

thesol

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 102

München 2000

12

Hinweise der Redaktion:

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

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.
Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.
Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

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

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

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

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

ISSN 0178-2967

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 102

München 2000

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Manfred Görg

Redaktion: Dr. Augustin R. Müller

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

Inhalt

Notizen

R. Dillmann	Plädoyer für eine pragmatolinguistische Exegese	5
M. Görg	Der gefärbte Rock Josefs	9
H. Migsch	Gibt es im Bibelhebräisch eine unpersönliche Passivkonstruktion mit direktem Objekt?.....	14
H. Seebass	Zur juristischen und sozialgeschichtlichen Bedeutung des Töchtererbrechts nach Num 27,1-11 und 36,1-12	22
A. van Wieringen	Notes on Isaiah 38-39	28
S. Wimmer	Zu einer kurzen Ritzinschrift aus et-Tell/Beth Saida	33
M. Wolter	Erstmals unter Quirinius! Zum Verständnis von Lk 2,2	35

Abhandlungen

P. Galpaz-Feller	Pregnancy and Birth in the Bible and Ancient Egypt (Comparative Study)	42
M. Gerhards	Zum emphatischen Gebrauch der Partikel לָאֵל im Biblischen Hebräisch	54
P. Särkiö	Concealed criticism of King Solomon in Exodus	74
B. Schipper	Salomo und die Pharaonentochter – zum historischen Kern von 1 Kön 7,8	84
Chr. Uehlinger	Achabs „Elfenbeinhaus“ und der „Elfenbeinturm“ in Hld 7,5	95

Beiträge zum 80. Geburtstag von Professor Dr. Julius Aßfalg

Inhalt

J. von Beckerath	Die IV. Dynastie Ägyptens in der griechischen Überlieferung	113
St. Bombeck	Die Übersetzung der griechischen Verbalformen in Zorells georgischen Textproben aus den Evangelien	118
K. S. Kolta	Das heilende Element Wasser in medizinischen koptischen Schriften	122
R. Schulz	Einen Wundertäter für einen wundervollen Menschen	126
M. Ullmann	Zum Ende des altägyptischen Kultes am Beispiel der Tempel von Abydos	133
St. Weninger	Lateinische Fremdwörter im Äthiopischen	141

Plädoyer für eine pragmalinguistische Exegese

Rainer Dillmann - Paderborn

1. Prämissen

Einer pragmalinguistischen Bibelauslegung liegen folgende Prämissen zugrunde:

1. In Pastoral und Katechese herrscht eine weit verbreitete Unsicherheit bzgl. der exegetischen Methoden und ihrer Ergebnisse.¹

Als Beispiel sei lediglich verwiesen auf die sonntäglichen Predigten. Diese sind überwiegend thematisch ausgerichtet. Soweit auf die biblischen Texte des jeweiligen Sonntags zurückgegriffen wird, geschieht dies eher assoziativ. Eine wirkliche Homilie als Auslegung des biblischen Textes für unsere Zeit scheint die Ausnahme.

Zwar gewinnt die Bibel in religiösen Gruppen und im persönlichen Glaubensleben an Bedeutung. Exegetischer Sachverstand ist in Bibelkreisen jedoch nur selten gefragt.

2. Die Beziehung „Schreiben – Lesen“ ist nicht einfach ein Sonderfall der Beziehung „Sprechen – Hören“.²

Wesentlich ist zunächst die Unterscheidung von *langue* (= Sprachsystem) und *parole* (= Rede). Die Rede wird durch vier Merkmale charakterisiert:

- Zeitlichkeit,
- Subjektbezogenheit,
- Wirklichkeitsbezug und
- Kommunikationsaspekt.

In allen vier Bereichen gibt es Differenzen zwischen der gesprochenen Rede und dem schriftlichen Text.

- Im Text wird die Vergänglichkeit der Rede aufgehoben und das Wort konserviert.
- Der Bezug zum Urheber des Textes ist nicht mehr unmittelbar, sondern nur mittelbar gegeben. Damit erlangt der Text eine „semantische Autonomie“.
- Der situative Wirklichkeitsbezug der Rede geht im schriftlichen Text verloren. Damit kommt den innertextlichen Strukturelementen und deren Beziehungsgeflecht eine neue Bedeutung zu. „Der Wirklichkeitsbezug des Textes vermittelt sich jetzt über die durch den Text eröffnete Welt“.³
- Mit der schriftlichen Fixierung der Rede wird der Text über die ursprüngliche Dialogsituation hinaus für jedermann zugänglich. Die Distanz des Lesers zum Text wächst.

Text kann somit folgendermaßen definiert werden: „Der Text als schriftlich fixierte Rede ist eine sinnvolle, semantisch autonome, Welt und Wirklichkeit erschließende, unbegrenzt adressierte Komposition, die einer bestimmten literarischen Gattung zugehört und von einem bestimmten individuellen Stil geprägt ist.“⁴

¹ Vgl. Fritzeo Lentzen-Deis: *Metodi dell'esegesi tra mito, storica e comunicazione: Prospettive <pragmalinguistiche> e conseguenze per la teologia e la pastorale*, in: *Greg* 73 (1992), 731-737.

² Vgl. Paul Ricoeur: *Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik*, in: *ders.: Theorie der Metapher*, 356.

³ Hermann-Josef Meurer: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, BBB 111, Bodenheim 1997, 43.

⁴ Hermann-Josef Meurer: *Gleichnisse*, 45 (siehe: Anm. 3).

3. Im Umfeld der Exegese gibt es ein Kommunikationsproblem.⁵ Wer ist das Subjekt der Kommunikation? Mit wem nimmt der Exeget bzw. der Leser die Kommunikation auf, wenn er den Text liest?

Aufgrund der vorgenommenen Definition von Text sind jene Kommunikationsmodelle unzureichend, die den Text überwiegend oder ausschließlich als „Behälter von Bedeutungen“⁶ und Informationen betrachten. Dies trifft weitgehend auch auf die historisch-kritische Exegese zu. Ihr Lesemodell ist überwiegend textorientiert. Der Leserbezug ist weitgehend ausgeblendet. Der Text als kodifizierte Botschaft ist jedoch ein „aktiv Handelnder“⁷ - und zwar in Bezug auf den jeweiligen Leser unabhängig von dessen kultureller oder geschichtlich-sozialer Situation. Die Wahrheit des Textes wird erst dann „vollständig begriffen, wenn man nicht nur seinen <ästhetischen> Pol, sondern auch seinen <ethischen> entdeckt hat“.⁸ Textinterpretation ist nicht einfach Objekterkenntnis, sondern Kommunikation zwischen Subjekten.

2. Die pragmatische Dimension des Textes

Aufgrund dieser Überlegungen scheint eine Einbeziehung „textlinguistischer Methoden“⁹ in die wissenschaftliche Exegese unverzichtbar. Dabei konzentriert sich die hier behandelte Fragestellung auf Grundfragen der Pragmatik und ihrer Relevanz für die Interpretation biblischer Texte.¹⁰

Die Textanalyse erfolgt in drei Schritten: syntaktische, semantische und pragmatische Analyse. Dabei kommt der Pragmatik eine besondere Bedeutung zu. Sie umfaßt die kommunikative Kompetenz des Autors¹¹ und geht der Syntaktik und Semantik logisch voraus. Von den unterschiedlichen Theorien über Pragmatik dürfte das Texterzeugungsmodell, wie es von Schmidt entwickelt wurde¹², am ehesten für die Interpretation der biblischen Texte geeignet sein. Dieses Modell bewahrt den Vorrang der Pragmatik vor Syntaktik und Semantik und macht deutlich, daß der Text das Ergebnis eines umfassenden Kommunikationsprogramms ist, in dem sowohl Mitteilungs- wie auch Wirkabsicht zum tragen kommen.

Um die Entscheidungsprozesse, die beim Lesen durch den Text ausgelöst werden, zu erfassen, sind zwei Aspekte besonders zu beachten: Der implizite Leser und biblische Texte als fiktionale Texte.

Der implizite Leser ist für jede Textinterpretation und jedes Textverständnis unerläßlich. Iser definiert ihn als „den im Text vorgezeichneten Aktcharakter des Lesens“.¹³ Dabei ist zu

⁵ Vgl. Massimo Grilli: Autore e lettore: il problema delle comunicazione nell'ambito dell'esegesi biblica, in: Greg 74 (1993) 447-459.

⁶ Massimo Grilli: Autore e lettore, 9 (siehe: Anm. 5).

⁷ Rainer Dillmann: Neutestamentliche Impulse zur Erneuerung der christlichen Sendung, in: Eckhard Jaschinski (Hrsg.): Das Evangelium und die Botschaften, Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Nettetal 1997, 87-109, hier: 104.

⁸ Massimo Grilli: autore e lettore, 12 (siehe: Anm. 5).

⁹ Diese Forderung hatte Lentzen-Deis bereits vor mehr als 10 Jahren erhoben. Vgl. Fritzeo Lentzen-Deis: Passionsbericht als Handlungsmodell. Überlegungen zu Anstößen aus der „pragmatischen“ Sprachwissenschaft für die exegetischen Methoden, in: Karl Kertelge (Hrsg.): Der Prozeß gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung, QD 112, Freiburg 1988, 191-232, besonders: 191-193.

¹⁰ Zu der gesamten Fragestellung vgl.: Rainer Dillmann: Autor – Text – Leser. Grundfragen der Pragmatik und ihre Relevanz für die Interpretation biblischer Texte, in: ThGl 87 (1997), 81-96.

¹¹ Vgl. dazu Dieter Wunderlich: Die Rolle der Pragmatik in der Linguistik, in: Der Deutschunterricht 22 (1970), 5-41.

¹² Vgl. Siegfried J. Schmidt: Texttheorie. Probleme einer Linguistik der sprachlichen Kommunikation, UTB 202, München 2. verb. und erg. Aufl. 1976, 162-164.

¹³ Wolfgang Iser: Der implizite Leser, UTB 163, München 2. Aufl. 1979, 8f.

beachten, daß der implizite Leser weder eine Typisierung aller möglichen Leser, noch eine Beschreibung des idealen Lesers ist. Die Suche nach dem impliziten Leser ist vielmehr die Frage nach der „im Text enthaltenen Norm für den adäquaten Lesevorgang“.¹⁴

Wichtig ist auch die Unterscheidung zwischen performativen Äußerungen und fiktionaler Rede. Performative Äußerungen bewirken eine Veränderung innerhalb der Redesituation, in der sie sich ereignen.¹⁵ Bei der fiktionalen Rede ist die Akzeptanz abhängig von der Geltung bestimmter Konventionen. Fiktionale Rede problematisiert ausgewählte, geltende Konventionen, durchbricht diese und ordnet sie neu. Auf diese Weise beginnt fiktionale Rede zu wirken.¹⁶ Die biblischen Texte sind überwiegend fiktionale Rede.¹⁷

Was es bedeutet, einen biblischen Text als fiktionale Rede zu verstehen, soll an dem „Ich-bin-Wort“ in Joh 14,6 beispielhaft aufgezeigt werden.

Ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ·
οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ.

Dieses Wort Jesu findet sich in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums. Diese sind gleichsam das Vermächtnis und Testament Jesu an seine Jünger. „In ihnen sind die Kerngedanken der johanneischen Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu ... gesammelt“¹⁸. Joh 14,1-14 ist genauer als Midrasch zu Ps 41/42 (LXX) zu verstehen.¹⁹

Formal handelt es sich um eine Selbstvorstellung Jesu in Gestalt eines „Ich-bin-Wortes“. Dieses wird durch den nachfolgenden Satz näher expliziert. Subjekt (Ἐγὼ) und Prädikat (εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ) sind austauschbar;²⁰ darauf weist der Artikel im griechischen; beide werden miteinander identifiziert. Eine solche Prädikation ist inalienabel, d. h. unveränderlich.²¹ Der Sprechakt hat expressive Funktion - der Sprecher macht eine Aussage über sich selbst. Der Code ist „überzeugt sein“ d.h.: Der Sachverhalt ist an die Wahrnehmung des Subjekts gebunden und drückt dessen Überzeugung aus. Von der sprachlichen Struktur her enthält diese Selbstvorstellung Jesu somit einen absoluten Anspruch, der nicht mehr hinterfragt werden kann.

Die drei Begriffe „ὁδός, ἀλήθεια, ζωὴ“ sind so einander zugeordnet, daß Wahrheit und Leben eine Explikation des Begriffes „Weg“ sind. Jesus ist der Weg, weil er die Wahrheit und das Leben ist. Das καί hat hier nicht einfach kopulative Funktion. Es stellt vielmehr ein Abhängigkeitsverhältnis der drei Begriffe her und kann als καί epxegeticum verstanden werden.²² Die Fortführung „οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ“ bestätigt dies. „Der Exklusivitätsanspruch des johanneischen Jesus als Weg zum Vater findet hier seinen unüberbietbaren Ausdruck“.²³

¹⁴ Hannelore Link: Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme, Stuttgart 2. Aufl. 1980, 23.

¹⁵ Vgl. Wolfgang Iser: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, UTB 636, München 3. Aufl. 1990, 92; ebenso John L. Austin: How to do Things with Words, London 1971.

¹⁶ Vgl. Wolfgang Iser: Akt des Lesens, 98-111 (siehe: Anm. 15).

¹⁷ Vgl. Rainer Dillmann: Autor - Text - Leser, 91 (siehe: Anm. 10).

¹⁸ Rudolf Schnackenburg: Ihr werdet ihn sehen. Die Abschiedsreden Jesu (Joh 13-17), Freiburg 1985, 9.

¹⁹ Vgl. Johannes Beutler: Habt keine Angst. Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14), SBS 116, Stuttgart 1984, 21-50.

²⁰ Vgl. Maximilian Zerwick: Graecitas biblica, 5. erg. Aufl. Rom 1966, Nr. 174.

²¹ Zu der Beurteilung von Prädikationen vgl. Harald Schweizer: Biblische Texte verstehen. Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation, Stuttgart 1986, 49.

²² Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 14. völlig neubearb. Aufl. Göttingen 1976, § 442; Maximilian Zerwick: Graecitas biblica, Nr. 460 (siehe: Anm. 20).

²³ J. Beutler: Habt keine Angst, 44 (siehe: Anm. 19).

Indem der Satz Jesus mit „Weg, Wahrheit und Leben“ identifiziert, beschreibt er ein neues semantisches Feld. Zwei Fragen stellen sich: Was bedeutet diese semantische Innovation? Wo bzw. für wen besitzt sie Gültigkeit?

Eine semantische Innovation bringt „Neues über die Wirklichkeit zur Sprache“²⁴. Auf den Text bezogen heißt dies: Wer nach dem Weg zu Gott fragt, kommt an Jesus nicht vorbei. Der Leser wird auf Jesus verwiesen; denn er allein ist der Weg, weil er die Wahrheit und das Leben ist.

Im situativen Kontext der johanneischen Gemeinde, die wohl überwiegend eine judenchristliche Gemeinde war und in Auseinandersetzung mit einem pharisäisch-rabbinisch geprägten Judentum stand,²⁵ bedeutete dies: Die gemeinsame jüdische Überzeugung, daß einzig die Tora den Weg zu Gott weist, weil sie Wahrheit und Leben für Israel garantiert, wird aufgegeben.²⁶ An die Stelle der Tora tritt Jesus Christus.

Hier werden für die judenchristlichen Leser des Johannesevangeliums vorfindliche Konventionen gesprengt und neu geordnet. Die Interaktion zwischen Text und Leser wird geradezu provoziert. Der Leser wird in die Entscheidung zwischen Jesus als dem Christus und der Tora des Mose bzw. zwischen der christlichen Gemeinde und dem Verbleib in der Synagoge gestellt. Eine neutrale Position ist ihm verwehrt. Der biblische Text entfaltet damit sein Wirkungspotential im Lesevorgang selbst. Pragmatik kann deshalb definiert werden „als virtueller Veränderungsprozeß, der sich im Lesevorgang zwischen Text und Leser ereignet. Virtueller ist dieser Prozeß, weil eine Veränderung nicht notwendiger Weise erfolgt, aber im Text angelegt bzw. beabsichtigt ist. Pragmatik ist keine Nutzenanwendung, sondern ein kommunikativer Akt.“²⁷

Für den heutigen Leser stellt sich die Frage anders als für den christlichen Leser am Ende des ersten Jahrhunderts.

Im christlich-kirchlichen Kontext ist die Formulierung „Jesus ist der Weg und die Wahrheit und das Leben“ selbstverständlich geworden und stellt dort keine semantische Innovation mehr dar. Im weiteren gesellschaftlichen Kontext ist dies allerdings anders. Die Frage nach dem Weg zu Gott ist weitgehend verdrängt durch die Frage: Wie komme ich zu mir selbst? Dies scheint konsequent für ein anthropozentrisches Weltbild, das seit der Aufklärung die europäische Geistesgeschichte beherrscht. Und daß der Weg zum Selbst über die eigene Einsicht und Erkenntnis führt, ist adäquater Ausdruck dieses anthropozentrischen Weltbildes.

Auf diesem sozio-kulturellen Hintergrund ist dieser Satz heute wieder eine semantische Innovation. Er hinterfragt die Geltung bestimmter Konventionen – wenn dies auch andere sind als zur Zeit der Entstehung des Evangeliums – und stellt erneut in die Entscheidung: zwischen autonomer Weltgestaltung und Orientierung an der Botschaft des Evangeliums. Es scheint mir nicht gerechtfertigt, diese Aufgabe allein den Pastoraltheologen oder Religionspädagogen zuzuweisen. Vielmehr muß die Exegese selbst diesen Dialog mit dem Text führen, um so einen Beitrag zur Aktualisierung und Inkulturation des Evangeliums in eine sich verändernde Welt zu leisten.

²⁴ Paul Ricoeur: Biblische Hermeneutik, in: Wolfgang Harnisch (Hrsg.): Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft, WdF 575, Darmstadt 1982, 248-339; hier: 289.

²⁵ Zu dieser historischen Einordnung des Johannesevangeliums vgl. Klaus Wengst: Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation, BThSt 5, Neukirchen-Vluyn 1981.

²⁶ Zur Bedeutung der Tora im palästinensischen Judentum im 1. Jahrhundert n. Chr. vgl. Ed Parish Sanders: Paulus und das palästinensische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen, Göttingen 1985.

²⁷ Rainer Dillmann: Autor – Text – Leser, 92 (siehe: Anm. 10).

Der gefärbte Rock Josefs

Manfred Görg - München

Die zu Beginn der Josefsgeschichte gegebenen Informationen zur Vorzugsstellung des Josef bei seinem Vater in Gen 37 bieten mit dem Satz 3c

וַעֲשֶׂה לוֹ כְּתֵנֶת פְּסִים

bekanntlich zwei *crucis interpretum*, die sich einmal an die Sequenz 'w + Suffixkonjugation' וַעֲשֶׂה, zum anderen an die Bedeutung der Nominalfügung כְּתֵנֶת פְּסִים knüpfen. Während das erstgenannte Problem darin seine Lösung finden dürfte, daß an einen wiederholten Vorgang in der Vorzeitigkeit des erzählten Geschehens zu denken sein wird¹, steht die semantische Interpretation v.a. des zweiten Glieds in der zitierten Fügung noch immer zur Debatte. Darüber hinaus wäre zu klären, ob die beiden Probleme nicht in einem Konnex zueinander stehen, so daß auch das Verständnis der Fügung zur Deutung der iterativen Handlungsweise beitragen könnte.

Bis in die jüngste Lexikographie und Kommentarliteratur hinein bereitet der Ausdruck פְּסִים erhebliche Kopfzerbrechen, zumal eine innerhebräische Ableitung auf schwer überwindliche Hindernisse stößt. Das Belegspektrum der Nominalfügung selbst beschränkt sich auf Gen 37,3c.23c.32a und 2Sam 13,18a.19b, wobei nur in Gen 37,3c und 2Sam 13,18a der Artikel beim nomen rectum fehlt. Die Pluralbildung des fraglichen Nomens findet sich jedoch ausschließlich in der gegebenen Koordination. Das Erstvorkommen ist fraglos Gen 37,3c, welcher Angabe die beiden weiteren Belege in Kap. 37 derart zugeordnet sind, daß 37,23c die Fügung appositionell hinzusetzt und auch 32a die Bezeichnung erst anführt, nachdem unmittelbar zuvor nur vom „Rock“ (*ktnt*) die Rede war (31a.c) und auch danach die Rede ist (32f.33c). Auch in 2Sam 13,18a wird erst das Tragen eines *k*tonaet passim* durch Tamar erzählt, alsdann mit einem eigenen Satz 18b als Prinzessinnentracht erläutert, schließlich wird in 19b das Zerreißen dieses Gewandes (*k*tonaet happassim*) im Anschluß an das Auflegen der Asche aufs Haupt als weiterer Trauergestus notiert. Das Spektrum der Belege rechtfertigt deshalb eine Konzentration auf die Vorkommen Gen 37,3c und 2Sam 13,18a.

Die ältere Lexikographie bemüht sich, auf der Grundlage einer Basismorphemgruppe *PSS* mit den Bedeutungen „aufhören, verschwinden“ bzw. „ausbreiten“ ein Nomen *pas* semantisch zu definieren, das als „Extremität, von Händen und Füßen gebraucht“ zu verstehen sein soll². Demzufolge wäre an ein Kleidungsstück zu denken, das sich bis zu den Handflächen und

¹ Vgl. die Erörterungen und das Resultat bei H. SCHWEIZER, Die Josefsgeschichte. Konstituierung des Textes. Teil I: Argumentation, THLI 4, Tübingen 1991, 11 bzw. 58. SCHWEIZER beobachtet wohl mit Recht einen „Sachverhalt des Erzählgeländes“ und hier eine „Gepflogenheit“, um so in Teil II: Textband, Tübingen 1991, 2 die Wiedergabe „und er hatte ihm (wiederholt) gemacht...“ vorzuschlagen.

² Vgl. etwa W. GESENIUS, Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 3. Auflage, Leipzig 1828, 684.

Fersen erstreckt und so eine von Vornehmen getragene Tunika dargestellt hätte, eine Erklärung, die sich nicht nur auf den Kommentar in 2Sam 13,19, sondern auch auf Josephus berufen könne. Näherhin soll es sich um „ein bis an die Knöchel reichendes Kleid, Knöchelkleid, auch mit Ärmeln bis an die Hände, Ärmelkleid“ handeln³. In dieser Richtung gehen auch die früheren Genesiskommentare von F. DELITZSCH⁴ und A. DILLMANN⁵. H. GUNKEL kann definitiv erklären, mit der angehenden Bezeichnung sei „ein langer Rock mit Ärmeln“ gemeint, „wie ihn solche tragen, die nicht zu arbeiten brauchen“, wobei es für die in Gen 37 „vorausgesetzten einfachen Verhältnisse“ bezeichnend sei „daß schon ein Kleid mit Ärmeln zu Mord und Totschlag führt“⁶.

In deutlichem Kontrast zu dieser Deutungslinie steht die Wiedergabe der LXX im Bereich von Gen 37, wo der Ausdruck $\text{סָפֵסֶף תְּהַנְּךְ}$ durch $\chi\iota\omega\nu\ \mu\alpha\iota\kappa\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$ „buntgefärbter Rock“ interpretiert wird. Hiernach ist auch eine angebliche Grundbedeutung von *PSS* im Sinne von „zertheilen, zersprengen“ postuliert worden, die eine Bedeutungsangabe von *pas* mit „Gesprenkeltes, Bunt, Gestreiftes“ rechtfertigen würde⁷. Es ist sogar eine einzige Basisbedeutung von *PSS* angenommen worden, die mit „trennen, theilen“ anzusetzen wäre, woraus sich die Bedeutung „sich ausbreiten“ entwickelt hätte, um zugleich das Verständnis der LXX „gesprenkelt, bunt“ (aus „zertheilt, zersprengt“) zuzulassen⁸.

Den Versuchen, mittels der Bedeutung „Handfläche“ oder „Fußsohle“ u.ä. das Verständnis des hebräischen Lexems *pas* zu erschließen, hat seinerzeit R. EISLER eine Absage erteilt und demgegenüber auf die LXX-Wiedergabe des Genesisvorkommen als allein zutreffender Deutung verwiesen⁹. Diese erfahre ihre besondere Stütze durch die aramäische reduplizierende Bildung *paspasin* „buntfarbig“ wie nicht zuletzt auch durch das keilschriftlich überlieferte Nomen *paspasu* „Ente“ als Bezeichnung eines buntfarbigen Vogels. Die Textgeschichte habe ein ursprüngliches *paspasim* als „Initialdittographie“ von *passim* auffassen lassen, welches Mißverständnis aus einer „korrupten Samuelrolle“ von den Masoreten in den Genesistext „übertragen“ worden sei. EISLER vermutet dabei sogar ideologische Tendenzen¹⁰. Aber auch um EISLERS Deutungsvorschlag ist es still geworden, zumal sich weder die aramäische Bildung noch das mittel- und spätbabylonisch belegte Nomen *paspasu* „Ente“¹¹ ohne jeden Zweifel auf eine westsemitische Basis *PSS* oder ein Nomen *pas* zurückführen lassen. Die von EISLER zitierte Stelle im Mischnatraktat Negaim XI,6 weist statt auf ein „Sommerkleid“, das aus „mehrfarbenen Stücken“ bestehen soll¹², auf einen „Vorhang, der gefärbte und weisse Mosaikflecken hat“¹³, wobei die Nominalform *pspsyn* im Unterschied zu EISLERS Zitat ausdrücklich mit den Attributen *šbwʿyn* „gefärbt“ und *lbnyn* „weiß“ ausgestattet ist. Für das keilschriftliche *paspasu* könnte man allenfalls auf die hieroglyphisch überlieferte,

³ J. FÜRST, Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 3. Auflage, Leipzig 1876, 227.

⁴ F. DELITZSCH, Kommentar über die Genesis, Dritte Auflage, Leipzig 1860, 527f.

⁵ Vgl. A. DILLMANN, Die Genesis für die dritte Auflage nach Dr. August Knobel neu bearbeitet, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament 11, Leipzig 1875, 407.

⁶ H. GUNKEL, Genesis, 1910 (Nachdruck Göttingen 1964), 404.

⁷ So etwa FÜRST, Handwörterbuch, 227.

⁸ Vgl. E. MEIER, Hebräisches Wurzelwörterbuch, Mannheim 1845, 493.

⁹ R. EISLER, Der bunte Rock Josephs, OLZ 11, 1908, 368-371.

¹⁰ Bei der Modifizierung des Nomens soll nach EISLER, Rock, 371, sowohl ein „mythischer Hintergrund“ wie auch eine „rabbinische Ueberlieferung“ wirksam gewesen sein, die „den Josefsrock als Prototyp des Hochpriesterkleides“ aufgefaßt hätte.

¹¹ Vgl. dazu W. VON SODEN, Akkadisches Handwörterbuch II, Wiesbaden 1972, 839.

¹² EISLER, Rock, 370.

¹³ Vgl. J. LEVY, Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, IV, Berlin/Wien 1924, 77, dort auch weitere Belege für die Bedeutung „Mosaik“.

möglicherweise verwandte Namengebung *pjspsj* für eine Sektion der Š3šw-Reservats zurückkommen¹⁴, ohne auch hier jedoch für eine Verbindung mit Buntfarbigkeit plädieren zu müssen. Dennoch ist in der Deutung von *paspasu* mit Hilfe des Elements *pas* noch nicht das letzte Wort gesprochen.

Die bisher wohl einzige Monographie zu den Kleiderbezeichnungen des AT von H.W. HÖNIG referiert ausführlich die Position EISLERS, ohne ihr jedoch Beifall zu spenden¹⁵. Man könne sich vielmehr „des Eindrucks nicht erwehren, dass diese scharfsinnig vorgetragene Thesen zu weit hergeholt“ seien, aus den Vorkommen sei nur zu entnehmen, daß das fragliche Gewandstück „nicht ein alltägliches Kleid war, sondern etwas Besonderes“. Auch im Rahmen einer Spezialuntersuchung zu den Kleidern ist demnach offenbar nichts Klärendes zu erheben gewesen.

Die im deutschen Sprachraum nunmehr gebräuchlichsten Lexika zeigen ein diffuses Bild. Während GesB¹⁷ bei der Kontroverse nur benennt, ohne einen Lösungsweg anzubieten, soll nach KBL¹, 768 mit der Fügung ein „aus verschiedenfarbigen Stücken zusammengesetzter, bunter Leibrock“ gemeint sein. HALAT 892 referiert zudem u.a. eine Position E.A. SPEISERS, wonach *passim* „ein Terminus, der aufgenähte Verzierungen auf wertvollen Gewändern bezeichnet“ sein soll, eine Deutung, die nur durch phantasievolle Assoziationen zum jeweiligen Kontext zustande gekommen sein kann. Eine weiterführende und der Lexikographie wirklich dienende Erklärung liegt demnach nicht vor.

So ist es kein Wunder, daß auch die älteren und jüngeren Genesiskommentare und Untersuchungen zur Josefsgeschichte in Sachen Wortklärung keinen entscheidenden Fortschritt bringen. B. JACOB sieht wieder entgegen der Deutung „buntes Kleid“, die „keine etymologische Begründung“ habe, ein „langes“ d.h. „bis zu den Knöcheln und den Handgelenken reichendes“ Kleid als gemeint an¹⁶; C. WESTERMANN, der die Bedeutung „Ärmelrock“ wählt¹⁷, vermag ebenso wenig den etymologisch-semantischen Sachverhalt zu klären wie H.-C. SCHMITT („Wickelkleid“)¹⁸ oder H. SCHWEIZER, der für *k-tonaet passim* bei der Bedeutung „Leibrock“ verbleibt und für *passim* erst gar keine spezielle Klärung versucht¹⁹. Bezeichnend für die gegenwärtige Sicht ist schließlich die Wiedergabe bei H. SEEBASS, der sich schlicht für „Passim-Rock“ entscheidet²⁰ und damit ein *non liquet* zum Ausdruck bringt.

Trotz nachweislicher und anerkannter Rezeption ägyptischer Lexeme in der Josefsgeschichte ist anscheinend in unserem Fall kein Blick in das Ägyptische riskiert worden. Es sei hier jedoch erlaubt, die Aufmerksamkeit auf das Verbum *psj* „kochen“, „färben“ zu richten, das seit dem

¹⁴ Vgl. zuletzt M. GÖRG, YHWH - ein Toponym? - Weitere Perspektiven, BN 101, 2000 (10-14), 13.

¹⁵ H.W. HÖNIG, Die Bekleidung des Hebräers. Eine biblisch-archäologische Untersuchung, Diss.theol. Zürich, Zürich 1957, 31-33.

¹⁶ B. JACOB, Das erste Buch der Tora - Genesis, Berlin 1934, 697.

¹⁷ Vgl. C. WESTERMANN, Genesis, BK I/3, Neukirchen-Vluyn 1982, 21. Ihm folgt anscheinend auch die katholische „Einheitsübersetzung“. Ferner will u.a. K.A. DEURLOO, Genesis 37,2-11 als thematischer Auftakt zum Josef-Juda-Zyklus, in: E. TALSTRA (Hg.), Narrative and Comment. Contributions presented to Wolfgang Schneider, Amsterdam 1995 (71-81), 74, um die „Anfertigung des königlichen Ärmelrockes“ wissen.

¹⁸ H.-C. SCHMITT, Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte, BZAW 154, Berlin 1980, 24f. N. KEBEKUS, Die Joseferzählung. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Genesis 37-50, Münster 1990, 13.18f.: „Ärmelkleid“.

¹⁹ Vgl. SCHWEIZER, Josefsgeschichte II, 2.

²⁰ H. SEEBASS, Genesis III. Josephsgeschichte (37,1-50,26), Neukirchen-Vluyn 2000, 16 und 18, Anm. f: „Eine sichere Deutung ist zur Zeit nicht möglich“.

Alten Reich bezeugt und mit den Fügungen *pst mw* „Fäden kochen“ d.h. „färben“ und sowie *ps jnsj* „Färber des roten Leinenstoffes“ in die ältere und neuere ägyptische Lexikographie eingegangen ist²¹. Das Fortleben der Basis im Koptischen in der Bezeichnung *nac* „Koch, Bäcker“²² ist zugleich ein Signal für eine ungebrochene Tradition des Wortstammes. Das in unserem Fall anzusetzende Attribut kann sich am ehesten als hebraisierte Passivbildung mit der Bedeutung „gefärbt“ verstehen lassen, die mit der im Ägyptischen rekonstruierbaren Teilvokalisierung **pās̄j(y)*²³ vereinbar wäre.

Die Nominalfügung *k*tonaet passim* läßt sich in Gen 37,3c näherhin als Konstruktus-Verbindung interpretieren, bei der durch Pluralisierung des nomen rectum ein kollektiver Gebrauch der Fügung signalisiert wird²⁴. Diese Auffassung könnte u.U. zur weiteren Stützung eines iterativen Verständnisses in der Vorzeitigkeit des erzählten Geschehens beitragen: „Er (Jakob/Israel) hatte ihm (Josef) mehrfach gefärbte Kleider gemacht“. Bei den weiteren Belegen der Fügung im Kap. 37 jedoch darf wohl angesichts der formalen Besonderheiten mit einer nachgeordneten Singularisierung gerechnet werden. Eine ähnliche Beziehung läßt sich in 2Sam 13,18f wahrnehmen. Die artikellose Verwendung der Fügung 18a läßt sich angesichts der einleitenden Präpositionalverbindung *w= l(y)=h* im Nominalsatz als generelle Aussage über die Kleidung der Tamar verstehen, die sich mit der in 18b folgenden Information zur üblichen Tracht der Prinzessinnen gut verträgt, um dann in 13,19 mit der näher determinierten Variante eine eindeutige Konkretion (Zerreißen des Gewandes als Trauergestus) auszudrücken.

Erst mit der etymologisch-semanticen Bestimmung von *passim* als „gefärbt“ läßt sich im übrigen auch der in Gen 37,31 dargestellte Vorgang des Eintauchens des hier nur als „Rock“ bezeichneten Gewandes Josefs in das Blut des Ziegenbocks als ein kontrastierender Erzähzug begreifen, der eine entwürdigende „Färbung“ des Gewandes im Gefolge hat, so daß der Eindruck entstehen konnte, ein wildes Tier habe Josef gefressen (vgl. V.33). Dabei könnte vielleicht eine entfernte Erinnerung an die mythologische Rolle des lebensbedrohenden Gottes Seth wirksam sein, der seinerseits mit der roten Farbe und dem Ziegenbock (vgl. u.a. den Asasel-Ritus²⁵) assoziiert wird.

Über die Praxis des Färbens von Textilien in Ägypten notiert R. DRENKHAHN: „Nachdem das Gewebe mit Beize gesättigt war, wird es kurz in einen Kessel mit kochender Farbe getaucht und ist sofort gleichmäßig und waschecht gefärbt“²⁶.

Die Übermittlung gefärbter Textilien gehört zum Bereich der internationalen Geschenkpraxis im Alten Orient und Ägypten, wie besonders eindrücklich die Briefkorrespondenzen zur Amarnazeit und vor allem zur Zeit Ramses' II. erweisen. In den Ramsesbriefen findet sich das Adjektiv *ša-bi* bzw. *ša-bu-ú* „gefärbt“ häufig bei den Bezeichnungen der Kleider, die an den hethitischen Königshof gelangen²⁷. Von den akkadischen Kleiderbezeichnungen für „Mantel“

²¹ Vgl. A. ERMAN - H. GRAPOW, Wörterbuch der Ägyptischen Sprache, I, 551f. (hier noch fragend). R. HANNIG, Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-deutsch (2800-950 v.Chr.), Mainz 1995, 292f.

²² Vgl. W. WESTENDORF, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965/1977, 153.

²³ Dazu vgl. J. OSING, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976, 238.

²⁴ Vgl. dazu W. GESENIUS/ E. KAUTZSCH, Hebräische Grammatik, Leipzig 1909 (Nachdruck Darmstadt 1985), 419 (§ 124 2.c)

²⁵ Vgl. dazu u.a. M. GÖRG, „Asaselologen“ unter sich - eine neue Runde?, BN 80, 1995, 25-31.

²⁶ R. DRENKHAHN, Färberei, in: Lexikon der Ägyptologie, II, 1977, 86f.

²⁷ Vgl. dazu und zur Färbungsterminologie in den Dokumenten der 18. Dynastie E. EDEL, Zwei Originalbriefe der Königsmutter Tuja in Keilschrift, SAK 1, 1974 (105-146) 123-125. Ders., Die ägyptisch-hethitische

(*mak/qlalu*) und „Hemd“ (*nahlaptu*), die beide das Attribut „gefärbt“ bei sich haben können²⁸, kommt die letztere anscheinend dem hebräischen *kutonaet* nahe. Auf jeden Fall gehört das bunte Textil zu den qualitativollen und seines Platzes würdigen Stücken einer Geschenkliste im diplomatischen Verkehr der damaligen Großmächte, so daß sich der Eindruck bestätigt, daß die Kommentierung 2Sam 13,18b zu Recht auf die Prinzessinnentracht Bezug nimmt.

Für das hier neu bestimmte Nomen **pas* „gefärbt“ möchte ich noch auf einen früheren Beitrag aufmerksam machen, wo das importierte Wort schon einmal identifiziert worden ist²⁹. Es handelt sich um den Ausdruck *mḥsps* (TM *m'huspas*) in der Manna-Episode (Ex 16,14), der von mir seinerzeit aus unverbirte Bildung ägyptischer Provenienz gedeutet wurde, bestehend aus dem Nomen *mḥw.s* „unterägyptisches Korn“ und eben jenem Attribut *ps*, das dort mit seiner Bedeutung „gekocht“ oder „gesotten“ eruiert worden ist. Auch nach unserer neuerlichen Betrachtung zeigt sich, vollkommen unabhängig von meiner damaligen Beobachtung, daß es lohnend sein wird, das ägyptische Vokabular weitaus konsequenter, als es bisher in der Lexikographie geschieht, in die Wortuntersuchungen zum Vokabular des AT einzubeziehen.

Mit der hebraisierenden Rezeption eines ägyptischen Fremdworts gleich zu Beginn der Josefsgeschichte wird schließlich ein Signal gesetzt, das nicht nur die Bedeutung der äußeren Erscheinung Josefs, insbesondere durch die Art seiner Kleidung, von vorneherein in ein helles Licht zu rücken sucht, sondern gerade auch die exzeptionelle Prägung durch die Fremderfahrung programmatisch herausstellt. Die formale Gewichtung des Kleidermotivs im Lauf der Darstellung erfährt nach den anfänglichen Krisen ihren vorläufigen Höhepunkt in der Investitur, die Josef zum Quasi-Pharao erhebt (Gen 41, 42) und findet ihre letzte Bestätigung in der Anlage des Balsamierungskleides (Gen 50,26)³⁰, das ihm - jedenfalls nach ägyptenfreundlicher Vorstellung - auch einen Weiterbestand über den Tod hinaus sichert. Nicht ohne Grund bildet diese Angabe den Abschluß der Josefserzählung, die somit von Anfang bis Ende unter dem Zeichen der nach außen dokumentierten Erwählung steht, die gerade demjenigen zuteil wird, der außerhalb Israels zu Ehren gekommen ist, um für Israels Identitätssuche neue Perspektiven zu eröffnen.

Gerade dieses progressive 'Menschenbild', das ganz anders ausfällt als der vor allem in Gen 2/3 entworfene 'Mensch' des Anfangs, der die Kleidung nur benötigt, um seine Scham zu bedecken und der vor allem sein Streben nach gottähnlicher Positionierung teuer bezahlen muß, zeigt eine Alternative in biblischen Texten auf, die sich konträr zur 'jahwistisch'-konservativen Sichtweise auf einer Linie bewegt, die eher zur priesterschriftlichen Konzeption der Gottesbildlichkeit des Menschen stimmt, in deren Folge die positive Gewichtung der Kleidung nicht zuletzt in den Texten zur 'Priesterkleidung' manifest wird.

Korrespondenz aus Boghazköi in babylonischer und hethitischer Sprache, Band II: Kommentar, Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 77, Opladen 1994, 293. Auf die Anfrage EDELS, ob das Färben von Kleidern bei den Hethitern eine große Rolle spiele, antwortet H. OTTEN mit Brief vom 13.12.1984, daß bunte Bekleidung häufig erwähnt werde und „oft auf syrische Herkunft“ deute: „Anscheinend waren solche Gewänder in Bogazhöy hochgeschätzt und bei Sendungen von ägyptischen Königshof scheint mir ihre Aufzählung sehr ansprechend“.

²⁸ Vgl. EDEL, Tuja, 124.

²⁹ Vgl. M. GÖRG, Ägyptologische Marginalien zur Deutung des Vokabulars in Ex 16,14, in: P. MAIBERGER, Das Manna. Eine literarische, etymologische und naturkundliche Untersuchung, Teil I: Text, Ägypten und Altes Testament 6/1, Wiesbaden 1983, 320-322.

³⁰ Zum Terminus *HNT* „Mumienbinden anlegen“ vgl. M. GÖRG, „Bindung“ für das Leben. Ein biblischer Begriff im Licht seines ägyptischen Äquivalents, in: Ders., Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte, SBAB 14, 1992, 108-116 (Wiederabdruck eines Beitrags, der in S. GROLL (ed.), Studies in Egyptology presented to Mirjam Lichtheim, Jerusalem 1990, 241-256, erschienen ist).

Gibt es im Bibelhebräisch eine unpersönliche Passivkonstruktion mit direktem Objekt?

Herbert Migsch — Wien

1. In 41 bibelhebräischen Passivsätzen ist das Satzglied, das sich dem Prädikat als Subjekt fügen sollte, durch die *nota accusativi* פִּנָּס eingeleitet¹. Nach den Grammatikern und anderen Autoren erklärt sich der Gebrauch der *nota accusativi* in Passivsätzen daraus, daß es neben der persönlichen Passivkonstruktion, in der das direkte Objekt der Aktivkonstruktion zum Subjekt wird, auch eine unpersönliche Passivkonstruktion gibt, in der es erhalten bleibt². Das unpersönliche Subjekt ist im verbalen grammatischen Morphem als 3 *p m sg* angezeigt³. Ist das direkte Objekt

-
- 1 Gen 4,18a; 17,5a.14aPR; 27,42a; 29,27b; 46,20a; Ex 10,8a; 21,28d; 23,17 (für פִּנָּס ist פִּנָּס [= Samaritanischer Pentateuch] zu lesen; vgl. 34,23); 25,28c; 27,7a; 34,23; Lev 10,18a; 16,27aR; Num 11,22c; 14,21b; 26,55a.60; 32,5c; Dtn 12,22a; 16,16a.16b; Jos 7,15b; 9,24c+d; Ri 6,28c; 1 Sam 1,22e; 2 Sam 21,11a+b.22a; 1 Kön 2,21b; 18,13a+b; 2 Kön 18,30c; 2 Chr 31,10g (mit LXX [vgl. BHS]); Est 2,13b; Ps 72,19b; Spr 16,33a; Jer 33,20b (mit LXX^{Lokian.}, vgl. V. 21a, Targum, Vulgata [vgl. BHS]); 35,14a; 36,22b; 38,4a.23d (mit ein paar Manuskripten, Targum [פִּנָּס]), LXX, Peschitta [vgl. BHS]); 50,20a; Hos 10,6a; ferner 14 Infinitivkonstruktionen: Gen 21,5aI.8c; 40,20bP; Ex 34,24cII; Lev 6,13aR; 13,55aI.56bI; 14,48cI; Num 7,10a.84a.88bI; Dtn 31,11vII; Ez 16,4a.5b. Sätze und Infinitivkonstruktionen wurden nach K. Albrecht, "פִּנָּס vor dem Nominativ und beim Passiv", ZAW 47 (1929) 279-281, J. Levi, *Die Inkongruenz im biblischen Hebräisch* (Wiesbaden, 1987) 214 Anm. 1 und H.-P. Müller, "Ergativelemente im akkadischen und alt-hebräischen Verbalsystem", *Bib* 66 (1985) 405-410 gesammelt. Satzbezeichnungen nach W. Richter, *Biblia Hebraica transcripta: BH¹; das ist das ganze Alte Testament transkribiert, mit Satzeinteilungen versehen und durch die Version tiberisch-masoretischer Autoritäten bereichert, auf der sie gründet* (ATSAT 33.1-16; St. Ottilien, 1991-1993). Das Sigel V. steht vor Vers- und Versteilbezeichnungen.
- 2 Z. B. C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen 2: Syntax* (Berlin, 1913) § 66b; W. Gesenius/E. Kautzsch, *Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von E. Kautzsch* (Leipzig, 2⁸1909) § 121a-b; P. Joüon/T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew. Translated and Revised by T. Muraoka II: Part Three: Syntax, Paradigms and Indices* (SubBi 14/II; Roma, 1991) § 128b; Levi, *Inkongruenz* (Anm. 1), 214f; vgl. R. Meyer, *Hebräische Grammatik III: Satzlehre* (SG 5765; Berlin/New York, 1972) § 109,1b; H. Rechenmacher, *Jungfrau, Tochter Babel: Eine Studie zur sprachwissenschaftlichen Beschreibung althebräischer Texte am Beispiel von Jes 47* (ATSAT 44; St. Ottilien, 1994) 213; W. Richter, *Grundlagen einer althebräischen Grammatik 3: B. Die Beschreibungsebenen. III. Der Satz (Satztheorie)* (ATSAT 13; St. Ottilien, 1980) 120-122. Meyer, Rechenmacher und Richter gebrauchen einen Terminus wie *unpersönliche Passivkonstruktion* nicht.
- 3 3 *p f sg*: nur Gen 29,27b; 2 Kön 18,30c; Jer 36,22b; 38,23d (s. Anm. 1); 3 *p m pl*: nur 2 Sam 21,22a; Gesenius/Kautzsch, *Grammatik* (Anm. 2), § 121b und S. 405 Anm. 2 korrigiert Gen 29,27b, 2 Kön 18,30c und 2 Sam 21, 22a. Nach Brockelmann, *Grundriss* (Anm. 2), § 66bγ Anm. 2 liegt bei Gen 29,27b, 2 Sam 21,22a und 2 Kön 18,30c eine unpersönliche Passivkonstruktion mit Kongruenz zwischen Verb und "psychologischem Subjekt" vor. Levi, *Inkon-*

durch eine determinierte Nominalgruppe vertreten, so kann seine Fügung mit dem passivischen Prädikat durch die *nota accusativi* ausgedrückt sein⁴; nur in diesem Fall läßt sich mit Sicherheit erkennen, daß eine unpersönliche Passivkonstruktion mit direktem Objekt vorliegt. Ein Passivsatz mit unpersönlichem Subjekt und direktem Objekt ist im Sinne eines Aktivsatzes mit unbestimmtem persönlichem Subjekt (im Deutschen: *man*) und direktem Objekt zu deuten^{5,6}.

Nach einigen Autoren — z. B. A. Kropat — gibt es keine unpersönliche Passivkonstruktion mit direktem Objekt; das $\overline{\text{N}}$ -Satzglied ist Subjekt. A. Kropat führt folgende syntaktisch relevante Gründe an: (1) $\overline{\text{N}}$ kann in Nominal- (z. B. Jos 22,17a) und aktivischen Verbalsätzen (z. B. Neh 9,19c) das Subjekt einleiten. (2) Die Kongruenz von Prädikat und $\overline{\text{N}}$ -Satzglied in Genus und Numerus in Gen 29,27b, 2 Kön 18,30c und 2 Sam 21,22a⁷ spricht gegen die Annahme einer unpersönlichen Passivkonstruktion, deren Kennzeichen ja der Gebrauch der 3 *p m sg* im Prädikat

gruenz (Anm. 1), 215 zufolge hat sich die grammatische Person in Gen 29,27b und in 2 Kön 18,30c im Genus und in 2 Sam 21,22a im Numerus an das $\overline{\text{N}}$ -Satzglied assimiliert: "durch diese Konstruktion [wird] das Substantiv sowohl zum syntaktischen direkten Objekt als auch zum psychologischen Subjekt."

- 4 Levi, *Inkongruenz* (Anm. 1), 215-219 zählt rund 100 Passivsätze mit direktem Objekt auf, in denen die Fügung nicht durch die *nota accusativi* ausgedrückt ist; ein unpersönliches Subjekt sei im verbalen grammatischen Morphem (3 *p m sg*) angezeigt. Doch lassen sich die als direkte Objekte bezeichneten Nominalgruppen problemlos als Subjekte bewerten. 1 Chr 2, 3b, Ps 68,14b und Jes 9,18a weisen sogar eine Agensangabe auf, was eine Interpretation im Sinne von Aktivsätzen mit unbestimmtem persönlichem Subjekt von vornherein ausschließt.
- 5 Vgl. Gesenius/Kautzsch, *Grammatik* (Anm. 2), § 121a zu Gen 27,42a: עָשָׂו יַבְרָכָה לְרִבְקָה אִתּוֹ דְּבָרַי וְעָשָׂו וּ *es wurde berichtet* = man berichtete *der Ribhqa die Worte 'Esaws'*. Nach Gesenius/Kautzsch, ebd., 405 Anm. 1 wird "bei der [unpersönlichen — H. M.] Passivform ... zugleich an irgendwelchen oder -welche Urheber der betreff[enden] Tätigkeit gedacht, ...". Nach Joüon/Muraoka, *Grammar* (Anm. 2), § 128b bleibt die transitive Kraft der Aktivform irgendwie in der unpersönlichen Passivform erhalten. Levi, *Inkongruenz* (Anm. 1), 215 spricht von einer "Verflechtung zwischen syntaktischem und psychologischem Subjekt". Nach Rechenmacher, *Jungfrau* (Anm. 2), 213 ist das im verbalen grammatischen Morphem als 3. Person angezeigte Subjekt eine "syntaktische Nullstelle". Wahrscheinlich ist damit ein unbestimmtes persönliches Subjekt gemeint; vgl. Richter, *Grammatik* 3 (Anm. 2), 114, der das Subjekt eines Aktivsatzes, das nur im verbalen grammatischen Morphem als 3. Person, zumeist im Plural, angezeigt ist, als "Nullstelle" (= unbestimmtes persönliches Subjekt) bezeichnet.
- 6 Ein anderes Verständnis des Terminus *unpersönliches Passiv* findet sich bei T. Zewi, "Subjects Preceded by the Preposition 'et in Biblical Hebrew", *Studien zur hebräischen Grammatik* (hrsg. von A. Wagner; OBO 156; Freiburg/Schweiz + Göttingen, 1997) 178f. Zewi zufolge handelt es sich bei der Fügung *Passivisches Prädikat — $\overline{\text{N}}$ -Satzglied* um eine Vermischung der passivischen mit der aktivischen Satzstruktur ("hybrid construction[...] ... half active half passive" [181]), die sich aus der Umwandlung der aktivischen in die passivische Konstruktion ergibt. Anders gesagt: Die Transformation eines Aktivsatzes in einen Passivsatz erfährt nur das aktivische Prädikat, das zu einem passivischen Prädikat wird, nicht aber das direkte Objekt. Doch stellt das $\overline{\text{N}}$ -Satzglied weder ein direktes Objekt noch ein grammatisches Subjekt, sondern ein logisches Subjekt dar (173). Bei der passivischen Verbform handelt es sich um ein unpersönliches Passiv, d.h.: "The impersonal character of the passive can be understood as an immediate stage in the process of becoming a passive in agreement with its subject." (179.) Von einer "construction hybride" spricht bereits P. Joüon, *Grammaire de l'Hébreu biblique* (Édition photomécanique corrigée [1965]; Nachdruck: Graz, o. J.) § 128b; so auch Joüon/Muraoka, *Grammar* (Anm. 2), § 128b ("hybrid construction"); zur Erklärung von Joüon/Muraoka, die mit der von Joüon, *Grammaire*, übereinstimmt, s. oben Anm. 5.
- 7 Siehe oben Anm. 3.

sein soll. (3) Passivsätze mit einem Substantiv *pl m* oder *f* (keine Einleitung durch פָּנִי !) und einem Prädikat mit *3 p m sg* (z. B. Ex 13,7a)⁸ beweisen die These der Grammatiker nicht; auch in Aktivsätzen finden sich Divergenzen zwischen Subjekt und Prädikat (z. B. Joel 1,20a)⁹.

Nach anderen Autoren weisen die Passivsätze mit פָּנִי -Satzglied eine ergativische Struktur auf¹⁰. So ist z. B. nach H.-P. Müller das althebräische Verbalsystem von einer gespaltenen Ergativität beherrscht; es gibt drei Diathesen: Aktiv (*Qal qatal*, *Pi^cel*, *Hiph^cil*) — Ergativ (*Qal qatil/qatul*, *Niph^cal*) — Passiv (*Qal qatal*, *Qal* Passivpartizip, Stämme mit *lt/-Infix*, *Pu^cal*, *Hoph^cal*)¹¹. Der *Niph^cal*-Stamm besitzt also eine Ergativstruktur. Das bedeutet: Das "Subjekt" eines intransitiven Verbs und das direkte "Objekt" eines transitiven Verbs können als "ergativisches patiens"¹² "sowohl im Nominativ stehen, als auch durch nota accusativi eingeführt werden"¹³. Der Absolutiv, der in einer Ergativsprache als Patiens dient, über den das Hebräische aber nicht verfügt, wird somit "durch Markierung des Nominativs (Artikel ohne nota accusativi) oder eben des Akkusativs ersetzt"¹⁴. Diese Wahlmöglichkeit ging von den "passivischen" *Niph^cal*-Sätzen

8 Vgl. oben Anm. 4.

9 A. Kropat, *Die Syntax des Autors der Chronik verglichen mit der seiner Quellen: Ein Beitrag zur historischen Syntax des Hebräischen* (BZAW 16; Gießen, 1909) 3; vgl. B. K. Waltke/M. O'Connor, *An introduction to Biblical Hebrew syntax* (Winona Lake, Ind., 1995) § 10.3.2: " פָּנִי is prefixed to nouns in the nominative function". פָּנִי wird auch als Hervorhebungspartikel verstanden; z. B. R. Meyer "Bemerkungen zur syntaktischen Funktion der sogenannten Nota Accusativi", *Wort und Geschichte* (Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag; hrsg. von H. Gese und H. P. Rüger; AOAT 18 [1973]) 137-142. Nach P. Kirtchuk, "*et/ou ne pas et/ou*: l'actant Y en Hébreu et au-delà", *Actances* 7 (1993) 127f kennzeichnet פָּנִי das Rhema des Satzes (zitiert nach Zewi, [Anm. 6], 173).

10 F. I. Andersen, "Passive and Ergative in Hebrew", *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright* (ed. H. Goedicke; Baltimore/London, 1971) 1-15; G. A. Khan, "Object Markers and Agreement Pronouns in Semitic Languages", *BSOAS* 47 (1984) 496f; Müller, "Ergativelemente" (Anm. 1).

11 Müller, "Ergativelemente" (Anm. 1), 416. Zur Ergativstruktur s. ebd., 389-391:

In einer Ergativ-Struktur wird das "Subjekt" eines intransitiven Verbs morphologisch und syntaktisch ebenso behandelt wie das direkte "Objekt" (Handlungsgegenstand) eines transitiven Verbs. Der Kasus beider ist, wenn morphologische Kasusbezeichnungen vorliegen, der meist endmorphemlose Absolutiv; dieser entspricht teilweise unserem Nominativ, während er den Akkusativ einer Akkusativ-Struktur ganz ersetzt. Syntaktisch verwirklicht der Absolutiv das patiens der Aussage, d.h. den als "Subjekt" einer intransitiven Verbaussage oder als "Objekt" einer transitiven Verbaussage betroffenen Gegenstand. ... Dagegen wird das "Subjekt" eines transitiven Verbs morphosyntaktisch anders behandelt als das "Subjekt" eines intransitiven Verbs und das direkte "Objekt" eines transitiven Verbs. Der Kasus des "Subjekts" eines transitiven Verbs ist der Ergativ, der somit den anderen Teil der Nominativfunktionen in der Akkusativ-Struktur übernimmt. Syntaktisch verwirklicht dieser das agens der Aussage, d.h. das "Subjekt" der transitiven Verbaussage.

Eine Ergativstruktur ist durch die Opposition *Patiens:Agens* und nicht durch die Opposition *Subjekt:Objekt* bestimmt (ebd., 391). Müller weist darauf dadurch hin, daß er die Termini *Subjekt* und *Objekt* sowie die Termini *aktivisch* und *passivisch* in Anführungszeichen setzt (ebd., Anm. 19), worin ich ihm folge. Dagegen werden die Anführungszeichen nicht gebraucht, wenn die Termini auf die eigentlichen Passivsätze angewendet werden.

12 Müller, "Ergativelemente" (Anm. 1), 405.

13 Müller, "Ergativelemente" (Anm. 1), 404f.

14 Müller, "Ergativelemente" (Anm. 1), 405.

auf die eigentlichen Passivsätze über¹⁵. Die *nota accusativi* ist in den “passivischen” *Niph'al*-Sätzen und in den eigentlichen Passivsätzen Patiensanzeiger¹⁶.

2. Die Ergativ-Hypothese wird von B. K. Waltke/M. O'Connor und T. Zewi abgelehnt¹⁷, und die Ansicht, daß das Subjekt im Passivsatz durch die *nota accusativi* eingeleitet werden kann, wird von P. Joüon/T. Muraoka zurückgewiesen¹⁸. Sieht man von B. K. Waltke/M. O'Connor ab, denen zufolge die *nota accusativi* in Passivsätzen vor dem Nominativ stehen kann¹⁹, so wird die traditionelle These weiterhin vertreten²⁰. Freilich muß die traditionelle These m. E. aufgegeben und die Deutung von $\overline{\text{N}}$ in passivischen Sätzen und Infinitivkonstruktionen als Partikel, die auch vor dem Subjekt stehen kann — sei es zur Hervorhebung oder nicht —, oder als “Patiensanzeiger” (H.-P. Müller) in einer Ergativstruktur akzeptiert werden. Zu den von A. Kropat angeführten Gründen und dem von H.-P. Müller hervorgehobenen Grund, daß das Subjekt eines Passivsatzes nicht im Akkusativ stehen kann²¹, tritt nämlich ein weiterer Grund, der bisher geflissentlich übersehen wurde, hinzu: Kein Passivsatz mit $\overline{\text{N}}$ -Satzglied, in dem eine Agensangabe vorhanden ist oder ergänzt werden kann, läßt sich im Sinne eines Aktivsatzes mit unbestimmtem persönlichem Subjekt deuten; kann doch der Agens in ein und demselben Satz nicht durch ein *irgendwie* mitgedachtes, empfundenes, vorausgesetztes, ... unbestimmtes persönliches Subjekt²² gewissermaßen angedeutet und *zugleich* in einer Agensangabe konkret genannt oder konkret ergänzbar sein. Die Existenz von Passivsätzen mit $\overline{\text{N}}$ -Satzglied *und* anwesender oder ergänzbarer Agensangabe macht es also gänzlich unwahrscheinlich, daß es im Bibelhebräisch eine unpersönliche Passivkonstruktion mit direktem Objekt gibt. M. a. W.: Alle Passivsätze mit $\overline{\text{N}}$ -Satzglied müssen passivisch gedeutet werden; das $\overline{\text{N}}$ -Satzglied vertritt stets das Subjekt [patiens] bzw. das ergativische Patiens.

15 Müller, “Ergativelemente” (Anm. 1), 409.

16 Müller, “Ergativelemente” (Anm. 1), 408 Anm. 86.

17 Waltke/O'Connor, *Introduction* (Anm. 9), § 10.3c: Die Ergativ-Hypothese berücksichtige den umfangreichen Gebrauch der *nota accusativi* in anderen bibelhebräischen Konstruktionen nicht. Nach Zewi, “Subjects” (Anm. 6), 178 kann die Ergativ-Hypothese nicht vertreten werden, da in den meisten Passivsätzen das Subjekt nicht durch die Partikel $\overline{\text{N}}$ eingeleitet ist. Zu der von Zewi angebotenen Erklärung s. oben Anm. 6.

18 Joüon/Muraoka, *Grammar* (Anm. 2), § 128b Anm. 1.

19 Waltke/O'Connor, *Introduction* (Anm. 9), § 10.3.2 (s. oben Anm. 9).

20 Z. B. W. R. Garr, “Affectedness, Aspect, and Biblical ‘er’”, *ZAH* 4 (1991) 123 Anm. 21; C. L. Miller, *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative: A Linguistic Analysis* (HSM 55; Atlanta, Georgia, 1996) 95f; Rechenmacher, *Jungfrau* (Anm. 2), 213, der die traditionelle These in moderner sprachwissenschaftlicher Terminologie vorlegt (vgl. oben Anm. 5); vgl. ferner W. Groß, *Die Satzteilfolge im Verbalsatz alttestamentlicher Prosa untersucht an den Büchern Dtn, Ri und 2Kön* (FAT 17; Tübingen, 1996) 301.

21 Müller, “Ergativelemente” (Anm. 1), 405.

22 Zur Deutung durch die Grammatiker und andere Autoren s. Anm. 5.

3. Unter den Passivsätzen mit **חָנַן**-Satzglied sind fünf Sätze, in denen eine Agensangabe enthalten ist, (Ex 23,17; 34,23; Num 14,21b; Ps 72,19b; Dtn 16,16a) und vier Sätze, in denen eine Agensangabe nach dem Kontext ergänzt werden kann (Dtn 16,16b; 1 Sam 1,22e; 2 Kön 18,30c; Jer 35,14a). Ferner vertritt in einem Satz ein restriktiver Relativsatz²¹ eine Agensangabe (Gen 46,20a). Diese zehn Sätze müssen passivisch interpretiert werden. Die folgende Analyse, die sich auf das Wesentliche beschränkt, basiert auf der Ergativ-Hypothese²⁴.

4. Gen 46,20: **וַיִּזְלַד לְיוֹסֵף בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר יָלְדָהּ לוֹ אֲסֵנַת בְּתוּלְמוֹת פְּרַע כֶּהֵן אֵן אֲדַמְנֶשֶׁה וְאֵת־**^{20a}
אֲשֶׁר־^{20b} *Und Josef waren in Land Ägypten die(jenigen) geboren worden, 20aR die ihm Asenat, die Tochter Potiferas, des Priesters von On, geboren hatte, nämlich Manasse und Efraim.*

Dem Prädikat (*Niph'al*, 3 p m sg) fügt sich als Patiens ein restriktiver Relativsatz. Das **חָנַן**-Satzglied ist Bestandteil des Patiens, da es zu dem Relativsatz als Permutativ²⁵ hinzutritt. Der Relativsatz fungiert als Agensangabe, da er darüber informiert, wer Josef die zwei Söhne geboren hat. Gerade diese Aufgabe des Relativsatzes erzwingt eine passivische Deutung des *Niph'al*-Satzes²⁶.

5a. Ex 23,17; 34,23; Dtn 16,16a: **שְׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יִרְאָה כָּל־זָכוֹרְךָ אֶת־פְּנֵי הָאֲדֹנָי יְהוָה**²⁷ *Dreimal im Jahr soll das Anlitz des Herrn JHWH von allen deinen Männern geschaut werden*²⁹.

23 Zum restriktiven Relativsatz, der im Matrixsatz kein Beziehungswort besitzt und der in den Grammatiken selbständiger Relativsatz genannt wird (z. B. Gesenius/Kautzsch, *Grammatik* [Anm. 2], § 138e), vgl. allgemein A. Fadel Ali Hassanin, *Syntax und Semantik des Relativsatzes im Deutschen und Arabischen: eine grammatisch-kontrastive Beschreibung* (Theorie und Forschung 360: Sprachwissenschaft 6; Regensburg, 1995) 73-77.

24 Daß ich der Ergativ-Hypothese den Vorzug gebe, soll in einer späteren Arbeit begründet werden. Ich halte mich an die Ausführungen von Müller, "Ergativelemente" (Anm. 1), da sein Aufsatz zahlreiche Anknüpfungspunkte bietet. Folgt man der Ergativ-Hypothese, so sind zu den in Anm. 1 genannten Bibelstellen mit Müller, ebd., 407 noch Gen 17,11a, 17,25aI (Infinitivkonstruktion) und Lev 13,49c — jeweils: doppeltes Patiens (ebd.) — hinzuzufügen; auch Gen 17,14aPR (vgl. oben Anm. 1) könnte ein doppeltes Patiens aufweisen (ebd.). Müller, ebd., 405ff erwähnt Gen 46,20, Dtn 16,16a und 16,16b nicht.

25 Das Permutativ, eine Abart der Apposition, verdeutlicht das Beziehungswort (Gesenius/Kautzsch, *Grammatik* [Anm. 2], § 131k). In der Übersetzung läßt es sich durch die Zufügung des Adverbs *nämlich* kennzeichnen.

26 Folgende Interpretation ist nicht möglich, da sie für eine unvereinbare Kohärenzstörung zwischen Matrix- und Relativsatz sorgt: ^{20a} *Und man hat Josef im Land Ägypten die(jenigen) geboren, 20aR die ihm Asenat, die Tochter Potiferas, des Priesters von On, gebar, nämlich Manasse und Efraim.* Nach Albrecht, *אֲשֶׁר* (Anm. 1), 283 weist die Kohärenzstörung den Relativsatz als später zugefügt aus. Dies ist nicht vertretbar; vielmehr zeigt die Kohärenzstörung auf, daß die Deutung des Matrixsatzes falsch ist. Das Relativpronomen **אֲשֶׁר** hat als Einleitungswort eines restriktiven Relativsatzes identifizierende und damit auswählende Funktion. Durch es werden aus einer nicht genannten Anzahl von Kindern Josefs diejenigen Kinder ausgewählt und bezeichnet, die ihm Asenat in Ägypten geboren hat. Diese Kinder werden durch die Erwähnung der Mutter näher bestimmt; ihre Zahl ist durch den Ausdruck *Manasse und Efraim* festgelegt. Nach V. 20 sind also Josef außerhalb Ägyptens noch andere Kinder geboren worden, deren Mutter nicht Asenat war. Doch hatte Josef nach Gen 41,50 nur die zwei Söhne Manasse und Efraim. Die Sachverhalte in Gen 41,50 und 46,20 widersprechen einander; daher weist der restriktive Charakter den Relativsatz als später zugefügt aus; zu **יָלַד** *Niph'al* + **חָנַן**-Patiens vgl. Gen 4,18a; Num 26,60; 2 Sam 21,22a; zum sekundären Charakter des Relativsatzes, aber auch der LXX-Lesart (ὁὶοί + Relativsatz) vgl. z. B. J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary of Genesis* (ICC; Edinburgh, 1969 [= 1930]) 494.

27 Ex 34,23; Dtn 16,16a: **אֲלֹהֵי יִשְׂרָאֵל** + **אֲלֹהֵי יִשְׂרָאֵל**, *des Gottes Israels*.

28 Ex 23,17: **אֲלֹהֵי**; s. Anm. 1.

29 Deutung in Anschluß an Müller, "Ergativelemente" (Anm. 1), 410. M. E. ist **יִרְאָה** *Niph'al* als *geschaut werden*, nicht als *erscheinen* (so Müller) zu deuten; vgl. Ex 23,15e, 34,20e **וְלֹא־יִרְאָה פְּנֵי רִיבְקָם**, *und mein Anlitz soll nicht*

5b. Dtn 16,16b: וְלֹא יִרְאֶה אֶת־פְּנֵי יְהוָה רִיקִים יהוה soll (Agensangabe nach^{16a} ergänzbar: von allen deinen Männern) nicht mit leeren Händen geschaut werden.

5c. 1 Sam 1,22: וְחַנָּה לֹא עָלְתָה כִּי־אָמְרָה לְאִשָּׁה עַד יִגְמַל הַנְּעָר וְנִרְאָה אֶת־פְּנֵי יְהוָה Und Hanna zog nicht mit, sondern sagte zu ihrem Mann: Erst wenn der Knabe entwöhnt ist, werde ich ihn hinaufbringen, und wenn das Antlitz JHWHs (Agensangabe nach^{22c} ergänzbar: von ihm) geschaut wird¹³⁰,^{22f} soll er für immer dort bleiben.

Ex 23,17, 34,23 und Dtn 16,16a (Niph'al, 3 p m sg) müssen passivisch gedeutet werden, da sich dem "passivischen" Prädikat ein *accusativus instrumentalis* als Agensangabe fügt. Gleichfalls sind Dtn 16,16b und 1 Sam 1,22e (Niph'al, 3 p m sg) passivisch zu deuten; in Dtn 16,16b ist eine Agensangabe nach 16a, in 1 Sam 1,22e nach 22c ergänzbar (anaphorische Ellipse). Das אָה־Satzglied vertritt in allen fünf "Passivsätzen" das Patiens.

6a. Num 14,21: וְיִמְלֵא כְבוֹד־יְהוָה אֶת־כְּלֵה־הָאָרֶץ Und so wahr ich lebe^{21a},^{21a} und die ganze Erde mit der Herrlichkeit JHWHs erfüllt ist.

6b. Ps 72,19: וְיִמְלֵא כְבוֹדוֹ אֶת־כָּל הָאָרֶץ וּבְרוּךְ שֵׁם כְּבוֹדוֹ לְעוֹלָם Gepriesen sei sein herrlicher Name in Ewigkeit,^{19b} und erfüllt sei die ganze Erde mit seiner Herrlichkeit.

Die zwei Sätze (Niph'al, 3 p m sg) müssen passivisch gedeutet werden, da sich dem "passivischen" Prädikat jeweils ein *accusativus instrumentalis* als Agensangabe fügt. Das אָה־Satzglied ist in beiden Sätzen Patiens³¹.

7. 2 Kön 18,30: וְאֶל־יִבְסַח אַחֲסָם חֻקֵּיהוּ אֶל־יְהוָה לֵאמֹר הַצֵּל יַעֲזֹבֵנו יְהוָה לֹא תִתֵּן אֶת־הָעִיר וְאֶת־הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר־עִמָּךְ וְזֹאת בִּיד מֶלֶךְ אַשּׁוּר וּבְרוּךְ שֵׁם כְּבוֹדוֹ לְעוֹלָם Hiskija soll euch nicht verleiten, auf JHWH zu vertrauen, und sagen: JHWH wird uns sicher retten,^{30c} und diese Stadt wird (Agensangabe nach^{30b} ergänzbar: von ihm) nicht dem König von Assur übergeben werden.

30c (Niph'al, 3 p f sg) muß passivisch interpretiert werden; eine Agensangabe ist nach dem Gottesnamen 30b ergänzbar (anaphorische Ellipse)³². Das אָה־Satzglied ist Patiens.

