

Der „Schiquz Schomem“
und
die Jehud-Drachme BMC Palestine S. 181, Nr. 29

Erhard Blum – Augsburg

I.

Die massiven (religions-)politischen Eingriffe des Seleukidenherrschers Antiochus IV. Epiphanes in der Provinz Judäa, die auf ein Verbot der hergebrachten Religionspraxis hinausliefen,¹ gipfelten in Maßnahmen im Jerusalemer Tempel, die das 1. Makkabäerbuch auf den 15. Kislew des Jahres 145 der seleukidisch-makedonischen Ära datiert (6. Dezember 167 v. Chr.²). An diesem Tag ließ der König in Jerusalem „auf dem Brandopferaltar ein Greuel der Verwüstung (βδέλυγμα ἐρημώσεως) bauen, und in den Städten Judas ringsum baute man Altäre.“³

Dem griechischen Ausdruck βδέλυγμα ἐρημώσεως⁴ entspricht in Dan 12,11 MT שקיז ומש, in Dan 11,31 משומם שקיז(ה). In den hebräischen Zusammensetzungen gibt שקיז („Greuel/Scheusal“) als gängige abwertende Bezeichnung für heidnische Götter/Göttersymbole jedenfalls keine sprachlichen Probleme auf.⁵ משומם will als Herleitung von der Wurzel שקיז gelesen sein, wobei (nach dem MT) zwei Deutungen offenstehen: entweder als ein Partizip Qal mit der Bedeutung „öde, wüst“⁶ oder als Infinitiv (abs./constr.) Polel⁷ mit der Bedeutung „verwüsten, Verwüstung“. Die Form משומם dagegen lesen die Masoreten als Partizip zum Polel („Verwüstender, Verwüster“). שקיז ומש wäre demnach als „wüstes Scheusal“ oder entsprechend der griechischen Übersetzung als „Greuel der Verwüstung“ wiederzugeben. Die unterschiedlichen Varianten wie auch die Möglichkeit, den Ausdruck syntaktisch aufzulösen⁸, erklären sich als bedeutungsvoll spielerische Variationen eines bekannten Ausdrucks, der

¹ S. 1Makk 1,44ff.

² So die übliche Chronologie; für eine Datierung in das Jahr 168 v. Chr. plädiert zuletzt wieder L.L. Grabbe, *Maccabean Chronology: 167-164 or 168-165 BCE*, JBL 110 (1991) 59-74.

³ 1,54 καὶ τῇ πεντεκαδεκάτῃ ἡμέρᾳ Χασελευ τῷ πέμπτῳ καὶ τεσσαρακοστῷ καὶ ἑκατοστῷ ἔτει ἠκοδόμησαν βδέλυγμα ἐρημώσεως ἐπὶ τὸ θεσιαστήριον. καὶ ἐν πόλεσιν Ἰουδα κύκλῳ ἠκοδόμησαν βωμοὺς.

⁴ So auch in Dan 11,31(LXX/Θ); 12,11(Θ); in Dan 12,11(LXX) (und Mk 13,14; Mt 24,15): βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως; Dan 11,31(Θ): βδέλυγμα ἠφανισμένον; 9,27 (LXX/Θ): βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων.

⁵ Vgl. die singularische Form in 1Kön 11,5. 7; 2Kön 23,13; häufiger ist der Plural: Dtn 29,16; Jer 4,1; 7,30 etc.

⁶ Die angeblich in Ez 36,3 belegte transitive Bedeutung des Qal (so HAL s.v. שָׁמַם qal 4.a und J. Lust, *Cult and Sacrifice in Daniel. The Tamid and the Abomination of Desolation*, in: J. Quaegebeur [Hg.] *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East, Orientalia Lovaniensia Analecta 55*, Leuven 1993, S. 283-299, hier 297) ist dort keineswegs geboten, d.h. sie ist nicht nachzuweisen.

⁷ Der dann zu postulierende Gebrauch von Inf. abs./constr. in der Genitiv-Position wäre ungewöhnlich, aber nicht unmöglich; s. z.B. Jes 14,23; Prv 1,3 und 2Chr 24,14.

⁸ S. Dan 11,31; zu Dan 9,27 s.i.f.

den Adressaten in seiner pejorativen Kodierung durchsichtig war: Wie seit langem gesehen⁹, handelt es sich um eine absichtliche Entstellung der Gottesbezeichnung *ba'al šamem* = „Himmelsbaal“ bzw. „Herr des Himmels“. Für *ba'al* steht *šiqquš*; *šamem* ist negativ gewendet zu *šomem* (mit Anklang an *bošet*?). Die Variante *מְשׂוּמָם* dürfte so etwas wie eine transitiv steigende Sekundärdeutung sein („Verwüster“). Damit schließt sich insofern der Kreis, als der Himmelsgott „Baalschamem“ die vorderorientalische Entsprechung zum griechischen Zeus Olympios darstellt, dem nach 2Makk 6,1 der jüdische Tempel nun gewidmet wurde.

Was soll man sich aber unter dem von Antiochus IV. aufgestellten „wüsten Scheusal“ konkret vorstellen? Eine Götterstatue des Baalschamem, an die man vielleicht denken könnte, scheidet aufgrund der Quellenangaben aus: Ein solches plastisches Götterbild hätte seinen Ort im Inneren des Tempelgebäudes, in der Cella, jedenfalls nicht auf dem Brandopferaltar im Tempelhof.

Da die Schilderung in 1Makk 1 von einem „Aufbau“ (V. 54: *ῥοκοδόμησεν*) auf dem großen Altar spricht, könnte man archäologisch zunächst die sog. „Pfeileraltäre“ der hellenistischen Zeit assoziieren, die sich durch massebenartige Aufsätze auf dem Altartisch auszeichnen.¹⁰ Dürfen wir uns an die Darstellung in 1Makk 1 halten, scheidet aber auch eine solche Deutung aus, heißt es hier doch (1,59), daß man am 25. Kislew (10 Tage später) „auf dem Altar (*βωμός*) opferte, der auf dem Brandopferaltar stand“. Demzufolge handelt es sich bei dem inkriminierten *שׂוּמָם שְׂקוּיָן* um einen zweiten Altar, der auf dem großen Brandopferaltar zusätzlich errichtet („gebaut“) wurde.¹¹ Ein solcher „zweistöckiger“ Altar scheint für die Zeit sonst nicht belegt zu sein.¹² Wir hätten also mit einer Ad-hoc-Maßnahme zu rechnen, die allein aus dem Versuch einer bewußten Umwidmung oder auch Neuinterpretation des Kultes im Jerusalemer Heiligtum heraus zu verstehen ist.

Um so mehr drängt sich die Frage auf, inwiefern bzw. wodurch dieser Altaraufbau die intendierte Zuordnung zu „Baalschamem“ so eindeutig manifestierte, daß er von widerständigen Kreisen ebenso drastisch wie auch abfällig-verhüllend als *שׂוּמָם שְׂקוּיָן* bezeichnet werden konnte. Mit M. Hengel könnte man etwa vermuten, daß „derselbe Altar eine Inschrift oder auch eine bildliche Darstellung (trug)“.¹³ Im folgenden soll untersucht werden, ob die Quellen hier eine weitergehende Konkretisierung erlauben.

⁹ E. Nestle, Zu Daniel, ZAW 4 (1886) 247f., hier 248, der damit allgemeine Zustimmung gefunden hat. Ausdrücklich dagegen votiert J. Lust (Anm. 6) 287f. Sein Hinweis, daß als Verballhornung von „Baal“ im AT sonst *bošet* gebraucht werde, greift aber zu kurz, da *שְׂקוּיָן* hier zum einen der Alliteration halber gewählt sein dürfte, zum anderen wegen des deutlicheren Bezugs auf ein Götzenbild/-symbol; zudem sind bereits in Hos 9,10 Baal und *šiqquš* indirekt gleichgesetzt.

¹⁰ Vgl. die Übersicht bei A. Reichert, Art. Altar, BRL², Tübingen 1977, S. 5-10, hier 7-8 mit Abb. 2,4.

¹¹ Vgl. M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.s v.Chr., WUNT 10, Tübingen 1973², S. 538; dazu erwägt er im Anschluß an E. Bickermann, Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung, Berlin 1937, S. 106ff., daß der Aufsatz als heiliger Stein im Sinne eines Betyls verehrt wurde.

¹² K. Galling, Ba'al Hammon in Kition und die Hammanim, in: H. Gese u. H.P. Rüger, Wort und Geschichte. FS Elliger, AOAT 18, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1973, S. 65-70, hier 68f.

¹³ M. Hengel (Anm. 11) 538. Ebd. Anm. 223 nennt Hengel als Möglichkeiten „eine Adlerdarstellung, das Symboltier des Zeus und des Ba'al-Šamem oder die Flügelsonne“ unter Verweis auf A. Bentzens Kommentierung von Dan 9,27b.

