, und war nun wohlberechtigt, das dritte Zeichen, eine gehenkelte Schale  für eine andre Schreibart des in Kleopatra vorkommenden  $\Delta$  (*x* wird in *k* und *s* zerlegt), das vierte, den Niegel  für ein mit der Stuhllehne  in Ptolemäus

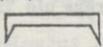
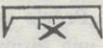
vertauschbares *s*, die sechste Hieroglyphe, die gezackte Linie  für ein *n* zu erklären. Durch diesen Vergleich waren aus den 11 nun 14 bestätigte Zeichen geworden. Mit so vielen bekannten Größen ließ sich schon eine Aufgabe lösen. Champollion fuhr auf dem betretenen Wege fort, entzifferte zunächst nur die in Cartouchen (Rahmen) eingeschlossenen Gruppen, von denen er sicher wissen konnte, daß sie Eigennamen enthielten, las zunächst eine Menge von römischen Kaiser- und Ptolemäerschildern, persischen Königs- und Pharaonen-, Götter- und Städtenamen, suchte und fand Varianten, verglich und operirte überall in induktiver Weise. Von dem Bekannten zum Unbekannten übergehend verfuhr er gewissermaßen „algebraisch“ und gebrauchte jede Elimination einer unbekanntem Größe als Waffe, um gegen die anderen *x* und *y* zu Felde zu ziehen.

Im Jahre 1824 war er schon so weit gekommen, daß er in seinem „Précis du système hiéroglyphique“ nicht nur eine Menge von übersetzten Namen und Gruppen, sondern auch viele Regeln der Hieroglyphen-Entzifferung, welche bis heute ihre Gültigkeit erhalten haben, niederlegen konnte.

Alles dieses wäre ohne die Tafel von Rosette unmöglich gewesen. Ihr verdanken wir vor Allem die Aufhebung des Fundamentalirrhums, daß die Hieroglyphenschrift von rein ideographischer Natur sei. So gut wie die einzelnen Bilder in den Namen Laute darstellten, konnten sie auch sonst zu diesem Zwecke verwendet worden sein. Und so verhält es sich in der That, trotz der beinaß 1000 verschiedenen Zeichen, die wir kennen.

Die im Koptischen erhaltene Sprache der alten Aegypter ist außerordentlich reich an Homonymen, und gerade deswegen so arm, daß sie nicht selten für 5 Begriffe das gleiche oder wenigstens ein beinaß gleiches Wort hat, und gestattet außerdem eine große Freiheit in der Vokalisation der Redetheile. Darum schien es geboten, sich nicht mit der bloßen Silben- und Lautschrift zu begnügen, die so alt ist wie das älteste bis auf uns gekommene und von den Aegyptern geschriebene Wort. Man mußte dem Verständnisse zu Hülfe kommen, schrieb das Wort mit Silben und Lauten aus und setzte dahinter ein sogenanntes Determinativzeichen, d. h. ein Bild, welches den Gattungsbezug anzeigt, zu dem das Wort gehörte, oder aber das Bild des

bargestellten Wortes selbst. So wurde hinter dem Namen jedes vierfüßigen Thieres das Hintertheil eines solchen in 3 Strichen gemalt, aber es findet sich auch nicht selten hinter ehe die Kuh oder māu die Rahe das Bild einer Kuh oder Rahe. Auch die Verba werden determinirt, so daß man, wenn chetbu, tödten lautlich hingeschrieben worden war, noch mit dem Determinativum des bewaffneten Arms, welcher eine action forte (wie Champollion es ausdrückt) darstellte und des Messers, die Art der Handlung näher bezeichnete, und also statt des bloßen chetbu tödten mit dem bewaffneten Arme und Messer schrieb. Hinter dem ausgeschriebenen ehus bauen, stellte man einen bauenden Mann, hinter nehem jubeln eine in die Hände klatschende Figur. Bei sehr gebräuchlichen Substantiven und bei Verben mit bezeichnenden Determinativzeichen konnte die lautliche Schreibung fortgelassen und statt ehe die Kuh nur das Bild einer Kuh, statt nehem jubeln nur der in die Hände klatschende Mann geschrieben werden.

Ein und dasselbe Bild mußte immer eine Handlung und einen Gegenstand zugleich determiniren, wenn sich beide von derselben Wurzel herleiteten und denselben Begriffsinhalt hatten; so malte man hinter jegliches mit der Thätigkeit des Malens, Schreibens, Denkens, Sagens, aber auch mit dem Schreibmaterial des Papyrus zusammenhängende Wort eine zugebundene Rolle oder ein Schreibzeug; aber so, daß man hinter an malen nur das Schreibzeug, hinter an den Schreiber, dasselbe Determinativ doch gewöhnlich noch eine männliche Figur, welche anzeigte, daß von einer Persönlichkeit die Rede sei, setzte. Die symbolischen Zeichen, welche die Alten erwähnen, kommen vor; aber nur so, daß wir auch berechtigt sind, sie für Determinativa zu halten, So steht für den Himmel das abgekürzte Zeichen eines sich über die Erde breitenenden Weibes , für die Nacht dieselbe Figur mit einem Sterne daran ; aber alle drei Begriffe werden nicht lautlich ausgeschrieben und nur mit den genannten passend gewählten Symbolen determinirt. Man geht selten irre, wenn man die Bedeutung eines Wortes nach seinem Determinativum bemißt; doch muß natürlich in erster Reihe sein Lautwerth und das ihm entsprechende koptische Wort zu Rathe gezogen werden. Diese Operation führt freilich manchmal zu keinem entscheidenden Resultate, da das koptische dem Altägyptischen nur wenig näher steht als das Italienische dem Lateinischen und unser modernes Deutsch dem Mittelhochdeutschen.

Zu den erwähnten Sinn-determinativen kommen nun noch die Klang-determinativa.

Man schrieb z. B. das Wort Leben anch  und setzte dahinter das Zeichen des geknickten Kreuzes , dessen Vorbild jedenfalls anch ausgesprochen

wurde. Da es sehr häufig vorkam, ließ man die lautliche Schreibung nicht selten ganz fort und begnügte sich, wenn man den Begriff des Lebens substantivisch, verbal oder attributiv wiedergeben wollte, mit dem Zeichen des geknickten Kreuzes. Diese allein stehenden Determinativa würden große Schwierigkeiten verursachen, wenn wir

nicht viele Varianten, d. h. verschiedene Lesarten eines und desselben Textes besäßen. Es existiren glücklicherweise zahlreiche Formeln und Schriften congruenter Inhalts, in denen aber bei der Formgebung dem Schreiber immerhin eine gewisse Freiheit blieb. Wenn nun an der Stelle wo in dem ersten Texte ein bloßes gehenteltes

Kreuz steht, sich in dem zweiten „anch“  ausgeschrieben findet, so weiß ich,

daß  anch gelesen werden, und weil anch auf koptisch (anch, onch) „Leben“ heißt, „Leben“ übersezt werden muß.

Hiermit hoffe ich dem Leser die Möglichkeit der Hieroglyphenzifferung deutlich gemacht und ihm einen ungefähren Begriff von der Beschaffenheit der Hieroglyphenschrift gegeben zu haben. Diese letztere wird weit öfter dunkel durch überflüssiges Licht als aus einem andern Grunde. Auch ist es kein bloßer Einfall, wenn wir die in vielen Texten mangelnde Einfachheit dem Wunsche der Schreiber, zu glänzen und fest „in allen Sätteln“ zu erscheinen, zuschreiben. Die Kunst, mit welcher die Bilder symmetrisch zusammengestellt werden, ist eben so groß als das Geschick in der Wahl der Zeichen, welche, wo es nur geht, mit dem Sinne des darzustellenden Worts im Zusammenhange stehen. Ein großer Gelehrter rühmt sich im Beginne seiner jetzt zu Paris befindlichen Grabchrift: „gekant zu haben alle Geheimnisse der heiligen Schreibkunst“. Die gesuchte Mannigfaltigkeit der Schriftzeichen hat die Entzifferungsarbeit sehr erschwert, die sinnentsprechende Wahl der Lettern dem Philologen häufig hilfreiche Hand geleistet.

Als Champollion, viel zu früh für die Wissenschaft, 43 Jahre alt, 1832 starb, hinterließ er das fertige Manuscript der größten Hieroglyphengrammatik, welche bis auf diesen Tag geschrieben worden ist, und das fragmentare Material zu einem später von seinem Bruder herausgegebenen Lexikon. Was Champollion geleistet, ist so groß, daß es bei seinem kurzen Leben kaum begreiflich erscheint. Sein Monument von Erz war 1867 auf dem Marsfelde in Paris zu sehen, und Chateaubriand hatte ihm schon früher ein schönes Denkmal gestiftet in den Worten: „Ses admirables travaux auront la durée des monuments, qu'il nous a fait connaitre.“ — Seit seinem Tode ist unsere Wissenschaft rüstig fortgeschritten und schon seit mehreren Jahren so weit gekommen, daß die Uebersetzung keines Satzes ohne eine strenge Analyse angenommen wird, und ein Aegyptolog in Petersburg denselben Papyrus mit unbedeutenden Abweichungen ebenso übersetzen muß, wie sein Kollege in Kairo. Die große 1866 von Lepsius in den Trümmern des alten Tanis gefundene neue zweisprachige Inschrift, welche größer und weit vollständiger ist als die Tafel von Rosette, und wiederum ein Priesterdekret in hieroglyphischer, demotischer und griechischer Schrift und Sprache enthält, hat die Probe für die Richtigkeit der bis jetzt von den Aegyptologen gelbsten Exempel geliefert.

Demjenigen meiner Leser, welcher sich eingehender mit dem Studium der alt-ägyptischen Schrift und Sprache befassen will, geb' ich folgende Bücher an die Hand:

1) Champollion's *grammaire égyptienne* und *sein précis du système hiéroglyphique*. 2) Des hochverdienten Vicomte E. de Rouge's *Chrestomathie*, seine Analysen und das *Mémoire sur l'inscription du tombeau d'Ahmès*; seine étude

sur une stèle égyptienne appartenant à la bibliothèque impériale, seine recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux VI premières dynasties etc. und seine kleineren Abhandlungen, die sich meist in der revue archéologique, vom Jahre 1850 an, befinden. Auch im Athenäum Français und im Journal asiatique. 3) Samuel Birch's bedeutende Arbeiten, die theils für sich, theils in der revue archéol. und der englischen Zeitschrift archeologia, in den transactions of the roy. society of literature etc. erschienen sind. Ferner weise ich nachdrücklich auf seine bedeutenden Zusätze im 5. Bande der englischen Uebersetzung von Bunjen's Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte (Egypt's place in universal history, Lond. 1867.) 4) R. Lepsius' schon citirte Arbeit sur l'aphabet, sein Todtenbuch, seine Chronologie, sein Königsbuch, seine Tafel von Kanopus, seine Abhandlungen in den Berichten der Berliner Akademie und seine treffliche Edition der ältesten Texte des Todtenbuchs nach Berliner Sarkophagen; 5) Leeman's Publikation der Schätze des Lebender Museums; 6) H. Brugjā's demotische Grammatik, seine geographischen Inschriften, welche als Fundamentalbum für die Geographie des alten Aegyptens betrachtet werden müssen, und das überaus reiche hieroglyphisch-demotische Wörterbuch. Damm 7) in erster Linie J. Chabas' treffliche Analysen (Papyrus Harris, Anastasi I. voyage d'un Egyptien, dessen kleinere Arbeiten, welche gesammelt, zum Theil in seinen mélanges égyptologiques erschienen sind, seine Behandlung des Hieroglyphentertes der Tafel von Rosette und des Obelisken von Lugjor zu Paris. 8) Goodwin's geistreiche Uebersetzungen, Le Page Renouf's seine philologische Essay's, Mariette's, Lauth's, Deveria's, Reinson's, J. de Rougé's, Zündel's und Lieblein's Arbeiten, die theils selbstständig (Lauth's Manetho, Reinson's Denkmäler von Miramar) erschienen sind, theils sich in der besonders wichtigen Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, in der Revue archéologique, dem Journal Asiatique, früheren Nummern der Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft etc. finden. Herr Pleyte zu Leyden entfaltet in seinen lieferungsweise erscheinenden études égyptologiques vielen Fleiß. Das große Publikationswerk Mariette-Vey's verspricht ganz besonders instruktiv zu werden. Zuletzt nenne ich Johannes Dümichen, den unermüdlischen Editor hieroglyphischer Texte, auf dessen Tempelinschriften historischer, geographischer und kalendariischer Art, sowie auf dessen Bauurkunde von Dendera und Flotte einer ägyptischen Königin ich hinweise.

## Tel Miqne/Ekron

### Geschichte und Kultur einer philistäischen Stadt<sup>1</sup>

Uta Poplutz - Würzburg

*„Der Spiegel,  
in dem der Archäologe  
das geschichtliche Leben erfäßt,  
ist die sichtbare Hinterlassenschaft  
der vergangenen Menschen.“*

E. Buschor<sup>2</sup>

#### 1. Hinführung

Als ein wesentlicher Bestandteil des sog. „Seevölker-Problems“ gehört die „Philister-Frage“ zu den ausgesprochen kontrovers diskutierten kulturhistorischen Themen, „so daß hier in besonderer Weise die Notwendigkeit besteht, nicht isoliert vorzugehen, sondern zu einem wirklichen Dialog und Austausch unter den [...] Disziplinen beizutragen.“<sup>3</sup> Seit Beginn der Ausgrabung philistäischer Siedlungen bringt dabei in besonderem Maße die Archäologie Licht in das Dunkel der interdisziplinären Diskussion um Herkunft, Geschichte und Kultur der Philister, so daß eine detaillierte Synopse der Siedlungsgeschichte einer als (höchstwahrscheinlich) philistäisch zu kennzeichnenden Ortslage unter Einbeziehung der relevanten Einzelfunde ein sinnvoller methodischer Zugang zum „Philister-Problem“ ist. Dies soll paradigmatisch anhand der Ausgrabungen von Tel Miqne/Ekron<sup>4</sup> exerziert werden, wobei der

<sup>1</sup> Überarbeitete Teilveröffentlichung meiner Studie „Tel Miqne/Ekron: Geschichte und Kultur einer philistäischen Stadt“, die im Wintersemester 96/97 in der Kath.-Theol.-Fakultät der Universität Würzburg als Diplomarbeit im Fach Alttestamentliche Exegese angenommen wurde und im Institut für Biblische Theologie einsehbar ist. Angeregt wurde die Arbeit durch eine Israelexkursion im Frühjahr 1995, die der Lehrstuhl für Altes Testament und biblisch-orientalische Sprachen durchführte und an deren Ende uns der Kibbuznik und Hobbyarchäologe N. AIDLIN (der nicht unwesentlich zur Identifizierung des Tels beigetragen hat) die Ausgrabungen von Tel Miqne/Ekron präsentierte und erläuterte.

Für die spontane Aufnahme und Veröffentlichung in BN danke ich recht herzlich Herausgeber und Redakteur. Mein besonderer Dank gilt aber Herrn Prof. Dr. T. SEIDL, der mich diesbezüglich in jeder Hinsicht unterstützt und gefördert hat, sowie Herrn Lehrbeauftragten der Fakultät Dipl.-Theol. R. ALBERT für sachkundige Beratung und unzählige Anregungen zum Thema.

<sup>2</sup> BUSCHOR, E.: Begriff (1969), 3.

<sup>3</sup> LEHMANN, G. A.: „Seevölker“-Gruppen (1983), 80.

<sup>4</sup> Als instruktiven Überblick zu Ekron vgl. GÖRG, M.: Art. Ekron (1991), 505f; NEGEV, A.: Art. Ekron (1991), 115f. Zur Identifizierung vgl. besonders NAVEH, J.: Khirbat al-Muqanna<sup>e</sup>-Ekron (1958), 87-100.165-170;

Blick ausschließlich auf die eisenzeitlichen Strata fokussiert wird. In chronologischer Abfolge der Schichten werden im folgenden die jeweils relevanten Einzelfunde der EZ I und II vorgestellt und kritisch diskutiert, um das Bild der Stadt Ekron vom beginnenden 12. bis zum 6. Jahrhundert v. Chr. im Spiegel der archäologischen Zeugnisse sichtbar zu machen.<sup>5</sup>

## 2. Ekron in der Eisenzeit I (Strata VII bis IV)

### 2.1 Veränderungen in der Keramik

Der Wechsel von der Spätbronzezeit zur *Eisenzeit I* (ca. 1200-1000 v. Chr.)<sup>6</sup> ist auf Tel Miqne/Ekron durch eine deutliche Veränderung des keramischen Erscheinungsbildes gekennzeichnet. Mit Stratum VII hören schlagartig die vielen Importe mykenischer und zyprischer Keramik auf, die so charakteristisch für die SB waren.<sup>7</sup> Stattdessen findet sich mykenische IIIC:1b-Ware<sup>8</sup> in großen Mengen<sup>9</sup>. Diese Ware ist nun allerdings nicht mehr importiert, sondern - wie mittels der Neutronenaktivierungsanalyse festgestellt werden konnte<sup>10</sup> - lokal gefertigt. Die Ausgräber von Ekron<sup>11</sup> werten dies als entscheidendes Kriterium für das Ende der kanaänischen Siedlung<sup>12</sup>. Da die myk. IIIC:1b-Keramik aus Ekron sowohl bezüg-

---

DOZHAN, T.; GITIN, S.: Ekron (1990), 24; GITIN, S.: Tel Miqne-Ekron (1989), 23f; ein forschungsgeschichtlicher Rückblick bei POPLUTZ, U.: Tel Miqne/Ekron (s. Anm. 1), 12-28 (Kap. 1.2).