8. Jer 35,14: הַקֹּלֶם אֶת־דְּבָרֵי יְהוֹנָדָב בֶּן־רֵכָב אֶת־צִוּוֹת אֶת־בְּנֵי יְהוֹנָדָב לִבְלֵיתִי שְׁתוּתֵי יַיִן וְלֹא שְׁתוּ הַקֹּלֶם אֶת־דְּבָרֵי יְהוֹנָדָב בֶּן־רֵכָב אֶת־צִוּוֹת אֶת־בְּנֵי יְהוֹנָדָב לִבְלֵיתִי שְׁתוּתֵי יַיִן וְלֹא שְׁתוּ הַקֹּלֶם אֶת־דְּבָרֵי יְהוֹנָדָב בֶּן־רֵכָב אֶת־צִוּוֹת אֶת־בְּנֵי יְהוֹנָדָב לִבְלֵיתִי שְׁתוּתֵי יַיִן Die Worte Jehonadabs, des Sohnes Rechabs, der seinen Nachkommen neben anderem auch geboten hatte, keinen Wein zu trinken, sind (Agensangabe nach^{14aR} ergänzbar: von

mit leeren Händen geschaut werden) und Dtn 16,16b (zu Text und Übersetzung s. oben unter 5b), wo die adverbiale Angabe וְרִיקִים, mit leeren Händen, eine Deutung von נִרְאָה Niph'al als *soll erscheinen* ausschließt. Es wird postuliert, רִיקִים sei ursprünglich als *Qal* gelesen worden; dies lehnt Müller, ebd., 406 Anm. 79 ab; zu dem Postulat s. z. B. H.-F. Fuhs, "רִיקִים *rā'āh*", *ThWAT* VII (Stuttgart/Berlin/Köln, 1993) 251.266: LXX habe — um die aktive Formulierung *das Antlitz JHWHs schauen* zu vermeiden — passivisch formuliert; darin wären ihr die Masoretten durch die Abänderung von *Qal* in *Niph'al* gefolgt. Diese Erklärung ist nur möglich, wenn man נִרְאָה Niph'al als *erscheinen* versteht. Deutet man es aber als *geschaut werden*, dann haben die Masoretten wohl nichts abgeändert; entspricht doch der passivischen Formulierung *Dreimal im Jahr soll von allen deinen Männern das Antlitz des Herrn JHWH geschaut werden* die aktive Formulierung *Dreimal im Jahr sollen alle deine Männer das Antlitz des Herrn JHWH schauen*. *Das Antlitz JHWHs schauen* bedeutet *den Tempel aufsuchen* (Fuhs, ebd., 251); davon konnte wohl auch in passivischer Formulierung gesprochen werden.

30 Müller, "Ergativelemente" (Anm. 1), 406: "erscheint"; vgl. oben Anm. 29.

31 Das Prädikat kongruiert mit כל *m* (Müller, "Ergativelemente" [Anm. 1], 410 Anm. 93).

32 Folgende Interpretation sorgt für eine unvermeidbare Kohärenzstörung: ^{30b} JHWH wird uns sicher retten, ^{30c} und man wird diese Stadt dem König von Assur nicht übergeben. Wer wird mit dem *man* bezeichnet? Zwischen 30b und 30c besteht ein formal nicht ausgedrücktes Begründungsverhältnis; vgl. die Parallele Jes 36,15b-c, wo die asyndetische Fügung von 15b und 15c ebenfalls ein kausales Verständnis nahelegt: Nicht eine unbekannte Macht, sondern JHWH wird die in 2 Kön 18,30c|Jes 36,15c dargestellte Handlung nicht ausführen und dadurch die Bewohner Jerusalems retten.

seinen Nachkommen) eingehalten worden,^{14b} und sie haben auch bis heute keinen (Wein) getrunken,^{14c} da sie dem Gebot ihres Ahnherrn gehorchten³³.

In 14a (*Hoph'al*, 3 p m sg) ist das פָּתִיחַ -Satzglied *Patiens*. Der Relativsatz 14aR muß in die Analyse einbezogen werden, da er Bestandteil des *Patiens* ist. Er tritt nämlich zu dem Personennamen יְהוֹנָדָב , *Jehonadab*, als Apposition hinzu³⁴. Das Substantiv בָּנָיו (*m pl st pron*), *seine Nachkommen*, 14aR macht im nachhinein deutlich, daß Jonadabs Worte nicht von unbekanntem Leuten, sondern von seinen Nachkommen eingehalten worden sind. Nach dem Substantiv וְיָרֵךְ läßt sich daher in 14a auch eine Agensangabe ergänzen (kataphorische Ellipse); dadurch ist eine Deutung des Passivsatzes im Sinne eines Aktivsatzes mit unbestimmtem persönlichem Subjekt ausgeschlossen³⁵.

33 (1) Zu *seinen Nachkommen* 14aR: בָּנָיו , *seine Söhne*, meint nur die Rechabiter, die sich im Jahr 597 v. Chr. in Jerusalem aufgehalten haben = *seine Nachkommen*; vgl. den Satz 6c, auf den 14aR anspielt. In 6c beziehen die Rechabiter die Gebote, die Jonadab einst seinen Kindern (vgl. W. L. Holladay, *Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 26—52* [Hermeneia; Minneapolis, 1989] 248) geboten hat, mittels der Präpositionsverbindung עָלֵינוּ , (*über*) *uns*, auf sich selbst.

(2) Zu *neben anderem auch* 14aR: Der Sachverhalt in 14a ist nicht vollständig dargestellt, da nicht mitgeteilt wird, daß Jonadab seinen Nachkommen die Worte auch befohlen hat. Die entsprechende Information ist als bekannt vorausgesetzt; sie war bereits in 6a zu lesen. Deshalb betont auch der Relativsatz 14aR auf der Folie der vorausgesetzten Information, daß Jonadab seinen Nachkommen geboten hat, keinen Wein zu trinken. Die Betonung ist nicht ausgedrückt. Sie läßt sich in der Übersetzung durch den adverbialen Ausdruck *neben anderem* kennzeichnen. Da die vorausgesetzte Information und die Information des Relativsatzes nicht identisch sind — die vorausgesetzte Information hat alle Gebote Jonadabs, der Relativsatz hat nur ein Gebot im Blick —, wird der Sachverhalt der vorausgesetzten Information um den Sachverhalt in dem Relativsatz erweitert. Die Erweiterung ist nicht ausgedrückt. Sie läßt sich in der Übersetzung durch das Modalverb *auch* kennzeichnen. Wollte man die fehlende Information ergänzen, so müßte man einen Relativsatz formulieren, in dem der Sachverhalt 6a aus der Sicht JHWHs wiederholt wird; um es durch eine Paraphrasierung zu verdeutlichen:

^{14a1} Die Worte, die Jehonadab, der Sohn Rechabs, seinen Nachkommen geboten hatte — ^{14aR} neben anderem hatte er ihnen auch geboten, ^{14aR1} keinen Wein zu trinken —, ^{14a2} sind eingehalten worden, ^{14b} und sie haben auch bis heute keinen (Wein) getrunken, ^{14c} da sie dem Gebot ihres Ahnherrn gehorchten.

(3) Zu *auch* 14b: Die Sachverhalte in 14b und 14c stehen in einem formal ausgedrückten Begründungsverhältnis zueinander. Doch ist nicht festzustellen, ob 14c ein syntaktisch selbständiger oder unselbständiger Begründungssatz ist (vgl. Groß, *Satzteilfolge* [Anm. 20], 212). Da in 14a die Befolgung aller Gebote Jonadabs, in 14b aber die Befolgung bloß eines Gebots dargestellt ist, gibt es von 14a zu 14b keinen Handlungsfortschritt. Deshalb wird auch der Sachverhalt in 14a+14aR um die Sachverhaltsreihe 14b+14c erweitert. Die Erweiterung ist nicht ausgedrückt. Sie läßt sich in der Übersetzung durch die Zufügung des Modaladverbs *auch* in 14b kennzeichnen.

(4) Es gibt fünf Interpretationen des V. 14a. Ich wähle die Interpretation aus, die sich z. B. in dem Kommentar von G. L. Keown/P. J. Scalise/Th. G. Smothers, *Jeremiah 26—52* (WBC 27; Dallas, Texas, 1995) 191 findet, und hoffe, dies in einer späteren Arbeit zu begründen. Zu den anderen Interpretationen vgl. z. B. Holladay, ebd., 245; W. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary of Jeremiah II: Commentary on Jeremiah XXVI-LIII* (ICC; Edinburgh, 1996) 885; *The New American Bible. Translated from the Original Languages with Critical Use of all the Ancient Sources by Members of the Catholic Biblical Association of America* (Paterson, New Jersey, 1970) 935b; A. Weiser, *Das Buch Jeremia Kapitel 25, 15—52, 34. Übersetzt und erklärt von* (ATD 21; Göttingen, ¹⁹⁶⁹) 316.

34 Zum Relativsatz als Apposition s. W. Richter, *Grundlagen einer althebräischen Grammatik 2: B. Die Beschreibungsbeleben. II. Die Wortfügung (Morphosyntax)* (ATSAT 10; St. Ottilien, 1979) 57f.

35 Nach Albrecht, וְיָרֵךְ (Anm. 1), 281 ist die "unpersönliche Redeweise 'man hat' ... ganz unangebracht". Er zieht daher die LXX-Lesart ($\text{\epsilon}\text{\sigma}\text{\tau}\text{\eta}\text{\rho}\text{\alpha}\text{\varsigma}\ \rho\acute{\eta}\mu\alpha\ \upsilon\iota\omicron\text{\iota}\ \iota\omega\nu\alpha\delta\alpha\beta\ \dots$, *Eingehalten haben ein Wort die Söhne Jonadabs* ...) vor, die er jedoch falsch retrovertiert; denn $\text{\rho\acute{\eta}\mu\alpha}$ setzt nicht $\text{\u0391}\text{\u0399}\text{\u0394}\text{\u0399}\text{\u0399}\text{\u0399}$, *das Wort* (Albrecht: "den Befehl"), sondern $\text{\u0391}\text{\u0399}\text{\u0394}\text{\u0399}\text{\u0399}$, *ein Wort*, voraus. Es handelt sich genaugenommen um eine Verlegenheitslösung, da Albrecht nachweisen will, daß sich die unpersönliche Passivkonstruktion mit direktem Objekt auf die Passivsätze mit einem Prädikat von $\text{\u0391}\text{\u0399}\text{\u0394}\text{\u0399}\text{\u0399}$ und

Der Sachverhalt in 14a wird um die Sachverhaltsreihe 14b+14c erweitert³⁶. Die Auslegung des Passivsatzes 14a wird daher auch durch die Auslegung der zwei Aktivsätze 14b und 14c beeinflusst. Deren Subjekte sind im verbalen grammatischen Morphem als 3 p m pl angezeigt. Diese 3 p m pl läßt sich wegen des enklitischen Personalpronomens 3 p m pl, das an dem Substantiv מַגִּידֶיךָ (*m sg st pron*) 14c, ihres Ahnherrn, haftet, nur als getilgtes Subjekt deuten. Sie ist daher in 14b und in 14c nach dem Substantiv בְּנֵי 14aR, auf das sich auch das enklitische Personalpronomen 3 p m pl bezieht, ersetzbar; sie vertritt daher auch in beiden Sätzen als Pro-Form dieses Substantiv. Dies bedeutet: Von der Satzreihe 14b+14c her beurteilt, muß 14a passivisch interpretiert werden; andernfalls wäre zwischen 14a und 14b+14c eine unvereinbare Kohärenzstörung vorhanden, da die Subjekte von 14a (unbestimmtes persönliches Subjekt: *man*) und von 14b und 14c (jeweils bestimmtes persönliches Subjekt: *sie*) nicht identisch wären³⁷.

Zusammenfassung: Die Fügung *Passivisches Prädikat* — פִּנְס־Nominalgruppe stellt nach den Grammatikern eine unpersönliche Passivkonstruktion mit direktem Objekt dar, die im Sinne einer Aktivkonstruktion mit unbestimmtem persönlichem Subjekt (*man*) zu deuten sei. Gegen diese These spricht jedoch, daß neun Passivsätze mit פִּנְס-Satzglied passivisch interpretiert werden müssen, da in ihnen eine Agensangabe enthalten oder nach dem Kontext ergänzbar ist; ferner muß ein Passivsatz, in dem eine Agensangabe durch einen restriktiven Relativsatz vertreten ist, passivisch gedeutet werden. Die Unmöglichkeit, zehn Passivsätze mit פִּנְס-Satzglied entsprechend der These der Grammatiker auszulegen, wirkt sich auf die Interpretation aller anderen Passivsätze mit פִּנְס-Satzglied aus: Das פִּנְס-Satzglied ist stets Subjekt [patiens] bzw. ergativisches Patiens. Die Untersuchung berücksichtigt die Ergativ-Hypothese, die von H.-P. Müller, "Ergativelemente im akkadischen und althebräischen Verbalsystem", *Bib* 66 (1985) 385-417 am ausführlichsten dargestellt wurde.

auf die Infinitivkonstruktionen mit פִּנְס-Glied beschränkt (ebd., 278-283).

36 Siehe Anm. 33 unter (3).

37 Die Kohärenzstörung findet sich z. B. in *La Bible de Jérusalem: La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem* (Paris, 1973) 1202b:

On a observé les paroles de Yonadab, fils de Rékab; il a défundu à ses fils de boire du vin et jusque'aujourd'hui ils n'en ont pas bu, obéissant à l'ordre de leur ancêtre. (Hervorhebungen — H. M.)

Sie ist auch dann vorhanden, wenn V. 14a anders (vgl. oben Anm. 33 unter [4]) interpretiert wird; z. B. E. Kautzsch, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments ... übersetzt und herausgegeben von I: I Mose bis Ezechiel* (HSAT 1; Tübingen, 1922) 821f:

Man hat <den Befehl> [Korrektur nach LXX, die allerdings falsch ist; vgl. oben Anm. 35 — H. M.] Jehonadabs, des Sohnes Rechabs, den er seinen Nachkommen gegeben hat, daß sie keinen Wein trinken sollten, ausgeführt; sie haben bis zum heutigen Tage keinen getrunken, da sie dem Befehl ihres Ahnherrn gehorsam waren; ... (Hervorhebungen — H. M.)

In dieser Übersetzung tritt auch zwischen 14a und 14aRI eine unvereinbare Kohärenzstörung auf, da der Agens in 14a (*man*) und der Agens in 14aRI (*sie*) nicht identisch sind. Sie müssen aber identisch sein, weil die Leute, die "<den Befehl> Jehonadabs" ausführten, mit den in 14aR erwähnten Nachkommen Jonadabs identisch sind. Identisch sind sie jedoch nur dann, wenn in 14aRI das vorausgesetzte Subjekt nach dem Substantiv בְּנֵי 14aR als 3 p m pl (*sie*) ersetzt und in 14a eine Agensangabe nach eben diesem Substantiv ergänzt werden kann.

Zur juristischen und sozialgeschichtlichen Bedeutung des Töchtererbrechts nach Num 27,1-11 und 36,1-12

Horst Seebass – Bonn
Bernie Levinson in Freundschaft

I Zum Juristischen

Das Alte Testament verhandelt das Problem des möglichen Erbrechts von Töchtern am Fall der "Töchter Zelofchads". Es wird an zwei getrennten Stellen erörtert, so daß die Frage nach dem Verhältnis der beiden Äußerungen, also von Num 27,1-11 und von Num 36,1-12, miterörtert werden muß. Die gängigste Lösung besteht darin zu erklären, daß Num 36,1-12 einen Appendix zu 27,1-11 bilde, weil 36,1-12 eine Lücke schließe, die 27,1-11¹ bzw. präziser 27,8b-11a² offen gelassen hatten. Die durch Num 36 geschlossene Lücke soll darin bestehen, daß dann, wenn eine Erbtochter außerhalb ihrer Sippe bzw. ihres Stammes sich verheiratete, ihr Erbbesitz zwangsläufig aus ihrer väterlichen Sippe ausschied und in den Besitz der neuen Sippe bzw. des neuen Stammes überging.

Diese Lücke gibt es in Num 27,1-11 nicht.³ Bisher wurde nämlich nicht so recht gewürdigt, daß Num 27 und Num 36 juristisch von zwei ganz verschiedenen Voraussetzungen ausgehen und damit auch sachlich unterschieden sind. Nach Num 27,4 forderten die Töchter Zelofchads von einem rechtsförmigen Gremium unter Moses Leitung⁴ ein Erbrecht am väterlichen Grundbesitz, weil Söhne zur Fortsetzung des Namens ihres Vaters nicht vorhanden waren, so daß sie als Frauen den Namen ihres Vaters fortsetzen wollten. Die Eingangsbedingung dieser Forderung legt demnach von vornherein fest, daß der väterliche Erbbesitz im Rahmen der Großfamilie/Sippe verbleiben sollte, der Fall von Num 36 also gar nicht auftreten konnte. Jahwe als höchste Rechtsautorität in Israel bestätigte dies nachdrücklich (27,5-7). Der Entscheid gibt aber nur Sinn, wenn a) die Töchter Zelofchads noch nicht verheiratet waren, da sie sonst bereits in eine von Zelofchads Familie verschiedene Familie gehört hätten und dann unmöglich den Namen ihres Vaters fortsetzen konnten, b) der den Töchtern zuzuerbende Besitz bei deren Verheiratung nicht in die Familie ihrer Männer übergang, sondern umgekehrt ihre Männer nicht ihren eigenen Namen bzw. den ihrer eigenen Familie fortsetzten und der Erbbesitz den Namen der Frau in Fortsetzung des Namens

¹ So etwa M.Noth, Das vierte Buch Mose. Numeri, ATD 7 (1966) 222; P.J.Budd, Numbers, WBC 5 (1984) 388f.

² So E.W.Davies, Numbers, NCBC (1995) 368.

³ Dies bemerken immerhin A.Dillmann, Numeri, Deuteronomium, Josua (1886) 177; G.B.Gray, Numbers, ICC (1903=Nachdr. 1986) 398.477; H.Holzinger, Numeri, KHAT 4 (1903) 137; J.de Vaulx, Les Nombres (1972) 319 und J.Milgrom, Numbers, JPS (1990) 482ff dies ausdrücklich, ohne aber die Andersartigkeit von Num 36,1-12 zu erkennen. Ausdrücklich unrichtig m.E. nur E.W.Davies, Numbers, NCB (1995) 298, der 27,4 nicht wörtlich nimmt.

⁴ Durchweg werden die Formparallelen Lev 24,10-15; Num 9,6-14 und Num 15,32-36 beachtet und ausgewertet, ausführlich z.B. durch J.de Vaulx, Les Nombres. Sources Bibliques (1972) 318f. Zur Nachahmung in 36,1-12 s.u.

Zelofchads trug. Dies belegt Num 26,33 tatsächlich im Rahmen einer Sippenliste Israels. Nicht zufällig schließt ja 27,1-11 an 26,4b-51 an.

M.Noth hat dazu treffend beobachtet, daß 27,8b-11a "inhaltlich über den konkreten Fall hinausgeht".⁵ An jener Erbfolgeliste fällt im Verhältnis zu 27,1-7 auf, daß nur von einer Erbtöchter die Rede ist (im Falle daß keine Söhne das Erbe antreten konnten). Dies dürfte den Normalfall eines Erbes regeln, bei der eine Teilung des zu vererbenden Grundbesitzes nicht vorgesehen, sondern ein und nur ein Haupterbe in Betracht zu ziehen war.⁶ Da das Erbrecht dieser einen Tochter in eine streng agnatisch konstruierte Liste⁷ gehört, kann man nicht zweifeln, daß die Grundbedingung von 27,4 auch hier gelten sollte: die Erbtöchter setzte den Namen ihres Vaters fort, ihr Ehemann wechselte in ihre Familie.⁸

Eben diese Voraussetzung teilt Num 36,1-12 offenbar nicht. Der in Num 36,3 von außen, also von Gileaditen und nicht den Töchtern selbst, angeforderte Regelungsbedarf zu einem möglichen Sippen- oder Stammeswechsel des Besitzes des Erblassers konnte nur entstehen, wenn die (unverheirateten) Töchter im Erbfall über ihren Grundbesitz frei verfügen konnten und dann nach allgemeiner Sitte in die Familien ihrer jeweiligen Männer übergangen. Dh., die Bedingung von 27,4, daß die Erbtöchter den Namen ihres Vaters fortsetzen sollten, existiert hier nicht, und die Regelung gibt sich schließlich damit zufrieden, daß der Erbbesitz im väterlichen Stamm verblieb, der Vatersname selbst aber verloren ging.⁹

Eine Regelungslücke könnte es nur geben, wenn man 27,8b-11a von 27,1-7 völlig isoliert und überdies noch V.8b (Tochter) von den patrilinearen Intentionen der V.9-11a trennte. Denn auch die setzen alles daran, den Grundbesitz in der väterlichen Familie zu halten. So wie 27,1-11 überliefert ist, gibt es jedoch keinen Anlaß, 27,8b-11a als lückenhaft zu interpretieren. Insofern erweckt 36,2b mit seinem Hinweis, Mose sei von Jahwe beordert worden, den Töchtern Zelofchads den Erbbesitz ihres Vaters zu geben, im Kanon dann eine verfehltete Erwartung, wenn man dies auf 27,7 bezieht, wo Mose auf Jahwes Geheiß ja tatsächlich Solches tat. Denn die dort bestehende Voraussetzung für Jahwes Vergabe an die

⁵ ATD 7,183.

⁶ Wie J.Milgrom, Numbers. JPS (1990) 482-484 nachweist, geht es hier a) ausschließlich ums Erben nach des Vaters Tod, da der Vater zu Lebzeiten Besitztümer an Söhne und Töchter vergeben konnte, und b) ausschließlich um den Grundbesitz, Silber bzw. Geld oder sonstige bewegliche Habe also nicht betroffen waren. U.a. belegen Ri 1,13-15; Hi 42,15 Schenkungen an Töchter zu Lebzeiten Hiobs (unrichtig G.J.Wenham, Numbers, TOTC 1981, 192; T.R.Ashley, The Book of Numbers, NICOT 1993, 543). Ebda. verweist Milgrom auch auf beträchtlich größere Rechte von Frauen und Töchtern in Nachbarkulturen. Nach Codex Lipit-Eschtar Kol. II 8'-11' (Übersetzung H.Lutzmann in TUAT I/1,1982, 25) heißt es wie in 27,8: "Wenn jemand stirbt (und) keinen Sohn hat, [w]ird (seine) unverheiratete Tochter seine Erbtöchter." Noth, Numeri 183 und J.Sturdy, Numbers, OTC (1976) 194 vermuteten entsprechend, daß 27,8-11a aus älterer Überlieferung stammen könnten.

⁷ V.9-11a: Wenn auch keine Tochter vorhanden war, sollte das Erbe an die Brüder des Erblassers, wenn die nicht vorhanden, an die Brüder des Vaters des Erblassers und, wenn die nicht vorhanden, an den nächst Verwandten gehen.

⁸ M.E. bleibt in V.8-11a der Fall nicht offen, was passierte, wenn der Erblasser einen Sohn hatte, der vor ihm verstarb und mindestens einen Enkelsohn hinterließ. Der Nominalsatz in V.8 dekretiert, daß überhaupt kein Sohn vorhanden gewesen war, was auch dann zutrif, wenn der vor dem Vater verstorbene Sohn ohne einen Erbsohn blieb. Gab es einen Enkelsohn, so gab es auch den Sohn im Sinne des Nominalsatzes. Anders Milgrom, Numbers 483.

⁹ M.R. ist man weder Holzinger, Numeri 137 noch B.Baentsch, Exodus, Leviticus, Numeri (1903) 635f darin gefolgt, daß 27,4 nur den Totenkult für den verstorbenen Vater hatte regeln sollen, so daß sie auch dort freie Verfügbarkeit unterstellten.

Töchter gilt in Num 36 nicht. So redet denn auch 36,2b sehr vorsichtig noch von dem Stadium, in dem Mose erst beauftragt wurde, das Erbe Zelofchads zu vergeben, als wären Regeln dafür noch nicht erlassen worden.

Man kann also der Einsicht nicht entgegen, daß Num 27,1-7.8-11 und Num 36,1-12 eindeutig verschiedene Regelungen zum Erbrecht von Töchtern vorlegen. Nach 27,1-7 stellen die Töchter von vornherein außer Zweifel, daß sie den Besitz ihres Vaters im Familienverband erhalten und eben so zu erben wünschen (V.4). Nach 36,1-12 wird vorausgesetzt, daß Mose in Jahwes Auftrag ein bedingungsloses Erbrecht jener Töchter eingeräumt habe, das wegen einer unerwünschten, aber wahrscheinlichen Nebenwirkung eine Eingrenzung erforderte. Diese Eingrenzung in Num 36 zitiert nicht 27,4, worauf man ja hätte rekurren können, wenn man gewollt hätte. Vielmehr erfolgt in Num 36 die Eingrenzung über die Zulässigkeit von Ehemännern: sie sollten mindestens aus den Sippen Manasses stammen (so V.3.7.9.12), zu denen der Vater gehörte - wenn nicht gar aus der väterlichen Sippe selbst (so V.6.8.11b).¹⁰

Eine Regelung wie die von 36,1-12 ist sachlich nach 27,1-7 offenbar nicht nötig. Dort ist entscheidend, daß der Grundbesitz den Namen der Töchter trägt, die damit den Namen ihres Vaters fortsetzen, so daß mögliche Erben im Sippenverband blieben. Eine juristische Konkurrenz mit der Leviratehe (Dtn 25,5-11) war zusätzlich nur dann möglich, wenn eine verwitwete Frau, die keinen Sohn hatte (Nominalsatz in Dtn 25,5), noch im gebärfähigen Alter war und ihre Töchter deswegen (noch) nicht als erbfähig galten.¹¹ Dasselbe trifft auf Num 36 zu.

Ingesamt überliefern damit Num 27,1-11 und Num 36,1-12 vier voneinander zu unterscheidende Regelungen zum Erbrecht von Frauen. Zwei Regelungen gelten speziell den Töchtern Zelofchads (27,1-7; 36,3.7.9.12), während 27,8b-11a und 36,6b.8 Verallgemeinerungen in je andere soziale Verhältnisse als die der Töchter Zelofchads liefern. Denn auch Num 36 enthält eine Verallgemeinerung, nach der eine Erbtochter einen Mann nur innerhalb der Sippen ihres Stammes wählen durfte, damit der väterliche Besitz nicht in einen anderen Stamm als den des Vaters wechselte. Das setzt territoriale Erwägungen voraus, die man weder in 27,8b-11a noch in 27,1-7 findet.

Die Regelungen von Num 27,1-11 und Num 36,1-12 sind daher nicht ganz miteinander ausgeglichen. Weil Num 36 Stämmegesichtspunkte verfolgt, die man auch in Num 34; 35 findet und die mit Num 1; 2 das Buch Num rahmen, hat die Buchkomposition Num 36 ans Ende gestellt, zumal sie mit Num 26 erneut einen kompositorischen Akzent verband (die Schilderung der Nach-Wüstengeneration).¹² Ein wirklicher Ausgleich zwischen den beiden Regelungen war nicht möglich. Er wird auch von Num 36,2b nicht geleistet, der nur eine oberflächliche Verbindung herstellt (s.o.). Beide Regelungen haben gemeinsam, daß sie ein Frauenerbrecht unter gewissen Einschränkungen bejahen, die entweder die familialen (so

¹⁰ Diese Unterscheidung in Num 36 erfordert mindestens Tobit 6,12f; 7,6-11, da diese Belege auf den nächsten Verwandten und nicht bloß auf den gemeinsamen Stamm abheben. In V.6b.8.11b werden also die Bestimmungen von V.3.7.9.12 noch verschärft: juristisch sehr wichtig.

¹¹ So mit Noth, Numeri 184 u.a. Daß aber die Möglichkeit der Leviratehe gar nicht bedacht wird, könnte auch mit der aus Dtn 25,5-10 erkennbaren Unsicherheit ihrer Befolgung zusammenhängen.

¹² S. die Grundthese von D.T.Olson, *The Death of the Old and the Birth of the New: The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch*, BJS 71 (1985).

27,1-11) oder die stammesmäßigen Bindungen von Bodenbesitz (so Num 36) betreffen. Sie beide zu überliefern, hat die Num-Komposition nicht für überflüssig gehalten. Gegenüber 27,4 war mit Num 36 überlieferenswert, daß der Gesichtspunkt, den Namen des Vaters fortzusetzen, nicht so zwingend war, daß nicht auch die Heirat der Erbtöchter innerhalb der Sippe des Vaters den Fall lösen konnte. Dh. 36,6b.8 stellen gegenüber 27,4 eine Anpassung an in Israel Übliches dar.

II Zur Sozialgeschichte

Wenn man sich nun den Verhältnissen zuwendet, die in den Regelungen zum Erbrecht von Frauen in Erscheinung treten, so scheint mir unverkennbar, daß Num 27,8b-11a dem aus unseren Quellen bisher bekannten familialen Denken Altisraels nahtlos eingepaßt ist, wenn man, wie das wohl zwingend ist, diese Regelung unter der Bedingung von Num 27,4 (Fortsetzung des Vaternamens) liest. Das patrilineare Familiendenken wird da nicht aufgesprengt, sondern um das Erbrecht einer Tochter so erweitert, daß ihre Söhne wieder patrilinear vererbt. Die Fortsetzung der Patrilinearität konnte also im Fall, daß kein Erbsohn zur Verfügung stand, auch durch eine Tochter geleistet und so das äußerst wichtige Prinzip des Erhalts einer Familie/eines Namens durch viele Generationen hindurch gewahrt werden.¹³ Da schon der Codex Lipit-Eschtar einen 27,8b entsprechenden Grundsatz überliefert (s.o. Anm.6), wird man 28,8-11a im Prinzip für altertümlich halten müssen, obwohl die Regelung in Israel nicht immer gegolten haben dürfte.

Nimmt man nun 27,1-7 hinzu, so wird man nicht mehr übergehen können, was bisher ungenannt blieb: daß es sich bei den Töchtern Zelofchads in Num 27 und Num 36 de facto nicht um Individuen, sondern um Distrikte/Territorien im Bereich des Stammes Manasse mit weiblichen Namen handelte. Samarische Ostraka aus dem 8.Jh.v.Chr. belegen die Namen Hogle und Noa als solche Distrikte (neben den Distrikten von Sichem, Schemida und Asriel in Num 26,31-33;¹⁴ nach 1Chr 7,18 war Machla zudem der Name einer manassitischen Sippe). Dazu kommt der Name Tirza als der einer (vorübergehenden) Hauptstadt des Nordreiches im Bereich Manasses, während Milka und Machla bisher nicht als Distrikte/Territorien zu belegen sind.

Auch wenn Milka und Machla einstweilen nicht verortet werden können, ermöglichen die verbleibenden Namen eine überzeugende Deutung des Plurals in Num 27,4.7: "Gib uns Erbesitz in der Mitte der Brüder unseres Vaters!"/"Geben, geben sollst du (Mose) ihnen Grundbesitz in der Mitte der Brüder ihres Vaters, und so sollst du an sie übergehen lassen den Grundbesitz ihres Vaters!" Drei der fünf Namen waren ja Namen von wohlbekanntem Territorien, und so war es nicht möglich, hier Num 27,8b (nur eine Tochter - ein Besitz) anzuwenden. Die juristische Fiktion von Num 27,1-7 hebt allerdings auf Individuen ab und hat damit einen recht vermögenden Haushalt vor Augen, wie er z.B. auch zu den sog. "kleinen Richtern" Ibzán (Ri 12,8f) und Abdón (Ri 12,13f) bezeugt wird. Eine so weitgehende Erbteilung eines sehr großen Haushalts ist im Alten Testament sonst nicht bekannt.

¹³ Übrigens wiederum mit der Konsequenz, daß dann, wenn aus der Verbindung der Erbtöchter mit ihrem Mann nicht ein Erbsohn, sondern nur Töchter hervorgingen, eine oder mehrere Erbtöchter erben und den Namen des Großvaters erhielten.

¹⁴ Vgl. jetzt J.Renz, Handbuch der althebräischen Epigraphik. Band I (1995) 86ff.

Daher sollte der Fall wohl auf die Töchter Zelofchads beschränkt bleiben, während 27,8b-11a allgemein gelten sollte.

Deutlicher zu diesen Töchtern als Distrikten sprechen nun die Verhältnisse von Num 36. Denn dort dürfte die Tatsache, daß V.1-12 eine Stämmeregulation bietet, klar an die Identität der Töchter mit Territorien anknüpfen. Zwar ist es vorstellbar, daß auch im Individualfall bei Erbrecht von Frauen der Wechsel eines Erbbesitzes von einem Stamm zu einem anderen auftreten mochte. Derart individuell formulieren in Num 36,1-12 aber nur die V.6b.8(11b)! Auch dann wird man von relativ großen Besitzümern ausgehen müssen, da J.Milgrom bei kleinen Verhältnissen auf die praktischen Schwierigkeiten einer gemeinsamen Bewirtschaftung von Parzellen über Stammesgrenzen hinaus aufmerksam gemacht hat.¹⁵ Wenn man aber die Identität der o. identifizierten Distriktnamen heranzieht, die in die unmittelbare Umgebung von Sichem führt, welches wiederum nicht weit von der Grenze zwischen Manasse und Efraim entfernt lag,¹⁶ so bekommt die Notwendigkeit einer Stämmeabgrenzung auch ein praktisches Gewicht.¹⁷

Ausgangspunkt der Stämmeregulation ist in Num 36 die Annahme einer freien Verfügung von Erbtöchtern über ihr väterliches Erbe. Wenn ich recht sehe, ist eine derartige Voraussetzung im Sozialsystem Altisraels niemals eine reelle gewesen. Irgendeinen Anhalt an der Wirklichkeit wird der Ausgangspunkt aber gehabt haben, und der kann nur gewesen sein, daß bestimmte Distrikte in der Umgebung von Sichem mit weiblichen Namen durch connubium in den Stamm Manasse eingebunden werden sollten. Zur Legitimation diente die Fiktion eines Frauenerbrechts mit Beschränkung der zuzuordnenden Ehemänner auf den Stamm Manasse. Insoweit würde es sich primär nicht um die Einführung einer Erbrechtsregelung für Frauen handeln, die vielmehr vorausgesetzt wird, sondern um Vorgänge beim Ausbau des Stammes Manasse in Mittelpalästina.¹⁸ Dazu verhalf speziell die Voraussetzung einer freien Verfügung der Erbtöchter über das väterliche Erbe, da die o. genannten Distrikte ja ursprünglich in der Tat freiwillig die Bedingung der Verheiratung mit Manassiten übernommen haben müssen.

Ist das richtig, so hat man die Voraussetzung eines Erbrechts von Frauen als spezielle Fiktion für einen Befund im Stamm Manasse als relativ alt anzusehen, auch wenn Num 36 in einer offenbar späten sprachlichen Fassung vorliegt.¹⁹ Denn schon in der Gauliste Salo-

¹⁵ J.Milgrom, Numbers 512. Ist dann die Generalregel von V.8f reine Theorie, weil es derartige Erteilungen nicht gab?

¹⁶ Vgl. etwa H.Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 1, ATD.E 4/1 (2.Aufl. 1995) 158 mit Anm.72).

¹⁷ Dies hatte H.Seebass, Machir im Ostjordanland, VT 32 (1982) 496-503, bes. 498ff, bereits etablieren wollen. Auf die dort verzeichneten weiteren Annahmen gehe ich hier nicht ein.

¹⁸ Dieses Ergebnis ist dem von N.H.Snaith, The Daughters of Zelophehad, VT 16 (1966) 124-127; Leviticus and Numbers, NCB (1967) 309f offenbar verwandt, vermeidet jedoch die etwa von P.J.Budd, Numbers, WBC 5 (1984) 301; Davies, Numbers 299f angemerkten Mängel.

¹⁹ Unverkennbar weisen Num 36,1-12 Bearbeitungsspuren auf, s. bereits Seebass, Machir 498ff. Das damals Gesagte läßt sich in mehreren Punkten verbessern.

1. V.3-12 enthalten einerseits eine Begrenzung der heirats-fähigen Männer auf den väterlichen Stamm - so V.3.7.9.12(MT: Sippen Manasses im Pl.), andererseits eine auf die väterliche Sippe - so V.6b.8.11b (väterliche Onkel). Ganz im Gegensatz zu Milgrom, Numbers 511f verweist die Begrenzung auf die väterliche Sippe gewiß an eine Bearbeitung gemäß den (auch in 27,1-11 be-legten) üblichen agnatischen Vorstellungen Israels (LXX in V.12a setzt dies dadurch fort,

mos findet man Manasse nicht mehr berücksichtigt, wohl aber Chefer als Oberzentrum (1Kön 4,10), das in der Sippenliste von Num 26,29-34 dem Vater Zelofchad vorangeht. Im Verhältnis zu dem Fall von Num 36 ist dann der von Num 27,1-7 deutlich stärker in das israelitische Sozialsystem integriert. Dies legt nahe anzunehmen, daß der aus vorsalomonischer Zeit überlieferte Sonderfall von manassitischen Distrikten als fiktiven Töchter Zelofchads in der Fassung von Num 27,1-7 es nachexilisch ermöglichte, ein allgemeines Erbrecht von Frauen in der Form von Num 27,8b-11a zu entwickeln, das seinerseits mindestens in V.8b an altorientalische Traditionen anknüpfen konnte (s.o. Anm.6). Daneben blieb in Resten von Num 36 jener ursprüngliche Sonderfall erhalten, der durch 36,6b.8 eine weitere, 27,4 abschwächende Form des Frauenerbrechts entwickeln ließ.

daß sie den Pl. "Sippen" in MT zur "Sippe" im Sg. ändert!). V.9 ist eine fast wörtliche Dublette zu V.7, so daß V.8 durch inclusio als sekundär erwiesen wird, während V.6b.11b eine sekundäre Anwendung von V.8 auf Zelofchads Töchter darstellen.

2. V.4a (Jobeljahr) ist ein für den Rechtsfall nicht notwendiger Nachgedanke, da es nicht um abgetretene oder verkaufte Grundstücke geht wie in Lev 25, sondern um durch Heirat erworbene (trotz zuletzt Ashley, Numbers 659). Die Ergänzung wird der gleichen späten Redaktion zuzurechnen sein. Erneut wiederholt V.4b fast wörtlich V.3b, dh. V.4a ist sekundär.

3. Die Form der Rechtsentscheide von Lev 24,10-22; Num 9,1-14; 15,32-36 und 27,1-11 kann hier nur noch nachgeahmt, aber nicht mehr im einzelnen durchgehalten werden.

4. Milgrom, Numbers a.a.O. hat m.R. beobachtet, daß V.3 vom "Erbe unserer Väter" handelt, dies aber der Sippenliste in Num 26 widerspricht, weil damit mehr als eine Vätergeneration im Land gemeint ist, die Redenden aber in der Sippenliste erst auf den Landbesitz ausblicken. Gegen Milgrom ist dies aber sicher kein Indiz für eine späte Bearbeitung, sondern umgekehrt ein Hinweis auf alte Tradition, die mehrere Vätergenerationen im Lande kannte.

Eine genaue literarische Analyse wird meinem Kommentar "Numeri", BK IV, vorbehalten bleiben müssen.

NOTES ON ISAIAH 38-39

— Archibald L.H.M. van Wieringen —
 — Katholieke Universiteit Nijmegen —

Connected with the narrative text in Isa 36-37, the chapters 38-39 contain the narrations concerning the illness of King Hezekiah. Like the narration in 36-37,¹ the text of Isa 38-39 itself already raises many questions of concern to the exegete. In this article, I would like, from a text-linguistic point of view (especially text-syntactic and text-semantic), to shed a new light on some of these for Isa 38-39, supported by some text-critical observations.

Much discussed is the sign, which Isaiah gives to Hezekiah in verse 8 as a support of the fact that the Lord will keep his word as to postponing the death of Hezekiah for fifteen years.² This sign is text-semantically framed in the story of Isa 38.

In the description of the sign, the word מַעֲלָה is used, which is formed from the root עָלָה by means of a ה-*preformativum* and which, therefore, must have the meaning of *something which goes up*, i.e. a step (*confer*: Ex 20:26; 1 Kings 10:19; Ez 40:6). Here, however, there is no reason to suppose a sundial, like the Targum that reads אֲבִן שַׁעִי, and the Vulgate that reads *in horologio*.³

The sign has to do with the wax (יָרַד) and wane (שָׁוָה וְאָחֲזָר בְּיָמֶיךָ) of the shadows cast on a step under the influence of the sun (שָׁוָה / בִּישְׁבַּעֲשָׂר). Because of the fact that the more the sun sets, the longer the shadows are, the evening situation is described in the first half of verse 8, and, the other way round, the morning situation in the second half of verse 8. This means that, as surely as the morning follows upon the evening, recov-

¹ See my article BN 98 (1999) 32-35.

² The death of a king means discontinuity, whereas continuity in kingship is necessary to survive in the actual situation of the conflict with Sennacherib. From this point of view, it is striking that the text does not speak about Hezekiah's recovery, but about a limited recovery of fifteen years. See also: P.R. ACKROYD, *An Interpretation of the Babylonian Exile. A Study of 2 King 20 / Isaiah 38-39*, SJTh 27 (1974) 345.

³ In the Septuagint (τοὺς δέκα ἀναβῆθιμοὺς τοῦ οἴκου τοῦ πατρὸς σου) and the Pešitta (בְּיָמֶיךָ אָבִן שַׁעִי), allusions to a sundial or sun-clock are missing as well. See also: D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament* (OBO 50/2), Fribourg — Göttingen 1986, 262. *Pace*: O. KEEL — CH. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134), Freiburg — Basel — Wien 1992, 310, who too easily assume a "Sonnenuhr" here in confirmation of the "solare Neuorientierung" in Judah.

cry / deliverance follows upon the crisis-situation of Hezekiah / Jerusalem.⁴ The indications of the evening and the morning occur again in the writing of Hezekiah. In the verses 12 and 13, Hezekiah describes his experiences using the temporal phrase מִיּוֹם עַד-לַיְלָהּ.

The first word of verse 12, דְּוֹרִי, contains an interpretation problem. Because it is parallel to the word אֹהֶל, it is generally translated with *tent* or a similar notion.⁵ In my opinion, creating a special meaning for only one occurrence, of such a current word as דְּוֹרִי, is neither wise nor necessary.⁶

The concept דְּוֹרִי means a collective of people, living during a certain time span. It concerns, therefore, not an individual lifespan, but the living community of Israel *in concreto*.⁷ This implies that Hezekiah does not write that his own life is ended, but that he describes how his people, over whom he is king, will be separated from him as a consequence of his death.⁸ In this way, it is again raised that an extra crisis threatens to come into being, namely a discontinuity in leadership at a very inconvenient moment. In verse 16, this idea of דְּוֹרִי is resumed by the words וְלִכְל־בָּהֶן יֵחִיּוּ וְעַל־יָהֵם.⁹ I read יֵחִיּוּ as a subordinate clause to עַל־יָהֵם.¹⁰ Thus, the sentence arises: *because of them who live, and for each in them*.¹¹ Using these words, Hezekiah means both the entire community (עַל־יָהֵם יֵחִיּוּ) and each individual in it (וְלִכְל־בָּהֶן).

Further, the construction רֵעִי אֹהֶל (ב) (verse 12) is differently interpreted. Two interpretations are current. The noun רֵעִי is read as an indefinite singular רֵעָה and is accordingly understood as (*as*) *a shepherd's tent*.¹² Other exegetes read רֵעִי as רְעִים

⁴ Because of the limitation of Hezekiah's recovery and, considering the continuation of the book of Isaiah in Isa 39 as well as the continuation of Israel's history in a (Babylonian) exile still to come, the sign is striking, as the evening follows the morning again.

⁵ Thus wrongly: J.A. ALEXANDER, *Commentary on the Prophecies of Isaiah*, Vol. II, s.l. 1875² (= Grand Rapids 1976), 82; F. DELITZSCH, *Biblischer Commentar über den Propheten Jesaja* (BC III/1), Leipzig 1879³, 376; O. KAISER, *Der Prophet Jesaja. Kapitel 13-39* (ATD 18), Göttingen 1973, 316; R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1 (1961²) 30; H. WILDBERGER, *Jesaja. Kapitel 28-39* (BKAT X/3), Neukirchen-Vluyn 1982, 1442-1443.1460.

⁶ Pace: G. GESENIUS, *Thesaurus philologicus criticus linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti*, Lipsiae 1 (1835) 331; *KB*, 206; *HAL* 1 (1967) 209.

⁷ Confer: H.S. NYBERG, *Hiskias Danklied Jes. 38,9-20*, *ASTI* 9 (1973) 90-91; *THAT* 1 (1978) c. 444-445 [G. GERLEMAN].

⁸ The *versiones* support this interpretation, as the Septuagint translates ἐκ τῆς συγγενείας μου, the Vulgate *generatio mea* and the Pešitta ܩܘܪܝܢܐ, and especially the Targum that reads ܩܘܪܝܢܐ ܕܪܝܝ (מ).

⁹ Pace: KAISER (1973) 316 who emendates verse 16 in such a way that only the word יֵחִיּוּ is kept; WILDBERGER (1982) 1140 who deletes large parts of verse 16.

¹⁰ It is not obligatory, certainly not in poetic texts, to introduce subordinate clauses by וְאֲשֶׁר; see: W. SCHNEIDER, *Grammatik des biblischen Hebräisch*, München 1985⁶ (1974¹), 174 (§ 45.5.1).

¹¹ Confer also: NYBERG (1973) 94.

¹² Thus: ALEXANDER (1875) 82; DELITZSCH (1879) 376.

and subsequently translate with (*as*) *shepherd's tents*.¹³

In a *status-constructus*-construction, however, the first word is in *statu absoluto* and, therefore, can never have a suffix. If this word should have a suffix because of the semantic meaning, the suffix is connected to the word in *statu constructo*.¹⁴ The expression בְּאֹהֶל רֹעִי, therefore, means: *as my shepherd's tent*.

The third problematic word in verse 12 is the verbal form קָפַרְתִּי. The two most occurring translations of this *hapax legomenon* are *to cut off*¹⁵ and *to roll up*.¹⁶ The interpretation *to cut off*¹⁷, however, is not suitable to the context: who cuts off his own life? Only an alteration of the first person into a second person (קָפַרְתָּ) could bring relief.¹⁸

If the meaning *to roll up* is chosen, the metaphor is interpreted as rolling up a cloth by a weaver after the cloth has been finished.¹⁹ This idea, however, causes two text-semantic problems. First, the image and that what is compared, do not match, because Hezekiah's life cannot be considered as finished, certainly not in view of the situation. Moreover, the metaphor itself is not coherent, because the order of the act of weaving is inaccurate: first a textile must be cut off from the cloth-beam and, after that, it can be rolled up.²⁰

In my view, however, the interpretation *to roll up* is correct, but it should be understood within the weaving-metaphor.²¹ That which is rolled up, is a textile which, because of the weaving by the weaver, has to be rolled up further all the time round the cloth-beam (דְּלָה). The I-figure, as a weaver, rolls up his textile, i.e. his life, round the cloth-beam, lengthening his piece of textile. Somebody else, however, a third person singular (יִבְצַעֲנִי), interrupts this activity by all at once cutting off the textile from the

¹³ Thus: KAISER (1973) 315; WILDBERGER (1982) 1443. They may feel supported by the Vulgate (*tabernaculum pastorum*).

¹⁴ Compare, for instance, the expression קָדְשֵׁי הַר in Isa 11:9: *my holy mountain*. See: P. JOÜON — T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew* (SubBib 14), Roma 1991, 520 (§ 140 b).

¹⁵ The Septuagint (ἐκτεμείν) and the Vulgate (*praecisa est*) also give this interpretation.

¹⁶ The Targum uses both verbs: קָצַץ and קָפַל.

¹⁷ Confer also the Pešitta which uses the verb מִפְּרָסָא שֵׁרָא שֵׁרָא שֵׁרָא.

¹⁸ Confer for this remark also: ALEXANDER (1875) 82. This change in the text-syntactical category 'number' occurs in the translation *to roll up* as well; *pace*: KAISER (1973) 316; WILDBERGER (1982) 1461.

¹⁹ Thus: ALEXANDER (1875) 82; DELITZSCH (1879) 376; GESENIUS 3 (1853) 1225; KB, 845; HAL 3 (1983) 1043; WILDBERGER (1982) 1461.

²⁰ L. ALONSO SCHOEKEL — J.L. SICRE DIAZ, *Profetas. Introducciones y comentario*, Madrid I (1980) 260, therefore, proposed the translation *to reel*. Reeling, however, is an activity that takes place before the actual act of weaving. Moreover, this activity-comparison is not suitable for someone who is in the midst of his life.

²¹ Some exegetes wrongly understand the weaver's metaphor as a metaphor of the thread of life, presumably influenced by the Moirai of Greek mythology, especially Atropos who cut off the thread of life. See for instance: J. SCHETS, *De profetie van Isaïas* (De heilige boeken van het Oude Verbond 6), 's-Hertogenbosch 1933, 157.

cloth-beam.

The end of Isa 38, the verses 21-22, raises a lot of questions. Two questions, which are connected to each other, are essential here: is the sign in verse 22 identical to a sign or deed, already mentioned in the story? and: which function do the *wayyiqtol*-forms have in these verses?

Some exegetes identify the sign asked for in verse 22, with the sign given in the verses 7-8. Because of that, they consider the verses 21-22 as a gloss,²² or displace the verses 21-22.²³

In another interpretation, the sign asked for in verse 22, is identified with the cake of figs in verse 21.²⁴ The Septuagint seems to be of this opinion, translating the word קָה as an exclamation: ΤΟΥΤΟ Τὸ σημεῖον . The Pešitta attains the same by reversing the verses 21 and 22.²⁵ In my view, however, the fact that verse 22 comes after verse 21, shows that the sign asked for in verse 22, does not consist of the cake of figs.

Some exegetes, as well as the majority of the modern translations, render the *wayyiqtol*-forms in the verses 21-22 as a ‘*plusquamperfectum*’.²⁶ In biblical Hebrew, however, a *qatal*-form instead of a *wayyiqtol*-form should be used to indicate a ‘*plusquamperfectum*’.

The *wayyiqtol*-forms, as the main tense in biblical Hebrew narratives, indicate the story’s progress. In my opinion, this implies that, after Isaiah’s medical treatment, Hezekiah asks for a *new* sign that will show him that his wish, expressed in his writing, to go up to the house of the Lord (עַל־בֵּית יְהוָה), will not remain in a future-desire, but will be realised in a real going up to the house of the Lord ($\text{אָשַׁעְהָ בֵּית יְהוָה}$).

As the narration in Isa 38 is introduced by a temporal phrase with כִּי followed by a *qatal*-form קָה , after which the actual story starts with the first *wayyiqtol*-form וַיִּבֹרֵךְ , so the same applies to chapter 39. After the time-adjunction formed by the preposition כִּי + *qatal*-form שָׁלַח , the actual story-line starts with the *wayyiqtol*-form וַיִּשְׁמַע .

This implies that the reason for the Babylonian mission is neither to visit the sick nor a visit of congratulation on the recovery from illness.²⁷ The visit’s reason is not made

²² KAISER (1973) 317 considers the verses 21-22 as falling flat. ACKROYD (1974) 343 speaks about “a scribal addition”. Possibly, the first hand of 1QIsa^a treats the signs as identical to each other, because it leaves out the verses 21-22; see further: BARTHÉLEMY (1986) 261.

²³ Thus for instance: DELITZSCH (1879) 373.

²⁴ Confer also: CH. JEREMIAS, *Zu Jes XXXVIII 21f.*, VT 21 (1971) 108-109.

²⁵ Confer also the remark in the margin of Ms. St. Mark 1, fol. 18 (edition: A. VÖÖBUS, *The Book of Isaiah in the Version of the Syro-hexapla. A Facsimile Edition of MS. St. Mark 1 in Jerusalem with an introduction* (CSCO 449), Lovanii 1983): $\text{בְּכַלֵּה הַגְּזָרִים הָאֵלֶּם הֵמָּה בְּכַלֵּה לְעֵשֶׂת מִשְׁלַחֵה לֵם}$ (this is the sign: the smell of the figs is opposite to his ulcer, so it will heal him).

²⁶ Confer: A. SCHOORS, *Jesaja* (BOT 9), Roermond 1972, 216. Confer also: M.A. SWEENEY, *Isaiah 1-39* (fotl 16), Grand Rapids — Cambridge 1996, 490.493 who speaks about “narrative aftermath”.

²⁷ Pace: DELITZSCH (1879) 396; SWEENEY (1996) 506. Confer conversely: WILDBERGER (1982) 1471.

explicit anywhere in the story. From the fact that Hezekiah also shows his armoury (כָּל־בַּיִת בְּלִי), it can be concluded that military motives play a role.

The verb רָאָה plays a negative role here as well. It is prominently present in the story: twice in verse 2, once in the question of the prophet Isaiah in verse 4 and twice in Hezekiah's answer also in verse 4. It may here best be described as *to covet, to look at something in order to possess it* (confer for this nuance also: Gen 13:14; Dt 3:27; 32:48-52; 34:1-4; Mt 4:8-9; Lc 4:5-6; 14:18).²⁸

Finally, Hezekiah's reaction to Isaiah's words in the verses 5-7. This reaction, in verse 8, can be divided into two parts. The translation of the first part טוב דְּבַר־יְהוָה causes no problems; but the question what is called 'good' by Hezekiah, is, however, differently answered. The expression טוב דְּבַר־יְהוָה is unique in the Hebrew bible (only used in the 'parallel' text 2 Ki 20:19). In my opinion, however, the qualification טוב has not so much to do with the content of Isaiah's word,²⁹ or with Hezekiah's self-interest,³⁰ but with the fact that it simply is a word on the part of God.³¹

The second part of Hezekiah's reaction begins with the conjunction כִּי. This does not introduce a wishful remark, as the combined particle אִם הֲלוֹא in 2 Ki 20:19 does.³² It is true that the particle כִּי refers to the words טוב דְּבַר־יְהוָה, but, because of the division caused by a renewed וַיֹּאמֶר, it does not indicate a (selfish) approval of the content of Isaiah's words, but the correctness of Isaiah's formulation.

The word יוֹם plays a very important role here. This word has already occurred twice in the utterance of God which Isaiah put into words: the future is phrased in the expression הִנֵּה יָמִים בָּאִים in verse 6a, whilst, in verse 6d, the prepositional phrase עַד־הַיּוֹם הַזֶּה indicates the past. The time span between these two יוֹם-moments is filled in by Hezekiah by his use of the word יוֹם.^{33 34}

²⁸ See also: P.R. ACKROYD 27 (1974) 339-341.

²⁹ Pace: THAT 1 (1978) c. 656 [H.J. STOEBE] who classifies Isa 39:8 as 'positive advice'.

³⁰ Pace: WILDBERGER (1982) 1479.

³¹ Confer: SWEENEY (1996) 506. Confer also: Prov 15:23.

³² Pace: ACKROYD (1974) 336-337. The Targum (אֲרִי יְהִי שְׁלָם וּקְשׁוּמַת בִּיּוֹמִי) and the Vulgate (*et dixit fiat tantum pax et veritas in diebus meis*), however, seem to adhere to this interpretation.

³³ Confer also: WILDBERGER (1982) 1479.

³⁴ I would like to thank Drs. Maurits J. Sinninghe Damsté (Amsterdam) for the correction of the English of this article.

Zu einer kurzen Ritzinschrift aus *et-Tell/Beth Saida*

Stefan Wimmer, München

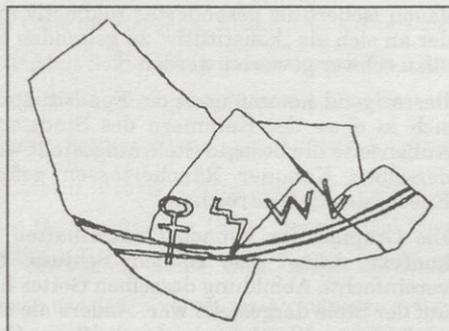
Im letzten Heft der hebräischen Zeitschrift *Qadmoniot* berichtet RAMI ARAV über die Ausgrabungen, die unter seiner Leitung von der Universität von Nebraska und einem größeren Konsortium weiterer amerikanischer und europäischer Institutionen seit 1987 in *et-Tell* durchgeführt werden, das von den Aufragern mit Beth Saida identifiziert wird.¹ Dabei wird erstmals ein aus mehreren Scherben zusammengesetztes Fragment eines Kruges in Nachzeichnung publiziert, das eine aus vier Zeichen bestehende, eingeritzte Inschrift enthält, die über einem Band aus zwei in etwa konzentrisch verlaufenden Rillen verläuft, wobei die Unterlängen des dritten und vierten Zeichens die Rillen überlappen. Die Abbildung wird hier reproduziert:²

Im Text des Artikels heißt es dazu: „ein Krug mit der Inschrift םשׁ (und ein Zeichen, das einem ägyptischen Anch ähnelt), mit der Bedeutung: 'zu Gunsten (wörtl. 'für den Namen') einer bestimmten Gottheit'.“³

Die ersten drei Buchstaben sind nach dem kulturellen Kontext des eisenzeitlichen Beth Saida offenbar als aramäisch einzustufen⁴ und zweifellos als ם-ש-ל zu identifizieren. Das vierte Zeichen ähnelt keinem bekannten westsemitischen Buchstaben und mag auf den ersten Blick in der Tat an die ägyptische Hieroglyphe 𓆎 (*ʿnh*) erinnern.

Dabei hätte sich der Schreiber zwar keine große Mühe gegeben, das ägyptische Zeichen korrekt wiederzugeben: Die Schlaufe sollte am Kreuzungspunkt der beiden Linien ansetzen, während sie hier viel höher liegt und zudem horizontal-gedrunken anstatt vertikal-länglich ausgefallen ist. Mit Verweis auf die Siegelkunst, wo in ähnlicher Weise degenerierte Formen ägyptischer Vorbilder, auch von *ʿnh*-Zeichen, vorkommen, könnte die Lesung hingenommen werden.⁵ Problematischer wird die Frage nach dem Sinn, den ein ägyptisches Lebenszeichen im vorliegenden Zusammenhang durchaus nicht erkennen lässt.

Hier kann eine andere und in jeder Hinsicht ganz naheliegende Deutung angeboten werden. Im selben Artikel findet sich auf der der Abbildung gegenüberliegenden Seite⁶ Foto und Zeichnung der 1997 entdeckten Stele des 8. Jhs. v. Chr. mit der Darstellung einer Gottheit, die nach der eingehenden Analyse durch M. BERNETT



¹ R. ARAV, Bethsaida, *Qadmoniot* 32/2 (118), 1999, 78-91 (hebr.).

² ARAV, *op. cit.*, 84.

³ *loc. cit.*

⁴ G. THEUER, *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas*, OBO 173, Freiburg/Schweiz-Göttingen 2000, 382. Dem entspricht auch die Graphie der Zeichen, vgl. etwa die aramäische Stele von Tel Dan (*Qadmoniot* 26/3-4, 1993): vertikale Streckung des ם und kurze Oberlänge des ל.

⁵ Ein graphisch ganz ähnliches Element auf einem Krug aus Tel Haror ist in *Qadmoniot* 24/1-2 (93-94), 1991, 18 angezeigt. Diese Inschrift wird an anderer Stelle gesondert behandelt werden.

⁶ ARAV, *op. cit.*, 85.

und O. KEEL als Stierkopf auf einem Gestell, mit Schwert und einer kleinen, vierblättrigen „Rosette“ erkannt und als Mondgott identifiziert werden kann.⁷ Der Stierkopf ist dabei soweit stilisiert, dass er nur wenig über die Breite des senkrechten Pfostens hinausweicht.⁸ Seine Hörner bilden einen oben fast geschlossenen Kreis.⁹ Dem entspricht genau der obere Teil des fraglichen Schriftzeichens. Auf der Nachzeichnung, falls eine entsprechend exakte Wiedergabe angestrebt wurde, scheint es so, als träfen sich am oberen Ende des Kreises zwei Spitzen. Das „Gestell“ hat im Falle des Schriftzeichens nur zwei, horizontale „Arme“.¹⁰ Auf der Stele sind dagegen vier, nach unten abgebogene Arme dargestellt, und die Vierzahl spielt bei der Deutung als Mondgott nach BERNETT/KEEL eine entscheidende Rolle. Bei den Vergleichsobjekten sind in dieser Hinsicht zwei genaue Entsprechungen zur Beth-Saida-Stele zu verzeichnen, zweimal vier schräg nach unten verlaufende Arme, und eine Darstellung mit tatsächlich nur zwei, ebenfalls schräg nach unten verlaufenden Armen.¹¹ Das Schwert ist nicht immer vorhanden.¹² Im Falle des zweiarmligen Gestells ist auch die Rosette nicht, wie überall sonst, unmittelbar am Gestell angefügt, sondern davon isoliert als gesondertes Bildmotiv ausgeführt. Daher muss auch das Fehlen der an sich als „konstitutiv“ zu geltenden Rosette bei unserem Schriftzeichen nicht allzu schwer gewertet werden.¹³

Bestätigend kommt noch die Fundsituation des Krugfragments hinzu. Es befand sich in einer der Kammern des Stadttores, und zwar in Kammer 4, an deren Außenseite die besagte Stele aufgestellt war.¹⁴ Zusammen mit dem Krug wurden in derselben Kammer Räuchertassen gefunden, die die kultische Funktion des Ensembles unterstreichen.¹⁵

Die Graphie des zunächst rätselhaften Zeichens, im Verbund mit dem Fundkontext, drängt also zu dem Schluss, dass es sich um eine vielleicht leicht vereinfachte Abbildung desselben Gottes handelt, der zur selben Zeit am selben Ort auf der Stele dargestellt war. Anders als ein *ʿnh*-Zeichen fügt sich unsere Deutung perfekt zum Wortlaut der Inschrift „zu Gunsten des Gottes X“. Das Zeichen steht piktografisch für den Namen der Gottheit, den wir leider nicht eindeutig angeben können.¹⁶

Mit der Verwendung eines Piktogramms innerhalb eines Alfabettexites wird ein Phänomen berührt, das über diese Kurznotiz hinausweist und an anderer Stelle behandelt werden soll.

⁷ M. BERNETT/O. KEEL, *Mond, Stier und Kult am Stadttor. Die Stele von Betsaida (et-Tell)*, OBO 161, Freiburg/Schweiz-Göttingen 1998.

⁸ Die mittlere Abbildung ARAV, *op. cit.*, 85 unten, ist ungenau.

⁹ Bei Vergleichsexemplaren, ARAV, *op. cit.*, 86, rechts oben und unten = BERNETT/KEEL, *op. cit.*, 104,105, erscheinen die Hörner in zwei Fällen ebenso kreisrund und zudem oben geschlossen.

¹⁰ Das Zeichen überschneidet unten die beiden Rillen, von denen die obere nach Ausweis der Nachzeichnung gerade im Schnittbereich horizontal zum Zeichen verläuft. Ob sich hier vielleicht ein zweites, tieferes Armpaar verbirgt, indem es genau mit der Rille zusammenfällt, könnte wohl nur am Original überprüft werden.

¹¹ *loc. cit.*; BERNETT/KEEL, *op. cit.*, 103-107, bes. Abb. 14c.

¹² BERNETT/KEEL, *op. cit.*, 105-107 Abb. 13, 14b,c,d.

¹³ BERNETT/KEEL, *op. cit.*, 27.

¹⁴ vgl. ARAV *op. cit.*, 82, Plan unten rechts; BERNETT/KEEL, *op. cit.*, 100 Abb. 7.

¹⁵ ARAV *op. cit.*, 84; BERNETT/KEEL, *op. cit.*, 101 Abb. 9.

¹⁶ Im aramäischen Bereich kommen nach THEUER, *op. cit.*, 387ff. der akkadische *Šin* oder die aramäische Version *šbr* in Frage. Ihr Vorschlag, dass die einschlägigen Stelen auf den aramäischen Hauptgott Hadad zu beziehen seien, scheint mir nicht zwingend. Andererseits spricht m.E. nichts dagegen, mit R. ARAV/R. FREUND, in: *BAR* 24/1, 1998, 42, dem hier angesprochenen Mondgott gleichzeitig die Funktion eines Schutz- und vielleicht auch des Hauptgottes von Beth Saida zuzusprechen

Erstmals unter Quirinius! Zum Verständnis von Lk 2,2

Michael Wolter - Bonn

I

1. Vor einigen Jahren hat Klaus Haacker in dieser Zeitschrift einen Vorschlag zum Verständnis von Lk 2,2 vorgelegt.¹ Im einzelnen ging es dabei um die Übersetzung von πρώτη, mit dessen Hilfe Lukas die von Augustus dekretierte ἀπογραφή näher bestimmt. Als Bezugsgröße dieser Näherbestimmung nennt er in einer seiner den Gang der Handlung erläuternden auktorialen Zusatzinformationen² die Amtszeit des Legaten (Publius Sulpicius) Quirinius, der seit 6 n. Chr. die Statthalterschaft über die im Jahre 64 v. Chr. durch Pompeius geschaffene römische Provinz Syria innehatte: αὕτη ἀπογραφή πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου³. Von ihm ist aus verschiedenen Notizen bei Josephus bekannt, dass er nach der Absetzung des Herodessohnes Archealus und nachdem dessen Herrschaftsgebiet (Judäa, Samaria und Idumäa) der Provinz Syrien zugeschlagen worden war, den Auftrag erhielt, einen Census zur Erhebung des Besitzstandes der Bevölkerung durchzuführen und das Eigentum des Archelaus zu verkaufen (Ant. 17,355; 18,1-3; s. auch 20,102; Bell. 2,117f; 7,253). In Ant. 18,26 datiert Josephus diesen Census in das 37. Jahr nach der Schlacht bei Actium (31 v.Chr.), d.h. in die Jahre 6/7 n.Chr.⁴ In den unmittelbaren zeitlichen Zusammenhang dieser Vorgänge datiert Lukas die Geburt Jesu (Lk 2,4-7). Haacker geht von der richtigen Beobachtung aus, dass sich diese Zeitangabe mit der

¹ K. Haacker, Erst unter Quirinius? Ein Übersetzungsvorschlag zu Lk 2,2, BN 38/39 (1987) 39-43.

² Vgl. dazu S.M. Sheeley, Narrative Asides in Luke-Acts, Sheffield 1992 (JSNT.SS 72).

³ Vgl. die sprachliche Parallele zu dieser Formulierung der Datierung bei Josephus, Bell. 1,20; nach dem Tod des Herodes geriet das Volk in Aufruhr Αἰγυπτίου ... Ῥωμαίων ἡγεμονεύοντος; s. auch Ant. 15,345; Vita 347; Lk 3,1.

⁴ Vgl. dazu E. Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. A New English Version, rev. and ed. by G. Vermes/F. Millar, Edinburgh, I 1973, 399-427; H. Braunert, Der römische Provinzialcensus und der Schätzungsbericht des Lukas-Evangeliums, in: ders., Politik, Recht und Gesellschaft in der griechisch-römischen Antike, Stuttgart 1980, 213-237; J. Lawrence, Publius Sulpicius Quirinius and the Syrian Census, RestQ 34 (1992) 193-205; B. Palme, Die ägyptische κατ' οἰκίαν ἀπογραφή und Lk 2,1-5, ProBi 2 (1993) 1-24; M. Hirschmüller, Der Census des Quirinius nach der Darstellung des Josephus, JETH 8 (1994) 33-68; K. Rosen, Jesu Geburtsdatum, der Census des Quirinius und eine jüdische Steuererklärung aus dem Jahre 127 nC, JAC 38 (1995) 5-15; K.-S. Krieger, Die Historizität des Census des Quirinius, BN 87 (1997) 17-23.

im Matthäusevangelium überlieferten Datierung der Geburt Jesu in die Regierungszeit Herodes d.Gr. (vgl. Mt 2,1.22) schlechterdings nicht vereinbaren lässt, und wendet sich dabei nicht nur gegen alle Versuche, den chronologischen Widerspruch zwischen den beiden Evangelien zu harmonisieren. Darüber hinaus hält er es auch nicht für ausgeschlossen, dass Lukas durch die besondere Art und Weise der Datierung sogar einen gezielten „Korrekturvorschlag ... zu der ihm bekannten anderslautenden Tradition“ (sc. wie sie bei Mt überliefert wird) zum Ausdruck bringen wolle (43). Er sieht in πρώτη „eine Negation angedeutet“ (ebd.) und möchte die Ordinalzahl darum im Sinne von „erst“ (42), d.h.: „nicht vor (Quirinius ist der Census und mit ihm die Geburt Jesu anzusetzen!)“ (43; Hervorhebung von mir, M.W.), verstehen.

Zur Begründung verweist Haacker auf Josephus, Ant. 7,67, wo er Josephus behaupten sieht, „David habe die Jebusiter aus Jerusalem vertrieben, und zwar πρώτος“ (42). Weil bei Josephus danach (und im Widerspruch zur biblischen Überlieferung) die Jebusiter mit Ausnahme Araunas, der bzw. dessen Grundstück für den Tempelbau gebraucht wird (Ant. 7,69), keine Jebusiter mehr in Jerusalem erwähnt werden, sieht Haacker David „bei Josephus zum eigentlichen Vollender der Landnahme (werden), indem er endlich die Reste der Jebusiter vertreibt“ (42; Hervorhebung von mir, M.W.), und so kommt er für Josephus, Ant. 7 zu dem Ergebnis: „Das πρώτος Δαυίδης von § 67 kann vor diesem Hintergrund nur bedeuten: 'Erst David' (und keiner vor ihm) 'vertrieb die Jebusiter aus Jerusalem'“ (42). Im Sinne dieser „Bedeutungsmöglichkeit von πρώτος“ sei auch πρώτη in Lk 2,2 zu verstehen (ebd.).

2. Obwohl Haacker in der Sache, d.h. in Bezug auf den unausgleichbaren Widerspruch zwischen Matthäus und Lukas unbedingt Recht zu geben ist⁵, lassen sich sein Übersetzungsvorschlag zu πρώτη in Lk 2,2 und die sich daran anschließende Erwägung, Lukas wolle die in Mt 2 überlieferte Tradition korrigieren, nicht halten. Dies hat seinen Grund vor allem darin, dass Haacker den Sinn von Josephus, Ant. 7,67 unzutreffend wiedergibt.

Josephus erzählt zunächst in 7,65 von David⁶:

Ἐκβαλὼν δὲ τοὺς Ἰεβουσαίους ἐκ τῆς ἄκρας καὶ αὐτὸς ἀνοικοδομήσας τὰ Ἱεροσόλυμα πόλιν αὐτῆν Δαυίδου προσηγόρευσε, καὶ τὸν ἅπαντα χρόνον ἐν αὐτῇ διέτριβε βασιλεύων.

⁵ Vgl. u. Abschn. II.1.

⁶ Ich gebe die Texte im Folgenden nach der Edition von B. Niese (rec.), Flavii Iosephi opera, 6 Bde., Berlin 1888-95.

Im Anschluss daran berichtet Josephus von Davids Bautätigkeit in Jerusalem und kommt dann in 7,67 noch einmal auf die bereits in § 65 gegebene Information zurück:

πρῶτος οὖν Δαυίδης τοὺς Ἰεβουσαίους ἐξ Ἱεροσολύμων ἐκβαλὼν ἀφ' ἑαυτοῦ προσ-
ηγόρευσε τὴν πόλιν.

Als neue, über § 65 hinausgehende Information teilt Josephus also mit, dass David das dort Erzählte πρῶτος tat – die Frage ist nur: Worauf ist dieses Wort in § 67 zu beziehen? Haacker verknüpft es mit dem Partizip ἐκβαλὼν⁷ und kommt zu der oben referierten Interpretation. Damit dürfte er jedoch den Aussagewillen des Textes verfehlen, denn Josephus fährt fort (§ 67):⁸

Zur Zeit Abrahams (ἐπὶ γὰρ Ἀβράμου), unseres Vorfahren, wurde sie Σόλυμα genannt; danach (μετὰ ταῦτα) aber αὐτὴν [φασὶ τινες, ὅτι καὶ Ὀμηρὸς ταῦτ'] ὠνόμασεν Ἱεροσόλυμα· τὸ γὰρ ἱερῶ [ἱερὸν?] κατὰ τὴν Ἑβραίων γλώτταν ὠνόμασε [τὰ Σόλυμα] ὃ ἐστὶν ἀσφάλεια.