Die Belege in 1Makk helfen in der Frage nicht weiter; ebenso wenig die Danielverse 11,31; 12,11 und (mit schwierigem Text¹⁴) 8,13, in denen die Aufstellung des שַׁמֵּם שְׁקוּץ jeweils mit der Beseitigung des Tamidopfers genannt wird. Dies fügt sich zwar zu dem schon eruierten Befund, daß es sich um einen Umbau des großen Altars handelte¹⁵, trägt aber zum Problem der Gestaltung bzw. der Kennzeichnung nichts Konkretes bei. Dagegen führt der verbleibende Beleg in Dan 9,27 auf einen interessanten Aspekt, auch wenn dieser Text – schaut man in die Literatur – zunächst mehr Fragen als Antworten aufzugeben scheint.

Zum Kontext von Dan 9,27: Das Kapitel setzt mit einem exegetischen Problem Daniels im babylonischen Exil ein. Bei seinem Schriftstudium stößt er auf die Weissagung durch Jeremia, wonach Jerusalem 70 Jahren lang wüst (שַׁמֵּם [!], V. 17) daliegen werde. Daniel reagiert darauf mit einem ausführlichen Buß- und Bittgebet. Da erscheint ihm Gabriel, der ihm den Jeremiatext entschlüsselt. Es geht in der Weissagung, so Gabriel, eigentlich um 70 *Jahrwochen*, nach deren Ablauf erst die Unheilszeit für die Stadt beendet, ewige Gerechtigkeit gebracht und Hochheiliges gesalbt werde. Der Ablauf der 70 x 7 Jahre wird gegliedert in 7 + 62 + 1 Jahrwochen. Die geschichtliche Deutung dieser Zeitangaben stellt freilich – trotz aller Bemühungen – ein immer noch nicht restlos gelöstes Problemknäuel dar.¹⁶ Glücklicherweise zeichnet sich aber wenigstens bei der Interpretation des ersten und des letzten Zeitabschnitts (im vorliegenden Dan-Zusammenhang) eine gewisse Konvergenz ab: Die 7 x 7 = 49 Jahre sollen bis zu einem gesalbten Führer (מְשִׁיחַ נְגִיד) dauern (V. 25a); dabei wird zumeist und wohl mit Recht an das Exil von 587 bis zu Kyros gedacht. Obschon in den 62 Jahrwochen danach die Stadt mit ihrer Befestigung wieder erbaut werden soll (vgl. Nehemia), dauert auch hier die Unheilsgeschichte „in schwerer Zeit“ an (V. 25b), ebenso, ja noch gesteigert auch in den letzten 7 Jahren, mit denen offenbar die eigentlich interessierende Zeitgeschichte des Verfassers erreicht ist; von ihr handeln die Verse 26-27:

Vers 26a: וְאַחֲרַי הַשְּׁבַעִים שָׁשִׁים וּשְׁנָיִם יָבִירַת מְשִׁיחַ וְאֵין לוֹ „Und nach den 62 Wochen wird ein Gesalbter beseitigt, und es wird ihm <kein Recht!¹⁷ gesprochen>.“ Dies wird zumeist auf die Ermordung des Hohenpriesters Onias III. in Antiochia ca. im Jahr 170 gedeutet.¹⁸ Eine

¹⁴ Die weitläufige Diskussion über diesen „Dismal Swamp of O.T. criticism“ (J.B. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, ICC, Edinburgh 1927, S. 400) kann hier nicht im einzelnen aufgenommen werden. Zur folgenden Deutung vgl. insbesondere N.W. Porteous, *Das Buch Daniel*, ATD 23, Göttingen 1978³, sowie K. Koch (unter Mitarbeit von T. Niewisch u. J. Tubach), *Das Buch Daniel*, EdF 144, Darmstadt 1980, S. 141ff; zur neueren Literatur vgl. R.G. Kratz, *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld*, WMANT 63, Neukirchen-Vluyn 1991, S. 266f. mit Anm. 198, und zuletzt L.L. Grabbe, „The End of the Desolations of Jerusalem“: From Jeremiah's 70 Years to Daniel's 70 Weeks of Years, in: C.A. Evans & W.F. Stinespring (Hg.), *Early Jewish and Christian Exegesis: Studies in Memory of W.H. Brownlee*, *Homage* 10, Atlanta 1987, 67-72; A. Laato, *The Seventy Year-weeks in the Book of Daniel*, ZAW 102 (1990) 212-225; L. Dequeker, *King Darius and the Prophecy of Seventy Weeks Daniel 9*, in: A.S. van der Woude (Hg.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, BETL 106, Leuven 1993, S. 187-210, und D. Dimant, *The Seventy Weeks Chronology (Dan 9,24-27) in the Light of New Qumranic Texts*, in: ebd. 57-76.

¹⁵ Anders Lust (Anm. 6) 294f., nach dem „in the texts of Daniel, the 'abomination of desolation' appears to be a sacrifice imposed on the Jews as a replacement of the Tamid.“

¹⁶ Die weitläufige Diskussion über diesen „Dismal Swamp of O.T. criticism“ (J.B. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, ICC, Edinburgh 1927, S. 400) kann hier nicht im einzelnen aufgenommen werden. Zur folgenden Deutung vgl. insbesondere N.W. Porteous, *Das Buch Daniel*, ATD 23, Göttingen 1978³, sowie K. Koch (unter Mitarbeit von T. Niewisch u. J. Tubach), *Das Buch Daniel*, EdF 144, Darmstadt 1980, S. 141ff; zur neueren Literatur vgl. R.G. Kratz, *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld*, WMANT 63, Neukirchen-Vluyn 1991, S. 266f. mit Anm. 198, und zuletzt L.L. Grabbe, „The End of the Desolations of Jerusalem“: From Jeremiah's 70 Years to Daniel's 70 Weeks of Years, in: C.A. Evans & W.F. Stinespring (Hg.), *Early Jewish and Christian Exegesis: Studies in Memory of W.H. Brownlee*, *Homage* 10, Atlanta 1987, 67-72; A. Laato, *The Seventy Year-weeks in the Book of Daniel*, ZAW 102 (1990) 212-225; L. Dequeker, *King Darius and the Prophecy of Seventy Weeks Daniel 9*, in: A.S. van der Woude (Hg.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, BETL 106, Leuven 1993, S. 187-210, und D. Dimant, *The Seventy Weeks Chronology (Dan 9,24-27) in the Light of New Qumranic Texts*, in: ebd. 57-76.

¹⁷ Ergänzt nach Dan-Θ (κατάμα): דָּן י. I.L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems*, Leiden 1948, S. 94, bezieht den Text (ohne Änderung) auf die Absetzung von Onias III. im Sinne von: „the high-priestly dynasty is abolished and has no further legal continuance“ (unter Verweis auf die in 1Kön 2,4b u.ö. belegte Wendung).

¹⁸ Vgl. N.W. Porteous (Anm. 16) z.St., und Hengel (Anm. 11) Anm. 134 mit älterer Lit.!

Gesandtschaft aus Judäa, die den Anstifter Menelaos aus der Tobiadenfamilie anklagen sollte, wurde ihrerseits hingerichtet. – „וְהָעִיר וְהַקֹּדֶשׁ יִשְׁחָתוּ עִם נָגִיד הַבָּא „Stadt und Heiligtum wird das Kriegsvolk eines *nagid*, der/das kommt, verderben“ dürfte sich auf die verheerenden Aktionen von Antiochus’, „Mysarchen“ Apollonios in Jerusalem zu Beginn des Jahres 167 (?) beziehen. „וְקִצּוֹ בַשָּׁמַיִם וְגַר קִץ מְלַחְמָה נְחָרְצָת שְׂמִמּוֹת“ stellt dann im Vorgriff das Ende des *nagid* durch den Zorn (Gottes) in Aussicht, aber auch den unvermeidlichen Krieg mit seinen Verwüstungen.¹⁹

Vers 27a setzt dann mit einer Feststellung zur ganzen (letzten) Jahrwoche ein: „וְהַגְבִּיר בְּרִית אֶת־דָּרְבָּיִם שְׁבוּעַ אֶת־דָּר „Er wird den Bund mit den Großen/Mächtigen verstärken eine Woche lang“ – ein Verweis auf die zunehmende politische Allianz zwischen Antiochus und der herrschenden proseleukidischen Elite in Jerusalem, insbesondere der Tobiaden, die sich am Ende nur noch dank massiver seleukidischer Unterstützung politisch halten konnten. Vers 27bα: „וְנָחַצַי הַשְּׁבוּעַ יִשְׁבִּית זְבַח וּמִנְחָה „Und in der Mitte der Woche läßt er aufhören Schlachtopfer und Mincha“ – damit sind wir bei dem Religionsverbot des Antiochus von 167, dessen Frevler terminiert ist, (V. 27bβ) „וְעַד-כִּלְהָ נִנְחָרְצָה הַתֵּהָדָּע עַל-שָׁמַם „bis die beschlossene Vernichtung ausgegossen wird über die Verwüstung“. Tatsächlich kommen wir mit dem Ende dieser letzten Jahrwoche ins Jahr 164, in dem das Heiligtum von Judas Makkabäus gereinigt und neu geweiht wurde.

