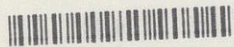


N12<511292659 021



UB Tübingen









theol

91-95  
1998

Christ-P.

**BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

Heft 91

141  
1012

München 1998

EINGEGANGEN

24. Juni 1998

ZA 3835

Heiv-Bibl



Hinweise der Redaktion:

Zur Veröffentlichung gelangen in erster Linie NOTIZEN, die nach Möglichkeit nicht mehr als 7 Textseiten umfassen sollen. Für ABHANDLUNGEN, die vor allem die exegetische Grundlagendiskussion betreffen, 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**

Heft 91

München 1998





Herausgeber: Prof. Dr.Dr. Manfred Görg, München

Redaktion: Dr. Augustin R. Müller, München

Druck: Druckerei u. Verlag K. Urlaub GmbH, Bamberg

2A 3835



INHALT

Seite

NOTIZEN

M. Görg:	Ein weiterer Skarabäus mit dem Hyksosnamen <i>Hj3n</i> aus Palästina/Israel . . . . .	5
L.D. Morenz:	Söhne und Frauen . . . . .	7
W.W. Müller:	Zum biblischen Personennamen Bimhāl (1Chr 7,33) . . . . .	12
H.-G. von Mutius:	Pirke Abot V,2 als Beleg für eine bisher unbekannte Fassung von Abrahams Stammbaum in Genesis 11,10-26 . . . . .	16

ABHANDLUNGEN

M. Görg:	Die Hieroglyphen: kein Krypto-Hebräisch. J.G.L. KOSEGARTEN und die Anfänge der deutschsprachigen Ägyptologie . . . . .	20
R. Hanig:	Smyrna und Ephesus. Einige Beobachtungen zum Verhältnis der beiden christlichen Gemeinden . . . . .	29
A. Nutt:	"Die lebensfördernde Macht der Göttin und ihre Vitalität" im Hintergrund von Hos 2 ? Ikonographische Untersuchungen . . . . .	47
C. Schäfer-Lichtenberger:	PTGJH - Göttin und Herrin von Ekron . . . . .	64
J. Schiller:	Bemerkungen zur Analyse und Interpretation von Psalm 99 . . . . .	77
B. Weber:	Psalm 100 . . . . .	90







## Ein weiterer Skarabäus mit dem Hyksosnamen *Hy3n* aus Palästina/Israel

*Manfred Görg - München*

Der Name des bekanntesten Hyksoskönigs *Hy3n* ist bisher mehrfach auf unterschiedlichen Textträgern innerhalb und außerhalb Ägyptens belegt<sup>1</sup>, aber allem Anschein nach bisher nur einmal aus Palästina, nämlich aus Geser<sup>2</sup>, wie von O. KEEL im Katalog der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel festgestellt wird<sup>3</sup>. Die Nachzeichnung der angehenden Skarabäenunterseite<sup>4</sup>, die nach der von O. TUFNELL gegebenen Klassifikation der Gruppe 3E1 gestaltet ist<sup>5</sup>, zeigt im Mittelstrang Titel und Namen des Hyksoskönigs, in den symmetrisch gestalteten Seitensträngen jeweils eine Folge von drei konventionellen Wunschhieroglyphen. Die Schreibung des Titels *hq3 h3swt* „Herrscher der Fremdländer“<sup>6</sup> ist unschön nach oben gedrängt, während der Name *Hy3n* selbst in der geläufigen ungelenkten Art mit einem breitangelegten *h* (mit Innenzeichnung), dem Doppelschilfblatt und einem hier zweifellos das ägypt. Alef artzeigenden Vogel geschrieben ist, wobei das abschließende *n* seinen Platz im freien Raum über der Flügelpartie des Vogels erhalten hat<sup>7</sup>.

Ein weiteres Exemplar dieses in Palästina gefundenen *Hy3n*-Skarabäus konnte ich nun vor kurzem in einem norddeutschen Privatbesitz ausfindig machen. Das Stück ist allerdings in ein Schmuckstück eingearbeitet, so daß eine Aufnahme und Nachzeichnung vorerst nicht möglich ist und es zunächst bei dieser Mitteilung bleiben muß. Nach glaubwürdiger Versicherung der

<sup>1</sup> Vgl. dazu zuletzt K.S.B. RYHOLT, *The Political Situation in Egypt during the Second Intermediate Period c. 1800-1550 B.C.*, Carsten Niebuhr Institute Publications 20, Kopenhagen 1997, 383-385. Ältere Zusammenstellungen bei G.T. MARTIN, *Egyptian Administrative and Private-Name Seals principally of the Middle Kingdom and Second Intermediate Period*, Oxford 1971, 91f. und O. TUFNELL, *Studies on Scarab Seals II: Scarab Seals and their Contribution to History in the Early Second Millennium B.C.*, Warminster 1984, 370.

<sup>2</sup> Vgl. R.A.S. MACALISTER, *The Excavation of Gezer. 1902-1903 and 1907-1909*, III, London, Pl. 204b, 16. A. KEMPINSKI, *Syrien und Palästina (Kanaan) in der letzten Phase der Mittelbronze IIB-Zeit (1650-1570 v. Chr.)*, ÄAT 4, Wiesbaden 1983, 75f. RYHOLT, *Situation*, 383.

<sup>3</sup> O. KEEL, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel, Von den Anfängen bis zur Perserzeit*. Einleitung, OBO SA 10, Freiburg Schweiz/Göttingen 1995, 233, § 632.

<sup>4</sup> Vgl. KEEL, *Corpus*, 233 Abb. 542. S. auch MARTIN, *Seals*, pl. 42A und TUFNELL, *Studies*, 371, Nr. 3214.

<sup>5</sup> Vgl. TUFNELL, *Studies*, 165: „Khyan and Yakubher use only 3E1“.

<sup>6</sup> Zum Gebrauch des Titels in der 2. Zwischenzeit vgl. zuletzt RYHOLT, *Situation*, 123-125.

<sup>7</sup> Die Anordnung ist auf den Skarabäen nicht stereotyp, vgl. etwa die Belegstücke bei RYHOLT, *Situation*, 48.



Besitzerin stammt der in bester Verfassung befindliche Skarabäus aus *tell bet-mirsim*, dessen alter Name leider noch immer nicht gesichert ist<sup>8</sup>. Die Rückseite dieses Skarabäus zeigt im Mittelstrang eine einwandfrei zentrierte und gut proportionierte Schreibung von Titel und Namen unter Wahrung der graphischen Besonderheiten v.a. in der Schreibung des Namens. Die beiden Seitenstränge bieten eine Dekoration mit drei Hieroglyphen, wobei jeweils oben und unten die *w3d*-Hieroglyphe<sup>9</sup>, und zwar oben in umgekehrter Position, unten normal, gesetzt ist und in der Mitte ein Zeichen steht, das nach vorläufiger Prüfung am ehesten dem ebenfalls mittleren Zeichen auf der Unterseite eines Skarabäus aus der Sammlung Bissing (Nr. 141)<sup>10</sup> entspricht, das nach der Bearbeitung von E. HORNING/ E. STAEHELIN ein umgekehrtes Gottes-Zeichen (*nfr*)“ sein soll<sup>11</sup>. Die Gestaltung unserer Skarabäenunterseite kommt insgesamt am ehesten der des Belegstücks aus der Sammlung Bissing nahe, nur daß statt des dort jeweils unten gesetzten *nfr*-Zeichens in unserem Fall das *w3d*-Zeichen wiederholt wird. Es liegt jedenfalls ein weiteres Exemplar des Typs TUFNELL 3E1 vor.

Die Lesung des Namens mit der Schreibung *H-jj-3-n* ist nach wie vor umstritten. Im Anschluß an die übliche Transkriptionspraxis des Mittleren Reichs und an eine offenbar jüngere Variantschreibung mit der *r*-Hieroglyphe<sup>12</sup> wäre am ehesten *h-jj-r/l-n* zu lesen, was wiederum zu mehreren Interpretationen Anlaß gegeben hat<sup>13</sup>. Eine syllabische Deutung, wie sie jüngst RYHOLT mit der Lesung „*h-ya-a-n*“ vertreten möchte<sup>14</sup>, erscheint mir dagegen nicht (mehr) haltbar. Zuletzt hat sich Th. SCHNEIDER im Anschluß an W. WARD für die Deutung des Namens als *Ḥayrān* „Auserwählter, Bester“ entschieden<sup>15</sup>.

<sup>8</sup> Vgl. zuletzt O. KEEL/ M. KÜCHLER, *Orte und Landschaften der Bibel 2: Der Süden*, Zürich-Göttingen 1982, 773f, wo eine Verbindung mit Eglon erwogen wird.

<sup>9</sup> Zu diesem Gebrauch der Hieroglyphe („reversed *w3d* sign“) vgl. jüngst D. BEN-TOR, *Egypt-Palestine Relations in the Middle Kingdom as Reflected by Contemporary Canaanite Scarabs*, IEJ 47, 1997 (162-189), 171f mit Fig. 3.14.

<sup>10</sup> Vgl. E. HORNING/E. STAEHELIN (Hg.), *Skarabäen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen*, Mainz 1976, 219, auch RYHOLT, *Situation*, 48. Nach HORNING/STAEHELIN ist hier das Fremdlandzeichen im Titel und das abschließende *n* des Namens „miteinander verwechselt“.

<sup>11</sup> HORNING/ STAEHELIN, *Skarabäen*, 218. Diese Deutung erscheint mir jedoch zweifelhaft.

<sup>12</sup> Vgl. W. WARD, *Some Personal Names of the Hyksos Period Rulers and Notes on the Epigraphy of their Scarabs*, UF 8, 1976 (353-369), 358.

<sup>13</sup> Vgl. die neueste Zusammenstellung bei Th. SCHNEIDER, *Ausländer in Ägypten während des Mittleren Reiches und der Hyksoszeit I: Die ausländischen Könige*, ÄAT 42, Wiesbaden 1998, 39f.

<sup>14</sup> RYHOLT, *Situation*, 128f.383.

<sup>15</sup> SCHNEIDER, *Ausländer*, 40.




## Söhne und Frauen

Ludwig D. Morenz, Tübingen

I.) „Der Asiat“ (*ʕm*) und „der zerbricht *Rtnnw*“ (*Sd-rtnnw*) - zwei bemerkenswerte Namen der Söhne eines Mannes aus dem Ostdelta aus der VI. Dynastie

H.G. Fischer veröffentlichte bei seiner Zusammenstellung von Objekten des späten Alten Reiches bis zum frühen Mittleren Reich aus dem Ostdelta einen fragmentarischen Steinblock aus Kom el Akhdar (Fig. 1) - wohl einen Teil eines Architravs<sup>1</sup>, zu dem ich zwei Bemerkungen bezüglich der Söhne anfügen möchte.

Fischer wies auf die Besonderheit hin<sup>2</sup>, daß der *ʕm* Genannte bezeichnet wird als „sein und ihr Sohn, sein und ihr Geliebter“ - *s3=f=s nrj=f=s*. Da die beiden Pronomen zweimal kurz hintereinander erscheinen, dürften sie tatsächlich beabsichtigt gewesen sein. Diese auffällige und bisher singular dastehende Form kann vielleicht mit Blick auf den anderen Sohn erklärt werden. Jener *Sd-rtnnw* nämlich wird nur als „sein Sohn“ - *s3=f* - bezeichnet. Seine Titel *hk3-ḥwt* - „Gutsvorsteher“ - und *smr* - „Freund“ - deuten darauf, daß er von beiden (Halb-)Brüdern der ältere Sohn ist, der seinem Vater *Hnmw-nḏm(.w)* im Amt nachfolgte, war dieser doch auch *hk3-ḥwt* - „Gutsvorsteher“ - und *smr w<sup>c</sup>.tj* - „einziger Freund“. Der andere Sohn dagegen war, wahrscheinlich ebenfalls gleich seinem Vater<sup>3</sup>, aber in der Bedeutungsskala wohl etwas weniger hoch *ḥrj tp nswt* - „Diener des Königs“. Von diesem Befund ausgehend, kann man erwarten, daß *ʕm* der Sohn der hier dargestellten Frau *Rwj* war, während *Sd-rtnnw* wahrscheinlich eine andere Frau zur Mutter hatte. Somit kann man weiter vermuten, daß *Hnmw-nḏm(.w)* schon vorher verheiratet war und daß *Sd-rtnnw* aus jener ersten Ehe stammt. Nach diesen Überlegungen kann man sogar noch weiter spekulieren, daß auf dem anderen, nicht erhaltenen Ende des Steinblockes *Hnmw-nḏm(.w)* nicht mit *Rwj*, sondern mit seiner anderen Frau, eben der Mutter des *Sd-rtnnw*, dargestellt wurde. Jedenfalls erklärt sich die Schreibung *s3=f=s* bei *ʕm*, wenn man für den nur als *s3=f* bezeichneten *Sd-rtnnw* eine andere Mutter annimmt.

Der fragmentarische, langrechteckige Steintafel stammt aus dem Ostdelta, und unter dieser geographischen Vorgabe sind die Namen der beiden Söhne des *Hnmw-nḏm(.w)* von besonderem Interesse, verweisen doch sowohl *ʕm* als auch *Sd-rtnnw* auf eine Beziehung nach Asien. Bei *ʕm* ist dies ganz offenbar. Im Namensteil *rtnnw*, geschrieben: , dürfte es sich um ein Toponym handeln, das man wohl am besten mit der bekannten Lokalität (*R*)*tnw*/*Rtnw*<sup>4</sup> in Beziehung setzen kann<sup>5</sup>. Hier

<sup>1</sup> H.G. Fischer, Some Early Monuments from Busiris, in the Egyptian Delta, in: MMJ 11, 1976, S. 5 - 24, wieder abgedruckt in: Ancient Egypt in the Metropolitan Museum Journal, New York 1977, S. 157 - 176, 158 - 160.

<sup>2</sup> Fischer, S. 160, Anm. 25 und S. 174.

<sup>3</sup> Fischer, S. 160.



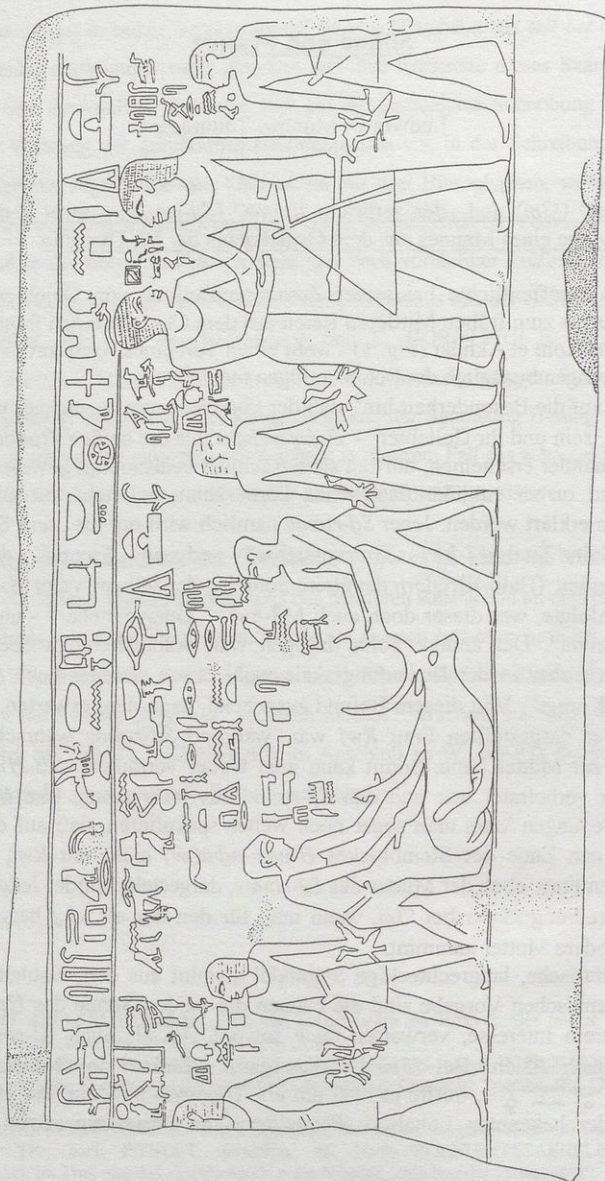


Fig. 1) Steinblock aus Kom el Akhdar, nach H.G. Fischer, Fig. 2.



handelte es sich um den ältesten Beleg für *Rtnw* in den ägyptischen Quellen, und Fecht postulierte, daß die seit der Sinuhe-Handschrift aus dem späten Mittleren Reich belegte Schreibung von *t* statt *ṯ* auf die Lautentwicklung zu einem unbekanntem Zeitpunkt bereits vor dem Mittleren Reich zurückgehen müßte, „denn die Aufnahme in die Schriftsprache kann erst nach vorangehender Einwurzelung in die Umgangssprache geschehen sein, die vom Grenzgebiet im Ostdelta ausgegangen sein muß“<sup>4</sup>. Diese Hypothese Fechts wird durch den Beleg aus Kom el Akhdar schön bestätigt, wobei das einzige kleine Problem die Schreibung von *Rtn(n)w* mit zwei *n* bleibt. Man kann den Namen *Sd-rtnnw* also vermutlich interpretieren als „der zerbricht Retjenu“. Diese Aussage ist nun aber als Personennamen ausgesprochen ungewöhnlich. Es klingt wie ein königliches Programm, ein Epitheton des ägyptischen Königs. Wegen der Besonderheit des Namens kann man nun vermuten, daß er anlässlich eines Asienfeldzuges verliehen wurde. Auf welches historische Ereignis genau sich das bezieht, läßt sich freilich nur raten. Immerhin erscheint mir diese Spielart der Namensgebung wahrscheinlich nach einem historischen Ereignis bemerkenswert. Ein möglicher Kandidat ist eine Expedition, von der in dem Grab des *Ppj-nḥ* aus der Zeit von Pepi II. in dessen Grab in Elephantine (sic) berichtet wird. Dort heißt es (Urk. I, 134,13 - 135,4):

*jw grt h3b.n w(j) ḥm=f r ḥ3s.t ʿ3m*  
*r jn.t n=f smr w<sup>c</sup>.tj* 
*mdh-nḥn K3-ʿpr*  
*mr-ʿ ḥḥ-nḥt*
  
*wn ḥr sp.t kbn.t jm r Pwnt*  
*sk sm3.n sw ʿ3m.w ḥ ḥrj.w-š<sup>c</sup>*  
*ḥn<sup>c</sup> tz.t n.t mš<sup>c</sup> n.t ḥn<sup>c</sup>=f*  
 ...  
 ...  
 ... ʿ3m.w pf  
*sbh3.y sm3.w jm=sn*  
*ḥn<sup>c</sup> tz.t n.t mš<sup>c</sup> n.t ḥn<sup>c</sup>(=f)*

Es schickte mich aber Seine Majestät aus zu dem Fremdland des Asiaten  
 um zu ihm zu bringen den einzigen Freund 
*den Schiffbaumeister K3-ʿpr*  
*den Vorsteher der Fremdsprachigen ḥḥ-nḥt,*
  
 die dort beim Bauen eines „Byblosschiffes“ für Punt waren.

<sup>4</sup> Auffällig sind die Varianten *tnw*, *rtnw* und *rtnw* als Namen offenbar derselben Lokalität in ägyptischen Texten. G. Fecht schlug eine Verbindung mit der semitischen Wurzel *rzj* vor, wobei man in *-anu* eine Endung zu erkennen habe, also etwa „mageres/schlechtes Land“, Sinuhes Zweikampf als Handlungskern des dritten Kapitels des Sinuhe-„Romans“, in: Studien zur Sprache und Religion Ägyptens (FS Westendorf), Göttingen 1984, S. 465 - 485, S. 473 - 477, Kommentar zu Vers 14.

<sup>5</sup> Fischer, S. 160f. mit Anm. 27 und S. 175.

<sup>6</sup> Fecht, S. 476.



Und zwar haben die Asiaten unter den Wüstenleuten (*hrj.w-š*) beide gemetzelt,  
zusammen mit der Truppe von Soldaten, die mit ihnen war.  
(Ich brachte zurück die Leichname nach Ägypten<sup>7</sup> und  
Ich handelte gegen o.ä.) diese Asiaten,  
Einer, der in die Flucht schlägt die Mörder unter ihnen,  
zusammen mit der Truppe von Soldaten, die mit mir war.

An diesem hier nicht *in extenso* zu kommentierenden Text ist u.a. interessant, daß als Leiter der Expedition wegen Bauholzes für Schiffe ein Fachspezialist, der Schiffbaumeister *K3-pr*, und außerdem ein Sprachkundiger (der Vorsteher der Fremdsprachigen *nh-nht*), offenbar zuständig für den Kontakt mit der einheimischen Bevölkerung, genannt werden.

Bei *3m* ist übrigens nicht sicher, und m.E. nicht einmal wahrscheinlich, daß es sich um einen Asiaten handelt. In die Namensgebung könnte wieder der Bezug dieser Familie im Nordosten Ägyptens zu Asien eingeflossen sein.

## II.) *Mry-3* - ein Mann mit einer Haupt- und fünf Nebenfrauen aus Achmim

*Mry-3* aus Hagarse<sup>8</sup>, der wahrscheinlich in die Zeit kurz nach dem Ende der VI. Dynastie zu datieren ist<sup>9</sup>, hatte anscheinend sechs Frauen (Fig. 2)<sup>10</sup>. Nur die erste trug allerdings die für verheiratete Frauen von Rang im späten Alten Reich und in der Ersten Zwischenzeit typischen Titel *hm.t ntr hwt-hr* - „Priesterin der Hathor“ - und *hkr.t nswt w.t* - „einziger Königsschmuck“. Sie hatte keine Kinder, während die anderen fünf Frauen keine Titel tragen, aber Kinder hatten<sup>11</sup>. Sie sind auf der Nordwand in einer Reihe hinter den Töchtern auf das sitzende Ehepaar zu schreitend dargestellt. Damit erscheinen sie gegenüber *Jsj* in ikonographisch deutlich untergeordneter Position. Nach altorientalischen einschließlich alttestamentlicher Parallelen kann man dies wohl so interpretieren, daß die (Haupt-)Frau kinderlos blieb und der Mann deshalb mit anderen (Neben-)Frauen Kinder zeugte. Dies würde erklären, warum in dem Grab sonst immer wieder die (Haupt-)Frau *Jsj* zusammen mit *Mry-3* dargestellt wurde.

<sup>7</sup> Ganz klar geht es in dem Auftrag des Königs darum, die Leichname der bei der Expedition ins Ausland Ermordeten zurück nach Ägypten zu bringen. Dieses Motiv der Heimholung eines im Ausland Gestorbenen erscheint auch in der Inschrift des *S3bnj*, Urk. I, 135 - 140, wobei hier ein persönliches Interesse hereinspielt, handelt es sich bei *S3bnj* doch um den eigenen Vater.

<sup>8</sup> N. Kanawati, *The Tombs of El-Hagarsa III*, Sydney 1995, S. 25 - 43.

<sup>9</sup> Kanawati, S. 28f.

<sup>10</sup> Kanawati, pl. 9, 16 und 42.

<sup>11</sup> Kanawati, S. 25-7.



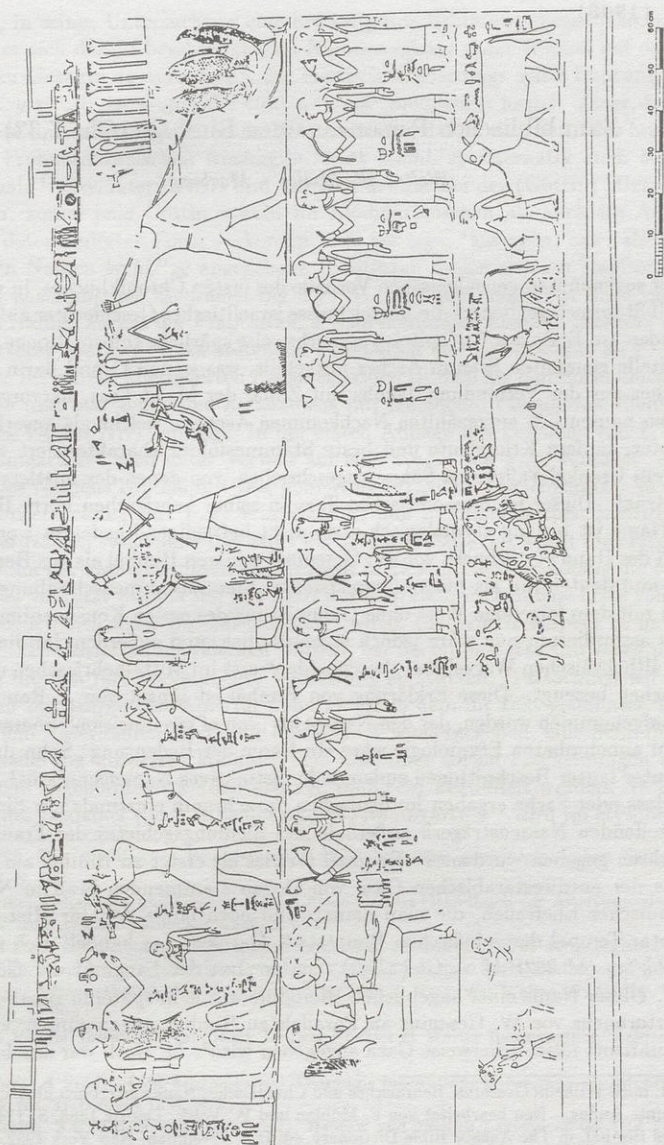


Fig. 2) Aus dem Grab des Mry-3 aus Hagarse, nach N. Kanawati, pl. 42.



## Zum biblischen Personennamen Bimhāl (1Chr 7,33)

Walter W. Müller – Marburg

In der sogenannten genealogischen Vorhalle des ersten Chronikbuches, in welcher nach den zwölf Stämmen gegliedert die Verzeichnisse israelitischer Geschlechter aufgeführt werden, werden am Ende des 7. Kapitels vergleichsweise spärliche Informationen über den an letzter Stelle genannten Stamm Ascher mitgeteilt, was seinen Grund darin haben mag, daß Ascher aus der Verbindung Jakobs mit Zilpa, der Magd Leas, hervorgegangen ist. Unter den namentlich aufgezählten Nachkommen Aschers, welche als auserlesene Familienhäupter, tapfere Kriegerleute und beste Stammesführer charakterisiert werden, werden seinem Urenkel Yaflet drei Söhne zugeschrieben, von denen der mittlere den Namen Bimhāl trägt. Dieser im massoretischen Text in seiner hebräischen Form Bimhāl überlieferte Name ist bislang etymologisch noch nicht befriedigend gedeutet worden. Ältere Auflagen des Handwörterbuchs von W. Gesenius<sup>1</sup> erklären Bimhāl als aus Ben Mōhāl entstanden und deuten ihn als *filii circumcissionis*. Eine Zusammenschreibung des Wortes für Sohn mit dem folgenden Wort ohne Geminierung des ersten Konsonanten als Markierung des assimilierten *nūn* wäre jedoch ungewöhnlich, und außerdem ist die Nebenform *mhl* zur althebräischen Wurzel *mūl* „beschneiden“ erst im Mittelhebräischen und Jüdisch-Aramäischen bezeugt. Diese Erklärung von Bimhāl ist jüngst von J. Randall O’Brian wieder aufgenommen worden, der den Namen als „son of circumcison“ übersetzt<sup>2</sup>. Außer der kaum annehmbaren Etymologie wäre ein Name der Bedeutung „Sohn der Beschneidung“ unter lauter Beschnittenen zudem kein distinktives Namensmerkmal. Namen wie Frank, Hess oder Sachs ergaben im deutschen Sprachraum einstmals nur Sinn, wenn sie den betreffenden Namensträgern außerhalb des Siedlungsgebietes der Franken, Hessen oder Sachsen gegeben wurden. F. Hommel verwies als erster zu Bimhāl auf den Namen einer aus der nordwestarabischen Oase von Dedān stammenden Frau in Namenslisten fremdländischer Ehefrauen, die man damals und noch lange Zeit für Hierodulen hielt, am ‘Athtar-Tempel der minäischen Hauptstadt Qarnāwu; es handelt sich um den Namen *bmhl/‘zy* (M 392B,16 = Gl 1270,3), den er „mit der Langmut der Göttin ‘Uzzā“ deutete<sup>3</sup>. Dieser Name einer angeblichen Hierodule wurde in späteren Bearbeitungen des Handwörterbuchs von W. Gesenius als Parallele zu Bimhāl aufgenommen, wo allerdings als Herkunftsort fälschlicherweise Gaza angegeben wird<sup>4</sup>. M. Noth war anscheinend auch

<sup>1</sup>so z.B. noch Wilhelm Gesenius’ Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Neunte Auflage. Neu bearbeitet von F. Mühlau und W. Volk. Leipzig 1883, S. 114.

<sup>2</sup>Artikel Bimhal, in The Anchor Bible Dictionary, ed. D.N. Freedman. New York 1992, I, 743.

<sup>3</sup>Fritz Hommel, Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. Ein Einspruch gegen die Aufstellungen der modernen Pentateuchkritik. München 1897, S. 240.

<sup>4</sup>so zuletzt Wilhelm Gesenius’ Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 17. Auflage. Bearbeitet von F. Buhl. Leipzig 1915, S. 103.



außerstande, in seiner Untersuchung eine befriedigende Erklärung dieses Namens zu geben, so daß er sich darauf beschränkte, im Namensregister unter Bimhāl auf das von F. Hommel dazu Gesagte zu verweisen<sup>5</sup>, der inzwischen allerdings seine Deutung des Namens *bmhl*/'zy zu „in der Gunst der Göttin 'Uzzā“ modifiziert hatte<sup>6</sup>. Jener dedānische Frauennamen könnte allerdings unter der Voraussetzung, daß *hl* eine Form des bestimmten Artikels im Frühnordarabischen wiedergibt, statt *b-mhl*-'zy alternativ auch *b-m-hl*-'zy, d.h. Bi-mā-hal-'Uzzay, interpretiert und durch „Fürwahr bei der (Göttin) 'Uzzay“ übersetzt werden, zumal jene Göttin sowohl im Altsüdarabischen als auch im Arabischen stets in der determinierten Form vorkommt, d.h. als 'zyn, 'Uzzayān, bzw. als al-'Uzzā. Beide für den Namen *bmhl*/'zy angegebene Deutungen finden sich im Kapitel über die Namenlisten ausländischer Ehefrauen bei S.F. Al-Said<sup>7</sup>, der allerdings dazu neigt, den vorliegenden Namen als aus der Präposition *b*, dem nominalen Element *mhl* und dem Namen der Gottheit 'Uzzay / 'Uzzā bestehend zu erklären und im Anschluß an F. Hommel den im Alten Testament überlieferten Personennamen Bimhāl als Kurzform eines mit der Präposition *b* und *mhl* gebildeten Satznamens mit fehlendem theophoren Element „bei der Güte (des Gottes NN)“ ansieht. In der ersten Auflage des Lexikons von L. Koehler und W. Baumgartner<sup>8</sup> wird unter Verweis auf eine Studie von F.V. Winnett<sup>9</sup> der erste Konsonant des Namens Bimhāl mit *ben*, dem Wort für „Sohn“ gleichgesetzt. In der dort erwähnten Untersuchung legt F.V. Winnett dar, daß in thamūdischen Inschriften das zwischen zwei Namen stehende *b* das Wort für „Sohn“ ausdrücke, somit die erstgenannte Person der Sohn der zweitgenannten sei. Er stellt in diesem Zusammenhang die Frage, ob *bin* nicht zu *bi* verkürzt worden sei, und führt aus dem Hebräischen eine Liste von Namen an<sup>10</sup>, unter denen sich auch Bimhāl befindet, „where the *bēth* is suspect of having the force of *son*“. Die zitierten hebräischen Namen, bei denen das *bēth* mit *hireq* punktiert ist, scheinen die von ihm vorgebrachte Vermutung zu stützen. Tatsächlich wird in den thamūdischen Inschriften das Wort für Sohn zwischen dem im Text genannten Namens-träger und dem Vaternamen öfters nur durch ein *b* wiedergegeben, eine Schreibung, die auf eine Nasalierung hinweisen könnte<sup>11</sup>. Ob allerdings solche Erscheinungen auch für das Hebräische angenommen werden können, muß sehr bezweifelt werden. In der dritten Auflage des Lexikons von L. Koehler und W. Baumgartner<sup>12</sup> wird im etymologischen

<sup>5</sup>Martin Noth, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung. Stuttgart 1928, S. 239.

<sup>6</sup>Fritz Hommel, Ethnologie und Geographie des Alten Orients (Handbuch der Altertumswissenschaft. 3. Abteilung, 1. Teil, 1. Band) München 1926, S. 604.

<sup>7</sup>Said F. Al-Said, Die Personennamen in den minäischen Inschriften. Eine etymologische und lexikalische Studie im Bereich der semitischen Sprachen (Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz. Hrsg. von Walter W. Müller. Band 41) Wiesbaden 1995, S. 208.

<sup>8</sup>Lexicon in Veteris Testamenti Libros ed. Ludwig Koehler et Walter Baumgartner. Leiden 1953, S. 132.

<sup>9</sup>F.V. Winnett, A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions (University of Toronto Studies, Oriental Series, No. 3) Toronto 1937, S. 21.

<sup>10</sup>nach F. Brown, S.R. Driver and C.A. Briggs, Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Oxford 1907, S. 122.

<sup>11</sup>Walter W. Müller, Das Frühnordarabische. Thamudisch (einschließlich des Taimanischen), in Grundriß der Arabischen Philologie. Band I: Sprachwissenschaft, hrsg. von Wolfdietrich Fischer. Wiesbaden 1982, S. 19.

<sup>12</sup>Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament von Ludwig Koehler und Walter Baumgartner. Dritte Auflage neu bearbeitet von Walter Baumgartner. Leiden 1967, S. 131.



Teil zum Namen Bimhāl lediglich noch auf den in den šafaitischen Inschriften bezeugten Personennamen *mhl*<sup>13</sup> verwiesen, der im arabischen Onomastikon Entsprechungen im Männernamen Mahal<sup>14</sup> und in den Frauennamen Mahl, Mahal und Mahlā<sup>15</sup> hat, welche durch Wörter der Bedeutungen „Gelassenheit, Würde, Bedächtigkeit, Güte“ erklärt werden. Die Richtigkeit des im qatabānischen Graffito Ja 1112 vom Herausgeber<sup>16</sup> *mhl* gelesenen Namens muß bezweifelt werden, da eine Lesung *mhr* wahrscheinlicher ist. In der Neubearbeitung des Handwörterbuchs von W. Gesenius<sup>17</sup> wird unter Bimhāl ebenfalls der šafaitische Personennamen *mhl* angeführt, ohne daß jedoch vermerkt wird, welcher Zusammenhang zwischen den beiden Namensbestandteilen besteht, d.h. wie das *bi-* des hebräischen Namens erklärt werden könnte.

Ein Hinweis auf eine plausible Etymologie ist möglicherweise in der griechischen Namensform Βαμαηλ zu erkennen, womit in der Septuaginta der im massoretischen Text als Bimhāl überlieferte Name wiedergegeben wird. Es sei hier eine Deutung der griechischen Namensform als aus drei Elementen bestehend erwogen, nämlich aus der Präposition *ba-*, der Affirmativ-Partikel *mā-* und dem Gottesnamen *-’ēl*. Ein solcher Personennamen wäre demnach zu übersetzen „Fürwahr bei Gott“ oder eventuell „Fürwahr mit Gott“ bzw. „Fürwahr in Gott“, je nachdem, welche Bedeutung man der Präposition *ba-* unterlegt. Die Anregung zu dieser Deutung gab ein Inschriftenfund, der jüngst von einem archäologischen Team der Universität Sydney unter Leitung von Dr. Peter Magee in Muweilah in den Vereinigten Arabischen Emiraten gemacht wurde. In einer Siedlung, welche durch Feuer zerstört worden war, fand man in einem Gebäude, welches etwa zwischen 750 und 600 v. Chr. bestanden haben dürfte, das Bruchstück eines Tongefäßes, in welches vor dem Brennen drei Schriftzeichen eingeritzt worden waren. Bei den Schriftzeichen handelt es sich um Buchstaben der frühen paläographischen Stufe der altsüdarabischen, d.h. sabäischen Monumentalschrift, die mit eindeutiger Sicherheit als *bml* gelesen werden können<sup>18</sup>. Da im Semitischen die Lautfolge *b* und *m* in einer dreiradikaligen Wortwurzel inkompatibel ist, darf vermutet werden, daß es sich nicht um einen Einwortnamen handelt, sondern um einen zusammengesetzten Namen, für den sich die gleiche Deutung anbietet, wie sie bereits für Βαμαηλ vorgeschlagen wurde, nämlich als eine aus drei Teilen bestehenden Präpositionsverbindung, das heißt aus der Präposition *b-* (*ba-* bzw. *bi-*), der Partikel *-m* (*-mā*) und dem theophoren Element *-(’)l* (*-il* bzw. *-ēl*). Für weitere mit der Präposition *b-* gebildete Eigennamen sei verwiesen auf qatabānisch *b’l*, Bi’il (Lu 40,1<sup>19</sup>), ein Name, der auch im Šafaitischen und Thamūdischen vorkommt, sowie auf den noch durch die arabische Überlieferung bezeugten Frauennamen Billāhi<sup>20</sup>. Als Parallelen zu mit einem auf eine Präposition folgenden verstärkenden oder hervorhebenden Enklitikum *-m* (+ Vo-

<sup>13</sup>G. Lankester Harding, *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions* (Near and Middle East Series 8) Toronto 1971, S. 572.

<sup>14</sup>Mu’ğam asmā’ al-‘Arab (Mausū‘at as-Sulṭān Qābūs li-asmā’ al-‘Arab) Masqaṭ/‘Umān – Bairut/Lubnān 1991, S. 1693.

<sup>15</sup>Hazā’ b. ‘Īd aš-Sammārī, Ğamharat asmā’ an-nisā’ wa-a-lāmihinna. Hā’il 1990, S. 710f.

<sup>16</sup>A. Jamme, *Miscellanées d’ancien [sic] arabe*. III. Washington, D.C. 1972, S. 12 und Plate 1.

<sup>17</sup>Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, bearbeitet und hrsg. von Rudolf Meyer und Herbert Donner. 18. Auflage. 1. Lieferung. Berlin 1987, S. 156.

<sup>18</sup>Walter W. Müller, *Zur Inschrift auf einem Krugfragment aus Muweilah*, in *Arabian Archaeology and Epigraphy* (im Druck).

<sup>19</sup>A. G. Lundin, *Spisok žrecov ‘Amma*, in *Palestinskij Sbornik* 27 (1981), S. 33.

<sup>20</sup>Theodor Nöldeke, *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*. Strassburg 1904, S. 105.



kal) seien genannt Lemū'el (Vulgata Lamuhel) mit der Variante Lemō'el (Spr 31,1 und 4), der Name eines Königs des ismaelitischen Stammes Maśśā', dessen Bedeutung wie der des gerschonitischen Leviten Lā'el (Num 3,24) „Fürwahr Gott zugehörig“ bzw. „Gott zugehörig“ ist<sup>21</sup>, sowie die alternative Interpretation des bereits erwähnten dedänischen Frauennamens *bml/zy* als „Fürwahr bei der (Göttin) 'Uzzay“.

In diesem Beitrag sollte zur Diskussion gestellt werden, daß der biblische Personennamen Bimhāl, dessen hebräische Form bisher nicht befriedigend erklärt werden konnte, in seiner griechisch überlieferten Form Βαμαηλ als „Fürwahr bei Gott“ gedeutet werden kann, was durch einen epigraphischen Fund von der Arabischen Halbinsel und durch weitere Parallelen gestützt wird.

---

<sup>21</sup>Hans Rechenmacher, Personennamen als theologische Aussagen. Die syntaktischen und semantischen Strukturen der satzhaften theophoren Personennamen in der hebräischen Bibel (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament. 50) St. Ottilien 1997, S. 34f.



Pirke Abot V,2 als Beleg für eine bisher unbekannte Fassung von Abrahams Stammbaum in Genesis 11,10-26

Hans-Georg von Mutius, München

Der Mischnatraktat Pirke Abot oder "Sprüche der Väter" nimmt als Sentenzensammlung haggadischen und ethischen Charakters in der Mischna eine Sonderstellung ein, weil er kein halachisches Material enthält und wohl erst um 300 n.Chr. in das genannte Gesetzeswerk nachträglich eingefügt worden ist.<sup>1</sup> Das fünfte Kapitel dieses Traktates enthält eine Zusammenstellung von Sentenzen, deren Ordnungsprinzip eine bestimmte Zahl darstellt. Das Kapitel beginnt mit einer Zehnerreihe; und der zweite Vers lautet folgendermaßen:

עשרה דורות מאדם עד נח, להודיע כמה ארך אפים לפניו,  
שכל הדורות היו מכעיסין ובאין עד שהביא עליהם את מי  
המבול.

עשרה דורות מנח עד אברהם, להודיע כמה ארך אפים לפניו,  
שכל הדורות היו מכעיסין ובאין עד שבא אברהם וקבל  
(עליו) שכר כלם.<sup>2</sup>

"Zehn Generationen waren es von Adam bis zu Noach. Damit sollte kundgetan werden, wie groß die von ihm geübte Langmut war.<sup>3</sup> Denn alle Generationen erzürnten (ihn) fortlaufend, bis er (die Geduld verlor und) die Wasser der Sintflut über sie kommen ließ.

Zehn Generationen waren es von Noach bis zu Abraham. Damit sollte kundgetan werden, wie groß die von ihm geübte Langmut war. Denn alle Generationen erzürnten (ihn) fortlaufend, bis Abraham kam und den ihnen allen zugedachten Lohn empfang(?)."

<sup>1</sup> Siehe etwa G.Stemberger: Einleitung in Talmud und Midrasch, 8.Aufl., München, 1992, S.120 und S.127.

<sup>2</sup> Text nach: סדר נוזיקין - ששה סדרי משנה - hrsg. von Ch.Albeck und Ch.Jallon, 2. Aufl., Tel-Aviv, 1959, S.374.

<sup>3</sup> Wörtlich müßte der hebräische Text hier und in der nachfolgenden Parallelformulierung so wiedergegeben werden: "... wieviel Langmut vor ihm war." Da die Kunst des Übersetzens jedoch nicht nur in der Wiedergabe des Gesagten, sondern auch in der Wiedergabe des Gemeinten besteht, sei der Leser gebeten, sich an die Übersetzung im laufenden Text zu halten.



Von der textkritisch und inhaltlich schwierigen Schlußbemerkung einmal abgesehen, deren Verständnis hier nicht weiter erörtert zu werden braucht, ergibt sich als Aussageinhalt, daß die Zeitspanne von Adam bis Noach und dann wiederum von Noach bis Abraham jeweils zehn Generationen ausmachte. Schaut man sich den Bibeltext daraufhin an, so läßt sich anhand des Stammbaums von Genesis 5 die erste Zahlenangabe klar verifizieren. Die Stammreihe dort weist nämlich folgende Namen auf: Adam - Seth - Enosch - Kenan - Mahalalel - Jared - Henoah - Metuschelach - Lamech - Noach. Von Adam bis Noach sind dies in der Tat zehn Generationen. Schwieriger wird es mit der zweiten Angabe. Der Stammbaum Abr(ah)ams beginnt in Gen. 11,10 mit Sem, dem Sohne Noachs. Bis Vers 26 ergibt sich nach dem masoretischen Text die folgende Stammreihe: Sem - Arpachschad - Schelach - 'Eber - Peleg - Re'u - Serug - Nachor - Terach - Abra(ha)m.<sup>4</sup> Auch diese Liste enthält zehn Glieder. Mit Noach als Vater Sems ergeben sich jedoch elf Glieder bzw. elf Generationen. Sowohl die jüdische<sup>5</sup> als auch die nichtjüdische Forschung<sup>6</sup> hat in der Vergangenheit dieses Problem so zu lösen versucht, daß sie in der Pirke-Abot-Stelle Noach aus der Zählung ausnahm und die zweite Reihe mit Sem einsetzen ließ. Dies ist kaum nachvollziehbar. Aus unangebrachter Ehrfurcht gegenüber dem masoretischen Bibeltext hat man hier elementare Grundsätze sauberer philologischer Arbeit über Bord geworfen und den literarischen Kontext der fraglichen Formulierung leichtfertig ignoriert. Die Worte עשרה דורות מנח עד אברהם bilden nämlich einen Parallelismus zu den vorausgehenden Worten עשרה דורות מאדם עד נח. In dieser ersten Formulierung ist Adam ganz eindeutig integrierter Bestandteil der Zehnerreihe; deswegen muß auch Noach in der zweiten Formulierung in die dortige Zehnerreihe mit eingebaut werden. Man kann das (ך) מ vor אדם nicht einschließend deuten und gleichzeitig das (ך) מ vor נח in der unmittelbar folgenden Parallelformulierung ausschließend interpretieren! Da in beiden

<sup>4</sup> Die beiden Brüder Abra(ha)ms, nämlich Nachor und Haran, die in Vers 26 neben Abra(ha)m genannt werden, darf man hier und im folgenden getrost außer Betracht lassen.

<sup>5</sup> Siehe etwa J.Goldin: The Fathers According to Rabbi Natan, New Haven, 1955 (Yale Judaica Series X), S.131 und S.205, bei der Analyse einer auf Pirke Abot basierenden Nachfolgeschrift aus talmudischer Zeit.

<sup>6</sup> Siehe schon K.Marti und G.Beer: Die Mischna. IV.Seder. Neziqin. 9.Traktat. 'Abot (Väter), Gießen, 1927, S.119.