Josephus berichtet hier also, wie Jerusalem in der Zeit genannt wurde, bevor David dieser Stadt seinen eigenen Namen gab und sie zur „Stadt Davids“ (vgl. erstmals 1.Kön 2,10) machte. Die Zeitbestimmung πρῶτος korrespondiert dabei mit den Zeitbestimmungen des folgenden Satzes (ἐπὶ ... Ἀβράμου τοῦ προγόνου und μετὰ ταῦτα), in dem es um die Frage geht, wann Jerusalem resp. "Stadt Davids" wie genannt wurde. Das hat nun wiederum zur Folge, dass πρῶτος gegen Haacker und die LCL-Übersetzer nicht auf das Partizip ἐκβαλὼν, sondern auf das Prädikat des Hauptsatzes (προσηγόρευσε) zu beziehen ist. Der Text von Josephus, Ant. 7,67 ist darum zu übersetzen: „Als erster nannte David, der die Jebusiter aus Jerusalem vertrieben hatte, die Stadt nach sich selbst.“

Hinzu kommt noch, dass sich am Ende des 6. Buches des „Jüdischen Krieges“ ein aufschlussreiches Gegenstück zu diesem Verständnis des Satzes findet, wo Josephus nach dem Bericht über die Zerstörung Jerusalems Josephus einen kurzen Rückblick auf die Geschichte Jerusalems liefert (435-442). In diesem Zusammenhang heißt es in § 438:

⁷ Er wird in dieser Hinsicht (sc. dass πρῶτος auf ἐκβαλὼν zu beziehen sei) unterstützt vom Übersetzer dieser Stelle in der Loeb Classical Library: „Thus David, who was the first to drive the Jebusites out of Jerusalem, named the city after himself“.

⁸ Zu den textkritisch umstrittenen Formulierungen vgl. H.St.J. Thackeray/R. Marcus, Josephus, Jewish Antiquities, London, V 1934, 394f Anm. a.

Der erste Erbauer war ein kanaanäischer Fürst, der in der Landessprache 'gerechter König' genannt wurde; das war er auch in der Tat. Dieser diente Gott als erster Priester⁹ καὶ τὸ ἱερὸν πρῶτος δειμάμενος Ἱεροσόλυμα τὴν πόλιν προσηγόρευσεν Σόλυμα καλουμένην πρότερον.

Der Satz, um den es hier geht, weist einerseits recht weitgehende Übereinstimmungen mit Ant. 7,67 auf: πρῶτος, ein Participium coniunctum (dort: τοὺς Ἰεβουσαίους ... ἐκβαλὼν; hier: τὸ ἱερὸν ... δειμάμενος); Information über die Benennung Jerusalems mit προσηγόρευσε(v); eine Notiz über den früheren Namen der Stadt. Der entscheidende Unterschied zwischen den beiden Texten ist aber die Differenz in der Wortstellung: In Bell. 6,438 steht πρῶτος im Unterschied zu Ant. 7,67 in geschlossener Wortstellung innerhalb des Participium coniunctum, wodurch dann auch allererst sein Bezug auf das Partizip δειμάμενος sichergestellt wird, und darum ist hier zu übersetzen: „... der auch als erster ein Heiligtum baute und die Stadt Hierosolyma nannte, die vorher Solyma hieß“.

II

1. Trotz der vorstehenden Kritik ist Haacker aber darin Recht zu geben, dass Lukas zwischen dem ersten und dem zweiten Kapitel einen größeren Zwischenraum verstreichen lässt und in 2,1 mit ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις auf den in 1,80 summarisch in den Blick genommenen Zeitraum des Heranwachsens Johannes' des Täufers verweist; in diesem Zeitraum lässt er auch – das sollen jedenfalls die Leser imaginieren – Maria schwanger werden.¹⁰ Es gibt darum keinerlei Schwierigkeiten, die von Lukas erzählte und die reale Chronologie der Ereignisse miteinander in Einklang zu bringen: In der Regierungszeit Herodes' d.Gr. empfängt Maria die Ankündigung, dass sie vom heiligen Geist schwanger werden wird (1,35); zur Zeit des Census, der unter Quirinius durchgeführt wird (in der absoluten Chronologie ca. 10 Jahre nach dem Tod des Herodes), ist sie schwanger (2,5). Die Datierung des Census lässt sich von daher sogar als gezielte Herstellung eines mehrjährigen zeitlichen Abstands zwischen der Geburtsankündigung und ihrer Realisierung verstehen. – Haackers Kritik an den Versuchen, den Quirinius-Census - u.a. auch mit Hilfe eines grammatisch durchaus möglichen komparativischen Verständnisses von πρώτη – vorzudatieren¹¹ (41), erfolgt darum völlig zu Recht.

⁹ Übersetzung nach: Flavius Josephus, De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg Griechisch und Deutsch, hg. u. mit einer Einleitung sowie mit Anmerkungen versehen v. O. Michel u. O. Bauernfeind, Darmstadt, II/2 1969, z.St.

¹⁰ Vgl. dazu den Nachweis in: M. Wolter, Wann wurde Maria schwanger? Eine vernachlässigte Frage und ihre Bedeutung für das Verständnis der lukanischen Vorgeschichte, in: Von Jesus zum Christus. FS Paul Hoffmann, Berlin/New York 1998 (BZNW 93) 405-422.

¹¹ Vgl. neuerdings auch J. Nolland, Luke, Dallas, I 1989 (WBC 35A), z.St.

2. Damit ist aber noch nicht die Frage beantwortet, wie das immer noch schwierige πρώτη in seinem Verhältnis zum Genitivus absolutus ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου und damit der gesamte Satzbauplan von Lk 2,2 insgesamt zu verstehen sind. Für die Bildung von Syntagmen mit denselben Begriffen lassen sich einige außerneutestamentliche Parallelen anführen:

Josephus, Ant. 8,12 über den Hohenpriester Zadok: ὁς πρῶτος ἐπὶ Δαυίδου τοῦ βασιλέως ἀρχιερεὺς ἐγένετο.¹²

Andocides, Myst. 14: πρώτη μὲν, ὧ ἄνδρες, μήνυσις ἐγένετο αὕτη ὑπὸ Ἀνδρομάχου κατὰ τούτων τῶν ἀνδρῶν.

Xenophon, Hell. 5,1,35: Für die Lakedaimonier, die Athener und die Verbündeten ... αὕτη πρώτη εἰρήνη ἐγένετο.

Thucydides, Hist. 1,55,2: αἰτία δὲ αὕτη πρώτη ἐγένετο τοῦ πολέμου τοῖς Κορινθίοις ἐς τοὺς Ἀθηναίους.

Dio Cassius, Hist. Rom. 43,46,3: πρῶτον μὲν δὴ τότε τοῦτο παρὰ τὸ καθεστηκὸς ἐγένετο.

Obwohl keiner dieser Belege der lukanischen Formulierung exakt entspricht, können wir mit ihrer Hilfe doch recht deutlich erkennen, welche Information Lukas seinen Lesern vermitteln will: Es handelt sich bei der angesprochenen ἀπογραφὴ um einen erstmaligen Census, und er fand zur Zeit der syrischen Statthalterschaft des Quirinius statt. αὕτη [ἡ] ἀπογραφὴ ist das Subjekt des Satzes, πρώτη ἐγένετο ist das Prädikat, und der Genitivus absolutus ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου gibt den Zeitraum an, in dem dieser erste Census durchgeführt wurde.¹³

3. Gleichwohl lässt sich auch dieses Verständnis von Lk 2,2 nur partiell mit unseren außertextuellen historischen Informationen über den Census zur Deckung bringen: Unklar bleibt vor allem, in welcher Hinsicht der Census, der Joseph dazu veranlasste, unter Mitnahme seiner Verlobten nach Bethlehem zu reisen (V.4), "der erste" gewesen sein sollte. Hier können wir nur spekulieren, denn es ist nicht damit zu rechnen, dass Lukas über dieselben historischen Kenntnisse verfügte wie wir¹⁴. V.1-2 sind so formuliert, dass Lukas ganz offensichtlich den Eindruck ver-

¹² Ähnlich auch Aristoteles, Ath. 28,2: ἐξ ἀρχῆς μὲν γὰρ καὶ πρῶτος ἐγένετο προστάτης τοῦ δήμου Σόλων (s. auch ebd. 1,2)

¹³ So auch die meisten Kommentare und Untersuchungen; vgl. z.B. J.A. Fitzmyer, The Gospel According to Luke, Garden City/NY; I 1981 (AncB 28) 391; W. Radl, Der Ursprung Jesu. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas 1-2, Freiburg u.a. 1996 (HBSt 7) 142. Es soll also gerade nicht gesagt werden, dass es sich hierbei um die erste einer Mehrzahl von Quirinius durchgeführten ἀπογραφαί handelte (gegen W. Wiefel, Das Evangelium nach Lukas, Berlin 1988 [ThHK 3] 67).

¹⁴ Vgl. auch die anachronistische Einordnung des Judas Galilaeus und dessen Widerstand gegen den Census in Act 5,37 (vgl. auch Anm. 17): Lukas lässt ihn chronologisch auf den Aufstand des Theu-

mitteln will, dass es sich hierbei (a) um einen reichsweiten Census handelte, dass er (b) erstmalig durchgeführt wurde und dass dies (c) zur Zeit der syrischen Statthalterschaft des Quirinius erfolgte. Nun wissen wir, dass ein erstmaliger Census zur Zeit des Quirinius eben nur in Judäa durchgeführt wurde, und mit diesem geographischen Bezug ergeben die beiden letztgenannten Angaben auch einen guten Sinn.¹⁵ In der frühen Kaiserzeit wurde nämlich damit begonnen, in neu eingerichteten Provinzen als eine der ersten Verwaltungsmaßnahmen einen sog. „Initialzensus“¹⁶ zum Zweck der Steuerfestsetzung durchzuführen. Es wäre dann diese Erstmaligkeit der in Judäa im Jahre 6 n. Chr. durch Quirinius in Judäa durchgeführten Besitzstandsschätzung, die ihren Niederschlag in dem πρῶτῃ gefunden hätte. Josephus berichtet in Ant. 18,3f, dass die Bevölkerung Judäas über die Nachricht von den beabsichtigten Registrierungen (ἐπὶ ταῖς ἀπογραφαῖς) aufgebracht war, sich dann aber fügte, während eine durch Judas Galilaeus angeführte Widerstandsbewegung die Aktion heftig bekämpfte¹⁷. – Gleichzeitig deutet die Zählung aber auch an, dass es nicht bei diesem einen Census geblieben sein könnte. Hiervon haben wir zwar keine Nachrichten, doch ausgeschlossen ist dies nicht, denn es gibt Belege dafür, dass derartige Census-Maßnahmen durchaus wiederholt werden konnten.¹⁸ Eine wertvolle Quelle dafür ist die Besitzstandserklärung der Babatha, die aus Anlass einer „im 22. Jahr der neuen Provinz Arabia“ (127 n. Chr.) durchgeführten Besitzstandserhebung abgegeben wurde.¹⁹ – Mit Sicherheit um eine Fehlinformation handelt es sich jedoch, wenn Lukas behauptet, Augustus habe angeordnet, „dass alle Welt geschätzt würde“ (V.1b), denn ein Provinzial-Census ist niemals in allen Provinzen des römischen Reiches gleichzeitig vorgenommen worden.²⁰ Vielleicht könnte diese Auskunft aber auch ein Reflex dessen sein, dass die *census* in den kaiserlichen Provinzen – und

das folgen, obwohl dieser nach Josephus, Ant. 20,97-99 erst zur Zeit des Statthalters Cuspius Fadus (44-46 n. Chr.), also fast 40 Jahre später, stattfand.

¹⁵ Vgl. P.A. Brunt, *The Revenues of Rome*, JRS 71 (1981) 163-172, hier: 164.

¹⁶ F.M. Ausbüttel, *Die Verwaltung des römischen Kaiserreiches*, Darmstadt 1998, 78. – Es handelt sich hierbei um einen reinen Provinzialzensus, der nur die *peregrini* erfasste und darum nicht mit den *census* der Reichsbürger verwechselt werden darf, die Augustus in den Jahren 28 v. Chr., 8 v. Chr. und 14 n. Chr. durchführen ließ; vgl. *Res Gestae* 8; Sueton Aug. 27,5; s. auch W. Kubitschek: PRE 3/2, 1918f; Braunert, *Provinzialzensus* (s. Anm. 4) 214ff.

¹⁷ S. auch Act 5,37; Josephus, Ant. 20,102; Bell. 2,117f 433; 7,253; Judas forderte μὴ ποιεῖσθαι τὰς ἀπογραφάς; dazu: M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden ²1976 (AGJU 1) 79ff.

¹⁸ Vgl. Ausbüttel, *Verwaltung* (s. Anm. 15) 79; zu Ägypten: Palme, *ΑΡΟΓΡΑΦΗ* (s. Anm. 4) 2ff; ders., *Neues zum ägyptischen Provinzialzensus*, ProBi 3 (1994) 1-7.

¹⁹ Pap. Yadin 16, in: *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters. Greek Papyri*, ed. N. Lewis, Jerusalem 1989, Nr. 16 (Zitat Zl. 9f); vgl. dazu ausführlich Rosen, *Geburtsdatum* (s. Anm. 4).

²⁰ S. auch Schürer, *History* (s. Anm. 4) 407ff; Palme, *Neues* (s. Anm. 17). – Einen Überblick über die 1981 bekannten Provinzialzensusse gibt Brunt, *Revenues* (s. Anm. 14) 171f.

um eine solche handelte es sich auch in dem von Quirinius verwalteten Gebiet – von den jeweiligen Statthaltern immer nur aufgrund einer besonderen kaiserlichen Ermächtigung durchgeführt werden konnten²¹. Aber wahrscheinlich ist diese historisierende Vermutung auch noch zu optimistisch, setzt sie doch bei Lukas reichlich intime Kenntnisse über die römische Provinzialverwaltung voraus. Darüber hinaus hat der pointierte Bezug auf Augustus als den Herrscher über das gesamte Imperium Romanum in V.1 natürlich in erster Linie eine theologische Bedeutung²², soll er doch die Ebene signalisieren, auf der die Erzählung im Folgenden anzusiedeln ist: Nachdem Kap.1 durch V.5 als Fortsetzung der Geschichte Israels kenntlich gemacht wird, signalisiert Lukas durch die Nennung des römischen Kaisers in 2,1, dass er ab jetzt Weltgeschichte schreibt.

²¹ Vgl. Braunert, Provinzialzensus (s. Anm. 4) 219.223f; D. Kienast, Augustus, Darmstadt 1982, 332f.

²² Vgl. dazu die Kommentare zur Stelle.

Pregnancy and Birth in the Bible and Ancient Egypt (Comparative Study)

Pnina Galpaz-Feller - Jerusalem

Birth is considered a joyous occasion in ancient writings. It is a commandment that contains within the possibility of settling the world. The joy of birth is mixed with pain „I will greatly multiply the pain of your childbearing; in sorrow shall you bring forth children“ (Genesis 3:16). This contrast highlights a unique aspect of a process which involves conflicting earthly forces: joy and pain, in addition to heavenly forces: God's intervention. Birth and pregnancy are mentioned often in the Bible although because of their frequency, there is no detailed description of actual births. Details of birth and pregnancy are only learned from occasional hints.

A similar difficulty arises in the collection of sporadic Egyptian sources. Important studies on pregnancy and birth in ancient Egypt were written, but they rely on diverse Egyptian literature. The documentation is taken from various spheres: myths, medical papyri, wisdom taught from the books of the dead, letters and tombstones, in addition to archeological findings¹.

Pregnancy and birth are mentioned in various Biblical texts: legal writings, Biblical narratives, prophecies and in the books of wisdom and was also researched in depth in various studies.²

This paper will try to focus on the similarities and differences in the perspectives on conception, the meaning of fertility and birth between the two neighboring cultures by reviewing attitudes toward the woman giving birth and the husband during the birth.

Infertility

Biblical writings show how important it was for every married couple to have children. It may even be said that the purpose of the marriage was to produce offspring. Prior to her marriage, a bride often received her family's blessing that she produce many offspring (Genesis 24:60). God blessed the patriarchs with numerous offspring, because only then could his promise to Abraham to make him the father of many nations (Genesis 17:4-8) be realized. Offspring are perceived as a person's pride (Proverbs 17:6) and as his reward from God (Psalms 127:3).

The first commandment Israel was given was to be fruitful and multiply (Genesis 1:28). This blessing is repeated after the great flood (Genesis 9:1-7). The first mother is called Hava (from the Hebrew root for the word life, *hai*) the mother of all living things (Genesis 3:20). Her name is linked to life, the giving of life.³

¹ There are several medical papyri which contain sections on fertility: Ebers papyrus, Kahun papyrus, Edwin Smith Papyrus, Carlsberg no. VIII, Chester Beatty, Berlin papyrus. For further information see B. Watterson, *Women in Ancient Egypt*, A. Stutton Press, London, 1991, p. 75-76, 84-93; G. Robins, *Women in Ancient Egypt*, London 1993, British Museum Press, p. 75-91; J.M. Stevens, 'Gynaecology from Ancient Egypt', *Medical Journal of Australia*, 2, 1975, p. 949-952.

² Y. Zakovitch, „Between have no fear for it is another boy for and have no fear for you have born a boy,“ A Study of Parallels, *Eleventh World Congress of Jewish Studies*, 1944, pp. 9-16; Y. Amit, „There was a certain man... who's name was....“ Variation of Editing and its Purposes, *Beit-Mikra*, 30, 1995, pp. 388-399; Y. Amit, „Am I not more devoted to you than ten sons?“ (Samuel 1:8), *A feminist Companion to Samuel and Kings*, Brenner, A. (ed.), Sheffield, 1994, p. 68-76.

³ G.R. Driver, 'Hebrew Mothers', *ZAW* 67, 1955, p. 246-248. We learn about the importance of birth from the Bible's attitude towards motherhood and from the emphasis places in it on the special mother-child relationship;

Often the Biblical author casually notes a birth „and she conceived and she bore“ primarily as part of genealogical lists. Occasionally divine intervention is highlighted more, as in events with underlying theological motives such as „I have acquired a child from the Lord“ (Genesis 4:1) and „For God has appointed me another seed“ (Genesis 4:25).

Divine intervention intensifies with each visit to the barren. Jacob says to Rachel: „Am I in the place of God who has withheld from you the fruit of the womb“ (Genesis 30:2). The barren woman is told of the coming birth by an angel, messenger, man of God, etc. For example: the Shunamite woman and Elisha (Kings II 4:18-14), Sara and the angels (Genesis 18:9-14), the angel and Manoaah's wife (Judges 13:16), the story of Hanna (Samuel I 1:17) and a similar idea recurs in the story of Hagar (Genesis 16:11) and in the words of the prophet Isaiah (7:14; 8:3). The barren woman is miserably unhappy. In order to further emphasize her pain, the motif of the prolific mother is repeatedly contrasted with the barren mother as in the cases of Hagar, Sara, Rachel, Leah, Hanna and Prina.

The barren woman, in her despair, prays to God and with the help of prayer hopes to be answered. God remembers the barren woman's prayer, i.e., „And God remembered Rachel...“ (Genesis 30:22-23), in the story of Hanna, „And God remembered her“ (Samuel I 1:19) and in the story of Rebecca, the Bible stresses that God was answering Isaac's prayer (Genesis 25:21).

Divine intervention in remembering the plight of the barren is also expressed in the children's names. Using hints and secrets, the Biblical author is relaying a clear theological message – due to God's will the barren woman conceived or as in the case of Michal, daughter of Saul, her fate is sealed „And Michal, the daughter of Saul, had no child to the day of her death“ (Samuel II 6:23). The story of Ruth and Boaz on the threshing floor (Ruth, chapter 3) as well as the story of Lot and his daughters (Genesis 19:30-38) highlight various attempts to circumvent the problem of no offspring⁴.

The problem of a lack of children could surely have been easily solved through divorce, whereby each spouse is free to choose another spouse. This could be done either by marrying someone else or by preserving the marital framework and resolving the problem of no children with the help of another woman (alternate mother). Examples of this appear in the story of Sara and Hagar and when Rachel does not have children and is jealous of her sister, Leah, she brings her maid, Bilha to Jacob (Genesis 30:3). Leah does the same after she has already borne four children – she gives her maid, Zilpa, to Jacob (Genesis 30:9). In all of the stories described in the Book of Genesis, the initiative to expand the family comes from the primary woman. It should be noted that the relationship between the husband and maid is not a marriage relationship. Another way of solving the problem of infertility was via a polygamous marriage. Yet another way of having offspring was via adoption. Within the collection of Biblical laws there are no specific laws for adoption. The Biblical family is based on family name and blood relationships and the institution of adoption is contrary to this approach. That is apparently why the Bible does not specifically mention laws of adoption⁵.

J.S. Ackerman, The Literary Context of the Moses Birth Story (Ex. 1-2), *Literature Courses of Biblical Narratives* Vol. 1, Nashville Abingdon Press, New York, 1974, pp. 74-119.

⁴ Y. Zakovitch, The Life of Samson (Judges 13-16), A Critical Literary Analysis, Jerusalem, 1982, p. 73; Y. Zakovitch, Through the Looking Glass: Reflections on Stories in the Bible, Hakibbutz Hameuchad, 1995, pp. 23-26, 30-33, 37-39; Y. Amit, Op. Cit., 1994, p. 68-76; Y. Amit, op. cit., 1995, pp. 388-399.

⁵ J. Van Seters, The Problem of Childlessness in Near Eastern Law and the Patriarchs of Israel, *JBL* 87, 1968, 401-408; S. Paul, The Patriarchate in the Light of the Nuzi Documents, in *Dine Israel*, Vol. II, Tel Aviv, 1970, pp. 23-28. G.H. Tigay, Adoption, *Eretz Israel*, 11, 1971, pp. 289-301; S. Paul, Adoption Formulae, *Eretz Israel*,

In Egypt, nature and the lives of man and the gods are intertwined. Natural phenomena were, in the eyes of the ancient Egyptian, a reflection of the life cycles of man and the gods, of the processes of conception, birth, life and death. The unique physical conditions of the Nile valley fashioned the Egyptians' patterns of religious thought. They compared a woman's organs and life cycle to events in nature. According to this perception, the womb is compared to lower Egypt and conception, birth, life and death are linked to the Nile which symbolizes the growth of flora and the development of life. A song of praise to the Nile expresses part of the harmonious divine order. The act of bowing to the Nile also encompasses in it a song of praise to man⁶. The great importance attributed by the Egyptians to childbearing is evident in the art, wall drawings and sculptures depicting family scenes. Parents are portrayed standing behind their children. Occasionally, young children are seated on their parents' laps or on low stools – scenes reminiscent of the text in Psalms (128:3) „Your wife shall be like a fruitful vine in the recesses of your home, your children like olive saplings around your table.“ In the instructions in the Egyptian book of wisdom, we read:

Take a wife while you are young,
That she make a son for you;
She should bear for you while you are youthful.
It is proper to make people.
Happy the man whose people are many.
He is saluted on account of his progeny.⁷

„Let it be that women bear sons and daughters and are not childless.“ In Petahotep's instructions it is written: do not argue against the lack of children – a precept indicating the emptiness felt in the absence of fertility. The desire for offspring is evident in an Egyptian blessing. A woman should give birth to sons and daughters and not be barren⁸. Despite the great importance the Egyptians attributed to fertility, Egyptian documents offer no specific encouragement to have many children similar to the Biblical command of „be fruitful and multiply.“ It is known that the aristocracy was familiar with the use of contraceptive methods. These methods combined medical knowledge with magical utterances. Contraceptives were given only to women.

The longing for offspring is evident in the considerable attention given to the topic of barrenness and fertility in medical papyri. They include, for example, a series of evaluations of a woman's ability to conceive.

To tell a women who will give birth from and one who will not...

Most diagnoses are based on the assumption that a fertile woman has a clear passage from the vagina to the rest of her body organs.

14, 1978, pp. 31-36; E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, Longmans Green, London, New York, 1944, p. 265.

⁶ W. Westendorf, *Geburt*, LÄ II, 1977, p. 459-462; W. Westendorf, *Schwangerschaft*, LÄ V, 1984, p. 757.

⁷ M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, Vol. II, Berkeley, Los Angeles, London, 1976, p. 136.

⁸ A. Erman, *Life in Ancient Egypt*, Dover Publications, 1971, p. 152; M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature I*, Berkeley, Los Angeles, London, 1975. The Instruction of Prince Hardjedef, p. 58; The Instruction of Ptahhotep, p. 69.

For example, in the Kahun papyrus⁹:

A crushed plant is mixed with milk of a woman who has given birth to a boy. If another woman drinks it and vomits, she will give birth. If she emits wind, she will never give birth.

The Kahun papyrus relates the case of a woman who wishes to bear children. Her desire to conceive is considered a physical ailment. There are descriptions of anguish and depression in women unable to conceive. The medical papyri describe a case, referred to as difficult, of a woman who lies in bed and does not want to get up. Alongside, the description of the case, the diagnosis is listed – desire to conceive. The remedy – a special potion promoting conception¹⁰. Many of the potions used to prevent infertility contain bededu-ka, a type of watermelon linked to fertility in Egyptian mythology. According to the Egyptian myth, when Seth was courting Isis, he appeared in the form of an ox. During his tireless wooing of Isis, he experienced serious frustration. He masturbated, spilled his seed on the ground and this particular type of watermelon was germinated from that¹¹.

Another way of asking for offspring is praying in a temple, something which is reminiscent of Hanna's prayer. A late Egyptian story dating from the Roman era and called *Setne khamwas and si osire* lacks its opening, but from what follows it is almost certain that it tells of Setne and his wife who hope to bear offspring. According to the material in our hands, Setne's wife is described as lying in a temple in the hope that her prayer will be answered. She remains in the temple to sleep and hears a voice command her:

Find a melon vine growing there, break off a branch with its gourds and grind it. Make it into a remedy put it in water and drink it... you will receive that fluid of conception.

And indeed she conceives¹² – she is remembered by the gods.

An additional way of asking for offspring was via letters to the dead in the hope that they would encourage and help the opening up of the womb. In a letter dating from the first Middle period, a son asks his dead father to take revenge on those responsible for his wife's

⁹W. Westendorf, Beiträge aus und zu den medizinischen Texten, ZÄS 92, 1966, p. 144-154; ZÄS 96, 1970, p. 145-149; H. Brunner, Fruchtbarkeit, LÄ II, 1977, p. 336-344.

¹⁰M. Rosalin & J.J. Janssen, *Growing up in ancient Egypt*, The Rubicon Press, 1990, p. 3; J. Worth Estes, *The Medical Skills of Ancient Egypt*, Science History Publication USA, 1989 p. 56 off; H. Speert, *Iconographia Gyniatrica*, F.A. Davis Company, Philadelphia, 1973, p. 43 off; T. Cianfrani, *A Short History of Obstetrics and Gynecology*, Charles C Thomas, Springfield, Illinois, USA 1960, p. 26 of; P. Findley, *Priests of Lucina, The Story of Obstetrics*, Little Brown and Company, Boston, 1939, p. 10ff.

¹¹L. Manniche, *An Ancient Egyptian Herbal*, British Museum Press, 1993, 92.

¹²M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature III*, Berkeley, Los Angeles, London, 1980, p. 138. This potion cannot be compared with the story of the mandrakes in Genesis 30:14, since in the Bible it was Leah who gave the mandrakes to Rachel who conceived, not Rachel who took them from her. On this, see: A. Shinan and Y. Zakovitch, *The Story of the Mandrakes, Genesis 30:14-18, Early Translations and Ancient Jewish Literature*, Research Projects of the Institute of Jewish Studies, Jerusalem, 1986, p. 74.

Josephus Flavius adds information on the mandrake and its pregnancy – and birth – fostering properties; J. Flavius, *ANT*, Vol. I., Book I, pp. 307-308, 32-33. On potions with arousing qualities see: L. Keimer, *Die Pflanze des Gottes Min* ZÄS 59, 1924, 140-143; W.R. Dawson, *Studies in Egyptian Medical Texts*, L.E.A. 18, 1932, p. 150-154.

barrenness and to see to it that she conceives. Furthermore, he asks that his sister give birth to another son. Inside many graves, homes and sacred compounds in Deir el Medina, naked figurines were found, usually with the pubic triangle marked. Their presence in graves can be explained as a sign that the deceased hoped with their help to be reborn in the afterlife; their presence in temples can be explained as a ritual encouraging and requesting offspring. Often, there are no inscriptions on these figurines, but their presence in the temples of Hathor, the goddess of fertility, indicates that they were brought by people praying for offspring¹³.

If all medical and magical means were of no avail, Egyptian society found other solutions for the problem of infertility. Just as in Biblical society, there was in Egypt also the phenomenon of taking another wife, usually a maid, who enabled the husband to be remembered and have offspring, while the wife served as a mother to the newborn. The children were considered heirs in every respect and when the time came, they had to arrange all the burial and funeral ceremonies, as well as everything related to the rituals of death. There is a document from Deir el Medina describing a married woman who was impregnated by someone other than her husband. It is unclear whether this appeal to another man was due to male sterility, but apparently among the workers' class there was not always careful inspection of children's lineage. The polygamous option was also available, but usually was only possible in the upper classes with the most common solution being adoption, primarily for purposes of inheritance and usually included the clearly defined task of making all necessary arrangements for the dead. There is a legal document from the Ramses period allowing a couple to divorce due to a lack of offspring.

In the Bible, birth and infertility are part of God's hidden plans and therefore a family may not be dismantled because of a lack of offspring¹⁴.

Pregnancy and Birth

In the Bible, there is no description of the course of the pregnancy and the husband's or close family's attitude toward the pregnant woman other than the law stated in Exodus 21, verse 22 whereby a malicious attack against a pregnant is considered the utmost cruelty (see also, Kings II, 8:12; Hosea 14:1; Amos 1:13). An attack against a fetus is not considered murder, because a fetus is not as significant as a living being¹⁵.

The Bible does not contain precise details about the course of a pregnancy. The author uses the phrase „And when her days to be delivered were fulfilled“ (Genesis 25:24).

The Bible imposes no restrictions or specific commandments on a pregnant woman with the exception of the story of Manoah's wife in which she is told to refrain from eating certain foods which may affect the fetus. Despite the clear theological message in this commandment, it is apparent from this that already in this period it was known that the foods eaten by the pregnant woman affect the fetus. A similar phenomenon was evident in Egypt as well.

¹³G. Robins, *Women in Ancient Egypt*, London 1993, British Museum Press, p. 76-77.; A.H. Gardiner, A New Letter to the Dead, *JEA* 16, 1930, 19-22; S. Schott, Die Bitte um ein Kind auf einer Grabfigur des frühen Mittleren Reiches, *JEA* 16, 1930, p. 23. On fertility figurines and different opinions on their functions see: B.J. Kemp, Wall paintings from the workmen's village at el-Amarna, *JEA* 65, 1979, pp. 47-53.

¹⁴A.H. Gardiner, Adoption extraordinary, *JEA* 26, 1940, 23-29; G. Robins, *Women in Ancient Egypt*, British Museum Press, 1993, p. 62 off; M.L. Bierbrier, Terms of relationship at Deir el Medina, *JEA* 66, 1980, p. 102; W.K. Simpson, Polygamy in Egypt in the Middle Kingdom, *JEA* 60, 1974, p. 100-105; N. Kanawati, Polygamy in the Old Kingdom, *SAK* 4, 1976, p. 149-160.

¹⁵B.S. Childs, *Exodus*, Old Testament Library, 1974, pp. 470-474; M. Weinfeld, Killing a Fetus and the Viewpoint of Jewish Tradition as Compared with Other Viewpoints, *Zion* 42, 1977 pp. 129-142.

When her pregnancy becomes difficult, Rebecca goes to inquire of the Lord (Genesis 25:22-24). The information about Rebecca's feelings and her condition are also provided in detail because it is loaded with theological messages: news about the fate of the twins – „Two nations are in your womb and two peoples shall be separated from your bowels and the one people shall be stronger than the other people and the elder shall serve the younger.“

Birth is accompanied by pain. In the words of the prophets, contractions are used as a metaphor for stressful situations (Jeremiah 6:24, 22:23, 50:43; Psalms 48:7 and others). Birth is also an expression of distress which will be followed by redemption (Micha 4:10). Birth without pain is described as an unusual occurrence (Isaiah 66:7-9).

The Bible mentions several ways of giving birth. One method was to sit on a delivery chair (*ovnayim*), two stones upon which the woman placed her legs. Another method apparently was to deliver while kneeling as in „And she bowed herself and gave birth“ (Samuel I 4:19). A third method hinted at in the Bible is the knee method where a woman kneels behind and assists the woman giving birth. The midwife sat in front of the woman giving birth and received the newborn. Perhaps this is the source of the phrase „and she shall bear on my knees“ (Genesis 30:3) which Rachel says to Jacob and, perhaps, it became a symbol of parenthood in general. Understanding the birth process requires clarification of the term *ovnayim*, i.e., delivery chair. Commentators deliberated over its meaning. Some view the term as a cleaner way of referring to a woman's sex organs or to the fetus and others understand it as a chair of some type used during delivery – a birthing stool. This debate is also apparent in the various translations of the Bible¹⁶.

The Bible describes two incidents of death during childbirth – Rachel (Genesis, 35:16-18) and the daughter-in-law of Eli the Priest and wife of Pinhas the priest (Samuel I 4:19-22). Both stories are similar in meaning and in language – in both cases a son is born, the mother has difficulty during the birth and the mother's death endangers the baby's life; the mother dies only after completing the task of delivering a baby. Moreover, in both these cases, the divine plan is hinted at. The process of giving birth does not always end successfully; the Bible also mentions unsuccessful pregnancy, an aborted fetus, a stillborn baby (Psalms 58:9; Ecclesiastes 6:3; Job 3:16). During Rachel's difficult delivery, mention is made of the midwife's role (Genesis 35:17). A midwife also assisted Tamar during the delivery of her twins. The midwife marked the firstborn by tying a red string around his wrist (Genesis 38:28-30). In the description of Pharaoh's plan to enslave the Jewish people (Exodus 1:15-22), the Biblical author stresses the important role of the midwives as givers of life¹⁷.

The fate of the infant after his birth can only be learned about from hints in the writings of the prophet (Ezekiel 16:4). The prophet describes a foundling's abandonment on the outskirts by her parents. The foundling is saved thanks to God's mercy. The images and concepts the prophet uses reflect and preserve details taken from the world of giving birth and caring for a newborn after its birth:

¹⁶J. Doller, 'Obnain' (Ex. 1,16), *BZ* 7, 1909, p. 255-259; G.R. Driver, Hebrew Mothers, *ZAW* 67, 1955, p. 246-248; J. I. Durham, *Exodus*, Waco Texas (3), 1987, p. 11-12; W. Spiegelberg, *Aegyptologisches Randglossar zum Alten Testament*, Strassburg, 1904, p. 20-25.

¹⁷Y. Zakovitch, *Assimilation in Biblical Narrative Empirical Models for Biblical Criticism*, ed J. H. Tigay, Philadelphia, 1985, p. 175-192; J.S. Ackerman, *The Literary Context of the Moses Birth Story* (Ex. 1-2), *Literature Courses of Biblical Narratives* Vol. 1, Nashville Abingdon Press, New York, 1974, pp. 84-88.; M. Greenberg, *Understanding Exodus*, N.Y., 1969, p. 32 of; J.C. Exum, „You shall Let every Daughter Live“, *A study of Exodus 1:8-2:10*, *Semeia* 28, 1983, p. 63-82.

- cutting the umbilical cord which links the fetus to the placenta
- washing the infant
- rubbing the infant's body with salt and oil. Apparently salt was meant to prevent the growth of bacteria that might harm the infant
- and finally, swaddling the infant.

There is no information on what happened to the placenta.

Nor is there any description of where the woman gives birth. There is only a Biblical law stressing that after giving birth, a woman is impure (Leviticus 12:2-8). She must ritually purify herself seven days after giving birth to a male and fourteen days after giving birth to a female. After that, the new mother counts another 33 days after the birth of a male and 66 days after the birth of a female, i.e., the days of purification. After the end of the days of purification, the mother must offer a sacrifice at the Temple and she is purified by a priest¹⁸.

The ancient Egyptians had a special attitude toward the pregnant woman. They did everything to ensure a successful delivery and birth of an infant with no defects. These efforts were made using both magical and medical means. They used to spread the pregnant woman's stomach with special oil, made sure that she rested as much as possible and she was required to eat special foods to strengthen the fetus. The Egyptians knew how to diagnose a pregnancy based on unique signs such as: vomiting, changes in pulse rate, skin color and arm muscles, by checking the neck to see if it was hot or cold, and checking facial expressions. The papyri indicate there were diagnoses which required precise checks and a series of tests to determine whether the woman had indeed conceived. Many of the pregnancy tests used the urine of a woman who had already given birth or the urine of the woman who had conceived¹⁹.

In order to protect the pregnancy and prevent miscarriages, the Egyptians tried to close the vagina, as much as possible, sometimes with the aid of pine bitumen. The fear of miscarrying is also evident from the many jugs depicting pregnant women that have been found in archeological excavations. Despite the women's nudity, the jugs do not show their reproductive organs to protect them from miscarriages. Fear of miscarrying encouraged the use of magical means. The god, Seth, was associated with miscarriage and the birth of stillborn children. Two figurines made of knotted rope with their legs bound were found in the tomb of Beni Hassan. Binding legs is basically a practical symbol of an utterance meant to prevent miscarriage. One figurine from the 17th century, BCE was bound with an iron ring around the womb. Iron rings were rare during this period, but its task is obvious – to protect the fetus inside its mother's womb until the time to deliver arrived. Also found were amulets in the shape of an „Isis knot,“ meant to protect and seal the womb off from miscarriage. Some suggest the Isis knot was used to close the vagina of the goddess, Isis, during her pregnancy with Horus and was meant to protect her when Seth tried to kill the fetus while it was still inside its mother's womb.

The Egyptians believed they could guess the fetus' gender. Egyptian papyri mention several indicators²⁰.

¹⁸ T. Meachemi, A Suggested Commentary for the Doubling Days of Impurity and Purity for Women Who Give Birth to a Daughter, *Shnaton an Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies*, M. Weinfeld, ed., Vol. II, 1997.

¹⁹ G. Robins, *Women in Ancient Egypt*, London 1993, British Museum Press, p. 79; D. Cole, Obstetrics for women in ancient Egypt, *Discussions in Egyptology*, 5, 1986, p. 29-30.

²⁰ W. Westendorf, Beiträge aus und zu den medizinischen Texten, *ZÄS* 92. 1966, pp. 148-154.

If the pregnant woman's nipples darkened during the sixth month of pregnancy, this signaled the birth of a daughter. If she urinated on beans and barley and the beans sprouted first, she would give birth to a son, if the barley sprouted first, she would have a girl, etc.

According to the story of Setne cited above, when a woman conceived her husband immediately placed an amulet on her to protect her from harmful spirits. Yet, in many tombs, figurines were found with amulets depicting the goddess, Isis, protecting, Horus, an infant carried in her arms. Ancient Egyptian amulets depicting Isis as a mother protecting her son, Horus, emphasized her magical powers and imbued her with great power and significance in a pregnant woman's perception – the power to protect her child while in the womb and during delivery.

Egyptian texts document the entire pregnancy. A text dating from the New Kingdom refers to a birth on the first day of the tenth month, another refers to 294 days. The Westcar papyrus, which is attributed to the Hyksos period, predicts a precise birth date²¹. Pregnancy is only rarely depicted in Egyptian art apart from the scene showing the birth of the divine son. Here the queen is brought by goddesses to the delivery room. Although the portrayal seems discrete, the pregnant woman's stomach protrudes. The only goddess who is shown while noticeably pregnant is Taweret. She is considered the protector of pregnancy; she appears with a bloated belly. Already in that case, the meaning refers to „the great.“ She was a most beloved goddess of all those who watched over pregnancies and deliveries. Several vessels in the shape of a pregnant woman were also found. Very little is known about the actual birth process itself. A hieroglyph describing a birth shows a woman bowing with the head and arms of the newborn peeking out from underneath her. It is difficult to recreate the actual birth accurately. It apparently took place while bowing to the ground and then birthing stones were placed beneath each leg. Msht stones afterwards became synonymous for birth and they already appear in texts dating from over 2,500 years ago, but none have yet been found. The goddess, Meskhenet, was embodied on birthing stones. The magical utterances whispered to encourage the woman giving birth also stressed that the utterance should be repeated while on the delivery chair to ease the process²². Several scenes show temples from the Ptolemaic period and the birth of the divine son with the goddesses standing behind the mother and assisting her during the birth. Evidence from the Middle Kingdom depicts the mother, Rudjedet, during birth, being helped by the goddesses: Isis, Nephthys, Meskhenet and Heketh²³. It should be noted that in Egypt, the description of the birth of gods is the same as the birth of mortals. The gods, too, are afraid and require utterances, protection and midwives. For the Egyptians, the world of the gods and the world of the living is one and the same. According to the Kahun, Ebers papyrus, there were different materials that could be used to ease the birth, such as salts with a special composition, honey, oil, onion, wine and even the Egyptians even knew of different methods to prevent bleeding during delivery and to induce birth, such as: heavy use of juniper leaves with jin reisen (an unidentified plant) and thyme. Numerous utterances that were said to the woman giving birth, such as: separating the child

²¹H. Grapow, *Krankheiten und Arzt*, 1956, Akademie Verlag Berlin, 9-11; F. Jonckheere, *La durée de la gestation d'après les textes Égyptiens*, *Chronique d'Égypte*, vol. 30, 1955, p. 19ff; K. Sethe, *Miszelle: Die ägyptische Berechnung der Schwangerschaftsdauer*, *ZÄS* 58, 1923, p. 24; J.F. Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts*, N.Y., E.J. Brill Leiden, 1978, 40 no 63.

²²M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature II*, Berkeley, Los Angeles, London, 1976: "I sat on bricks like the woman in labor", p. 108.

²³W. Westendorf, *Geburt. LÄ II*, 1977, p. 459-462.

from the womb of the mother, speeding up the childbirth of Isis, come down placenta. The moment of delivery was dangerous, in the Egyptian perception, for both the mother and fetus. During this difficult time, the Egyptians sought to prevent demons and spirits from accosting the pregnant mother and the fetus, and therefore many amulets and utterances were used to scare away demons. Many utterances are connected to Hathor's name who is embodied as a cow or a woman with cow's ears whose name is linked to fertility and motherhood. Others are connected to the image of Isis as a mother. The midwives' role is important here. Many of the utterances were said by them during the birth. Occasionally, a figurine of the god, Bes, who is identified with birth, sexuality and fertility since the New Kingdom, hovers overhead. Bes is depicted as a demon-like dwarf with crooked legs and a grotesque face. His threatening image was used to frighten away harmful spirits. Sometimes he is shown holding a knife with symbol of protection on it. The goddesses Heket and Meskenet are also mentioned in the 18th dynasty at Deir el Bahri as goddesses of fertility and birth. Miscarriage and death during childbirth were common threats in Egyptian society and therefore, magical powers were appealed to, which according to their beliefs, were embodied in several gods who protected the mother and infant²⁴.

When the moment of delivery arrived, the pregnant woman would loosen her hair bows, apparently with the help of midwives. Loosening knots is linked in Egyptian mythology to the appearance of the god, Anubis, the god of mummification, which is characterized by knotted pieces of cloth. Knots and ropes, in particular, symbolized the hunting of unseen enemies. The Egyptians believed that demons get caught in nets and tangles of knots. Therefore, women had to be free of anything binding; in particular their hair and clothing had to be loosened, so that harmful spirits would not come. The midwives prepared the pregnant woman. She was helped by older, more experienced women. It is difficult to know whether there existed trained, professional midwives and if so, their status was apparently not respected very much. Egyptian documents, primarily, medical papyri, indicate that only rarely was a doctor present during births. Doctors were called upon to assist in births only if special difficulties were encountered. A figurine was found depicting a midwife; in one hand she clutches some type of birthing utensil, a medical tool and in her other hand, a small container for oil or salt with which it was customary to rub a newborn. During the birth, the midwife used a belt she had tied, apparently, around the body of the woman giving birth. Sometimes the husband would take part in tying and untying this belt²⁵. After the birth, the midwife would wash the infant and cut the umbilical cord. According to the Ebers papyrus, there were predetermined signs whereby the midwife would seal the fate of the newborn to live or die. One of the signs the midwife could use was the way the infant held his head, the cries he emitted and his involuntary reactions while emerging from the uterus.

In the royal family, there was a special priest designated to deal with the placenta. The importance of the placenta is evident in utterance number 17 in the Book of the Dead, where the importance of the umbilical cord is illustrated as well as its religious significance, and it played a significant role in purification rites²⁶.

²⁴G. Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, British Museum Press, 1994, p. 126; G. Pinch, Childbirth and female figurines at Deir el Medina and el Amarna, *Orientalia* 52, 1983, p. 405-414; R.K. Ritner, A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection, *JNES* 43, 1984, p. 209-221.

²⁵E. Staehelin, Bindung und Entbindung, *ZÄS* 96, 1970, p. 136-138; H. Rand, Figures Vases in Ancient Egypt and Hebrew Midwives, *IEJ* 20, 1970, pp. 209-212.

²⁶R.O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, London, 1985, p. 45.

There were not many incidents of twins being born according to the available Egyptian documentation, but there is no mention of any births of twins that are not the same sex. Apparently, such twins were considered unusual and were thought to bring bad luck. It is known that the Egyptians used to kill undesired newborns, those borne of undesired pregnancies and newborns with defects²⁷. Petrie found burial rooms with miscarried fetuses from the twelfth dynasty. It is difficult to know whether they died during birth or shortly thereafter and why.

Egyptian documents indicate that there existed a special hut, separated from the other rooms of a house, where births took place. Occasionally, there was a room at the edge of the house or on the roof. Pottery from Deir el Medina and Luxor depict a kind of birth hut containing a bed and a mat on top of it. Sometimes there is a head rest and pillows. The Westcar papyrus shows a woman sitting in a structure outside a house, apparently a birthing hut. The door to the room was closed lest demons enter during the birth. No structures remain which can be definitively identified as birthing huts.

The folktale in Westcar papyrus indicates that after giving birth, the woman was required to undergo purification that took fourteen days. It is possible that the purification period was more than fourteen days after the birth of a normal child. That is because the text before us deals with the birth of a divine child. Texts from Deir el Medina include descriptions of the post-birth purification festivities with the mother sitting in the delivery room and her hair arranged in a special way. Only women were permitted to go in and congratulate her²⁸.

The Husband's Role

The Bible does not mention male infertility. The portrayal of men's roles in the stories about childbirth and barrenness downplay the husband. For example, Samson earns recognition not because of his tribe and family, but despite his origins. Manoah's character is downplayed by presenting him as the antithesis to his wife. In the story of Hanna and Elkana, Elkana comes to terms with the situation. Elkana does not pray for offspring, but rather obeys Hanna. Furthermore, the wording of Hanna's oath is mentioned at length, while all that is said about Elkana's oath is „And the man Elkana... and his vow“ (Samuel I 1:21). When Abraham turns to God (Genesis 15:2) he does not express his concern over his wife's barrenness, rather he stresses his fear that he will die childless, with no offspring. In the description of Moses' birth, mention is made of the father's importance and thereafter the story focuses on the mother only, while the father remains an anonymous figure²⁹. In the story of the Shunamite woman who is remembered (Kings II 4:8-14) mention is made that „her husband was elderly“ and then he disappears from the scene.

Some researchers suggest that because of the father's absence and the downplaying of his role, there was an adoption of the newborn by a parent. The verse in Job (3:12), „Why did the knees receive me“ is explained by Stade as referring to the father's knees, not the knees of the

²⁷M. Rosalin & J.J. Janssen, *Growing up in ancient Egypt*, The Rubicon Press, 1990, p. 12-13; J. Baines, Egyptian Twins, *Orientalia* 54, 1985, p. 461-482.

²⁸F. Daumas, *Geburtshaus*, *LÄ* II, 1977, p. 462-475; B.J. Kemp, Wall paintings from the workman's village at el-Amarna', *JEA* 65, 1979, pp. 47-53; the reference is primarily to the bibliography there, notes 19-20, p. 53.; E. Brunner-Traut, *Die Wochenlaube*, *MIO* 3, 1955, p. 11-30; A.R. Schulman, A Birth Scene(?) from Memphis, *JARCE* 22, 1985, p. 97-103.; G. A. Gaballa, *Narrative in Egyptian Art*, Verlag Philipp von Zabern, Mainz, 1966, pp. 53-60.

²⁹ See footnote no. 2 above and see also Y. Amit "Manoah promptly followed his wife" (Judges 13:11); on the place of the woman in birth narratives. *A Feminist Companion to Judges* (1993) pp. 146-156.

mother or midwife, who demonstrated paternity in this way. This argument is backed by Genesis 50:23 which notes a symbolic act that granted the father validity and legitimacy for the actual birth. Because of the father's absence during the birth, it was necessary, according to Stade, to recreate the event and legitimize the paternity³⁰.

In the Bible, it seems, there was an intentional tradition of downplaying the role of the new father. The savior was chosen by God and the downplaying of the man's role served to emphasize the cooperation between the mother and God who conceive a savior for the Jewish people.

Egyptian writings do mention male sterility. A letter found in Deir el Medina dating from the twentieth dynasty states: You are not a man since you are unable to make your woman pregnant like your fellow men³¹. In general, the man is more active and a more involved partner in all matters relating to pregnancy and birth. In the story of Setne, the man also prays for offspring – reminiscent of Isaac's prayer (Genesis 25:22). The moment Setne's wife conceives, he is happy and places an amulet around his neck. In a dream, he is told of the coming birth of the longed-for son. Ramoser, in the Westcar papyrus, waits for news of the birth. He is not permitted to enter the delivery room; he is very excited while he waits – they found him standing with his loincloth upside down³². The husband is active, he describes his wife's pains and feels her suffering. He is the one who brings in the midwives and is responsible for paying them.

Conclusion

The information about fertility, childlessness and birth was gathered from sporadic sources in both ancient Egypt and the Biblical canon. In every society, fertility and birth is a pillar around which faith and beliefs accumulate. The Biblical author stresses primarily the divine intervention in the stories about the births of heroes and the remembering of the barren woman. He does not deal with the actual birth itself, but, rather, is interested in the symbol aspect of the birth. The author's main purpose is to relay a clear theological message. God is responsible for the process of conceiving. Therefore, phenomena such as divorce because of fertility problems or adoption are difficult for the Bible's author and do not merit clarification. The pregnancy, the pregnant woman's condition and the husband's role are also not dealt with by the Bible's author who is interested only in details that help transmit the theological message.

In Egypt, there are objects, figurines, amulets, burial items as well written documentation that enrich the knowledge of the ancient Egyptians' perceptions and beliefs. It is apparent from this information that the Egyptians frequently used magic in all matters relating to fertility and birth. The Egyptian viewed conception and birth as an ongoing struggle between harmful and beneficial spirits, with the most effective way to overcome the evil forces being the use of magic. The items, to which magical powers were attributed, were used both in the world of the living and in the world of the dead: utterances, fertility figurines, amulets, letters to the

³⁰B. Stade, *Auf Jemandes Knieen gebären*, Gen. 30:3, 50:23, Hiob 3:12 und ovnaim Exod 1:16, ZAW 6, 1886, pp. 143-156. It is possible that in two other incidents, the Biblical author downplays the man's role during the process of conception while highlighting the women who inform their husbands that they have conceived, e.g., Tamar and Yehuda (Genesis 38:25) and Batsheva and David (Samuel II 11:5).

³¹Ostraca Berlin 10627, See E. F. Wente, *Letters from Ancient Egypt*, Society of Biblical Literature, ed. E. S. Meltzer, Atlanta, Georgia, Vol. 1, 1990, no. 206. Wente R., *Letters from Ancient Egypt*, 1990, Atlanta, no. 206.

³²M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature I*, Berkeley, Los Angeles, London, 1973, p. 220.

dead, etc. They were used to protect their owners. Similar beliefs were certainly prevalent in the area of Eretz Israel, because when it comes to matters related to fertility and birth, a dangerous area, people request the assistance of mediators. However, the author of the Bible ignored this perception and there is no hint in the Scriptures indicating the existence of such beliefs. On the contrary, the author follows his own path. Cosmic processes such as the creation of the earth and the mountains, as well as other universal processes are compared to birth (Job 38:21-29). Fertility and birth are fashioned in such a way that does not require intervention because it is under God's constant supervision. Those beliefs common in Egyptian society find full expression in the post-Biblical period, for example in the appearance of signs for diagnosing a pregnancy, determining the sex of the fetus and the duration of the pregnancy, the use of amulets, attempts to keep demons away during delivery and the importance attributed to the placenta, etc..³³

³³ Babylonian Talmud, Berakhot 24b, Shabbat 66b, Nida 56a, Pesahim 111a, 112b, etc.

Zum emphatischen Gebrauch der Partikel אַל im Biblischen Hebräisch

(Notizen zu 2.Kön. 6,27; dem אַל־תִּשָּׁחֲתָהּ von Ps. 57,1 etc.; Ps. 59,12; Spr. 27,10; Hld. 1,6; Jer. 5,10 und Jer. 18,18)

Meik Gerhards – Marburg

Herrn Pfr. i.R. Heinrich Bette
zum siebenzigsten Geburtstag
mit Dank für seine stetige Hilfsbereitschaft

I)

Die Partikel אַל wird im Biblischen Hebräisch in der weitaus überwiegenden Zahl ihrer Belege als Partikel der abwehrenden Verneinung verwendet. Als solche dient sie in erster Linie der Verneinung auffordernder Verbformen, also des Iussivs - wodurch der Vetitiv¹ entsteht - oder des Kohortativs². Sie verneint aber auch nominale Wunschsätze³ oder steht als abwehrend-verneinende Partikel in der Wiedergabe wörtlicher Rede, wo sie unmittelbar zuvor erwähnte Sachverhalte⁴ bzw. an den Sprecher ergangene Aufforderungen⁵ ablehnt. In beiden Fällen folgt der durch אַל ausgedrückten Ablehnung in der Regel eine begründende Fortführung, die wiederum in sehr vielen Fällen aus einer erneut mit אַל verneinten Verbform besteht.⁶

Weiterhin kann אַל aber offenbar auch zum Ausdruck konstatierender Verneinung verwendet werden, ohne daß klar wäre, worin es sich dabei von der Partikel לֹא unterscheidet.⁷ Darüber hinaus existieren -

¹ Der Begriff des Vetitivs ist v.Sodens „Grundriß der akkadischen Grammatik“ entlehnt. v.Sodens unterscheidet für das Akkadische den aus der Partikel *aile* mit Präteritum gebildeten „Vetitiv“ (*e taqbi* - „sag doch nicht“) (§ 81 i), vom „Prohibitiv“, der aus *la* mit Präsens gebildet wird (*la tanaddin* - „gib nicht!“) (§ 81 h). Der Vetitiv dient dem Ausdruck des negativen Wunsches „oft sehr dringender Art, der Höher- oder Gleichgestellten gegenüber geäußert wird“, während der Prohibitiv „die Form des entschiedenen Verbots“ ist.

Im Hebräischen entsprechen dem der Vetitiv, der aus der Partikel אַל mit Kurzform der Präformativkonjugation besteht (אל־תִּחַדּוּ; אל־תִּחַדּוּ), und der Prohibitiv, der aus לֹא mit Langform der Präformativkonjugation gebildet wird (לֹא־תִחַדּוּ; לֹא־תִחַדּוּ). Bei diesen Formen steht die Kurzform der Präformativkonjugation als Iussiv zum Ausdruck eines verneinten Wunsches, die Langform als Imperfekt zum „Ausdruck der bestimmten Erwartung, daß etwas nicht geschehen werde“ (G/K § 107 o). Daraus ergibt sich, daß der Prohibitiv ein stärkeres Verbot ausdrückt als der Vetitiv (vgl. ebd.).

² Vgl. etwa Gen. 21,16; Ps. 25,2.

³ Vgl. 2.Sam. 1,21a; Jes. 62,6b.

⁴ Vgl. 1.Sam. 2,24 (Eli möchte dem zuvor erwähnten üblen Handeln seiner Söhne wehren); 2.Kön. 4,16 (die Schunemiterin lehnt die ihr von Elisa zugesagte Sohnesverheißung ab); Rt. 1,13 (Noomi lehnt das zuvor von ihr selbst entworfene Szenario, wonach ihre beiden Schwiegertöchter ledig bleiben, ab).

⁵ Vgl. Gen. 19,18; 33,10; Ri. 19,23; 2.Sam. 13,12.25; 2.Kön. 3,13b.

⁶ Vgl. etwa die Antwort der Schunemiterin an Elisa aus 2.Kön.4,16: „אַל־אֶרְנֶי אִישׁ הַהֲלֹמִים אֶל־תִּכְבֹּב בְּשִׁשְׁחָתְךָ“.

⁷ Vgl. etwa Ps. 50,3: „יְבִיא אֱלֹהֵינוּ וְאֶל־יְהוָה שׁ“ - „unser Gott kommt und schweigt nicht“; oder auch Ps. 121,3: „אַל־יָפֶן רַגְלֶיךָ אֶל־יְנוּם שְׁמֶרְךָ“ - „er läßt deine Füße nicht wanken, der dich bewacht, schlummert nicht“.

literarisch eher späte - Belege dafür, daß die beiden Verneinungspartikel im selben Zusammenhang ohne Bedeutungsunterschied benutzt werden konnten.⁸

Neben den weit über fünfhundert alttestamentlichen Belegstellen, wo אַל eindeutig als Negation benutzt ist, stehen einige wenige, an denen die Partikel dem Sinne nach kaum als solche aufgefaßt werden kann. Es sind, soweit ich sehe, elf Belege, an denen ein verneinendes Verständnis der Partikel schwierig ist.

Im Jahre 1963 erschienen zwei Artikel über Beziehungen zwischen dem Ugaritischen und dem Biblischen Hebräisch: SVI RIN, Ugaritic-Old Testament Affinities, BZ N.F. 7 (1963), 22-33 und MITCHELL DAHOOD S.J., Hebrew-Ugaritic Lexicography I, Bib. 44 (1963), 289-303.

Beide verweisen darauf, daß der emphatische Gebrauch einer Partikel אַל, den das Ugaritische kennt, auch im Biblischen Hebräisch zu belegen sei. RIN nennt in diesem Zusammenhang 2.Kön. 6,27 und Hld. 1,6 als Belege⁹, DAHOOD 1.Sam. 27,10; Ps. 59,12 und Spr. 27,10¹⁰. Darüber hinaus wären noch zwei Stellen aus dem Jeremiabuch, Jer. 5,10 - worauf SOGGIN hingewiesen hat¹¹ - und Jer. 18,18, zu beachten sowie die Angabe אַל-תִּשְׁחַח in der Überschrift einiger Psalmen (Ps. 57,1; 58,1; 59,1; 75,1).

RIN nimmt offenbar für das Ugaritische eine eigenständige emphatische Partikel אַל an, die in Resten auch noch im Hebräischen vorhanden sei.¹²

Die emphatische Deutung einiger alttestamentlicher Belege von אַל ist weitgehend unbeachtet geblieben.¹³ Deshalb scheint es gerechtfertigt, die genannten Stellen noch einmal auf die Bedeutung der Partikel hin zu befragen, wobei der von DAHOOD genannte Beleg 1.Sam. 27,10 von vornherein auszuschließen ist, da an dieser Stelle das אַל mit ziemlicher Sicherheit eine Verschreibung für אַל ist.¹⁴

Da die Fälle, bei denen אַל ein konstatierendes Nein ausdrückt, für uns nicht weiter relevant sind, wollen wir im Folgenden einen „emphatischen“ Gebrauch der Partikel vom „abwehrenden“ unterscheiden. Dabei macht sich diese Unterscheidung allein am Sinn der Aussage fest und will noch keine Entscheidung darüber sein, ob das emphatisch gebrauchte אַל in der Tat eine eigenständige Partikel ist, die lexikalisch als אַל II vom abwehrenden אַל I zu unterscheiden wäre, oder ob eine besondere Verwendungsweise der abwehrenden Partikel vorliegt. Diese Frage soll uns erst nach Durchsicht der Belege beschäftigen.

⁸ Vgl. Spr. 27,2: „וְיִהְיֶה לְךָ יוֹד וְלֹא פִיךָ נֹכְחִי וְאֵל-שִׁפְתֶיךָ, - „Es möge dich ein anderer preisen und nicht dein Mund, ein Fremder und nicht deine Lippen“. Dort stehen beide in abwehrendem Gebrauch.

Vgl. auch die beiden parallel gebauten Verse Hi. 5,21.22. Der Zusammenhang beschreibt, daß Gott letztlich auch den, den er züchtigt, in aller Gefahr bewahrt (5,19: „In sechs Nöten wird er dich retten, und in sieben wird dich nichts Böses antasten“). In 5,21b heißt es „וְלֹא-תִירָא מִשָּׂד פִּי יוֹא“, was nur heißen kann: „und du wirst dich nicht vor der Verwüstung fürchten, wenn sie kommt“. In 5,22b heißt es: „וְיִמְחַח הָאָרֶץ אֶל-תִּירָא“, was nach dem Zusammenhang auch nur konstatierend gemeint sein kann: „und vor dem Getier der Erde wirst du dich nicht fürchten“. In den parallelen Versen werden אַל und לא also austauschbar, diesmal aber beide Male im konstatierenden Sinne, gebraucht.

⁹ Vgl. Rin, BZ N.F. 7 (1963), 30.

¹⁰ Vgl. Dahood, Bib. 44 (1963), 293f.

¹¹ Vgl. Soggin, Bib. 46 (1965), 56ff.

¹² Vgl. Rin, BZ N.F. 7 (1963), 30; auf ihn bezogen Soggin, Bib.46 (1965), 57f.

¹³ KBL³, 47, s.v. אַל, nennt unter Nr.4 die Bedeutung „sicherlich“ mit Fragezeichen.

¹⁴ Dafür, daß אַל die ursprüngliche Lesart ist, sprechen drei Überlegungen: erstens ist bei dieser Lesart der Bezug zwischen der Frage aus v.10a und der Antwort aus v.10b enger; zweitens ist אַל in der Tat innerhalb der Masoretischen Texttradition als Minderheitslesart bezeugt und wird auch von der Peschitta vorausgesetzt, die „yḳ' hwytwm“ übersetzt; und drittens ist אַל als Schreibfehler gut erklärbar durch das Vorkommen von drei einsilbigen auf ל endenden Präpositionen im zweiten Halbvers von 1.Sam. 27,10.

II)

Sowohl RIN als auch DAHOOD gingen bei der Annahme eines emphatisch gebrauchten biblisch-hebräischen נָס vom Ugaritischen aus. Von daher soll zunächst der Befund in dieser Sprache betrachtet werden.

Der prominenteste Gebrauch der Partikel ^al im Ugaritischen ist der der „Verneinung der subjektiven Begehrung“¹⁵. Sie dient als solche der Negation von lussiv und Volitiv bzw. Kohortativ.¹⁶ Daneben steht der emphatische Gebrauch der Partikel, der seit langem erkannt und wohl unumstritten ist, wenn er auch seltener vorkommt als der abwehrende Gebrauch.

KTU 1.3 VI 12

Die Situation ist die, daß Qidš-und-Amrur (*qdš w^amrr*), der Diener und Fischer der Atirat, zu dem Handwerker Gott Košar-und-Chasis (*kt^r whss*) geschickt wird, weil dem Baal ein Palast gebaut werden soll. Er soll über Byblos und *q^l*, vielleicht Qe'ila in Palästina¹⁷, in Richtung Ägypten wandern.

In diesem Zusammenhang bekommt er folgende Anweisung:

*^adk. ^al.ttn
pnm.tk.hkpt
^al.klh.kptr
ks^a.tbt.h.hkpt
^ars.nhlt* (KTU 1.3 VI 12-16)

Dies ist wohl folgendermaßen zu übersetzen: „Dann wende doch das Gesicht nach dem Memphis (*hkpt*)¹⁸ Els (=dem göttlichen Memphis) in seiner Gesamtheit; *kptr* ist der Thron, auf dem er sitzt, Memphis das Land seines Erbteils“.

Der Text setzt offenbar Memphis mit *kptr* gleich. Wenn Memphis/*kptr* „Thron, auf dem er sitzt“ und „Land seines Erbteils“ genannt wird, ist für die Suffixe an *tbt* und *nhlt* kein anderer Bezug anzunehmen als der auf Košar-und-Chasis, der ab Z.18 namentlich genannt ist als der, zu dem der Bote laufen soll. Demnach ist der Handwerker Gott als in Memphis/*kptr* wohnend gedacht¹⁹, was wiederum bedeutet, daß

¹⁵ Aartun, Partikeln I, 21.

¹⁶ Beispiele a.a.O., 21f; Sivan, Grammar, 183f. Als „Volitiv“ („volitive“) bezeichnet Sivan die Langform der Präformativkonjugation auf -a (**yaqtula*). Sie dient vor allem zur Bezeichnung des Kohortativs, vgl. a.a.O., 104f.

¹⁷ Vgl. Gibson, Canaanite Myths, 54 mit Anm. 5.

¹⁸ Die Form *hqkpt*, wie sie in Z.13 steht, ist sicherlich fehlerhaft. Das *q* ist wie in KTU angezeigt redundant. Die korrekte Form findet sich in Z.15.

Memphis heißt in den Amarnabriefen *hi-ku-up-ta-ah* (EA 84,37; in EA 139,8 ist *hi-ku-ta-ah* wohl wie *gu-la* für Byblos/Gubla in derselben Zeile Schreibweise unter Einfluß der mündlichen Sprache). Das akkadische *hikuptah* und das ugaritische *hkpt* gehen auf die ägyptische Bezeichnung *hwt-k3-ptḥ* zurück. Ursprünglich nur der Name des Ptahtempels diente diese ab dem Neuen Reich zur Bezeichnung der ganzen Stadt, deren eigentlicher Name „*mn-nfr*“ lautete, vgl. C.M.Zivie, LÄ IV, Sp.25f.

¹⁹ „*kptr*“ klingt an die biblische Landesbezeichnung כְּרֶתֶר an, die von den meisten mit Kreta identifiziert wird (vgl. dazu KBL³, 471f. s.v. כְּרֶתֶר I; Görg, NBL II Sp. 544-546 s.v. „Kreta“). Sollte damit in der Tat Kreta gemeint sein, wäre der Wohnsitz des Handwerker Gottes nicht mit einem vorfindlichen Ort, etwa der ägyptischen Stadt Memphis, gleichzusetzen, sondern ein mythischer Ort, den die Göttergeschichte nach Memphis und Kreta gleichermaßen benannt hat, der allerdings der Route zufolge, die der Bote gehen soll, von Ugarit aus in Richtung Ägypten gedacht ist. Daß der Mythos den Handwerker Gott an einem Orte wohnen läßt, der nach Memphis benannt ist, ist freilich gut verständlich, handelt es sich doch dabei um die Stadt des Handwerker Gottes Ptah, nach dessen Tempel sie ab dem Neuen Reich genannt wurde, vgl. dazu Anm. 18. Daß

das ⁹¹ aus Z. 12 sinngemäß keine Verneinung des Iussivs ausdrücken kann, denn dann sollte der Bote sich ja gerade nicht zu dem Wohnort des Košar-und-Chasis wenden.

Wenn die Partikel dennoch eine sprachliche Funktion haben soll, kann sie wohl nur als Bekräftigung des Iussivs *tnn pnm* aufgefaßt werden, was in der oben gegebenen Übersetzung durch das „doch“ wiedergegeben werden soll.²⁰

Die Redewendung *tnn pnm* wird im Baal-Zyklus häufiger mit der Partikel ⁹¹ verbunden.²¹ An allen diesen Stellen ergibt die Auffassung als abwehrende Partikel keinen Sinn.

KTU 1.4 VII 45

Nachdem Baal seinen Palast auf dem Zaphon bezogen hat, macht ihm Mot die Herrschaft über Götter und Menschen streitig. Da plant Baal:

dll. ⁹¹l. ⁹¹k. lbn
⁹¹lm. mt. 'dd. lydd
⁹¹l. gzar. yqr. ⁹¹. mt
bnpšh. ystrn. ydd
bgngnh (KTU 1.4 VII, 45-49)

„Ich will doch einen Kundschafter²² senden dem Sohn der Götter, dem Mot, einen Kurier²² dem Liebling Els, dem Helden. Mot möge rufen in seinen Rachen, der Liebling möge mich verbergen in seinem Schlund“.

Das ⁹¹ als Verneinung des Kohortativs ⁹¹l ⁹¹k aufzufassen und „ich will nicht senden“ zu übersetzen, ist kaum möglich²³. Es ist zwar nicht klar, was mit den Begriffen *dll* und *'dd* gemeint ist²⁴, die dasjenige bezeichnen, was Baal losschicken will; deutlich wird jedoch aus dem Folgenden, daß er Boten zu Mot schickt²⁵. Er sendet also in der Tat jemanden aus.²⁶

Auch hier ist das ⁹¹ wohl emphatisch zu verstehen, also als Verstärkung des Kohortativs ⁹¹l ⁹¹k, der an dieser Stelle zudem einen schwierigen Entschluß Baals ausdrückt.²⁷

Ein emphatischer Gebrauch von ⁹¹ ist also im Ugaritischen zu belegen, auch wenn er seltener ist als der abwehrende und es unter Umständen schwer sein kann, zu entscheiden, welche Verwendung vorliegt²⁸.

Košar-und-Chasis an einem Ort wohnt, der zugleich nach Kreta benannt ist, mag damit zusammenhängen, daß in Ugarit auch die Kreter als besonders kunstfertig galten.

²⁰ Ebenso die Übersetzung von Dietrich/Loretz, TUAT III, 1150; vgl. auch die Übersetzungen von Gibson, Canaanite Myths, 55: „then of a truth do you set (your) face towards all broad Memphis“, und Wyatt, Religious Texts, 89: „then indeed set your face“ [Hervorhebung in beiden Zitaten von mir].

²¹ Vgl. KTU 1.4 VIII 1.10; 1.5 V 12; vor dem Beginn von 1.2 I 14 (⁹¹l *tnn 'm pħr m'd*) wird *pnm* weggebrochen sein.

²² So mit der Übersetzung von Dietrich/Loretz, TUAT III, 1170. Vgl. auch ebd. Anm. 131f.

²³ Zu anderen Auffassungen vgl. Aartun, Partikeln I, 22 mit Anm. 5.

²⁴ Anders als in der oben wiedergegebenen Übersetzung bedeutet nach Aistleitner, Wörterbuch *dll* „Huldigung“ (Nr. 744) und *'dd* „Gefolgschaft“ (Nr. 2004).