Für unseren Zusammenhang entscheidend ist vor allem die soeben übersprungene Aussage in V. 27bα: „וְעַל כִּנְף שְׂקוּצִים מְשֻׁמָּם „Und auf dem Flügel von Scheusalen kommt der Verwüster“. Dazu lautet ein Übersetzungsvorschlag²¹: „und auf dem Flügel von Scheusalen kommt der Verwüster“. Dann wäre „מְשֻׁמָּם“ in diesem Falle auf Antiochus zu beziehen. Jedoch ist die Deutung nicht ohne Probleme. So würde man eher „Flügel“ im Plural erwarten (כַּנְפֵי); vom „Kommen“ des „Verwüsters“ ist nicht explizit die Rede, zudem käme eine solche Aussage an dieser Stelle sachlich zu spät; und nicht zuletzt: ergäbe eine derartige mythische Übersteigerung des frevelerischen Königs in dem ansonsten konkreten Kontext überhaupt einen Sinn?

So gibt es denn auch eine Fülle alternativer Lesungs- und Änderungsvorschläge. Schon die griechische Übersetzung (Θ) konnte mit כִּנְף hier offenbar nichts anfangen und übersetzt: καὶ ἐπὶ τὸ ἱερόν βδελύγμα τῶν ἐρημώσεων. Andererseits führt man – gestützt auf das singularische βδελύγμα und unter Verweis auf 11,31; 12,11 – den Plural שְׂקוּצִים häufig auf eine Dittographie des מ zurück und liest שְׂקוּצִים מְשֻׁמָּם.²² Wie verbindet sich das aber mit dem

¹⁹ Wörtliche Übersetzung: „und sein Ende im reissenden Zorn, und bis zum Ende des Krieges sind Verwüstungen beschlossen“. Für die Verwendung von שָׁמַם vgl. das verwandte שָׁצַף in der Verbindung קִצּוֹ שָׁצַף in Jes 54,8 und nicht zuletzt אֶף שָׁמַם in Prv 27,4: Θ liest entsprechend μετ’ ὀργῆς (L.L. Grabbe, *The Seventy-Weeks Prophecy* [Daniel 9:24-27] in *Early Jewish Interpretation*, in: C.A. Evans & Sh. Talmon [Hg.], *The Quest for Context & Meaning*, FS J.A. Sanders, *Biblical Interpretation Series* 28, Leiden u.a. 1997, S. 595-611, hier 599, postuliert dafür unnötig eine andere Vorlage).

²⁰ Diese Übersetzung in Anlehnung an Porteous (Anm. 16); vgl. auch H. Kosmala, Art. נָבַר, *ThWAT* 1, Stuttgart u.a. 1973, S. 901-919, hier 903; danach Ges¹⁸ s.v. נָבַר, S. 196. Anders O. Plöger, *Das Buch Daniel*, KAT 18, Gütersloh 1965, z.St. und ähnlich J.-D. Lebram, *Das Buch Daniel*, ZBK 23, Zürich 1984, S. 105, die ברית als Subjekt nehmen möchten; dann wäre aber wenigstens das Genus des Verbs zu ändern. Für רַב legt der Kontext hier den Aramaismus „groß“ nahe. Vgl. zur Interpretation auch Hengel (Anm. 11) 526.

²¹ So HAL s.v. mit A. Bentzen, *Daniel*, HAT 19, Tübingen 1952², S. 68; O. Plöger, ebd. 133, 135.

²² Vgl. nur App. BHK und BHS.

„Flügel“²³ Hier greifen die verschiedensten Konstruktionen und Konjekturen: Schon der alte Gesenius deutete כנף (entsprechend dem *περὺγιον* in Mt 4,5) als architektonischen Terminus technicus, nämlich „Giebel“ (hier: des Tempels)²⁴, andere dagegen als „Ecke/Rand“ des Altars.²⁵ Beide Male fehlte jedoch das entscheidende Bezugswort („Tempel“ bzw. „Altar“). Von den diversen Emendationen ist vor allem Eißfeldts²⁶ Änderung in כנף בעל – „Flügel-Baal“ oder „geflügelter Baal“ zu nennen; mit dieser Bezeichnung werde auf die Flügelsonne als Emblem des Baalschamem angespielt; im übrigen erscheine ein כנף בעל bereits in Ugarit. Der Vorschlag ist nicht ohne Reiz. Es bleibt jedoch der Schönheitsfehler der notwendigen freien Textkonjektur; insgesamt hat der Vorschlag nur begrenzte Zustimmung gefunden.

Wie im folgenden gezeigt werden soll, läßt sich der Vers jedoch auch ohne Texteingriffe durchaus schlüssig erklären. Voraussetzung ist allerdings eine hinreichende Kenntnis des unausgesprochenen Verstehenshorizontes von Verfasser und Adressaten. Unsere Textüberlieferung allein reicht dafür nicht aus.

II.

Abb. 1 zeigt eine antike Münze, im Besitz des Britischen Museums in London, die 1814 erstmals publiziert wurde. Es handelt sich um eine (Silber-) Drachme, Durchmesser 15 mm, Gewicht 3,29 gr. Sie stammt aus Palästina, der genaue Fundort ist unbekannt. Das Stück ist ein Unikat, nicht nur in dem Sinne, daß es das einzige erhaltene Exemplar der betreffenden Emission darstellt: die Darstellung auf der Münze ist z.T. ohne direkte Analogien und gibt der ikonographischen Deutung eine Fülle von Problemen auf. Die Münze wurde für die persische Provinz Jehud geprägt,²⁷ wie die Legende auf der Rückseite ausweist. Hatte man die drei aramäischen Buchstaben zunächst als *jhw*, also „Jahu“, eine Form des israelitischen Gottesnamens gelesen, so hat sich inzwischen mit Recht die Lesung von E.L. Sukenik als *jhd* = „Jehud“ durchgesetzt.²⁸ Nach Y. Meshorer handelt es sich um die „meistdiskutierte jüdische Münze aller Zeiten“.²⁹ Die Gründe für das besondere Interesse an diesem Stück sind unschwer zu erraten.

²³ E. Bickermann (Anm. 11) 105 läßt כנף unübersetzt.

²⁴ Dazu O. Eißfeldt, Wilhelm Gesenius als Archäologe. Ein Wort zur 100. Wiederkehr seines Todestages († 23. Oktober 1842) (1942), in: Kleine Schriften 2, Tübingen 1963, S. 430-434; s. auch Montgomery (Anm. 16) 387f.

²⁵ So zuletzt L.L. Grabbe (Anm. 19) 598.

²⁶ Eißfeldt (Anm. 24) 433f. Erwähnenswert ist auch die gekonnte Konjektur in כנו ועל („an seiner Stelle“), die A. Kuenen (Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung. II. Die prophetischen Bücher, Leipzig 1892, S. 454) von J.W. van Lennep (De 70 jaarweken van Daniël, Utrecht 1888) übernahm; vgl. zuletzt Lust (Anm. 6) 294.

²⁷ Zur Münzprägung der Region in der hier interessierenden Epoche vgl. L. Mildenberg, Yehud: A Preliminary Study of the Provincial Coinage in Judea, in: O. Mørkholm & N.M. Waggoner (Hg.), Greek Numismatics and Archaeology. II. Die prophetischen Bücher, Leipzig 1979, S. 183-196, Pl. 22f.; Y. Meshorer, Ancient Jewish Coinage I, New York 1982; zuletzt die Übersicht von U. Hübner, Die Münzprägungen Palästinas in alttestamentlicher Zeit, Trumah 4 (1994) 119-145.

²⁸ E.L. Sukenik, Paralipomena Palaestina, JPOS 14 (1934) 178-184, hier 178-180.

²⁹ Y. Meshorer (Anm. 27) 21 (zur Münze: S. 13-34). Die weitläufige Lit. zu dem Stück kann hier nicht vollständig aufgeführt werden; als Referenz für die folgende Diskussion sind zunächst noch zu nennen: G.F. Hill, Catalogue of the Greek Coins of Palestine (Galilee, Samaria, and Judea), London 1914 (Nachdruck Bologna 1965), S. 181; H. Greßmann, Altorientalische Bilder zum Alten Testament, Berlin-Leipzig 1927², S. 104; D. Barag, A



Abb. 1a



Abb. 1b

Die *Vorderseite* (Abb.1a) zeigt einen männlichen Kopf mit korinthischem Helm und Bart nach rechts in Dreiviertel-Profil. Auf der *Rückseite* (Abb. 1b) sieht man in quadratischer Rahmung eine männliche Gestalt mit Bart und nacktem Oberkörper nach rechts; sie trägt ein Gewand, das unter dem ausgestreckten Arm, an Hüfte und Beinen sichtbar ist; die Figur sitzt auf einem geflügelten Rad und hält mit der ausgestreckten Linken einen Vogel, von der Figur abgewandt; die rechte Hand ruht auf dem rechten Knie. In der rechten unteren Ecke: ein Kopf mit Glatze und Bart nach links; als Beischrift (oben r. und l. der Figur) der Provinzname „Jehud“. Allgemein wird die Münze in die ausgehende Perserzeit im 4.Jh. v.Chr. datiert.