<sup>5</sup> Summierende Grabungsberichte: DOZHAN, T.; GITIN, S.: Tel Miqne (Ekron), 1981 (1982), 150-153; DIES.: Tel Miqne (Ekron), 1982 (1983), 127-129; DIES.: Tel Miqne, 1984 (1985), 67-71; DIES.: Tel Miqne, 1985 (1986), 104-107; DIES.: Tel Miqne, 1986 (1987), 63-68; DIES.: Summary Report (1985). Im Jahr 1994 fand eine außerordentliche Grabung statt, die das Field II öffnete, vgl. CHADWICK, J. R.: Miqne/Ekron (1994); die neuesten Ergebnisse der vorläufig letzten Grabungen von 1995 und 1996 sind bislang nur fragmentarisch publiziert, vgl. dazu aber DOZHAN, T.; GITIN, S.: Tel Miqne-Ekron (1994); DIES.: Tel Miqne-Ekron (1995); GITIN, S.: Finds (1996), 70; ALBRIGHT INSTITUTE (HG.): Inscription (1996), 181f; WILFORD, J. N.: Inscription (1996), C1.6.

<sup>6</sup> In dieser Publikation richtet sich die Einteilung der Epochen nach MAZAR, A.: Archaeology (1992), 30.

<sup>7</sup> Zum spätbronzezeitlichen Ekron vgl. bes. GITTLEN, B. M.: Late Bronze Age (1992), 50-53; DOZHAN, T.; GITIN, S.: Ekron (1990), 25; DOZHAN, T. und M.: Philister (1995), 252.

<sup>8</sup> Dazu bes. GUNNEWEG, J. U.A.: Origin (1986), 3-11; allgemein: WEIPPERT, H.: Handbuch 1 (1988), 335-340.

<sup>9</sup> Vgl. DOZHAN, T. und M.: Philister (1995), 252.

<sup>10</sup> Vgl. DOZHAN, T.: Ekron I (1990), 27. Zur Analysemethode vgl. WOOD, B.G.: Philistines (1991), 50; HÖCKMANN, O.: Problematik (1987), 29-52.

<sup>11</sup> Im Jahre 1981 initiierten T. DOZHAN, Professorin für Biblische Archäologie des Nahen Ostens an der Hebrew University, und S. GITIN, Archäologieprofessor und Direktor des Albright Institutes, das amerikanisch-israelische Langzeitausgrabungsprojekt, das mit der dreizehnten Ausgrabungskampagne vom 9. Juni bis 26. Juli 1996 zu einem vorläufigen Ende gekommen ist; vgl. dazu DOZHAN, T.; GITIN, S.: Ekron (1990), 21; DIES.: Tel Miqne-Ekron (1986), 1; DIES.: Tel Miqne-Ekron (1996), 1.

<sup>12</sup> Zur Diskussion um das spätbronzezeitliche Ekron als handeltreibende Stadt oder unbedeutendes Dorf bzw. kleine Siedlung vgl. die Literaturhinweise in Anm. 7.

lich ihrer Formgebung wie auch der Art der Dekoration große Ähnlichkeiten zu der auf Zypern und im ägäischen Raum gefertigten Töpferware aufweist<sup>13</sup>, ergab sich daraus ein erster Hinweis, daß es möglicherweise neue Siedler<sup>14</sup> waren, die sich in Ekron niederließen: die sog. Philister<sup>15</sup>. Die von ihnen errichtete befestigte Stadt der EZ I erstreckte sich über den gesamten Tel<sup>16</sup> und wies als Spezifikum eine sorgfältig geplante Struktur auf.

## 2.2 An der Stadtperipherie: Befestigungsanlagen und Handwerkerviertel

Die erste eisenzeitliche Stadt von Stratum VII (erstes Drittel des 12. Jahrhunderts v. Chr.) war durch eine 3,25 Meter tiefe Lehmziegelmauer geschützt, die in Field I am Hang der nord-östlichen Akropolis ausgegraben wurde<sup>17</sup>. Die Datierung der Befestigungsmauer in das 12. Jahrhundert v. Chr.<sup>18</sup> gelang vor allem aufgrund der in den Lehmziegeln wiederverwerteten

<sup>13</sup> Vgl. DOTHAN, T.: Ekron I (1990), 27.

<sup>14</sup> Die Einschätzung der Philister als einer einheitlichen ethnischen Gruppe wird in der Forschung kontrovers diskutiert, wobei sich in den letzten Jahren ein Paradigmenwechsel abzeichnet, der besonders durch NOORT, E.: *Seevölker* (1994) repräsentiert wird. M. E. ist davon auszugehen, daß sich bis zur Ankunft der Seevölker in Palästina bereits viele *displaced persons* aus unterschiedlichen Regionen zusammengeschlossen hatten, so daß mit einer ethnischen Einheitlichkeit der neuen Siedler, wie sie das Ethnikon „die Philister“ evoziert, unter keinen Umständen gerechnet werden kann. Zudem deutet nichts darauf hin - abgesehen von den kritisch zu bewertenden ägyptischen Darstellungen und Inschriften von *Medinet Habu/Theben* (vgl. dazu paradigmatisch HÖLBL, G.: *Aussagen* [1983], 121-138) -, daß es sich um eine einzige Seevölkerbewegung großen Ausmaßes gehandelt hat. Annahmen sind eher lokal und zeitlich begrenzte Migrationen unterschiedlicher Gruppierungen aus unterschiedlichen Motiven. Eine ausführlichere Darlegung findet sich bei POPLUTZ, U.: *Tel Mique/Ekron*, 85-104 (Kap. 4).

<sup>15</sup> Vgl. auch MAZAR, A.: *Aspects* (1988), 251-260. Diese durch die Ausgräber vorgenommene Einschätzung in der Beurteilung der monochromen mykenischen IIIC:1b- (und in der Folge [Stratum VI] auch der bichromen „Philisterkeramik“) weist m. E. einige methodische Schwachpunkte auf, die vor allen Dingen in der postulierten ethnischen Rückbindung dieser Stilformen an die Philister liegen, vgl. DOTHAN, T. und M.: *Philister* (1995), 98; DOTHAN, T.: *Material Culture* (1982), *passim*. Kritiken formulieren u. a. NOORT, E.: *Seevölker* (1993), 363-389; DERS.: *Text* (1995), 410-415; WEIPPERT, H.: *Handbuch 1* (1988), 382; FRITZ, V.: *Entstehung* (1996), 165; besonders prägnant BUNIMOVITZ, S.: *Problems* (1990), 217: „However, the shift from archaeological assemblage to social reality, that is to a specific historical/political/linguistic/ethnic group, is highly problematical, and it is impossible to know if a given „ethnic“ group identified by the archaeologist would in fact have been given the same ethnic identification by the ethnographer.“ Differierende Interpretationen der Genese der Keramikstilformen bieten neben T. DOTHAN (s. o.) vor allem MAZAR, A.: *Emergence* (1985), 95-101; DERS.: *Aspects* (1988), 251-257; SINGER, I.: *Origin* (1988), 240.244; DERS.: *Beginning* (1985), 109-122; DERS.: *Philistines* (1992), 44-46; BIETAK, M.: *Sea Peoples* (1993), 292-306; WOOD, B. G.: *Philistines* (1991), 44-52; STONE, B. J.: *Philistines* (1995), 7-32.

<sup>16</sup> Vgl. DOTHAN, T. und M.: *Philister* (1995), 252f.

<sup>17</sup> Vgl. DOTHAN, T.; GITIN, S.: *Art. Mique, Tel* (1993), 1053.

<sup>18</sup> Vgl. DOTHAN, T.; GITIN, S.: *Art. Ekron* (1992), 418.

Keramikrudimente aus der SB II (ca. 1400-1200 v. Chr.)<sup>19</sup>, aber auch durch diverse stratigraphische Überlegungen<sup>20</sup>. In Stratum VI (die letzten beiden Drittel des 12. Jahrhunderts v. Chr.) wurde die Lehmziegelmauer nach Süden hin ausgeweitet<sup>21</sup> und in ein Befestigungssystem mit angrenzenden Räumen und einer Plattform integriert, das vermutlich die eisenzeitliche Toranlage Ekrons<sup>22</sup> gebildet hat<sup>23</sup>. Auch in Stratum V (11. Jahrhundert v. Chr.) war die Befestigung weiterhin in Gebrauch. In dieser Zeit wurden alle Außenwände von Gebäuden oder Verteidigungssystemen mit einer dicken weißen Schicht verputzt, was als Charakteristikum der Bauweise Ekrons im 11. Jahrhundert v. Chr. gelten kann<sup>24</sup>. In Stratum IV (ausgehendes 11. bis 10. Jahrhundert v. Chr.), der letzten Besiedelungsschicht der EZ I, wurden massive Türme aus Stein zur Stärkung der Befestigungsanlage errichtet und zudem eine neue Anzahl von Räumen direkt an die Innenseite der Mauer angebaut<sup>25</sup>. Da sich Überreste der Stadtmauer sowohl in der Ober- wie auch in der Unterstadt fanden, kann man berechtigterweise davon ausgehen, daß sie den ganzen Tel umschlossen hat, so daß das Ekron der EZ I die gesamte Fläche von ca. 20 Hektar bedeckt hat<sup>26</sup>. Damit birgt Tel Miqne eine der größten eisenzeitlichen Siedlungen Palästinas überhaupt.

In unmittelbarer Nähe zur Befestigungsmauer von Stratum VII in Field I entdeckten die Ausgräber eine Reihe unterschiedlicher Brennöfen von rechteckiger und hufeisenförmiger Gestalt, die dem Brennen von Töpferwaren gedient haben. Auf diesen Verwendungszweck weisen vor allem die vielen Keramikscherben in lokal gefertigtem mykenischen IIC:1b-Stil<sup>27</sup> sowie verschiedene Figurinenfunde ägäischer Tradition hin, die in unmittelbarer Umgebung der Öfen gefunden wurden<sup>28</sup>. Die Gestaltung des jeweiligen Figurinenkopfes ähnelt dem der sog. „Aschdoda“, einem stilisierten Göttinnenbildnis mit Stuhl, das in Aschdod (Stratum XII, 12. Jahrhundert v. Chr.) gefunden wurde<sup>29</sup>. T. DOTHAN ist der Ansicht, daß diese Figurinen,

<sup>19</sup> Vgl. DOTHAN, T.; GITIN, S.: Art. Miqne, Tel (1993), 1053.

<sup>20</sup> Im Detail nachzulesen ebd., 1053.

<sup>21</sup> Entspricht dem Grabungsfeld III.

<sup>22</sup> Vgl. I Sam 17,52.

<sup>23</sup> Vgl. DOTHAN, T.: Ekron I (1990), 28; DOTHAN, T.; GITIN, S.: Art. Ekron (1992), 418.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., 418.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 418.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., 418.

<sup>27</sup> Ca. sechzig Prozent der in diesem Areal gefundenen Keramik war Töpferware dieses neuen Stils. Die restlichen Funde waren eine Fortführung kanaanischer Traditionen. Lokal gefertigte Töpferware myk. IIC:1b-Stils in Verbindung mit dem Auffinden von Brennöfen aus der EZ I wurde ebenso in Aschdod und Akko, wie auch in Sarepta/Libanon entdeckt, vgl. DOTHAN, T.: Ekron I (1990), 27; vgl. auch NOORT, E.: Seevölker (1993), 374-78.

<sup>28</sup> Vgl. DOTHAN, T.; GITIN, S.: Art. Miqne, Tel (1993), 1053.

<sup>29</sup> Vgl. DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 172-174; KEEL, O.; UEHLINGER, C.: Göttinnen (1992), 138f; die „Aschdoda“-Figurine ist (vermutlich) die philistäische Um- und Weiterbildung einer Göttinnendarstellung

die vor allem durch ihren ausladenden Kopfschmuck und die vogelähnlichen Gesichtszüge charakterisiert sind, anschaulich zeigen, welche künstlerische und handwerkliche Fähigkeiten die Siedler des eisenzeitlichen Ekron aus ihrer „Heimat“ mitgebracht haben<sup>30</sup>. Vehement widerspricht diesem Rückschluß allerdings R. SCHMITT. Er geht zwar davon aus, daß die „philistäischen“ Figurinenfunde dazu angetan sind, die engen künstlerischen und handwerklichen Beziehungen Palästinas und der Ägäis zu erhellen, bestreitet aber kategorisch, daß daraus Rückschlüsse auf den „Hintergrund“ der Philister gezogen werden können: „Ashdoda-Idole bzw. ihr typologisches Konzept sind [...] kaum von den Philistern aus ihrer »Heimat« mitgebracht worden, noch werfen sie irgendein Licht auf den kulturellen und religiösen Hintergrund der Philister im bisherigen Sinne.“<sup>31</sup> Dieses Beispiel zeigt anschaulich, wie weitgesteckt der Interpretationsrahmen und die Interpretationsbreite bei einem singulären Fund ist, und wie stark vorgefertigte Theorien (in diesem Fall die Migrationstheorie<sup>32</sup>) herangezogen werden, um Unklarheiten in diesen Rahmen hinein aufzuheben und kompakte Deutungsmuster anzubieten.<sup>33</sup>

Anhand des gehäuft auftretens so vieler Brennöfen in demselben Areal wird die sorgfältige Planung der eisenzeitlichen Stadt deutlich: Es gab verschiedene Handwerkerviertel mit diversen Werkstätten, ein Stadtzentrum (das sog. „Elite-Viertel“), in dem sich die öffentlichen Gebäude befanden, und ein Wohnviertel mit einfachen Häusern<sup>34</sup>. Das Handwerkerviertel der Oberstadt bestand vor allem aus Einrichtungen zur Herstellung von Töpferwaren, worauf besonders die vielen Brennöfen hinweisen. Einer der am vollständigsten erhaltenen Öfen<sup>35</sup>

---

mykenischen Ursprungs, die in Ashdod, Ekron und anderen als philistäisch gekennzeichneten Städten gefunden wurde (s. o. die Relativierung in Anm. 14). Wahrscheinlich steht sie in Zusammenhang mit Idolen, die in der gesamten Ägäis, auf Zypern und auf Rhodos verbreitet waren und eine auf einem Thron sitzende Muttergöttheit (manchmal mit einem Kind im Arm) darstellt. Auf jeden Fall wird deutlich, daß die eisen-I-zeitlichen Siedler von Ashdod unmittelbar nach ihrer Ankunft in Palästina der Verehrung der großen Muttergöttheit der ägäischen Welt treu geblieben sind. Diese Einschätzung bildet ein mögliches Analogon zum „Ashdoda“-Fund von Tel Miqne/Ekron. Anders dagegen NOORT, E.: *Seevölker* (1994), 136f, der im Anschluß an SCHMITT, R.: *Terrakottafigurinen* (1994), 163 große Unterschiede zwischen der „Ashdoda“ und den (angeblichen) mykenischen Vorbildern ausmacht.

<sup>30</sup> Vgl. DOTHAN, T. und M.: *Philister* (1995), 254.

<sup>31</sup> SCHMITT, R.: *Terrakottafigurinen* (1994), 97.

<sup>32</sup> Zur sog. „Zwei-Wellen-Theorie“ vgl. DOTHAN, T.: *Philistines* (1985), 167-169.175; andere Migrationstheorien etwa bei MAZAR, A.: *Aspects* (1988), 252f oder SINGER, I.: *Philistines* (1992), 44f; s. o. die Literaturhinweise in Anm. 15.

<sup>33</sup> FREVEL, C.: *Aschera 2* (1995), 747 weist in ähnlichem Zusammenhang darauf hin, „wie begrenzt einerseits der direkte Informationswert archäologischen Materials ist [...] und wie deutlich die Auswertung von archäologischen Funden für die Religionsgeschichte von Interpretationen, Vorverständnissen und Grundlinien der jeweiligen Religionsphänomenologie abhängen [...]“.

<sup>34</sup> Vgl. DOTHAN, T. und M.: *Philister* (1995), 254.

<sup>35</sup> Abbildung ebd., 256.

läßt exemplarisch die typische Zwei-Kammer-Konstruktion erkennen: Die sich an der Ofenvorderseite befindende Schüröffnung erlaubte den bequemen Zugang zum Brennmaterial, das im unteren Teil des Ofens gestapelt war und durch verschiedene Luftkanäle die nötige Sauerstoffzufuhr erhielt. Eine darüberliegende Lage aus Lehmziegeln trennte eine zweite Kammer vom unmittelbaren Feuer ab, in die dann die Tongefäße zum Brennen gestellt wurden<sup>36</sup>.