Zehnerreihen die Nachfolgepräposition ךַ den jeweiligen Zielpunkt einschließt und in der ersten Zehnerreihe das (ך) ן den Anfangspunkt ןאד einschließt, muß auch das (ך) ן in der zweiten Zehnerreihe den von ihm bezeichneten Anfangspunkt ןא einschließen.<sup>7</sup> Eine dem Befund des masoretischen Textes Rechnung tragende Darstellung hätte die ersten zehn Generationen wie hier von Adam bis Noach gehen lassen und die zweiten zehn Generationen, die bei Abra(ha)m enden, mit Sem, dem Sohn Noachs, einsetzen lassen. Wenn man nun die Frage stellt, welche Konsequenzen eine saubere philologische Analyse des vorfindlichen Textes von Pirke Abot V,2 für den Stammbaum Abra(ha)ms in Gen.11,10ff hat, so ist ein Blick in den Septuagintatext methodisch durchaus hilfreich. Die Septuaginta fügt nämlich in Vers 12 als Sohn Arpachschads einen gewissen Kainan ein und macht in Vers 13 Kainan zum Vater des Schelach, der im griechischen Text Sala genannt wird.<sup>8</sup> Der Stammbaum Abra(ha)ms weist also von Sem an gezählt in der Septuaginta elf Generationen auf, und mit Noach als Vater Sems zwölf. Hinzu kommen in der Septuaginta bei den Vorfahren Abra(ha)ms Zeugungs- und Lebensdaten, die von den Zahlen im masoretischen Text zum Teil beträchtlich abweichen.<sup>9</sup> In der Septuaginta liegt also ein Text vor, der gegenüber der masoretischen Fassung in der Zahl der Generationen von Sem bzw. von Noach bis Abra(ha)m nach oben abweicht und auch noch andere Unterschiede aufweist. In Anbetracht dieses Befundes darf man schon rein theoretisch die Möglichkeit nicht ausschließen, daß es genausogut auch Rezensionen gegeben haben

<sup>7</sup> Der Tatbestand, daß schon im biblischen Hebräisch die Präposition ךַ sowohl in einer den Anfangspunkt mit einschließenden Funktion als auch in einer den Anfangspunkt ausschließenden Funktion verwendet wird, bleibt hiervon völlig unberührt. Siehe etwa die Belege bei L.Koehler/W.Baumgartner: Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 3.Aufl., Bd.I, Leiden u.a., 1995, S.565b. Zur nachträglichen Rechtfertigung des hier kritisierten Vorgehens kann dieser Umstand nämlich in keiner Weise herangezogen werden. Die formale, syntaktische und inhaltliche Struktur der Pirke-Abot-Passage läßt bei der Deutung der Präposition nicht den geringsten Interpretationsspielraum zu.

<sup>8</sup> Siehe den Text der Ausgabe von J.W.Wevers: Septuaginta - Vetus Testamentum Graecum ... vol.I: Genesis, Göttingen, 1974, S.144. Zur Abweichung dort vergl. u.a. D. Fraenkel: Die Überlieferung der Genealogien Gen 5:3-28 und Gen 11:10-26 in den "Antiquitates Iudaicae" des Flavius Iosephus; in: De Septuaginta - Studies in Honour of J.W.Wevers on his Sixty-fifth Birthday, hrsg. von A.Pietersma und C.Cox, Mississauga, Ontario, 1984, S.186f und S.188f.

<sup>9</sup> Vergl. hierzu schon die tabellarische Übersicht bei J.Skinner: A Critical and Exegetical Commentary on Genesis, 2.Aufl., Edinburgh, 1930, S.233.



kann, die im Vergleich zum masoretischen Text eine kürzere Ahnenreihe Abra(ha)ms aufgewiesen haben. Der Beleg in Pirke Abot V,2 spricht sehr stark zugunsten dieser Möglichkeit. Eine ehrliche Analyse, die den Schwierigkeiten nicht ausweicht, sondern die den Parallelismus von עשרה דורות מנח עד אברהם mit der vorangegangenen Aussage עשרה דורות מאדם עד נח wirklich ernst nimmt und über die Verwendungsweise auch des עד nicht hinwegsieht, führt unausweichlich zur Konfrontation mit dem Befund des masoretischen Textes. Die Sprucheinheit in Pirke Abot V,2 reflektiert eine biblische Textfassung, bei der im Stammbaum Abra(ha)ms ein Glied x, das in der masoretischen Überlieferung Enkel von y ist, unter Ausfall des Zwischenglieds zum Sohn von y gemacht worden sein muß. In dieser Fassung von Gen.11,10ff muß die Anzahl der Generationsglieder von Sem bis Abra(ha)m bloß neun, und mit Noach als Vorvater zehn betragen haben. Obwohl es sich hier nur um eine indirekte Textbezeugung handelt, darf man die Pirke-Abot-Passage als Zeugnis alttestamentlicher Textgeschichte mit einigem Interesse zur Kenntnis nehmen.



## Die Hieroglyphen: kein Krypto-Hebräisch

J.G.L. KOSEGARTEN und die Anfänge der deutschsprachigen Ägyptologie

*Manfred Görg - München*

In der einschlägigen Wissenschaftsgeschichte gilt es anscheinend als sichere Lehrmeinung, daß die deutschsprachige Ägyptologie als philologische Disziplin innerhalb der Orientwissenschaften mit R. LEPSIUS (1810-1884) ihren eigentlichen Anfang genommen habe, um mit ihm als erstem Rezipienten und Fortentwickler der revolutionären Entdeckungen J.F. CHAMPOLLIONS zur Klärung der ägyptischen Hieroglyphenschrift zugleich den prominentesten Exponenten der Fachrichtung im akademischen Lehrbetrieb und öffentlichen Bewußtsein des 19. Jahrhunderts vorzuweisen. So hat das eigens zum 100. Todestag LEPSIUS veranstaltete Symposium in Halle<sup>1</sup> ohne Umschweife den Weg von CHAMPOLLION zu LEPSIUS beschritten, ohne den in dieser Periode sich abzeichnenden Rezeptionsprozessen und deren Trägern im einzelnen noch besondere Aufmerksamkeit zu schenken<sup>2</sup>. Für die Vermittlung im deutschen Sprachraum werden lediglich C.C.J. BUNSEN<sup>3</sup> und W. von HUMBOLDT<sup>4</sup> gewürdigt. Die Leistungen von LEPSIUS können freilich nur dann

<sup>1</sup> Vgl. dazu E. FREIER/W.-F. REINICKE (Hg.), Karl Richard Lepsius (1810-1884), Akten der Tagung anläßlich seines 100. Todestages, 10.-12.7.1984 in Halle, Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 20, Berlin 1988. Die Herausgeber bezeichnen LEPSIUS u.a. als „Begründer der Ägyptologie als eigenständige Wissenschaftsdisziplin“. F. HINTZE/R. RÜHLMANN, Karl Richard Lepsius, ebd. 17-28, nennt ihn den „Begründer der deutschsprachigen Ägyptologie“.

<sup>2</sup> Ergänzende Informationen für den angehenden Bereich finden sich besonders bei E. BLUMENTHAL, Heinrich Leberecht Fleischer und die Leipziger Ägyptologie, Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 117, 1990, 93-103.

<sup>3</sup> Vgl. den Beitrag von J. LECLANT, Champollion, Bunsen, Lepsius, ebd. 53-59. Zu BUNSENS Bedeutung vgl. v.a. auch U. KAPLONY-HAECKEL, Bunsen, der erste deutsche Herold der Ägyptologie, in: E. GELDBACH (Hg.), Der gelehrte Diplomat, zum Wirken Christian Carl Josias Bunsens, Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 21, Leiden 1980, 64-83.

<sup>4</sup> Nach HINTZE/RÜHLMANN, ebd. 19, ist W. von HUMBOLDT „schon 1824 vor der Berliner Akademie ebenso klug wie entschieden für Champollion eingetreten“. BLUMENTHAL, Fleischer, 95 präzisiert im Anschluß an H. HARTLEBEN, Champollion. Sein Leben und sein Werk, Berlin 1906, I, 462f. 476-478 II, 132 u.ö., der Leipziger Gelehrte SPOHN (vgl. Anm. 5) habe „die wissenschaftliche Öffentlichkeit in Deutschland zunächst gegen den Franzosen einzunehmen vermocht, unter anderem auch die Brüder Alexander und Wilhelm von Humboldt, die sich aber bei näherer Beschäftigung wieder von Spohn ab und Champollion zuwandten. So verlas Wilhelm, der Sprachwissenschaftler, im Februar 1824 eine Apologie Champollions vor der Preußischen Akademie und stand von nun an dem Pariser Gelehrten in seinen Forschungen und Kämpfen mit Rat und Tat zur Seite“. Vgl. dazu auch Dies., Ein Leipziger Grabdenkmal im ägyptischen Stil und die Anfänge der Ägyptologie in Deutschland, in: R. LIWAK/S. WAGNER (Hg.), Prophetie und geschichtliche



im richtigen Licht gesehen werden, wenn man den deutschsprachigen Pionieren die nötige Anerkennung zukommen läßt.

Es soll und muß hier natürlich von vorneherein klargestellt und anerkannt werden, daß die genuinen Erkenntnisse von LEPSIUS zur differenzierten Struktur der ägyptischen Hieroglyphenschrift die mit der buchstabenorientierten Interpretation von CHAMPOLLION gegebenen Defizite ein für allemal überwunden haben und damit der graphischen und grammatischen Erforschung aller Phänomene hieroglyphischer Textdarstellung das nötige Instrumentarium geliefert haben. LEPSIUS' Einsichten sind gleichwohl ihrerseits nur unter elementaren Voraussetzungen möglich geworden, die zunächst auf dem Wege erster Schritte zur Diskussion der Grundansätze CHAMPOLLIONS im deutschen Sprachraum erbracht worden sind.

Die deutsche Auseinandersetzung mit CHAMPOLLIONS Thesen verlief nach deren sukzessiver Publikation durchaus unterschiedlich und keineswegs ausschließlich getragen von anwehrender Polemik, obwohl die sich zu Wort meldenden Interessenten innerhalb und außerhalb des akademischen Lehrsystems sich z.T. bemüßigt fühlten, bei allem Respekt vor den Einsichten CHAMPOLLIONS ihre rechthaberischen Vorbehalte nach Möglichkeit einzubringen. Von den Leipziger Kritikern F.A.W. SPOHN (1792-1824)<sup>5</sup> und G. SEYFFARTH (1796-1885)<sup>6</sup> soll hier nicht mehr im einzelnen die Rede sein, weil vor allem letzterer sich gegenüber CHAMPOLLION als unbelehrbar erwies und seine eigenen

---

Wirklichkeit im alten Israel, Festschrift für Siegfried Herrmann zum 65. Geburtstag, Stuttgart/Berlin/Köln 1991, 9-28, hier 12. 26 (Anm. 27).

<sup>5</sup> Die Erwartungen der Berliner Gelehrtenwelt, vor allem des Althistorikers A. HIRT, richteten sich auf baldige Entzifferungsschritte von SPOHN, wie u.a. aus einer Rede HIRTS anlässlich der Eröffnung der Ausstellung aus der Sammlung MINUTOLIs hervorgeht, vgl. A. HIRT, Zur Würdigung der neuesten von dem General Freiherrn v. Minutoli eingebrachten Sammlung ägyptischer Alterthümer. Eine Vorlesung gehalten in der k. Akademie der Wissenschaften zur öffentlichen Feier der fünf und zwanzigjährigen Regierung unsers Königes Friedrich Wilhelm III., Berlin 1823, der meint, die „Hoffnung“ sei „nicht fern“, „daß es einem anderen deutschen Gelehrten, Herrn Dr. Spohn in Leipzig, gelingen werde, das Alphabet der altägyptischen Sprache zu entziffern“ (13). Die Erwartungen gründeten sich wohl auf SPOHNs 1820 in Leipzig erschienene Dissertation „Erstes Fragment über Hieroglyphen, ihre Deutung und die Sprache der alten Aegypter“ mit der darin enthaltenen These, der Text der Rosettana (dreisprachiger Schlüsseltext zur Entzifferung) sei „schon jetzt größtentheils entziffert“, ohne daß dafür ein Beweis geliefert wurde. Der Nachlaß SPOHNs erbrachte offenbar keine weiterführende Information; näheres bei BLUMENTHAL, Fleischer, 94. Dies., Grabdenkmal 9-13. 25f. Die von BLUMENTHAL, Grabdenkmal, 10.25 (Anm. 9) korrigierte Falschangabe des Todesdatums SPOHNs findet sich schon bei G. SEYFFARTH, Grammatica Aegyptiaca, Gotha 1855, XXV, wo der 17. Jan. 1823 (statt 1824) genannt wird.

<sup>6</sup> Zur wissenschaftsgeschichtlichen Rolle SEYFFARTHs vgl. vor allem die Angaben bei BLUMENTHAL, Fleischer, 93-103. Dies., Grabdenkmal, 11f. 26. Dies., in: R. KRAUSPE (Hg.), Das Ägyptische Museum der Universität Leipzig, Mainz 1997, 1-3. Immerhin gesteht SEYFFARTH in seiner „Grammatica Aegyptiaca“, Gotha 1855, XXV zu, daß „Champollion seine grossen Verdienste“ habe: „er hat, wenn es kurz ausgedrückt werden soll, nächst Young ein zweites Stück des Hieroglyphenschlüssels, oder wenn man will, den Schlüssel zu einigen Eigennamen und Wörtern gefunden“.



Entzifferungsversuche nach wie vor für überzeugender hielt. Immerhin sei SPOHNs für unseren Zusammenhang einschlägige Ankündigung eines Beweises dafür erwähnt, daß „was man bisher Verwandtschaft der Sprachen genannt hat, zwischen dem Aegyptischen und Hebräischen nicht statt finde“<sup>7</sup>.

Unter den kritischen Rezipienten sollten dagegen in erster Linie die in der gängigen Ägyptologie meist unbekanntesten Friedrich Karl Ludwig SICKLER (1773-1836)<sup>8</sup>, Konsistorialrat zu Hildburghausen, Karl Otfried MÜLLER<sup>9</sup> aus Göttingen und vor allem Johann Gottfried Ludwig KOSEGARTEN (1792-1860)<sup>10</sup> aus Greifswald genannt und gewürdigt werden<sup>11</sup>.

Als einer der frühesten ausführlicheren Stellungnahmen zur berühmten Schrift CHAMPOLLIONS: „Lettre à M. Dacier“ vom Oktober 1822<sup>12</sup> aus dem deutschsprachigen Raum darf Friedrich Karl Ludwig SICKLERS Abhandlung: „Über Champollion’s des Jüngeren

<sup>7</sup> Zitiert aus: F.A.W. SPOHN, *De lingua et literis veterum Aegyptiorum ...edidit et absolvit G. Seyffarth*, Leipzig 1825-31, 24.

<sup>8</sup> Lebensdaten nach M.L. BIERBRIER (Hg.), W.R. DAWSON/E.P. UPHILL, *Who was Who in Egyptology*, 3rd ed. London 1995, 391. Der Eintrag zur Person lautet dort: „German antiquary; he wrote between 1820 and 1832 on the hieroglyphs in the astronomical texts at Dendera, on mummy-cases in the Hammer-Purgstall collection, a work on Egyptian and Ethiopian hieroglyphs writing etc.“ Von seiner Auseinandersetzung mit CHAMPOLLION erfährt man nichts. HARTLEBEN, Champollion, erwähnt SICKLER nicht.

<sup>9</sup> Im „Who was Who“ nicht erwähnt.

<sup>10</sup> Lebensdaten nach BIERBRIER, *Who was Who*, 232. Auch von KOSEGARTENS Reaktion auf CHAMPOLLION erfährt man aus den folgenden Angaben nichts. Immerhin wird darauf hingewiesen, daß er neben YOUNG und CHAMPOLLION „one of the first people to publish Egyptian texts“ gewesen sei.

<sup>11</sup> Die genannten Personen mit ihren einschlägigen Beiträgen werden von J. KETTEL, *Jean-Francois Champollion le Jeune. Répertoire de bibliographie analytique 1906-1989, Mémoires d'academie des inscriptions et belles lettres. Nouvelle Série X, Paris 1990*, 10 als deutschsprachige Rezipienten genannt, allerdings in der Reihenfolge: KOSEGARTEN (Nr. 0037o), MÜLLER (Nr. 0037p), SICKLER (Nr. 0037q), die nicht den Veröffentlichungsdaten entspricht. Vielleicht war für die Anordnung der Grad der Zustimmung der genannten Autoren maßgebend. KETTEL nennt unter Nr. 0037n noch einen deutschsprachigen Artikel aus dem Jahr der ersten Entzifferung: „Über die Entzifferung der ägyptischen (sic) Hieroglyphen und anderen Bemühungen um das Alterthum in Paris. Aus dem Brief eines Gelehrten“, in: *Morgenblatt für gebildete Stände* 255, 1822, 1017-1019. BLUMENTHAL erwähnt KOSEGARTEN immerhin im Kontext weiterer Anhänger: „Nicht nur die Brüder Humboldt und der Greifswalder Orientalist Johann Gottfried Ludwig Kosegarten, auch Friedrich und August Wilhelm Schlegel, Friedrich Creuzer, der Papyrologie Ulrich Friedrich Kopp, August Wilhelm Böttiger, Barthold von Niebuhr, Wilhelm Gesenius und andere Köpfe der wissenschaftlichen Welt hatten sich, zum Teil nach anfänglicher Gegnerschaft, zu Champollion bekannt“. Zur Erwähnung von W. GESENIUS sei hier angemerkt, daß die lexikographische Arbeit dieses Autors mit der 2. Auflage seines Handwörterbuchs von 1823 erstmals auf CHAMPOLLIONS (und YOUNGS) Entdeckungen Bezug nimmt: „Von der berühmten rosettschen Inschrift mit griechischer Übersetzung ist nun durch *Champollion* und einen Ungenannten ...in der That schon viel gelesen, und darunter auch Wörter, die in die Bibelsprache aufgenommen sind...“ (XLI, Anm. 78). In der 3. Auflage des Handwörterbuchs von 1828 ist dann auch von KOSEGARTEN die Rede: „das Paläographische und zum Theil Philologische übersieht man am besten durch Kosegarten de prisca Aegyptorum literatura, Commentatio I. Vemariae 1828, 4, worin das von Young, Champollion u.A. Erforschte mit seinen Gründen vorgetragen und mit neuen Beobachtungen bereichert worden ist“ (XXXVI, Anm. 79).

<sup>12</sup> Ausführlicher Titel: *Lettre à M. Dacier, secrétaire perpétuel de l'Academie royale des Inscriptions et Belles-Lettres, relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques employés par les Egyptiens pour inscrire sur leurs monuments les titres, les noms et les surnoms des souverains grecs et romains*, Paris 1822 mit 4. Tafeln. Vgl KETTEL, Champollion, Nr. 0037.



wichtige Entdeckung phonetischer Hieroglyphen auf ägyptischen Monumenten“, aus dem Jahre 1823 gelten<sup>13</sup>. SICKLER, der sich bereits zuvor mit einer Schrift aus dem Jahre 1820 um eine möglichst eigenständige Entzifferungsweise bemüht haben will, ist natürlich daran interessiert, sein Licht nicht unter den Scheffel zu stellen und sich eine gewisse Präzedenz zu sichern. So beginnt er seine Besprechung mit einem Rückblick auf seine eigene Entdeckungsfahrt<sup>14</sup>:

Als ich vor drey Jahren ohngefähr die ersten Versuche wagte, einige ägyptische Hieroglyphen erklären zu wollen, war ich von der Annahme ausgegangen, daß Phonetik die Basis gewesen sey, auf der Aegyptens Hieroglyphik gegründet worden, und daß dem gemäß die Lösung oder Entzifferung von Aegyptens Hieroglyphen nur von dieser Basis aus begonnen werden könne. Diese, meine Annahme, hat bisher von einigen Seiten her, mancherley Widerspruch erfahren, und sonach vermochten auch die einzelnen darauf gegründeten Versuche zur Lösung verschiedener Hieroglyphen, die ich von Zeit zu Zeit mitgetheilt, bey einigen Alterthumsforschern keinen besonderen Eingang zu finden. Ihr stand die bisher durchgängig gehegte Ansicht, „die Hieroglyphen durchaus entweder für kyriologische oder für bloß symbolische Zeichen zu nehmen, und demgemäß zu erklären“, gerade entgegen; der übrigen Widersprüche gegen andere Theile meiner Annahme nicht zu gedenken...

Nun endlich, nachdem der, während Napoleons Expedition in Aegypten gesammelte Schatz von unzähligen hieroglyphischen Inschriften in Paris seit länger als zwanzig Jahren schon auf mancherley Weise benutzt worden, ist das bekannte „Dies diem docet“ auch hierüber durch einen Franzosen uns zugekommen. Daß in Aegyptens Hieroglyphen sich allerdings auch eine Phonetische Schrift befinde, dieß hat der französische Gelehrte gegen die Mitte des Jahres 1822 an den Namen mehrerer griechischen und römischen Herrscher über Aegypten mit größerer Evidenz deutlich zu machen vermocht, als ich im Jahre 1820 in meiner kleinen Schrift über die Zeichen des ägyptischen Thierkreises dieses schon aufzuzeigen vermögend gewesen bin. Hatte ich damals die Hieroglyphen überhaupt als eine Lautschrift und zwar als eine solche angenommen, wodurch einzelne Wörter durch Bilder geschrieben wurden, und glaube ich damals schon, wie auch in späteren Bekanntmachungen, die Art und Weise dargethan zu haben, wodurch dieses vermittelt worden, so hat nunmehr der französische Gelehrte, auf dieselbe Annahme hin, sogar eine Buchstaben und Sylbenschrift, wie berichtet worden, d.i. eine Hieroglyphenschrift entdeckt, in welcher durch einzelne Bilder nicht sowohl ganze Wörter, sondern vielmehr einzelne Laute ausgedrückt, und folglich auch Namen geschrieben werden konnten. Und an eben diesen Namen ist es, wo er durch consequent angestellte Vergleichen das von mir früher öffentlich behauptete Daseyn einer Phonetischen, d.h. einer Lautschrift, bis zur höchst möglichen Evidenz, so weit als diese in Untersuchung dieser Art gebracht werden kann, wirklich dargelegt hat...

Immerhin kann SICKLER für sich verbuchen, in der Hieroglyphenschrift eine phonetisch orientierte Bilderschrift vermutet zu haben, ohne daß es ihm freilich gelungen wäre, zur Identifizierung von Alphabetzeichen vorzudringen. Anerkennenswert ist natürlich auch, daß SICKLER dem Franzosen die Ehre beläßt, zu dieser lautschriftlichen Konzeption die nötige Evidenz geliefert zu haben. Doch ohne Abstriche will er CHAMPOLLIONs Thesen nicht gelten lassen, hat er sich doch selbst zu stark aus dem Fenster gelehnt, um nicht ein Rückzugsgefecht antreten zu müssen. So bietet er zunächst eine etwas weitschweifige

<sup>13</sup> Erschienen in der Zeitschrift Isis (von Oken), Heft 3/5, Leipzig 1823, 237-258. Vgl. KETTEL, Champollion, Nr. 0045.

<sup>14</sup> Druckunterschiede in der Originalfassung (in Schriftart und Schriftgröße) werden im Folgenden nicht eigens wiedergegeben.



Fortsetzung der captatio benevolentiae verbunden mit einer prioritätsfixierten Rückschau, um dann aber einen Vorbehalt anzumelden:

Auf jeden Fall scheint es uns, daß der franz. Gelehrte durch seine Bemühungen etwas sehr Verdienstliches geleistet habe. Wir sind durch sie für jetzt wenigstens so weit gekommen, daß sich das Daseyn von phonetischer, d. i. auf der Basis des Lauts oder des Tons gegründeter Schrift in Aegyptens Hieroglyphen auf das möglichst bestimmteste nachweisen läßt, und hiermit ist sicherlich schon ein sehr bedeutender Schritt, ich will nicht sowohl sagen, zur Lösung - sondern vielmehr zu einer besseren Ansicht der Hieroglyphenschrift überhaupt gethan worden. Sowohl diejenigen Forscher, unter den Aeltern wie unter den Neuern, welche angenommen, daß alle Hieroglyphen durchaus keine andere, als auf Kyriologie und Symbolik oder andere Willkühr gebauten Zeichen enthalten, die nie irgend einmal mit Lauten und Tönen etwas gemein gehabt - sowohl diese, als auch solche, die noch jüngsthin mit einer gewissen Art von banausischem Uebermuth alle und jede Forschungen in diesem Felde für etwas ganz Vergebliches - oder wohl gar für etwas sehr Ungereimtes erklärte, sie alle werden aus Champollions glücklichem Fund, der geistvoll und consequent benutzt ward, aus den von ihm uns vorgezeigten Monumenten, nicht unwichtige Berichtigungen ihrer bisherigen Ansichten schöpfen können. Man wird dem franz. Forscher Dank wissen müssen, daß er die Sache bis hierher führte. Allein nur bis hierher! bis zur Hälfte nur, denn zum Innern hin scheinen auch ihm schon allerhand Irrwege sich darbieten und mit der Phantasmagorie der Idiographik ihn wieder in das Dunkel zurück locken zu wollen...

Offensichtlich um sich noch Freiraum zur Rechtfertigung eigener Vorstellungen zu schaffen, hält SICKLER dem französischen Gelehrten im Folgenden entgegen, er habe für die älteren Hieroglyphentexte mit sinnbildlicher Deutungsqualität gerechnet, so daß dem Kritiker der abrupte Übergang in die Abstraktion einer Buchstabenschrift nicht nachvollziehbar sei:

Wenn demnach Herr Champollion nicht die Hieroglyphenschrift allein, sondern auch die hieratische und außerdem auch die demotische, die epistolographische, d. i. die gemeine und Briefschrift sogar, für eine lediglich sinnbildliche Schrift erklärt, so ist er mit dieser hypothetischen Annahme - denn noch ist diese nichts weiter vor der Kritik - nicht bloß weiter gegangen im Vermuthen, als der bey weitem größte Theil der ihm ähnlichen Vorgänger, sondern er scheint auch, weil er hierüber bis jetzt auch nicht einmal den Versuch eines Beweises öffentlich dargelegt, auf den Glauben des Publicums ein wenig zu bestimmt gerechnet zu haben.

Auf jeden Fall muß es etwas überraschend erscheinen, wenn er, selbst bey der Schreibung fremder Namen und Wörter nur, in den drey von ihm angegebenen Hauptschriftarten ein von den Priestern Aegyptens regelmäßig ausgebildetes Buchstabenalphabet annimmt, das auf den Laut oder die Phonetik gegründet sey, folglich mit dem Abstractesten, ehe sie noch sich mit dem Concreten bedient: d. i. ehe sie noch die Wortschrift, ehe sie wohl gar noch die eigentliche Sylbenschrift gekannt und genutzt. Von der rein sinnbildlichen und von der kyriologischen Schrift aber welch ein ungeheurer Sprung unmittelbar zur Buchstabenschrift!!

Einer besonderen Skepsis, deren Grund alsbald zu erkennen ist, unterliegt CHAMPOLLIONS Hinweis auf altägyptische Wörter, von deren von semitischen Sprachen unabhängiger Existenz SICKLER nicht überzeugt sein will:

Sehr erfreulich müste es nun den Lesern ohnfehlbar seyn, und die Kritik würde es besser befriedigt haben, wenn er, was in diesem Falle gewiß nöthig war, entweder in einer weiteren Reihe, oder im Texte selbst, die Namen oder die Benennungen wo nicht alle, wenigstens einzelner Zeichen bey jedem Buchstaben des hieroglyphischen Alphabets in altägyptischer Sprache - da er doch diese dazu



angenommen - zugleich mit angegeben hätte. Leider aber ist das von ihm unterlassen worden, und so hängt dann bis jetzt die Basis seines Systems, „daß die ägyptischen Priester zu Zeichen eines Selbstlautes oder Mitlautes eine, einen Gegenstand vorstellende Hieroglyphe genommen, dessen Name in der ägyptischen Sprache mit dem Selbst= oder Mitlaute begann, der ausgedrückt werden sollte,“ vor dem prüfenden Leser völlig in der Luft.

Zwar hat der Verfr. der Denkschrift, oder der Erfinder dieses Systems, bey einigen wenigen Zeichen nur des hieroglyphischen Alphabets einige Paar ägyptischer Worte (im Ganzen sicher nicht mehr als fünf) angeführt; allein diese Worte gehören theils mehr dem Neukoptischen an, als dem anerkannt Altägyptischen - dessen Wörterarmuth doch wohl hinreichend bekannt ist; - theils sind selbst in diesen fünf Wörtern einige sehr wesentliche Irrthümer, in ihrem Bezug auf die sie repräsentierende Zeichen, von mir bemerkt worden, und hier zu berichtigen; wie weiter geschehen soll.

Nach diesem Vorurteil über den altägyptischen Sprachschatz hält SICKLER nun die Zeit für gekommen, sein ureigenes Interesse, nämlich die Anbindung der Hieroglyphenschrift an semitische Dialekte ins Spiel zu bringen<sup>15</sup>:

Indem ich hoffe, daß Herr Champollion das Publicum bald mit der Reihe altägyptischer Wörter beschenken werde, wodurch er die Annahme der einzelnen Zeichen in einem hieroglyphischen Alphabete, die er richtig durch Vergleichung gefunden, wirklich bewähren zu können glauben mag, wage ich - nach meinen schon sattsam bekannten Ansichten von einer heiligen, den Hieroglyphen Aegyptens zum Grunde liegenden, und den semitischen Dialekten nah verwandten Priestersprache - hier einstweilen nur einen kleinen Versuch, jene Annahme des französischen Forschers mit Hilfe des Hebräischen ganz allein begründen und hierdurch vielleicht ihn, wie andere Forscher, zu einigen weiteren Betrachtungen über diesen Gegenstand veranlassen zu wollen....

Zu welchen Konstruktionen SICKLER gelangt, sei hier nur am Beispiel des Verhältnisses der ägyptischen *b3*-Hieroglyphe zum griechischen B in den Namenswiedergaben vor Augen geführt. SICKLER will das hebr. Phonem Bet in den *b*-haltigen Hieroglyphen wiederfinden<sup>16</sup>:

1) Das hebr. ב, in der brennenden Lampe באר (Baer), wo das brennende Docht in der Flamme über der Lampe sich deutlich zeigt 2) Das hebr. ב in dem Knie eines Menschenbeins ברך (Baeraech). 3) Das hebr. ב, in dem Vieh der Weide ביר (Bejr). Auch hier stimmen die hebr. Namen der Gegenstände der drey Bilder darin zusammen, daß sie sich allesamt mit dem *b* anfangen und folglich zu hieroglyphischen Tonzeichen des griechischen B dienen können.

Mit SICKLERs abenteuerlichen Spekulationen hat im folgenden Jahr ein Autor aufgeräumt, der leider kaum in die Annalen der ägyptologischen Forschung eingegangen ist und nur mit unzureichenden Angaben im „Who was Who“ erwähnt wird<sup>17</sup>. In Johann Gottfried Ludwig KOSEGARTENs detaillierter Stellungnahme zu den Schriften von CHAMPOLLION und YOUNG mit dem sprechenden Titel: „Über die neuere Enträthselung der ägyptischen Hieroglyphen“<sup>18</sup> wird gerade auch jedem Versuch, die Hieroglyphenschrift aus einer Dependenz vom Hebräischen erklären zu wollen, eine entschiedene Absage erteilt. Die

<sup>15</sup> SICKLER, 1823, 253.

<sup>16</sup> SICKLER, 1823, 254.

<sup>17</sup> Vgl. oben Anm. 9.

<sup>18</sup> Erschienen in: Hermes oder kritisches Jahrbuch der Literatur XXIII, Leipzig 1824, 274-305. Vgl. KETTEL, Champollion, Nr. 0094.



einschlägigen Passagen der Kritik an SICKLERS hebraisierender Interpretation seien hier ebenfalls zitiert<sup>19</sup>:

In Deutschland hat in den neuesten Zeiten Herr Consistorialrath Sickler zu Hildburghausen eine in verschiedenen Aufsätzen und Schriften dargelegte und vertheidigte Methode, die Hieroglyphen zu erklären, bekannt gemacht. Sowie viele seiner Vorgänger, nimmt er keine Rücksicht auf die koptische Sprache, als die alte Sprache der Aegypter; sondern aus dem Hebräischen will er die ägyptischen Inschriften erklären, wie er auch die Namen der griechischen Götter und mythologischen Wesen nur aus dem Hebräischen erklären zu können glaubt. Er nimmt auch die übrigen semitischen Sprachen zu Hülfe, das Arabische, das Syrische, das Chaldäische, das Aethiopische, scheint aber diese Sprachen höchstens nur aus dem Lexikon zu kennen. Denn die Gesetze derselben, die Regeln ihrer Wortbildung und Etymologie beachtet er nicht; er schafft zur Erklärung der griechischen Mythologie Monstra angeblich hebräischer Wörter, welche außer in seinen Büchern schwerlich irgendwo existirt haben; die Bedeutungen, welche er den von ihm angewendeten semitischen Wörtern beilegt, sind in der Regel nur aus den bei Golius oder Castellus aufgezeichneten genommen, ohne die durch anhaltendes, tieferes Studium der Sprache zu erwerbende Beurtheilung. Seine Methode, die Hieroglyphen zu erklären, beruht auf folgenden zwei Hauptsätzen, welche ich beide für gleich falsch halte.

1. Die Aegypter schrieben nicht in ägyptischer, sondern in hebräischer Sprache; oder vielmehr in einem Gemische von Hebräischem, Arabischem, Syrischem, Aethiopischem und Chaldäischem, welches Sickler zum Behufe seiner Erklärungen aus unserm Lexicis, vorzüglich aus dem *lexicon heptaglotton* des Castellus, verfertigt. Allein alle Nachrichten der alten Schriftsteller von der Sprache der Aegypter und die von ihnen angeführten einzelnen ägyptischen Wörter zeigen deutlich, daß schon die alten Aegypter unter den Pharaonen und unter den Ptolemäern dieselbe Sprache redeten, welche die späteren Aegypter gebrauchten und welche wir jetzt die koptische Sprache nennen. Quatremère hat dieses ausführlicher nachgewiesen in seiner bekannten Schrift: *Recherches sur la langue et la littérature de l'Égypte*, Paris 1808. Champollion meint in seinem *Précis du système hiéroglyphique*, p. 373, der gesunde Menschenverstand reiche hin zur Entscheidung der Streitfrage, ob die Aegypter in ägyptischer oder in hebräischer Sprache geschrieben; *le simple bon sens vent cependant que, si les textes égyptiens expriment des prononciations, leur lecture nous donne des mots égyptiens et non des mots hébreux, chaldéens ou arabes*. Inzwischen will Sickler uns das Gegentheil einreden und uns zu dem Glauben bewegen, die stolzen Aegypter hätten ihre Inschriften in einer fremden, den von ihnen so verachteten Hebräern angehörigen Sprache verfaßt, und nicht in ihrer vaterländischen.

2. Die Aegypter schrieben die hebräischen Wörter mit Bilderschrift nach einem Systeme von Paronomasie, so daß ein Begriff bezeichnet ward durch das Bild eines zweiten Begriffes, dessen hebräisches Wort ohngefähr eben so lautete wie das hebräische Wort jenes ersten Begriffes..

KOSEGARTEN bringt dann zu dieser These SICKLERS einige Beispiele aus dessen Schrift „Auflösungs- und Erklärungsversuch der zehn hieroglyphischen Gemälde auf einem ägyptischen Mumienkasten in dem kaiserlich königlichen Antikencabinet zu Wien“ aus dem Jahre 1821 (aus der Zeitschrift *Isis*), um dann folgendes kritische Resumé zu geben<sup>20</sup>:

Unternimmt es gegenwärtig ein Gelehrter, hieroglyphische Inschriften nach diesem Principe zu erklären, so bleibt die Erklärung völlig willkürlich, und es ist sehr leicht, von den durch Hrn. Sickler übersetzten Inschriften noch fünf- oder sechshundert andre, nach denselben Grundsätzen verfaßte, und eben so belegte Uebersetzungen zu liefern. Die von Herrn Sickler gegebenen Uebersetzungen enthalten in einer sehr wortreichen Sprache abgefaßte philosophisch=mythologische Sätze, welche mir der bei alten Völkern üblichen Art zu denken und sich auszudrücken wenig angemessen scheinen.

<sup>19</sup> KOSEGARTEN, 1824, 281f.

<sup>20</sup> KOSEGARTEN, 1824, 284.



Im Anschluß an seine Kritik an SICKLER wendet sich KOSEGARTEN ausführlich und detailliert den Positionen und Einsichten CHAMPOLLIONS und YOUNGS zu, um vor allem dem Erstgenannten in jeder Weise ohne Einschränkung zu folgen. Die überzeugende Argumentation CHAMPOLLIONS ist für KOSEGARTEN das Kriterium für den erfolgreichen Neuanatz in der Entzifferungsgeschichte geworden, so daß er folgende Perspektive zur Identifizierung der Sprache formulieren kann<sup>21</sup>:

Die Sprache der alten Aegypter muß, je weiter die Erklärungen der Texte fortschreiten, desto sicherer und vollständiger erkannt werden. Das bisher von Champollion Gelesene spricht alles dafür, daß die Sprache der alten Aegypter keine andere gewesen als die koptische; er hat in der hieroglyphischen Schrift viele der wichtigsten grammatischen Bestandtheile der koptischen Sprache, z.B. Partikeln, Pronomina und Formationssyblen der Verbalformen wiedergefunden. es versteht sich von selbst, daß die in dem spätern Koptischen öfter gebrauchten griechischen Wörter in den alten ägyptischen Texten nicht zu erwarten sind.

Gegenüber KOSEGARTENS klarer Parteinahme gegen semitisierende Erklärungsversuche scheint der Göttinger Otfried MÜLLER eine gleichartige Ausgrenzung gar nicht mehr für nötig befunden zu haben, in solch zunehmenden Maße überzeugend ist ihm CHAMPOLLIONS Entzifferungsarbeit erschienen. MÜLLER ist im Blick auf die erste Abhandlung CHAMPOLLIONS von großer Sympathie geleitet, wenn er auch zunächst weitere Perspektiven des Autors mit Zurückhaltung versieht. So kann er zum Schluß einer im Grundsatz positiven Besprechung erklären<sup>22</sup>:

Wir glauben von der kurzen Abhandlung genug gesagt zu haben, um die Aufmerksamkeit auch unserer Leser auf diese, gewiß nicht aus der Luft gegriffene Entdeckung zu leiten, die bey methodischem Weiterforschen noch bessere Aufklärung verheißt, wenn nicht der Verf. die sichere Bahn unbefangener Combination verlassend, sich jetzt schon auf das ruderlose Luftschiff der Hypothese begeben will, wie es uns fast am Ende bedünken will, wo er behauptet: er habe Spuren dieser phonetischen Hieroglyphen auch in weit älterer, Pharaonischer, Zeit gefunden, und getraue sich zu beweisen, daß diese, wenn nicht die Quellen, doch das Muster zeigen, nach welchem die Völker Vorderasiens ihre, ebenfalls vollständiger Bezeichnung der Vokale entbehrenden, Alphabete gebildet hätten.

Doch diese Vorbehalte schwinden mit dem Studium der ausführlicheren Darstellung des Entzifferers aus dem Jahr 1824, die MÜLLER im gleichen Jahrgang der Zeitschrift relativ eingehend bespricht und wie folgt bewertet<sup>23</sup>:

Just dagegen hat uns die Lesung des vorliegenden Werks völlig überzeugt, daß der Gebrauch der Hieroglyphen zur Lautbezeichnung so alt ist wie das System dieser Schrift überhaupt, so daß erst die

<sup>21</sup> KOSEGARTEN. 1824, 296.

<sup>22</sup> Erschienen in GÖTTINGISCHE GELEHRTE ANZEIGEN 36, 1824, 353-357. s. KETTEL, Champollion, Nr. 0037p. Vgl. auch die Bemerkung MÜLLERS in GGA 80, 1824 (KETTEL, Champollion, Nr. 0053e), 549.

<sup>23</sup> MÜLLER; in: GÖTTINGISCHE GELEHRTE ANZEIGEN, 127, 1824, 1257-1271 (KETTEL, Champollion, Nr. 0064i), hier 1258.



Combination von Zeichen derselben Gattung als Sinn= und als Lautzeichen die Anwendung derselben außerhalb einer Sphäre, die man sich sonst aufs höchste beschränkt denken müßte, möglich machte.

MÜLLER kann deswegen definitiv erklären, was den Apologeten des Hebräischen als der Schlüsselsprache für die Entzifferung der Hieroglyphenschrift unvorstellbar war, daß die Geschichte der Schrift an die Entwicklung der Bildzeichen geknüpft ist<sup>24</sup>:

Es ist höchst wahrscheinlich, daß diese direct und unmittelbar darstellenden Bildzeichen die ältesten von allen, und somit der Anfang aller Schrift waren. Doch mußten sich bald Zeichen dazu finden, die mit den Gegenständen oder Begriffen nur in einer innerlichen Beziehung und Verbindung standen, die nicht darstellten, sondern nur bedeuteten, in dem das Bild zum Begriffe sich verhielt, wie in den meisten Wörtern der edleren Sprachen der Ton zum Gegenstande. dies sind die symbolischen Hieroglyphen.

Die Emanzipation vom Hebräischen als der allein richtungweisenden Sprache ist geistesgeschichtlich insoweit von erheblicher Bedeutung, als eben diese Sprache des Alten Testaments bis in die Aufklärungszeit als Sprache der Offenbarung, als Himmelsprache und zugleich als Ursprache der Menschheit schlechthin gegolten hat<sup>25</sup>.

Vor allem KOSEGARTENS deutliche Abkehr von den semitofixierten Tendenzen SICKLERS markiert m.E. einen Meilenstein in der deutschen ägyptologischen Forschung, da er mit dem Insistieren auf einer selbständigen Sprachtradition die Wege zur wissenschaftlichen Erforschung von Schrift und Sprache ohne falsche Zugeständnisse vorangetrieben hat. Sein Votum für CHAMPOLLION bestätigt allerdings auch die Hypothese des Leipzigers SPOHN, der sich bereits 1820 gegen die Annahme einer Verwandtschaft des Ägyptischen mit dem Hebräischen gewandt hat. Erst nachdem gesichert sein mußte, daß CHAMPOLLION auf dem richtigen Wege war, war ein Weitergehen im Sinne von LEPSIUS sinnvoll geworden. KOSEGARTEN hat die Scheidelinie zwischen der Semitistik und Ägyptologie im deutschen Sprachraum eindrucklich gezogen und damit der genuin arbeitenden Fachdisziplin die Wege geöffnet. Insofern darf er wenigstens als nennenswerter Protagonist der ägyptologischen Philologie im deutschen Sprachraum der Ära vor LEPSIUS gelten.

<sup>24</sup> MÜLLER, in: GÖTTINGISCHE GELEHRTE ANZEIGEN 127, 1824, 1268.

<sup>25</sup> Näheres dazu zuletzt bei M. GÖRG, „Menschenwort“ und „Gotteswort“. Die biblische Ursprache als Gegenstand biblischer Theologie, in: Theologie an der Universität. Zum 525. Stiftungsfest der Ludwig-Maximilians-Universität München, in: Münchener Theologische Zeitschrift 48, 1997, Heft 3/4, S. 239-253.



## Smyrna und Ephesus.

## Einige Beobachtungen zum Verhältnis der beiden christlichen Gemeinden

Roman HANIG, München

Die nachfolgenden Ausführungen haben ihren Ausgangspunkt in einem nicht ganz unwichtigen Detail der Ignatiusforschung, bleiben aber von der ursprünglichen Fragestellung unabhängig. Wenn die Untersuchungen von R. HÜBNER zutreffen, dann greift der Autor der sieben ignatianischen Briefe an zwei Stellen ausdrücklich antithetische Formulierungen auf, die von Noët von Smyrna geprägt worden waren (*IgnEph* 7,2 und *IgnPol* 3,2).<sup>1</sup>

Die zweite Stelle findet sich im letzten Brief des gesamten Corpus, nämlich im Brief an Polykarp: τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα.<sup>2</sup> Wenn hier tatsächlich noëtianische Worte aufgegriffen werden, wie sie uns im Referat des Hippolyt, *Refutatio* 9,10,9f. und 10,27,1f., begegnen, läßt sich der historische Hintergrund leicht aufhellen: Der Verfasser der Ignatianen empfiehlt sich bei der Gemeinde des Noët mit dessen Formulierungen. In gleicher Weise läßt sich ja auch die Aussage über die Selbsterweckung Christi in *IgnSmyrn* 2 als Zitat Noëts verstehen (vgl. Hipp., *Ref.* 9,10,12).<sup>3</sup>

Für die erste Stelle scheint man eine solche historische Beziehung nicht ohne weiteres herstellen zu können. Sie findet sich nämlich im Brief an die Epheser: εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητός καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωῆ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητός καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστός ὁ κύριος ἡμῶν.<sup>4</sup> Die Frage lautet also: Läßt sich ein Anlaß feststellen, weshalb der Verfasser der Ignatianen eine Anspielung auf noëtianische Theologie ausgerechnet in einem an *Ephesus* gerichteten Brief bietet? Eine möglicherweise befriedigende Antwort besteht darin, daß der Epheserbrief das ignatianische Corpus einleitet und der Verfasser in seiner antignostischen Zielsetzung die dem Valentinianismus entgegengesetzten Theologumena an den Anfang wie an das Ende seiner Briefsammlung setzt, gewissermaßen also für die darin eingeschlossenen Ausführungen einen Rahmen bietet.<sup>5</sup> Es ist aber nicht auszuschließen, daß auch im Falle von Ephesus ein vergleichbarer historischer Hintergrund besteht, d. h. daß dort die Anspielung auf Noët in gleicher Weise als solche verstanden werden konnte wie (vermutlich) in Smyrna. Diese Möglichkeit soll auf den nachfolgenden Seiten wahrscheinlich gemacht werden, insofern die vorhandenen Quel-

<sup>1</sup> Vgl. zum folgenden die Ausführungen von R. M. HÜBNER: Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien: ZAC 1 (1997) 44-72, v. a. 53-59.

<sup>2</sup> *IgnPol* 3,2 (FISCHER<sup>8</sup> 218,9-11).

<sup>3</sup> Vgl. R. M. HÜBNER, *Thesen* (wie Anm. 1) 58f.

<sup>4</sup> *IgnEph* 7,2 (F. 146,19-148,2).

<sup>5</sup> Zum antignostischen, speziell gegen die Valentinianer gerichteten Charakter der Antithesen vgl. R. M. HÜBNER: Der antivalentinianische Charakter der Theologie des Noët von Smyrna. In: *Logos. FS Luise Abramowski*, hrsg v. H. Ch. BRENNECKE, E. L. GRASMÜCK, Ch. MARKSCHIES (BZNW 67), Berlin-New York 1993, 57-86.



len daraufhin befragt werden, ob und wie weit sich Beziehungen zwischen den Christen aus Smyrna und aus Ephesus feststellen lassen. Dabei wird sich zeigen, daß für die ersten zwei Jahrhunderte ein engeres Verhältnis zwischen beiden Gemeinden angenommen werden kann. Dies ist für sich genommen nicht uninteressant, erhält aber natürlich auch vor dem Hintergrund der Rivalität dieser beiden kleinasiatischen Städte seinen besonderen Reiz.<sup>6</sup>

## 1 Legendarische, historische und geographische Beziehungen

Beziehungen zwischen Smyrna und Ephesus legen sich schon aus zwei Gründen nahe: einmal aufgrund der gemeinsamen Geschichte, zum zweiten aufgrund der Nähe der beiden Städte.