Hält man sich an das Vergleichsmaterial, repräsentiert die Gestalt auf der Rückseite eine männliche Gottheit. Dies kann denn auch nahezu uneingeschränkt als Konsens gelten.³⁰ Unverkennbar ist die Darstellung zudem im wesentlichen griechisch geprägt. Gleichwohl läßt sie

Coin of Bagoas with a Representation of God on a Winged-Wheel (hebr.), Qad. 25 (1992) 97-99; nicht zuletzt: H. Kienle, Der Gott auf dem Flügelrad. Zu den ungelösten Fragen der „synkretistischen“ Münze BMC Palestine S.181, Nr.29, Göttinger Orientforschungen VI, 7, Wiesbaden 1975.

³⁰ Anders A.M. Schwemer, Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden *Vitae Prophetarum*. II. Die Viten der kleinen Propheten und der Propheten aus den Geschichtsbüchern, WUNT 50, Tübingen 1996, S. 255f. Ihr zufolge stellt die Münze „(den entrückten) Elia auf dem Flügelrad dar mit den Attributen, die den irdischen Elia auszeichneten: Fellmantel und Rabe. Wahrscheinlich trägt er auch den ‘Hermes’-Hut als Gottesbote und Psychopomp (vgl. Sir 48,11). Er blickt hinab auf einen typischen Bes-Kopf als Zeichen seines Sieges über die Baalspropheten.“ Der Vorschlag ist originell, m.E. aber wenig wahrscheinlich: Erinnert das Rücken und Unterkörper bedeckende Gewand des Münzbildes wirklich an die Bekleidung des Propheten (2Kön 1,8) mit härenem Mantel und ledernem Schurz bzw. Gürtel (vgl. Mk 1,6)? Der Vogel ist zwar nicht deutlich als Raubvogel zu erkennen (dafür gibt es aber auch Beispiele auf Münzbildern mit Zeus aetophoros; vgl. z.B. M. Thompson, Paying the Mercenaries, in: Festschrift für Leo Mildenberg, Wetteren 1984, 241-247, hier Pl. 38,4; 39,24), aber auch nicht als Rabe (auch ist die Funktion der Raben in der Eliageschichte nicht angedeutet). Insbesondere wird nicht ganz klar, weshalb Elia auf dem Flügelrad thronend vorgestellt werden sollte; und schließlich hat der Vorschlag das gesamte, auf eine thronende Gottheit deutende Vergleichsmaterial gegen sich.

sich typologisch keiner der bekannten Götterdarstellungen eindeutig zuordnen. Angelehnt an die Untersuchung von H. Kienle sollen hier vor allem drei pagane Deutungen in der gebotenen Kürze vorgestellt werden:



Abb. 2



Abb. 3



Abb. 4



Abb. 5

(1) *Zeus*: Charakteristisch für die Tetradrachmen Alexanders des Großen (vgl. Abb. 2) ist u.a. das Zeusbild auf der Rückseite.³¹ Regelmäßig erscheint „Zeus aetophoros“ – der Adler fungiert als sein Symboltier – auf einem Stuhl ohne Lehne; der Oberkörper bleibt unbedeckt, während Unterkörper und Beine durch ein Gewand bedeckt sind. Haltung und Gestus erscheinen insgesamt durchaus vergleichbar mit der Jehud-Münze; freilich sind auch Unterschiede erkennbar: die Zeusgestalt ist nach links ausgerichtet, der Vogel wird mit dem rechten Arm gehalten, während der linke sich häufig auf ein langes Szepter stützt; der Vogel ist der Gottheit zugewandt. Am stärksten fällt die unterschiedliche Sitzgelegenheit ins Auge: auf den Alexandermünzen ist es ein Thron, der sich auf achämenidische Vorbilder, den sog. „field chair“, bezieht, also den auch auf dem Schlachtfeld benutzten leichten Thron ohne Rückenlehne.³² Diskutiert wird die Möglichkeit, daß diese Zeusdarstellungen ihrerseits z.T. an orientalischen Vorbildern orientiert sind.³³

Einschlägig sind hier die im kilikischen Tarsus geprägten Münzen, die ausweislich der Legenden den Lokalgott *Ba'altarz*, gleichsam eine semitisch-orientalische Zeus-Variante, zeigen. Als Beispiele mögen hier ein Stater des Satrapen Mazdaj/Mazdaios (Abb. 3) bzw. Münzen des persischen Feldherrn Pharnabazos (Abb. 4 und 5) dienen.³⁴ Wiederum „fehlt“ auf den *Ba'altarz*-Darstellungen ein Spezifikum der Jehud-Münze: das Flügelrad!

(2) *Dionysos*: Bereits H. Greßmann hat auf den geflügelten Wagen des Vegetationsgottes Dionysos³⁵ verwiesen und eine palästinische Verschmelzung des Dionysos mit *Iao* (G. ging noch von einer Lesung der Beischrift als *jhw* aus!) postuliert.³⁶ Für eine solche Zuordnung könnte nicht zuletzt auch der Kopf in der rechten unteren Ecke der Münze sprechen: die gro-

³¹ Vgl. bspw. das Material bei N.M. Waggoner, *Tetradrachms from Babylon*, in: O. Mørkholm & N.M. Waggoner (Hg.), *Greek Numismatics and Archaeology*. FS M. Thompson, Wetteren 1979, S. 269-280, Pl. 32-33; O.H. Zervos, *Near Eastern Elements in the Tetradrachms of Alexander the Great: The Eastern Mints*, in: ebd., S. 295-305, Pl. 37.

³² Dazu O.H. Zervos, ebd. 299ff.

³³ S. dazu die Lit. bei U. Hübner (Anm. 27) 129 Anm. 66.

³⁴ Die Prägungen des Pharnabazos (vgl. die Rs Abb. 6f.) zeigen den thronenden *Ba'altarz* im Profil (nach links). Die ausgestreckte Rechte hält in Abb. 4 ein Szepter mit Adler; beide Male erscheint der andere Arm – ähnlich wie auf der Jehud-Münze – in das Gewand gelegt.

³⁵ Vgl. die Abbildung bei Kienle (Anm. 29) Tafel IV,2.

³⁶ Greßmann (Anm. 29).

ben Züge lassen an eine Satyr-/Silengestalt denken, die zur Begleitung des Dionysos gehört. Allerdings, dem entgegen stehen die Zeus/Ba'altarz-Charakteristika: die thronende Haltung und der Vogel als Begleittier.

(3) *Triptolemos*: Der eleusinische Fruchtbarkeitsgott Triptolemos (in Byblos mit Baal oder Adonis identifiziert) wird verschiedentlich auf einem (geflügelten) Wagen dargestellt.³⁷ Doch bestehen hier nicht nur die gleichen Bedenken wie bei Dionysos; Triptolemos als jugendlicher, bartloser Gott unterscheidet sich zudem grundlegend von der Gestalt der Londoner Münze.

Generell bleibt als Unterschied zu den eindeutigen Wagen-Darstellungen auf den Dionysos- und Triptolemos-Abbildungen festzuhalten, daß es sich im Bild der Jehud-Münze um ein einzelnes Rad handelt: die Gottheit thront unmittelbar auf dem Rad.

Eine kurze Zwischenbilanz: Keine der Deutungen geht typologisch gänzlich auf. Immerhin verweist die Konstellation „thronender, halb bekleideter, bärtiger Gott, der einen Vogel trägt“ auf einen Zeustypus bzw. dessen orientalische Adaption. Doch bestehen ebenso deutliche Inkongruenzen, insbesondere das Flügelrad als Thron.

So bleibt schließlich die heute zumeist präferierte Option, daß das Bild – so unerhört es klingen mag – den Gott Israels darstellen soll. Freilich wäre auch dann erst noch zu klären, ob sich in dem Münzbild die Vorstellung, die sich Perser oder andere Nicht-Juden von diesem Gott machten, niederschlug, oder die Vorstellung von Juden, die ihren Gott mit den Mitteln der Zeit darzustellen suchten.