Im ausgehenden 12. Jahrhundert v. Chr. änderte sich der Charakter des Handwerkerviertels der Oberstadt. An seinem Rande wurde in Stratum VI - dem Stratum mit der ersten bichromen Philisterkeramik<sup>37</sup> - ein neuer Gebäudekomplex mit vier Räumen errichtet, der auch in Stratum V mit kleinen Veränderungen in Gebrauch blieb<sup>38</sup>. Einer der Räume dieses Gebäudes stellte möglicherweise ein auf den Resten einer älteren Kultanlage<sup>39</sup> errichtetes Heiligtum dar, worauf besonders die architektonische Gestaltung hindeuten könnte<sup>40</sup>: Der Boden des Raumes war verputzt, an den Wänden befanden sich Bänke und an einer Stelle eine steinerne Plattform. Diverse Keramikscherben lagen überall verstreut. In einer außerhalb gelegenen Grube wurde ein großer Kalathos - ein ägäischer Krater mit horizontalen Henkeln<sup>41</sup> - gefunden<sup>42</sup>, desweiteren verschiedene Tier- und Menschenfigurinen<sup>43</sup>, darunter auch ein Rhyton in Form eines Löwenkopfes, das an den Fund einer Löwenkopftasse aus dem Tempel der Philisterstadt Tel Qasile<sup>44</sup> erinnert. Vier Schulterblätter von Rindern mit kleinen Einschnitten an den jeweiligen Rändern, die sowohl im Heiligtum wie auch außerhalb gefunden wurden, sind sonst nur aus den Tempeln von Enkomi, Kition und Myrtou-Pigades auf Zypern bekannt<sup>45</sup> und könnten evtl. mit einem kultischen Ritual in Verbindung stehen<sup>46</sup>.

<sup>36</sup> Vgl. ebd., 256.

<sup>37</sup> Dazu bes. WEIPPERT, H.: Handbuch 1 (1988), 373-382; DOTHAN, T.: Material Culture (1982), 198-215.

<sup>38</sup> Vgl. DOTHAN, T.; GITIN, S.: Art. Miqne, Tel (1993), 1053.

<sup>39</sup> Vgl. DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 256.

<sup>40</sup> Vgl. DOTHAN, T.; GITIN, S.: Art. Miqne, Tel (1993), 1053.

<sup>41</sup> Vgl. DOTHAN, T.: Ekron I (1990), 27.

<sup>42</sup> Vgl. DOTHAN, T.; GITIN, S.: Art. Miqne, Tel (1993), 1053.

<sup>43</sup> Vgl. DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 256.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., 238-247; auch der Philisterempel von Tel Qasile war über früheren Kultstätten erbaut worden und lieferte erste Hinweise auf die Religion der Philister. Die Gemeinsamkeiten mit dem rudimentär erhaltenen Heiligtum von Ekron sind offensichtlich (verputzte Bänke entlang der Wände, gekalkter Boden, steinerne Plattform).

<sup>45</sup> Vgl. COURTOIS, J.-C.: Enkomi (1987), 190f; DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 256.

<sup>46</sup> DOTHAN, T., ebd., 256 geht in diesem Kontext davon aus, daß die Rinderknochen im Rahmen eines kultischen Rituals verwendet wurden, in dem ein Orakel Weisung erteilte oder eine Botschaft der Gottheit empfing und weitergab; wie dies genau vonstatten gegangen sein soll, gibt DOTHAN bedauerlicherweise nicht an. Eine andere Spekulation DOTHANS, die sie mit dem Verweis auf musikwissenschaftliche Untersuchungen und Hypothesen anstellt, besagt, daß die Einkerbungen an den Rändern dem Erzeugen musikalischer Klänge dienten, z. B. dem Hervorrufen eines Pfeiftones, der bei schnellem Hin- und Herbewegen durch den Luftstrom entsteht. Vorstellbar wäre aber auch - in Kombination mit einem anderen Gegenstand - eine Nutzung des

Ein zweites Handwerkerviertel, das der Metallverhüttung diene, konnte in der Unterstadt in Stratum IV ausgegraben werden. Es wurde ein Schmelztiegel mit Restspuren von Silber gefunden<sup>47</sup> und eine große Anlage, die mit *hamra*, einem rötlichen, sandigen Gips, bestrichen war, in der wahrscheinlich für den Eigenbedarf Ekrons Metall produziert wurde<sup>48</sup>. Ein in dieser Einrichtung gefundenes Eisenmesser mit ringförmigem Elfenbeinknauf<sup>49</sup> deutet ebenso auf die in diesem Bezirk ausgeübte Metallverarbeitung und -verhüttung hin. Erwähnenswert (weil besonders schön) ist der Fund eines goldenen Rings in Form einer Doppelspirale, der wohl als Haarschmuck einer Frau gedient hat und Parallelen in der ägäischen Welt aufweist<sup>50</sup>. Daß dieses Handwerkerviertel ebenso wie das der Oberstadt so weit wie möglich vom Zentrum der Siedlung (Unterstadt) entfernt errichtet wurde, läßt darauf schließen, daß die Stadtplaner in der EZ I bereits ökologische Faktoren mit ins Kalkül gezogen haben und aus diesem Grund die Werkstätten an der Stadtperipherie ansiedelten.<sup>51</sup>

### 2.3 Im Stadtzentrum: Der „Tempel“ von Ekron<sup>52</sup>

Das Zentrum Ekrons bildete von der frühen bis zur späten „Philisterzeit“<sup>53</sup> das direkt über den Kindergräbern der MB<sup>54</sup> errichtete Gebäude mit Heiligtum in Feld IV, das in verschiedenen

---

Knochens als Perkussionsinstrument. In jedem Fall resümiert DOTHAN, T.: Ekron I (1990), 28, daß das Rind bevorzugtes Opfertier in diesem Ritual gewesen sei und daß sich nicht zuletzt durch das Auffinden der Schulterblätter das Heiligtum von Ekron als eine der ersten kultischen Stätten erwiesen habe, die die Philister in Palästina errichteten. Kritisch ist dazu anzumerken, daß die Überlegungen DOTHANS zwar interessante, aber letztlich nicht verifizierbare Spekulationen sind und das auch bleiben müssen, solange keine eindeutigeren Funde auf einen tatsächlichen kultischen Verwendungszweck der Schulterblätter hindeuten. Es drängt sich allerdings die Vermutung auf, daß DOTHAN eine Verbindung zur mykenisch-kretischen Welt postulieren (bzw. erzwingen) möchte, wo der Stier beispielsweise innerhalb des minoischen Kultes Bedeutung hatte. M. E. sind jedoch nicht die Rinderknochen ausschlaggebend, um den Raum als kultische Stätte zu identifizieren (s. u. Anm. 85), sondern seine exponierte Innenausstattung und die Ähnlichkeiten mit Tel Qasile (s. o. Anm. 44).

<sup>47</sup> Vgl. DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 256f.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., 257.

<sup>49</sup> Vgl. DOTHAN, T.; GITIN, S.: Art. Migne, Tel (1993), 1054.

<sup>50</sup> Vgl. DOTHAN, T.: Ekron I (1990), 28.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., 28.

<sup>52</sup> Die Darstellung richtet sich, wenn nicht anders angegeben, nach DOTHAN, T.; GITIN, S.: Art. Migne, Tel (1993), 1054-1056.

<sup>53</sup> Vgl. DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 257f.

<sup>54</sup> Zwei der drei Bestattungen waren Krug-Begräbnisse, die als für die MB II typische Neueinführung gelten, vgl. FRITZ, V.: Einführung (1993), 122.

Um- und Anbauten durch die Strata VI-IV hindurch Bestand hatte und als das „erste öffentliche Gebäude der neuen Siedler“<sup>55</sup> angesehen werden kann.

In Stratum VIB (Mitte des 12. Jahrhunderts v. Chr.) wurde zunächst das mit der archäologischen Kennziffer 351 belegte Gebäude ausgegraben, das verschiedene Räume mit Steinbänken, eine breite Eingangshalle und eine Herdstelle - vermutlich ein Herdheiligtum - einschloß. Die Wände der verschiedenen Räume des Hauses besaßen fast überall nur die Stärke einer einzigen Reihe von Lehmziegelsteinen, so daß es sich wahrscheinlich um ein eingeschossiges Haus gehandelt hat. Ob es allerdings ein geschlossenes Dach gegeben hat, kann nicht mehr festgestellt werden, ist aber anzunehmen<sup>56</sup>. An den Ecken war das Gebäude abgerundet und mit einer dicken weißen Kalkschicht verputzt, während der Fußboden ein in Kalk eingelassenes Kiespflaster besaß<sup>57</sup>. Der sich im NW befindende Hauseingang führte direkt in einen „Herd-Raum“, dessen Wände im Vergleich zu denen der restlichen Räume die doppelte Stärke von zwei Lehmziegelreihen aufwies. Vermutlich war das Haus an dieser Stelle zum Schutz der monumentalen Feuerstelle sogar zweigeschossig gebaut, was ein Hinweis auf die große (kultische) Bedeutung des Herdes wäre. Auf jeden Fall trennten die besonders stabilen Mauern dieses Teils den Herd-Raum klar vom Rest des Gebäudes ab. Als Trennung und Markierung sind auch die fünf nebeneinanderliegenden Reihen von Lehmziegeln zu sehen, die die Türschwelle des Nordeingangs bildeten und dem Eintretenden verdeutlicht haben mögen, daß er mit dem Überschreiten der Schwelle einen gesonderten Bezirk betrat. Der Herd war eine kreisförmige offene Feuerstelle, die von einem einlagigen Ring aus Lehmziegeln umschlossen wurde und einen Durchmesser von ca. zweieinhalb Metern hatte. Sie enthielt dicke Ascheschichten. Es ist nicht auszuschließen, daß sich bereits in Stratum VII ein Herdheiligtum an dieser Stelle befunden hat, worauf Keramikfunde in der ersten Lehmziegellage der Türschwelle hindeuten könnten<sup>58</sup>. Mit letzter Sicherheit kann das jedoch nicht mehr festgestellt werden. Herde waren im ägäischen Raum und auf Zypern ein wichtiges Charakteristikum der dortigen Bauten, worauf z. B. der Megaron-Grundriß vieler mykenischer und zyprischer Paläste und Tempel hinweist<sup>59</sup>. In Palästina hingegen sind Herdheiligtümer nicht bekannt, und da ein ähnlicher Herdtyp wie der von Ekron nur noch im Tempel von Tel Qasile<sup>60</sup>, ebenfalls

<sup>55</sup> DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 258.

<sup>56</sup> Vgl. DOTHAN, T.: Ekron I (1990), 30.

<sup>57</sup> Vgl. DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 258.

<sup>58</sup> Es wurde dort myk. IIIC:1b-Keramik gefunden, so daß man das früheste Herdheiligtum von Ekron in das erste Drittel des 12. Jahrhunderts v. Chr. datieren könnte, vgl. DOTHAN, T.; GITIN, S.: Art. Mique, Tel (1993), 1054. Allerdings muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Keramik nur zum Neubau wiederverwertet wurde.

<sup>59</sup> Vgl. dazu DIETRICH, B. C.: Kontinuität (1987), 491.

<sup>60</sup> Vgl. DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 258.

einer Philisterstadt<sup>61</sup>, gefunden wurde, ist eine Verbindung zur ägäischen Tradition augenscheinlich<sup>62</sup>.

In den Strata V-IV wurde das beschriebene Gebäude grundlegend verändert. Zwar blieb der alte Grundriß weitgehend erhalten, jedoch wurde um das Gebäude 351 herum ein zweites Haus, Gebäude 350, errichtet. Diese Schachtelung der Häuser geschah in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts v. Chr. (Stratum V), vermutlich zu einem Zeitpunkt, da Ekron zu Wohlstand gekommen war<sup>63</sup> und das kleinere Gebäude den neuen Anforderungen (oder Ansprüchen) nicht mehr genügte. Höchstwahrscheinlich stellte das Gebäude 350<sup>64</sup>, das Teil eines größeren Komplexes war, einen zweigeschossigen Palast oder Tempel mit zwei Heiligtumsräumen dar. Die massiven, fast 1,20 Meter tiefen und mit Kalk verputzten Mauern aus Lehmziegelsteinen waren im Laufe der Zeit mehrmals neu getüncht oder gar bemalt worden<sup>65</sup> und bis zu einer Höhe von drei Metern gut erhalten. Der alte Nordeingang von Gebäude 351 bildete auch den Eingang in das neue Gebäude und führte in eine große Halle, an deren Südwand sich lange Steinbänke befanden. An der Nord-Süd-Achse der Halle wurden die Fundamente von zwei Steinsäulen entdeckt, die in einem Abstand von ca. zweieinhalb Metern nebeneinander standen und als Stützpfiler der Decke gedient haben<sup>66</sup>. Die Säulen flankierten einen runden Herd, der mit einer Kieselsteinoberfläche verputzt war, jedoch einen wesentlich geringeren Umfang maß als der Herd von Gebäude 351 und somit „nur noch ein schwacher Abklatsch der früheren Version zu sein schien.“<sup>67</sup> Doch obwohl dieser Herd kleiner war als der von Stratum VI, demonstriert er möglicherweise die kultische Kontinuität, die zumindest Anfang des 11. Jahrhunderts v. Chr. noch lebendig war, sich dann aber mehr und mehr verlor: „In der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts v. Chr., als die Erinnerungen an das ägäische Erbe verblaßten, benutzten die Bewohner von Ekron den Herd symptomatischerweise nicht mehr. In der letzten Phase des Gebäudes fanden sich gar keine Hinweise auf einen Herd mehr.“<sup>68</sup> In der Südostecke der Halle wurde direkt unter dem Fußboden ein Depot entdeckt, das wahrscheinlich in einer Art Grundsteinlegung, die wohl auf lokal kanaänischen oder ägyptischen

<sup>61</sup> Vgl. ebd., 238-247.

<sup>62</sup> Vgl. DOTHAN, T.; GITIN, S.: Art. Miqne, Tel (1993), 1054.

<sup>63</sup> Vgl. DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 258.

<sup>64</sup> Gebäude 350 bedeckte eine Fläche von ca. 240 Quadratmetern.

<sup>65</sup> Darauf weisen evtl. kleine heruntergefallene Fragmente aus blauem Gips hin, vgl. DOTHAN, T.: Ekron I (1990), 30.

<sup>66</sup> DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 262 weisen in diesem Zusammenhang auf den ähnlich konstruierten Philistertempel von Tel Qasile (in dem die Stützpfiler eineinhalb Meter auseinanderstehen) und die mögliche Korrespondenz mit Ri 16,29f hin, in der der blinde und gefesselte Simson die beiden Säulen eines Philistertempels auseinanderschiebt und so das ganze Gebäude über sich und den Feinden zum Einsturz bringt.

<sup>67</sup> DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 260.

<sup>68</sup> Ebd., 260f.

Brauch zurückgeht, dort eingelassen worden war<sup>69</sup>. In diesem Depot wurde u. a. eine Öllampe gefunden, die sich in einem Behälter aus zwei übereinander gelegten Schalen befand, die außen jeweils mit konzentrischen Kreisen dekoriert waren. Die Lampe selbst war jedoch niemals in Gebrauch gewesen, worauf das Fehlen jeglicher Brandspuren hindeutet<sup>70</sup>. Das Gebäude 350 besaß in der Ostseite drei etwa gleich große Räume, die alle zur Halle hin offen waren. Das nördliche Zimmer, das drei übereinanderliegende Fußböden aufwies, ist vor allem wegen der dort gefundenen rund und bikonisch geformten Webgewichte aus Ton erwähnenswert, da ähnliche Gewichte auch aus Aschkalon (12. und 11. Jahrhundert v. Chr.) und aus Kition und Enkomi<sup>71</sup> auf Zypern bekannt sind<sup>72</sup>. Zentrum des Kultgeschehens und somit zentraler Raum des Gebäudes war allerdings der mittlere Raum, worauf vor allem die dem Eingang gegenüberliegende Plattform<sup>73</sup> aus verputzten Lehmziegeln hinweist<sup>74</sup>. Diese Plattform, die am Ende von Stratum IV plötzlich aufgegeben wurde<sup>75</sup>, wurde von einem umlaufenden Sockel eingeschlossen. Im Raum wurde zudem sehr viel bichrome Philisterkeramik gefunden sowie ein Eisenmesser mit Elfenbeingriff und drei Bronzeräder. Die drei Bronzeräder<sup>76</sup>, die jeweils acht Speichen besaßen<sup>77</sup>, dazu ein in der Nähe gefundenes „Rahmenfragment eines Ständers mit einer Öffnung zur Befestigung einer Achse“<sup>78</sup> sowie ein knospenförmiger Anhänger waren nach Ansicht der Ausgräber Teil eines vierrädrigen Kultständers, der in dieser Form vor allem aus Zypern (12. bis 11. Jahrhundert v. Chr.)<sup>79</sup> bekannt war<sup>80</sup>. In der Regel wurde auf den Rahmen des Ständers, der somit nur als Stütze fungierte, ein Becken gestellt, in

<sup>69</sup> Vgl. ebd., 259.

<sup>70</sup> Vgl. DOTHAN, T.: Ekron I (1990), 30.

<sup>71</sup> Vgl. dazu COURTOIS, J.-C.: Enkomi (1987), 182-201.

<sup>72</sup> Vgl. DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 262.

<sup>73</sup> Vgl. ebd., 262; DOTHAN, T.: Ekron I (1990), 30.

<sup>74</sup> Vgl. DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 262.

<sup>75</sup> Vgl. DOTHAN, T.; GITIN, S.: Art. Miqne, Tel (1993), 1055.