Eine gemeinsame sagenhafte Herkunft stellt Strabo heraus<sup>7</sup>: *Geographica* 14,1,4 berichtet er zunächst, daß Smyrna durch die Epheser in den Ionischen Bund eingeführt wurde, was er mit der älteren Geschichte beider Städte begründet: Als in alten Zeiten Ephesus noch Smyrna genannt wurde, so Strabo unter Berufung auf Callinus und Hipponax<sup>8</sup>, waren die Epheser nämlich Mitbewohner der Smyrnäer (ἦσαν γὰρ αὐτοῖς σύνοικοι τὸ παλαιόν, ἠνίκα καὶ Σμύρνα ἐκαλεῖτο ἡ Ἐφεσος).<sup>9</sup> Strabo bemüht sich im folgenden, das ephesische Alt-Smyrna genauer zu lokalisieren, und fährt dann fort, daß die Smyrnäer ir-

---

<sup>6</sup> Aus der älteren Literatur zu Smyrna vgl. v. a. L. BÜRCHNER: Smyrna (3). In: *PRE III A* (1927) 730-764 (dort 732-734 ältere Literatur); noch immer unverzichtbar ist C. J. CADOUX: *Ancient Smyrna. A History of the City from the Earliest Times to 324 A. D.*, Oxford 1938. Dazu aber kritisch J. KEIL: Rezension: *Gn.* 15 (1939) 432-437. Aus der neueren Literatur zu Smyrna sind besonders wichtig: *Die Inschriften von Smyrna*, hrsg. v. G. PETZL. Teil 1: Grabschriften, postume Ehrungen, Grabepigramme (IK 23), Bonn 1982; Teil II, 1 sowie II, 2: Addenda, Corrigenda und Indices (IK 24,1.2), Bonn 1987; D. O. A. KLOSE: *Die Münzprägung von Smyrna in der römischen Kaiserzeit* (AMGSt 10), Berlin 1987. Aus der insgesamt umfangreicheren Literatur zu Ephesus (R. E. OSTER: *A Bibliography of Ancient Ephesus*, ATLA.BS 19, Metuchen/N.J.-London 1987, führt 1535 Titel an) seien v. a. einige jüngere Erscheinungen genannt: Einen Gesamtüberblick geben W. ELLIGER: *Ephesos. Geschichte einer antiken Weltstadt*, Stuttgart-Berlin-Köln 1992; St. KARWIESE: *Groß ist die Artemis von Ephesos. Die Geschichte einer der großen Städte der Antike*, Wien 1995; vgl. ferner St. J. FRIESEN: *Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family* (RGRW 116), Leiden 1993. Einen wichtigen und ausführlichen Forschungsbericht über die archäologischen Arbeiten in Ephesus gibt T. WOHLERS-SCHARF: *Die Forschungsgeschichte von Ephesos. Entdeckungen, Grabungen und Persönlichkeiten* (EHS 38,54), Frankfurt 1995. Dazu vgl. natürlich: *Die Inschriften von Ephesos*. Teil 1a-8, hrsg. v. H. ENGELMANN, D. KNIBBE, R. MERKELBACH u. a. (IK 11,1-17,4), Bonn 1979-1984. In letzter Zeit beschäftigten sich mehrere Verfasser mit der Geschichte des frühen Christentums in Ephesus: M. GÜNTHER: *Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus* (ARGU 1), Frankfurt u. a. 1995; W. THIESSEN: *Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe* (TANZ 12), Tübingen-Basel 1995; R. STRELAN: *Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus* (BZNW 80), Berlin-New York 1996.

<sup>7</sup> Vgl. zum folgenden Strabo, *Geogr.* 14,1,4 (JONES VI, LCL, 200-202).

<sup>8</sup> Dazu W. ELLIGER, *Ephesos* (wie Anm. 6) 12 f. Zum archäologischen Befund bezüglich Alt-Smyrna vgl. jetzt G. LANGMANN: Smyrna gefunden. In: *Die epigraphische und altertumskundliche Erforschung Kleinasiens: Hundert Jahre Kleinasiatische Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Akten des Symposiums vom 23. bis 26. Oktober 1990*, hrsg. v. G. DOBESCH und G. REHRENBÖCK (DÖAW. PH 236), Wien 1993, 283-287.

<sup>9</sup> Strabo, *Geogr.* 14,1,4 (JONES VI, LCL, 200). An dieser Stelle erwähnt Strabo auch die sagenhafte Gründung durch die Amazone. Dazu L. BÜRCHNER, *Smyrna* (wie Anm. 6) 731 f. 745.



gendwann Ephesus verließen und zu jenem Gebiet gingen, in dem ihre Stadt heute liege. Nachdem sie die Leleger, welche den Platz damals besaßen, vertrieben hatten, gründeten sie das antike Smyrna, welches von der jetzigen Siedlung etwa 20 Stadien entfernt sei. Erst danach erfolgte nach Strabo die äolische Kolonisation. Die ephesischen Smyrnäer seien von den Äolern vertrieben worden, nach Kolophon geflohen und später im Zuge der ionischen Kolonisation zurückgekehrt.<sup>10</sup>

Für die spätere Zeit wird die Nähe beider Städte mehrfach ausdrücklich oder implizit bestätigt. Dies entspricht auch dem archäologischen Befund. So hat man bei Bornova einen Meilenstein gefunden (IK 24,1 Nr. 825), dessen Deutung zwar nicht ganz unumstritten ist, der aber dennoch ein archäologisches Zeugnis für die gute Verbindung beider Städte darstellt<sup>11</sup>, welche indirekt dadurch bestätigt wird, daß von den drei Stadttoren Smyrnas eines in Richtung Ephesus führte, welches auch "ephesisches Tor" genannt wurde.<sup>12</sup>

Eine literarische Ergänzung hierzu finden wir wiederum bei Strabo. Ihm zufolge ist der Küstenweg um Ionien wegen der vielen Buchten insgesamt etwa 3430 Stadien lang. Die Luftlinien auf dem Isthmus hingegen seien nicht so groß. Als Beispiel führt Strabo die direkte Linie von Ephesus nach Smyrna an, welche 320 Stadien betrage, während der Küstenweg 2200 Stadien umfasse.<sup>13</sup>

In jedem Fall war die Entfernung zwischen beiden Städten so gering, daß mehrere Quellen eine schnelle und unkomplizierte Hin- und Herreise zum Ausdruck bringen können: In einem koptischen Fragment der *Acta Pauli* verläßt Paulus Smyrna und geht nach Ephesus.<sup>14</sup> Auch der Johannes der Johannesakten bricht mit seinen Begleitern ohne weiteren Aufwand von Ephesus aus und kommt (sogleich) in Smyrna an.<sup>15</sup> In den *Acta Pionii* kann der Hipparchos behaupten, der Prokonsul hätte den Befehl gegeben, daß die in

<sup>10</sup> Für die letzten Mitteilungen beruft sich Strabo auf den Smyrnäer Mimnermus, den er nachfolgend zitiert. Die Stadtgeschichte von Smyrna ist knapp aufgezeichnet bei D. O. A. KLOSE, *Münzprägung* (wie Anm. 6) 3-5; zur Frühgeschichte auch ausführlich L. BÜRCHNER, *Smyrna* (wie Anm. 6) 734-745; C. J. CADOUX, *Ancient Smyrna* (wie Anm. 6) 23-85; knapp W. ELLIGER, *Ephesos* (wie Anm. 6) 20-22.

<sup>11</sup> Vgl. G. PETZL, *Inschriften II,1* (wie Anm. 6) 304 f., der die verschiedenen Deutungen referiert, die jedoch nur in Frage stellen, ob der Meilenstein entlang der Strecke Ephesus-Bornova-Smyrna oder Ephesus-Smyrna-Bornova aufgestellt war.

<sup>12</sup> Dieses Tor nach Ephesus wird in unseren Quellen beispielsweise genannt bei Arist., *Hieroi Logoi* 1,20 (Badeanstalt am Tor der Straße nach Ephesus); Philostr., *Vit. Soph.* 1,19 (WRIGHT, LCL, 64. 66: Nicetes verband die Stadt mit dem Tor, das nach Ephesus führte: συνάψας τὴν πόλιν ταῖς ἐπὶ τὴν Ἐφεσον πόλιν); *Vita Polyc.* 3 (Callisto wird einer Vision zufolge Polykarp beim ephesischen Tor auffinden); 20 (vor dem Tor soll ein christlicher Friedhof liegen). Vgl. L. BÜRCHNER, *Smyrna* (wie Anm. 6) 751. Nach M. GÜNTHER, *Frühgeschichte* (wie Anm. 6) 19, wurde unter Vespasian eine Straße von Ephesus über Smyrna nach Pergamon gebaut. W. ELLIGER, *Ephesos* (wie Anm. 6), erwähnt S. 51 eine Straße, die von Smyrna über Kolophon nach Ephesus führte.

<sup>13</sup> Vgl. Strabo, *Geogr.* 14,1,2 (JONES VI, LCL, 796): αὐτὸ οὖν τὸ ἐξ Ἐφεσσοῦ μέχρι Σμύρνης ὁδὸς μὲν ἔστιν ἐπ' εὐθείας τριακόσιοι εἴκοσι στάδιοι· εἰς γὰρ Μητρόπολιν ἑκατὸν καὶ εἴκοσι στάδιοι, οἱ λοιποὶ δὲ εἰς Σμύρναν, περίπλους δὲ μικρὸν ἀπολείπων τῶν δισχίλων καὶ διακοσίων.

<sup>14</sup> "Als Paulus dies gesagt hatte, verließ er Smyrna, um nach Ephesus zu gehen." (KASSER, *NtApo II*<sup>5</sup> 241.)

<sup>15</sup> *ActJoh* 56 (JUNOD, KAESTLI, CChr. SA 1, 239): Ἐξεληθόντες οὖν ἀπὸ Ἐφεσσοῦ ἤλαθμεν ἐν Σμύρνη τῇ πόλει.



Smyrna gefangengehaltenen Christen nach Ephesus wandern sollten: Πέπομφεν ὁ ἀνθύπατος ἵνα εἰς Ἐφεσον ἀπαχθῆτε.<sup>16</sup> Der Prokonsul selbst kehrt nach wenigen Tagen von dort zurück<sup>17</sup>. Aelius Aristides berichtet in den *Hieroi Logoi* von den Folgen mehrerer Erdbeben, die zur Zeit des Statthalters Albus stattfanden. Bei diesen Erdbeben wurden, so schreibt Aristides, mehrere Städte stark verwüstet und manche Dörfer sogar von Grund auf zerstört. Als ob es zwischen Smyrna und Ephesus keine weiteren Dörfer mehr gebe, fährt er fort, daß die Bewohner beider Städte in ihrer Verwirrung einander entgegen liefen, so außerordentlich sei die ununterbrochene Dauer der Erdstöße und der Ängste gewesen.<sup>18</sup>

Die geographische Nähe von Ephesus und Smyrna zeigt sich schließlich auch in den Erzählungen des Philostrat über Apollonius: Während dieser sich in Ephesus aufhält, schickt die Stadt Smyrna eine Gesandtschaft zu ihm, und er kündigt sein Kommen an (*Vita Apoll.* 4,1). Nach einiger Zeit bricht Apollonius von Ephesus auf und zieht zunächst in Ionien umher (4,4). Namentlich wird als nächste Station jedoch nur Smyrna genannt (4,5). Während er sich in der Stadt aufhält (4,5-10), bricht in Ephesus die Pest aus, und nunmehr wird von dort aus eine Gesandtschaft zu Apollonius gesandt. Philostrat fährt fort: "Apollonius hielt es nun nicht für nötig, den Gang aufzuschieben, sondern indem er sprach: 'Laßt uns gehen!', war er (sogleich) in Ephesus"<sup>19</sup>.

## 2 Die gemeinsame paulinische Tradition der christlichen Gemeinden

Hinsichtlich des Verhältnisses der beiden christlichen Gemeinden scheint bereits deren Gründungszeit sie miteinander zu verbinden. Wann in Smyrna die ersten Christen existierten, ist nicht bekannt, doch wird - wohl zu Recht - allgemein angenommen, daß die smyrnäische Gemeindegründung mit jener von Ephesus zusammenhängt. Der Beginn christlichen Lebens in der Provinzhauptstadt selbst ist bekanntlich ebenfalls nicht ganz eindeutig zu bestimmen, sind dort doch offenbar apollonische Traditionen genauso vorhanden wie paulinische.<sup>20</sup> Jedenfalls schildert der Verfasser der Apostelgeschichte, daß

---

<sup>16</sup> *Acta Pionii* 15,4 (MUSURILLO 156,14 f.).

<sup>17</sup> Vgl. *Acta Pionii* 19,1 (MUSURILLO 160,18).

<sup>18</sup> Arist., *Hieroi Logoi* 3,38 (SCHRÖDER 74; DINDORF I 497): 'Ἐφέσιοι δὲ καὶ Σμυρναῖοι παρ' ἀλλήλους ἔθειον θορυβούμενοι, ἢ δὲ συνέχεια θαυμαστή καὶ τῶν σεισμῶν καὶ τῶν φόβων. Schröder merkt zur Stelle (S. 74 Anm. 69) an, daß L. Antonius Albus 149/50 n. Chr. Prokonsul von Asien war. Schwere Erdbeben gab es in Kleinasien in den Jahren 142, 149, 161, 177. Vgl. E. WINTER: *Staatliche Baupolitik und Bauvorsorge in den römischen Provinzen des kaiserzeitlichen Kleinasien* (AMSt 20), Bonn 1996, 94-108. Zur Rolle des Aristides nach dem großen Erdbeben von ca. 177 n. Chr. vgl. Philostr., *Vit. Soph.* 2,9, und natürlich seine eigenen Reden, v. a. *Or.* 20 (18); 41 (19); 21 (20); 22 (21). Dazu C. J. CADOUX, *Ancient Smyrna* (wie Anm. 6) 278-284; E. WINTER, *Baupolitik* (wie oben) 103.

<sup>19</sup> Philostr., *Vita Apoll.* 4,10 (CONYBEARE I, LCL, 362, 364): ὁ δὲ οὐκ ᾔετο δεῖν ἀναβάλλεσθαι τῆν ὁδόν, ἀλλ' εἰπὼν ἴωμεν, ἦν ἐν Ἐφέσῳ. Später schildert Philostrat in *Vita Apoll.* 8,24, daß Apollonius sich zwei Jahre in Griechenland aufhielt, dann aber nach Ionien zurückkehrte. Dort, so Philostrat, wirkte er als Philosoph und besuchte mehrere Städte, von denen aber nur noch Smyrna und Ephesus als jene namentlich genannt werden, an denen sich Apollonius zumeist aufhielt.

<sup>20</sup> Der erste Aufenthalt des Paulus ist dem Bericht der Apostelgeschichte zufolge auffallend kurz (Apg 18,19-21). Während er weiterreist und Priska und Aquila zurückläßt, gelangt der Ale-



Paulus bei seinem zweiten Ephesusaufenthalt drei Monate in der Synagoge und nochmals etwa zwei Jahre lang im Lehrsaal des Tyrannus lehrte (Apg 19,8-10). Daß auf diese Weise "alle Bewohner der Asia" (πάντας τοὺς κατοικοῦντας τὴν Ἀσίαν), also auch die Smyrnäer, das Wort des Herrn hörten (Apg 19,10), läßt Lukas auch den Demetrius nochmals sagen: "Und ihr seht und hört, daß dieser Paulus eine große Menge nicht nur aus Ephesus, sondern fast aus der ganzen Asia (σχεδὸν πάσης τῆς Ἀσίας) verführt und aufgehetzt hat" (Apg 19,26). Es ist also durchaus anzunehmen, daß zur Zeit des paulinischen Ephesusaufenthaltes Anfang der fünfziger Jahre auch Smyrna missioniert wird.<sup>21</sup> Zumindest kennt Lukas schon mehrere kleinasiatische Gemeinden, für die er eine paulinische Traditionsbildung festhalten kann.

Außerhalb des Neuen Testaments findet sich die erste smyrnäische Erinnerung an Paulus im Brief des Polykarp von Smyrna an die Gemeinde von Philippi. In diesem Schreiben wird Ephesus zwar nirgendwo erwähnt, doch kennt Polykarp den Paulus und dessen Briefe (vgl. *PolPhil* 3,2; 11,2 f.). Es fällt freilich auf, daß Polykarp zwar den Aufenthalt des Völkerapostels in Philippi erwähnt<sup>22</sup>, aber keine Auskunft darüber gibt, ob dieser dereinst auch in Smyrna war. Von Bedeutung ist insbesondere die Aussage in *PolPhil* 11,3: *De vobis etenim gloriatur in omnibus ecclesiis, quae deum solae tunc cognoverant; nos autem nondum cognoveramus.*<sup>23</sup> Es erscheint eher ausgeschlossen, daß Polykarp von einer eventuellen Anwesenheit des Paulus in Smyrna weiß. Gleichwohl ist kaum bestimmbar, wie das *nondum* genau zu deuten ist.<sup>24</sup>

---

xandrinier Apollon nach Ephesus und wird von Priska und Aquila "noch genauer" (ἀκριβῶς) unterwiesen (Apg 18,24-26). Obgleich noch keine eigentliche Mission in Ephesus geschildert wurde, erhält Apollon bald darauf von den "Brüdern" einen Empfehlungsbrief (Apg 18,27). Bevor die paulinischen Aktivitäten einsetzen (vgl. Apg 19,1-20,1), ist also bereits mit einer (apollonischen?) Christenheit in Ephesus zu rechnen. W. THIESSEN, *Christen in Ephesus* (wie Anm. 6), behandelt S. 28-89 das vorpaulinische Christentum in Ephesus, wobei er u. a. die Apg 19,1-7 genannten Jünger als selbständigen christlichen Kreis ansieht, der auf Apollon zurückgeht (vgl. S. 61-85). In seinen Untersuchungen zum Wirken des Paulus in Ephesus (ebd. 90-142) kommt er zum Ergebnis, daß dieser Mühe hatte, sich dort durchzusetzen (v. a. S. 139). Auch R. STRELAN, *Paul* (wie Anm. 6), korrigiert das Bild, wonach Paulus Ephesus zum Zentrum der Heidenmission gemacht habe und die Stadt selbst Mittelpunkt des paulinischen Heidenchristentums gewesen sei (vgl. S. 23, ausführlich dargestellt S. 126-302). Sehr ausführlich zu diesem Problemkreis schließlich M. GÜNTHER, *Frühgeschichte* (wie Anm. 6) 29-75, dem zufolge sich die paulinische Predigt angesichts apollonischen Christentums kaum durchsetzen konnte (vgl. S. 67). Hinter späteren Zeugnissen für paulinisches Wirken in Ephesus wie *IgnEph* 12,2; *Iren., Haer.* 3,3,4; *Acta Pauli* etc. sieht GÜNTHER eine Tradition, "die das ephesinische Christentum als paulinische Gründung darzustellen beabsichtigt" (75). Zum paulinischen Aufenthalt in Ephesus vgl. jetzt auch J. GNILKA: *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge* (HThK. S 6), Freiburg-Basel-Wien 1996, 108-122.

<sup>21</sup> So auch C. J. CADOUX, *Ancient Smyrna* (wie Anm. 6) 310 (um 53-56 n. Chr.); vgl. L. BÜRCHNER, *Smyrna* (wie Anm. 6) 753 (um 50 n. Chr.). 760 (um 55 n. Chr.). Vorsichtig in die 2. Hälfte des 1. Jh. datiert J. B. BAUER: *Die Polykarpbriefe* (KAV 5), Göttingen 1995, 9.

<sup>22</sup> *PolPhil* 3,2 (FISCHER<sup>8</sup> 250,19): ὃς γενόμενος ἐν ὑμῖν κατὰ πρόσωπον τῶν τότε ἀνθρώπων. *PolPhil* 11,3 (F. 260,20-22): *Ego autem nihil tale sensi in vobis vel audivi, in quibus laboravit beatus Paulus.*

<sup>23</sup> *PolPhil* 11,3 (F. 260,22-262,2).

<sup>24</sup> Die neuesten Kommentare von J. B. BAUER, *Polykarpbriefe* (wie Anm. 21) 66 f., und H. PAULSEN: *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna*. 2., neu bearb. Aufl. der Auslegung von W. BAUER (HNT 18), Tübingen 1985, 124, gehen auf diese Frage nicht ein.



Interessant ist, daß in der *Vita Polycarpi* nicht auf die sonst üblichere Traditionsverbindung von Polykarp mit Johannes angespielt wird, sondern ausschließlich paulinische Tradition geboten wird. Die vermutlich erst um 400 entstandene legendarische Vita<sup>25</sup> beginnt mit dem Eintreffen des Paulus in Smyrna, von dem der Verfasser in älteren Dokumenten Kenntnis erlangt haben will<sup>26</sup>. Paulus soll, von Galatien kommend auf dem Wege nach Jerusalem, in Smyrna gewesen sein, um dort den angeblichen Timotheusbruder Strataias zu treffen<sup>27</sup>, welcher nach des Apostels Weiterziehen sein Lehrnachfolger gewesen sei. Eine unmittelbare Verknüpfung zwischen Polykarp und Paulus wird nicht hergestellt, aber auch jene zwischen Polykarp und Johannes fehlt vollständig.<sup>28</sup> Paulinische Tradition bieten auch die vermutlich in Kleinasien entstandenen Paulusakten.<sup>29</sup> Ein bislang noch nicht edierter koptischer Papyrus aus der Sammlung Bodmer setzt einen Aufenthalt des Paulus in Smyrna voraus, da er mit der Erwähnung der Übersiedlung nach Ephesus einsetzt: "Als Paulus dies gesagt hatte, verließ er Smyrna, um nach Ephesus zu gehen."<sup>30</sup>

Ein letztes, merkwürdiges Zeugnis besitzt die Paulustradition schließlich noch in Ps.-Ephianus, *Index discipulorum* 21: Dort wird behauptet, der bei Paulus erwähnte Apelles sei vor Polykarp Bischof von Smyrna geworden.<sup>31</sup> Daß hier im Verlauf einer Traditionsgeschichte eine Verwechslung des für Ephesus und Korinth einschlägig bezugten Apollos mit dem in Röm 16,10 genannten Apelles stattgefunden hat, ist nicht sehr wahrscheinlich, da jener in *Index disc.* 47 selbst genannt wird. Genauso wenig wird man aus der gut begründeten Hypothese, daß das Grußkapitel des Römerbriefes ursprünglich an Ephesus gerichtet war<sup>32</sup>, folgern können, daß in einem früheren Stadium der Traditionsbildung die Zusammengehörigkeit von Apelles und Ephesus noch bekannt war; denn auch andere Namen aus Röm 16 werden in *Index disc.* 16-30 genannt, jedoch über die ganze Welt verteilt. So belegt dieses merkwürdige Zeugnis lediglich, daß

<sup>25</sup> Vgl. B. ALTANER, A. STUIBER: *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg-Basel-Wien<sup>8</sup>1980, 52.

<sup>26</sup> Vgl. *Vita Polyc.* 1 (LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers II,3*, London<sup>2</sup>1889, 433,1-4): 'Επανελθὼν ἀνωτέρω καὶ ἀρχάμενος ἀπὸ τῆς τοῦ μακαρίου Παύλου παρουσίας εἰς Σμύρναν, καθὼς εὔρον ἐν ἀρχαίοις ἀντιγράφοις, ποιήσομαι καθεξῆς τὸν λόγον, οὕτως καταντήσας ἐπὶ τὴν τοῦ μακαρίου Πολυκάρπου διήγησιν.

<sup>27</sup> Vgl. *Vita Polyc.* 2. Dieser Strataias wird nochmals in *Const. Apost.* 7,46,8 genannt.

<sup>28</sup> Vgl. dazu C. J. CADOUX, *Ancient Smyrna* (wie Anm. 6) 305-310, welcher der *Vita Polycarpi* freilich einen unangemessenen historischen Wert beimißt.

<sup>29</sup> C. J. CADOUX, *Ancient Smyrna* (wie Anm. 6) 369 mit Anm. 3, vermutet infolge verschiedener namentlicher Übereinstimmungen mit Inschriften sowie wegen Beziehungen zu Polykarps Philippbrief und seinem Martyrium, daß die *Acta Pauli* in Smyrna entstanden sein könnten.

<sup>30</sup> Übers. KASSER (*NtApo II*<sup>5</sup> 241). Zum Papyrus vgl. R. KASSER: *Acta Pauli* 1959: *RHPPh* 40 (1960) 45-57. Ignatius selbst kann man, unabhängig von der Datierungsfrage, nur bedingt als Zeugen dieser Tradition bezeichnen. Immerhin nennt er Paulus in *IgnEph* 12,2 und *IgnRöm* 4,3.

<sup>31</sup> Ps.-Ephiph., *Index disc.* 21 (SCHERMANN, *Prophetarum vitae fabulosae* etc., Leipzig 1907, 120,22-121,2): κα'. Ἀπελλῆς, οὗ καὶ αὐτοῦ ἐν τῇ αὐτῇ ἐπιστολῇ, ὁ Παῦλος μέμνηται. ἐπίσκοπος Σμύρνης ἐγένετο πρὸ τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου.

<sup>32</sup> Vgl. J. GNILKA, *Paulus* (wie Anm. 20) 112 f.



noch in relativ später Zeit (und gegen die leichte Übermacht der johanneischen Tradition) eine paulinische Sukzessionstradition bezeugt ist.<sup>33</sup>

### 3 Die gemeinsame johanneische Tradition der christlichen Gemeinden

Das erste ausdrückliche Zeugnis für die Existenz der smyrnäischen Gemeinde und zugleich das früheste Zeugnis der johanneischen Traditionsbildung stellt die Johannes-Offenbarung dar.<sup>34</sup> Smyrna ist die zweite der Gemeinden, an welche die sieben Sendschreiben des Sehers gehen (Offb 1,11: Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphia, Laodizea). Da man davon ausgehen kann, daß die Abfolge dieser Briefe einer Reiseroute folgt, stellt die Offb damit einen weiteren Beleg für die Nähe beider Städte dar: Smyrna liegt auf direktem Weg zur Provinzhauptstadt und ist nächst dieser zu erreichen. Zugleich stellt die Offenbarung das erste Zeugnis der Verbindung eines "Johannes" mit Smyrna dar, insofern es ja der Seher selbst ist, der an die Gemeinde schreibt (Offb 2,8-11).<sup>35</sup> Der Inhalt des Schreibens trägt für unsere Fragestellung nichts aus<sup>36</sup>, verweist jedoch möglicherweise auf Wettspiele, die im Zusammenhang der Frage nach der Rivalität der kleinasiatischen Städte nochmals aufgegriffen werden müssen.<sup>37</sup> Die johanneische Traditionsbildung, welche zugleich oft mit Polykarp von Smyrna verbunden ist, erscheint stärker als die paulinische. Zu beachten ist freilich, daß die beiden ältesten Zeugnisse über Polykarp, nämlich sein eigener Brief und der alte Bericht über sein Martyrium, keinerlei Hinweise auf die Bekanntschaft mit (einem) Johannes enthalten.<sup>38</sup> Der Brief der smyrnäischen Gemeinde über das Martyrium einiger Gemeindeglieder und des Polykarp enthält auch keine Hinweise auf Ephesus. Er ist an "die Kirche Gottes, die in Philomelium wohnt, und an alle Gemeinden der heiligen und katholischen Kirche an jedem Ort" gerichtet.<sup>39</sup> Berichtet wird, daß mit Polykarp die Verfolgung ein

---

<sup>33</sup> Der Name "Apelles" findet sich auch auf einer Marmorplatte, die möglicherweise aus Smyrna stammt und auf der Apelles als Großvater einer Alke bezeichnet wird (vgl. IK 23, Nr. 195: Ἀλικὴ Τειμοκράτους τοῦ Ἀπελλοῦ). Eine gewisse Alke war bekanntlich nach *Mart. Polyc.* 17,2; *IgnSm* 13,2 und *IgnPol* 8,3 eine bedeutende Christin in Smyrna. Einen Zusammenhang wird man freilich nicht annehmen wollen.

<sup>34</sup> Zum Verhältnis von paulinischer und johanneischer Tradition in Ephesus vgl. R. STRELAN, *Paul* (wie Anm. 6) 301 f.; R. SCHNACKENBURG: Ephesus: Entwicklung einer Gemeinde von Paulus zu Johannes: *BZ* 35 (1991) 41-64. Sehr radikal nimmt M. GÜNTHER, *Frühgeschichte* (wie Anm. 6), eine Ablösung des paulinischen durch das johanneische Christentum an: "*Ephesinisches Christentum wurde ein zweites Mal gegründet*" (121, vgl. 76-123).

<sup>35</sup> Vgl. C. J. CADOUX, *Ancient Smyrna* (wie Anm. 6) 316-320, zu den Johannestradiationen knapp ebd. 320-322.

<sup>36</sup> Ob man aus der Reihenfolge der Sendschreiben bereits einen Vorrang von Ephesus ableiten kann, erscheint mir zweifelhaft. St. KARWIESE, *Ephesos* (wie Anm. 6) 96, nimmt dies an. Vorsichtiger zeigt sich M. GÜNTHER, *Frühgeschichte* (wie Anm. 6) 26, der aus der Reihenfolge der Sendschreiben, der μέγθος-Prädikation bei *IgnEph* praescr. sowie aus der Federführung des Polykrates von Ephesus im Osterfeststreit schlußfolgert, daß die ephesische Gemeinde mehr Christen umfaßte als jene von Pergamon, Smyrna oder anderer Städte.

<sup>37</sup> Vgl. unten Kap. 5.

<sup>38</sup> Dies gilt auch noch für die um 400 entstandene *Vita Polycarpi* (vgl. oben bei Anm. 25).

<sup>39</sup> *Mart. Polyc.* praescr. (LINDEMANN, PAULSEN, *Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1992, 260,17-19).



Ende gefunden hat (vgl. *Mart. Polyc.* 1,1), welcher nach *Mart. Polyc.* 19,1 der insgesamt zwölfte Märtyrer der Verfolgung geworden war, wobei hier die Märtyrer aus Smyrna zusammen mit jenen aus Philadelphia gezählt werden. Dies wie die Nennung von Philomelium weist darauf hin, daß Smyrna mit verschiedenen Gemeinden in engem Kontakt stand.

Ogleich also die ältesten Zeugnisse keine Verbindung zu Johannes herstellen, hat sich der berühmte διδάσκαλος ἀποστολικός και προφητικός γενόμενος ἐπίσκοπος<sup>40</sup> natürlich ganz hervorragend als Bindeglied angeboten, ist doch aus seinen eigenen, im Martyriumsbericht festgehaltenen Worten zu entnehmen, daß er mindestens 86 Jahre alt wurde (vgl. *Mart. Polyc.* 9,3). Damit war er alt genug, um noch jenen Johannes kennengelernt zu haben, der in trajanischer Zeit in Ephesus aufgetreten sein soll.

Ein erstes, freilich noch zurückhaltendes Zeugnis dieser Tradition bietet Irenäus, *Haer.* 3,3,4. Kontext seiner Ausführungen über Polykarp ist die Zeugenkette, die Irenäus zu Beginn des dritten Buches für die apostolische Wahrheit in einigen großen Kirchen darbieten möchte. Nach dem bekannten Bericht über Rom schließen sich die Ausführungen über Smyrna an. Dementsprechend wird Polykarp als Apostelschüler vorgestellt:

"Auch Polykarp wurde von den Aposteln nicht nur unterrichtet und hatte nicht nur mit vielen Umgang, die den Herrn noch gesehen hatten, sondern er ist auch von den Aposteln in der Kirche von Smyrna als Bischof für Asien eingesetzt worden. Ich habe ihn sogar selbst in meiner frühen Jugend noch gesehen; er lebte nämlich sehr lange und schied erst in hohem Alter als strahlender Märtyrer ruhmvoll aus dem Leben. Ständig lehrte er, was er bei den Aposteln gelernt hatte und was die Kirche überliefert, denn das allein ist die Wahrheit. Das bezeugen alle Kirchen Asiens und die Nachfolger Polykarps bis heute."<sup>41</sup>

Zunächst fällt auf, daß Irenäus die Schülerschaft des Polykarp nicht auf einen einzelnen Apostel beschränkt. Vielleicht denkt er noch an das paulinische Wirken in dieser Gegend; möglicherweise hält ihn aber auch die eigene Erinnerung an das selbst von Polykarp Gehörte davon ab, allzu eindeutige Beziehungen herzustellen. So ist ja auch bemerkenswert, daß er die Verbindung von Polykarp mit Johannes relativ zurückhaltend schildert. Nach einer kurzen Ausführung über die Glaubwürdigkeit des Polykarp und seinen Romaufenthalt fährt Irenäus nämlich fort:

"Es gibt auch noch welche, die gehört haben, daß er von Johannes, dem Jünger des Herrn, erzählte, der habe in Ephesus ein Bad betreten und dann gesehen, daß Kerinth darin war. Da sei er aus dem Bad herausgesprungen, ohne gebadet zu haben, und habe erklärt: "Schnell weg! Das Bad könnte einstürzen, wenn Kerinth darin ist, der Feind der Wahrheit."<sup>42</sup>

<sup>40</sup> *Mart. Polyc.* 16,2 (L., P. 278,3f.).

<sup>41</sup> Iren., *Haer.* 3,3,4 (Übers. BROX, FC 8/3, 35). Der griechische Text ist bei Euseb., *Hist. eccl.* 4,14,3-5 (BARDY, SC 31, 179f.) erhalten: Καὶ Πολύκαρπος δὲ οὐ μόνον ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθεὶς καὶ συναναστραφεὶς πολλοῖς τοῖς τὸν κύριον ἑορακόσιν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος, ὃν καὶ ἡμεῖς ἐοράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ (4) (ἐπὶ πολὺ γὰρ παρέμεινε καὶ πάνυ γηραλέος ἐνδόξως καὶ ἐπιφανέστατα μαρτυρήσας, ἐξῆλθεν τοῦ βίου), ταῦτα διδάξας ἀεὶ ἅ καὶ παρὰ τῶν ἀποστόλων ἔμαθεν, ἃ καὶ ἡ ἐκκλησία παραδίδωσιν, ἃ καὶ μόνα ἐστὶν ἀληθῆ. (5) μαρτυροῦσι τούτοις αἰ κατὰ τὴν Ἀσίαν ἐκκλησίαι πᾶσαι καὶ οἱ μέχρι νῦν διαδεχόμενοι τὸν Πολύκαρπον.

<sup>42</sup> Iren., *Haer.* 3,3,4 (Übers. BROX, FC 8/3, 37). Der griechische Text ist bei Euseb., *Hist. eccl.* 4,14,6 (BARDY, SC 31, 180) erhalten: καὶ εἰσὶν οἱ ἀκηκόουτες αὐτοῦ ὅτι Ἰωάννης ὁ τοῦ κυρίου μαθητῆς ἐν τῇ Ἐφέσῳ πορευθεὶς λούσασθαι καὶ ἰδὼν ἔσω Κήρινθον ἐξῆλατο τοῦ βαλανείου



Irenäus schreibt nicht, daß er diese Anekdote von Polykarp hörte. Er gibt auch keinen Hinweis darauf, in welcher Beziehung Polykarp zu Johannes stand. Die legendarische Verknüpfung zwischen Polykarp und Johannes steht also erst ganz am Anfang.<sup>43</sup> Für Irenäus wichtig ist lediglich die Betonung der Apostolizität der smyrnäischen Gemeinde. Und gerade unter dieser Voraussetzung ist es interessant, daß er Smyrna fast in einem Atemzug mit Ephesus nennt; denn sobald er seine Ausführungen über Polykarp mit dem Hinweis auf dessen Philipperbrief beschlossen hat, betont er auch die Apostolizität von Ephesus:

"Aber auch die Kirche von Ephesus, die von Paulus gegründet wurde und in der sich Johannes bis in die Zeit Trajans aufhielt, ist eine wahrhafte Zeugin der apostolischen Überlieferung."<sup>44</sup>

Mit seinen Ausführungen wird Irenäus damit auf zweifache Weise zum Zeugen für eine Verbindung beider Gemeinden: In Smyrna, so erzählt er, wird eine ephesische Anekdote (über Johannes) berichtet. Und so wie Smyrna für Irenäus selbst die apostolische Wahrheit bewahrt hat, ist sie für ihn auch in Ephesus zu finden.

Die bei Irenäus möglicherweise angedeutete Überlagerung von paulinischer und johanneischer Tradition bezüglich Smyrna findet sich unter Umständen auch in den Johannesakten. Johannes hat sich, der Erzählung zufolge, zusammen mit milesischen Christen längere Zeit in Ephesus aufgehalten. Diese drängen ihn nun zur Abreise, und zwar in Richtung Smyrna:

"Die Brüder aus Milet sagten zu Johannes: 'Wir sind lange Zeit in Ephesos geblieben. Wenn es dir gefällt, wollen wir nach Smyrna ziehen. Schon hören wir nämlich, daß die Großtaten Gottes auch dorthin gedrungen sind.'<sup>45</sup>

Daß die *μεγαλεία τοῦ θεοῦ* bereits nach Smyrna gekommen seien, kann eigentlich nur bedeuten, daß sich dort bereits Christen befinden oder wenigstens christliche Missionare zuvor befunden haben. Diesbezüglich mehrdeutig ist auch die Rede, die Johannes wenig später vor den Ephesern hält:

"Da sagte Johannes zu ihnen: 'Männer, glaubt, daß ich euretwegen in der Stadt der Epheser geblieben bin, obwohl es mich nach Smyrna und zu den übrigen Städten gedrängt hat, damit auch die dortigen Knechte Christi sich zu ihm bekehren.'<sup>46</sup>

---

μη λουσάμενος, ἀλλ' ἐπεικῶν φύγωμεν, μὴ καὶ τὸ βαλανεῖον συμπέσῃ, ἔνδον ὄντος Κηρίνου τοῦ τῆς ἀληθείας ἔχτροῦ.

<sup>43</sup> Einen kleinen Schritt geht Irenäus im fünften Buch weiter. *Haer.* 5,33,4 stellt er Papias als Hörer des Johannes und Zeitgenossen des Polykarp vor (ROUSSEAU, SC 153, 416,85f.: *Johannis auditor, Polycarpi autem contubernalis*), womit er wenigstens andeutungsweise eine direkte Beziehung von Johannes zu Polykarp herstellt. Vgl. dazu L. ABRAMOWSKI: Die "Erinnerungen der Apostel" bei Justin. In: *Das Evangelium und die Evangelien*, hrsg. v. P. STUHLMACHER (WUNT 28), Tübingen 1983, 341-353, hier 348f. Anm. 28.

<sup>44</sup> Iren., *Haer.* 3,3,4 (Übers. BROX, FC 8/3, 37. 39). Der griechische Text bei Euseb., *Hist. eccl.* 3,23,4 (BARDY, SC 31, 126): ἀλλὰ καὶ ἡ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησία ὑπὸ Παύλου μὲν τεθεμελιωμένη, Ἰωάννου δὲ παραμειναντος αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραιανοῦ χρόνων, μάρτυς ἀληθῆς ἐστὶν τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως.

<sup>45</sup> *ActJoh* 37 (Übers. SCHÄFERDIEK, *NtApo* II<sup>5</sup>, 172; ed. JUNOD, KAESTLI, CChr. SA 1, 219): Οἱ δὲ ἀπὸ Μιλήτου ἀδελφοὶ ἐφίησαν τῷ Ἰωάννῃ Πολὺν χρόνον ἐν τῇ Ἐφέσῳ μεμενῆκαμεν εἰ δοκεῖ σοι, καὶ εἰς Σμύρνην πορευθῶμεν. ἦδη γὰρ ἀκούομεν τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ κακεῖ κωχρηκότα.

<sup>46</sup> *ActJoh* 45 (Übers. SCHÄFERDIEK 173; ed. JUNOD, KAESTLI 227): Ὁ δὲ Ἰωάννης εἶπεν αὐτοῖς: Ἄνδρες πιστεύσατε ὅτι ὑμῶν ἕνεκεν ἐν τῇ Ἐφεσίων πόλει ἔμεινα, τὴν ὁρμὴν εἰς Σμύρνην ἐσχηκώς καὶ τὰς λοιπὰς πόλεις, ὅπως καὶ οἱ ἐκεῖ δοῦλοι τοῦ Χριστοῦ ἐπιστρέψουσιν πρὸς αὐτόν.



Einerseits leben in Smyrna also bereits Knechte Christi. Andererseits muß Johannes - und zwar von Ephesus aus - nach Smyrna kommen, um ihre wahre Bekehrung zu erwirken. Dieser Weg wird tatsächlich kurz darauf bestritten: Die Smyrnäer schicken eine Gesandtschaft nach Ephesus, um Johannes zu bitten, nach Smyrna zu kommen (*ActJoh* 55), und Johannes reagiert sofort: "So brachen wir also von Ephesos auf und kamen in die Stadt Smyrna."<sup>47</sup> Dort heilt Johannes die zwei Söhne des Antipatros, bevor er vermutlich auf der durch die sieben Sendschreiben vorgezeichneten Strecke weiterzieht.<sup>48</sup> Durch diese Erzählung wird Johannes zwar nicht zum Gründer der smyrnäischen Gemeinde. Er aber ist es, der die dortigen Knechte Christi zur wahren Bekehrung (ἐπιστρέψουσι) führen kann. Von hier aus bis zur Verbindung mit Polykarp ist es nicht mehr weit, wie eine Rezension der Johannesakten zeigt.<sup>49</sup> Wichtiger ist in diesem Zusammenhang die enge Verbindung von Ephesus und Smyrna: Die Smyrnäer schicken eine Gesandtschaft; Johannes geht von Ephesus aus direkt nach Smyrna und kehrt, vermutlich nach längerer Weiterreise, zuletzt nach Ephesus zurück (*ActJoh* 62).

Dieselbe Konstellation findet sich übrigens auch in der etwa gleichzeitig entstandenen *Vita Apollonii* des Flavius Philostratus. Dieser berichtet gleich zu Beginn seines vierten Buches vom Eintreffen des Apollonius in Ephesus. Hier empfängt er Gesandtschaften aus verschiedenen Städten, denen er Ratschläge erteilt. Unter diesen Städten wird nur eine namentlich hervorgehoben, nämlich Smyrna: Dessen Gesandtschaft spricht eine Einladung aus. Einziger Zweck sei es, Apollonius kennenzulernen, und dieser kündigt sein Kommen an (*Vita Apoll.* 4,1). Wie Johannes, so bleibt aber auch er noch eine Zeitlang in Ephesus (vgl. *ActJoh* 37-55; *Vita Apoll.* 4,1-5), bevor die Ankunft in Smyrna dann knapp und ohne besondere Umschweife mitgeteilt wird (*Vita Apoll.* 4,5).

Bereits wenige Jahre später sind die Johannes- und Polykarptraditionen eindeutig miteinander verwachsen. Als nämlich Tertullian Beispiele für Kirchen mit apostolischem Ursprung aufzählt, kann er wie Irenäus bei Smyrna und Rom namentliche Zusammenhänge herstellen. Das mit keinem Namen verbundene Beispiel von Ephesus läßt er an dieser Stelle aus:

"Denn das ist die Weise, wie die apostolischen Kirchen ihren Ursprung nachweisen; wie z. B. die Kirche von Smyrna berichtet, daß ihr Polykarp von Johannes aufgestellt, die römische ebenso, daß ihr Clemens von Petrus ordiniert worden sei. (3) In entsprechender Weise geben natürlich auch die übrigen Kirchen die Männer an, welche von den Aposteln zum Bischoftum bestellt, ihnen zu Überleitern des apostolischen Samens dienten."<sup>50</sup>

<sup>47</sup> *ActJoh* 56 (Übers. SCHÄFERDIEK 176; ed. JUNOD, KAESTLI 239): 'Ἐξεληθόντες οὖν ἀπὸ Ἐφέσου ἦλθαμεν ἐν Σμύρνῃ τῇ πόλει.

<sup>48</sup> So im Anschluß an Th. ZAHN und gegen E. JUNOD, J.-D. KAESTLI, CChr. SA 1, 93 f., die Vermutung von K. SCHÄFERDIEK, *NtApo* II<sup>5</sup>, 177.

<sup>49</sup> Vgl. unten bei Anm. 57.

<sup>50</sup> Tert., *Praescr.* 32,2f. (Übers. KELLNER, BKV<sup>2</sup> 24, 339; ed. REFOULE, CChr. SL 1, 212 f.): *Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt, sicut Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Iohanne collocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum est.* (3) *Perinde utique et ceterae exhibent quos ab apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant.* Tertullian erwähnt Smyrna ansonsten nur noch *Scorpiace* 12 als eine der Adressatengemeinden in der Johannesoffenbarung.



Damit ist für Smyrna erstmals ausdrücklich eine auf Johannes zurückgehende Sukzession behauptet, die Gemeinde damit aber auch mit Ephesus verbunden worden.

Gleichwohl zeigt noch Eusebius Zurückhaltung. *Hist. eccl.* 3,36,1 führt er Polykarp als Apostelschüler ein, behauptet aber lediglich, daß er von denen, die den Herrn noch gesehen und ihm gedient hatten, die Episkope der Kirche zu Smyrna erhalten habe<sup>51</sup>. Diese Zurückhaltung dürfte auf seine Quellen zurückgehen: In *Hist. eccl.* 4,14,3-8 zitiert er ja aus *Iren.*, *Haer.* 3,3,4, wonach "die Apostel" Polykarp als Bischof eingesetzt haben. Auch das in *Hist. eccl.* 4,15,3-45 zitierte *Martyrium Polycarpi* stellt die Verbindung zu Johannes nicht her. Allerdings hatte Eusebius offenbar bereits in seiner Chronik Johannes und Polykarp wenigstens im Verhältnis von Lehrer und Schüler nebeneinander gestellt, obgleich er sich auch hier, allerdings nur zum Teil, auf Irenäus beruft: Nach der Bearbeitung des Hieronymus notiert er nämlich für das dritte Jahr Trajans, daß Irenäus zufolge der Apostel Johannes bis zur Zeit des Trajan gelebt habe und nach diesem seine Hörer Papias, Bischof von Hierapolis, Polykarp von Smyrna und Ignatius von Antiochien hervorstachen.<sup>52</sup>

Während die Bekanntschaft des Polykarp mit Johannes in späterer Zeit offenbar ganz selbstverständlich angenommen wurde<sup>53</sup>, erschien es selbst innerhalb der Legendenbildungen zu viel behauptet, den erst unter Antoninus Pius (nach eusebianischer Tradition sogar erst unter Mark Aurel<sup>54</sup>) hingerichteten Bischof direkt von Johannes eingesetzt sein zu lassen.<sup>55</sup> Dementsprechend werden häufig Vorgänger des Polykarp auf dem Bischofsstuhl von Smyrna genannt. Die hierbei am häufigsten anzutreffende Gestalt ist ein gewisser Boukolos: Die legendarische *Vita Polycarpi* erzählt, daß dieser Boukolos Bischof von Smyrna war, als eine gottesfürchtige Frau namens Callisto aufgrund einer Vision den jungen Polykarp am ephesischen Tor fand, käuflich erwarb und großzog (c. 3). Polykarp erfährt Förderung durch den Bischof (c. 10), wird unter ihm Diakon (c. 12) und

---

<sup>51</sup> Euseb., *Hist. eccl.* 3,36,1 (BARDY, SC 31, 147): Διέπρεπέν γε μὴν κατὰ τούτους ἐπὶ τῆς Ἀσίας τῶν ἀποστόλων ὁμιλητῆς Πολύκαρπος, τῆς κατὰ Σμύρναν ἐκκλησίας πρὸς τῶν αὐτοπτῶν καὶ ὑπηρετῶν τοῦ κυρίου τὴν ἐπισκοπὴν ἐγκεχειρισμένος.