Zur Profilierung des historischen Kontextes lohnt zunächst ein Blick auf die **Vorderseite** der Londoner Münze. Die Interpretationen des behelmten Kopfes³⁸ bewegen sich zwischen der Identifizierung mit einem Gott (Hadranos, Ares) und der Deutung als „Idealporträt“ einer persischen Amtsperson. Für letzteres lassen sich sog. Satrapenmünzen des 4. Jh.s anführen. Von Interesse sind insbesondere in Kilikien (Tarsos) herausgegebene Münzen, die ein männliches Porträt mit Helm, d.h. in einer militärischen Funktion zeigen. So ließ der Satrap Pharnabazos zwischen 378 und 374 in Vorbereitung auf den Feldzug zur Wiedereroberung Ägyptens Silbermünzen prägen, die einen Männerkopf im Profil mit athenischem Helm und als aramäische Beischrift seinen Namen zeigen – vermutlich eine Darstellung des Satrapen in seiner Funktion als *strategos* (Abb. 6f.). Einige der Münzen zeigen auf der anderen Seite die schon besprochenen Bilder des Himmelsgottes von Tarsos, Ba'altarz. Entsprechende Münzen hat sein Nachfolger Datames (Tirkamu) (373-372) herausgeben lassen (Abb. 8).³⁹ Von daher erscheint die Vermutung nicht unbegründet, daß auch die Vorderseite der Jehud-Münze einen hohen persischen Amtsträger in militärischer Funktion präsentiert.



Abb. 6



Abb. 7



Abb. 8

³⁷ Vgl. die Abbildung bei Kienle (Anm. 29) Tafel IV, 1.

³⁸ S. die Übersicht bei Kienle (Anm. 29) 25ff. mit Lit.

³⁹ Bemerkenswert in unserem Zusammenhang ist auch ein Stater des Datames, der auf der Vorderseite den thronenden Ba'altarz (mit Fruchtbarkeitssymbolen in einem Kranz von Lotosblumen) zeigt, auf der Rückseite den sitzenden Satrapen mit seinem Namen und einer Flügelsonne; s. M. Price, Die ersten drei Jahrhunderte der Münzprägung, in: M.J. Price (Hg.), Die Münzen der Welt, Freiburg u.a. 1981, S. 27-41, hier 39 mit Abb. 150.

Darüber hinaus gibt es erwähnenswerte Vorschläge, diesen näherhin mit einem persischen Feldherrn namens Bagoas zu identifizieren. Von Josephus (Ant. 11,7,1) wird überliefert, Bagoas, der Strategos von Artaxerxes II. habe sich Zutritt zum Tempel in Jerusalem verschafft und den Juden sieben Jahre lang eine Abgabe auf das tägliche Opfer auferlegt, nachdem der Hohepriester ebenda zuvor seinen Bruder Jesus erschlagen hatte; als Hintergrund gibt Josephus an, Jesus sei von Bagoas das Hohepriesteramt zugesagt worden. Nach J.W. Betlyon⁴⁰ sind diese Vorgänge in einer Phase der Wiederherstellung der persischen Kontrolle über die Region (362-358) nach einem von dem Ägypter Tachos initiierten Aufstand der Sidonier zu verorten, als die persischen Behörden sich genötigt gesehen hätten, durch Münzemissionen „according to locally acceptable standards and types“ Handel und Wirtschaft zu fördern. Die Jehud-Drachme sei „probably representative“ für diese Periode.

Noch dezidierter verbindet in jüngerer Zeit D. Barag⁴¹ den s.E. auf der Jehud-Drachme präsentierten persischen Würdenträger mit dem von Josephus genannten Bagoas. Allerdings setzt er diesen mit einem Heerführer von Artaxerxes III. gleich, der Ägypten erneut unterwerfen konnte (343 v.Chr.); die Emission der Jehud-Drachme sei wiederum in der Vorbereitung auf diesen Kriegszug vorgenommen worden, näherhin also zwischen 345 und 343 v.Chr. Natürlich bleibt eine solch präzise geschichtliche Verortung aufgrund der lückenhaften Quellenlage notwendigerweise von manchen Unsicherheiten belastet,⁴² doch vermag sie immerhin einen plausiblen Kontext für die Prägung unserer Münze zu umreißen.

Dies führt zurück auf die schon genannte Alternative: Bietet die Rückseite der Jehud-Drachme ein Interpretatio persica des jüdischen Gottes oder eine jüdische Konzeption? Anders gefragt: Konnten jüdische Benutzer der Münze das Bild auf den Gott ihrer Tradition beziehen? Daraufhin sind nun die wichtigsten Bildelemente zu befragen.

Der *Vogel* als Begleitsymbol wäre von der alttestamentlichen Textwelt her kaum zu verstehen, wohl aber innerhalb der altorientalisch-antiken Bildwelt. Bei seiner Deutung ist zwar das etwas unbeholfene Design in Anschlag zu bringen, doch wäre eine Bestimmung als Adler wohl allzu gewagt. Eher darf man an einen Falken denken,⁴³ dessen Darstellung mit gespreizten Flügeln auch sonst für Jehud-Münzen belegt ist (s. Abb. 9). Der Falke als Symboltier steht für den uranischen Aspekt der Gottheit. Bezogen auf JHWH erscheint dieser nun gerade bzw. erst in nachexilischen Texten des AT auch begrifflich gefaßt als „Gott des Himmels“: insbesondere in Redetexten, die von Nicht-Juden der Zeit gesprochen werden bzw. an solche gerichtet sind⁴⁴, ebenso in der Denkschrift Nehemias⁴⁵ rekurriert als häufigstes Epitheton für den Gott



Abb. 9

⁴⁰ J.W. Betlyon, *The Provincial Government of Persian Period Judea and the Yehud Coins*, JBL 105 (1986) 633-642, hier 637f.

⁴¹ Barag (Anm. 29), offenbar ohne Kenntnis der Arbeit von Betlyon.

⁴² Barag setzt z.B. voraus, daß der Bagoas in Ant. 11,7 mit dem jüdischen Statthalter Bagohi der Briefe aus Elephantine *nicht* identisch ist; so bereits B. Porten, *Archives from Elephantine*, Berkeley – Los Angeles 1968, S. 290 Anm. 24 (gegen die gängige Auffassung, s. z.B. G. Widengren, *The Persian Period*, in: J.H. Hayes & J.M. Miller [Hg.], *Israelite and Judaeon History*, OTL, London 1977, S. 489-538, hier 501). Außerdem verknüpft er seine Rekonstruktion mit der These, die Judäer hätten sich am sog. Tennes-Aufstand phönizischer Städte gegen den Großkönig beteiligt (um 345 v.Chr.); in diesem Zusammenhang seien die Abgaben, die Bagoas nach Josephus den Judäern auferlegte, zu sehen. Allerdings ist die angenommene Verwicklung Judas in die Tennes-Rebellion (und die daran anschließende Bestrafung) überaus strittig; zu den ins Feld geführten literarischen Quellen vgl. etwa Widengren, ebd. 500f., zu den archäologischen E. Stern, *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C.*, Warminster – Jerusalem 1982, S. 255.

⁴³ So bereits Hill (Anm. 29).

⁴⁴ Im Munde von Heiden: Esr 1,2 (// 2Chr 36,23); 6,9.10; 7,12.21.23 (2x); an Heiden gerichtet: Dan 2,37.44 (23: מְרִיא שְׁמַיָא); Esr 5,11.12; vgl. auch Jon 1,9. Vgl. auch den Sprachgebrauch der Juden in Elephantine; dazu

Israels die Bezeichnung אלהי השמים bzw. אלה שמיא. Dies kann nicht verwundern, denn neben der ebenfalls verbreiteten Rede vom „Höchsten“/„höchsten Gott“⁴⁶ bot sich keine andere Gottesbezeichnung so sehr als Selbstinterpretation des jüdischen Gottesglaubens gegenüber der Umwelt an, ergaben sich von daher doch recht unmittelbare „Anknüpfungspunkte“ sowohl zum persischen Hauptgott Ahuramazda als auch zum phönizischen (und aramäischen) „Himmelsherrn“ Baalschamem.⁴⁷

Einzigartig auch in der Bildwelt des Alten Orients scheint demgegenüber das *Flügelrad* zu sein, das auffälligste Spezifikum unseres Bildes. Im jüdischen Kontext liegt es zunächst nahe, hier an die große Thronwagenvision Ezechiels⁴⁸ (Ez 1 bzw. 10) zu denken.⁴⁹ Dabei drängt sich freilich nicht der hochkomplexe Thronwagen selbst auf, sondern die Beschreibung der Räder, der אֲפִנָיִם, als eigener, geflügelter Wesen (Ez 10,9ff.), die dann in der zwischentestamentlichen und der rabbinischen Literatur geradezu als eigene Klasse von Engelwesen geführt werden.⁵⁰ So schlägt O. Keel in der Tat vor, das Flügelrad als einen solchen Ophan zu deuten.⁵¹ Dem steht freilich entgegen, daß die Darstellung des Flügelrades nun gerade nicht die wesentlichen Charakteristika der belebten Ophannim von Ez 10 aufnimmt: Körper mit Händen, Gesichtern, Flügeln und überall „Augen“, und zugleich die Konstruktion als „Rad im Rad“ (Ez 1,16; 10.10), die es ihnen ermöglicht, sich in alle Richtungen zu bewegen, ohne zu wenden.⁵²

Für das „Thronrad“ der Jehud-Münze scheint mir deshalb eine andere Deutung weiterzuführen: Recht früh, wenn auch eher vereinzelt, findet sich bereits die Interpretation als Sonnenrad, d.h. als Symbol der Sonne in ihrem Lauf.⁵³ Eine solche Semantik einmal vorausgesetzt, läßt sich das Flügelrad dann nicht völlig von einem im Vorderen Orient überaus verbreiteten

H. Niehr, JHWH in der Rolle des Baalsamem, in: W. Dietrich & M.A. Klopfenstein (Hg.), Ein Gott allein?, OBO 139, Freiburg/Schw. – Göttingen 1994, S. 307-326, hier 318f.