<sup>76</sup> Vgl. dazu DOTHAN, T.: Wheels (1992), 148-154.

<sup>77</sup> NOORT, E.: Seevölker (1994), 165 merkt an, daß achtspeichige und sechspeichige Räder in Ägypten, Palästina und Zypern belegt sind, während für den mykenischen Kulturkreis Vierspeichenräder charakteristisch sind.

<sup>78</sup> Vgl. DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 262.

<sup>79</sup> WEIPPERT, H.: Kesselwagen (1992), 40 weist darauf hin, daß es keine zeitgenössischen Texte gibt, die Aussagen über die Verwendung der zypriotischen Kultständers machen: „Erst für das 4. Jahrhundert v. Chr. ist überliefert, daß man damals in Griechenland bei anhaltender Dürre Prozessionen durchführte und mit den fahrbaren Kesseln durch die Straßen zog, um Regen zu bewirken.“

<sup>80</sup> NOORT, E.: Seevölker (1994), 165 bemerkt: „T. DOTHAN bietet eine Abbildung der drei Räder aus Ekron neben einer Zeichnung des Kesselwagens aus Larnaka. Dabei kommen aber die Größenunterschiede nicht zur Geltung. Die Räder aus Ekron können nur zu einem Modell oder Miniaturwagen gehört haben und haben schon deshalb eine andere Funktion als der Kesselwagen aus Larnaka, der seinerseits wiederum im Vergleich zu den Kesselwagen Salomos klein ist. [...] Eine Rekonstruktion des Wagens als fahrbarer Untersatz für eine (kleine) Opferschale ist wohl denkbar, wobei dann aber die Parallelen zu den Kesselwagen auf Zypern und in Jerusalem wieder in weite Ferne rücken.“

dem dann die Opfergabe dargebracht wurde<sup>81</sup>. Dieser Kultständer mit Rädern aus Ekron ist der einzige, der bislang in Palästina gefunden wurde<sup>82</sup>. Das südlichste Zimmer von Gebäude 350 wies ebenso wie das zentrale Zimmer eine - wenn auch kleinere - Plattform auf, so daß nach Ansicht der Ausgräber der kultische Charakter beider Räume evident ist. Da jedoch direkt auf der (vermeintlichen) Opferplattform ein unbekanntes eisernes Objekt in Form eines Barrens lag, dessen Sinn und Verwendungszweck heute nicht mehr eruierbar ist<sup>83</sup>, erscheint diese Hypothese nicht eindeutig verifizierbar und wirkt etwas spekulativ. Grundsätzlich ist zur Problematik der Identifikation von Gebäuden (oder Räumen) als Kultanlage zu bedenken, daß nur allzu selten ein Fundkontext eindeutig kultisch bestimmt werden kann, zumal eine klar umrissene Typologie solch einer Identifikation noch aussteht<sup>84</sup>. Dazu kommt, daß die kultische Verwendung von Einzelobjekten oftmals unsicher und ein Bezug zu rituellen Praktiken nicht immer eindeutig erkennbar ist, so daß sich in der Beurteilung der Funde ein weiter Spielraum auftut<sup>85</sup>, der nicht selten durch verschiedenste Ideologien überfrachtet sein kann.

Herausragender Fund des südlichen Raumes von Gebäude 350 ist jedoch ein komplett erhaltenes Eisenmesser, das mit Bronzeklammern an einem ringförmigen Knauf aus Elfenbein befestigt war. Insgesamt wurden vier Eisenmesser dieses Typs im Ekron der EZ I gefunden<sup>86</sup>. Weitere Parallelen fanden sich auf Zypern und im ägäischen Raum, während in Palästina nur ein einziges Messer dieses Typs im Innenhof des Tempels von Tel Qasile gefunden wurde, wodurch erneut die - wie auch immer geartete - Verbindung der Siedler zur ägäischen und zyprischen Welt sichtbar wird<sup>87</sup>. Zusammen mit einer Anzahl kleinerer Eisenfunde bot damit die Siedlungsschicht der EZ I auf Tel Miqne/Ekron die größte Konzentration an Eisenobjekten, die bisher in Palästina gefunden wurde<sup>88</sup>, so daß nach Ansicht T. DOTHANS

<sup>81</sup> Vgl. DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 264; ebd. auch der Hinweis auf die Ähnlichkeit zu dem in 1 Kön 7,27-33 [39] erwähnten Ständer des salomonischen Tempels. Einen forschungsgeschichtlichen Überblick zum Brückenschlag zwischen den literarischen Belegen der salomonischen Kesselwagen in 1 Kön und den archäologischen Funden von Kultständern mit Rädern bietet WEIPPERT, H.: Kesselwagen (1992), 8-41. Allerdings sagt 1 Kön 7,27-39 nichts über die praktische Verwendung der Ständer im Kult aus: „Erst der Chronist (2 Chr 4,6) macht aus ihnen fahrbare Waschbecken, in denen die Brandopferstücke gewaschen werden sollten; doch ob diese aus zeitlich nicht unerheblichem Abstand gegebene Erklärung auf die Verhältnisse im Jerusalemer Tempel im 10. Jahrhundert v. Chr. zutrifft, ist fraglich.“ (Ebd., 40); s. o. Anm. 79.

<sup>82</sup> Vgl. DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 264.

<sup>83</sup> Vgl. DOTHAN, T.: Ekron I (1990), 31.

<sup>84</sup> Vgl. FREVEL, C.: Aschera 2 (1995), 746.

<sup>85</sup> Es ist zu beachten, daß die gefundenen Kultgegenstände keineswegs ein sicheres Indiz sind, um das Gebäude eindeutig als Heiligtum zu identifizieren. FRITZ, V.: Entstehung (1996), 161 merkt dazu treffend an, daß „immer mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß diese Stücke nur vorübergehend in diesem Raum deponiert waren.“; s. o. die Kritik in Anm. 46.

<sup>86</sup> Vgl. DOTHAN, T.: Knives (1989), 154-163.

<sup>87</sup> Vgl. DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 265.

<sup>88</sup> Vgl. DOTHAN, T.; GITIN, S.: Art. Miqne, Tel (1993), 1056.

erneut nach der Rolle der Philister bei der Einführung der Eisenverhüttung gefragt werden muß<sup>89</sup>. Unter den verschiedenen Bronzeartefakten<sup>90</sup> im südlichen Zimmer ist besonders ein doppelköpfiger Achsnagel erwähnenswert, der sehr künstlerisch gestaltet wurde<sup>91</sup>: „Der obere Teil des Achsnagels bestand aus zwei Gesichtern, die in entgegengesetzte Richtungen blickten, nach oben hin abgeschlossen durch eine flache Kopfbedeckung über beiden Köpfen. Vom Stil her erinnern der doppelte Kopf und die flache Kopfbedeckung an die Sphingen, die auf Rädern stehende Kultständer aus Zypern zieren, und stammen vermutlich aus der Ägäis.“<sup>92</sup> Da die Länge der Zierachsnägel von Ekron der normalen Größe eines Wagenrades entsprach, kann ausgeschlossen werden, daß sie für die Befestigung der kleinen Räder an dem Kultständer hergestellt worden sind. Ob sie aber tatsächlich Teil eines richtigen Wagens waren, kann nicht mehr festgestellt werden.

#### 2.4 Tierzucht und Ernährungsgewohnheiten<sup>93</sup>

Neben diesen Funden materieller Kultur fanden sich auf Tel Miqne auch etliche Tierknochen, die ebenso wie die Keramikscherben Rückschlüsse auf die Lebensgewohnheiten der eisenzeitlichen Siedler zulassen. B. HESSE, Anthropologe an der Universität von Birmingham/Alabama, hat eine gewisse Anzahl der in Tel Miqne gefundenen Knochenfragmente analysiert und daraus Aufschluß über Art und Weise der Tierhaltung erhalten. Wichtigstes Ergebnis seiner Untersuchungen<sup>94</sup> ist, daß der Wechsel von der SB zur EZ I in Ekron durch eine deutliche Veränderung der Tierhaltung markiert wird: Zum einen findet sich im eisenzeitlichen Ekron ein vermehrter Knochenanteil von Rindvieh und Schweinen. Zum anderen geht zur gleichen Zeit die für das spätbronzezeitliche Ekron typische Schaf- und Ziegenhaltung drastisch zurück<sup>95</sup>, worauf die seltenen Knochenfunde dieser Spezies hinweisen. Um festzustellen, zu welcher Art von Produktnutzung die Tiere gehalten wurden, untersuchte

<sup>89</sup> Vgl. DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 265. Allerdings basiert diese Einschätzung zum einen auf der in der Archäologie üblich gewordenen Periodisierung nach Metallzeitaltern, die suggeriert, daß die Eisenverarbeitung eine entscheidende Rolle beim Kulturumbruch um 1200 v. Chr. gespielt hat, und zum anderen auf einer Überinterpretation der (kulturhistorischen) Notiz in 1 Sam 13,19-22, derzufolge die Philister als „Erfinder“ der Eisenverhüttung angesehen wurden, vgl. NOORT, E.: Seevölker (1994), 166f (dort auch eine Diskussion von 1 Sam 13,19-22).

<sup>90</sup> Vgl. DOTHAN, T.; GITIN, S.: Art. Miqne, Tel (1993), 1056.

<sup>91</sup> Abbildungen finden sich in DOTHAN, T.: Ekron I (1990), 34 und bei DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 264.

<sup>92</sup> DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 264.

<sup>93</sup> Die Darstellung richtet sich nach HESSE, B.: Animal Use (1986), 17-27.

<sup>94</sup> Zur Methodik und Durchführung seiner Analysen vgl. ebd., 17-23. In dieser Studie werden nur die Ergebnisse vorgestellt.

<sup>95</sup> Vgl. ebd., 21.

HESSE das an der Größe der Knochen und an der Gebißstruktur ablesbare Alter der Tiere. Er kam zu dem Ergebnis, daß sowohl in der SB wie auch in der EZ I fast alle Tiere am Ende ihres zweiten Lebensjahres oder sogar erst als ausgewachsene Alttiere geschlachtet worden sind<sup>96</sup>. Das deutet nach HESSE darauf hin, daß das Vieh nicht nur der Fleischversorgung diente, sondern vor allem auch zur Herstellung von Molkerei- oder anderen Sekundärprodukten genutzt wurde.

Zu Beginn der EZ I fand ein agrarstruktureller Umschwung statt, der insgesamt auf eine Intensivierung und Zentralisierung der Tierzucht hinzielte. Anstelle der Schaf- und Ziegenherden, die sich für eine innerstädtische Haltung schlecht eignen, wurden vor allem Rinder die bevorzugten Tiere. Es stellte sich heraus, daß viele Rinder in einem Alter geschlachtet worden sind, in dem das Fleisch die bestmögliche Qualität bot. Nach HESSE weist das auf eine Änderung der Ernährungsweise im Vergleich zur SB hin. Jedoch wurden die Tiere auch zur Milchproduktion oder als Zugochsen bei der Feldarbeit genutzt, was wiederum einen engen Kontakt zwischen Bauern und Vieh erforderte. Aus diesem Grund wurde das Vieh innerhalb der Stadtmauern gehalten. Das bot den zusätzlichen Vorteil, daß durch gezieltes Füttern das Ackerland vor Schaden bewahrt werden konnte<sup>97</sup>. Auch in kultischem Zusammenhang könnten die Rinder eine gewisse Bedeutung gehabt haben, worauf evtl. die Funde von eingekerbten Schulterblättern hinweisen<sup>98</sup>.

Ebenso wie das Vieh konnten auch Schweine, die zweite Tierspezies, die in der EZ I beliebt wurde, innerhalb eines städtischen Milieus gehalten werden und dort sogar von großem Nutzen sein. Als eine Art „Allesfresser“ bzw. „Abfallverwerter“ konnten Schweine bequem ernährt werden, was auch für die Stadtbewohner von Vorteil war, die auf diese Weise ihren Abfall entsorgten. Die Angewohnheit der Tiere, die Erde aufzuwühlen, lockerte zudem den Boden für die Saat<sup>99</sup>, während der produzierte Mist als Dünger für die Anbaugelände genutzt werden konnte. Daß das Schwein domestiziert war, bewiesen indes auch morphologische Untersuchungen an Knochenresten, die es als deutlich kleiner kennzeichneten als ihre „Wildschwein-Zeitgenossen“<sup>100</sup>.

Die Schafe und Ziegen wurden im Gegenzug in die Obhut von Schäfern gegeben und wahrscheinlich auf entfernt gelegenen Wiesen geweidet, um das lokale Ackerland besonders in Wachstumszeiten vor Schaden zu bewahren<sup>101</sup>. Es läßt sich für die EZ I eine geringere Beteiligung der Bewohner an der Herstellung von Schaf- und Ziegenprodukten nachweisen, so daß

<sup>96</sup> Vgl. ebd., 22; in der SB fanden sich auch eine Anzahl Knochen einjähriger Tiere.

<sup>97</sup> Vgl. ebd., 25.

<sup>98</sup> S. o. die Kritik in Anm. 46.

<sup>99</sup> Vgl. HESSE, B.: *Animal Use* (1986), 25.

<sup>100</sup> Vgl. ebd., 20.

<sup>101</sup> Vgl. ebd., 23.

vermutet werden kann, daß sie ihren diesbezüglichen Bedarf durch Handel mit Hirten der Umgebung gedeckt haben. Es könnte jedoch auch sein, daß sie die Tiere nur in den kurzen Perioden des Scherens in die Stadt holten, um Wolle für die Textilproduktion zu gewinnen.

Der beobachtbare Umschwung in der Tierhaltung zu Beginn der EZ I wird von HESSE als eine Umstellung der Ernährungsgewohnheiten der Ekroniten interpretiert. Die Umstellung wiederum weist nach seiner Ansicht auf die Ankunft fremder Siedler hin, die eine veränderte bäuerliche Struktur aus ihrer Heimat mitbrachten und etablierten<sup>102</sup>. Diese Schlußfolgerung ist jedoch m. E. nicht unbedingt zwingend. Der offenkundige agrarstrukturelle Umschwung könnte auch als normale Genese verstanden und gedeutet werden, nämlich im Zuge der Entwicklung Ekrons von einer dörflichen Siedlung zu einer strukturierten Stadt. Auf so starke Außenimpulse wie die Ankunft fremder Siedler kann in diesem Punkt eigentlich verzichtet werden.

## 2.5 Höhepunkt und Ende der eisen-I-zeitlichen Stadt

Zwar war auch in Stratum IV (ausgehendes 11. bis beginnendes 10. Jahrhundert v. Chr.) der Grundriß von Gebäude 350 weithin erhalten und das Gebäude in Gebrauch, jedoch waren kleinere Veränderungen vorgenommen worden. Der Herd, der in den vorhergehenden Strata noch eine so entscheidende Rolle gespielt hatte, verlor seine Bedeutung, woran abzulesen ist, daß sich das Erbe der ägäischen Tradition mehr und mehr verflüchtigte<sup>103</sup>. Die Fußböden des Heiligtums waren bedeckt mit Unmengen von polierter und rot gefirnisster Keramik unterschiedlicher Typen<sup>104</sup>, wobei die meisten Gefäße kleinere Ausgaben der üblichen Krüge, Kratere und Schalen waren und wahrscheinlich zu kultischen Zwecken verwendet wurden<sup>105</sup>. Besonders deutlich markiert dieser Keramikstil einen Wendepunkt in der Entwicklung der „philistäischen“ Töpferkultur, in der die älteren ägäischen Traditionen aufgegeben wurden und durch neue, vor allen Dingen ägyptische und phönizische Einflüsse, abgelöst wurden: „Der rote Firniß - der eingeführt wurde, als die letzten Keramikgefäße mit bichromem Dekor noch produziert wurden - kündigte bereits das künstlerische Repertoire der Eisenzeit II an.“<sup>106</sup> Somit liegt hier eine Verbindung bzw. Vermischung der verschiedenen Stilformen vor, die bis zu

<sup>102</sup> Vgl. ebd., 17.

<sup>103</sup> S. o. unter 2.3.

<sup>104</sup> Vgl. DOTHAN, T.; GITIN, S.: Art. Mique, Tel (1993), 1056.

<sup>105</sup> Vgl. DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 266: „Diesen Eindruck verstärkte das Auftauchen von Kernos-Ringen, Gefäßen in Granatapfelform [...], Bechern, Kelchen und Fragmenten von Gefäßen in Vogelform, die alle in Kultzusammenhang innerhalb gleichzeitiger Schichten von Asdod und dem Tempel von Tell Qasile gefunden wurden.“

<sup>106</sup> Ebd., 266.

diesem Zeitpunkt nebeneinander existiert hatten<sup>107</sup>. Auffallend ist dabei, daß zu gleicher Zeit die Qualität der hochwertigen bichromen Philisterkeramik rapide abnahm<sup>108</sup>. Im nördlichen Zimmer des Gebäudes fanden sich in einem zerstörten Depot interessante Luxusgegenstände, die eine Verbindung Ekrons zu Ägypten (21. Dynastie) bezeugen: Es wurden u. a. eine steinerne Pavian-Statuette, Ohrringe und Anhänger aus Fayence und Elfenbein, ein elfenbeinernes Schmuckstück mit dem Bild der ägyptischen Göttin Hathor, ein dekoriertes Gefäßdeckel aus Elfenbein sowie ein geschnitzter Frauenkopf aus Elfenbein gefunden<sup>109</sup>. Deutlich wird daran, daß der Höhepunkt der frühen eisenzeitlichen Stadt mit einer Traditionsvermischung einherging und daß besonders ägyptische und phönizische Einflüsse in der materiellen Kultur stark vertreten waren.