<sup>52</sup> (Euseb.) Hieron., *Chron.* (HELM, GCS 47, 193,23-194,2): *Iohannem apostolum usque ad Traiani tempora Irenaeus episcopus permansisse scribit. Post quem auditores eius insignes fuerunt Papias Hierapolitanus episcopus et Polycarpus Zmyrnaeus et Ignatius Antiochenus.* Die armenische Chronik weist diese Auskunft dem 1. Jahr Trajans zu und läßt lediglich die Erwähnung des Ignatius an dieser Stelle aus (HORST, GCS 20, 218).

<sup>53</sup> Beispiel hierfür ist noch *Suda* Π 1970 (ADLER IV, 165,5f.): Πολύκαρπος, Ἰωάννου τοῦ Εὐαγγελιστοῦ καὶ Θεολόγου ἀκροατῆς. Keinen Hinweis auf die Hörschaft findet man freilich z. B. bei Socrates und Sozomenus, die Polykarp an jeweils einer Stelle ihrer Kirchengeschichten im Zusammenhang mit dem Osterfeststreit nennen (Socr., *Hist. eccl.* 5,22,17; Sozom., *Hist. eccl.* 7,19,1).

<sup>54</sup> Vgl. z. B. *Suda* Π 1970 (ADLER IV, 165,8): καὶ μαρτυροῖ τῷ ὑπὲρ Χριστοῦ τετελείωται ἐπὶ Μάρκου Ἀντωνίνου. So auch Hieronymus (s. Anm. 55).

<sup>55</sup> Obwohl auch Hieronymus, *Vir. ill.* 17 (RICHARDSON, TU 14/1, 18,20-19,2), den Tod des Polykarp erst in die Zeit von Mark Aurel und Commodus legt, sieht er diesbezüglich noch keine Probleme: *Polycarpus, Iohannis apostoli discipulus et ab eo Smyrnae episcopus ordinatus, totius Asiae princeps fuit (...). Postea vero, regnante Marco Antonino et Lucio Aurelio Commodo (...) igni traditus est.* Bereits *Vir. ill.* 16 (R. 17,20) hatte er ihn als *auditor Iohannis* bezeichnet.



Presbyter (c. 17). Schließlich erfährt Boukolos vor seinem Tod in Visionen, daß jener sein Nachfolger werden würde (c. 20).<sup>56</sup>

In der *Vita Polycarpi* wird noch keine Verbindung mit Johannes hergestellt. Sie findet sich aber in einer von den Prochorusakten abhängigen Rezension der Johannesakten im *Parisinus gr. 1468*.<sup>57</sup> Ihr zufolge kommt Johannes - wie in den alten Johannesakten - ebenfalls nach Smyrna und läßt dort die als seine Jünger gekennzeichneten Boukolos und Polykarp sowie Andronikos zurück.<sup>58</sup>

Die *Suda* weiß schließlich zu berichten, daß Polykarp als Hörer des Johannes zweiter Bischof von Smyrna wurde, und zwar nach eben diesem Boukolos: Πολύκαρπος, Ἰωάννου τοῦ Εὐαγγελιστοῦ καὶ Θεολόγου ἀκροατῆς, διάδοχος δὲ Βουκόλου, τοῦ πρώτου ἐπισκοπήσαντος τῆς Σμυρναίων ἐκκλησίας; ὃς καὶ μετ' αὐτὸν τῆς ἐπισκοπῆς δευτέρος ἐκράτησε.<sup>59</sup>

Eine interessante Variante findet sich schließlich noch in den Apostolischen Konstitutionen. Dort wird sowohl als Vorgänger wie als Nachfolger des angeblichen Timotheusbruders und Bischofs Strataias ein gewisser Ariston genannt.<sup>60</sup> Wie immer man das zweifache Vorkommen dieses Namens erklären will<sup>61</sup>, darf man wohl annehmen, daß hier jener *Aristion* gemeint ist, den Papias von Hierapolis in einem bei Eusebius erhaltenen Fragment zusammen mit dem Presbyter Johannes nennt.<sup>62</sup> Wenn man den Ausführungen des Eusebius trauen will, stellen jene beiden die unmittelbaren Gewährsmänner des Papias dar, auf welche er sich häufiger beziehe.<sup>63</sup> Jener Aristion wird zwar in den nachfolgenden Quellen kaum mehr genannt<sup>64</sup>, doch dürfte die schon bald einsetzende Ver-

<sup>56</sup> Vgl. C. J. CADOUX, *Ancient Smyrna* (wie Anm. 6) 315 f.

<sup>57</sup> Zu dieser Hs. aus dem 11./12. Jh. vgl. E. JUNOD, J.-D. KAESTLI: *Acta Iohannis. Praefatio-Textus* (CChr. SA 1), Turnhout 1983, 8. 145-158, ediert ebd. 369-375. Zu den nicht vor Ende des 4. Jh. entstandenen *Prochorusakten* vgl. A. DE SANTOS OTERO, *NtApo II*<sup>5</sup>, 385-391.

<sup>58</sup> Vgl. *Paris. gr. 1468* III 2-6 (JUNOD, KAESTLI 371) zu *ActJoh* 45: καὶ καθιερώσας ναοὺς ὁ ἀπόστολος τοῦ Χριστοῦ καὶ κατηγήσας αὐτοὺς ἐβάπτισεν ἅπαντας καὶ πᾶσαν τὴν παράλιον ἐκείνην, καταλιπὼν ἐκεῖσε πρόεδρον Βούκολον καὶ Πολύκαρπον, τοὺς αὐτοῦ μαθητάς, καὶ Ἀνδρόνικον.

<sup>59</sup> *Suda* Π 1970 (ADLER IV, 165,5-7). Für Boukolos wurde in Smyrna sogar eine Kirche errichtet. Dies geht aus den Beschreibungen von G. PETZL zu einer weißen Marmorplatte (IK 23, Nr. 253) und einer weiteren Inschrift (IK 23, Nr. 436) hervor, die beide an der Kirche des Hl. Boukolos gefunden worden seien (vgl. G. PETZL, *Inschriften I*, wie Anm. 6, 111 und 186).

<sup>60</sup> Vgl. *Const. Apost.* 7,46,8 (METZGER, SC 336, 108,15-110,16).

<sup>61</sup> C. J. CADOUX, *Ancient Smyrna* (wie Anm. 6) 314 f., nimmt etwa an, beim zweiten Mal sei "Ariston" an die Stelle von "Polykarp" getreten.

<sup>62</sup> Vgl. Euseb., *Hist. eccl.* 3,39,4 = Papias, *Fg.* 4 HÜBNER-KÜRZINGER; aufgenommen bei Hieron., *Vir. ill.* 18 = Papias, *Fg.* 7, vermutlich auch bei Philippus Sid., *Hist. christ.* (DE BOOR, TU 5/2, 170) = Papias, *Fg.* 16. Zur Eusebius-Stelle vgl. L. ABRAMOWSKI, *Erinnerungen* (wie Anm. 43) 348 f. Anm. 28.

<sup>63</sup> Vgl. Euseb., *Hist. eccl.* 3,39,7 und 3,39,14.

<sup>64</sup> Neben den bereits Anm. 62 genannten *Fg.* 4; 7; 16 vgl. lediglich die Notiz von F. SIEGERT in: J. KÜRZINGER: *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments* (EichM 4), Regensburg 1983, 138. SIEGERT verweist hier auf eine Nennung des Aristion (auch hier "Ariston" geschrieben) im Edschmiadsin-Evangeliar des Jahres 989. Neuere Literatur, in der Aristion besprochen wird, ist vermerkt in der kommentierten Bibliographie von E. KÖNIG und M. VINZENT, ebd. 139-250.



wechslung der beiden von Papias genannten Johannes und der zugleich erfolgenden Stilisierung des Papias zum Johannesschüler<sup>65</sup> rechtfertigen, Aristion in das Feld der Johannestraktionen einzureihen.

#### 4 Weitere Zeugnisse für die Beziehungen beider Gemeinden

Aus dem 2. und 3. Jahrhundert lassen sich noch einige weitere Zeugnisse für die Beziehungen zwischen den Gemeinden von Ephesus und Smyrna anführen.

Ein sehr wichtiger Zeuge ist dabei Ignatius von Antiochien.<sup>66</sup> Er erwähnt die Gemeinde von Smyrna, in der er ja auch seine ersten vier Briefe verfaßt haben will<sup>67</sup>, in *jedem* seiner sieben Schreiben. Auch Ephesus wird fast immer genannt, es fehlt lediglich im Brief an Polykarp. Mehrere dieser Erwähnungen sind nicht weiter von Belang.<sup>68</sup> Einige hingegen zeigen ganz deutliche Verbindungen zwischen beiden Gemeinden auf: *IgnEph* 21,1 spricht Ignatius von einer Gesandtschaft, die die ephesische Gemeinde zu ihm, der sich noch in Smyrna aufhält, geschickt hat.<sup>69</sup> Dementsprechend kann er im Brief an die Magnesier, den er ebenfalls von Smyrna aus geschrieben haben will, die Grüße der anwesenden Epheser ausrichten. Zusammen mit Bischof Polykarp hätten sie den Gefangenen in jeder Hinsicht erquickt.<sup>70</sup> Auch nach Tralles gehen, obgleich Kirchenvertreter verschiedener Gemeinden bei Ignatius sein sollen, ausdrückliche Grüße lediglich von den ephesischen Gesandten und der smyrnäischen Gemeinde: 'Ασπάζεται ὑμᾶς ἡ ἀγάπη

<sup>65</sup> So ja bereits Iren., *Haer.* 5,33,4 = Papias, *Fg.* 1 HÜBNER-KÜRZINGER; später *Fg.* 5 = Apoll. Laod., *Fg. in Mt* 27,5; *Fg.* 6 = Hieron., *Chron.* (HELM 193,23-194,2); *Fg.* 9 = Hieron., *Epist.* 75,3; *Fg.* 14 = Anast. Sin., *In hexaem.* 1; *Fg.* 15 = Anast. Sin., *In hexaem.* 7; *Fg.* 17 = Georg. Mon., *Chronicon*. Später gilt er einigen Johannesprologen sogar als Sekretär des Johannes, welcher ihm sein Evangelium diktierte (vgl. *Fg.* 20; 21).

<sup>66</sup> Die Verbindung des Ignatius mit Smyrna, welche R. JOLY: *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles 1979, 115-120, angenommen hat, wird gerade auch unter dem Aspekt wahrscheinlich, daß Smyrna im 2. Jahrhundert ein Zentrum der Sophistik darstellt, wie z. B. Philostr., *Vit. Soph.* 2,26, belegt (WRIGHT, LCL, 278. 280: ἐπὶ τὴν Σμύρναν ἐτρέπετο θύουσαν μάλιστα δὴ πόλεων ταῖς τῶν σοφιστῶν Μούσαις). Keinen Hinweis auf Beziehungen zu Smyrna gibt M. GÜNTHER, *Frühgeschichte* (wie Anm. 6), der S. 147-159 *IgnEph* bespricht. Diese Verbindungen hat St. KARWIESE, *Ephesos* (wie Anm. 6) zwar gesehen, er behauptet freilich S. 98 sehr weitgehend und ohne eindeutige Belegstelle, Ignatius zufolge hätten sich ephesische Repräsentanten in Smyrna "gewissermaßen führend betätigt".

<sup>67</sup> Für Eusebius ist es selbstverständlich (allerdings allein aus den Briefen entnommene) Realität, daß Ignatius von Smyrna aus Briefe nach Ephesus, Magnesia, Tralles und Rom sandte (*Hist. eccl.* 3,36,5f.), während er von Troas aus an Philadelphia, Smyrna und an Polykarp schrieb (ebd. 3,36,10).

<sup>68</sup> Neben den nachfolgend genannten Stellen wird die ephesische Gemeinde ausdrücklich noch an den folgenden Stellen erwähnt: *IgnEph* praescr.; 8,1; 11,2. Erwähnungen von Smyrna finden sich noch in *IgnTrall* 1,1; 12,1; *IgnSmyrn* praescr.; *IgnPol* praescr.

<sup>69</sup> *IgnEph* 21,1 (F. 160,3f.): 'Αντίψυχον ὑμῶν ἐγὼ καὶ ὧν ἐπέμψατε εἰς θεοῦ τιμὴν εἰς Σμύρναν, ὅθεν καὶ γράφω ὑμῖν.

<sup>70</sup> *IgnMagn* 15 (F. 170,14-16): 'Ασπάζονται ὑμᾶς Ἐφέσιοι ἀπὸ Σμύρνης, ὅθεν καὶ γράφω ὑμῖν, παρόντες εἰς δόξαν θεοῦ ὡσπερ καὶ ὑμεῖς, οἱ κατὰ πάντα με ἀνέπασαν ἅμα Πολυκάρπῳ, ἐπίσκοπῳ Σμυρναίων. Ignatius fährt mit der Bemerkung fort, auch die anderen Kirchen (αἱ λοιπαὶ δὲ ἐκκλησίαι, F. 170,16) würden die Magnesier grüßen, benennt aber an dieser Stelle nicht, um welche Kirchen es sich hier handeln soll (vgl. *IgnTrall* 12,1). In *IgnTrall* 1,1 etwa wird der tralleasische Bischof Polybius als weiterer Besucher des Gefangenen genannt.



Σμυρναίων καὶ Ἐφεσίων.<sup>71</sup> Dieselbe Hervorhebung findet sich im Römerbrief, wenn Ignatius betont, er schreibe seinen Brief aus Smyrna "durch die preiswürdigen Epheser": Γράφω δὲ ὑμῖν ταῦτα ἀπὸ Σμύρνης δι' Ἐφεσίων τῶν ἀξιωμακρίστων.<sup>72</sup>

Das auffälligste Beispiel für die engen Verbindungen zwischen Ephesus und Smyrna stellt jedoch die Person des Burrhus dar, der zweimal in *IgnEph* 2,1 sowie in *IgnPhld* 11,2 und *IgnSmyrn* 12,1 genannt wird: Im Brief an die Epheser wird Burrhus als Diakon der ephesischen Gemeinde vorgestellt. Ignatius äußert hier den Wunsch, er möge bei ihm bleiben.<sup>73</sup> Die weitere dramatische Gestaltung des Briefcorpus setzt unausgesprochen voraus, daß die ephesische Gemeinde den Brief noch vor der Weiterreise des Ignatius erhalten und sogleich positiv beantwortet hat; denn in den beiden anderen Briefen, die bereits von Troas aus geschrieben sein wollen, sehen wir Burrhus als Begleiter und Sekretär des Gefangenen. Interessant ist nun aber, daß Burrhus nicht allein als Mitgesandter von Ephesus, sondern von Ephesus und Smyrna gilt: So heißt es im Brief an Philadelphia, der als Sekretär tätige Diakon sei dem Ignatius von den Ephesern und den Smyrnern ehrenhalber mitgesandt worden.<sup>74</sup> Auch im Brief an die Smyrner wird erwähnt, daß Burrhus den Brief geschrieben habe und von *beiden* Gemeinden dem Ignatius mitgegeben worden sei.<sup>75</sup>

Die erhaltenen Nachrichten über Noët von Smyrna bringen in unserer Frage keine großen Fortschritte, aber doch das eine oder andere interessante Detail. Zunächst scheint durch die Zeugnisse deutlich zu sein, daß Smyrna die Geburtsstadt des Noët ist: So schreibt Hippolyt in seiner *Refutatio* ausdrückliche, daß Noët seinem Geschlecht nach Smyrner ist: Γεγεννηταί τις ὀνόματι Νοητός, τῷ γένει Σμυρναῖος (*Ref.* 9,7,1); Νοητός, τῷ μὲν γένει ὄν Σμυρναῖος (*Ref.* 10,27,1)<sup>76</sup>. Diese Angabe wird auch vom Verfasser der Schrift *Contra Noetum* übernommen: ὅς τὸ μὲν γένος ἦν Σμυρναῖος.<sup>77</sup> Ob aus dieser Herkunftsangabe folgen kann, daß Noët seinen mutmaßlichen Bischofssitz in Smyrna selbst oder in einer anderen kleinasiatischen Gemeinde hatte, kann hier offenbleiben.

Das erste auffällige Detail ist nun die offenkundig fehlerhafte Mitteilung des Epiphanius, der zu Beginn seines 57. Kapitels den Noët zu einem Epheser macht: Ἐτερος δὲ πάλιν μετὰ τοῦτον Νόητος ὀνόματι ἀνέστη (...), Ἀσιανὸς τῆς Ἐφέσου πόλεως ὑπάρχων.<sup>78</sup> Dieser

<sup>71</sup> *IgnTrall* 13,1 (F. 180,3).

<sup>72</sup> *IgnRöm* 10,1 (F. 192,3f.).

<sup>73</sup> *IgnEph* 2,1 (F. 142,19-21): Περί δὲ τοῦ συνδούλου μου Βούρρου, τοῦ κατὰ θεὸν διακόνου ὑμῶν ἐν πᾶσιν εὐλογημένου, εὐχομαι παραμεῖναι αὐτὸν εἰς τιμὴν ὑμῶν καὶ τοῦ ἐπισκόπου. Wenige Zeilen später wird Burrhus nochmals in einer Reihe mit Onesimus, Euplus und Fronto erwähnt.

<sup>74</sup> *IgnPhld* 11,2 (F. 202,12-14): ἀσπάζεται ἡμᾶς ἡ ἀγάπη τῶν ἀδελφῶν τῶν ἐν Τρωάδι, ὅθεν καὶ γράφω ὑμῖν διὰ Βούρρου πεμφθέντος ἅμα ἔμοι ἀπὸ Ἐφεσίων καὶ Σμυρναίων εἰς λόγον τιμῆς.

<sup>75</sup> *IgnSmyrn* 12,1 (F. 214,3-5): Ἀσπάζεται ἡμᾶς ἡ ἀγάπη τῶν ἀδελφῶν τῶν ἐν Τρωάδι, ὅθεν καὶ γράφω ὑμῖν διὰ Βούρρου, ὃν ἀπεστείλατε μετ' ἐμοῦ ἅμα Ἐφεσίοις, τοῖς ἀδελφοῖς ὑμῶν, ὅς κατὰ πάντα με ἀνέπαυσεν.

<sup>76</sup> WENDLAND, GCS 26, 240,16 bzw. 283,1f.

<sup>77</sup> *C. Noet.* 1,1 (BUTTERWORTH 43,4f.). Einen Hinweis auf Ephesus findet man in *Contra Noetum* nicht. Auch für Theodoret ist Noët ein Smyrner, wie aus *Haer.* 3, praef. (PG 83, 400 A; *Peri Noητοῦ τοῦ Σμυρναίου*) und *Haer.* 3,3 (PG 83, 404 B; *Peri Noητοῦ τοῦ Σμυρναίου*). Ὁ δὲ Νοητός Σμυρναῖος μὲν ἦν τὸ γένος) hervorgeht.

<sup>78</sup> Epiphani., *Haer.* 57,1,1 (HOLL II, GCS 31, 343,12-14).



Lapsus ist umso auffälliger, als Epiphanius ja in den ersten Paragraphen seiner Noët-Darstellung auf *Contra Noetum* zurückgreift.<sup>79</sup> Eine Verbindung zwischen dem Smyrner Noët und Ephesus hatte allerdings bereits Hippolyt hergestellt, und zwar im Rahmen seiner Plagiatstheorie: Noët nämlich sei lediglich Plagiator von Heraklit<sup>80</sup> - und der ist Epheser, wie Hippolyt selbst zweimal ausdrücklich feststellt.<sup>81</sup> Ob Epiphanius der genannte Lapsus deshalb unterliefe, weil er an die Abhängigkeitstheorie des Hippolyt dachte, kann dahingestellt bleiben. Festzuhalten ist jedoch, daß in beiden Fällen eine Verbindung zwischen Smyrna und Ephesus hergestellt bzw. vorausgesetzt wird.

Ein nicht uninteressantes Zeugnis stellt der bei Eusebius fragmentarisch erhaltene Brief des Polykrates von Ephesus an Victor von Rom dar, in welchem er namentlich auf einige Sterne verweist, die in Kleinasien begraben liegen<sup>82</sup>. Das Brieffragment unterscheidet freilich nicht ganz exakt zwischen dem Todesort und dem Ort des Grabes. Doch kann man wohl davon ausgehen, daß jeweils Identität vorliegt. Im einzelnen nennt Polykrates nun die folgenden Namen:

- Philippus und zwei seiner Töchter: entschlafen in Hierapolis.
- Eine dritte Tochter des Philippus: Grab in Ephesus.
- Johannes: Grab in Ephesus.
- Polykarp von Smyrna, Bischof und Märtyrer.
- Thraseas aus Eumeneia, Bischof und Märtyrer: entschlafen in Smyrna.
- Sagaris, Bischof und Märtyrer: entschlafen in Laodicea.
- Papius.
- Melito, der Eunuch: Grab in Sardes.<sup>83</sup>

Aus der Vielzahl kleinasiatischer Gemeinden dieser Zeit werden nur einige wenige hervorgehoben: Hierapolis, Laodicea und Sardes werden je einmal genannt, Ephesus und Smyrna zweimal. Wenn man der Legendenbildung trauen dürfte, dann würde mit Papius sogar ein weiterer Smyrner genannt, insofern er in der *Vita Polycarpi* als ein Nachfolger Polykarps angeführt wird.<sup>84</sup>

---

<sup>79</sup> In der pseudepiphaniischen *Anacephalaisis* findet sich c. 57,1 (HOLL II, GCS 31, 213,3) wiederum die richtige, gleichwohl nicht ganz eindeutige Auskunft: Νόητος οὗτος ἀπὸ Σμύρνης ὑπήρχε τῆς Ἀσίας. Exakt dieser Satz findet sich dann auch bei Joh. Damasc., *Haer.* 57 (POTTER, PTS 22, 35).

<sup>80</sup> Vgl. Hipp., *Ref.* 9,2; 9,9 f.

<sup>81</sup> *Ref.* 1,4,1 (WENDLAND, GCS 26, 9,16): Ἡράκλειτος δὲ φυσικὸς φιλόσοφος, ὁ Ἐφέσιος; 10,6,4 (W. 266,13): Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.

<sup>82</sup> Polycr. ap. Euseb., *Hist. eccl.* 5,24,2 (BARDY, SC 41, 67): καὶ γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται. Nicht uninteressant erscheint, daß Plin., *Nat. hist.* 5,120 (RACKHAM II, LCL, 310), Ephesus als *alterum lumen Asiae* neben Smyrna bezeichnet. Vgl. M. GÜNTHER, *Frühgeschichte* (wie Anm. 6) 19.

<sup>83</sup> Vgl. Polycr. bei Euseb., *Hist. eccl.* 5,24,2-5.

<sup>84</sup> Vgl. *Vita Polyc.* 27, wo Papius und Camerius als Nachfolger des Polykarp bezeichnet werden. Auch den von Polykrates genannten Märtyrer Thraseas erwähnt die *Vita Polycarpi*. In c. 20 wird erzählt, daß einige Zeit zuvor eine Myrthe am Begräbnisplatz des Thraseas gewachsen sei, wo nun auch der angebliche Polykarpvorgänger Boukolos begraben wurde.



## 5 Zur Rivalität der Städte und deren Auswirkungen

Daß das Leben der Christen keine Widerspiegelung der außerchristlichen Verhältnisse darstellen muß, versteht sich von selbst. Dennoch kann die Frage gestellt werden, ob die bekannte Rivalität zwischen Ephesus und Smyrna (und Pergamon) einen Einfluß auf das Verhältnis der jeweiligen christlichen Gemeinden gehabt hat.

Über diese Rivalität sind wir durch verschiedene Autoren unterrichtet.<sup>85</sup> Philostrate beispielsweise berichtet in *Vit. Soph.* 1,8, daß die Epheser dereinst den Favorinus, die Smyrner hingegen den Polemo bevorzugten. Dieser verhalf den Smyrnäern im Wettstreit mit Ephesus zu einem Sieg, wovon Philostrate ausführlich in *Vit. Soph.* 1,25 erzählt: Polemon erreichte nämlich, daß Kaiser Hadrian seine Gunst von Ephesus abzog und Smyrna zuwandte. Mit einem Geschenk von 10 Millionen Drachmen für die Stadt konnten der Getreidemarkt, das berühmteste Gymnasium der Asia und ein Tempel errichtet werden<sup>86</sup>. Für die Wohltaten des Hadrian, zu denen auch die Verleihung der zweiten Neokorie zählte, zeugen auch einige erhaltene Inschriften.<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> Nach Dion, *Or.* 34,48, sind die Auseinandersetzungen zwischen Smyrna und Ephesus zur Zeit Trajans wohl bekannt. Vgl. auch den Brief des Antoninus Pius an die Epheser wegen des Titelstreits (IK 15, Nr. 1489. 1489a. 1490). Knapp dazu D. O. A. KLOSE, *Münzprägung* (wie Anm. 6) 4 f. 40-43; E. WINTER, *Baupolitik* (wie Anm. 18) 55. Ein negatives Zeugnis für die Rivalität zwischen den Städten stellen die Homonoia-Münzen dar, welche die Eintracht zwischen zwei oder mehreren Partnern propagieren wollen. Beispielsweise registriert C. J. CADOUX, *Ancient Smyrna* (wie Anm. 6) 263 f., für die Jahre 143/144 einen Streit zwischen Smyrna und Ephesus, wobei er Homonoia-Münzen unter Antoninus Pius als Beleg für die Beilegung dieses Streites aufzählt. Für die Homonoia-Prägungen Smyrnas vgl. jetzt D. O. A. KLOSE, *Münzprägung* (wie Anm. 6) 44-63. Seinen umfangreichen Darlegungen ist für das Verhältnis Smyrna-Ephesus zu entnehmen, daß lediglich Homonoia-Münzen aus Ephesus vorliegen, nämlich 102 Stück unter Domitian sowie 13 unter Antoninus Pius sowie aus derselben Zeit Homonoia-Münzen aus Ephesus und Pergamon (vgl. ebd. 49-53). KLOSE schließt daraus, daß eine Einigung nur kurzfristig unter Domitian erreicht worden sei, sonst aber i. a. Rivalität bestand (vgl. ebd. 51 f.). Freilich ist für die gesamte Phase von 54-161 n. Chr. - wie später nochmals für die Phase von 244-268 n. Chr. - festzustellen, daß keine einzige smyrnäische Homonoia-Prägung erhalten ist (vgl. ebd. 49 f.).

<sup>86</sup> Philostr., *Vit. Soph.* 1,25 (WRIGHT, LCL, 108): Ἄδριανὸν γούν προσκειμένον τοῖς Ἐφεσίοις οὕτω τι μετεποίησε τοῖς Σμυρναίοις, ὡς ἐν ἡμέρᾳ μὴ μυριάδας χιλίας ἐπαντλήσαι αὐτὸν τῇ Σμύρνῃ, ἀφ' ὧν τὰ τε τοῦ σίτου ἐμπορία ἐξεποιήθη καὶ γυμνάσιον τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγαλοπρεπέστατον καὶ νεὸς τηλεφανῆς ὁ ἐπὶ τῆς ἄκρας ἀντικεῖσθαι δοκῶν τῷ Μίμαντι. Dazu knapp D. O. A. KLOSE, *Münzprägung* (wie Anm. 6) 4, sowie E. WINTER, *Baupolitik* (wie Anm. 18) 49. 65. 85 f. 350.

<sup>87</sup> Vgl. IK 24,1 Nr. 595 (Altar für die Hymnoden des vergöttlichten Hadrian, um 200 n. Chr.); Nr. 622 (auf einer Basis wird Hadrian um 130 n. Chr. als σωτήρ und κτίστης bezeichnet); Nr. 623, 624 und 625 sowie IK 24,2 Nr. XXXII (Hadriansaltäre aus derselben Zeit mit denselben Titeln). Besonders wichtig ist eine abgebrochene Stele aus weißem Marmor, welche eine Aufstellung über Hadrians Stiftungen enthält und dabei auch den Bericht des Philostrate ein wenig korrigiert (IK 24,1 Nr. 697, Z. 33-42): καὶ ὅσα ἐπετύχομεν παρὰ τοῦ κυρίου Καίσαρος Ἄδριανοῦ διὰ Ἀντωνίου Πολέμωνος δευτέρον δόγμα συνκλήτου, καθ' ὃ δις νεωκόροι γεγόναμεν ἀγῶνα ἱερὸν, ἀτέλειαν, θεολόγους, ψυμφούς, μυριάδας ἑκατὸν πενήτηνκα, κείνας εἰς τὸ ἀλειπτήριον Συναδίουσ οὐδ' Νομειδικούσ κ', πορφυρεῖτας ζ'. Dazu G. PETZL, *Inschriften II,1* (wie Anm. 6) 191-197. Zur Urkunde über die Verleihung der 2. Neokorie siehe IK 24,1 Nr. 594, dazu G. PETZL, ebd. 74-77. Die erste Neokorie hatte Smyrna - als zweite kleinasiatische Stadt - um 26 n. Chr. unter Tiberius erhalten (vgl. Tac., *Ann.* 4,55 f.), die dritte erhält die Stadt um 214 n. Chr. unter Caracalla. Vgl. dazu C. J. CADOUX, *Ancient Smyrna* (wie Anm. 6) 239-241. 257-259. 291; D. O. A. KLOSE, *Münzprägung* (wie Anm. 6) 20-23. Ephesus seinerseits hatte die erste Neokorie erst



Wenn nun die These von R. MERKELBACH zutrifft<sup>88</sup>, läßt sich nicht nur ein klarer historischer Hintergrund für die Rivalitäten der kleinasiatischen Städte angeben, sondern wird gleichzeitig auch ein wesentliches Datum für das Verhältnis der jeweiligen christlichen Gemeinden offenbar. Daß die Kaisertempel in irgendeiner Weise mit den Streitigkeiten zu tun hatten, ist bekannt.<sup>89</sup> MERKELBACH stellt nun jedoch einige Zusammenhänge her: Demnach war mit dem Kaisertempel ein großes Fest des κοινὸν Ἀσίας verbunden, welches alle vier Jahre am Ort dieses Tempels gefeiert wurde. Das Fest wurde jeweils mit einer Prozession eingeleitet, die nun den konkreten Anlaß für die Rivalitäten abgab: denn die Vertreter welcher Stadt durften an erster, zweiter, dritter Stelle ihren Platz in der Prozession einnehmen?<sup>90</sup>

Auch wenn man die Konkretetheit des Anlasses der Rivalität anzweifeln will, so dürfte doch die Verbindung von Neokorie und Wettspielen einen überzeugenden Rahmen für die Streitigkeiten der beteiligten Städte abgeben. Zugleich wird damit aber auch der Hintergrund für die christlichen Gemeinden beleuchtet: Für die Christen konnte eine Rivalität sicher nichts bedeuten, die auf der Frage aufruhte, wie viele Tempel die eigene Stadt dem Kaiser widmen durfte. Erst recht keinen geeigneten Anlaß, die städtischen Streitigkeiten auch zwischen den christlichen Gemeinden zu pflegen, stellten die regelmäßig abgehaltenen Spiele dar; denn diese erschöpften sich ja nicht in Sportwettkämpfen. Vielmehr sorgte der jeweilige Spiel- und Festleiter, kurz "Asiarch" genannt, für Abwechslung und bot dem Volke ein erweitertes Programm mit Tierhetzen, Gladiatorenkämpfen und ggf. auch Hinrichtungen von Christen. Einen ausdrücklichen Beleg hierfür besitzen wir im *Martyrium Polycarpi*: Der Asiarch Philippus wird in *Mart. Polyc.* 12,2 vom Volk aufgefordert, einen Löwen auf Polykarp loszulassen; der aber verweist darauf, daß die Tierhetzen bereits vorüber seien. Zu überlegen ist, ob nicht auch bereits die Andeutungen im Sendschreiben an Smyrna eine reale Kampfsituation anlässlich der Spiele voraussetzen (vgl. Offb 2,8-11). Dafür sprechen nicht nur die Anklänge an die Wettkampfsprache (2,10 καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς; 2,11 ὁ νικῶν), sondern auch die sehr konkrete Zeitangabe, daß die Bedrängnis zehn Tage andauern werde (2,10 καὶ ἔξετε θλίψιν ἡμερῶν δέκα).<sup>91</sup>

---

unter Domitian, die zweite dann allerdings auch unter Hadrian erhalten, war dafür aber von Augustus zur Hauptstadt der Provinz Asia erhoben worden (vgl. M. GÜNTHER, *Frühgeschichte*, wie Anm. 6, 19 f.).

<sup>88</sup> Vgl. R. MERKELBACH: Der Rangstreit der Städte Asiens und die Rede des Aelius Aristides über die Eintracht: *ZPE* 32 (1978) 287-296.

<sup>89</sup> So etwa auch D. O. A. KLOSE, *Münzprägung* (wie Anm. 6) 20. S. 41 freilich wird das Recht, große internationale Spiele abhalten zu können, als wesentlicher Streitfaktor genannt.

<sup>90</sup> Vgl. R. MERKELBACH, *Rangstreit* (wie Anm. 88) v. a. 288 f. Auf den nachfolgenden Seiten begründet er seine These im einzelnen.

<sup>91</sup> Die Kommentare deuten die Zehnzahl freilich meist als symbolischen Ausdruck für eine kurze oder wenigstens begrenzte Dauer der Verfolgung. Dabei wird oft auf Dan 1,12.14 verwiesen, so beispielsweise bei J. ROLOFF: *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK. NT 18), Zürich 1984, 52; H. KRAFT: *Die Bilder der Offenbarung des Johannes*, Frankfurt u. a. 1994, 56; H. GIESEN: *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), Regensburg 1997, 110. Beim "Kranz des Lebens" wird eher eine Anspielung auf die Wettspiele angenommen, etwa bei H. GIESEN, *Offenbarung* 110: "Dem Sieg geht immer ein Kampf voraus. Das Bild knüpft offenkundig an die zahlreichen Spiele und Wettkämpfe an, die in Smyrna stattfinden."



So oder so sind die auslösenden Momente der Rivalität der Städte nicht geeignet, eine solche auch zwischen den jeweiligen christlichen Gemeinden hervorzurufen. Im Gegenteil muß gerade der konkrete Anlaß, nämlich die für die Christen lebensbedrohlichen Wettspiele, eher dazu beitragen, daß diese umgekehrt jegliche Rivalität aufgeben. Sie sind es ja, die unter genau jener Situation zu leiden haben, die bei den Städten den Wettkampf auslöst. Das kann nicht zu einer Nachahmung führen, im Gegenteil wird man eher einen Zusammenschluß der betroffenen christlichen Gemeinden erwarten.<sup>92</sup>

## 6 Ergebnisse

Die Durchsicht der Quellen zeigt, daß enge Beziehungen zwischen den Gemeinden von Smyrna und Ephesus v. a. im 2. Jahrhundert nicht ausdrücklich beweisbar, aber doch durchaus wahrscheinlich sind. Bereits im paganen Umfeld zeigen sich aufgrund gemeinsamer legendarischer und historischer Verbindungen Beziehungen zwischen beiden Städten, die durch ihre geographische Nähe gefördert werden. Selbst in ihrer negativen Form der Rivalität besteht noch eine Verbundenheit. Da die Wettspiele als die Auslöser je aktuell auftretender Streitigkeiten zugleich eine Bedrohung für die Christen darstellen, ist gerade hier für die christlichen Gemeinden ein gewisser Solidarisierungseffekt anzunehmen, der sich in den Quellen allerdings nicht ausdrücklich nachweisen läßt. Die Beziehungen der Christen von Smyrna und Ephesus zueinander zeigen sich vor allem darin, daß beide die paulinische, insb. auch die johanneische Tradition teilen. Da beide Traditionslinien im Neuen Testament nicht ausdrücklich, sondern höchstens andeutungsweise für Smyrna verwurzelt sind, kann man vermuten, daß die realen Verhältnisse des 2. Jh. dazu beigetragen haben, ephesische Traditionen auch auf Smyrna zu übertragen. Dies läßt einen nicht unerheblichen Austausch beider Gemeinden annehmen. Während es nun auch vereinzelte Hinweise auf einen solchen Austausch gibt (z. B. Polykarp über Johannes in Ephesus, Polykrates über Märtyrer in Smyrna), bietet das ausdrücklichste Zeugnis für eine Beziehung beider Gemeinden wohl das ignatianische Briefcorpus selbst, so daß die Ausgangsfrage in jedem Fall positiv beantwortet werden kann: Der Verfasser geht vermutlich davon aus, daß die Anspielung auf Noët auch in Ephesus verstanden werden kann. Unter dieser Rücksicht ist tatsächlich nachvollziehbar, daß die Reminiszenz an die noëtianischen Antithesen gerade auch in *IgnEph* 7,2 erscheint.

---

<sup>92</sup> Man möchte höchstens einen aus der Martyriumstheologie stammenden, umgekehrten Anlaß für eine Rivalität annehmen, welche Gemeinden mehr Märtyrer stellen. Aber zumindest die überlieferten Zeugnisse wie das *Martyrium Polycarpi* oder der Brief des Polykrates von Ephesus lassen eine diesbezügliche Rivalität nicht erkennen.



## „Die lebensfördernde Macht der Göttin und ihre Vitalität“<sup>1</sup> im Hintergrund von Hos 2? Ikonographische Untersuchungen<sup>2</sup>

*Aurica Nutt, Münster*

„Daß eine Erdgöttin-Mythologie [...] den religionsgeschichtlichen Schlüssel zu Hos 2,4ff bildet, erscheint eher zweifelhaft,“<sup>3</sup> resümiert M. Th. Wacker ihre Analysen und stellt ihnen ihre These von der Stadtgöttin-Mythologie als demjenigen Hintergrund des Textes entgegen, der ihn initiiert hätte. Im folgenden soll die Auseinandersetzung mit einigen Argumenten erfolgen, die Marie-Theres Wacker zu dieser Aussage veranlaßt haben - in der Annahme, „daß in Hos 2 implizit eine Auseinandersetzung mit der Macht der Göttin geführt wird“<sup>4</sup>. Angesichts fehlender ikonographischer Zeugnisse für eine Stadtgöttinmythologie werden Bildbelege für eine terra mater-Vorstellung diskutiert, die einer Annäherung an den biblischen Text dienen können. Dabei wird auch die Ikonographie ägyptischer Baumgöttinnen herangezogen, um von ihnen Zeugnisse aus Israel/Palästina abzugrenzen, deren Wirkung bis in die Entstehungszeit des Ersten Testaments verfolgt werden soll.<sup>5</sup>

### 1. Eine Stadtgöttin?

Wacker führt als ein Argument für die von ihr vorgeschlagene Deutung des Hintergrunds von Hos 2,4ff als Stadtgöttinmythologie die vieldiskutierte Inschrift vom Tel Dan an.<sup>6</sup> Durch das Auftauchen weiterer Fragmente im Sommer 1994 bleibt eine Deutung zwar weiterhin unsicher; für einen Verfechter der Lesart "Haus des Dod", Ernst Axel Knauf, "ist allerdings die Interpretation 'Haus Davids' um einiges wahrscheinlicher geworden."<sup>7</sup>

Sodann erwähnt Hos 2,4ff zahlreiche landwirtschaftliche Produkte (z. B. Leinen, Korn, Wein), aber wenige Charakteristika der Stadt. Eines davon, die Mauer (Hos 2,8), ist in Form einer Krone auf Darstellungen aus dem

<sup>1</sup> Silvia Schroer, *Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, in: Othmar Keel/Hildi Keel-Leu/Silvia Schroer, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II* (OBO 88), Freiburg Schweiz und Göttingen 1989, S. 89-207, S. 133.

<sup>2</sup> Ein von Frau Prof. Dr. Wacker geleitetes Hauptseminar im Wintersemester 1995/6 in Münster stellte den Anlaß für die (längere) Erstfassung dieses Textes dar. Deren Entstehung im Sommersemester 1996 in Freiburg (Schweiz) wurde durch die Teilnahme an einer Übung bei Herrn Prof. Dr. Keel und durch mehrere Gespräche mit ihm in besonderer Weise unterstützt. Dafür möchte ich ihm sehr danken. Frau Prof. Dr. Wacker danke ich herzlich für Korrektur- und Kürzungsvorschläge sowie für ihre Geduld..

<sup>3</sup> Marie-Theres Wacker, *Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch* (Herders Biblische Studien 8), Freiburg i. Br. 1996, S. 319. Falls mehrere Werke einer Autorin, eines Autors oder einer Autorengruppe benutzt wurden, ist in der Anmerkung ein Titelstichwort fett markiert, das im folgenden zusätzlich zum bzw. zu den Nachnamen angegeben wird.

<sup>4</sup> dies., *Spuren der Göttin im Hoseabuch*, in: Walter Dietrich/Martin A. Klopfenstein (Hg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Freiburg (Schweiz) 1994, S. 329-348, S. 344.

<sup>5</sup> Ein Problem stellt dabei die Datierung des Textes bzw. einzelner seiner Teile dar, die nicht in dem Maß möglich ist, wie es eine historische Argumentation erfordern würde. Wacker datiert den Großteil von Hos 2,4-25 als früh- bzw. spätnachexilisch; allein für 2,4e-5 hält sie eine vorexilische Datierung für möglich, für 2,4a-d.7\*.10f\* für wahrscheinlich: Wacker, *Figurationen*, S. (256-)259.

<sup>6</sup> Ebd., S. 323f.

<sup>7</sup> Ernst Axel Knauf, *Das Haus Davids in der alt-aramäischen Inschrift vom Tel Dan*, in: *Bibel und Kirche* 51 (1/1996), S. 9f, S. 10.



neuassyrischen Reich überliefert (Abb. 1<sup>8</sup>). Die Trägerin ist jedoch keine Göttin, sondern die Königin "Assurscharrat, die Gemahlin Assurbanipals (647-626 v. Chr.)."<sup>9</sup> Die Mauerkrone erscheint später auf Abbildungen hellenistischer und römischer "Stadtgöttinnen, ob es sich nun um Stadttychen oder um Stadtpersonifikationen handelte" (Abb. 2<sup>10</sup>). Sie sind zwar nicht selten, existieren aber in dieser Form erst seit ungefähr 300 v. Chr. und helfen damit in diesem Zusammenhang nicht weiter.

## 2. Göttin und Wettergott

Nach W. R. Smith "wurde der Baal als das männliche, erzeugende Prinzip aufgefasst, als der Gatte des Landes, der es befruchtete."<sup>11</sup> Hierauf verweist Wacker als oft aufgenommene und bei der Interpretation von Hos 2 angewendete These, die eine ausreichende Begründung vermissen lasse.<sup>12</sup> Es existieren jedoch Bildquellen mit Szenen, welche im Sinne Smiths gedeutet werden können:

Auf zwei verschiedenen Rollsigelabdrücken aus Kültepe (Abb. 3<sup>13</sup> und Abb. 4<sup>14</sup>; beide 1950-1850) ist die "sich entschleiernde Göttin"<sup>15</sup> zu sehen, deren Gegenüber der Wettergott ist. Auch auf einem Rollsigel aus Meggido (Abb. 5<sup>16</sup>, 1800-1750) ist diese Begegnung belegt, desgleichen auf einem aus Hazor<sup>17</sup> (aus SB-Fundkontext, ursprünglich aber MB<sup>18</sup>). Der erotische Charakter dieser Darstellungen ist offensichtlich<sup>19</sup>, die Vereinigung von Regengott und Erdgöttin wird angedeutet. Während die Göttin allein das geöffnete, nicht selten stilisierte Gewand trägt, wird der Wettergott u.a. "zwar mit siegreich erhobener Faust, die gelegentlich eine Waffe hält, vor allem aber mit einem Zweig oder einer Blume dargestellt und so als Mitverursacher der Vegetation charakterisiert."<sup>20</sup>

Noch ein Rollsigel aus dem neunten Jahrhundert v. Chr. "zeigt im oberen Register den Wettergott mit drei Ähren in der Hand vor seinem Attributtier, dem Stier. Er wird von Ishtar mit dem Tamburin empfangen. Die Taube fliegt als Botin ihrer Liebe dem Wettergott zu."<sup>21</sup> Diese neuassyrische Darstellung ist weniger erotisch als die älteren,

<sup>8</sup> Othmar Keel, *Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes* (Stuttgarter Bibelstudien 114/115), Stuttgart 1984, Abb. 7. Vgl. Abb. 8.

<sup>9</sup> Ebd., S. 38.

<sup>10</sup> Ebd., S. 37 und Abb. 5. Vgl. Abb. 6. Vgl. ders., *Das Hohelied* (ZBK.AT 18), Zürich 1986, Abb. 112.

<sup>11</sup> William Robertson Smith, *Die Religion der Semiten*, Tübingen 1899, S. 77.

<sup>12</sup> Wacker, *Figurationen*, S. 221 und 317f.

<sup>13</sup> Urs Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und dessen Umwelt* (OBO 53), Freiburg (Schweiz) und Göttingen 2<sup>1987</sup>, Nr. 267.

<sup>14</sup> Ebd., Nr. 268 (Ausschnitt).

<sup>15</sup> Ebd., S. 273.

<sup>16</sup> Othmar Keel/Christoph Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (Quaestiones disputatae 134), Freiburg i. Br. 3<sup>1995</sup>, Abb. 30.

<sup>17</sup> Ebd., Abb. 31a.

<sup>18</sup> Ebd., S. 44.

<sup>19</sup> Winter, S. 280. Keel/Uehlinger, *Göttinnen*, S. 42.

<sup>20</sup> Keel/Uehlinger, *Göttinnen*, S.53. Vgl. ebd., S. 44-48, v.a. Abb. 32a-d.