⁴⁵ Neh 1,4-5; 2,4. 20. Vgl. auch Dan 2,18-19 und Gen 24,3. 7 (perserzeitlich; vgl. E. Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984, S. 383ff.).

⁴⁶ Dan 4,21f. 29.31; 7, 25; 3,26.32; 5,18.21.

⁴⁷ Vgl. K. Koch (Anm. 16) 139.

⁴⁸ Zu deren Ikonographie und den damit verbundenen Fragen vgl. bes. O. Keel, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4, SBS 84/85, Stuttgart 1977, S. 125ff.

⁴⁹ Vgl. schon B. Kanael, Ancient Jewish Coins and Their Historical Importance, BA 26 (1963) 38-62, hier 41.

⁵⁰ D.J. Halperin, The exegetical character of Ezek. x 9-17, VT 26 (1976) 129-133, zeigt sehr schön, wie sich ein solches angelogisches Interesse an den Ophannim bereits in der interpretierenden Weiterführung von Ez 1 in 10,9ff. abzeichnet. Vgl. sodann äthHen 61,10; 71,7; 4Q405 20 ii-21-22 3+9 (4QShirShabb^b); bRH 24b // bAZ 43b; bChag 12b; 13b u.ä.m.

⁵¹ Keel (Anm. 48) 273 mit Anm. 391.

⁵² Damit ist doch wohl eine Art Kugelform gemeint; die ausgeprägte Achsnabe des Flügelrades ist damit nicht zu vergleichen (zu Keel, ebd. Anm. 391).

⁵³ J.P. Six, Monnaies d'Hierapolis en Syrie, NumC 70,2 (1878) 102-131, hier 124f.: „la roue ailée, symbole de la course rapide du soleil“; E. Babelon, Traité des monnaies grecques et romaines 2,2, Paris 1910, Sp. 655-658, hier 657 (Formulierung wie Six). Weitere Lit. bei Kienle (Anm. 29) 45 Anm. 113. Eine Bestätigung finde ich in dem mir zunächst nicht zugänglichen Beitrag von W. Culican, The Iconography of some Phoenician Seals and Seal Impressions, The Australian Journal of Biblical Archaeology 1,1 (1968) 50-103, hier 99f., der eine Affinität zum phönizischen Ba'alschamem sieht: „The sun was commonly represented as a wheel by Near Eastern peoples and I suggest that the imagery on the *Yhd* coin is that of the sky-god, borne in the winged wheel of the sun and holding the solar falcon.“ Auf phönizische Ikonographie deutet auch das „gigantic face of Bes in profile, representing the cultic deity of Sidon“.

Bildsymbol trennen: der geflügelten Sonnenscheibe.⁵⁴ Mehr noch, zumindest als eine mögliche Lesart mochte sich anbieten, das Flügelrad unserer Münze als eine Flügelsonne zu sehen, die hier gleichsam in einen beweglichen Gottesthron verwandelt begegnet (was u.a. bedingt, daß die Flügel nicht – wie sonst für die Flügelsonne typisch – ausgebreitet sind.⁵⁵)

Was ergibt sich bei einer solchen Identifikation für das intendierte Bildprogramm? Vorderhand könnte man daraus auf eine solare Charakterisierung der abgebildeten Gottheit schließen. Allerdings ist dabei in Anschlag zu bringen, daß die Flügelsonne wohl auch in persischer Zeit (auch) als Repräsentation des Himmels gesehen wurde.

In Vorderasien scheint die Flügelsonne anfangs sogar primär als Himmelsymbol gebraucht worden sein. Möglicherweise – so eine heute verbreitete Sicht – wurde sie dann aber in neuassyrischer Zeit – parallel zum Aufkommen der Darstellung einer anthropomorphen Gottheit in/vor der Sonnenscheibe – auf den epiphanen Sonnengott bezogen.⁵⁶ Unbeschadet einer solchen Verschiebung, blieb aber auch in dieser Periode die uranische Bedeutungskomponente (zumal der Fittiche) weiterhin konstitutiv; dies zeigen entsprechende Bild-Konstellationen an⁵⁷ – etwa wenn die Flügelsonne von „Atlanten“-Gottheiten gestützt wird⁵⁸ und/oder mit Regensymbolen verbunden ist⁵⁹ und/oder eine Göttertriade trägt⁶⁰ oder in der Sonnenscheibe auch die Mondsichel eingezeichnet sein kann.⁶¹ Dies ist auch für die persische Zeit vorauszusetzen: Auch wenn seit einiger Zeit sehr kontrovers diskutiert wird, ob die verbreitete Darstellung des „bärtigen Mannes“ in der Flügelsonne nach achämenidischem Verständnis auf eine Wirkgröße wie das königliche Charisma (*xvarnah*)⁶² oder doch – entsprechend der „klassischen“ Deutung, die zuletzt wieder bekräftigt wurde,⁶³ – auf den Hauptgott Ahuramazda zu beziehen ist, in jedem Falle wird dieses Bildsymbol im syrisch-palästinischen Bereich kaum anders denn als Darstellung einer Gottheit, am ehesten eines Himmelsgottes, *rezipiert* worden sein.

⁵⁴ Für Bildmaterial und deutende Darstellungen (jeweils mit Lit.) s. etwa P. Welten, Die Königs-Stempel. Ein Beitrag zur Militärpolitik Judas unter Hiskia und Josia, ADPV, Wiesbaden 1969, S. 19-46; O. Eißfeldt, Die Flügelsonne als künstlerisches Motiv und als religiöses Symbol (1942), KS II, Tübingen 1963, S. 416-419; O. Keel (Anm. 48) 208ff.; ders., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich u.a. – Neukirchen-Vluyn 1972, S. 22-24; R. Mayer-Opificius, Die geflügelte Sonne. Himmels- und Regendarstellungen im alten Vorderasien, UF 16 (1984) 189-236; D. Parayre, Deux chapiteaux hathoriques à Amathonte: étude des disques solaires ailés, BCH 114 (1990) 214-240.

⁵⁵ In ihrem Design lassen sie sich ansonsten durchaus mit denen „klassischer“ Flügelsonnen vergleichen, insbesondere die Strukturierung in (a) äußere und (b) innere Schwungfedern sowie (c) Knochen mit Deckfedern (nur ansatzweise dargestellt); vgl. etwa die Beschreibung bei Parayre (Anm. 54) 217f. Die Knochenpartie ist hier zum „Sitz“ ausgestaltet.

⁵⁶ Vgl. dazu insbesondere R. Mayer-Opificius (Anm. 54).

⁵⁷ Zu den uranischen Aspekten vgl. H. Frankfort, Cylinder Seals. A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East, London 1939 (Nachdr. 1965), S. 207ff.; Eißfeldt (Anm. 54); Keel (Anm. 54); Parayre (Anm. 54); aber auch Mayer-Opificius, ebd.

⁵⁸ Keel (Anm. 48) 209f. Abb. 156c, 157; 166 (achämen. Siegel) 158; Lit. in Anm. 197.

⁵⁹ Mayer-Opificius (Anm. 54) Abb. 20; 27 (neuass. Rollsiegel); 30 (mittelbab. Rollsiegel); 34 (neubab. Rollsiegel).

⁶⁰ Keel (Anm. 48) Abb. 159-160; 162-163.

⁶¹ S. die Beispiele (aus nordsyrischen Kleinstaaten der assyrischen Zeit) bei J. Bretschneider, Zu einer Flügelsonne im Ethnologischen Museum von Adana, UF 23 (1991) 9-12.

⁶² Vgl. die eingehende Erörterung bei G. Ahn, Religiöse Herrscherlegitimation im achämenidischen Iran, Acta Iranica. 31, Leiden – Louvain 1992, S. 208ff., der die *xvarnah*-Theorie favorisiert; außerdem K. Koch, Weltordnung und Reichsidee im alten Iran und ihre Auswirkungen auf die Provinz Jehud, in: P. Frei/K. Koch, Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich, OBO 55, Freiburg/Schw. – Göttingen 1996², S. 181ff. (hält die Frage offen).