²⁵ Vgl. KTU 1.4 VIII, wo er ihnen Instruktionen für ihren Weg gibt. (Er schickt zwar zwei Boten, redet aber zu ihnen im Singular.)

²⁶ Der Sinn dieser Sendung besteht offenbar darin, Mot durch eine Einladung zu einem bereits stattgehabten Fest aus Anlaß von Baals Einzug in seinen neuen Palast zu brüskieren, um ihn herauszufordern, vgl. die Einladung Baals in KTU 1.4 VIII 32-46 und die Antwort Mots in KTU 1.5 I 12-27, v.a. 22-26. Von daher ist auch die merkwürdige Absichtserklärung, Mot möge in seinen Rachen rufen, zu verstehen.

²⁷ Vgl die Übersetzung von Dietrich/Loretz in: TUAT III, 1170: „Ich muß einen Kundschafter senden zum göttlichen Mot...“; von Gibson, Canaanite Myth, 65: „I will of a truth send a courier to divine Mot...“; Wyatt, Religious Texts, 111: „I shall surely send a messenger to divine Mot...“ [Hervorhebungen von mir].

Bei allen unseren Belegen trifft sich der emphatische Gebrauch der Partikel mit dem abwehrenden darin, daß er sich stets bei auffordernden Verbformen, also bei Iussiven und Kohortativen, findet.

Alle bekannten Belege stammen zwar aus der poetischen Literatur - genauer gesagt: aus dem Baal-Zyklus - doch reicht unsere Kenntnis des Ugaritischen nicht aus, um daraus weitergehende Schlüsse zu ziehen, etwa auf einen besonderen poetischen Sprachgebrauch oder gar auf den Sprachgebrauch eines bestimmten Verfassers.

Die Frage, wie der unterschiedliche Gebrauch der Partikel zu erklären sei, ist in der Forschung verschieden beantwortet worden.

So geht GORDON davon aus, daß die Belege für emphatisches ^{al} als rhetorische Fragen zu verstehen sind: „*The positive force of al may be due to a common linguistic phenomenon; to wit, the use of a negative question to imply a positive fact; e.g., 'is it not so?' = 'it is so'*“.²⁹ Ebenso deutet SIVAN den Sachverhalt: „*al also serves in rhetorical sentences in which case it has a positive nuance*“.³⁰ Demnach wäre in KTU 1.3 VI 12ff. die Aufforderung an Qidš-und-Amrur eigentlich als Frage aufzufassen, die nur eine positive Antwort duldet: „Sollst du dann nicht das Gesicht nach dem Memphis Els wenden?!“

Abweichend von dieser Erklärung des emphatischen Gebrauchs der Partikel vom abwehrenden ^{al} her, hat OBERMANN in direktem Widerspruch zu GORDON eine zweite, von der abwehrenden zu unterscheidende Partikel ^{al} vermutet, die als erweiterte Form des emphatischen *l* zu erklären sei: „*The explanation suggested by Gordon is hardly conclusive, since al need not always represent one and the same vocable; when used with positive force, al may very well represent a compound (a + l), standing in the same relationship to l in which Hebrew 'abal stands to Arabic bal'*“.³¹

III)

Kommen wir nach der Besprechung ugaritischer Belege zu den unter Nr. I) genannten alttestamentlichen Belegstellen.

2. Kön. 6,27

Als Samaria von den Aramäern belagert wird und eine große Hungersnot in der Stadt entsteht, geht der König von Israel auf der Stadtmauer einher und wird von einer Frau um Hilfe angerufen:

„הַיְשִׁיעָה אֶת־יְהוָה הַמֶּלֶךְ“.
Der König antwortet der Frau:

אֶל־יִשְׁעָה יְהוָה מֵאֵין אִשְׁיֶעָה
הַמֶּלֶךְ הַגִּבּוֹר אִין מִן־הַיְקָב

Es ergibt hier offensichtlich keinen Sinn, das אֶל־יִשְׁעָה als Vetitiv aufzufassen und zu übersetzen: „Jahwe möge dich nicht retten, woher soll ich dich retten?“ Daß der König nicht weiß, wie er der Frau helfen soll, ist zu begreifen - er vermutet ja offenbar, daß sie von ihm etwas zu essen bekommen will, während seine Vorräte von Tenne und Kelter ebenfalls aufgebraucht sind -, daß er aber wünscht, daß ihr noch nicht einmal Jahwe helfen soll, ist unverständlich.³²

²⁸ So wird das ^{al} in KTU 1.6 VI 26 in der Übersetzung von Gibson, *Canaanite Myths*, 80 emphatisch aufgefaßt; von Dietrich/Loretz in: *TUAT III*, 1196 und Wyatt, *Religious Texts*, 143 wird es als Verneinung des Iussiv aufgefaßt. Die Entscheidung zwischen beiden Alternativen fällt sehr schwer.

²⁹ Gordon, *UT*, 77 Anm. 1.

³⁰ Sivan, *Grammar*, 184.

³¹ Obermann, *JBL* 65 (1946), 235 Anm. 5.

³² Die Deutung Ehrlichs, *Randglossen* 7, 293: „An אל ist nichts zu ändern. יהוה ישיעך יהוה ist ein Fluch, ausgestellt im ersten Augenblick des Aergers über die Ohnmacht zu helfen“, kann ich mir nicht zu eigen machen, so sehr eine solche Reaktion psychologisch in die Extremsituation einer langen Belagerung paßt.

Will man das \aleph nicht streichen, wofür man sich auf die Peschitta berufen könnte³³, hat man verschiedene andere Möglichkeiten, es an dieser Stelle zu erklären:

Man kann es als abwehrende Partikel auffassen, die nicht das \aleph verneint, sondern mit der der König die Aufforderung der Frau „Rette doch, mein Herr und König“ abweist.³⁴ Freilich müßte man das \aleph dann anders als im Masoretischen Text mit einem trennenden Akzent versehen.³⁵ \aleph \aleph usw. wäre dann die Begründung der Ablehnung: der König lehnt das Hilfsgesuch der Frau ab, weil nicht mehr er, sondern nur noch Jahwe helfen kann.

Eine weitere Möglichkeit wäre, das \aleph \aleph \aleph als Vordersatz eines Konditionalsatzgefüges zu verstehen: „Wenn Jahwe dir nicht hilft, woher soll ich dir helfen?“. In diesem Falle fällt die Antwort des Königs fatalistisch aus: Jahwe hilft offenbar nicht mehr, da ist auch er als König machtlos.

Im Zusammenhang dieser Deutung ist allerdings die mehrfach vertretene Vermutung, das \aleph sei eine Abkürzung für \aleph \aleph ³⁶, kaum zu halten, da es fraglich ist, ob man solch kurze Wörtchen überhaupt abgekürzt hat.³⁷ Wenn man aber bedenkt, daß im Hebräischen positive Konditionalsätze in Form eines Jussivs gebildet sein können³⁸, kann man von daher den verneinten Iussiv \aleph \aleph als negativen Konditionalsatz auffassen.³⁹

Als dritte Möglichkeit, das \aleph zu verstehen, bietet sich die emphatische Auffassung an, nach der die Partikel den Iussiv \aleph bekräftigt: „Jahwe möge dir gewiß helfen, woher soll ich dir helfen“. Der König hätte dann nicht nur wie bei der Auffassung des \aleph als ablehnende Antwortpartikel von sich weg auf Jahwe als Helfer verwiesen, sondern den Wunsch, daß Jahwe der Frau helfen möge, noch zusätzlich bekräftigt.

Von diesen drei Alternativen hat m.E. die erste das meiste für sich, da sich in der erzählenden Literatur des Alten Testaments für den Gebrauch von \aleph als Antwortpartikel, mit der ein Sprecher eine an ihn ergangene Aufforderung ablehnt, mehrere Parallelen finden.⁴⁰

Demnach betrachte ich 2. Kön.6,27 nicht als Belegstelle für den emphatischen Gebrauch von \aleph .

Ps. 57,1/ 58,1/ 59,1/ 75,1

In der Überschrift der Psalmen 57-59 und 75 findet sich die Angabe \aleph \aleph .

Der Zweck dieser Angabe ist unklar. Es wird sich allerdings wohl kaum um eine „Melodieangabe o. ä.“⁴¹ handeln, da Melodieangaben oder - etwas neutraler gesagt - den „Musiziermodus“ betreffende Angaben bei den Psalmen offenbar regelmäßig mit der Präposition \aleph eingeführt sind⁴².

³³ In der Peschitta lautet die Antwort des Königs an die Frau: „*mpṛky myr' mn 'ymk 'pṛky*“ - „Der Herr möge dich retten; woher soll ich dich retten?“. M.E. glättet diese Version den Text von der Voraussetzung her, daß das \aleph im abwehrenden Sinne gebraucht sei, indem sie das nicht verstandene \aleph wegläßt. Diese Glättung wird noch weitergeführt in der textkritisch sehr interessanten Florentiner Handschrift Bibl. Mediceo-Laurenziana Or. MS 58 (in der Leidener Peschitta trägt sie das Sigel „9a1“), die einen sehr alten Text bietet, der an vielen Stellen gegen alle anderen syrischen Handschriften mit dem Masoretischen Text übereinstimmt. Dort ist zusätzlich ein „*n*“ vor dem „*mn 'ymk*“ eingefügt wird, um den Gegensatz zwischen Gott, der helfen kann, und dem hilflosen König hervorzuheben: „..... ich aber, woher soll ich dich retten“.

³⁴ Vgl. Cogan/Tadmor, II Kings, 80 Anm.27.

³⁵ Vgl. den Apparat der BHS z. St.

³⁶ Bei Ges., Wörterbuch¹⁸, S. 56 s.v. \aleph als „herkömmliche Konjekture“ genannt.

³⁷ Vgl. Friedr. Delitzsch, Lese- und Schreibfehler, S.22 Anm.3.

³⁸ Vgl. dazu Ex. 22,4; Ps. 45,12.

³⁹ Vgl. dazu G/K §109h. Dieses Verständnis der Antwort des Königs spiegelt nicht nur die Septuaginta wider, die „*Μὴ σε σώσαι κύριος, πόθεν σώσω σε;*“ übersetzt - wobei der verneinte Optativ als negativer Vordersatz eines Konditionalsatzgefüges und der Konjunktiv Aorist als Deliberativus im Nachsatz steht - sie wird auch in der Exegese häufig vertreten, u.a. von Gray, I & II Kings, 519 Textanm.^a.

⁴⁰ Vgl. die Belege in Anm. 5.

⁴¹ So Seybold, HAT I/15, 229.

Es könnte sich dagegen um eine Art Überschrift handeln, die ein Thema angibt, das in allen Psalmen vorkommt, bei denen sie steht. Nun kommt in allen vier genannten Psalmen vor, daß der Beter Gott bittet bzw. von Gott erwartet, daß er persönliche Feinde oder Frevler straft und vernichtet.⁴³

Sollte die Angabe אֶל־תִּשְׁחַת sich tatsächlich auf dieses Thema beziehen, macht es keinen Sinn, es mit „Vernichte nicht!“ zu übersetzen. Vielmehr müßte es ausdrücken, daß Gott, der hier zweifellos der Angeredete ist, gerade vernichten soll. Das אֶל wäre also im emphatischen, nicht im abwehrenden Sinne zu verstehen.

Die Themenangabe אֶל־תִּשְׁחַת könnte im Laufe der Zeit zu einer Gattungsbezeichnung geworden sein, als die sie in den Überschriften der genannten Psalmen jeweils neben anderen Gattungsbezeichnungen vorkommt.⁴⁴

Vielleicht muß man das אֶל־תִּשְׁחַת aber auch im Zusammenhang mit der Gattungsbezeichnung מִקְרָם verstehen, mit der es immerhin in drei von vier Belegen gemeinsam vorkommt (Ps. 57,1; 58,1; 59,1). Dieses an sich rätselhafte Wort, das in der Überschrift der Psalmen 16 und 56-60 vorkommt, deutet das Targum zu Ps. 16 als גְּרָמָה תְּרִיבָה, als „gerade (aufgerichtete) Gravierung“⁴⁵ und die Septuaginta als στήλογραφα, also als Steleninschrift.

Man könnte von diesen Versiones her das Wort im Deutschen vielleicht mit „Epigramm“ wiedergeben, womit ja auch ursprünglich eine in Stein gemeißelte Inschrift, später aber eine literarische Gattung bezeichnet wird.⁴⁶

Die Gattung מִקְרָם wäre zurückzuführen auf Votivstelen, die ein Beter als Dank für die Errettung aus Bedrängnis errichtet hat. Dabei mögen die ursprünglichen Inschriften nur kurze Sprüche gewesen sein, wie sie in den jetzigen מִקְרָם - Psalmen noch durch eine besondere Redeeinführung oder durch refrainartige Wiederholung hervorgehoben sind.⁴⁷ Später wurden sie zu den jetzigen größeren Kompositionen ausgearbeitet.

Ein Nachklang der vermuteten Praxis, Votivstelen zu weihen, könnte in dem מִקְרָם - Psalm 56 vorliegen, wenn der Beter Dankopfergelübe erwähnt, die er erfüllen möchte (Ps. 56,13). Solche Dankopfer (תּוֹרֶה) könnten die Weihung eines Votivtextes einschließen.

Im Laufe der Zeit wurden die Votivtexte wohl nicht mehr auf Stelen geschrieben, sondern auf Schriftrollen.⁴⁸ Damit ging die Gattung des מִקְרָם vom Stein auf Papyrus über.

Sollten diese Überlegungen zutreffen, könnte das אֶל־תִּשְׁחַת eine Reminiszenz an ein auf Votivstelen eingemeißeltes Verbot darstellen, nach dem die Inschrift bzw. die Stele als Ganze nicht zerstört werden

⁴² Vgl. dazu Seidel, Musik, 215: mit על sei „ein Musiziermodus vorgeschrieben (...), dessen genauere Deutung leider nicht möglich ist“. Es ist allerdings deutlich, daß die mit על verbundenen Angaben ein Vorbild für die Aufführung des Psalms angeben. Es finden sich solche Angaben in Ps. 6,1; 8,1; 9,1; 12,1; 22,1; (39,1); 45,1; 46,1; 53,1; 56,1; 60,1; (61,1); 62,1; 69,1; 77,1; 88,1. Sie lassen sich wie folgt in drei Gruppen klassifizieren: 1) nach einer Zählung (Ps. 6,1: עַל־הַשְּׁמִינִית - „nach der Achten“), 2) nach dem Ursprung oder Urheber der Melodie (Ps. 8,1; 81,1; 84,1: עַל־הַגַּתִּיתִים - „nach der Gatitischen“ = der Weise aus der Stadt Gat; Ps. 62,1; 77,1; wohl auch Ps. 39,1: עַל־יְדוּתָן - „nach der Weise Jedutans“, wobei „Jedutun“ ein Levitenname ist), 3) die größte Gruppe, zu der wir auch אֶל־תִּשְׁחַת zu rechnen hätten, wenn es denn eine Melodieangabe wäre, heißt nach offenbar bekannten Liedern, nach deren Art der jeweilige Psalm aufgeführt werden soll (vgl. Ps. 9,1: עַל־מִיתָה לְבָבִי - „nach: ‘Stirb für den Sohn‘“ oder Ps. 22,1: עַל־אֵזְרֵת הַשָּׁמֶר - „nach: ‘Hinde der Morgenröte‘“).

⁴³ Vgl. Ps. 57,4; 58,7ff.; 59,14; 75,8ff.

⁴⁴ In Ps. 57-59 neben מִקְרָם; in Ps. 75,1 neben מְנוּמָר und שִׁיר.

⁴⁵ So Delekat, VT 14 (1964), 32.

⁴⁶ Vgl. Delekat, ebd.

⁴⁷ Vgl. dazu Franz Delitzsch, Psalmen, 152. Er weist auf die Zitate Ps. 16,2; 58,12; 60,8 und die refrainartigen Wiederholungen in Ps. 56,5.12; 57,6.12; 59,10.18 hin.

⁴⁸ Seybold schließt aus Ps.40,8 darauf, daß es üblich war, dem Heiligtum Votivtexte als Opfergaben zu übergeben, vgl. ders., Die Psalmen - Eine Einführung, 40-42. Der Beter des 40. Psalms bringt eine Schriftrolle (מְגִלָּתִי סִפְרָי) ins Heiligtum.

soll. Das אַל diene also in diesem Fall der Bezeichnung des Vetitivs. Das Verbot wäre mit der Gattung מִקְרָא als Ganzer auf andere Beschreibstoffe übertragen worden und findet sich mittlerweile in einem Fall - in Ps. 75,1 - auch in der Überschrift eines Textes, der gar nicht als מִקְרָא bezeichnet ist. Letztlich bleibt das אַל-תִּשְׁחַתּוּת der genannten Stellen aber in seiner Bedeutung genauso unsicher wie so viele andere Angaben der Psalmenüberschriften. Allerdings möchte ich bei aller Vorsicht die zweite der von uns ins Auge gefaßten Deutungen - also das אַל-תִּשְׁחַתּוּת als Reminiszenz an eine Ermahnung, eine Motivstele bzw. ihre Inschrift nicht zu zerstören - für die wahrscheinlichere halten. Ich kann daher das אַל der genannten Psalmenüberschriften nicht als Beleg für den emphatischen Gebrauch der Partikel heranziehen.

Ps. 59,12

Eine Bitte aus einem Feindklagepsalm:

אַל-תְּהַרְגֵנּוּם פְּנֵי-יְשַׁכְחוּ עַמִּי
הַגֵּיעַמּוּ בְּחִלְדֵי וְהוֹרִיבֵמוּ (Ps. 59,12a)

Faßt man das אַל zu Beginn des Halbverses im abwehrenden Sinne auf und übersetzt v.12aα: „Schlage sie nicht tot, damit mein Volk es nicht vergißt“⁴⁹...“, stößt diese Bitte sich mit der aus 12aβ: „Störe sie auf (נע hiph.) durch deine Kraft und laß sie hinabfahren (ירד hiph.)“.

Das הגיעמו ist sonst in keinem Feindklagepsalm belegt. Die Wurzel נע drückt unruhiges Bewegtsein aus.⁵⁰ Das Hiphil dieser Wurzel steht in 2.Kön. 23,18 - wo Josia befiehlt, die Gebeine des Gottesmannes aus Juda, der in Bethel begraben liegt, ruhen zu lassen und nicht aufzustören - im Gegensatz zum Hiphil von נח: „הַגִּיחוּ לוֹ אִישׁ אֶל-גֵּבַע עֲצָמָתָיו“. An unserer Stelle wird נע hiph. in übertragener Bedeutung benutzt: Gott soll die Feinde aus ihrem Hochmut (v.13) und ihrer Selbstgewißheit aufstören.

Das והוריבו am Ende des Halbverses sagt zwar nicht, wohin Gott die Feinde hinabfahren lassen soll, jedoch ist die Wurzel ירד an vielen Stellen auf den Abstieg ins Grab bzw. in die Unterwelt bezogen⁵¹, und die - freilich wenigen - Belege von ירד hiph. in den Feindklagepsalmen sind alle so zu verstehen, daß der Beter Gott darum bittet, die Feinde in die Unterwelt hinabfahren zu lassen⁵².

⁴⁹ Volk als Kollektivbegriff ist hier mit einem pluralischen Prädikat verbunden; vgl. die Übersetzung von Franz Delitzsch, Psalmen, 405: „..... daß meine Volksgenossen es nicht vergessen“; anders, aber kaum zutreffend Seybold, HAT I/15, 234: „..... damit sie mein Volk nicht vergessen“. Wenn Jahwe die Feinde schlägt, ist das, was daran erkannt werden und in Erinnerung bleiben soll, er und sein Werk, nicht das Volk, zu dessen Gunsten er handelt, vgl. dazu auch v.14.

⁵⁰ In diesem Bedeutungszusammenhang umfaßt sie ein weites Spektrum. So steht sie Jes. 7,2 von der Unruhe eines furchtsamen Herzens bzw. dem Schwanken der Bäume im Wind; Ps. 59,16 vom Streunen der Hunde, die nach Fressen suchen.

⁵¹ Vgl. dazu Gen. 37,35 (אֶל-בְּנוֹ אֶבְלָא שְׂאֵלָה); Gen. 42,38 („כִּי-אֶחָד אֶל-בְּנוֹ אֶבְלָא שְׂאֵלָה“); 1.Sam.2,6b („וַיִּדְוֶה מִמֵּית וּמִחַיָּה מִזִּיד שְׂאֵלָה וַיַּעַל“).

⁵² Außer Ps.59,12 findet sich ירד hiph. in Ps. 55,24 und 56,8.

Ps. 55,24 lautet: „Du aber, o Gott, laß sie hinabfahren (תוֹרְדֵם) in die Grube des Grabes; Männer von Bluttaten und Trug sollen nicht die Hälfte ihrer Tage erleben“.

Ps. 56,8, einen schwierigen Vers, möchte ich übersetzen: „Trotz der Sünde - soll es Rettung für sie geben? Im Zorn laß die 'Hartherzigen' (עֵימִם*) hinabfahren (דוֹרְדֵם), o Gott“.

Dabei ist die Lesart עֵימִם nach עֵימִם hin konjiziert, vgl. Weiser, ATD 14/15, 285 Anm. 7 (mit Berufung auf Duhm u.a.), und v. 8a („עַל-אֵיךְ פִּלַּט לָמוּ“). Ist als rhetorische Frage aufgefaßt, da der Text nur dann ohne Änderung Sinn ergibt, vgl. die Übersetzungen von Franz Delitzsch, Psalmen, 392 („Bei so frevlem Treiben sollten sie entrinnen?“) und Weiser, a.a.O., 285 („Trotz Trug sollt' es Rettung für sie geben?“). Nach Delitzsch, a.a.O., ist die Auffassung des Verses als rhetorische Frage „die seit Kimchi übliche Erklärung“. Auch Seybold faßt das פִּלַּט לָמוּ als rhetorische Frage auf, vgl. seine Übersetzung HAT I/15,224. Anders etwa Kraus, BK XV/1, 566 Textanm. h, der v.8a nicht als rhetorische Frage auffaßt und daher statt פִּלַּט לָמוּ - „beobachten“

Für unsere Stelle findet diese Auffassung des יהוה־רִיבּוֹ jedenfalls eine Stütze in v.14, wo der Beter an Gott die Bitte richtet: פְּלֵה בְּחַמָּה פְּלֵה וְאַיִמּוֹ - „Vernichte in (Zornes-) Glut, vernichte, daß sie nicht mehr sind“.

Eine Übersetzung des יהוה־רִיבּוֹ mit „wirf sie nieder“⁵³ o.ä. dürfte nach diesen Beobachtungen nicht tief genug greifen, ist zumindest nicht deutlich genug. Der Beter will, daß Gott seine Feinde tötet.

Von diesen Beobachtungen her ist es nun aber schlicht unmöglich, das אֶל־תִּהְרַגְם zu Beginn von v.12 dem Sinne nach als Vetitiv aufzufassen.

Offenbar hat auch die Peschitta den Gegensatz zwischen der als Vetitiv aufgefaßten Bitte von v.12aα und der Bitte von v.12aβ empfunden und von daher v.12aβ an den Vetitiv angepaßt.⁵⁴

Auch in der Exegese hat man gesehen, daß v.12aα als Vetitiv verstanden im vorliegenden Zusammenhang schwierig ist und zu zum Teil recht umfangreichen Textänderungen gegriffen.⁵⁵

Will man aber ohne solche Eingriffe auskommen, legt es sich nahe, das אֶל hier dem Sinne nach emphatisch, also als Verstärkung des Iussivs, zu verstehen. Das ergibt einen guten Sinn: „Schlage sie doch tot, damit mein Volk es nicht vergißt....“.

Nach dieser Bitte soll Gott offenbar in der Vernichtung der Feinde ein Exempel statuieren, also seine Macht beispielhaft zeigen, so daß Israel es nicht mehr vergißt.

Der Gedanke, daß Gott in der Vernichtung der Feinde seine Macht erweist, kommt in v.14 im Anschluß an die Vernichtungsbitte erneut vor, wenn diese mit dem Zweck verbunden wird: בְּיַעֲקֹב לְאַפְסֵי הָאָרֶץ - „und sie sollen erkennen, daß (ein) Gott in Jakob herrscht bis an die Enden der Welt“. Diejenigen, die das erkennen sollen, sind in erster Linie die Gegner des Beters, also die hochmütigen Lügner (v.13) mit ihrer scharfen Lästerzunge (v.8), die die Macht Gottes in ihrem Untergang erleben sollen; darüber hinaus aber auch Israel und alle Menschen der Welt.

lesen möchte. Damit schließt er sich einer Konjektur an, die bereits in der Forschung des 19. Jahrhunderts vertreten wurde (vgl. dazu Delitzsch, Psalmen, 394), welche er freilich selbst mit einem Fragezeichen versieht. Faßt man aber Ps.56,8 im hier vorgeschlagenen Sinne auf, ist יהוה־רִיבּוֹ auf eine Strafe zu beziehen, bei der es keine Rettung mehr gibt - also wohl auf das Hinabstürzen in die Unterwelt, auf das Getötet-werden. Die Vokabel bezeichnet also hier den Weg ins Totenreich auch ohne ausdrückliche Zielangabe.

⁵³ Kraus, BK XV/1, 579.

⁵⁴ Sie übersetzt den Vers: „l' tqtwl 'nwn dl' nt'wn l'my, 'l' 'zy' 'nwn bhykl w'nyd 'nwn mry' twklny“ - „Töte sie nicht, damit sie nicht von meinem Volk vergessen werden, sondern störe sie auf durch deine Kraft, schüttele sie, Herr meines Vertrauens“. Das יהוה־רִיבּוֹ des hebräischen Textes wird in der Peschitta also gar nicht wiedergegeben, sondern durch die schwächere Vokabel *nwd* aph. (*nwd* pe.: „hin- und herschwanken“, „zittern“ o.ä.) ersetzt. (Üblicherweise gibt die Peschitta ידד *hiph.* mit *nht* aph. wieder, vgl. Ps. 55,24; 1.Sam. 2,6b; Gen. 42,38.) Die Abschwächung wird noch durch das 'l' - „aber, sondern“ verstärkt.

Das Exempel, das Israel nicht vergessen soll, besteht nach der Lesart der Peschitta darin, daß die Feinde nicht getötet, sondern von Gott aus der Bahn geworfen werden - aber als solche aus ihrem vorherigen Leben Herausgeworfene sollen sie Israel unvergeßlich sein.

⁵⁵ Vgl. etwa Gunkel, Psalmen, 255, der das אֶל von v.12 als Vetitivpartikel auffasst und stehenläßt, wobei er aber die inhaltlichen Schwierigkeiten durch m.E. zu weitgehende Konjekturen im Textbestand von v.12b an zu beseitigen sucht; Weiser, ATD 14/15, 293 Anm.2, der „אֶל־תִּהְרַגְם“ nach „אֶל־תִּרְחַמְם“ - „Hab kein Erbarmen mit ihnen“ ändern möchte (diese Konjektur schon in der älteren Exegese, vgl. bei Franz Delitzsch, Psalmen, 408); Dahood, Psalms II, 71, der statt „ad“ „el“ lesen möchte und „O El, slay them“ übersetzt (a.a.O., 68). Dahood hatte übrigens selbst in Bib. 44 (1963), 294, Ps. 59,12 als Beleg für das emphatische אֶל genannt.

Spr. 27,10

הַיָּד וְרַע אֶבְיךָ אֶל-תַּעֲוֹב
וּבֵית אֶחָדִי אֶל-תִּבּוֹא בְיוֹם אֶחָדִי (Spr. 27,10a)

Im ersten Teil des Halbverses findet sich eine verständliche Mahnung, nach der man Freunde nicht verlassen soll. Dabei ist mit *וְרַע אֶבְיךָ* wohl nur einer gemeint: „dein Freund, der schon deines Vaters Freund war“.⁵⁶

Der zweite Teil des Halbverses ist dagegen in der Tat nicht leicht eingängig, wenn man das *אֶל-תִּבּוֹא* als Vetitiv auffaßt. Warum sollte man denn am Tag seines Unglücks nicht das Haus seines Bruders aufsuchen?⁵⁷ Schließlich wäre es doch - im Orient heute noch sehr viel mehr als bei uns - das Übliche, sich in unglückvollen Situationen an leibliche Verwandte zu halten.⁵⁸

Dennoch ist es nicht nötig, das *אֶל* an dieser Stelle anders denn als abwehrende Verneinung - was ja immerhin der weitaus häufigste Gebrauch der Partikel ist - aufzufassen.

Fraglich ist aber, ob hier mit *אֶחָדִי* unbedingt ein leiblicher Verwandter gemeint sein muß. Die Vokabel kann auch als Wechselbegriff zu *רֵעַ* die Bezeichnung für einen sehr guten und engen Freund sein.⁵⁹ Faßt man das Wort in dieser Bedeutung auf, wäre der Sinn der Mahnung, daß man gute Freunde - alte Freunde der Familie - nicht im Stich lassen, sie aber am Tag eigenen Unglücks nicht behelligen solle. Vielleicht spielt dabei die der Vorstellung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs zugrundeliegende Idee hinein, daß Unglück eine Strafe Gottes sei. Der vom Unglück betroffene Mensch soll diese Strafe nicht in das Haus guter Freunde hineinragen.

V.10b (*מִטּוֹב שָׁכֵן קָרוֹב מֵאֶחָד רְחוֹק*) - „Besser ein naher Nachbar als ein ferner Bruder“ - ist wohl als literarischer Zusatz zu v.10a zu werten. Der Glossator hat offenbar *אֶחָד* als leiblichen Bruder und *אֶל* im abwehrenden Sinne verstanden und die genannte Schwierigkeit empfunden. Sein Anliegen war es wohl, die Frage, warum man denn am Tag seines Unglücks nicht in das Haus seines Bruders gehen solle, mindestens für bestimmte Fälle zu beantworten: es gebe Nachbarn, die einem unter Umständen näherstehen als Verwandte.

Nach diesen Überlegungen ist Spr. 27,10 als Beleg für emphatisches *אֶל* auszuschneiden.

Hld. 1,6

אֶל-תִּרְאֵנִי שְׂחָרְחַרְתָּ שְׁשׂוּפְתַי הַשָּׁמַיִשׁ (Hld.1.6a)

Hld. 1,5.6 bilden unzweifelhaft eine Einheit, die sowohl von dem verführerischen Preis des Geliebten in den vv.2-4 als auch von dem Zwiegespräch der Liebenden über den Rastplatz in der Mittagshitze in den vv.7f. abzugrenzen ist. Die innere Einheit ergibt sich aus der Szenerie, bei der eine einzelne Frau die „Töchter Jerusalems“ anspricht, wie auch aus dem Thema: es geht um die dunkle Farbe der Sängerin.

In v.5 stellt sich die Sängerin als dunkel „wie die Zelte Kedars, wie die Zeltdecken ‘Salmas’ (*שַׁלְמָה)^{60a} dar. Sie illustriert ihre dunkle Farbe also durch einen doppelten Vergleich mit den schwarzen Zeltdecken

⁵⁶ Ehrlich, Randglossen 6, 156.

⁵⁷ Vgl. Dahood, Bib. 44 (1963), 294, mit Berufung auf Oesterley und Gemser.

⁵⁸ So sieht etwa Plöger, BK XVII, 323, in der Mahnung „eine etwas unmotiviert erscheinende Warnung“, da der Bruder doch „als leiblicher Verwandter der erste wäre, an den man sich wenden könnte“.

⁵⁹ So nennt etwa David in seinem Trauerlied auf Jonatan und Saul Jonatan „אָחִי“ (2.Sam. 1,26), und der Bräutigam im Hohenlied nennt seine Braut in Hld. 4,9 u.ö. „אָחִי“ - „meine Schwester“.

⁶⁰ Zu dieser schon auf Wellhausen zurückgehenden Konjektur vgl. Rudolph, KAT XVIII/1-3, 123 Textanm. 5d); ebenso Würthwein, HAT I/18, 40 Textanm. 5 und Müller, ATD 16/2, 14 Anm. 13.

von Nomaden aus dem palästinischen Südländ⁶¹. In v.6 weist sie die Angesprochenen nochmals auf ihre dunkle Farbe hin und erklärt, sie sei daher gekommen, daß sie von ihren Brüdern im Zorn zur Hüterin der Weingärten eingesetzt worden sei. Am Schluß steht die schlüpfrige Bemerkung: „Meinen eigenen Weingarten hütete ich nicht“ (v.6bβ).⁶²

Die Auffassung des לך von v.6a hängt davon ab, wie man das Verhältnis, das die Sängerin selbst zu ihrer Farbe hat, auffaßt: Spielt sie ihre dunkle Färbung als Reiz aus oder sieht sie darin einen Makel, den sie lieber übersehen haben möchte?

Das Problem stellt sich schon bei der Auffassung des ל in v.5aα. Bedeutet שְׁחֹרָה אֲנִי וְנֶאֱדָרָה „dunkel bin ich und doch reizend“⁶³ - findet sich hier also ein ל adversativum, das „Entgegengesetztes, was dennoch beisammen ist“⁶⁴ miteinander verbindet - oder verbindet es zwei Dinge, die zusammengehören: „dunkel bin ich und reizend“⁶⁵?

Im ersten Falle ginge die Sängerin davon aus, daß Gebräuntsein mindestens von anderen als Makel angesehen wird. Im zweiten Falle ginge sie davon aus, daß die braune Farbe ihre Schönheit mit ausmacht.

Im ersten Falle könnte das לך in v.6a im abwehrenden Sinne aufzufassen sein: „achtet nicht darauf, daß ich so dunkel bin“⁶⁵. Die Frau wollte dann von dem Makel ihres Gebräuntseins ablenken, damit vielleicht andere Dinge, die sie interessant machen könnten, in den Blick kommen. Diese ihre „Vorzüge“ dürften in der Erwähnung des Zornes ihrer Brüder in v.6bα und der Bemerkung „meinen eigenen Weingarten hütete ich nicht“ von v.6bβ angedeutet sein.⁶⁶

Dieses Verständnis ist allerdings nicht zwingend. Das לך könnte, auch wenn Gebräuntsein nicht allgemein als schön galt, emphatisch aufzufassen sein: „schaue doch her, wie dunkel ich bin“. Dann wäre das Selbstbewußtsein der sonnengebräunten Frau artikuliert, die sich selbst für schön hält und gängigen Idealvorstellungen zum Trotz auf den Reiz ihrer dunklen Farbe aufmerksam machen möchte.

Bei der Auffassung des ל von 5aα als einfaches „und“ ist die emphatische Auffassung des לך aus v.6a wohl unumgänglich. Die Bräune macht dann ja die Schönheit der Frau mit aus, und sie wünscht sich daher auch, daß ihre Farbe wahrgenommen wird.

Die Möglichkeit, das לך aus v.6a emphatisch aufzufassen, besteht also in jedem Falle. Sie hat m.E. sogar mehr für sich, da v.5 als Ganzer nahelegt, daß die Sängerin ihre Farbe nicht als Makel ansieht. Sie erwähnt ihre dunkle Farbe ja nicht nur beiläufig, sondern illustriert sie auch noch durch den doppelten Vergleich mit schwarzen Zeltbedeckungen. Das täte sie aber gewiß nicht, wenn sie sich ihrer

⁶¹ Zu Kedar vgl. Knauf, NBL II Sp.457f.; nach Knauf meint „Kedar“ im Alten Testament die Nabatäer, in deren Umfeld auch der Stamm Salma gehört, vgl. dazu Rudolph, ebd.: Salma sei als *slmw* auf nabatäischen Inschriften erwähnt.

⁶² In 6bβ steht der Weingarten als Bild für den Leib der Frau, vgl. Müller, ATD 16/2, 15 (Nennung von Parallelen). Es liegt also ein ähnliches Bild vor wie in 4,12: „Ein verschlossener Garten ist meine Schwester, die Braut“. Die Bemerkung von v.6bβ deutet demnach an, daß die Frau für intime Begegnungen offen ist, wie auch Würthwein, HAT I/18, 40 feststellt: „Was aber seinen eigenen Weinberg - d.h. das Mädchen selber und seine Unschuld - angeht, will es nicht strenge Hüterin sein. Es ist bereit, einem Manne zu gehören, was in einem schuldlichen und zugleich trotzigem Wortspiel angedeutet wird“.

Auch die Bemerkung darüber, daß ihre Brüder zornig auf sie gewesen seien und sie zur Hüterin von Weingärten einsetzen, mag von daher zu verstehen sein. Daß sie - wohl als eine Art Strafe - in die Weingärten geschickt wurde, sieht im Lichte von v.6bβ danach aus, daß sie die Stadt verlassen sollte, weil sie dort enge Kontakte zu Männern pflegte, die ihre Familie unterbinden wollte, so auch Müller, ATD 16/2, 15.

⁶³ So die Übersetzung von Müller, ATD 16/2, 14.

⁶⁴ Franz Delitzsch, Hoheslied, 26. Nach ihm drückt v.5a aus: „Aber so häßlich ist sie doch auch nicht, daß sie nicht zu lieben wagen und geliebt zu werden hoffen könnte“. Ebenso Würthwein, HAT I/18, 40: das Mädchen betone „seine Schönheit - trotz der mit Beduinenzelten aus dem Haar der schwarzhaarigen Ziege verglichenen Hautfarbe“.

⁶⁵ Müllers Übersetzung ebd.

⁶⁶ Vgl. dazu Anm. 62.

Bräune schämte und in ihr nicht vielmehr etwas sähe, das ihren Reiz mit ausmacht. Von daher möchte sie wohl auch in v.6a gerade angeschaut werden, weil sie sonnengebräunt ist. Das נֶאֱרַב negiert demnach den lussiv אֶרְאֶה nicht, sondern bekräftigt ihn.⁶⁷

Diese Interpretation findet eine weitere Stütze darin, daß sie auf eine Motivik stößt, die auch aus anderer palästinischer Dichtung - freilich sehr viel späterer Zeit - bekannt ist.

Die Sängerin führt ihre dunkle Farbe auf eine Tätigkeit als Weingartenhüterin zurück. Die Bräune ist damit als Färbung charakterisiert, die das Landleben mit sich bringt, was indirekt noch einmal dadurch unterstrichen ist, daß sie idealisierend mit nomadischen Zeltbedeckungen verglichen wird, also mit Vergleichsgegenständen, die ebenfalls in den Bereich ländlichen Lebens gehören.

Unsere Interpretation von v.6a war es nun, daß die Sängerin die (jungen) Frauen der Hauptstadt anredet, um sie auf ihre braune Farbe aufmerksam zu machen, weil sie darin ihre Attraktivität mitbegründet sieht. Damit klingt etwas vom Stolz der Landfrau auf ihre dunkle Farbe an, die die Städterinnen nicht haben werden, weil sie ja der Sonne weniger ausgesetzt sind. So deutet sich ein Gegensatz zwischen gebräunter Landfrau und helleren Städterinnen an, der unübersehbar an die Gegenüberstellung von dunklen Fellachen- oder Beduinenfrauen und weißen Stadtfrauen erinnert, wie sie in der palästinischen und syrischen Volkspoese des 19. Jahrhunderts vorkommt. Dort finden sich Streitlieder, in denen dunkle und weiße Frauen ihre Schönheit voreinander rühmen und dabei die andere Partei zum Teil heftig beschimpfen.⁶⁸

Diese poetische Gegenüberstellung von Stadt- und Landfrau ist zwar im Alten Testament sonst nicht belegt, doch ist der Unterschied zwischen der Bevölkerung von Stadt und Land und ihrer jeweiligen Lebensweise auch schon in biblischer Zeit wahrgenommen worden und hat Eingang in die Literatur des Alten Testaments gefunden⁶⁹. Von daher besteht keine Schwierigkeit, die Gegenüberstellung als Hintergrund eines alttestamentlichen Textes anzunehmen, und dies um so weniger, als Vergleiche

⁶⁷ Auch Rin begründet seine Auffassung, daß das נֶאֱרַב in Hld.1,6 emphatisch zu verstehen sei, damit, daß sich die Sängerin in v.5 ihrer dunklen Schönheit rühme: „at the previous verse she boasts that שִׁירָהּ אֲנִי וְנִאֲרַב - I am black and pretty“ (Rin, BZ N.F. 7 (1963), 30, Hervorhebung von mir).

⁶⁸ Ein schönes Beispiel ist ein bei Dalman, Palästinischer Diwan, 250f. mitgeteiltes, in Aleppo aufgezeichnetes Lied, in dem es u.a. heißt:

„elbiḏ jequlu nahna-ikauakib
nahna qa'detna be'a'la-imeratib
ruhi ja samra zefṭ elmerakib
jalli jihwaki jendam 'alena.

„Die Weißen sagen: Wir sind die Planeten,
unser Rang ist auf den höchsten Stufen.
Geh fort, o Braune, du Pech der Schiffe!
o wer dich liebt, hat Reue unsertwegen.

wessumr jequlu alla akbar
kull elhalawe nizlet 'ala-l'asmar
ruhi ja beda šorabet el'askar
jalli jehwaki jendam 'alena“.

Und die Braunen sagen: Gott ist groß,
alle Lieblichkeit kam nieder auf die Braunen.
Geh fort, o Weiße, du Soldatensuppe!
o wer dich liebt, hat Reue unsertwegen“.

Daß mit den „Braunen“ Land- oder Beduinenfrauen gemeint sind, sieht man in dem a.a.O., 293f. wiedergegebenen Lied desselben aleppinischen Gewährsmannes, wo die braune Geliebte, um die es dort geht, als Beduinenmädchen vom Stamme der Ḥadidijje bezeichnet wird.

Heftiger sind die gegenseitigen Beschimpfungen der beiden Parteien in dem a.a.O., 198-201 mitgeteilten Lied.
⁶⁹ Als Beispiel sei die Erzählung von Simsons Hochzeit und seiner Überlistung durch die Philister (Ri.14) genannt, die ursprünglich auf eine ländliche Überlieferung zurückgeht und die Gegensätzlichkeit aus dieser Perspektive spiegelt, wobei sie gegenüber der städtischen Seite Bewunderung und Mißtrauen zugleich erkennen läßt. Die Erzählung zeigt Bewunderung für den Reichtum und die ausschweifenden Feste der Städter. Der Landmann Simson läßt sich davon beeindruckt, möchte mit ihrem Reichtum mithalten, was er sicherlich nicht kann, und verwettet in Festlaune dreißig Hemden und Feierkleider (v.12) für den Fall, daß die Städter ein Rätsel lösen, das er ihnen stellt. Er geht davon aus, daß sie die Lösung nie werden finden können, rechnet aber nicht damit, daß die Städter sich dabei hinterlistiger und gewalttätiger Methoden bedienen werden (v.15ff.). In diesem letzten Zug zeigt die Erzählung schließlich auch Mißtrauen gegenüber den Stadtbewohnern.

zwischen dem Hohenlied und der neuzeitlichen palästinischen Volkspoesie auch sonst deutliche Ähnlichkeiten - sowohl im Bereich literarischer Gattungen als auch im Bereich einzelner Bilder - zu Tage gebracht haben, in denen man eine beachtliche Kontinuität wahrnehmen kann.⁷⁰

Die Selbstbeschreibung, in der die Weingärtnerin den Töchtern Jerusalems ihre dunkle Farbe als reizvoll entgegenhält, mag ursprünglich Teil eines ausgeführten Streitliedes gewesen sein, in dem auch die andere Seite zu Wort kam und der Dunklen den Reiz ihrer Blässe entgegenhielt.

Jer. 5,10

Der Prophet ruft Feinde herbei, die Jerusalem, das hier mit einem Weinberg verglichen wird⁷¹, zerstören sollen:

עָלוּ בְּשָׂרוֹתֵיהֶּ וְשָׁחֲתוּ וְקָלְהוּ אֶל-תְּעֹשֵׂי
הַסִּירֵי וְנָמִישׁוּתֵיהֶּ כִּי לֹא לִירוּהָ הָפָה

Weit verbreitet ist die Auffassung, daß das אֶל im zweiten Glied von v.10a im verneinenden Sinne gebraucht sei. וְקָלְהוּ wird dabei zurecht als Ausdruck für vollständige Vernichtung aufgefaßt: „Steigt auf ihre Terrassen⁷² und zerstört sie, vernichtet sie aber nicht vollständig“. Damit böte v.10a in sich noch einen gewissen Sinn.

Nimmt man aber v.10b „Schafft ihre Ranken weg, denn sie sind nicht von Jahwe“ hinzu, sieht man aber, daß das אֶל-תְּעֹשֵׂי וְקָלְהוּ, wenn man es denn als Vetitiv auffaßt, geradezu verloren zwischen zwei Aufforderungen zur Zerstörung steht.

Zudem wäre bei diesem Vetitiv nicht gesagt, inwieweit die Rebterrassen der Zerstörung entgehen und aus welchem Grunde sie nur unvollständig vernichtet werden sollten. Diese beiden Defizite, die sich bei vetitivischer Auffassung von v.10aβ ergeben, sind in der gemeinsamen Lesart von Septuaginta und Peschitta offenbar empfunden und korrigiert worden.⁷³

⁷⁰ Vgl. dazu etwa das von Ringgren, Die Volksdichtung und das Hohe Lied, in: Linder, Palästinische Volksgesänge I, 82-114, dargebotene Material.

⁷¹ Vgl. Rudolph, HAT I/12, 39

⁷² וְשָׂרוֹת ist schwierig zu übersetzen. Das Wort findet sich außer an dieser Stelle nur noch Ez.27,25, wo in der Regel als „Karawane“ übersetzt wird. Es mag sich um eine - wie auch immer zu erklärende - merkwürdige Pluralform zu „שָׂרָה“ handeln, das in Hi.24,11 die Stützmauern der Terrassen von Weinbergen bezeichnet, aber mit dem gleichlautenden mittelhebräischen Wort und dem arabischen Wort „sura“ zusammenhängt, die „Reihe, Linie“ bedeuten. Dies mag die Grundbedeutung des Wortes sein. Die Karawane stellt eine Reihe hintereinander herziehender Transporteure dar, während die Weinterrassen ebenfalls in Reihen übereinander liegen. Die Bedeutung „Weinbergterrassen“ ist wohl auch für unsere Stelle anzunehmen, da in v.10b von Ranken die Rede ist, vgl. auch Rudolph, HAT I/12, 38, der „Rebstufen“ übersetzt.

⁷³ Die Septuaginta übersetzt: „ἀνάβητε ἐπὶ τοὺς προμαχῶνας αὐτῆς καὶ κατασκάψατε, συντέλειαν δὲ μὴ ποιήσητε, ὑπολίπεσθε τὰ ὑποστηρίγματα αὐτῆς, ὅτι τοῦ κυρίου εἶσιν“. Die Peschitta liest: „sqw bšwryh w'qwrw wgmwry' l' l'bdwn šbwqw št'syh ml ddmry' nyh“.

Beide Versionen - die sicherlich nicht unabhängig voneinander entstanden sind, wobei über die Art des Zusammenhanges hier nicht zu handeln ist - verlassen das Bild des Weinberges und beschreiben Jerusalem als Stadt, deren Verteidigungsmauern (griech. προμαχεῶν - „Schutzwehr“, syr. „šwr“) eingerissen oder geschleift werden sollen, wobei der Zerstörung insofern ein Rahmen gesetzt ist, als daß sie sich nicht bis zu den Stützmauern (griech. ὑποστηρίγματα zu ὑποστηρίζω - „von unten stützen“; „Stützen unter etwas anbringen“) bzw. den Fundamenten (syr. št's' zu šts - pa. „fest gründen“) erstrecken soll. Begründet wird dies damit, daß die Fundamente des Herrn sind. Die Septuaginta/Peschitta-Version ist unter der Voraussetzung, daß das אֶל-תְּעֹשֵׂי וְקָלְהוּ ein Vetitiv sei, als *lectio facilior* zu betrachten. Sie hat nicht bloß ein blosses „macht keine völlige Zerstörung“, sondern sagt konkreter, worauf sich die Zerstörung beziehen soll und worauf nicht. Auch sagt sie, warum die Zerstörung nicht vollständig sein soll: die Fundamente Jerusalems sind des Herrn. Sie deutet damit den Gedanken einer bleibenden Erhaltung Jerusalems an, die zwar das Gericht über die Stadt zuläßt, nicht aber ihre restlose Zerstörung.

Die „verlorene“ Stellung des vetitivisch verstandenen אֶל-תִּעֲשֶׂה וְנִקְלָה wird noch deutlicher, wenn man den unmittelbar vorhergehenden v.9 berücksichtigt. Dort hatte der Prophet als Jahwes Wort verkündigt, daß er sich an Israel rächen wolle: „Sollte ich dies nicht heimsuchen? - Spruch Jahwes - und sollte sich meine Seele (נַפְשִׁי) nicht an einem solchen Volk rächen?“ Ein Rest, der übrigbleiben und das nur unvollständig zerstörte Jerusalem wiederaufbauen und bewohnen soll, ist nicht im Blick. Ein Zurückschrecken Jahwes vor der völligen Vernichtung legt der Rachebeschluß aus v.9 kaum nahe.⁷⁴ Es macht besseren Sinn - wenn man anders als viele Exegeten das אֶל im Text belassen will⁷⁵ - es als Verstärkung des lussivs aufzufassen.⁷⁶

Das אֶל-תִּעֲשֶׂה war an sich schon eine Steigerung gegenüber שׁוּחַ pi., die Aufforderung dazu wäre dann auch noch einmal durch die Partikel betont:

„Steigt auf ihre Terrassen und zerstört sie, vollbringt doch völlige Vernichtung.
Schafft ihre Ranken fort, denn sie gehören nicht zu Jahwe“.

Jer. 18,18

Jer. 18,18 ist redaktionell der Feindklage Jeremias von 18,19-23 vorangestellt, um die Situation anzugeben, in der Jeremia sie gesprochen hat. Die Gegner des Propheten, offenbar Männer der religiösen Hierarchie Jerusalems - Priester, Weise und Propheten sowie ihre Anhänger - planen ein Komplott gegen ihn:

לְכוּ וְנִפְדוּ בְלִשׁוֹן
וְאֶל-נִקְשִׁיבָה אֶל-כֹּל-דִּבְרֵי
(Jer. 18,18b)

Die Gegner wollen also so gegen den verhaßten Propheten vorgehen, daß sie ihn „mit der Zunge schlagen“.- Was soll das bedeuten?

Es könnte bedeuten, daß sie ihn mit ihrer eigenen Zunge, d.h. durch Argumente in einem Gespräch, überzeugen wollen. In diesem Falle könnte das אֶל als abwehrende Partikel aufgefaßt werden: die Gegner nähmen sich dann vor, auf die Aussagen Jeremias in einem solchen Gespräch, jedenfalls soweit es sich dabei um kritische Einwände handeln sollte, nicht zu hören. Dieses Verständnis des נִכַּח בְּלִשׁוֹן paßt aber kaum in die hier vorausgesetzte Situation. Die Gegner schmieden nach unserer Stelle Pläne, die letztlich zum Tode des in ihren Augen lästigen Propheten führen sollen (v.23). Von daher werden sie ihn nicht von ihrer Sicht der Dinge überzeugen wollen.

Allerdings könnte gemeint sein, daß sie ihn verleumden, also Lügen über ihn vorbringen wollen, um ihm zu schaden. Das אֶל-נִקְשִׁיבָה אֶל-כֹּל-דִּבְרֵי könnte dann wiederum als verneinter Kohortativ aufgefaßt werden, der besagen soll, daß sie sich durch die Gerichtsansagen Jeremias, die ja auch sie selbst betreffen und im Falle einer tätigen Gegnerschaft gegen den Propheten wohl noch mehr betreffen werden⁷⁷, nicht einschüchtern lassen wollen.

Eine dritte Möglichkeit besteht darin, das „mit der Zunge schlagen“ auf die Zunge Jeremias zu beziehen und den Plan der Gegner so zu verstehen, daß sie Jeremia bei seinen eigenen, in ihren Augen gotteslästerlichen Worten behaften und dadurch verurteilen wollen.⁷⁸ Dann kann allerdings אֶל-נִקְשִׁיבָה

⁷⁴ Soggin, Bib.46 (1965), 56: „La presenza di un raggio di speranza non sembra avere posto“.

⁷⁵ Weiser, ATD 20, 42; Rudolph, HAT I/12, 38, und Wanke, ZBK. AT 20/1, 70 Anm.67 streichen es, obwohl es dafür in der Textüberlieferung keine Grundlage gibt. Duhm, KHC XI, 59, hat mit anderen älteren Exegeten das ganze אֶל-תִּעֲשֶׂה als ungeschicktes „Einschießel“ streichen wollen.

⁷⁶ Vgl. Soggin, Bib. 46 (1965), 57f.

⁷⁷ Vgl. dazu etwa Jer. 20,1-6: Jeremias Gerichtsankündigung gegen den Priester Paschhur, der ihn in den Block schlagen ließ.

⁷⁸ Nach Rudolph, HAT I/12, 122 Textanm.18^a planen die Gegner, daß Jeremia „sich durch ein unbedachtes Wort ans Messer liefern“ solle. Weiser malt sich ihr Vorhaben folgendermaßen aus: „Ein aus dem Zusammenhang gerissenes Wort aus seinem Munde soll ihnen den Rechtsgrund liefern, um ihn - ähnlich wie im Prozeß Jesu - eines todeswürdigen Verbrechens zu überführen“ (ATD 20, 157).

nur schlecht als verneinter Kohortativ aufgefaßt werden, denn wenn die Gegner die Worte Jeremias gegen ihn verwenden und ihn so „ans Messer liefern“ wollen, müssen sie ja anhören, was er sagt. Die letztgenannte Interpretation des „mit der Zunge schlagen“ findet vor allem in der Peschitta eine Stütze, in welcher einerseits ausdrücklich von „seiner [=Jeremias'] Zunge“ die Rede (*tw nmhywhy blšnh*) ist, andererseits das אַ trotzdem in verneinendem Sinne übertragen ist (*wl' nšwt klhwn ptgmwhy*), obwohl es im Zusammenhang mit dem Suffix an *lšn* jedenfalls im üblichen Gebrauch als Vetitivpartikel keinen guten Sinn ergibt. Die Lesart der Peschitta ist also ein Stück weit schwieriger als die des Masoretischen Textes. Von daher wird sie kaum von ihm ausgehend das Suffix an אַ hinzugefügt haben, sondern fand sicher sowohl das Suffix als auch die Partikel אַ in ihrer hebräischen Vorlage. Diese wiederum bot wohl gegenüber dem Masoretischen Text, der אַ ohne Suffix überliefert, die ursprünglichere Lesart, deren Suffix - welches im Hebräischen genau wie der erste Buchstabe des unmittelbar folgenden אַ „*l*“ lautete - durch Haplographie weggefallen sein wird.⁷⁹ Nach der vermutlich ursprünglichen hebräischen Lesart, die der der Peschitta entspricht, kann aber wie gesagt das אַ kaum im abwehrenden Sinne verstanden werden⁸⁰, während die emphatische Auffassung einen guten Sinn macht: „Laßt uns ihn mit seiner Zunge schlagen, und laßt uns doch auf alle seine Worte hören“.

Von den besprochenen hebräischen Belegen, scheint mir also das אַ von Ps. 59,12; Hld. 1,6; Jer. 5,10; Jer. 18,18 mit ziemlicher Sicherheit nicht abwehrend, sondern emphatisch gebraucht zu sein. Wie in den ugaritischen Belegen steht das emphatische אַ an den genannten Stellen immer bei auffordernden Verbformen: in Ps. 59,12; Hld. 1,6; Jer. 5,10 beim Iussiv, in Jer. 18,18 beim Kohortativ.

IV)

Was die Erklärungsmöglichkeiten für den emphatischen Gebrauch des אַ angeht, so wurden schon zu Beginn zwei Alternativen angesprochen:

- 1) Das emphatische אַ ist eine eigenständige emphatische Partikel, die als אַ II vom abwehrenden אַ I zu unterscheiden ist.
- 2) Der emphatische Gebrauch von אַ ist als besondere Verwendungsweise der abwehrenden Partikel zu erklären.

Wir haben bereits erwähnt, daß auch in der Diskussion um das emphatisch gebrauchte אַ in Ugaritischen beide Alternativen erwogen wurden.

zu 1): Für die Existenz einer ursprünglich vom abwehrenden אַ zu unterscheidenden emphatischen Partikel אַ II könnte man darauf hinweisen, daß im Hebräischen wie in anderen semitischen Sprachen ein emphatisches Element *l* vorkommt.

Im Akkadischen finden wir die Partikel *lu*, die sowohl für die Bildung des Prekativs als auch als Beteuerungspartikel verwendet wird⁸¹; das Ugaritische und das Arabische kennen die Bekräftigungspartikel *l*⁸², die vor das zu betonende Wort tritt.

Auch im Hebräischen finden wir Formen, die wohl mit diesem verbreiteten emphatischen *l* zusammenhängen.

Es existieren - wenn auch wenige - hebräische Belege für präfigiertes emphatisches Lamed.⁸³

⁷⁹ Auch Rudolph, HAT I/12, 122 Textanm. 18^a hält die Lesart „*blšnh*“ der Peschitta für ursprünglich. Ebenso Weiser, ATD 20, 151, der „laßt uns ihn mit seiner eigenen Zunge treffen“ übersetzt.

⁸⁰ Von daher streichen Rudolph und Weiser, die bei dem Suffix an אַ der Peschittalesart folgen, auch beide das אַ in ihrer Übersetzung, vgl. Rudolph, HAT I/12, 122 und Weiser, ATD 20, 151.

⁸¹ Vgl. v. Soden, GAG § 86f.

⁸² Vgl. Sivan, Grammar of the Ugaritic language, 191f.; Brockelmann, Arabische Grammatik § 121c.

müßte, wenn es nicht in der Exegese manchmal zu wenig Berücksichtigung fände. Die Folge davon ist, daß einige Stellen im Alten Testament, die als Aussagesätze verstanden schwierig sind oder gar keinen Sinn ergeben, dunkel bleiben und die Ausleger sich entweder zu überflüssigen Eingriffen in den Text veranlaßt sehen oder aber eine weniger gut in den Kontext passende Deutung als Aussagesatz der Auffassung als rhetorische Frage vorziehen.⁸⁹

So finden sich im Alten Testament Sätze, die mit der Negation אֵל gebildet sind, die aber gar nicht oder nur schwerlich als negative Aussagesätze verstanden werden können.⁹⁰ Bei solchen Sätzen ist grundsätzlich zu überlegen, ob sie nicht als rhetorische Fragen zu begreifen sind, auch wenn ihr Fragecharakter nicht durch ein Fragewort deutlich gemacht ist, sondern nur bei Aussprache des Satzes von der Betonung her erkannt werden kann.⁹¹ Daß man an einigen Stellen zu wenig geneigt ist, einen Satz als rhetorische Betonungsfrage zu verstehen, mag seinen Grund darin haben, daß bei unserem Umgang mit alttestamentlichen Texten das laute Lesen und damit die Betonung zu kurz kommt. Wenn wir auch kaum etwas darüber wissen, welchen Leserkreis und welche Lesesituationen die Verfasser alttestamentlicher Literatur ursprünglich im Blick hatten, muß doch beachtet werden, daß man im alten Israel wie in der Antike überhaupt laut gelesen hat, auch wenn man für sich alleine las⁹², so daß Literatur nie nur visuell, sondern immer auch mit Betonung wahrgenommen wurde. Von daher fielen dem antiken Leser solche rhetorischen Fragen leichter auf.

Als eindrückliches und in seinem Charakter als rhetorische Frage unbestreitbares Beispiel sei aus der Antwort zitiert, die Hiob seiner Frau auf ihren törichten Rat, Gott abzusagen und zu sterben, erwidert: „אַתָּה הַטּוֹב וְאֵת הַרְעָה לֹא נִקְבֵּל“ (Hi. 2,10). Das kann kaum eine schlichte Aussage sein: „Das Gute nehmen wir von Gott an, aber das Schlimme nehmen wir nicht an“. Hiob will

⁸⁸ Vgl. Brockelmann, Hebr. Syntax, §53: „Negative Zweifelsfragen, die eine positive Antwort hervorrufen sollen, können den Sinn einer Versicherung oder einer Aufforderung annehmen, während die durch eine Tatsachenfrage ausgelöste Unsicherheit in die Verneinung übergehen kann“ (S.54).

⁸⁹ Wir haben bereits ein Beispiel dieser Art gestreift, als wir im Zusammenhang der Besprechung von Ps. 59,12 auf den schwierigen Vers Ps. 56,8 eingingen, wo Eingriffe in den Text vorgeschlagen wurden, die unnötig werden, wenn man die rhetorische Frage beachtet, vgl. Anm. 52. Als weiteres Beispiel sei Rut 2,13b genannt. Dort scheint es mir das Nächstliegende, das „אַתָּה לֹא אִתָּה שְׂפָחוֹת שְׂפָחוֹת“ als rhetorische Frage aufzufassen: „Und ich - bin ich nicht geworden wie eine deiner Mägde?!“. Rut bezieht sich darin auf das, was Boaz ihr in v.8f. gestattet hat - daß sie sich also seinen Mägden anschließen und von dem Wasser trinken darf, das seine Knechte schöpfen - obwohl sie ja eigentlich nicht zu seinem Gesinde gehört. Üblicherweise deutet man die Stelle dagegen als Aussage der Bescheidenheit: „obwohl ich nicht einmal so viel bin wie eine deiner Mägde“ (vgl. dazu Würthwein, HAT I/18, 12.15; Rudolph, KAT XVII 1-3, 46). Doch scheint mir das dem Kontext weniger angemessen.

⁹⁰ Von daher hat Haupt, OLZ 6 (1907), Sp.305ff. das אֵל in manchen dieser Sätze als *scriptio plena* eines emphatischen *l* verstehen wollen, während Nötscher hinter dem masoretischen אֵל die emphatische Partikel *lu* vermutete, vgl. ders., VT 3 (1953), 374f.

⁹¹ Zu Betonungsfragen im Hebräischen vgl. G/K §150a; Brockelmann, Hebr. Syntax §§53/54a.

Als Beispiel für eine solche rhetorische Frage mag wiederum die in Anm. 89 besprochene Stelle Rut 2,13b dienen. Auch die kaum als negative Aussagesätze zu begreifenden Verse Jer. 4,27 und 5,18b, auf deren schwierige Verneinung Soggin in Bib. 46 (1965), 56-59 hingewiesen hat, sind wohl gegen Soggin als rhetorische Fragen zu verstehen. Freilich werden auch sie kaum als solche erkannt, so daß sich manche Exegeten durch die Verknennung der Stilfigur auch an diesen Stellen zu Eingriffen in den Text genötigt sehen.

⁹² So kann etwa im Biblischen Hebräisch nicht nur das laute Vorlesen, sondern auch das Lesen, das man für sich allein vornimmt, mit der Vokabel קָא - eig. „rufen“ bezeichnet werden, vgl. etwa Dtn.17,19; Jes.34,16. An der ersten Stelle steht es für das tägliche Lesen des Königs in der für ihn angefertigten Kopie des Gesetzbuches, an der zweiten Stelle für das forschende Lesen in einem „Buch Jahwes“. Zu קָא als Bezeichnung des Lesens im Biblischen Aramäisch vgl. Dan.5,7: „אֲדִי יִקְרָה פְתָחַהּ וְדָוָה“ - „wer diese Schrift liest...“, womit die Fähigkeit, die geheimnisvoll-bedrohliche Schrift an der Wand lesen zu können, gemeint ist. Dafür, daß in der Antike auch im Westen gewöhnlich laut gelesen wurde, sei an die bekannte Stelle aus Augustins *Confessiones* erinnert, nach der es offenbar auffällig war, daß Ambrosius leise las: „*sed cum legebat, oculi ducebantur per paginas (...), vox autem et lingua quiescebant*“ (Conf. VI 3,3).

offenbar sagen, daß der, der das Gute von Gott annimmt, auch das Schlimme von ihm annehmen muß: „Das Gute nehmen wir gewiß⁹³ von Gott an, und das Schlimme - sollen wir es nicht annehmen?!“.

Ein weiteres Beispiel dieser Art finden wir in Ex.8,22. Nach der vierten ägyptischen Plage ruft der Pharao Mose und Aaron und trägt ihnen auf, im Lande Ägypten ihrem Gott zu opfern. Mose antwortet ihm, sie könnten in Ägypten selbst nicht opfern, da ihre Opfermaterie den Ägyptern ein Greuel sei: „וְיִסְקְלוּנִי וְיִסְקְלוּ אֶת־חַוְעֵבַת מִצְרַיִם לְעֵינֵיהֶם וְלֹא יִסְקְלוּנִי“. Die Auffassung des וְיִסְקְלוּ als bloße Aussage („und sie werden uns nicht steinigen“) ergibt keinen Sinn. Wiederum liegt eine rhetorische Frage vor, die ausdrücken soll, daß die Ägypter die Israeliten ganz gewiß steinigen werden: „Siehe, wir opfern das, was den Ägyptern ein Greuel ist, vor ihren Augen - und sie werden uns nicht steinigen?!“ Auch das „וְיִסְקְלוּ אֶתְהָ אֲנִיךְ“ in 1.Sam. 20,9 und das „וְיִסְקְלוּ אֶתְהָ אֲנִיךְ“ in 2.Kön.5,26 können sinnvollerweise nur als rhetorischen Fragen begriffen werden.

Von diesen Beispielen für rhetorische Fragen mit der Verneinung לֹא her ist es das Sinnvollste, die besprochenen Stellen, an denen das לֹא nicht im üblichen Sinne als abwehrende Partikel verstanden werden kann, ebenfalls als rhetorische Fragen zu lesen.

So lautet die Bitte in Ps.59,12a korrekt übersetzt: „Sollst du sie nicht töten, damit mein Volk es nicht vergißt?! Mache sie schwankend durch deine Kraft und bringe sie hinab!“

In Hld.1,6 ruft die schöne braune Weingärtnerin den Frauen Jerusalems zu: „Sollt ihr mich nicht ansehen, denn ich bin dunkel, denn die Sonne hat mich erspät?!“

In Jer.5,10 fordert der Prophet die Feinde Jerusalems auf: „Steigt auf ihre Terrassen und zerstört und vollständige Vernichtung - sollt ihr sie nicht vollbringen?!“; und in Jer.18,18 lautet der Plan der Gegner des Propheten: „Auf, laßt uns ihn mit ‘seiner’ Zunge (לְשׁוֹנוֹ*) schlagen - und sollen wir nicht auf alle seine Worte hören?!“

Das לֹא kennzeichnet demnach zwar einen Vetitiv. Dieser Vetitiv ist aber als Frage zu begreifen, die keinen Widerspruch duldet, womit dem Sinne nach gesagt ist, daß die Angeredeten auf jeden Fall das tun sollen oder wollen, was das jeweilige Verb meint. Demnach ergibt sich der emphatische Charakter des לֹא also nicht aus der Partikel selbst, sondern aus der Stilfigur, in der sie gebraucht wird.

Literatur:

a) Textausgaben:

BHS: Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart ⁴1990

KTU: The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani an Other Places (KTU: second, enlarged edition), Münster/Westf. 1995

b) Sekundärliteratur:

Aartun, Kjell, Die Partikeln im Ugaritischen, 1. Teil: Adverbien, Verneinungspartikeln, Bekräftigungspartikeln, Hervorhebungspartikeln (AOAT 21/1), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1974

Aistleitner, Joseph, Wörterbuch der ugaritischen Sprache, hrsg. v. Otto Eißfeldt, Berlin ⁴1974

Brockelmann, Carl, Arabische Grammatik, München ²³1967

ders., GVG I: Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. I. Band: Laut- und Formenlehre, (ND der Ausgabe Berlin 1908) Hildesheim 1961

ders., Hebräische Syntax, Neukirchen-Vluyn 1956

Cogan, Mordechai / Tadmor, Hayim, II Kings (AncB), Garden City (N.Y.) 1988

⁹³ Das ׀ steht hier als betonende Partikel zu Beginn des Satzes. Sie bezieht sich nicht allein auf das unmittelbar folgende אֶת־הַטֹּב, sondern auf den ganzen Satz „das Gute nehmen wir von Gott an“. Vgl. dazu Gen.32,21, wo sich ebenfalls das vorangestellte ׀ auf den ganzen Satz אֶת־יַעֲקֹב עֶבְדְּךָ bezieht („Siehe, dein Knecht Jakob selbst ist hinter uns“ o.ä.).