Gegen Ende von Stratum IV (frühes 10. Jahrhundert v. Chr.) fand die sorgfältig geplante und strukturierte Stadt Ekron ihr Ende. Der Großteil der Stadt wurde aufgegeben und bis ins 8. Jahrhundert v. Chr. nicht wieder besiedelt. Die Gründe für das jähe Ende liegen im dunkeln, stehen aber wohl in einem globalen Zusammenhang mit der fast gleichzeitigen Zerstörung der anderen Pentapolisstädte im 10. Jahrhundert v. Chr.<sup>110</sup> Ob diese Zerstörung durch äußere Feindeinwirkung, durch innere Instabilität oder klimatische Einflüsse verursacht worden ist, ist unbekannt. Auf jeden Fall veränderte sich mit diesem Niedergang die geopolitische Lage der gesamten Region so drastisch, daß die Philister ihren dominierenden Einfluß verloren.

### 3. Ekron in der Eisenzeit II (Strata III bis I)

#### 3.1 Eine kleine befestigte Oberstadt: Strata III bis II

Zu Beginn der *Eisenzeit IIA* (ca. 1000-925 v. Chr.) war das philistäische Ekron, das über zwei Jahrhunderte hinweg eine der größten Stadtanlagen in Kanaan dargestellt hatte, zur Größe einer Kleinstadt niedergegangen<sup>111</sup>. Nur noch die Oberstadt im Bereich der nordöstlich gelegenen Akropolis (Field I) war zu dieser Zeit bewohnt, in allen anderen Grabungsfeldern stellte man fest, daß die Besiedelung für eine Zeitspanne von fast 270 Jahren abgebrochen war. Dieser radikale Wandel deutet einen Autonomie- und Bedeutungsverlust der Philisterstadt Ekron an, der in Wechselwirkung mit politischen Umwälzungen dieser Zeit steht. „Throughout the Iron Age IIA-B period Ekron functioned mostly as a semi-independent state, serving as a bor-

<sup>107</sup> Vgl. ebd., 266.

<sup>108</sup> DOTHAN, T.: Ekron I (1990), 35; WEIPPERT, H.: Handbuch I (1988), 410f.

<sup>109</sup> Eine Fotografie der beschriebenen Funde bei DOTHAN, T.: Ekron I (1990), 32.

<sup>110</sup> Vgl. DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 266.

der outpost for Egypt or Assyria, or existing as an ethnic enclave within the sphere of influence of one of the inland states.<sup>112</sup> Entsprechend der Verkleinerung des Stadumfangs wurde an der Akropolis in Field I NO in zwei Bauphasen eine neue Stadtmauer aus Lehmziegeln errichtet, die wahrscheinlich die gesamte Oberstadt umlief. In unmittelbarer Nähe zur Mauer befand sich ein etwa sieben Meter breiter Turmbau aus Lehmziegelstein, der mit Mauerwerk aus großen Quadersteinen sorgfältig verblendet war<sup>113</sup>. Geröllförmige Steine bedeckten den Turm. Aufgrund der Datierung der in den Lehmziegeln gefundenen Keramik<sup>114</sup> ergibt sich als terminus post quem für die erste Bauphase der Stadtmauer und für die Errichtung des Turms das beginnende 10. Jahrhundert v. Chr. Vom 10. bis zum 8. Jahrhundert v. Chr. war die Befestigungsanlage dann durchgängig intakt und schützte so die Stadt der Eisenzeit IIA-B (ca. 1000-720 v. Chr.)<sup>115</sup>.

Aus Stratum IIB wurden auf dem Gipfel der Akropolis einige Gebäuderudimente entdeckt, die große Mengen von Scherben enthielten und die kontinuierliche Besiedelung dieses Bereiches vom 10. bis zum 8. Jahrhundert v. Chr. anzeigten. „The main ceramic forms are coastal, with some typical Judean types, like the late shallow cooking pot, the everted-rim bowl, and the plain-rim small hole-mouth jar.“<sup>116</sup> In Stratum IIA (zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr.) wurde in zwei Bauphasen aus geröllförmigen Steinen ein Zitadellenturm errichtet und ein mit Steinen flankierter Abflußkanal<sup>117</sup>. Andere architektonische Überreste konnten allerdings nicht gefunden werden. Interessant ist die Entdeckung von zwei geprägten Gefäßhenkeln, von denen einer die Inschrift *lmlk*, der andere die Kennzeichnung *lmlk ḥbrn* (d. h. vermutlich „Eigentum des Königs von Hebron“ [sic!]) trägt<sup>118</sup>. Diese Gefäßhenkel werden dem Ende von

<sup>111</sup> Vgl. GITIN, S.: Tel Miqne-Ekron (1989), 25.

<sup>112</sup> GITIN, S.: Ekron II (1990), 42f; vgl. auch DOTHAN, T.; GITIN, S.: Art. Miqne, Tel (1993), 1056; vgl. auch NIEMANN, H. M.: Herrschaft (1993), 117.

<sup>113</sup> Vgl. GITIN, S.: Tel Miqne-Ekron (1989), 25; DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 267.

<sup>114</sup> Es wurde vor allem die für Stratum IV charakteristische Keramik des Typs „Red-slipped“ gefunden, vgl. GITIN, S.: Tel Miqne-Ekron (1989), 26. WEIPPERT, H.: Handbuch I (1988), 501 merkt dazu an: „Typisch für die Kannen sind ein niedriger, ausgesetzter Standring, ein kugelförmiger, birnenförmiger oder bikonischer Bauch, aus dem ein schlanker, hoher Hals aufsteigt, der sich bei den jüngeren Gefäßen zunehmend verdickt und verkürzt. Die ausladende Mündung hat man, solange der Ton noch feucht war, eingepreßt; es entstand ein eingebuchteter Rand, der von oben betrachtet ungefähr einer „8“ ähnelt.“

<sup>115</sup> GITIN, S.: Tel Miqne-Ekron (1989), 26 vermutet, daß diese Befestigungsanlage dieselbe ist, welche auf dem Relief am Palast Sargons II. in *Ḥorsābād* (*Dūr Šarrukīn*) dargestellt ist. Ebenso könnte es sich um die Mauern handeln, die z. Zt. der militärischen Angriffe unter Sanherib Ekron umgaben; vgl. dazu ausführlicher und mit weiterführenden Literaturangaben POPLUTZ, U.: Tel Miqne/Ekron, 20-22.25f.143 (Abb. 32a-c).

<sup>116</sup> DOTHAN, T.; GITIN, S.: Art. Ekron (1992), 419.

<sup>117</sup> Vgl. GITIN, S.: Tel Miqne-Ekron (1989), 26.

<sup>118</sup> Vgl. ebd., 26.

Stratum IIA zugerechnet, das in die Zeit der Konfrontation zwischen Sanherib und Hiskija im Jahre 701 v. Chr. fällt. Ekron war damit unter neuassyrische Kontrolle geraten<sup>119</sup>.

### 3.2 Expansion: Stratum IC-B

Unter neuassyrischer Vorherrschaft lebte Ekron wieder auf und bekam seinen Status als Stadtstaat zurück<sup>120</sup>. Der Stadtkern expandierte, und es wurden neue Befestigungsanlagen errichtet, die den gesamten Tel umschlossen. Zwei nebeneinander laufende Mauern, zwischen denen sich eine große Anzahl Pferdeställe befanden, schützten Ober- und Unterstadt<sup>121</sup>. Im Südosten des Tels wurden Steinrudimente einer ehemaligen Bastion gefunden und in der Mitte der Südmauer eine Toranlage mit einem Turm, drei Pfeilern und zwei Kammern an jeder Seite. Das Tor selbst war von einem großen Torhaus umgeben, das eine Grundfläche von 28 x 11 Metern maß<sup>122</sup>. Zwei übereinanderliegende Straßen, eine aus Stratum IC und eine aus Stratum IB, führten durch das Torhaus, wobei die spätere durch zwei Steinstützen am Eingang verengt worden war<sup>123</sup>. Auch das Ekron der *Eisenzeit IIC* (ca. 720-586 v. Chr.) war eine sorgfältig geplante Stadt mit vier verschiedenen Zonen, die aus der erwähnten Befestigungsanlage, aus einem industriellen Viertel, einem Wohnviertel und einem Stadtzentrum mit öffentlichen Gebäuden bestand<sup>124</sup>. Ein System von stufenartig angelegten Terrassen, die den Höhenunterschied zwischen Stadtperipherie und Stadtkern ausglich, ermöglichten einen bequemen Zugang zu allen Bereichen Ekrons<sup>125</sup>.

#### 3.2.1 Industrielles Viertel: Olivenölproduktion und Textilherstellung

Die industriellen Zonen Ekrons befanden sich unmittelbar an der Innenseite der Stadtmauer und umliefen wie diese fast den ganzen Ort. Das ausgedehnteste und bislang am besten untersuchte Handwerkerviertel wurde im Bereich des Stadtores im südlichen Teil der Unterstadt (Field III) ausgegraben. Dieses Viertel war durch eine gut ausgebaute, in Ost-West-

<sup>119</sup> Vgl. ebd., 26; vgl. auch AHLSTRÖM, G.: *History* (1993), 707-716.

<sup>120</sup> Vgl. GITIN, S.: *Tel Miqne-Ekron* (1989), 43; OPPENHEIM, A. L.: *ANET* (³1969) 288; LUCKENBILL, D. D.: *ARAB II* (1968), § 240.

<sup>121</sup> Zur Bauweise der Kasemattenmauer vgl. FRITZ, V.: *Einführung* (²1993), 152.

<sup>122</sup> Vgl. GITIN, S.: *Ekron II* (1990), 36; GITIN, S.: *Tel Miqne-Ekron* (1989), 28.

<sup>123</sup> Vgl. GITIN, S.: *Tel Miqne-Ekron* (1989), 29f.

<sup>124</sup> Vgl. GITIN, S.: *Ekron II* (1990), 36.

<sup>125</sup> Vgl. ebd., 36. Im folgenden sollen nur einige wesentliche Elemente und Grundzüge der Stadt von Stratum I angeführt werden, da die Auflistung aller archäologischen Funde den Rahmen dieser Studie sprengen würde. Der besondere Schwerpunkt wird dabei auf der Darstellung der industriellen Tätigkeit und der Beschreibung (möglicher) kultischer Funde liegen.

Richtung verlaufende Hauptstraße in zwei Zonen unterteilt<sup>126</sup>. Im südlichen Teil wurde ein Gebäudekomplex mit zwei aneinanderggebauten dreigeteilten Häusern ausgegraben, zudem die Rudimente eines dritten Gebäudes. Eines der Häuser bestand aus zwei Haupträumen (belegt mit den Kennziffern 14 und 15) und zwei Vorzimmern (Kennziffern 13a und 13b)<sup>127</sup>. Das zweite komplett ausgegrabene Gebäude besaß eine ähnliche Baustruktur und bestand aus einem Hauptraum (26), zwei kleineren Räumen (27a und 27b) und einem Vorzimmer (25)<sup>128</sup>. Die jeweiligen Haupträume beider Häuser beinhalteten zudem noch diverse architektonische Rudimente<sup>129</sup>, die ein Hinweis auf zusätzliche Raumteilungen sein könnten. Aufgrund ihrer Ausstattung stellen sich die Gebäude als ehemalige Betriebe zur Olivenölherstellung dar, wobei der Hauptraum der eigentlichen Ölproduktion diene, der Nebenraum als Lager- und Arbeitsbereich genutzt wurde und das zur Straße hin geöffnete Vorzimmer als Windfang und Eingangszimmer seinen Zweck erfüllte<sup>130</sup>. Die besterhaltene Anlage zur Olivenölherstellung befand sich in Raum 15. Sie bestand aus zwei Pressen, die ein großes, rechteckiges Steinbecken flankierten und von drei Mauern eingerahmt wurden. Acht schwere, mit einem Loch versehene Steingewichte lagen im Raum verstreut. Ebenfalls im Raum verteilt fanden sich verkohlte Reste von Holzbalken, insgesamt 108 Keramikscherben verschiedener Gefäßtypen, 34 konisch geformte große Vorratskrüge und eine Figurine phönizischen Stils<sup>131</sup>. Aufgrund dieser Funde kann man eine klare Vorstellung davon gewinnen, wie im Ekron der EZ II auf innovative Weise und mit hohem technischen Niveau Olivenöl produziert wurde<sup>132</sup>: Zunächst wurden die Oliven im rechteckigen Steinbecken mit Hilfe einer Walze vorsichtig zerquetscht, so daß die Olivensteine nicht aufgebrochen wurden, was einen bitteren Beigeschmack verursacht hätte. Der zerriebene Brei wurde dann mit Wasser gewaschen. Das Öl dieses ersten Preßvorgangs, das von höchster Qualität war, wurde daraufhin von der Wasseroberfläche abgeschöpft und in Vorratskrügen gelagert. Um noch mehr Öl zu erhalten, wurde in einem zweiten Arbeitsgang der übriggebliebene Brei in Strohkörbe gefüllt, dann auf die beiden steinernen Wannen gestellt, die sich rechts und links vom Steinbecken befanden, und mit einem Stein abgedeckt. Ein hölzerner Balken, der mit einem Ende in der Wand befestigt war und auf den Stein aufgelegt wurde, diente als Hebelvorrichtung, mit deren Hilfe das restliche Öl (relativ bequem) ausgepreßt werden konnte; die Strohkörbe fungierten dabei gleichzeitig auch als Siebe. Um einen genügend starken Druck zu erzeugen, wurden an das freie Ende des Holz-

<sup>126</sup> Vgl. GITIN, S.: Tel Miqne-Ekron (1989), 30.

<sup>127</sup> Vgl. ebd., 31.

<sup>128</sup> Vgl. ebd., 31.

<sup>129</sup> Das wären z. B. Steinbänke in Raum 14; Säulenfundamente in Raum 15; verschiedene Fußbodenoberflächen in Raum 26; vgl. ebd., 31.

<sup>130</sup> Vgl. GITIN, S.: Ekron II (1990), 36.

<sup>131</sup> Vgl. zur Auflistung weiterer Funde DOTHAN, T.; GITIN, S.: Art. Miqne, Tel (1993), 1057.

balkens vier Steingewichte gebunden, die dazu in der Mitte perforiert waren. Das gepreßte Öl lief direkt in die großen Auffangwannen und konnte dann in kleinere Vorratskrüge umgefüllt werden. Die beiden Olivenpressen von Raum 15 waren von unterschiedlicher Bauart und repräsentieren zwei Etappen in der technischen Entwicklung. Die erste Form, auch als „preliminary type“ bezeichnet<sup>133</sup>, war rund und konnte ca. 25 Liter Öl in einem Preßvorgang herstellen. Um die Kapazität zu steigern, entwickelten die Handwerker von Ekron dann jedoch eine Presse mit einer wesentlich größeren Oberfläche und einem tieferen Auffangbecken. In den Rand der Wanne wurde eine Rille eingemeißelt, die dem Überlaufen von Öl beim Preßvorgang entgegenwirken sollte. Zudem wurde direkt über der Wanne ein Holzbrett installiert, das vermeiden sollte, daß die Strohkörbe in die Wanne rutschten. Diese weiterentwickelte Pressenform, die bislang nur in Ekron gefunden werden konnte und darum auch als „Ekron-type“ bezeichnet wird, hatte eine Kapazität von 50-100 Litern pro Preßvorgang und war durch die Modifikationen zudem bequemer zu handhaben als die alte. Insgesamt achtundachtzig der in Ekron gefundenen Ölpresen gehören diesem Typus an, nur acht dem einfacheren Vorläufermodell<sup>134</sup>. Da in Ekron ca. 20 Prozent des gesamten Stadtgebietes für die Olivenölerstellung beansprucht wurden<sup>135</sup>, scheint sie eine der tragenden Säulen der Wirtschaft gewesen zu sein: „The olive-oil-industry was the dominant feature and the chief stimulus for Ekron's phenomenal physical and economic growth in the seventh century BCE.“<sup>136</sup> Bislang wurden auf Tel Miqne 103 Anlagen zur Ölerstellung entdeckt, aber es ist nicht auszuschließen, daß noch weitaus mehr Anlagen während der EZ II in Betrieb waren<sup>137</sup>. Allein die gefundenen 103 Anlagen waren in der Lage, pro Jahr ca. 1000 Tonnen Olivenöl herzustellen<sup>138</sup>. Vermutlich hing dieser enorme Ausbau der Industrie mit der politischen Stabilität zusammen, die die *Pax Assyriaca* von 700-630 v. Chr. gewährte. Das Assyrische Reich bot ein Umfeld, das eine Olivenölproduktion und Vermarktung diesen Ausmaßes möglich und praktikabel machte. Und Ekron, das sowohl geographisch wie auch politisch die notwendigen Voraussetzungen besaß<sup>139</sup>, bot sich dazu förmlich an: „It lay near the hill country where the

<sup>132</sup> Vgl. GITIN, S.: Ekron II (1990), 37. Allgemein zur Thematik: NEUBURGER, A.: Technik (<sup>4</sup>1977), 113-118.