⁶³ Vgl. mit beachtenswerten Argumenten: Th. Podella, Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestaltbarkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt, FAT 15, Tübingen 1996, S. 156ff.

Nach unserem Deutungsvorschlag besteht demnach die Möglichkeit, auch das Flügelrad der Jehud-Drachme als Darstellung des Himmels zu lesen. In diesem Falle ergibt sich als zentraler Bildgedanke eine Vorstellung, die sich geradezu mit einer Formulierung aus Jes 66,1 auf den Begriff bringen läßt: $\text{אֵלֹהֵי הַשָּׁמַיִם}$. Anders formuliert: nicht anders als der Falke weist das Flügelrad (= Flügelsonne) die dargestellte Gottheit ikonisch als den „Gott des Himmels“ aus.⁶⁴

Nicht weiter ausgeführt zu werden braucht, daß diese Deutung mit der (mutierten) Flügelsonne auf ein Element rekurriert, das seit langem zum religiösen Symbolrepertoire in Juda gehörte, vor allem in der ausgehenden Königszeit; es ist aber auch nachexilisch belegt⁶⁵. Zugleich handelte es aber um ein „international“ verständliches Symbol, das die Bedeutung der dargestellten Gottheit als Himmelsgott offenlegte.

Nur tentativ deuten läßt sich der (zumindest weitgehend) kahle *Kopf* mit Bart und Spitznase sowie spitzen (?) Ohren am rechten unteren Bildrand.⁶⁶ Nahezu einmütig⁶⁷ wird er zwar als Bes bzw. dessen griechische Entsprechung Silen/Satyr identifiziert,⁶⁸ doch wie ist er auf die zentrale Figur der thronenden Gottheit zu beziehen? Einerseits könnte man darin – vom hellenistischen Kontext her gedacht – eine „dionysische“ Komponente sehen, die dann auch das Hauptmotiv in einem ausgesprochen synkretistischen Licht erscheinen ließe.⁶⁹ Andererseits wäre – vom jüdischen Kontext her – zu erwägen, ob damit auch ein „dualistischer“ Zug angedeutet sein könnte. Dann repräsentierte dieser Silen-Bes-Kopf ikonisch die Figur eines Satan/Mastema/ Belial(r) oder Asael/Asael, die in der spät- und nachtestamentlichen Literatur bekanntlich zunehmende Bedeutung gewinnen.⁷⁰

Zusammenfassend: M.E. steht außer Frage, daß die Rückseite der singulären Jehud-Münze als JHWH-Bild gemeint ist. Es präsentiert den jüdischen Gott als „Gott des Himmels“ in der ikonischen Sprache der Zeit, deren Design sich an griechischen Vorbildern orientiert, vor allem an Bildern des „Zeus aetophoros“ (bzw. „Ba'altar“). Zugleich enthält es mit dem Flügelrad als Thron ein eigentümliches Element, insbesondere wenn es – wie hier vorgeschlagen – als eine Variation der Flügelsonne zu lesen ist.

⁶⁴ Solare Konnotationen sollen damit natürlich nicht ausgeschlossen werden; vgl. dazu im nachexilisch-biblischen Zusammenhang etwa Mal 3,20.

⁶⁵ Vgl. die Bulle aus En Gedi mit einer Flügelsonne und der Inschrift *Imr'*, s. O. Keel & C. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, QD 134, Freiburg u.a. 1992, S. 449 u. 447 Abb. 383. Im übrigen gibt es Hinweise auf eine Renaissance bzw. Dominanz der vorderasiatischen „Himmelsgötter“: Anu in Mesopotamien, Baalschamem in Phönizien (und darüber hinaus) gerade in der Spätzeit; dazu J. Tubach, *Im Schatten des Sonnengottes. Der Sonnenkult in Edessa, Harran und Hatra am Vorabend der christlichen Mission*, Wiesbaden 1986, S. 41 ff.

⁶⁶ Vgl. die Übersicht bei Kienle (Anm. 29) 39-43 (mit Lit.).

⁶⁷ Anders Barag (Anm. 29) 99, der hier den visionär schauenden Propheten Ezechiel findet.

⁶⁸ Vgl. etwa die Silendarstellungen bzw. -masken bei A. Furtwängler, *Die antiken Gemmen. Geschichte der Steinschneidekunst im klassischen Altertum Bd. I Tafeln*, Leipzig-Berlin 1900, Taf. VIII,2.4.20; XXVI,73; LXII,12; vgl. auch Taf. VII,48 (Silenmaske im Profil mit Bes-Zügen). Zum Verhältnis von griechischem Silentypos und phönizischem Bestypus s. Furtwängler, ebd. Bd. III, S. 111 f.

⁶⁹ Zu den Hinweisen auf ein mögliche Einbeziehung des Dionysos in die „Theokrasie“, wie sie von den hellenisierenden Jerusalemern der Seleukidenzeit angestrebt wurde, s. M. Hengel (Anm. 11) 546 ff. Zur Deutung des Bes-Kopfes vgl. aber auch Culican (Anm. 53).

⁷⁰ Vgl. 1Chr 21,1 (Satan); Ps 18,5 (Belial); Jub passim (Mastema); 1QM; 1QS passim (Belial); äthHen passim (Asael); dazu etwa P. von der Osten-Sacken; Gott und Belial. Traditions-geschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten von Qumran, StUNT 6, Göttingen 1969; K. Koch, *Monotheismus und Angelologie* (1994), in: ders., *Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur*. GesAufs. 3, Neukirchen-Vluyn 1996, S. 219-234; ältere Lit. bei M. Mach, *Entwicklungsstufen des jüdischen Engelglaubens in vorrabinischer Zeit*, TSAJ 34, Tübingen 1992, S. 358-360.

Ist die ganze Komposition demnach dem Bereich eines Synkretismus innerhalb oder außerhalb des Frühjudentums⁷¹ zuzuordnen? Als „synkretistisch“ mag sie insofern gelten, als die dargestellte Gottheit wohl ohne größere Schwierigkeiten von einem Griechen als Zeus, von einem Perser als Ahuramazda und in der engeren Umwelt als Baalschamem akzeptiert werden konnte.⁷² Nicht zuletzt wird aber allein schon die figürliche Darstellung Gottes als solche in den Augen jüdischer Zeitgenossen eine Grenzüberschreitung dargestellt haben.⁷³ Wurde diese „Innovation“ nun von außen initiiert oder entsprang sie einem Anliegen bestimmter Gruppen in der jüdischen Elite? – Nach den Beobachtungen von Barag wird man zunächst davon ausgehen können, daß der *Auftrag* für diese Prägung von seiten der persischen Administration, eventuell von dem Strategos Bagoas kam. Andererseits sprechen die unkonventionellen Züge des Bildes doch eher gegen einen „extern“ konzipierten Entwurf; vielmehr ist dafür mit einiger gedanklicher Vorarbeit – am ehesten in Jerusalem – zu rechnen. Immerhin fiele der Bildgedanke, übersetzt in religiöse *Sprache*, keineswegs aus dem „orthodoxen“ Spektrum antijüdischer Tradition heraus.⁷⁴

III.

Kommen wir wieder zurück zu Dan 9,27! In welcher Richtung die Erklärung gesucht wird, dürfte nun auf der Hand liegen.⁷⁵ Es genügt eine wörtliche Übersetzung des Verses, sofern man sich das Bild der Londoner Münze vor Augen hält. Akzeptiert man die häufige Vermutung einer Dittographie, lautet der entscheidende Satz: **וְעַל כַּנָּף שְׂקוּצִים מְשׁוּמִים**, d.h.: „und auf einem Flügel ist/sitzt ein verwüstendes Scheusal“, bzw. nach Auflösung der pejorativen Kodierung: „*Und auf einem Flügel ist/sitzt (der Götze) Baalschamem*“.

Es geht aber auch ohne die Textänderung: **וְעַל כַּנָּף שְׂקוּצִים מְשׁוּמִים**. In gewisser Weise „dekonstruiert“ diese Formulierung Baalschamem sogar noch gründlicher. Die Constructus-Verbindung ist dann nämlich, wie oft im Semitischen, als Ausdruck einer Attribuierung aufzufassen, so daß **כַּנָּף שְׂקוּצִים** heißt: „scheußlicher Flügel“. Nimmt man auch den Plural **שְׂקוּצִים** ernst, der am ehesten in bewußter Kontrast-Analogie zu **קוֹדֶשׁ קְדוּשִׁים** („Hochheiliges“, 9,24b⁷⁶) der Steigerung dient, kann man demnach übersetzen:

⁷¹ Vgl. etwa Greßmann (Anm. 29) 104: „in den halb-jüdischen Kreisen von Gaza“.

⁷² Hübner (Anm. 27) 128f.