- Dahood, Mitchell, Bib.44 (1963), 289-303: Hebrew-Ugaritic Lexicography I
ders., Psalms II 51-100 (AncB), Garden City (N.Y.) 1968
- Dalman, Gustaf H., Palästinischer Diwan. Als Beitrag zur Volkskunde Palästinas gesammelt und mit Übersetzungen und Melodien herausgegeben, Leipzig 1901
- Delekat, Lienhard, VT 14 (1964), 7-66: Zum hebräischen Wörterbuch
- Delitzsch, Franz: Hoheslied und Koheleth (Biblischer Commentar über die poetischen Bücher des Alten Testaments. Vierter Band), Leipzig 1875
- ders., Die Psalmen, (ND der 5. Auflage, Leipzig 1894) Gießen/Basel 1984
- Delitzsch, Friedrich: Die Lese- und Schreibfehler des Alten Testaments, Berlin und Leipzig 1920
- Dietrich, Manfred/Loretz, Oswald, TUAT III, Lieferung IV: Mythen und Epen in ugaritischer Sprache, Gütersloh 1997
- Dietrich, Manfred/Loretz, Oswald/Sanmartín, Joaquín, UF 7 (1975), 157-169: Zur ugaritischen Lexikographie XIII
- Duhm, Bernhard, KHC XI: Das Buch Jeremia, Tübingen/Leipzig 1901
- Ehrlich, Arnold B., Randglossen zur hebräischen Bibel. Sieben Bände, (ND der Ausgabe Leipzig 1908-14) Hildesheim 1968
- G/K: Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von Emil Kautzsch, (4. ND der 28. Auflage von 1909) Hildesheim u.a. 1983
- Ges., Wörterbuch¹⁸: Wilhelm Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch über das Alte Testament. Achtzehnte Auflage bearbeitet und herausgegeben von Rudolf Meyer (†) und Herbert Donner, bisher zwei Lieferungen, Berlin/Heidelberg u.a. 1987 ff.
- Gibson, J.C.L., Canaanite Myths and Legends, Edinburgh, 1977
- Görg, Manfred, Ein Haus im Totenreich. Jenseitsvorstellungen in Israel und Ägypten, Düsseldorf 1998
- ders., NBL II, Sp. 544-546: Art. Kreta
- Gordon, Cyrus H., UT: Ugaritic Textbook (An Or 38), Rom 1965
- Gray, John, I & II Kings. A commentary (OTL), London²1970
- Gunkel, Hermann, Die Psalmen. übersetzt und erklärt, Göttingen⁵1968
- Haupt, Paul, OLZ 6 (1907), Sp.305-309: Scriptio plena des emphatischen la- im Hebräischen
- Jepsen, Alfred, ZDPV 75 (1959), 74f.: Karmel, eine vergessene Landschaft?
- Jeremias, Jörg, ATD 24,2: Der Prophet Amos, Göttingen 1995
- KBL³: Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament von Ludwig Köhler und Walter Baumgartner. Dritte Auflage bearbeitet von Walter Baumgartner u.a., zwei Bände, Leiden/ New York u.a. 1995
- Knauf, Ernst Axel, NBL II, Sp. 457f.: Art. Kedar und Kedrener
- Köhler, Ludwig, ThZ 2 (1946), 71-74: Alttestamentliche Wortforschung, Sch^ol.
- Kraus, Hans-Joachim, BK XV/1: Die Psalmen. 1. Teilband, Neukirchen-Vluyn⁶1989
- LÄ: Lexikon der Ägyptologie, hrsg. von W. Helck und E. Otto, 7 Bände, Wiesbaden 1975-1992
- Linder, Sven, Palästinische Volksesänge aufgezeichnet und gesammelt von S.L. Aus dem Nachlaß herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Helmer Ringgren. Band I (mit einem Beitrag vom Herausgeber: Die Volksdichtung und das Hohe Lied) (Acta Universitatis Upsalensis 1952/5), Uppsala 1952
- Müller, Hans-Peter, ATD 16/2: Das Hohelied/Klagelieder/Das Buch Ester übersetzt und erklärt von H.-P. Müller, O. Kaiser, J.A. Loader, Göttingen⁴1992
- NBL: Neues Bibel-Lexikon, hrsg. von M.Görg und B.Lang, Zürich und Düsseldorf 1991ff.
- Nötscher, Friedrich, VT 3 (1953), 372-380: Zum emphatischen Lamed
- Obermann, Julian, JBL 65 (1946), 233-248: Sentence negation in Ugaritic
- Plöger, Otto, BK XVII: Sprüche Salomos (Proverbia), Neukirchen-Vluyn 1984
- Rin, Svi, BZ N.F.7 (1963), 22-33: Ugaritic-Old Testament Affinities
- Rudolph, Wilhelm, HAT I/12: Jeremia, Tübingen³1968

- ders., KAT XVII/1-3: Das Buch Ruth. Das Hohelied. Die Klagelieder, Gütersloh 1962
- Seidel, Hans, Musik in Altisrael (BEAT 12), Frankfurt/Main u.a. 1989
- Seybold, Klaus, HAT I/15: Die Psalmen, Tübingen 1996
- ders., Die Psalmen. Eine Einführung, Stuttgart usw. ²1991
- Sivan, Daniel, A Grammar of the Ugaritic Language (HO I 28), Leiden/New York/Köln 1997
- Soden, Wolfram von, Grundriß der akkadischen Grammatik (An Or 33), Rom ³1995
- Soggin, J. Alberto, Bib. 46 (1965), 56-59: La «negazione» in Geremia 4,27 e 5,10a, cfr.5,18b
- Wanke, Gunther, ZBK.AT 20/1: Jeremia. Teilband 1: Jer. 1,1-25,14, Zürich 1995
- Weiser, Artur, ATD 14/15: Die Psalmen, Göttingen ¹⁰1987
- ders., ATD 20: Jeremia, Göttingen ³1981
- Wolff, Hans Walter, BK XIV/2: Dodekapropheten 2. Joel und Amos, Neukirchen-Vluyn 1969
- Würthwein, Ernst, HAT I/18: Würthwein, Ernst / Galling, Kurt / Plöger, Otto: Die Fünf Megilloth, Tübingen ²1969
- Wyatt, Nick, Religious Texts from Ugarit. The Words of Ilmilku and his Colleagues, Sheffield 1998
- Zivic, C.M., LÄ IV, Sp. 24-41: Art. Memphis

(Abgeschlossen am 25. April 2000)

Concealed criticism of King Solomon in Exodus

Pekka Särkiö, Lahti - Finland

1. Introduction

Solomon, the famous king of Israel's double monarchy in the 10th century B.C., has the reputation to have possessed fabulous riches and intelligence. This picture of Solomon is based on the story of the Book of Kings, where the deuteronomistic writer sums up: "King Solomon was greater in riches and wisdom than all the other kings of the earth" (1 Kgs 10,23). During the centuries after Exile Jewish and Islamic traditions have developed these magnificent features of Solomon, in the way of orientalist storytelling, far beyond the historical startingpoint.¹

It has been often assumed, that the depiction of Solomon in the first Kings, chapters 3-10, is intended to glorify the King. In this purpose his wealth has been exaggerated. According to the general opinion the critique of Solomon doesn't appear until the end of the history of Solomon, namely in 1 Kings 11. There Solomon is criticized because of his many foreign wives, who led him to build altars for other gods and worship before them.²

In my opinion the critique of Solomon exists already in the former part of the Solomonic history. But the critique is indirect, partly hidden and occurs between the lines.³ According to the first writer of the Deuteronomistic school (DtrH), Solomon's sin was the luxurious lifestyle which he achieved at the expense of his people. The Deuteronomistic Historian describes, how the provinces had to deliver daily large amounts of food to Solomon (1 Kgs 5:2-3,6-8)⁴ and how Solomon forced the Israelites to perform compulsory labour (5,27-32).⁵

In addition, the Deuteronomistic Historian exaggerates the number of Solomon's horses, chariots, wives and the amount of his gold and silver (9,26-

¹ Watt 1974, 85-103; Ullendorf 1974, 104-114; Silberman 1974, 65-84. Also the Old Testament Pseudepigraphy, Testament of Solomon (1.-3. century A.C.), has given Solomon legendary features. In the collection of Judaic stories, retold by Rahel and Emanuel bin Gorion (Vom Garten Eden. Insel Taschenbuch 1189. Frankfurt am Main 1989), there are also numerous legends about Solomon (s. 76-86).

² Würthwein 1985, 1; O'Brien 1989, 143; Jobling 1991, 57-76; Frisch 1991, 14; Niemann 1993, 21; Knoppers 1993, 59f.

³ This opinion have also Dietrich 1986, 7-16; Eslinger 1989, 123-176; Newing 1994, 252; Sweeney 1995, 615-691; Walsh 1995, 482-493. See also Särkiö 1996,83-88.

⁴ Särkiö 1994, 51; Walsh 1995, 489f.

⁵ Dietrich 1986, 7ff.; Särkiö 1994, 163; 1996, 90.

11,3). In most cases the Deuteronomist has an earlier tradition as his material – *Vorlage* – for his editing work. This exaggeration should be interpreted as the editor's criticism of Solomon, especially viewed in light of the King's law in Deuteronomy (Dtn 17,14-20). In the King's law it is exhorted, that the king should not gather too many horses, wives or too much gold and silver for himself, so that he would not consider himself better than his people and would not forget his God.⁶

This Deuteronomistic critique of Solomon in the First Kings, indirect and direct, is followed by the account of the fall of Solomonic monarchy as God's punishment for his sins. In order to defeat Solomon God raised up adversaries against him. Most important of them was the Ephraimite Jeroboam, whom Solomon put in charge of the whole labour force of the house of Joseph. He rebelled against Solomon and fled to Egypt until Solomon's death (1 Kgs 11,*26ff.).⁷

After his father, king Rehoboam made the compulsory labour even harder than it used to be in Solomon's time. Jeroboam returned from his exile and went with the assembly of Israel in front of the King. They asked Rehoboam to lighten the harsh labour, the heavy yoke of Solomon. But Rehoboam rejected their appeal and made the compulsory labour still harder. This was more than the Northern tribes could stand. Jeroboam started a revolt against the Davidic monarchy and led the Northern tribes away from the "Slavehouse of Judah". The liberated former slaves of Solomon and Rehoboam founded their own monarchy, namely Northern Kingdom (1 Kgs 12).

2. Similarities between Solomon-history and Exodus-story

The account of the luxurious life of Solomon and the compulsory labour, which Solomon demanded from his people, bears remarkable similarities with the story of Exodus. I noted these similarities for the first time, when I was writing my doctoral thesis about Solomon in the early 1990's. Also several other Biblical scholars have noticed literal similarities between the Exodus-story and the Solomon-historiography, namely striking parallels in vocabulary and motives, especially in Ex 1 and 5.⁸ Most of them see concealed criticism of Solomon behind the Exodus-story,⁹ but they have various opinions about the circumstances, where the

⁶ Nearly the same opinion have Dietrich 1986, 14; Dreher 1991, 59; Carr 1991, 20.75; Brettler 1991, 91-93; Parker 1992, 96; Särkiö 1994, 235.239; Sweeney 1995, 615-617; Lemaire 1995, 114.

⁷ Särkiö 1994, 220.

⁸ Smend 1963,90f.; Weimar - Zenger 175, 93ff.; Crüsemann 1978, 167f.; Görg 1981, 42; Kegler 1983,58f.66-70; Dietrich 1986, 14; W.H. Schmidt 1988, 39; Dreher 1991, 59; Albertz 1992, 217f.; Coote - Coote 1990, 41; Coote 1991, 74; Särkiö 1994, 152f.

⁹ Schmidt (1988), Crüsemann (1978), Kegler (1983), Coote (1991), Dreher (1991), Albertz (1992) and Särkiö (1994) think, that the Solomon-critical editing of the Exodus-story is dependent on the dt Solomon-history in 1 Kgs (or the traditions behind it). According to Dietrich (1986), the exilic DtrH has written the critical text about Solomon's compulsory labour in 1 Kgs according to the Exodus-story. van Seters (1994) agrees with the others about the parallelity between Exodus-story and

Solomon-critical editing of the Exodus-story was written.¹⁰

In my opinion these intertextual connections can be explained so, that the editor of an earlier Exodus-story is using material, which derives from the pre-deuteronomistic Solomon-traditions. The editor, who uses Solomonic material when editing the Exodus-story is the so called Yahwist. The aim of this article is to consider the reason for the intertextual connection between the Exodus-story and the Solomon-narrative in the historiography of the Yahwist. For the next I will present some of these parallelities between the Exodus-story and the Solomon-narrative.

2.1. The allusions in Ex 1-2 to the Solomon-history

The first two chapters of Exodus describe the hard labour of the Israelians in Egypt and Pharaoh's efforts to execute a genocide of the Israelians by killing their male infants. Moses, the future leader of the Hebrews, however, avoided the death. It seems to me, that the hard conditions of the Israelians in Egypt are coloured with material, which derives from the descriptions of Solomonic compulsory labour. Specifically some *termini technici* in Ex 1,11 are supposedly taken from the pre-deuteronomistic Solomon-traditions. These terms are "slave masters" (שָׂרֵי מִסִּים), "forced labour" (כִּבְל) and "store cities" (עָרֵי מִסְכְּנוֹת).¹¹

It is very likely, that the depiction of the youth of Moses (Ex 2) is based on the stories about the both adversaries of King Solomon in 1 Kings 11, Jeroboam and the Edomite Prince Hadad. Moses escaped the massacre of the Hebrew boys and was adopted by the daughter of the Pharaoh, in the same way (Ex 1,22) as Ben Hadad avoided to be killed with the men of Edom and was taken to the family of the Pharaoh as a foster-son. When Ben Hadad had grown up, he asked the Pharaoh for a permission to go to his own country, but the king of Egypt was unwilling to let him go (1 Kgs 11,21-22).¹² This feature appears also in the Yahwistic editing of the Exodus-story, when Moses asks the Pharaoh several times "to let his people go" (Ex 5,11, etc.).¹³

Also the tradition of Jeroboam, described in 1 Kgs chapter 11, has affected the account of Moses in Exodus. Moses watched his own people at their hard labour and saw an Egyptian slave master beat them. Moses killed the Egyptian and was

Solomon-history, but he does not say anything about the supposed Solomon-critical tendency of the Exodus-story.

¹⁰ According to Crüsemann (1978), Schmidt (1988) and Coote (1991) the Solomon-critical Exodus-story was written in the 10th century B.C., that means in the time of Solomon or Rehoboam. Albertz (1992) thinks, that Exodus (1-14) was written in the time of Exile or after it.

¹¹ שָׂרֵי מִסִּים hi. in 1 Kgs 5,27; 9,15. עָרֵי מִסְכְּנוֹת in 1 Kgs 5,30; 9,23. כִּבְל in 1 Kgs 11,28 and עָרֵי מִסְכְּנוֹת in 1 Kgs 9,19.

¹² van Seters 1994, 32-34; Särkiö 1998, 58-59.

¹³ Särkiö 1998, 59.

forced to flee from Pharaoh. This anecdote is in my opinion written according to the tradition of Jeroboam, who somehow rebelled against Solomon and run away from the king. The more exact description of Jeroboams offence in 1 Kgs 11 is unfortunately covered by a later prophetic story (v. 29-39) and is thus missing. We can only try to deduce, what happened. Jeroboam himself was in charge of the whole labour force of the house of Joseph. Perhaps he defended his own Ephraimite people against the violence, which they suffered in their compulsory work. At least after coming back from his exile, Jeroboam supported the corvee workers in their revolt against the king.¹⁴

2.2. The allusions in Ex 5 to the Solomon-history

In the same way, the hard labour of the Israelians in Egypt, is described in Ex 5 with motives and vocabels taken from the Solomonic traditions (1 Kgs 12). Moses asked the Pharaoh to let them go into the desert, in order to worship God there. Pharaoh answered their appeal by making their labour even harder. He ordered the Israelians to gather their own straw for the bricks. However the daily quota of bricks wasn't reduced. The general theme of the passage is adopted from the discussion between king Rehoboam and the Israelians, who asked the king to reduce the amount of work. Rehoboam answered the people harshly and made their yoke of labour even harder (1 Kgs 12,14).¹⁵

One of the key-words in this passage in Exodus is the rare word for "straw" (תבן). This feature of the story is supposedly adopted from the Solomonic tradition, where the Israelians were everyday forced to gather straw (תבן) for the thousands of horses, which Solomon possessed (1 Kgs 5,8).¹⁶ In Ex 5, 9.11 Yahwist is using the word עבדה for "hard labour", which is for him untypical.¹⁷ An explanation for this untypical term עבדה could be a literary model in 1 Kings 12,4, where this word occurs.

2.3. The allusions in Ex 32 to the Solomon-history

The most famous example about the parallels, found between Exodus and Solomon-Jeroboam -historiography, is the story about the golden calves in Ex 32 and 1 Kgs 12. There is the parallel sentence In both passages, "These are your Gods, O Israel, who brought you up out of Egypt" (1 Kgs 12,28b // Ex 32,4b). It testifies about literal dependence between these two stories.¹⁸ In my opinion

¹⁴ Albertz 1992, 217-18; Särkiö 1998, 58.

¹⁵ Särkiö 1998, 76. Also van Seters (1994, 71f.) believes, that Yahwist has written Ex 5 on the basis of 1 Kgs 12, but not in a Solomon-critical sense. According to Crüsemann (1978, 175f.) and Albertz (1992, 217f.) the parallelity between Ex 5 and 1 Kgs 12 is to be explained so that Ex 5 was written as a propaganda-text for the revolution of Jeroboam.

¹⁶ Särkiö 1998, 74.

¹⁷ Normally he uses the term סבל (Ex 1,11; 2,11; 5,4f.) for "hard labour".

Jahwist is again using pre-dtr material, when he is writing about Israel in Sinai.

The story in Ex 32 about the golden calf doesn't actually refer to Israel in Sinai but it's hidden message concerns Northern kingdom and it's state cult, which Jeroboam founded in Bethel and Dan.¹⁹ The calves were not any idols of foreign gods, but they were representatives of Yahwe or his postaments. As the writer of the passage, Yahwist, is supposedly aware of the yahwistic context of the calves. But he opposes their erection because of the prohibition in Decalogue, to make any kinds of images (Dtn 5,8).²⁰

Yahwist has ment the story about the golden calves to be a concealed apology of Jeroboam. The erection of the calf wasn't his fault, because his *alter ego*, Moses, was at that time on the mountain of God. Instead the fault is Aaron's, who represents the priests of Northern Kingdom. According to Yahwist the priests erected both images in Bethel and Dan on behalf of the people and Jeroboam hadn't any part in that sin.²¹

Later the Deuteronomistic redactors considered the history of Jeroboam from Judean perspective. They attacked heavily against Jeroboam, who is for them the most warning example of an idolatrous king. Yahwist, instead, held Jeroboam as a liberator like Moses, who redeemed his people from the oppression of Solomon, grounded Northern Kingdom for them as a promised land and restored the traditional Yahwe-religion.

3. Concealed criticism in the use of Yahwist

We have now viewed in the light of some examples, how Yahwist is using his method of concealed criticism. He has adopted material from the Solomonic traditions, when he is editing the story about Exodus. It looks like in chapters Ex 1-2; 5 and 32 Yahwist is giving features of Solomon to the Pharaoh of Exodus. Thus he is in a subtle way criticizing Solomon, who oppressed his people with forced labour. At the same time Yahwist is giving Moses some features of the adversaries of Solomon, namely Ben Hadad and particularly Jeroboam. Thus he is in a concealed way supporting Jeroboam and describing him a liberator like Moses, who freed the oppressed Israelians from the heavy yoke of Solomon.

The concealed criticism of Solomon by Yahwist resembles the subtle criticism of Solomon by DtrH, who criticizes Solomon because of his gathering of wealth, pride and because of oppressing his people with hard taxes and compulsory labour. The similarities between the accents and their use of traditional material, speak about the historical nearness of Yahwist and Deuteronomist.

18 van Seters 1994, 295.

19 Aurelius 1988, 75-77.

20 Keel-Uehlinger 1992, 216; Särkiö 1998, 154.159.

21 Särkiö 1998, 159f.

4. The historical context of the concealed criticism of Solomon

We have now seen the literal dependence of the two complexes, Solomon History in First Kings and the Exodus story, and also the subtle criticism of Solomon as their common feature. It is a very difficult task to find out with some certainty the historical context of the concealed criticism and its reason.

The main question is, whether Yahwist has used the Deuteronomistic History of Solomon or earlier traditions behind it? The first alternative would mean, that we should date Yahwist after the Deuteronomist. The second alternative means, that we take in account the long tradition history behind the Deuteronomistic story of Solomon.

According to my opinion, Yahwist has first utilized the concealed criticism and has given an example to the Deuteronomistic Historian, who wrote the history about Solomon according to earlier traditions. Yahwist had used these same pre-deuteronomistic traditions, when he edited the earlier Exodus-story.

The birth time of the yahwistic editing is hard to solve with certainty. According to Ex 32,34 it looks like, that he knows the destruction of the Northern Kingdom. But in his editing there is no reference to the Babylonian invasion in Juda and Jerusalem.²² So Yahwist has written his work between the fall of Samaria and the destruction of the Temple, that means the years between 722 and 587 B.C. But I am inclined to think, that the actual point of time is in the end of the 7th century. In my opinion Yahwist directed the concealed criticism of Solomon and the admiration of Jeroboam to the former inhabitants of the Northern Kingdom, who were after the fall of Samaria forced to flee to Juda. Their grandfathers were Solomon's corvee workers, whom Jeroboam freed and brought to their own land.²³

Among the refugees there rose interest in their background: why had their forefathers originally left the Davidic dynasty and grounded their own monarchy? Besides the official Judean historiography Yahwist concentrated on this special issue of the Northern tribes. He examined the relation of the former Northern people to the Davidic dynasty by projecting the events of Solomon's and Rehoboam's era in the distant history of Exodus and using the method of concealed criticism.

If this is true, a new method of the Israelitic historiography, namely "concealed criticism of Kings", has been found.²⁴ One King – in this case Solomon – has been criticised through another biblical person – in this case the Pharaoh – by adding

²² Aurelius 1988, 76f.

²³ Särkiö 1998, 160-162.

²⁴ von Soden (1974) and Görg (1981, 42ff.) have interpreted also the story in Gen 3 as Solomon-critical. According to their opinion Eve represents Solomon's Egyptian wife and Pharaoh's daughter. In Görg's opinion Yahwist has written a concealed and timecritical message in this story: the fall of Adam and Eve into sin refers to the replacement of Jahwe as the only source of Life by the Egyptian snake-goddes Renenutet, which was brought in Jerusalem by Solomon's Egyptian wife. The phenomenon of concealed criticism of kings is also known in Assyrian texts. von Soden 1974, 237.

features of the king to be criticised to the other person. The remarkable and unmistakable features of the king, given to the other person, are intended to be a hermeneutical key: The reader interpretes the passage as a concealed criticism of the king.

For the Israelites, who escaped from North Israel to Judah in the year 722, the concealed criticism was a way to evaluate their earlier history under the regime of Solomon. The official Deuteronomistic historiography, instead, was controlled by the Davidic kings and gave no possibilities for the North-Israelites to honour their liberator Jeroboam.

Later in the post-exilic era one redactor of the Priestly school is utilizing the same method of concealed criticism of Solomon in the Sea Miracle story (Ex 14) by characterizing the Egyptian army as a chariot force. The chariot termini (שָׁלֹשׁ, רֶכֶב וּפָרָשִׁים) he has adopted from the Dtr Solomon historiography (1 Kgs 9,22) as well the name of the sea, "Reed sea" (Ex 13,18), which was the southern border of the Solomonic Israel (1 Kgs 9,26). It looks like this Priestly redactor has localized the Sea Miracle on the shore of the Gulf of Akaba (יָם סוּף)²⁵ in order to explain, how Solomon as the "Pharaoh of Exodus" with his chariot forces could be thrown into the sea by Yahwe, when chasing his fleeing slaves on their way to the mountain of Sinai.²⁶

There arises the question, why was king Solomon so important topic in the late-pre exilic, exilic and post exilic period, over three hundred years after his regime, that the critique against him had to be presented in a subtle and hidden way? One answer may be, that the late kings of the Davidic dynasty didn't let their idealized forefathers to be criticized. This argument doesn't function any more after the fall of the Judean monarchy in 587 B.C.

One more explanation for the hidden criticism of Solomon from the side of the Northern tribes could be the messianic expectations on the post-exilic era. In late-deuteronomistic and prophetic circles there arouse a hope of the coming of Davidic Messiah, who has features of Solomon (Jer 23,5; Ps 72; PsSol 17; see also Jer 33;17; 1 Kgs 11,36; 15,4). The descendants of the former corvee workers of Solomon couldn't easily share these kind of messianic expectations and the coming of the Son of David. For them a more suitable prototype for the Messiah were the liberators of (North) Israel, namely Moses and Jeroboam.

These "northern" or Galilean expectations were seen to be fulfilled in Jesus of Nazareth. His nativity and youth is described by Matthew (Matt 2) according to the youth of Moses (Ex 2). From the same reason it was important for the author of Matt 1, that Jesus wasn't direct descendant of David and Solomon, but was born from the Virgin Mary.²⁷

²⁵ See about the identification of "Reed sea" (Ex 13,18) as Gulf of Akaba, Lamberty-Zielinski 1993, 195-226.

²⁶ Särkiö 1998, 124.

²⁷ Särkiö 1998, 162 n. 61.

Summary

It seems to me, that Yahwist, the pre-exilic redactor of the older Exodus-story, is utilizing some traditions, which are behind the Deuteronomistic depiction of the Solomonic history. Yahwist created parallels between the Exodus-story and the Solomon-history by adding features from Solomonic traditions to Exodus. In this way he wanted to give features of Solomon to the Pharaoh of Exodus and at the same time features of Jeroboam to Moses. Thus he redacted the older Exodus-story to an allegory of the fate of the North-Israel under the regime of Solomon and Rehoboam: The corvee-leader Jeroboam acted like Moses and led the people of Israel from the slavehouse of Solomon to freedom. One reason for the late and hidden criticism of Solomon in Old Testament were perhaps the messianic expectations, where a Solomon-like Son of David was waited for to bring with him the realm of peace and prosper. The northern people in Israel, the descendants of the former slaves of Solomon, couldn't easily share these expectations. For them Jesus of Nazareth was much more suitable as Messiah.

Literature:

Albertz, Rainer

1992 Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit. Grundrisse zum Alten Testament. ATD Ergänzungsreihe 8/1. Göttingen.

Aurelius, Erik

1988 Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament. CB OT 27. Lund.

Brettler, M.

1991 The Structure of 1 Kings 1-11. JSOT 49, 87-97.

Carr, D.M.

1991 From D to Q. A Study of Early Jewish Interpretations of Solomon's Dream at Gibeon. SBL Monograph Series 44. Atlanta, Georgia.

Coote, Robert B.

1991 In defense of revolution. The Elohist history. Minneapolis.

Coote, Robert B. – Coote, Mary P.

1990 Powers, Politics, and the Making of the Bible. An Introduction. Minneapolis.

Crüsemann, Frank

1978 Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat. WMANT 49. Neukirchen-Vluyn.

Dietrich, Walter

1986 Das harte Joch (1 Kön 12,4). Fronarbeit in der Salomo-Überlieferung. BN 34,7-16.

Dreher, C. A.

1991 Das tributäre Königtum in Israel unter Salomo. EvTh 51, 49-60.

Duling, C.

1983 Testament of Solomon (Translation and Introduction). The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. I. Apocalyptic Literature and Testaments. James H. Charlesworth (Ed). Garden City, New York. S. 935-987.

Eslinger, L.

1989 Into the Hands of the Living God. JSOT.S. 84 / Bible and Literature 24. Sheffield.

- Frisch, A.
1991 Structure and its Significance. The Narrative of Solomon's Reign (1 Kgs 1-12,24). JSOT 51, 3-14.
- Görg, Manfred
1981 Die "Sünde" Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung. BN 16, 42-59.
- Jobling, D.
1991 "Forced Labour". Solomon's Golden Age and the Question of Literary Representation. Semeia 54, 57-76.
- Keel, Othmar – Uehlinger, Christoph
1992 Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen. Quaestiones Disputatae 134. Freiburg - Basel – Wien.
- Kegler, Jürgen
1983 Arbeitsorganisation und Arbeitskämpfformen im Alten Testament. Mitarbeiter der Schöpfung. Bibel und Arbeitswelt. L. und W. Schottroff (Hg.). München. S. 51-71.
- Knoppers, Gary N.
1993 Two Nations under God. The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies. Volume I. The Reign of Solomon and the Rise of Jeroboam. Harvard Semitic Museum Monographs 52. Atlanta, Georgia.
- Lamberty-Zielinski, Hedwig
1993 Das »Schilfmeer«. Herkunft, Bedeutung und Funktion eines alttestamentlichen Exodusbegriffs. Bonner Biblische Beiträge 78. Frankfurt am Main.
- Lemaire, A.
1995 Wisdom in Salomonic Historiography. Wisdom in Ancient Israel. Essays in Honor of I. A. Emerton. Ed. John Day, Robert B. Gordon, H. G. M. Williamson.
- Newing, Edward G.
1994 Rhetorical Art of the Deuteronomist Lampooning Solomon in First Kings. Old Testament Essays 7, 247-260.
- Niemann, Hermann Michael
1993 Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel. Forschungen zum Alten Testament 6. Tübingen.
- O'Brien, M.A.
1989 The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment. OBO 92. Fribourg – Göttingen.
- Parker, Kim Ian
1992 Wisdom and Law in the Reign of Solomon. Lewiston, NY – Queenston, Ontario – Lampeter, Wales.
- Särkiö, Pekka
1994 Die Weisheit und Macht Salomos in der israelitischen Historiographie. Eine traditions- und redaktionskritische Untersuchung über 1 Kön 3-5 und 9-11. SFEG 60. Helsinki - Göttingen.
1996 Die Struktur der Salomogeschichte (1 Kön 1-11) und die Stellung der Weisheit in ihr. BN 83, 83-106.
1998 Exodus und Salomo. Erwägungen zur verdeckten Salomokritik anhand von Ex 1-2; 5; 14 und 32. SFEG 71. Helsinki - Göttingen.
- Schmidt, Werner H.
1988 Exodus. BKAT II. Neukirchen-Vluyn.
- van Seters, John
1994 The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers. Kampen.

- Silberman, Lou H.
 1974 The Queen of Sheba in Judaic Tradition. Solomon & Sheba. Pritchard, J.B. (Ed.). Edinburgh. S. 65-84.
- Smend, Rudolf
 1963 Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels. FRLANT 84. Göttingen.
- von Soden, Wolfram
 1974 Verschlüsselte Kritik an Salomo in der Urgeschichte des Jahwisten? WO 7/2, 228-240.
- Sweeney, M. A.
 1995 The Critique of Solomon in the Josianic Edition of the Deuteronomistic History. JBL 114, 607-622.
- Ullendorf, Edward
 1974 The Queen of Sheba in Ethiopian Tradition. Solomon & Sheba. Pritchard, J.B. (Ed.). Edinburgh. S. 104-114.
- Walsh, Jerome T.
 1995 The Characterization of Solomon in First Kings 1-5. CBQ 57, 471-493.
- Watt, W. Montgomery
 1974 The Queen of Sheba in Islamic Tradition. Solomon & Sheba. Pritchard, J.B. (Ed.). Edinburgh. S. 85-103.
- Weimar, Peter - Zenger, Erich
 1975 Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels. SBS 75. Stuttgart.
- Würthwein, Ernst
 1985² Die Bücher der Könige. 1 Könige 1-16. ATD 11,1. Erste Aufl. 1977. Göttingen.

Salomo und die Pharaonentochter – zum historischen Kern von 1 Kön 7,8

Bernd Ulrich Schipper – Bonn

(§ 1) Eine für die Bewertung der Außenbeziehungen des salomonischen Reiches wichtige Frage ist die nach der Historizität der Pharaonentochter an Salomos Seite.¹ Glaubt man einem Großteil der Forschung, so war Salomo mit einer ägyptischen Pharaonentochter verheiratet, die in der Folge zur Wegbereiterin eines umfangreichen kulturellen Einflusses Ägyptens auf das salomonische Reich wurde.² So sehen viele Forscher gerade in der Pharaonentochter ein deutliches Indiz für direkte Beziehungen zwischen dem salomonischen Reich und den zeitgleichen Pharaonen der 21. Dynastie.³ Gleichwohl gibt es aber auch zunehmend kritische Stimmen, die bezüglich der Historizität jener Tradition skeptisch sind. So meldet z.B. *Donald B. Redford* Zweifel an,⁴ und *Karl Jaroš* meint, es sei kaum vorstellbar, daß ein ägyptischer

¹ Die in der Folge verwendeten Abkürzungen richten sich nach S.M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG²), Berlin, New York ²1992 bzw. ergänzend für die ägyptologische Literatur nach dem Lexikon der Ägyptologie (hg. von W. Helck und W. Westendorf, 7 Bde., Wiesbaden 1975-1992).

² A. Alt, *Israel und Ägypten. Die politischen Beziehungen der Könige von Israel und Juda zu den Pharaonen* (BWANT 6), Leipzig 1909, 19f.; S. Herrmann, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Berlin ³1985, 219; H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit* (GAT 4,1), Göttingen ²1995, 244f.; M. Görg, Die „Sünde“ Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung (1981), in: ders., *Aegyptiaca – Biblica. Notizen und Beiträge zu den Beziehungen zwischen Ägypten und Israel* (ÄAT 11), Wiesbaden 1991, 246.

³ A. Malamat, *Das davidische und salomonische Königreich und seine Beziehungen zu Ägypten und Syrien. Zur Entstehung eines Großreiches* (ÖAW.PH 407), Wien 1983, 20-22; B. Mazar, *Egypt – Israel Relations in the Monarchic Era*, in: FS R. Hecht, 1979, 146f. und K.A. Kitchen in vielen Publikationen (zuletzt: *Egypt and East Africa*, in: L.K. Handy (Hg.), *The Age of Solomon. Scholarship at the Turn of the Millennium* (SHCANE 11), Leiden, New York, Köln 1997, 118). Von der Historizität der Heirat Salomos mit einer Pharaonentochter geht auch E.A. Knauf aus, der jedoch in Scheschonq I. den Schwiegervater des Salomo sieht: *King Solomon's Copper Supply*, in: E. Lipiński (Hg.), *Phoenicia and the Bible*, *Studia Phoenicia* XI (OLA 44), Leuven 1991, 182 mit Anm. 59f.

⁴ *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton (New Jersey) 1993, 311. Vgl. auch die skeptischen Voten von J.A. Soggin, *Einführung in die Geschichte Israels und Judas. Von den Ursprüngen bis zum Aufstand Bar Kochbas*, Darmstadt 1991, 70f. und G. Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, London 1988, 27-29.

Pharao seine Tochter einem ausländischen Fürsten zur Frau gegeben habe. Vielmehr handele es sich bei der Pharaonentochter wohl um eine vornehme Ägypterin, die nach Israel gelangt sei.⁵ Diese These vertritt auch *Hermann Michael Niemann*, der meint, daß jene „Hofdame“ erst von der israelitischen Propaganda zu einer Pharaonentochter gemacht wurde.⁶ Auch wenn eine solche Überlegung reizvoll ist, so kann sie doch kein einziges positives Argument für sich anführen und somit nicht das Feld gelehrter Spekulation verlassen. Eines führt sie jedoch deutlich vor Augen: die Diskussion um den historischen Kern der Tradition von der Pharaonentochter bedarf eines argumentativen Zuganges, bei dem versucht wird, den möglichen historischen Tatbestand mittels überprüfbarer Argumente einzugrenzen. So wird man bei jener Frage nicht umhin kommen, einerseits von ägyptologischer Seite aus nach der generellen Möglichkeit der Heirat einer Pharaonentochter mit einem ausländischen Herrscher zu fragen und andererseits von alttestamentlicher Seite aus den Hinweisen der alttestamentlichen Texte nachzugehen. Beschreitet man beide Wege, so wird sehr schnell deutlich, daß die alttestamentlichen Texte zwar dazu verhelfen können, den möglichen historischen Kern der Pharaonentochter zu erheben, sie aber letztlich keineswegs ein so eindeutiges Bild ergeben wie das ägyptische Material.

(§ 2) Die derzeit verfügbaren ägyptischen Quellen belegen weder für das Neue Reich noch für die Dritte Zwischenzeit einen Fall, bei dem ein Pharao seine Tochter einem ausländischen Potentaten zur Frau gegeben hätte.⁷ Vielmehr findet sich im Neuen Reich das eindrucksvolle Beispiel für die strikte Ablehnung eines entsprechenden Gesuches. So antwortet Amenophis III. auf die Anfrage des babylonischen Königs Kadašman-Ḫarbe mit dem berühmt gewordenen Satz:

⁵ K. Jaroš, Kanaan, Israel, Palästina. Ein Gang durch die Geschichte des Heiligen Landes (Kulturgeschichte der Antiken Welt 51), Mainz ³1998, 110.

⁶ H.M. Niemann, The Socio-Political Shadow Cast by the Biblical Solomon, in: L.K. Handy (Hg.), The Age of Solomon (vgl. Anm. 3), 287.297f.

⁷ Vgl. hierzu die Einzelargumentation bei Verf., Israel und Ägypten in der Königszeit. Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems (OBO 170), Freiburg (Schweiz), Göttingen 1999, Kap. 2.1.3.1. S. 84ff. Dort findet auch die detaillierte Auseinandersetzung mit K.A. Kitchen statt, der meint, Beispiele für die Heirat von Pharaonentöchtern mit Ausländern oder Bürgerlichen gefunden zu haben: The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 B.C.), Warminster ³1995, Taf. 12 und 12*.

„Von alters her ist eine Königstochter von Ägypt[en] an niemanden gegeben.“⁸

Da die Untersuchung des relevanten ägyptischen Materials keinerlei Anlaß dafür gibt, an der Regelmäßigkeit jener Aussage zu zweifeln, wird man die Frage nach dem möglichen historischen Kern der Tradition von der Pharaonentochter bereits im ersten Schritt stark eingrenzen müssen. Daß Salomo tatsächlich mit der Tochter eines zeitgleich zu ihm regierenden Pharaos verheiratet war, ist anhand des ägyptischen Befundes so gut wie ausgeschlossen. Wie aber steht es dann um den Kern der alttestamentlichen Tradition? In der Folge sollen zwei Interpretationsansätze vorgestellt werden, die beide beim alttestamentlichen Textbefund ansetzen.

(§ 3) Über Salomos Verbindung zur Pharaonentochter berichten sechs Textstellen: 1 Kön 3,1; 7,8; 9,16.24; 11,1 und 2 Chr 8,11. Von diesen fällt zunächst die Chronikstelle weg,⁹ aber auch die Notiz von 1 Kön 11,1 trägt für die historische Frage nichts aus, da es sich dabei um den Zusatz eines nachdeuteronomistischen Redaktors in einen anerkannt deuteronomistischen Text handelt.¹⁰ Bei den verbleibenden vier Textstellen (1 Kön 3,1; 7,8; 9,16.24) zeigt eine ausführliche Analyse, daß allein die kurze Notiz von 1 Kön 7,8 älteren Datums sein kann. Die anderen Notizen lassen sich nicht über das „Buch der Geschichte Salomos“ zurückverfolgen, das sicherlich aus nachsalomonischer Zeit stammt und von Dtr(H) für seine Konzeption von 1 Kön 3-11 benutzt wurde.¹¹ Bleibt somit 1 Kön 7,8 für die historische Frage übrig, so wird man bei jenem Text wohl noch am ehesten davon ausgehen können, daß er Verhältnisse der salomonischen Zeit beschreibt.¹²

⁸ EA 4,6f. Übersetzung nach J.A. Knudtzon (Hg.), Die El-Amarna-Tafeln, Bd. 1, Aalen 1964 [=1915], 73. Der Satz ist im Brief des Kadašman-Ḫarbe an Amenophis III. zitiert (B 1657, WA 3, W 3).

⁹ Der Vers wurde auf der Grundlage von 1 Kön 9,24 gebildet: vgl. W. Rudolph, Chronikbücher (HAT I/21), Tübingen 1955, 220; Th. Willi, Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels (FRLANT 106), Göttingen 1972, 172f; H.G. Williamson, 1 and 2 Chronicles (NCEB 13-14), Grand Rapids (Michigan), London 1982, 231; I. Kalimi, Zur Geschichtsschreibung des Chronisten. Literarisch-historiographische Abweichungen der Chronik von ihren Paralleltexten in den Samuel- und Königsbüchern (BZAW 226), Berlin, New York 1995, 27.

¹⁰ R. Kittel, Die Bücher der Könige (HK I/5), Göttingen 1900, 95; M. Noth, Könige (BK IX/1), Neukirchen-Vluyn ²1983 [= ¹1968], 246f; E. Würthwein, Die Bücher der Könige. 1.Könige 1-16 (ATD 11/1), Göttingen, Zürich ²1985, 130; V. Fritz, Das erste Buch der Könige (ZBK.AT 10/1), Zürich 1996, 123.

¹¹ Vgl. 1 Kön 11,41 und dazu M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testamente, Darmstadt ³1967, 66f. Zu jenem Literaturwerk auch W. Dietrich, Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr. (Biblische Enzyklopädie 3), Stuttgart, Berlin, Köln 1997, 224-226.257-259.

¹² Vgl. zum Folgenden die detaillierte Analyse bei Schipper, a.a.O. (vgl. Anm. 7), mit Begründung der hier nur summarisch wiedergegebenen Ergebnisse. Anders N. Na'aman, Sources and Composition in the History

Auch wenn die Forschung gegenüber Originalquellen aus salomonischer Zeit zunehmend vorsichtiger wird,¹³ läßt sich doch als Minimalkonsens festhalten, daß aus salomonischer Zeit wohl zumindest Listen überliefert wurden, wie z.B. die der salomonischen Verwaltungsbezirke oder auch die mit den Angaben zum Tempelbau.¹⁴ Die Notiz von 1 Kön 7,8 ist Bestandteil einer solchen Liste, in der Baumaßnahmen Salomos beschrieben werden.¹⁵ Jene Liste (1 Kön 7,1-12*) weist deutlich Spuren von Überarbeitungen auf. Bereits *Martin Noth* verwies darauf, daß die Substanz der Berichte über Palast- und Tempelbau in 1 Kön 6, 1-38 und 7, 1-12 „fast ausschließlich aus nominalen Formulierungen“ besteht.¹⁶ Zieht man die Verben und Relativsätze heraus, so bleibt ein im Nominalstil gehaltener Text mit zahlreichen Maß- und Zahlenangaben übrig. Stil und Charakter des Textes legen die Schlußfolgerung nahe, daß es sich dabei um eine Art offiziellen Baubericht aus den Akten der königlichen Bauverwaltung von Jerusalem handeln könnte, der dann zu einem späteren Zeitpunkt „notdürftig“ zu einem Bericht umformuliert wurde.¹⁷

Ganz gleich, ob man diesem Interpretationsansatz folgt oder nicht,¹⁸ so handelt es sich doch bei jener kurzen Notiz von 1 Kön 7,8 sicherlich um den ältesten Text zur Pharaonentochter und somit um die Basis, von der alle weiteren traditionsgeschichtlichen und historischen Überlegungen ausgehen müssen. Die textliche Grundlage hierfür wäre somit V.*8b:

וּבֵיתוֹ הָצַר הָאֲתָרַת מִבֵּית לְאוֹלָם כְּמַעֲשֵׂה הַזֶּה
וּבֵית לְבַת־פְּרָעָה כְּאוֹלָם הַזֶּה

of Solomon, in: L.K. Handy (Hg.), *The Age of Solomon* (vgl. Anm. 3), 64, der ohne Angaben von Gründen 1 Kön 7,8 für eine dt. Notiz hält und den historischen Kern in 1 Kön 3,1; 9,16.24 sucht.

¹³ Als Beispiel für eine sehr skeptische Position vgl. Knauf, a.a.O., 172f mit Anm. 20.

¹⁴ Vgl. zu 1 Kön 4 Noth, a.a.O., 58f; Würthwein, a.a.O., 39; Fritz, a.a.O., 48 und zuletzt die Arbeiten von R.S. Hess, *The Form and Structure of the Solomonic District List in 1 Kings 4:7-19*, in: G.D. Young/M.W. Chavalas/R.E. Averbeck (Hgg.), *Crossing Boundaries and linking Horizons* (FS M.C. Astour), Bethesda (Maryland) 1997, 272-292, bes. 290 mit außertestamentlichem Vergleichsmaterial und Na'aman, a.a.O., 60 mit Anm. 6.

¹⁵ Vgl. zur Frage, ob sich archäologisch Baumaßnahmen Salomos nachweisen lassen, die Diskussion zwischen G.J. Wightman, J.S. Holladay Jr., D. Ussishkin, I. Finkelstein und W.G. Dever in *BASOR* 277/278, 1990 und den Artikel von W.G. Dever, *Archaeology and the „Age of Solomon“*. A Case Study in Archaeology and Historiography, in: L.K. Handy (Hg.), *The Age of Solomon* (vgl. Anm. 3), 217ff.

¹⁶ Die wenigen Verbalformen erweisen sich als ungeschickt in den Text eingefügt (z.B. in 6,15α.16a.31a), wie auch die erklärenden Relativsätze in 7,7.8a und 8b jeweils den Zusammenhang sprengen; vgl. Noth, *Könige*, 103f; die ausführliche Analyse bei Schipper, a.a.O. (vgl. Anm. 7) und ergänzend W. Zwickel, *Der salomonische Tempel*, Mainz 1999, 56f.

¹⁷ Noth, a.a.O., 132f; ders., *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (vgl. Anm. 11), 68f.

¹⁸ Vgl. dazu unten § 7.

„Und sein Haus (im) anderen Hof einwärts der Vorhalle von derselben Bauart und das Haus der¹⁹ Pharaonentochter entsprechend dieser Halle“.

(§ 4) Der erste der beiden hier vorgestellten Erklärungsansätze geht vom Wortlaut des Verses 1 Kön *7,8 aus. Folgt man der Abfolge der Worte, so spricht der Vers nur von einem Haus der Pharaonentochter, ohne weitergehende Angaben zu machen. Die Struktur des Verses läßt erkennen, daß beide Versteile nahezu identisch aufgebaut sind: zu Beginn steht ein Subjekt, das näher bestimmt wird („sein Haus/Haus der Pharaonentochter“) und am Ende folgt ein Hinweis auf die jeweilige Eigenart des Baus: Von Salomos Haus heißt es, daß es „von derselben Bauart“ (בְּמִשְׁשָׁה הַזֶּה)²⁰ war, während das Haus der Pharaonentochter „entsprechend dieser Halle“ (בְּאֵלֵם הַזֶּה) gestaltet wurde. Beide Angaben beschreiben offenkundig die Bauweise des Hauses, wobei das Haus der Pharaonentochter anscheinend aus dem Rahmen des Üblichen fiel, da es nicht „von derselben Bauart“, sondern „entsprechend dieser Halle/wie diese Halle“ gestaltet war. Die Verbindung בְּאֵלֵם הַזֶּה begegnet im Alten Testament sonst an keiner anderen Stelle in Bezug auf ein Haus oder Gebäude, so daß hier etwas Besonderes zum Ausdruck gebracht sein muß.²¹ Nimmt man den Wortlaut in *7,8b ernst, so könnte eine These *Theodor Businks* zutreffen, nach der es sich bei dem Haus der Pharaonentochter um ein in ägyptischem Stil errichtetes Gebäude handelt.²² Der zentrale Teil des ägyptischen Wohnhauses war ein überdeckter Säulensaal und nicht wie in Palästina ein offener Hof.²³ Insofern

¹⁹ Das ל ist nicht als Präposition oder Dativus commodi aufzufassen („für die Pharaonentochter“), sondern als Umschreibung des Genitivs, zumal es in der gleichen Weise auch in 7,8a verwendet wird. Vgl. W. Genesius/E. Kautzsch/G. Bergsträsser, Hebräische Grammatik, Darmstadt⁹1995 [= Leipzig²⁸1909], § 129 und 119r: drückt „den Begriff der Zugehörigkeit“ aus. Diese Umschreibung kann auch dort begegnen, wo „ebensogut die Anlehnung des Nomen regens im Stat. constr. erfolgen könnte“ (a.a.O., 439, § 129 mit Verweis auf Sam 14,16; Ps 37,16; 2 Chr 28,18 und 1 Kön 7,8a). Vgl. auch 1 Kön 5,6 und 14,19.

²⁰ מְשָׁה bezeichnet allgemein ‘Tun, Arbeit, Werk’ (HAL³, 583) und in der Verbindung mit פ eine bestimmte Ausführung (Ex 24,10; 28,15; 39,8) oder Bauart (so auch in 1 Kön 7,26.33).

²¹ Gegen G. Richter, Der salomonische Königspalast. Eine exegetische Studie, ZDPV 30 (1917), 174, der die Notiz für „nichtssagend“ hält.

²² Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus. Bd. 1: Der Tempel Salomos, Leiden 1970, 142. Bereits O. Thenius, Die Bücher der Könige (KEH 9), Leipzig 1849, 93 rechnete beim Palastbau mit ägyptischer Bauart. Vgl. auch G.W. Jones, 1 and 2 Kings. Vol 1: 1 Kings 1-16:34 (NCBC 11/1), Grand Rapids (Michigan) 1984, 177.

²³ Dies gilt für die seit dem Neuen Reich bestehende Wohnhausform. Deren „zentrales Element ist ein überdeckter Mittelraum bzw. eine Säulenhalle“ (D. Arnold, Lexikon der ägyptischen Baukunst, München, Zürich 1994, 100). Vgl. auch J. Brinks, Art. ‘Haus’, LÄ II, Wiesbaden 1977, Sp. 1059 und die Darstellung bei E. Roik, Das altägyptische Wohnhaus und seine Darstellung im Flachbild (EHS.A 15), Frankfurt a. M., Bern, New York u.a. 1988, Abb. 37 (Wohnheit bei Tempelpalästen).

war ein ägyptisches Wohnhaus durchaus „entsprechend/wie eine Halle“ gestaltet, so daß sich die in V.8b gegebene Beschreibung konkret interpretieren ließe. Denkt man den Gedankengang weiter, so wäre die Notiz von 1 Kön *7,8b so zu verstehen, daß hier lediglich die spezielle, von den anderen Gebäuden abweichende Bauart eines Hauses beschrieben und nicht eine Aussage über eine Pharaonentochter gemacht werden soll.

(§ 5) Historisch gesehen, wäre die Existenz eines in ägyptischem Stil errichteten Gebäudes im Jerusalem des 10. Jh.s durchaus möglich. So war das Wissen um ägyptischen Baustil mit Sicherheit den phönizischen Handwerkern, die beim Jerusalemer Tempelbau beteiligt waren, bekannt.²⁴ Zudem hat *Manfred Görg* in zahlreichen lexikalischen Einzeluntersuchungen herausgearbeitet, daß allein in Kap. 6 und 7 des 1. Königebuches elf ägyptische Baubegriffe verwendet werden.²⁵ Auch ist ägyptischer Baustil seit der ägyptischen Vorherrschaft in der südlichen Levante zur Zeit des Neuen Reiches gut belegt. Zu nennen sind hier vor allem die Befunde in *Tell el-Fār'a* (Süd), *Ḥirbet el-Mšāš* und Beth-Schean.²⁶ So entspricht die spätbronzezeitliche Residenz von *Tell el-Fār'a* (Süd) Gebäuden der 19. Dynastie aus Ägypten²⁷, wie sich auch bei einem Gebäude aus Stratum IIA + B auf der *Ḥirbet el-Mšāš* und bei verschiedenen Bauten in Beth-Schean (Stratum VII und VIII) deutlich ägyptische Bauformen des Neuen Reiches nachweisen lassen.²⁸ Da zudem Jerusalem seit der Amarnazeit in Ägypten bekannt war,²⁹ ist nicht auszuschließen, daß es auch vor Ort ein Nachwirken des ägyptischen Einflusses des Neuen Reiches auf die Jebusiterstadt gegeben hat. Auch wenn man wohl kaum soweit gehen kann, anhand weniger ägyptischer Objekte die Existenz eines ägyptischen Tem-

²⁴ Die Notiz in 1 Kön 7,13 vom Aufenthalt phönizischer Handwerker in Jerusalem könnte im Kern historisch sein, da sich beispielsweise für den griechischen Bereich im 9. Jh. phönizische Handwerker im Ausland nachweisen lassen (H.G. Niemeyer, *Die Phönizier und die Mittelmeerwelt im Zeitalter Homers*, JRGZM 31, 1984, 21). – Vgl. zur Kenntnis des ägyptischen Baustils bei den Phöniziern die Studie von P. Wagner, *Der ägyptische Einfluss auf die phönizische Architektur* (Habelt's Dissertationsdrucke: Reihe Klassische Archäologie 12), Bonn 1980.

²⁵ Zusammengefaßt in: *Aegyptiaca – Biblica* (vgl. Anm. 2), 47–67.

²⁶ Dazu V. Fritz, *Die Verbreitung des sogenannten Amarna-Wohnhauses in Kanaan*, DaM 3 (1988), 27–34.

²⁷ Y. Yisraeli/R. Gophna, Art. 'Far'ah, Tell el (South)', NEAEHL II, Jerusalem 1993, 442.

²⁸ V. Fritz/A. Kempinski, *Ergebnisse der Ausgrabungen auf der Ḥirbet el-Mšāš (Ṭel Māsōš) 1972–1975*, Bd. 1 (ADPV 6), Wiesbaden 1983, 61–67; F.W. James/P.E. McGovern, *The Late Bronze Egyptian Garrison at Beth Shean. A Study of Levels VII and VIII*, 2 Bde. (University Museum Monographs 85), Pennsylvania 1993, 236–238.

²⁹ Vgl. EA 285–290: Abdiḥiba, Stadtfürst von Jerusalem an den Pharaon, in: Knudtzon, a.a.O. (vgl. Anm. 8), S. 856–879. Vgl. zur Bedeutung Jerusalems in seinem Umfeld auch N. Na'aman, *Canaanite Jerusalem and its Central Hill Country Neighbours on the Second Millennium*, UF 24 (1992), 275–291.

pels zu postulieren, so wird man doch von gewissen ägyptischen Elementen im Jerusalem der frühen Eisenzeit sprechen müssen.³⁰

(§ 6) Läßt sich somit das Wissen um ägyptischen Baustil im Palästina der frühen Eisenzeit und im salomonischen Jerusalem plausibel machen, so liegt die Vermutung nahe, es könne sich bei dem „Haus der Pharaonentochter“ lediglich um ein spezielles Gebäude in ägyptischem Stil handeln, bei dem letztlich die vom israelitischen Hausbau abweichende und darum auffallende Bauart zur Namensgebung führte. Es würde sich dann bei dem „Haus der Pharaonentochter“ nicht um das Gebäude für eine ‘reale’ Pharaonentochter handeln, die im salomonischen Jerusalem gelebt hätte, sondern lediglich um ein spezielles Gebäude in ägyptischem Baustil. Mag diese Überlegung auch an der Grenze nachvollziehbarer Hypothesenbildung liegen, so verdient doch der Sachverhalt Beachtung, daß eine ähnliche Namensfindung auch beim Libanonwaldhaus vorliegt, das, wie die Notiz vom „Haus der Pharaonentochter“, im Grundtext von 7,1-12 genannt wird.³¹ Auch bei diesem Gebäude wurde von einer bestimmten Bauart (Zedernholzsäulen) auf eine Hausbezeichnung geschlossen, so daß die genannte Vermutung zum „Haus der Pharaonentochter“ innerhalb der Liste von 1 Kön *7,1-12 eine Parallele hat. Da zudem die Frage der Bestimmung der salomonischen Palastanlage als ganzes mittlerweile wieder offen ist und man diese nicht mehr mit dem syrischen Bautyp des *Ḥilāni* in Verbindung bringen kann,³² wäre generell nach den ägyptischen Elementen bei jenem Gebäudekomplex zu fragen. Demnach ist die These des ersten, hier vorgestellten Erklärungsansatzes, daß es sich bei dem in 1 Kön 7,8b genannten „Haus der Pharaonentochter“ lediglich um ein in ägyptischem Stil errichtetes Gebäude gehandelt hat, bei dem dann in einer Art

³⁰ Vgl. zur Diskussion um die Existenz eines spätbronzezeitlichen Tempels in Jerusalem die Beiträge von St. Wimmer, *Egyptian Temples in Canaan and Sinai*, in: S. Israelit-Groll (Hg.), *Studies in Egyptology* (FS M. Lichtheim), Vol. 2, Jerusalem 1990, 1073 und ders., (No) More Egyptian Temples in Canaan and Sinai, in: I. Shirun-Grumach (Hg.), *Jerusalem Studies in Egyptology* (ÄAT 40), Wiesbaden 1998, 87-123; gegenüber G. Barkay, *A Late Bronze Age Egyptian Temple in Jerusalem?*, *IEJ* 46 (1996), 23.

³¹ Vgl. Würthwein, *ATD* 11/1, 71; Schipper, a.a.O., 105.

³² Während die ältere Forschung noch davon ausging, daß es sich bei dem salomonischen Palastbau um einen *Ḥilāni*-Bau handelt, ähnlich dem von Tell Ḥalaf oder Zincirli, hat sich diese These mittlerweile nicht bewährt, da die *Ḥilāni*-Bauten anders konstruiert sind und auch die Paläste 1723 und 6000 in Megiddo nicht mehr als *Ḥilāni*-Bauten interpretiert werden können: mit V. Fritz, *Paläste während der Bronze- und Eisenzeit in Palästina*, *ZDPV* 99 (1983), 22-25; ders., *Die syrische Bauform des Hilani und die Frage seiner Verbreitung*, *DaM* 1 (1983), 58 gegen K. Galling, Art. ‘Palast’, *BRL*¹, (HAT I/1), Tübingen 1937, Sp. 411f; A. Kuschke, Art. ‘Palast’, *BRL*² (HAT I/1), Tübingen 1977, 244; D. Ussishkin, *King Solomon’s Palace and Building 1723 in Megiddo*, *IEJ* 16 (1966), 176f.186 und ders., *King Solomon’s Palaces*, *BA* 36 (1973), 82-85.

Volksetymologie von der äußeren Form her die umgangssprachliche Bezeichnung gebildet wurde. In diesem Falle würde am Anfang der Tradition von der Pharaonentochter keine reale Person stehen, sondern lediglich ein Gebäude.³³

(§ 7) Gegenüber dem ersten geht der zweite hier diskutierte Erklärungsansatz davon aus, daß es sich doch um eine Person und nicht um die Bezeichnung für ein Gebäude handelt. Dieser Interpretationsansatz bietet sich insbesondere dann an, wenn man bei 1 Kön 7,8b nicht der hier im Anschluß an *Martin Noth* vorgenommenen Literarkritik folgt. Bereits *Noth* selbst verwies darauf, daß der Bericht äußerst knapp ist und sich ausführliche Angaben nur für das Libanonwaldhaus finden.³⁴ *Noth* meinte, daß Dtr(H) seine Vorlage gekürzt habe, jedoch könnte man den Sachverhalt auch so erklären, daß der Verfasser von 1 Kön 7,1-12 lediglich das Libanonwaldhaus kannte und ihm die anderen Gebäude unbekannt waren.³⁵ In diesem Fall wäre der Text dann, wie *Ernst Würthwein* angeregt hat, jüngeren Datums³⁶ und man würde bei dessen Endgestalt ansetzen. Mag eine Entscheidung hierüber letztlich der Spielart des Exegeten überlassen bleiben, so stellt sich selbst bei einem jüngeren Datum jenes Textes die Frage nach der zugrundeliegenden historischen Tradition. D.h., auch bei einem solchen Ansatz müßte man sich um einen möglichen historischen Kern der Tradition von der Pharaonentochter bemühen und somit wiederum von V.8 (nun jedoch ohne Abzug der Relativsätze und Verben) ausgehen:

³³ Leider finden sich Vergleichsfälle für eine Volksetymologie in Bezug auf eine Pharaonentochter nur in späterer Zeit und nur im arabischen Bereich. Die mir bekannten Beispiele sind folgende:

– In Daphne, der ägyptischen Festung im Ostdelta, zu der einige Israeliten geflohen waren (vgl. Jer 41f), hat sich bis ins 20. Jh. die Bezeichnung der Ruinen als *Kasr el Bint el Yehudi* („Palast der Judentochter“) gehalten: vgl. W.F. Petrie, Tanis, Part II. Nebesheh (A M) and Defenneh (Tahpanhes), (EES 5), London 1888, 47.

– Eine vergleichbare Beduinentradition ist aus Petra bekannt, wo eine Ruine als *Kasr el Bint Fara'oun* („Palast der Pharaonentochter“) bezeichnet wird; vgl. R.A. Stucky/N.N. Lewis, Johann Ludwig Burckhardt und William John Banks. Die ersten neuzeitlichen Europäer in Petra, in: Th. Weber/ R. Wenning (Hgg.), Petra. Antike Felsstadt zwischen arabischer Tradition und griechischer Norm (Zaberns Bildbände der Archäologie, Sonderheft der Antiken Welt), Mainz 1997, 8.

³⁴ Noth, a.a.O., 139.

³⁵ So die weitverbreitete Ansicht der älteren Forschung, vgl. zusammenfassend Richter, a.a.O. (vgl. Anm. 22), 197f.

³⁶ Würthwein, a.a.O., 73. Vgl. auch Knauf, *Le roi est mort, vivre le roi!* A Biblical Argument for the Historicity of Solomon, in: L.K. Handy (Hg.), *The Age of Solomon* (vgl. Anm. 3), 75, der meint, daß 1 Kön 6-7 einige hundert Jahre nach Salomo geschrieben sei und auf dtr Hand zurückgehe.

וּבֵיתוֹ אֲשֶׁר-יָשַׁב שָׁם הֵצִיר הָאֲחֵרֶת מִבֵּית לְאוֹלָם כַּמַּעֲשֵׂה הַזֶּה הַזֶּה
 וּבֵית יַעֲשֵׂה לְבַת-פַּרְעֹה אֲשֶׁר לָקַח שְׁלֹמֹה כְּאוֹלָם הַזֶּה

„Und sein Haus, in dem er wohnte, machte er (im) anderen Hof einwärts der Vorhalle
 entsprechend derselben Bauart
 und ein Haus machte er für³⁷ die Pharaonentochter, die Salomo geheiratet hatte,
 entsprechend dieser Halle.“

(§ 8) Leitend für den zweiten, hier zu diskutierenden Erklärungsansatz ist das Belegenspektrum des Begriffs ‘Pharaonentochter’. Bereits im Hebräischen ist das Wort בַּת in seiner Semantik mehrdeutig und kann z.B. nicht nur die Tochter, sondern auch die Enkelin bezeichnen (vgl. Atalja als „Tochter“ Omris in 2 Kön 8,26).³⁸ Gleiches gilt auch für das ägyptische Wort z3.t, das äußerst vielfältig gebraucht werden kann. Speziell das Bedeutungsspektrum der Wortverbindung „Sohn/Tochter des Königs“ ist äußerst interessant und für die mögliche zweite Interpretation von 1 Kön 7,8 aufschlußreich: In ägyptischen Quellen bezeichnet „Königssohn“ oder „Königstochter“ (z3 njsw.t / z3.t njsw.t) sowohl den leiblichen Nachfahren des Pharaos als auch den Titularprinzen (bzw. -prinzessin). So begegnet z.B. ab der Cheops-Zeit – und damit ab dem Alten Reich – der Titel bei Titularprinzen in hohen Stellungen, „die in steigendem Maße gar keine verwandtschaftliche Bindung mehr an die Königsfamilie haben“.³⁹ Genauso findet jedoch der Begriff auch Verwendung als Bezeichnung für „Enkel“, „Neffen“ oder schlicht für „Nachkommen“.⁴⁰ So ist es bei den leiblichen Nachkommen durchaus möglich, daß ein Enkel bzw. eine Enkelin sich als „Königssohn“ bzw. „Königstochter“ bezeichnet.⁴¹ Detlef Franke hat hierfür einige Belege zusammengetragen und

³⁷ In diesem Falle würde man dem Endtext als Ganzem folgen und auch das ל in V.7b nicht als Genitivverbindung, sondern als feste Verbindung mit עֲשֵׂה zu לָ עֲשֵׂה = „machen etwas für jemanden“ verstehen. Vgl. zu möglichen Konstruktionen mit עֲשֵׂה Ch. Frevel, Die Elimination der Göttin aus dem Weltbild des Chronisten, ZAW 103 (1991), 267 mit Anm. 17.

³⁸ Vgl. zur Verwendung im Hebräischen H. Haag, Art. ‘בַּת’, ThWAT I, Stuttgart, Berlin, Köln u.a. 1973, Sp. 868f und J. Kühlwein, Art. ‘בַּת’, THAT I, Gütersloh ³1994, Sp. 317f.

³⁹ B. Schmitz, Untersuchungen zum Titel S3-NJSWT „Königssohn“ (Habelts Dissertationsdrucke: Reihe Ägyptologie H.2), Bonn 1976, 329. Vgl. D. Franke, Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich (Hamburger Ägyptologische Studien H.3), Hamburg 1983, 308 und B. Schmitz, Art. „Königssohn“, LÄ III, Wiesbaden 1980, Sp. 626-630.

⁴⁰ Franke, a.a.O., 43f. Vgl. auch M. Römer, Zum Problem von Titulatur und Herkunft bei den ägyptischen „Königssöhnen“ des Alten Reiches, Diss. phil. Berlin 1977, 174.

⁴¹ Vgl. Franke, a.a.O., 54.

damit die alte These von *Hermann Junker* und *Henri Gauthier* bestätigt,⁴² nach der die Titel *z3 njsw.t* / *z3.t njsw.t* durchaus erblich sind.⁴³ *Franke* führt insgesamt 5 Belege an, nach denen Enkelinnen bzw. weibliche Nachkommen der dritten Generation sich als *z3.t njsw.t* bezeichnen.⁴⁴ So spricht *Franke* davon, daß der Titel *z3* bzw. *z3.t* lediglich „zur Bezeichnung linearer Deszendenten“ diene⁴⁵ und in dieser Funktion z.B. auch für Schwiegerkinder verwendet werde.⁴⁶ Im Alten Reich konnte der Titel auch den indirekten Nachkommen eines Pharaos bezeichnen, wie es auch Fälle gibt, bei denen der Träger des Titels *z3 njsw.t* „entfernt oder auch gar nicht mit dem Königshaus verwandt“ war.⁴⁷

Überträgt man diese Überlegungen auf die Fragestellung nach dem historischen Kern der Tradition von der Pharaonentochter, so ergibt sich die Möglichkeit, daß es sich bei jener Pharaonentochter von I Kön 7,8 überhaupt nicht um die leibliche Tochter eines ägyptischen Königs gehandelt hat. Der Titel „Pharaonentochter“ würde lediglich besagen, daß eine Person gemeint ist, in deren Adern königliches Blut fließt. Es könnte sich um die Nachfahrin eines Pharaos oder sogar einer Pharaonentochter handeln, bei der durch den Titel *z3.t njsw.t* nur die königliche Abstammung ausgedrückt werden soll. In diesem Fall wäre Salomo nur mit der Deszendentin eines ägyptischen Pharaos verheiratet gewesen und nicht mit der leiblichen Tochter eines zu seiner Zeit regierenden Herrschers. Spinnt man den Gedankengang weiter, so würde dies bedeuten, daß man von der Pharaonentochter nicht auf eine spezielle Verbindung Salomos nach Ägypten schließen kann, da der Vorfahre, respektive die Vorfahrin jener „Pharaonentochter“, genausogut in vorsalomonischer Zeit nach Israel gelangt sein könnte. Auch wenn man hier wieder einen Punkt erreicht, bei dem der historischen Spekulation Tor und Tür geöffnet ist, so wird man doch zumindest auf einen archäologischen Fund verweisen dürfen: In Aschdod wurde das Fragment einer lebens- oder überlebensgroßen Sitzstatue einer nicht mehr identifizierbaren ramessidischen Königsgemahlin gefunden, welches belegt, daß

⁴² H. Junker, *Giza II. Die Maßstabas der beginnenden V. Dynastie auf dem Westfriedhof*, Wien, Leipzig 1934, 31ff; H. Gauthier, *Variétés Historiques. I. Les fils royaux de Nekhabit (El-Kal)*, ASAE 10 (1910), 193-200, bes. 199.

⁴³ Belege C 28-30 und D 7-8, a.a.O., 46f. Gegen Schmitz, a.a.O., 1, die meint (S. 62), daß Enkel und Urenkel nicht mehr das Recht hatten, den Titel zu tragen, jedoch selbst auf die Enkel Ramses' II. verweist, bei denen das Gegenteil der Fall ist (S. 325). Vgl. auch Junker, a.a.O., 32, der für das Alte Reich Belege anführt, bei denen auch Urenkel jenen Titel trugen.

⁴⁴ A.a.O., 59.

⁴⁵ A.a.O., 160.

⁴⁶ A.a.O., 167.

⁴⁷ Römer, a.a.O., 174. Vgl. Junker, a.a.O., der auf die Söhne von Nebenfrauen verweist.

auch Mitglieder der Königsfamilie in den ägyptischen Garnisonsstädten in Syrien/Palästina verehrt wurden.⁴⁸ So wird man auch die Möglichkeit zu bedenken haben, daß es sich bei der Pharaonentochter an Salomos Seite lediglich um die Nachfahrin eines ägyptischen Pharaos gehandelt hat, die entweder selbst, oder deren Vorfahren, auf irgendwelchen, heute nicht mehr nachvollziehbaren Wegen von Ägypten nach Israel gelangten.

(§ 9) Blickt man auf die beiden hier vorgestellten Interpretationsansätze zurück, so stehen beide an der Grenze zulässiger Hypothesenbildung. Wenn man jedoch nicht zu der völlig unbewiesenen Annahme greifen will, daß es sich lediglich um eine „vornehme Ägypterin“ oder „Hofdame“ gehandelt hat, so bieten sich m.E. nur die beiden genannten historischen Erklärungsmöglichkeiten an. Man kann entweder die auf literarkritischem Wege erarbeitete älteste Notiz zur Pharaonentochter in 1 Kön 7,8* in dem Sinne verstehen, daß es sich um ein Gebäude in ägyptischem Baustil gehandelt hat, oder man greift zu der These, daß die Pharaonentochter nur die Deszendentin eines ägyptischen Pharaos war und – auf welchen Wegen auch immer – in früh- oder vorsalomonischer Zeit nach Palästina/Israel gelangte. In beiden Fällen sollte man jedoch eines bedenken: der eindeutige ägyptische Befund, nach dem sich weder für das Neue Reich noch für die Dritte Zwischenzeit die Heirat einer Pharaonentochter mit einem ausländischen Herrscher nachweisen läßt, spricht deutlich gegen jede Interpretation, die davon ausgeht, daß Salomo mit der Tochter eines zeitgleichen Pharaos verheiratet war.

⁴⁸ A.R. Schulman, A Rameside Queen from Aschdod, 'Atiqot 23 (1993), 111-114. Vgl. auch das Fragment einer Granitstatue der Prinzessin Sobeknefru aus der 12. Dynastie, die im spätbronzezeitlichen Gezer, Stratum 6, gefunden wurde: J.M. Weinstein, A Statuette of the Princess Sobeknefru at Tell Gezer, BASOR 213 (1974), 49-57.

Achabs "Elfenbeinhaus" und der "Elfenbeinturm" in Hld 7,5

Archäologie und Poetik¹

Christoph Uehlinger – Freiburg Schweiz

Das dritte Beschreibungs- bzw. Bewunderungslied im Hohenlied (7,2-6 [7²]) gilt wie das erste (4,1-7) der Geliebten, genauer der tanzenden Sulamitin³ (7,1). Von deren Füßen und

¹ Diese Misczelle entstand aus der zufälligen Überschneidung dreier Gelegenheitsarbeiten: Art. "Elfenbeinschnitzerei I.", Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., hg. von H.D. BETZ u.a., Bd. II, Tübingen 1999, 1202-1204; Art. "Turm", Neues Bibel-Lexikon, hg. von M. GÖRG & B. LANG, Bd. III, Lfg. 14, Zürich – Düsseldorf 2000 (im Druck); "Le Cantique des cantiques", in: T. RÖMER (éd.), Introduction à l'Ancien Testament, Genève i.V. (erscheint 2001 bei Labor et Fides). Othmar Keel und Thomas Staubli danke ich für ihre kritische, nicht in allem zustimmende Lektüre, Frau Ines Haselbach für die Zeichnung Abb. 4.

² Zum ko-textuellen Zusammenhang zwischen V. 1, 2ff und 7 vgl. Abgrenzung und Kommentar von H.-P. MÜLLER [O. KAISER, J.A. LOADER], Das Hohelied [Klagelieder, Das Buch Ester (ATD 16/2)], 4., völlig neu bearbeitete Auflage, Göttingen 1992, 71-73. Zum Szenario von 7,1 gehört freilich bereits 6,12, wie O. KEEL richtig gesehen hat: Das Hohelied (ZBK.AT 18), Zürich 1986, ²1992, 209. Im Rahmen einer Auslegung, die sich auf kleine, abgeschlossene Einheiten konzentriert, zieht Keel daraus die m.E. unnötige Konsequenz, 6,12-7,1 vom anschließenden Beschreibungslied ganz zu trennen. Aber der 'ammī-nādīb von 6,12 und die bat-nādīb von 7,2 dürften sich kaum trennen lassen, und der Beginn des Beschreibungsliedes bei den Füßen läßt sich vom Kontext des Tanzes her am besten verstehen (so z.B. G. KRINETZKI, Das Hohe Lied. Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen Liebesliedes, Düsseldorf 1964, 213; ders., Kommentar zum Hohenlied. Bildsprache und theologische Botschaft [BET 16], Frankfurt am Main – Bern 1981, 193). Unklar bleibt, ob 7,7 als Abschluß des Bewunderungsliedes (so MÜLLER) oder als Anfang des folgenden Liedes (so KRINETZKI, KEEL u.v.a.) zu lesen ist. M. FOX behandelt unser Lied als Teil der Einheit 6,11-7,7: The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs, Madison, Wisconsin – London 1985, 154-161. G. BARBIERO versteht 6,4-12 und 7,1-11 als eine Art Diptychon, 7,2-10aa als ein Lied mit drei "Phasen" (2-6 Beschreibung, 7-8 Bewunderung, 9-10aa Bewegung): Die "Wagen meines edlen Volkes" (Hld 6,12): eine strukturelle Analyse: Biblica 78 (1997) 174-189.