<sup>21</sup> Othmar Keel/Hildi Keel-Leu, *Die Sammlung vorderasiatischer Stempel- und Rollsigel* (ehemals Sammlung R. Schmidt), in: Othmar Keel/Christoph Uehlinger, *Altorientalische Miniaturkunst. Die ältesten visuellen Massenkommunikationsmittel. Ein Blick in die Sammlungen des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, Freiburg (Schweiz) und Göttingen* 2<sup>1996</sup>, S. 24-57, S. 24.



steht jedoch eindeutig in ihrer Tradition: In der Szene darunter ist das Pflügen eines Feldes dargestellt, so daß die Begegnung von Göttin und Wettergott mit der Fruchtbarkeit des Bodens in Zusammenhang gebracht wird<sup>22</sup>.

Für den Hauptstrom der Abbildungen gilt allerdings, daß Baal und JHWH einander im achten Jahrhundert zwar zum Verwechseln ähnlich sind, aber ersterer "ja längst nicht mehr der durch Interaktion mit einer erotisch attraktiven Göttin charakterisierte Wettergott der MB II B"<sup>23</sup> ist. Deshalb soll eine andere Spur weiter verfolgt werden: Die Art, auf die der Wettergott dargestellt ist, "assoziiert ihn natürlich mit der 'Zweigöttin', die seine Partnerin sein muß"<sup>24</sup>.

### 3. Göttin und Baum

Unter den von Silvia Schroer untersuchten Stempelsiegeln der MB II B aus Palästina/Israel befindet sich ein Skarabäus mit einer "nackten Göttin" aus Geser (Abb. 6<sup>25</sup>): Wie sie in jeder Hand einen Zweig hält, erinnert an die sich entschleiernde Göttin auch der oben erwähnten Rollsiegel.<sup>26</sup> Bemerkenswert sind "der Nabel [und] die zweigartigen unteren Seiten des überdimensionalen Schamdreiecks, die zugleich den Eindruck vermitteln, als würden Zweige aus der Scham hervorspriessen"<sup>27</sup>. Auf einem Skarabäus aus Afek ist eine weibliche Figur zu sehen, deren Unterleib aus einem großen Blatt zu bestehen scheint (Abb. 7<sup>28</sup>). Sie kann mit ausschließlich aus Blättern bestehenden Siegelflächen aus Palästina/Israel in Zusammenhang gebracht werden und belegt ebenfalls die Verbindung von Göttin und Baum bzw. Zweig.<sup>29</sup>

"Das Motiv der 'nackten Göttin' (zwischen Zweigen) ist auf Stempelsiegeln und Skarabäen in Israel/Palästina erstaunlicherweise ab der SB-Zeit nicht mehr nachweisbar."<sup>30</sup> Einen Anknüpfungspunkt bieten jedoch seit dem Ende der Mittelbronzezeit umgekehrt birnenförmige Amulette aus Elektrum oder - meistens - Gold (Abb. 8<sup>31</sup>, Abb. 9<sup>32</sup>). Sie zeigen nur Kopf, Brüste und Scham einer Göttin, manchmal auch ihren Nabel. Der Hals ist bei einigen ausgeformt (Abb. 13 und 19). Bei allen hier abgebildeten Exemplaren spießt ein kleiner Zweig aus Nabel oder Scham, wobei letztere austauschbar sind.<sup>33</sup> (Vielleicht soll auch der ganze Anhänger eine weibliche Scham darstellen.) Das kostbare Material drückt eine besondere Wertschätzung dieser stilisierten Darstellungen aus, allerdings ist keine von ihnen "über die SB-Zeit hinaus in einen eindeutig eisenzeitlichen Kontext gelangt"<sup>34</sup>.

<sup>22</sup> Ebd., Abb. 13.

<sup>23</sup> Keel/Uehlinger, *Göttinnen*, S. 296. Vgl. S. 297.

<sup>24</sup> Ebd., S. 44.

<sup>25</sup> Schroer, *Göttin*, No 6.

<sup>26</sup> Ebd., S. 103 und S. 96.

<sup>27</sup> Ebd., S. 103.

<sup>28</sup> Ebd., No 9.

<sup>29</sup> Ebd., S. 107 und Abb. 017-029. Für ältere Belege vgl. ebd., Abb. 013-016.

<sup>30</sup> Ebd., S. 123.

<sup>31</sup> O. Negbi, *Canaanite Gods in Metal. An Archeological Study of Ancient Syro-Palestinian Figurines* (Publications of the Institute of Archeology 5), Tel Aviv 1976, Fig. 110. Vgl. Winter, *Abb. 322* und *Abb. 453-457*.

<sup>32</sup> Keel, *Hohelied*, Abb. 96 und Abb. 97a. Für weitere Beispiele vgl. Ruth Hestrin, *The Lachish Ewer and the Asherah*, in: *IEJ* 37 (1987), S. 212-223, Fig. 4.

<sup>33</sup> Ebd., S. 214 und *Abt.* 116.

<sup>34</sup> Keel/Uehlinger, *Göttinnen*, S. 61.



Ebenfalls aus der Spätbronzezeit stammen (drei) Terrakottafragmente, die aus der gleichen Form stammen könnten (Abb. 11<sup>35</sup> und Abb. 12<sup>36</sup>). Eine "nackte Göttin" hat beide Hände an ihren Unterleib gelegt. An ihren Brüsten sind je zwei Kinder zu sehen, auf den Oberschenkeln je ein Capride an einem Baum.

Letzteres Motiv erinnert an die Tiere am stilisierten Baum auf dem Krug mit Inschrift aus Lachisch: "It is not by chance that the name Elat is written above one of the two trees drawn on the ewer."<sup>37</sup> Für die These, daß ein (stilisierter) Baum in Palästina eine Göttin repräsentieren kann, sprechen zahlreiche Argumente und Bildbelege.<sup>38</sup> Auf einem ebenfalls aus Lachisch stammenden Keramikbecher flankieren mehrfach jeweils zwei Capriden ein als stilisierte Scham der Göttin interpretierbares Dreieck (Abb. 13<sup>39</sup>). Dieses ist auf einem Keramikgefäß vom Tel Fara (Negev) mit einem von sechs Capriden umgebenen Baum verbunden. Auf jeder Seite ist außerdem ein Fisch zu sehen, den je eine als Wasserstrahl zu deutende Linie mit dem Baum verbindet (Abb. 14<sup>40</sup>, SB II B). Vier Capriden und sogar zwölf Vögel flankieren eine Palme auf einem Fund aus Meggido (Abb. 15<sup>41</sup>), und auf einem Gefäß aus Bet-Schemesch scheinen den beiden Bäumen je zwei Capriden zu entspringen (Abb. 16<sup>42</sup>).

Auch in Ägypten wurden Göttinnen und Bäume ikonographisch miteinander in Verbindung gebracht, wenn auch erst in der Spätbronzezeit<sup>43</sup>: "In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß der Begriff 'Baumgöttin' [...] eine moderne Prägung ist. Ich bezeichne als Baumgöttin eine mit anthropomorphen Elementen [...] kombinierte Darstellung eines Baumes, meist einer Sykomore, gelegentlich auch einer Palme oder eines botanisch nicht bestimmbar Baumes, oder eine mit einem Baum oder Baumelement kombinierte weibliche Gestalt."<sup>44</sup> Sie reichen auf Darstellungen in Gräbern der Spätbronze- und frühen Eisenzeit einer/einem oder mehreren Toten die Brust, Nahrung und/oder Wasser. Diese Bilder sind seit Thutmosis III. (18. Dynastie, 1539/30-1292) bis zur 21. Dynastie zu finden - mit Ausnahme der Amarnazeit.

Wenn auch den ägyptischen Bildern die Verbindung einer Göttin mit Baum oder Zweig gemeinsam ist, lassen sich doch Unterschiede zwischen dem ägyptischen und dem palästinischen Raum erkennen - hinsichtlich ihres Bezugs zum Totenreich, des Wirkens der Göttin und des Verhältnisses von Göttin und Baum:

"Ägyptische Grabmalereien und -reliefs, Stelen, Totenbuchpapyri, Sarkophage und Uschebtikästen"<sup>45</sup> sind die Orte, an denen die Baumgöttinnen dargestellt sind. Die weiteren, genährten Personen sind Tote bzw. ihre Ba-Vögel. Im

<sup>35</sup> Ebd., Abb. 82.

<sup>36</sup> Sh. Givon, *The Fifth Season of Excavation at Tell Harassim 1994 (Preliminary Report \*5)*, Tel Aviv 1995, Fig. 16,2.

<sup>37</sup> Hestrin, S. 220.

<sup>38</sup> Winter, S. 434-437. Silvia Schroer, In Israel gab es Bilder. *Nachrichten* von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Freiburg (Schweiz) und Göttingen 1987, S. 38-40. Vgl. dies., *Die Zweiggöttin in Palästina/Israel. Von der Mittelbronze II B-Zeit bis zu Jesus Sirach*, in: Max Küchler / Christoph Uehlinger (Hg.), *Jerusalem. Texte - Bilder - Steine (NTOA 6)*, Freiburg (Schweiz) und Göttingen 1987, S. 201-225.

<sup>39</sup> Schroer, *Nachrichten*, Abb. 14. Vgl. Hestrin, S. 215.

<sup>40</sup> Schroer, *Nachrichten*, Abb. 17. Ebd., S. 39f. Keel/Uehlinger, *Göttinnen*, S. 64 und Abb. 55a.

<sup>41</sup> Ebd., Abb. 54.

<sup>42</sup> E. Grant, *Ain Shemes Excavations (Palestine)*, Haverford 1931, Pl. 19 oben.

<sup>43</sup> Schroer, *Zweiggöttin*, S. 203.

<sup>44</sup> Othmar Keel, *Ägyptische Baumgöttinnen der 18.-21. Dynastie. Bild und Wort, Wort und Bild*, in: ders., *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder (OBO 122)*, Freiburg (Schweiz) und Göttingen 1992, S. 61-138 S. 62.

<sup>45</sup> Ebd., S. 62.



Gegensatz dazu "scheint in Israel die Assoziation der Bäume mit Grab und Totenreich nie beherrschend geworden zu sein"<sup>46</sup>.

Die Funktion der Göttinnen besteht auf den ägyptischen Zeugnissen ausschließlich im Speisen und Tränken. Bei den Belegen aus Syrien-Palästina erscheinen sie zwar auch als Nährende für Vögel, Fische, Capriden und Menschen (Abb. 11-16); allerdings steht ein anderer Aspekt im Vordergrund:

Die Göttin bringt aus Scham oder Nabel Zweige hervor (vgl. Abb. 6, 8-10) und erscheint so als Verursacherin der Vegetation, als "the fertility goddess"<sup>47</sup>. Auf Amuletten betont "die Lotosblüte, das ägyptische Regenerationssymbol, am Hals der Göttin"<sup>48</sup> den Bezug zur Vegetation (Abb. 10). Die Anhänger an den Halsen der Figuren von Abb. 11f können als Omega-förmig angesehen werden und symbolisieren dann den Mutterschoß.<sup>49</sup> "Wie sehr die sexuelle Vitalität und das Leben und die Fruchtbarkeit hier symbolisch ineinander übergehen, beweist [auch] die Darstellung der Scham als Blatt oder Zweig."<sup>50</sup> (Siehe auch Abb. 6f.)

Die gynaikomorphe Gestalt kann ersetzt werden (Abb. 13-16), da es sich bei "Schamdreieck und heiligem Baum, beide Symbole von Leben und Fruchtbarkeit"<sup>51</sup> um eindeutig charakterisierende Attribute handelt. Dahinter steht die "Vorstellung von der Erde als Frau [...], aus deren Scham die Vegetation hervorgeht"<sup>52</sup>.

Für die ägyptischen Bilder gilt: "Am Anfang steht der Baum, aus dem zunehmend deutlicher eine Göttin hervortritt."<sup>53</sup> In Syrien-Palästina besitzt "die anthropomorphe Göttin Priorität"<sup>54</sup>, verschwindet jedoch weitgehend im Laufe der Spätbronzezeit, weil sie ja durch den stilisierten Baum ersetzt wird.

#### 4. Eine terra mater in der Eisenzeit?

Wacker vermißt zu Recht "Erdgöttinnen"<sup>55</sup> in der Vorstellungswelt von Ugarit, deren Bedeutung für die Auslegung erstestamentlicher Texte allerdings nicht überschätzt werden sollte. Es sind ja nicht nur soziale Unterschiede<sup>56</sup>, sondern außerdem "bei jedem Vergleich [...] der zeitliche Abstand und die räumliche Entfernung zu Ugarit zu

<sup>46</sup> Schroer, Zweiggöttin, S. 220.

<sup>47</sup> Hestrin, S. 215.

<sup>48</sup> Keel/Uehlinger, Göttinnen, S. 61.

<sup>49</sup> Ebd., S. 82. Vgl. Othmar Keel, Die Omega-Gruppe. Ein mittelbronzezeitlicher Stempelsiegel-Typ mit erhabenem Relief aus Anatolien-Nordsyrien und Palästina, in: ders./Hildi Keel-Leu/Silvia Schroer, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II (OBO 88), Freiburg (Schweiz) und Göttingen 1989, S. 39-87.

<sup>50</sup> Schroer, Göttin, S. 135.

<sup>51</sup> Schroer, Nachrichten, S. 40.

<sup>52</sup> Keel, Hohelied, S. 164. Vgl. ebd., S. 156-173. Die Nähe zur unter "Göttin und Wettergott" behandelten These fällt auf, wobei die Differenzen dennoch deutlich festzustellen sind: Keel/Uehlinger, Göttinnen, S. 32.

<sup>53</sup> Othmar Keel, Trees: Cult, Polemic, Symbolism. Reality versus Metaphor? Unveröffentl. Manuskript, Freiburg (Schweiz) 1996, S. 11. [Eine englischsprachige und stark erweiterte Fassung erscheint demnächst in der Supplementreihe des ISOT.] Vgl. Keel, Baumgöttinnen. Dort ist dieses Phänomen mit zahlreichen Abbildungen belegt.

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> Wacker, Figuren, S. 318.

<sup>56</sup> Keel, Trees, S. 12: "Aber es ist ein Kurzschluß, das Pantheon dieser Texte [aus Ugarit] und vor allem die Art, wie dieses Pantheon in diesen Texten präsentiert wird, mit dem 'kanaanäischen' Pantheon schlechthin zu identifizieren. Vielmehr ist angesichts der Zersplitterung des syrisch-palästinischen Raums anzunehmen, das Pantheon kleinbäuerlicher Gesellschaften Südpalästinas hätte mit dem Pantheon der episch-höfischen Literatur Ugarits auf den ersten Blick nicht allzu viel gemeinsam gehabt, außer vielleicht einigen Namen."



berücksichtigen"<sup>57</sup>. Herbert Niehr formuliert sogar: "Direkte Beziehungen zwischen dem spätbronzezeitlichen Ugarit und der eisenzeitlichen Religion Israels sind jedoch nicht nachweisbar."<sup>58</sup>

Eine Kritzelei aus Phönizien soll hier angeführt werden, auch wenn sie keinen befriedigenden Bildbeleg für "die Gleichung 'Baum = Göttin (vor allem in ihrem sexuellen Aspekt) = lebenspendende Fruchtbarkeit'"<sup>59</sup> darstellt. Sie wird in das erste Jahrtausend datiert und zeigt ein auf der Spitze stehendes Dreieck unter zwei Zweigen, daneben eine Palme (Abb. 17<sup>60</sup>). Die Verbindung von Scham und Baum ist nur lose, vielleicht zufällig.<sup>61</sup>

Aus dem Nordreich Israel stammt eine Knochenschnitzerei, auf der ein Gott uranischen Charakters, vielleicht ein Wettergott, mit jeder Hand den Ast eines niedrigen Baumes hält (Abb. 18<sup>62</sup>). Eine Verbindung zur Göttin ist auch hier nicht mit Sicherheit festzustellen.

Ein Salblöffel aus Elfenbein, der am gleichen Ort und ebenfalls in einer Schicht der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts gefunden wurde, ist allerdings eindeutig (Abb. 19<sup>63</sup>): "Die kunstvolle Ausführung läßt aber die *beiden* Seiten des Löffels wie zwei Aspekte derselben Gestalt erscheinen, den beim Gebrauch des Löffels vorne bzw. oben liegenden stilisierten Palmettbaum als den sichtbaren, vordergründigen Aspekt der Göttin, ja geradezu ihren Leib, den hinten bzw. unten liegenden als ihren verborgenen, hintergründigen Aspekt."<sup>64</sup> Auf den Pithos A von Kuntilet Agrud wurden zwei Capriden an einem stark stilisierten Baum gemalt, der Lotosblüten trägt und sich über einem Löwen befindet (Abb. 20<sup>65</sup>). Spätbronzezeitliche Bilder zeigen die Göttin mit Capriden über einem Löwen, so daß hier wiederum ihre Substitution in der Eisenzeit erkennbar ist - als Symbol für "das Verlangen nach Lebensfülle, die der heilige Baum und die Vitalität der Ziegen oder Steinböcke verkörpern" und die "mit der Göttin identifiziert wurde"<sup>66</sup>.

Auf Konoiden, die bereits aus der EZ I stammen und zwei, einen Baum flankierende Capriden zeigen, ist es jedoch unsicher, ob der Baum noch die Göttin repräsentiert (Abb. 21<sup>67</sup>). Zwar belegt ebenso ein einzelnes Tier am stilisierten Bäumchen in der EZ II A häufig "das Thema [...] von Nahrung und Gedeihen"<sup>68</sup> (Abb. 22<sup>69</sup>). Die Schwierigkeit für eine zweifelsfreie Deutung besteht aber darin, "daß anstelle einer weiblichen Gottheit nur noch Wirkgrößen dargestellt werden, die zwar traditionell der Sphäre der Göttin angehörten, sich nun aber als reine Segensikonen von ihr lösen bzw. als entpersonalisierte Größen selbst Objekte der Verehrung werden können"<sup>70</sup>.

<sup>57</sup> Dirk Kinet, Ugarit - Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments (Stuttgarter Bibelstudien 104), Stuttgart 1981, S. 157.

<sup>58</sup> Herbert Niehr, JHWH in der Rolle des Baalsamen, in: Dietrich / Klopfenstein, S. 307-326, S. 307.

Vgl. Keel/Uehlinger, Göttinnen, S. 12 und S. 456f.

<sup>59</sup> Winter, S. 441.

<sup>60</sup> Ebd., Abb. 473.

<sup>61</sup> Anders Schroer, Zweigöttin S. 214: Sie hält den "Zusammenhang Baum-Scham" hier für "besonders evident".

<sup>62</sup> Keel/Uehlinger, Göttinnen, Abb. 210.

<sup>63</sup> Ebd., Abb. 214a-d.

<sup>64</sup> Ebd., S. 225. Gynaikomorphe Darstellungen der Göttin sind in Israel/Palästina zu dieser Zeit äußerst selten: vgl. ebd., S. 224.

<sup>65</sup> Schroer, Nachrichten, Abb. 10.

<sup>66</sup> Ebd., S. 38. Vgl. Hestrin, S. 220 und Fig. 6 sowie Winter, Abb. 36f und 40-42.

<sup>67</sup> Keel/Uehlinger, Göttinnen, Abb. 154a. Vgl. ebd., Abb. 154b. Ebd., S. 144. Anders Keel, Trees, S. 12: "Zu dieser Gruppe von Siegeln gehören auch solche mit säugenden Muttertieren. Die Zugehörigkeit zur Sphäre einer Göttin dürfte so gesichert sein."

<sup>68</sup> Keel/Uehlinger, Göttinnen, S. 169.

<sup>69</sup> Ebd., Abb. 177a. Vgl. ebd., Abb. 177b-c.

<sup>70</sup> Ebd., S. 170 und 172.



Besonders zahlreich sind Abbildungen von Szenen zu finden, in welchen ein oder zwei Menschen einen Baum verehren, so auf einem Skaraboiden aus Samaria (!), das in die EZ I bis EZ II A datiert wird (Abb. 23<sup>71</sup>). Nicht nur dort ist das untere Ende der Pflanze dicker als der restliche Stamm oder gar kugelförmig (Abb. 24<sup>72</sup> aus der EZ II A, vgl. Abb. 12, 20, 25). Keel/Uehlinger deuten dies als einen Behälter für Quellwasser. "Die Darstellung unterstreicht die Fähigkeit der Erde, die Vegetation zum Wachsen zu bringen."<sup>73</sup> Hinter einer ähnlichen Abbildung, auf welcher der Baum über einem Gebirge steht, sehen sie die "Erde als Unterwelt [...], fruchtbringenden Mutterschoß [...], in den die Verstorbenen zurückkehren"<sup>74</sup> (Abb. 25<sup>75</sup>). Einer von wenigen Belegen für Baumverehrung auch im 7. Jahrhundert stammt aus En-Gedi (Abb. 26<sup>76</sup>).

Wem oder was gilt jedoch diese Verehrung in der Eisenzeit? Sind diese Zeugnisse zweifelsfrei auf eine Göttin zu beziehen, deren Charakter mit dem für die Bronzezeit beschriebenen übereinstimmt?

Wollte Winter sich nicht festlegen, nahm Schroer an: "Baumkult scheint in Palästina immer mit weiblichen Gottheiten verknüpft gewesen zu sein"<sup>77</sup>. Keel/Uehlinger bezeichnen das Verhältnis von Baum und Göttin als "Transparenz", d. h. es bestehe ein Verweis auf letztere, "ohne daß diese aber vollgültig als personale Größe in Erscheinung träte"<sup>78</sup>. Sie betonen, daß diese Relation im Israel/Palästina des neunten und achten Jahrhunderts jedoch äußerst selten ist.<sup>79</sup>

Untersuchungen der Texte der hebräischen Bibel ergaben, daß dort nicht nur "das Motiv des heiligen, lebensspendenden Baumes sehr ausgiebig"<sup>80</sup> bekannt ist, sondern - genauer - "die vergleichende Assoziation 'Baum - Schoss der Erde - weiblicher Schoss'"<sup>81</sup>. Das Bild der Erde als alles Leben hervorbringender Mutterschoß steht im Ersten Testament an mehreren Stellen im Hintergrund.<sup>82</sup>

Für Wacker gibt "die durchweg unpolemische Erwähnung mächtiger numinöser Bäume" den Ausschlag für die Annahme, "daß die Baummetaphorik von Hos 4,12f tatsächlich transparent ist hin auf eine anwesend geglaubte und verehrte weibliche Gottheit"<sup>83</sup> - und zwar mit den in dieser Arbeit vorgestellten Konnotationen, wie aus den von Wacker *im Zusammenhang mit Hos 4* angeführten Bildbelegen deutlich wird.<sup>84</sup>

In Hos 2,4b und 2,7a wird die angeklagte Frau als "Mutter" bezeichnet. Deshalb sei versuchsweise hier eine, wenn auch äußerst wackelige Brücke zur Darstellung und sogar - in der EZ II C beginnenden - "Idealisierung der Göttin als Mutter"<sup>85</sup> geschlagen, wie sie auf zwei samaritanischen Terrakotten erkennbar ist (Abb. 27<sup>86</sup>). Das Motiv der

<sup>71</sup> Karl Jaros, Die Motive der Heiligen Bäume und der Schlange in Gen 2-3, in: ZAW 92 (1980), S. 204-215, Abb. 7. Für weitere Beispiele vgl. ebd., Schroer, Nachrichten, S. 34 sowie Wacker, Figurationen, S. 279, Anm. 68.

<sup>72</sup> Keel/Uehlinger, Göttinnen, Abb. 179a. Vgl. ebd., Abb. 179b-c.

<sup>73</sup> Ebd., S. 172.

<sup>74</sup> Ebd., S. 172f. Vgl. Keel, Omega-Gruppe.

<sup>75</sup> Keel/Uehlinger, Göttinnen, Abb. 180a.

<sup>76</sup> Winter, Abb. 470.

<sup>77</sup> Schroer, Zweiggöttin, S. 218. Winter, S. 441.

<sup>78</sup> Keel/Uehlinger, Göttinnen, S. 264.

<sup>79</sup> Ebd. Abb. 19f (dieser Arbeit) sind aus Phönizien bzw. von dort beeinflusst.

<sup>80</sup> Jaros, S. 210.

<sup>81</sup> Schroer, Zweiggöttin, S. 217. Vgl. ebd., S. 218 sowie dies., Göttin, S. 104 und S. 130.

<sup>82</sup> Keel, Omega-Gruppe, S. 70-75. Vgl. Wacker, Figurationen, S. 318, Anm. 79.

<sup>83</sup> Ebd., S. 279. Vgl. ebd., Anm. 71.

<sup>84</sup> Ebd., S. 278f.

<sup>85</sup> Keel/Uehlinger, Göttinnen, S. 381.



stillenden Göttin kann über die EZ II A (Abb. 28<sup>87</sup>) bis in die Spätbronzezeit (Abb. 22f) zurückverfolgt werden. Funde aus Bet-Schean vom Ende des 15. bis ins 10. Jahrhundert zeigen eine "nackte Göttin", die ein Kind hält (ein Beispiel aus dem 12. Jahrhundert: Abb. 29<sup>88</sup>).

Die "Hureeien" (V. 2,4e) werden auch von Wacker als Schmuck gedeutet. Dieser ist auf zahlreichen Göttinnendarstellungen erkennbar.<sup>89</sup> Daß im Hoseabuch Amulette gemeint sein könnten, welche die Göttin darstellen und z. B. um den Hals getragen werden, schließt Wacker nicht aus.<sup>90</sup>

Zuletzt sei ein Relief angeführt, welches die Deportation von Götterstatuen aus Gaza darstellt (Abb. 30<sup>91</sup>). Sie erfolgte durch den assyrischen König Tiglatpileser III. im Jahr 734.<sup>92</sup> Die vorderste Göttin auf dem erhaltenen Teil des Zuges blickt aus dem Bild heraus<sup>93</sup> und hält in der rechten Hand eine Ähre, d. h. ein Produkt der Erde. "Die lebensfördernde Macht der Göttin und ihre Vitalität"<sup>94</sup> erscheinen hier soziomorph, im Bild einer Gottheit "der Dynastie bzw. des Palastes"<sup>95</sup> und, auf einer Sänfte getragen, durchaus "herr-schaftlich".

Keel bemerkt bezüglich der "weit verbreiteten Metapher des Regens als Samen und der Göttin als Acker/Erde": "Das heißt nicht, daß das Wissen um die Tiefendimension dieses zentralen Metaphernbereichs gerade in ländlichen Gegenden [...] völlig vergessen wurde. M. Eliade hat gezeigt, wie solches Wissen, trotzdem entsprechende Gottheiten eine Art Biographie, deutlich soziomorphe Konturen und Rollen in komplexen Dramen bekommen hatten, weiter lebte."<sup>96</sup>

## Zum Schluß

Die Verehrung einer terra mater ist aufgrund der gefundenen Abbildungen für Israel/Palästina bis in die Entstehungszeit des Ersten Testaments belegbar - wenn auch in geringerer Eindeutigkeit für die Eisen- als für die Mittel- und Spätbronzezeit: Begegnet sie in frühen Belegen dem Wettergott, wird sie später allein als "nackte Göttin" dargestellt. Im Gegensatz zu den ägyptischen "Baumgöttinnen" wirkt sie nicht nur ernährend, sondern bringt wie (bzw. als) das Land alle Lebewesen hervor. Ihre weitgehende Substitution durch einen Baum entzieht zwar die Bilder einer völlig zweifelsfreien Deutung, die Kenntnis einer Erdgöttin kann jedoch für biblische Texte

<sup>86</sup> Ebd., Abb. 327a-b.

<sup>87</sup> Ebd., Abb. 189.

<sup>88</sup> Ebd., Abb. 103.

<sup>89</sup> Vgl. Abb. 5, 7, 8-11, 13-17, 37a-b, 38f. Winter, S. 302f und S. 594-596.

<sup>90</sup> Wacker, *Figurationen*, S. 258.

<sup>91</sup> R. D. Barnett/M. Falkner, *The Sculptures of Tiglatpileser III*, London 1956, Pl. 92f.

<sup>92</sup> Othmar Keel/Christoph Uehlinger, *Der Assyrerkönig Salmanassar III. und Jehu von Israel auf dem schwarzen Obelisken aus Nimrud*, in: *ZKTh* 116 (1994), S. 391-420, bes. 412f.

Christoph Uehlinger, *Figurative Policy, Propaganda und Prophetie*, in: J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume Cambridge 1995 (VTS LXVI)*, Leiden 1997, S. 297-349.

<sup>93</sup> Vgl. Schroer, *Göttin*, S. 131f.

<sup>94</sup> Ebd., S. 133.

<sup>95</sup> Uehlinger, S. 12.

<sup>96</sup> Keel, *Trees*, S. 12. Vgl. Mircea Eliade, *Die Religionen und das Heilige, Elemente der Religionsgeschichte*, Frankfurt a. M. 2<sup>1989</sup>, S. 275-301.



nachgewiesen werden. Auch als religionsgeschichtlicher Hintergrund für Hos 2,4-25 ist sie deshalb durchaus denkbar, während es an Zeugnissen für Stadtgöttinnen bis zum Beginn des Hellenismus mangelt.

Gerade angesichts der weitgehend auf ihre biologische Reproduktionsfähigkeit reduzierten weiblichen Figuren ist die Frage nach der Bedeutung der angeführten Bildzeugnisse grundlegend. Sie besteht für feministische Theologinnen darin, ob und (wenn ja) "inwiefern ihre gegenwärtig erfahrbare Diskriminierung als Frauen auf Weichenstellungen beruht, die zurückgehen auf diesen biblisch bezeugten Streit des einen Gottes gegen die Macht und Existenz anderer, insbesondere weiblicher Gottheiten, und ob nicht die Erinnerung an solche weiblichen Gottesvorstellungen ihrerseits die männlich geprägte Gottesrede kritisch aufzubrechen und der weiblichen Lebenswirklichkeit ihre theologische Analogiefähigkeit zurückzugeben vermag."<sup>97</sup> Gleichzeitig lehne ich die häufigen antijudaistischen Konnotationen in der Behandlung dieser Fragestellung ab. Eine feministische Diskussion der Göttinnenbilder kann m. E. nur gemeinsam mit jüdischen Theologinnen erfolgen.

Wird die Gefahr einer erneuten Festlegung von Frauen - z. B. auf vor allem gebärfähige Wesen - mitbedacht, können die Darstellungen von Göttinnen die kritische Funktion besitzen, "die Dominanz des männlichen Gottesbildes als Verfehlung der Wirklichkeit Gottes und als (Selbst-)Vergötzung des Männlichen zu entlarven"<sup>98</sup>. Damit dienen sie, so Magdalene Frettlöh, dem richtigen Verständnis des Bilderverbots und erinnern an die Unzulänglichkeit aller Göttinnen- und Gottesvorstellungen.<sup>99</sup>

Für die Gratwanderung, die mit einer feministischen Rezeption der altorientalischen Ikonographie verbunden ist, bietet Wacker einen wertvollen Ansatz: "Die Alternative einer frauenfreundlichen Göttin-Religion muß dort beschworen werden, wo die biblische Monotheismustradition auf die Seite des jeweils Herrschenden geschlagen wird: etwa als Eurozentrismus in Politik und Wirtschaft, als Rassismus, als Androzentrismus. Demgegenüber haben [...] die Denker (im Umkreis) der sog. 'Frankfurter Schule' ein eminent herrschaftskritisches Moment der biblischen Monotheismustradition erinnert, die Solidarität mit den Marginalisierten, Leidenden und Toten, mit den Opfern der Geschichte, die in die Vision einer gerechten Welt einzubeziehen sind."<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup> Marie-Theres Wacker, *Feministisch-theologische Blicke auf die neuere Monotheismuskussion. Anstöße und Fragen*, in: dies./Erich Zenger (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie* (*Quaestiones disputatae* 135), Freiburg i. Br. 1991, S. 17-48, S. 19.

<sup>98</sup> Magdalene L. Frettlöh, *Brauchen oder gebrauchen wir die Göttin? Diskussionsanregung aus feministisch-theologischer Perspektive*, in: Dietrich/Klopfenstein, S. 391-399, S. 393.

<sup>99</sup> Ebd. Sie weist noch auf weitere Schwierigkeiten hin: ebd., S. 395-397.

<sup>100</sup> Wacker, *Anstöße*, S. 47.



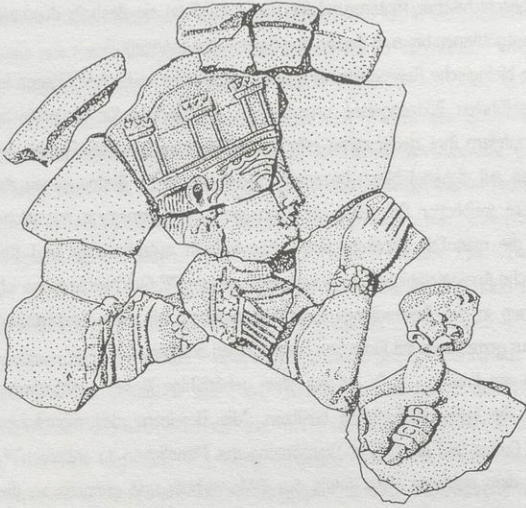


Abb. 1



Abb. 2



Abb. 3

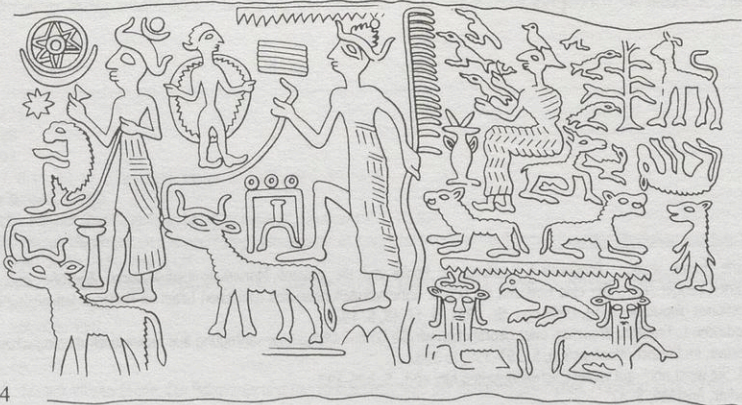


Abb. 4



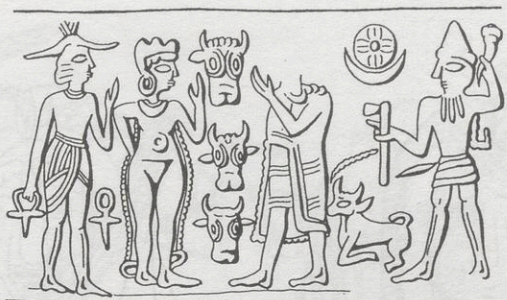


Abb. 5



Abb. 6



Abb. 7



Abb. 8



Abb. 9

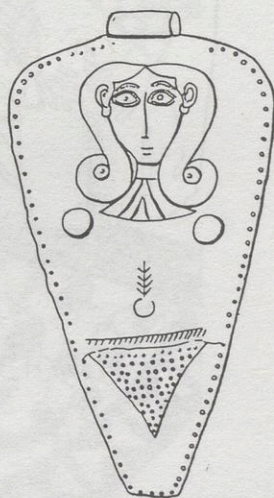


Abb. 10



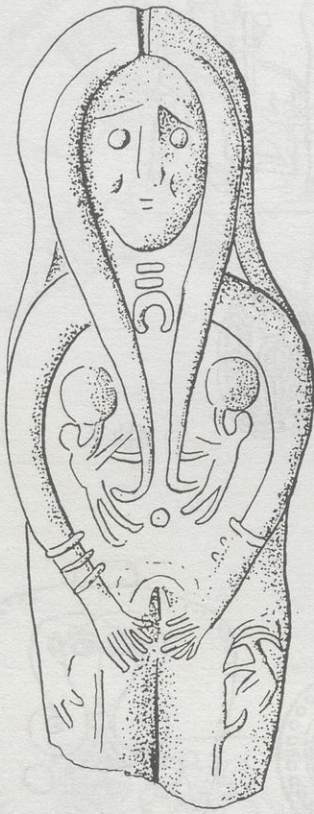


Abb. 11



Abb. 12



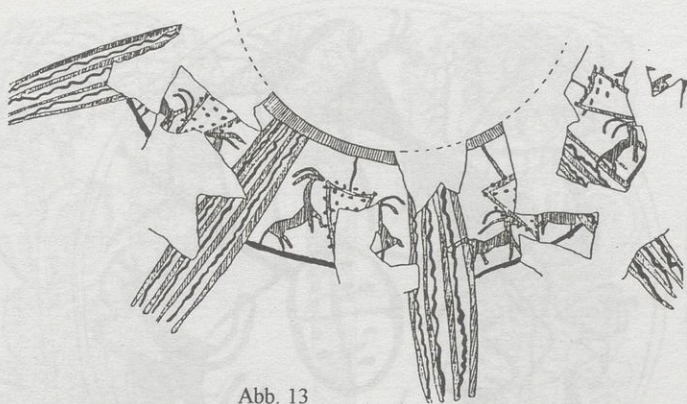


Abb. 13



Abb. 14



Abb. 15





Abb. 16



Abb. 17

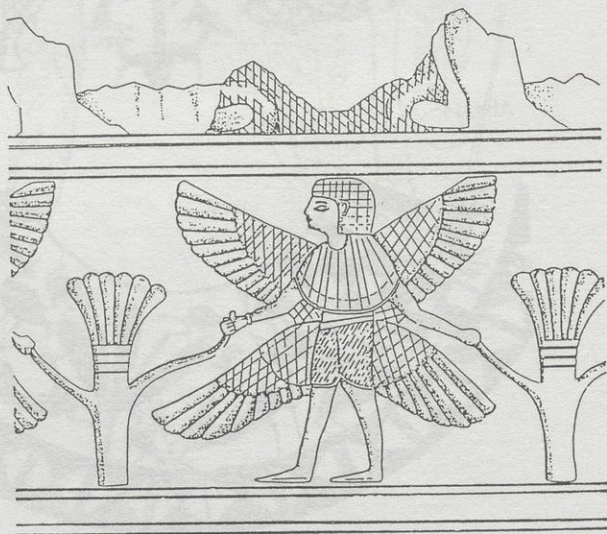


Abb. 18



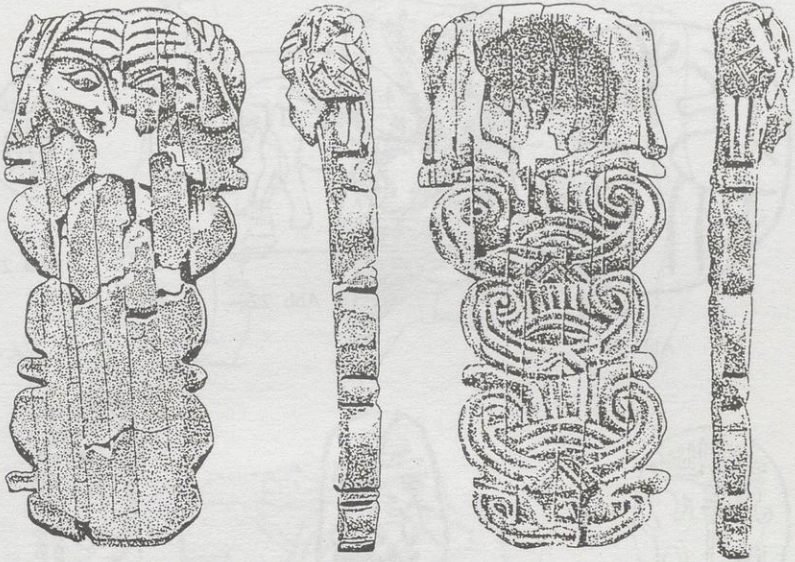


Abb. 19

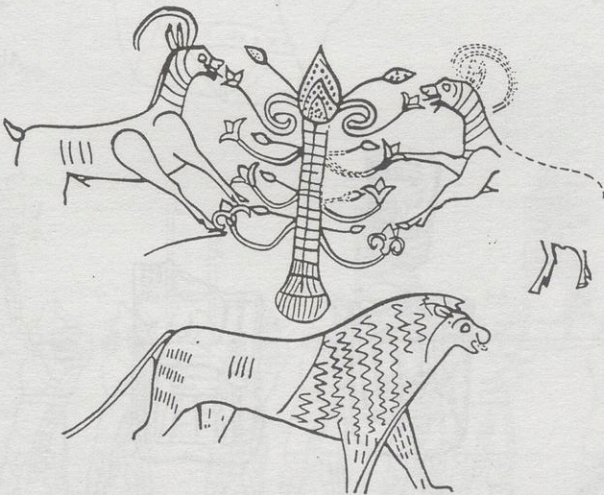


Abb. 20





Abb. 21



Abb. 22



Abb. 23



Abb. 24



Abb. 25



Abb. 26



Abb. 27



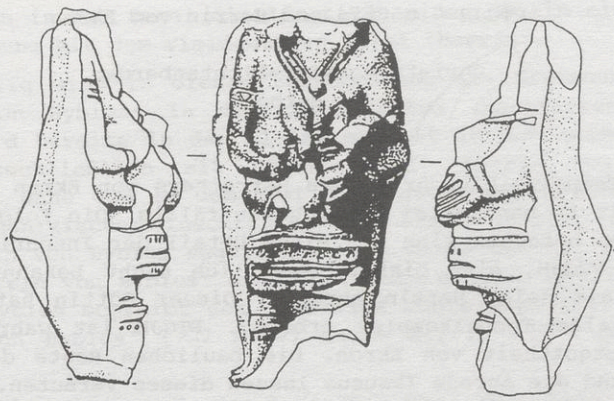


Abb. 28

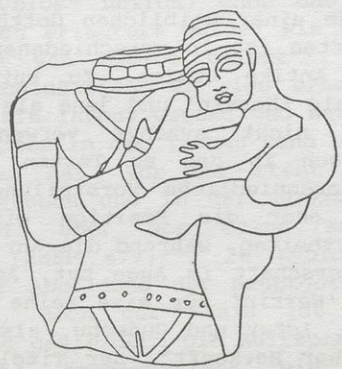
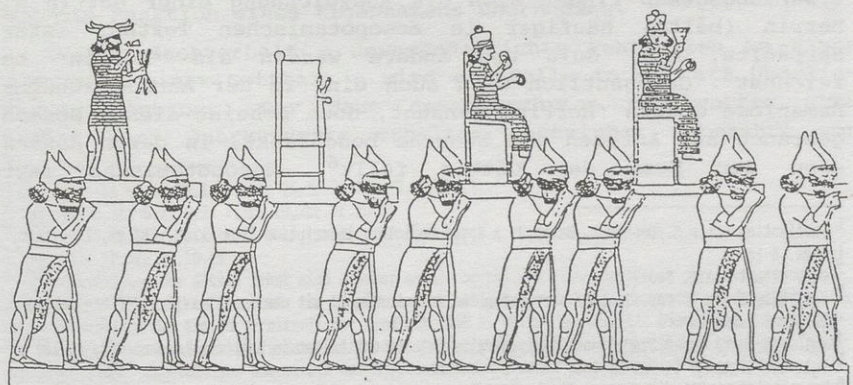


Abb. 29

Abb. 30





## PTGJH - Göttin und Herrin von Ekron

Christa Schäfer-Lichtenberger  
Bethel

Die Tempelweihinschrift des Herrschers von Ekron Ikausu Ben Padi<sup>1</sup> ist in mancherlei Hinsicht auffällig. Die folgenden Ausführungen befassen sich mit einem Detail der Inschrift. Ikausu erwähnt PTGJH, eine bisher namentlich nicht bekannte Göttin, die er als seine Herrin anredet. Dieser Göttin hat er einen monumentalen Tempelkomplex erbaut<sup>2</sup>. PTGJH ist wahrscheinlich die Hauptgottheit von Ekron. Die baulichen Reste des Tempelareals und die Anrede Ikausius lassen dieses vermuten.

*Die Bezeichnung einer Göttin als Herrin*

Die explizite Anrede einer weiblichen Gottheit als Herrin in offiziellen Inschriften ist in verschiedenen Kulturkreisen der altorientalischen Antike üblich. Zu unterscheiden ist dabei die Bezeichnung als 'Herrin' und jene als 'Königin'. Die beiden Titel werden nicht synonym verwendet, wie ihr differenzierter Gebrauch in den ao Texten andeutet<sup>3</sup>. Sie beziehen sich auf unterschiedliche Vorstellungen. Der Titel Königin kennzeichnet eher die Position einer Göttin im Hinblick auf andere Gottheiten, während die Anrede Herrin mehr die menschliche Verehrerschaft im Auge hat. Ägyptische Texte kennen die Bezeichnung 'Herrin' für eine Reihe von Göttinnen, darunter Anat, Astarte, Ištar und Qudschu, also in der Regel für Göttinnen semitischer Herkunft<sup>4</sup>. Der Titel 'Herrin' ohne Zusatzangabe ist für ägyptische Göttinnen nicht gebräuchlich. Erwartungsgemäß findet sich die Auszeichnung einer Göttin als Herrin (*bēltu*) häufiger in mesopotamischen Texten. Ištar, Sarpānitu, Aja, Gula und andere werden als 'Herrin' bezeichnet<sup>5</sup>. Gelegentlich wird auch eine in der Anrede zunächst namenlose Göttin 'Herrin' genannt, doch scheint dieser Sprachgebrauch auf Anreden und Wünsche beschränkt, in deren Kontext dann der Name der Göttin fällt<sup>6</sup>. Mesopotamische Texte

<sup>1</sup> Publikation Gitin, S./Dothan, T./Naveh, J. A Royal Dedictory Inscription from Ekron. IEJ 47, 1997.1-16, insbes. 8-16

<sup>2</sup> Vgl. diess. a.a.O. S.3-7

<sup>3</sup> Vgl. hierzu die in CAD II, 188f vermerkten 'bēltu - Aussagen' mit den in CAD XVII.2, 74f angegebenen 'šarratu - Aussagen'.

<sup>4</sup> Vgl. die Texte in: R.Stadelmann, Syrisch-Palästinische Gottheiten in Ägypten, Leiden 1967, 88-123

<sup>5</sup> Vgl. die Einträge in CAD II, 188f

<sup>6</sup> EA 23, 19.28 stellt der Kontext klar, daß Ištar gemeint ist, vgl. zu weiteren Aussagen die Angaben in CAD II, 189.



umschreiben in der Regel die Identität einer Göttin nicht ohne Namensnennung mit dem vieldeutigen Titel 'Herrin'.