⁷³ Nach unserer Quellenlage wäre sie nahezu analogielos. Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang noch das auf dem Tell Qasile (ohne archäologischen Kontext) gefundene Siegel, das eine stehende (?) männliche Figur mit Bart zeigt, die in der rechten hochgehaltenen Hand wohl einen Vogel trägt. B. Maisler, The Excavations at Tell Qasile. Preliminary Report, IEJ 1 (1950/51) 194-218, hier 212-214 mit Fig. 14 f und Pl. 37 F, sieht von daher eine Parallele zur Jehud-Drachme. Die Inschrift („the writing is poor and not uniform“) wird von Maisler als **עֲבַד הַמֶּלֶךְ** gelesen; davon erscheint mir allerdings die Lesung des *waw* nach der Photographie sehr fraglich (nachträgliches, an falscher Stelle eingetragenes *lamed*?). Maisler datiert das Siegel tentativ ins 5. Jh. und schreibt es einem Beamten der persischen Verwaltung zu. E. Stern (Anm. 42) 207 (mit Abb. 345) denkt unter Verweis auf die Jehud-Münze eher an das 4. Jh. Das Stück hätte eine gründliche Neubearbeitung verdient.

⁷⁴ Der schwer zu integrierende Kopf am unteren Bildrand bleibt freilich notgedrungen „eingeklammert“.

⁷⁵ Die folgende Korrelierung von Dan 9,27 und Jehud-Drachme ist im übrigen nicht von der vorstehenden Deutung des Flügelrads abhängig!

⁷⁶ So wie die „Salbung des Hochheiligen“ in V. 24 die Beschreibung der heilvollen Wiederherstellung Jerusalems beschließt, markiert der **מְשׁוּמִים** auf „greulichstem Flügel“ den Tiefpunkt der Entweihung des Tempels.

„Und auf greulichstem Flügel ist/sitzt ein Verwüster“.

In dieser Lesart wird das berüchtigte Objekt mithin nicht einmal seines Schimpfnamens gewürdigt und dennoch unverwechselbar bezeichnet, in gewisser Weise sogar beschrieben. Freilich konnte diese Beschreibung nur verstanden werden, sofern eine bildliche Darstellung nach Art „des Gottes auf dem Flügelrad“ den Lesern bekannt war.⁷⁷

Von hier aus lösen sich nun auch andere Schwierigkeiten. So hatten wir eingangs die Frage gestellt, wodurch der auf dem Brandopferaltar aufgestellte zweite Altar als Kultobjekt des Baalschamem kenntlich war. – Nach unserer Interpretation von Dan 9,27 trug er die bildliche Darstellung einer Gottheit, die als Baalschamem identifiziert und deren polemische Bezeichnung als שומם שקרין metonymisch auf den zusätzlichen Altar insgesamt übertragen wurde. Als ein zentrales Bildelement ist das in der Jehud-Drachme belegte Flügelrad als Thron des Himmelsgottes zu postulieren.⁷⁸

IV.

In Konsequenz der hier vorgeschlagenen Erklärung des textlichen und ikonographischen Befunds im Zusammenhang mit dem שומם שקרין drängen sich weitergehende historische Überlegungen auf, die zum Schluß wenigstens noch angedeutet werden sollen:

Gibt es eine ikonographische Kontinuität zwischen der spätpersischen Jehud-Münze (aus der Mitte des 4.Jh.s) und dem Altaraufsatz von Antiochus IV. Epiphanes im Jahr 167 v.Chr., dann kann diese eigentlich nur innerjüdisch, genauer innerhalb bestimmter Gruppen in Jerusalem vermittelt worden sein. Dies fügt sich bestens zum Gesamtbild des jüdisch-seleukidischen Religionskonflikts, wie es zuerst von E. Bickermann⁷⁹ entworfen und dann vor allem von M. Hengel⁸⁰ entfaltet wurde. Danach handelte es sich nicht – oder nicht allein – um eine von der Fremdherrschaft aufgezwungene Einführung eines hellenistischen Kultes. Vielmehr entsprachen die Maßnahmen – wenigstens zu Anfang – Eigenbestrebungen von Kreisen der Jerusalemer Oberschicht (im Umfeld der Tobiaden?), die sich auch religiös ihrer Umwelt öffnen wollten und sich dabei der Unterstützung der hellenistischen Staatsgewalt gegen die gewiß heftige innere Opposition versicherten. Nun sind uns authentische Eigenquellen der „Reformer“ kaum erhalten, sondern im wesentlichen solche der schließlich erfolgreichen Op-

⁷⁷ In eine ähnliche Richtung, aber doch mit anderen Akzenten (und ohne Bezugnahmen auf die Jehud-Drachme) gehen bereits Überlegungen von K. Koch (Anm. 16) 140: „Dn 9,27 'auf dem Flügel der Greuelwesen (*šiqqus*, Plural) befindet sich der *m'šomem*' legt nahe, an ein Symbol zu denken, das auf den Flügeln anderer Wesen aufruh (wie Jahwä einst auf dem Keruben thronte). Handelt es sich hier um astrale Symbole, wie sie sonst mit *ba'al šamem* in der Ikonographie erscheinen (Palmyra)?“

⁷⁸ Selbst der gegen die Sachlogik verwendete Singular כנף läßt sich von der Ikonographie der Jehud-Drachme her motivieren: zu sehen ist vorderhand ein Flügel (wie auch auf den Dionysos- und Triptolemos-Darstellungen), die Andeutung des zweiten erschließt sich nur bei sorgfältiger Betrachtung. Ein Bezug auf den u.a. auch in Samaria belegten Gott in der Flügelsonne bzw. die „bird deity“ (Y. Meshorer & Sh. Qedar, *The Coinage of Samaria in the Fourth Century BCE*, Jerusalem 1991, Pl. 2, 14 u. 3,21) wäre dagegen schon von dieser Formulierung her unwahrscheinlich.

⁷⁹ Bickermann (Anm. 11).

⁸⁰ Hengel (Anm. 11). Dagegen in neuerer Zeit insbesondere K. Bringmann, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa*, Göttingen 1983, der die religionspolitischen Maßnahmen von Antiochus IV. in Judäa primär aus der punktuellen, für Antiochus und vor allem seinen Gefolgsmann Menelaos verfahrenen politischen Konstellation in Jerusalem herleiten möchte.

position; deshalb lassen sich die Ziele der jüdischen Hellenisten nicht mit Gewißheit bestimmen. Einigermaßen wahrscheinlich ist jedoch, daß sie gar nicht daran dachten, den Gott ihrer Väter aufzugeben, sondern seinen Kult lediglich „zeitgemäß“ ausgestalten wollten. Dazu gehörten seine Bezeichnung als „Baalschamem – Himmelsherr“ und – nach der obigen Deutung von Dan 9,27 – bildliche Darstellungen, die diesen Gott zugleich anschaulich und identifizierbar machten. Sie konnten nach unserer These dafür auf längst Vorgedachtes zurückgreifen. – Dies impliziert freilich eine traditionsgeschichtliche Tiefe sog. „hellenisierender“ Konzeptionen, die wiederum ahnen läßt, wie bruchstückhaft das von den überlieferten Quellen vermittelte Bild des vorhasmonäischen Judentums (in Juda) sein dürfte.

Über die innerjüdische Legitimität solcher Positionen war jedenfalls dann geschichtlich entschieden, als sie – ob selbstinitiiert oder nicht – zwischen die Mühlsteine großer und kleiner politischer Interessenkonflikte gerieten, deren krisenhafte Zuspitzung schließlich in extreme Zwangsmaßnahmen der Fremdherrschaft umschlug: das Verbot von Tora und hergebrachtem Kult.

Liste der Abbildungen:

- 1a: Vs der Jehud-Drachme BMC Palestine, S. 181, Nr. 29; nach H. Kienle (Anm. 29) Tafel I.
- 1b: Dito Rs; nach Kienle, ebd. Tafel II.
- 2: Tetradrachme von Alexander dem Großen (Rs); nach Kienle, ebd. Tafel III, 6.
- 3: Stater des Satrapen Mazdaj/Mazaios (Vs; *ba'altarz*); nach Kienle, ebd. Tafel III, 7.
- 4: Stater des Satrapen Pharnabazos (Vs; *ba'altarz*); nach E. Babelon, *Traité des monnaies grecques et romaines* 3, Album des planches, Paris 1910, Pl. CVIII, 2.
- 5: Stater des Satrapen Pharnabazos (Vs [?]; *ba'altarz*); nach Barag (Anm. 29) 98.
- 6: Rs von Nr. 4 (*prnbzw klk*).
- 7: Rs (?) von Nr. 5 (*prnbzw klk*).
- 5: Münze des Datames (*trkmw*); nach Barag, ebd. 99.
- 6: Jehud-Münze mit Falke; nach Kienle, ebd. Tafel III, 1.