³ Die Bezeichnung hat zu vielerlei Erklärungen Anlaß gegeben, vgl. M.H. POPE, Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 7C), Garden City, NY, 1977, 596-600; FOX 157f. Der Vorschlag von S. FROLOV, No Return for Shulammitte: Reflections on Cant 7,1: ZAW 110 (1998) 256-258, die Sulamitin mit Salomos Mutter Batscheba zu identifizieren, isoliert 7,1, völlig von seinem Ko-Text bzw. plaziert 7,11 freihändig nach 3,11. Er mag v.a. nicht zu begründen, warum Batscheba im Hohenlied tanzen sollte.

Meine eigene Präferenz geht dahin, mit W. RUDOLPH (Das Buch Ruth – Das Hohe Lied – Die Klagelieder [KAT XVII 1-3], Gütersloh 1962, 168.170f) und einer mindestens seit dem 12. Jh. (POPE 596) bezeugten jüdischen Tradition einen Zusammenhang mit der Salomo-Fiktion (1,1.5 3,7.9.11 8,11f) anzunehmen und den Namen als attributives Epithet "die Salomonische, Salomo Zugehörige" zu verstehen. Die Mater lectionis w und die Vokalisierung in Analogie zu (ha=)šūnammit "Schunemiterin" (1Kön 1,3.15 2,17.21.22) verdunkelt den Zusammenhang ein wenig, erinnert aber an das junge Mädchen Abischa im Bett des alten David (1Kön 1,15), was eine paradoxe Assoziation hervorruft: Das Mädchen ist zwar so überaus schön, daß es einen König verführen kann – und doch scheint der Dichter zu verstehen zu geben, daß sie eigentlich nicht an den Königshof, sondern zu ihrem Geliebten gehöre. KEELS Deutung geht in eine ähnliche Richtung, argumentiert aber nicht vom Ko-Text, sondern von 1Kön 2,13ff her: "'Schunamitin' könnte die

Schenkeln gleitet der Blick des Liebhabers über Bauch und Brüste zum Hals und zum Gesicht der *bat-nādīb* ("Fürstentochter"⁴, 7,2a):

	צֹאנָרְךָ כְּמַמְדֵל הַיָּם	a 7,5
	עֵינֶיךָ בְּרִכּוֹחַ חֶקְשׁוֹן עַל-שַׁעַר בַּת-רַבִּים	b
	אֶפְךָ כְּמַמְדֵל הַלְבָּנוֹן צֹפֶה כְּנִי דַמְשֶׁק׃	c
	רֵאשֶׁךָ עַל-יָד בְּכַרְמֶל	a 6
	וְדַלַח רֵאשֶׁךָ בְּאַרְגָּמָן	b
	מִלֶּךְ אֶסּוּר בְּרֵהֲשִׁים׃	c

- 5 a Dein Hals ist wie der⁵ Elfenbeinturm
[...]⁶.
- b Deine Augen sind (wie⁷) die Teiche in Hesbon,
beim Tor (der)⁸ "Tochter von Vielen"⁹

Bezeichnung für ein schönes Mädchen vom Lande gewesen sein, das ahnungslos in höfische Intrigen verwickelt wurde" (212).

- ⁴ Das Epithet wird im Anschluß an Aquila, Symmachus und Hieronymus in der Regel als "Fürstentochter" (HAL III 636; FOX 154; MÜLLER 71.74), "vornehme Tochter" (KEEL) o.ä. übersetzt. Wer den mit *NDB* semantisch-etymologisch verbundenen Aspekt der Bereitschaft, Freiwilligkeit und Großzügigkeit (des Kriegsmanns, des Spenders, des Sektenmitglieds, vgl. HAL III 634f) berücksichtigt, wird nebst dem zweifellos gegebenen aristokratischen Environment in der an die Tänzerin gerichteten Anrede "Tochter des Freigebigen" auch eine Aufforderung zur generösen Darbietung ihrer körperlichen Reize beim erregenden Tanz (vielleicht gar eine neckisch-herausfordernde Anspielung auf sexuelle Freizügigkeit?) mithören können.
- ⁵ Indeterminierte Übersetzungen (POPE 593, MÜLLER 72, KRINETZKI 211 bzw. 191 u.v.a.) könnten sich auf Analogien berufen, wie sie in GK § 127e zusammengestellt sind, doch sind viele davon nicht eindeutig (nächstliegend Hld 7,3 'aggan ha=sahar, wo sich aber problemlos auch determiniert übersetzen läßt). Unsere Stelle wird von GK nicht erwähnt. "Da aber in 5b und 6a lauter bestimmte Örtlichkeiten genannt werden, wird es auch hier so sein" (RUDOLPH 169; s.u. Anm. 25).
- ⁶ Die Konjekturen *moyussad* 'al-'*adnē-bahaṭ* "auf einem Sockel aus Porphyr fixiert" (BHS) ist völlig freihändig – auch wenn der parallele Halbvers ausgefallen sein könnte (so wieder MÜLLER 72 Anm. 224 u.v.a.). Sein Fehlen verstärkt den Eindruck, der "Elfenbeinturm" sei ein bekanntes Bauwerk gewesen, das keines weiteren Kommentars bedurfte.
- ⁷ Ob G, T und Vg die Vergleichspartikel voraussetzen oder wie viele neuere Kommentatoren einfach ergänzen, läßt sich nicht entscheiden.
- ⁸ Mit dem Tg einen ansonsten nicht bezeugten Ortsnamen *bēt-rabbīm* anzunehmen, schafft eine unnötige Spannung zum Toponym Hesbon – genau wie der Vorschlag, das Toponym mit (Rabbat-)Ammon zu verbinden (A. BRENNER, A note on *bat-rabbīm* [Song of Songs vii 5]; VT 42 (1992) 113-115). Ob *ša'ar bat-rabbīm* eine doppelte Konstruktusverbindung darstellt (so daß an *das* Haupttor von Hesbon gedacht wäre, so schon G, Vg) oder *bat-rabbīm* appositionell gesetzter Name *eines* neben anderen Toren ist, läßt sich rein grammatisch nicht entscheiden. Aber selbst wenn *bat-rabbīm* der Name des in der Nähe der Teichanlagen gelegenen Tores gewesen sein sollte, dürfte das feminine Epithet doch nicht auf das Tor selbst (*ša'ar* ist nur in Ausnahmefällen fem.), sondern auf die *Stadt* zu beziehen sein (MÜLLER 72 Anm. 225 will die Alternative offenlassen). Zu einer archäologisch bezeugten Reservoiranlage im eisenzeitlichen Hesbon s.u. Anm. 12.
- ⁹ Zur Personifizierung der Stadt als Frau, namentlich "Tochter", vgl. M.E. BIDDLE, The Figure of Lady Jerusalem: Identification, Deification and Personification of Cities in the Ancient Near East, in: K.L. YOUNGER, W.W. HALLO & B.F. BATTO (eds.), The Biblical Canon in Comparative Perspective (Scripture in Context, 4), Lewiston 1991, 173-194; F.W. DOBBS-ALLSOPP, The Syntagma of *bat* Followed by a Geographical Name in the Hebrew Bible: A Reconsideration of its Meaning and Grammar: CBQ 57 (1995) 451-470; Peggy L. DAY, The Personification of Cities as Female in the Hebrew Bible, in: F.F. SEGOVIA & M.A. TOLBERT (eds.), Reading from this Place. Vol. 2: Social Location and Biblical Interpretation in

- c Deine Nase ist wie der Libanonturm,
der gegen Damaskus späht.
- 6 a Dein Haupt ist¹⁰ über dir wie der Karmel,
b und dein fallendes Haar ist wie Purpur(wolle) –
c ein König liegt gefangen in den Flechten⁹.

Die von den Füßen zum Kopf führende Beschreibung 7,2-6 oszilliert in ziemlich wilden Assoziationen – je nachdem, ob die Vergleiche und Metaphern auf die anmutige Form (V. 2b), die betörende Wirkung (V. 3), die übermütige Bewegung (V. 4) oder die üppige, glänzende Fülle (V. 6) der Körperteile zielen – durch recht verschiedene semantische Felder. V. 5 hebt sich in dieser Umgebung durch eine emphatische Trias von Vergleichen ab, die Hals und Antlitz der Frau mit Architektur (zwei Türmen, einem Tor) und Teichanlagen assoziieren und damit einen eigenen, recht kohärenten Vorstellungsraum schaffen. Der mittlere Vergleich (V. 5b) ist leicht nachvollziehbar, liegt doch der Schluß von den Augen auf glitzerndes Wasser in allen semitischen Sprachen wegen der Isoglosse ‘YN, die sowohl “Auge” wie “Quell” bedeuten kann, terminologisch nahe. Gegenüber dem Anblick funkelnder Quellen bringt der Verweis auf die glänzenden Flächen zweier Teiche noch eine gewaltige Steigerung.¹¹ Darüber hinaus scheint die Dichtung an die den Durst von Menschen und Herden stillende, lebensspendende Funktion konkreter Teichanlagen¹² in Hesbon zu denken, deren Berühmtheit zum Prestige der im moabitisch-ammonitischen Grenzland gelegenen, in biblischen Texten häufig genannten Stadt als “Tochter von Vielen” (d.h. einer Stadt, die viele Menschen versorgt)¹³ beigetragen haben

Global Perspective, Minneapolis 1995, 283-302; H.J. HERMISSON, »Die Frau Zion«, in: J. VAN RUITEN & M. VERVENNE (eds.), *Studies in the Book of Isaiah* (FS W.A.M. Beuken; BETHL 132), Leuven 1997, 19-40; L. LUCCI, *La figlia di Sion sullo sfondo delle culture extra-bibliche*: RivBiblt 45 (1997) 257-287; J.J. SCHMITT, *The City as Woman in Isaiah 1-39*, in: C.C. BROYLES & C.A. EVANS (eds.), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretive Tradition* (VTSup 70; Formation and Interpretation of Old Testament Literature, 1), Leiden 1997, vol. 1, 95-119.

¹⁰ KEEL 213 ergänzt dynamisch “dein Haupt (erhebt sich)”, doch scheint mir fraglich, ob der Dichter beim Karmel nur dessen Höhe im Auge hatte (ebd. 220) – nach dem Libanon trotz des Karmel-Steilabfalls im NO doch eine etwas abrupte Antiklimax. Der anschließende Verweis auf Haar und Flechten⁹ weist m.E. eher in die Richtung der üppigen Vegetation und Bewaldung, geradezu eines Dickichts, in dem man sich verfangen kann.

¹¹ KEEL 218.

¹² Zu derartigen Teichanlagen vgl. etwa Mescha-Inschrift Z. 9 (Baal-Meon) und 23f (Qeriho; TUAT 1,3 648f), Siran-Inschrift Z. 4f (U. HÜBNER, *Die Ammoniter. Untersuchungen zur Geschichte, Kultur und Religion eines transjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr.* [ADPV 16], Wiesbaden 1992, 26-30), Qoh 2,6 und Sir 50,3, dazu H.-P. MÜLLER, *Kohelet und Amminadab*, in: A.A. DIESEL u.a. (Hg.), “Jedes Ding hat seine Zeit...”. *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit* (FS D. Michel; BZAW 241), Berlin – New York 1996, 149-165, bes. 153f.158; Ch. UEHLINGER, *Kohelet im Horizont der mesopotamischen, levantinischen und ägyptischen Weisheit der persischen und hellenistischen Zeit*, in: L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (Hg.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (BZAW 254), Berlin – New York 1997, 155-247, bes. 205. Ausgrabungen in ʿIṣbān haben ein großes Wasserreservoir im oberen Teil der Stadt in der Nähe der Zitadelle zutage gefördert. Es wurde in der EZ II B angelegt und scheint in frühachämenidischer Zeit außer Gebrauch gekommen zu sein. Daß Hld 7,4 genau dieses Reservoir meint, ist deshalb zweifelhaft. Die Stadt scheint erst in späthellenistischer Zeit (um 200 vC) wieder ausgebaut worden zu sein und dürfte dann auch mit neuen Reservoirs versehen worden sein. Vgl. den Überblick von L.T. GERATY, *Art. “Heshbon”*, *New Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, ed. E. STERN et al., Jerusalem 1992, 626-630.

¹³ Im Unterschied zur arab. (*ʿumm*) scheint die hebr. Toponymie *ʿēm* als Stadtepithet nicht zu kennen. *Bat*

muß. Wie aber sind der Vergleich des Halses mit dem "Elfenbeinturm"¹⁴ und der der Nase mit dem "Libanonturm" zu verstehen?

1. "Der 'Elfenbeinturm' (...) ist, ähnlich dem 'Davidsturm' von 4,4, ein uns unbekanntes, offenbar eindrucksvolles Bauwerk in Jerusalem – wie auch 'der Libanonturm, der gen Damaskus späht'", schreibt H.-P. Müller im Anschluß an W. Rudolph.¹⁵ Begründungen für diese doppelte These – reale Bauwerke, in Jerusalem – geben die beiden Autoren nicht. Aber beide Annahmen sind fragwürdig. Beiden steht entgegen, daß keiner dieser Türme in anderen Texten zur Topographie des eisenzeitlichen, perserzeitlichen oder hellenistischen Jerusalem genannt wird.¹⁶ Daß es im Jerusalem der hellenistischen Zeit (oder schon früher?) einen "Davidsturm" gab, wird man noch am ehesten annehmen dürfen. Aber nicht einmal dieser Turm von 4,4 ist als reales Bauwerk in Jerusalem gesichert. Lokalisieren läßt er sich erst recht nicht – man erinnere sich der bekannten Wanderung der topographischen Lokalisierung von Davidspalast und Zionsfestung vom SO-Hügel über den SW-Hügel bis hin zur sog. Zitadelle (*miḥrāb Dā'ūd*).

Daß die zwei Türme von 7,5 in Jerusalem gestanden haben sollen, läßt der Text nicht erkennen. Wie die Toponyme im Ko-Text (Hesbon, Libanon, Damaskus, Karmel) zeigen, beschränkt sich das Lied geographisch keineswegs auf den Jerusalemer Horizont. Allein die Nennung von Hesbon *zwischen* den beiden Türmen macht eine Jerusalemer Lokalisierung jedenfalls des "Libanonturms" ganz unwahrscheinlich. Zwar ließe sich der Name prinzipiell – in Analogie zu Salomos "Libanonwaldhaus" (1Kön 7,2-5 10,17,21) – durchaus für ein Gebäude in der jüdischen Hauptstadt oder ihrer Umgebung verwenden. Königliche Lustbauten in Parks, die die natürliche Pracht der ganzen Welt, besonders aber des Amanus und des Libanon, an einem Ort gegenwärtig setzen sollten, kennen wir u.a. von assyrischen Inschriften¹⁷ und Reliefs (Abb. 1-2,

schließt freilich – zumal im Blick auf eine Stadt – Mutterschaft nicht aus, wie die Klage der *bat ṣiyōn* um ihre Kinder und der unvermittelte Übergang von *bat* zur Witwe in KJgl 1-2 demonstriert. Ikonographisch wäre dazu der Bildtyp der Stadtpersonifikationen bzw. -Tychen vergleichbar, häufig unverheiratet vorgestellte, jugendlich-'jungfräuliche' Glücksgöttinnen, die den Städten Fruchtbarkeit und Segen spendeten. Vgl. dazu nach wie vor v.a. M. HÖRIG, *Dea Syria*. Studien zur religiösen Tradition der Fruchtbarkeitsgöttin in Vorderasien (AOAT 208), Kevelaer & Neukirchen-Vluyn 1979; zuletzt D. METZLER, *Mural Crowns in the Ancient Near East and Greece*, in: S.B. MATHESON (ed.), *An Obsession with Fortune. Tyche in Greek and Roman Art*, New Haven, CT, 1994, 76-85; J. BÖRKER-KLÄHN, *Mauerkronenträgerinnen*, in: H. WAETZOLDT & H. HAUPTMANN (Hg.), *Assyrien im Wandel der Zeiten* (XXXIXe RAI; HSAO 6), Heidelberg 1997, 227-234.

¹⁴ Die Offenheit der Metapher erlaube der allegorischen Exegese von *Beda Venerabilis*, den Elfenbeinturm als Bild der *doctores ecclesiae* zu interpretieren, die unbeteiligt von den Angriffen gegen die Kirche der Wahrheit nachforschen können: vgl. R.D. BARNETT, *Ancient Ivories in the Middle East and Adjacent Countries* (Qedem 14), Jerusalem 1982, 73 Anm. 2. (POPE 625 greift zu kurz, wenn er die Verwendung der Metapher "for the escapist, visionary, impractical, speculative, theoretical, abstract, esoteric attitudes and interests imputed to scholars, writers, poets, philosophers, artists, and aesthetes" – wohl mit dem zweiten "Supplement to the Oxford English Dictionary" (1976) – auf den französischen Poeten C.A. Sainte-Beuve zurückführt.)

¹⁵ RUDOLPH 172; MÜLLER 75.

¹⁶ Vgl. K. BIEBERSTEIN & H. BLOEDHORN, *Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft* (BTAVO B 100), Wiesbaden 1994.

¹⁷ Sanherib rühmt sich, einen Amanus-gleichen Park bei Ninive angelegt zu haben: D.D. LUCKENBILL, *The*

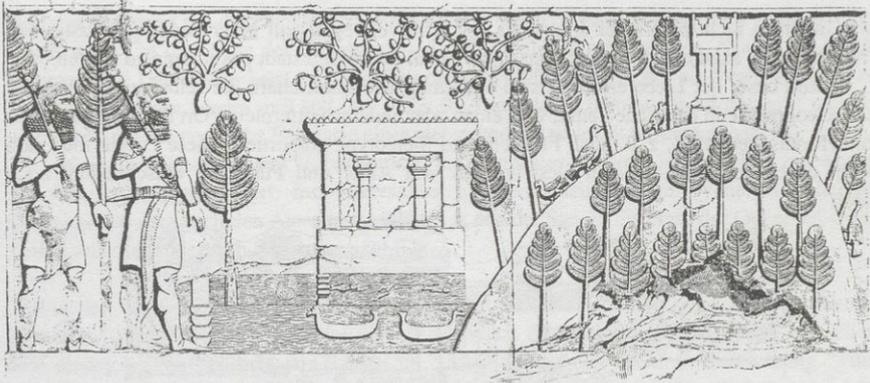


Abb. 1: BOTTA & FLANDIN, Monument de Ninive (Anm. 18), Pl. 114.

Pavillons in syrisch-levantinischem Stil in der Umgebung von Dür-Šarrukin¹⁸ bzw. Ninive¹⁹, daneben jeweils ein turmartig stilisierter Altar). Vergleichbares²⁰ wird es in bescheidenerem Rahmen auch in Jerusalem gegeben haben.²¹ Aber die Charakterisierung in V. 5c (mit Blick nach Damaskus) wäre im Blick auf eine Anlage in Jerusalem schlechterdings surrealistisch, und

Annals of Sennacherib (OIP 2), Chicago 1924, 111 Z. 53f. Sein Park bei Assur (ebd. 137 Z. 34f) wird in der "Unterweltvision eines assyrischen Prinzen" als Libanon-gleich bezeichnet (*kirū nuḫṣī tamšil Labnāna*): A. LIVINGSTONE, Court Poetry and Literary Miscellanea (SAA 3), Helsinki 1989, 74; dazu E. LIPINSKI, "Garden of Abundance, Image of Lebanon": ZAW 85 (1973) 359-360. Vgl. auch S. PARPOLA, The Correspondence of Sargon II, Part I: Letters from Assyria and the West (SAA 1), Helsinki 1987, 171 Nr. 222, 176-178 Nr. 226f.

¹⁸ Sargon II.: Abb. 1 = P.-E. BOTTA & E. FLANDIN, Monument de Ninive. T. I-II: Architecture et sculpture, Paris 1849 (Nachdruck Osnabrück 1972), Pl. 114 = P. ALBENDA, The Palace of Sargon King of Assyria. Monumental Wall Reliefs at Dur-Sharrukin, from Original Drawings Made at the Time of Their Discovery in 1843-1844 by Botta and Flandin ("synthèse" no. 22), Paris 1986, Pl. 89-90 [VII-12/13-u]; außerdem ebd. Pl. 68bis (ALBENDA Pl. 125: Wohntürme außerhalb von Kišešim im Zagros [II-22-u]), 78 (ALBENDA Pl. 105: Wohntürme und ein Wachturm außerhalb einer Stadt [III-3-u]), 147 (ALBENDA Pl. 138: kleiner Festungsturm vor Kišešlu [XIV-12-u]).

Sanherib: R.D. BARNETT, E. BLEIBTREU & G. TURNER, Sculptures from the Southwest Palace of Sennacherib at Nineveh, London 1998, I 117-119, II Pl. 404:523f, 410 (Wohntürme außerhalb einer phönizischen Stadt [XLVIII-s11/12]).

¹⁹ (Sanherib >) Assurbanipal: R.D. BARNETT, E. BLEIBTREU & G. TURNER, Sculptures from the Southwest Palace of Sennacherib at Nineveh, London 1998, I 84f, II Pl. 223:307, 224:307a (syrischer Pavillon in einer Parklandschaft bei Ninive [SW-Palast XXII-s3/4]).

(Sanherib >) Assurbanipal: Abb. 2 = R.D. BARNETT, Sculptures from the North Palace of Ashurbanipal at Nineveh (668-627 B.C.), London 1976, 41, Pl. 22f [N-Palast H-8-o]; vgl. S. DALLEY, Nineveh, Babylon and the Hanging Gardens: Cuneiform and Classical Sources Reconciled: Iraq 56 (1994) 45-58; Ancient Mesopotamian Gardens and the Identification of the Hanging Gardens of Babylon Resolved: Garden History 21 (1993) 1-13.

²⁰ Vgl. den Überblick in M. CARROLL-SPIELLECKE (Hg.), Der Garten von der Antike bis zum Mittelalter (Kulturgeschichte der alten Welt 57), Mainz 1992.

²¹ Vgl. jüngst L.E. STAGER, Jerusalem and the Garden of Eden: ErIs 26 (1999) 183*-194*.

zwar in einem nicht-poetischen Sinne. Es erscheint verwegen, auf einer derart phantastischen Grundlage real existierende Architektur in der jüdischen Hauptstadt postulieren zu wollen.

Die Poesie der Liebe erschafft sich eine imaginäre Landschaft, die selbstverständlich die reale Geographie in der Nähe kennt, vom einen oder anderen entfernteren Ort aber vielleicht nur vom Hörensagen weiß, z.T. auch Floskeln und Stereotype kolportiert. Diese Poesie muß sich weder durch den unmittelbaren Gesichtskreis von Autor und Publikum einschränken noch durch

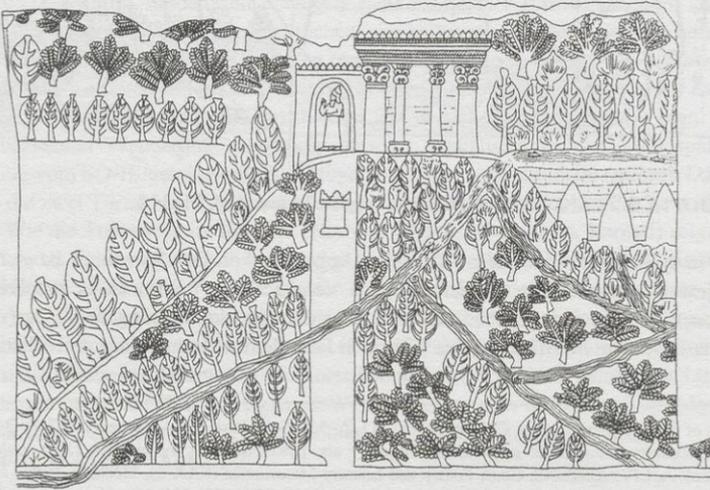


Abb. 2: DALLEY, Nineveh, Babylon and the Hanging Gardens (Anm. 19), 51 Fig. 1.

die Kontingenzen der geographischen Realität ganz binden lassen. Daß es irgendwo im näheren oder weiteren Umfeld des Dichters einen realen "Libanonturm" mit Blick nach Damaskus gab, läßt sich bezweifeln, brauchte aber die Poesie nicht zu hindern. Wer "Karmel" sagt, assoziiert üppige Fülle.²² Wer "Libanon" singt, denkt an das höchste Gebirge der Region, das die Tradition als eigentlichen Gottesgarten kannte, und dessen Pracht, Herrlichkeit, Blüte und Duft (Jes 10,34 35,2 Hos 14,7 Nah 1,4 Sir 39,14 50,8; vgl. Hld 4,11.15!).²³ Wer darauf gar noch einen "Turm" wahrnimmt, macht den Gottesgarten bewohnbar und will ihn für menschliche Lust erschließen,²⁴ will zugleich aber noch über die Höhe des Libanon hinaus. Wer sich vorstellt, daß

²² S.o. Anm. 10.

²³ Vgl. immer noch F. STOLZ, Die Bäume des Gottesgartens auf dem Libanon: ZAW 84 (1972) 141-156, und den in Anm. 17 genannten Artikel von E. LIPINSKI.

²⁴ Nichts zwingt dazu, sich diesen Turm als primär militärische Anlage vorzustellen (Keel 218: "ein Symbol stolzer Wehrhaftigkeit"). Hier dürfte in erster Linie an einen fürstlichen Landsitz im freien Land gedacht sein – man denke etwa an die Tobiadenresidenz von 'Iraq al-'Amr. Je nach Lage bedurften diese einer gewissen Befestigung, z.B. zum Schutz gegen Räuber; nicht selten handelt es sich tatsächlich um Turmarchitektur auch nach unserer Vorstellung. Vgl. zu ähnlichen, puvrgo" (z.B. Bell 5,163ff; Ant 18,147) genannten Anlagen in späterer Zeit auch das Alexandreion, Hyrkania und die berühmten Bauten des Herodes (Herodeion, Kypros, Machairos, Phasaelis usw.).

sich von dort dann gar der Blick nach Damaskus, zur vielgepriesenen Oasenstadt weite, der verbindet jenen Ort (die Nase der Geliebten!) mit dem Genuß des Erhabenen, Weiten und Vollkommenen.²⁵ Daß solche Lust zur Zeit des prächtigen Salomo – er gilt als Verfasser oder zumindest Patron des Liedes und soll laut 1Kön 9,19 auf dem Libanon gebaut haben – möglich war, kann sich die poetische Phantasie einer viel späteren Zeit leicht ausgemalt haben.

Kurz: die Metapher vom “Libanonturm” hat kein reales Bauwerk in Jerusalem vor Augen. Sie zielt auf erhabene Lust, fast Gottesnähe, auf den faszinierenden, Weite und höchsten Lebensgenuß vermittelnden An- und Ausblick, als den der Sänger die Nase der Geliebten wahrnimmt und zu dem er sich hingezogen fühlt.²⁶

2. Was den “Elfenbeinturm” betrifft, so ist zunächst die Determination *migdal ha=šen* bemerkenswert.²⁷ Sie schließt ein hyperbolisches Verständnis (im Sinne einer Anhäufung von Elfenbein analog zu den “Türmen von Salben” in 5,13)²⁸ ebenso aus wie eine Übersetzung “Turm aus Elfenbein” (beides wäre *migdal šen*, vgl. die *miššôt šen* in Am 6,4²⁹). Daß der Vergleich unmittelbar durch ein Elfenbeincollier veranlaßt worden sei, wie M. Fox annahm³⁰, scheint mir aufgrund des Realienbefundes eher unwahrscheinlich: Elfenbeinschmuck war im 1. Jt. außerordentlich selten.

Die Determination wird gerne als Argument für die Annahme verwendet, der Dichter bzw. Sänger nehme (auch hier) auf ein bekanntes, reales Bauwerk im Wahrnehmungsfeld seiner HörerInnen bzw. LeserInnen Bezug.³¹ Ein Gebäude, das diesen Namen verdiente, hätte *realiter* bestenfalls in einer Blütezeit Jerusalems, zur Zeit Hiskijas, vielleicht noch Manasses bestehen können, der einzigen Epoche, in der wir mit erheblichen Elfenbeinbeständen in der jüdischen Hauptstadt rechnen dürfen.³² Daß Teile des Hohenliedes bis in diese Zeit zurückreichen, ist möglich.³³ In der Perserzeit waren Elfenbeinarbeiten jedenfalls viel seltener,³⁴ zumal in Palästina.³⁵ Gehen wir aber vom Ko-Text des Liedes aus, liegt die Annahme nahe, es handle sich

²⁵ Gleichzeitig impliziert die Metapher auch die Aspekte “Distanz” und “Überblick” (KEEL 218): nicht der Sänger ist ja auf dem Libanon, sondern er vergleicht damit die Nase der Frau!

²⁶ KRINETZKIs Kommentar von 1981 (“Die offenbar kühn vorspringende semitische Nase der Braut hat etwas unendlich Stolztes an sich”, 196f) ist hier völlig entgleist.

²⁷ S.o. Anm. 5.

²⁸ Erwogen von S. SCHROER, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Freiburg Schweiz & Göttingen 1987, 378 Anm. 118.

²⁹ Vgl. S. MITTMANN, Amos 3,12-15 und das Bett der Samarier: ZDPV 92 (1976) 149-167.

³⁰ FOX 160.

³¹ “Die nähere Bezeichnung des Turmes als ‘Elfenbeinturm’ (mit Artikel!) zwingt, an einen bestimmten Turm zu denken” (KEEL 216; s.o. Anm. 5).

³² Für Hiskija durch die Liste der Unterwerfungsgeschenke zu erschließen, mit denen er 701 von Sanherib die Verschonung Jerusalems erkaufte (TUAT I,4 390). Davon abgesehen sind Elfenbeinfunde aus Juda jedoch ausgesprochen selten.

³³ Vgl. KEEL 12-14; ders., Art. “Hoheslied”, NBL II 183-191, bes. 188f.

³⁴ Vgl. P. AMIET, Les ivoires achéménides de Suse: Syria 49 (1972) 167-337; R. STUCKY, Achämenidische Hölzer und Elfenbeine aus Ägypten und Vorderasien im Louvre: Antike Kunst 28 (1985) 7-32, Tf. 1-12. Allgemein zur Verwendung von Elfenbein im Alten Orient vgl. BARNETT, Ancient Ivories (Anm. 14); P.R.S. MOOREY, Ancient Mesopotamian Materials and Industries, Oxford 1994, bes. 116-127.

³⁵ Zu den schönsten Stücken gehört ein vor kurzem in Aschkelon gefundener Kamm: L.E. Stager, Ashkelon

auch beim "Elfenbeinturm" um eine literarische Fiktion: ein Gebäude, von dem der Verfasser annahm, daß es zur Zeit des prächtigen Salomo ganz einfach existiert haben müsse, und dies wohl am ehesten in der Umgebung des Jerusalemer Königspalasts.

Unabhängig davon, wo "der Elfenbeinturm" gestanden haben soll, stellt sich die Frage nach der mit dem Gebäudenamen verbundenen *Sachvorstellung*. Die naheliegende Annahme eines "Turms aus Elfenbein" kommt, wie gesagt, schon wegen der Determination nicht in Frage. Bereits bei F. Delitzsch³⁶, aber auch bei neueren Autorinnen und Autoren findet sich die These, es hätte sich um ein Gebäude gehandelt, dessen *Wände* mit Elfenbein dekoriert oder gar "verkleidet"³⁷ waren. S. Schroer unterscheidet "zwei Hauptbereiche" der Elfenbeinverwendung: zum einen Kosmetikartikel, zum andern Plaketten und plastische Figuren, die "zur Verzierung von Möbeln (...) und zur prachtvollen Gestaltung der Innenwände der vornehmsten Häuser bzw. Paläste (dienten)"³⁸. Im Blick auf Hld 7,5 nimmt sie – nicht ohne Zögern – an, "dass an ein Bauwerk, vielleicht ein Turmzimmer zu denken ist, das mit reliefierten Elfenbeinplättchen luxuriös geschmückt ist".³⁹ Damit folgt sie dem dezidierten Kommentar von O. Keel zur Stelle, der eigenartig von Mobiliar zur Architektur gleitet: "Wie beim Elfenbeinthron Salomos (1. Kön. 10,18), den Elfenbeinbetten und -häusern von Samaria (Am. 3,15; 6,4; 1. Kön. 22,39) und den Elfenbeinpalästen von Ps. 45,9 muß es sich beim Elfenbeinturm um ein Bauwerk gehandelt haben, von dem ein Teil, vielleicht ein Turm-Zimmer, mit reliefierten Elfenbeinplättchen geschmückt war. Solche sind bei verschiedenen Ausgrabungen in großer Menge gefunden worden."⁴⁰

3. Der Vergleich des "Elfenbeinturms" mit Achabs "Elfenbeinhaus" (*bêt-ha=šēn*) von 1Kön 22,39, den "Elfenbeinhäusern" (*battê-ha=šēn*) von Am 3,15 oder den "Elfenbeinhallen/palästen" (*hêk<a>lê šēn*) von Ps 45,9 liegt nahe. Es fragt sich aber, ob die jeweils analoge Deutung auf *Elfenbein als Wanddekor* berechtigt ist.

Sehe ich recht, ist diese Deutung durch einen außergewöhnlich informativen Lexikonartikel bestärkt worden, in dem H. Weippert – offenbar im Anschluß an J.W. Crowfoot⁴¹ – die Möglichkeit erwohnt, die über 70 Palmetten aus dem Sammelfund von Samaria⁴² (**Abb. 3**) als "Wanddekorationen" zu verstehen.⁴³ Die Interpretation überrascht, weist Weippert doch

Discovered. From Canaanites and Philistines to Romans and Moslems, Washington, DC, 1991, 30. Unbekannter Herkunft ist eine Darstellung des Perserkönigs im Kampf gegen einen Löwen(?) auf einer Plakette im R. & E. Hecht Museum in Haifa, vgl. E. STERN, Four Phoenician Finds from Israel, in: K. VAN LERBERGHE & A. SCHOORS (eds.), Immigration and Emigration within the Ancient Near East (FS E. Lipin;ski; OLA 65), Leuven 1995, 319-334, hier 328-332.

³⁶ Vgl. POPE 624f.

³⁷ RUDOLPH 173.

³⁸ SCHROER, Bilder (Anm. 28), 376f.

³⁹ Ebd. 378, zu Elfenbein und Architektur allgemein 376-380. Vgl. auch ihren Art. "Elfenbein", NBL I 513.

⁴⁰ KEEL 216/218.

⁴¹ J.W. CROWFOOT & G.M. CROWFOOT, Early Ivories from Samaria (Samaria-Sebaste 2), London 1938, 1: "The ivory house which Ahab made was, we suggest, a room with ivory inlaid in the panelling of the walls."

⁴² Ebd. 35-39, Pl. XVIII-XX (mit beträchtlichen Größendifferenzen von 3,6 bis 14,2 cm Höhe).

⁴³ H. WEIPPERT, Art. "Elfenbein", Biblisches Reallexikon, hg. von K. GALLING, 2., neugestaltete Aufl.,

selbst darauf hin, daß die Elfenbeinschnitzerei naturgemäß zur Kleinkunst gehört: "Die Dimensionen der E[lfenbein]produkte sind vom Rohmaterial festgelegt, und sie fallen somit zwangsläufig in den Bereich der Kleinkunst" (a.a.O. 67). Daß diese sich nicht als Architekturdekor eignet, liegt auf der Hand. Wo Schnitzereien die Steinmauern von Tempel- und Palastwänden zum Teil oder ganz überdecken sollten, wurde in aller Regel in Holz (Zedern oder Zypressen, Buchsbaum, Pistazie, Wacholder usw.) gearbeitet (vgl. 1Kön 6,15-18 Jer 22,14 Ez 41,15-20 Hld 1,17), das die Fertigung größerer Paneele erlaubt. Die Deutung der samarischen Palmetten als Wandschmuck läßt sich denn auch weder durch den archäologischen Befund noch durch evtl. morphologische Besonderheiten (etwa auf der Rückseite) erhärten, durch die sich die Palmettstücke grundsätzlich



Abb. 3 (Originalbreite der größten Palmette: 7,5 cm): CROWFOOT & CROWFOOT, Early Ivories from Samaria (Anm. 41), 36 Fig. 5.

von anderen flachen Plaketten oder Intarsien (die von Weippert zu Recht als Möbelteile verstanden werden) unterscheiden würden.⁴⁴

Tübingen 1977, 67-72, bes. 70. Auch in dies., Palästina in vorhellenistischer Zeit (HdA Vorderasien II,1), München 1988, 653 nimmt sie an, daß man "flache Plaketten (...) als Intarsien für holzverschaltete Wände, Möbel und Kästchen verwendete", ohne für ersteres bestimmte Beispiele zu zitieren.

⁴⁴ CROWFOOT hatte seine Einschätzung noch ganz generell formuliert; erst WEIPPERT schränkte sie auf die flachen Palmetten ein.

Gibt es anderswo Hinweise auf Architekturdekor aus Elfenbein? Schon Crowfoot hatte sich 1938 auf assyrische Königsinschriften Sargons und Sanheribs abstützen wollen, und R.D. Barnett war ihm 1957 dabei gefolgt⁴⁵:

“Einen Palast aus Elfenbein, Ebenholz, Buchsbaum, Sissoo, Zeder, Zypresse, <Wacholder, phönizischem> Wacholder und Pistazie/Terebinthe erbaute ich (...) als Sitz meiner Königsherrschaft.”⁴⁶

“Paläste aus Elfenbein, Ebenholz, Buchsbaum, Sissoo, Zeder, Zypresse, <Wacholder, phönizischem> Wacholder und Pistazie/Terebinthe erbaute ich (...) als Sitz meiner Königsherrschaft.”⁴⁷



Abb. 4: ANDRAE, Die Kleinfunde aus Sendschirli (Anm. 53), Taf. 62 (Umzeichnung I. Haselbach, Freiburg Schweiz).

“Paläste aus Elfenbein, Ebenholz, Buchsbaum, Sissoo, Zeder, Zypresse, Wacholder, phönizischem Wacholder und Pistazie/Terebinthe errichtete ich darin (in Dür-Šarrukīn).”⁴⁸

heißt es in weit über einem Dutzend Bauinschriften Sargons II. Ganz ähnliche Formulierungen verwendet Sanherib, in dessen Listen noch Breccia und Alabaster vorangestellt werden.⁴⁹ Die gängige Übersetzung “Palast aus Elfenbein etc.” täuscht freilich Klarheit vor, wo sie nicht gegeben ist. Die assyrischen Texte gebrauchen wie die biblischen eine Konstruktusverbindung (*ekal šinni* etc.). Sie arbeiten überdies mit Textbausteinen, und die Liste “Elfenbein und Edelhölzer” ist ein ebensolcher.⁵⁰ Dieser führt sämtliche im Palast verwendete Holzmaterialien incl. der des Mobiliars auf. Er ist für die Frage, welche Materialien speziell als *Architekturdekor*

⁴⁵ R.D. BARNETT, A Catalogue of the Nimrud Ivories with other examples of Ancient Near Eastern Ivories in the British Museum, London 1957; 2nd ed. revised and enlarged, with a supplement by L.G. DAVIES, London 1975, 60.113. Fehlende Argumente werden wie oft durch vorgetäuschte Sicherheit und pauschale Formulierungen überspielt: “There is little doubt that in Syria and Phoenicia such panels as these might have decorated walls and doors” (ebd. 113).

⁴⁶ A. FUCHS, Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad, Göttingen 1994, 42/294 Z. 63; 57/301 Z. 18-20; 182/339f Z. 429f u.ö.

⁴⁷ Ebd. 47/297 Z. 33-36; 68f/305 Z. 60-63; 78/310 Z. 35 u.ö.

⁴⁸ Ebd. 49/298 Z. 19-22; 51/299f Z. 22-26; 53/300 Z. 14-17.

⁴⁹ E. FRAHM, Einleitung in die Sanherib-Inschriften (AfO.B 26), Wien 1997, 56/60 Z. 84; 75/81 Z. 95-99.

⁵⁰ Vgl. FUCHS, Inschriften Sargons (Anm. 46), 376f Nr. 27.

verwendet wurden, unbrauchbar. Archäologisch wirklich in Architekturverbund nachgewiesen sind in Khorsabad nur Zedernstämmen (was allerdings auch an der mangelhaften Erfassung und Untersuchung der Holzreste liegen könnte).⁵¹

Weippert wies 1977 darauf hin, daß die samaritanischen Palmetten Parallelen in Altintepe, Arslan Tasch, Karkemisch und Nimrud haben. Auch dort gibt es m.W. keinerlei archäologische Argumente dafür, daß sie als Architekturdekor dienten. Die Bearbeiterin der Funde aus Nimrud und gegenwärtig führende Expertin für Elfenbeine versteht die einschlägigen Palmetten jedenfalls ohne Ausnahme als massengefertigte Mobiliarteile⁵² und verweist dazu auf ein Relief aus Zincirli, das vergleichbare Palmettfriese an Stühlen zeigt (**Abb. 4**).⁵³ Eine Plakette eines anderen Typs (Kuh mit Kalb) aus Nimrud, deren Fundlage nach Barnett auf Architekturdekor zu weisen schien ("embedded in mud brick in a way which would not be inconsistent with its having once decorated a wall"⁵⁴), ist zweifellos ein Möbelteil gewesen.⁵⁵ Barnett hat sich denn später auch zurückhaltender geäußert.⁵⁶ Nur bei einigen undekorierten Fragmenten aus Fort Shalmaneser mag die Möglichkeit, daß es sich einst um Architekturdekor gehandelt habe⁵⁷, nicht ganz auszuschließen sein, doch hat der isolierte Befund wenig Beweiskraft. Bestenfalls ist er eine Ausnahme, die die Regel bestätigt.⁵⁸

4. Damit ist der Weg frei, sich von der – angesichts der Dimensionen des erhaltenen Elfenbeinschnitzereien ganz unrealistischen – Vorstellung freizumachen, Achabs "Elfenbeinhaus" sei sozusagen mit Elfenbein getäfert gewesen: eine technische wie ökonomische Unmöglichkeit selbst für die Kunsthandwerker des bedeutenden Omriden. Sachgemäß ist allein eine Interpretation, die die Bezeichnung "Elfenbeinhaus" auf ein architektonisch innerhalb des Palastbereichs erkennbar ausgesondertes, Gebäude bezieht, in dem Elfenbeinmobiliar wie die *mittôt šen* von Am 6,4⁵⁹ und andere Utensilien aus Elfenbein bzw. mit Elfenbeindekor in ungewöhnlich großer Menge aufbewahrt wurden. Will man weiter präzisieren, bietet sich für 1Kön 22,39 nur die Alternative zwischen einem eigens angelegten *Magazin* oder einer *Dépendance* für spezielle Vergnügungen an.

⁵¹ G. LOUD et al., Khorsabad. Pt. I: Excavations in the Palace and at a City Gate (OIP 38), Chicago 1936, 97; G. LOUD & C.B. ALTMAN, Khorsabad. Pt. II: The Citadel and the Town (OIP 40), Chicago 1938, 16; ebd. 96f wird Elfenbein nur als Kleindekor v.a. für Möbel und Kästchen registriert.

⁵² G. HERRMANN, Ivories from Room SW 37, Fort Shalmaneser. Commentary and Catalogue (Ivories from Nimrud [1949-1963] Fasc. IV), London 1986, 18, 174-180 Nr. 810-853; II Pl. 212-221, 223. Zwei Stücke (Nr. 852f) sind ausnahmsweise beidseitig graviert!

⁵³ W. ANDRAE, Die Kleinfunde aus Sindschirli (Ausgrabungen in Sindschirli V), Berlin 1943, Taf. 62. Vgl. bereits BARNETT, Ancient Ivories (Anm. 14), 49 mit Anm. 67.

⁵⁴ BARNETT, Catalogue (Anm. 45).

⁵⁵ Vgl. die rein archäologische Erklärung der Fundlage durch M.E. MALLOWAN, The Excavations at Nimrud (Kalḫu), 1949-1950. Ivories from the N.W. Palace: Iraq 14 (1952) 45-53, hier 46f.; dazu ders., Nimrud and its Remains, London 1966, II 416, 480, 519f mit Fig. 424.

⁵⁶ BARNETT, Ancient Ivories (Anm. 14), 49.

⁵⁷ So die Vermutung von MALLOWAN, Nimrud (Anm. 55), I 293. Dazu und zum Ganzen auch O.W. MUSCARELLA, The Catalogue of Ivories from Hasanlu, Iran (UMM 40), Philadelphia 1980, 209.

⁵⁸ Für altorientalisches Mobiliar vgl. G. HERRMANN (ed.), The Furniture of Western Asia – Ancient and Traditional, Mainz 1996.

⁵⁹ Vgl. Anm. 29.

Halten wir uns noch einmal an die archäologischen Befunde von Samaria und anderswo, so fällt auf, daß Elfenbeinschnitzereien bei Ausgrabungen nur recht selten in kleinerer Zahl in Wohngebäuden gefunden werden: Beispiele für solch isolierte Einzelfunde wären ein Löffel aus Bet-Zur⁶⁰ oder eine Pyxis aus einem Haus der EZ II B in Hazor, das einem phönizischen Händler gehört haben könnte⁶¹. Die Annahme, daß "elfenbeinverziertes Mobiliar und prächtig gewirkte Decken" nicht nur für Könige, sondern "auch für andere Leute von Rang und Reichtum erschwinglich" waren und deshalb "manches Haus im Umkreis des Hofes ... in bescheidenerer Nachahmung königlicher Prachtentfaltung mit derlei Kostbarkeiten ausgeschmückt gewesen sein" dürfte⁶², läßt sich bisher durch archäologische Befunde nicht recht decken. Zwar ist jüngst in einem größeren Wohnhaus in Til Barsip eine kleine Kollektion von Elfenbeinen aufgetaucht, die einem Privatmann des 7. Jhs. gehört zu haben scheint, aber wohl Erbmaterial aus früherer Zeit enthielt und durch die Varietät der vertretenen Stilgruppen überrascht.⁶³ Häufiger jedoch sind Konzentrationen in königlichen Suiten (z.B. Zincirli, Gebäude J) bzw. Sammelfunde in bestimmten Räumen (z.B. Arslan Tasch, "Bâtiment aux ivoires"; Nimrud, Burnt Palace Raum 8; Khorsabad, Raum 13 beim Nabû-Tempel o.ä.), nicht zuletzt in königlichen Magazinen (z.B. Nimrud, Fort Shalmaneser, SW 37), in deren Nähe sich in der Regel auch die Ateliers für Reparatur und Produktion befunden haben dürften (Samaria⁶⁴).

Dieser Befund kann in Nimrud nicht überraschen, wo sich neben einer relativ bescheidenen assyrischen Eigenproduktion vor allem Beute- und Tributgut der Zeit Assurnasirpals II. bis Sargons II. aus dem Westen des Reiches angesammelt hat (das Beutegut der Sargoniden dürfte hauptsächlich nach Ninive gewandert sein und harrt dort – sofern er 612 nicht medischen und babylonischen Plünderern in die Hände fiel – noch der Entdeckung). In den Kleinkapitalen des Westens ist er schon auffälliger. Andere, atypische Befunde (Brunnenschacht NN in Nimrud; Königsgrab von Salamis) bestätigen auf ihre Weise, daß Elfenbeinschnitzereien häufig an ausgewählten Orten konzentriert gehortet wurden, was angesichts ihres Handelswerts und Prestiges – Elfenbein galt als noch exquisiter als das beste Edelh Holz – eigentlich nicht erstaunen muß. Wir sollten nicht annehmen, daß selbst in den reicheren altorientalischen Kleinkönigspalästen der Eisenzeit Möbel mit Elfenbeinschnitzereien einfach hier und dort herumstanden... Das meiste Mobiliar mit Elfenbeindekoration wird in der Regel in Magazinen aufbewahrt und nur zu bestimmten Gelegenheiten eigens aufgetragen worden sein. Assyrische Reliefs zeigen Bedienstete, die derlei kunstvoll dekorierte Möbel zu zeremoniellen Anlässen (Audienz?, Bankett?) herbeitragen⁶⁵, und Bankette, bei welchen die Möbel verwendet werden.⁶⁶

⁶⁰ O.R. SELLERS, The Citadel of Beth Zur, Philadelphia 1933, 57-59; vgl. STERN, Four Phoenician Finds (Anm. 35) 322-324.

⁶¹ Y. YADIN, Hazor I. An Account of the First Season of Excavations, 1955, Jerusalem 1958, 41-43, pl. CLX.

⁶² MITTMANN, Bett der Samarier (Anm. 29), 167.

⁶³ G. BUNNENS, Carved Ivories from Til Barsip: AJA 101 (1997) 435-450.

⁶⁴ Der Großteil der Elfenbeine von Samaria fand sich zwar in sekundären Füllschichten, aber dennoch in relativ konzentrierter Fundlage in den Bereichen Qc, Qd, Qk und Qn innerhalb der Nordbegrenzung der "Israelite palace enclosure". Vgl. CROWFOOT & CROWFOOT, Early Ivories (Anm. 41), 2-4.

⁶⁵ Z.B. Sargon II.: BOTTA & FLANDIN, Monument (Anm. 18), Pl. 10f, 17-19, 22f (= ALBENDA Pl. 47f, 50 [Façade L]).

⁶⁶ Z.B. Sargon II.: BOTTA & FLANDIN Pl. 58-65 (= ALBENDA Pl. 113, 116, 118-121 [II-9-o bis 18-o]), 108f,

Berühmt ist das Relief Assurbanipals, das König und Königin 'in der Gartenlaube' zeigt, genauer bei einer, wie K. Deller gezeigt hat, rituellen Feier, bei der prächtigstes Mobiliar mit Elfenbeindekor verwendet wurde.⁶⁷

Im Anschluß an Am 6,4-6 sind die Elfenbeine von Samaria in jüngster Zeit wiederholt, und zwar unter Verweis auf das eben genannte Relief Assurbanipals, mit *marzēah*-Feiern in Zusammenhang gebracht worden.⁶⁸ Einen exklusiven Zusammenhang der samarischen Elfenbeine mit dieser Institution anzunehmen, die ist m.E. nicht gerechtfertigt – selbst wenn es sich, einer recht prosaischen Deutung folgend, beim *marzēah* nur um eine Art 'Club' gehandelt haben sollte.⁶⁹ Richtig ist aber, daß mit Elfenbein dekoriertes Mobiliar in Samaria wie überall im Alten Orient nicht einfach Alltagsware war, sondern selbst im palatialen Kontext außergewöhnliche Feierlichkeit und Lust konnotierte.

5. Fassen wir als Zwischenergebnis zusammen: Achabs "Elfenbeinhaus" war mit Sicherheit kein mit Elfenbein dekoriertes Haus, sondern *entweder* ein eigenes Magazin für die Aufbewahrung von Elfenbeinmobiliar (evtl. verbunden mit einem israelitisch-phönizischen Elfenbeinatelier) *oder* ein besonderes Gebäude im Palastbereich, in dem Elfenbeinmobiliar bevorzugt zur Verwendung kam, also eine Art 'Lustgebäude' (oder eben 'Clubhaus'). Wenn aus diesem einen Haus in der prophetischen Sozialkritik bei Amos eine Mehrzahl von Häusern wird, kann dies entweder mit noch größerem Luxus zur Zeit Jeroboams II. oder als rhetorische Übertreibung erklärt werden (wobei durchaus auch Unkenntnis des Propheten bzw. eines Redaktors darüber mitspielen mag, wie es sich mit diesen Dingen im einzelnen genau verhielt).

Rhetorische Übertreibung, nun aber von Enthusiasmus getragen, hat mit Sicherheit in Ps 45,9 die Feder geführt. Auch dort dürften (trotz fehlender Determination) keine Bauten aus Elfenbein oder solche gemeint sein, deren Architektur mit Elfenbein dekoriert gewesen wäre, sondern "Hallen" oder "Paläste", in denen Elfenbeinmobiliar und -utensilien gehäuft vorkamen. In der realen Sachwelt des späteisenzeitlichen Jerusalem hat es Derartiges in der Mehrzahl kaum je gegeben (höchstens eine kleinere Anzahl von 'Clubs'). Von "Elfenbeinhallen" kann nur ein Dichter reden, der im König einen *'ælohîm* erblickt.

Was den "Elfenbeinturm" von Hld 7,5a betrifft, so dürfte auch damit nicht ein Turm gemeint sein, der mit Elfenbein verkleidet war – so etwas gab es, wie gezeigt, weder real noch hyperbolisch. Vielmehr dürfte der Dichter an einen prestigösen königlichen Lustbau, vielleicht auch eine Art Schatzhaus⁷⁰ denken, in dem er sich das exquisiteste mit Elfenbein verzierte

111-113 (= ALBENDA Pl. 86, 88f [VII-4/5-o, 10/11-o]); vgl. LOUD et al., Khorsabad I (Anm. 51), 34-39 mit Fig. 41-44.

⁶⁷ K. DELLER, Assurbanipal in der Gartenlaube: BagM 18 (1987) 229-238; zur Darstellung zuletzt B. MÜSCHE, Ashurbanipal banqueting with his queen?: NABU 1999/1, 12-14 Nr. 10; P. ALBENDA, A royal eunich (*sic*) in the garden: NABU 1998/3, 88f Nr. 98..

⁶⁸ R.D. BARNETT, Assurbanipal's Feast: EriS 18 (1985) 1*-6*; E. GUBEL, A propos du *marzēah* d'Assurbanipal, in: M. LEBEAU & PH. TALON (éds.), Reflet des deux fleuves (Mélanges A. Finet; Akkadica Suppl. VI), Leuven 1989, 47-53; E. FERRIS BEACH, The Samaria Ivories, *Marzēah* and Biblical Texts: BA 55 (1992) 130-139.

⁶⁹ Vgl. C. MAIER & M.E. DÖRRFUß, "um mit ihnen zu sitzen, zu essen und zu trinken". Am 6,7; Jer 16,5 und die Bedeutung von *marzēah*, in: dies. (Hg.), Am Fuß der Himmelsleiter – Gott suchen, den Menschen begegnen (FS P. Welten), Berlin 1996, 121-134; überarbeitet nun auch in ZAW 111 (1999) 45-57.

⁷⁰ Die Deutung auf ein Magazin (Türme konnten im Alten Orient auch zu Hortungszwecken gebraucht werden)

Mobiliar und andere Elfenbeinutensilien vorstellte. Einen Bau, von dem er annehmen durfte, daß es ihn im Palast des prächtigen Salomo ganz einfach gegeben haben mußte.

6. Ist die Semantik des Vergleichsspenders präzisiert, so bleibt nach *Bedeutung und Funktion des Vergleichs* zu fragen. Es ist der *Hals* der tanzenden Sulammitin, der mit diesem Lustbau verglichen wird. "Welche Assoziationen hier den aufwertenden Nimbus für eine selbstbewußte, stolze Frau schaffen, kann man nur ahnen", meint H.-P. Müller. Immerhin scheint ihm der Sachverhalt "Stolz" deutlich genug erkennbar zu sein. Diese Interpretationsrichtung ist – nach eindrücklichen Irrungen⁷¹ – vor allem von O. Keel in seiner bahnbrechenden Studie zur Metaphorik des Hohenliedes begründet und in seinem Kommentar zum Hohenlied ausgeführt worden. Nach Keel evoziert der Vergleich von 7,5a "distanzierte Eleganz": "Wo das Hebräische 'Hals' metaphorisch verwendet, drückt der Begriff 'Stolz' aus. So signalisieren die Türme die selbstbewußte Wehrhaftigkeit einer Stadt oder Festung (vgl. zu 4,4). (...) Das matte Weiß des kostbaren, kunstvoll bearbeiteten Materials verlieh dem Turm den Glanz des Luxus, der eine fast magische Faszination ausübt⁷² wie der stolz erhobene Hals der Geliebten."⁷³

Meine Skepsis dieser m.E. etwas einseitigen Auslegung gegenüber beruht auf vier Einwänden:

- Erstens verwendet Hld 7,5 das Wort "Hals" nicht metaphorisch, sondern im Blick auf den Körperteil der bewunderten Geliebten. Auch im Hebräischen evoziert das Wort "Hals" nicht automatisch Stolz; dieser Aspekt kann allein durch den *Bedeutungsspende*r vermittelt werden. Das wäre in diesem Fall "der Elfenbeinturm": Er läßt eher an exaltierte Kostbarkeit denken.
- Zweitens scheint mir eine logische Spannung vorzuliegen, wenn Keel von der Wehrhaftigkeit von Stadt- oder Festungstürmen, die diese von *außen* betrachtet, zum Farbglanz des Elfenbeins springt, der bestenfalls im (ohnehin problematischen) *Turmzimmer*⁷⁴ erkennbar ist (es sei denn, der Dichter hätte sich einen Turm *aus* Elfenbein vorgestellt – dagegen aber spricht die Determination, s.o.).
- Drittens ist fraglich, ob der Dichter dieses Liedes, das (mit Ausnahme von V. 6b) kein besonderes Interesse für Farben zeigt – nur bei den Haaren hebt er das (Henna-?)Purpur hervor, weil es distinktiv ist –, bei der Nennung des Elfenbeins wirklich an dessen matt glänzendes Weiß dachte. Zwar ist Elfenbein in der Tat seit dem ausgehenden Paläolithikum dafür verwendet worden, bei anthropomorphen Statuetten menschliche Haut zu imitieren, was besonders bei Kompositstatuen ganz erstaunliche Effekte produzieren kann.⁷⁵ Deshalb können der und die Geliebte auch schon in sumerischen Liebesliedern nicht nur als Alabaster-, sondern eben auch als besonders kostbare

ist nicht ganz auszuschließen, erschiene aber im Ko-Text eines Bewunderungsliedes wenig schmeichelhaft. T. Staubli erinnert mich aber mit Recht an das "Schatzhaus" im Hof der Umayyadenmoschee von Damaskus, das turmartig stilisiert und mit Paradiesbäumen (Libanon!) geschmückt ist.

⁷¹ L. WATERMAN schloß aus dem Turmvergleich, die Geliebte habe einen Kropf gehabt, RUDOLPH genau das Gegenteil (vgl. O. KEEL, *Deine Blicke sind Tauben*. Zur Metaphorik des Hohen Liedes [SBS 114/ 115], Stuttgart 1984, 32)!

⁷² Die Formulierung stammt von KRINETZKI (1981 [Anm. 2]) 195, der vom Elfenbein auf die "Hautfarbe des Halses" schloß und "die fast magische Faszination" auf diesen bezog.

⁷³ KEEL 216/218. SCHROER, *Bilder* (Anm. 28), 378f spricht im Blick auf den Turmvergleich von Hld 7,5 zunächst mit Recht von einer "Kombination von Festungsbau und Lustschloß mit luxuriöser Innengestaltung". Wenn sie dann aber im Vergleich die "Spannung von Uneinnehmbarkeit ('Turm') und magischer Anziehungskraft ('Elfenbein')" bzw. "Tremendum et Fascinosum" wiedererkennen will, reduziert sie den Turm wieder auf seinen Festungscharakter.

⁷⁴ S.o. bei Anm. 40.

⁷⁵ Vgl. BARNETT, *Ancient Ivories* (Anm. 14) 3, 24, 61f u.ö.

Elfenbeinstatuee angesprochen werden (vgl. Hld 5,14f!).⁷⁶ Bei dem Vergleich des Halses mit dem "Elfenbeinturm" in Hld 7,5a dürfte aber die Farbe des Halses, die sich (im Unterschied zum Henna-Purpur-Haar) von der anderer Körperteile ja nicht unterscheidet, kaum im Vordergrund stehen.

- Viertens aber und grundsätzlich ist zu fragen, ob der Dichter mit dem "Elfenbeinturm" wirklich die Vorstellung der Wehrhaftigkeit und d.h. des (abweisenden) Stolzes und der Distanz, verbinden wollte.

In seiner Vorstudie behandelte Keel alle vier Turmvergleiche des Hohenliedes (4,4 7,5ac 8,10) als eine homogene Gruppe: "Der Vergleich des Halses, der Nase und der Brüste der Geliebten mit Türmen"⁷⁷ und kam zu folgendem, generellen Fazit: "Die Funktion des Turms ist Abwehr und Schutz, seine Eigenschaften sind Festigkeit, Höhe und Unzugänglichkeit. Er bringt Stolz zum Ausdruck. Der Vergleich des Halses, der Nase, der Brüste mit Türmen signalisiert das Vorhandensein dieser Kräfte und Eigenschaften und dieser Haltung in der Geliebten."⁷⁸ Mein Eindruck ist, daß bei diesem kumulativen Vorgehen Aspekte vermischt werden, die in ihren jeweiligen Ko-Texten spezifische Assoziationen tragen. Gleichzeitig werden die Aspekte der Wehrhaftigkeit und des (abweisend distanziererten) Stolzes forciert und schließlich von den anderen Stellen her auch in 7,5 eingetragen, ohne daß sie dort eine rechte textimmanente Stütze hätten. Eine Auslegung, die die Bedeutung einer Metapher fast ausschließlich von anderen Texten her konstruiert⁷⁹, wird den *spezifischen* Sinn der *Elfenbeinturm*-Metapher von Hld 7,5a aber kaum treffen können.

Der Vergleich des Halses mit einem Turm scheint recht stereotyp zu sein (vgl. 4,4). Aber wie nicht jeder Hals Stolz evozieren muß (vgl. nur 1,10!), so steht auch nicht jeder Turm für Wehrhaftigkeit und Uneinnehmbarkeit. Schon der Heldenturm von 4,4 ist nicht dasselbe wie die Stadtbastion von 8,10; beide gehören aber ins semantische Feld Verteidigung <> Eroberung. Vom "Libanonturm" wird sich dies ebenso wenig sagen lassen wie vom "Elfenbeinturm". Ein Turm kann auch die primär ästhetisch verstandene Pracht einer Stadt (vgl. Bell V 4,4) oder eines Palastes zum Ausdruck bringen – erst recht, wenn es jener Turmbau im Palast Salomos sein soll, der durch Möbel und Utensilien aus Elfenbein als Ort besonders exquisiter Kostbarkeit, luxuriöser Verspielt- und Verstiegtheit hervorgehoben ist. M.E. gehört der "Elfenbeinturm" von Hld 7,5 ganz und gar in die Wortfelder "königliche Lustbauten"⁸⁰ und "exklusive Kostbarkeit". Man halte sich nur einmal durch Blättern in einer der größeren Elfenbeinpublikationen die Pyxiden, Platten, Kästchen, Stühle, Betten, Tische und Truhen vor Augen, von denen der Dichter geträumt haben könnte: So besehen, hat der "Elfenbeinturm" nichts Distanzierendes oder (abweisend) Stolzes an sich, erscheint er vielmehr ausschließlich wie ein verführerischer Ort geradezu atemberaubender, ausgesprochener Kostbarkeit, ein Wunderort.⁸¹

⁷⁶ Y. SEFATI, The reading of LÚXŠEŠŠIG+GAM in the Dumuzi-Inanna texts: RA 81 (1987) 159f; vgl. nun ders., Love Songs in Sumerian Literature. Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs, Tel Aviv 1998, 93, 126, 277f. Anschlußüberlegungen dazu bei CH. UEHLINGER, Eva als "lebendiges Kunstwerk". Traditionsgeschichtliches zu Gen 2,21-22(23.24) und 3,20: BN 43 (1988) 90-99; ders., Nicht nur Knochenfrau. Zu einem wenig beachteten Aspekt der zweiten Schöpfungszählung: BiKi 53 (1998) 31-34.

⁷⁷ KEEL, Blicke (Anm. 71), 32-39.

⁷⁸ Ebd. 34. Vgl. auch oben Anm. 26.

⁷⁹ Es fällt auf, daß KEEL 7,5a in der Vorstudie nicht eigens diskutiert und den "Elfenbeinturm" auch in einer emphatisch summierenden Passage (Blicke [Anm. 71] 36) übergeht.

⁸⁰ Vgl. dazu MÜLLER, Kohelet und Amminadab (Anm. 12), *passim*.

⁸¹ "The youth asserts the true nobility of his beloved. She belongs to the aristocracy of lovers" (FOX 155).

7. Eine ähnliche Anziehung hin zur bewunderten Geliebten, die den Wunsch nach höchstem Genuß erregt, drücken die Bilder von den Hesbonteichen, vom Libanonturm und vom Karmel aus. Am Ende des Liedes aber liegt nicht der die schöne Tänzerin bewundernde Sänger/Dichter, sondern ein König in ihren 'Flechten' gefangen. Versuchen wir abschließend noch kurz, das Lied durch den vorangehenden Ko-Text zu situieren.

6,12 gehört zu den schwierigsten Stellen im Hohenlied⁸², deren Verständnis durch H.-P. Müller aber jüngst beträchtlich gefördert wurde: Er könnte unter Verweis auf die ammonitische Flascheninschrift vom Tell Siran wahrscheinlich machen, daß 'ammî-nādîb oder -nādab als 'international' berühmte "Sagen- und Märchenfigur" zu verstehen sein dürfte.⁸³ Fühlt sich die Sulamitin durch ihr Verlangen bzw. ihre Erregung⁸⁴ "zu den Wagen Amminadibs" versetzt (6,12)⁸⁵, so ist dies eine Umgebung, die jedenfalls eine gewisse topographische wie onomastische Konkurrenz zum 'salomonischen' Environment schafft, in dem sich die Frau – zumindest dort, wo der höfische Kontext erkennbar wird – sonst bewegt hat. In 7,1ab ruft eine anonyme Gruppe die Frau aus diesem 'Lustraum' zurück ("kehr um, kehr um!"): Soll man bei einem konkreten topographischen Verständnis an eine Soldatengesellschaft um 'ammî-nādîb denken, die die fliehende Frau bei sich behalten will, oder umgekehrt an "frivole Höflinge"⁸⁶, die sie ins salomonische Ambiente zurückrufen?⁸⁷ Oder soll die Frau aus ihrer sozusagen 'privaten' Lust "bei den Wagen Amminadibs", wo sie den Blicken der Choristen entzogen ist, in einen 'öffentlicheren' Bereich, nämlich zum Tanz, zurückgeholt werden? Daß 7,1c dann eine "schalkhafte Frage der jungen Frau" an den anonymen Männerchor sei, wie MÜLLER meint, scheint mir angesichts der Rede in 3. Pers. keine sehr naheliegende Möglichkeit. Eher ist es der Dichter/Sänger, der dagegen protestiert, daß die Geliebte zu einer dem Kriegstanz vergleichbaren Soldatenerregung und -belustigung mißbraucht wird.⁸⁸

Wie immer dem sei: Die Sulamitin tanzt, und der Sänger/Dichter verfällt ganz ihrem Charme. Weil sie tanzt, fängt dieses Beschreibungs- bzw. Bewunderungslied im Unterschied zu allen anderen im Hohenlied mit den Füßen an, um dann dem Körper entlang, zunehmend enthusiastisch, zum Kopf zu führen und sich schließlich in den Haaren zu verlieren. Auffällig ist, wie in diesem Lied nur *gesehen* und phantasiert wird – wie es eben beim *Anblick* einer sich

⁸² Vgl. nur M.J. MULDER, Does Canticles 6,12 Make Sense?, in: F. GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), The Scriptures and the Scrolls (FS A. van der Woude; SVT 49), Leiden 1992, 104-113, sowie jüngst BARBIERO, Die "Wagen meines edlen Volkes" (Anm. 2).

⁸³ MÜLLER, Kohelet und Amminadab (Anm. 12), bes. 160-163.

⁸⁴ *lō' yāda' tî napsî* bedeutet, daß die Frau außer sich geraten ist und ihre Selbstkontrolle verloren hat (vgl. R. GORDIS, The Song of Songs and Lamentations. A Study, Modern Translation and Commentary, rev. ed. New York 1974, 95; FOX 156)!

⁸⁵ Zu deren Deutung als "Liebeswagen" vgl. BARBIERO, a.a.O. (Anm. 2), 185f.

⁸⁶ KEEL 18, 209; ähnlich FOX 155.

⁸⁷ Vgl. zur Rollenverteilung in 7,1 auch MÜLLER 73, der an ein Gastmahl denkt, aber den Zusammenhang zu 6,12 übersieht. KRINETZKI (1981) 192.196 dachte an die "männlichen Hochzeitsgäste" – das mag sein, läßt sich aber nicht aus dem engeren Ko-Text begründen, sondern setzt ein ganz bestimmtes Verständnis der Gesamtkomposition voraus, die an dieser Stelle nicht diskutiert werden kann.

⁸⁸ Vgl. FOX 158; KEEL 212. KRINETZKI (1981) 192f.196f., der von einem "hochzeitlichen Paradiertanz" spricht, hat die Ironie der Stelle übersehen, aber seine Kommentierung des Bewunderungsliedes trägt im Unterschied zu vielen anderen Auslegungen sehr prägnant dem spezifischen Kontext des Tanzes Rechnung.

drehenden, aber auch immer wieder entziehenden Tänzerin geschehen kann. Auffällig auch, daß das Lied den *Mund* überspringt, der an anderer Stelle – über den Kuß – das Medium eines taktil erfahrbaren Genusses darstellt (vgl. 1,2 2,3 4,11 7,10 8,1) und in den anderen Bewunderungsliedern zwei- (5,13.16 6,6f) oder gleich dreifach (4,3) beschrieben wird. Auch dies wird kein Zufall sein. Nein, diese Frau, die sich hier vor einem durchaus ambivalent charakterisierten Publikum produziert, kann trotz sich überschlagender, zum Teil überdeutlicher Phantasmen (“Mischwein in die Schale”, V. 3!) vom Sänger nicht einmal berührt werden – nicht etwa, weil sie ihn abwies oder dafür zu stolz wäre, sondern zum einen, weil sie tanzt; zum andern und vor allem aber, so das abrupte Ende, weil sie (seit dem ersten Kapitel) eine Königsbraut (geworden) ist, die nur episodisch aus der Welt des Palastes ausbrechen und zu ihrem eigentlichen Geliebten entfliehen kann.⁸⁹ Die “Salomonische” ist eine “Fürstentochter” (7,2: sie tanzt in Sandalen!). Nicht ihr (subjektiver) Stolz, ihr (objektiver) Status läßt sie für den Bewunderer – dessen Rolle der Sänger/Dichter einnimmt – an dieser Stelle ebenso kostbar und erhaben wie unzugänglich erscheinen. Erst das nächste Lied, das dezidiert eine andere, in den Bereich des Genießens führende Metaphorik verwendet (Palme und Rispfen, Weinstock und Trauben, Äpfel und Wein...), wird hieran (vorübergehend?) etwas ändern.

⁸⁹ Eine Gesamtdeutung des Hohenliedes im Anschluß ist an anderer Stelle zu entwickeln. Wichtige Beobachtungen hat E. Bosshart-Nepustil, Zu Struktur und Sachprofil des Hohenlieds: BN 81 (1996) 45-71, gesammelt.