Auffällig sind in diesem Zusammenhang die Erwähnungen der 'Herrin von Byblos' in den phönizischen Inschriften. Diese Göttin wird bereits in der El-Amarna Zeit in den Briefen Rib-Addis ausschließlich mit ihrem Titel 'Herrin von Gubla' angeführt, ohne daß in dem Text ihr Name erwähnt wird<sup>7</sup>. Auch in den phönizischen Inschriften der Eisen II-Zeit wird die Hauptgöttin von Byblos regelmäßig ohne Namen und nur mit ihrem Titel 'Herrin von Byblos' angeführt<sup>8</sup>. In einigen der Inschriften aus Byblos schreibt der jeweilige König explizit, daß die 'Herrin von Byblos' (בעלת גבל) seine Herrin (ארתו bzw רבתו) sei<sup>9</sup>.

In Byblos war noch im 5./4.Jh.v.Chr. die Rede von der "Herrin von Byblos" üblich, ohne daß deren Identität durch einen Eigennamen erläutert wurde, wie die Inschrift der Stele Königs Jh-wmlk von Byblos belegt<sup>10</sup>. Die Stele ist ikonographisch aufschlußreich. Es wird eine thronende Göttin dargestellt, die ein langes Gewand und Hathorkopfbedeckung trägt, ein Papyrusszepter in der linken Hand hält und die rechte Hand segnend erhoben hat. Vor ihr steht der König Jhwmlk, die rechte Hand erhoben und in der linken Hand eine Schale ihr entgegenreckend. Über der Szene schwebt eine geflügelte Sonnenscheibe (ANEP 477)<sup>11</sup>. Im Byblos des 5./4.Jh. v.Chr. scheint in der Abbildung der Hauptgöttin eine ägyptisierende Tendenz durch, doch der König ist nach der herrschenden persischen Mode gekleidet. Die Kultsprache ist, verglichen mit der Bildsprache, konservativer, wie das Festhalten an dem Titel ohne Eigennamen beweist. Der Titel "Herrin von Byblos" hat die Funktion eines Eigennamens übernommen.

Dieser Sachverhalt - unveränderliches Festhalten am Namen und Titel einer Gottheit - wird ebenfalls in der atl Überlieferung sichtbar. Der Name des verehrten Hauptgottes JHWH bleibt über Jahrhunderte erhalten, scheinbar unberührt von

<sup>7</sup> Vgl. u.a. EA 69,4; 73,4; 74,2f; 75,3; 76,3f; 77,8E; 78,3

<sup>8</sup> Vgl. KAI 4,3f; 5,2; 6,2; 7,3f; 10,2ff.7f.10.15

<sup>9</sup> Vgl. KAI 5,2; 6,2; 7,4; 10,7f

<sup>10</sup> Vgl. KAI 10,2ff.7f.10.15

<sup>11</sup> Die Darstellung der Göttin lehnt sich stärker an die ägyptische Ikonographie an die Darstellung des Jhwmlk. Der König ist, im Gegensatz zur Göttin, ausschließlich aus der Seitenperspektive abgebildet, die weite Fußstellung des Königs vermittelt den Eindruck, daß er gerade herantritt. Die offene Fußstellung des Verehrers vor der Gottheit findet sich in den syrisch-palästinischen Darstellungen häufiger als in den ägyptischen. Ungewöhnlich angesichts der ägyptisierenden Tendenz ist auch die Parallelität der erhobenen Hände zwischen Göttin und Verehrer sowie das proportionale Mißverhältnis zwischen König und Göttin. Der Kopf des Königs überragt jenen der Göttin.



allen äußeren Reformen des Kultes und den 180-Grad-Wendungen der israelitischen und jüdischen Theologen. Die Praxis der Masoreten, die Konsonanten des Gottesnamen יהוה beizubehalten, sie aber nach dem Vorbild von אֱלֹהֵי zu lesen, ist ein Beleg für den extremen Konservativismus der Kultsprache.

Was die Verwendung des Titels 'Herrin' betrifft, ähnelt Ikausus Rede von 'seiner Herrin' jenen der Herrscher von Byblos über deren Hauptgöttin. Doch wird PTGJH nicht als Herrin von Ekron bezeichnet, Ikausus nennt sie 'nur' seine Herrin (אֲדֹתָהּ). Der Gebrauch desselben Titels אֲדֹתָהּ für die Hauptgöttin in Byblos wie in Ekron könnte, wenn die Texte nicht eine Zufallsauswahl darstellen sollten, auf kultische Berührungen zwischen Byblos und Ekron oder einen gemeinsamen kultischen Hintergrund hinweisen.

#### *Kultgegenstände im Tempelkomplex 650*

Im Ekron des 7.Jh.v.Chr. dürften, darin Byblos vergleichbar, Einflüsse unterschiedlicher Provenienz vorhanden gewesen sein. Im Tempelkomplex 650 wurden etliche Kultgegenstände ägyptischer Herkunft bzw im ägyptischen Stil gefunden, u.a. ein Uräus<sup>12</sup> und ein Ptah-Patecus Amulett. Rückschlüsse auf den Kult in der ersten Phase liegen nahe, bieten aber im Hinblick auf weitere Überlegungen über die Identität der Göttin, allein keine ausreichende Basis. In einem Nebenraum des Tempels wurde eine goldene Uräusschlange gefunden, die ursprünglich an einer Krone oder Perücke befestigt war<sup>13</sup>. Der Fund könnte auf eine Verehrung einer ägyptischen Göttin hindeuten. Jedoch ist der Uräus im allgemeinen das Symbol des pharaonischen Königtums. Das Emblem wird ebenfalls von einer Reihe von Gottheiten getragen, darunter Horus, Seth, Hathor und Tefnut. Es ist aber nicht exklusiv mit einer Gottheit verbunden worden. Zudem wurde die Uräushieroglyphe als Determinativ für 'Göttin' verwendet<sup>14</sup>. Es ist wenig wahrscheinlich, daß der Name der Göttin PTGJH auf die im ägyptischen Buto<sup>15</sup> verehrte Göttin Uto<sup>16</sup> hinweist. Hinzu kommt, daß dann der zweite Namensbestandteil GJH dunkel bliebe<sup>17</sup>. Auch ist schwer vorstellbar, wie die Landesgöttin

<sup>12</sup> Eine Abbildung des Uräus findet sich in BAR 22/1. 1996.28.

<sup>13</sup> Vgl. Abbildung und Report in BA 22/1.1996. S.28

<sup>14</sup> Vgl.K.Martin, Art. Uräus, in: LÄ VI. 864-868, ebenda 865f.

<sup>15</sup> Zu Buto vgl. H.Altmüller, Art. Buto, in: LÄ I.887-889

<sup>16</sup> Der ägyptische Name W3dwt ließe eine Pleneschreibung פְּרֹתֵי־יָהּ erwarten. Zu Uto vgl. H.-W.Fischer-Elfert, Art. Uto, in: LÄ VI.906-911

<sup>17</sup> Die mit Uto zusammengesetzten Personennamen sind Satznamen und weisen eine andere Struktur auf als PTGJH, vgl. H.Ranke, Die altägyptischen Personennamen. Bd I. Glückstadt 1935, S.75 No 7-11. Die



von Unterägypten eine zentrale Position im Staatskult von Ekron einnehmen konnte.

Zu bedenken ist, daß die Artefakte laut Grabungsbefund nicht dem Tempelbaustadium zuzurechnen sind, sondern erst der letzten Benutzungsphase Stratum 1B<sup>18</sup>. Bekanntlich war Ikausu zur Zeit des Tempelbaues assyrischer Vasall. Der assyrische Einfluß zeigt sich im Bauplan des Tempelkomplexes<sup>19</sup>. Im assyrischen Pantheon scheint aber keine der Hochgöttinnen einen PTGJH entsprechenden Namen oder Beinamen zu tragen. Auch ist zu bedenken, daß Ikausu kein homo novus auf dem Thron von Ekron ist, sondern seine Dynastie nachweislich seit mindestens vier Generationen Ekron beherrscht. Religionsgeschichtlich wäre die Einführung einer neuen Hauptgottheit ägyptischer Provenienz unter Ikausu wenig plausibel.

#### *Philistäische Kultur und mykenische Kultur*

In der Spätbronzezeit bestanden zwischen dem griechischen Festland, den ägäischen Inseln, Kreta und Zypern eingeschlossen, Ägypten und den unter ägyptischer Vorherrschaft stehenden syrisch-palästinischen Mittelmeerhäfen rege Handelsbeziehungen<sup>20</sup>, die sich offenbar nicht auf den Austausch materieller Güter beschränkt haben. Einige archäologische Artefakte dieser Städte weisen typische Züge der mykenischen Zivilisation auf<sup>21</sup>. Im Minet el-Beida, dem Hafen von Ugarit, wurden neben der charakteristischen mykenischen Keramik u.a. ein mykenischer Pyxisdeckel aus Elfenbein gefunden. Auf ihm ist im Halbreief eine mit Diadem, Kollier und Armreifen geschmückte, sitzende Göttin dargestellt<sup>22</sup>. Der Oberkörper ist entblößt,

---

Durchsicht der Götter- und Personennamen in LÄ VII (1992), 308-330.355-400 bleibt im Hinblick auf PTGJH ohne Ergebnis.

<sup>18</sup> Vgl. S.Gitin, *New Philistine Finds at Tel Migne-Ekron*, BA 59.1996.70; Gitin/Dothan/Naveh IEJ 47, 1997, S.7f

<sup>19</sup> Vgl. Gitin/Dothan/Naveh IEJ 47, 1997, 3ff.

<sup>20</sup> Vgl. Kantor, H., *The Aegean and the Orient in the Second Millennium B.C.* *American Journal of Archaeology* 51. 1947. 1-103, ebenda 75ff; Helck, W., *Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jahrhundert v. Chr.*, Darmstadt 1979, ebenda 115ff. 127. Haider, P.W., *Menschenhandel zwischen dem ägyptischen Hof und der minoisch-mykenischen Welt?* In: Bietak, M. (ed.), *Ägypten und seine Nachbarn. Mit einem Symposium über 'Die Beziehungen zwischen Ägypten und der minoischen Welt.* Vom 5. bis 8.9.1994. SÄK 1994. Ständige Ägyptologenkonferenz. Ägypten und Levante VI. Wien 1996. 137-156, ebenda 138f.143f. Hiller, S., *Zur Rezeption Ägyptischer Motive in der Minoischen Freskenkunst.* In: Bietak, M. (ed.), *Ägypten und seine Nachbarn. Mit einem Symposium über 'Die Beziehungen zwischen Ägypten und der minoischen Welt.* Vom 5. bis 8.9.1994. SÄK 1994. Ständige Ägyptologenkonferenz. Ägypten und Levante VI. Wien 1996. 84-105, ebenda 90f.

<sup>21</sup> Vgl. Kantor <Anm.20>, 102f

<sup>22</sup> Vgl. Schaeffer, F.-A./Dussaud, R. *Les fouilles de Minet-el-Beida et de Ras Shamra. Rapport sommaire.*

Note additionnelle Syria 10.1929. 285-297.297-303, ebenda 292f. Ausführlicher beschrieben in:

Dussaud, R./Schaeffer, F.-A., *Ivoires d'époque mycénienne trouvés dans la nécropole de Ras Shamra (Syrie).* *Gazette des Beaux - Arts* 72. 1930. 1-9, ebenda 5ff. Eine Abbildung findet sich ebenfalls in ANEP No 464.



der voliantartige Rock bedeckt den gesamten Unterkörper bis zu den Knöcheln. In den erhobenen Händen hält sie Zweige/Ährenbündel. An ihren Seiten springen Ziegen hoch, um die Zweige/Ährenbündel zu erreichen. Die Abbildung wird als Wiedergabe der in der Ägäis überall verehrten 'potnia theron' bedeutet<sup>23</sup>.

Die Philister sind ihrer kulturellen Herkunft nach der mykenischen Ägäis verhaftet<sup>24</sup>. Im Zentrum des minoischen Kultes stand eine Göttin, die offenbar als Herrin über Natur und Fruchtbarkeit verehrt wurde<sup>25</sup>. Der Kult dieser Göttin wurde in mykenischer Zeit weitergeführt<sup>26</sup>. In der Ägäis wie auf dem griechischen Festland war die Verehrung mehrerer Göttinnen unter dem Titel 'Herrin' in minoischer und mykenischer Zeit üblich gewesen<sup>27</sup>. Die Linear B Texte zeigen, daß zu den Göttinnen, denen der Titel 'Herrin' (potnia) zuerkannt wurde, neben Aphrodite, Athene, Artemis, und Hera auch Demeter gehörte<sup>28</sup>. Die Opferlisten verzeichnen die jeweilige Göttin mit Namen und Titel 'potnia' oder allein mit dem Titel<sup>29</sup>. Eine Göttin, die eine wichtige Position im Kult vieler mykenischer Orte einnimmt, wird in den Texten nur unter dem Titel 'potnia' erwähnt<sup>30</sup>. Diese Göttin scheint ebenso wie die minoische Hauptgöttin zum Typus der großen Muttergottheit gehört zu haben<sup>31</sup>. Eine Repräsentantin dieses Typus ist Demeter, die an vielen Orten Funktion und Aufgaben der älteren

<sup>23</sup> Vgl. Kantor <Anm.20>, 86

<sup>24</sup> Vgl. Dothan, T. 'Tel-Miqne-Ekron: The Aegean Affinities of the Sea Peoples' (Philistines') Settlement in Canaan in Iron Age I. In: Gitin, S. (ed.), Recent Excavations in Israel: A Review to the West. Archaeological Institute of America Colloquia and Conference Papers I. Dubuque/Iowa. 1995. 41-59. Lehmann, G.A., Die mykenisch-frühgriechische Welt und der östliche Mittelmeerraum in der Zeit der Seevölker Invasionen um 1200 v.Chr. Opladen 1985. 42ff.

<sup>25</sup> Vgl. Marinatos, N., Minoan Religion. Ritual, Image and Symbol.

New York 1993. 148ff

<sup>26</sup> Vgl. Vermeule, E.T., Götterkult. In: Archaeologica Homerica. III,5. Göttingen 1974, 16ff; Scully, V., The Earth, the Temple and the Gods. Greek Sacred Architecture. New Haven/London 1979, 26.113;

Chadwick, J., Die Mykenische Welt. Stuttgart 1979, 127f.132.

<sup>27</sup> Vgl. Kantor <Anm.20>, 86ff; Christou, C. Potnia Theron. Eine Untersuchung über Ursprung, Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt einer Gottheit. Thessaloniki 1968, S.170ff; Chadwick, J., <Anm.26>, 126ff

<sup>28</sup> Vgl. J.C.van Leuven, Mycenaean Goddesses Called Potnia. Kadmos 18. 1979. 112-129, ebenda 114ff.

<sup>29</sup> Vgl. Linear B-Texte, nach J.C.van Leuven, Mycenaean Goddesses Called Potnia. Kadmos 18. 1979. 112-129, ebenda S.121ff

<sup>30</sup> Vgl. van Leuven, a.a.O. S.121ff

<sup>31</sup> Vgl. Christou (1968), 187ff, der diese Göttin mit der Gaia-Themis identifiziert (ebenda 178f). Themis, die Tochter Gaias, hatte in Delphi wie in Olympia einen Altar neben dem jeweiligen Gaia-Heiligtum, vgl. W.Pötscher Art.: Themis. KP 5.Sp.676. Aischylus nennt beide in einem Atemzug: "μήτηρ οὐχ ἄπαξ μόνον Θέμις καὶ Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφή μία" (Prometheus 209f).



Gaia übernimmt<sup>32</sup>. Demeter spielt in zahlreichen Kulturen der archaischen griechischen Kolonisationen eine zentrale Rolle<sup>33</sup>. Die Bedeutung der Demeterverehrung in jenen frühgriechischen Kolonien, die sich auf ein Gründungsorakel des delphischen Heiligtums berufen, ist bemerkenswert<sup>34</sup>.

Die ägäische 'Vergangenheit' der Philister ist in der Forschung unstrittig<sup>35</sup>. Die Keramikfunde und die Kultstätten der frühesten Philistersiedlungen in Kanaan belegen, daß die Philister zur Zeit ihres Eindringens in Kanaan zur mykenischen Kulturwelt gehörten. Auch in Ekron wurden in der frühesten Philisterschicht ein mykenisches Herdheiligtum<sup>36</sup> und Kultobjekte mykenischen Stils wie ein Löwenkopfrhyton und Fragmente einer stilisierten thronenden Göttin, die sogenannte Aschdoda-Figur, gefunden<sup>37</sup>. Die Darstellung der thronenden Göttin gehört zu den Charakteristika des minoischen wie mykenischen Göttinnenkultes. Die philistäischen Kultobjekte aus der frühen Siedlungsphase spiegeln den ägäischen Hintergrund der Siedler wider<sup>38</sup>. In der Eisen II Zeit ist dann eine Angleichung der materiellen Kultartefakte an die syro-kanaanäische Kultur zu beobachten<sup>39</sup>.

<sup>32</sup> Vgl. Richardson, N.J. (The Homeric Hymn to Demeter. Oxford 1974, 316ff), der daraufhinweist, daß die knappen Aussagen über die Fruchtbarkeit im homerischen Demeterhymnus in Hymnus für Gaia ausgeführt werden. Beide Hymnen enden mit der gleichlautenden Bitte um Nahrung.

<sup>33</sup> So u.a. in Syrakus, Gela, Akragas, vgl. Malkin, I., Religion and Colonization in Ancient Greece. Leiden 1987, ebenda S.177 Anm.181. 180f. In Selinous/Malophoros befand sich ein chthonischen Gottheiten geweihter Tempel (a.a.O. S.175). Vgl. ebenfalls Cole, S.G. Demeter in the Ancient Greek City and its Countryside. In: Alcock, S./Osborne, R. (eds.), Placing the Gods. Oxford 1994, 199-216, zur Prominenz der Demetertempel in den Kolonien insbes. S.211ff. Nach Cole gehörten Demeterheiligtümer zu den ersten kultischen Einrichtungen der Kolonien. Die griechischen Kolonisten übernahmen häufig einheimische chthonische Kulte im Namen ihrer Göttinnen, vgl. hierzu Lévêque, P., Colonisation grecque et syncrétisme. In: Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg, 9-11 juin 1971. Paris 1973. 43-66

<sup>34</sup> Zu der besonderen Rolle des Heiligtums von Delphi bei der Kolonisation vgl. u.a. Forrest, G., Colonization and the Rise of Delphi. Historia 1957. 6. 160-175; Rohrbach, H.H., Kolonie und Orakel. Untersuchungen zur sakralen Begründung der griechischen Kolonisation. Diss. Heidelberg 1960; Gierth, L., Griechische Gründungsgeschichte als Zeugnisse historischen Denkens vor dem Einsetzen der Geschichtsschreibung. Diss. Freiburg 1971. Malkin, I. <Ann.33>, 17ff. Herodot weist mehrfach auf die kolonialpolitische Bedeutung Delphis hin, Historien IV, 150-157. 159. 161. 163; V, 43 und vgl. dazu Kirchberg, J., Die Funktion der Orakel im Werke Herodots. Hypomnemata 1965. Heft 11, insbes. 51-58.

<sup>35</sup> Vgl. u.a. Dothan, T., The Philistines and their Material Culture, Jerusalem 1982, 96ff. 198ff; Lehmann, G.A., Die mykenisch-frühgriechische Welt und der östliche Mittelmeerraum in der Zeit der Seevölker Invasionen um 1200 v.Chr. 1985; Noort, E., Die Seevölker in Palästina. Kampen 1994 113ff; Ehrlich, C.S., The Philistines in Transition. A History from ca 1000-730 B.C.E.. Leiden 1996. 6ff.

<sup>36</sup> Vgl. Dothan, T./Gitin, S. Art. Migne, Tel (Ekron), in: NEAEHL III. 1054f

<sup>37</sup> Vgl. Dothan/Gitin, Migne, Tel (Ekron). NEAEHL III.1051-1059, ebenda 1053f

<sup>38</sup> Vgl. Dothan <Ann.35>, 1982. 229ff

<sup>39</sup> Vgl. T.Dothan/M.Dothan, Die Philister. Zivilisation und Kultur eines Seevolkes. München 1995, 197ff



Aus der äußeren Angleichung der materiellen Kultur, insbesondere dem Verschwinden der bichromen Keramik, sollte nicht a priori auf eine konturlose Assimilation oder gar die Aufgabe der von den philistäischen Siedlern mitgebrachten Kulte geschlossen werden<sup>40</sup>. Ein ethnisch-kulturell weitgehend homogener Siedlerverband gibt seine religiöse Identität nicht automatisch auf, wenn er im Verlauf der Siedlungsgeschichte die gewohnten Keramikformen aufgibt. Die Überlieferung und Pflege der mitgebrachten Kulte ist mit der Aufnahme lokaler Traditionen durchaus kompatibel. Die Formen der Verehrung sind variabler als ihr Gegenstand, die Gottheit. Die Identität der heimischen Gottheit, die letztlich im Eigennamen sich kristallisiert, wird behauptet, auch wenn im Verlauf der Enkulturation der Nachkommen der Kolonisatoren der Gottheit neue Aufgaben und Rollen zugeschrieben werden. Die materielle Assimilation ist nicht identisch mit kulturell-geistiger Anpassung. Die Eigenarten der Religion, der sozialen und der politischen Organisation können selbst dann über Jahrhunderte erhalten bleiben, wenn die Sprache aufgegeben wird.

Die biblischen Autoren haben die Philister als eigene kulturelle und religiöse Entität betrachtet. Ihnen zufolge unterschieden die Philister sich von den Israeliten nicht nur durch die fehlende Beschneidung. Ri 16 weiß ebenso wie 1.Sam 4-6, daß sie eine eigene politische Verfassung hatten, die sie von den Israeliten und Judäern schied. Das Lehnswesen scheint zumindest in Gath Teil der soziopolitischen Verfassung gewesen zu sein (1.Sam 27). 1.Sam 5 berichtet davon, daß Dagon in Asdod ebenso verehrt wurde<sup>41</sup> wie in Gaza (Ri 16,21ff). 1.Sam 31,10 kennt einen philistäischen Tempel der Astarte. 2.Kön 1,3f erwähnt den Gott von Ekron, Baal Zebul, der über die Grenzen Ekrons hinaus für seine zuverlässigen Vorhersagen in Krankheitsfragen bekannt war. Die Verehrung dieser Gottheiten wird zumindest von den biblischen Autoren als religiöse *differentia specifica* des philistäischen Kultes betrachtet. Die betreffenden Götternamen deuten auf semitische Götter hin, doch ist zu bedenken, daß hier eine nicht-philistäische Perspektive vorliegt. Die Gleichsetzung fremder Gottheiten mit den aus der eigenen Umwelt bekannten Gottheiten und die Verwendung bekannter Namen in der Außenperspektive deutet nicht a priori auf eine Übernahme der betreffenden semitischen Gott-

---

<sup>40</sup> Vgl. Stone, B., *The Philistines and Acculturation: Culture, Change and Ethnic Continuity in Iron Age*. BASOR 298. 1995. 7-32

<sup>41</sup> Vgl. Wainwright, G.A. (*Some Early Philistine History*. VT 9. 1959.71-84), der von den als Sühnegaben gestifteten Mäusen auf Apollo Smintheus als von den Philistern verehrten Gott schließt.



heiten hin, sondern nach Ansicht der Verfasser auf eine Funktionsgleichheit bestimmter Gottheiten<sup>42</sup>. Zudem leiden die atl Texte an einer beabsichtigten Perspektivenverengung: der eigene männliche Gott JHWH erhält im Gegenüber mit ausländischen Gegnern immer männliche göttliche Gegenspieler. Die Verehrung von Göttinnen im Aus- wie im Inland wird tunlichst verschwiegen, sie erscheint allenfalls in einer Nebenbemerkung wie in 1.Sam 31,10. Die in Ekron gefundene Ikausu-Inschrift belegt ebenso wie die Widmungen auf Vorratskrügen (İšrt; qdš lhq qdš)<sup>43</sup>, daß im philistäischen Kult eine weibliche Gottheit eine zentrale Position einnahm.

Die Philister wanderten wahrscheinlich nicht als kleine Gruppe von Elitekriegern nach Kanaan ein, die alsbald durch Konnubium assimiliert worden wäre. Darauf weist die Darstellung der Landschlacht hin, die Ramses III gegen die 'Seevölker' führte, denn diese zeigt neben angreifenden Streitwagentruppen auch Kastenwagen mit Frauen und Kindern<sup>44</sup>. Auch die Ausgrabungen philistäischer Siedlungen deuten eine organisierte Einwanderung an. In Städten wie Asdod<sup>45</sup>, Askalon<sup>46</sup>, Ekron<sup>47</sup>, Tel Šippor<sup>48</sup> oder Tell Jerishe<sup>49</sup> folgt unmittelbar auf die Zerstörung der spätbronzezeitlichen kanaanäischen Stadt eine philistäische Siedlung, die in ihrer Anlage und Organisation auf eine bereits mitgebrachte funktionierende Sozialverfassung schließen läßt. Es ist unwahrscheinlich, daß diese ohne Siedlerinnen konstituiert werden konnte. Die Anlage von Tell Qasile, das eine philistäische Gründung war, verrät, daß die Siedler eine Stadtkonzeption mitbrachten und über die Fähigkeiten verfügten, diese in kurzer Zeit zu verwirklichen<sup>50</sup>. Die Weiterführung des mykenischen Keramikrepertoires in der frühen Siedlungsphase deutet an, daß neben Kriegern, Bauhandwerkern auch Töpfer zu den mitgebrachten philistäischen Fachleuten gehörten. Der

<sup>42</sup> Im Polytheismus sind Aufgaben und Rollen der Gottheiten grundsätzlich übersetzbar. Die frühesten Beispiele hierfür liegen in den sumerisch-akkadischen Götterlisten vor. Das bekannteste religionsgeschichtliche Beispiel dürfte die Gleichsetzung des römischen mit dem griechischen Pantheon aus römischer Perspektive sein.

<sup>43</sup> Vgl. Gitin, S., Seventh Century B.C.E. Cultic Elements at Ekron. In: Biran, A./Aviram, J. (eds.), *Biblical Archaeology Today*. Jerusalem 1993, 248-258, ebenda 250f; Gitin/Dothan/Naveh IEJ 47, 1997, 13

<sup>44</sup> Vgl. Nelson, H.H., *Earlier Historical Records of Ramses*. OIP 8. Chicago 1930. Medinet Habu I. Tafel 32-34.

<sup>45</sup> Vgl. M.Dothan, Art. Ashdod, in: NEAEHL I. 1993, 96-98

<sup>46</sup> Vgl. Dothan, T. <Ann.35>, 1982, 35f

<sup>47</sup> Vgl. Dothan, T./Gitin, S. Art. Migne, Tel (Ekron), in: NEAEHL III. 1053ff

<sup>48</sup> Vgl. Biran, A. Art. Šippor, Tel, in: NEAEHL IV. 1527; Dothan, T. <Ann.35>, 1982, 48

<sup>49</sup> Vgl. Z.Herzog, Art. Gerisa, Tel, in: NEAEHL II, 481; Dothan, T. <Ann.35>, 1982, 69.

<sup>50</sup> Vgl. Mazar, A., Art. Qasile, Tell, in: NEAEHL IV.1204f.1207ff



Nachweis von Herdheiligtümern in Ekron und Tell Qasile zeigt, daß religiöse Traditionen mykenischer Herkunft beibehalten worden sind. Man darf daher wohl annehmen, daß zu der ersten Siedlergruppe auch Priester gehörten. Die Einrichtung des mykenischen Herdkultes setzt voraus, daß ein Pyrophoros das heilige Feuer auf der Wanderung gehütet hatte<sup>51</sup>. Der mykenische Herdkult erforderte die ständige Anwesenheit einer 'Aufsichtsperson'<sup>52</sup>. Es ist daher wahrscheinlich, daß die Kulte von Gottheiten mykenischer Provenienz in den philistäischen Siedlungen weiter gepflegt worden sind.

#### *PTGJH - eine Göttin von alters her*

Aus dieser Perspektive betrachtet dürfte sich hinter dem nicht gerade semitisch anmutenden Namen PTGJH eher eine griechisch-mykenische als eine semitische Göttin verbergen. Der Name PTGJH ähnelt einer Gruppe griechischer Namen, die alle mit dem Namen Pytho zusammengesetzt sind<sup>53</sup>. Nach diesem Muster wäre er als Pytogajah zu lesen. Das Theta im griechischen  $\pi\theta\theta\omega$  schließt eine Transkription mit  $\eta$  nicht aus. Es ist bekannt, daß die Linear B Texte keine Aspirata unterscheiden<sup>54</sup>. Noch in hellenistischer Zeit herrschte eine gewisse Beliebigkeit bei der Wiedergabe der Aspirata<sup>55</sup>. Pytho ist der ältere griechische Name für das Heiligtum bei Delphi<sup>56</sup>. In den homerischen Schriften wird ausschließlich die Bezeichnung Pytho für das delphische Heiligtum gebraucht<sup>57</sup>. In klassischer Zeit überwiegt dann zwar der Name Delphi, doch noch Herodot verwendet den Namen Pytho, wenn er das Heiligtum von der Ortschaft Delphi unterscheiden will<sup>58</sup>. In der Bezeichnung der Orakelpriesterin als Pythia und in den Beinamen Pythios für Apollo und Pythia bzw Pythie für Artemis<sup>59</sup> hat sich der ältere Name erhalten.

<sup>51</sup> Vgl. zu diesem Ritus Malkin <Ann.33>, 114ff

<sup>52</sup> Als Analogie können hier die Vorgänge bei den griechischen Kolonisationszügen dienen. Die Siedlergruppen wurden zumeist von sakralen Spezialisten wie pyrophoros und mantis begleitet, vgl. Malkin <Ann.33>, 2.8f.114ff.

<sup>53</sup> Vgl. u.a. Pythogaiton, Pythodikos, Pythodota, Pythonike, in: Fraser, P.M./Matthews, E., A Lexicon of Greek Personal Names. Oxford 1990-94. I-II, 385-388 und Mora, F., Theophore Namen als Urkunden lokaler Religion. In: Kippenberg, H.G./Luchesi, B. (eds.) Lokale Religionsgeschichte. Marburg 1995. 101-117, ebenda 104.

<sup>54</sup> Vgl. Art.: Linearschriften, in: Der kleine Pauly. Bd 3, 673.

<sup>55</sup> Vgl. u.a. den hebräischen Namen  $\text{פִּיִּתְיָה}$  und die griechische Wiedergabe  $\text{Πυθία}$  (Jes 7,6; Esr 4,7).

<sup>56</sup> Vgl. PRE 24, 1963. 576f

<sup>57</sup> Vgl. Ilias II.519; Ilias IX. 405

<sup>58</sup> Vgl. Herodot, Historien I,54.

<sup>59</sup> Vgl. Schmitt, H.H. Art.: Pythia. PRE 24.1963 Sp.515



Der Mythos des delphischen Heiligtums kennt einen Drachen Pytho, der ein Sohn der Göttin Gaia ist. Pytho bewacht das Orakel für seine Mutter<sup>60</sup>. Der Mythos erklärt Gaia, die große Erdmutter, zur ersten Inhaberin des Orakels von Delphi. Der älteste schriftliche Beleg für ein Gaia-Orakel in Delphi findet sich bei Aischylos<sup>61</sup>. Auch Euripides kennt Gaia als die erste Inhaberin des Orakels<sup>62</sup>. Pausanias berichtet, "man sagt, daß in früherer Zeit Gaia das Orakel gehört habe, und Daphnis bestellt worden sei als Prophetin für Gaia"<sup>63</sup>. Plutarch erwähnt ein Heiligtum der Gaia in Delphi<sup>64</sup>.

Der älteste literarische Beleg für die Existenz des delphischen Heiligtums unter dem Namen Pytho stammt aus dem 8. Jh. v. Chr.<sup>65</sup>. Die beiläufige Bemerkung in der Ilias, "Führer der Phoker, Epistrophos und Schedios... die Kyparissos besaßen und Pythons felsige Küste, Krisas Heiligtum.." (II.517ff) läßt an ein unter diesem Namen etabliertes und bekanntes Heiligtum denken. Die zweite Erwähnung "noch was die steinerne Schwelle des Bogenschützen beherbergt, Phoibos Apollons Schatz in der Felsenstätte von Pytho" (Ilias IX. 405) weist auf einen Tempel Apollons hin, der bereits zur Zeit Homers als Schatzhaus fungierte. Gaia wird in der Ilias nicht mehr im Zusammenhang mit Pytho erwähnt, hat aber die Funktion einer Schwurgöttin<sup>66</sup>. Die Verehrung Gaias in Delphi wird zwar erstmals durch Aischylos schriftlich bezeugt, doch die Beschaffenheit des delphischen Orakels deutet an, daß Apollo nicht der ursprüngliche Orakelgott war. Die Inspiration der Pythia beruhte auf der Einatmung des 'Pneuma' aus einem Erdsplatt. Das ist untypisch für den Apollokult und weist eher auf einen chthonischen Kult hin<sup>67</sup>.

Die Ergebnisse der Grabungen in Delphi deuten ebenfalls an, daß in mykenischer und archaischer Zeit eine Göttin hier

<sup>60</sup> Vgl. Fontenrose, J. Python: A Study of Delphic Myth and its Origin. Berkeley/Los Angeles 1959, insbes. 374ff.394ff.

<sup>61</sup> Aischylos, Eumeniden Iff.

<sup>62</sup> Euripides, Iphigenia in Tauris 1245ff.1259-1272

<sup>63</sup> Pausanias, X.5.3 - vgl. den Kommentar von H.Hitzig/H.Blümner, Pausaniae Graeciae Descriptio. Leipzig 1910, 639.

<sup>64</sup> De Pythiae Oraculis 17.402C. S.Schröder (Plutarchs Schrift De Pythiae Oraculis. Stuttgart 1990) verweist auf eine Tempelbau-inschrift, die das Heiligtum der Erde erwähnt (308).

<sup>65</sup> Nimmt man mit F.Stoessl (Art.: Homeros, in: Der kleine Pauly. München 1979. Bd 2. Sp.1204) an, daß die Ilias im 8. Jh. v. Chr. verfaßt worden ist.

<sup>66</sup> Vgl. Ilias III,103.104. 278. Gaia als Zeugin des Eides und Empfängerin von dabei geleisteten Opfern. Ilias XV, 36: Anrufung Gaias unmittelbar vor dem Schwur. Ilias XIX,258: Bezeichnung Gaias als Rächerin des Falscheides.

<sup>67</sup> So mit Roux, G., Delphi, Orakel und Kultstätten. Mün 1971, S.33; vgl. ebenfalls Powtow, Art.: Delphoi. PRE 4. 1901. 2529f; Schmitt <Ann.59>, 539f



verehrt worden ist. In der mykenischen Schicht wurden zahlreiche Keramikreste gefunden, darüberhinaus vollständig erhaltene weibliche Figurinen des Psi-Typus, sowie zahlreiche Reste von diesen und Fragmente einer im Sessel sitzenden Göttin<sup>68</sup>. In der archaischen Schicht fanden sich Gold- und Silberplaketten, Fragmente von Körperteilen in Miniaturform sowie weibliche und männliche Elfenbeinköpfchen<sup>69</sup>. Auf der unteren Terrasse an der Marmaraklippe wurde in der geometrischen Periode die Athena Pronoia in Form einer bäuerlichen Fruchtbarkeitsgöttin verehrt<sup>70</sup>. Lerat zufolge ist Delphi in mykenischer Zeit ein Dorf mit einem Heiligtum<sup>71</sup>, in dem eine weibliche Gottheit verehrt worden ist. Die Votivgaben aus mykenischer Zeit und die spätere Verehrung Athenes als Fruchtbarkeitsgöttin weisen auf den Kult einer chthonischen weiblichen Gottheit hin. Auch der in Delphi verehrte Omphalos ist Indiz für die Priorität einer Göttin im Kult von Delphi.

Die Hauptgöttin in mykenischer Zeit war eine Naturgottheit chthonischen Charakters, die den Titel *potnia* trug, und als 'Mutter Erde' personifiziert wurde<sup>72</sup>. Das inschriftlich belegte Gaia-Heiligtum in Delphi, die Inspiration der Priesterin ebenso wie der Mythos, lassen vermuten, daß Gaia die in Delphi zuerst verehrte Gottheit war<sup>73</sup>. Pytogajah wäre die in Delphi=Pytho verehrte Göttin Gaia. Eine Namensbildung dieser Art deutet an, daß die Verehrerschaft dieser Göttin nicht 'vor Ort' ansässig ist, aber die besondere Verbindung zum Kultort Pytho bewahren möchte. Im Zentrum des Kultes steht die Gaia

<sup>68</sup> Vgl. Lerat, L., *Trouvailles Myceniennes à Delphes*. BCH 59.1935.329-375. Pls XIX-XXIV; ders., *Fouilles à Delphes 1934-1935. Rapport Préliminaire*. RA 12. 1938. 183-227. ders., *Fouilles à Delphes, à l'est du grand sanctuaire (1950-1957)*. BCH 85. 1961. 316-366.

<sup>69</sup> Vgl. Amandry, P., *Rapport Préliminaire sur les statues chrysoéléphantines de Delphes*. BCH 63. 1939. 86-119

<sup>70</sup> Vgl. Demangel, R., *Fouilles de Delphes*. Bd II: *Le Sanctuaire d'Athènes Pronoia*. Topographie du sanctuaire. Paris 1926. 4-37; Lerat, BCH 81. 1957, 707; Hägg, R., *Mykenische Kultstätten im archaischen Material*. *Opuscula Atheniensia*. 8. 1968. 39-60, ebenda 54; Roux, <Ann.67>, 30ff und Hope Simpson, R., *Mycenaean Greece*. Park Ridge/ N.J 1981.78.

<sup>71</sup> Vgl. Lerat RA 12.1938.<Ann.68> und Desborough, V.R.D'A., *The End of the Mycenaean Civilization and the Dark Age. The Archaeological Evidence*. In: CAH II, 2. 1975<sup>2</sup>, 658-677, ebenda 670.

<sup>72</sup> Vgl. Christou <Ann.27> 178-182; Guthrie, W.K.C., *The Religion and Mythology of the Greeks*. CAH II.2 Cambridge 1975<sup>2</sup>. 851-890, ebenda 871.880f

<sup>73</sup> In den von Delphi autorisierten Kolonien stand häufig von Anfang an die Verehrung Demeters im Vordergrund des Kultes, gelegentlich in Verbindung mit einheimischen chthonischen Kulten. Das ist besonders auffällig, da von einer Demeter-Verehrung in Delphi nichts bekannt ist. Demeter ist aber im archaischen Kult als Erdgöttin in die Rolle der Gaia eingerückt. Darüberhinaus löste sie Gaia als Gattin des Poseidon ab. Der Demeterkult in den Kolonien könnte ein indirekter Beleg für die Existenz eines Gaiaakultes in archaischen Delphi sein.



von Pytho und nicht z.B. die als Kourotrophos verehrte Gaia von Athen oder die Gaia von Olympia<sup>74</sup>.

Delphi spielt bereits in archaischer Zeit eine wichtige Rolle bei der Aussendung von Kolonisten<sup>75</sup>. Es ist bekannt, daß Kolonien, wie z.B. Tarent und Syrakus, die Beziehung zum Heiligtum von Delphi über Jahrhunderte aufrecht erhalten haben. Die Praxis der Emigranten, die Gottheit eines anerkannten Heiligtums vor dem Auszug zu befragen, dürfte erheblich älter sein<sup>76</sup>. Wichtige Unternehmungen dieser Art fanden in der Antike wohl kaum ohne einen ausdrücklichen göttlichen Auftrag statt<sup>77</sup>. Die geplante und organisierte Inbesitznahme fremden Landes bedarf der göttlichen Legitimation<sup>78</sup>. Der göttliche Auftrag ist konstitutiv für den Zusammenhalt der Siedlergruppe. Gelingt das Unternehmen, dann mehrt der Erfolg das Prestige der aussendenden Gottheit und schlägt sich in der besonderen kultischen Verehrung dieser Gottheit in der Neugründung nieder. Die Felsenstätte von Pytho hat in mykenischer Zeit das Heiligtum einer chthonischen weiblichen Gottheit beherbergt. Mythos und spätere Überlieferung erlauben den Schluß, daß diese Göttin Gaia ist. Es ist vorstellbar, daß bereits in mykenischer Zeit aussiedlungswillige Gruppen die in Pytho=Delphi ansässige Göttin um Orakel ersuchten.

Eine erste Welle der mykenischen Kolonisation ging von Boötien und Attika aus nach Kleinasien, und von der Peloponnes zu den ägäischen Inseln sowie nach Cypern und Kreta<sup>79</sup>. Die dorische Eroberung der Peloponnes führte dann zur Auswanderung weiterer submykenischer Gruppen in den von der Wanderung berührten Gebieten, zu denen auch Mittelgriechenland und die

<sup>74</sup> In Olympia gab es in vordorischer Zeit ein Gaia-Heiligtum neben dem Hügel des Kronos, vgl. Scully <Ann.26>, 26; Herrmann, H.-V., Prähistorisches Olympia. In: Buchholz, H.-G. ed., Ägäische Bronzezeit. WB Darmstadt 1987.426-436, ebenda 428

<sup>75</sup> Vgl. Rohrbach <Ann.34>, Gierth <Ann.34>, Malkin <Ann.33>, Graf, F. Art.: Apollon. In: Der neue Pauly. I. Sp.865

<sup>76</sup> Vgl. Dietrich, B.C., Die Kontinuität der Religion im 'Dunklen Zeitalter' Griechenlands. In: Buchholz, H.-G. ed., Ägäische Bronzezeit. WB Darmstadt 1987.478-498

<sup>77</sup> Die atl Landnahmeerzählungen sind dieser Vorstellung ebenfalls verhaftet.

<sup>78</sup> Es finden sich explizite göttliche Aufforderungen, ein bestimmtes Gebiet in Besitz zunehmen. Dieselbe Funktion erfüllen mythosähnliche Erzählungen über den Besuch von Gottheiten und Heroen der Vorzeit im Kolonisationsgebiet. Die religiös argumentierende Gründungslegende ist typisch für die früheste griechische Kolonisation. Die in spätmykenischer und archaischer Zeit erfolgte Kolonisation des Schwarzmeergebietes und Kleasiens hat in den Sagen über Herakles ihre geographischen Spuren hinterlassen. Vgl. die Studie von F.Prinz, Gründungsmythen und Sagenchronologie. Zetemata. Heft 72. München 1979

<sup>79</sup> Vgl. Blumenthal, E., Die altgriechische Siedlungskolonisation im Mittelmeerraum unter besonderer Berücksichtigung der Südküste Kleasiens. Tübingen 1963, S.33ff; E.Meyer, Art.: Kreta. KP III, Sp.339; E.Meyer, Art.: Kypros. KP II, Sp.405; Lehmann <Ann.25>, 37ff



Phokis, in der Delphi liegt, gehörten<sup>80</sup>. Historisch besteht die Möglichkeit, daß spätmykenische und/oder submykenische Auswanderergruppen aus dem mittelgriechischen Raum über Kleinasien und Zypern an die levantinische Küste gezogen sind. Diese Gruppen könnten kultische Bindungen an das Heiligtum der Gaia in Pytho-Delphi gehabt haben. Die von 'mykenischen' Gruppen nach Zypern importierten Kulte zeichnen sich durch ihren Konservatismus aus<sup>81</sup>.

Die älteste in Ekron gefundene Philisterkeramik gehört zu dem Typ Mykenisch IIIC:1b, der der zeitgleichen zypriotischen Keramik sehr nahe steht<sup>82</sup>. Zypern war aber nicht die Herkunftsregion dieser Emigranten<sup>83</sup> sondern, wenn dann eine Zwischenstation der philistäischen Einwanderer. Pytogajah, die Göttin von Ekron, könnte jene Gottheit gewesen sein, die vom ersten Aufbruch an den Zug der Auswanderer begleitet hat. In dem Namen der 'Herrin' des Ikausu und Göttin von Ekron könnte die Erinnerung an den Kult der Vorfahren in Griechenland bewahrt worden sein.

---

<sup>80</sup> Vgl. Lehmann <Anm.24>, 63f; vgl. die Karte bei B.Eder, Art.: Dorische Wanderung. In: Der neue Pauly, III.1997. Sp.789-790; Schachermeyr, F., Die ägäische Frühzeit 5. Die Levante im Zeitalter der Wanderungen vom 13. bis zum 11. Jahrhundert v. Chr., Wien 1982, 271.

<sup>81</sup> Vgl. Dietrich, B.C., Tradition in Greek Religion. Berlin 1986, 9ff.16f.124f.134ff

<sup>82</sup> Vgl. Dothan <Anm.39>, 1995. 44ff

<sup>83</sup> Gen 10,14 und Am 9,7 werden gelegentlich in Verbindung mit dem Zeichen 2 (Männerkopf mit federartigen Schmuck/Helm) auf dem Diskos von Phaistos als Beleg einer Herkunft der Philister von Kreta genommen. Dagegen ist zu bedenken, daß es ikonographische Differenzen in der Darstellung zwischen Zeichen 2 des Diskos und jener der Plst von Medinet Habu gibt. Außerdem ist die Bilderschrift des Diskos in Kreta ohne weitere Parallele. Ihre Herkunft ist mehr als dunkel, da eine Verwandtschaft zu Linear A und Linear B nicht besteht, vgl. hierzu L.Godart, Der Diskos von Phaistos. Das Rätsel einer Schrift der Ägäis. Athen. 1995, 141ff



## Bemerkungen zur Analyse und Interpretation von Psalm 99\*

Johannes Schiller - Graz

Der 99. Psalm hat - außerhalb der Kommentare - nur wenig Aufmerksamkeit gefunden. R. Scoralick kommt der Verdienst zu, den Psalm "einmal aus den Klammern und Fußnoten, in denen er zumeist sein Dasein in der wissenschaftlichen Literatur fristet",<sup>1</sup> befreit zu haben. Ihre Deutung der Aussagen über die Völker war der Anstoß für die eigene Auseinandersetzung, die - nach einem Blick auf text- und literarkritische Vorschläge - zu den Fragen der syntaktischen Deutung und einer angemessenen Strukturierung des Textes führte.

### 1. Textkritische Probleme<sup>2</sup>

**V.2:** Die Argumente, die B.C. Ollenburger neuerdings für die Lesart 'Götter' (anstelle von 'Völker') anführt, sind nicht stichhaltig: 1. Die determinierte Aufnahme des in V.1 indeterminiert eingeführten Nomens ist nicht als "simple repetition"<sup>3</sup> anzusehen. 2. Auch die Lesart 'Völker' "gives force to the claim that Yahweh is 'great' and 'exalted'": Von sechs Stellen, wo die Wurzel  $\text{רָם}$  in bezug auf Gott gebraucht wird - die "similar claims in [Ps] 95.3, 96.4 and 97.9" gehören nicht dazu -, nehmen vier direkt (Ps 46,11; 113,4) oder im unmittelbaren Kontext (2 Sam 22,47f./Ps 18,47f.) auf die Völker Bezug. 3. Ps 93 zeigt, daß die Behauptung der Überlegenheit YHWHs über die Götter nicht "at the heart of all the Enthronement Psalms" steht.