<sup>133</sup> Vgl. GITIN, S.: Ekron II (1990), 36.

<sup>134</sup> Vgl. EITAM, D.: Oil Industry (1985), o. S.

<sup>135</sup> Vgl. ebd., o. S.

<sup>136</sup> DOTHAN, T.; GITIN, S.: Art. Miqne, Tel (1993), 1057.

<sup>137</sup> Zumal zu bedenken ist, daß bislang erst ca. vier Prozent des Tels freigelegt worden sind.

<sup>138</sup> Zum Vergleich: Das eisenzeitliche Ekron würde damit ca. ein Fünftel der gegenwärtigen Exportmenge des Staates Israels abdecken, vgl. GITIN, S.: Ekron II (1990), 39.

<sup>139</sup> GITIN, S.: Tel Miqne-Ekron (1989), 48f führt insgesamt sechs Gründe an, warum Ekron für einen Ausbau der Stadtkultur und eine Monopolisierung der Olivenölindustrie besonders geeignet erschien.

olives were grown; but it was also close to the coast from which the olive oil could be shipped to Egypt and the Aegean.“<sup>140</sup>

Aus einer großen Anzahl von Webgewichten aus Ton, die in allen Bereichen des industriellen Viertels gefunden wurden<sup>141</sup>, läßt sich schließen, daß das Ekron der EZ II neben der Olivenölproduktion noch ein zweites Standbein hatte: die Textilindustrie. Dies erscheint ausgesprochen sinnvoll, wenn man bedenkt, daß Oliven nur etwa vier Monate im Jahr geerntet werden können. Durch den Aufbau eines zweiten Wirtschaftszweiges konnten die umfangreichen industriellen Produktionsstätten effizient genutzt werden, so daß das Handwerkerviertel nicht etwa acht Monate des Jahres leerstehen mußte<sup>142</sup>. Durch diese doppelte Nutzung der Räume erklärt sich auch das Vorhandensein von Webgewichten in allen Zonen des Handwerker Viertels bzw. der Olivenölproduktionsstätten.

Im Kontext der Anlagen zur Olivenölproduktion wurden insgesamt zwölf Altäre aus Kalkstein<sup>143</sup> gefunden (Stratum IB), von denen zehn jeweils vier Hörner aufweisen<sup>144</sup>. S. GITIN, der die Altäre Ekrons einer vergleichenden Analyse unterzogen hat<sup>145</sup>, stellt als besonderes Charakteristikum heraus, daß kein einziger von ihnen in einem Tempel, einem Heiligtum oder auch nur annähernd in kultischem Kontext, z. B. in Verbindung mit rituellen Gerätschaften, gefunden wurde. Stattdessen fanden sich sieben Altäre in den industriellen Gebieten Ekrons, zwei im Wohnviertel und drei im Stadtzentrum<sup>146</sup>. Beispielsweise grenzte in Gebäude 1 (Stratum IB, Field III SO) an den weiter oben beschriebenen Raum 15 mit den beiden Olivenölpresen ein zweiter großer Raum an, Raum 14. Hier wurde neben einem in den Boden gesunkenen Tonkrug mit acht landwirtschaftlichen Eisenwerkzeugen ein Vier-Hörner-Altar gefunden, der sich in einer rechteckigen Nische befand<sup>147</sup>. Ähnlich stellt sich der Befund auch in anderen Gebäuden der Olivenölindustrie dar, in denen immer im Hauptraum, und zwar im Bereich der Eingangstür zum Vorzimmer, ein Altar gestanden hatte<sup>148</sup>. Doch welchen Nutzen hatten diese Altäre und warum waren sie ausgerechnet im Industrieviertel aufgestellt worden? Da nichts im Kontext der Altäre auf einen praktizierten Kult hindeutet - es fanden sich weder eindeutige Kultnischen für das mögliche Aufstellen von Götterbildern, noch Gegenstände, die

<sup>140</sup> Ebd., 40.

<sup>141</sup> Vgl. GITIN, S.: Ekron II (1990), 38.

<sup>142</sup> Vgl. ebd., 38.

<sup>143</sup> Kalkstein wurde im siebten Jahrhundert v. Chr. in Ekron als Hauptbaustoff genutzt. Dies steht in starkem Kontrast zur Bauweise des 12. und 11. Jahrhunderts v. Chr., wo vor allen Dingen Lehmziegelstein als Baumaterial verwendet wurde, vgl. GITIN, S.: Ekron II (1990), 40f.

<sup>144</sup> Vgl. ebd., 40; ZWICKEL, W.: Räucheraltäre (1990), 119.

<sup>145</sup> Vgl. GITIN, S.: Altars (1989), 52-67; GITIN, S.: Altars (1992), 43-49.

<sup>146</sup> Vgl. GITIN, S.: Altars (1989), 60.

<sup>147</sup> Vgl. GITIN, S.: Ekron II (1990), 40.

<sup>148</sup> Genaue Darstellung bei GITIN, S.: Tel Miqne-Ekron (1989), 34-39; GITIN, S.: Altars (1989), 60.

eine rituelle Konnotation gehabt haben könnten -, erscheint es z. B. möglich, daß sie einfach zum Verbrennen von Ölen oder Weihrauch genutzt wurden, damit sich Wohlgeruch an den Arbeitsstätten ausbreitete<sup>149</sup>. S. GITIN, der zwar einerseits die Theorie ablehnt, derzufolge die Olivenölproduktion einzig kultischen Zwecken dienlich war<sup>150</sup>, rechnet in diesem Zusammenhang trotzdem mit einer rituellen Nutzung der Altäre und kennzeichnet sie aus diesem Grund auch als „Inzens-Altäre“<sup>151</sup>. Aus der Tatsache, daß die Altäre sowohl bezüglich ihrer Formgebung, wie auch in Größe und Gestaltung auffällige Differenzen aufweisen, schließt GITIN dann sogar auf eine große Flexibilität bei der Wahl der rituellen Inzensgaben<sup>152</sup>. Dennoch führt er als hypothetische Nutzungsmöglichkeit auch das Verbreiten von Wohlgeruch im Handwerker- viertel an<sup>153</sup> und stellt an anderer Stelle eindeutig fest: „The altars were apparently there for the olive-oil industry, not vice versa.“<sup>154</sup> Zu welchem Zweck auch immer die Altäre Verwendung fanden, sie nahmen auf jeden Fall im Ekron des 7. Jahrhunderts v. Chr. einen zentralen Platz ein. Daß die Altäre vor allen Dingen im 7. Jahrhundert v. Chr. auftraten, hatte möglicherweise seine Ursachen in der neoassyrischen Politik: Es wurden neue Handelswege erschlossen und neue politische und ökonomische Beziehungen mit den arabischen Stämmen angeknüpft, die damals z. B. das Monopol im Weihrauchhandel innehatten<sup>155</sup>. Da die Vier-Hörner-Altäre von Ekron in Form und Bearbeitung eine starke Affinität zu Altären aus dem nördlichen Israel aufweisen<sup>156</sup>, nimmt GITIN an, daß im Zuge der durch die assyrische Politik hervorgerufenen Bevölkerungsumschichtungen<sup>157</sup> israelitische Handwerker, die z. B. auch in der Olivenölindustrie Arbeitsplätze fanden, ihre Tradition der Altarherstellung nach Ekron mitbrachten und dort fortführten<sup>158</sup>. Obwohl für diese Theorie spricht, daß in keiner anderen philistäischen oder jüdischen Stadt des 7. Jahrhunderts v. Chr. Vier-Hörner-Altäre gefunden wurden, bleibt sie eine Vermutung.

---

<sup>149</sup> Anders ZWICKEL, W.: Räucher kult (1990), 124 passim.

<sup>150</sup> Zum einen widerspricht dem die hohe Kapazität der Olivenölproduktion, die zwingend auf einen ausgedehnten Export schließen läßt, zum anderen befanden sich die Altäre niemals abgesondert in heiligen Bezirken, sondern waren integrierte Bestandteile der Industrieanlagen, vgl. GITIN, S.: Altars (1989), 60.

<sup>151</sup> Vgl. dazu NIELSEN, K.: Incense (1986).

<sup>152</sup> Vgl. GITIN, S.: Cultic Elements (1993), 249f.

<sup>153</sup> Vgl. GITIN, S.: Ekron II (1990), 40.

<sup>154</sup> Ebd., 40.

<sup>155</sup> So GITIN, S.: Altars (1992), 46.

<sup>156</sup> Dort allerdings nicht im Kontext der Olivenölindustrie; vgl. ZWICKEL, W.: Räucher kult (1990), 124. 167f.

<sup>157</sup> Vgl. GITIN, S.: Cultic Elements (1993), 250.

<sup>158</sup> Vgl. GITIN, S.: Altars (1989), 61.

### 3.2.2 Wohnviertel und Stadtzentrum

Das Wohnviertel von Stratum IB befand sich in der Unterstadt (Field IV), nördlich der Hauptindustriezone Ekrons. Die Häuser dieses Viertels, deren Ausstattung hauswirtschaftliche Tätigkeiten anzeigen<sup>159</sup>, weisen nicht mehr die dreigeteilte Gebäudestruktur auf, die für die Werkstätten der Olivenölproduktion charakteristisch waren, sondern bestehen aus einer differierenden Anzahl von Räumen. Zwei Vier-Hörner-Altäre, die innerhalb des Wohnviertels gefunden wurden, zeigen an, daß die Altäre auch losgelöst von den Olivenölproduktionsstätten in Privathaushalten genutzt wurden. Im Zentrum der Unterstadt (Field IV) befand sich wie schon in der EZ I der Stadtkern mit einem großen Komplex von sechs öffentlichen Gebäuden, deren Räume jedoch noch nicht vollständig freigelegt sind<sup>160</sup>. Auch wenn eine ausführliche Publikation erst in nächster Zeit zu erwarten ist<sup>161</sup>, ist bereits auf einen im neoassyrischen Stil konstruierten Palast<sup>162</sup> bzw., wie es die neu entdeckte Inschrift nahelegt<sup>163</sup>, Tempelkomplex hinzuweisen, in dessen Räumen u. a. eine goldene Kobra im ägyptischen Stil, aber auch unzählige andere Gold- und Silberfunde entdeckt wurden. Im westlichen Teil dieser Anlage wurde die erwähnte fünfzeilige Inschrift gefunden, die bislang noch nicht abschließend analysiert ist, sich aber inhaltlich ungefähr so bestimmen läßt: „The newly discovered inscription states that Achish, the son of Padi, king of Ekron, built a temple dedicated to a goddess.“<sup>164</sup>

Das Elite-Viertel ist die einzige Zone des Tels, in der bislang Luxusgegenstände wie z. B. assyrische Pokale oder griechische Skyphoi gefunden wurden. In einem Gebäude befand sich sogar ein Versteck für sorgfältig gearbeitete Silberschmuckstücke, die in große Gefäße

<sup>159</sup> Vgl. GITIN, S.: Tel Miqne-Ekron (1989), 40.

<sup>160</sup> Vgl. DOTHAN, T.; GITIN, S.: Art. Miqne, Tel (1993), 1058.

<sup>161</sup> Diesen Hinweis sowie die Einsicht in bislang noch unveröffentlichtes Material aus Tel Miqne/Ekron verdanke ich dem Architekten und Archäologen S. ROSENBERG, den ich im März 1997 in London traf.

<sup>162</sup> So noch GITIN, S.: Finds (1996), 70.

<sup>163</sup> Vgl. dazu bislang nur ALBRIGHT INSTITUTE (HG.): Inscription (1996), 181f; DERS.: Inscription (1996); WILFORD, J. N.: Inscription (1996), C1.6; RABINOVICH, A.: Ekron (1996), 11-13.

<sup>164</sup> ALBRIGHT INSTITUTE (HG.): Inscription (1996), 181. Achisch bzw. Ikausu von Ekron findet im sog. Prisma B Erwähnung, einer Inschrift am Palast von Ninive, in der zwölf tributpflichtige Könige der Küstengegend aufgezählt werden. Zusammen mit zehn Königen Zyperns und zweiundzwanzig weiteren Herrschern der Inselwelt mußte Ikausu (ANET 294 Anm. 4: *I-ka-šám-su*) Baumaterial in die Residenzstadt Ninive liefern, damit Asarhaddon (680-668 v. Chr.) dort seinen Palast errichten konnte, vgl. OPPENHEIM, A. L.: ANET (³1969) 291 (v 54-vi 1); LUCKENBILL, D. D.: ARAB II (1968), § 690. Erneute Erwähnung findet Ikausu von Ekron im Rassam Cylinder aus der Zeit Assurbanipals (668-627 v. Chr.), vgl. OPPENHEIM, A. L.: ANET (³1969) 294; LUCKENBILL, D. D.: ARAB II (1968), § 771. Padi, der Vater Ikaus, wird in den Annalen Sanheribs erwähnt; nachdem Sanherib (705-681 v. Chr.) 701 v. Chr. seinen militärischen Zug nach Westen begonnen und Ekron ohne nennenswerte Gegenwehr unterworfen hatte, setzte er Padi als tributpflichtigen König von Ekron ein, vgl. OPPENHEIM, A. L.: ANET (³1969) 288; LUCKENBILL, D. D.: ARAB II (1968), § 240; BORGER, R.: TUAT I/4 (1984), 389.

eingelagert worden waren<sup>165</sup>. Daß der Stadtkern somit einen exponierten und elitären Status innehatte, ist offensichtlich und wird durch eine weitere Beobachtung bestätigt: Die in diesem Bereich gefundene Keramik unterscheidet sich signifikant von der Keramik des industriellen Viertels. Zum einen findet sich im Stadtzentrum eine gehäufte Anzahl kleiner und sehr sorgfältig gearbeiteter Gefäße, während in allen anderen Besiedelungszonen große Kratere, Krüge und Kannen dominieren, deren Verwendungszweck rein praktischer Natur war. Zum anderen ist mehr als zwölf Prozent der hier gefundenen Keramik dekoriert, während im Handwerker-viertel beispielsweise nur ungefähr vier Prozent der Keramik Verzierungen aufweisen<sup>166</sup>.

### 3.2.3 Weitere Einzelfunde mit möglicher kultischer Konnotation

In einem der Gebäude des Stadtzentrums von Ekron (Stratum IB) wurden insgesamt fünfzehn Inschriften entdeckt, die sich auf großen Vorratsgefäßen fanden<sup>167</sup>. Zunächst sei eine Übersicht der Gefäßinschriften aufgelistet<sup>168</sup>:

1.  $l^{\text{v}} \text{ } \overset{\text{v}}{\text{srt}}$
- 2a.  $qds^{\text{v}}$
- 2b.  $l^{\text{v}} \text{ } \overset{\text{v}}{\text{srt}}$
3.  $qds^{\text{v}}$
4.  $qds^{\text{v}}$
5.  $qds^{\text{v}} l (h) q (n) ds^{\text{v}}$
- 6a.  $lmqm$
- 6b.  $t$
7. Sieben weitere Inschriften, meist unterhalb der Schulter  
in der Nähe der Henkel ; *bt*, *b* (2mal), *dbl*, *hmlk*, *šmn*, *š* (3mal)

Vor allen Dingen sechs dieser Inschriften implizieren eine (mögliche) kultische Konnotation: Die erste Weihinschrift lautet  $l^{\text{v}} \text{ } \overset{\text{v}}{\text{srt}}$  - „für Ascherat“<sup>169</sup>; die zweite Inschrift, im Vergleich zur ersten um ein Wort ergänzt, heißt  $qds^{\text{v}} l^{\text{v}} \text{ } \overset{\text{v}}{\text{srt}}$  - „geweiht/gewidmet der Ascherat“, wobei die beiden Wörter jeweils auf gegenüberliegenden Seiten des Gefäßes eingraviert sind<sup>170</sup>; die dritte

<sup>165</sup> Vgl. GITIN, S.: Ekron II (1990), 41; GITIN, S.: Tel Miqne-Ekron (1989), 40.

<sup>166</sup> GITIN, S.: Tel Miqne-Ekron (1989), 40. Solche Prozentzahlen können jedoch nicht als alleiniges Kriterium eine These verifizieren, s. o. Anm. 85.

<sup>167</sup> Vgl. ALBRIGHT INSTI.: Inscriptions (1990), 232.

<sup>168</sup> Vgl. FREVEL, C.: Aschera 2 (1995), 989.

<sup>169</sup> Vgl. hierzu und zum folgenden GITIN, S.: Cultic Elements (1993), 250f.