Vorbemerkung

Im November 1999 feierte Herr Professor Dr. Julius Aßfalg seinen 80. Geburtstag. Seinen Kollegen, Freunden und Studenten stellte sich die Frage, was sie ihm denn als Geburtstagsgabe überreichen könnten. Da er bereits zu seinem 70. Geburtstag eine sehr umfangreiche wissenschaftliche Festschrift erhalten hatte - *Lingua restituta orientalis*. Festgabe für Julius Aßfalg, ÄAT 30, 1990 - lag es nahe, dies nicht zu wiederholen.

Dennoch ist es wieder eine „Festschrift“ geworden, wenn auch eine etwas ungewöhnliche. In ihr finden sich Briefe, persönliche Erinnerungen, und Gedichte. Darüber hinaus haben einige Kollegen wissenschaftliche Beiträge geliefert. Da diese kleine Festschrift ein ganz persönliches Geschenk ist, wird sie nicht veröffentlicht werden (sie ist jedoch im Institut für Ägyptologie der LMU München einzusehen). Wir möchten es aber nicht versäumen, die wissenschaftlichen Beiträge den interessierten Fachkollegen zugänglich zu machen.

Herr Prof. Dr. Dr. Görg erklärte sich freundlicherweise bereit, diese Beiträge in seine „Biblischen Notizen“ aufzunehmen. Ihm sei dafür herzlich gedankt.

München im Januar 2000
Andrea Eberle

Die IV. Dynastie Ägyptens in der griechischen Überlieferung

Jürgen von Beckerath

Dem hochverehrten Jubilar, mit dem mich schon seit nahezu einem halben Jahrhundert eine herzliche Kollegialität verbindet, möchte ich auch auf diesem Wege meine Glückwünsche zum 80. Geburtstag darbringen. Ich hoffe, die folgenden Zeilen, die an meinen Beitrag in der Festschrift zu seinem 70. Geburtstag anknüpfen, werden sein Interesse finden.

Unter den Herrschern des ägyptischen Alten Reiches (III.-VI. Dynastie) haben bei den griechischen Historikern anscheinend lediglich die Erbauer der drei Pyramiden von Giza Interesse erweckt¹, während die übrigen Könige, die zum Teil auch recht beachtliche Grabdenkmale errichteten, wie z.B. die beiden Pyramiden des Senofru bei Dahschür, unbeachtet blieben.

Herodot berichtet in Buch II 124-27 von Cheops, dass er die grösste Pyramide erbauen liess, vor allem aber und ganz ausführlich, dass er ein schlechter, gottloser und grausamer König gewesen sei; 50 Jahre soll er über das Land geherrscht haben. Sein Nachfolger Chephren, der die zweite Pyramide erbaute, soll es ihm gleich getan und 56 Jahre regiert haben. Der dritte dieser Könige, Mykerinos, hätte sich von der gottlosen Art seiner Vorgänger abgewandt und eine gute, gerechte Regierung geführt. Er errichtete eine wesentlich kleinere Pyramide, doch hätte ihn das Schicksal heimgesucht, indem er seine geliebte Tochter verlor und ein Orakel ihm weissagte, dass er schon im 7. Jahr seines Königtums sterben werde. Wir erfahren allerdings nicht, ob diese Prophezeiung tatsächlich eingetroffen ist. Unbekannt ist, woher Herodot (oder schon sein Gewährsmann Hekataios von Milet) das schlechte Urteil, über Cheops und Chephren hatte. Wir finden es nur bei ihm; ähnliche Bemerkungen späterer antiker Autoren gehen eindeutig auf ihn zurück. In ägyptischen Texten dieser Zeit findet es keine Bestätigung².

So hat auch Diodor in seiner Universalgeschichte³, in der er trotz aller Kritik im einzelnen doch auch Herodot benutzt hat, davon nichts erwähnt. Unter den von ihm aufgezählten Herrschern Ägyptens sind nur drei aus dem Alten Reich identifizierbar, eben die Erbauer der Pyramiden von Giza, die er *Χέμμις, Κεφρήν* oder *Χαβρύης* und *Μυκερίνος* oder *Μεγχερίνος* nennt. Dabei interessiert er sich fast ausschliesslich für den Pyramidenbau. Mit Herodot, von dessen Tradition er sich hier durchaus abhängig erweist, stimmt er in der Angabe ihrer Regierungsdauer (Chemmis 50, Kephren 56 Jahre)⁴ überein und vor allem auch in der seltsamen, viel diskutierten chronologischen Versetzung dieser Herrscher: hinter Königen, die dem Mittleren und Neuen Reich zuzuweisen sind, und unmittelbar vor denen der XXIV. und XXV. Dynastie. Vermutlich ist diese zeitliche Versetzung auf die Ungenauigkeit eines mündlichen Berichts zurückzuführen, auf dem Herodots (und danach auch Diodors) Schilderung beruht, keinesfalls etwa auf eine Vertauschung von Schriftrollen mit geschichtlichen Aufzeichnungen, wie man vermutet hat⁵ - solche haben weder Herodot noch Diodor jemals zu Gesicht bekommen. Mit der historischen Folge der einzelnen Könige, von denen sie etwas zu berichten hatten, haben es diese Autoren nicht so genau genommen; so steht z.B. bei Diodor *Ἄουμανδύας* mit dem zweifellos *wsr-m³t-R^c* Ramses II. gemeint ist, unter den ersten Königen, vor solchen des Mittleren Reiches.

- 1 Eine Ausnahme bildet nur die Nitokris, die von Herodot als angeblich einzige Frau auf dem Thron der Pharaonen erwähnt wird.
- 2 Hierzu ausführlich D. Wildung, Die Rolle ägyptischer Könige im Bewusstsein ihrer Nachwelt (MÄS 17, 1969), der zahlreiche Zeugnisse für die Verehrung dieser Könige noch in der Spätzeit anführt (pp.182-96, 209-10). Er führt die Verdrängung ihres Kultes gegen Ende des AR und im MR auf die dominante Priesterschaft des vergöttlichten Königs Senofru zurück (pp.158 und 204).
- 3 Diodorus Siculus, Bibliotheca, Buch 1 63-64. Cf. Fr.W.v.Bissing, Der Bericht Diodors über die Pyramiden (Berlin 1901).
- 4 Für Mykerinos gibt er keine Zahl an. Er spricht zwar ebenfalls von der Kleinheit seiner Pyramide, hebt jedoch das weit bessere Baumaterial hervor, so dass dem König ebenfalls eine längere Herrschaft beschieden sein sollte.
- 5 So z.B. Wallinga, in Mnemosyne, Ser.IV, Vol.12,4 (1959), 204 ff. (nach Zitat bei W.Kaiser, in ZÄS 94,1967,95 n.1).

Obleich kein Zweifel an der Richtigkeit der Zuweisung der Giza-Pyramiden durch Herodot und Diodor besteht, erwähnt Diodor (I 64), daß es zu seiner Zeit auch andere Meinungen darüber gab. So soll nach anderen die grösste Pyramide von Armaios errichtet worden sein, die zweite von Amosis (XVIII: Dyn.?) und die dritte von Inarôs⁶.

Der Anlaut der Namen der ersten beiden dieser drei Pharaonen wird sowohl bei Herodot als auch bei Diodor mit dem Guttural χ oder κ wiedergegeben: $\chi\acute{\epsilon}\omicron\psi$ bzw. $\chi\acute{\epsilon}\mu\mu\iota\varsigma$ und $\chi\epsilon\phi\rho\eta\eta\nu$ bzw. $\chi\epsilon\phi\rho\eta\nu$ oder $\chi\alpha\beta\rho\acute{\upsilon}\eta\varsigma$. Er entspricht dem ägyptischen h in den entsprechenden Königsnamen $hw.f-w$ (< $hw.f-wj-Hmmw$) und $h^c.f-R^c$. Dieser Laut ist im Spätägyptischen zwischen dem 5. und dem 3. Jh. v. Chr. in allen Dialekten mit Ausnahme des Achmimischen in δ übergegangen, weshalb er nun griechisch mit σ wiedergegeben wurde⁷.

Während Herodot noch vor diesem Lautwandel gelebt hat, muss Diodor hier eine ältere Quelle unverändert abgeschrieben haben.

Im übrigen lassen die Namensformen bei den beiden Autoren die ägyptische Aussprache ihrer Zeit, die etwa $*ha'ufe$ und $*he'fré$ gewesen sein dürfte, noch einigermaßen gut erkennen.

Eine Überlieferung ganz anderer Art haben wir in dem Geschichtswerk des ägyptischen Priesters Manetho vor uns, der im 3. Jh. v. Chr. lebte. Obgleich auch bei ihm die Darstellung weitgehend auf volkstümlichen Erzählungen beruhte, liegt ihrem zeitlichen Rahmen eine echte Königsliste mit Aufzählung aller Herrscher und Angabe der Dauer ihrer Regierung zu Grunde. Bekanntlich ist uns diese wertvolle Quelle verloren und lediglich in Fragmenten, die dazu noch vielfach verderbt sind, durch spätere Exzerptoren überliefert⁸. Auf die komplizierte Überlieferungsgeschichte des manethonischen Werkes soll hier nicht weiter eingegangen werden. Die Fragmente finden sich sowohl in der Schrift „Contra Apionem“ des Flavius Josephus (nur Dyn. XV-XIX) als auch in den Chronographien des S. Julius Africanus (3. Jh. n. Chr.) und des Bischofs Eusebius von Caesarea (4.Jh.) - Werke, die uns wiederum nur in späteren Schriften, vor allem des Synkellos Georgios (Konstantinopel um 800) erhalten sind.

Aus dem Text Manethos ist eine Epitome hergestellt worden, d.h. eine Liste, die lediglich die Namen der Könige und ihre Regierungszahlen aus diesem Text herauszog. Diese ist von den genannten christlichen Chronographen, denen verschiedene Abschriften vorgelegen haben werden, in ihrer Darstellung der Heilsgeschichte verwendet worden. Sie nennen daher aus dem Alten Reich nicht nur die drei Giza-Könige, sondern geben eine Liste aller Pharaonen. Die vollständige Reihe der Könige der IV. Dynastie, zu denen diese drei gehören, haben wir indes nur bei Africanus - Eusebius führt lediglich den Erbauer der grössten Pyramide namentlich an, da nur seinem Namen eine Glosse beigelegt war. Cheops und Chephren heissen bei diesen Chronographen beide $\Sigma\omicron\upsilon\phi\iota\varsigma$, wobei offenbar eine Assimilierung des Namens des Chephren an den des Cheops stattgefunden hat. Der Anlaut ist entsprechend dem Sprachgebrauch der Zeit Manethos bereits σ , das ägyptische δ wiedergibt.

Eine immer noch offene Frage ist es, wieweit die einigen Königsnamen bei den Chronographen hinzugefügten Glossen dem Text Manethos entnommen sein könnten. Für die meisten, sofern sie sich auf das Alte Testament beziehen, ist das offenkundig nicht der Fall. Der erste Teil der Glosse zu Suphis (Cheops) geht auf die Erzählung Herodots zurück, den Manetho nachweislich bekämpft hat. Er lautet: „... der die grösste Pyramide erbaute, von der Herodot sagt, sie sei durch Cheops entstanden. Dieser (König) wurde auch hochmütig gegen die Götter“ Unvermittelt folgt darauf bei Africanus die Aussage, der König habe ein heiliges Buch geschrieben, das die Ägypter hoch in Ehren hielten, und von dem er, Africanus, selbst ein Exemplar erworben

6 Es ist merkwürdig, hier den Namen des Anführers des ägyptischen Aufstandes gegen Artaxerxes I., Inaros (ägypt. $Jr(t)-(n)-Hr-r-w$) zu finden.

7 Nach freundlicher Auskunft von J. Osing. Cf. v.Beckerath, in *Divitiae Aegypti* (Fs M. Krause, 1995), 15-18.

8 Die Fragmente der Aigyptiaka des Manetho bei F. Jacoby, *Die Fragmente der griech.Historiker*, III C (Leiden 1958), 5-112, und bei W.G.Waddell, *Manetho* (London 1940), mit engl.Übersetzung u. Darstellung der Überlieferungsgeschichte. Cf. auch W. Helck, *Manetho u. die ägypt.Königslisten* (UGAA 18, 1956). Eine Übersicht findet sich auch in meiner „Chronologie des pharaon. Ägypten“ (MÄS 46, 1997), 35-40, 218-26.

habe (ἢ ... ἐκτησάμην). Eusebius hat dann die beiden gegensätzlichen Angaben der Glosse dadurch verbunden, dass er die Worte μετανοήσαντα αὐτὸν „sich bekehrend“ dazwischensetzte, d.h. nach seinem Vergehen gegen die Götter sich bekehrend, schrieb dieser das heilige Buch.

Dieser zweite Teil der Glosse steht im Gegensatz zu Herodots Bericht und entspringt offenbar einer volkstümlichen Überlieferung der Spätzeit. Manche nehmen an, das „heilige Buch“ sei das priesterliche Onomastikon, von dem uns Fragmente in dem durch Feuer schwer beschädigten sog. Geographischen Papyrus von Tanis erhalten sind⁹. Dort wird jedoch in den Schlussworten nur von der angeblichen Auffindung dieses Textes zur Zeit des Cheops (*hwfw*) gesprochen. Einen anderen Erklärungsversuch habe ich in der Festschrift zum 70. Geburtstag des Jubilars vorgelegt¹⁰. Danach wäre das „heilige Buch“ zuerst dem Prinzen Djedefhor, einem Sohn des Cheops, zugeschrieben worden, der später als angeblicher Verfasser einer Lehrschrift vergöttlicht wurde. Nach Beischriften zu einigen Totenbuch-Kapiteln sollen diese magisch wirksamen Sprüche von dem Prinzen unter dem Götterbild des Thoth gefunden worden sein. Durch Wegfall seines Namens in dem Zuschreibungstext wäre dann schliesslich Cheops, unter dem er lebte, selbst zum Verfasser des Buches geworden, in gleicher Weise, wie in der Glosse zu Tosorthros (Djoser) dieser König anstelle des unter ihm wirkenden Imhotep zum Erfinder des Steinbaues und zum Asklepios wurde¹¹.

Die nur bei Africanus erhaltene Liste der Könige der IV. Dynastie lautet (ohne die Glosse zu Suphis I):¹²

α'	Σῶρις	ἔτη 29	ε' Πατοίσης	ἔτη 25
β'	Σοῦφις	ἔτη 63	ζ' Βίχερις	ἔτη 22
γ'	Σοῦφις	ἔτη 66	ζ' Σεβερχέρης	ἔτη 7
δ'	Μενχέρης	ἔτη 63	η' Θάμφθις	ἔτη 9

Nach dem durch die Königstafeln von Abydos und Saqqara ergänzten Turiner Königspapyrus ist die Reihe der Herrscher dieser Dynastie die folgende:

<i>snfrw</i>	24 Jahre	[<i>b3-k3-R^c</i> ?]	[x]	Jahre
<i>hwfw</i>	23 Jahre	<i>mn-k3w-R^c</i>	18 oder 28	Jahre
<i>dd.f-R^c</i>	8 Jahre	<i>špss-k3.f</i>	4	Jahre
<i>h^c.f-R^c</i>	2[.] Jahre	?	2	Jahre.

Die Gleichsetzung der Könige *hwfw* und *h^c.f-R^c* mit den beiden Suphis Manethos steht ausser Zweifel, ebenso die des *mn-k3w-R^c* (oft, so wahrscheinlich auch im Turiner Kanon, nur *mn-k3-R^c* geschrieben) mit Mykerinos/Mencherès. Der erste König, Senofru (*snfrw*, wohl < *snfr-wj*-[Gott NN]) muss jedenfalls dem Σῶρις der manethonischen Tradition entsprechen; die griechische Namensform lässt sich nur als starke Kontraktion aus dem damals etwa **senfore* (mit Erhaltung des r vor dem aus einem Pronomen entstandenen w) gesprochenen Namen erklären. Schliesslich wird Σεβερχέρης allgemein in *Σεβεσχερης < *špss-k3-R^c* verbessert. Der Name *špss-k3.f* der Denkmäler und der Abydosstafel war im Königspapyrus wahrscheinlich *špss-k3-R^c* geschrieben.

9 B.Stricker, in OMRO 25,1944,52-82; J. Yoyotte, in Bull. de la Soc. E. Renan, N.S.9,1960,133-38. Der Papyrus ist veröffentlicht in Petrie, Two hieroglyphic papyri from Tanis (EEF, Extra memoir,1889), 23-25, 1.9-15.

10 Lingua restituta orientalis. Festgabe für Julius Assfalg (ÄAT 30,1990), 17-20.

11 Sethe, Imhotep, der Asklepios der Ägypter, in UGAA II 4 (1912), 1-40, speziell 18-19.

12 Nach Helck, Manetho, 52, könnten die beiden bei Africanus am Ende der III. Dyn. genannten Könige Séphuris und Kerpherès Dubletten zu Sôris (*snfrw*) und Suphis II (*h^c.f-R^c*) sein, doch hat das wenig Wahrscheinlichkeit. Es dürfte sich eher um Varianten von Königsnamen der III.Dyn. handeln.

Schwieriger ist die Verderbnis des Namens *dd.f-R^c* zu *Ῥατοΐσης* zu verstehen. Man müsste den Anfangsbuchstaben *ρ* als Verschreibung für *τ* und das *σ* als solche für *ς* erklären. Eine andere Möglichkeit wäre die unveränderte Ableitung des  geschriebenen Namens als *R^c-dd.f*, auch hier wäre aber mit Verschreibungen zu rechnen.

Für das in den Königslisten zerstörte ägyptische Äquivalent des Namens *Βίχερης* wurden schon verschiedene Vorschläge gemacht. Abzulehnen ist auf jeden Fall die Gleichsetzung mit dem Namen des Cheops-Sohnes *B3(w).f-R^c*¹³ denn dieser war niemals König, obgleich sein Name und der seines ebenfalls nicht zum Thron gelangten Bruders Djedefhor in einem Graffito des Mittleren Reiches im Wadi Hammamat in Kartusche geschrieben wurde¹⁴. *Βίχερης* scheint korrekt ägyptisch **b3-k3-R^c* wiederzugeben; es wird sich um den König der unvollendeten Pyramide Zawijet el-^oArijân (Nord) handeln¹⁵, dessen Name wohl *b3-k3* zu lesen ist und dem man später das in hieratischen Schreibungen übliche *R^c* hinzugefügt hat. Unerklärt bleibt nur der Name des *Θάμφοθης*, der nach dem Königspapyrus, wo er ebenso wie in Saqqâra zerstört ist, am Ende der Dynastie 2 Jahre regiert haben soll. Sprachlich ist die Rekonstruktion zu **dd.f-Pthⁱ*¹⁶ einwandfrei, doch hat sich noch kein einziges Zeugnis für einen solchen König gefunden.

Beim Vergleich mit den ägyptischen Königslisten ergibt sich, dass bei Manetho die unmittelbar nach Suphis I (Cheops) bzw. nach Suphis II (Chephren) einzuordnenden Könige Ratoises und Bichiris erst nach Mencheres (Mykerinos) stehen. Helck hat dies mit einer falsch abgelesenen Doppelkolumne erklären wollen¹⁷, doch dürfte das wenig wahrscheinlich sein. Einleuchtender ist, dass Manetho, der sich kritisch mit Herodot auseinandersetzte, die drei bei diesem allein genannten Erbauer der Giza-Pyramiden zusammengefasst und dann die zeitlich dazwischenliegenden Könige nachgetragen hat¹⁸. Alle übrigen haben bei ihm ihre richtige Position beibehalten.

Zum Abschluss noch einige Bemerkungen zu den Regierungszahlen. Wie Helck¹⁹ schon richtig feststellte, hat der Schreiber des Königspapyrus bei den Regierungszahlen des Alten Reiches die Monate und Tage, die in seiner Vorlage gestanden haben müssen, weggelassen; Manetho hat sie dagegen oft aufgerundet, so dass sich bei ihm dann um eins höhere Ziffern ergeben. Der Königspapyrus gibt für Senofru die Zahl 24, d.h. 24 Jahre + x Monate und Tage. Die Zahl 29 für Soris bei Africanus könnte aus 25 (*ε > ο*) entstanden sein. Jedoch hat Stadelmann²⁰ Gründe für eine längere Regierung dieses Herrschers, der zwei oder sogar drei Pyramiden erbaute, vorgebracht; er rechnet mit mehr als 40 Jahren. Für wahrscheinlicher möchte ich halten, dass im Königskanon die leichte hieratische Verschreibung 20 statt 30 vorliegt, so dass der König rund 35 Jahre geherrscht hätte²¹.

Für Cheops und Chephren hat Manetho die von Herodot wegen des Pyramidenbaues angegebenen langen Regierungszeiten offenbar übertreffen wollen und die Zahlen der ägyptischen Königsliste daher um je 40 auf 63 (< 23) und 66 (< 26) Jahre erhöht²². Für Mykerinos haben wir bei ihm wohl eine abgeirrte Dublette der Zahl des Cheops; sie hat keinerlei Beziehung zur Zahl des Königspapyrus, die 18 oder 28 zu lesen ist.

13 Entgegen E. Drioton, in BSFE 16, 1954, 41-49 und Helck, Manetho, 24-25.

14 Cf. v. Beckerath, in LÄ I 600 (Baef-Re) und 785-86 (Bichiris).

15 Graffiti bei Barsanti, in ASAE 7, 1906, 264-81; cf. auch Maspero, *ibid.*, 257-59.

16 G.A. Reisner, Mycerinus, 244-46; W.C. Hayes, *The Scepter of Egypt I*, 66; Wildung, *op.cit.* in n.2, 212. Nicht bei Ranke, PN I-II, belegt

17 Manetho, 25-26.

18 In den Anagraphai (Pseudo-Eratosthenes) sind die beiden vor die drei Giza-Könige gesetzt. Jacoby, *Historikerfragmente III c*, 113; Waddell, *Manetho*, 118-19.

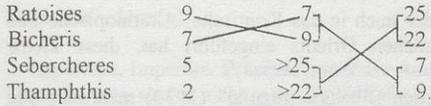
19 Manetho, 50-51.

20 Die ägyptischen Pyramiden (Mainz 1985), 105, und in MDAIK 36, 1980, 437-48.

21 v. Beckerath, *Chronologie*, 158.

22 So auch Helck, *Manetho*, 52. Die Zahl für Chephren kann im Königspapyrus 25 (dann bei M aufgerundet) oder 26 gewesen sein. Von der Ziffer 20 ist noch eine Spur zu sehen, die Einerzahl ist zerstört.

Für die restlichen Herrscher der Dynastie hat Helck²³ den Vorschlag einer Vertauschung der Jahreszahlen gemacht, dem ich mich in meiner "Chronologie" angeschlossen habe, da er ausgezeichnet zu den Zahlen des Königspapyrus stimmt:



Die Übersetzung der griechischen Verbalformen in Zorells georgischen Textproben aus den Evangelien

Stefan Bombeck

Als Zeichen meiner Wertschätzung sei dem Jubilar, der mich in das Koptische, Altäthiopische und Altarmenische sowie in die Literaturen des christlichen Orients eingeführt hat, diese kleine vorwissenschaftliche Arbeit gewidmet.

Zorell erweckt in seiner "Grammatik zur altgeorgischen Bibelübersetzung" (1930) mehrmals den Eindruck, deren Vorlage sei griechisch gewesen (vgl. S. 5.125; alle Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Buch).

Tatsächlich lassen sich seine Textproben aus den Evangelien (S. 137-142) durchweg als Übersetzung eines griechischen Textes verstehen, der sich aus dem Nestle-Aland mit Hilfe des Apparats rekonstruieren läßt. Wenn ich im folgenden vom griechischen Text rede, meine ich immer den, der inhaltlich dem georgischen am nächsten steht.

Egal, ob diese Textproben direkt aus dem Griechischen übersetzt sind, ob sie über eine oder mehrere Zwischenstufen gegangen sind oder später nach dem Griechischen revidiert worden sind - ihr Inhalt will auf jeden Fall wesentlich mit dem des Ausgangstextes identisch sein. Das rechtfertigt die Frage, was denn in der Übersetzung aus den griechischen Verbalformen geworden ist.

Natürlich kann ich anhand eines so kleinen Corpus nicht viel beweisen. Andererseits hat Zorell seine Proben inhaltlich nicht schlecht gewählt: 22 Verse aus Reden und 33 aus Erzählungen, die auch Rede enthalten.

I. Nicht entsprechend

Zorell behauptet, die meisten georgischen Verbalformen würden griechischen entsprechen, und zwar (S. 43f):

Prs.:	Präsens
Ipf.:	Imperfekt
1.Ipr.:	Imperativ Präsens
Aor.:	Aorist
2.Ft.:	Futur
2.Ipr.:	Imperativ Aorist

Wie weit stimmt damit die Übersetzung der griechischen Verbalformen überein?

1. Präsens, Aorist, Futur

Sehr groß ist die Übereinstimmung für diejenigen griechischen finiten Formen, die je mehr als zwei Dutzend mal im Corpus belegt sind: Präsens, Aorist, Futur.

Es finden sich die folgenden Abweichungen.

An der Stelle eines Präsens steht

- Iter. in Mt 5,15 (καίουσιν, τιθεασιν); Joh 10,11f (τιθησιν, θεωρει, αφιησιν, φευγει, αρπαζει, σκορπιζει). Die gemeinten Vorgänge sind habitativ.

- Aor. in Mk 16,2.4.6 (ερχονται, θεωρουσιν, λεγει). Praesens historicum, vgl. S. 116.

- 2.Ft. von *γοργαι* in Mt 5,11 (μακαριοι εστε "glücklich werdet ihr sein"). Im Georgischen ist die Aussage als erst in Zukunft gültig aufgefaßt; vgl. dasselbe für Nominalsatz in Mt 5,3: "glücklich werden die im Geist Armen sein".

An der Stelle eines Aorist steht Ipf. in Mk 16,8 (εφυγον "sie flohen", durativ); Mk 16,20 (εκηρυξαν "sie verkündeten", durativ).

An der Stelle eines Futur steht

- 2.Ft. von *γοργαι* mit N.pat in Mt 5,4 (παρακληθησονται "sie werden getröstet sein").

- Prs. von *qopʿay* mit Nomen in Lk 1,37 (οὐκ αδυνατησει παρα τω θεω παν ρημα “kein Ding ist vor Gott unmöglich”). Die Aussage gilt schon jetzt.
- 1.Ft. in Mk 16,17 (δαιμονια εκβαλουσιν, γλωσσαις λαλησουσιν καιναις “sie werden Dämonen austreiben, sie werden neue Sprachen sprechen”, iterativ); Lk 1,33 (βασιλευσει “er wird herrschen”, durativ); Lk 1,35 (δυναμις υψιστου επισκιασει σοι “die Kraft des Hohen wird dich bedecken”, durativ).

2. Imperfekt, Imperativ Präsens, Imperativ Aorist

Diese Formen sind je nicht mehr als ein halbes Dutzend mal im Corpus belegt.

Für Imperfekt steht Ipf. in Mt 5,2 (εδιδασκεν); Mk 16,3.8 (ελεγον, εφοβουντο); Lk 1,29 (διελογιζετο). Außerdem steht:

- Aor. von *qopʿay* für Imperfekt von ειναι in Mk 16,4 (ην “war”). *qopʿay* hat kein eigentliches Ipf.; vgl. S. 72.
- Aor. von *qopʿay* mit N.pat. für eine Konstruktion mit Imperfekt in Mk 16,8 (ειχεν γαρ αυτας τρομος και εκστασις “denn sie waren erschreckt und erstaunt”).

Für Imperativ Präsens steht

- 1.Ft. mit Optativendung von einem subjektlosen Verb in Mt 5,12 (χαιρετε “freut euch!”); Lk 1,28 (χαιρε “freu dich!”); vgl. S. 79.118.
- Prs. nach *mu* für Imperativ Präsens nach *μη* in Mk 16,6 (μη εκθαμβεισθε “erschreckt nicht!”); Lk 1,30 (μη φοβου “fürchte dich nicht!”), mit Optativendung; vgl. S. 88.116.
- 2.Ipr. von *qopʿay* mit Nomen in Mt 5,12 (αγαλλιασθε “seid fröhlich!”).
- 2.Ipr. in Mk 16,7 (υπαγετε “geht weg!”).

Für Imperativ Aorist steht 2.Ipr. in Mk 16,7.15 (ειπατε, κηρυξατε), aber 1.Ipr. in Mt 5,16 (λαμψατω το φως υμων “euer Licht leuchte!”), durativ).

3. Schluß

Die Abweichungen lassen sich meist erklären mit Eigentümlichkeiten des Georgischen oder theologischer Intention. Seltenst wird ein Sachverhalt unter einem anderen Aspekt betrachtet und darum für eine finite Form der andere Stamm verwendet.

II. Keine Entsprechung

Was steht im Georgischen für griechische Stämme und Formen, die in der obigen Liste nicht genannt sind - Perfektstamm, Konjunktiv, Optativ, Infinitiv und Partizip?

1. Perfektstamm

Für Perfekt steht Aor. von *qopʿay* mit N.pat. in Mk 16,4 (αποκεκυλισται “war abgewälzt”).

Für Plusquamperfekt steht Aor. von *qopʿay* mit N.pat. in Mk 16,9 (εκβεβληκει επτα δαιμονια “sieben Dämonen waren herausgegangen”).

Zum Partizip Perfekt s.u.

2. Konjunktiv

Zu erwarten wäre eine weitgehende Entsprechung zwischen Konjunktiv Aorist und 2.Ft. (vgl. S. 120). Tatsächlich steht für Konjunktiv Aorist

- 2.Ft. in Mt 5,11.13.16 (ειπωσιν, μωρανθη, ιδωσιν); Mk 16,1.18 (αλειψωσιν, πιωσιν, βλαψη).
- 1.Ft. in Mt 5,11 (οταν ονειδισωσιν υμας και διωξωσιν “wenn sie euch verfolgen und schmähen”, iterativ); Mt 5,16 (οπως ... δοξασωσιν “damit ... sie preisen”, iterativ).

3. Optativ

Für Optativ steht Prs. in Lk 1,29 (ποταπος ειη "wie beschaffen wäre"). Der Optativ im abhängigen Fragesatz nach einem Nebentempus ist eine Eigentümlichkeit des klassischen Griechisch, wie es der Lukasevangelist beherrscht; vgl. S. 126.

Für Optativ Aorist steht 2.Ipr. in Lk 1,38 (γενοιτο μοι "mir geschehe").

4. Infinitiv

Es finden sich:

- Inf. Präsens in Mt 5,13 (καταπατεισθαι).

- Inf. Aorist in Mt 5,13f (βληθηναι, κρυβηναι); Mk 16,19; Joh 10,16 (αγαγειν).

Dafür steht überall N.act., und zwar im Terminal außer in Mk 16,19 (μετα το λαλησαι αυτοις "nach dem Sprechen zu ihnen", Genitiv nach Präposition).

5. Partizip

Der vermutliche Ausgangstext enthält etwa 50 Partizipien des Präsens-, Aorist- und Perfektstamms in allen Verwendungsweisen: attributiv, prädikativ, als ptc. coniunctum und ptc. absolutum.

Zorell schreibt dazu: "Die Übersetzer haben die griechischen Partizipal- und Infinitivkonstruktionen meist in einfach neben- oder untergeordnete Sätzchen umgeformt" (S. 125).

Das soll sowohl nach Stämmen als auch nach Konstruktionen überprüft werden.

a) Partizip Präsens

Für attributiv verwendetes Ptz. Präsens steht

- ein Adj.vb. in Mt 5,4 (οι πενθουντες).

- ein N.pat. in Lk 1,35 (το γεννωμενον).

- ein Relativsatz in:

Joh 10,12 (ο δε μισθωτος και ουκ ων ποιμην "aber der für Lohn Angestellte und der nicht der Hirt ist", Prs.);

Mt 5,6 (οι πεινωντες και διψωντες την δικαιοσυνην "die hungern und dürsten werden der Gerechtigkeit wegen", 1.Ft.);

Mk 16,20 (των επακολουθουντων "die ihnen folgten", Aor. für wirkliche Vergangenheit);

Lk 1,36 (τη καλουμενη "die genannt wurde", Aor. für wirkliche Vergangenheit).

Für prädikativ verwendetes Ptz. Präsens steht

- ein Adj.vb. in Mk 16,5 (καθημενον).

- ein N.ag. in Joh 10,12 (ερχομενον).

Für Ptz. Präsens als ptc. coniunctum steht

- ein Adj.vb. in Mk 16,14 (ανακειμενοις).

- ein N.pat. in Mt 5,14 (κειμενη).

- ein N.act. im Dativ vor Postposition in Mk 16,12 (περιπατουσιν "im Gehen").

- ein Nomen abstractum im Ablativ in Mt 5,11 (ψευδομενοι "mit Falschheit").

- ein koordinierter Satz in Mt 5,2 (εδιδασκεν αυτους λεγων "er lehrte sie und sagte ihnen", Ipf.)

- ein Relativsatz in Mk 16,10 (τοις μετ αυτου γενομενοις πενθουσι και κλαιουσι "den mit ihm Seienden, die weinten und weinten", Ipf.)

- ein mit *καθ* subordinierter Satz in Mk 16,12 (δυσιν ... εφανερωθη ... πορευομενοις "zweien offenbarte er sich, während sie gingen", Ipf.)

Für Ptz. Präsens als ptc. absolutum stehen N.act. im Instrumental in Mk 16,20 (του κυριου συνεργουντος και τον λογον βεβαιουντος "mit der Hilfe des Herrn und mit der Bestätigung des Wortes").

b) Partizip Aorist

Für attributiv verwendetes Ptz. Aorist steht

- ein N.ag. in Mk 16,10 (τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις).
- ein Adj.vb. in Mk 16,17 (τοῖς πιστευσασιν).
- ein Relativsatz in:

Mk 16,14 (τοῖς θεασαμένοις αὐτὸν "denen, die ihn gesehen hatten", Aor.);

Mk 16,16 (ὁ πιστευσας καὶ βαπτισθεις "wer glaubt und sich taufen läßt", 2.Ft; ὁ δὲ ἀπιστησας "wer aber nicht glaubt", 2.Ft.)

Für Ptz. Aorist als ptc. coniunctum steht

- ein koordinierter Satz mit Aor. in Mt 5,2 (ανοιξας); Mk 16,4.9f.13.20 (αναβλεψασαι, αναστας, πορευθεις, απελθοντες, εξελθοντες); Lk 1,28.35 (εισελθων, αποκριθεις).
- ein koordinierter Satz mit 2.Ft. in Mk 16,1 (ινα ελθουσαι αλειψωσιν αὐτὸν "damit sie kämen und ihn salbten").
- ein koordinierter Satz mit 2.Ipr. in Mk 16,15 (πορευθεντες ... κηρυξατε "geht fort ... und verkündet (ihm)").
- ein mit *vit^{arc}a* subordinierter Satz mit Aor. in Mt 5,1 (ιδων); Mk 16,8 (ακουσασαι).
- ein mit *ray* subordinierter Satz mit Aor. in Mk 16,5.11 (εισελθουσαι, ακουσαντες); Lk 1,29 (ιδουσα).

Für Ptz. Aorist als ptc. absolutum steht

- ein koordinierter Satz mit Aor. in Mt 5,1 (καθισαντος αὐτοῦ).
- ein mit *vit^{arc}a* subordinierter Satz mit Aor. in Mk 16,1 (διαγενομενου του σαββατου).
- ein N.act. im Dativ in Mk 16,2 (ανατειλαντος του ηλιου "eben noch beim Aufgang der Sonne", s. S. 145).

c) Partizip Perfekt

Alle Belege außer Lk 1,36 sind Medium-Passiv. Für sie steht überall ein N.pat. Sie finden sich:

- attributiv in Mt 5,10 (οἱ δεδιωγμενοι); Mk 16,6 (τον εσταυρωμενον); als Vokativ in Lk 1,28 (κεχαριτωμενη).
- prädikativ in Mk 16,14 (εγηγεμενον); als Prädikat im Nominalsatz in Lk 1,28 (ευλογημενη) und Lk 1,36 (συνηληφθια).
- als ptc. coniunctum in Mk 16,5 (περιβεβλημενον); Lk 1,27 (μεμνηστευμενην).

d) Schluß

Nach Stämmen betrachtet ist festzustellen:

- Für Ptz. Präsens steht etwas öfter ein Nomen als ein Satz, meist ein Relativsatz.
- Für Ptz. Aorist steht meist ein Satz, etwas öfter ein ko- als ein subordinierter.
- Für Ptz. Perfekt steht überall N.pat.

Nach Konstruktionen betrachtet ist festzustellen:

- Für attributives Ptz. stehen je etwa zur Hälfte Relativsatz und Nomen.
- Für prädikatives Ptz. stehen nur Nomina.
- Für ptc. coniunctum steht etwa dreimal so oft ein Satz wie ein Nomen, und zwar für Aorist überall ein Satz, für Präsens je zur Hälfte Satz und Nomen, für Perfekt nur Nomina.
- Das ptc. absolutum ist für eine sinnvolle quantitative Aussage zu wenig belegt.

Wenn man alle oben aufgeführten Belege betrachtet, ist festzustellen:

- Für etwa zwei Fünftel der Partizipien steht kein Satz, sondern ein Nomen.
- Subordinierte Sätze stehen etwas öfter für ein Partizip als koordinierte.

Das heilende Element Wasser in medizinischen koptischen Schriften

Kamal Sabri Kolta

Von altersher kam in Altägypten dem Wasser eine ganz besondere Bedeutung zu. Vor allem der Nil, aber auch bestimmte Quellen und Brunnen konnten religiös verehrt werden. In der altägyptischen Schrift wird der Begriff „Wasser“ mit Zickzacklinien  geschrieben. Ist nun Wasser von ganz besonderer religiöser und/oder heilender Kraft gemeint, wird der Begriff oft mit dem Zeichen für „Leben“  verbunden. „Leben“, altägyptisch: „anch“, wird hierbei allumfassend verstanden und bezeichnet nicht nur das Leben auf Erden, sondern auch ewiges Leben.

Die altägyptischen Götter, die, so glaubte man, über das Leben der Menschen in ihrer Allmacht entschieden, halten in Szenen der Reliefs oder Wandmalereien in Tempeln und Gräbern oft das Zeichen des Lebens  in ihrer Hand oder reichen es dem König an die Nase (wie etwa bei der Wunderzeugung der Königin Hatschepsut). In diesem Falle symbolisiert das Zeichen die Luft $\pi\nu\epsilon\tilde{\nu}\mu\alpha$ als „Hauch des Lebens“ und somit als lebensspendendes Medium.

Neben der Luft galt das Wasser in Altägypten stets als wichtiger Lebensträger. Gelegentlich sind beide Begriffe „Luft“ und „Wasser“ verknüpft wie z.B. in einer der vielen Darstellungen im Tempel von Karnak, wo der aus vasenähnlichen Wassergefäßen fließende Inhalt durch ornamental ineinander gehängte Lebenszeichen  symbolisiert wird, was als „heiliges und ewiges Leben spendendes Wasser“ gedeutet werden kann.

In den **koptischen** medizinischen Schriften spielt das Wasser sowohl bei der Zubereitung von Arzneien als auch bei deren Verabreichung eine große Rolle. Die Bezeichnung für „Wasser“ im Koptischen ist $\mu\omicron\omicron\upsilon\gamma$ (sprich: mou). Man versteht aber nicht nur „Wasser“ darunter, sondern es könnte auch „Saft“ oder „Absud“ bedeuten. Seltener treffen wir auf den griechischen Terminus $\Upsilon\delta\omega\rho$ für Wasser - wie z.B. in einem Rezept (Ch 210) zur Linderung von Augenleiden:

CCX

(377) $\textcircled{\text{V}}$ ΚΟΛΛΙΟΝ ΚΑΛΟΝ $\tilde{\eta}$ ΠΕΡΚΕΣΤΑΤΟΝ ΚΑΤ'ΗΜΙΑΣ F $\bar{\text{F}}$ Ψ ΙΜΙ-
ΘΙΟΝ F $\bar{\text{F}}$ ΑΚΑΚΙΑΣ ? III ΣΗΡ'ΗΝΗΣ ? $\text{I}\bar{\Lambda}$ (378) ΑΜΗΛΛΟΝ ? $\bar{\theta}$
ΚΡΟΚΟΥ ? $\bar{\lambda}\bar{\gamma}$ ΧΙΘΙΡ' ? $\bar{\theta}$ Υ ΔΩΡ $\tilde{\eta}$ ΒΡΙΟΝ ΧΡΩ \circ

„Ein gutes, wirksames Kollyrium. Galmei 3 Unzen; Bleiweiß 3 Unzen; Akazia 18 Drachmen; Myrrhe 14 Drachmen; Stärke 9 Drachmen; Safran 1 1/2 Drachmen; Tragant 9 Drachmen; Baumflechtenabsud. - Wende es an.“

Manchmal treffen wir auf Hinweise, die die Temperatur des zu benutzenden Wassers beschreiben, z.B. $\kappa\eta\gamma$ (sprich: kef) „kalt“ wie im Rezept (Ch 94):

(186) $\textcircled{\text{V}}$ ΚΟΛΛΙΟΝ ΕΝΑΝΟΥΣ ΕΨΩΝΕ ΝΙΜ $\tilde{\eta}$ Ν $\tilde{\eta}$ ΒΑΛ ΣΤΕΠΤΕ-
ΡΙΑ $\bar{\text{F}}$ (sic)⁽⁸⁾ ΑΜΕΛΟΥ , $\bar{\Lambda}$ ΕΚΑΣΕΛΩΛΟΥ $\tilde{\eta}$ Χ'Ν (187) ΠΜΟΥΥ
ΕΤΚΗΥ $\bar{\eta}$ Γ ΤΑΛΥ ΕΡΟΥ $\tilde{\eta}$ ΝΑΡΩΨΕ ΝΟΥΣΟΠ ΕΠΕΒΟΤ ΕΦΝΑΦΙ
ΨΩΝΕ ΝΙΜ ΕΒΟΛ $\tilde{\eta}$ Ν ΠΒΑΛ

„Ein Kollyrium, das bei allen Augenerkrankungen gut ist. Alaun 6 Obolen; Stärke 4 Obolen. - Streue es über das kalte Wasser und lege es auf. Es wird einmal je Monat genügen, damit es jede Krankheit aus dem Auge nehmen wird.“

Oder der Kranke darf das Wasser ζημ (sprich: hem) „warm“ verwenden, wie es in dem Rezept (Ch 234) angegeben ist:

CCXXXIV

(416) (Ⓞ) α εϑωωνε επεϑσανζοϑν ζ̄ν σινωωνε νιμ σμηρ-
 νης ϑ̄ ᾱ αραβικον ϑ̄ ε̄ κაკιας (sic) ϑ̄ ᾱ (417) κοϑϑτ̄ ϑ̄ ᾱ
 ηθαχλ̄ᾱ ν̄ατρ̄ ϑ̄ ρ̄ θνοοϑϑ οϑϑωμοϑ. ζι εϑιω †̄ νλϑ ζι μοοϑ
 εϑζημ ◻

„Einer, der an irgendeiner inneren Krankheit leidet. Myrrhe 1 Drachme; arabisches Natron 5 Drachmen; Akazia 4 Drachmen; Kostwurz 1 Drachme; wilde Raute 3 Drachmen. - Verreibe es, verknete es mit Honig. Gib es ihm mit warmem Wasser.“

Es kann auch ein anderer Terminus, nämlich das griechische θερμόν für „warm“, verwendet werden wie in folgendem Rezept (ZB 26):

κεο̄α ετ̄θε νετ̄ερε περ̄σαια ζαικε. ζα [ε̄ᾱτ̄] ποϑϑζημ̄ ᾱπ̄ ο̄ο̄τ̄κε//
 αε ζ̄ ᾱπ̄ ο̄ϑζαο̄. περ̄ζδικον̄ ᾱπ̄ ο̄ϑζαζ̄ η̄αο̄ ᾱπ̄ πρ̄αϑε̄ η̄ο̄ιδε̄ ζ̄ ᾱπ̄
 πρ̄αϑε̄ η̄ηεζ̄η̄ο̄ιᾱ. ζ̄ζ̄, η̄αο̄τ̄ο̄ᾱ ᾱπ̄ η̄ετ̄ερῑᾱ η̄τ̄τ̄ᾱζ̄ο̄ επεϑσαιᾱ η̄τ̄ η̄κοπ̄.
 ϑ̄ζερε̄ πϑ̄ζαρ̄ ᾱλ̄ ᾱπ̄αο̄ η̄τ̄ η̄ζρο̄ᾱ, ιαζϑεδολ̄ η̄ϑ̄ρ̄εον̄, ϑ̄ηαλο̄. //

Ein anderes Mittel gegen Körperjucken: „Wegen des Jucken ihres Körpers nimm Knoblauch, Schwarzkümmel, arabisches Natron, alten Essig, genügend Zedernharz, genügend Rettichöl, koche es miteinander, salbe seinen Leib dreimal ein. Die Haut wird abgehen. Nach drei Tagen wasche ihn mit warmem Wasser. Er wird gesund werden.“

Als „Heilbehelf“ in der koptischen medizinischen Praxis ist auch das Bad σιοοϑν zu erwähnen. Folgendes Rezept empfiehlt, ein Heilmittel im Bad zu trinken (Ch 225):

CCXXXV

(403) Ⓞηεος ετ̄βε η̄μεζ̄τω̄ κενναρε̄ η̄στο̄ϊ ϑ̄ ζ̄ λ̄αμ̄ ϑ̄ β̄
 εϑφορϑιοϑϑ ϑ̄ β̄ σμηρνης ϑ̄ ᾱ θνοοϑϑ (404) κ̄αλ̄ως̄ τ̄σοϑ̄ ζι
 θερμον̄ ζ̄ν τ̄σιοοϑϑν̄ παζ̄τωϑ̄ ϑ̄ηαλο̄ ◻

„Desgleichen wegen des Mastdarms. Duftlosfrüchte 7 Drachmen; Aam (?) 2 Drachmen; Euphorbium 2 Drachmen; Myrrhe 1 Drachme. - Verreibe es gut, lasse es ihn mit warmem Wasser im Bad trinken. Gieße sie¹. Er wird gesund werden.“

1 Till (Arzneikunde der Kopten, S. 128) stellt sich auch die Frage, ob diese Stoffe über den Kranken oder auch ins Badewasser gegossen werden sollen?

Diese Anwendung wurde insbesondere bei Hautkrankheiten empfohlen, wie z.B. aus den Rezepten (Ch 161 und ZB 11) hervorgeht:

(316) ⲄⲉⲩⲮⲮⲏ ⲙⲛ ⲟⲩⲩⲱⲩⲉ ⲩⲟⲩⲙ ⲥⲟⲣⲙ ⲛⲩⲏⲙⲕⲭ ⲛⲁⲡⲁⲥ ⲧⲁⲩⲟⲩ
ⲛⲱⲟⲣⲧⲓ ⲙⲛⲛⲥⲱⲥ ⲕⲗⲂⲀⲠⲚⲚ ⲩⲓ ⲏⲣⲛ̅ (317) ⲩⲓ ⲃⲏⲗⲗⲉ ⲛⲥⲟⲟⲩⲩⲉ ⲩⲓ
ⲛⲉⲩ ⲙⲉ ⲉⲡⲩⲗⲉ ⲕⲓⲧⲩ ⲉⲧⲥⲓⲟⲩⲩⲛⲉ ⲉⲓⲛⲗⲗⲟ ⲟ

„Eine Warze und ein Ausschlag. Natron, Bodensatz von altem Essig. - Salbe ihn zuerst, dann reinige ihn mit Wein, Eidotter und Olivenöl; schließlich bringe ihn ins Bad, so wird er gesund werden.“

ZB 11

ⲄⲉⲩⲮⲮⲏ ⲛⲉⲛⲓⲕⲟⲣⲩ . ⲩⲩⲥⲙ ⲏⲩⲣⲩⲃⲓⲕⲟⲡ ⲙⲕ ⲟⲩⲱⲧ ⲡⲣⲓⲣ
ⲧⲱⲩⲩ ⲉⲡⲉⲧⲱⲩⲱⲛⲉ ⲉⲕ ⲧⲉⲓⲩⲟⲩⲩⲉ . 1²

„Wegen der Psora: Arabisches Natron und Schweinefett; verreihe es miteinander; salbe damit den Kranken im Bad ein.“

Ferner wird in einigen Rezepten die Anwendung von Bädern ausdrücklich vorgeschrieben. Wir lesen hierzu, wie eventuell die Bildung von Muttermilch angeregt werden kann (BA 6):

ⲉⲧⲮⲉ ⲛⲕⲓⲃⲉ ⲛⲟⲩⲩⲩⲛⲉ ⲉⲧⲣⲉⲩⲣⲱⲧⲉ
ⲕⲓ ⲛⲩⲛⲩⲕⲏⲏ ⲉⲩⲱⲟⲟⲩⲉ ⲗⲗⲩⲙⲟⲩ ⲩⲓ ⲗⲏⲕⲣⲁⲧⲟⲛ ⲙⲁⲣⲥ
ⲥⲟⲩ ⲏⲓⲛⲩⲟⲟⲩ ⲩⲛ ⲧⲥⲓⲟⲩⲩⲛⲉ |

„Wegen den Brüsten einer Frau, damit sie Milch geben. Nimm trockenen Knoblauch, koche ihn mit ungemischtem Wein. Sie soll an drei Tagen davon im Bad trinken.“

In den Rezepten Ch 103 und Ch 104 treffen wir auf eine Aufzählung von Heilmitteln und neben diesen auf die Bezeichnung ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̅ ⲩⲏⲩ, die uns heute leider unbekannt ist. Wenn man aber diesen Begriff mit dem Terminus ⲙⲟⲟⲩ für Wasser in Zusammenhang bringt, wird deutlich, daß hier von Wasser die Rede ist.

Emile Chassinat² möchte in dem Wort ⲩⲏⲩ eine Variante für den Begriff ⲩⲏⲓ „Brunnen“ sehen, so daß ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̅ ⲩⲏⲩ auch mit „Brunnenwasser“ übersetzt werden könnte. Eine Analogie hierzu wäre Fluß- oder Regenwasser oder auch Himmelstau.

Westendorf verweist darauf, daß im Saidischen Dialekt ⲩⲏⲩ als Pluralform von „Brunnen“ auftreten kann³.

Zu den ägyptischen „Wassern“, die Wunderheilungen bewirkt haben sollen, zählt vor allem die Quelle, die an der Grabstätte des heiligen Mena südlich von Alexandria in der Libyschen Wüste entspringt. Überlieferungen berichten, daß es Wunderheilungen an diesem Ort gegeben habe. So verweise ich auf eine Heilung, die bereits einige Jahre nach der Beisetzung des heiligen Mena stattgefunden haben soll: ein Junge mit angeborener Lähmung wurde angeblich geheilt, nachdem er

2 Chassinat, E.: Un Papyrus médical copte. Mem. Inst. franc. archéol. orient. Caire (= MIFAO). Bd. 32. Kairo 1921. S. 222.

3 Westendorf, Koptisches Handwörterbuch, S. 306.

eine Nacht am Grab des Heiligen zugebracht hatte. Als die Eltern den Jungen schließlich auffanden und ihn bestrafen wollten, rannte er geheilt in die Stadt davon. Andere Berichte überliefern, daß kranke Schafe, die sich im Schlamm nahe der Quelle gewälzt hatten, Heilung erfahren haben sollen.⁴ Als der oströmische Kaiser Arkadius (395-408) von diesen Heilungen erfuhr, sandte er seine einzige an Lepra erkrankte Tochter zu der Menaquelle. Die Prinzessin bedeckte ihren Körper mit dem Schlamm der Quelle und war - so lautet die Überlieferung - bereits am nächsten Tag geheilt.⁵ Die Kunde davon und von der heilkräftigen Quelle, die selbst Leprakranke heilen sollte, verbreitete sich rasch.⁶ Im Zuge dessen entwickelte sich rings um die Quelle ein großes Wallfahrtszentrum, zu dem bald viele Töpfer zählten, die eine eigene „Töpferindustrie“ gründeten. Sie produzierten zahllose kleine Tonfläschchen und verkauften sie - mit dem „heiligen Wasser“ der Menaquelle gefüllt - als sogenannte „Abu-Mena-Ampullen“ direkt am Wallfahrtsort. Diese Fläschchen waren bei den Pilgern hochbegehrt.

Auf beiden Seiten eines solchen Gefäßes ist der heilige Mena dargestellt. Er steht in betender Haltung, mit einem Soldatenmantel bekleidet, zwischen zwei kauernenden Kamelen. Dieser Bildtypus des Heiligen wurde als Kultbild den Tonfläschchen und Pilgerampullen aufgeprägt. Das „heilkräftige Wasser“ der Menasquelle, das sich in den Fläschchen befand, konnte auf diese Weise von den Pilgern aus dem fernen Ägypten in das Abendland - ja bis ins Rheinland - mitgeführt werden.⁷

Am Ende des Beitrages sollte noch an eine Erkrankung erinnert werden, bei der - so glaubt man heute noch - eine koptische kirchliche Zeremonie helfen soll. Die Krankheit steht ebenfalls im Zusammenhang mit Wasser. Die Koptische Kirche kennt Gebete für Arme, Kranke und für Menschen mit jeder Art von körperlichen Gebrechen. Und bis zum heutigen Tag findet in der Koptischen Kirche eine besondere Zeremonie statt, benannt nach dem heiligen Abu Tarabu⁸, die z.B. nach einem erlittenen Hundebiß vollzogen werden kann. Dieser besondere gottesdienstliche Akt gilt als mögliches Heilmittel gegen Hydrophobie, gegen die Tollwut, und gestaltet sich wie folgt: nachdem der Priester einige Psalmen vorgetragen hat, versammelt er 7 Kinder um sich, die, einander an den Händen haltend, einen Kreis bilden. Eines der Kinder bittet den Herrn und den heiligen Tarabu um Heilung und Gesundheit für den Kranken und bricht ein Stückchen von einem kleinen ungesäuerten Brotlaib ab, der in der Hand des Priesters liegt. Das Kind legt das Stückchen Brot in den Schoß des Gebissenen. Die anderen 6 Kinder handeln nun ebenso, und der Kranke verzehrt alle 7 Brotstücke mit etwas Wein und Wasser. Zum Schluß erhält er von dem Priester den Segen und wird mit heiligem Öl gesalbt.

4 Meinardus, Otto F.: *Christian Egypt. Faith and Life*. Kairo 1970. S. 182-183.

5 Forget, J. (Hrsg.): *Synaxarium Alexandrinum*. Beirut-Kairo 1905. S. 109.

6 Cramer, Maria: *Koptische Hymnologie*. Eine Auswahl aus saïdischen und bohairischen Antiphonarien vom 9. Jh. bis zur Gegenwart. Wiesbaden 1969. S. 25.

7 Kötting, Bernhard: *Koptische Wallfahrten*. In: *Katalog, Koptische Kunst*. Christentum am Nil. Villa Hügel. Essen 1963. S. 75.

8 Vermutlich bedeutet „Tarabu“ eine Personifizierung des Heilvorgangs (θεραπεία).

Einen Wundertäter für einen wundervollen Menschen Ein neues Bild des Heiligen Menas in Hildesheim

Regine Schulz

Julius Abfalg ist im wahrsten Sinne des Wortes ein wundervoller Mensch und mir als Lehrer immer ein großes Vorbild gewesen. Die Begeisterung für sein Fach war und ist ansteckend, sein großes Wissen beeindruckend und die Art seiner Vermittlung motivierend. Und trotz all diesen positiven Eigenschaften ist er anderen gegenüber nie überheblich, sondern immer offen, verständnisvoll und freundlich. Und so stellte sich mir die Frage, was kann ich ihm zu seinem Geburtstag überreichen, um ihm meine Ehrerbietung und Freundschaft zu bezeugen. Ich hoffe nun, daß ihm meine Wahl gefällt, denn es handelt sich um das Bild eines anderen wundervollen Menschen, der aus dem Kulturkreis stammt, dem wir beide verpflichtet sind – aus dem christlichen Ägypten.

1993 konnte das Pelizaeus-Museum in Hildesheim eine geschnitzte Einlage erwerben, die den heiligen Menas mit seinen Kamelen zeigt (Abb. 1). Die technischen Daten des Stückes stellen sich folgendermaßen dar:

Objekt:	Einlage, die das Bild des heiligen Menas mit seinen Kamelen zeigt.
Standort:	Hildesheim, Pelizaeus-Museum Inv.Nr. 6353.
Material:	Knochen.
Maße:	H. 5 cm.
Herkunft:	unbekannt.
Technik:	Geschnitzt; Rückseite undekoriert, Vorderseite in Ritztechnik ausgeführt, Augen des Heiligen und des erhaltenen Kamels gebohrt, ursprünglich wohl zum Teil bemalt.
Datierung:	5./6. Jh. n. Chr.
Erhaltungszustand:	Die Figur des Heiligen und das rechte Kamel sind vollständig erhalten, der Kopf des linken Kamels ist weggebrochen.

Die Darstellung zeigt ein Menas-Motiv, das sich auch auf Stelen (Abb. 2 – 6)¹, Pilgerflaschen – den sog. Menas-Ampullen – (Abb. 7 – 10)² oder Krugverschlüssen³ aus Abu Mena findet,

¹ Abb. 2 Marmorrelief aus dem Thekla-Kloster in Dechêle, 5. Jh., wohl Nachbildung des Kultbildes in der Krypta des Menasheiligtums in Abu Mena; Alexandria, Griechisch-Römisches Museum; vgl. K. Wessel, *Koptische Kunst*, Recklinghausen 1963, 18, Abb. 12.

Abb. 3 Marmorrelief unbekannter Herkunft, 5./6. Jh.; Wien, Kunsthistorisches Museum, Ägyptisch-Orientalische Sammlung, Inv.Nr. 11144; K. Wessel, *Koptische Kunst*, Recklinghausen 1963, 18, Abb. 13.

Abb. 4 Holzrelief von einem Türsturz der Südkirche in Bawit, 6. Jh.; Paris, Louvre, E 16947; vgl. M.-H. Rutschowskaya, *Catalogue des bois de l'Égypte copte*, Musée du Louvre, Paris, 1986, 151 No. 53.

Abb. 5 Elfenbeinrelief auf dem Markusthron, Mailand, 11. Jh., nach einem ägyptischen Vorbild aus dem 5./6. Jh.; Mailand, Archäologisches Museum; vgl. G. Belloni, *Gli avori di S. Mena fra i cammelli*, in: *Rivista di Archeologia Cristiana* 28, Rom 1952, 133ff.

Abb. 6 Elfenbein-Pyxis aus San Paolo fuori le mura in Rom, 6. Jh., nach einem ägyptischen Vorbild; London, Britisches Museum, Department of Medieval and Later Antiquities, Inv.Nr. 79, 12–20, I.; vgl. auch Ägypten – Schätze aus dem Wüstensand – Kunst und Kultur der Christen am Nil (Sonderausstellungskatalog) Hamm 1996, 200f. Nr. 201.

² Abb. 7 Menas-Ampulle aus Ton, 6. Jh.; Kairo, Koptisches Museum, Inv.Nr. 6718.

Abb. 8 Menas-Ampulle aus Ton, 6./7. Jh.; Berlin, SMB-PK, MSB, Inv.Nr. 1175.

Abb. 9 Menas-Ampulle aus Ton, 6./7. Jh.; Paris, Louvre, AF 1374.

Abb. 10 Menas-Ampulle aus Ton, 6./7. Jh., Fundort: Abu Mena; vgl. K. M. Kaufmann, *Die Menasstadt*, Bd. I, Leipzig 1910, Tf. 92,3.

und das die Figur des Heiligen mit zwei Kamelen kombiniert. Menas steht aufrecht in Oran-tenpose mit erhobenen Armen und nach oben geöffneten Händen; die Beine zeigen eine geöffnete Haltung mit nach außen weisenden Füßen. Das ovale Gesicht ist von einem runden Nimbus umschlossen und der Körper mit einer gegürteten Tunica sowie einer Chlamys bekleidet. Die stilistische Gestaltung wird von einer Reduktion auf das Wesentliche bestimmt. So dominieren im Gesicht die übergroßen, runden Augen gegenüber den extrem schmalen Brauenbögen, der kaum prononcierte Nase und dem sehr kleinen, geraden Mund. Alle Details sind stark stilisiert: die Brauenbögen als geritzte, durchgehende Wellenlinie, die Augenhöhlen und die Pupillen als runde Bohrungen, die Nase als kaum hervortretendes, längliches Dreieck und der Mund als gerade, kurze Ritzlinie mit leicht vortretendem Wulst als Unterlippe. Die aus dem Gewand hervortretenden, schlanken Gliedmaßen sind kaum detailliert, nur die Daumen von den übrigen Fingern getrennt.

Die Falten der Tunica, der Gürtel und der untere Saum wurden als gleichmäßiges horizontales oder vertikales Ritzlinienmuster ausgeführt. Auch die Falten des Mantels sind ähnlich gestaltet, passen sich allerdings in der Linienführung der äußeren Gestalt des Kleidungsstücks an. Ungewöhnlich ist ein lang herabfallender Zipfel, der zum Teil auf dem Boden ruht. Abweichend von den gängigen Menas-Bildern des 5. – 7. Jhs. in Ägypten, befindet sich der Verschluss des Mantels nicht nach antiker Manier seitlich auf der Schulter, sondern in der Mitte des Oberkörpers vor der Brust. Auf die bei Menas sonst häufig abgebildeten Soldatenstiefel und die krause Kurzhaarfrisur wurde bei dieser Darstellung verzichtet.

Die Haltung der beiden Kamele differiert, das hinter der linken Seite der Figur hervorschauende Tier ist eindeutig stehend dargestellt, das auf der anderen Seite dagegen liegend. Beide Kamele blicken aus dem Bildgeschehen heraus und damit fort von der Person der Heiligen.

Während die Körperhaltung der Menasfigur und die stilistische Ausführung durchaus den gängigen künstlerischen Normen des 6./7. Jhs. entsprechen, zeigt die Komposition eine Reihe ungewöhnlicher Eigenheiten. Sie wird bestimmt von einem Spannungsverhältnis aus streng symmetrischen und asymmetrischen Bezügen. Besonders die Figur des Menas ist symmetrischen Normen unterworfen. Gesichtsaufbau, Arm- und Beinhaltung, Gewandgestaltung und der beide Schultern gleichmäßig bedeckende Mantel demonstrieren dies deutlich. Nur das lang herabhängende Manteltuch besitzt keinen bildlichen Gegenpol innerhalb der Menasfigur. Somit leitet er zu den beiden in einem vordergründig asymmetrischen Verhältnis zueinander stehenden Tieren über.

Die Komposition von Menas und dem stehendem Kamel weist aber wiederum Parallelen auf, so der Hals des Tieres mit dem linken Unterarm, die Vorderbeine mit dem Unterkörper des Mannes. Der hintere Teil dieses Kamels ist nicht dargestellt, da er von der Figur des Heiligen verdeckt wird.

Das liegende Kamel wird zwar auch partiell verdeckt, jedoch sehen Teile des Körpers rechts und links sowie zwischen den Beinen hervor. Der ehemals weit vorgestreckte, nicht mehr erhaltene Kopf ragte weit aus dem Bildgeschehen heraus. Als verkürztes Gegengewicht ist wohl der Mantelzipfel aufzufassen. Auch wenn die beiden Kamele unterschiedliche Körperhaltungen zeigen und dadurch in einem asymmetrischen Verhältnis zu einander stehen, ist der jeweils vorgestreckte lange Hals parallel aufzufassen und die Köpfe beider Tiere bildeten zusammen die Endpole eines Dreiecks. Und somit stellt sich die Frage, ob diese Einlage als Einzelstück mit symmetrischen und asymmetrisch verschobenen Bildelementen aufzufassen ist, oder ob sie zu einer anderen Einlage gehörte, die einen Gegenpol schuf. Für die Einbindung in eine größere Konzeption mit verschiedenen Einlagen spricht auch, daß sich die beiden Kamele nach außen hin orientieren und somit einen Bezug zum nächsten Motiv herstellen könnten. Denn sowohl die unterschiedliche Haltung, als auch die angesprochene Orientierung finden keine Parallelen in den Motiven des Menas mit Kamelen auf den Reliefs des 5. – 7. Jh., auf den Menas-Ampullen oder den Krugverschlüssen.

Somit kann das Spektrum des Menas-Motivs mit seinen Kamelen nicht nur um eine Variante

³ Vgl. K. M. Kaufmann, Die Menasstadt, Bd. 1, Leipzig 1910, Tf. 101; vgl. auch Ägypten – Schätze aus dem Wüstensand – Kunst und Kultur der Christen am Nil (Sonderausstellungskatalog Hamm 1996), Wiesbaden 1996, 182f. Nr. 173 – 174.

erweitert werden, sondern es muß sich auch die Frage nach dem erweiterten Aussagewert stellen.

Die bisherigen Belege zeigen folgende Varianten:

1. Menas mit liegenden Kamelen; Standardmotiv auf Menas-Ampullen und Krugverschlüssen. Rechts und links neben der Figur des Menas in Orantenpose je ein liegendes Kamel mit auf dem Boden ruhenden, ausgestrecktem Kopf, der dem Heiligen zugewandt ist. Wegen der runden Gesamtgestalt des Bildfeldes auf Ampullen und Verschlüssen, sind die Körper der Tiere meist entlang der Rundung emporgebogen. (Abb. 7 – 10)
2. Menas mit hockenden Kamelen; auf Steinreliefs, Holz oder Elfenbeinschnitzereien
- 2.1 Rechts und links neben den Beinen des Menas hockt je ein Kamel, das seinen hoch erhobenen Kopf dem Heiligen zugewandt hat. (Abb. 2)
- 2.2 Variante von 2.1, wobei eines der Kamele den Kopf vorstreckt, um den Fuß des Heiligen zu berühren.
3. Menas in seinem Heiligtum mit Kamelen, die inner- oder außerhalb der Architektur mit erhobenen Köpfen auf dem Boden hocken (vgl. Abb. 3 – 6a).

All diese Motive sind in sich geschlossen und selbst auf der Pyxis (Abb. 6a – c) aus Rom stehen die Abschnitte Tod und Verehrung des Märtyrers ohne direkte Verbindung nebeneinander.

Das neue Motiv läßt eine solche Verbindung jedoch vermuten, so daß von einem Motivpaar oder einem -ensemble ausgegangen werden muß. Zu erwägen wären weitere Szenen aus dem Leben des Märtyrers (vgl. Abb. 6a – c) oder eine andere Darstellung, wie z.B. der heiligen Thekla, die in Abu Mena sogar auf Pilgerflaschen⁴ erscheint.

⁴ Vgl. C. M. Kaufmann, Die heilige Stadt der Wüste, Kempten 1924, Abb. 62.



Abb. 1a Einlage mit Menas-Motiv, Vs.
Hildesheim, Pelizaeus-Museum 6353

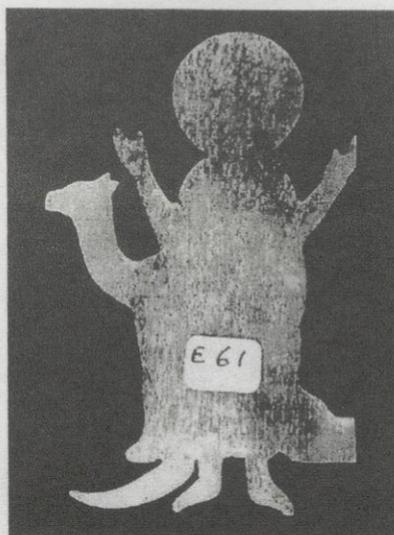


Abb. 1a Einlage mit Menas-Motiv, Rs.
Hildesheim, Pelizaeus-Museum 6353



Abb. 2 Marmorrelief mit Menas-Motiv
Alexandria, Griechisch-Römisches Museum



Abb. 3 Marmorrelief mit Menas-Motiv
Wien, Kunsthistorisches Museum,
Antikensammlung, I 1144

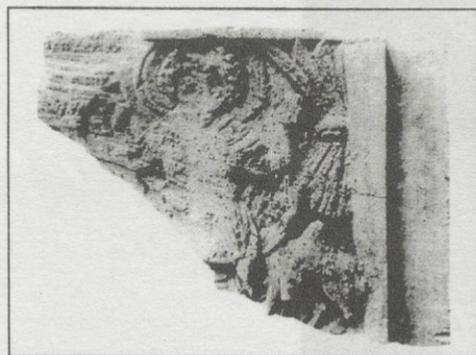


Abb. 4 Teil eines hölzernen Türsturzes
mit Menas-Motiv aus Bawit
Paris, Louvre, E 16947



Abb. 5 Elfenbeinrelief
des Markusthrons
Mailand, Archäologisches Museum



Abb. 6a Elfenbeinpyxis mit Szenen aus der Menas-
legende; Verehrung des Menas in seinem Heiligtum
London, Britisches Museum, Department of Medieval
and Later Antiquities, 79, 12-20,1



Abb. 6b Elfenbeinpyxis mit Szenen aus der Menas-
legende; das Todesurteil über Menas



Abb. 6c Elfenbeinpyxis mit Szenen aus der Menas-
legende; die Enthauptung des Menas



Abb. 7 Menas-Ampulle
Kairo, Koptisches Museum, 6728



Abb. 8 Menas-Ampulle
Berlin, SMB-PK, 1775



Abb. 9 Menas-Ampulle
Paris, Louvre, AF 1374



Abb. 10 Menas-Ampulle
nach Kaufmann, Menasstadt, Tf. 92,3

Zum Ende des altägyptischen Kultes am Beispiel der Tempel von Abydos

Martina Ullmann

Der folgende Beitrag zur Erforschung des sich über mehrere Jahrhunderte hinziehenden Prozesses der Christianisierung Ägyptens sei meinem hochverehrten Lehrer Prof. Dr. Julius Aßfalg gewidmet, der in einem Seminar zur koptischen Literatur Mitte der 80er Jahre meine Beschäftigung mit dem hagiographischen Material des christlichen Ägypten anregte.¹

Nach koptischer Tradierung liegt der Ursprung der christlichen Kirche in Ägypten bereits in apostolischer Zeit: Laut Eusebius von Cäsarea im frühen 4. Jh. soll der Evangelist Markus das Christentum nach Ägypten, bzw. nach Alexandria, gebracht haben.² Wenn auch diese Überlieferung, an der die koptische Kirche bis heute festhält, wohl als legendenhaft anzusehen ist, so bezeugen doch biblische Texte aus dem späten 1. Jh. und dem 2. Jh. eine sehr frühe Präsenz von Anhängern des neuen christlichen Glaubens in Ägypten.

Ausgangspunkt für die Christianisierung des Landes war Alexandria, von wo aus sich das Christentum über Ägypten ausbreitete. Der erste sicher bezeugte Bischof von Alexandria ist Demetrius von 189-231 n. Chr., zu dessen Zeit die christliche Gemeinde in Alexandria bereits einen recht hohen Organisationsgrad aufweist, was sich u. a. in der Existenz der - einzigen in dieser frühen Zeit belegten - Katechetenschule zeigt.

Im 3. Jh. ist das Christentum im Land noch recht spärlich dokumentiert und scheint sich auf Alexandria und einige wenige andere griechisch geprägte städtische Zentren zu konzentrieren. Bei der Christenverfolgung unter Decius 250 n. Chr. gibt Patriarch Dionysius (247-264) nur vier Märtyrer als einheimische Ägypter an. Nach Eusebius war eben dieser Dionysius der erste Patriarch, der die ägyptisch sprechende Bevölkerung bekehren wollte.