**V.5:** Die Konjunktion  $\text{כִּי}$  vor  $\text{וְהוּא הוֹדָה וְשָׁמַח}$  ist als Angleichung des Verses an V.9 eindeutig sekundär. Sie verwischt zudem ihre betonende Funktion am Ende eines Psalms, in dem sonst nur Verbindungen durch  $\text{ו}$  belegt sind.

**V.7:** Von H. Gunkel stammt der Vorschlag,  $\text{שָׁמַח}$  anstelle von  $\text{וְשָׁמַח}$  zu lesen.<sup>4</sup> Indem er die Konjunktion  $\text{ו}$ , die  $\text{הוֹדָה}$  als zweites Objekt an den übrigen Satz bindet, unübersetzt läßt, entsteht der Eindruck eines gleichzeitigen Geschehens: "'sie vernahmen' seine Zeugnisse, die Satzung, die er ihnen gab".<sup>5</sup> Der relativische Anschluß der Suffixkonjugation  $\text{נָתַן}$  (den Gunkel ja auch wiedergibt) bezeichnet jedoch eindeutig die Vorzeitigkeit des Gebens gegenüber dem Sachverhalt des zugehörigen Satzes.

### 2. Literarkritische Überlegungen

**V.6:** Da die Interpretationsschwierigkeiten in V.6-8 "stets mit der Erwähnung Samuels" zusammenhängen - die Aussagen in V.7.8 könnten zwar auf Mose und Aaron, nicht aber auf Samuel bezogen werden -, versucht P. Mommer, den betreffenden Versteil als sekundäre

\* Im folgenden greife ich Überlegungen aus meiner Diplomarbeit (Psalm 99. Analyse und Interpretation, Linz 1995) wieder auf. Ich danke Prof. Dr. Franz D. Hubmann und Prof. Dr. Johannes Marböck für die Ermutigung zur Veröffentlichung.

<sup>1</sup> SCORALICK (1989) 12.

<sup>2</sup> Vgl. BHS; manche der zahlreichen weiteren Textänderungen in der wissenschaftlichen Literatur, die - ohne Anhaltspunkt in den alten Übersetzungen - Schwierigkeiten der Interpretation bezeichnen, werden erst in der weiteren Diskussion berücksichtigt.

<sup>3</sup> OLLENBURGER (1987) 185 A159 (dort auch die folgenden Zitate); im übrigen sind Wortwiederholungen für den Psalm durchaus charakteristisch (vgl. die Strukturanalyse).

<sup>4</sup> GUNKEL (1968) 431: "In 7 widerspricht die Behauptung, diese Drei hätten Jahves Zeugnisse bewahrt, den 'bösen Taten', die er nach 8 an ihnen gerächt hat."

<sup>5</sup> GUNKEL (1968) 428; aufgenommen bei SCHMIDT (1934) 181.



Glosse zu erweisen.<sup>6</sup> Zu den "ebenso zahlreichen wie bemühten, aber nicht überzeugenden Lösungsversuche[n]"<sup>7</sup> zählt Mommer - neben textkritischen Änderungen und traditionsgeschichtlichen Spekulationen<sup>8</sup> - auch die Vorschläge, bei den pluralischen Verbformen und Pronomina "statt an die Männer aus v 6 an das ganze Volk zu denken". Seine Deutung dieses Verses: "Die drei Männer werden als Rufende bezeichnet, denen Jahwe antwortet."<sup>9</sup> stellt er jedoch selbst in Frage, wenn er bemerkt, bei den קראי שמו "könnte auch an das ganze Volk gedacht sein".<sup>10</sup>

**V.7.8:** Nach J. Jeremias habe Ps 99 mit V.7b.8c "vermutlich (...) Erweiterungen erfahren";<sup>11</sup> seine Argumente halten einer Überprüfung nicht stand: 1. Zur Herstellung von parallelen Zeilen in V.6.7 muß Jeremias nicht nur die überlieferte Verseinteilung in Frage stellen: Im Par-allelismus V.6cd/V.7a greift V.7a nur die Aussage von V.6d auf, V.6c bleibt unberücksichtigt. Ein Subjektwechsel, durch den V.7b auffalle, liegt schon in V.6cd vor, und der Tempuswechsel bleibt auch nach Ausscheidung von V.7b erhalten. Schließlich zeigt eine kolometrische Analyse von V.8, daß V.8c zwar in der Wort-(bzw. Akzent-)Zahl unter V.8b liegt (4[V.8b]/2[V.8c] - Jeremias' "Wechsel im Metrum"), die Anzahl der Silben jedoch gleich ist (8/8) und die Buchstabenanzahl sogar ein leichtes Übergewicht bei V.8c anzeigt (12/13). 2. Nachdem Jeremias selbst zur Interpretation von V.6-8 das "sog. Richterschema des Dtr in Ri 2" und das "dtr Tempelweihgebet Salomos (1Kön 8)" heranzieht,<sup>12</sup> ist nicht einzusehen, warum V.7b "durch den Gebrauch typisch dtr Termini isoliert" sein soll. Ebensowenig läßt seine nachexilische Datierung des Psalms<sup>13</sup> das Vorkommen eines "fast ganz auf Ezechiel und anerkannt junge Psalmen beschränkten Begriff[s]" (עלילות) in V.8c problematisch erscheinen. 3. Da die von Jeremias zur Auslegung von V.6-8 beigebrachten deuteronomistischen Texte durchaus von "Strafe für geschehene Schuld" bzw. von einer "Fülle von Vergehen" sprechen,<sup>14</sup> ist nicht einsichtig, warum V.7b.8c<sup>15</sup> wegen ihres "warnenden Ton[es], der dem

<sup>6</sup> MOMMER (1986) 27. So auch SEYBOLD (1996) 390, der darüber hinaus V.2b(ab ויהא)3 als Ergänzung ansieht, die "zwischen Bekenntnisformulierung und Bekenntnisinhalt [differenziert]" und "den Zeitpunkt des Psalms [verschiebt]" (389). Das dieser Annahme zugrundeliegende futurische Verständnis von V.3 wird im folgenden in Frage gestellt (s.u. 5.), seine metrische Analyse versieht Seybold selbst mit einem Fragezeichen.

<sup>7</sup> MOMMER (1986) 29.

<sup>8</sup> Nach WEISER (1966) 440 sei "das Reden Gottes zu Samuel von der heiligen Lade her (1.Sam. 3,3ff.) als ein Reden aus der Wolkensäule verstanden" worden; ähnlich TATE (1990) 530.

<sup>9</sup> MOMMER (1986) 27.

<sup>10</sup> MOMMER (1986) 29 A17; zu seiner unmittelbar folgenden Beteuerung, V.6cd meine aber "sicher nur Mose und Aaron (und Samuel)", s.u. A37. Auch die angeführten "formale[n] Gründe" sind nicht stichhaltig: Mommer scheint sich auf - kolometrisch ganz verschiedene - Sätze zu beziehen, wenn er "die Dreigliedrigkeit, die vv 7f bestimmt", auch für V.6 herstellen will. Gesucht wirkt sein Argument, V.6a.b seien "im synthetischen Parallelismus gehalten, der aber inhaltlich nicht durchgehalten wird", da Samuel - im Gegensatz zu Mose und Aaron - keiner "Berufsgruppe" zugeordnet werde. Schließlich spreche die Fortsetzung von V.6c mit einer weiteren Partizipialform von קרא für einen Stichwortanschluß, "zumal Bildungen mit קרא im ptz. pl. akt. sehr selten sind" (29). Einer der beiden (29 A18) genannten Belege zeigt jedoch, daß ein (in Präpositionalverbindung stehendes) Partizip durchaus zum Subjekt des folgenden Satzes werden kann, indem es durch eine Präfixkonjugation derselben Wurzel (קרא!) aufgegriffen wird: קרוב יהיה באתם לכל-קראי לכל אשר יקראו באתם (Ps 145,18).

<sup>11</sup> JEREMIAS (1987) 119; dort auch - sofern nicht anders angegeben - die folgenden Zitate. Seine Entscheidung macht er auch in der Übersetzung sichtbar: "Sie hatten ja seine Zeugnisse beobachtet ..."; "allerdings ein Rächer ..." (115). Die Zählung von Sätzen erfolgt - mit Ausnahme von V.6 (s.u. 3.) - nach RICHTER (1993).

<sup>12</sup> JEREMIAS (1987) 118.

<sup>13</sup> Vgl. JEREMIAS (1987) 120.

<sup>14</sup> JEREMIAS (1987) 118.

<sup>15</sup> Daß diese Aussagen darüber hinaus auf den "Gehorsam jedes einzelnen" (JEREMIAS [1987] 119) zielen, ist wegen der durchgängig pluralischen Formen nicht plausibel.



Kontext sonst fremd ist",<sup>16</sup> nicht ursprünglich sein sollen.

### 3. Fragen zur Satzabgrenzung

V.1: Die Wendung ישׁ כְּרוֹבִים<sup>17</sup> hat verschiedene grammatische und syntaktische Deutungen erfahren.<sup>18</sup> Von der "Vielzahl der Exegeten" wird V.1c (zurecht) als Partizipial- bzw. Nominalsatz interpretiert, der allerdings nicht als "selbständiger (...) Nominalsatz"<sup>19</sup> bezeichnet werden kann, die dem Partizip ישׁ zugehörige Ortsangabe; das Subjekt von V.1c muß aus V.1a ergäuzt werden.<sup>20</sup>

V.4: V.4a ist - so SCORALICK - "das klassische Problem des Ps 99".<sup>21</sup> Läßt man die zahlreichen vorgeschlagenen Textänderungen beiseite und versucht, den vorliegenden Text zu verstehen bzw. zu erklären,<sup>22</sup> stößt man auf zwei Probleme: 1. וּ ist als Subjekt nur in zwei Verbalsätzen belegt. Diese haben ein Zustandsverb (in Ijob 41,14) und (in Koh 8,1) eine intransitive Verbform als Prädikate. Deshalb ist es zumindest sehr fraglich, ob וּ auch ein transitives Aktionsverb (wie אָהַב) regieren könnte. 2. אָהַב "hat im AT stets nur Personen zum Subjekt".<sup>23</sup> Damit bleibt nur מֶלֶךְ als mögliches Subjekt von אָהַב übrig.<sup>24</sup> Ernst mit dieser Tatsache macht die derzeit (im deutschsprachigen Raum) gängige Übersetzung: "Und die Stärke des Königs ist es, daß er das Recht liebt."<sup>25</sup> Zur Begründung verweisen Jeremias und SCORALICK auf D. MICHEL:<sup>26</sup> Dieser hatte אָהַב als "Prädikat eines Nominalsatzes" aufgefaßt und - ohne dafür eine einzige weitere Belegstelle zu nennen - übersetzt: "Die Stärke eines Königs ist, daß er Recht liebt." MICHEL hat gezeigt, daß seine Übersetzung von 4a einen sinnvollen deutschen Satz ergibt,<sup>27</sup> nicht aber, daß und warum diese Übersetzung richtig ist.<sup>28</sup> Damit gewinnt die

<sup>16</sup> Vgl. die Charakterisierung des Psalms, die JEREMIAS (1987) 114 - noch vor der Übersetzung des Textes - seiner Auslegung voranstellt: "Im Gegensatz zu Ps 95 ist es kein warnender, sondern ein vergewissernder Grundton, der Ps 99 beherrscht, so gewiß auch bei ihm die Schuld Israels in den Schlußversen eine gewichtige Rolle spielt." Die Einschränkung zeigt, wie unsicher die Argumentationsbasis für eine literarkritische Operation ist. Unausgeglichen ist diese Aussage zudem mit der Absetzung der Psalmen 95 und 99 von Ps 96 und 98, da letztere durch "[u]ngleiche hellere Töne" (155) geprägt seien.

<sup>17</sup> Die Vokalisierung von ישׁ als Partizip wurde früher, vor allem aus formalen Gründen, mehrmals in Frage gestellt. So behauptet GÜNKEL (1968) 429: "1c.d ist der vorhergehenden Halbzeile völlig gleich gebaut, weshalb ישׁ zu lesen ist." JEREMIAS (1987) 116 A5 formuliert seine Ablehnung, als habe er diese Meinung nie vertreten; vgl. jedoch seine kategorische Behauptung (1977) 18 A2. Auch KRAUS hat seine Meinung geändert, ohne darauf hinzuweisen - vgl. (1951) 136 A1 mit (1978) 850, LORETZ gar zweimal: (1974) 228; (1979) 74; (1988) 364f.

<sup>18</sup> Vgl. SCORALICK (1989) 24ff. Die determinierte Übersetzung: "Der Kerubenthroner (ist König)" - so zuletzt ZENGER (1994b) 84 - trägt dem fehlenden Artikel (vgl. die Belege mit ישׁ כְּרוֹבִים) nicht Rechnung.

<sup>19</sup> SCORALICK (1989) 25.

<sup>20</sup> Vgl. BRETTLERS (1989) 192 A46 Wiedergabe der "deep structure" von V.1: יהוה מֶלֶךְ יְרוּנוּ עִמָּוּ [יהוה] ישׁב "הַ כְּרוֹבִים תְּנוּט הָאָרֶץ".

<sup>21</sup> SCORALICK (1989) 61; vgl. TATE (1990) 526: "Variations in interpretation are too numerous for complete discussion."

<sup>22</sup> Auch von SCORALICK (1989) 61 "werden Vorschläge bevorzugt, die den masoretischen Text möglichst unverändert lassen".

<sup>23</sup> SCORALICK (1989) 62.

<sup>24</sup> Nicht möglich ist die Übersetzung: "Die Macht des Königs liebt das Recht." - so zuletzt DEISSLER (1965) 40, vgl. HOWARD (1997) 85: "Literally, the MT reads 'And strength of a king loves justice'".

<sup>25</sup> So SCORALICK (1989) 16; vgl. JEREMIAS (1987) 114; ZENGER (1994b) 84.

<sup>26</sup> JEREMIAS (1987) 114 A3; SCORALICK (1989) 67.

<sup>27</sup> Vgl. MICHELs (1960) 198 (§ 31,70) Rede vom "guten Sinn", ja vom "vorzügliche[n] Sinn" (220 [§ 34,8]) dieser Deutung. Schon BOEHMER (1906) 156 hatte - ohne auch nur eine einzige syntaktische Überlegung anzustellen - gemeint, V.4a sei eine "Bemerkung, die man etwa: 'Das ist die Stärke des Königs, daß er das Recht liebt.' wiedergeben muß".

<sup>28</sup> Formuliert in Anlehnung an GROSS (1976) 51.48, der (44-54) eine lesenswerte Kritik der vielzitierten Arbeit von MICHEL bietet. - Der Mangel an Begründung wird bei SCORALICK (1989) 67 nicht behoben, wenn sie



Auffassung, **ארה** schließe relativisch an **מלך** an, das entscheidende Gewicht. Da der Constructus-Verbindung **עו מלך** mit einem asyndetisch angeschlossenen Relativsatz kein Satzstatus zukommt, sind weitere Syntagmen in V.4c gesucht worden: "Die Stärke eines Königs, der die Gerechtigkeit liebt - *du* hast sie begründet".<sup>29</sup> Gegen diese Deutung läßt sich jedoch die durchgehende "Jahwezentriertheit" des Psalms anführen, die eine Rede von menschlicher bzw. irdischer Königsmacht hier nicht erwarten läßt.<sup>30</sup> Der (m.E. wahrscheinlicheren) Deutung nach ist - wofür auch das **ו** am Beginn von V.4 spricht - der fehlende Satzteil in V.3 zu finden und **עו מלך** als das der Verbform **יודו** zugehörige Objekt anzusehen.<sup>31</sup>

**V.6:** Der Interpretation W. Richters,<sup>32</sup> der offensichtlich **קראים** als Prädikat eines einzigen Satzes (V.6a) versteht, steht eine Deutung der beiden Präpositionalverbindungen mit **ב** als Elemente eines je eigenen Nominalsatzes gegenüber. Hier ist jener Fall gegeben, wo im Nominalsatz "eine Folge von drei Substantiven vorliegt, von denen formal jedes Subjekt oder Prädikat sein könnte".<sup>33</sup> Zur Klärung müssen dann auch inhaltliche Aspekte herangezogen werden: E. Jenni zufolge bezeichnet die Präposition **ב** in V.6 "Lokalisation", genauer: "Zugehörigkeit zu einer Menge".<sup>34</sup> In der Rubrik "Element in Teilklasse mit pluralischem Partizip",<sup>35</sup> der die beiden Belege zugehören, sind - mit einer Ausnahme - ausschließlich zwei Satztypen belegt, die offensichtlich genau diese 'Zugehörigkeit zu einer Menge' zum Ausdruck zu bringen.<sup>36</sup> So erscheint tatsächlich die Annahme von vier Sätzen in V.6 begründet: Nach zwei Nominalsätzen (V.6a,b) bildet **קראים** das Prädikat eines weiteren Nominal- bzw. Partizipialsatzes (V.6c), dessen Subjekt allerdings aus V.6a,b zu ergänzen ist.<sup>37</sup>

---

ihrem Verweis auf Michel hinzufügt: "Eine ansehnliche Stütze dieser Auffassung liegt in den alttestamentlichen Parallelen, die von 'Rechtssliebe' sprechen." Diese unterstützen nur die Deutung von **מלך** als des **ארה** zugehörigen Subjekts.

<sup>29</sup> LOHFINK (1987) 57 A55; vgl. schon DELITZSCH (1883) 662: "Und eines Königs Gewalt, der das Recht liebt, / Hast Du festgestellt in Geradsinnigkeit".

<sup>30</sup> SCORALICK (1989) 58.71; ähnlich PRINSLOO [1993] 629. Zu einer möglichen Differenzierung s.u. A47.

<sup>31</sup> Da die meisten Interpretationen nach V.3 einen Einschnitt im Psalm sehen, verweist der hier - nicht zum ersten Mal - vertretene Vorschlag auf die Notwendigkeit einer eingehenden Strukturanalyse.

<sup>32</sup> Für das "Ps[almen]-[B]uch IV" wird H. Irsigler als "Mitarbeiter in der Transkription" angeführt (RICHTER [1991] VII).

<sup>33</sup> GROSS (1993b) 314: "Liegen zwei Subjekte und ein nominales Prädikat vor, handelt es sich um *einen* Satz, sind es dagegen ein Subjekt und zwei nominale Prädikate, muß er [Richter] *zwei* Sätze abgrenzen, davon einen mit Subjektstilgung." RICHTER (1991) 3 verweist selbst auf "eine große Zahl von Belegen, die vielleicht nicht so eindeutig akzeptiert werden können".

<sup>34</sup> JENNI (1992) 276f.283ff.

<sup>35</sup> JENNI (1992) 286.

<sup>36</sup> Nominalsätze mit Präpositionalverbindung (2 Sam 15,31; Ps 54,6; 118,7; Ez 7,13) und Verbalsätze mit einer Form von **היה** (Ri 11,35; 1 Kön 2,7; Am 1,1; Mi 24,13; Spr 22,6 [2x]; 23,20 [2x]). Der einzige Satz mit einer nicht von der Wurzel **היה** gebildeten Verbform (zweifach belegt: Jer 6,15; 8,12) bezeichnet ebenfalls die (zukünftige) 'Zugehörigkeit zu einer Menge'; **נפל** ist wohl aus stilistischen Gründen gewählt (figura etymologica).

<sup>37</sup> Die Behauptung SCORALICKs (1989) 92, V.6 insgesamt als Rede von den Dreien zu verstehen sei "die grammatisch näherliegende Auffassung", ist unbegründet. Zurecht betont sie, daß für die (wenn auch selten vertretene) Deutung, hier - und in der Folge - sei von den **קראים שמו** die Rede, vor allem mit den Schwierigkeiten der Interpretation in V.7.8 argumentiert wird (vgl. DELITZSCH [1883] 664f.; KESSLER [1899] 210; BAETHGEN [1897] 296). Mir erscheint jedoch auch eine Argumentation aufgrund der parallelen Formulierung von V.6a,b möglich: Während der erste Teil des Satzes (Eigennamen) variiert wird, also im zweiten Satz eine neue Information liefert, ist der zweite Teil (Präpositionalverbindungen) synthetisch (oder synonym) parallel formuliert. Insofern erscheint die Annahme möglich, hier werde über die Gruppe der **בניו משה** bzw. **קראים שמו** ausgesagt, daß Mose, Aaron und Samuel zu ihnen gehörten. (Hier liegt das relative Recht der Übersetzungen von MOWINCKEL [1967] 126.156: "His priests have still a Moses and an Aaron, his worshippers have still a Samuel" und BAETHGEN [1897] 295: "Ein Mose und Aaron sind unter seinen



#### 4. Strukturanalyse

Die bisher ausführlichste Beschäftigung mit Problemen der Strukturierung des Psalms in der Studie von SCORALICK macht zugleich argumentative Schwachstellen deutlich.<sup>38</sup> 1. Die Ablehnung der Redeperspektive als Kriterium der Gliederung hängt mit ihrer These zusammen, jede 'Einheit' des Psalms bestehe "aus dem Wechsel von dritter Person zu zweiter und auch wieder zurück".<sup>39</sup> Um das auch für V.1-3 behaupten zu können, nimmt sie an, קראו הוה in V.3 sei "am plausibelsten als (...) Rede über Jahwe in dritter Person aufzufassen".<sup>40</sup>

---

Priestern, ein Samuel unter denen, die seinen Namen anrufen.") Dafür sprechen auch die Suffixe, die sich ja auf zuvor im Text Genanntes beziehen und denengegenüber die Eigennamen als neue Information hinzutreten. Diese Deutung, die dem vorläufigen Ergebnis der Untersuchungen MICHELs (1994) 223 entspricht, macht die formale Verbindung von קראו ושמעו (gleiche Wurzel/gleiche Form) nun auch als Fortführung des Gedankengangs verständlich, wenn והוה ושמעו schon in V.6ab die (logische) 'Subjektsrolle' einnehmen.

<sup>38</sup> Die Präsentation ihrer Ergebnisse erweckt zudem den Eindruck, als sammle sie nicht Beobachtungen am Text, um dann verschiedene Möglichkeiten der Strukturierung des Psalms gegeneinander abzuwägen, sondern versuche, eine (wenn auch weitverbreitete) Gliederung des Textes zu untermauern. Auf SCORALICKs (1989) 14 einleitende Problemanzeige folgt keine eingehende Strukturanalyse, sondern - als erstes Kapitel - die Behandlung von V.1-3 als "Einleitung des Psalms" (17)! Bei der Interpretation von V.3 weist sie dann doch - "in einem gewissen Vorgriff" auf das folgende Kapitel ("Die Struktur des Psalms") - "auf die wesentlichen Strukturelemente des Psalms" hin (45; vgl. ihre Ankündigung: "Bei der Behandlung der Verse 1-3 werden sich die Grundzüge eines neuen Vorschlags zur Strukturierung des Psalms zeigen." [15]).

<sup>39</sup> SCORALICK (1989) 55. Der Wechsel der Redeperspektive nach V.2 veranlaßt sie zwar zuvor (46) zu fragen, ob der "einfache Personenwechsel" (die Formulierung weist voraus [!] auf ihren oben zitierten Vorschlag) als Strukturanzeiger dient, aber nicht, um der Frage weiter nachzugehen, sondern um sie zu verneinen. Für ihre Behauptung, in Ps 99 sei "vielmehr Wiederholung das kennzeichnende Moment der Struktur", nennt sie nur והוה ושמעו (als Verbindung von V.2,3), die Wiederholung "des wohl als - variierter - 'Kehrs' zu bezeichnenden Elementes in den Versen 5 und 9" sowie das dreifache 'heilig' (V.3.5.9); letzteres sei "Anzeige eines übergeordneten Strukturprinzips". Die Orientierung am dreifachen "heilig" scheint keiner Begründung zu bedürfen und liegt offenbar der Untersuchung voraus; vgl. ihr Vorwort: "Ich hoffte, das dreifache 'heilig' des Psalms 99 als Verstehenshintergrund und eventuell sogar als Vorlage des serafischen Trishagion in der Berufungsvision des Propheten erweisen zu können." (7). (Bedenkenswert ist WATSONs [1984] 298 Bemerkung, die Variation in V.3.5.9 "prevented the audience joining in" - aufgenommen bei RAABE [1990] 168; damit wird die Annahme verschiedener Sprecher des Psalms - Vertreter nennt SCORALICK [1989] 47 A70 - unplausibel.)

<sup>40</sup> SCORALICK (1989) 55; zurecht weist sie jedoch gegenüber JEREMIAS (1987) 115 darauf hin, daß "V.5 und V.9 jeweils zur Rede über Jahwe zurückkehren". Dessen Analyse wird auch durch die behauptete "Analogie zur strophischen Gestaltung in Ps 93" nicht gestützt. Zu Ps 93 bemerkt er: "Beide Strophen beginnen im Berichtstil der 3. Person (V.1 und 3f.) und enden in der Anrede (V.2 und 5)" (16). Nicht in diese Deutung fügt sich jedoch der Vokativ (והוה) in V.3, den Jeremias in der Auslegung ja auch als "kurze[n] Aufschrei im Gebetsstil" (19) bzw. als "angstvollen Gebetsruf" (22) berücksichtigt. Diese widersprüchliche Interpretation zwingt ihn, wenn er seine Deutung von Ps 93 zusammenfaßt, zu paradoxen Formulierungen: "In der zweiten Strophe aber wird die Gefahr selber beschrieben, und zwar als früher erfahrene und gegenwärtig erlebte, und mitten in die Darstellung hinein schafft sich die Furcht der Gemeinde im kurzen Gebetsanruf 'Jahwe!' (V. 3a) Raum." ([1990] 17 [Hervorhebung von mir, J.S.]; vgl. wieder [1997] 167.169). Schließlich ist seine syntaktische Interpretation, die Ps 99,1a unter "statischen Nominalsätzen" ([1987] 115) subsumiert, um V.1-3 vom übrigen Psalm abzusetzen, nicht haltbar. Dies kann hier nicht eingehend begründet werden; ich verweise auf die Diskussion der Verbalsatzmodelle bei GROSS (1996) 7-17 und die von ihm (1993a) 14 gebrachten Beispiele, die zeigen, daß die Theorie des sog. "zusammengesetzten Nominalsatzes" nicht geeignet ist, komplizierte Erscheinungen am Satzbeginn zu beschreiben bzw. zu interpretieren: "In manchen Fällen tritt ein nominaler Satzteil auch dann vor das verbum finitum, wenn er nicht hervorgehoben ist; die Voranstellung eines nominalen Satzteils ist unter ähnlichen Bedingungen und mit denselben Funktionen auch dann belegt, wenn dieser vorausgestellte Satzteil nicht den Satz eröffnet, da dieser mit einer Konjunktion oder einem Konjunkionaladverb beginnt; es können auch unterschiedliche nominale Satzteile dem verbum finitum vorangestellt werden." GROSS (1997) 17 kündigt eine ausführliche Untersuchung solcher Fälle an. Der Versuch von LEHMANN (1997), allen Sätzen mit einem nominalen Element an der Spitze die Funktion "Zustandsbeschreibung" (34) zuzuweisen, scheidet schon an Sätzen mit



Dann ist aber ein Verständnis des Satzes als Zitat (des Lobens) unausweichlich, und an der Redeperspektive des gesamten Verses ändert sich - genauso wie beim Bezug der Aussage auf ׀ - nichts.<sup>41</sup> Da auch die Aussage von V.4a bezüglich der Redeperspektive neutral ist, können demnach V.3.4 durchgehend als Anrede an YHWH verstanden werden.<sup>42</sup> (Dazu kommt, daß das - von SCORALICK als "stilistisch ungewöhnlich" bzw. "stilistisch 'überflüssig'"<sup>43</sup> bezeichnete - ׀ am Beginn von V.4 primär die Verbindung mit V.3 anzeigt.<sup>44</sup>) 2. Für einen Einschnitt zwischen V.3 und 4 spricht auch nicht, daß es zwischen diesen beiden Versen keine Wortwiederholungen gibt; eine solche existiert jedoch zwischen V.4 und V.1.<sup>45</sup> 3. Vögen die Behauptung, V.1-3 werde durch das Thema "Jahwe als König und die Völker" zusammengehalten,<sup>46</sup> sprechen sowohl die Erwähnung des Zion in V.2 als auch das Stichwort ׀ in V.4.<sup>47</sup> 4. Das zweimalige Vorkommen der Wurzel ׀ in V.9<sup>48</sup> ist geeignet, die vorgeblich klaren Zahlenverhältnisse im Psalm zu trüben. Bei der alleinigen Orientierung am "dreifachen 'heilig!'" bleibt außerdem der Einschnitt zwischen V.7 und 8 (Wechsel der Redeperspektive, Vokativ) unberücksichtigt.<sup>49</sup>

Aufschlußreich gerade in ihrer Inkonsistenz sind Analysen des Psalms,<sup>50</sup> die letzterem Rechnung tragen, an der Zusammengehörigkeit von V.1-3 jedoch festhalten: D.M. Howard zufolge ist der Einschnitt nach V.7 "more purely a structural one" ("The subject matter in vv. 6-8 is closely related"). Auch wenn er in der Folge "YHWH's kingship" als Thema von V.1-5 bestimmt, hält er an dem "natural break" nach V.3 fest.<sup>51</sup> P.R. Raabe behauptet zwar ein einheitliches Gliederungsprinzip: "The strophes [V.1-3.4.6-7.8; V.5.9 als 'refrains'] are

---

Präfixkonjugation (ihm zufolge muß deren "Nominalsatzcharakter [...] vorläufig offen bleiben" [38]); bei dem von ihm zitierten Beispiel 2Sam 21,2 übergibt er, daß die Beschreibung der "spezielle[n] völkerrechtliche[n] Situation" (42) einen Narrativ enthält. "[D]aß hypotaktische oder gar sprechakttheoretische Gegebenheiten Konsequenzen für den Bau des Einzelsatzes haben können" (30), wird damit nicht in Frage gestellt.

<sup>41</sup> Die Behauptung DELITZSCHs (1883) 663, auf die SCORALICK (1989) 48 verweist, YHWH und sein Name seien "leicht ineinander überschwebende Begriffe", liegt demgegenüber auf der Ebene der Semantik; vgl. HOWARD (1997) 85 ("wordplay").

<sup>42</sup> Auch SCORALICK (1989) 46 räumt ein, daß sich der Personwechsel in V.3 "unter Umständen in V.4 fortsetzt"; so auch PRINSLOO (1993) 625.

<sup>43</sup> SCORALICK (1989) 46 bzw. 63.

<sup>44</sup> HOWARD (1997) 86 versteht das ׀ als 'emphatic': "Indeed, ...!" (vgl. ZENGER [1994b] 84: "Ja, die Macht des Königs ..."). Sein Verweis auf Ps 98,1cd widerspricht jedoch der Behauptung eines Einschnitts.

<sup>45</sup> SCORALICK (1989) 72 interpretiert diese (im Blick auf ׀ in V.3.6) so, daß "in der Einleitung (VV. 1-3) jede der Strophen durch ein Wort angekündigt wird, das zu Strophenbeginn aufgegriffen wird".

<sup>46</sup> SCORALICK (1989) 47 - ähnlich JEREMIAS (1987) 115, der behauptet, daß V.1-3 "die Völker betrifft", während der Rest des Psalms "auf Israel als Gottes Gegenüber" blicke; nicht ganz klar ist das Verhältnis dieser Interpretation zur Beobachtung einer "räumliche[n] Verengung" im Verlauf der "Strophen" (120); vgl. SCORALICK (1989) 56 A4. Zurecht kritisiert sie, daß von drei jeweils verschiedenen Wortfeldern nur dann gesprochen werden kann, "wenn Jeremias' Literaturkritik [!] zu V.7, die V.7b als sekundär ansieht, bereits vorausgesetzt wird" (55 A3).

<sup>47</sup> Vgl. PRINSLOO (1993) 623.625. Auch die Rechtsliebe und das Tun von Recht und Gerechtigkeit weisen Bezüge zum Thema 'Königtum' auf; da manche der vergleichbaren Aussagen den irdischen König als Subjekt nennen (Ps 45,8 [Rechtsliebe]; 2Sam 8,15/1Chr 18,14; 1Kön 10,9/2Chr 9,8; Jer 22,3.15; 23,5; 33,15), läßt die Indetermination von ׀ in V.4 trotz der 'Jahwezentrtheit des Psalms' (s.o. A30) die Möglichkeit offen, hier auch (zumindest implizit) den irdischen König gemeint zu sehen (vgl. die - aus syntaktischen Gründen abgelehnte - Deutung der A.29 genannten Autoren).

<sup>48</sup> Erwähnt bei SCORALICK (1989) 58.

<sup>49</sup> Die umgekehrte Konsequenz hat DUHM (1922) 360 gezogen, wenn er nach V.7 ein viertes "Heilig ist er!" einfügt.

<sup>50</sup> LIPINSKI (1965) 299 Position bleibt im folgenden wegen der zahlreichen Texteingriffe außer Betracht; seine Strukturierung hat zudem metrische, nicht syntaktische Gründe (ähnlich LUGT [1980] 476, der allerdings vom masoretischen Text ausgeht).

<sup>51</sup> HOWARD (1997) 88f.



distinguished by switch in person.", das er seiner Strukturierung des Psalms zuliebe jedoch nicht durchhält: "except v. 3a"!<sup>52</sup> Zu einer weiteren Klärung sieht er sich nicht veranlaßt. W.S. Prinsloo trennt - im Anschluß an SCORALICK - V.1-3 ab, obwohl er im folgenden Argumente für die Zusammengehörigkeit von V.3.4 bzw. für die Verbindung von V.1-4 bringt.<sup>53</sup>

Angesichts dieser Schwierigkeiten kann der Hinweis auf einige wenige Exegeten, die eine "Fortsetzung des Sinnzusammenhangs von V. 3 in V. 4a"<sup>54</sup> annehmen, Interesse beanspruchen. Daß die Vertreter dieser Meinung nicht immer in der Minderheit waren, zeigen Bemerkungen aus dem vorigen Jahrhundert: "Die meisten Aus[er] construiren: "Und (preisen werden sie) des Königs Gewalt, des Recht liebenden"<sup>55</sup> - "Die Neueren ziehen gew[öhnlich] (nach dem Vorgang von Is. [= Rabbi Salomoh Isaki, bekannt als: Raschi] Pisc. [= J. Piscator]) trotz des dazwischen liegenden 'heilig ist er' מ' וְעוּ noch als weiteres Obj[ekt] zu dem *preisen* des 3. V."<sup>56</sup> Die älteste mir zugängliche Interpretation dieser 'Neueren' stammt aus dem Jahr 1787 und findet sich bei J.A. Dathe, der zu V.3 erklärt: "Verba קְרוֹשׁ הוּא קְרוֹשׁ versu quinto et nono repetita, interlocutio sunt alterius chori. Quod ex initio versus sequentis apparet, in quo מְלֶכְךָ וְעוּ pendet a verbo יוֹדוּ hujus versus."<sup>57</sup> Auf der Basis dieser Interpretation von V.3.4a läßt sich der Text durchgehend nach der Redeperspektive strukturieren:

I	V.1-2	ER-Rede
II	V.3-4	Anrede
Ref	V.5	ER-Rede
III	V.6-7	ER-Rede
IV	V.8	Anrede
Ref	V.9	ER-Rede

Zwischen den einzelnen Abschnitten lassen sich mehrere Stichwortverknüpfungen beobachten:

I	V.1	מֶלֶךְ			
	V.2		גָּדוֹל		רוֹם
II	V.3		גָּדוֹל	שֵׁם	קְרוֹשׁ
	V.4	מֶלֶךְ			
Ref	V.5				רוֹם קְרוֹשׁ
III	V.6			שֵׁם	עֲנֵה
	V.7				
IV	V.8				עֲנֵה
Ref	V.9				רוֹם קְרוֹשׁ/קְרוֹשׁ

<sup>52</sup> RAABE (1990) 203; AUFFRET (1995) 77 sieht das Problem, geht aber in der Folge nicht mehr darauf ein und beschränkt sich auf die Suche nach Stichwortverbindungen.

<sup>53</sup> Neben dem "waw-kopulativ" in V.3 nennt PRINSLOO (1993) 625 das chiasmische Vorkommen von מֶלֶךְ וְנִל in V.1-4. Dementsprechend zeigt sein Resümee eine eigentümliche Spannung: "Om net weer saam te vat: vers 1-3 vorm die eerste strofe en vers 4a-4b die tweede strofe, maar vers 4a is ook baie nou aan die voorafgaande verbind."

<sup>54</sup> SCORALICK (1989) 45.

<sup>55</sup> DELITZSCH (1883) 663.

<sup>56</sup> HUPFELD (1871) 68.

<sup>57</sup> DATHE (1787) 319; vgl. aus dem vorigen Jahrhundert noch: EWALD (1866) 409; WETTE (1885) 492; BAETHGEN (1897) 295; KESSLER (1899) 210. Erst TATE (1990) 527 macht neuerdings wiederum den Versuch, "to stay close to MT and adopt the approach of taking the governing verb as 'let them praise' in v 3a (...), with קְרוֹשׁ הוּא as a parenthetical statement" (mit Verweis auf A. COHEN, The Psalms: Hebrew Text, English Translation with an Introduction and Commentary, London 1985 [mir nicht zugänglich, J.S.]); so allerdings auch schon die um große Wörtlichkeit bemühte Elberfelder Bibel, in der revidierten Fassung: "Preisen sollen sie deinen Namen, den großen und furchtbaren / - heilig ist er! / und die Stärke des Königs, der das Recht liebt." (zit. nach der 4. Aufl., Wuppertal 1992).



## 5. Zur Interpretation des Psalms

Für die Frage nach dem Verhältnis zwischen YHWH und den Völkern ist die Deutung der Präfixkonjugationen in V.1.3 grundlegend.

Die parallele Gestaltung der Sätze in V.1 läßt für die morphologisch nicht eindeutige Verbform in 1b (רָוּוּ) die Langform der Präfixkonjugation erwarten.<sup>58</sup> Immer wieder wurde die Möglichkeit erwogen, hier wären Wünsche für die Zukunft gemeint;<sup>59</sup> dagegen ist zu fragen, ob nicht die asyndetische Fügung der Sätze die Annahme eines "Gesamtsachverhalts" für V.1 nahelegt.<sup>60</sup> V.1a durch perfektische Formulierung und der Partizipialsatz V.1c zeigen jeweils einen erreichten Zustand an,<sup>61</sup> und die Präfixkonjugationen in V.1b.d sind als Anzeiger genereller Sachverhalte deutbar. In diese Richtung weist auch die Semantik der Wurzel רָוּ (Analoges gilt für נָט),<sup>62</sup> sodaß die Differenzierung zwischen einem Geschehen bzw. Zustand und einer für die Zukunft zu wünschenden Reaktion hier nicht plausibel ist.<sup>63</sup>

Die Interpretation bzw. Übersetzung der Präfixkonjugation in V.3 als jussivischer/futurischer Wunsch ist weitverbreitet.<sup>64</sup> Zur Begründung verweisen Jeremias und Scoralick auf F. Crüsemann: Dieser identifiziert eine lobende Anrede YHWHs mit "imperfektischen bzw. jussivischen Verben in 3. ps. pl." und fragt sich zurecht: "Handelt es sich dabei um eine Beschreibung dessen, was geschieht (Übersetzung: sie huldigen ...), oder um eine zukünftige Erwartung (sie werden huldigen ...)? Liegt hier eine Forderung (sie müssen ...) oder ein Wunsch (sie sollen ...) vor?"<sup>65</sup> Seine Behandlung der Texte, für die er eine "relativ festgeprägte Redeform" annimmt, deren Kontext zumeist "eindeutig hymnisch geprägt" sei,<sup>66</sup> erweist die gestellten Fragen jedoch als rhetorisch gemeint, da er von Anfang an sämtliche zitierten Stellen jussivisch übersetzt. In weiterer Folge gesteht er zwar zu, daß "die Form doch recht verschieden ausgeprägt" ist und "im Kontext offenbar durchaus unterschiedliche

<sup>58</sup> Eine Deutung als Jussiv ist daher - gegen MICHEL (1960) 157 - nicht möglich. Unerklärlich ist, wie seine Empfehlung, "von der Form abzusehen und lediglich von der Bedeutung auszugehen", mit seiner methodischen Prämisse zusammengeht: "Unsere Grundvoraussetzung ist formaler Natur: 'Wenn eine Sprache verschiedene Verbformen bildet, ist anzunehmen, daß sie mit ihnen Verschiedenes ausdrücken will.' Was sie ausdrücken will, muß dagegen erst erhoben werden." (13). Inkonsequent ist auch BRETTLER (1989) 150, der behauptet, die Präfixkonjugationen "should be parsed as jussives", obwohl רָוּ "formally an imperfect" (192 A44) sei! Auf seine Weise "löst" TATE (1990) 526 das Problem: "I have translated the verbs in this verse as jussive, which is common. However, they may be indicative and the statements declarative".

<sup>59</sup> Vgl. z.B. SCORALICK (1989) 33. Gänzlich vom Text (und von seiner eigenen Übersetzung) entfernt sich ZENGER (1994b) 87, wenn er V.1 insgesamt deutet als "Wunsch, JHWH möge doch endlich sich unter den Völkern so offenbaren, daß sie 'erzittem' und 'erbeben'". Auch bei KOENEN (1995) 73f. und SEYBOLD (1996) 387f. differieren (präsentische) Übersetzung und (futurische) Deutung.

<sup>60</sup> Vgl. IRSIGLER (1991a) 145 zu Jes 6,3cd; (1991b) 171 zu Ps 93,1.

<sup>61</sup> Diese Annahme wird auch durch die Semantik von רָוּ gestützt: "Die beherrschende Rolle der Ptz-Bildungen mag die im Semkern vermutete Perspektive der Überführung in einen andauernden Zustand bestätigen." (GÖRG [1982] 1015).

<sup>62</sup> VANONI (1993) 327: "Beim Verb *rgz* sind die Formen für imperfektive Sachverhalte (17mal Impf., 4mal Perf. cons.) gegenüber den perfektiven Formen (7mal Perf., 5mal Imperf. cons.) in der Überzahl. (...) Das Fehlen von *qal* Ptz., der Themavokal *-a-* im Impf. *qal* und die geringe Fügbarkeit mit weiteren Syntagmen legen für *rgz* die Ansetzung eines Zustandsverbs nahe." Vgl. EATON (1995) 113.

<sup>63</sup> Die Aussagen über YHWH in V.1-2 lassen zudem durch die Abfolge der Satzarten: Verbalsatz (V.1a) - Partizipialsatz (V.1c) - Nominalsatz (V.2a.b) gleichsam eine "nominalisierende Tendenz" erkennen; vgl. die von IRSIGLER (1991b) 163 festgestellte "habitualisierende (bzw. nominalisierende) Tendenz der syntaktischen Funktionen" in Ps 93,1-2. Ein präsentisches Verständnis von Ps 99,1 findet sich z.B. bei LIPINSKI (1965) 332; KRAUS (1978) 850; JEREMIAS (1987) 114f.; EATON (1995) 113.

<sup>64</sup> Vgl. JEREMIAS (1987); OLLENBURGER (1987) 185 A159; LORETZ (1988) 361; SCORALICK (1989) 46 ("nach allgemeinem Konsens"); PRINSLOO (1993) 624; ZENGER (1994b) 84; SEYBOLD (1996) 387; HOWARD (1997) 83.

<sup>65</sup> CRÜSEMANN (1969) 184f.

<sup>66</sup> CRÜSEMANN (1969) 185.



Funktion" hat,<sup>67</sup> an seiner jussivischen Übersetzung hält er jedoch fest. Scoralick übernimmt Crüsemanns Interpretation als 'Lobwunsch' für V.3; auch für V.1 müsse die Möglichkeit eines modal-optativischen Verständnisses der Präfixkonjugationen "ernsthaft erwogen werden". Ihre Frage: "'Die Völker mögen zittern' - heißt das vielleicht, sie sollen sich in Zukunft ständig vor Jahwe fürchten müssen?"<sup>68</sup> hängt mit ihrem Verständnis von V.3 zusammen, das sie im folgenden unvermittelt (und ohne Begründung) ihrer Deutung zugrundelegt: "Jahwe zu loben und zu preisen ist - alttestamentlich verstanden - höchste Freude und höchster Lebensvollzug."<sup>69</sup> Dementsprechend erweitert sie ihre Frage zu einer (tendenziös formulierten) Alternative: "Zittern die Völker in V. 1 wirklich beständig unter der Königsherrschaft Jahwes - oder wird ihnen das vorübergehende Erzittern (als 'Zittern zum Heile') gewünscht, das ihre Anerkennung der Jahweherrschaft notwendig begleiten wird, bevor auch sie deren befreiende Wirkung erfahren?"<sup>70</sup> Diese Deutung bestimmt ihre Darstellung so stark, daß die zuerst (auch) noch unter dem Thema "Heiligkeit" zusammengefaßten Aspekte 'Erschrecken'/Loben<sup>71</sup> schließlich (in einem rhetorischen "Gewaltakt") der Zukunftsperspektive untergeordnet werden: "Der ursprüngliche Schrecken der Völker und ihre neue Freude im Lob Jahwes sind zwei Seiten der einen Erfahrung des heiligen Jahwe, die in den Eingangsversen (V. 1 und 3) von Ps 99 gewünscht wird."<sup>72</sup> Diese Schwierigkeiten und Widersprüche bei der Deutung von V.1.3<sup>73</sup> lassen nun ein präsentisches Verständnis von V.3 durchaus angemessen erscheinen.<sup>74</sup> Für die Frage nach dem Zusammenhang 'Erzittern' - 'Preisen' kann ja schließlich vom "Inhalt" des Preisens nicht abgesehen werden: **נראה!** So betrachtet besteht kein (zeitlich oder anders aufzulösender) Gegensatz zum 'Zittern' in V.1, und die Aussagen scheinen tatsächlich auf den Grundton "Heiligkeit" gestimmt. Auf den "ganz und gar positive[n] Wunsch für die Völker"<sup>75</sup> muß allerdings - zumindest in der Auslegung von Ps 99 - verzichtet werden.

<sup>67</sup> CRÜSEMANN (1969) 187.

<sup>68</sup> SCORALICK (1989) 33.