<sup>170</sup> NOORT, E.: Seevölker (1994), 171 hält es aufgrund dieser Beobachtung und der Tatsache, daß  $qds^{\text{v}}$  auch noch einzeln auftritt, für wahrscheinlich, daß hier ein Hinweis auf den Qudšu-Aspekt vorliegt, wie er von ägyptischen Stelen des Neuen Reiches bekannt ist: „In Ägypten stehen die Göttinnen dieses Typs auf einem Löwen. Sie tragen Schulterlocken und halten einen Papyrus- und Lotusstengel in der Hand. Im Norden Palä-

und vierte Inschrift lautet einfach nur *qds*, während der fünfte Schriftzug in zehn Fragmente zerbrochen und daher nicht mehr einwandfrei wiederzugeben ist. S. GITIN<sup>171</sup> rekonstruiert *qds l (h) q (n) ds* und vermutet, daß es sich um eine Widmung handelt, auf die ursprünglich ein heute nicht mehr identifizierbarer Personenne oder eine theophore Bezeichnung folgte; die sechste Inschrift lautet *lmqm* - „dem/für das Heiligtum/den Tempel“, wobei nach einem Freiraum von ca. 15 cm ein singuläres *tet*<sup>172</sup> folgt, das möglicherweise die auch in nachexilischer Zeit gebräuchliche Abkürzung für *tōb* sein könnte, so daß damit der Gefäßinhalt als von besonderer Qualität ausgezeichnet worden wäre<sup>173</sup>.

Von den sieben weiteren Kruginschriften<sup>174</sup> ist vor allen Dingen die Namenskurzform *hmlk* zu erwähnen, da das der einzige Schriftzug in aramäischer Sprache ist<sup>175</sup>, während alle anderen vierzehn Inschriften, bei denen es sich um Frühhebräisch, Phönizisch oder sogar Philistäisch handeln könnte, bislang ethnisch nicht eindeutig zugeordnet werden konnten<sup>176</sup>. Es wird angenommen, daß der Fund der beschrifteten Gefäße von Ekron relevant sei zur Erhellung religiöser Praktiken der Philister, über die bislang nur wenig bekannt ist. Weil die Krüge in einem Raum gefunden wurden, der u. a. auch einen Vier-Hörner-Altar und diverse Trinkkelche aufwies, folgert GITIN, daß das gesamte Gebäude eine Art Kultstätte um die kanaanäische Göttin Ascherat bzw. Aschera<sup>177</sup> darstellte, wobei die Krüge wahrscheinlich dem Aufbewahren von Öl dienten, das innerhalb des Kultes Verwendung fand<sup>178</sup>. Ob die Bezeichnung *šrt* allerdings eine Lokalität in Form eines Tempels anzeigt oder ob damit die Göttin in persona bzw. ihr kultisch manifestiertes Symbol angesprochen ist, ist nicht sicher zu entscheiden<sup>179</sup>. S. GITIN favorisiert die letzte Möglichkeit und führt als Hauptargument an, daß zur Kennzeichnung eines heiligen Ortes in ekronitischen Inschriften das Wort *maqōm* Verwendung findet, so daß

---

stinas erscheint die Göttin in der Gestalt einer nackten Frau, die ihre Brüste hält. Die »Qudšu« ist eher ein ikonographischer Typ als eine gesondert zu identifizierende Göttin.“ Ähnlich FREVEL, C.: Aschera 2 (1995), 888: „Wahrscheinlich hat man [...] weniger an eine Einzelgottheit, sondern eher an eine Kombination von Aspekten in einer Darstellung zu denken, die nicht zwingend nur einer Göttin zugewiesen werden kann.“ FREVEL favorisiert in den meisten Fällen die Interpretation von *qds* als Epitheton einer Göttin und nicht als Eigenname, vgl. ebd., 885-889; vgl. HELCK, W.: Betrachtungen (1971), 217-221.

<sup>171</sup> Vgl. GITIN, S.: *Cultic Elements* (1993), 250f.

<sup>172</sup> Es schließen sich drei waagerechte Striche an, die vermutlich ein Zeichen für den Zahlenwert 30 darstellen.

<sup>173</sup> Vgl. GITIN, S.: *Cultic Elements* (1993), 251.

<sup>174</sup> Zur Beschreibung und Diskussion vgl. ebd., 251f.

<sup>175</sup> Vgl. dazu ebd., 256 Anm. 35; ebd., 257 Anm. 37: „The name *hmlk*, written in Aramaic script, is a common Phoenician short form of the Hebrew *Aḥimilk*, but is not necessarily Phoenician [...]“

<sup>176</sup> Vgl. zur Problematik einer Zuordnung bes. ebd., 257 Anm. 37; ALBRIGHT INSTI: *Inscriptions* (1990), 232.

<sup>177</sup> Vgl. dazu SMITH, M. S.: *Yahweh* (1994), 198-206.

<sup>178</sup> Vgl. GITIN, S.: *Cultic Elements* (1993), 252f.

<sup>179</sup> Vgl. SMITH, M. S.: *Yahweh* (1994), 200.

seiner Ansicht nach <sup>180</sup> *šrt* kein explizites Heiligtum bezeichnet, sondern die Göttin Ascherat selbst<sup>180</sup>. GITIN sieht zudem das in diesem Zusammenhang vieldiskutierte *qds* nicht als Epitheton zu Ascherat an, sondern vermutet, daß sich *qds* eher auf den Inhalt der Vorratskrüge bezieht<sup>181</sup>. Auf jeden Fall bestätigte sich hier erneut die bereits in Aschdod gewonnene Erkenntnis<sup>182</sup>, daß das Pantheon der Philister nicht nur männliche Gottheiten umfaßte - wie das Alte Testament hervorhebt<sup>183</sup> - sondern auch weibliche wie z. B. Aschdoda und Aschera(t)<sup>184</sup>. Zwei Arten von Kelchgefäßen, die sowohl im Kontext von Anlagen zur Olivenölgewinnung im industriellen Viertel Ekrons (Field III SO; III NO), wie auch im Stadtzentrum (Field IV NW) gefunden wurden, fanden sich fast immer in unmittelbarer Nähe zu Vier-Hörner-Altären<sup>185</sup>. Die eine Art von Kelchen ist bemalt und mit Dreiecken und diagonalen Linien verziert<sup>186</sup>, wobei vermutet wird, daß die Dreiecke die ähnlich gearteten Fenster repräsentieren, die vielerorts für keramische Kultständer früherer Epochen charakteristisch waren<sup>187</sup>. Allerdings ist diese Vermutung wohl nicht mehr denn eine vage Spekulation, die nicht verifiziert werden kann. Die zweite Kelchsorte ist dagegen mit reliefartig herausgearbeiteten Blumenblättern dekoriert und fand sich vor allen Dingen in der Elite-Zone Ekrons. GITIN vermutet gerade aufgrund der Art der Dekoration eine enge Verbindung zum Ascherat-Kult<sup>188</sup>, da die Göttin oft als „heiliger Baum“ symbolisiert wurde, wovon Darstellungen auf Kultständern unterschiedlichster Grabungsorte Zeugnis geben<sup>189</sup>. „It is quite possible that the long stem of this type of chalice represents a tree trunk, and the petals - in a lotus motif - branches. Together these form the symbol of Asherat, the sacred tree [...]“<sup>190</sup> Diese grundsätzliche Gleichsetzung von stilisiertem Baum und Kultsymbol der Göttin Aschera lehnt C. FREVEL allerdings kategorisch ab. FREVEL zeigt auf, daß der stilisierte oder sakrale Baum an erster Stelle als sexuell indifferentes vegetabilisches Fruchtbarkeitssymbol anzusehen ist und unter diesem Aspekt

<sup>180</sup> Vgl. GITIN, S.: *Cultic Elements* (1993), 252; auch FREVEL, C.: *Aschera 1* (1995), 20f favorisiert (vor allem aus philologischen Gründen) ein personales Verständnis.

<sup>181</sup> Vgl. GITIN, S.: *Cultic Elements* (1993), 252; zur Diskussion um *qds* als Epitheton vgl. bes. die Hinweise bei SMITH, M. S.: *Yahweh* (1994), 200 Anm. 20; s. o. Anm. 162.

<sup>182</sup> S. o. Anm. 29; vgl. DOTHAN, T. und M.: *Philister* (1995), 172-174.

<sup>183</sup> S. u. Anm. 193.

<sup>184</sup> Vgl. GITIN, S.: *Cultic Elements* (1993), 253; KEEL, O.; UEHLINGER, C.: *Göttinnen* (1992), 138f.

<sup>185</sup> Vgl. GITIN, S.: *Cultic Elements* (1993), 253f. 258 Anm. 46.

<sup>186</sup> Ähnliche Kelche sind ansonsten nur aus *Timna/Tel Baṭaš* bekannt, vgl. ebd., 253.

<sup>187</sup> Vgl. GITIN, S.: *Ekron II* (1990), 40.

<sup>188</sup> Dem folgt auch NOORT, E.: *Seevölker* (1994), 171.

<sup>189</sup> Vgl. HESTRIN, R.: *Lachisch Ewer* (1987), 222f. Eine Kritik der These HESTRINS von einer Substituierung der anthropomorphen Darstellung der Qudšu-Göttin durch einen symbolisierten Baum unter besonderer Berücksichtigung von Kultständern findet sich bei FREVEL, C.: *Aschera 2* (1995), 889-893.

<sup>190</sup> GITIN, S.: *Cultic Elements* (1993), 254.

natürlich *auch* als Symbol einer spezifischen Göttin fungieren *kann*. Demzufolge ist jedoch nicht jeder stilisierte/sakrale Baum als Göttinnensymbol respektive als Ascherensymbol zu kennzeichnen<sup>191</sup>. Die Termini „sakraler Baum“ und „Aschera/Aschere“ dürfen somit keineswegs promiscue verwendet werden. Eine Relativierung der Spekulation GITINS erscheint unter diesem Gesichtspunkt angemessen und vonnöten.

Eine Anzahl unterschiedlicher Motivgaben verschiedenster Traditionen vervollständigen das Bild Ekrons in der ausgehenden EZ II und deuten auf eine große synkretistische Vielfalt hin. Es fanden sich u. a. Figurinen judäischen, phönizischen und ägyptischen Einflusses, Tassen und Pokale assyrischer Tradition, eine rituelle Schöpfkelle aus Steatit (deren Herkunft unklar ist), ein Skarabäus der XXVI. Dynastie und ein beschriftetes Sistrum aus Kalkstein<sup>192</sup>, das als Rasselinstrument in altägyptischen Hathorkulten Verwendung fand. Viele unzählige kleinere Motivgaben aus Elfenbein, Fayence, Keramik oder Stein zeigen ebenfalls die enorme kulturelle Pluralität an, so daß GITIN resümiert: „Thus, the late Philistine cult was highly adaptive, seriously impacted by other cultures, and probably syncretistic in its religious practices.“<sup>193</sup>

### 3.3 Das Ende der Stadt Ekron

Bereits Stratum IB stellte im Vergleich zu Stratum IC einen gewissen Niedergang dar, der besonders im Abbau der Olivenölproduktion sichtbar wird: So wurden beispielsweise Wannen, Pressen und Steingewichte aus Stratum IC in Stratum IB neuen Zwecken, wie etwa dem Mauer- oder Häuserbau, zugeführt<sup>194</sup>. Es ist zu vermuten, daß dieser Niedergang mit dem

<sup>191</sup> Vgl. FREVEL, C.: Aschera 2 (1995), 751-761.

<sup>192</sup> Vgl. GITIN, S.: Ekron II (1990), 41.

<sup>193</sup> GITIN, S.: *Cultic Elements* (1993), 254. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang allerdings auch das völlige Fehlen von Hinweisen auf den Gott Dagon, der nach alttestamentlicher Vorstellung der Hauptgott der Philister war (vgl. Ri 16,23; 1 Sam 5,2-7; 1 Chr 10,10; 1 Makk 10,83f; ein Dagontempel wird in 1 Makk 11,4 erwähnt). Der zweite im AT (mit spöttischer Sinnggebung) genannte Gott ist Beelzebub (der „Herr der Fliegen“), der als Gott von Ekron (2 Kön 1,1-6) bezeichnet wird, vgl. dazu die Ausführungen von MARGALITH, O.: *Sea Peoples* (1994), 33-35; GÖRG, M.: Art. Baal-Zebub (1991), 225; Dagon bzw. Dagan war ursprünglich ein westsemitischer Gott, der vor allem in Mesopotamien und Syrien beheimatet war. In den mythologischen Texten von Ugarit erscheint Dagan als der Vater des Gottes Baal, vgl. HEALEY, J. F.: *Underworld* (1977), 43; FLEMING, D. E.: Baal (1993), 88 (bes. Anm. 4 und 5). Möglicherweise war Dagan ein Korn- bzw. Vegetations-Gott, wenn man seinen Namen vom ugaritisch, phönizisch und hebräisch belegten *dgn* = Getreide/Korn ableitet, vgl. SINGER, I.: *Image* (1992), 436 (dort auch weitere hypothetische Etymologien). Daß nun in Ekron keine Hinweise auf Dagon, sondern „nur“ auf Aschera gefunden wurden, ist zumindest beachtenswert, da ein Dagonkult für Palästina sicher anzunehmen ist (vgl. NOORT, E.: *Seevölker* [1994], 173f). Zum Zusammenhang von weiblichen Göttinnen der Ägäis und dem männlichen Gott Dagon vgl. SINGER, I.: *Image* (1992), 441-450.

<sup>194</sup> Vgl. CHADWICK, J. R.: *Miqne/Ekron* (1994), 173.

Ende der assyrischen Vorherrschaft und der erneuten Eingliederung Ekrons in die ägyptische Hegemonie einherging, die in das Jahr 630 v. Chr. datiert werden kann<sup>195</sup>. S. GITIN nimmt an, daß der zu diesem Zeitpunkt einsetzende Rückgang der Olivenölproduktion seinen Grund in der veränderten politischen Situation hatte, in der die Assyrer mit ihrer Macht auch ihre Kontrolle über den phönizischen Markt verloren, der Hauptabsatzort für das Öl gewesen war<sup>196</sup>. Der kontinuierliche Niedergang setzte sich durch das gesamte Stratum IB hindurch fort, bis es im Jahre 603 v. Chr. zu einer endgültigen Zerstörung kam, von der dicke Ascheschichten im industriellen Viertel und über den Befestigungsanlagen Zeugnis geben<sup>197</sup>. Vermutlich ist diese Zerstörung den Babyloniern unter Nebukadnezar (604-562 v. Chr.) zuzuschreiben, die nach dem Sieg über die Ägypter bei Karkemisch (605 v. Chr.) in einem Feldzug das Land eroberten und die philistäischen Städte zerstörten<sup>198</sup>. „For the people of Ekron, the Babylonian conquest was more than a horrible military disaster. It was a blow from which the Philistine culture could never recover.“<sup>199</sup>

So wurde Ekron auch nur für eine sehr kurze Zeitspanne im 6. Jahrhundert v. Chr. nochmals besiedelt (Stratum IA), jedoch erstreckte sich diese Besiedelung lediglich auf einen kleinen, unbefestigten Teil der ehemaligen Unterstadt. Bis in die Römerzeit hinein war die Stadt verlassen. Und auch von diesem Zeitpunkt an zeigen nur einige spärliche römische, byzantinische und islamische Relikte das Fortbestehen einer kleinen dörflichen Siedlung am Nordrand der Unterstadt an<sup>200</sup>.

#### 4. Schluß

Das Ekron der EZ begegnet als eine wohldurchdachte und hochzivilisierte Stadt, wobei besonders die zwei von den Wohnbereichen abgetrennten Handwerkerviertel, aber auch das Stadtzentrum mit Heiligtum eine organisierte Arbeitsteilung nahelegen, die wiederum auf eine schichtspezifische Bevölkerungsstruktur hinweist: Es gab verschieden ausgebildete Arbeiter und versierte Handwerker, die sich auf die Architektur, das Töpferhandwerk, die Bronze-, Silber- und Eisenverhüttung oder die Olivenölproduktion verstanden; es gab Architekten, Baumeister und Stadtplaner, aber auch Bauern und Landwirte sowie aller Wahrscheinlichkeit

<sup>195</sup> Vgl. GITIN, S.: Ekron II (1990), 42.

<sup>196</sup> Vgl. ebd., 42.

<sup>197</sup> Vgl. DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 268.

<sup>198</sup> In diesen Kontext ist wahrscheinlich auch der fragmentarisch erhaltene Papyrusbrief in aramäischer Sprache des Königs Adon (von Ekron) einzuordnen, in dem er Pharao Necho II. (610-595 v. Chr.) um Unterstützung gegen die babylonische Bedrohung bittet; vgl. dazu PORTEN, B.: Identity (1981), 36-52; AHLSTRÖM, G.: History (1993), 784f.

<sup>199</sup> GITIN, S.: Last Days (1992), 31.

nach Priester. Allein die Etablierung der umfangreichen Olivenölindustrie, die zwingend auf einen ausgedehnten Export schließen läßt und nur in einer hochurbanen Gesellschaft in dieser Größenordnung vorstellbar ist, verlangt eine sorgfältige Organisation. Die Sozialstruktur Ekrons scheint somit auf einer Elite basiert zu haben<sup>201</sup>; wie diese Elite jedoch im einzelnen aussah und nach welchen Kriterien sie sich etablierte, konnte bislang noch nicht festgestellt werden.