In der 2. Hälfte des 3. Jhs. und dem frühen 4. Jh. entstanden dann aber in einem recht kurzem Zeitraum viele neue Gemeinden und Bistümer, denn bereits zur Mitte des 4. Jhs. zählte Ägypten - zu-

¹ Der hier publizierte Aufsatz wurde ursprünglich im Herbst des letzten Jahres für eine kleine „inoffizielle“ Festschrift zu Ehren des 80. Geburtstages von Julius Aßfalg geschrieben.

Die Abkürzungen folgen dem Lexikon der Ägyptologie, Bd. VII, hrsg. von W. Helck und W. Westendorf, Wiesbaden 1992, IX-XXXVIII.

² Vgl. hierzu und generell zu einem kurz gefaßten Überblick über den Stand der Erforschung der Christianisierung Ägyptens: M. Krause, Heidentum, Gnosis und Manichäismus, ägyptische Survivals in Ägypten, in: Ägypten in spätantik-christlicher Zeit. Einführung in die koptische Kultur, hrsg. von M. Krause, Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 4, Wiesbaden 1998, S. 81ff.; zur gleichen Thematik siehe auch den Beitrag von H. Heinen, Das spätantike Ägypten (284-646 n. Chr.) im gleichen Sammelband, insbes. S. 49ff. An wichtigen älteren Beiträgen zur Ausbreitung des Christentums in Ägypten sind v. a. hervorzuheben: R. Rémondon, L'Égypte et la suprême résistance au christianisme (Ve-VIIe siècles), in: BIFAO 51, 1952, S. 63ff.; L. Kákosy, Das Ende des Heidentums in Ägypten, in: Graeco-Coptica. Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten, hrsg. von P. Nagel, Halle 1984, S. 61ff.; E. Wipszycka, La christianisation de l'Égypte aux IVe - VI siècles. Aspects sociaux et ethniques, in: Aegyptus 68, 1988, S. 117ff.

Einen sehr umfassenden Einblick in das Ägypten der Spätantike gibt R. Bagnall, Egypt in Late Antiquity, Princeton 1993; allerdings halte ich seine Schlußfolgerungen zur Verbreitung des Christentums als zu einseitig im Sinne einer Frühdatierung gezogen (vgl. zu dieser Thematik insbes. seine S. 251-309).

Zwei neuere Arbeiten konzentrieren sich auf die Auseinandersetzung zwischen den Anhängern der alten Religion und denen des neuen christlichen Glaubens im Raum von Achmin-Panopolis, sind jedoch von genereller Relevanz für das Verhältnis zwischen Heidentum und Christentum: J. van der Vliet, Spätantikes Heidentum in Ägypten im Spiegel der koptischen Literatur, in: Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten, Riggisberger Berichte 1, Riggisberg 1993, S. 99ff. sowie H. Behlmer, Staat, Kirche und Gesellschaft im spätantiken Panopolis. Peter Browns „Power and Persuasion in Late Antiquity“ und der Befund einer ägyptischen Mittelstadt, in: ... Quaerentes scientiam. Festgabe für Wolfhart Westendorf zu seinem 70. Geburtstag, hrsg. von H. Behlmer, Göttingen 1994, S. 13ff.

Zum Religions- und Kulturwandel im römischen Ägypten vgl. jetzt auch D. Frankfurter, Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance, Princeton 1998 (zu der uns hier interessierenden Frage nach der gewaltsamen Ausrottung der alten Religion, ihrer Orte und Anhänger, siehe insbes. S. 277ff.).

sammen mit Libyen und der Pentapolis - 94 Bischöfe.¹ Eine Zahl, die sich im Verlaufe der nächsten Jahrhunderte nicht mehr wesentlich verändern sollte. Auf das Delta entfielen dabei 44 Bischofssitze und auf das dünner besiedelte Niltal 29. Im späten 3./frühen 4.Jh. setzte auch eine breite koptische Übersetzungspraxis biblischer Texte ein.

Im frühen 4. Jh., so kann angenommen werden, war das Christentum in allen Landesteilen Ägyptens fest verankert. Dies darf aber mitnichten als das gleichzeitige Ende der alten Kulte mißverstanden werden. Altägyptische Glaubensvorstellungen bestanden noch lange neben der neuen Religion fort und beeinflussten diese auf vielen Ebenen. Faßt man den Stand der momentanen Forschung - papyrologisches und archäologisches Material einbeziehend - zusammen, so zeichnet sich meines Erachtens daraus folgendes - hier nur grob skizziertes - Bild ab:

Im Verlaufe des 4. Jhs. gewinnen die Christen v.a. in den Städten die Oberhand; im 5. Jh. werden die alten Kulte auch auf dem Land stark zurückgedrängt; es bleibt eine heidnische Minderheit, die mehr oder weniger im Verborgen existiert, wobei regional stark differenziert werden muß.

Auch der Kult in den ägyptischen Tempeln wurde im 4. und 5. Jh. weiterhin praktiziert. Kaiser Theodosius verbot zwar 399 n. Chr. die Ausübung des Kultes in den heidnischen Tempeln, was aber keineswegs deren generelle Schließung zur Folge hatte. An vielen Orten existierten sie - wenn auch zunehmend in reduzierter, weniger öffentlicher Form - weiter.

In der ca. um 400 n. Chr. entstandenen *Historia monachorum in Aegypto* werden nicht nur immer wieder heidnische Dörfer erwähnt, sondern auch Tempel mit ihrem Personal und Statuenprozessionen, die von Dorf zu Dorf ziehen. In der Lebenserzählung des Hlg. Johannes von Hermonthis, vom Ende des 4./beginnenden 5. Jhs. wird geschildert, wie schwierig es war, eine Kirche zu erbauen, da die Heiden sie immer wieder zerstörten.

Die Streitschriften des Shenute aus der 1. Hälfte des 5. Jhs. und ergänzendes zeitgleiches Material vermitteln den Eindruck sehr lebhafter Auseinandersetzungen, sowohl um den offiziellen Kult der alten Götter in Panopolis als auch um private Kulteinrichtungen, wobei zu erkennen ist, daß sich die Situation für die Anhänger des alten Glaubens zunehmend schwieriger gestaltete. Für das gesamte 5. Jh. und sporadisch auch noch für das frühe 6. Jh. lassen sich quer durch die ägyptische Chora ähnliche, wenn auch zumeist weniger gut dokumentierte, Beispiele beibringen.

Der auf Anordnung von Kaiser Justinian zwischen 535 und 537 geschlossene Isistempel auf Philae war zwar sicherlich einer der letzten großen ägyptischen Tempel mit Kultbetrieb, aber er stand damit nicht so vereinzelt da, wie dies häufig dargestellt wird. Auch an einem anderen der traditionsreichen Kultorte des Landes, in Abydos, existierten einige der dortigen Tempel mit priesterlichem Personal und einem - wenn auch vermutlich im Vergleich zu früheren Zeiten stark reduziertem Kult - bis in das späte 5. oder frühe 6. Jh. fort.

Auskunft über die letzte Benutzungsphase der abydenischen Tempel gibt die Lebensgeschichte des Apa Moses von Abydos.² Die Schilderung von Leben und Wirken des v.a. als Klostergründer in Abydos bekannten Moses ist uns in zwei koptischen Codices, die der gleichen Redaktion entstammen und teils parallel laufen, teils sich ergänzen, erhalten. Amélineau, Munier und Till veröffentlichten größere Teile davon.³ Weitere unpublizierte Blätter befinden sich im I.F.A.O. in Kairo sowie in der Universitätsbibliothek von Cambridge.⁴ R.-G. Coquin, der sich ausführlich mit der Person des Moses von Abydos und den hierfür verfügbaren Quellen auseinandersetzt, schätzt, daß wir damit insgesamt etwa die Hälfte der originalen Lebensbeschreibung des Apa Moses besitzen.⁵

¹ Zur Frage der Entwicklung der kirchlichen Institutionen in Ägypten vgl. insbesondere E. Wipszycka, in: *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica*, hrsg. von A. Camplani, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 56, Rom 1997, S. 219ff.; zu den hier genannten Zahlen insbes. S. 237f.

² Zur Person des Moses von Abydos vgl. R.-G. Coquin, *Moïse d'Abydos*, in: *Etudes Coptes 2, Cahiers de la bibliothèque copte 3*, Straßburg 1986, S. 1ff.

³ E. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e, V^e, VI^e et VII^e siècles*, MMAF IV, 2, Paris 1895, S. 680ff.; H. Munier, *Manuscripts coptes. Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, Vol. 74, Kairo 1916, S. 53f.; W. Till, *Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden II*, *Orientalia Christiana Analecta* 108, Rom 1936, S. 46ff.

⁴ Coquin, op. cit., S. 3.

⁵ *Ibid.*

Geburts- und Todesjahr des Moses von Abydos sind uns nicht überliefert. Seine Lebenszeit läßt sich aber, teils aus Angaben in seiner Lebensbeschreibung, teils aus anderen Quellen, relativ gut bestimmen. Der Autor der Lebensschilderung - ein Mitbruder, bzw. Schüler des Apa Moses, wie aus einer Textpassage deutlich hervorgeht¹ - berichtet von einer Prophezeiung, die Schenute kurz vor seinem Tode getan haben soll. In dieser hat er die Geburt des Apa Moses in Abydos vorhergesagt und angekündigt, daß es Moses sein würde, der den Opfern der Heiden in Abydos ein Ende bereiten und ihre Tempel zerstören würde.²

Diese - wiewohl sicher fiktive Episode - erlaubt uns zumindest den Rückschluß, daß Moses nicht allzulange nach dem Tod von Schenute geboren wurde, wobei das stark diskutierte Todesdatum des letzteren in der neueren Literatur mit recht überzeugenden Argumenten in das Jahr 465 n. Chr. gelegt wird.³ Gestorben ist Moses an einem Freitag, den 25. Abib, aber das Jahr ist nicht bekannt. Aus zeitgenössischen Quellen kann geschlossen werden, daß Moses etwa in der Mitte des 6. Jhs. starb, keinesfalls jedoch vor 536 n. Chr.⁴

Moses angeblich endgültiger Kampf gegen die Anhänger des alten Glaubens in Abydos und die Zerstörung der dortigen Tempel muß also in den Zeitraum gegen Ende des 5. Jhs. bis in das frühe 6. Jh. datiert werden.

Im Folgenden sind die auf die Zerstörung der abydenischen Tempel Bezug nehmenden Textpassagen aus den Lebensbeschreibungen des Apa Moses im koptischen Original und in Übersetzung wiedergegeben. Der koptische Text ist aus den Arbeiten von Amélineau und Till entnommen, was die Unterschiede in der Wiedergabe der Gliederungspunkte erklärt, die von Amélineau nur sehr erratisch vermerkt wurden und ebenso das Fehlen des sog. Strichvokals, in dem aus seinem Werk übernommenen Textteil.

Amélineau, Monuments, Bd. II, 685-686:

ΝΤΕΡΟΥΣΩΤΗ [...] ΝΟΙ ΜΩΥ [...] ΣΩΤΤΗ ΝΖΗΗ Ν(Ρ)ΩΜΕ ΕΡΕ ΖΕΝ ΣΟΤ(Ν)ΕΓ ΜΗΦΕ ΝΤΟΟΤΟΥ
 ΑΥΤΗΝΝΟΟΣΟΥ ΕΤΡΕΥΘΩΡΘ ΖΗ ΠΤΟΟΥ ΤΗΡΑ ΝΕΒΩΤ ΧΕΚΑΣ ΕΥΕΜΟΥΟΥΤ ΝΑΠΑ ΜΩΥΣΗΣ ΜΗ
 ΝΕΣΝΗΥ Ν [...] ΕΦΘΟΜΟΜ ΓΑΡ ΕΕΙ ΕΠΙΖΗΤ ΕΠΑΙΚ ΕΤΒΕ ΧΕ ΝΕΥΖΗ ΠΜΑ ΕΤΗΝΝΑΥ ΝΟΙ ΖΕΝ ΝΑ
 ΤΟΙ ΝΤΕ ΠΡΡΟ ΕΥΖΑΡΕΖ ΕΠΕΡΙΑΣΤΟΝ ΑΥΩ ΕΤΒΕ ΠΖΕΘΟΟΣ ΝΗΜΑΣΤΙΚΟΣ·
 ΑΠΑ ΜΩΥΣΗΣ ΔΕ ΜΗ ΝΕΦΣΝΗΥ ΝΑΦΡ ΦΟΡΠ ΕΒΩΚ ΕΠΤΟΟΥ ΑΥΤΑΛΕ ΕΖΡΑΙ ΕΧΝ ΤΣΙΒΤ ΠΕΥΟ
 ΓΑΡ ΝΤΟΥ ΖΗ ΤΕΥΗΠΕ ΑΠΑ ΜΩΥΣΗΣ ΜΗ ΑΠΑ ΖΗΛΙΑΣ ΜΗ ΑΠΑ ΠΑΥΛΟΣ ΜΗ ΑΠΑ ΑΝΔΡΕΑΣ ΜΗ
 ΑΠΑ ΑΒΡΑΖΑΜ ΠΩΗΡΕ ΝΤΕΥΣΩΝΕ
 ΑΦΣΩΤΗ ΔΕ ΕΠΩΧΕ ΝΟΙ ΑΠΑ ΙΩΣΗΦ ΠΕΥΣΟΝ ΕΤΖΗ ΝΤΗΜΕ ΑΦΕΙ ΕΠΕΖΚΕ [...] ΝΕ ΝΣΑ
 ΝΕΦΣΝΗ(Υ Α)ΦΖΕ ΕΡΟΥ ΑΦΤ ΟΥΟΙ ΔΕ ΝΣΩΟΥ ΖΙ ΠΤΟΟΥ·
 ΑΥΑΓΓΕΛΟΣ ΤΩΜΗΤ ΕΡΟΥ ΑΦΤΕΚΣ ΤΗΝΒΕ ΕΡ(ΟΟΥ) ΝΑΦ ΖΙΧΝ Τ(ΣΙ)ΒΤ ΑΥΩ ΑΦΕΙ ΦΑΡΟΥΟΥ ΑΦ
 ΤΑΜΟΟΥ ΕΘΕ ΕΤΑΥΦΟΧΝΕ ΕΡΟΥ·
 ΠΕΧΕ ΑΠΑ ΜΩΥΣΗΣ ΧΕ ΖΗΘΟΣ ΝΑΚ ΖΑΤΗΝ ΝΤΕΥΦΗ ΦΑΝΤΕΝΝΑΥ ΧΕ ΕΡΕ ΠΝΟΥΤΕ ΝΑΡ ΟΥ
 ΝΑΝ·
 ΑΠΑ ΜΩΥΣΗΣ ΔΕ ΜΗ ΝΕΦΣΝΗΥ ΑΥΑΖΕΡΑΤΟΥ ΕΠΕΦΛΗ ΧΙΝ ΕΡΟΥΖΕ ΦΑ ΠΝΑΥ ΝΧΠ (ΣΑ)ΦΦΕ
 ΝΤΕΥΦΗ ΑΥΩ ΕΙΣ ΟΥΑΓΓΕΛΟΣ ΑΦΩΧΕ ΜΗ ΑΠΑ ΜΩΥΣΗΣ ΧΕ ΧΡΟ ΜΗΟΚ Ω ΑΠΑ ΜΩΥΣΗΣ ΚΟΤΚ
 Ν(Γ)ΦΛΗ ΕΧΗ ΠΦΟΡΦΡ ΜΠΡΠΕ ΜΠΑΠΟΛΛΩΝ Α ΠΧΟΕΙΣ ΓΑΡ ΣΩΤΗ ΕΡΟΚ ΑΥΩ ΦΝΑΕΙΡΕ ΝΟΥΚ
 ΒΑ ΝΠΕΡΠΗΥΕ ΝΝΕΒΩΤ ΤΗΡΟΥ (ΜΗ) ΝΕΥΟΥΗΝΒ ΦΑ (ΕΝΕΖ)·
 ΑΠΑ ΜΩΥΣΗΣ ΔΕ ΑΦΩΛΗ ΕΦΧΩ ΜΗΟΣ ΧΕ ΠΝΟΥΤΕ ΝΤΑΧΙ ΚΒΑ ΝΝΟΥΗΝΒ ΝΒΗΛ ΖΙΤΗ ΔΑΝΗΛ
 ΕΑΦΦΟΡΦΡ ΜΠΕΦΡΠΕ ΑΥΩ ΝΟΥΗΝΒ ΜΠΒΑΖΑΛ ΑΦΜΟΟΥΤΟΥ ΖΗ ΤΟΙΧ ΝΖΗΛΙΑΣ ΤΕΝΟΥ ΒΕ ΠΧΟ
 ΕΙΣ ΜΑΡΕ ΠΕΚΡΑΝ ΧΙ ΕΟΟΥ ΑΥΩ ΝΘΕ ΝΤΑΚΦΟΡΦΡ ΜΠΠΥΡΓΟΣ ΝΤΑΥΚΟΤΑ ΜΠΕΥΟΕΙΩ ΝΟΙ
 ΝΕΦΗΡΕ ΝΗΡΩΜΕ ΕΑΚΧΩΦΡΕ ΕΒΟΛ ΝΗΛΛΟΣ ΕΤ(Σ)ΟΟΥΖ ΕΡΟΥ ΤΕΝΟΥ ΒΕ ΟΝ ΠΧΟΕΙΣ ΜΑΡΕ
 ΠΕΚΡΑΝ ΕΤΟΥΑΛΒ ΧΙ ΕΟΟΥ·

Als sie hörten [...] wählten [sie] 40 Leute aus, die in ihren Händen Kampfgeräte hatten, und sie schickten sie aus, um auf dem ganzen Berg von Abydos zu lauern, damit sie Apa Moses und die

¹ Till, op. cit., S. 72.

² Op. cit., S. 65.

³ Die Argumentation für das Jahr 465 n. Chr., das von S. Emmel vertreten wird, und generell die Diskussion um das Sterbedatum des Schenute ist nachzulesen bei H. Behlmer, Schenute von Atripe de Iudicio (Torino, Museo Egizio, Cat. 63000, Cod. IV), Catalogo del Museo Egizio di Torino, Vol. VIII, Turin 1996, S. LVff.

⁴ Coquin, in: Etudes Coptes 2, S. 5ff.

Brüder töten. Denn [...] konnten nicht nach Norden kommen zur Einweihung, weil nämlich Soldaten des Königs dort waren, welche die Umgebung der Stadt¹ bewachten und wegen des Volkes der Mastikos (?).

Apa Moses aber und die Brüder gingen zuerst auf den Berg, und sie stiegen auf den Hügel. Sie waren fünf an der Zahl: Apa Moses und Apa Elias und Apa Paulos und Apa Andreas und Apa Abraham, der Sohn ihrer Schwester.

Apa Joseph, ihr Bruder, der im Dorf war, aber hörte von der Angelegenheit. Er ging hinaus [...] und suchte nach seinen Brüdern. Er fand sie und er nahm den Weg ihnen nach auf den Berg.

Ein Engel begegnete ihm und er zeigte (sie) ihm mit dem Finger auf dem Berg, und er kam zu ihnen und er erzählte ihnen, was sie gegen sie beabsichtigten.

Apa Moses aber sagte: „Setze dich zu uns diese Nacht, bis wir sehen werden, was Gott für uns tun wird.“

Apa Moses aber und seine Brüder standen beim Gebet vom Abend bis zur siebten Nachtstunde. Und da sprach ein Engel mit Apa Moses: „Sei stark, o Apa Moses! Bete wieder um die Zerstörung des Tempels des Apollon, denn Gott hat dich erhört und er wird Rache nehmen an allen Tempeln von Abydos (und) an ihren Priestern bis (zur Ewigkeit).“

Apa Moses aber betete, indem er sagte: „(O) Gott, der Rache nahm an den Priestern des Bel durch Daniel, indem er seinen Tempel zerstörte und die Priester des Baal tötete durch die Hand des Elias, jetzt aber, (o) Herr, soll dein Name verherrlicht werden. Und so wie du den Turm zerstört hast, den einst die Menschenkinder erbauten, und indem du die Völker zerstreut hast, die um ihn versammelt waren, so möge jetzt aber wieder, (o) Herr, dein Name, der heilig ist, verherrlicht werden.“

Hieran schließt unmittelbar an:

Till, Legenden, Bd. II, 49-51:

ΝΤΕΥ|Ν[ΟΥ] ΔΕ ΑΣΚΙΜ ΝΟΙ ΠΡΠΕ: ΑΥΡ ΖΟΤΕ ΝΟΙ ΝΖΕΛΛΗΝ: ΑΥΟΥΩΝ ΝΕΝΡΟ ΑΥΕΙ ΕΒΟΛ: ΕΡΕ ΠΟΥΑ ΠΟΥΑ ΠΗΤ ΕΤΕΦΦΛΗ ΑΥΩΧΠ ΔΕ ΜΑΓΑΛΥ ΝΟΙ ΝΟΥΗΝΒ ΖΩΣ ΕΥΘΑΡΡΕΙ ΧΕ ΠΕΥΝΟΥΤΕ ΝΑΚΑ ΛΑΛΥ ΑΝ ΗΠΕΘΟΟΥ ΕΤΑΖΟΟΥ: .

ΝΕΥΧΩ ΜΗΟΣ ΧΕ ΝΤΑΝΕΥΝΟΥΤΕ ΕΙ ΦΑΡΟΟΥ ΕΝΕΥΡΠΕ ΕΤΒΕ ΠΑΙ ΑΥΩ ΦΑΝΤΕΠΤΑΚΟ ΕΙ ΕΧΩΟΥ: .

ΑΥΩ ΝΤΕΥΝΟΥ ΑΖΕ ΝΟΙ ΠΡΠΕ ΗΠΑΠΟΛΛΩΝ: ΑΥ ΑΥΜΟΥ ΝΟΙ ΧΟΥΤΦΟΝΤΕ ΝΟΥΗΝΒ ΑΥΩ ΚΕ ΣΑΦΩ ΝΖΟΝΤ: .

ΜΠΝΑΥ ΔΕ ΗΠΟΥΕΙΝ (sic) ΑΥΖΕ ΝΟΙ ΠΚΕΡΤΟΟΥ ΝΕΡΠΕ: ΗΠΕΡΩΜΕ ΒΕ ΟΥΩΖ ΕΤΟΟΤΩ ΕΣΦΟΥΖ ΕΠΤΟΟΥ ΝΕΒΩΤ ΕΕΡ ΘΥΣΙΑ ΦΑΖΡΑΙ ΕΠΟΥ ΝΖΟΟΥ: ΕΒΟΛ ΧΕ ΑΥΜΟΥ ΝΟΙ ΝΕΤΠΑΛΛΑΝ ΜΜΟΟΥ: . ΑΥΩ ΑΥΩΠΕ ΝΧΡΙΣΤΙΑΝΟΣ ΕΠΖΕ ΝΟΙ ΝΖΕΛΛΗΝ ΜΗ ΝΩΠΡΕ ΝΕΝΟΥΗΝΒ: .

ΑΠΑ ΙΩΣΗΦ ΔΕ ΠΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΑΣΕΝΚΟΤΚ ΗΝ ΝΕΦΕΙΟΤΕ ΑΦΡ ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΕΠΕΦΜΑ ΝΟΙ ΑΡΙΟΣ: . ΑΛΛΑ ΠΚΕΑΡΙΟΣ ΗΠΑΤΕΦΧΕΚ ΟΥΡΟΜΠΕ ΕΒΟΛ ΑΦΜΟΥ: .

ΜΗΝΣΩΣ ΑΦΡ ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΕΠΕΦΜΑ ΝΟΙ ΠΑΠΑΝΟΣ ΝΕΥΡΩΜΕ ΠΕ ΝΕΖΗΚΗΤΗΣ ΕΦΝΟΕΙ ΗΝΕ ΓΡΑΦΗ ΚΑΛΩΣ ΕΡΤ ΣΩ ΖΗ ΟΥΗ[ΟΥ]Ν ΕΒΟΛ: ΕΤΒΕ ΤΕΚΡΙΣΙΣ ΕΤΝΑΨΩΠΕ: .

ΠΑΙ ΠΕ ΝΤΑΦΒΑΠΤΙΖΕ ΝΕΝΖΕΛΛΗΝ: ΑΥΩ ΝΩΠΡΕ ΝΟΥΗΝΒ ΕΛΥΝΟΒ ΝΕΙΡΗΝΗ ΩΠΕ ΖΗ ΝΕ ΖΟΟΥ ΜΑΡΕΝΚΤΕ ΠΩΧΕ ΤΕΝΟΥ ΕΧΗ ΠΠΕΤΟΥΑΛΒ ΑΠΑ ΜΩΥΣΗ: .

ΕΦΗΝΥ ΔΕ ΕΒΟΛ ΖΗ ΠΤΟΟΥ ΑΦΝΑΥ ΕΡΟΦ ΝΟΙ ΠΑΙΒΟΛΟΣ ΝΘΕ ΝΟΥΧΩΨΕ ΕΛΚΩΤΩ ΕΠΕΦΗ: . ΖΗ ΠΤΡΕΦΧΡΟ ΖΗ ΠΠΟΛΥΜΟΣ: ΛΟΠΟΝ ΑΦΩΤΩ ΝΟΙ ΠΑΙΒΟΛΟΣ: ΕΛΦΡ ΠΕΣΜΟΤ ΝΟΥΕΩΨ ΕΧΦΟΣ ΕΡΕΟΥΗΝΘΕ ΝΔΑΙΜΩΝΙΟΝ ΟΥΗΖ ΝΣΩΦ: ΕΦΦΟΡΕ ΝΖΕΝΜΑΚΟΤ ΝΘΕ ΗΠΖΕΟΝΟΣ

ΝΕΝΒΛΖΗΜΟΥ Η [+/- 7] ΦΩΒΕ ΕΒΟΛ ΑΥΩ ΑΦΩ ΕΒΟΛ ΧΕ ΝΙΜ ΠΕ ΠΑΙ ΕΤΕΙΡΕ ΝΝΑΙ ΝΑΙ: ΜΗΝΣΑ ΟΥΚΟΥ ΑΦΩ ΕΒΟΛ ΕΦΡΙΜΕ ΕΦΩ ΜΗΟΣ: ΧΕ ΟΥΟΙ ΝΑΙ ΑΝΟΚ ΠΕΙΤΑΛΑΙΠΩΡΟΣ ΧΕ ΑΥΝΟΧΤ ΕΒΟΛ ΖΗ ΝΑ ΝΙΜ ΠΕΙΚΕΝΗ ΝΤΑΦΩΧΠ ΝΑΙ: ΕΙΣ ΖΗΝΤΕ ΑΥΝΟΧΤ ΕΒΟΛ ΝΖΗΤΩ ΑΥΚΑΑΤ ΕΙΝΗΧ ΕΒΟΛ ΝΘΕ ΝΝΕΙΕΒΗΗΝ: .

ΖΗ ΦΗΝ ΝΕΝ ΑΦΕΝΟΥΤΕ [Ν]ΟΧΤ ΕΒΟΛ ΝΖΗΤΩ ΑΦΡΙ ΜΝΑΡΠΗΥΕ ΑΦΑΛΩ ΝΕΚΚΑΨΙΑ: ΝΑΚΕΨΗ ΡΕ ΝΖΕΛΛΗΝ ΑΦ<Φ>[Ι]ΤΟΥ ΝΤΟΟΤ ΗΠΕΡΖΩ ΔΕ ΕΡΟΦ ΕΠΑΙ ΑΛΛΑ ΑΔΙΩΚΕΙ ΜΜΟΙ ΕΒΟΛ ΖΗ ΠΤΟΟΥ [...]

Sofort aber bebte der Tempel. Die Heiden fürchteten sich; sie öffneten die Tore, gingen hinaus und jeder einzelne flüchtete sich zu seinem Clan. Zurück aber blieben nur die Priester, als ob sie darauf vertrauten, daß ihr Gott nicht zuließe, daß etwas Böses sie träfe.

¹ Till, Koptische Heiligen- und Märtyrerverlegenden II, S. 67 FN 1 schlägt vor in περιαστον das griechische περί + ἄστυ = „Umgebung der Stadt“ zu erkennen.

Sie sagten nämlich, daß ihre Götter zu ihnen in ihre Tempel kämen, weshalb sie blieben, bis das Verderben über sie kam.

Und sogleich stürzte der Tempel des Apollon ein; und 23 (Wab-)priester starben und noch sieben Gottesdiener.

Bei Tagesanbruch stürzten die anderen vier Tempel ein. Kein Mensch versammelte sich mehr auf dem Berg von Abydos, um zu opfern bis auf den heutigen Tag, denn die, welche sie irreführten, starben.

Und die Heiden und die Kinder der Priester wurden schließlich Christen.

Der Bischof Apa Joseph aber entschlief zu seinen Vorvätern; an seiner Stelle wurde Arios Bischof. Aber auch Arios starb noch bevor ein Jahr vollendet war.

Danach wurde Papianos an seiner Stelle Bischof. Er war ein Exeget, der die Schriften gut kannte und der beharrlich unterrichtete über das Gericht, das kommen wird.

Er war es, der die Heiden taufte und die Priesterkinder, wobei großer Friede war in seinen Tagen. Laßt uns nun die Angelegenheit zurückbringen auf den heiligen Apa Moses.

Als er (= Apa Moses) aber vom Berg kam, da sah ihn der Teufel in der Art eines Starken, wenn er zurückkehrt in sein Haus, nachdem er im Krieg gesiegt hat. Da entwich der Teufel, indem er das Aussehen von einem großen Nubier angenommen hatte, wobei ihm eine Menge Dämonen folgten, und wobei er Lanzen trug wie das Volk der Blemmyer [...] aufblitzen. Und er rief aus: „Wer ist es, der mir das antut?“ Kurz danach rief er weinend aus, indem er sagte: „Wehe mir, ich bin ein Elender! Sie haben mich an jedem Ort hinausgeworfen; dieses Haus war mir übrig geblieben. Selbst aus ihm haben sie mich hinausgeworfen! Sie lassen mich weggeworfen sein, wie die, welche elend sind.

In Achmim warf mich Schenute hinaus. Er nahm meine Tempel und er machte sie zu Kirchen. Auch meine heidnischen Kinder nahm er mir fort. Aber er begnügte sich nicht damit, sondern er verjagte mich vom Berg [...].“

Wenn wir versuchen aus der Vita des Moses Informationen über die Durchsetzung des Christentums in Abydos zu gewinnen, muß man sich dabei sowohl die Frage nach der Historizität der dort gemachten Aussagen stellen, als auch die nach der Intention des Autors. Letztere bestand v. a. darin ein möglichst positives Bild des Apa Moses zu zeichnen, ihn als starke und charismatische Führerfigur darzustellen, die durch ihren direkten Bezug zu den göttlichen Mächten - vgl. die Erscheinung des Engels, der mit ihm, und zwar nur mit ihm, spricht - in der Lage ist, den dämonisierten alten Kult auszurotten und dadurch positiv für die Gemeinschaft zu wirken. Letztendlich galt es jedermann das Christentum als den siegreichen und damit auch besseren Glauben möglichst bildmächtig vor Augen zu führen, um sowohl die bestehenden christlichen Gemeinden in ihren Überzeugungen zu stärken, als auch attraktiv für die offensichtlich noch in Resten vorhandene Anhängerschaft der alten Religion zu wirken.

Wir können also von einer Lebensgeschichte, wie der des Moses von Abydos, nicht die mehr oder weniger korrekte Wiedergabe historischer Fakten erwarten, aber wie es die jahrzehntelange Erforschung vieler koptischer Heiligenviten sowie die vergleichende Betrachtung mit zeitgleichen anderen papyrologischen und archäologischen Quellen gezeigt hat, liegen den Lebenserzählungen sehr wohl historische Realitäten zugrunde. Von größerer Bedeutung als die Beschreibung einzelner Fakten oder Vorgänge ist dabei häufig die Hintergrundinformation, welche in die Erzählung miteingeflossen ist.

Aus dem oben wiedergegebenen Abschnitt der Vita des Moses läßt sich zunächst ganz allgemein ableiten, daß es zur Lebenszeit des Apa Moses - zweite Hälfte des 5./erste Hälfte des 6.Jhs. - weiterhin Anhänger der altägyptischen Religion in Abydos und Umgebung gab und daß diese offenbar noch so zahlreich waren, daß sie als eine Bedrohung für den Mönch und seine Mitbrüder bei der von ihnen beabsichtigten Zerstörung der alten Heiligtümer hingestellt werden konnten (vgl. hierzu den Anfang des übersetzten Textteiles).

Der Umstand, daß laut Text Rache genommen werden soll „an allen Tempeln von Abydos“ und daß zuerst der „Tempel des Apollon“ einstürzt und bei Anbruch des nächsten Tages „die anderen vier

Tempel“ könnte sehr wohl darauf hinweisen, daß tatsächlich zu dieser Zeit noch mehrere Kultanlagen in Abydos existierten.¹

Der in römischer Zeit als „Memnonium“ bezeichnete Tempel Sethos' I. sowie das westlich davon liegende sog. Osireion waren, wie es archäologisch nachgewiesen wurde, baulich noch weitestgehend erhalten. Daß dieser Tempel auch bis in die Zeit des Moses kultisch benutzt wurde, zeigt das Vorhandensein eines - weithin im römischen Reich bekannten - Bes-Orakels vermutlich im südlichen Teil des Tempels, das nach einer anderen Episode in der Lebensgeschichte des Apa Moses ebenfalls von diesem endgültig unterbunden wurde.²

Wie genau der Kult in spätrömischer Zeit im Sethos-Tempel aussah, läßt sich jedoch nicht mehr eruieren. Daß es schon in der Spätzeit große Umwälzungen - ob aber vielleicht teilweise nur temporärer Art? - gegeben hat, darauf deuten Graffiti in griechisch, zypriotisch und weiteren Sprachen hin, die an verschiedenen Stellen im Tempel gefunden wurden, u. a. auch im inneren Osirisflügel,³ der zu Zeiten des ursprünglichen „Normalbetriebes“ sicherlich nur von Personen in hoher priesterlicher Funktion betreten werden durfte, was aber nach allem was aus dem Text der Graffiti geschlossen werden kann, bei diesen Personen nicht der Fall war. Aus der Anwesenheit der Graffiti im Tempel kann aber andererseits auch nicht geschlossen werden, daß die Anlage nur mehr „touristisch“ benutzt worden wäre, denn sowohl die Existenz eines Serapis-Orakels in der Anlage in ptolemäischer Zeit,⁴ als auch das Bes-Orakel in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten und die dabei u. a. geübte Praxis der schriftlichen Orakelanfrage erforderten zweifelsohne die Anwesenheit von kultisch initiiertem Personal.

Ein eindeutiger Beleg für Kultbetrieb zumindest in ptolemäischer Zeit liegt für den nördlich von der Anlage Sethos' I. gelegenen Tempel Ramses' II. vor. Die Inschrift eines Sarkophages aus Abydos nennt einen „Gottesdiener des Hauses des Königs Ramses II.“ (*hm-nṯr n hw.t njswt (R^c-msj-sw mrj-Jmn)*).⁵ Daraus muß geschlossen werden, daß dieser Tempel mitsamt seiner ökonomischen Ausstattung oder Teilen davon mindestens bis in die mittlere Ptolemäerzeit Bestand hatte. Der archäologische Befund im Ramses II.-Tempel, so wie er von K. P. Kuhlmann interpretiert wird, zeigt, daß die Anlage oder wenigstens ihr Kernbereich in christlicher Zeit baulich weitgehend intakt war, denn koptische Keramik, die auf eine Nutzung des Baues zu Wohnzwecken schließen läßt, wurde teilweise in situ auf dem ramesseidischen Niveau gefunden.⁶ Auch zu Zeiten der französischen Ägypten-Expedition war das Tempelhaus offenbar noch gut erhalten⁷ und wurde erst im 19. Jh. in seinem oberen Teil abgetragen.

Für alle anderen königlichen Anlagen v. a. des Neuen Reiches in Abydos liegt kein aussagekräftiges Material aus der griechisch-römischen Zeit vor. Die Kultbauten in Abydos-Süd - v. a. die von Se-

¹ Zu einem Überblick über die von der späten Vorgeschichte/beginnenden Frühzeit bis in die griechisch-römische Zeit in Abydos existierenden Heiligtümer vgl. B. Kemp, Abydos, in: Lexikon der Ägyptologie, Bd. 1, hrsg. von W. Helck und W. Westendorf, Wiesbaden 1975, Sp. 28ff. sowie die Beiträge verschiedener Autoren zu Abydos in dem Band: *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*, hrsg. von K. A. Bard, London/New York 1999, Sp. 93ff., wo die jeweils relevanten Literaturangaben zu den einzelnen Anlagen zu finden sind. Zu weiteren teils nur inschriftlich belegten Kultbauten in Abydos siehe W. Helck, *Materialien zur Wirtschaftsgeschichte des Neuen Reiches*, Teil II, Wiesbaden 1961, S. 164ff. Zu Abydos in koptischer Zeit mit der entsprechenden Literatur vgl. P. Grossmann, in: *The Coptic Encyclopedia*, Vol. 1, hrsg. von A. S. Atiya, New York 1991, Sp. 41ff.

² Zu diesem Abschnitt in der Vita des Moses siehe R. Schulz, *Vom Schutzgott zum Dämon. Gedanken zur Struktur und Deutung der Bes-Legende bei Apa Moses*, in: *Lingua Restituta Orientalis*, Festgabe für Julius Assfalg, hrsg. von R. Schulz u. M. Görg, ÄAT 20, Wiesbaden 1990, S. 311ff. Die letzte ausführliche Beschäftigung mit dem Bes-Orakel im Sethos I.-Tempel zu Abydos unter Angabe der älteren Literatur findet sich bei: F. Dunand, *La consultation oraculaire en Egypte tardive: l'oracle de Bès à Abydos*, in: *Oracles et prophéties dans l'antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg 15-17 juin 1995*, hrsg. von J.-G. Heintz, Paris 1997, S. 65ff.

³ Diese Graffiti werden z.T. bereits in das 5. Jh. oder in das Ende des 6. Jhs. v. Chr. datiert; vgl. Dunand, op. cit., S. 67.

⁴ Op. cit., S. 69.

⁵ M.-L. Buhl, *The Late Egyptian Anthropoid Stone Sarcophagi*, Kopenhagen 1959, S. 75f. (Nr. E, b 9), S. 200f.; von ihr in die Zeit Ptolemaios' IV. oder V. datiert.

⁶ K. P. Kuhlmann, *Der Tempel Ramses' II. in Abydos*, in: *MDAIK* 35, 1979, S. 189f.

⁷ Op. cit., S. 190 FN 2.

sostris III. aus der 12. Dyn. und die des Ahmose aus der frühen 18. Dyn. - waren zu dieser Zeit bereits lange außer Betrieb und baulich weitestgehend zerstört.¹

Besser stellt sich die Lage in Abydos-Nord, im Bereich des sog. Kom es-Sultan, dar, wo sich seit der späten Vorgeschichte/beginnenden Frühzeit der Hauptkultbezirk des Chontamenti, bzw. später Osiris-Chontamenti befand. Hier ist eine - allerdings noch weithin unausgegrabene - große Anlage aus der 30. Dyn. bezeugt, in der man den damaligen Haupttempel des Osiris sehen könnte. Daneben ist eine lange Reihe weiterer Kultbauten - von frühesten Zeiten bis in die Spätzeit reichend - teils archäologisch, teils nur inschriftlich nachweisbar.² Inschriftlich belegt sind Bauarbeiten im Osiristempel am Kom es-Sultan zuletzt in römischer Zeit im 17. Jahr des Tiberius.³

Eine eindeutige Identifizierung des in der Lebensgeschichte des Apa Moses genannten Tempels des Apollon und der weiteren - angeblich vier - Anlagen ist nach dem hier kurz zusammengefaßten Wissensstand über die Erhaltung der abydenischen Tempel in spätrömischer Zeit nicht möglich. Sicher ist lediglich Folgendes:

Der Sethos I.-Tempel war baulich gut erhalten und kultisch zumindest rudimentär in Betrieb; der Ramses II.-Tempel stand ebenfalls noch, und da er in ptolemäischer Zeit kultisch funktionierte, ist es möglich, wenn auch nicht zu belegen, daß in ihm auch noch in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt Kult praktiziert wurde; da der Osiristempel in Abydos-Nord in römischer Zeit als Bauwerk sicher vorhanden war, kann man aufgrund seiner Bedeutung für den Kultort Abydos annehmen, daß gerade in dieser Anlage der Kult so lange wie irgend möglich aufrecht erhalten wurde.⁴

Nach der Schilderung in der Moses-Vita müßte es sich bei dem als „Tempel des Apollon“ bezeichneten Bau um die wichtigste noch existierende Kultanlage in Abydos gehandelt haben. Dies läßt an eine Identifizierung mit dem großen Osiristempel in Abydos-Nord denken, was aber letztendlich spekulativ bleiben muß.

Auch die Bezeichnung der Anlage als Apollontempel gibt hier leider keinen eindeutigen Hinweis. In der *Interpretatio graeca* wird v.a. der ägyptische Gott Horus mit Apollon identifiziert,⁵ sowie in der Erweiterung dessen andere ägyptische Götter, die mit Horus verbunden werden können, wie z.B. Month.⁶ Ein explizit dem Horus geweihter Tempel ist für Abydos nicht nachgewiesen, jedoch waren es Horus und seine Mutter Isis, die mit Osiris an der Spitze die Dreiheit der wichtigsten in Abydos verehrten Götter bildeten, wie es zahllose Inschriften und Darstellungen in den abydenischen Kultanlagen bezeugen. Zweifelsohne gab es im Haupttempel des Osiris in Abydos-Nord auch einen Kult für Horus, so daß dessen Bezeichnung als „Tempel des Apollon“ in spätrömischer Zeit als durchaus möglich erscheint.

Einer der interessantesten Punkte in der Schilderung der Zerstörung der abydenischen Heiligtümer ist die Erwähnung vom Tod von 23 Wabpriestern und von sieben Gottesdienern. Auch wenn man diese Angabe keinesfalls unbesehen als Faktum nehmen darf, so zeigt sie doch sehr deutlich, daß zur Zeit der Abfassung der Vita, d. h. - da es sich bei dem Autor um einen Mitbruder, bzw. Schüler des Apa Moses gehandelt hat - in der zweiten Hälfte des 6. Jhs., das Wissen um die alte priesterliche Organisation in Wab- und *hm-ntr*-Priester noch existierte. Auch das Zahlenverhältnis der beiden Priester-

¹ Vgl. hierzu J. Wegner, in: *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*, hrsg. von K.A. Bard, London/New York 1999, Sp. 106ff.

² W.M.F. Petrie, *Abydos Part I*, EEF Memoir 22, London 1902; ders., *Abydos Part II*, EEF Memoir 24, London 1903; B.J. Kemp, *The Osiris Temple at Abydos*, in: *MDAIK* 23, 1968, S. 138ff. Zur Interpretation eines Teils der dortigen Bauten als königliche Ka-Häuser siehe D. O'Connor, *The Status of Early Egyptian Temples: an Alternate Theory*, in: *The Followers of Horus. Studies Dedicated to Michael Allen Hoffman*, hrsg. von R. Friedman u. B. Adams, *Oxbow Monograph* 20, Oxford 1992, S. 83ff. sowie E. Brovarski, *Abydos in the Old Kingdom and First Intermediate Period, Part I*, in: *Homages à Jean Leclant*, Vol. 1, BdE 106/1, Kairo 1994, S. 99ff. und ders., *Abydos in the Old Kingdom and First Intermediate Period, Part II*, in: *For His Ka: Essays Offered in Memory of Klaus Baer*, SAOC 55, Chicago 1994, S. 15ff. Vgl. auch die Angaben in FN 1 der vorangehenden Seite.

³ Kemp, in: *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. 1, Sp. 39.

⁴ Van der Vliet, in: *Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten*, *Riggisberger Berichte* 1, S. 117 FN 109 weist auf die noch in ältesten koptischen Zaubertexten bezugte Bedeutung von Abydos für den Kult des Osiris und für den Königskult hin.

⁵ Z.B. bei Herodot II 144 und 156.

⁶ A. Bataille, *Les Memnonia*, Kairo 1952, 92ff.

klassen - 23 Wab zu sieben Gottesdienern - belegt eine noch vorhandene Vertrautheit mit den alten Gegebenheiten, denn Wabpriester waren zahlenmäßig immer viel stärker im Personal eines Tempels vertreten als die *hm-ntr*-Priester. Daraus darf geschlossen werden, daß sich Reste der Priesterorganisation in den ägyptischen Tempeln mindestens bis in das späte 5. Jh., wenn nicht sogar bis in das 6. Jh. hinein erhalten hatten.

Abschließend sei noch darauf verwiesen, daß indirekt die Vita selbst belegt, daß das endgültige „Ausmerzen“ des alten Kultes in Abydos nicht mit einem Schlag - dem oben wiedergegebenen ge- waltvollen Vorgehen des Apa Moses zusammen mit seinen Mitbrüdern gegen die Tempel und ihr Personal - erfolgte, sondern daß sich Reste der alten Religion zäh hielten: Die Episode vom Vorgehen des Apa Moses gegen den Gott Bes - dessen Orakel im Sethos I.-Tempel zu lokalisieren ist - ist in der Lebensgeschichte getrennt von der Zerstörung der Tempel behandelt und einige Blätter nach dieser zu finden.

Lateinische Fremdwörter im Äthiopischen

Stefan Weninger (München)

Der Wortschatz des Äthiopischen weist bekanntermaßen neben einem Kern von semitischen Erb-
wörtern eine ganze Reihe anderer Komponenten auf. Hier ist zunächst der Einfluß kuschitischer
Substrat- und Nachbarsprachen zu nennen. Zahlreiche griechische Fremdwörter zeugen davon, wie
tief das äthiopische Schrifttum vom griechischsprachigen Christentum geprägt ist. Das Aramäische
spielt eher eine geringe Rolle. Arabische Fremdwörter in der nachaksumitischen Literatur sind ei-
nerseits das Resultat vom Sprachkontakt im täglichen Leben mit muslimischen Bevölkerungsgrup-
pen, resultieren andererseits aber auch aus literarischem Kontakt mit der durch die koptische
Christenheit vermittelten christlich-arabischen Literatur. Angesichts der langen und engen Be-
ziehungen der äthiopischen Kirche mit der koptischen ist es fast erstaunlich, wie wenig koptisches
Lehngut im äthiopischen Lexikon nachweisbar ist.

Eine bisher weniger beachtete¹, kleinere Komponente des äthiopischen Wortschatzes sind diejeni-
gen Wörter, die auf unterschiedlichen Wegen aus dem Lateinischen ins Äthiopische gedrungen
sind. Daß im folgenden nur eine erste Sichtung der in CDG² auf das Lateinische zurückgeführten
Wörter geboten werden kann, liegt nicht nur am beschränkten Raum.³ In Ermangelung selbst ein-
fachster Hilfsmittel in der Äthiopiistik lassen sich die Bezeugung und demnach auch die Entleh-
nungswege und semantische Entwicklung von Fremdwörtern oft nur unvollständig nachzeichnen.
Der Autor hofft dennoch, daß diese kleine Zusammenstellung dem Jubilar Freude bereiten wird, der
seiner 1954 zum selben Themenbereich eine Arbeit vorgelegt hat⁴, und daß sie das Interesse der
Fachkollegen finden wird, da das CDG zwar einen „Index of Semitic Roots“ hat, das darin enthalte-
ne Lehngut jedoch durch keinen Index erschlossen ist.

1. Religion und Magie

Die Wörter des magischen „Satorquadrates“ (sator arepo tenet opera rotas) wurden im Äthiopischen
als Namen der Kreuzesnägel bzw. der Wunden Christi interpretiert: *sādor*, *ʾalādor* (mit Verlesung
des ሳ *sā* zu ሳ *lā*) < sator. – *ʾarodā* (mit anzusetzender Verlesung aus *ʾarəpo* < arepo). – *dānād*,
dānāt < tenet. – *ʾaderā* (verlesen aus anzusetzendem *ʾoperā*) < opera. – *rādas*, *rodās* < rotas. Die
Alternanz lat. t / äth. d ist durch koptische Vermittlung zu erklären. Die so entstandenen Bezeich-
nungen sind vor allem in Gebeten und magischen Texten wie z.B. Zauberrollen belegt.⁵

¹ Eine Ausnahme bildet der Aufsatz von A. Zaborski: „Some Greek, Latin and Coptic Loanwords in Ethiopic.“ *Analecta Indoeuropaea Cracoviensia I. Safarewicz memoriae dicata*, ed. W. Smoczyński (Cracoviae 1995), 537-543, der aber nur drei lateinische Lexeme behandelt.

² Abkürzungen: CDG = W. Leslau: *Comparative Dictionary of Ge'ez* (Wiesbaden 1987). – DL = C. F. A. Dillmann: *Lexicon linguae aethiopicae* (Leipzig 1865). – lex = nur in Lexika belegt. – Für griechische Lexeme ist vor allem auch zu vergleichen: Du Cange: *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis* (Lyon 1688; Nachdr. Graz 1958).

³ Aus diesem Grund wird auch auf die Wiederholung von Belegen, die schon in DL verzeichnet sind, in der Regel ebenso verzichtet wie auf die von Sekundärliteratur, die schon in CDG angegeben ist, sowie auf die Seitenzahlen in CDG.

⁴ „Arabisch qaṣla = Kapuze, verzierter Rand am Meßgewand des Bischofs.“ OC 38 (1954), 133-139. Vgl. auch Fußnote 12 Seite 143.

⁵ Der exzellenten Literaturübersicht bei H. Hofmann: „Satorquadrat“, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Suppl.-Bd. 15 (München 1978), 487-490 ist noch F. E. Dobberahn: *Fünf äthiopische Zauberrollen. Text, Übersetzung, Kommentar*. Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients, 25 (Waldorf 1976), 224 ff. hinzuzufügen.

Wohl von lat. *corpus* (Christi) abzuleiten¹ sind die „seltsamen Fälle“² *karap*, *korp* „Körper, Leichnam“ und *korep* „Gottheit“, sowie *ʿalkorab*, *ʿalkorap*, *ʿalkorap* „Fleisch, Körper“, letzteres auch „Wunde“ und *ʿalkorep* „Gottheit“, die wohl durch arabische Vermittlung ins Äthiopische gelangt sind (vgl. den Artikel *ʿal-* / *ʿal-*!). Mit Ausnahme von *korp* sind diese Wörter nur in Lexika belegt. – Für *karuz*, *kāruz*, *karzu*, *kʷərz* (lex) „Kreuz“ hat W.W. Müller (in CDG) lat. *crux* vorgeschlagen. Leslaus alternativer Vorschlag, das Wort mit arabisch *karaza* „lean toward“ in Verbindung zu bringen, ist abzulehnen, da diese Bedeutung, die wohl J.-B. Belot³ oder G. W. Freytag⁴ entnommen ist, für *karaza* nicht belegt ist.⁵ Das äthiopische Verb *karaza* „hängen“ (lex) wäre demnach von *karuz* etc. denominiert. – Schon im NT (Mk 5, 9; Lk. 8,30) wird *legewon* < λεγιών < legio „Heeresabteilung“ als Dämonenname verwendet. Dieser taucht auch häufig in magischen Texten⁶, aber auch anderswo⁷ auf. – *ʿabsəliwāṭas*, *ʿabsəlwāṭ(is)* „Absolutionsformel“⁸ < *absolutio*. – *taṭlasāt* „Dekrete, Gebote der Apostel“⁹, häufiger jedoch in der Form *ʿabtəlis*, *ʿabtəlis*, *ʿabsəltis*, *ʿabsəltəs*, *ʿabtəls*¹⁰, stammt von lat. *titulus* „(Kapitel-, Buch-)Überschrift, Aufschrift, Inschrift“, vermittelt durch τίτλος und arabisch *taṭlisāt*. Die Formen mit *b* erklärt Leslau (CDG 6 b) als Verschreibung (⊃ *t* / ⊃ *b*). Oder sollte der koptische Artikel πε- eine Rolle gespielt haben? – Das nur einmal belegte *nipi-lobonos* / *nipilobānos* „niedriger Rang in der äth. Kirchenhierarchie“, das G. Salinger (in CDG 398) im Anschluß an DL 698 als rein graphische Entstellung von ἀκόλουθος („begleitend“) interpretiert, möchte Zaborski (S. 541) zu mittellateinische plebanus „Seelsorgspriester des Volkes“¹¹ stellen.

2. Rangbezeichnungen

baṭriq, *baṭrəq*, *baṭritā* „Edler“, fem. *baṭriqā* < arab. *baṭriq* < πατρικός < *patricius*. – *tribunos*¹² (Varr.: *trebunos*, *trebunās* usw.), pl. wohl *ṭarbanāṭ*¹³ „Tribun (Offiziersrang)“, zu dem auch das nur lexikalisch belegte *ṭarabanāt* „Truppen“ gehört < τριβούνος < *tribunus*. – *qanṭorāhi* „Bewaffneter, Anführer von Bewaffneten“ (lex.) < κεντορίων oder < syr. *qenṭrūnā* < *centurio*.

¹ Eine Gleichung *korpās* *Krəsti* = ṣəḡā *Krəstos* hat auch die kleine lateinisch-äthiopische Wortliste mit dem Titel *Nagar za-Ṣəḡ* „Rede der Griechen“ (Hs. British Library Or. 743, cf. W. Wright: *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum*, no. 319, 6, fol. 277r a – 277v b), fol. 277r b.

² So M. Kropp in OC 74 (1990), 274 in seiner Rez. zu CDG.

³ *Vocabulaire arabe-français a l'usage des étudiants* (Beirut¹² 1924), 689 b („pencher vers“).

⁴ *Lexicon Arabico-Latinum* (Halle 1830-1837), IV 24 b („inclinavit ad aliquem“).

⁵ Vgl. *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache* I, bearbeitet von M. Ullmann (Wiesbaden 1970), 123 b f. – Die Bedeutungsangaben bei Freytag und Belot sind Übersetzungen des arabischen Verbs *māla* „sich neigen“, mit dem der Lexikograph al-Firzīzābādī (gest. 1415) *karaza* erklärt (*al-Qāmūs al-muḥīṭ* [Kairo² 1952], II 195). Doch sollte man der Bedeutungsangabe *māla* niemals ungeprüft vertrauen. Oft dient *māla* mit seinem sehr allgemeinen Bedeutungsinhalt nur dazu, bei Homonymie oder Polysemie die abstrakte Grundbedeutung eines Verbs anzugeben. Zu dieser Funktion von *māla* als „Lückenbüßer“ in der arabischen Lexikographie vgl. M. Ullmann: *Wa-ḥairu l-ḥadīṭi mā kāna laḥnan*. Beiträge zur Lexikographie des klassischen Arabisch I (München 1979), 6-7.

⁶ Vgl. die bei Dobberahn, *Zauberrollen* 225 zusammengestellten Literaturangaben.

⁷ *Atti di Habta Māryām (†1497) e di Iyāsū (†1508), santi monaci etiopici*, ed. O. Raineri, *Orientalia Christiana Analecta* 235 (Roma 1990), 246, 8.

⁸ Vgl. E. Hammerschmidt: *Äthiopische Handschriften vom Tānāsee* 2, VOHD XX.2 (Wiesbaden 1977), 74; V. Six: *Äthiopische Handschriften* 1, VOHD XX.4 (Wiesbaden 1983), 224 (mit weiteren Hinweisen).

⁹ Worauf sich Leslaus Angabe stützt, *taṭlas(sāt)* könne auch „titles (applying to the books of the Bible)“ bedeuten, ist nicht klar.

¹⁰ Vgl. E. Hammerschmidt: *Äthiopische Handschriften vom Tānāsee* 1, VOHD XX.1 (Wiesbaden 1973), 147.

¹¹ Auch „Leutpriester“, vgl. *Lexikon für Theologie und Kirche* VI (Freiburg 1961), 993.

¹² *Qerālos* IV.1, ed. B. M. Weischer, *Äthiopistische Forschungen* 4 (Wiesbaden 1979), 148, 2.

¹³ So die Konjekturen in DL 1220 zu einer Stelle in *Mashaḥa Məstir* (nicht in CDG übernommen), statt des *ṭarbanāsāt* der Hs. (vgl. die Ed. von Yaḡob Beyene, CSCO 515 / Scr. Aeth. 89 [Louvain 1990], 48, 8).

3. Materielle Kultur

Die größte Gruppe sind Bezeichnungen für Kleidungsstücke: *tewnāq*, *tewonqāt*, *tewonāq* „priesterliches Gewand“ < tunica. – *ʾabtikori* „ein Kleidungsstück“ leitet Leslau (CDG 6a) von *amictorium* „Umhängetuch“ ab. Das angesetzte aram. Zwischenglied *miqtōrīn* „Brustbinde“¹ erklärt nicht den Wechsel von m zu b und wirft durch den Wechsel von t und t ein weiteres Problem auf. – *bālen*, *balino*, *balinon* „Gesichtsschleier von Frauen“ < παλλιον < pallium „Hülle, Obergewand (von Männern und Frauen getragen; auch liturgische Verwendung)“. Christlich-arabisch *ballīn* hängt damit sicherlich zusammen, dürfte aber (entgegen CDG 96b) wegen seiner spezialisierten Bedeutung („Mantel, das oberste liturgische Gewand des Bischofs; Mönchskleid“²) nicht das Zwischenglied sein. – *fiqār*, *fəqār* „Schärpe, Gürtel (priesterliches Gewand)“ < syr. *paqqīrā*, *peqyārā*, *paqqīlā*, *paqyālā*, *peqyālā*, *pīqyālā*, *puqyālā*³ „Umhang“ bzw. φακιάλιον, φακιάριον etc. (auch mit π) „Tuch, Umhang“ < faciale „Gesichtstuch, Schweißstuch“. – *kāppā*⁴, *kāp* (lex) „Überkleid von Priestern“⁵ < κάπ(π)α < cappa „eine Art Kopfbedeckung“. – *mandil* „priesterliches Kleidungsstück, Kopftuch für Frauen, Halstuch“⁶ < μανδύλιον, μανδήλη < mantele, mantile „leinenes Tuch, Handtuch, Tischstuch“. – *qamiš* und *qamis* „Hemd, Tunika mit langen Ärmeln“⁷ < arab. *qamiš* < قامیσιون, oder direkt⁸ aus lat. *camisia*, letzteres wohl germanischen oder keltischen Ursprungs. Das lat. Etymon ist bei CDG 433 b nachzutragen. A. Jefferys Annahme⁹, das Wort sei direkt aus dem Griechischen ins Äthiopische gewandert, wo es seinerseits die Quelle für das Arabische war (CDG 433 b kommentarlos referiert), wird durch die ausschließlich nachaksumitische Bezeugung im Äthiopischen (vgl. DL 420) widerlegt. – *qašalā* „Krone, Diadem, Kranz, verzierte Kopfbedeckung, Girlande, Borte, Rand“¹⁰ (< syr. *qussālā*¹¹) < κασοῦλα < casula „Übermantel mit Kapuze“. Arabisch *qašla* „Kapuze, verzierter Rand am Meßgewand“, gehört, wie J. Abfalq gezeigt hat, ebenfalls hierher.¹² Doch ist es, entgegen Leslau, sicherlich nicht das Zwischenglied zwischen dem syrischen und dem äthiopischen Wort, da äthiopisch *qašalā* schon früh bezeugt ist. – *səglāt*, *saglāt*¹³ „kostspieliges Gewand“ < arab. *siğillāt* „Kleidungsstück; Decke“ < sigillatus „mit kleinen Figuren verziert“.

Weiterhin sind zu nennen: *ridon* „Wagen“ ist Transkription von ῥεδῶν (Apk. 18, 13), Gen. Pl. von ῥέδη < raeda „Reisewagen mit vier Rädern“, letzteres keltischen Ursprungs. – Das nur lexikalisch belegte *sətlāfi*, *sotofli* „Vase, Topf“ stellt Leslau mit Vorbehalt zu σίτλα < situla „Eimer, Krug“.

¹ Vgl. S. Krauss: *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum* (Berlin 1899), 349.

² G. Graf: *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*. 2. Aufl., CSCO 147 / Subs. 8 (Louvain 1954), 30.

³ So die verschiedenen Formen und Vokalisierungsversuche dieses Wortes bei C. Brockelmann: *Lexicon Syriacum* (Halle² 1928), 589 b und bei *Thesaurus Syriacus* (Oxford 1879-1901), 3219 und 3224.

⁴ *kāppā* ist belegt bei J. Bachmann: *Aethiopische Lesestücke* (Leipzig 1893), p. 16, l. 72; für moderne Belege vgl. die folgende Fußnote.

⁵ Vgl. E. Hammerschmidt: „The Liturgical Vestments of the Ethiopian Church: A Tentative Survey.“ *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies II* (Addis Abeba 1970), 154.

⁶ Hammerschmidt, Vestments 155.

⁷ Hammerschmidt, Vestments 152-153.

⁸ Wofür die alte Bezeugung im Arabischen spricht, vgl. S. Fraenkel: *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen* (Leiden 1886), 44 f.

⁹ *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān*, Gaekwad's Oriental Series 79 (Baroda 1938), 243.

¹⁰ Weitere Belege bei A. Grohmann: *Aethiopische Marienhymnen*. Abh. d. phil.-hist. Kl. der sächsischen Akad. d. Wiss. 33.4 (Leipzig 1919), 431 a.

¹¹ Oder auch *qūsallā* zu vokalisieren. Eine Nebenform mit š ist ihm in *Thesaurus Syriacus*, entgegen J. Abfalq in OC 38 (1954), S. 137, nicht erwähnt. Dementsprechend ist syrisch *qussālā* auch in CDG 449 b zu streichen.

¹² „Arabisch *qašla* = Kapuze, verzierter Rand am Meßgewand des Bischofs.“ OC 38 (1954), 133-139.

¹³ CDG übergeht die Var. *səglāt*, die DL 397 für dieses nur einmal bezeugte Wort (Jes. 3, 21) angibt. Die Jesaja-Ausgabe von J. Bachmann (Berlin 1893) hat nur *səglāt*.

Dagegen ließe sich einwenden, daß die Herkunft der *f* dabei unerklärt bleibt. – *qandil* „Lampe, Laterne“ < arab. *qandīl*¹ < aram. *qandilā* < καθήλα < candela. Leslau erwägt sowohl die Vermittlung durch das Arabische, als auch direkte Entlehnung aus dem Griechischen. Letztere kann man aufgrund der späten Bezeugung des äthiopischen Wortes ausschließen. – ²*abwāq* „Trompeten“ (nur einmal belegt) < arab. *būq*, pl. ³*abwāq* < aram. *būqin* (< βουκίνα) < bucina „(Krumm-)Horn“. – *berhānnā* „Pergament“, das erst sehr spät bezeugt ist (vgl. DL 501), und aus dem Amharischen übernommen wurde, wurde von Isenberg (zitiert bei CDG 104) mit lat. *membrana* in Verbindung gebracht. Die Herkunft des *h* erklärt diese Ableitung ebensowenig wie Zaborskis Vorschlag (S. 540), *berhānnā* zu *pergamena* zu stellen. Man wird daher noch am ehesten Leslau rechtgeben, der *berhān* „Licht“ als Etymon ansetzt, auch wenn die semantische Beziehung nicht problemlos ist („since parchment, when well prepared, is of light color.“). Auch für *parq^wama* „schreiben“ (lex) hat Zaborski *pergamena* als mögliches Etymon in die Diskussion gebracht (S. 542).

4. Sonstiges

Naturerscheinungen: *sol* „Sonne“³ < sol.⁴ – *walp* „Hyäne“ und *wəluṗ*, *wəlp* „Schakal“ (nur lex) werden von I. Guidi fragend zu *vulpes* „Fuchs“ gestellt.⁵ – ⁶*akilās* „Adler“ (lex) gehört vielleicht zu < *aquila* „Adler“. – Bei *yānos* (lex) „Löwe; stark, mächtig“ könnte es sich um eine Umdeutung des Eigennamens „Janus“ handeln (Vorschlag W. W. Müller, CDG 627). – Daß es sich bei *qedār* „Zedrat(baum)“⁶, das Leslau als Entstellung von κίτρον < *citrus* betrachtet, letztlich um eine Verwechslung mit *qedār* „Zeder“ handelt, ist nicht ausgeschlossen.⁷ – *salbayā*, *salbəyā* „Salbei“⁸ < *salvia* (bei CDG nachzutragen).

Zeitrechnung: *qalendes*, *qālāndes*, *qālāndewos*, *qalanton*, *qalantos* „erster Tag des Monats“ κἀλάνδα, bzw. Gen. -ων, Akk. -ας < *calendae*. – *yədon* (lex) „Mitte des Monats“ < εἰδῶν, Gen. von εἶδος < *idus* (Gen. -um). – *yānwāryos* (lex) „erster Monat“ < *ianuarius*.⁹ – *kikros*, *kekros* „sechzigster Teil des Tages“¹⁰ führt DL 859 auf κίρκος < *circus* zurück. O. Neugebauer weist diese Identifikation aus inhaltlichen Gründen zurück.¹¹

¹ Anzusetzen ist die dialektale Form mit *a* statt hocharabisch *qandīl*.

² Leslau (CDG 115 b) übernimmt den von Dillmann angesetzten Sg. *buq*, ignoriert aber den Hinweis „Sing. nondum repertus“ (DL 523).

³ M. Kropp (OC 81 [1997], 268 f.) weist auf einen Beleg für dieses bisher nur lexikalisch bezeugte Wort hin: *Atti di Habta Māryām* (†1497) e di Iyāsu (†1508), *santi monaci etiopici*, ed. O. Raineri, Orientalia Christiana Analecta 235 (Roma 1990), 10, -8 (zur Übersetzung vgl. Kropp, loc. cit.).

⁴ Die Gleichung *sol* (sic lege) = *dahay* hat auch die lateinisch-äthiopische Wortliste *Nagar za-Ṣər*³ (Hs. British Library Or. 743, siehe oben), fol. 277 r a.

⁵ *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebenzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern*, ed. C. Bezold, II. Bd. (Gießen 1906), 920.

⁶ CDG: „citrus“, d. i. *citrus medica*. – Der Eintrag in CDG hat keine Quellenangabe, soll also aus DL stammen. Dort ist *qedār* mit dieser Bedeutung allerdings nicht aufzufinden.

⁷ Zu der verwickelten Problematik von *Citrus* und *Zeder* vgl. F. Olck in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 3.2 (Stuttgart 1899), 2612-2624.

⁸ S. Strelcyn: *Médecine et plantes d'Éthiopie. Les traits médicaux éthiopiens*. Prace orientalistyczne 14 (Warschau 1968), 71, 73.

⁹ Listen lateinischer Monatsnamen, zusammen mit den hebräischen und koptischen, z.T. auch den griechischen und syrischen, sind in amharischsprachigen Traktaten über den *Computus* (*Bāhira ḥassāb*) enthalten: EMM 1104, 2 (3) (frühes 18. Jh.); EMM 1149, 2 (3) (1968/69 A.D.); EMM 1276 (f. 303b) (rezent); EMM 1419, 2 (4 c) (1918/19 A.D.); EMM 3548, 18 (5) (19. Jh.). Auch *sawāsaw*-Hss. können solche Listen enthalten: EMM 2817, 4 (19. Jh.).

¹⁰ Weitere Belege: *Atti di Habta Māryām*, ed. Raineri, 10, 9; O. Neugebauer: *Abu Shaker's „Chronography“*. Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. SB 498 (Wien 1988), 188 (Index).

¹¹ Op. cit. 23, Fn. 1.

Geld: *fəlus* Geld < arab. *fulūs* < φολῖς < follis „Geldsack –beutel, übertr.: Geldstück“. – *qondārā(n)tis*, *qodrāṭis*, *qodrāntis* „Kupfermünze“ ist Transkription (Mk. 12, 42) von κοδράντης < quadrans, Pl. quadrantes „¼ As“. – *ʿasārəyon*, *ʿasorəyon* „(kleine) Münze“ ist Transkription (Mt. 10, 29 und Lk. 12, 6) von ἄσσάριον < assarius „As-Stück (als Münze)“. Die nur lexikalisch belegte Nebenbedeutung „Markt“ erklärt Leslau: „The meaning ‚market‘ seems to indicate a place where one deals with coins.“ Die Annahme dieser semantisch ohnehin problematischen Metonymie setzt voraus, daß *ʿasārəyon* tatsächlich gebräuchlich war. Dem steht die nur zweimalige Bezeugung im NT als Transkription entgegen. – *dinār* „Silber- oder Goldmünze“ < δηνάριον < denarius.

ʿalmaqliṭos „eine Art Edelstein“¹ wird von S. Euringer mit *immaculatus* (sc. lapis) in Verbindung gebracht,² was Ludolfs Identifikation mit arabischem *al-ʿiqḫīmīya*³ in jedem Falle vorzuziehen ist. Aus dem anlautenden *ʿal-* auf arabische Vermittlung zu schließen, ist auch naheliegend, wenn auch die von Euringer unterstellte Umdeutung von im- zum arabischen Artikel *ʿal-* („immaculatus = immaculatus“) problematisch ist, da dies eine Assimilation des *l* an *m* voraussetzen würde. – *ʿaskaren*, *ʿaskəren*, *ʿaskərem* „Kasten, Sack, Sarg, Leichnam“⁴ < σκρινίον < scrinium „Kapsel zur Aufbewahrung von Schriftstücken oder von Salben“. – *kerləḡyan* „Karbunkel“ könnte aus *carbunculus* entstellte sein (W.W. Müller in CDG 292). – *not(ə)yyā(wi)* „Seemann, Schiffsbesitzer“ < nauta / ναύτης. Angesichts der frühen Bezeugung erscheint die von Leslau erwogene Vermittlung durch arabisch *nūṭī* unwahrscheinlich. – *qarqis*, *qarqes* „Zirkus; (Schach)Spiel“ < κίρκος / circus. – *ʿangebenāy*, *ʿangebenāwi* „vornehm“ wurde von I. Guidi zu *ingenuus* gestellt, was zurecht bezweifelt wurde. A. Schall schlägt eine Verbindung mit arabisch *naḡīb* „vortrefflich“ oder alternativ mit *oromo* (*h*)*angaf* „erster“ vor.⁵

¹ *ʿArgānōna ʿeddāsē*, ed. P. Leander, Göteborgs Högskolas Årsskrift, 28.3 (Göteborg 1922), 18, -3.

² OC 24 (1927), 144.

³ *Lexicon aethiopicum-latinum*, ed. secunda (Frankfurt 1699), 328. Auch Ludolfs Bedeutungsangabe für *ʿiqḫīmīya* „calamites“ ist nicht problemlos.

⁴ In der letzten Bedeutung bei *Historia Regis Sarsa Dengel*, ed. K. Conti Rossini, CSCO 20 / Scr. aeth. 3 [Numerierung des Nachdrucks] (Louvain 1961), 4, 8.

⁵ „Zur Bedeutung und Herkunft von äthiopisch *ʿangebenay*.“ OC 72 (1988), 133-135.