<sup>69</sup> SCORALICK (1989) 34; vgl. (50): "Das Lob Jahwes ist alttestamentlich gesehen der höchstmögliche positive Lebensvollzug des einzelnen wie der Gemeinschaft vor Gott. So ist der Lobwunsch ein ganz und gar positiver Wunsch für die Völker."

<sup>70</sup> SCORALICK (1989) 37 (die Formulierung "Zittern zum Heile" stammt von DELITZSCH [1883] 662); ihre Sympathie für die zweite Variante führt zu paradoxen Formulierungen: "Jahwe herrscht zwar als universaler König, es bleibt jedoch noch etwas zu wünschen übrig: das ist die universale Ankunft der 'Tatsache' in ihrer Anerkennung. Darauf zielen die Optative der Verse 1 und 3." "Der Psalm öffnet so in seinen ersten Versen den Horizont auf eine 'größere' Zukunft, die aber prinzipiell durch nichts anderes bestimmt sein wird als die Gegenwart: durch die - dann nur voll entfaltete - Königsherrschaft Jahwes nämlich." (SCORALICK [1989] 50; vgl. noch [53] ihre abschließende Charakterisierung von V.1-3). In unverkennbarem Rückgriff darauf formuliert ZENGER (1994b) 87 (unter der Überschrift "Visionen des Gottesreichs" [75]).

<sup>71</sup> Vgl. SCORALICK (1989) 51.

<sup>72</sup> SCORALICK (1989) 115 (Hervorhebung von mir, J.S.).

<sup>73</sup> LOHFINK (1990) 181 sieht in V.3 "die Völker zum Preis aufgefordert" (ähnlich schon JEREMIAS [1987] 116), was auch durch die folgende Differenzierung nicht leichter nachvollziehbar wird: "Doch werden die Völker im Jussiv aufgefordert (...), Israel dagegen im Imperativ (...). So ist wohl allein Israel als gegenwärtig zu denken, während die Völker eher nur im Geiste einbezogen werden." Dieser Deutung hat sich Zenger neuerdings offensichtlich angeschlossen: Während er früher mehrmals die Meinung vertrat, daß Ps 99 "wie Ps 95 abermals Israel auffordert" ([1991b] 241; [1994b] 77 und noch [1994d] 48; dementsprechend sei der 'Lobwunsch' in V.3 als "an JHWH selbst gerichtete Bitte" [1994b] 87 zu verstehen), behauptet er nun: "Wie Psalm 95 Israel, so fordert Psalm 99 nun Israel und die Völker (...) auf" (LOHFINK - ZENGER [1994] 160). Gegen diese Deutung hat noch SCORALICK (1989) 50 A77 (mit Verweis auf CRÜSEMANN [1969] 186) unmißverständlich festgestellt: "Ein Lobwunsch ist keine direkte Anrede oder Aufforderung."

<sup>74</sup> Dieses findet sich bei (den kaum zufällig jüdischen Exegeten) EHRlich (1905) 233 und TUR-SINAI (o.J.) 127.

<sup>75</sup> SCORALICK (1989) 50.



Der Anstoß, den die Bezeichnung YHWHs als אֱלֹהִים in V.8 in der Auslegung des Psalms erregt hat, wurde meist durch Eingriffe in den Text "beseitigt".<sup>76</sup> Eine eingehende Untersuchung aller Belege der Wurzel אָלַף zeigt eine Vielfalt im syntaktischen Ausdruck und - damit verbunden - eine "great variety of nuance",<sup>77</sup> die die öfters geäußerten Bedenken gegen die vorliegende Formulierung geradezu als Vorwand erscheinen lassen, um einer ernsthaften Auseinandersetzung mit dem Thema zu entgehen. Daß hier vielmehr "theological objections to the text"<sup>78</sup> wirksam sind, wird z.B. sichtbar an E. Zengers Auslegungen des Psalms: Hatte er früher für seine Übersetzung "ein ihre Taten ausgleichender Gott"<sup>79</sup> - ohne weitere Begründung - eine "gegenüber Ex 34,7 beabsichtigte Uminterpretation der überkommenen Rede vom 'strafenden Gott'<sup>80</sup> vorausgesetzt, spricht er nunmehr für denselben Vers vom "Zitat des zentralen Sinai-Bekenntnisses Ex 34,6f".<sup>81</sup> Die (spannungsreiche) Rede von YHWH als verzeihendem und rächendem Gott<sup>82</sup> erscheint so als "a most appropriate conclusion"<sup>83</sup> für einen Psalm, der von der Heiligkeit Gottes spricht.

<sup>76</sup> PEELS (1995) 262 nennt sechs verschiedene 'textkritische' Varianten.

<sup>77</sup> PEELS (1995) 27.

<sup>78</sup> PEELS (1995) 262.

<sup>79</sup> ZENGER (1994b) 84; so auch (1991a) 63, unter der Überschrift "Die christlichen Übersetzer machen vieles oft noch schlimmer" (54). Dagegen SEEBASS (1994) 271: "Das wirkliche Problem ist m. E. das je sachlich treffender Interpretation" und vorher schon GROSS (1992a) 58: "Hier muß die Differenz zwischen Übersetzung und Erklärung wohl ausgehalten werden."

<sup>80</sup> ZENGER (1994b) 89f. Um diese positive Deutung weiter abzusichern, fügt er noch eine Paraphrase der "schwer übersetzbare[n] kurze[n] Zeile" hinzu: "ein die durch ihre Taten gestörte Lebensordnung wiederherstellender Gott warst du ihnen" (90).

<sup>81</sup> LOHFINK - ZENGER (1994) 160; auch seine Behauptung, das Ende des Psalms sei "als dialektische Kontrastausage zu Ps 95,10f zu lesen" (ZENGER [1991b] 241 = [1994b] 77; ähnlich noch [1994d] 48), findet sich jetzt nicht mehr (vgl. LOHFINK - ZENGER [1994] 160).

Auch bei anderen Psalmen hat Zenger seine Meinung in ähnlicher Weise geändert: Daß in Ps 139 von einem dem Menschen einengenden Gott die Rede sein könnte, sei ein "schlimmes Mißverständnis der biblischen Überlieferung" (ZENGER [1994b] 245), im Gegenteil: "JHWH begleitet liebevoll alle Lebensvollzüge" (247) - so faßt er V.1-6 (trotz mancher Unsicherheiten im einzelnen) zusammen. Wohl unter dem Eindruck der Kritik von GROSS (1992b) 241 'präzisiert' ZENGER (1994c) 80ff. seine Auslegung (182 A6 verweist er ausdrücklich auf GROSS [1987]; vgl. davor schon GROSS [1982] 168f.). Der Vergleich der Übersetzungen erweist sich als aufschlußreich: V.3 "... und in all meinen Wegen bist du bewandert"/"... und alle meine Wege hast du überwacht"; V.6 "Zu wunderbar ..."/"Zu sonderbar ..."! Bei der Auslegung wird das Motiv dieser Akzentverschiebung sichtbar - die Sorge um die als anstößig empfundene Passage über die Frevler V.19-22: "Wer hier allzuschnell V.19-22 streicht, um einen 'schönen' Psalm zu erhalten, muß auch die klagenden, ja anklagenden Zwischentöne herausausscheiden, die schon in V.1-12 mitklingen" ([1994c] 83). - Gegen die traditionelle Auslegung von Ps 149, die den Text "nicht selten mißverstanden oder mißbraucht" hatte, wendete ZENGER (1994a) 54 ein, der Text sei keinesfalls "ein militaristisches Lied"; dementsprechend übersetzte er V.6: "Ruhmgesang Gottes sei in ihrer Kehle - (und) das sei ihr doppelschneidiges Schwert in der Hand" (53). Diese Deutung wurde durch VANONI (1991) massiv in Frage gestellt; ZENGER (1994c) 26 läßt sie ohne irgendeinen Hinweis fallen (seine Bemerkung [179 A4] ist irreführend) und übersetzt: "Ihr Mund soll Gott erheben, und sie sollen scharfe Schwerter in ihren Händen haben". Er fügt hinzu: "Feindseligkeit, Feindschaft, Gewalt, Vergeltung, ja Rache sind keine Nebenmotive im Psalter, sie gehören substantiell dazu." (Inzwischen ist Zenger allerdings wieder zu seiner früheren Meinung zurückgekehrt, vgl. [1997a] 19 und [1997b] 188!) Vgl. zum Ganzen die kritischen Bemerkungen von MILLARD (1996) 318.

<sup>82</sup> Die mit der Rede vom 'rächenden Gott' verbundenen Fragen können im Rahmen dieser Arbeit nicht weiterverfolgt werden. Bemerkenswert erscheint mir, daß sowohl die theologisch-hermeneutischen Überlegungen von J. Ebach als auch die detaillierte Untersuchung der 'NQM-Texts' durch H.G.L. Peels zur gleichen Antwort auf die "gerade von Christen immer wieder gestellte Frage" (Untertitel von EBACH [1994]) führen: "Der Gott des Alten Testaments ein Gott der Rache? Ja, auch ..." (EBACH [1994] 139 [letzter Satz!]). - "For Israel, YHWH was always also 'God of vengeance'." (PEELS [1995] 297 [letzter Satz!]).

<sup>83</sup> PEELS (1995) 262; auch nach SCORALICK (1989) 109 "gipfelt der gesamte Psalm 99 in der Aussage des V. 8. Das Thema der Heiligkeit gelangt an seinen Höhepunkt, und die Jahwezentriertheit des Psalms erfährt ihre letzte und deutlichste Ausprägung."



## LITERATURVERZEICHNIS

- AUFFRET, Pierre, Merveilles à nos yeux. Etude structurelle de vingt psaumes dont celui de 1Ch 16,8-36 (BZAW 235), Berlin u.a. 1995
- BAETHGEN, Friedrich, Die Psalmen (HK II/2), Göttingen <sup>2</sup>1897
- BOEHMER, Julius, Zu Psalm 99, ZAW 26 (1906) 156-158
- BRETTLER, Marc Z., God Is King. Understanding an Israelite Metaphor (JSOT.S 76), Sheffield 1989
- CRÜSEMANN, Frank, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (WMANT 32), Neukirchen-Vluyn 1969
- DATHE, Johann A., Psalmi ex recensione textus hebraei et versionum antiquarum latine versi notisque philologicis et criticis illustrata, Halae 1787
- DEISSLER, Alfons, Die Psalmen. 3. Ps 90-150 (WB 1/3), Düsseldorf 1965
- DELITZSCH, Franz, Biblischer Commentar über die Psalmen (BC IV/1), Leipzig <sup>4</sup>1883
- EATON, John H., Psalms of the Way and the Kingdom. A Conference with the Commentators (JSOT.S 199), Sheffield 1995
- EBACH, Jürgen, Der Gott des Alten Testaments - ein Gott der Rache? Versuch der Klärung einer gerade von Christen immer wieder gestellten Frage, JK 53 (1994) 130-139
- EHRLICH, Arnold B., Die Psalmen, Berlin 1905
- EWALD, Heinrich, Die Dichter des Alten Bundes. I/2. Die Psalmen und die Klaglieder, Göttingen <sup>3</sup>1866
- GÖRG, Manfred, יָצָא, ThWAT 3 (1982) 1012-1032
- GROSS, Walter, Verbform und Funktion. wayyiqtol für die Gegenwart? Ein Beitrag zur Syntax poetischer althebräischer Texte (ATS 1), St. Ottilien 1976
- , Die Einheitsübersetzung - eine Bibelparaphrase?, ThQ 162 (1982) 168-170
- , Von YHWH belagert. Zu Ps 139,1-12, in: PAUL, Eugen u.a. (Hg), Glauben ermöglichen. Zum gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik, FS Günter STACHEL, Mainz 1987, 149-159
- , Rez. ZENGER (1991a), ThQ 172 (1992a) 57-59
- , Rez. ZENGER (1994b [=1991]), ThQ 172 (1992b) 241-242
- , Das Vorfeld als strukturell eigenständiger Bereich des hebräischen Verbalsatzes. Syntaktische Erscheinungen am Satzbeginn, in: IRSIGLER, Hubert (Hg), Syntax und Text. Beiträge zur 22. Internationalen Hebräisch-Dozenten-Konferenz 1993 in Bamberg (ATS 40), St. Ottilien 1993a, 1-24
- , Rez. RICHTER (1993), ThQ 173 (1993b) 314
- , Die Satzteilfolge im Verbsatz alttestamentlicher Prosa. Untersucht an den Büchern Dtn, Ri und 2Kön (FAT 17), Tübingen 1996
- , Ein verdrängter bibelhebräischer Satztyp: Sätze mit zwei oder mehr unterschiedlichen Konstituenten vor dem Verbum finitum, JNWSL 23 (1997) 15-41
- GUNKEL, Hermann, Die Psalmen, Göttingen <sup>3</sup>1968
- HOWARD, David M., Jr., The Structure of Psalms 93-100 (Biblical and Judaic Studies from the University of California, San Diego 5), Winona Lake 1997
- HUPFELD, Hermann, Die Psalmen. 4, Gotha <sup>2</sup>1871
- IRSIGLER, Hubert, Gott als König in Berufung und Verkündigung Jesajas, in: REITERER, Friedrich V. (Hg), Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität, FS Notker FÜGLISTER, Würzburg 1991a, 127-154
- , Thronbesteigung in Ps 93? Der Textverlauf als Prozeß syntaktischer und semantischer Interpretation, in: GROSS, Walter u.a. (Hg), Text, Methode und Grammatik, FS Wolfgang RICHTER, St. Ottilien 1991b, 155-190
- JENNI, Ernst, Die hebräischen Präpositionen. 1. Die Präposition Beth, Stuttgart u.a. 1992
- JEREMIAS, Jörg, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung (WMANT 10), Neukirchen/Vluyn <sup>2</sup>1977
- , Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanischem Mythos in den Jahwe-König-Psalmen (FRLANT 141), Göttingen 1987
- , Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments. Gen 1-3 im Vergleich mit anderen Schöpfungstexten des Alten Testaments, JBTh 5 (1990) 11-36
- , Die Erde "wankt", in: KESSLER, Rainer u.a. (Hg), "Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!" (Exegese in unserer Zeit 3), FS Erhard S. GERSTENBERGER, Münster 1997, 166-180
- KESSLER, Hans, Die Psalmen (KK A.VI/1), München <sup>2</sup>1899
- KOENEN, Klaus, Jahwe wird kommen, zu herrschen über die Erde. Ps 90-110 als Komposition (BBB 101), Weinheim 1995
- KRAUS, Hans-Joachim, Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament. Untersuchungen zu den Liedern von Jahwes Thronbesteigung (BHTh 13), Tübingen 1951
- , Psalmen. 2. Psalmen 60-150 (BK XV/2), Neukirchen/Vluyn <sup>5</sup>1978



- LEHMANN, Reinhard G., Überlegungen zur Analyse und Leistung sogenannter Zusammengesetzter Nominalsätze, in: WAGNER, Andreas (Hg), Studien zur hebräischen Grammatik (OBO 156), Freiburg/Schw. u.a. 1997, 27-43
- LIPINSKI, Edward, La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël (VVAW.L XXVII/55), Brüssel 1965
- LOHFINK, Norbert, Der Begriff des Gottesreiches vom Alten Testament her gesehen, in: SCHREINER, Josef (Hg), Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen (QD 110), Freiburg/Br. u.a. 1987, 33-86
- , Die Universalisierung der "Bundesformel" in Ps 100,3, ThPh 65 (1990) 172-183
- , ZENGER, Erich, Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen (SBS 154), Stuttgart 1994
- LORETZ, Oswald, Stichometrische und textologische Probleme in den Thronbesteigungs-Psalmen. Psalmenstudien (IV), UF 6 (1974) 211-240
- , Die Psalmen. Beitrag der Ugarit-Texte zum Verständnis von Kolometrie und Textologie der Psalmen. 2. Psalm 90-150 (AOAT 207/2), Kevelaer u.a. 1979
- , Ugarit-Texte und Thronbesteigungspsalmen. Die Metamorphose des Regenspenders Baal-Jahwe (Ps 24,7-10; 29; 47; 93; 95-100 sowie Ps 77,17-20; 114) (UBL 7), Münster 1988
- LUGT, Pieter van der, Strofische structuren in de Bijbels-Hebreeuwse poëzie. De geschiedenis van het onderzoek en een bijdrage tot de theorievorming omtrent de strofenbouw van de Psalmen (DNL.T), Kampen 1980
- MICHEL, Diethelm, Tempora und Satzstellung in den Psalmen (AET 1), Bonn 1960
- , Probleme der Nominalsatzes im biblischen Hebräisch, ZAH 7 (1994) 215-224
- MILLARD, Matthias, Von der Psalmenexegese zur Salterexegese. Anmerkungen zum Neuansatz von Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger, Biblical Interpretation 4 (1996) 311-328
- MOMMER, Peter, Samuel in Ps 99, BN 31 (1986) 27-30
- MOWINCKEL, Sigmund, The Psalms in Israel's Worship. 1, Oxford 1967 (=1962)
- OLLENBURGER, Ben C., Zion, the City of the Great King. A Theological Symbol of the Jerusalem Cult (JSOT.S 41), Sheffield 1987
- PEELS, Hendrik G.L., The Vengeance of God. The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament (OTS 31), Leiden u.a. 1995
- PRINSLOO, Willem S., Psalm 99: Die Here, ons God, is heilig, HTS 49 (1993) 621-636
- RAABE, Paul R., Psalm Structures. A Study of Psalms with Refrains (JSOT.S 104), Sheffield 1990
- RICHTER, Wolfgang, Biblia Hebraica transcripta, BH<sup>9</sup>. Das ist das ganze Alte Testament transkribiert, mit Satzteileilungen versehen und durch die Version tiberisch-masoretischer Autoritäten bereichert, auf der sie gründet (ATS 33). 1. Genesis; 11. Psalmen, St. Ottilien 1991.1993
- SCHMIDT, Hans, Die Psalmen (HAT I/15), Tübingen 1934
- SCORALICK, Ruth, Trishagion und Gottesherrschaft. Psalm 99 als Interpretation von Tora und Propheten (SBS 138), Stuttgart 1989
- SEEBASS, Horst, Hat das Alte Testament als Teil der christlichen Bibel für christliche Theologie und Kirchen grundlegende Bedeutung?, ThvR 90 (1994) 265-274
- SEYBOLD, Klaus, Die Psalmen (HAT I/15), Tübingen 1996
- TATE, Marvin E., Psalms 51-100 (WBC 20), Dallas 1990
- TUR-SINAI, Naftali H., Die Heilige Schrift. 4. Ketubim, Schriftum, Jerusalem o.J.
- VANONI, Gottfried, Zur Bedeutung der althebräischen Konjunktion w=, Am Beispiel von Psalm 149,6, in: GROSS, Walter u.a. (Hg), Text, Methode und Grammatik, FS Wolfgang RICHTER, St. Ottilien 1991, 561-576
- , וַיִּרְאֶז *rāgaz*, ThWAT 7 (1993) 326-330
- WATSON, Wilfred G.E., Classical Hebrew Poetry. A Guide to Its Techniques (JSOT.S 26), Sheffield 1984
- WEISER, Artur, Die Psalmen (ATD 14.15), Göttingen 1966
- WETTE, Wilhelm M.L. de, Commentar über die Psalmen, nebst beigefügter Uebersetzung, Breslau 1885
- ZENGER, Erich, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991a
- , Israel und Kirche im gemeinsamen Gottesbund. Beobachtungen zum theologischen Programm des 4. Psalmenbuches (Ps 90-106), in: MARCUS, Marcel u.a. (Hg), Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog, FS Ernst L. EHRLICH, Freiburg/Br. u.a. 1991b, 236-254
- , Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Psalmenauslegungen 1 (HerBü 8810), Freiburg/Br. u.a. 1994a (=1987)
- , Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen 2 (HerBü 8811), Freiburg/Br. u.a. 1994b (=1991)
- , Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen (Biblische Bücher 1), Freiburg/Br. u.a. 1994c
- , Juden und Christen doch nicht im gemeinsamen Gottesbund? Antwort auf Frank Crüsemann, KuI 9 (1994d) 39-52



- , "Daß alles Fleisch den Namen seiner Heiligung segne" (Ps 145,21). Die Komposition Ps 145-150 als Anstoß zu einer christlich-jüdischen Psalmenhermeneutik, BZ NF 41 (1997a) 1-27
- , Die Provokation des 149. Psalms. Von der Unverzichtbarkeit der kanonischen Psalmenauslegung, in: KESSLER, Rainer u.a. (Hg), "Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!" (Exegese in unserer Zeit 3), FS Erhard S. GERSTENBERGER, Münster 1997b, 181-194



## Psalm 100

*Beat Weber - Linden BE (Schweiz)*

Vor rund fünfzehn Jahre hat PIERRE AUFFRET in dieser Zeitschrift eine strukturelle Analyse von Ps 100 vorgelegt.<sup>1</sup> Ich möchte es hiermit unternehmen, neue Erwägungen zur Sprachgestalt und Struktur dieses Psalms vorzutragen und einige weitere Überlegungen anschliessen. Da sich - sieht man von der Überschrift ab - m.E. in Ps 100 keine sekundären Textschichten<sup>2</sup> eruieren lassen<sup>3</sup>, gehe ich zunächst hypothetisch und virtuell von folgender - überlieferungsgeschichtlich begründbaren - 3-Stufigkeit dieses Psalms aus: 1. Liturgisch-situative Aufführung/Verwendung des Psalms (Tempelgottesdienst); 2. Literarisch-autarke Lesung/Verwendung des Psalms (Literarisch-poetische Vereigenständigung und Ausgestaltung); 3. Literarisch-kontextuelle Lesung/Verwendung des Psalms (Kontextuierung im Buch IV innerhalb des Psalters). Zunächst bleibt diese 3-Stufigkeit lediglich ein Konstrukt. Ob jede Stufe auch ein "Realisat" aufweist, wird zu überlegen sein. Die Berechtigung dieses Modells liegt nicht zuletzt in der Auslegungsgeschichte von Ps 100 begründet, wo sich in der neueren Auslegung alle drei Interpretationshorizonte realisiert finden.

### Psalm 100 in literarisch-autarker Lesung

Ich setze mit der Wahrnehmungs- und Verstehensebene ein, die ich als "literarisch-autarke Lesung" bezeichnen möchte. Mit andern Worten: Ich erarbeite Form und Inhalt des Psalms aufgrund seiner Textlichkeit und Poetizität und zwar - zunächst! - unter Absehung sowohl des literarischen Kontextes des Psalmenbuches als auch des (kultischen) Entstehungszusammenhangs.

---

<sup>1</sup> AUFFRET, BN 20 (1983) 7-14.

<sup>2</sup> SEYBOLD 391f. erwägt (unter Bezugnahme auf N. LOHFINK) in 3 sekundäre Elemente und nimmt eine spätere Umdeutung einer ursprünglichen "Einzugsliturgie" auf eine "metaphorische Dichtung" mit universalistischem Horizont an.

<sup>3</sup> Dies heisst nicht, dass im Laufe der Überlieferung eine Umschreibung und Neudaptierung des Psalms (etwa nach SEYBOLD) auszuschliessen wäre. Da solche Vorgänge aber am vorliegenden Text nicht (mehr) zu verifizieren sind, ist die Sache auf dieser Ebene nicht weiter klärbar.



Eine der ersten Fragen, die sich im Blick auf Ps 100 stellt, ist die nach der Bestimmung der poetischen Einheiten (Kolon, Vers). Ist einmal die Überschrift לְהַזְמִיר הַלְלוּהוּ (1a) vom poetischen Psalmtext abgetrennt, hätte man aufgrund der masoretischen Überlieferung ein Unikolon (1b), ein Bikolon (2ab), ein Trikolon (3abc) und zum Schluss nochmals zwei (lange) Bikola (4ab|5ab) zu lesen. 4 ist aber sicher trikolisch zu lesen<sup>4</sup>, so dass man wohl von insgesamt elf poetischen Zeilen (Kola) auszugehen hat.<sup>5</sup> Die masoretische Zeilen- und Versabgrenzung scheint mir allerdings (nicht nur) in diesem Psalm problematisch.<sup>6</sup> Ich möchte - unter Beibehaltung der elf poetischen Verszeilen - eine abweichende Vers- bzw. Strophen-Struktur in die Diskussion einbringen. Wenn ich recht sehe, ist Ps 100 aus vier Bikola (1b2a|2b3a|3bc|4ab) und einem abschliessenden Trikolon (4c5ab) gebaut und zeigt folgende Gesamtanlage:

Ein Psalm - für (die) Dankopferfeier.

A	1	b (ה)	Jauchzt laut Jahwe zu, ganzes Land <sup>7</sup> ,	כל־הארץ
	2	a	dient Jahwe mit Freuden!	
		B		
		b (ב)	Kommt vor sein Angesicht mit Jubel!	באו
	3	a	Erkennt: Jahwe (selbst) ist Elohim!	
		C		
		b (ה)	Er hat uns gemacht und ihm <sup>8</sup> (sind) wir:	
		c .	sein Volk und die Herde seiner Weide!	
		B'		
	4	a (ב)	Kommt in seine Tore mit Dank(opfer),	באו
		b	in seine Vorhöfe mit Lobpreis!	
		A'		
		c (ה)	Danket ihm, rühmet seinen Namen,	
	5	a	denn gütig (ist) Jahwe, für immer (währet) seine Gnade	
		b	und bis zu allen Generationen seine Treue!	עד־דור ודור

<sup>4</sup> באו שְׁעָרָיו בְּחִזְקָה ist satzsemantisch synonym zu הַצִּירְתֵּי בְּתֵהֱלָה (der Imperativ באו bestimmt auch das zweite Syntagma). Vgl. zuletzt SEYBOLD 391.

<sup>5</sup> Manche wollen auch 5 trikolisch lesen (2+2+3) und nehmen eine zwölfzeilige Segmentierung des Psalms mit vier Trikola (1b2ab.3abc.4abc.5abc) vor (vgl. MAYS 315; ZENGER 90). Dies ist aufgrund der Semantik vertretbar. Ich halte חֲסִדוֹ לְעוֹלָם חֲסִדוֹ für einen (Kola-)internen Parallelismus, ähnlich wie in 3b und 4c.

<sup>6</sup> Eine zutreffendere Kolometrie bietet 4QPs<sup>b</sup> mit einer kolischen Textanordnung. Für unsere Fragestellung ist zu bedauern, dass nur ein kleines Textfragment mit Teilen von Ps 100,1-2 erhalten ist (erkennbar sind die Zeilenanfänge 2a, 2b und knapp auch 1b).

<sup>7</sup> Interpretationsvariante: "ganze Welt".

<sup>8</sup> So mit dem Qere.



Diese Struktur ergibt sich aus einer Reihe formaler und inhaltlicher Überlegungen.<sup>9</sup> AUFFRET hat zu Recht erkannt, dass Ps 10 absichtsvoll mit akrostichischen und telestischen (Reim) Mustern gestaltet wurde.<sup>10</sup> Zu erwähnen sind namentlich die *â*-Endreime (2a.2b.4a.4b) einerseits und die *ô/û*-Endreime (3b.3c.4c.5a.5b) - verstärkt durch ein assonantisches Lautcluster in 3bc<sup>11</sup> - andererseits. Noch kunstvoller zeigt sich in der hier vorgeschlagenen kolometrischen Gestaltgebung ein akrostichisches Muster, das zugleich die Strophenstruktur und die chiasmatische Gesamtanlage unterstreichen hilft: Am Anfang (1b2a) und am Ende (4c5ab) findet sich eine imperativische *h*-Verseröffnung als Einladung zum Lobpreis (הַדְרִי לְהַדְרֵהוּ), die in der Mitte (3bc) auf das markierte *h* "er selbst" zentriert ist. Die verbleibenden Zwischenverse (2b3a und 4ab) eröffnen identisch mit dem Imperativ *h*.<sup>12</sup>

Es gilt nun, die eruierte Struktur durch weitere Überlegungen zu erhärten. Die Figur des Chiasmus (gemeint ist hier die Gesamtanlage nach dem Schema ABCB'A') ist mehr als eine formalistische Spielerei, denn mit einem derartigen zentrierenden Strukturmuster verbindet sich eine "Leseanleitung". Die Zentrumsposition (C) signalisiert eine Gewichtung in dem Sinn, dass hier eine, wenn nicht *die* für das Gesamtverständnis entscheidende Aussage gemacht wird, von der her der Psalm aufzuschlüsseln ist. Im Kontext der Psalmenpoesie, die einen mehrfachen (zyklischen) Lese- und Verstehensprozess einschliesst, heisst dies, dass die "Interpretation" des Psalms nicht (nur) linear (Lesefluss), sondern quasi "räumlich", nämlich "trichterförmig" von der Mitte zu den Enden hin und umgekehrt, sich zu vollziehen hat.<sup>13</sup> In der aufgewiesenen Struktur ist dies insofern der Fall, dass in 3bc, dem einzigen Vers ohne Imperative, das zentrale heilsgeschichtliche, an die "Bundesformel"<sup>14</sup> anklingende Bekenntnis gemacht wird. Es ist das Bekenntnis zur kollektiven Gotteszugehörigkeit ("wir"-Aussage), der ein schöpferisches Handeln Jahwes ("er"-Aussage) zugrunde liegt. Dies ist das "Herzstück" von Ps 10. Dieser heilsgeschichtliche Erfahrungshintergrund (vgl. die qtl-Formulierung 3bc) konstituiert und eint die

<sup>9</sup> Auch Kontra-Indikationen seien nicht verschwiegen. Es sind dies namentlich der semantische (und phonologische) Parallelismus *h* *h* *h* || *h* *h* *h* (2a.2b) sowie die imperativischen, Kolon-eröffnenden Staffeln von 1b.2a.2b (vgl. allerdings auch 3a) sowie 4a.4b(virtuell).4c.

<sup>10</sup> Vgl. AUFFRET 8-11.

<sup>11</sup> Es stehen in diesem Bikola drei betonte *â*-Laute vier betonten *ô*-Lauten gegenüber, womit die Verwobenheit zwischen dem Jahwe-Handeln und dem "possessiven" Status des von ihm Geschaffenen auch lautlich angezeigt wird (vgl. ferner die "Flankenstellung" von *h* und *h*).

<sup>12</sup> Vgl. ferner noch die beiden b-Kolon-Anfänge auf *h* in 2a und 3c. Absichtsvoll ist möglicherweise auch der Umstand, dass der Psalm mit elf Zeilen gestaltet ist (alphabetisierende Schema mit halber Alphabetzahl). Zu weiteren formalen und strukturellen Überlegungen ist auf AUFFRETs Aufsatz zu verweisen, der allerdings zuweilen überzeichnet und es weithin versäumt, die Strukturbeobachtungen mit inhaltlichen Überlegungen zu korrelieren.

<sup>13</sup> Zu solchen poetologischen Basisprämissen vgl. WEBER 2ff.

<sup>14</sup> Vgl. RENDTORFF 20.



Heilsgemeinde; in und mit ihr ist die Jahwe-Gotteserkenntnis je neu zu fundieren und zu aktualisieren (3a). Er begründet die ausgesprochenen Einladungen (vgl. die Imperative), und von daher ist auch das Lob anzustimmen, in der Gewissheit, dass sich seine Bundestreue über künftige Geschlechter und Zeiten erstreckt (5bc).

Um die Kernaussage 3bc (C) gruppieren sich als erster Kreis die beiden Einladungs-Rufe von 2b3a (B) und 4ab (B'). Sie bereiten die Bekenntnisaussage vor bzw. münden in sie ein. Die in 3bc bekennende Gemeinschaft bzw. Gemeinde wird in 2b3a aufgerufen, zu "kommen" und zu "erkennen". Der Erkenntnisprozess ist also mit einem solchen der "Annäherung" verbunden. Nimmt man die strukturelle Parallelität ernst, so wird das "Kommen vor sein Angesicht" zugleich nuanciert und präzisiert durch die Eintrittsaufforderung von 4ab (vgl. insbesondere die Wiederaufnahme von בָּא). Ob sich darin auch eine Differenzierung von gottesdienstlichen Vollzügen in Kleingruppen einerseits (וְיָדָהּ 4a, vgl. auch die Überschrift von 1a) und in nationalem Horizont andererseits (וְיָדָהּ 4b) abschattet, ist zu fragen und im Rahmen der Überlegungen zu einer liturgischen (Erst-)Situierung (s.u.) weiter zu bedenken.

Als zweiter, äusserer Kreis legen sich um die Kernaussage von 3bc die A/A'-Teile, die zugleich die Psalmeröffnung (1b2a) und den Psalmschluss (4c5ab) bilden. Der A-Vers (1b2a) lässt sich als vorgeschalteter, einführender Aufruf zum gottesdienstlichen Lobpreis verstehen. Die Parallelisierung der Imperative bestimmt das עָבְדוּ in gottesdienstlichem Sinn. Der doppelte Aufruf ist gekoppelt mit einer ebenfalls doppelten Nennung des zu Ehrenden: יְהוָה. In 1b sind auch die Adressaten der Aufrufe genannt: כָּל-יִשְׂרָאֵל. Diese Adressaten-Benennung wird nun im abschliessenden A'-Teil in der Sequenz וְיָדָהּ וְיָדָהּ gleichsam gespiegelt (Inclusio), in die Zukunft verlängert und als Empfänger der Gottestreue näher qualifiziert.<sup>15</sup> Wie den beiden Imperativen von 1b2a ein allgemeiner, einstimmender Charakter zukommt, so den beiden Imperative in 4c ein antwortender, beschliessender Charakter. Das eingeforderte "danken" und "rühmen" ist gleichsam Folge des Erkennens (3a) und des Bekennens (3bc). Die Begründung zum Schluss ist dreifach ausgezogen (5ab): In Anspielung auf das 6-Tage-Werk der Schöpfung mit einer Präzisierung Jahwes als לַיּוֹם, mit der Prolongierung der Heilzusage für künftige Zeiten und deren variierender Aussage unter Einschluss des öfters als Schlussformel dienenden Generationenbezugs.

#### Psalm 100 in liturgisch-situativer Aufführung

Dass dieser Psalm als Hymnus auf gottesdienstliche Vorgänge am Tempel referiert, ist unbestritten. Die Frage ist lediglich, ob die Referenz primär ist, d.h. ob der Psalm sich liturgischen

<sup>15</sup> Eine "Brücken"-Funktion kommt dabei 3bc (im C-Teil) zu, wo die Versammelten sich als Jahwes Werk, als "sein Volk und die Herde seiner Weide", bekennen.



Zusammenhängen verdankt und in solchen auch aufgeführt wurde, oder ob die Referenz sekundär ist, d.h. ob der Psalm traditionsgeschichtlich liturgische Versatzstücke aufnimmt, aber sich in seinem Ursprung nicht der Tempel-Liturgie verdankt, sondern von Beginn weg "literarisch" war.<sup>16</sup> Allerdings stellt sich (auch) dann die Frage, weshalb und wofür dieser Psalm seine Existenz verdankt. Sollte sich der "liturgische" Verstehensansatz als fiktiv erweisen, so ist deren Erarbeitung insofern sinnvoll, als dieser traditionsgeschichtlich auf jeden Fall präsent und damit auswertbar ist.

Für eine liturgische Herkunft im Rahmen eines nationalen Tempelgottesdienst könnte die praktisch durchgängige Gestaltung des Psalms mit konventionellem Sprachgut sprechen. Auch die kollektive Adressierung - namentlich mit der Lesart des Vokativs von 1b "ganzes Land" - spricht für einen gottesdienstlichen Sitz im Leben. Dahinein fügen sich die Imperative, das nationale Bekenntnis in der Psalmmitte und die eindeutigen Referenzen auf den (Jerusalemer) Tempel (v.a. 4ab). Wir haben es gattungskritisch offensichtlich mit einem Hymnus zu tun. Die Überschrift יהודה־לְיְהוָה verweist nun aber wie auch 4a eher auf eine Dankopferfeier. Wie etwa der komposit Ps 66 zeigt, lässt sich aber durchaus denken, dass - z.B. an einem Wallfahrtsfest - national ausgerichtete Gottesdienste (Hymnus) und gruppen- bzw. familienspezifische Toda-Feier nebeneinander ihren Platz hatten.

Will man Ps 100 genauer in einem liturgischen Szenarium zu verorten versuchen, so wird man bei den Sprechenden an Tempelpersonal, bei den Adressaten an eine Repräsentanz Israels (vgl. 1b) zu denken haben. Der Psalm ist wohl an den Anfang eines gottesdienstlichen Ablaufs zu situieren. Zu denken ist etwa an Eintrittsaufforderungen an die vor dem Tempelgelände wartende Volksmenge (wörtliches Verständnis der Imperative אָבֵן 2b.4a).<sup>17</sup> Das Problem besteht darin, dass für einen liturgischen Hintergrund ein linear-sequentielles Verständnis des Psalm (evtl. eine alternierende Anlage<sup>18</sup>) im Vordergrund steht. Liegt - wie angenommen (s.o.) - in Ps 100 eine zentrierte Struktur vor, dann ist diese schwieriger mit einem liturgischem Ablauf zu vermitteln. So wirkt - liturgisch gesehen - die "späte" Platzierung von 4ab (nach 2b3a und 3bc) eher störend - es sei denn, man geht davon aus, dass erst nach dem, von der versammelten Gemeinde ausgesprochenen Bekenntnis (3bc) der Einlass in die Vorhöfe gewährt wurde. Beide im Psalm auftauchenden יָדָה (3a.5a) lassen sich auch als Anzeiger für direkte Rede, mit der Bekenntnis-Vollzüge der versammelten Gemeinde wiedergeben werden, verstehen.

---

<sup>16</sup> ZENGER 93 beantwortet diese Frage dahingehend, dass Ps 100 von der Redaktion des Psalterbuches IV (Ps 90-106) auf diesen Horizont hin erst geschaffen wurde, also von Anfang an nur ein "literarisches" und kein "liturgisches" Leben kannte.

<sup>17</sup> Vgl. SEYBOLD 391; TATE 534f.

<sup>18</sup> Von einer solchen im Hinblick auf Ps 100 scheint AUFFRET 7 (Skizze) auszugehen.



Unter dieser Überschrift ist die Tatsache, dass Ps 100 eben "Ps 100" ist, also in einem Buch (Psalter) eingetextet erscheint, ansatzweise zu bedenken. In jüngster Zeit wurde dabei v.a. die Stellung von Ps 100 im Makrokontext des Psalmenbuches IV (Ps 90-106) bedacht.<sup>19</sup> Dabei nehmen ZENGER und KOENEN aufgrund vielfältiger Aufnahmen aus vorangegangenen (und nachfolgenden) Psalmen aus dem Buch IV sogar an, dass Ps 100 für seinen jetzigen Kontext erst (redaktionell) verfasst worden ist.<sup>20</sup> Beiden Autoren zufolge kommt Ps 100 dabei "Abschlusscharakter" zu.<sup>21</sup>

Eine mit Hilfe des Computers von mir erstellte Liste der wesentlichen Lexeme von Ps 100 bestätigt den Befund oben genannter (und anderer) Autoren, dass Ps 100 eine grosse Anzahl von Lexemen und Wendungen mit den übrigen Psalmen von Buch IV teilt. Eine tabellarische Übersicht und Auswertung der gemeinsamen Phraseologie kann an dieser Stelle nicht geboten werden.<sup>22</sup> Einige wenige Beobachtungen müssen genügen. Im Falle der beiden Nomina אֲשׁוּרָה (Ps 92,3; 96,13; 98,3; 100,5)<sup>23</sup> und קִצְרֵר (Ps 92,14; 96,8; 100,4), des Verbs רוּעַ (Ps 95,1.2; 98,4; 98,4.6; 100,1)<sup>24</sup> sowie der Wurzel רָנַן (Ps 90,14; 92,5; 95,1; 96,12; 98,4.8; 100,2 - das Nomen erscheint nur hier) ist es so, dass die Belege innerhalb Buch IV jeweils mit Ps 100 abschliessen. Der einzige umgekehrte Fall bildet das Nomen תְּהַלֵּלָהּ (Ps 100,4; 102,22; 106,12.47), wo die Belege im Buch IV mit Ps 100 anfangen. Die andern in Ps 100 auftauchenden Lexeme finden sich über das Buch IV verteilt.<sup>25</sup>

Auch wenn also zweifellos Bezüge von Ps 100 zu den vorangegangenen Psalmen aus Buch IV (und anderen) vorliegen<sup>26</sup>, lässt sich - zumindest was die Lexemverteilung betrifft - nur bedingt von einer "Abschlussfunktion" von Ps 100 sprechen.<sup>27</sup> Das stellt keinesfalls in Frage, dass Ps

<sup>19</sup> Vgl. dazu ZENGER 76-78.90-97 (der zudem Anspielungen von Ps 100 auf die drei Qorach-Ps 46-48 annimmt) und namentlich KOENEN v.a. 76-78 (unter Ausdehnung des Kontextes bis Ps 110).

<sup>20</sup> ZENGER 91 sieht in Ps 100 den "Höhepunkt der Komposition Ps 93-100". KOENEN 77.80 sieht Ps 100 als "Fortschreibung seines Kontexts" an und ist der Meinung, dass die Komposition über Ps 100 hinaus von Ps 90-101 reiche.

<sup>21</sup> KOENEN 78 redet von einem "ersten Abschluss", dem dann noch Ps 101 folgt.

<sup>22</sup> Wesentliche Bezüge finden sich an den genannten Orten bei ZENGER und v.a. KOENEN (77).

<sup>23</sup> Ausser in Ps 96 stets gepaart oder parallelisiert mit קִצְרֵר. Dafür enden Ps 96 wie Ps 100 gleicherweise mit der Form אֲשׁוּרָה (אֲשׁוּרָה).

<sup>24</sup> Hervorzuheben ist, dass die Kola Ps 98,4 und Ps 100,1(b) insgesamt identisch sind.

<sup>25</sup> Dabei ist in Rechnung zu stellen, dass textmässig Ps 101-106 gegenüber Ps 90-99 ein grösseres Textvolumen aufweist.

<sup>26</sup> Erwähnenswert ist namentlich die Ähnlichkeit von Ps 95,6f. und Ps 100,2b-4b. TATE 535 nimmt - unter Aufnahme von Beobachtungen von HOWARD und AUFFRET - eine Rahmenfigur der Psalmen 95 und 100 um Ps 96-99 an.

<sup>27</sup> Wenn KOENEN 77 in seiner Übersetzung beim Imperativ "dienet" (2a) in Klammern als Querverweise Ps



100 in der Fortlesung von Ps 90-99 Gemeinsamkeiten aufnimmt und in diesem Zusammenhang gelesen, sich ihm neue Sinnhorizonte einstiften - hier bin ich mit ZENGER und KOENEN einig. Meine Anfrage betrifft lediglich die Ansicht, dass Ps 100 redaktionell auf die Gruppe Ps 90-99 hin neu geschaffen wurde. Die hohe Konventionalität von Ps 100 muss nicht die Folge dieser Einkontextuierung sein, sondern kann auch der Grund in dem Sinn sein, dass die damit vorhandene "Geschmeidigkeit" im Blick auf eine Verkontextung der Auslöser war, dass Ps 100 als passend für diesen "slot" zwischen Ps 99 und Ps 101 empfunden wurde. Dies sei nur als Problemanzeige vermerkt. Der Sachverhalt, wie Einzelsalm und Gruppenkontext zusammenzudenken sind, ohne dass - wie früher - der Gruppenkontext ganz ausser acht gelassen oder - wie in der jüngsten Forschungsrichtung die Gefahr besteht - der Einzelsalm allzu sehr in den Kontext einnivelliert wird.<sup>28</sup>

## Fazit

Eine vollständige Erarbeitung dieses Psalms war nicht angestrebt - diesbezüglich hat MAYS eine eindrückliche Auslegung vorgelegt. Zunächst wurde Ps 100 für sich in seiner Poetizität wahrgenommen und dabei eine gegenüber bisherigen Studien alternative Kolometrie und Struktur vorgeschlagen, deren Hauptkennzeichen Reimphänomene (v.a. Akrostichie) und chiasmische Anlage bilden.

Die aufgewiesene Poetizität des Psalms muss nicht zwingend gegen eine liturgische Herkunft sprechen. Im Gegenzug ist angesichts der Text Kürze, der hohen Konventionalität der Sprache und unseres beschränkten Kenntnisstandes der Psalm auch nicht in eine exakte Tempelliturgie einzeichnenbar.

Dass Ps 100 in seiner jetzigen Verortung innerhalb Buch IV eine neue Funktion zukommt, ist unbestritten. Dass er allerdings auf diesen Kontext hin redaktionell geschaffen wurde, ist fraglich. Welche Funktion ihm innerhalb von Buch IV genau zukommt, musste im Rahmen dieser kurzen Studie offen bleiben.

---

90,13.16 angibt (wo beidemale die Nominalwendung "deine Diener" steht) und die näherliegende Parallele Ps 102,23 (wo wie in Ps 100,2 das Verb mit der Näherbestimmung  $\text{לְעַבְדֶיךָ}$  erscheint) unerwähnt bleibt, so suggeriert dieser "Querverweis" m.E. mehr als er tatsächlich leistet. Andererseits bleibt die ebenfalls eindrückliche Parallele zwischen Ps 100,4c5ab und Ps 106,1ab (dem sonst einzigen Beleg der Wendung  $\text{עַבְדֶיךָ}$  in Buch IV) unerwähnt.

<sup>28</sup> Wenn ZENGER 94 z.B. den Vokativ  $\text{כָּל-אֶרֶץ}$  in Ps 100,1 als "ganze Erde" interpretiert (ähnlich KOENEN 77), dann ergibt sich diese, für sein Psalmverständnis entscheidende "Lesart" kaum aus dem Kontext von Ps 100, sondern aus dem Kontext von Ps 93-100 (vgl. Ps 98,4a).



## Literatur

- AUFFRET P., Essai sur la structure littéraire du psaume 100, BN 20 (1983) 7-14
- KOCH K., "denn seine Güte währet ewiglich", EvTh 21 (1961) 531-544
- KOENEN K., Jahwe wird kommen, zu herrschen über die Erde. Ps 90-110 als Komposition (BBB 101), Weinheim 1995
- MAYS J.L., Worship, World, and Power. An Interpretation of Psalm 100, Interp. 23 (1969) 315-330
- RENDTORFF R., Die "Bundesformel". Eine exegetisch-theologische Untersuchung (SBS 160), Stuttgart 1995
- SEYBOLD K., Die Psalmen (HAT I/15), Tübingen 1996
- TATE M.E., Psalm 51-100 (Word Biblical Commentary. Volume 20), Dallas 1990
- WEBER B., Psalm 77 und sein Umfeld. Eine poetologische Studie (BBB 103), Weinheim 1995
- ZENGER E., Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen, Freiburg i.Br. 1991