Die Gleichsetzung der neuen Siedler der EZ mit den als „Philister“ bezeichneten Gruppen geschieht dabei zum einen auf dem Hintergrund der beobachtbaren stratigraphischen Veränderungen von der SB zur EZ<sup>202</sup>; zum anderen muß die Identifizierung allerdings vornehmlich auf allgemeineren kontextuellen Überlegungen basieren, da allein anhand der Ausgrabung Ekrons diese Gleichsetzung nicht durchgeführt werden kann. Die Kriterien für eine explizite Philisterkultur sind weniger eindeutig, als es auf den ersten Blick scheinen mag und beispielsweise durch die Bezeichnung „Philisterkeramik“ suggeriert wird. Wenn man die bei der Beurteilung der archäologischen Funde immer wieder durchbrechende Fixierung auf die Herkunftsfrage und die daraus resultierenden etwaigen Zirkelschlüsse aufgibt, wird als Beobachtung vor allem der Mischcharakter der Kultur der Eisenzeit als herausragendes Signum bleiben. Dennoch: Da ungefähr zur selben Zeit, in der deutliche Veränderungen auf Tel Miqne/Ekron (und in der gesamten südlichen Levante) zu beobachten sind, die sog. „Seevölker“ in verschiedenen ägyptischen und assyrischen Quellen<sup>203</sup> auftauchen, ist ein Konnex naheliegend<sup>204</sup>. Sicher brachen die Philister nicht wie ein Naturereignis über die alte mediterrane Welt herein und haben Palästina auch nicht in Form einer großen Völkerinvasion überrollt, um sich als „Herrenschicht“ zu etablieren. Einen solchen „Seevölkersturm“ im klassischen Sinn hat es mit Sicherheit nie gegeben, und eine Umorientierung im Grundparadigma zeichnet sich deutlich ab<sup>205</sup>. Die Ausgrabungen von Tel Miqne/Ekron haben hier eine wichtige Korrektur anzubringen. Das hohe kulturelle Niveau, das durch eine rege Interaktion und Vermischung mit kanaanäischen Traditionen erreicht wurde<sup>206</sup>, zeichnet ein anderes Bild. Nicht militärische Stärke und Diktatur, sondern reger Handel, basierend auf Produktionen unterschiedlichster Waren, stellten die Existenzgrundlage der Philister im Ekron der Eisenzeit dar. Bei dieser Bewertung spielt Ekron keine isolierte Rolle, da sich ein vergleichbares Bild auch in den anderen Pentapolisstädten abzeichnet: „Für die Philister gilt die internationale

<sup>200</sup> Vgl. GITIN, S.: Ekron II (1990), 42.

<sup>201</sup> So DOTHAN, T. und M.: Philister (1995), 271.

<sup>202</sup> S. o. 2.1 und Anm. 7.

<sup>203</sup> S. o. Anm. 14.

<sup>204</sup> Eine Gesamtschau der Indizien, die für eine Ansiedelung der Philister in Palästina sprechen, kann hier nicht gegeben werden, ist aber Gesamtthema der Monographie von NOORT, E.: Seevölker (1994).

<sup>205</sup> Vgl. stellvertretend FREVEL, C.: Aschera I (1995), 6.

Mischkultur der Küstenebene. Dann werden die Philister aber nicht mehr ethnisch, sondern eigentlich nur noch geographisch gedeutet.<sup>207</sup> Dieses eher unscheinbare zusammenfassende Fazit von E. NOORT zeigt den großen Paradigmenwechsel in der Philisterforschung an. Da dieser Paradigmenwechsel sich momentan prozeßhaft vollzieht und keineswegs als abgeschlossen betrachtet werden kann, bleiben viele Interpretationen der archäologischen Funde von Tel Miqne/Ekron bislang auf weite Strecken offen.

### Literaturverzeichnis

- AHLSTRÖM, G.: The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest (JSOTS 146). Sheffield 1993.
- ALBRIGHT INSTITUTE (HG.): Cultic Inscriptions Found in Ekron. In: BA 53 (1990), 232.
- ALBRIGHT INSTITUTE (HG.): Royal Temple Inscription Found at Philistine Ekron. In: BA 59/3 (1996), 181f.
- ALBRIGHT INSTITUTE (HG.): Royal Temple Inscription Found at Philistine Ekron: Pressemitteilung. Jerusalem 1996.
- BIETAK, M.: The Sea Peoples and the End of the Egyptian Administration in Canaan. In: BIRAM, A.; AVIRAM, J. (HG.): *Biblical Archaeology Today*, 1990. Jerusalem 1993, 292-306.
- BORGER, R.: Historische Texte in akkadischer Sprache aus Babylonien und Assyrien. In: KAISER, O. (HG.): TUAT; Bd. 1/4 : Historisch-chronologische Texte. Gütersloh 1984, 354-410.
- BUNIMOVITZ, S.: Problems in the „Ethnic“ Identification of the Philistine Culture. In: TA 17 (1990), 210-222.
- BUSCHOR, E.: Begriff und Methode der Archäologie. In: HAUSMANN, U. (HG.): *Handbuch der Archäologie*. München <sup>2</sup>1969, 3-10.
- CHADWICK, J. R.: Miqne/Ekron: Spring Season 1994. In: BA 57/3 (1994), 172f.
- COURTOIS, J.-C.: Enkomi und Ras Schamra, zwei Außenposten der mykenischen Kultur. In: BUCHHOLZ, H.-G. (HG.): *Ägäische Bronzezeit*. Darmstadt 1987, 182-217.
- DIETRICH, B. C.: Die Kontinuität der Religion im „Dunklen Zeitalter“ Griechenlands. In: BUCHHOLZ, H.-G. (HG.): *Ägäische Bronzezeit*. Darmstadt 1987, 478-498.
- DOTHAN, T.: Bronze Wheels from Tel Miqne-Ekron. In: EriS 23 (1992), 148-154.
- DOTHAN, T.: Ekron of the Philistines, Part I: Where They Came From, How They Settled Down and the Place They Worshiped In. In: BAR 16/1 (1990), 26-36.
- DOTHAN, T.: Iron Knives from Tel Miqne-Ekron. In: EriS 20 (1989), 154-163.
- DOTHAN, T.: The Philistines and Their Material Culture. Jerusalem 1982.
- DOTHAN, T.: The Philistines Reconsidered. In: *Biblical Archaeology Today*. Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology: Jerusalem, April 1984. Jerusalem 1985, 165-176.
- DOTHAN, T.: Some Aspects of the Appearance of the Sea Peoples and Philistines in Canaan. In: DEGER-JALKOTZY, S. (HG.): *Griechenland, die Ägäis und die Levante während der „Dark Ages“ vom 12. bis zum 9. Jh. v. Chr.* (Akten des Symposions von Stift Zwettl, 11.-14. Oktober 1980). Wien 1983, 99-117 [120].
- DOTHAN, T. und M.: *Die Philister: Zivilisation und Kultur eines Seevolkes*. München 1995.
- DOTHAN, T.; GITIN, S.: *Art. Ekron*. In: ABD; Vol. II. New York 1992, 415-422.
- DOTHAN, T.; GITIN, S.: *Art. Miqne, Tel (Ekron)*. In: STERN, E. (HG.): NEAEHL; Bd. 3. Jerusalem 1993, 1051-1059.
- DOTHAN, T.; GITIN, S.: Ekron of the Philistines: How They Lived, Worked and Worshiped for Five Hundred Years. In: BAR 16/1 (1990), 20-25.
- DOTHAN, T.; GITIN, S.: Tel Miqne (Ekron), 1981. In: IEJ 32 (1982), 150-153.

<sup>206</sup> Vgl. FRITZ, V.: *Conquest* (1987), 9f.

<sup>207</sup> NOORT, E.: *Seevölker* (1994), 179.

- DOTHAN, T.; GITIN, S.: Tel Miqne (Ekron), 1982. In: IEJ 33 (1983), 127-129.
- DOTHAN, T.; GITIN, S.: Tel Miqne, 1984. In: IEJ 35 (1985), 67-71.
- DOTHAN, T.; GITIN, S.: Tel Miqne, 1985. In: IEJ 36 (1986), 104-107.
- DOTHAN, T.; GITIN, S.: Tel Miqne, 1986. In: IEJ 37 (1987), 63-68.
- DOTHAN, T.; GITIN, S.: Tel Miqne-Ekron: Eleventh Excavation Season and Field School, June 5 - July 22, 1994: Program. Jerusalem 1994.
- DOTHAN, T.; GITIN, S.: Tel Miqne-Ekron: Fifth Excavation Season and Field School, June 15 - August 1, 1986: Program. Jerusalem 1986.
- DOTHAN, T.; GITIN, S.: Tel Miqne-Ekron: Summary Report of the 1985 Excavations in Fields I NE, III SE, IV NW, NE, SW, SE. Jerusalem 1985.
- DOTHAN, T.; GITIN, S.: Tel Miqne-Ekron: Thirteenth Excavation Season and Field School, June 9 - July 26, 1996: Program. Jerusalem 1996.
- DOTHAN, T.; GITIN, S.: Tel Miqne-Ekron: Twelfth Excavation Season and Field School, June 5 - July 21, 1995: Program. Jerusalem 1995.
- EITAM, D.: The Oil Industry in the Iron Age at Tel Miqne. Jerusalem 1985.
- FLEMING, D. E.: Baal and Dagan in Ancient Syria. In: ZA 83 (1993), 88-98.
- FREVEL, C.: Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs: Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion; Bd. 1 und 2 (BBB 94/1.2). Weinheim 1995.
- FRITZ, V.: Conquest or Settlement? The Early Iron Age in Palestine. In: BA 50/2 (1987), 84-100.
- FRITZ, V.: Einführung in die biblische Archäologie. Darmstadt 2<sup>1993</sup>.
- FRITZ, V.: Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr. (BE; Bd. 2). Stuttgart 1996.
- GITIN, S.: Ekron of the Philistines, Part II: Olive-Oil Suppliers to the World. In: BAR 16/2 (1990), 32-42.59.
- GITIN, S.: Incense Altars from Ekron, Israel and Judah: Context and Typology. In: EriS 20 (1989), 52-67.
- GITIN, S.: Last Days of the Philistines. In: Archaeology 2/45 (1992), 26-31.
- GITIN, S.: New Incense Altars from Ekron: Context, Typology and Function. In: EriS 23 (1992), 43-49.
- GITIN, S.: New Philistine Finds at Tel Miqne-Ekron. In: BA 59/1 (1996), 70.
- GITIN, S.: Seventh Century B.C.E. Cultic Elements at Ekron. In: BIRAM, A.; AVIRAM, J. (HG.): Biblical Archaeology Today, 1990. Jerusalem 1993, 248-258.
- GITIN, S.: Tel Miqne-Ekron: A Type-Site for the Inner Coastal Plain in the Iron Age II Period. In: AASOR 49 (1989): Recent Excavations in Israel: Studies in Iron Age Archaeology, 22-58.
- GITLEN, B. M.: The Late Bronze Age „City“ at Tel Miqne/Ekron. In: EriS 23 (1992), 50-53.
- GÖRG, M.: *Art. Baal-Zebub*. In: GÖRG, M.; LANG, B. (HG.): NBL; Bd. 1. Zürich 1991, 225.
- GÖRG, M.: *Art. Ekron*. In: GÖRG, M.; LANG, B. (HG.): NBL; Bd. 1. Zürich 1991, 505f.
- GUNNEWEG, J.; DOTHAN, T.; PERLMAN, I.; GITIN, S.: On the Origin of Pottery from Tel Miqne-Ekron. In: BASOR 264 (1986), 3-16.
- HEALEY, J. F.: The Underworld Character of the god Dagan. In: JNWSL 5 (1977), 43-51.
- HELCK, W.: Betrachtungen zur Großen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten (RKAM 2). München; Wien 1971.
- HESSE, B.: Animal Use at Tel Miqne-Ekron in the Bronze Age and Iron Age. In: BASOR 264 (1986), 17-27.
- HESTRIN, R.: The Lachisch Ewer and the <sup>3</sup>Asherah. In: IEJ 37 (1987), 212-223.
- HÖCKMANN, O.: Zur Problematik der Anwendung naturwissenschaftlicher Datierungsmethoden in der Archäologie. In: BUCHHOLZ, H.-G. (HG.): Ägäische Bronzezeit. Darmstadt 1987, 29-52.
- HÖLBL, G.: Die historischen Aussagen der ägyptischen Seevölkerinschriften. In: DEGER-JALKOTZY, S. (HG.): Griechenland, die Ägäis und die Levante während der „Dark Ages“ vom 12. bis zum 9. Jh. v. Chr. (Akten des Symposiums von Stift Zwettl, 11.-14. Oktober 1980). Wien 1983, 121-138 [143].
- KEEL, O.; UEHLINGER, C.: Göttinnen, Götter und Gottessymbole: Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134). Freiburg i. Br. 1992.
- LEHMANN, G. A.: Zum Auftreten von „Seevölker“-Gruppen im östlichen Mittelmeerraum - Eine Zwischenbilanz. In: DEGER-JALKOTZY, S. (HG.): Griechenland, die Ägäis und die Levante während der „Dark Ages“ vom 12. bis zum 9. Jh. v. Chr. (Akten des Symposiums von Stift Zwettl, 11.-14. Oktober 1980). Wien 1983, 79-92 [97].
- LUCKENBILL, D. D.: Ancient Records of Assyria and Babylonia: Vol. I: Historical Records of Assyria from the earliest times to Sargon; Vol. II: Historical Records of Assyria from Sargon to the End. New York 1968 (Chicago 1926).
- MARGALITH, O.: The Sea Peoples in the Bible. Wiesbaden 1994.

- MAZAR, A.: *Archaeology of the Land of the Bible 10,000-586 B.C.E.* Cambridge 1992.
- MAZAR, A.: *The Emergence of the Philistine Material Culture.* In: IEJ 35 (1985), 95-107.
- MAZAR, A.: *Some Aspects of the „Sea Peoples“ Settlement.* In: OLA 23 (1988), 251-260.
- NAVEH, J.: *Khirbat al-Muqanna<sup>c</sup>- Ekron: An Archaeological Survey.* In: IEJ 8 (1958), 87-100.165-170.
- NEGEV, A.: *Art. Ekron.* In: DERS. (HG.): *Archäologisches Bibellexikon.* Neuhausen-Stuttgart 1991, 115f.
- NEUBURGER, A.: *Die Technik des Altertums.* Leipzig <sup>4</sup>1977 (<sup>1</sup>1919).
- NIELSEN, K.: *Incense in Ancient Israel (VT.S 38).* Leiden 1986.
- NIEMANN, H. M.: *Herrschaft, Königtum und Staat: Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel (FAT 6).* Tübingen 1993.
- NOORT, E.: *Die Seevölker in Palästina (Palästina Antiqua 8).* Kampen 1994.
- NOORT, E.: *Seevölker, materielle Kultur und Pantheon: Bemerkungen zur Benutzung archäologischer Daten - ein kritischer Bericht.* In: JANOWSKI, B.; KOCH, K.; WILHELM, G. (HG.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament (OBO 129).* Freiburg; Göttingen 1993, 363-389.
- NOORT, E.: *Text und Archäologie: die Küstenregion Palästinas in der Frühen Eisenzeit.* In: UF 27 (1995), 403-428.
- OPPENHEIM, A. L.: *Babylonian and Assyrian Historical Texts.* In: PRITCHARD, J. B. (HG.): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament.* Princeton <sup>3</sup>1969, 265-317.
- PORTEN, B.: *The Identity of King Adon.* In: BA 44 (1981), 36-52.
- RABINOVICH, A.: *Tell it in Ekron: Archaeologists learn from a stone inscription that they had turned up at the right address in Philistia / Jerusalem Post Magazine (4. 10. 1996), 11-13.*
- SCHMITT, R.: *Philistäische Terrakottafigurinen: Archäologische, ikonographische und religionsgeschichtliche Beobachtungen zu einer Sondergruppe palästinischer Kleinplastik der Eisenzeit.* Groningen 1994.
- SINGER, I.: *The Beginning of Philistine Settlement in Canaan and the Northern Boundary of Philistia.* In: TA 12 (1985), 109-122.
- SINGER, I.: *How Did the Philistines Enter Canaan? A Rejoinder.* In: BAR 18/6 (1992), 44-46.
- SINGER, I.: *The Origin of the Sea Peoples and Their Settlement on the Coast of Canaan.* In: OLA 23 (1988), 239-250.
- SINGER, I.: *Towards the image of Dagon the god of the Philistines.* In: Syria 69 (1992), 431-450.
- SMITH, M. S.: *Yahweh and Other Deities in Ancient Israel: Observations on Old Problems and Recent Trends.* In: DIETRICH, W.; KLOPFENSTEIN, M. A. (HG.): *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139).* Freiburg; Göttingen 1994, 197-234.
- STONE, B. J.: *The Philistines and Acculturation: Culture Change and Ethnic Continuity in the Iron Age.* In: BASOR 298 (1995), 7-32.
- WEIPPERT, H.: *Die Kesselwagen Salomos.* In: ZDPV 108/1 (1992), 8-41.
- WEIPPERT, H.: *Palästina in vorhellenistischer Zeit (Handbuch der Archäologie : Vorderasien; Bd. 1).* München 1988.
- WILFORD, J. N.: *Inscription at Philistine City Shows: This Is the Right Place / The New York Times (23. 7. 1996), C1.6.*
- WOOD, B. G.: *The Philistines Enter Canaan: Were They Egyptian Lackeys or Invading Conquerors? In: BAR 17/6 (1991), 44-52.89-90.92.*
- ZWICKEL, W.: *Räucher kult und Räuchergeräte: Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament (OBO 97).* Freiburg; Göttingen 1990.

